DOĞU BATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ | YIL: 21 | SAYI: 86 | AĞUSTOS, EYLÜL, EKİM 2018 | ISSN: 1303-7242



Dijital Çağ

DOĞUBATI

DOĞU BATI

DOĞUBATI

DOĞUBATI

DÜŞÜNCE DERGİSİ

Dijital Çağ

86

DOĞUBATI
ÜÇ AYLIK DÜŞÜNCE DERGİSİ
Yerel süreli hakemli yayın.
ISSN:1303-7242
Sayı: 86
Doğu Batı Yayınları
adına sahibi
ve
Genel Yayın Yönetmeni: Taşkın Takış
Sayı Editörü: Özgür Taburoğlu
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Bilal Akın
Dış İlişkiler Sorumlusu: Harun Ak
Ankara Temsilcisi: Fatih Yavuz Bakır
•
Onur Kurucuları: Halil İnalcık, Şerif Mardin

Yayın Kurulu
Oğuz Adanır, Ali Akay, Simten Coşar, Özcan Doğan, Kurtuluş Kayalı,
Armağan Öztürk, Özgür Taburoğlu, Ali Utku, Aytaç Yıldız

Doğu Batı, yılda dört sayı olmak üzere Kasım, Şubat, Mayıs ve Ağustos
aylarında yayımlanır.
Doğu Batı ve yazarın ismi kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz.
Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmaması
yayın kurulunun kararına bağlıdır.

Reklam kabul edilmez.

Doğu Batı Yayınları
Kültür Mah. Becerikli Sok.
20/5 Kızılay/Ankara
Tel: 425 68 64 / 425 68 65
Faks: 0 (312) 425 68 64
e-mail: dogubati@dogubati.com
www.dogubati.com

Kapak Tasarımı
Harun Ak

Baskı:
Tarcan Matbaacılık
1. Baskı: 3000 adet
15 Nisan 2019

Sertifika No: 15036

Ön Kapak Resmi: *2001: A Space Odyssey* (1968), film afişi.
Arka Kapak Resmi: *Matrix* (1999)

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ

Özgür Taburoğlu 7
Dijital Çağın Özü
Dijital Değildir

DİJİTAL ÇAĞ

Seran Demiral 13
Dijital Teknoloji Aracılığıyla
Çocuk Özneleşmesinin
Olanakları

Oğuz Karayemiş 39
Dijitalleşme ve Öznelliğin
Üretimi: Aşırı-İletişim Çağının
Bir Ön Panoraması

Adem Yıldırım 63
Gözetlemenin Güncel
İşleyiş Mantığı Olarak
Post-Panoptizm

Cem Oto 79
Teknik, Zaman
ve Politika

Ahmet İlhan 101
Dijital Çağ ve
Mutsuzluk Halleri

Nihal Kocabay-Şener 111
"Filtre"li Hayatlar Çağında
Mahremiyet veya Telefon
Mahremiyeti Nasıl Değiştirdi?

Nil Göksel 133
Gelen

Deborah Lupton 143
Dijital Siborg Asamblajı:
Donna Haraway'in Siborg Kuramı
ve Yeni Dijital Sağlık Teknolojileri

Necati Erbil Ertürk 157
Dijital ve Varoluş:
Dijitalin Soykütüğüne Doğru

Öznur Karakaş 173
Teknolojiye 'Özen Göstermek':
Tekno-Ütopist, Tekno-Pesimist
Senaryolara A-Modern
Alternatifler

Özen B. Demir 187
Bağışıklık ve Kendilik:
Bir *Siborg* Metafiziğine Doğru

Ebru Yetişkin 209
Bir Başka Tasarım:
Gelecek Endüstrisi ve
Parataktik Tasarım-Kurgular

Dani Cavallaro 229
Bilimkurgu ve Siberpunk



Belleğin Azmi, Salvador Dali, 1931.

DİJİTAL ÇAĞIN ÖZÜ DİJİTAL DEĞİLDİR

Özgür Taburoğlu

Doğu Batı dergisi için Dijital Çağ adını taşıyan bir dosyanın hazırlanması çabasına dâhil olduğumda, bu sorumluluğu sadece mühendis olmamla ilişkili görmedim. Bir bilgisayar mühendisi olarak, dijitalin doğasının ikili bir mantığın, var ile yok arasının olmadığı bir indirgemeden kurtarmak gerektiğini düşünerek dosyayla irtibat kurmalıydım. Heidegger'in çok bilinen, "teknik ile tekniğin özü aynı değildir" ifadesinin sağını solunu eğip bükerek, dijitalin özünün de dijital olmadığına dair bir vurguyu savunmak zorunluydu bu durumda. Diğer türlü bu dosya, bir teknoloji havarisinin zihninden geçenler gibi çağdaş teknolojik yönsemelerin sıralandığı bir yere varabilir ya da teknik bir doküman olmaktan öteye geçemeyebilirdi.

Neyse ki dijitalin özünün dijital olmadığını, dosya içerisinde biçim ve içerik olarak birbiriyle yakın temas eden yazılar da ortaya koyuyorlar. Birçok başka alanda da herhangi bir şeyin özü iyi ki kendisinden ayrı bir şey olarak ortaya çıkıyor diye düşünüyorum. Yoksa bir mühendisin beşeri ve içtimai dünyaya ait görüngüler hakkında söz söylemesi çok yersiz olabilirdi. Herhangi bir görüngünün kendisi ve özü arasındaki bu boşluk veya aralık, böyle bir konunun uzmanı olmayanın ilgili başlığa yaklaşımını belki de daha sahici kılabilecek bir vaadi de yanında taşıyor olmalı.

Dijital Çağ üzerine düşünen ve aynı zamanda akademik nitelikte olsalar da, uzmanca olmaktan uzak yazılarla kurulu bu dosyada, dijital dünyanın

teknik açılımlarından çok, yarattığı toplumsal, ruhsal ve siyasal manzara dile geliyor. Dijitalin doğasına dijital olmayan bir yerden bakan yazılar bunlar. Dijitalin imlediği ikili sayı sisteminin bu kadar geniş açılımlarının olacağını, sözgelimi otuz yıl kadar önce tasarlamak olanaksız olurdu muhtemelen. Alfabesi iki rakamdan oluşan bir teknolojinin maddeyi, bedeni ve ruhlar âlemini bu kadar dönüştürmesi de aynı şekilde düşünülemezdi. Dijitalin özünün bu ikiliğe kapatılamayacak bir çokluk yarattığı bu dosyadaki yazıların ortak temalarından birisi gibi ortaya çıkıyor. Bir de dijitalin özünün, Necati Erbil Ertürk'ün yazısında bu dönemin soykütüğünde altını çizdiği gibi, ikili sayı sistemiyle elektrik sinyallerinin buluşmasıyla başlatmayan yazılar bunlar.

Tüm yazılarda dijital çağın yarattığı bazı sorular ve hâller etrafında insan doğasına, bu doğanın yeryüzünde yarattığı eklentilere, protezlere dair ortak vurgular var. Protez denilenin sadece bedenin teknik bir uzantısı olmadığı, neredeyse insanın varoluş koşulu olduğu ortaya çıkıyor. Yakın zamanlı teknolojik buluşlarla bu protezler daha belirgin bir şekilde görünür olsalar da, insan tabiat karşısında kırılgan bir canlı olduğundan, bu protezleri hayatta kalmak için doğaya çıktığı ilk andan itibaren yaratmıştır. Çıplak ayakla yere basmanın zorluğunu sözgelimi ilk günden fark etmiş olmalıdır. Bu nedenle toprak ile arasına geçirdiği ilk katman da bir protezdir. Ama dijital çağa özgü olan, artık protezlerle yaratılmış bu ikincil bedenin, daha tabii gibi görünen ilksel doğa adına söz söylemeye başlaması gibi.

Üzerine yerleştiği fail adına kararlar alan ve onu geniş bir teknolojik söyleme bağlayan bu protezler, Özen Demir'in, Öznur Karakaş'ın yazılarında ve Dani Cavallaro ve Deborah Lupton'a ait ve Senem Demiralp tarafından tercüme edilen iki metinde dile geldiği gibi, "siborg" kimliğinin de temelini oluşturuyor. Sadece ruhlar değil, bedenin varlık koşullarıyla daha görünür şekilde oynayan, kökten bir şekilde yapılandıran protezler bunlar. Bu eklenti gibi görünen yeni uzuvlar, insanların sınırsız organ yaratma girişiminin bir parçası olsa da, yakın zamanlarda farklı bir insan varoluşu yarattığı ortadadır. Artık insan olarak değil, biraz antroposen gibi de tarif edilen bu varlığın doğasına dair tartışmaları da böyle bir değişim temellendirir. Bu türden bir canlı, kendisine protezler şeklinde yeni organlar ekleyip çıkardıkça, tabiatı kendisi için daha yaşanabilir, daha hızlı bir şekilde kat edebileceği bir mekâna dönüştürdükçe, bu tabiatın diğer sakinlerinin, Spinoza gibi söylersek, hareket ve sükûn oranlarını geri dönüşsüz şekilde bozmaya başlar.

Dosyadaki yazıların bir başka ortak vurgusu da, dijital çağı olumsuz bir zaman parçası gibi bir kötümserlik ortasında tanımlamaktan genellikle uzak durmaları. Bu döneme özgü yeni failleri ve fiilleri belirlemek bu olumlulu-

ğun bir parçası sayılabilir. Özellikle İnternet'in hem altyapısı olduğu hem de bir mecaz gibi var olduğu yatay yerleştirilmiş ağlar üzerinden karşılaşmaların yaratabileceği çoklu ilişkilere dönük bir güven bu olumlu tablonun temel bileşeni. Bu durumda bireylerin bu yatay ağlar üzerinde birer ilişki odağı olarak konumlandığı tertibatlar içerisinde, toplumu ve siyaseti de bu ağların temellendirdiği bir manzara içerisinde anlamak ve anlatmak zorunlu hâl almaktadır. Bu ağlar, hem özgürleşme umutlarının hem de yeni esaret biçimlerinin aynı anda karşılaştığı çift yönlü bir etkileşimin sahası gibi anlaşılabilir. Oğuz Karayemiş ve Ebru Yetişkin'in yazılarında dile getirdikleri gibi, herkesin ve her şeyin bir ağ üzerinden birbirine erişebildiği genel bir bağ teması, aynı zamanda iktidarın da erişim alanına açık bir ağ tarifiyle beraber anlaşılmalıdır. Bu sahada, Adem Yıldırım'ın panoptikon tertibatını anlamaya çalıştığı yazısında dile geldiği gibi, gözetim ve denetim için de uygun bir zemin ortaya çıkmış olur.

Dijital zamanlara dair kötümserlikten uzak bir başka yaklaşımı, dijital çağda çocukluk temasına odaklanan yazısıyla Seran Demiral ortaya koyuyor. Genel bir pedagojik yenileşmeye dair bir zorunluluğu da bu sırada dile getiriyor. Tek taraflı ve daha çok yazılı duyu malzemelerinin yerini resimli ve etkileşimli olanların aldığı bir zamanda, bilişsel ve ruhsal gelişimin değişen çehrelerini anlamak önem kazanır. Bu durumda, okunur ve anlaşılır olandan çok işitilir ve görülür olanın bilişsel önemi artıyor. Böylece bu zamana doğan çocukların, öncekilerden daha talihsiz oldukları vurgusu yerine, onların farklı bir varlık kipi içerisinde anlaşılması ve destek olunması tembihi de kendi halinde ortaya çıkıyor. Özellikle dijital âlemin, iç dünyayı temelden değiştirmeye aday olduğu bir zamanda, dışarıdaki manzara daha yavan ve çekilmez olmaktadır. Böyle olunca, sınırsız eğlence, oyalanma türleri de vaat eden bir ortamdan kafasını kaldırmak istemeyen bir zamanın içine doğanlar ve onlardan yaşça daha büyük olanlar için dijital zamanlarla barışmak gerekli gibi görünmektedir.

Nihal Kocabay Şener'in yazısında, gündelik bir resmini sunduğu böyle bir zaman parçasını soyutlamak için, ampirik verilerden veya mevcut anlatılardan sapan meta düşünümler diyebileceğimiz bir yaklaşıma da gereksinim var kuşkusuz. Nil Göksel, Cem Oto ve Ahmet İlhan'ın yazıları bu başka bakış imkânlarını yoklayan yazılar gibi okunabilir.

Tüm bu yazıların itiraz etmeyeceği temel bir temaya ulaşmak istersek şu söylenebilir: Dijital çağda, sadece çocuklara değil, yetişkinlere de uygulanması gereken yeni anlama ve anlatma biçimlerini yaratmak zorunlu gibi görünüyor.



Banksy

Dijital Çağ



"Ulusal Uzay İstilası Şampiyonası, 1981.
Oyunun genç meraklıları bilgisayarların başında bir sıra halinde oturuyorlar
ve kazanmak için oynuyorlar".

Dijital Teknoloji Aracılığıyla Çocuk Özneleşmesinin Olanakları

Seran Demiral

Mekânsal olarak hareket alanımızı genişleten ulaşım teknolojileri ve mekânlar arası mesafeleri önemsizleştiren iletişim teknolojilerinden sonra, son on yıllarda yaşamımızın büyük parçası haline gelen dijital teknolojiler gündelik hayat deneyimlerimizi büyük oranda değiştirmiştir. Analog çocukluk deneyimi yaşayan kuşakların dijital teknolojilerle geçirdiği evrim, şimdiye kadar oldukça üzerinde durulan bir konu olmakla beraber, bugün dijital bir dünyanın içine doğan çocukların, yani 'dijital yerlilerin' gündelik hayat deneyimleri üzerine yapılan çalışmalar henüz yaygınlık kazanma aşamasındadır. Dolayısıyla dijital dünyanın dilini konuşmayı bilen, eski kuşaklara göre dijital teknolojilerle etkileşim kurma konusunda görece yetkinlik sahibi olan kuşaklar üzerine yapılacak çalışmaların, hem çocukluk çalışmaları hem insan ile teknoloji ilişkisini ele alan araştırmalar açısından önem taşıdığı düşünülmektedir.

Kitle iletişim araçları üzerine yaptığı çalışmalarıyla tanınan Postman (1982), çocuk ve yetişkin dünyaları arasındaki ayırımın televizyon neticesinde ortadan kalktığı iddiasında bulunan öncü düşünürlerdendir. Bu iddia, çocukluk çalışmalarının görece yaygınlık kazandığı 1990'lı yıllardan günümüze eleştirilip tartışılsa dahi, temel olarak teknolojinin çocuk dünyasına etkisi, insanların tamamının gündelik hayatı üzerindeki dönüştürücü potansiyelinin göz önünde bulundurması açısından değer taşır. Yeni medya

teknolojilerini geleneksel kitle iletişim araçlarıyla kıyasladığımızda ortaya konulan başlıca farkın insan-makine etkileşimine olanak tanıyan dijital teknolojiler olduğunu belirtmek mümkündür. Teknolojik aygıtların insanın zihinsel ve bedensel sınırlarına dâhil olmaya başladığı günümüzde yetişen çocukların da, yetişkin dünyasına ait bilgiye her zamankinden daha kolay eriştikleri doğru olmakla birlikte, dijital aygıtlarla özdeşlik kuran ve öznelliklerini teknolojik cihazlar aracılığıyla inşa eden çocuklar, yetişkinlerden ayrıksı, kendilerine özgü bir anlam dünyasını üretme olanağına sahiptir. Tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilmiş bir kavram olarak çocukluğun, Postman'ın iddia ettiği gibi yok olduğundan söz etmek haliyle olası değildir.

Çocukluk çalışmalarının genelinde çocuğun failliği, eyleyen aktif özneler oldukları hâkim konular arasındadır, bu açıdan çocuklar üzerine yapılan araştırmalarda onların kendi anlam dünyalarını nasıl kurduklarına değinmekle birlikte, çocukların kendi dünyalarının özneleri oldukları örneklerin yaygınlaşmasından söz etmek mümkündür. Çocuk-merkezlilik sadece bu alandaki teorik yaklaşım değil, aynı zamanda araştırma yönteminin de yaygın olarak kabul gördüğü bir anlayış haline gelmiştir. Çocukluk ve teknoloji arasındaki ilişki düşünüldüğünde ise, burada özellikle üzerinde durulacak olan konu, çocukluğun mevcut dijital teknolojiyle nasıl dönüştüğüdür. Yeni medya teknolojilerinin gündelik hayatta yerini almasıyla birlikte, belki ilk defa çocukların dijital çağın kuşakları olarak yetişkinlere nazaran avantajlı bir statü kazanma ihtimallerinden söz etmek mümkündür. Bu düşünce bağlamında geliştirilen teorilerin örnekler çerçevesinde karşılaştırılmalı olarak ele alınacağı metinde, çocukların özneleşme olanakları dijital teknolojilerle etkileşimleri çerçevesinde sorgulanırken; hem özne'nin kurulumunun dijital öznellik/kendilik açısından nasıl şekillendiği, hem de yeni kuşakların dijital çağ içerisindeki konumunun onların yetişkinlerle yaşadıkları hiyerarşiye dayanan ilişkiyi nasıl dönüştürdüğü konularına değinilmeye çalışılacaktır.

Çevrimiçi Öznenin Kurulumu

Dorrestijn (2015: 234), Foucault'nun özneleşme süreçlerindeki teknik araçları tarif ederken, teknolojinin ne yaptığına değil, teknoloji insanların eylemlerini şekillendirirken, insanların ne yaptığına odaklandığını belirtmektedir. İnsanın özgür ve özerk bir özneye dönüşmesi, kendiliğini fark etmesi anlamına gelmektedir. Foucault (1988), "kendilik (self)" kavramının düşünümsel bir "zamir" olarak hem kimliği içeren hem eylemlerin içeriğini belirleyen anlamları olduğunu belirtmektedir. Kişinin davranışları ve politik eylemleri hususunda vereceği karar, kendini bilmesiyle mümkün olacaktır. Çocukların dikkate alınmayışı, "özne" olduklarının kabullenilmeyişinin kaynağında aslında tam da bu bakış açısı yatar. Çocuk sorumluluk sahibi

olmayan, kendi kararlarını alma yetkinliğine sahip olmayan "kişidir", yani diğer bir deyişle kişi değildir. Sosyal bilimlerde yeni bir başlık gibi çocukluğun ele alındığı yaklaşımlar, çocuk öznelerin, Ryan'ın deyişiyle (2008) "politik çocuk" haline geldiği düşüncesi, çocuklar ile yetişkinler arasında kurulan "insan olmakta olan (*human becomings*)" ile "insan olan (*human beings*)" karşıtlığının eleştirilmesinin sonucudur.

Rancière'in (2007: 74) özneleşme sürecini siyasallaşmanın ve demokrasinin bir parçası olarak kurguladığı metinlerinde, özne olmak kişinin kendisi olmasıyla sınırlı değildir, "kendi'nin başkasıyla ilişkisi" merkezde olmalıdır. Çocuk açısından bakıldığında bu durum hem kendi akran grubunun hem de yetişkinlerin tanınması anlamını taşır. Çocuk için öteki, ilk olarak ailedeki ebeveynler, ardından okulda karşılaştığı öğretmenleri, yani öncelikle yetişkinlerdir. Çocukluğun yetişkinlikte var olanlara kıyasla eksiklikleri üzerinden tanımlanması, aynı zamanda çocuğun kendi yapamadıklarını, yetkin olmadığı konuları kavrayışını beraberinde getirir. Bu da çocukluktaki özneleşme sürecinin, otoriteyle kurulan ilişkiden geçmesi şeklinde okunabilir. Dolayısıyla özneleşme, çocuk ve yetişkin arasındaki ilişkinin eşitsiz doğasına karşı eşitlik arayışı ve bununla beraber otoriteden özgürleşme imkânının bir arayışı olarak görülebilir.

Özneleşme (*subjection*) kavramını Foucault'nun bir tabiyet ilişkisi olarak yorumlaması da çocuk ve yetişkin arasındaki iktidar ilişkisi paralelliğinde düşünülebilir. Foucault'nun (2014: 81) iktidara boyun eğme ya da güç odağına maruz kalma olarak tanımladığı özneleşme, aslında çocuğun olası özneye dönüşme sürecini tarif etmek için kullanılabilir bir tanımdır. Baskıcı devletin yaşama ya da ölüme karar vermesine karşı, nasıl ki üretken iktidara sahip olan modern devlet yaşama hakkını 'sağlayan' konumundadır; bu sayede sağlık ve refah koşullarını 'üreterek' bireylerin öznelleşmelerine olanak tanır; benzer biçimde yetişkinler de çocukların yaşamsal ihtiyaçlarını karşılar, onların bağımsız bireyler olmalarına yardımcı olurken bir yandan da çocukların hak ve özgürlüklerinin sınırlarını belirlerler. Foucault'nun 'çoban' anlamına gelen 'pastör' kelimesiyle açıkladığı iktidar biçimi olarak pastoral iktidar, "yalnızca özgür özneler üzerinde ve yalnızca onlar özgür olduğu sürece" (2014: 75) uygulanabilirdir. Çocuklar da ebeveynleri ya da aileleri karşısında özgür oldukları sürece onların denetimi altında kalırlar, zira özgür iradelerinin kaynağı bizatihi yetişkinlerdir. Nesnel güç ilişkilerinden ibaret olmayan iktidar ilişkileri, söylem üretilerek yaratılmaktadır. Yetişkinin ürettiği söyleme karşı, çocuğun "sessizliği" edilgen konumunun pekişmesinde rol oynar, dolayısıyla çocuk öznelliğinden bahsetmenin olanağı bilgi kaynağının yetişkin olmadığı ya da bilgi kaynağı yetişkin olsa dahi aracının insan-dışı bir şeye ya da mekâna

dönüştüğü bir durumu zorunlu kılar. Bu pekâlâ gelenek dışı bir eğitim modeli, Rancière'in (2010) anlatısıyla bilmediğini öğreten hocanın *Télémaque* eserini bilginin kaynağı kılması gibi örneklerle açıklanabileceği gibi, söz konusu söylemi üreten, böylece iktidar kaynağı haline gelen dijital ortamdaki bir ileti ya da çevrimiçi ortamın kendisi olabilir. Bu durumda çocuğun gereksinimini karşılayan çevrimiçi ortam, çocuğun tâbi olduğu şey olarak çocuğu özneleştirme potansiyeli taşır.

Foucault'ya göre, öznenin inşa mantığını açıklayan, kişinin kendisini pratik nitelikte bir akılcılık içerisinden şekil vermesidir. Thumim (2012: 239) kendiliğin temsilini merkeze aldığı eserinde, insan ile teknoloji arasındaki düşünümsel ilişkiyi Foucault'ya referansla özneye dönüşme süreci ya da özneleşme (*subjectivation*) olarak ifade eder. Disipliner iktidarda öznenin üretimi, kendiliğin yönetilmesi tekniğiyle özneleşmekte olana dâhil olmak anlamına gelir. Kişinin kendisini temsil etmesi (*representation*) kişisel açıdan kendisini deneyimlemesi olarak gerekli, kaçınılmaz ve aynı zamanda kendiliğinden gerçekleşen bir durumdur (Thumim, 2012: 141). Bireyler sıradan insanlardan oluşan kitleye ve kolektif tahayyüle sahip oldukları topluluklara eşzamanlı bir biçimde dâhil olurlar. Kitlenin içinde ve dışında hissederek ya da belirli bir topluluğa aidiyet ve karşıtlık duygularını aynı anda deneyimleyerek gerçekleşen özneye dönüşme süreci; çocuklar açısından bakıldığında yetişkinlerin yanında ve karşısında, akran grubunun içine dâhil olarak ve onlardan ayrı bir birey olduğunun fark edilmesiyle açıklanabilir. Thumim (2012), kendiliğin temsilinin gerçekleşmesini özel ve kamusal alanlarda, çevrimiçi ve çevrimdışı ortamlarda ele aldığı metninde, "kendilik/benlik" sunumu (*presentation*) üzerinde dururken Goffman'ın gündelik deneyime dayalı bakış açılarından yararlanır.

Dijital çağda oluşan kimlikleri "siber-kendilik (*cyber-self*)" kavramı üzerinden tartışan Robinson (2007), kimlik oluşumunda Goffman'ın dramaturji yaklaşımından yararlanan bir başka teorisyen olarak dikkat çeker. Goffman'ın (1956) belli bir seyirci/gözlemci grubu üzerinde sergilenen kişisel etkinliklerin tümü olarak tanımladığı performans anları, siber ortamdaki dil ve ifade biçimlerinde paylaşılan bir kimlik olarak mevcuttur. Sahnenin önü ve arkası, dijital teknolojiler devreye girdiğinde çevrimiçi olma ve olmama durumu üzerinden ayrışabilir. Kişi sanal ortama bağlı olmadığı anda etkileşim alanından dışarıya çıkacak ve sergilediği performans seyircisiz kalacaktır. Öte yandan Robinson'a göre (2007) bilgisayar aracılığıyla sağlanan iletişimin gündelik hayattaki iletişimden farkı yoktur ve sembolik etkileşimcilik çerçevesinde ele alındığında çevrimdışı kendilik ile çevrimiçi kendilik birbirine eşdeğer olarak gelişim göstermektedir. Çevrimiçi olma durumundaki temel farklılık, kimliğin inşasındaki dış etkenlerdir. Sanal or-

tamda paylaşılan her bir iletinin "ben (I)" öznesiyle ortaya konulması bu anlamda kimliğin paylaşımı ve belli bir topluluğa aidiyet hissinin gelişmesiyle paralellik gösterir. Etkileşim durumunun tanımlanması, seyircinin beklentisiyle ilişki halindedir ve teknolojiyle iç içe yaşayan çocukların kimliklerinin gelişiminde sanal ortamda yer alma durumlarının göz önünde bulundurulması elzem gözükmektedir.

Siber ortam üzerine çalışan ve sanal bir antropolojinin olanaklarını araştıran Mul (2010: 161) ise, postmodern insanın "şimdiye kadar hiç olmadığı denli karmaşık ve akışkan ilişki ağları tarafından sarmalanmış durumda" olduğu ifadesiyle kimlik gelişimi konusunun farklı dönemlerde belirleyici olan etkenler çerçevesinde ele alınması gereğine dikkat çekmektedir. Mul'a göre (2010) ulaşım ve iletişim alanındaki teknolojik gelişmelerden, esnek çalışma koşullarıyla ekonomik dönüşümlerin yaşamsal rollerimiz üzerindeki etkilerine, küreselleşmeyle birlikte artan göç olgusuyla birlikte mekânsal ve kültürel iç içe geçmişliğin sosyal ve kişisel hayatlarımızda yarattığı dönüşümler ve bunların yansımalarına değin çok çeşitli konuların kimliğin oluşumundaki etkinliklerine değinmek gerekmektedir. Dolayısıyla internet çağında üretilen/ürettiğimiz kimlikler kim olduğumuz sorusunu cevaplandırırken içinde bulunduğumuz küresel ve kültürel etkenlerden bağımsız düşünülemeyecektir. Sosyal ve şahsi yaşamımızda değişmekte olan rollerimiz ve etkileşimde bulunduğumuz gündelik hayatta bu rollerin yeniden yapılandırılması hesaba katıldığında ise, kişisel kimlik "artık bir olgu değil, daha ziyade asla-tanımlayamayan bir görevdir." Mul'un çalışmasının belki en ilgi çekici yanlarından birisi kimliğin çeşitli boyutlarıyla düşünümsel bir süreç içerisinde ele alınması gerektiği iddiası içerisinde kimlik kavramının soybilimsel bir incelemesini yapma gayretidir. Bu bağlamda Descartes'ın "ben varım, bu kesin. Fakat ne süredir? Kesinlikle ancak bunu düşünmeye başladığım süredir" mantıksal izleğinden, "düşünüyorum öyleyse varım" fikrine ulaştığı süreçten başlayarak insan kimliğinin oluşumunu irdelediğini belirtmekte yarar vardır. Özne-nesne düalitesi ile zihin ve beden ikiliğini ele alarak, kimlik kavramının nasıl fiziksel ve zihinsel olmak üzere iki ayrı biçimde algılandığını anlamaya çalışan Mul'un iddiası, bedenin de tıpkı zihin gibi tekil olduğu, kişiye özgü olan bedenin tıpkı özneyi özne kıldığı düşünülen zihin gibi kimliğin ayrı bir parçası –ya da kimliklerden birisi– anlamına geldiğidir. Kimliğin oluşumu için tekillik ve bireyselliğe ihtiyaç olduğu düşüncesine bu şekilde vardıktan sonra Ricœur'ün Descartes'ın kimlik kavramının bir "şey" olduğu eleştirisine değinen Mul (2010: 173) bu literatürün derinlemesine bir okumasını yapmaktadır.

Bireyin mekânsal boyutu ve zaman içerisindeki geçiciliği bedensel olarak inşa ettiği kimliği açısından deneyimlenirken, siber ortamda oluşan

kimliği bundan ayırt eden şey bedensiz olarak bir ortama dâhil olma halidir, en azından Mul'un siber ortamda kimliklenme üzerine yazarken yaptığı ayırım buna yakındır. Şayet beden kimliğin gelişiminde önemli bir rol oynamaktaysa, siber ortamdaki kimliğin bu açıdan 'eksik' olması beklenecektir. Kendiliğin sunumu kişisel ve kültürel kimliğin karakteristiğinin, tekilliği/yegâneliğinin deneyimlenmesinden geçmekteyse, siber kimliklerin tamamlanmamış olmalarından söz etmek mümkündür. Bu noktada Mul, kimliğin zamansızlığından, geçmişi ve geleceği bilmeyen, 'şu anda' olan mevcudiyeti –varlığı– ile iyi tanımlanmış bir kimlik olmasının altını çizer. Kim olduğumuz sorusunun cevabı bedensel deneyimlerimizi de içerisine alacaksa şayet, teknolojik cihazlarla etkileşimimizden siber ortamdaki deneyimlerimizin hormonal olarak yarattıkları etkilere, bedensel ve zihinsel karşıtlığın aşılmasını sağlayacak ve güçlü bir özgüllük yaratacak denli veriye sahip olduğumuzu ilerleyen bölümlerde çevrimiçi-çevrimdışı ortamlarda oluşturulan kimliklerin ayrışıp ayrışmadıkları konusunu ele alırken tartışacağız. Fakat burada dikkat çekici noktalardan birisi, siber ortamın bir mekândan –mekânsızlıktan– ziyade zamansal deneyiminin hesaba katılmaya başlanması olarak gözükür. Siber ortamın kendisinin gerçek mekândan azade varlığı, tıpkı çocukluğun varlığını koruması gibidir. Bütün çocuklar çocukluğu terk etse de çocukluk toplumsal bir ortam olarak varlığını sürdürür. Bütün insanlar çevrimdışı ortama geri döndüklerinde de çevrimiçi ortam varlığını sürdürürken, burada cisimleşmiş olan –cisimleştiğini varsayabileceğimiz– ilişkilerin uzantılarının mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. Cihazlar kapandığında ya da çevrimiçi bağlantı sonlandırıldığında 'o anda' olanın mevcudiyetini 'o andan sonra' nasıl koruduğu üzerine tartışmak belki yetişkin öznenin çocukluğuna düşünümsel bir şekilde bakmasıyla eşdeğer olabilir.

Turkle'ın (2005) bilişsel (*cognitive*) süreçler uyarınca çocuk gelişimini merkeze alan teorisyen Piaget'ye referansıyla, çocuğun kendi varlığının farkına vararak dünyayı algılaması, bugünün dünyasında canlı ve cansız nesne tanımlarında ayırımların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Daha önce gördüğü alan dâhilinde hareket eden nesnelerin canlılığına karar veren çocuğun dünyasında zaman içerisinde hareket eden makinelerin varlığı söz konusu olmaya başlamıştır. Bugünse cansız nesneler sadece hareket eden makineler değil, aynı zamanda akıllı makineler olarak canlı olmaya görece yakındır. "Bilgisayarın başka bir dünyaya ait" (Turkle, 2005: 35) olduğu savı, bu nedenle artık bilimkurgusal bir okuma değil, hakikaten yeni tip insanın inşasında rol oynayan güncel faktörler arasında sayılabilecek sosyal bir olgudur.

Oyuncakların –ya da makinelerin– akıllı olup olmadıkları hususundaki sorular ancak bugünkü çocukların sorabileceği sorular olduğu gibi, tartış-

ma akıl, zihin ve beyin arasındaki farklılıkların konuşulmasını da gerekli kılmaktadır. Oyuncakların zihinleri olduğu ancak beyinlerinin olmadığı kanısı, Turkle'ın ekran başında şekillenen çocuklukları kaleme aldığı eserinin yazıldığı tarihte makinenin karar verip vermeme vaziyeti üzerinden kesin bir yargıya varılmasını sağlamıştır. Öte yandan bugünün yapay zekâ (*Artificial Intelligence*)/süper yapay zekâ (*Super Intelligence*) icatları, Sanayi 4.0 konusunda yapılan atılımlar, günümüz makinelerinin akılları yahut beyinleri konusunda yeni düşünme biçimlerinin gündeme gelmesine yol açabilir. Teknolojinin bunca hızla değiştiği bir çağda insanın konumu, farklı sosyo-ekonomik arka plandan gelen insanların dijital dünyayla entegrasyonu gibi konular hâlihazırda önemli ve çalışılması gerekli meselelerken, çocukluk kavramının da bütün bu gelişmelerden bağımsız ele alınması olanaksız gözükmektedir.

Turkle'ın (2005: 221) erken dönem eserinde dahi yapay zekânın evrimin bir sonraki aşaması olduğu gibi tahayyüle yer verilmesi bu açıdan değerlidir. Zira çocukların dijital dünyayı yorumlama biçimleri, yapay zekâ ile kurdukları ilişki, yeni medya teknolojilerinden ne kadar haberdar oldukları ve dijital dünyayı kullanma becerileri, yeni teknolojilere dair bilgi düzeyleri onların akran kültürlerinin, gündelik yaşam deneyimlerinin temel belirleyicileri haline gelmektedir. Çalışmasında küçük yaşlardan çocuklarla spekülatif tartışmalar yürüten Turkle'ın aktarımıyla (2005: 52) 7-8 yaşlarındaki çocukların makinelerle insanlar arasındaki ayırımları düşünme –hissetme, öğrenme– karar verme, eylemlerinin farkında olma gibi konular çerçevesinde değerlendirmeleri ilgi çekicidir. Makinelerin tıpkı insanlar gibi hile yapabildiği, ancak bunun farkında olmadıkları; yeni bilgileri öğrenebildikleri ancak neyi öğreneceklerine onlar yerine insanların karar vermesi gibi konularla, insanla makine arasındaki hiyerarşinin kurulumundan söz etmek mümkündür. Bu tip kavramsal konuları tartışan çocuklar, aynı zamanda "canlı olma" tanımını da hareket etme, konuşma ya da öğrenme değil yalnızca "üreme" üzerinden tanımlamaya başlarlar: Çünkü "yaşayan şeyler bebek yapabilir" makineler canlı değildir, dolayısıyla onlar "doğmamıştır, yapılmıştır".

Sınıflardaki uygulamalarda tabletlerini kullanan, ödevlerini dijital teknolojiler aracılığıyla yapan, okulda kodlama dersleri gören, robotik kulüplerine giderek bu konulardaki ilgilerini pekiştiren çocukların yaşadığı bu dönemi dijital çocukluk dönemi olarak ele almak olanaklı gözükmektedir. Dünyalarını ve kimliklerini oluşturma süreçlerinde dijital teknolojiden faydalanan bu çocuklar, yeni bir kuşak olarak bugünün yetişkinlerinden ayrışır. Turkle'a göre (2005: 132) bilinçli bir kendini yaratma süreci çocukluktan erginliğe geçiş anlamını taşımaktadır. Kendilik, politik, dinsel ve psikolojik konularda bilincin gelişimiyle söz konusu olabilir; bu noktada

çocukların dünyaları ile yetişkinlerin dünyalarının ne kadar kesişim halinde oldukları meselesi ele alınmalıdır. Bu mesele üzerine düşünmek gene teknolojik cihazların yaşamsal rol oynadığı bir dönemsel karşılaştırmayı gerektirmektedir. Turkle (2005), teknolojinin sağladığı avantajlar üzerine durduğu görece erken dönem çalışmalarında çocukların dünyalarına ve teknoloji ile etkileşimlerine odaklanmıştır. Ona göre bilgisayarlar basit birer araç değil, kişiye özel yardımcılardır ve çocuklar hem dünyalarını hem kimliklerini oluştururken bu araçları kullanmaktadır (2005: 154). Çocukluk ve yetişkinlik arasındaki ilişkinin kurulumu çocuk ve yetişkin dünyasının ne kadar bir arada ne kadar ayrıksı olduğunun ortaya konmasıyla mümkün olduğu gibi, içinde bulunduğumuz zaman ve mekânın belirleyici özelliklerinden bağımsız bir sosyolojik anlayış geliştirilemeyeceği gibi, çocukluk çalışmalarına nasıl yaklaşacağımız konusu da, gene bugünün çocuklarına odaklanmayı gerektirmektedir. Bu bağlamda, sıradaki kısa bölümde sürekli değişen bir kavram olarak 'bugünün' çocuğuna dair farklı dönemlerden çalışmalarla, teknolojinin evrimi ve kuşaklar arası ilişkilerin birlikte düşünülmesine çalışılacak, ardından dijital çocukluk kavramsallaştırılmasıyla birlikte çevrimiçi –çevrimdışı öznenin kurulumu konusuna son bölümde yeniden dönülecektir.

Dijital Çağın Yeni Kuşakları

Dijital çağda yetişen kuşakların analog çocukluk yaşamış olanlardan nasıl ayrıldığı üzerine çalışan Tapscott (2009) X kuşağının 1976 doğumlulara kadar geldiği, 1977-1997 Aralığında doğanların Y kuşağı oldukları ayırımını benimsemekte ve Y kuşağının yanında Millenial, Net kuşağı (*Net Gen*) tabirlerini de bu kuşak için kullanmaktadır. Bir sonraki kuşak (*Next Gen*) olarak tanımladığı 1997 itibariyle doğanların oluşturduğu kuşak ise teknolojiyle şekillenen kuşaktır. Tapscott (2009: 11) baby boom kuşağını televizyon, Y kuşağını ise internetle kurdukları ilişki üzerinden tanımladığı için, TV kuşağı, Net kuşağı gibi ifadeleri tercih eder. Kuşakları birimlere bölümlendirmeksizin, failleri teknolojiyle bağları noktasında ayırt eden bu yaklaşımıyla, kuşak farkı (*generation gap*) üzerinde duran Tapscott'a göre (2009) yeni teknolojiyle yetişen çocuklar için teknoloji hava gibidir, doğallıkla bireylere nüfuz eder. Bu sayede bilginin kullanımında yeni kuşaklar eskilere nazaran yetkinleşmekte, kuşaklar arasında asimetrik bilgi ilişkileri meydana gelmektedir.

Bilgisayar ve video oyunlarının aile yaşamı üzerindeki etkilerini araştırdığı makalesinde Aarsand (2007: 237) bir yandan Tapscott'un kuşak farkı kavramsallaştırması üzerinden gençlerin teknoloji yetkinliğini vurgularken, diğer yandan Alanen'in kuşaklar konusundaki yaklaşımının iki ya da

daha fazla grup arasındaki farkları açıklayan "yapısal bir kategori" olduğu düşüncesini ortaya koyar. 2000'ler itibariyle çocukların bilgisayarla etkileşimi üzerine yapılan çalışmaların yaygınlık kazandığına dikkat çeken Aarsand'ın (2006) "Around the screen: Computer activities in children's everyday lives (Ekranın ardında: Çocukların gündelik hayatlarında bilgisayar aktiviteleri)" başlıklı doktora tezi, çocukların oyun süreçlerinde kurduğu sosyal etkileşimlerini açığa çıkarır. Çocukların teknolojiyle bağları onların katılımcı olma durumunu ortaya koyması gereği, Tapscott'un bilgi yetkinliği hususundaki görüşüyle paralellik arz eder. Bilgiye sahip olma, bu bilginin özneyi yaratımı gibi konular ekseninde genişletilebilecek tartışmalar Tapscott'un dijital teknoloji deneyimi olmayan geçmiş kuşaklara nazaran yetkin –diğer bir deyişle avantajlı– gördüğü dijital kuşakların ulaşım ve iletişim teknolojilerinin birlikteliğiyle sınırlardan bağımsız, dünyanın bilgisine erişebilir olmaları görüşüyle şekillenmektedir. Benzer bir biçimde küreselleşen dünyada değişen çocukluğu tartışan Prout (2005) küresel dünyanın çocuklarını "elektronik kuşak" olarak tanımlamakta, bu yeni kuşağın "yeni dijital toplumun öncüleri" olduğunu iddia etmektedir.

Aarsand (2006) çocukların bilgisayar oyunlarıyla etkileşimi üzerinde dururken bilgisayar başına oturma eylemi (eylemsizliği) üzerinden çocukların evde otururak kimliklerini inşa etme biçimlerine odaklanmaktadır. Hobbs ise (2011) dijital medya okuryazarlığının önemini vurguladığı ve eğitim için dijital teknoloji kullanımını merkeze aldığı kitabında teknolojik gelişmeleri vurgulamakta ve bugünün dünyasında telefonların dönüşümü aracılığıyla bilgisayarın cepte taşınır hale gelmesine *(pocket computer)* değinmektedir. Görece yakın dönemde yazılan her metnin yeni kuşakların gündelik hayatını anlamak için işlevsel olması bu alanda yapılan çalışmaların teknolojinin değişim hızıyla doğru orantılı olarak eskimesine yol açarken, aslında teknoloji tarihi üzerine bir literatürün ortaya çıkışını sağlamaktadır. Bilgisayar ile etkileşim konusu akıllı telefon ve tabletlerin icadıyla gündelik hayatımızda olduğu gibi literatürde de değişmektedir, dolayısıyla bilgisayar oyunlarına yönelik yapılan çalışmalar oyunların yapılarındaki teknik değişimlerle birlikte yeni perspektifler sunmak durumundadır. 2000' lerde "counter strike" oynamak için internet kafede buluşan çocukların yerini internette belli bir saatte randevulaşan çocuklar almıştır. Bu çocuklar aynı zamanda sadece tanıdıkları arkadaşlarıyla değil, çevrimiçi oyunda yeni tanıştıkları insanlarla oyun oynayabilmekte, sosyal ilişkilerini oyun üzerinden var etmekle kalmayıp çevrimiçi teknolojiler aracılığıyla sosyalleşip arkadaşlık geliştirmektedir.

Turkle internetteki rastgele yakınlıkların (*random intimacy*) gençlerin güçlü bağlılıklar istememeleriyle paralelliğini kurarak yeni medya tekno-

lojilerinin bugünün gençleri açısından neden görece cazip olduğu sorusunun cevabını aramaktadır. Çevrimiçi dünyada kurulan yakınlıklar rastgele olduğu gibi, hızlı bir biçimde derinleşebilir; dijital ortamda inşa edilen ilişkilerin kendiliğindenliği kimliklerini inşa etme sürecinde olan çocuk ve ergenler açısından görece heyecan verici, doğal ve kolaylıkla kurulabilirdir. Bu tip genellemeler teknolojik gelişmelerin kuşaksallaşması durumunu beraberinde getirir. Sosyal medya öncesi internet kuşağının kullandığı ICQ, MSN gibi programların bugünün çocukları tarafından bilinmeyişi, aynı kuşaksal konumu paylaşan "Net Gen" üyelerinin birbirinden nasıl ayrıldığına örnektir. Geçmişte birden fazla kişinin oynadığı oyunlarda iletişim kurmak için aynı mekânda bulunmak gerekirken zaman içerisinde çevrimiçi programlar aracılığıyla çocuklar yazışabilir ya da konuşabilir hale gelmiştir, bugünse oyunların tasarımı oyuncular arası iletişimi merkeze alacak şekilde geliştirilmiştir. Yani hem dijital teknolojiler kendi içerisinde gelişip yenilenerek yeni dönemler meydana getirmekte, hem buna bağlı olarak farklı kuşak birimleri yeni anlam dünyaları üretmektedir.

Dilin kullanımı bu açıdan önemli bir değişken olarak göze çarpar. İnternet üzerinde çeşitli kısaltmaların yaygın kullanımı bir yana, bu kısaltmalar belli anlam dünyalarının oluşmasına yol açmaktadır: 'OMG! / WTF? / LOL' benzeri ifadeler analog çocukluk geçirmiş kuşakların rahatlıkla anlayabileceği ifadeler değildir, en azından kullanmaya alışkın oldukları ifadeler olmadığı söylenebilir. Akran kültürü bileşenleri olarak tanımladığımız anlam, sembol ve semantik alanlar düşünüldüğünde, dilin kullanımının yanında dil kullanımının yerini imgelerin alması ayrıca dikkat çekicidir. Yeni medya kelimelerle inşa edilen dili dışarıda bırakmasa dahi zaman içerisinde üretilen ya da yenilenen uygulamalar daha fazla emoji içermekte, duyguların doğrudan şekiller aracılığıyla ifade edilmesine olanak tanımaktadır. Gene teknolojinin son dönemlerinde fotoğraf paylaşımlarının ileti paylaşımlarının önüne geçtiğini, herhangi bir konuda bilgi paylaşımının görseller aracılığıyla gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Gündelik hayatta üretilen esprilere baktığımızda cümlelerin yerini 'caps'lerin aldığını, 'blogger' kavramının yerini hızla 'vlogger'a bıraktığını belirtebiliriz. Kişisel blog'lar, esasında 2000'li yılların sonlarında yaygınlaşmışken, 2010' lu yıllarda blog aracılığıyla yapılan anlatılar yerini fotoğraf paylaşımlarına ve bugün gelinen noktada kısa video'lara bırakmıştır. 'Vlog' kelimesi 'video-blog'un kısaltılması olarak yaygınlaşmış ve bugün 'geçmişin' blog kullanıcılarının yerini 'vlogger' olarak adlandırılan video-yayınıyla-anlatım gerçekleştirenler almaya başlamıştır. Bu bağlamda çocukların sosyal medya kullanım tercihleri, interneti hangi amaçlarla kullandığı ya da kendilerini ifade etme biçimleri, söz, yazı, resim ya da hareketli görüntüler

arasından yaptıkları tercihlerin ne olduğu, bugünkü kuşakların teknolojiyle etkileşimlerini irdelemek açısından anlamlı gözükmektedir.

Dijital kültürün benlik/öznellik/kimlik üzerindeki etkileri düşünüldüğünde kişinin kendisine dair 'paylaştıkları' bu paylaşımların ulaştığı insanlar, insanlarla etkileşimleri noktasında dijital teknolojinin nasıl etkileri olduğu konuları bu bağlamda ele alınabilir. Thumim (2012) kendilik temsilinin nasıl gerçekleştiği noktasında, dijital dünya açısından temel ayırımın özel ve kamusal oluşuna dikkat çekmektedir. Zira çevrimdışı hayatlarımızda, diğer deyişle analog dünyada, yalnız olmadığımız ancak yakınlarımızla ilişkide olduğumuz durum ile kamusal alanda varlığımız arasındaki ayırımı yapmak görece kolay iken, dijital dünya içerisinde bilhassa kendilerini yaratma sürecindeki bireylerin (özneleşmekte olanların) davranışlarının sunumu meselesi önemli bir konu haline gelmektedir. Sahte kimlikler üretilmediği takdirde teknolojinin bugünkü durumunda insanların çevrimiçi kimliklerinin çevrimdışı hallerini yansıttığından söz etmek mümkünken, dijital teknoloji aracılığıyla kurduğumuz iletişimde karşımızdaki özne ya da öznelerin kim oldukları konusunu göz önünde bulundurmak önemlidir. Turkle bu hususta gençlerin kendiliğinden kurdukları yakınlıkları merceğe alırken, internetin insanları diğerlerine rastgele bağladığına dikkat çeker. Thumim ise bu ayırımı kişinin tek bir bireye ya da birden çok insana ulaşma olanağı üzerinden ayrıştırır; birebir etkileşim 'özel' iken, birden fazla insanın görebildiği ileti 'kamuya açık' hale gelir.

Hobbs'a göre (2011) dijital ortamın bir kamusal alan işlevi görmesi insanların kendilerini "ünlü gibi" hissetmelerini sağlar. Kullanıcılar sosyal medya hesaplarına hoşnut oldukları görüntülerini, mutlu oldukları eylemleri, kendilerini iyi hissettikleri ve genellikle olumlu duygular taşıdıkları 'an'larını taşırlar. Bu gibi etkenlerin bir sonucu olarak teknoloji çalışanlarının yanısıra, psikoloji, psikiyatri, nörobilim alanlarındaki uzmanların da ilgisini çeken bir alan olarak sosyal medya kullanım biçimleri üzerine yapılan araştırmalar duyguların ele alınması bağlamında, mutluluk hormonunun etkinleşmesi gibi spesifik konularda yoğunlaşarak yaygınlaşmaktadır. Ancak bireylerin gündelik hayatlarının yansımasıyla sınırlı olmayan sosyal medya kullanım biçimlerine aynı zamanda çeşitli konularda görüş bildirimi, güncel haber paylaşımı gibi görece 'ciddi' meseleler de dâhil olur. Hobbs (2011) yeni medyayı "siyasal iktidarın bir aracı" olarak tanımlayarak bunu açımlar: Kişilerin bilgi ve eğlence kontrolünü aynı anda ellerinde tutmaları onların dünyayı kontrol etmeleri anlamına gelmektedir. Sosyal medya ya da genel olarak dijital medya teknolojileri aracılığıyla gündelik hayatında sınırlı bir çevreye sahip olan, önemsiz, sıradan bireylerin her biri, fikirlerini

geniş kitlelere duyurma, yaşamlarını kamusal bir ortam üzerinden kitlelerle paylaşma olanağına sahiptir.

Hobbs gene bu bağlamda "Dijital teknoloji herkesin bir yazar olmasına olanak tanır" ifadesini kullanır, burada muhtemelen yazar (*author*) kelimesinin otorite (*authority*) ile ilişkisi ortaya konulmaktadır. Yazmanın gücü ele alma ile ilişkisi açısından dijital medyanın bireylerin kendilerini ve böylece başkalarını kontrol etmelerini sağlayabileceği savı yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Andy Warhol'un "gelecekte herkes 15 dakikalığına dünyaca ünlü olacak" cümlesinin bugünkü karşılığını alması bir yana, bu ünlü olma durumu piyasa tarafından da değerlendirilen bir konuya dönüşmüştür. Bugün 'blogger/vlogger/youtuber' tanımları sadece internet üzerinden yayın yapma anlamını taşımaz, aynı zamanda yeni bir mesleği tanımlar. İnternet üzerinden yaptığı yayınlar sayesinde maddi kazanç sağlayan bireylerin sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Net kuşağının yeni gelenleri çektikleri videolar aracılığıyla erken yaşta büyük meblağlarda kazanç elde etmeye başlamıştır. Gençler ve dahi çocuklar arasında 'youtuber' olma arzusunu bu çerçevede açıklamak mümkündür. Geçmiş kuşaklarda televizyon ya da matbu nesneler (magazin dergileri vb.) aracılığıyla insanların tanık olduğu 'ulaşılamaz' gözüken yaşam tarzları bugün bir çocuğun dahi cebinde taşıdığı telefonla çektiği basit bir video sayesinde kolaylıkla erişilebilir haldedir. Bu erişilebilirlik bireylerin duygu durumları üzerinde etkili olduğu kadar, özneleşme sürecini deneyimleyen yeni kuşakların daha özgüvenli olmalarının da açıklayıcı sebepleri arasında yerini almaktadır. Ekonomik, sosyal ya da kültürel açıdan herkesin her şeye erişebilirliği, herkesin kendisini önemli bir konumda görmesine de yol açmış olabilir. Bütün bu yeni dijital teknolojilerle şekillenen özneleşme süreçleri göz önünde bulundurulduğunda, 'kendini bilme' mefhumunun yeniden değerlendirilmesi ayrıca elzem gözükmektedir.

Yeni medya üzerinden ilişki kuran, oyunlarını dijital ortamda oynamayı tercih eden, kısacası geçmiş kuşaklardan farklı biçimlerde öznelleşen çocukların kendilikleri de gündelik ritüellerinin görece büyük parçası haline gelmiş çevrimiçi ortamdan bağımsız düşünülemeyecektir. Marsh (1995) erken çocuklukta kültürel etkenlerin kimlik inşasıyla bağlantısını ele aldığı eserinde oyun kavramına değinirken popüler kültür ve medyanın oyunları şekillendirdiğini vurgulamaktadır. Çocukların okuryazarlık düzeyleri ve kimlik inşalarını soruşturan saha çalışmalarında televizyon, bilgisayar, kitap, çizgi roman ve dergiler aracılığıyla gerçekleştirilen etkinlikler belirleyici rol oynamaktadır. Performans kavramını Butler'ın performans ve kimlik inşası arasında kurduğu ilişki üzerinden değerlendiren Marsh (1995: 33) kimlik inşasında performansın rolüne odaklanırken, çocukların medya ile etkileşiminin merkezde olduğunu belirtir ve onların ancak yetkin medya

kullanıcılarına dönüştükleri takdirde kimliklerini geliştireceklerinin altını çizer. Bu yaklaşım erken çocuklukta kimlik çalışmalarının yeni teknolojileri kullanma becerileri doğrultusunda analiz edilebileceği iddiasını taşımakla birlikte ailelerin çocuklarını teknoloji kullanımına teşvik etmelerinin önemli olduğunu vurgulamasıyla öne çıkar.

Bireylerin kendilerini var etmelerini, çocukların kimliklerini inşa etmelerini ve her yaştan insanın, yani farklı kuşak birimlerinden öznelerin kendiliklerini geliştirmelerinin mümkün olduğunun varsayıldığı dijital dünyanın farklı kuşaklara bölümlendirilmesi, sadece yeni medya teknolojileriyle ilişkileri ele almak açısından yöntemsel olarak değil, aynı zamanda bireylerin olumsuz etkenlere karşı strateji geliştirmeleri bakımından da önemlidir. Burada olumsuz etkenler diğer bir deyişle olası riskler, özel alanın inşası, mahremiyetin (*privacy*) korunmasında karşılaşılacak güçlükler olarak örneklendirilebilir. Aynı zamanda çevrimiçi ilişkilerin rastgele durumunun yerine bilinçli bir biçimde derinleşmesi, anonim kimliklerin yaratabileceği olası hasarlara karşı önlemler almak strateji ihtiyacını yaratan diğer faktörlerdir. Hobbs'un iddiasına göre (2011) ergenlik çağındaki bireylerin (orijinal ifadesi teenager olmakla beraber, 12-18 yaş aralığındaki geç çocukluk dönemine işaret eder) yüzde 80'i dijital medya üzerinden akranlarıyla iletişim halindedir, dünyalarına yetişkinler dâhil olmaz. Fakat çocukların tercihi akran ilişkilerini çevrimiçi ortamda sürdürmek olsa ve dahi yetişkinlerle herhangi bir temasa girmek istemeseler de yetişkinlerin onlarla irtibata geçme olasılığı her zaman mevcuttur. Sosyal medya kullanımları açısından değerlendirecek olursak çocuk ve yetişkinlerin dijital dünyada ayrılmaları, çocuk ve gençlerin mahremiyetlerini koruma ihtiyaçlarından kaynaklanmaktadır. Eski kuşakların özellikle Facebook kullanımlarının yaygınlaşması Net kuşağı yahut Z kuşağı üyelerinin diğer sosyal medya hesaplarına yönelmelerine yol açmıştır. Y kuşağı bireylerinin şahsi sayfalarından yakın çevreleriyle paylaşımda bulunurken aile bireylerini 'engellemeleri' yahut paylaşımlarını kimi üyelerden 'gizlemeleri' gibi stratejiler bireysel tercihlerin yansımalarıdır. Z kuşağınınsa, her yaştan insanın çeşitli amaçlarla kullandığı gizlilik ayarları aktive edildiğinde dahi tamamen kamuya açık görülen Facebook yerine Instagram ya da Snapchat gibi uygulamalara yönlendiklerini belirtmek mümkündür.

Sosyal medya hesapları ya da iletişim için tercih edilen uygulamaların/yöntemlerin hangileri olduğu noktasında çok kısa süre içerisinde değişimlerin yaşanması dikkat çekicidir. 2015'te Pew Research Center'ın 12-18 yaş aralığındaki çocuk ve gençlerle yaptığı araştırmada Facebook kullanımı yaygın olarak görülmekteyken, 2018 senesi içerisinde aynı yaş grubuna dönük görece küçük ölçekli bir grupla yapılan araştırmaya göre, Facebook

kullanımı yüzde 15 Instagram kullanımı yüzde 22 oranındayken Snapchat kullanımı ergenlik çağındaki bireyler arasında yüzde 41 dolaylarındadır. Bizim geçtiğimiz sene içerisinde İstanbul'daki birkaç özel –ve dahi görece prestijli– ortaokulda uyguladığımız pilot çalışmalardan çıkan veriler de bunu destekler niteliktedir. Geçmiş kuşakların dijital teknolojilerle etkileşiminin yükselmesiyle birlikte (akıllı telefon ve tablet kullanımının yaygınlaşması bunun temel gerekçeleri arasındadır) Facebook kullanımında yaş ortalamasının yükselişinin yanısıra, yeni kuşağın uzun metinler aracılığıyla iletişim kurmak yerine görsel imajların paylaşımına yönelmesi Instagram gibi uygulamaların yaygınlaşmasının gerekçesi olarak görülebilir. Bununla birlikte Snapchat'in özellikle yeni kuşakların tercih ettiği bir uygulama olmasının temel sebebi, paylaşımların 'geçiciliği' olarak nitelendirilebilir. Yaşamları değişim halinde olan, özneleşme aşamaları süren çocuk ve gençlerin dâhil oldukları arkadaş grupları, ilgi duydukları konular ve içerisinde yer almayı seçtikleri ortamlar sürekli değişim içindeyken, sosyal medyanın her şeyi daima kayıt altına almasının yarattığı çelişkiye karşı 'snap' kullanımının yaygınlık kazanması dolayısıyla anlaşılırdır. Bugün yeni dijital uygulamalarda 'hikâye (*story*)' paylaşımlarının yaygınlaşması, paylaşımların anlık ve geçici hale gelmesi bunun etkileri olarak görülebilir. Teknolojinin dönemselleşmesiyle sosyal medya kullanım kriterlerinin değişmesi farklı kuşakların nasıl ayrıştıklarını gözlemlemek için ilginç bir konu olarak değerlendirilecek etmenler arasındadır.

Gençlerin gizliliklerine özen göstermesi, haberlerin güncellendiği, paylaşımların 'aktığı' 'Zaman Tüneli (*Timeline*)' kamusal alanından uzaklaşıp özel/doğrudan mesajlaşma ya da özel arkadaş listeleri oluşturarak paylaşımlarını kendi sosyal ağlarıyla gerçekleştirme gibi stratejiler izlemeleri kendi akran ilişkilerini sürdürmelerine olanak tanımaktadır. Öte yandan yetişkinlerin çocuklarla ilişki kurma ihtimalinin bu gizlilik meselesine müdahale eden 'tanıdık' yetişkinler olmadığı durumlarda, istismar gibi meseleler gündeme gelmektedir. Çocukların teknolojinin olumsuz etkilerine karşı korunması çalışmamız dışında kalan bir konu olmakla beraber, dijital okuryazarlık ile ilgili yapılmakta olan araştırmalar arasında ayrıca değer taşır. Kısacası dijital medya teknolojileri ile yeni kuşaklar arasındaki ilişki açısından olası olumsuz/sakıncalı bulunan konuların başlıcası çocukların uygunsuz içerikle karşılaşması ya da sakıncalı olabilecek insanların iletilerine maruz kalmasıdır. Bu noktada alınacak önlem konusu yetişkin-çocuk ilişkisi bağlamında çevrimdışı yaşamda karşılaşılan tehlikeler karşısında geliştirilen yaklaşımlarla paralellik göstermektedir.

Yetişkine tâbi olan çocuk özne, ancak yetişkinin sınırlandırdığı alan içerisinde hareket serbestiyetine sahiptir. İnternet kullanımına getirilen sı-

nırlandırmalar, ebeveynin koruyuculuğunda sağlanan erişim konuları bu açıdan çocukların yaşamsal aktivitelerine devam ederken yetişkinlerin onların güvenliğini sağlaması hususundaki eylemlerine benzer nitelik taşır. Öte yandan çevrimiçi denetim konusu yetişkin otoritesinin çocukların özel alanına müdahalesini sürekli olarak artırmaktadır. 2015 yılında Amerika'da yapılan bir araştırmaya göre, ebeveynlerin yüzde 67'si çocuklarının sosyal medya kullanımları hakkında bilgi sahibi olmalarının onların mahremiyetlerinden daha önemli olduğunu düşündüklerini beyan etmişlerdir. Çocukların yetişkin otoritesine karşı kendiliklerini inşa etmeleri konusunda bu gibi yeni durumların etkilerinin hesaba katılması doğal olarak önemli gözükmektedir. Çocukların akran ilişkilerini çevrimiçi ortamda sürdürmek noktasındaki ısrarlarına ek olarak *privy* hesaplar aracılığıyla yetişkin kontrolünden kaçma gayretleri, yeni kuşakların dijital öznelliklerini kurma ve koruma hususunda geliştirdikleri stratejilere örnek olarak gösterilebilir.

Dijital Çocuklukta Özneleşme

Prensky (2001) 'dijital yerli (*digital native*)' ifadesini bilgisayar, video oyunları ve internetin dilini anadili gibi konuşanlar olarak kavramsallaştırır. Dijital teknolojilerin hâkim olduğu dijital –ve büyük oranda çevrimiçi– hale gelmiş dünyanın yerlileri (*natives*) yeni kuşaklar, bu teknolojiyle yetişmemiş olanlarsa dijital göçmenler (*immigrants*) olarak görülmeye başlanmıştır. *Born Digital*'de ergenler ile yetişkinler arasındaki ayırımı dijital yerliler ve göçmenler olarak kurgulayan Palfrey ve Gasser'in (2008) sınıflandırmasına bakılacak olursa bu 'kuşaklar' arası ayırım, Y ve Z kuşakları üzerinden dahi şekillenmez, 1980 sonrası doğanlar 'dijital yerliler' arasında yerini alır. Ancak kuşak sürelerinin kısaldığı ve dahi teknolojik gelişmelerin kendi içerisinde çeşitli dönemler ürettiği düşünüldüğünde 1980 sonrası doğanların tamamının dijital yerliler olduğunu söylemek son derece sınırlayıcı bir bakış açısı olabilir. Çocukluk ile teknoloji arasındaki ilişkiyi merkeze alan metinlerde ise, çocukluk döneminin analog ya da dijital olması üzerinden sınıflandırma gerçekleştirilir. Bu bağlamda doğum yılına bağlı bir ayırım söz konusu olmalıysa şayet, 2000'lerde çocukluğunu yaşayan kuşakların (millenial) ayrı bir dijital kuşak olarak ele alınması olağandır. Öte yandan 'yerlilik' ifadesini 2010'larda çocukluğunu yaşayan kuşak birimleri açısından düşünecek olursak, tabletlerin icat edildiği 2010'dan bu yana henüz konuşmaya başlamadan taşınabilir dijital cihazları kullanmayı öğrenen bir dijital çocukluk döneminden söz etmek mümkündür.

2010'larda erken çocukluk sürecini yaşayan kuşağın dijital teknolojiyi anlama ve yorumlama biçimiyle 1990'lı yıllarda doğmuş bugünün gençlerinin teknolojiyle etkileşimi arasında farklılıklar olması muhtemeldir. Tek-

nolojik cihazların ve dijital uygulamaların gelişimini deneyimlemek bir yana, erken çocukluk döneminde nesneleri tanıma sürecinde olan ve bilişsel gelişimlerinin başlangıcındaki çocukların dijital teknolojiyle kurdukları ilişkinin geçmiş kuşaklardan farklılığı onların teknolojik cihazlarla yakınlık kuran değil teknolojiyle varolan bireyler olmasına yol açabilir. Turkle'ın, "teknolojik cihazlar sadece yaptıklarımızı değil, kim olduğumuzu da değiştirir" ifadesi 2010'ların sonunda ergenliğine başlayan çocuklar için mutlaka daha belirleyici olacaktır. Belki buradaki 'değiştirme' ifadesinin 'göçmenler' açısından geçerli olduğunu, bugün teknolojik cihazlar aracılığıyla kim olduğunu keşfeden, yani dijital teknolojinin 'yarattığı' kuşaklar için 'yerli (*native*)' deyişini kullanmak, ayırımı bu noktada yapmak doğru olacaktır. Yerli-göçmen arasındaki ayırımı tartışan öncül teorisyen olarak Prensky (2001) özellikle çocuklarla bir arada olan öğretmenlerin –gençlerle çalışan başka bireyler de bu gruba dâhil edilebilir– göçmen olma hallerine karşı teknolojiyle entegrasyon konusundaki heveslerini dile getirerek yerli ve göçmen gruplar içerisinde de sınıflandırmaya gider. Bu fikre göre dijital dünyanın göçmenleri, teknolojiden kaçınanlar (*avoiders*), teknolojiye uyum sağlamaya isteksiz olanlar (*reluctant adopters*) ve hevesli uyumlular/uyum göstermeye hevesliler (*enthusiastic adopters*) olarak gruplandırılırlar. Benzer biçimde dijital yerliler de hevesli katılımcılar (*enthusiastic participants*), minimalistler ve kaçınanlar (*avoiders*) şeklinde sınıflandırılırlar. Bütün bu tanımlar üretildikleri süreç içerisinde güncel olan sosyal medya hesapları ya da çeşitli uygulamaların kullanılıp kullanılmaması uyarınca grupların nitelendirilmesini sağlamıştır. Fakat bu tanımların nihai sınıflandırmalar olmadığı muhakkaktır, göçmen ya da yerliler arasındaki geçişkenliği ve birbirine dönüşerek görece kolay iletişim kurma halini belirleyen söz konusu sıfatların her biri, ancak ideal tipler olarak görülebilir.

Rogers'ın (1983) Yeniliklerin Yayılması (Diffusion of Innovations) ile insanların yeniliklerle aralarındaki mesafenin ölçümüyle kavramsallaştırdığı ideal tipler benzer bir örnek olarak gösterilebilir. Rogers'ın ideal tipleri sırasıyla şunlardır: Teknolojik yeniliklerin yaratımını sağlayan, küçük bir popülasyon olmalarına rağmen (Rogers insan popülasyonunun yüzde 2.5' unun 'innovators' olduğu belirtir) atılganlıkları nedeniyle başı çeken grup olarak yenilikçiler, bu yeniliğin takipçileri olarak toplumda yaygınlık kazanmasını sağlayan erken benimseyenler, insanların çoğunluğunu oluşturan erken ve geç çoğunluk olarak yeniliklere temkinli yaklaşanlar ile şüpheciler, son olaraksa dijital teknolojiden kaçınan gruplara benzer şekilde gelenekçi/tutucular. Teknolojiyle insan arasındaki etkileşim, sözü edilen beş ayrı ideal tip üzerinden sınıflandırılır. Dijital yerliler ile göçmenlerin kendi içlerinde gruplandırmaları buna benzerdir, zira Rogers'ın verdiği

yüzdeler ve farklı sosyo-ekonomik statüye bağlı olarak yaşanan ayrışmalar bu tanımların sınırlarını belirlemektedir. Öte taraftan inovasyon geliştiren ya da yeniliklere açık kesimlerin sosyo-ekonomik statüsü yüksek, tutucuların ise alt SES gruplarından oldukları savı, dijital teknolojilere uyum açısından düşünüldüğünde gene benzer bir ilişkisellik oluşturmaktadır. Yüksek SES gruplarından bireyler yeniliklere açık oldukları gibi dijital teknolojiyle entegrasyon konusunda görece hevesli olmaktadır. Buradaki SES ile teknolojiyle hemhal olma arasında kurulan bağ, kuşak kavramının bir değişken olarak kullanımı durumunda farklı kuşak birimleri ile teknoloji kullanımı arasındaki muhtemel ilişki olarak düşünülebilir. Geç doğan bireylerin -dijital ortamda- yerliliğe yatkınlığı, Prensky'nin (2001) belirttiği gibi dijital yerlilerin büyük çoğunluğunun hevesli katılımcılar tanımına uygun olmalarıyla doğrulanır haldedir.

Dijital çağın hayatı değiştirip değiştirmemesi konusunda çeşitli uzmanlık alanlarında tartışmalar söz konusuyken, UNICEF'in (2017) dijital teknolojiler ile çocuklar arasındaki ilişkileri merkeze alan güncel raporuna göre, dijital çağda çocukların hayatı çoktan değişmiş durumdadır. Daha önce Hobbs (2011) cepte taşınan bilgisayar niteliğindeki akıllı telefonlar aracılığıyla dijital ortamın gündelik hayatta kapladığı yerin artışına dikkat çekmişken, geçtiğimiz sene yayımlanan raporda akıllı telefonların bir çeşit 'yatakodası kültürü (*bedroom culture*)' yarattığı ifade edilmektedir. Sadece çocuklar değil elbette çağın yetişkinleri için geçerli olan bu durum elinde telefonlarıyla uyuyakalan bireyler yaratmıştır. 2009 yılında yapılan bir araştırma 18-34 yaş aralığındaki sosyal medya kullanıcılarının yüzde 26'sının gece yarısı uyanıp mesajlarını kontrol ettiğini belirtmektedir. Hattâ ebeveynlerin teknoloji kullanımından şikâyetçi olan çocukların oranının da dikkat çekici düzeyde olduğu araştırmalar, literatürde yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Bunlardan birisi 2015 senesinde 5 ayrı ülkede 6.000 çocuk ve onların ebeveynleriyle gerçekleştirilmiştir ve araştırma sonuçlarına göre 8-13 yaş aralığındaki çocukların yüzde 32'sinin ebeveynlerinin cep telefonlarına bağımlı olmaları nedeniyle çocukların kendilerini ihmal edilmiş hissettikleri neticesine varılmıştır. Her ne kadar dijital teknoloji çocuklarla birlikte yetişkinlerin yaşamını değiştirip bilhassa yetişkin-çocuk ilişkilerinin dönüşümünde etkin bir rol oynasa da, çocukların yaşamsal faaliyetleri açısından daha belirleyici olduğu söylenebilir.

UNICEF'in raporuna göre (2017) dünya nüfusunun yüzde 48'inin internet erişimi varken bu oran 15-24 yaş aralığında yüzde 71'e yükselmektedir. 18 yaş altındaki bireylerin üçte birinin internete erişiminin olması ve internete ilk erişim yaşının gitgide düşmesi de dijital teknolojilerin gündelik yaşam üzerindeki etkisinin artmakta olduğunun göstergesidir. Gerçek dün-

yada yetkin olmayan bu insanların dijital yerliler olarak sanal ortam içerisinde yetkinlik kazanmaları konusu farklı yönlerden ele alınabilir. Bunların ilki dijital yetkinlikle birlikte çocuk-yetişkin arasındaki otoriter ilişkinin tersyüz edilmesi olanağıdır. Çocuk bireyin teknik bilgiye görece fazla sahip olma ihtimali, Talscott'ın ifadesiyle (2009) bilgi asimetrisi yaratacaktır, ki Foucaultcu bir bakış açısıyla iktidar ilişkisinin asimetrik bir yeniden kurulumundan bahsetmek mümkündür. Bu noktada öğrenen ile öğreten arasındaki karşıtlık dijital dünyanın yerlisi olma avantajı üzerinden farklı biçimde inşa edilebilirdir. Fakat sözü edilen durum sadece zaman içerisindeki dönüşümün bir sonucu olarak içinde bulunduğumuz dönemi ilgilendiren bir karşıtlık halidir. Dijital yerlilerin yetişkin konumuna geldiği sonraki kuşakların görece yeni teknolojilerle hızlı etkileşim içerisinde olduğu bir durumda yetişkin-çocuk arasındaki karşıtlık artık dijital dünyada yetkin olan-olmayan gibi bir ayırım üzerinden tartışılamaz hale gelecektir. Bu durumda sonraki kuşakların öncekilere nazaran yeniliklere kolay adapte olmaları ve farklı teknolojilere açık olma hallerinin sağladığı avantajlı vaziyet korunacağı için, kuşaklararası ayırımlar noktasında çocuk-yetişkin hiyerarşisini tartışmak muhtemeldir.

Dijital teknoloji kullanımında yetkinleşme meselesinde aslolan konu ise dijital medya okuryazarlığıdır. Palfrey ve Gasser'in (2008: 20) ifadesiyle bir Dijital Yerlinin gözünde çevrimiçi ve çevrimdışı kimlikleri arasında bir ayırım olmadığı gibi, kişisel ve sosyal kimlikleri açısından da herhangi bir farklılık söz konusu değildir. "Yatak odası kültürünün" bir parçası olarak akıllı telefonlar aracılığıyla sürekli çevrimiçi olan yeni kuşakların yaşamlarının gittikçe kişisel ve mahrem bir hale gelmesi, aslında çevrimiçi ortamın kamusal alan olma vasfını kaybetmesi için geliştirilen stratejilerle eşdeğer görülebilir. Bu noktada dijital okuryazarlık meselesi önem kazanmaktadır. Kişiliğini oluşturma aşamasında olan bireyler şayet etkileşim içinde oldukları dijital aygıtları kullanmak hususunda yetkinliğe sahip değillerse mahremiyetlerini korumaları, güvenliklerini sağlamaları güçleşecektir. Kendilerini doğru bir biçimde ifade etmeleri dijital okuryazarlığın belirli aşamalarını gerçekleştirmeleriyle mümkündür. Bunlar sırasıyla uygun teknolojik kaynakla erişim, erişilen bilginin doğru analizi, yaratıcılıklarıyla kendilerini ifade etmeleri için gerekli araçların yaratımı, kendi kimlik ve ilişkisel davranışlarını sosyal gündelik yaşamlarına uygunluk gösterecek biçimde yansıtmaları ve nihayetinde yerel, bölgesel, ulusal ve evrensel düzeylerde topluluklara dâhil olacak biçimde bireysel ve toplumsal olarak eylemde bulunmalarıyla mümkündür.

Dijital ve medya okuryazarlığı okuma, izleme, dinleme ve tartışma aşamalarıyla sağlanmakta ve eğitim için bir araç olarak kullanılmaktadır.

Hobbs'un "insani, kültürel, sosyal konuların teknolojiyle ilişkisinin anlaşılması" ile "yasal ve etik davranışların uygulanması" ilkeleriyle özetlediği dijital vatandaşlık kavramı da ancak bu okuryazarlık sürecinin tamamlanmasıyla mümkündür. Eğitim kavramını Freire'ın ezilenlerin güçlendirilmesi (*empowerment*) aracılığıyla gündeme getirmesini benimseyen Hobbs, bu bağlamda eğitim ve vatandaşlık ilkesi arasında ilişki kurmakta, evrensel kültürle ilişkilenmenin gereğinin altını çizmektedir. Dijital çağda eğitimin bir parçası olarak dijital okuryazarlık çocukların öznelleşmesi için gerekli olmakla birlikte, bilgi ve teknoloji kullanımının güvenli, sorumlu gerçekleşmesini sağlamakta, yaşam boyu öğrenme için kişisel sorumluluğun inşasını gerçekleştirmekte, öğrenme ve üretme süreçlerinin işbirliği içinde olması için gerekli teknoloji yetkinliğine erişim imkânı tanımaktadır. Dijital çağda yetişen genç insanlar için özel olarak endişelenmeye gerek olmadığını belirten Palfrey ve Gasser (2008) endişelenecek tek konunun kimliklerini kontrol etmelerini sağlayacak yetkinliğe sahip olmaları gereği olduğunun altını çizer. Kimliğin inşası ve denetimi ise dijital okuryazarlık becerilerinin kazanımıyla mümkündür.

Sanal ortamda kendiliğin inşasının olanaklarını tartışan ve "siber-kendilik" kavramı üzerinden bilgisayar aracılığıyla iletişim konusunu gündeme getiren Robinson (2007: 104) sanal ortamların etkileşim alanlarını artırdığına dikkat çeker. Genç kuşaklar açısından çevrimiçi ve çevrimdışı dünya arasında bir ayırım olmadığı iddiasındaki Palfrey ile Gasser (2008: 212), çocuk ve gençlerin internet kullanımlarının gerçek dünyadaki konumlarının doğrudan yansıması olduğundan bahsederler. 12-16 yaş aralığındaki çocuklar haber erişimi için interneti kullanırken, pek çoğu okul, sınavlar, kolejler ile ilgili konularda arama yapmakta, üniversitenin sonuna gelmiş gençler ise arama motorları aracılığıyla iş aramaya başlamaktadır. Dolayısıyla dijital çağda yaşayan bütün bireylerin gerçek dünyadaki alışkanlıklarını sanal ortamda sürdürdüklerinden söz etmek kaçınılmaz hale gelmiştir. Sosyo-ekonomik ayrışmalar doğrultusunda teknolojiye erişim olanağının sınırlılıklarını hesaba katmadığımız takdirde, bugün dijital ortamda yaşamsal faaliyetlerini sürdüren, internetle dünyaya bağlanan bütün bireylerin çevrimiçi kimliklerini kimliklerinin birer yansıması olarak devam ettirdiklerini belirtmek yanlış olmayacaktır. Palfrey ve Gasser de buna dikkat çekerek (2008: 36) dijital çağda yaşamanın bir getirisi olarak kendiliğin çevrimiçi ifadesiyle gerçek ortamda varolan halinin sentezinin kimlik inşasını sağladığını söylemektedir. Artık kişilerin sosyal kimlikleri çevrimiçi ortamda söyledikleri ve eyledikleriyle belirlenmektedir.

Robinson çevrimiçi ortamda sergilenen performansın dil ve ifade biçimlerinin sentezine dayandığını belirtirken, Thumim (2012: 234) 'hibrit

(melez) kendilik' kavramını ortaya atmaktadır. Latour'un insanın teknik yönleriyle teknolojiyle melezlenmesi tasarısından hareketle Thumim 'melez-kendilik' ifadesiyle özneye dönüşme esnasında kişinin kendisine teknik olarak aracılık ettiği düşüncesini ortaya koymaktadır. Çevrimiçi ortamda pekişen kimlikler konusu düşünüldüğünde, bilgisayar kullanıcısının kendisini sanal temsiliyle ilgili çeşitli örnekler akla gelmektedir. Bunlardan ilki sosyal medyada sürdürülen diyalog olmakla beraber, dijital teknolojiyle işlerini sürdüren bireylerin gerçek-sanal ortam diyaloglarının belirli bir oranda birbirini takip ve/veya tekrar eden süreçler olarak ortaklaştığından söz etmek mümkündür. Dijital yerliler açısından farklılaşan konu kendilerini temsil ettikleri sanal ortam içerisinde akran ilişkilerini kurmaları, kültürel üretimlerini dijital mekânda gerçekleştirmeleri, çevrimiçi ritüeller geliştirerek sosyal kimliklerini de bu ortamda inşa etmeleridir. Palfrey ve Gasser (2008: 67) bu konuyu örneklendirirken, genç bir kızın sosyal medya üzerinden arkadaşlık 'teklifi' aldığı kişiyle gerçek mekânda mı yoksa bir oyun üzerinde mi tanıştığı konusunda yaşaması muhtemel bir çelişkiyi merceğe alırlar. Gündelik hayatımızda mekân ve zamana dair hafızamızda yaşayacağımız muhtemel karmaşa artık çevrimiçi ve çevrimdışı dünyanın geçişinde yeni zaman ve mekânlar dâhilinde yeni olanaklar taşımaktadır.

Kimliğin melezliğinin çevrimiçi ile çevrimdışı arasındaki karşıtlığın yerini sentezin alması konusunda sosyal medyanın ardından gelen ikinci faktörse oyunlardır. Makineyi bir mikro-evren olarak tanımlayan ve şahısların teknolojiyle karşılıklı ilişkisini merkeze alan Turkle (2005) oyunların gelişimini Sims üzerinden örneklendirir. İlk defa ortaya çıkan Sims City oyunu mimarî üretim merkezli, inşa etmeye dayalı bir oyunken, Sims Life ile oyunun yapısı geliştirilmiş bir canlı ekosistemi yaratma olanağı söz konusu hale gelmiştir. İlerleyen süreçte oyunun geniş kitlelerce tanınıp oynanması The Sims ile gerçekleşmiştir, ki bu oyun Sims denildiğinde akla gelen, ailelerin yaratıldığı, gerçek gündelik hayatın yansımalarının her aşamada görülebileceği, oyun karakterlerinin ekonomik, sosyal ve duygusal yönleriyle varoldukları bir oyun olması nedeniyle hem önemlidir hem de oyunlar arasında öncül nitelik taşımaktadır. Sanal para biriminin gerçek para birimine çevrilmesiyle, insanların gerçek hayatlarında etkili hale gelen Second Life türü oyunların ilham kaynağı olarak gösterilebilecek Sims, çevrimiçi versiyonu olan "Sims Online" ile çevrimiçi avatarlar oluşturularak sanal ortamda 'gerçek' ilişki kurulumunu sağlayan ve topluluk aidiyeti kavramının oyunlar üzerinden düşünülmesine olanak tanıyan bir çevrimiçi oyun olma özelliğini kazanmıştır. Oyunlar çocukların gelişimleri üzerinde etkili olduğu gibi, rol yapma aracılığıyla kendilerini keşfetmelerine de olanak tanımaktadır. Bugünün dünyasındaysa, Mannheim'ın kullandığı haliy-

le Zeitgeist'ın bir sonucu olarak, oyun kavramı hiç olmadığı kadar etkili gözükmektedir. Sadece çocuklar için ve sadece dijital dünyada değil, genel olarak öğrenmenin oyun aracılığıyla gerçekleştirildiği örnekler her geçen gün artmaktadır. İnsanların yaşam boyu öğrenmeye önem verdikleri, çeşitli atölyelerdeki etkinliklerle 'kendilerini gerçekleştirdikleri' eylemlerin büyük oranda oyun kurgusu üzerinden şekillenmesi bu açıdan değerlendirmeye değer gözükmektedir.

Çocukların oyunları hususunda ise Onur'un oyun kültürü içerisinde kavga ve savaş oyunlarına vurgu yapmasını hatırlamakta yarar vardır. İtiş kakış olarak tercüme ettiği "rough and tumble play" şeklinde sınıflandırılan oyunları gündeme getiren Onur (2005: 524), her ne kadar mahalle ya da taşra yaşamındaki kan akıtma ritüeliyle bağ kursa da, bugün dijital oyunların içerdiği şiddet söz konusu olduğunda bu ritüelin yeni bir boyut kazandığından bahsetmek mümkündür. Bir yandan savaşla büyüyen çocukların savaşı oyunlaştırması, kendilerini savaşın gerçek tarafları üzerinden tanımlayarak yetişkin dünyasının taklidiyle kültürlerini icat etmeleri söz konusuyken, bir yandan, onlar için üretilen kültürel ürünlerde savaş ve çatışma mevcuttur ve çocukların 'itiş kakış kültürü' bu oyunlar içerisinde biçimlenebilir. Çocuklar büyük oranda taklit ederek öğrendikleri için yaşamlarında mevcut olan her neyse bunları oyunlarına yansıtmaları ve oyundaki rollerin performansıyla birlikte öğrenme ve özneleşme sürecinin birlikte gerçekleşmesi olağandır. Öte yandan çocuklar dünyalarına dâhil olmayan bilgiye aynı zamanda maruz kalırlar, özellikle dijital dünyaya erişim küresel dünyanın dört bir yanına, farklı ekonomik, sosyal ve politik ortamlara erişme ve aynı zamanda maruz kalma anlamına geldiği için, çocukların yetişkinler kadar her şeyden haberdar olduklarını iddia etmek mümkündür. Bu bağlamda savaş gibi bir meseleyle dijital oyunlar aracılığıyla çocukların yaşamına dâhil olan çatışma ve şiddetin değerlendirilmesi herhalde tekil örnekler üzerinden ve farklı çocuk gruplarıyla yapılacak uzun soluklu, boylamsal çalışmalar özelinde araştırılabilir konular olmaktadır.

Tıpkı çocukların sosyal medya tercihleri gibi oyunlar konusundaki tercihleri de kimlik inşa süreçlerindeki diğer etmenlerin kaynağı olarak değerlendirilebilir. Oyun konsolları ya da bilgisayar oyunlarını tercih edip etmeme, okulda tablet aracılığıyla gerçekleştirilen aktivitelerin ne olduğu, oynanan oyunların nasıl seçildiği gibi konuların her biri çocukların özneleşme süreçlerinde etkili rol oynamaktadır. Çocukların kimlikleri arasındaki farklar ve kendilerini ötekilerin kabulüyle var etmeleri meselesini düşünecek olursak, seçilen oyunların niteliği, sözgelimi rekabete dayalı (*competitive*) ya da işbirliğine dayalı (*cooperative*) olmaları, gerçek dünyada yüz yüze ilişkilerde benzerinin oynanmasının olanağı ya da masa oyunundan nasıl

ayrıştığı gibi konular gene bu hususta soruşturulmaya değer gözükmektedir. Çocuğun taklit ederek öğrenmesine benzer şekilde meslekler gibi gerçek hayata dair yetişkin rollerinin çocuklarca canlandırılması hayalgücüne dayalı rol-yapma oyunlarının ilksel örnekleri olarak Corsaro'nun (2003) akran kültürü bağlamında değindiği oyun türlerini oluşturmaktadır. Öte taraftan bu rol yapma oyunlarının da teknolojiyle gelişiminden masa oyunu (*board game*) olarak ortaya çıkan oyunların büyük oranda sanal ortam için geliştirilmiş versiyonlarının üretildiğinden söz etmek mümkündür.

MMOGs (*Massively Multiplayer Online Games*) birden fazla oyuncuyla çevrimiçi oynanan oyunların genel ismiyken, MMORPGs (*Massively Multiplayer Online Role Playing Games*) açılımından anlaşılacağı üzere, çok sayıda oyuncuyla çevrimiçi ortamda oynanan rol yapma oyunlarına verilen isimdir. Pahl (1995) çok sayıda oyuncuyla oynanan bu tip oyunların kimlik gelişimi üzerindeki olumlu etkilerini ele alan teorisyenlerden birisidir. 'İzdüşümsel kimlik (*projective identity*)' olarak kavramsallaştırdıkları konsol oyunların bir yansıması olan bu kimliklenme durumu, bireyin diğer oyuncular cephesinden bakmasını sağlamaktadır. Çünkü oyunda avatarlar değiştirilebilir, bir başka kimliğin yerine geçilebilir, dolayısıyla empati olanağından söz etmek mümkündür. Oyun esnasındaki rol değişimi kişiliğin başka yönlerinin ortaya çıkmasına yardımcı olduğu gibi çok oyuncuyla oynanan oyunlar sosyalleşmenin bir boyutunu oluşturmaktadır. Dijital teknolojilerin çocukları asosyalleştirdiği yaygın kanısının aksini iddia eden bu tip düşünceler son zamanlarda yapılan araştırmalarda yoğunlaşmış durumdadır. Farklı kişiliklere sahip çocuklar için başka türlü sosyalleşme olanakları sağlaması gereği dijital teknolojinin yararlarından söz eden teorisyenlerin sayıca artışı, teknofobinin yerini teknofilinin alması ihtimalini de gündeme getirmektedir elbette. Dolayısıyla gerek oyun gerek teknolojik gelişmelerle olan ilişkileri bağlamında düşünülürken, çocuğun faydası ve yararından ziyade, nasıl dönüştüğü, düşünümsel olarak kendiliğini nasıl inşa ettiğine odaklanmak daha anlamlı gözükmektedir (ve dahi ancak bu şekilde tarafsız bir yargıya varmak olasıdır).

Beavis (2008) oyunlar arası nitelikleri gündeme aldığı çalışmasında, 5-14 yaş aralığındaki çocukların boş zaman aktivitelerinin ilk üçünden birisinin bu oyunları oynamak olduğunu belirtir. 2003'te yapılan bir araştırmaya göre (Beavis, 2008: 55), çocukların yüzde 71'i bilgisayar oyunları oynamakta, yüzde 75 oranında çocuk keyif için (kendi arzularıyla) okumakta, yüzde 98'i ise televizyon izlemektedir. 2004'te Avustralya'da yapılan bir başka araştırmada 7-17 yaş aralığındaki çocukların yüzde 84'ünün MMORPGs oynadığı belirtilmiştir. Bu oyunlardaki karakterlerin güç, yetenek ve duyguları, çocuğun özdeşleşmesi bakımından önem taşır; Beavis

(2008: 62) çocukların oyunlarda seçtikleri avatarları "olmak istediğin türdeki kişi" olarak gördüklerini belirtmektedir. Rol yapma oyunlarında rolün içeriği çocuğun kültürel dünyasını belirginleştirirken, oyunun dönüştürücü gücü bu kimliklerin sahiplenip bırakılmasıyla sağlanır. Corsaro, Goffman'a atıfla (2003: 119), tanımlanmış sosyal konumun dönüşümünün oyun sırasında söz konusu olduğunu belirtmektedir.

Mayall'ın (2011) çocukların gündelik etkinlikleri, birlikte bir şeyler yaptıkları aile, kardeş ve arkadaşlarıyla ilişki ağları, içinde oldukları aktivitelerden çıkarsadıkları anlayışlar, aile, okul, arkadaşlık ve kişisel ilgilerini kendilerinde yorumlama gereksiniminde olduklarını belirttiği düşünüldüğünde; dijital dünyada kendi akranlarıyla bir araya gelme arzusunda olan çocukların ancak kendi gruplaşmaları çerçevesinde özneleşme süreçlerini yapılandırmaları olası gözükmektedir. Mauco (2009) video oyunlarının çocukların kendiliklerini inşa süreçlerine etkisini ele alırken izleyicinin eyleyiciye dönüşmesi konusunda "izleyici eyleyicidir (*spectator is an actor*)" ifadesiyle "spect-actor (iz/ey/leyen)" kavramını kullanır. Rancière (2010) Cahil Hoca'da eğitim konusunda yıkmaya çalıştığı ikiliği, izleme ve eyleme karşıtlığının yıkımında yeniden problematik haline getirmesi bu kavramla birlikte düşünülebilir gözükmektedir. Çünkü 'özgürleşmiş seyirci', eyleyen kişi haline gelir. Çocukların oyundaki karakterle özdeşleşmeleri aktif bir özne olarak eylemeleri anlamına gelmese de oyun ve/ya hikâye içindeki kurgusal arkaplan üzerine düşünen ve merak eden çocuğun öğrenme sürecini deneyimleyeceği ve bu öğrenme eyleminin öznellik kazanımına etki edeceğini söylemek mümkündür. Öğrenme eylemini tekrar, taklit etme, ayırma ve parçaları bir araya getirme şeklinde tanımlayan Rancière'e göre (2006a), demokrasi de üretilen kimlikler içinde aktörlerin performansları aracılığıyla bağlantısı olmayan bağlantıları kurdukları tiyatrodur. Toplumsal düzeni yeniden yorumlama olanağı barındıran hakiki demokrasinin olasılığı, hoca-öğrenci, izleyici-aktör, yetişkin-çocuk karşıtlıklarının ortadan kaldırılmasıyla mümkün olduğu gibi; çevrimiçi ortamın da kuşaklar arası ilişkileri şeffaf ve katılımcı hale getirmesiyle çocuk özneleşmesi olanaklarını artırıcı etkisini gündeme getirmek, onların yetişkin karşısındaki dezavantajlı konumunun ortadan kalkmasına imkân tanımasıyla ayrıca tartışmaya ve üzerinde çalışmaya değer gözükmektedir.

KAYNAKÇA

Aarsand, P. (2006). *Around the Screen: Computer Activities in Children's Everyday Lives.* Linköping: Linköping University, Doctoral Thesis.

Aarsand, P. (2007). *Computer and Video Games in Family Life: The digital divide as a resource in intergenerational interactions.* 14 (2). 235-256.

Beavis, C. (2008). *New Textual Worlds Young People and Computer Games. In Youth Moves: Identities and Education in Global Perspective*, Dolby, N. & F. Rizvi (Eds.). London & New York: Routledge, s. 53-66.

Corsaro, W. A. (2003). *We're Friends, Right? Inside Kids' Culture*. Washington D.C.: Joseph Henry.

De Mul, J. (2010). *Cyberspace Odyssey: Towards a Virtual Ontology and Anthropology*. Cambridge: Cambridge Scholars.

Dorrestijn, S. (2015). *The Care of Our Hybrid Selves: Ethics in Times of Technical Mediation*. Foundations of science, 22(2), 311-321.

Foucault, M. (1988). "Technologies of the Self". *A Seminar with Michel Foucault* içinde, Martin, L., Gutman H. & P. Hutton (Ed.), pp. 16-49. London: Tavistock.

Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. F. Keskin (Der.), (4. Bs.). İstanbul: Ayrıntı, s. 57-83.

Goffman, E. (1956). *The Presentation of Self in Everyday Life*. Edinburgh: University of Edinburgh Social Sciences Research Centre.

Hobbs, R. (2011). *Digital and Media Literacy: Connecting Culture and Classroom*. California: Corwin.

Mauco, O. (2009). "The Ideology of the Self in Ludic Digital Worlds". *Digital Technologies of the Self* içinde, Abbas, Y. & F. Dervin (Eds.). Cambridge: Cambridge Scholars, p. 109-123.

Marslı, J. (1995). (Ed.). *Popular Culture, New Media, and Digital Literacy in Early Childhood*. London & New York: Routledge.

Mayall, B. (2001). *Understanding Childhoods: A London Study*. In L. Alanen & B. Mayall (eds) Conceptualizing Child-Adult Relations. London & New York: Routledge/Falmer, pp. 114-128.

Onur, B. (2005). *Türkiye'de Çocukluğun Tarihi - Çocukluğun Sosyo-Kültürel Tarihine Giriş*, Ankara: İmge.

Pahl, K. (1995). "Narrative spaces and multiple identities: Children's textual explorations of console games in home settings". *In Popular Culture, New Media, and Digital Literacy in Early Childhood* içinde, J. Marsh, (Ed.). London & New York: Routledge, pp. 94-109.

Palfrey, J. & U. Gasser (2008). *Born Digital: Understanding the First Generation of Digital Natives*. New York: Basic Books.

Piaget, J. (1932). The Moral Judgement of the Child. London: Routledge and Kegan Paul.

Postman, N. (1982). *The Disapperance of Childhood*. New York: Delacorte.

Prensky, M. (2001). "Digital Natives, Digital Immigrants" *On the Horizon*, MCB University Press, cilt. 9 No. 5.

Prout, A. (2005). *The Future of Childhood: Towards the Interdisciplinary Study of Children*, London & New York: RoutledgeFalmer.

Rancière, J. (2007). *Siyasalın Kıyısında*, A. U. Kılıç, (Çev.). İstanbul: Metis.

Rancière, J. (2010). *Özgürleşen Seyirci*, E. B. Şaman, (Çev.). İstanbul: Metis.

Rancière, J. (2014). *Cahil Hoca: Zihinsel Özgürleşme Üstüne Beş Ders*, S. Kılıç, (Çev.). İstanbul: Metis.

Robinson, L. (2007). "The Cyberself: The Self-ing Project Goes Online, Symbolic Interaction in the Digital Age" *New Media & Society* 9 (1): 93–110.

Rogers, E. M. (1983). *Diffusion of innovations*, New York: Free Press.

Tapscott, D. (2009). *Growing up Digital: How the Net Generation is Changing Your World*, MacGrow Hill E-books.

Thumim, N. (2012). *Self-Representation and Digital Culture*, London: Palgrave.

Turkle, S. (1995). *Life on the Screen: Identity with Digital Technologies of the Self.*

Turkle, S. (2005). *The Second Self: Computers and the Human Spirit*, London & Cambridge: MIT.

UNICEF (2017). Children in a Digital World. The State of World's Children 2017. https://www.unicef.org/publications/files/SOWC_2017_ENG_WEB.pdf



Banksy

DİJİTALLEŞME VE ÖZNELLİĞİN ÜRETİMİ: AŞIRI-İLETİŞİM ÇAĞININ BİR ÖN PANORAMASI

Oğuz Karayemiş

Bu çalışmada "dijital arayüzlerin" ve "süper-hızlı iletişimin" çoğalışının *öznelliğin üretimi* açısından yarattığı etkilerin analizi için temel noktalar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu temel noktaları soruştururken bilhassa *twitter*, *facebook* gibi sosyal-medyalar, yani web 2.0 gibi dijital oluşumlar içerisinde sermaye tarafından üretilen *gösterge-değeri*nin ve en bariz şekilde *savaş teknolojisi* alanında ortaya çıkan, dijital arayüzlerin dolayımının yarattığı "ötekinin ortadan kalkışı" fenomeninin, bu tekno-yüzeyler sathında ve bunlar aracılığıyla ortaya çıkan yahut çıkma potansiyeli taşıyan çeşitli olanaklar veya *kaçış çizgileri* açısından eleştirisi kurulmaya çalışılacaktır. Dolayısıyla bir siyaset felsefesini içerecek bu çalışma bir yandan Marx'ın başlattığı "kapitalist üretim tarzının eleştirisi" geleneği içinde kalırken, diğer yandan da fenomenoloji, semiyotik teorisi, öznelliğin üretimi gibi daha sonra ortaya çıkmış bir dizi eleştirel düşünce yahut temayı da üstlenerek "aşırı iletişim" ile ayırt edilmesi mümkün olan çağımızda, insan-makine etkileşimlerinin çağdaş biçimlerinin siyasal sonuç ve olanaklarına dair bir tür ön panorama sunmayı deneyecektir.

GİRİŞ: KÖKENSEL BİRİKİMİ[1] MEVZUBAHİS ETMEK

Marx bilindiği üzere *Kapital*'in ilk cildinin sonuna doğru *kökensel birikim* meselesini inceler. Marx açısından bu, ekonomi politiğin âdeta bir "ilk günah" teolojisi biçiminde ele aldığı *tarihsel* bir meseleyi sorunsallaştırmaktı:

> Dolaysız üretici, yani işçi, ancak, toprağa bağlı ve bir başka kimsenin serfi ya da kölesi olmaktan çıktıktan sonra, kendisi üzerinde tasarrufta bulunabilirdi. Ayrıca, metasını, bir pazarının olduğu her yere götürebilen özgür bir emek gücü satıcısı olabilmesi için, loncaların egemenliğinden, bunların çırak ve kalfalara uygulanan hükümlerinden ve kısıtlayıcı çalışma kurallarından kurtulması gerekiyordu. Bundan dolayı, üreticileri ücretli işçilere dönüştüren tarihsel hareket, bir yandan, bunların serflikten ve lonca zincirlerinden kurtarılmaları olarak görünür; ve bizim burjuva tarihçilerimiz için meselenin sadece bu yüzü mevcuttur. Ama öte yandan, bu yeni kurtarılmış insanlar, ancak, bütün üretim araçlarından ve eski feodal düzenin kendilerine sağladığı bütün yaşama güvencelerinden yoksun bırakıldıktan sonra, kendi kendilerinin satıcıları durumuna gelir. Ve onların mülksüzleştirilmesinin öyküsü, insanlık tarihine kandan ve ateşten harflerle yazılmıştır. (Marx, 2013: 688)

Buna göre kilisenin, feodal lordun topraklarının, ama daha çok köylülerin çeşitli biçimlerde elde ettikleri *ortak toprakların* çitlenmesi kırda, lonca sisteminin çöküşü kentlerde büyük "özgür işçi" kitlelerinin doğuşunu koşullarken, çoğunlukla denizcilik ve sömürgeleştirme hareketinden doğan ticari sermaye de, zenginliğin toprak (fizyokratlar) ve devlet (merkantalizm) gibi cisimsel göndergelerinden özgürleşip, soyut para biçimine bürünmesini sağlamış (ekonomi politik), kapitalizm bu iki özgür akımın karşılaşmasından doğmuştu.

En kaba haliyle özetlediğimiz kökensel birikim meflhumu, çoğunlukla uzun bir süre önce sona ermiş tarihsel bir dönem olarak görülmüştür: Özellikle Lenin ve onu takip eden gelenek açısından (De Angelis, 2014: 91 vd.). Bu konuma göre kökensel birikim kavramıyla Marx'ın yapmak istediği, ekonomi politikçilerin bir yanda tutumlu kapitalisti diğer yanda savruk işçiyi koyarak ahlâki bir meseleyi indirgedikleri bir tarihsel dönemi, eleştirel bir tarzda yeniden tarihselleştirmek, ekonomi politiğin gizemlileştirici söyleminin sırrını, yani ahlâki çatışmaya indirgenmiş gerçek, çıplak

[1] Marx'ın "urspüngliche akkumulation" kavramı için "kökensel birikim" karşılığını, genellikle kullanılan "ilkel" yahut "ilksel birikim" ifadelerinin yerine tercih ediyoruz. Bu tercih ile ilgili, bu önerinin dile getirildiği çalışma için bkz. Siyaveş Azeri (2018). "Ursprüngliche Akkumulation'un Sürekliliği, Dolaylı Tahakküm ve Devlet". *Praksis,* 47: 93-119. Bu çeviri tercihi de Azeri'nin önerisidir.

ve kanlı şiddeti teşhir etmekti. Dolayısıyla, kökensel birikim meselesi, bu açıdan tarihi ilgilendiren, artık tarihe mâl olmuş bir döneme dair hakikatin dile getirilmesi açısından ele alınmalıydı.

Fakat De Angelis'e göre, diğer tarafta Rosa Luxemburg'un *Sermaye Birikimi* çalışmasından başlayan (o böyle adlandırmasa da) ve kökensel birikimi, kapitalist üretimin kapitalist-olmayan sahalara açılışına eşlik eden, ekonomik olmayan fakat ekonomik olanı kuran sürekli bir şiddet olarak tarif eden bir başka çizgi daha vardır (De Angelis, 2014: 92). Buna göre "genişletilmiş yeniden üretim" olarak sermayenin hareketi kapitalist olmayan bir dışarısıyla sürekli bir ilişki halinde düşünülmelidir ve bu ilişki temelde kapitalist olmayan oluşumların (köylüler, sömürge coğrafyalar vb.) direnişinin şiddetle bastırılmasını ve onların varoluşunun sermayeye içerilmesini kapsar. Bu iki sınıflı "sermaye birikiminin" önkoşullarının yaratılmasından başka bir şey değildir (Luxemburg, 2013: 346). Fakat daha da ileri adım atmamız gerekiyor.

Kökensel birikim, kapitalizmin (çizgisel anlamında) tarih öncesi olmadığı gibi, basitçe ve yalnızca kapitalist üretim tarzı ile kapitalist-olmayanlar arasındaki coğrafi bir ilişki de değildir. Fakat daha derin olarak, tüm küreyi (kendisi bir *kapitalosen yani sermayenin sahnesi haline geldiği oranda*) farklı düzey ve işleyiş biçimleri halinde kat eden, üreticilerin, kendilerini üreten koşullardan sürekli ayrılışlarıdır. Jason Read bunun altını şöyle çizecektir:

> İlkel birikim, kapitalist üretim tarzının kendi yasallığını, normlarını ve öznellik tarzlarını ürettiği her yerde devam eder. Yani bu ilk anlamıyla ilkel birikim, kapitalist üretim tarzının zorunlu ve ekonomik olmayan koşullarına –yasalar, davranış kodları ve alışkanlıklara kazınmasına– gönderme yapıyorsa, ilkel birikim ya da onunla ilişkili öznelliğin üretimi, kapitalist üretim tarzıyla birlikte var olur demektir. (Read, 2014: 270)

Read'i takip edersek, bu çalışmada başvurulacak olan *kökensel birikim* kavrayışına göre kökensel birikim, tarihsel olarak kapitalizmi öncelemekten çok, onun iki varsayımını, yani "yaşamak için emek-gücünü satmaktan başka hiçbir olanağı kalmamış" işçi ile cisimsel ve sabit tezahürlerinden, yani toprak ile ticari mallardan soyutlanmış zenginliği, para-sermayeyi kuran ontolojik bir işlemdir. Ki biz bu iki yöne *proleterleştirme* ve *sermayeleştirme* diyeceğiz. Bu ikisi bir arada, kesişerek ve ayrılarak kapitalist soyutlama sürecinin de kurucusu olur: soyut emek. Buradan yola çıkarak, "dijital çağı", bu iki yön nazarında değerlendirecek ve ayrıca dijital makine ile ona dayalı ağ teknolojilerinin kapitalizm-ötesi olanaklarını tartışmaya

çalışacağız. Bu tartışma ayrıca, hem kökensel birikimin çağdaş biçim(ler) ini hem de öznelliğin üretimi ile sermaye arasındaki ilişkiyi tekrar değerlendirmemizi sağlayacak.

BAHSİ ARTTIRMAK: ÖZNELLİK DENİLEN GARİP FENOMEN

Sermayenin öznelliğin oluşumu sürecine nasıl dâhil olduğunu tartışmadan önce, daha genel bir çerçeve çizmeyi deneyelim. Öncelikle, öznelliğin oluşumu "genel terimler altında" nasıl vuku bulur ve "insan öznelliğinin üretimi" ile insan olmayan unsurlar (makineler kadar, diğer canlılar ve cansız varlıklar) arasındaki ilişki nedir? Elbette buradaki amacımız öznellik üzerine büyük bir felsefi tartışma hattını özetlemek değil, bilhassa Deleuze ile Guattari'nin *Bin Yayla*'sını takip ederek bir dizi işler kavramı ve kavrayışı yalıtmak.

Bin Yayla'nın (2014) "The Geology of Morals: Who Does The Earth Think It Is?" ("Ahlâkın Jeolojisi: Yeryüzü Kim Olduğunu Sanıyor?") (s. 45-87) bölümünde "gerçekliğin oluşumu" (gerçeklik burada edimsel ve virtüel tüm boyutlarıyla ve olası tüm çeşitliliği içerisinde, tüm gerçeklik olarak düşünülmelidir) üç katmanın (fizyokimyasal, organik, antropomorfik) içinde, katmanların kendinde ve katmanlar-arasında eklemlemeler, kendi kendini örgütleme süreçleri, etkileşimler vb. olarak son derece dinamik, çoklu ve çizgisel-olmayan bir süreç olarak düşünülür. Elementler ile kimyasal bileşikler, organik moleküller ile canlı bedenler, nihayet göstergeler, diller ve sosyal kurumlar, tek yönlü olmayan, diyalektik ile de ilgisi olmayan (yani birbirini "içererek aşmayan") ilişkiler çokluğu boyunca birbirlerini etkilerler, belirlerler, birbirine geçerek gerçekliği teşkil ederler. Manuel DeLanda'ya göre bu bölüm (ve genel olarak Deleuze ile Guattari'nin *Bin Yayla*'daki felsefe yapma tarzı) "yeni bir materyalist yorumun" doğuşu anlamına gelir:

> Bununla birlikte, [benim bu felsefeye dair yorumum] temel jeolojik ruhunu, sadece insanlık tarihinde değil, aynı zamanda doğal tarihte de ilerleme fikirlerini reddeden felsefi bir duruş olarak koruyor. Bu duruşa göre canlılar, kayalardan "daha iyi" değildir. Aslında, aynı temel kendi kendine örgütlenme süreçlerinin mineral, organik ve kültürel alanlarda gerçekleştiği doğrusal olmayan bir dünyada, belki de kayaçlar tortul insanlığı, volkanik insanlığı ve onun tüm karışımlarını anlamak için bazı anahtarlara sahiptir. (DeLanda, 1995)

Dolayısıyla evrende zuhur eden tüm varlıklar ve onların tüm özellik ile ilişkileri, kendi kendini örgütleyen aynı maddenin farklılaşmasını ve kud-

retinin ürünleridir. Bu tarz bir materyalist monizmi takip ederek bizler de, "insani olan" ile "olmayan" arasındaki her tür dualist ayırımı reddedecek ve "insan öznelliğinin oluşumu" bakımından hiçbir insani "hususiliğe" (akıl, zihin, zekâ, sosyallik, dil vb.) imtiyaz tanımayacak ve bu oluşumu insani olanlar ile olmayanlar arasındaki ilişkilerin, eklemlenmelerin tezahürü kabul edeceğiz.

Söz konusu bölümde Deleuze ile Guattari, Hjelmslev'i takip ederek, gerçekliğin eklemli (*articulative*) kuruluşunu *içerik ile ifadenin eklemlenmesi* olarak kavramsallaştırırlar. Bu kavram çifti, hem yapısalcı dilbilimin içerdiği gösteren-gösterilen ikiliğini, hem de daha geniş bir problem sunan biçim-töz/içerik ikiliğini bertaraf eder, zira içerik ile ifadenin her biri kendi özgül biçimine ve tözüne sahiptir. Dolayısıyla ilk bakışta bu kavram çifti, ya da gerçekliğin kuruluşunun bu süreci dört boyutludur. Fakat içerikte ve ifadede biçimlenerek töze dönüşen "hammaddelerin" oluşturduğu bir zemin daha vardır. Böylece bu beş boyutlu oluşum sürecini, ardından kendi terimlerine tercüme ederek şöyle izah ederler:

> [Challenger hoca][2] *madde* terimini tutarlılık düzlemi ya da Organsız Beden, başka bir deyişle biçimlenmemiş, örgütlenmemiş, katmanlaşmamış ya da katmansızlaşmış beden/cisimler ve onun tüm akışları için kullandı: atom-altı ya da moleküler-altı parçacıklar, saf yeğinlikler, yaşam-öncesi ve fiziksel-öncesi serbest tekillikler. *İçerik* terimini biçimlenmiş maddeler için kullandı, ki şimdi iki bakış açısından dikkate alınmalıdır: bu maddeler "seçildiği" kadarıyla töz ve bu maddeler belli bir düzende seçildiği kadarıyla biçim (*içeriğin tözü ve biçimi*). *İfade* terimini işlevsel yapılar için kullandı, ki bu da gene iki bakış açısından dikkate alınmalıdır: onların özgül biçimlerinin örgütlenişi ve onların bilişenleri biçimlendirdiği kadarıyla tözler (*ifadenin biçimi ve içeriği*). (Deleuze & Guattari, 2014: 50)

Derin ve epey karmaşık detaylara girmeden, ifade ile içeriğin eklemlenişinin farklı katmanlar arasında farklı özerklik derecelerine tekabül ettiğini söyleyelim. İkili-eklemlenme (*double articulation*) dedikleri bu fenomen fizyokimyasal katmanda en az özerkliğe sahiptir: örneğin bir kayanın oluşumu açısından, kayanın ifade (kayanın molar özellikleri) ve içeriği (moleküler bileşimi) birbirleri arasında gerçek bir ayırım olmasına rağmen (daima öyledir, bkz. s.) bu ayırım biçimseldir. Zira kayanın içeriği ile ifadesi bir ve aynı nesnede bir arada bulunur. Oysa organik katmanda, bir DNA

[2] "Challenger hoca" (kelimesi kelimesine "Meydan Okuyan hoca") karakteri, *Bin Yayla*'nın bu bölümünde ve diğer başka bölümlerde de zaman zaman anonim bir sözce öznesi olarak kullandıkları, kendi yaratımları olan kurgusal bir karakterdir.

molekülü açısından özerklik daha da artmış olur, zira DNA zincirinin sunduğu çizgisel ifade işlevi, içeriğini teşkil eden nükleik moleküllerine nazaran daha soyut ve bağımsız bir varlığa sahiptir. Nihayet antropomorfik katmanda içerik ile ifade arasındaki ayırım en geniş özerkliğe sahip olur ve ayırımın gerçekliği, biçimsel olarak ayrı yanları değil, özerkleşmiş yanları niteler.

Antropomorfik katmanın, "insani" denilen "sosyal oluşumlar, dil, gösterge rejimleri" gibi varlıkların alanı olduğunu söylemiştik.[3] Burada içerik ile ifade daha özgül adlara sahip olurlar: makinesel düzenleme (*machinic assamblage –fr. agencement–*) ile kolektif sözcelem düzenlemesi (*collective assamblage of enouncetion*):

> Üçüncü bir büyük katmanlar grubu vardır, ki insan özünden ziyade, tekrar edersek, içerik ile ifadenin yeni bir dağılımınca tanımlanır. İçeriğin biçimi "homoplastik" olmayı bırakır ve "alloplastik" hale gelir. Diğer bir deyişle, dış dünyada değişimlere neden olur. İfadenin biçimi genetik olmayı bırakır ve linguistik hale gelir. Başka bir deyişle dışarıdan kavranabilir, iletilebilir ve değiştirilebilir olan sembollerle işler. (Deleuze & Guattari, 2014: 70, 71)

Bu iki yanlı süreci daha derinden kavramak adına Deleuze'ün Foucault üzerine kitabında, onun hapishaneler ve panoptikon üzerine çalışmasını analiz ettiği kısma yakından bakalım:

> *Gözetleme ve Cezalandırma* ise yeni bir adım atar. Diyelim ki hapishane gibi bir "şey": Bu bir ortam formasyonu ("hapishane" ortamı) ve bir *içerik formudur* (içeriği mahkûmdur). Fakat bu şey ya da form kendisini belirtecek bir "kelime"ye veya gösterileni olacağı bir gösterene göndermede bulunmaz. İhlalleri, cezaları ve bunların öznelerini sözcelemenin yeni bir yolunu ifade eden suçluluk ve suçlu gibi bambaşka kelimelere ve kavramları gönderir. Sözcelerin bu formasyonuna bir *ifade formu* diyebiliriz. Bu iki form istedikleri kadar aynı zamanda, yani 18. yüzyılda ortaya çıkmış olsunlar, bu onları daha az heterojen yapmaz. (Deleuze, 2013:)

Görüldüğü üzere en azından 18. yüzyıldan aşağı yukarı II. Dünya Savaşı'nın ertesine kadar disiplin toplumlarının hapishanelerinde, makinesel düzenleme ile sözcelem düzenlemesinin eklemlenmesi, hammaddeler olarak ele alınan bir insanlar çokluğunu, bir yandan mimarî biçimler, eylemler, alış-

[3] Ki hepsi de aslına bakılırsa "insana", yahut "homo sapiens"e özgü değildir. Zira –bildiğimiz kadarıyla– diğer primatlar ve bir dizi başka canlı daha sosyalliğin, gösterge rejimlerinin vb. ortaya çıktığı çeşitli bağlamlar sunar.

kanlıklar, hattâ besinler vb. kümesi içinde biçimlendiren bir bedenli varlığın üretimini (mahkûm), diğer yandan ise eşzamanlı olarak bu pratiklerle eklemlenen "suçluluk" sözceleri kümesini gerektirmiştir. Bir yanda makinesel düzenleme olarak hapishane çok sayıda katmandan (fizyokimyasal ve organik) çoklu unsurları seferber ederken, sözcelem düzenlemesi ise yasaları, yönergeleri, kuralları vb. seferber etmiştir. Bu ikili eklemlemeyi idame eden şey ise, basitçe mimarî biçim yahut teknolojiye indirgenemeyecek olan *panoptikon*dur:

> O halde Panoptizmin soyut formülü artık "görünmeksizin görmek" olmayıp *herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmaktır*. Bu noktada söz konusu çokluğun kısıtlı bir uzayda ele alınması gerektiğini ve bir davranışı benimsetmenin söz konusu çokluğu uzayda yeniden dağıtarak, zamanda serimleyip serileştirerek ve uzay-zamanda da bileştirerek vb. yapıldığını vurgulamak gerekir. Bu liste belirli değildir, ama daima biçimlenmemiş, organize olmamış maddelere ve biçimselleşmemiş, sonlandırılmamış fonksiyonlara ilişkindir; bu iki değişken birbirine ayrılmaz şekilde bağlıdır. Bu yeni formel olmayan boyuta ne diyeceğiz? Foucault bir yerde bunun adını en net şekilde koyar: Bu bir "diyagram"dır, yani "bütün engellerden veya sürtünmeden soyutlanmış ve her türlü spesifik kullanımdan koparılması gereken bir işleyiş". *Diyagram* artık sessel ya da görsel bir arşiv değil, bütün toplumsal alanı kat eden bir kartografi, bir haritadır. Bu bir soyut makinedir. (Deleuze, 2013: 53, 54)

O halde soyut makine, temel olarak yeryüzünün bedeninden yersizyurtsuzlaşan, katmansızlaşan çoklukların (devasa organsız beden olarak doğa), yani akımların tutulup onların somut makinesel düzenlemelere yönlendirilmesini idame eden bir işleyiş şeması sunar. Diyagram ya da soyut makine de kendi namına sürekli oluş halinde, değişime tâbi, katmanlar ve toplumlar arası bir oluşumdur; "önceden varolan dünyayı temsil etmek" yerine, "yeni bir tür gerçeklik, yeni bir hakikat modeli üretir" (Deleuze, 2013: 55). Dolayısıyla buna bağlı olarak, yeni özneleşme dinamiklerinin gerçek koşulu olarak yeni öznellikler de üretir.

Foucault'nun analizinde de bu boyutlarıyla hapishane, yahut geniş anlamda disiplin toplumu yeni öznellik biçimlerinin dayatılmasıyla ilişkilidir: suçlular, Hıristiyanlar, evliler, bekârlar, işçiler, burjuvalar vb. kapitalist disiplin toplumunun sunduğu diyagramı ve ona bağlı olarak çalışan somut makinesel düzenlemeleri takip ederek, onun içinde tertip edilerek üretilirler. Buradaki üretimin "ideolojik" olması bir tarafa, salt dilsel/söylemsel hattâ semiyotik bir anlam taşımadığı aşikâr olmalıdır. Üretim bir bütün olarak

(beslenmeye dair, medikal, estetik makineleri de kapsayarak) bedenli varlığın üretimini de içerir. Bu cisimsel ve cisimsiz bileşenlerin bir bedenin üretimi için bileştirilmesi kolektif donanımları (aile, kilise, adli kurumlar, hastaneler, fabrikalar vb.) gerektirir. Nihayetinde insan öznelliğinin gerçek koşullarını yapılandırmaya, daha doğrusu sürekli kendisinden sıyrılmaya ve farklı gerçekliklerin olanaklarını açmaya çalışan *kaçış çizgileri, direnişler* ya da *gerçek hareket olarak komünizm* karşısında insani-olanlar ile insan-olmayanlar kümelerini seferber etmeye bir son vermezler. İşte bizim için *kökensel birikim* ile bu kavram seti arasındaki ilişki de burada bulunur. Zira belli bir anlamda kapitalist toplumlarda sürekli olarak sınıflardan, yerleştikleri mekânlardan, dayatılan öznelliklerden sıyrılan her şeyi yeniden-sınıflaştırmak, yeniden-kimliklendirmek için yeniden-yerliyurtlulaştıran soyut makine *kökensel birikim*dir. Kökensel birikimi bir soyut makine olarak ele almak demek, onu işlettiği şiddet nazarında, *ortak olanların* çitlenmesi işleviyle tanımlamak demektir. Bu soyut makine, bir yandan insan bedenlerini ve ortak olanları (toprak, parklar, meydanlar kadar dijital ortak olanlar, topluluğun varlığınca kapsanan her şey) soyutlayarak işçileri ve mülkiyeti üretirken, diğer yandan sözcelem düzenlemesi olarak sermayeyi, yani anlamlandırmayan (*a-signifying*) gösterge rejimi olarak *sermayeyi* üretir. Sermaye artık emek-gücüne ve özel mülkiyete dönüşmüş eylem kümeleri ile ortak olanlar için bir sözceler grubu, yani *eşdeğerlik biçimi* (soyut emek) teşkil eder. Bunun "dijital çağda" ne anlama geldiği ve nasıl işlediği bu çalışmanın asıl konusunu teşkil edecek.

Fakat sermayenin anlamlandırmayan gösterge rejimi kadar iki farklı gösterge rejimini daha takdim etmemiz gerekiyor, ki bu ikisi de öznelliğin üretimi açısından farklı düzenlemeler bağlamında farklı işleyişlere sahip olacaklar. Birincisi, "insan dili" denilen şeyi asli olarak teşkil eden ve yapısalcı dilbilim ile ondan hareket eden semiyolojinin dayandığı "anlamlandırıcı" (*signifying*) yahut "gösteren" (*signify*) merkezli gösterge rejimi:

> Anlamlandırıcı gösterge rejimi sekiz boyut ya da ilkece tanımlanır: (1) Gösterge başka bir göstergeye gönderir (göstermenin [*signifiance*] göstergeyi yersizyurtsuzlaştıran sınırsızlığı); (2) gösterge diğer göstergelerce geri getirilir ve geri dönmeyi asla bırakmaz (yersizyurtsuzlaşmış göstergenin döngüselliği); (3) gösterge daireden daireye atlar ve aynı zamanda, sürekli olarak kendisine bağlıymışçasına merkezi yerinden eder (göstergelerin metaforu ya da histerisi); (4) dairenin genişlemesi, gösterileni bildiren ve göstereni yeniden-bildiren yorumlama tarafından güvenceye alınır (rahibin yorumsaması [*interpretosis*]); (5) sınırsız gösterge dizisi, kendisini hem eksiklik hem de fazlalık olarak sunan üstün bir gösterene gönderir (despotik gösteren, sistemin yersizyurtsuzlaşma-

> sının sınırı); (6) gösterenin biçiminin bir tözü vardır ya da gösterenin bir bedeni vardır, yani Yüzü (yüzsellik özellikleri ilkesi, ki bir yeniden-yerliyurtlulaşma kurar); (7) sistemin kaçış çizgisine olumsuz bir değer atfedilmiştir, o, anlamlandırıcı rejimin yersizyurtsuzlaştırma rejiminin sınırlarını aşan şey olarak lanetlenmiştir (günah keçisi ilkesi); (8) rejim sıçrayışları, tanzim edilmiş daireleri, kâhinin yorumlarının tanzimi, yüzselleşmiş merkezinin kamusallığı ve kaçış çizgisine muamelesi bakımından evrensel aldatmacalardan biridir. (Deleuze & Guattari, 2014: 136)

Anlamlandırıcı rejimler, bu yüzden yazı (kitaplar, makaleler kadar ve hattâ daha çok kutsal kitaplar, celpler, beyannameler, ilânlar vb.) ile yakından ilişkilidir ve birçok despotik rejimde ortaya çıkan Tanrının, peygamberin yüzü (ister gizlenmiş, yasak olsun), devlet başkanının yüzü vb. gibi çatık kaş-müşfik bakış gibi özelliklerce kat edilen yüzlere, yüzlerin imgelerine, yani içeriğin tözüne bağımlıdır. Toplumlarımız çok farklı boyut ve düzeylerde işleyen (ulusal dil, yazı dili, ama dilselleşmiş cisimleşme, eylem ve sözce kümelerini içerdiğince aileler, dinî cemaatler, taraftar grupları vb.) anlamlandırıcı-despotik gösterge rejimleri çeşitliliği (daireler) sunar. Bu rejimler ve kendilerinin bir parçasını teşkil ettikleri "ortam" yahut "dünyalar" (*milieu*), çoğunlukla farklı entegrasyon derecelerinde sermaye ile devlet aygıtına bağlaşırlar. Bunların bir yanıyla iktidar oluşumları da olduklarını kaydedersek, sermayenin anlamlandırmayan rejiminin bu anlamlandırıcı çerçevelere sızmaktan, onlarda hâlihazırda katmanlaşmış bulunan unsurları (cinsiyetler, ırklar, etnik aidiyetler, sınıflar kadar, davranışlar, eylemler, duygulanım tarzları, ifade biçimleri) kendi adına işaretlemekten ve kendinden eşitsiz paylar dağıtmaktan asla vazgeçmediğini söyleyebiliriz. Gündelik deneyim kişilerin bu daireleri kat edişleri, bir daireden diğerine "sıçrayışları", her bir daire içinde değişen eşitsiz konumlara yerleştirilişi ve dairede pay edilen unsurlara erişim ayrıcalıklarını edinişi yahut erişim olanaklarının bir kısmından (yahut bazen tamamından) dışlanışları ile ağzına kadar doludur. Bunun nedeni despotik gösterge rejiminin, kolektif donanım denilen makinesel düzenlemelerle eklemlenmiş olması ve bu makinesel düzenlemelerin farklı katmanlardan çekilen akımların dağıtımını idame ve idare etmesidir: ailede besin, giyecek, harçlık, odalar, eğitim olanakları vb.'nin dağıtılması gibi.

Fakat bu despotik oluşumdan farklı olarak bir de anlamlandırma-sonrası (*postsignifying*) bir gösterge rejimi bulunur ve bu "göstermeye ters olup, eşsiz bir prosedür, yani "öznelleştirme" (*subjectification*) tarafından tanımlanır" (Deleuze & Guattari, 2014: 138). Bu eşsizlik, onun daha ziyade Peygambere bağlı bir cemaatin oluşumunda (yorumlama yoktur, peygamber

Tanrının ağzıdır), bir tutkunun monomanyak takıntısında (gösterende yeniden-yerliyurtlulaşma yoktur, hareket tutkunun ya da bilincin karadeliğine doğru mutlak bir yersizyurtsuzlaşma çizer) ortaya çıkmasındadır. Burada tutkular, ihanetler, bilinçler büyük bir rol oynar. Hem modern felsefenin kartezyen hattı, hem Kierkegaard'a varan Hıristiyanlık tarihi, hem 19. yüzyıl Romantiği hem de *âşık* kendi tarzlarında, farklı biçimlerde "tutkuyla" anlamlandırma-sonrası gösterge rejimine bağlıdır, onların öznellikleri burada oluşur:

> Önemli olan şey, anlamlandırma-sonrası tutkulu çizgiyi bir özneleştirme ya da tâbi kılma çizgisi yapan şey, kuruluştur, iki öznenin üst üste binmesidir, birinin diğerine, sözcelem öznesinin ifade (*statement*) öznesine geri tepmesidir (lingüistler bunu, "sözceleme sürecinin ifadeye sokulmasından" bahsettikleri zaman tanımış olurlar). Gösterme sözcelemin tözünde tekbiçimliliğe sebep oluyordu; şimdi öznellik, kolektif ya da tikel olsun, bir bireyselleşme meydana getirir. Töz özne haline gelir, dedikleri gibi. (...) Artık bir aşkın iktidar merkezine dahi ihtiyaç yoktur; bunun yerine iktidar içkindir ve "gerçekle" iç içe girer, normalleştirme boyunca işler. (...) Bu, tanzim eden-öznenin gösteren despotu yerinden etmesinin paradoksudur: baskın gerçekliğin ifadelerine ne kadar boyun eğerseniz, zihinsel gerçekliğin sözcelem öznesi olarak o kadar komutada olursunuz, zira nihayetinde yalnızca kendinize boyun eğiyorsunuzdur! Komutadaki, rasyonel bir varlık olarak kapasitenizin komutasındaki sizsinizdir. Yeni bir kölelik biçimi icat edilmiştir, yani kendine ya da saf "akla", *Cogito*ya köle olma. (Deleuze & Guattari, 2014: 150, 1)

Kendine köle olma ve monomanyak, yahut saplantılı bireyselleştirme biçimlerinin çağdaş kapitalizmdeki ama bilhassa dijital dolayımın narsist arayüzlerinin sunumunda taşıdığı önemi ileride tekrar değerlendireceğiz. Şimdilik bu bölümü kapatırken, kökensel birikim mefhumuyla doğrudan bir irtibat halindeki sermayenin anlamlandırmayan rejimini, despotik anlamlandırma rejimini ve tutkulu/monomanyak rejimi kabaca özetlemiş olalım. Bu üç düzenleme türü ve ilişkili gösterge rejimleri, bağıl ve çeşitli soyut makineler dolayımıyla dijital çağın kalbinde yatmaktadır ve Negri'nin de dediği gibi, *Bin Yayla*'yı çağın tarihsel materyalizmini çağdaş toplumun içinden geliştiren devrimci bir çaba haline getiren şey, meşakkatli bir analizi dikkatle üstlenmeye gönüllü olmasıdır (Negri, 2017: 86).

WEB 2.0 VE SOSYAL MEDYA: "ÇİTLEMENİN SÜREKLİ VE ÇAPRAŞIK KARAKTERİ"

Peki ama, dijital uzam boyunca yayılan, fiber-optik ve bakır kabloları kat eden, kişisel bilgisayarlarımızın ve akıllı telefonlarımızın ekranlarından yansıyan parıltılı imgelerin altında kesintisizce sürüp giden bu *kökensel birikim* nasıl işler? Bu soruya ilk yanıtı *Telekomünist Manifesto* (Kleiner, 2016) ile arayacağız.

İnternetin ("ağların ağı" diye tercüme edilebilir) kuruluşunun militer kökenleri[4] bir yana, onun yükseldiği temeller tüm bilgisayarların birbiriyle doğrudan iletişim kurabilmesi fikrini içerir (Kleiner, 2016: 9). Bu mantık "p2p" (*peer to peer*), yahut "ağ üreticisinden ağ üreticisine" olarak adlandırılır. Bilgisayarlar arasındaki bu aracısız ve hemzemin iletişim, internetin maddi temelini teşkil eder:

> P2P ağlar, örneğin internet ve onları çalışır kılan bütün maddi ve maddi olmayan girdiler, birçok insan tarafından bağımsız olarak kullanılan müşterek bir yığın olarak hizmet eder. Üretimi ve dağıtımı sıklıkla ağ üreticilerinin oluşturdukları ağlara bağlı olan özgür yazılım, herkesçe erişilebilir müşterek bir yığındır. Özgür yazılım, kendi üretimlerinde yazılımı kullanarak, yazılımdaki kendi tekil değer katkılarından çok daha fazla değer kazandıkları için yazılıma katkı sağlayan çeşitli ve dağıtık üreticilerce üretilir. Müzik ve film sanayilerince ele geçirilen imtiyaz ve kiralama ücretlerine (rantlara) yönelik, dosya paylaşım teknolojilerinin kullanıcıları tarafından gerçekleştirilen yaygın saldırılar, bize çoğaltmayı denetlemeye dayalı gelirlere sahip olanların karşılaştığı zorlukları göstermektedir. (Kleiner, 2016: 16)

Kleiner'ın vurguladığı üzere, p2p'nin sunduğu ağ topografyası dağıtık (merkezsiz) ve komünaldir. Burada herhangi bir bilgisayar yeryüzündeki diğer herhangi bir bilgisayarlar ağının içinde bir düğüm noktasıdır. Bu haliyle alındığında bu ağ fikri yalnızca Marx'ın *genel zekâ* mefhumu için bir "canlandırma" temsil etmekle kalmaz, daha ziyade bilgisayar işlemcisine eklemlenen insan beyinleriyle ve insani algılarla birlikte teşkil ettiği soyut makine itibariyle genel zekânın bizatihi kendisi haline gelir. Henüz biçimlenmemiş maddeleri (beyinler, duygulanımlar, algılar) ve sabitlenmemiş işleviyle (herhangi iki nokta arasında aracısız bilgi aktarmak) bu soyut makine yahut diyagram yalnızca bilginin değil, daha ötesinde her şeyin üretimi için kapitalizmin ötesine geçme potansiyeli taşıyan bir kaçış çizgi-

[4] Bu kökenle ilgili olarak vikipedi'nin "ARPANET" maddesine bakabilirsiniz: https://tr.wikipedia.org/wiki/ARPANET

si/olanak teşkil eder. Fakat bu olanakların daha ileri bir soruşturmasından önce hem Web (1.0) hem de Web 2.0'ın bu p2p ağa nasıl yapıştığını, burada cisimleşen genel zekâyı, oluşan anonimliği, gerçekleştirilen kolektif üretim etkinliğini hangi yollarla sermayeye, özel mülkiyete ve iktidara tercüme ettiğini tartışalım.

Kleiner'ın da dikkat çektiği üzere, Web ilk haliyle de 2.0 versiyonuyla da p2p bağları ve iletişim modelinin, sunucu-istemci modeliyle değiştirilmesidir:

> Özgün dotcom patlaması, çabucak altyapıyı sahiplenme, bağımsız internet servis sağlayıcılarını birleştirme ve ağın denetimini ele geçirme telaşıyla simgelendi. Para, bu mecranın ne işe yarayabileceğini anlamaya çabalayan yatırımcılar tarafından, neredeyse rastgeleye yakın bir şekilde savrulmuştu. Sonuçta, bu yatırımcıların hedefi büyük ölçüde başarıya ulaşmıştır. Hedefleri, bağımsız hizmet sağlayıcılarını yok etmek ve sürücü koltuğuna büyük, iyi finanse edilmiş şirketleri tekrar oturtmaktı. 1996 yılında bir internet hesabına sahip olduğunuzda, o büyük ihtimalle küçük yerel bir şirket tarafından size sağlanıyordu. On yıl sonra, her ne kadar kimi küçük şirketler yaşamını sürdürüyor olsa da, çoğu insan internet erişimlerini devasa telekomünikasyon şirketlerinden ediniyordu. Bu devasa şirketler bugün çok daha güçlü bir şekilde yaşamlarını sürdürüyorlar. (Kleiner, 2016: 9)

İlk saldırı dalgası, daha doğrusu "denemeler" dotcom şirketleriyle gelmişti. Bu şirketler kendi sunucularında yazılım satan ve internete erişimi bu sunucularla dolayımlayan bir yapıyı yerleştirmişlerdi. Fakat bu ilk saldırı dalgasında irili ufaklı yüzlerce şirket oluşmuş ve bu şirketler p2p ağın henüz sadece bir kısmını teşkil etmişlerdi. Burada kurulan sunucu-istemci modeli yakından incelenmeyi hak ediyor.

Her şeyden evvel sunucu-istemci modeli, internete erişimin dolayımlanması demektir. Bir bilgisayar doğrudan başka bir ağ üreticisi bilgisayara erişmek yerine, bu süreçte bir "istemciye" indirgenerek internet yerine "sunucuya" (kapalı bir ağa) erişir. Sunucu onu, kendi protokellerine yani denetiminin sınırlarına uygun bir şekilde bilgilerle buluşturur. Bu açıdan sunucu-istemci modeli, p2p modeline nazaran çok farklı bir soyut makine teşkil eder. p2p ağın coğrafyasını işgal ederek bilgisayar-insan çokluklarını katı bir şekilde biçimlenmiş istemciler haline getiren bir protokol kullanır. Sunucu protokolleri hem istemcinin hem de p2p ağdan akan bilgilerin modülasyonunu katı bir denetimle sürdürür. Bu makinesel düzenlemede "insan" unsuru düzenlemeden ayrışır ve sunucunun "arayüzünün" tetiklediği katı bir bölümlemeye yerleştirilir: son tüketicidir yeniden. Sözcelem dü-

zenlemesi tarafında ise bu arayüzün yüzeyinin katı bölümlemelerini teşkil eden sohbet odaları, mail servisleri vb. bulunur. Bu düzeyde modülasyonun katılığı, gözetim olgusuyla kesişir. Öncelikle sunucular p2p ağa nazaran çok daha az "bilgisayar bilgisi" yani kodlama bilgisi gerektirir. Dolayısıyla istemci kutbundaki insan failler, insan-olmayan faillerle olan iletişimlerini yitirirler. Kodlama etkinliği, yani bilgisayar dili bilgisi bilgisayarla ne kadar bir tercüme ve diyalog süreci anlamına geliyorsa, sunucuların servisleri o kadar insan dili merkezlidir. Dolayısıyla istemci, son tüketici yahut kullanıcı anonimliğini yitirir, pasif, konumu ve kimliği her an belirlenebilir bir nokta olarak denetimi içinde, yeniden gösteren bir dilin içinde kısılır kalır. Fakat elbette sözcelem düzenlemesi insan dili biçimini almaz, daha ziyade insan dili ile makine dili arasındaki tercüme etkinliğini gizemlileştiren ve onları mülk edinilmiş arayüzlerin altına gömen katı bir işleyiş haline gelir. İfade düzeyinde bu metalaşma, kendi temelini gizlemesi açısından Marksist anlamda bir fetişleştirme olarak etkide bulunur.

Web 1.0'ın sınırı gene de istemci ucuna attığı öznelliği salt tüketici olarak imal etmesiydi. Yani burada kurulan sunucular temel olarak birer "dükkândan" pek de farklı değillerdi. Yazılım şirketlerinin kârı sundukları yazılımlardan gelirken, bu yazılımları üretenler ya da burada artı-değeri üretenler şirketlerin çalıştırdıkları maaşlı programcılardı. Burada istemci ile etkileşim salt arz ve taleple sınırlanmış ve tek taraflı olarak bağlanmıştı. Bu şeytani icadı, yani sunucu-istemci modelini gerçek potansiyellerine taşıyacak "toplumsal makine" Web 2.0 olacaktı:

> Öyleyse bir Web 2.0 şirketi internet içeriği üretimini temelden değiştirmektedir. Web uygulamaları ve hizmetlerinin gerçekleştirimi daha ucuzdur ve kolaylaşmıştır ve bir şirket, son kullanıcıların bu uygulamalara erişimine izin vererek, içeriklerin yaratımı ve düzenlenmesini etkin bir şekilde son kullanıcıların kendilerine aktarabilir. İçerik sağlayıcının kendi içeriğini yayınladığı ve son kullanıcının onu tükettiği geleneksel modelin yerine, yeni modelde şirketin sitesi hem üretici hem de tüketici olan kullanıcılar için merkezî bir portal işlevi görür. Kullanıcılar için bu yazılımlara erişmek, daha önce bir masaüstü yazılımı satın almayı ve daha fazla teknoloji yeteneğini gerektirecek olan içerikleri yaratma ve yayınlamalarına izin verir. Örneğin, Web 2.0'da metin tabanlı içerik üretiminin başlıca araçları bloglar ve vikilerdir. Bunlar, kullanıcıların, herhangi bir biçimleme dili, dosya aktarım veya besleme protokolü bilgisine ihtiyaç duymadan ve herhangi bir yazılım satın almalarına gerek kalmadan doğrudan tarayıcılarını kullanarak içerik üretme ve yayınlamalarına olanak sağlar. Masaüstü uygulamalarının yerine web uygulamalarının kullanılması, tamamen metinsel olmayan içerik söz konusu

> olduğunda, kullanıcı açısından çok daha önemlidir. Web sayfalarının herhangi bir HTML düzenleme yazılımı satın alınmadan tarayıcıda yaratılması ve düzenlenmesinin yanısıra, herhangi bir pahalı masaüstü görüntü işleme uygulaması olmadan tarayıcı aracılığıyla fotoğraflar çevrimiçi olarak yüklenebilir ve işlenebilirler. Tüketicinin kamerasıyla çektiği bir video görüntüsü, kullanıcının tarayıcısı aracılığıyla bir video barındırma sitesine gönderilebilir, yüklenebilir, kodlanabilir, bir HTML sayfasına gömülebilir, yayınlanabilir, etiketlenebilir ve bütün Web'e beslenebilir. (Kleiner, 2016: 10, 11)

Öyleyse Web 2.0 internet denilen p2p ağının gerçek çitlemesini başlatan harekettir. Kullanıcı, hem isteyerek ürettiği içeriklerle hem de sadece bir mobil aygıt ya da bilgisayardan sunuculara erişmesiyle ardında bıraktığı veriyle kazancın kaynağı haline gelir. "Büyük veri" meselesinin de işaret ettiği üzere, google gibi şirketlerin internet üzerinden gerçekleştirdiği çitleme hareketi akıl almaz boyutlara erişmiştir.

Bu çitleme iki yönlüdür: Bir yandan internet ağının topografyasının büyük bir değişimini başarmıştır. Artık güncel veri trafiğinin büyük bir kısmı "sosyal medya" denilen etkin kullanıcı-içerik üreticileri ağlarından geçmektedir.[5] Ayrıca ABD'de internetin temel sağlayıcıları düzeyinde yapılan yeni yasal düzenlemelerle sağlayıcılar tarafsızlıktan çıkarılmıştır. Ağ tarafsızlığının sonuyla birlikte sağlayıcılar trafiğin yoğun aktığı sosyal medya siteleri ile diğer küçük siteler arasında hız ve ücretlendirme farkları uygulayabilecek hale geliyorlar.[6]

Fakat diğer yanda bu çitleme doğrudan insan öznelliğini ya da topluluk yaşamını hedef alıyor. Sosyal medyada içerik üretimi giderek şirketlerin "veri" paketçikleri olarak genel zekânın sosyalin üretimi biçimlerini, yani gündelik yaşamın tamamına yayılan alışkanlıkların, erişilen mekân ve diğer tüketim tercihlerinin, hangi insanlarla ne derece ve şekilde yakın olduğunun bilgilerini dijital olarak kodlayıp verileştiriliyor. Dolayısıyla artık sunucu-istemci soyut makinesinin birincisinden farklı olduğunu görüyoruz. Eylem ve imge parçalarından veri üretmek asli işlev haline gelmektedir. Makinesel düzenleme makine-insan algıları (fotoğraflar gibi imgeler, konum bilgileri vb. gibi veriler) ile eylem kümelerini istatistikî bir düzenlemeye tâbi tutarak istemcilerini çok katmanlı bir veri dizisi haline getirmektedir. Diğer yanda, yani sözcelem düzenlemesi tarafında ise çok daha büyük bir mesele cereyan eder: *gösterge-değeri* tüm internet uzamına yayılarak öznelliğin üretimi için merkezî bir kışkırtıcıya dönüşür.

---

[5] Haziran 2018'deki bir istatistiğe göre internet üzerinde trafiğin yüzde 46'sı Google, yüzde 26'sı Facebook,yüzde 2.2'si Twitter üzerinden geçmektedir: https://goo.gl/dhE9Qz.

[6] Sendika.org'da ilgili haber: https://goo.gl/rCP7QR.

GÖSTERGE-DEĞERİ VE ÖZNELLİĞİN ÜRETİMİ AÇISINDAN SOSYAL MEDYA

Yukarıda sermayenin eşdeğerlik biçimini bir anlamlandırmayan gösterge rejimi olarak analiz etmiştik. Ancak bu durumun bir sınırı vardır, daha doğrusu bu yalnızca *kökensel birikimin* soyut makinesi bağlamında doğrudur. Bir kez üretken etkinliğin soyutlanması (soyut emek) ve zenginliğin soyutlanması (para-sermaye) vuku bulduktan, daha doğrusu kapitalizmin varsayımlarının (emek-gücü akımları ile para-sermaye akımlarının eklemlenmesi) gerçekleşmesi sağlandıktan sonra, metalar ve emek-gücü farklı göstergelerle de sarmalanmaya başlar. Ve doğrusu bu süreci "genelleştirilmiş bir ekonomi-politik eleştirisi" içinde ele almayı ilk öneren kişi *Gösterge Ekonomi-Politiğinin Eleştirisi* kitabında Baudrillard'dı (2009: 132). Fakat burada Baudrillard'ın sezgilerine başvuracak olsam da, kendisinin "Marksizmin çökertilmesi" (s. 131) gayesine katılamayacağım. Bunun nedeni ise, genel bir "kapitalist ekonomi" mefhumun gerekliliğine katılmakla birlikte, eleştiri için inşa edilen böyle bir nesnenin sınırlarının keşfinin Marx'ın analitik icraatının sürdürülmesi olmaksızın imkânsız olduğuna inanmam. Bu icraat temel olarak *gerçek hareket olarak komünizmin* bakış açısına yerleşmeyi ve dünyanın bize sunar gibi olduğu "geçirimsizliği", yani kapitalist gerçekliğin fetiş karakterini tarumar etmeyi içerir. Peki, gösterge-değerinin Marksist bir eleştirisi için nereden başlamak gerekir?

Eğer ki savımızda haklıysak ve dijital ortamda, dijital makineler yoluyla sürdürülen hareket bir çitleme karakteri arz ediyorsa, gösterge-değeri de tıpkı maddi emek örüntülerinin soyutlanmasında olduğu gibi, bilişsel emeğin soyutlanmasının bir neticesi olarak aksetmelidir. Sosyal medyanın işlevini ve öznellik üzerindeki etkisini anlamanın başka bir yolu da yoktur.

Yukarıda da altını çizdiğimiz üzere sunucu-istemci modelinin istemciyi aynı zamanda bir içerik üreticisi kılmasıyla birlikte oluşan veri dağları, bilhassa imgeler olarak tüketim alışkanlıklarının yalnızca birikimi değil aynı zamanda manipülasyonu için elverişli bir zemin haline de gelir. Bir kahve dükkânındaki çekilen fotoğraf, kullanılan metanın reklâmını da içerdiğinden hem tüketici eğilimlerinin analizi yoluyla şirketlere üretimi regüle etme olanağı sağlar, hem de bir yandan on binlerce imgenin sosyal medyalar boyunca yayılımının sağlanması –yani ücretlendirilmemiş bilişsel emek–, diğer yandan onlar üzerinde küçük manipülasyonlar yapan koder, tasarımcı ve dahi reklâmcı gibi ücretlendirilmiş emek biçimlerinin bileşimiyle tüketim nesneleri öznelleştirici bir gösterge rejimiyle sarmalanır. Örneğin, sosyal medya fenomenlerinin birer "doğal reklâmcı" olarak işe koşulmaları ve bir mekânda, bir ürünle çekip kendi hesaplarına yükleme-

leri başına fahiş ücretler[7] alabilmelerinde görüldüğü gibi. Burada kullanıcı "gezgin" olduğu kadar, reklâm aracı haline de gelir. Bir şeyi, belirli bir yerde, belirli kişilerle ve belirli bağlamlarda tüketiyor olmanın kendisi, o şeyin kendisine nazaran merkezî bir önem kazanmaya başlar. Yani bir yerde, arkadaşlarımızla yemek yediğimizde, geziye gittimizde vb. sadece acıkmış bir organizma yahut gezgin olmayı bırakır, belli sınıfsal, kültürel, cinsiyete dair, etnik ve ırksal göstergeleri de edinmiş oluruz. Hem bizzat kendimiz bir gösterge-değerinin taşıyıcısı olur, hem de gösterge-değerinin ayartmasına tâbi oluruz. Sorun bunların "gerçek konumlarımızla" örtüşüp örtüşmemesi değil. Daha doğrusu burada gösterge-değeri aynı zamanda "tutkulu bir öznelleşmeyi" imler ve "ben .... bunu, burada, bu insanlarla tüketen olarak, aslında onlarla eşitim, onlardanım, buyum" (sözce öznesinin ifade öznesiyle katlanması) anlamına gelir. Bu sınıfsal, ırksal, etnik, cinsel bir dizi ihaneti (yani sınıf atlama, beyazlaşma, Türkleşme, heteronormativiteyi takip etme) yürürlüğe sokar. Şüphesiz burada "ihaneti" ahlâken alçaltıcı bir anlamda kullanmıyorum, daha ziyade salt gösterge-değerinin belli sınırlar dâhilinde nasıl toplumsal konumlar üzerinde dönüştürücü bir etkide bulunabildiğini göstermeye çalışıyorum. Dahası bunlar basitçe radikal bir sıçrama teşkil etmeksizin bile, belli bir azınlığın kendisini uysallaştıran bir hale de kurabilir: "sizinle, sizin mekânınızda bulunan ben, azınlıktan biri olarak size zararsızlığımı gösteriyorum".

Her halükârda "dijital çağ" çitlemenin sürekli karakterini, öznelleştirici bir düzenlemeyle pekiştirir. Algılar, duygulanım tarzları, hareket biçimleri, hisler; bilgisayar algıları, dijital algılar, kodlar ve veriler vb. ile eklemlenerek dağıtılabilir paketlere dönüşür. Para-sermaye (ücret, kredi, kâr veya rant olarak) bölüşülür her zamanki gibi, ama artık bu bölüşüm zenginliğin niceliksel (anlamlandırmayan) bir birikimi olarak değil, "yaşam tarzları" olarak paketlenmiş anlamlandırma-sonrası öznelliklerin paylaşımı olarak kurulur. Para-sermaye gösterge-değerinden artı-değer çıkarmayı bırakmadığı gibi, artı-değerin bölüşümü de gösterge-değerinin dolayımına tâbi olur. Onur Uca'nın ayrıntılı saha araştırması, *Türkiye'de Orta Sınıfın Fotoğrafı*'nda maddi olmayan emek üreticileri için çizdiği tablo bunu sıkı bir şekilde ortaya koyuyor:

> Yükselebilmek için kendi konumundan yüksek insanlara yakın olmak en belirgin stratejidir... Örneğin öğle yemeklerinin mekânı, barınılacak evin konut tipi ve muhiti, hafta sonları ziyaret edilecek tatil yöreleri, gidilecek barlar, cafeler, alışveriş merkezleri vb. seçimler bu stratejinin

[7] Milliyet'te 2017'de çıkan bir habere göre iki yıl önce Avrupa'da 10.000 Euro, Türkiye'de ise 6.000 TL kazanabiliyorlardı: https://goo.gl/GZcMTH. Bu örneği anlattığı ve haberden haberdar ettiği için Dilan Alataş'a müteşekkirim.

> bir parçasıdır. İşte böylesi bir oyuna katılmak ve seçimler yapmak paraya dayanır. Paraya dayanan bu strateji maddi olmayan emek üreticisinin tüketim kültürünü de belirler... Ama yükselmek isteyen bir beyaz yakalı ailesinden maddi destek gelmiyorsa böylesi bir ücrete sahip değildir. Bu noktada paranın bir başka boyutu devreye girer: "borç". Yükselmeyle gelecek ücret artışının büyüsü borçlanmayı cesaretlendirir. Borç, çalışma ahlâkından hem farklı hem de onu tamamlayan kendisine has bir "ahlâk" doğurur. Borçlu özgürdür ama eylemleri, davranışları sözleşmeyle altına girdiği borcun tanımladığı çerçevenin sınırlarında kalmak zorundadır. Başka bir ifadeyle borcunuzu ödemeye uygun bir yaşam tarzı benimsediğiniz ölçüde özgürsünüzdür. Yüksek maaş ve pozisyona rağmen emir kuluna dönüşen, tüm hayatı işe göre şekillenen insanlar türemektedir. Uzaktan rahat görünen hayatlar yeni tip bir tutsaklık şeklinde yaşanmaktadır. Çeşitli psikolojik sorunlar ortaya çıkmaktadır. Paraya dayanan özgürlüğü kaybetme ihtimalinin getirdiği stres ve korku maddi olmayan emek üreticisinin ahlâkını ve psikolojisini etkilemektedir. (Uca, 2016: 113, 114)

Uca'nın da belirttiği gibi, bu "tutkulu öznelleştirme" düzenlemesinin en ağır sonucu kredi ve borçlanma olmaktadır. Belirli bir "tüketimi" gösterme tutkusu, tüketimi mümkün kılacak borçlanma düzeneklerine yönlendirir. Tüketici kredileri ile arttırılmış alım-gücü, öznelerin yalnızca şimdiki zamanını değil, geleceğini de kapitalist işe koşar. Kredi hem insanların geleceğini ipotek altına alır, hem de birikim için fabrika dışı maddi bir uzam açar. Kredide biriken şey bizatihi zamanın ta kendisidir. 3-5-10 yahut belki de 20, 30 yıllık krediler belirli bir emek-gücünün o süre zarfındaki kapasitelerini önden satın almaktadır. Bu proleterleştirmenin şiddetini katmerleştirir. Emek-gücü, artan borcun ve işsizliğin baskısı altında pazarlık kuvvetlerini de kaybeder.

Bundan dolayı, sosyal medya tertibatları ile kredi-para, yahut finansallaşma arasında yükselen bir ittifak vardır. Salt dijital dünya açısından *kökensel birikim* verileştirme yoluyla özel mülkiyetin kuruluşu olarak kendini duyururken –ki buna yeni bir sömürgeleştirme de diyebiliriz–, burada işleyen gösterge rejiminin öznelleştirici etkisi narsisistik bir *ben*i yürürlüğe koyar ve bu narsisizm kredi-sermaye ile ittifak halinde, tüketici alışkanlıklarını tayin eder ve bir aşırı-tüketim fenomenine yol açar. Bu megolomanyak ve monomanyak, yani kendine saplantılı öznellik kendini tükettikleriyle –gösterdiği müddetçe– özdeşleştirir. Buna erişim için tüm riskleri göze alabilir ve sonu hem sonsuz borcun hem de kendi benliğinin *kara deliği* olur.

GÜRÜLTÜNÜN ELENMESİ VE PANİK: BİR DİJİTAL ÇAĞ FENOMENOLOJİSİ İÇİN SEYRÜSEFER NOTLARI

Bu noktadan itibaren buraya kadar dikkate aldığımız, birey-öncesi olan ve özne-merkezli, insanmerkezci olmayan (yani insan öznelliğinin üretimini insan-makine-cansız madde etkileşimleri olarak gören) analizi şimdi kaba bir fenomenolojik özetle çeşitlendirelim. Böylesi bir fenomenoloji kuşkusuz gene de tersyüz edilmiş bir fenomenoloji olacaktır. Zira herhangi bir sabit benliği yahut *transandantal alan*ın ben (ego) veya bilinç olarak nitelenmesini kabul etmeyecektir. İnsan öznelliği söz konusu olduğunda transandantal alan, yani gerçek koşullar, insan ve insan-olmayanlar kümesini düzenleyen kozmik makinesel düzenlemelerdir. Fakat bu koşullardan zuhur eden öznellikler açısından bir fenomenoloji yapmak mümkün ve dahası zaruridir.

Dijital çağı öncelikle *iletişimden gürültünün elenmesi* açısından ele almalıyız. Yukarıda insan dilinin bir gösteren gösterge sistemi yahut göstergenin merkeze oturduğu bir anlamlandırma rejimi olduğunu söylemiştik. Aslına bakılırsa, doğuşu devlet denilen despotik oluşumun tarihine götürebilecek olan dilin, sesin biçimlenmesini ve her yerde aynı şekilde anlaşılmasını mümkün kılan yazıyla doğrudan bir ilişkisi vardır. Burada mesele göstergelerin birbirine sonsuzca gönderen zincirinin kırılmaması, yani göstergenin şeylerle yanal ilişkiler tesis etmemesidir. Yazı hem söylenenin nasıl söyleneceğini (*fonem*), hem de anlatılanın nasıl anlaşılacağını (*morfem*) dayatır. Bir tarafta "elifba"yı ileten eğitmenler, diğer tarafta "kutsal metni" yorumlayan din âlimleri oluşur.[8] Dolayısıyla insan dilinin başından itibaren "gürültünün elenmesini" içerdiğini söyleyelim.

Dijital makineler bu eğilimi uç noktasına taşır. İkili-kodlama sistemi (*digitler*), iletilen bilgiden her tür gürültünün elenişini zaten teknik düzeyde içerir. Analog sistemlerde dalgaların karışması, bozulması eğilimi yüksekten dijital bir iletide paketlerin içerikleri çok daha düşük bir bozulmaya uğrar ya da uğramaz. Fakat asıl mesele burada da değildir.

Dijital aygıtlar dolayımıyla gerçekleştirdiğimiz insani iletişim (mesajlaşma, ileti yazma, video-fotoğraf paylaşma) bir kere en başından her tür bedenliliği ortadan kaldırır. Dolayısıyla "gürültünün" ilk bileşeni bu anlamda bedenin bizzat kendisidir. Beynin etkinliği, salt zihin olarak, "maki-

[8] Burada çok kısa özetlediğimiz dil, din, devlet ve yazı arasındaki ilişkiyi, Deleuze ve Guattari *Anti-Ödipus*'un (2017) "Yabanıllar, Barbarlar, Uygar İnsanlar" bölümünün "Barbar Despotik Makine" ve "Barbar ya da Emperyal Temsil" kısımlarında (281-292) derinlemesine analiz etmişlerdir.

nedeki hayalet" olarak şiddetle soyutlanabilir.[9] Kendi bedenliğimin silinişi, ötekinin bedeninin mutlak yokluğu ve ötekinin sesinin de gürültü olarak elenişi ile birleşir. Alphonso Lingis'in *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı*'na kulak verelim:

> Şeylerin ampirik olana gömülmüşlüklerinden soyutlama yapma pratiği, iletişimi yaratan şeydir. Gürültüyü ortadan kaldırmak demek mesajı başarıyla almış olmak demektir. Mesajı iletmekse soyut formu yeniden yaymaktır. Soyut olan, iletişim ortamı/aracı içinde muhafaza edilir ve bu ortamdan/araçtan ibarettir. İletişilirken oluşan cemaat, aynı tarafta olan, birbirleri için Öteki değil Aynı'nın varyantları olan ve birbirlerine gürültü kirliliği dalgasını geri püskürtme yönündeki ortak çıkarları tarafından bağlanan muhatapların meydana getirdiği bir ittifaktır. (Lingis, 1997: 76)

Ötekinin (hem kendi yaşayan bedenimin ve onun gürültüsünün, hem de ötekinin bedeninin ve "çıkardığı seslerin") dışlanması olmaksızın, öznelleştirici tutku/saplantı mümkün değildir. Sosyal medya iletişimi kendi nizâmını dayatır, karaktere, video sürelerine hem yapısal hem istatistiki olarak getirilen sınırlamalar ifade biçiminin saflaşmasını getirir:

> Saydam bir öznelerarası alan kurma yolunda verilen mücadele, dünyanın sinyallerini nakledenlere karşı verilen bir savaştır. İletişim, iletişimsizliğe –iletişim kurmamayı istemeye ve ampirist iblisleri susturmak için verilen aktif bir savaşa– dayanır, onun öteki yüzüdür. (Lingis, 1997: 79)

Kuşkusuz Lingis bu satırları yazdığında (90'ların başı) sosyal medya ortada yoktu. Fakat Marx gibi o da, kendi nâmına gerçek bir eğilimi neredeyse kâhince görmüştü. Bugünün dijital dünyasında gürültü yaratanı, yani istenmeyen sinyaller yayanı karşılaşma sahasından çıkarmak bir tık hareketiyle mümkündür. Sosyal medyada mübadele edilen ifade ve imgeler "bir başka dünyanın olanaklılığını", yani kendi öteki-oluşunun olanağını (Lingis, 1997: 81) işaretleyen ötekiyi manzaradan silme varsayımı üzerine kuruludur.

Savaş teknolojisi, ileri dijital arayüzlerin dolayımının ne derece şiddetle ilişkili olduğuna dair daha net bir fikir verir. Bir savaş robotunun (drone, predatör vb.) ekranından bakan operatör, artık savaş alanındaki eski askerle bütün bağıntısını kesmiş biridir. Eski asker için savaş alanı ötekinin bedeniyle radikal bir karşılaşma sunar ve bir o kadar da kendi bedeniyle: Ya-

[9] Eril tekno-ütopya olarak zihnini/bilincini bilgisayara aktarmak yoluyla ölümsüzlüğü elde etme: *Westworld* dizisi baştan aşağı eril şiddet, sermaye ve zihnin soyutlanarak dijitalleştirilmesi tekno-ütopyasının nasıl iç içe geçtiğini gösterir.

ralanan, kanayan, ağlayan, homurdanan, ıstırap çeken beden. Eski savaş anlatılarına (ve Rus Devrimi'ne) sinen öteki-oluşlar, yani savaş alanında "düşman askeri" ile kurulan "insancıl" irtibatları düşünün. Oysa önündeki ekrana –muhtemelen savaş alanından binlerce kilometre ötede– bakmakta olan operatör için ötekinin bedeni dijital bir imge topluluğudur yalnızca: Soluk ekranda kırmızı kırmızı parlayan bir işaret. Bir bombayı bırakmak yahut tetiğe basmak hiç bu kadar kolay olmamıştı...

Dolayısıyla sosyal medyanın ifade sınırlılıkları ve kullanıcıya sunduğu "mahremiyet" kolaylıkları gürültü olarak kodlanan her şeyin gerçeklikten silinişini koşullar. Fakat diğer boyutta ise, yaşayan beden açısından imge ve gösterge bombardımanına yol açar. Yani ekranlarla sürekli bakışma halindeki beden ve tercüme işlemcisi olarak beyin kapasitelerinin sürekli doldurulmasıyla karşı karşıya kalır. Bu Franco Berardi'nin *Ruh İşbaşında* kitabından derinlemesine analiz ettiği patolojilere yol verir:

> Gösterge-kapitalizminin enformatik rejimi ... iktidarını aşırı yüklenme üzerinden inşa eder: Semiyotik akışlar malumat kaynaklarının çoğalmasına neden olacak biçimde hızlanır, ta ki birbirinden ayrıştırılamaz, anlamsız, okunaksız bir bulamaç haline gelene dek. İşte bu nedenle modern toplumun yaygın patolojisi bastırma kaynaklı nevrozken, bugünün patolojilerinin esasen psikotik, panik nedenli bir karaktere sahip olduğunu tekrarlıyoruz. (Berardi, 2012: 157)

Bir yanda gürültünün üst düzey elenmesi, diğer yanda artan imge ve gösterge mübadelesinin dünyayı büyük bir gürültü yığınına dönüştürmesiyle paradoksal bir şekilde birleşir. Panik burada her tür patolojinin kökünde yatıyorsa bunun nedeni, bedenin, kendi elenişinin izin verdiği iletişim karşısında kendi "ampirikliğini" duyurmasının tek yolunun panik olmasıdır. Panik bedenin kendi elenişi karşısında ilk direnişidir. Depresyon ve daha ileri patolojilerde dahi, patoloji nedeniyle kesilen saf, yani gürültüsüz iletişimin karşısında, kendimizle kurduğumuz bedenli, yani gürültülü iletişime geri dönmemiz gerekir. Beden artık daha fazla iletişim istemez. Bütün bir anti-depresan sanayi (bütün bir kapitalist mantık içerisinde) temel olarak bu olasılığı ortadan kaldırmak için kullanılır. Yani depresyonu sürdürülebilir, depresyonlu bedeni işe koşulabilir, iletişim kurabilir kılmak için (Berardi, 2012: 90 vd.).

Dijital çağ, öznellik için, ötekinin silinmiş olduğu ve daima paniğin eşiğindeki bir dünyanın kuruluşu anlamına gelir. Aslında bu açıdan, bu dünya *dünyasallaşmayan bir dünyadır*. Dünyasallaşmaz, zira artık temelleri itibariyle "huzur içinde ikamet edilebilecek", sabit anlamlandırmalara dayanmaz (o yüzden buna, Deleuze ve Guattari ile birlikte "anlamlandırma-sonrası"

diyoruz). Özne kendine-göndermeli bütünlüğünü daima akış halindeki bir ortamdan yeniden ve yeniden kurmakla, kendini hem kendi nezdinde hem de başkalarının –"Aynı'nın varyantlarının"– bakışı altında onaylamakla yükümlü hale gelir. Bu onaylama işlemi, sürekli benliği sunmak, onun videosunu çekmek, onun ifadesi öznesi olarak sözcelem öznesiyle çiftlenmesini garantiye almak demektir: genişletilmiş "selfie" evreni.

Sonuç yerine: anonimlik ve gürültünün büyük geri gelişi üzerine kısa bir spekülasyon

Saldırının boyutlarını ve sonuçlarını kabaca tartıştıktan sonra, elimizde ne olduğu üzerine biraz spekülasyon yapalım. Dijital çağın makinelerinin ve düzenlemelerinin, diğer toplumsal makineler ve teknik makinelerle bitişiklik ve ittifak halinde, ama en temelinde sermaye ile bileşim halinde bir tür gerçeklik ürettiği açıktır. Fakat bu gerçeklik, en başta da işaret ettiğimiz üzere virtüel, yahut edimsel olmasa bile gerçek olan başka gerçekliklerin etkin bir şekilde bastırılmasıyla hâkim hale gelebilir. Bu açıdan bu bastırma operasyonu değindiğimiz gibi *kökensel birikimin sırrı*dır.

Fakat bu bastırmanın gerçek sınırını *olanaklı diğer gerçekliklerin* sürekli olarak elden kaçırvermesi oluşturur. Birincisi tüm önlemlere rağmen, internet ölçüt alındığında, p2p mimarisi hâlâ yerinde duruyor. Dahası p2p mimarisi sürekli olarak yeniden ve yeniden inşa etmeye muktedir olduğumuz bir mimaridir. p2p mimarinin zorunlu sonucu olmasa da anonimlik, tarafsızlık, eşitlik gibi unsurlar ve en önemlisi yatay karar alma süreçlerini mümkün kılan teknolojik yapısı onu örneğin Kleiner'ın *girişimci komünizm* dediği, yalnızca internete özgü olmayıp, internet ağı dışındakileri de kapsayan bir model geliştirmeye götürmüştür (Kleiner, 2016: 17). Dolayısıyla p2p yalnızca maddi internet mimarisi olarak değil, bir model yahut diyagram olarak tüm toplumu dönüştürebilecek bir potansiyeli taşır.

Anonimlik burada başatsa, bunun sebebi basitçe "mahremiyet kaygısı" değildir. Bu monomanyak kaygının yerine, insanın kendi imgesiyle özdeşleşmeyi reddedebilecek olmasıdır. Biz de anonimliği, kişinin dijital yahut daha genel anlamda sosyal imgesiyle özdeşleş(tiril)meyi reddi olarak anlıyoruz: Etrafını çevreleyen gösterge-değerinin tâbiyetinden ve sermayenin köleliğinden özgürleşmek. Doğrusu böyle bir siyasal özgürleşmeyi üstlenme mücadelesi tehlikeler ve tuzaklarla doludur. Örneğin, bunu daha en baştan "öznelleşme" olarak, yahut daha kötüsü bireysel bir anonimlik olarak ortaya koymamak ilk önlem olsa gerektir. Zira böyle bir otonomi çabası, her şeyden evvel kolektif (yani insan ve insan-olmayanların ortak bir düzenlemesi) bir bakış açısına yerleşmeyi gerektirir. İnsan denen varlık ve onun öznelliği, insan-olmayanların etkin işbirliğinden ve en başta madde-

nin kendi kendini örgütleme kudretinden zuhur eder. Dolayısıyla bu ontolojiden hareket eden bir politika, bir yandan insan-olmayan, diğer yandan insan ötekilere doğru bir açılımı, kişinin kendi öteki-oluşlarını, özdeşsizliğini/kimliksizliğini geri kazanmasını gerektirir.

Bu açıdan, böylesi bir hamle gürültü olarak dışlananların büyük geri dönüşü anlamına gelir. Bir yanıyla saf/gürültüsüz iletişimden, saydam görünürlük evreninden geri çekilmeyi de. Bir toplumsal hareket sahneyi işgal ettiğinde, bu iki yanlı hareket ânında görünür olur. Bir yandan sosyal medyaları gürültü yeniden işgal eder, diğer yandansa hareket içindeki insan-makine-canlı kümeleri "gürültü yoğun", yani bedenli etkileşimi yeniden geri kazanır. Fakat böylesi büyük "olayları" beklemek için bir gerekçe yok. Anonimin gürültülü mırıltısı zaten bizim ayaklarımızı bastığımız gerçek zemindir. Bu noktadan itibaren komünizm mücadelesi, kendi zeminimizi mülksüzleştirmek ve ortak kılmak için, p2p, "gerçekliğin üreticisinden gerçekliğin üreticisine" bir şebeke olarak cereyan eder. Bu, belki de 21. yüzyıl için siyaset felsefesinin ve komünist mücadelenin temel ufkunu oluşturuyordur.

KAYNAKÇA

Azeri, Siyaveş (2018). "Ursprüngliche Akkumulation'nun Sürekliliği, Dolaylı Tahakküm ve Devlet". *Praksis*, 47: 93-119.

Baudrillard, Jean (2009). *Gösterge Ekonomi Politiğinin Eleştirisi*. (Çev. Oğuz Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Berardi, Franco "Bifo" (2012). *Ruh İşbaşında: Yabancılaşmadan Otonomiye*. (Çev. Fırat Genç). İstanbul: Metis Kitap.

De Angelis, Massimo (2014). "Kapitalist 'Çitlemenin' Sürekli Karakteri". (Çev. Yeşim Akmeraner). *İlksel Birikim: Sermayenin Kaldıracı*. (Ed. Özay Göztepe). Ankara: NotaBene Yayınları.

Delanda, Manuel (1995). "The Geology of Morals: A Neomaterialist Interpretation". *Virtual Futures 95 Conference* (Warwick Üniversitesi, UK, 26 Mayıs 1995'te sunulmuştur). http://www.t0.or.at/delanda/geology.htm (26 Ocak 2019'da erişildi).

Deleuze, Gilles (2013). *Foucault*. (Çev. Burcu Yalım & Emre Koyuncu). İstanbul: Norgunk Yayınları.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2014). *A Thousand Plateaus*. (Çeviren: Brain Massumi). London: Bloomsburry.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (2017). *Anti-Ödipus*. (Çev. F. Ege & H. Erdoğan & M. Yiğitalp). Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.

Kleiner, Dmytri (2016). *Telekomünist Manifesto*. (Çev. Ali Temizaşık). Alternatif Medya Derneği. https://goo.gl/X5oGpu (28 Ocak 2019 tarihinde erişildi).

Lingis, Alphonso (1997). *Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı.* (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Luxemburg, Rosa (2013). *The Accumulation of Capital.* (Çev. Agnes Schwarzschild). Londra ve New York: Routledge.

Marx, Karl (2013). *Kapital: 1. Cilt.* (Çev. Mehmet Selik & Nail Satlıgan). İstanbul: Yordam Kitap.

Negri, Antonio (2017) "Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin Bin Yaylası Üzerine". (Çeviren: Onur Kartal). *Kampflatz*, Cilt: 4 Sayı: 11. (s. 75-90).

Read, Jason (2014). "İlkel Birikim: Kapitalizmin Rastlantısal Temeli". (Çev. Çağrı Barış Kasap). *İlkel Birikim: Sermayenin Kaldıracı.* (Editör: Özay Göztepe). İstanbul: NotaBene Yayınları.

Uca, Onur (2016). *Türkiye'de Orta Sınıfın Fotoğrafı: Akışlar ve İlişkiler.* İstanbul: NotaBene Yayınları.

Haberler ve Bloglar

"ARPANET". *Vikipedi*. https://tr.wikipedia.org/wiki/ARPANET (29 Ocak 2019'da erişildi).

"ABD'de şirketlerin 'ağ tarafsızlığı" zorunluluğu iptal edildi". *Sendika.org.* https://goo.gl/rCP7QR (29 Ocak 2019'da erişildi).

"Google Overtakes Facebook for Referral Traffic". *O'Dweyr's*. https://goo.gl/dhE9Qz (29 Ocak 2019'da erişildi).



Banksy

GÖZETLEMENİN GÜNCEL İŞLEYİŞ MANTIĞI OLARAK POST-PANOPTİZM

Adem Yıldırım*

I

Kavramların işleniş biçim ve biçemlerine bakıldığında yoğunluklarıyla ilgili birtakım farklılıkların belirginleştiği görülür. Bir kavramın, tarihsel serüveni içerisinde, çağın koşullarına ve düşüncenin çağrısına uygun olarak şekil aldığı görülebilirken; aynı anlamın farklı semantik dolayımlarla farklı anlamlar kazandığı da görülür. Bu, süreklilik biçiminde olabileceği gibi çatlama/kırılma neticesinde, sızan yerlerden süzülen sözcüklerle başka bir kavramın husule gelmesiyle sonuçlanabilir. Ele aldığımız konuyla da bağlantılı olan Panoptikon da bunlardan biridir. Buna göre Panoptikon, Yunani bir kökene sahip olup modern çağrışımlarla yeniden tanımlanmaktadır.[1] Genel hatlarıyla 'gözetle[n]me bütüncüllüğü' şeklinde karşılık bulabilir. Kavramın özdeşliği bir tarafa, bağlamsal aralığı daha çok öne çıkmaktadır. Bu minvalde Panoptikonun spesifik yoğunluklu kullanımı ve dayandığı tarihsel, toplumsal ve düşünsel karşılıklarının bizi götüreceği birkaç durağa uğramak gerekir. Buna göre kavramın yoğun kullanımının ilk adresi, Michel Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı metnidir. Bu met-

* Dr. Adem Yıldırım, Eflatuni Etüdler Enstitüsü.

[1] Kırın, çobanların kısaca doğadaki akışın tanrısı *Pan* ile Yunani olan ancak bilimsel (fiziğin) faaliyetlerin ürünü olan optiğin [optos; optikos] karışımı olan bir sözcüktür.

ne bakıldığında, evveliyatında, Jeremy Bentham'ın taslak çabaları görülür. Ancak Foucault, Jeremy Bentham'dan öncesine dair herhangi bir ayrıntı vermemektedir. Kavramın biraz daha geçmişine gidildiğinde, Jeremy'nin kardeşi olan Samuel Bentham tarafından geliştirilen bir gözetim ve denetim mekanizması olduğu görülecektir. Bakışla ilgili ele alınan birçok çalışmada olduğu gibi, görmenin felsefi ve toplumsal biçimlerde ele alındığı, Martin Jay'in kapsamlı bir çalışması olan, *Çağdaş Fransız Düşüncesinde Görmenin Karalanması* [The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought] adlı eserinin Michel Foucault-Guy Debord'un incelendiği "Bakışın İmparatorluğundan Gösteri Toplumuna" adlı bölümünde de bu ayrıntıya değinilmemektedir.[2]

Bu ayrıntı neden bu kadar önemlidir peki? Çünkü Samuel Bentham'ın tasarısı, Panoptikon bir hapishane sisteminden öte, modern uzamın şekillenmesine bağlı olarak ortaya çıkan, yeni bir bakış rejiminin yeniden ortaya çıktığını gösteren mimarî bir karşılığa sahiptir. Bunun için modern düşüncenin oluşmasının hareket noktası olan doğa-kültür uzamının mimarî anlamdaki ağırlanışı, aynı zamanda doğanın bir bütün olarak aklın olanaklılığına açık bir alana dönüştürülmesine, kültürün yok edici diyalektiğine doğru yönelmesine yol açmıştır. Bu aralıkta beliren tartışmaların bilim-politik odağında Francis Bacon ile Jean-Jacques Rousseau bulunmaktadır. Bununla, Panoptikon fikrinin art alanına bakıldığında, modern fikrin yarattığı kurumların icadının mantığı görülebilir ki bu, birey-toplum faydasını esas alır. Bu durum, hız-verimlilik-hız izleğinde, mekanik olandan dijitale uzanan evrimsel ve algoritmatik bir serüveni işaret eder. Burada, faydanın sağlanması için hızın seyri ile verimliliğin artırılması arasında doğru orantılı bir ilişki vardır. Fayda kimin için sağlanmalı sorusuna verilmesi gereken karşılık, kalabalıklar olmalıdır. Böylelikle bir felaketin önlenmesinden bir davranışın kazandırılması ve yönetilmesine dek uzanan medikal, politik ve pedagojik düzenlemelerin kuşatıcı tarifi, operasyonel gözetleme-panoptik-polipanoptik-panspektron şeklinde sıralanabilir. Bu sıralama, teknolojideki gelişmelerle anlaşılabilir. Eğer teknolojide gelinen son aşama dijital ise onun dayanağı olan modern aklı; onun müdahalelerini ve sapmalarını da hesaba katmak gerekir. Bu, modern aklın ve onun araçsal kullanımının yıkıcılığının aynı anda ve noktada kesiştiğini gösterir. O halde iyimserliğin işleme koşulu, kötümserliğe bağlıdır. Bu, doğa-kültür ilişkisinde faydanın işleme biçimlerine dâhildir.

[2] Bu konuda birçok çalışma ortaya koyan David Lyon, bu çalışmaların hiçbirisinde Samuel Bentham'dan bahsetmez. Bkz. Lyon ve Zygmunt Bauman, *Akışkan Gözetim*, çev. Elçin Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı, 2013; *Gözetlenen Toplum*, (çev. Gözde Soykan, Kalkedon: İstanbul, 2006); *Gözetim Çalışmaları*, (çev. Ali Toprak, Kalkedon: İstanbul, 2016) ve diğerleri.

Bacon'ın "bilgi ile gücün örtüşmesi" önermesine dayanan modern akıl yürütme arayışı, bilginin gizil güçleri, çılgınlığı, potansiyelliği kısaca negatif bir duruma yaslanmaması gerektiğini şiddetle önerir. Bununla, bilmenin kazandığı yeni boyut, meraktan çıkıp bir güç arzusuna dönmeye başlaması anlamına gelir. Nihai amaç, her türlü negatifliğe karşın, yaşamı kazanmak için doğayı ele geçirmektir. Bunun yolu, doğanın üzerindeki örtünün kaldırılması ve açık bir mekâna dönüştürülmesidir. Bu fikir, antik ve teolojik düşünüşün ve bilgi biçimlerinin yerine pragmatik biçimin yerleşmesiyle gerçekleşir. Böylelikle bilme arzusunun doyurulması, gösterilebilir ve ölçülebilir sınırlarla sağlanır. Yani açık bir mekâna dönüşen doğaya yönelen bakış; hayal, büyü, kuruntu gibi birtakım önyargıların biriktirildiği *idollerin* ortadan kaldırılması sayesinde, yeni bir biçime kavuşur. Bu anlamda doğaya dönüşün artık olanaksız olduğu bir eşiğe varılır. Bunu sağlamak için Bacon, *Yeni Atlantis*'i tasarlar. Amaç, toplumsal iyileşmeyi hem fiziksel hem de zihinsel olarak sağlamaktır. Örneğin kalabalıkları kırıp geçirmiş ve uzun süre baş edilmesi zor olan veba, cüzzam, sıtma, frengi, verem gibi salgın hastalıklar, kalabalık formu üzerine düşünmeyi ve toplumsal iyileşmeyi sağlayan Bacon'ın *Süleyman'ın Evi*'nde büyük bir sorunsal olarak görülmüştür. Buna göre Bacon şöyle bir tasarımda bulunur:

> Krallığımızın belli başlı kentlerine gidiyor ve ziyaretlerde bulunuyoruz; yeri geldikçe, hayırlı olacağını düşündüğümüz yararlı buluşlarımızı yayıyoruz. Hattâ gelmeden önce, olabilecek doğa olaylarını haber veriyoruz; örneğin salgın hastalıkları, vebayı, zararlı böceklerin akınlarını, kıtlığı, fırtınaları ve kasırgaları, depremleri, sel baskınlarını, kuyruklu yıldızları, yıl içindeki ısı değişimlerini ve bu türden başka olayları.[3]

Genel anlamda o dönemde doğaya karşı güvensizlik, kalabalıkları korumak, düzenlemek ve varlıklarını sürdürmek için bütün olumsuzlukların iyileştirilmesi için mimarî bir müdahaleyi gerekli kılar. O da çepeçevreleyen merkezî bir yerin inşa edilmesidir. Günümüzde laboratuvarların üstlendiği rolün medikal-politik bir düzeyi biçiminde olduğunu da söylemek mümkündür. Diğer taraftan Rousseau, doğa-toplumsal düzen hattında, bir çocuğun yetiştirilmesinden insanların toplumsal sözleşmeye sadık kalmasına dek uzanan pedagojik-politik skalada, doğal olanı esas alır. Ancak Rousseau'nun metinleri arasında [ki *Emile*'in hemen başında kendisi de ifade etmektedir] sistematik bağlantılar olmadığından ötürü doğal olanın farklı

[3] Francis Bacon, *Yeni Atlantis*, çev. Çiğdem Dürüşken, İstanbul: Kabalcı, 2008, 216. Bu alıntının ardında sömürgeciliğin öyküsü de yatmaktadır. Bunun için Captain [James] Cook'un Britanya Kraliyet Donanması için yaptığı yolculukların sonuçlarına bakılabilir. Bkz. Yuval N. Harari, Sapiens, çev. Ertuğrul Genç, Kolektif; İstanbul, 2015, [15. Bölüm: Bilimle İmparatorluğun Evliliği].

biçimlerde anlaşılması gerektiği vurgulanmalıdır.[4] Buna göre Rousseau, Thomas Hobbes'un "insan insanın kurdudur" sözünün dayanağı olan doğa durumundaki eşitsizliğin tersine, insanın doğal olarak iyi olduğunu, kendi başına özgür olduğunu ancak toplumsal düzenle birlikte zincire vurulduğunu ifade eder. Burada doğa, hem organizmatik bir çevre hem de kişinin duyguları ve aklıdır. Buna paralel olarak çocukluk kategorisinin sistematik biçimde evreleri ve özellikleriyle birlikte açıklandığı görülür. Bu yapılırken bazı sapmalar da görülebiliyor. Buna göre *Emile*'de, "çocuk kendini işine vermiş olmalı; ama siz [mürebbi/ye] de kendinizi tamamen çocuğa vermeli; fark ettirmeden onu durmaksızın gözetlemeli, tüm duygularını önceden sezmeli ve sahip olmaması gerekenleri engellemelisiniz"[5] şeklindeki telkin, hem gözetlemeyi hem de bunun içselleştirilmesini salık verir. Bunun yanında "aklı başında birinin, çocukları gözlemleme sanatı üzerine bize bir kitap kazandırmasını isterdim. Ana babalar henüz bu konuda temel bilgilerden yoksunlar"[6] ifadesiyle, bu durumun sistematik bir şekle dönüştürülmesini, pedagojik düzeneğin gözetleme ve denetleme sağlayabileceğini işaret eder. Bu paralelde disiplin vasıtasıyla, gözetlemenin yayılmasını ve derinleşmesini sağlayacağını iddia eden Foucault; *Emile* adlı pedagojik [bireysel/toplumsal] eseriyle Rousseau'nun Jeremy Bentham'ın sisteminin tamamlayıcısı olduğunu şöyle açıklar:

> [R]ousseau'nun düşü neydi? Her bir parçasında hem görünür hem de okunur olan şeffaf bir toplum düşü; karanlık hiçbir bölge, kraliyet ailesine özgü ayrıcalıklar ya da herhangi bir topluluğun imtiyazları, hattâ düzensizlik tarafından düzene konmuş bölge kalmasın diye, herkes, bulunduğu noktadan tüm toplumu görebilsin diye; kalpler birbiriyle ilişki kurabilsin diye, bakışlar engelle karşılaşmasın diye, kamuoyu hâkimiyeti kurulsun diye, her bir kişinin her bir başkası hakkındaki görüşü sürsün diye.[7]

Buna koşut olarak Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi*'nde en yüce gördüğü "yüreğe kazınan yasa", "insanları özgürlüğe zorlama" gibi siyasal tutumlar, birlikte yaşam olanaklılığını kesintiye uğratabilecek sapmaları azaltmak için pedagojik süreçlerle iyileştirilebilecek bir düzeyde düşünülmelidir. Bu, toplumsal sözleşmeye bağlılığı sağlar. Bütün bunlar bir araya getirildiğinde modern aklın ve romantik müdahalenin doğaya tasarruf tarzı, birbirinden farklı olmakla birlikte, gözetim rejiminin bireysel/toplumsal

[4] Bunun için bkz. Adem Yıldırım, "Jean-Jacques Rousseau'nun Düşüncesinde 'Birlikte Yaşam Olanağı'na Karşın Politik Çıkmazlar", *Felsefe Dünyası Dergisi*, Sayı: 57 , (2013/1): 156-184.

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, çev. Yaşar Avunç, İş Bankası: İstanbul 2017, 247

[6] Rousseau, *age.* s. 264.

[7] Michel Foucault, *İktidarın Gözü*, çev. I. Ergüden, İstanbul: Ayrıntı. 2007, s. 91.

faydası, politik ve pedagojik biçimlerde şekillendirilmektedir. Peki, bu nasıl sağlanabilir? Bunun için kalabalıkların yaşam ve deneyim alanı olan kent ve onun formu üzerine yoğunlaşılması gerekir. Bu durum, Bacon ile Rousseau'nun mirasını bir noktada barıştırma özelliğini haizdir.

II

Modern kentin [estetik] deneyiminin odağında Edgar Allen Poe'nun kalabalık Londrası ile Charles Baudelaire ve Walter Benjamin'in Parisi bulunmaktadır. Ancak bunlardan geri kalmayan Çarlık Rusyası'nın Nevski gibi modern kentleri de bulunmaktadır ki bunun önemi, Panoptikonun ağırlanma serüveninde önemli bir yer almasıdır. Buna göre Jeremy Bentham'ın mühendis olan kardeşi olan Samuel, "1784'te bir gemi inşa mühendisi olarak çalışmak amacıyla [Katherina'nın gözdesi olan] Potemkin'in Chicheff'teki malikânesine gider. Malikânenin temel işlevi Karadeniz'deki donanmaya destek olmaktır" ancak tersane ile bağlantılı imalathanelere ilaveten "Cricheff'te cam imalatı, çelik imalatı, dericilik, damıtılmış içki imalatı, bira imalatı gibi birçok başka endüstriler de bulunmaktadır". Bunun yanında Samuel "çok sayıda Rus köylüsünün çalıştığı malikânenin tüm yönetiminin sorumluluğunu üzerine alır. Bu sıralarda, bir mucit ve bir mühendislik dehası olan Samuel Bentham, merkezî denetim ilkesine dayanan ve bu sayede çok sayıda işçinin denetim altında tutulmasını sağlayan Panoptikon'u tasarlar". Panoptikon bir bütün olarak "Rus malikânesinin mekânsal yapısının tek bir binada birleştirilmesidir; bir aile evi, merkezde soylu ve etrafında köylü işgücü" anlamına gelir. Buna göre malikâneler, "batılı kimliğinin başarılı bir biçimde sergilendiği; soyluluğun tam denetimi altında böyle gösteriler için tek mekânlardır". Rus yaşam biçiminin sınıfsal kimliğini taşıyan bu yerler, aynı zamanda bilimin ve sanatın da gelişmesine yol açmıştır. Bu durum iktidar sahiplerinin [Çariçe ve soylular] gözetimi altındaki Rus coğrafyasının "neye dönüşeceğinin bir idealizasyonunu sunar: yeniden canlandırılmış Cennetin bahçıvanlık ihtişamının ortasında kurulmuş batılı, uygar bir üretim ütopyası" hedeflenmiştir: "Krichev bölgesi Rus kültürünün bu teatralliğini paylaşır. Kırım gezisinin bir parçası olarak, Bentham ve Potemkin'in çabaları bölgeyi, Çariçeye ve soylu maiyetine sunulacak, 'bilimler bahçesi' olarak Rus gizilgücünün *ideal*izasyonuna, aydınlanmış gönence dönüştürmüştü. Bu bahçıvanlık, model fabrikalar, saraylar ve bahçeler tiyatrosunun ortasında Panoptikon inşa edilmişti".

Aslında Panoptizmin görme biçimleri, Benthamcı anlamda Tanrısal olanı işaret etmesi taslak olarak Rus yaşam uzamında ortaya çıkması raslantısal değildir. Çünkü iktidar ile inanç biçiminin birbirinin içine girmesi, mekânın düzenlenişiyle aynıdır. Buna göre Kilise, Tanrı'nın yeryüzündeki

bedeni, eti ve kemiğidir. Ortodoks inancına göre "kilise İsa'nın bedenidir, devamı ve uzanımı"dır. "İsa'nın varlığının deneyimlenebileceği ve onun gizeminin mülahaza edilebileceği fizikî mekândır. Bu nedenle, Rus kilisesinin mimarisi bu deneyimin gerçekleştirilmesine hizmet eder". Bu anlamda, "Batı kilisesinin mimarisi Tanrıyı deneyimleme olasılığını simgelerken, Ortodoks kilisesi, Tanrının yeryüzündeki varlığını tanımladığı gibi, bu deneyimin gerçekliğini yansıtır".[8] Samuel Bentham'ın mühendislik ürünü olan Panoptikon, Rus inanç sistemiyle örtüşmesinden dolayı teolojik olanın aynı zamanda seküler biçimlerde de kullanılabileceğini gösterir. Buna göre Tanrı'nın bakışı, egemenin bakışı olabileceği gibi mühendisin, polisin, gardiyanın bakışı da olabilir.[9] Çünkü gözetimin denetime dönüşmesi, bütüncül bakışın sürekliliği sayesinde olabilir. Bunu, egemen adına kayıt altına alacak, herkes yapabilir. Bu anlamda Panoptikon, modern aklın mekânı yeniden düzenlemek için işlevsel bir role sahiptir. Bu rolü fark eden Jeremy Bentham ise, ahlâk felsefesinin gereği olarak, toplumsal faydanın optimum düzeyde sağlanması için kötülüğün sahası olan hapishanelerde bir sistem olarak geliştirilmesi üzerine çalışmaktadır.

III

Jeremy Bentham'ın geliştirdiği, Foucault'nun soybilimsel radarına giren ve modern kentlerin [mimarî anlamda] gözetim formu olan Panoptikon, "görülmeden görme" ya da "görülmeden gözetim altında tutma" niteliğiyle, biçimsel olarak: "gözetleyicinin merkezîliğini" sağlayan "dairesel" bir yapıdır. Bu dairesellik ortada duran bir kule ile kuşatılır. "Yeterli ışık gözetilerek hücrelerin mümkün olan en büyük genişlikte olmasını sağlama" ile bir "ışık rejimidir". Temel amaç "mümkün olan en geniş zaman diliminde, her bir kişinin gözetim altında tutulmasıdır".[10] Ancak bu, yalnızca bir hapishane projesi değil aynı zamanda modern yaşamın uzamına uygun bir tasarımdır. Çünkü Bentham, "istisnasız bütün kurumlara uygulanabilir" olduğunu ifade eder:

> Amacın dışında olması ya da amaçlanana ters düşmesi önemli değil: bina, endüstrinin her alanındaki iş kollarındaki ıslah edilemeyenlerin cezalandırılması, delilerin denetim altında tutulması, ahlâksızların ıslah edilmesi, şüphelilerin hapsedilmesi, tembellerin çalıştırılması, acizlerin

[8] Simon Werret, "Potemkin ve Panoptikon: Samuel Bentham ve Onsekizinci Yüzyıl Rusyası'nda Mutlakiyetçi Mimari", *Panoptikon: Gözün İktidarı* içinde, haz. Barış Çoban-Zeynep Özarslan, İstanbul: Su, 2008, s. 90-101.

[9] Hobbes'un *Leviathan*'da tanrısal olan her şeyi sekülerleştirmesi buna örnektir.

[10] Jeremy Bentham, "Panoptikon", çev. Zeynep Özarslan, *Panoptikon: Gözün İktidarı* içinde, Hazırlayan: Barış Çoban-Zeynep Özarslan, İstanbul: Su, 2008, s. 23.

> bakılması, hastaların tedavi edilmesi, gönüllülerin yönlendirilmesi ya da eğitim alanında yeni neslin eğitilmesinde olsun, tek kelimeyle, ölüm odalarında hükümlülerin kaldığı cezaevlerinin ya da yargılama öncesi sanıkların tutulduğu nezarethanelerin ya da azılı suçluların kaldığı hapishanelerin, ya da ıslahevlerinin ya da düşkünevlerinin, ya da imalathanelerinin, ya da akıl hastanelerin, ya da okulların amaçlarına uygulanabilir.[11]

Bu projeye göre "nezaret altında tutma, hapis, tecrit, zorla çalıştırma ve eğitim" başlıca hedeflerdir. Bu uygulama; hastane, okul, atölye ve diğerlerinde etik kaygılarla politik düzlemin buluşmasını öngörür. Toplumsal düzenin iyiliği için verilen çaba, politik uzamın buna uygun düzenlenmesini gerektirir. Nitekim Leibniz'in "olanaklı dünyalar arasındaki en iyisi" önermesini güçlendirmeye dönük bir düzen çabasıdır. Burada suçun ve kötülüğün cezalandırılması yerine onu önleme çabası vardır. Bentham'a göre gözetimin amacı, "şüpheli yapmak değil ancak yaptıkları her şeyin bilindiğine dair *kendilerinden emin* olmalarını sağlamaktır. İlkinde amaç ortaya çıkarma, ikincisinde ise önlemedir". Bu anlamda ilkinde casus ikincisinde gözetleyen olmaktadır. "İlkinin amacı kalbin gizli köşelerini gözetlemek, diğeri ise düşünceleri ve hayalleri kendi hallerine bırakarak, açık olarak yapılan eylemler üzerinde durmaktır. Böylece ikna edici olan, "belli bir zamanda belli bir kişinin gerçekten gözetim altında olma duygusudur".[12] Her yerde gözetlenme hissi "görünmeyenin heryerdeliğini [*omnipresence*]" pekiştiren bir Tanrısal/Ekümenik bakışa[13] benzer. Panoptikonu evrensel kılan "hazır ve nazır" olmayı amaçlamasıdır. Buna göre Tanrı tahayyülünün Panoptikon'daki aracı "ses ve bakıştır": yeterince aydınlık olmayan kuleden yöneltilen bakış ile oradan konuşma. Buna göre "teftiş süreklidir, bakışlar her yerde uyanıktır". Metaforik olarak ifade edilecekse Hera tarafından

[11] Bentham, *age.*, s. 12.

[12] Bentham, *age.*, s. 74.

[13] Nicholas Cusanus'un *The Vision of God* kitabı Bozovic tarafından örnek gösterilmiş. Ayrıca Foucault'ya yapılan eleştirilerden biri de Panoptikon ile Hıristiyan Tanrı'nın benzerliğinini ifade edilmemesidir. Bunun yanında Freud'un süper-egosuyla da ilişkilendirilmediği için eleştirilmektedir (Miran, Bozovic, "Introduction: 'An utterly dark spot'", Jeremy Bentham, *The Panopticon Writings*, ed. Miran Bozovic içinde, UK: Verso, 1995, ss. 1-27) ve Mark Poster, *Foucault, Marksizm ve Tarih*, çev. Feride Güler, İstanbul: Otonom. 2009, 107. Ayrıca Foucault'nun Panoptikon'u bir hapishane sistemini betimlemek için kullanması, sadece hapishane için geçerli olacağını garanti etmez. Nitekim metnimizin ilerleyen sayfalarında da görüleceği gibi Panoptikon, bir formdur. Yeni bir mekân düzeni ve bilgi biçimi önermektedir. Bauman ve diğerlerinin "*survaillance*" okumaları, Panoptikon'un taslak halindeki okumasının bir form olarak okunabileceğini göstermektedir. Ayrıca Woody Allen'ın "Suçlar ve Kabahatler" adlı felsefi yoğunluğu yüksek filmi, Tanrısal bakışı irdeleyen bir özelliğe sahip olduğu için önerilebilir. Buna, iktidarın gözüne karşı vicdanın gözünü öneren "Cache (Saklı)" filmiyle Michael Haneke'yi de eklemek gerekir.

görevlendirilen, İo'yu gözetleyen, Zeus'un yaklaşmasına izin vermeyen, mitik karakter olan yüz gözlü Argos sürekli teyakkuz halini işaret ettiği için örnek verilebilir.

Panoptikon tarzı hapishane, aydınlık olma özelliğinden dolayı diğer hapishane türlerinden ayrılır. Buna göre "hücrenin üç işlevi olan kapatma, ışıktan yoksun bırakma ve saklama" Panoptikon ile kapatma özelliğini korumak üzere, "tam ışık altında ve bir gözetmenin bakışı altında olma" özelliklerini taşır. Bu aydınlık "tutukluda iktidarın otomatik işleyişini sağlayan bilinçli ve sürekli bir görülebilirlik halini yaratır"[14]. Çünkü mahkûmlarda yaratılmaya çalışılan, gerçekten gözetim altında olmaları değil, öyle olduklarını tahayyül etmelerini ve düşünmelerini sağlamadır.[15] Bu durum mahkûmlar özelinde bütün toplumsal uzamın işleyişinde etkin bir rol oynaması gerektiği inancını taşımaktadır. Böylece Bentham'ın Panoptikonu bir hapishane projesi olarak geliştirmeye çalışmasının ötesinde vurgulanması gereken, toplumsal uzama dağılmış kötülüğün tespit edilmesi, elenmesi, iyileştirilmeye çalışılmasıdır. Buna karşın esas olan, toplumsal uzamın yeniden düzenlenmesidir. Bu anlamda Bentham, modern aklın toplumsal faydaya yaslanan ahlâk felsefesine mimarî bir katkı sağlamıştır. Bu durumun bir iktidar ilişkisi içinde okunmasını salık veren Foucault, farklı bir sonuca ulaşılabileceğini göstermektedir. Çıkış noktası, Panoptikonun "zihin için zihin üzerinde iktidar uygulama biçimi"[16] olduğu yönündedir. Yani hapishanenin asıl amacı olan "ruhu ele geçirme" işlemi, Panoptikon ile en üst aşamaya taşınır. Böylelikle, Kafka'nın *Dava*'sında Joseph K. gibi, *kaçınılmaz olan cezanın sürekli ertelenmesi* ile bireyin sürekli teftiş edilmesi söz konusudur. Ertelenen cezalandırma, rehine olmayı sürekli hale getirir. Nitekim bu durum, bir çağın topyekün, gözetleme paradigmasına tâbi olmaya başladığı dönemin habercisidir. Dijital gözetimlemenin mantıksal işleyişi, bu hat takip edilmek suretiyle anlaşılabilir.

IV

Tarihsel meseleleri evrimsel gelişmelerle speküle eden *Sapiens* kitabının yazarı Harari'nin iddiasına göre "erken modern dönem Avrupa'da, katillerin kozmik düzeni ihlâl ettiği ve bozduğu düşünülürdü; bu kozmik dengeyi yeniden düzenlemek için de katilleri işkence ederek öldürmek gerekiyordu ki herkes düzenin yeniden tesis edildiğini görebilsin"[17] diye. Bu durum,

[14] Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. M. Ali Kılıçbay), İstanbul: Ayrıntı. 2006. 290-7.
[15] Bozovic, *age.*, s. 16.
[16] Foucault, "Cezaevine Kapatılma Hakkında", çev. Işık Ergüden, *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı. 2005, s. 135.
[17] Harari, *age.*, s. 312.

kapatılma-iktidar-beden süreçlerinin soybilimi üzerine yoğunlaşan Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* adlı kitabının hemen başında tarif ettiği Damiens'in hikâyesiyle örtüşmektedir. Foucault, kitabı, dönemin Fransa kralına suikast düzenleyen ancak başarısız olan *Damiens*'in, halkın gözleri önündeki parçalanma sahnesiyle başlatır. Seremonik işkencenin hedefinde, egemenin gözdağı vermek istediği halk vardı. Kamusallığın düzenlenmesine dönük yapılan bu müdahale, Foucault'nun egemenin iktidarının[18] karakterine uygun biçimde işler. Buna göre işkence ve azap, cezanın doğrudan beden üzerine uygulanmasıyla icra edilir. Bu, egemenliğin şiddetini pekiştiren görsel bir ritüel olup, negatiftir. Çünkü yaşamın sürdürülmesine olanak sağlamaz. Yaşamı kesintiye uğratır, yok eder. Pozitif olmamasının nedeni kralın iktidarına dayanan bir kamusallık içermesidir. Ancak "kralın başının kesilmesi"nden sonra yaşam, daha fazla öne çıkarak düzenin birincil önceliğine dönüşür. Bununla, yurttaşların tek tek yaşamları, kamusal düzenin güvencesi altına alınır. Böylelikle cezalandırma, toplumsal ya da kamusal bir işleve sahip olur. Ancak bundan sapma, kamunun ortak düşmanlığı anlamına gelir. Bu sapmayı önlemesi gereken, yasal bir tertibat olsa da asıl sapmanın engellenmesini sürekli hale getirmenin yolu, bedenin yararlı güç haline getirilmesidir. Yani bedenin üretilebilir bir alan olarak kullanılmasıdır. Bu da kapatılmayla sağlanabilir ki kapatılanlar, hem bedenleri hem de ruhları ele geçirilerek; incelikli ve uzun süreye yayılan bir tâbiyete [sub-jectivism] uğrarlar.

Buradan çıkan ilk sonuç şu olabilir: Tarihin belli bir zamanında icat edilmiş bir uygulama, bugün bizim için olmazsa olmaz bir kurala dönüşüyorsa, toplumsal düzeni sağlayan araçları daha yakından bilmek ve ortaya koymak gerekir. Bu araçlardan biri olan Panoptikon, Foucault'nun soybilimsel çözümlemesine uygun olarak, "çok farklı arzulardan hareketle, türdeş iktidar etkileri imal eden harika bir makine"[19] olarak tasarlanır. Buna uygun olan, örneğin okulun pedagojik, hastanenin medikal/iyileştirici, ordunun disipliner/düzenleyici, hapishanenin uyumlulaştırıcı makine olmasıdır. Bu makineler, farklı söylemlere ve düzenleyişlere sahip olsa da ortak bir arzu üretme *topos*una sahiptir. Üretilen bu arzu, toplumsal iyileşmeyi sağlamaya dönüktür. Bu çabayı güçlendiren fikir gene disiplindir. Buna göre disiplin, 19. yüzyıldaki devlet modellerine hizmet eder. Çünkü "genelleşmiş gözetim yapıları; ceza sistemi, adli sistem bu yapıların bir parçası ve hapishane de parçalardan biridir". Ayrıca "psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, sos-

[18] Foucault'da iktidar türleri egemenlik, disiplin ve pastoral şeklinde üçe ayrılır. İlki klasik anlamda modern iktidar biçimiyken diğer ikisi yaşam-beden temelinde biyoiktidar ve biyopolitika biçiminde işler.

[19] Foucault, *age.*, 2006, s. 298.

yoloji" bunun neticesinde oluşmuştur. Nitekim "hapishanenin doğuşunu, toplumun bu *panoptizm*i içine yerleştirilmesiyle"[20] olanaklıdır. Buna göre disiplinin çerçevesi, düzenin kuşatılması ile ona ait söylem düzeninin kurulmasıyla tamamlanmaktadır. Bu "yeni iktidar fiziği", kamusallığın yeniden düzenlenmesini sağlar. Buna göre disiplin, iki uçludur: *Abluka-disiplin* ile *mekanizma-disiplin*. Adından da anlaşılacağı gibi ilki egemenlik sistemiyle ilgiliyken diğeri biyoiktidarla ilgilidir: "*Abluka-disiplin*, marjlarda kurulu olan ve tamamen olumsuz işlevlere yönelik kapalı kurum: kötülüğü durdurmak, iletişimleri koparmak, zamanı askıya almak. *Mekanizma-disiplin* daha hızlı, daha hafif, daha etkin, geleceğin toplumu için incelmiş baskıların bir resmi haline getirerek, iktidarın icra edilmesini düzeltmek durumunda olan işlevsel bir düzenek".[21] Abluka ve karantina gibi kapalı disiplin biçimlerinin yerini alan Panoptikon, modern toplumu uzamsal ayrıntılarıyla yeniden düzenler. Ancak bu, Guy Debord'un "gösteri toplumu" değil "gözetim toplumu"dur. Çünkü "imgeler yüzeyinin altında, bedenler derinlemesine kuşatılmakta"[22] iken her şey kesintisiz bir gözetime tâbi tutulmaktadır. Bu anlamda "mekanizma-disiplin"in gereği bedenler üzerine hareket eden her şeyin gözetlendiği bir durumdur. Zygmunt Bauman'ın deyimiyle Panoptikon, "modern iktidarın şemsiye-metaforudur".[23] Bu, modern iktidarın bedenlere yönelttiği büyük göz [Büyük Birader vb.] ile ilişkilendirmek suretiyle anlaşılabilir.

Büyük göz, hapishane sistemindeki gibi bir merkeze bağlı olmaktan çıkıp bütün uzamı kaplayan mekanizmaya dönüşür: sürekli bakan, kaydeden, izleyen ve kapanmayan göz. Deleuze'e göre bunun soyut formülü "artık 'görünmeksizin görmek' olmayıp *herhangi bir insan çokluğuna herhangi bir davranış dayatmaktır*."[24] Bu, iktidarın sürekliliğini sağlayan her yerde ve her zaman olan [hazır ve nazır]; her şeyi görülebilir kılan ancak bunu, kendini görünmez kılma koşuluyla yapan bir gözetim altında tutma özelliğiyle, rasyonel aygıt olan polis ile sağlanır. Bu aygıt toplumsal bünyeyi algılama alanına dönüştürürken "çehresi olmayan bir bakış" gibidir. Yani "her yere yerleştirilmiş binlerce göz, hareketli ve her zaman uyanık dikkatler, hiyerarşik hale getirilmiş upuzun bir şebeke",[25] yasadışılıkları denetlediği gibi yasal olanı da düzenler. Son tahlilde polis aygıtının gözleri, uzamı ayrıntılandıran büyük gözün yerini alır. Bu da yerini bir sürekliliğe bırakarak "sonu olmayan bir sorgulama, analitik hale gelen bir gözlem içinde sonsuza

[20] Foucault, *age.*, 2005, s. 135.
[21] Foucault, *age.*, 2006, s. 308.
[22] Foucault, 2006a: s. 318.
[23] Lyon ve Bauman, *age.*, s. 19.
[24] Deleuze, 2013: 53, vurgu yazara ait.
[25] Foucault, 2006a: 314

kadar sürecek bir soruşturma, asla kapanmayan bir dosyanın oluşturulması olacak bir yargılama, bir incelemenin inatçı merakına dolanmış olacak olan bir cezanın hesaplı yumuşaklığı, aynı anda hem ulaşılamaz bir ölçeğe göre bir sapmanın sürekli ölçülmesi hem de ona, ancak sonsuzda ulaşmaya zorlayan asimptotik bir hareket olacak olan bir usul" biçiminde işler.[26]

Böylelikle Foucault, Bentham'ın görünürlük meselesini "tahakkümcü ve gözetleyici bir bakışın tamamen etrafında örgütlenmiş bir görünürlük" biçiminde yorumlarken bunun, "katı ve titiz bir iktidar adına hareket eden evrensel bir görünürlük projesine işlev kazandırdığını" da ekler. Bu katılığı bir "bakan, hareketsizleştiren, disiplinci bir ütopya programı"[27] olarak tasarlayan Bentham'ın Bacon geleneğinin izleyicisi olduğunu söyleyebilirim. Çünkü önleme ve iyileştirme amacı güden Panoptikon, *Yeni Atlantis*'in *Süleyman Evi*'nde bilimsel gelişmelere paralel olarak refah içinde yaşayan, sağlıklı ve ilerici bir toplum yaratmak için çaba gösteren düzeneğe benzer. Bentham'ın Panoptikon kulesi, *Süleyman Evi* gibi modern yaşamın topografyasına yayılan merkezî bir yere sahiptir. Örneğin "büyük teleskop, mercek, ışık demetleri teknolojisi" gibi araçlar "insana boyun eğdirmeye dönük teknikler, onu kullanmaya yönelik usuller" gibi birtakım hedefler belirlenirken "yeni bir bilgi biçiminin" hazırlandığı görülür.[28] Bu da Panoptikon projesinin sadece bir hapishane mimarisi olarak kalamayacağını bunun ötesine geçip haritalandırma, gözetleme ve izleme sürecinin yoğunlaştığı bir uzamın yani Panoptikonun metafiziği olan *Panoptizm*e neden olmuştur: Bu, panoptikonu yoğun bir *mikrokozmos* biçiminde tasarlama anlamı taşır. "*Panoptizm*, bölgesel ve kurumlarla ilgili sınırlı bir mekanik değildir. Bentham'a göre bir yönetim tipini karakterize eden genel bir politik formüldür".[29] Bununla amaçlanan, toplumsal iyileşmeyi ve bu iyileşmede sürekliliği sağlamaktır. *Panoptizm*, Panoptikonun gözetleme özelliğiyle, bir bütün olarak, toplumsal yaşamı kuşatma ilkesidir. Hapishane için "başarısız bir deneme" olsa da günümüzün kent formunda etkisini her yerde ve her biçimde gösterir. Demir bir ağ gibi toplumsal düzlemi kuşatan gözetleme, "şehircilikte, işçi kentlerinde, hastanelerde, tımarhanelerde, hapishanelerde, eğitim kurumlarının yapısında ya da onların ilkesi olarak bulunur".[30] Ancak teknolojideki ilerlemenin sonucu olarak Panoptizm fikri, daha incelikli ve yaygın biçimlerde yeryüzünün tümünün ambalajlanmasını sağlayan bir boyut kazanmıştır. Buna göre yeryüzünün her noktasının

[26] Foucault, *age*., 2006: 331.
[27] Foucault, *age*., 2007: 92;100.
[28] Foucault, *agy*., 2006, 256-7.
[29] Foucault, *Kelimeler ve Şeyler: İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*, çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: İmge. 2015: 58.
[30] Foucault, *agy*., s. 257-8.

her an gözetlendiği, denetlendiği ve de kontrol altına alındığı bir çağda, panoptikonun ötesinden yani Post-Panoptikondan bahsedilebilir.

V

Şeylerin, şehrin akışkanlığına göre yeniden düzenlenmesiyle yeni tarz gözetim de bundan nasibini alacak bir forma kavuşur. Zgymunt Bauman'ın "akışkanlık" fikri [modernite, aşk vb.], Panoptikonun büründüğü yeni formun ipuçlarını verir. Buna göre "Post-Panoptikon" formu, "*elektronik Panoptikon*, *süperoptikon* gibi modellerin yanısıra *sinoptikon*, *polioptikon*, "*banoptikon*" gibi çeşitlemelerin"[31] ve de Manuel DeLanda'nın "her şeyi kaydeden sistem" olarak öne sürdüğü "*panspektron*" gibi varyasyonlarıyla kuşatıcı bir hal alır. Buna göre Bauman, eski Panoptikon için geçerli olan ilkenin "hiçbir zaman yalnız değilim"i ifade ederken Post-Panoptikon ile "bir daha asla yalnız kalmama" ya da "terk edilmeme, görmezden gelinmeme ve ihmal edilmeme ve dışlanmama"[32] umuduna dönüşür. Buna göre fark edilmenin hazzı, ifşa edilme korkusunun önüne geçer. Bununla, kentlerde oluşan kalabalıklar,[33] yeni insan tipinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısında etkili olmaya başlayan "kalabalıkların adamı", "flanör", "yeraltı insanı", "yeni insan" gibi kapatıldığı uzamın ötesine taşıp başka uzamlarda fark etmeyi/edilmeyi arzulayan tipolojiler, kalabalıkların kent yaşamıyla baş etmeyi öğrenirken, günümüzde gelinen aşama daha karmaşık ve girift olmuştur. Panoptikonun taslak halindeki rolünü çoklu türlere dönüştüren ve yeni biçimler katan bu duruma *etkin gözetleme* denilebilir.

Etkin gözetleme, gündelik yaşamın izlenme biçimlerinden askerî ve politik teknolojilerin kapladığı uzama, geniş bir skalada değerlendirilebilecek bir biçimdir. Modern aklın doğayı bir bütün olarak gözlemlemeyi amaçladığı bütüncül bakış, bunu modern özneden teknolojik araçlara kaydırır. Böylece Post-Panoptikon, *banoptikon* ve *sinoptikon* gibi biçimlerde görülür. *Banoptikon*,[34] "profil çıkarma teknolojilerinin bellibaşlı gözetim biçimlerine kimlerin tâbi tutulacağını belirleme"de kullanılmasıdır. *Banoptikon* şemasının stratejik işlevi, bir azınlığın profilini "istenmeyen" olarak çıkar-

[31] Bauman ve Lyon, 2013: 59.

[32] Bauman ve Lyon, *age.*, 31.

[33] Buna göre kent ve kalabalıklar ikiliği, modern düşünme biçimini, Edgar Allen Poe'nun kalabalıkların adamını, Charles Baudelaire'in flanör ve modern estetik deneyimini, Georg Simmel'in metropol yaşamı ve onun taşıdığı halet-i ruhiyeyi ve de Walter Benjamin'in iç mekân [mobilya] ile dış mekân [pasajlar] arasındaki dolaşımı bağlamında yorumlanabilir.

[34] "Ban" sözcüğü "yasak" anlamına gelir. "Banoptikon", Didier Bigo'nun kullandığı, özel bir kullanımdır. Tıpkı Banliyö [Ban-lieu yani yasak yer, kısıtlı yer gibi]. Banoptikona, sınırlandırılmış bakış, kısıtlı bakış karşılığı verilebilir.

maktır. *Banoptikon*'un üç özelliği vardır; "liberal toplumlar içerisinde istisnai bir güce sahiptir [olağanüstü haller rutinleştirmiştir], profiller çıkarır [gelecekteki olası davranışlarından korkulan bazı grupları ve tedbir olsun diye dışarıda bırakılmış insan kategorilerini ötekileştirir] ve dışlanmayan grupları normalleştirir [malların, sermayenin, bilginin ve insanların dolaşımına inanılmasını sağlar]". *Banoptikon*, ulus-devletin ötesindeki küreselleşmiş mekânlarda faaliyetler gösterir, dolayısıyla iktidarın ve direnişin etkileri artık yalnızca devlet ile toplum arasında hissedilmez".[35] Buna göre, Didier Bigo'nun kavramı olan *banoptikon*, küresel güvenliğin gözetme teknolojisidir. Bu güvenlik konsepti, herkesin gözetlenmesinden ziyade gözetim uzamına gelecek kişilerin kim olduğuna karar verir. Bu, toplumsal dışlama ve uzak tutma stratejisidir. Bu anlamda Panoptikon'un herkese yönelen bakışı, yalnızca bazılarına yönelen bakışa dönüşür. Bu kavramla birlikte diğer kavram ise, *sinoptikon*dur. Buna göre "çokun azı izlemesi" anlamı taşıyan bu kavram, toplumsal düzenin aza uyarlanmasını sağlayan bakıştır. Televizyon, monitör gibi yüzeyi olan ve akan bir ekranın çevresinde oluşan pasif bir bakıştır.[36] Böylelikle Post-Panoptikonla birlikte toplumun faydasına olabileceği düşünülen ve önleyici bir role sahip olan her türlü gözetlemenin çerçevesini tamamlamış bulunuyoruz. Gözetlemenin Bacon ve Rousseau ile başlayan bilimsel, politik ve pedagojik rolü, teknolojik gelişmelerle birlikte, yerini dijital bir kontrol makinesine bırakır. Bu evrilme, toplumsal faydanın yerine bir bütünü yönetme ve kontrol altında tutma mekanizmasına dönüşmüştür. Bu durum yalnızca mekanizmayı işletenlerin faydasına dönük biçimde işler. Peki, buna karşın ne yapılabilir?

VI

Günümüzde gözetlemenin geldiği aşamanın daha girift bir hal aldığını söylemek mümkündür. Doğaya karşı kültürün selameti adına kurgulanan ve ortak yaşamı örgütleyen tasarımların ötesine taşınan toplum mühendisliği, hiç kimsenin gerçek anlamda hâkim olamayacağı, herkesin herkesle uzlaşıp aynı zamanda savaştığı ikili bir yönde ilerlemektedir. Bunun için büyük gözün [Büyük Birader] yanına, çoklu-küçük gözlerin de yer aldığı söylenebilir. Özellikle İnternet ağının yaygınlaşmasıyla birlikte gözetle[n]

[35] Bauman ve Lyon, 2013: 66-7.

[36] Bauman bu kavramı Thomas Mathisesen'den alır. Bu tarz bir dünyada roller değişir. Gözaltının yerini disiplin sağlayıcı işlevi aynen koruyan seyirlik gösteriler aldı. İnsanların standartlara riayeti zorlama ve baskıyla değil ikna ve baştan çıkarma yoluyladır. Buna göre "boyun eğme, dışardan gelen zorlayıcı bir güç nedeniyle gerçekleşiyor gibi görünmekten çok, özgür iradenin bir tezahürüymüş gibi görünüyor" (Bauman, 2017: 134-135). Ayrıca sinematografik anlamda "Truman Show" ile "V For Vandetta" buna verilecek en iyi örneklerdendir.

me varyasyonlarının son hızla çeşitlendiği görülür. Facebook, Twitter, Instagram gibi sosyal medya ağları, kontrolün işleyişini daha sofistike boyutlara taşımıştır. Dijital çağın gözetleme yaklaşımı, spesifik olarak, teknoloji felsefesinin işlendiği *Black Mirror* dizisine bakılarak ortaya konulabilir. Kısa, birbirinden bağımsız ancak tematik ortaklığa sahip olan bu dizinin şimdiye dek yayımlanmış bütün serilerinin kesiştiği anafikir, teknolojik ilerlemeler neticesinde yaşamı kolaylaştırmaya karşın felaketlerin de baş göstermesidir. Her şeyin istenilen biçimde işlemesi, bu isteğin sonsuza dek sürebileceği kuruntusunu ve olumsallığını beraberinde taşırken, felaket kaçınılmaz olarak baş gösterir. Dizinin her bölümünün kırılan ayna sesiyle başlaması, yüzeyin şaşaasının ardında karanlık bir dünyanın varlığını işaret eder. Bu, bir anlamda Narkisos sendromu olarak anlamlandırılabilir. Her şey, bir limiti tüketmenin eşiğine getirilerek ölçüsüzlüğe sürüklenir ve berbat olur. Bu aynı zamanda, yakın gelecekle ilgili felaket tellallığının ötesinde, insan olmanın gerektirdiği asgari etik değerlerin elzemliliğini vurgular. Gözetlemeye dönülürse, Panoptikon meselesi *Black Mirror*'ın 3. sezonunun finaliyle bağlanabilir. Bölümün özeti şöyle: "Koloni Yıkımı Hastalığı" adı verilen ve arıların soyunu tüketen bir hastalığın önüne geçmek için, bir şirketin görsel sensörlerle donatılmış inorganik arılar üretip doğayı korumaya çalıştığı bir sürecin felakete dönüşen serüvenini ele alır. Felaket şudur: Twitter yoluyla toplumda savaşta ölenlere, çocuklara ve sakatlara karşı nefret söylemini taşıyan ünlü ya da ünsüz kişilerin hedef seçilmesi, toplumsal duyarlılık gereği lince uğratılması ve bunun neticesinde öldürülmesidir. Ancak sadece bununla yetinilmeyip, filmin sonunda, bu *hashtag*e katılan herkesin de aynı şekilde öldürülmesidir. Bütün bu öldürmeler, "ADI" yani "Otonom Drone Böceği" denilen "davranışı belirlenip kendi haline bırakılan" arılar vasıtasıyla gerçekleştirilir. Küçük bir arının, sadece doğa için değil aynı zamanda güvenlik amacıyla da kullanılması ve İHA/SİHA gibi donatılması, bu arıların hacklenip bir ölüm aletine dönüştürülmesini kaçınılmaz kılıp teknolojinin felaket de getiren özelliğini bir kez daha göstermiştir. Örneğin *hashtag* olmuş bir kadının kurtarılması için düzenlenen askerî bir operasyonun, hacklenmiş bir böcek karşısında ne kadar aciz olduğunu da göstermektedir. Herkesin ve her şeyin kontrol edilmesi için tüm araçları kullanan mutlak gözetim mekanizmasının her zaman hesaplayamadığı başka [f]aktörler de var. Onlar, doğayı ve kültürü zapturapt altına alanlara karşı; bunları yeniden kazanmayı görev bilen manifestolar[37]

[37] Bunlardan biri de Reddit'in kurucusu ve bir deha olan Aaron Swartz'ın, bilginin serbest ve sınırsız dolaşımını talep eden "Gerilla Açık Erişim Manifestosu"dur. Burada bilginin parayla satılamayacağını, herkesin faydalanması için paylaşılması gerektiğini iddia eder ve de dediğini yapar. Bunun için Swartz, JSTOR'dan milyonlarca çalışmaya ve bilimsel makaleye; Amerikan sisteminin hukuk külliyatına [sadece yüzde 20'sini] erişerek ücretsiz bir şekilde kullanıma açar,

yayımlayan direngen anarşistlerdir. Bu anlamda etik sorumluluğun çağrısı, sahte duyarlılığa karşı gerçek bir ağıt biçiminde işler: Herkesin herkesten ve her şeyden sorumlu olmak zorunda olduğu yoksa cezanın aynı biçimde küresel bir karşılığının olabileceği alternatif bir düzen.

Sonuç olarak Bacon'ın doğanın kötücüllüğüne karşı aklın ışığında geliştirilen gözetim ve denetim mantığı, felaketlerin bu defa tersine döndüğünü göstermektedir. Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde altını çizdikleri nokta da buydu. Bu anlamda yapılması gereken, Foucault'nun Bentham üzerinden Rousseaucu projeyi yeniden düşünmek; başka bir yaklaşımla ele almaktır. O da doğaya yönelik hunharca yapılan müdahalelere karşın doğayla daha barışçıl ve diyalog temelli bir ilişki kurmaktır. Birlikte olmanın sorumluluğu için Panoptik pratiklerin yani sahte sözleşmenin yerine gerçek bir sözleşmeyi inşa etmenin peşini bırakmamak gerekir. Bu da çok zor olmasa gerek. Düşünmeye yarı-aydınlık bir çağrı...

ancak bunun karşılığında FBI ve MIT [Üniversitesi] tarafından dava açılır. Dava görülmeden intihar eder. [https://yersizseyler.wordpress.com/2011/07/26/gerilla-acik-erisim-manifestosu/].



Bernard Stiegler

Fotoğraf: Manuel Braun

TEKNİK, ZAMAN VE POLİTİKA

Cem Oto

Talih bu felâketi o şekilde hazırlamıştı ki, ortada kabahatli kimse yoktu... Onun için herkes bu felâketten kendisini mesul tutuyordu.

A. H. Tanpınar

Binaları inşa eden ve artık bu dünyada olmayan insanları düşünürüm hep. Ya da içinde bir kalabalık sahnesi geçen bir filmi, ama herkes ölmüş. Korkunç.

Andy Warhol

21. yüzyılın karmaşası, ehemmiyeti ve vaat etmeye hâlâ ehil oldukları nezdinde, bir imkân olarak ikinci modernite eleştirilerinin Fukuyama'ya itirazlarında 68 Mayısı'nın bakiyesi güçlü sloganı "No Future"un onayladıklarının yanında vazgeçtiklerinin de düşünülmeye dâhil olma ihtiyacı açılır: "Hemen, şimdi!" Bu, Kazimir Malevitch'in *Beyaz Üzerine Beyaz* tablosundan Marcel Duchamp'ın *Merdivenden İnen Çıplak No.2*'sine; Sinderella'nın sadece kendisine tam oturan ayakkabısından Van Gogh'un çizmelerine, Bresson'un ellerinden ve Abidin Dino'nun yüzlerine; hüsnühattan atonal müziğe; İkinci Yeni'den Emek Sineması'nın yıkımına; Badiou[1] için Sokrates'in gençleri baştan çıkarmaya yönelik çağrısından bizatihi Sokrates'i Atina'dan ve baştan çıkaran yazıya; başa, amire ve beyne; Sitüasyonist Enternasyonel'in radikal üzerine açtığı bahisten İtalyan Otonomistleri'nin

[1] Alain Badiou, *Gerçek Yaşam: Gençliği Yoldan Çıkarmaya Yönelik Bir Çağrı*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017).

işin reddi tartışmalarına; biyopolitikanın ikili yaşamından radikal demokrasinin doğrudanlığına ve bu yazının da bir şekilde heyecanına iştirak ettiği tüm bir mutabakat kritiği hevesine değin böyledir. Eğer böylesi bir ihtiyacın politika nezdinde herhangi bir ehemmiyeti var ise belki de bunu bir zamanların mağruru antagonizmayı şu veya bu şekilde inşa ve ihya etme çabası yerine, bahsolunan tüm bu kritiklerin üzerinden yükseldiği mefhuma yer açarak buyur etmek gerekir. Burada hoş karşılanacak bu müşterek mefhum, Fransız filozof Bernard Stiegler'in teknik ile zaman arasındaki irtibatı ihtimam üzerinden anlamaya yönelik çabasına dairdir. Bu çabada ihtimam [*care/Sorge*]; hem *cogito*nun ben'inin dolayımsızlığına [im-mediacy of the I amı][2] bir eleştiridir hem de *cogito*nun kesinliğinin sadece *söz* ile sağlanabilmesinin tuhaflığına[3] dikkat çekmektedir.

Teknik, modern teknolojiyi de kapsayan bir açığa getirme biçimidir. Ancak teknolojiyi tekniğin el verdiği ölçüde, modern dönemde büründüğü hal ve bilimsel standartların şekillendirdiği bir alan olarak görmek yanlış olmayacaktır. Etimolojik olarak Antik Yunan'da *epistemen*in karşısında zanaat ve sanat cihetinden meydana gelişleri karşılayan *tekhne*den türeyen kelimenin, Fransızcada *une technique* ve *des techniques* kalıplarıyla ifade edilen bireyleşmiş, muayyen, ihtisasa mahsus anlamları vardır. Bu anlam usul, yöntem ve fen gibi kelimelere tekabül eden "technique" çevirisi ile karşılanabilir. *La technique* ise tüm bir teknik âlemine sistem olarak göndermede bulunur.[4] "Technique" ve "technics" arasındaki nüans, "siyaset" ve "siyasal" arasındaki değişimi ve bu nüansın politika teorisinde oynadığı rolü anımsatmaya müsaittir. "Siyaset" ve "siyasal olan" ayırımında olduğu gibi sırasıyla "teknik" ve "teknik olan" ayırımı izah açısından kıymetli olsa da teknik mevzubahis olduğunda bu nüansların birbirlerini bitap düşürmediği ve özellikle berrak bir tanım getirme gayesinin teknik tarafından galebe çalındığı söylenmelidir. Dahası, bizatihi teknik, başta bu nüanslar ve bizatihi bir teknik olan dilin kendisi olmak üzere irtibatlı olduğu kadim tarifleri tahrip etmektedir. Bilindiği gibi, Chantal Mouffe,[5] Carl Schmitt'in "siyaset" ve "siyasal olan" arasındaki ayırımını Martin Heidegger'in ontik ve ontolojik ayırımına referansla izah eder. Oysa burada böylesi bir zenginlikten istifade etmeye temkinli yaklaşılması lazım gelir, zira teknik ve teknik olana dair bu analojik kavrayışta açığa çıkan her şeyden önce müstesna varolan *Dasein*'ın varoluş minvaline yönelik bir sorudur. Varlığın unutul-

[2] Paul Ricœur, *Başkası Olarak Kendisi*, çev. Hakkı Hünler (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2010), 23.

[3] Maurice Blanchot, *Felaket Yazısı*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Monokl, 2017), 83.

[4] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus* (California: Stanford University Press, 1998), 281.

[5] Chantal Mouffe, *Siyasal Üzerine*, çev. Mehmet Ratip (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 16.

muşluğunda Heidegger'in unuttuğu tekniğin, tekrarın ve yazının fark, tekillik ve bireyleşme ile irtibatına dair bu soru, politik olan ile ilgili gayretli bir düşünümü gerekli kılar. Öyle ki teknik en sarih anlamıyla içinde bireyleştiğimiz[6] ve nabireyleştiğimiz [disindividuation] bir gramatizasyon süreci olarak hayatlarımıza etki etmektedir.[7]

Bir sistem olarak tekniğin elinin ulaştığı yer, meşgul ettiği zaman, gündeme getirdiği meselelerin çeşitliliği ve çağa dair ortaya koyduğu sorgulama bizatihi teknikten yansıyan soruların muhatabıdır. Dahası teknik sorusu, kendisine has bir nitelikten yoksun insan yaşamında, ölümlülüğün kesin olarak kaçınılamaz ve kesin olarak belirsiz ufkunda bizatihi bir soru olarak açılmaktadır. Zira hesaplama ve ölçüm olarak teknik, hesaplanamaz ve öngörülemez olanın da ufkunu sorunsallaştırma ve sorumluluk bağlamlarında sergilenmektedir.

Gündelik hayatı boydan boya kat eden teknik, insana hasredilemeyecek evrim sürecine kendi tarihini de kaydeder. Tarih, kendi biricik arşivini ilk defa olmak üzere zamanın yanında canlı yayın ile paylaşmaktadır. Tarihî bir âna bugün her şeyden evvel canlı yayınlarda tanıklık etmekteyiz. Eğer bugün teori tekniğin açtığı bunca sorun ve getirdiği imkân ile ilk defa bu denli yoğun yüzleşme zaruretini hissediyorsa, bu vaziyet tekniğin tarihinin varlığın tarihine sirayet ettirdiği tazyikten ileri gelmektedir. Bu tazyiğin tarife yönelik getirdiği imkânlar uzunca bir süredir politika teorisinin gündemini meşgul ederken, nice taze umut ve hüsrandan mülhem türlü arayışların da kendine geniş bir saha bulması da tesadüfi değildir. Sual edilen ifrit ne Doğu'ya, ne Batı'ya, ne de Güney ile Kuzey'e dair olduğundan eşi benzeri görülmemiş bir mesuliyete çağrı yaparken, endüstriyel tekniğin küreyi saran sistematikliği de yeni bir çağa yönelik tüm ihtimallere renk verir. Hiper-modern teknik sistemin karakterizasyonu yol ayırımında debelenen çağın tasnifini kolaylaştırmanın aksine onu bu durağın meczubu olarak ta-

[6] Bireyleşme [individuation], yaşama dair akışlarda haline-geliş süreçlerinin indirgenemezliğine ve süreğenliğine dair Heidegger ve Gilbert Simondon'un birbirinden farklı okumalarıyla şekillenen bir okumadır. Bireyleşme yaşamın kendisini problematikleştirmesiyle mümkündür. Bu yüzden bireyleşme, 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. Teknik ve bireyleşme ilişkisi ile mevcudiyet metafiziği eleştirileri; temsil sonrası politika ve yenilenen bir bireyleşme süreci için mühimdir. Nitekim Paul Ricœur'ün "cogito felsefeleri" (*Başkası Olarak Kendisi*, s. 6.) olarak kavramsallaştırdığı gelenek; özne, kimlik, hakikat ve bunların kaçınılmaz olarak davet ettiği tamamlanmışlık üzerinden peyda olurken, tamamlanmışlığa bu vurgu tekrar cogitonun dolayımsız mevcudiyetinden ve egonun kendiliğinden ileri gelmektedir. Bu sebeplerle bireyleşme özneleşmeden de farklıdır. Nitekim özneleşme başlangıç noktası olarak hâlihazırda bireyleşmiş [individuated] bireyi varsayar.

[7] Ruhtan Yalçıner, "Allagmatic of Embodiment", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2014): 27-52.

yin eder. Sitüasyonist Enternasyonal'in söylediği gibi bu "kendimizi tamamen yenilikçi kolektif bir eylem başlatmanın ve sürdürmenin hem acil gerekliliğiyle hem de yakın ihtimalsizliğiyle karşı karşıya bulduğumuz"[8] bir *devir*dir.

Bu devralınan ve deviren, Lazzarato[9] için yeni bir kartografinin politik tercüme imkânı iken; Guattari'nin öne sürdüğü şekliyle otonominin işlevine[10] dikkat çeker. Rancière,[11] içinse olan bitenin bu vaziyeti siyasalın kıyıları sorusunu açan saplantılı bir son temasının içinde geliştiği rafa kaldırma ve geri dönüşü kutlamaya dairdir. Benzer şekilde Bauman'ın[12] kamusal alan, fail ve vizyon arayışı, ancak böylesi bir dönemden ileri gelen siyaset arayışı olarak kendini duyururken; kültürel kriz uğrağında insanın dünyada-oluşuna ilişkin bir teoriye kapı aralamaya niyet eder. Umberto Eco[13] ise, bir kıyamet tasarısı olarak Pax Americana'nın krizi ile ilân olunan sona dair yeni başlangıçları Ortaçağ'ın yakınlığına, ancak katiyen Negri ve Hardt'ın[14] uzağına düşmeyecek şekilde götürür: insecuritas, auctoritas, vagantes; borçlandırılan, medyalaştırılan, güvenlikleştirilen, temsil edilenler ile karşılaşır. Papanın kutsama duası Urbi et Orbi, gezegene ilmik atmış yığılmada bozulur, küre [globe] yumağa [glomus] dönerken,[15] bu yumağa katılan modern insanın duası ise günlük gazetesinde –kosmostan kozmetiğe, bilimden siyasete, fabrikadan futbola– oldukça tuhaf bir âyinin ve aynı hikâyenin içinde sergilenir.[16] Bu hikâyede –eğer şayet hâlâ bir hikâyeden bahsedebilirsek– yan yana gelişin tek müşterekliği hepsinin bir şimdi ve burada oluşudur.

Zaruret ile acziyetin iç içeliği [sumplokē] tüm bu bahislerin aktarımında türlü meseleleri teknik nezdinde bir araya getirirken, âşinalığımızı zedele-

---

[8] *Sitüasyonist Enternasyonal*, haz. Şenol Erdoğan (İstanbul: Altıkırkbeş, 2008), 47.

[9] Maurizio Lazzarato, *Göstergeler ve Makineler*, çev. Ferda Nur Demirci (İstanbul: Otonom, 2016), 19.

[10] Guattari'nin açıkladığı şekliyle bu işlev, "merkeziyetçiliği bir tutam otonomiyle yumuşatmak için başvurulan basit bir müsamaha derecesi değildir". (Félix Guattari ve Suely Rolnik, Molecular Revolution in Brazil (Semiotext(e), 2008), 247. [Burada Nalan Kurunç'un çevirisini kullandım.] Benzer şekilde Saul Newman'ın da gösterdiği gibi mesele "kirlenmemiş kalkış noktası" bulmak değildir (*Bakunin'den Lacan'a*, çev. Kürşad Kızıltuğ, İstanbul: Ayrıntı, 2014). Kendiliğindenlik ve dolaysızlığa [*im-mediacy*] yapılan vurgular politika nezdinde özcü hakikati tekrar çağırmaktadır. Teknik, bir dolayım ve medyum olarak tam da bu hakikate, otantikliğe, saflığa ve bulanmamışlığa meydan okumaktadır.

[11] Jacques Rancière, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç (İstanbul: Metis, 2007), 9.

[12] Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis, 2014), 162.

[13] Umberto Eco, *Gündelik Yaşamdan Sanata*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can, 2012), 19.

[14] Antonio Negri ve Michel Hardt, *Duyuru*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 2013).

[15] Jean-Luc Nancy, *Dünyayı Yaratmak ya da Küreselleşme*, çev. Murat Erşen (İstanbul: Monokl, 2014), 42.

[16] Bruno Latour, *Biz Hiç Modern Olmadık*, çev. İnci Uysal (İstanbul: Norgunk, 2008), 7-8.

yen bir tahkikatı ortaya koyar: "İnsanlığın dünya üzerinde gücü arttıkça sanki dünyanın da insansızlaşması gündeme gelmektedir".[17] Bugün antroposen [anthropocene] olarak tanımlanan bu durum insanlığın doğalsızlaştırılması olarak tepkisel yönü ağır basan bir vaziyette karşılandığı sürece tam olarak insanın kökenine, kökenin doğasına ve her şeyden önce insan doğasına dair antropolojik mirastan azade ancak gene aynı miras hakkında teknolojik bir düşünümü gerekli kılar. Bu gereksinimde pek tabii dünyayı çerçeveleyen küreselleşmiş tekniğin erişim mesafesini vurgulamak mühimdir. Nitekim tarihte ilk defa teknolojiye dair tartışmalar erken sanayi devrinin iyimserliği, savaş sonrasının kötümserliği ve bilimkurgunun muhayyelliğinden ziyade söylentilerin eli-kulağındalığıyla, olmak-üzere-oluşuyla karşılanmaktadır.

Rob Spence'in video kaydetmesine izin veren protez gözü, saatte 40 km hıza ulaşan giyilebilir biyonik bacak, Chaotic Moon tarafından tasarlanan, vücuttan topladığı biyometrik bilgiler ile vücut ısısı ve kalp atışlarını kontrol etmeye ehil dövme mürekkebi, drone ile yapılan ilk pizza teslimatı, otonom makineler, yapay zekâ, artırılmış gerçeklik ve niceleri halihazırda şahit olunan uygulamalardır. Tüm bu baş döndüren akış içinde milyonlar tarafından aynı anda izlenen eşzamanlı canlı yayınlara, milyonlar tarafından kullanılan Grammarly ve Blinkist gibi mobil uygulamalar eşlik eder. Bu uygulamalar 21. yüzyıl insanının mustarip olduğu zaman kısıtlamasından doğan bilgi eksikliğini arta kalan zamanda telafi etmeye niyet eder. İmlâ denetim uygulaması Grammarly, yazım kusurlarını denetleyip en ufak hataları dahi giderirken, eleştirel teori nezdinde Platon'un Sofistlere sitemini de güncelleştirir. Aristoteles'in bilgiye ulaşım imkânına dair sorularını tazeleyen Blinkist ise günde tam tamına dört klasiği okuyabilme fırsatını vadeder. Mottosu ise olabildiğince merttir: "Sizin için filtreliyoruz." Sanki Thomas Bernhard'ın *Dünya Düzelticisi* (Weltverbesserer) sonunda aradığı fırsata kavuşmuş gibidir. Oysa onun karşılaştığı son vahimdir: Dünya düzeltilemez, Dünya Düzelticisi geriye yaşamı zehir eden bir hınç bırakır. Bu hıncın tecrübesinde; Şule Gürbüz'ün akılsız adamı gibi mânâya müptela mânâsızlıktan mağdur; Tanpınar'ın Hayri İrdal'ından hallice bir reçel kavanozuna düşmüş de daha önce tatmadığımız tatlı serzenişlerin içinde boğuluyor gibiyizdir. Aşık Veysel buna "meşakkatin adını murad koymuşlar" diyecek, Adorno da "insan o kadar boş zamanı ne yapacak?"[18] sorusunu düşünmeye gayret edecektir.

[17] Stiegler, *Technics and Time 1*, 90.

[18] Theodor W. Adorno ve Max Horkheimer, *Teori ve Pratik Üzerine Bir Tartışma (1956)*, çev. Orhan Kılıç (İstanbul: Metis, 2013), 26.

Diğer yandan da teknolojinin getirdiği kirlilik, silahlanma, ilk kez olarak davranışın endüstriyel imal edilebilirliği gibi durumlar, bir bütün olarak çevre ve yaşam üzerine tanıdığı olmadığımız sorgulamaları açar. Teknik aynı zamanda mutlak hükmedeni ve çaresiz hüküm altına alınanı, devletin egemenliğini ve vatandaşlığı da etkileyerek değiştirdiği bir "nükleer kritik"[19] meselesini, kararın nükleer krizi olarak gündeme getirmektedir. Burada sadece finansal veri değişiminin hızına yetişemeyen bir kararın krizi değil; örneğin taşıyıcı anne, nesiller arası kuşak farkı, üniversitenin ve entelektüelin görevi, Platon'un sistematik aptallığa teşne olarak lânetlediği gene de kaçamadığı bellek, yazı ile bilgi meseleleri karşımıza dikilir. Öyle ki, tekniğe dair sayısız alandan çeşitli örnekler, bir noktadan sonra üstlenecekleri yegâne vazife olarak tekniğin alanını sınırlamanın zorluğuna işaret eder. Bu hususta daha mühim olan tekniğe dair yeni bir kavrayışın bizzat tekniğin açığa serdiği aciliyet ve ehemmiyet uyarınca ele alınmasıdır.

Her şeyden evvel bu uygulamalar, sadece teknik-mekanik-otomasyon dolayımı haiz olduğu için değil, tekniğin bir sistem olarak diğer sistemlerle irtibatı dâhilinde bir mesele teşkil eder. Tekniğin açtığı soru böylece sözgelimi sadece robotlar nezdinde bir soru değildir. Aksine teknik, bizatihi tüm bu süreçlerin koşulu olarak zaman ile kurduğu irtibatla ve bizatihi irtibat, dolayım ve medyum olarak, zamana dair soruları açtığı sürece; varlığa ve varlığın tarihine gösterilen müsamaha ve ihtimam tekniğe hasredilmelidir. Antik Yunan'ın hatırlattığı üzere, bu durum tekniği bizatihi ihtimam olarak ele almak anlamına da gelecektir. Nitekim Stiegler'in *Teknik ve Zaman*'ının çağın asli vazifesi olarak işaret ettiği husus da bu irtibatta aranabilir.

Teknik ile zaman arasındaki ilişkinin böylece yazılımlar ve teknolojik yenilikler dışında gündelik yaşama dair serzenişlerden doğan çeşitli yaşam tarzları arayışlarına hayat verdiği de söylenebilir. 2014 yılında Londra'nın doğusundaki Victoria Parkı'nda küratör Cathy Haynes, Chisenhale Galerisi ve çeşitli inisiyatiflerin işbirliği ile hayata geçirilen bir proje olan Stereochron adası, "olağan zamanın dışında bir yer" yaratmak amacıyla Saatsiz Devlet deneylerini akademi, sanat galerileri, diğer kamu ortaklıkları ve tüm katılımcıları ile yürütmeye devam etmektedir. Dünya saati olmadan yaşamın nasıl olacağına yönelik deneysel bir kolektif olarak Stereochron adası; insan yapımı saatlerin zamanına tabiyetin, yaşadığımız dünyayı daha da karmaşık hale getirdiğini öne sürerek bu durumu ellerinden geldiğince değiştirecek alternatifler tasarlıyor. Antropolog Evans Pritchard'ın Nuer Kabilesi üzerinde araştırmalarında dikkat çektiği en önemli hususlardan biri olan bu kabilenin zamanı söylemek için saatlere ihtiyaç duymadığı ve

[19] Bernard Stiegler, "A Rational Theory of Miracles: on Pharmacology and Transindividuation", *New Formations* 77/1 (2012) : 170.

kabilenin dilinde, modern dillerde saati karşılayacak bir kelime dahi bulunmadığını tekrar hatırlatan bu kolektif, zamanı *saatlerin dışında* söyleme gayretiyle Pritchard'ın dillerimize uyarladığı sığır-saatini çeşitlendirerek zamanı koyun-gözü saati, gölge-saati, renk değişimlerine göre bulut-saati gibi, dışsal makinelerin ayarladığı saatlere bağımlı olmaksızın *doğrudan doğruya* doğal saatler ile söylemenin öğretildiği ve araştırıldığı türlü etkinlikler ile karşımıza çıkıyor. Hattâ Stereochron adası internet sitesi üzerinden çuha çiçeği-saatinin *günün* sonundaki hareket değişimlerini *gerçek zaman*da kaydettikleri bir *video*ya ulaşmak da mümkün. Dahası, bu kolektif, içsel zaman deneyimimizin bize bahşettiği hafıza ve hatıraların monokronik zaman çizgisi ve yapay makineler ile ölçülemeyeceğinden hareketle, Stereochron Manifestosu'nda,[20] neden böyle bir alternatife ihtiyaç duyulduğunu ve gündelik yaşamın boğucu temposu karşısında neler yapabileceğimizi ikna edici sebepler ve alternatifler ile izah eder. Öyle ki yaşamı saat birimlerine indirgemeyi reddediyor, zamanı kurtarmak için saati prangaya vurmanın gerekliliğine inanıyor, zamana dair daha zengin bir kelime dağarcığı inşa etmeye söz veriyor ve son olarak da zamanı makineler olmadan söylemeyi öğreneceklerini müjdeliyor. Victoria Parkı'nın küçük bir alanında uygulanan bu proje, dünyanın her yerine yayılmaya uzun zaman önce başlamış, sırtında koca şehrin yükünü çeken bir salyangozun logosu olduğu yavaş şehirler (Cittaslow) ile yavaş yemekler ve daha nice akımı giderek çeşitlendirmeye devam edecek gibi görünüyor.

Meramını ancak ve ancak makine karşısında kaçıp sığınılan insani bir meşgale ile izah etme hususunda tüm bu sayılanlar, bir metin olarak Stiegler'in *Teknik ve Zaman* serisinin başına gelebilecek en sarih ironiyi de teşkil etmektedir. Gene de buradan zaman, kriz, kültür, insan, dünya, varlık, varoluş kısacası teknojenez ve ontojeneze yönelik bir anlama çabası sökün eder. Bu çabayı belirleyen ise tekniğin değişim süresi ve etkisi ile, sosyal olan üzerindeki hâkimiyetini pekiştirdiği hızdır. Zira hız, her şeyden önce bugün teknik ile zamanın irtibatının içinde sergilendiği bağlamdır. Ancak bu hız sadece makinenin daima ileriye götürdüğü bir durumu değil, Stereochron adasında olduğu gibi ona verilen yavaşlatma reaksiyonunu da tanzim eder. İster ikonoklastlar ister makine kırıcıları, ister sendikal genel grev ister ekonomik resesyon ile kemer sıkma politikaları olsun, hız daima yavaşlatmaya dair bu "insani" tepkileri kışkırtmış olsa dahi burada gündeme gelen "insani olan"; paradoksal şekilde aynı bağlamın hız üreticisidir de: Virilio'nun gösterdiği gibi kent ve emek mücadelelerinde "Kalacağız!" şiarının savunucusu devrimci topluluk, ideal biçimine gene bir hız üreticisi haline

[20] https://cathyhaynes.org/2016/05/25/stereochron-island-manifesto/

gelmesiyle sokaklarda ulaşır.[21] Dolayısıyla tekniğin, hayatımıza soktuğu sayısız tertibat ile bir yandan üstesinden geldiği zahmete bir yandan da körüklediği izdihama dair olduğunu söylerken; insani olan yahut kültürel ile teknik olan arasında bir mütalaa *–Überlegung–* gerekir. Stiegler'i takip ederek hem zehir hem şifa anlamı haiz pharmakoloji olarak değerlendirilecek bu netameli husus, bugün politikayı düşünme konusunda da oldukça elverişlidir. Her şeyden önce doğal zaman ile yapay saat arasında, doğal olanın ama aynı zamanda da insani kalanın lehine sonuçlanacak bir ikili karşıtlık, sadece kültürelci söylemlerin benzer saikler ile öne sürmeye heveskâr olduğu insanmerkezci varsayımları tekrarlamaz aynı zamanda bu varsayımları, *yapay* insanlar olarak görülen robotlarda olduğu gibi, teknoloji merkezli söylemlere değin yayar.

Böylece Stereochron kolektifinin zamana, insana, doğaya, makineye ya da daha doğru bir ifade ile organik ile inorganik arasındaki irtibata dair söyledikleri genel olarak felsefenin ve bilimlerin tekniğe atfettiklerinden yahut lutfetmediklerinden neşet etmektedir denebilir.[22] Bugün ulaştığı menzile rağmen teknik, düşüncenin nesnesi olarak ontoloji muhasebesinde antik felsefede olduğundan daha mühim bir yer işgal ediyor değildir. Gene de her şeye rağmen, teknoloji vasıtasıyla evvelen sadece yıldızların işgal

[21] Paul Virilio, *Hız ve Politika: Dromoloji Üzerine Bir Deneme*, çev. Meltem Cansever (İstanbul: Metis, 1998), 7-8.

[22] Burada belki de Simondon'un gösterdiği gibi teknik nesneler içerisinden bu lûtfa erenlerin yalnızca estetik ile bir şekilde kutsallık atfedilen nesneler olduğunu hatırlatmak gerekir (*On the Mode of Existence of Technical Objects*, (Uni. of Western Ontario,1980), 2). Ancak bu durum tekniğe dair yeni irtibatın acil ihtiyacını önemsizleştirmez bilakis ona dair telaşemizi mazur gösterir. Zira bu kayırmada açığa çıkan; bahsolunan zümreye dair gücü ve tahakkümü kışkırtan, Simondon'un da "modern aşk-iksiri" olarak andığı saplantılı bir durumdur. Genel olarak sanat eserine dair müze, mülkiyet, koleksiyon ilişkisi aynı dikkat enstalasyona değin genişletilmek suretiyle düşünülebilir. Ayrıca *Varlık ve Zaman*'ın sonlarında dünya-tarihsele değin kapsamlı bir çalışmanın getireceği faydayı, Nietzsche'nin *Ahlâkın Soykütüğü*'ndeki ahlâk envanteri hevesine yakın şekilde itiraf etse de, Heidegger'in dünya-tarihsel nesnelerden esirgediği ilgiyi sanat eserine göstermesi açıklayıcıdır. Kutsallık atfedilen nesneler içinse durum daha da karışıktır. Burada örneğin Sovyet türkülerinden Katyuşa hemen akla gelecektir. Sarp sessiz kıyılara koşarak türkü tutturan, memleketi koruyan yiğide sevdasından göğsünde taşıdığı mektupları yârinin sesi ile yiğitlere götüren vefalı kız Katyuşa, BM-8 tipinden bir roket atar rampasıdır. Benzer şekilde Grup Yorum'un halay başını mitralyözden terkip ettiği bir şarkısı vardır. Ömer Seyfettin'in *Primo Türk Çocuğu* ile bu bahsi kapatalım: "Tahta kılıfın üzerine gayet ince ve hafif bir toz konmuştu. Üfledi. Son derece mukaddes bir şey tutuyormuş gibi ihtiram ve muhabbetten titriyordu. Kılıfın kapağını açtı. Revolveri çekti. Mekanizma sessiz ve donuk bir aydınlıkla parlıyordu. İnce dudaklarını uzattı; öptü, öptü, öptü. Bu o kadar tatlı idi ki... Emdi, emdi. Dudaklarının arasından dilini çıkardı, namluya dokundurdu. Ekşi ve serin bir tat duyuyordu. Bu serin ekşilikte öyle anlatılmaz bir lezzet vardı ki dünyada hiçbir şeye benzetilemezdi. Bu anlatılmaz, bu ne olduğu bilinmez şey sanki kana karışıyor; her tarafa yayılıyor, ona bir arslan kuvveti, bir muharip şevki, bir bahadır saadeti veriyordu." (*Bütün Hikâyeleri*, (İstanbul: YKY, 2011), 412.)

ettiği mertebeye yükselen "insanlığın bu astral figürü"[23] insan ile teknik, organik ile inorganik tartışmasını ayrı ayrı mekanik ile biyolojiye emanet edemeyecek şekilde sahneye koyarak kategorilere dair köklü fikirleri geçersiz kılar. Zira teknik her şeyden önce düşüncenin nesnesi olarak bastırılışında filozofik epistemenin karşısında sofistik *techne*ye mahsus olarak ele alınmışsa, bunun nedeni, tekniğin hiçbir zaman kendi hareketinin ilkesine kendisinde, *içerisi*nde barındırmayarak; kendinden dışarısına muhtaç olmasından kaynaklanmaktadır. İnorganik madde söz konusu olduğunda, varlığın kuvvetleri, oluşun amirleri makamını işgal eder. Bu aynı zamanda kökene ve ilkelere dair bir mevzudur. Öyle ki Aristoteles'in metafizik bahsini üzerlerinden açacağı Varlık ile varolanları bilmek, kavramak ve bunları anlamak için Fizik'te temellendirdiği ilkeler; ne birbirlerinden ne de başka nesnelerdendir zira her şey onlardandır. Böylece ilkeler, "'ilk' olmaları nedeniyle başka nesnelere bağlı değiller, "karşıt' olmaları nedeniyle de birbirlerine bağlı değiller[dir]."[24] Ancak "her zaman bir şeyin oluşan olarak taşıyıcı olması gerekiyor"[25] da olduğundan; tekniğin üstlenmediği vazifeyi yüklenecek bir taşıyıcı [*hypokeimenon*] gerekir. Akıl [*reason*] ise bu imkânı kendi içerisinde, kendi kendisinde taşımaya ehildir keza akıl, akıl yürütme [*reasoning*] esnasında *kendinden başkasına* ihtiyaç duymayacaktır. Aklın akıl yürütmesinde ilk düşünürler, başlangıcın düşünürleri; bu sebepten ötürü Sokrates'in gösterdiği gibi hakikaten de tarihsel bir araştırmayla idame ettirilemeyecek olan köken sorusunu daima bir düşüş anlatısı ile ele almışlardır. Sabit yıldızlardan [*les fixes*], *ruhtan*, varlıktan; dünyaya, oluşa, değişime, bozulmaya düşüş yahut bedene, tutkulara ancak her daim teknik-dünyaya düşüş.[26] Bu düşüş söylemi, Romalı şairler Lucretius'un *Evrenin Yapısı*'ndan Ovidius'un *Dönüşümler*'ine, Menon'un *apoiras*ından Rousseau'nun vahşi insanına, ama aynı zamanda da Guy Debord'un gösterisinden ve seyircisinden Heidegger'in *aletheia*sına ve Beat Kuşağı'ndan Geçici Otonom Bölgeler'e değin tüm bir organizasyon, değişim ve yeninin oluşumuna dair bakışı etkiler.

Bu nazarda, inorganik madde aynı zamanda da atıl nesne olduğundan harekete geçirici bir *niyet*i varsaymakla kalmaz onun tâbiyetine de maruz kalır. İyi niyetin, otantik olanla bir çırpıda birleşmesidir bu – *Bona fides* yahut *Eigen*'den mülhem *Ereignis*. Böylece denebilir ki en geniş anlamda, madde ile form ilişkisinde gölgede kalan vaziyet atıl nesneye dair organizasyondur. Oysa Stiegler'in temel savının gösterdiği üzere; tekniğin tarihi,

[23] Stiegler, *Technics and Time 1*, 2, 89.
[24] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: YKY, 2014), *I*, 180ª25-30.
[25] *Age.*, 190ª10-15.
[26] Stiegler, *Technics and Time 1*, 96.

hilomorfik kesinliğin aksine, "potansiyelitenin edimi olarak bizatihi maddenin organizasyonunu, form cihetinden anlamaya davet çıkartarak";[27] tekniği inorganik lâkin örgütlenmiş madde olarak kavramaya izin verir. Hilomorfizme dair bahsolunan kesinliğin varoluşu bitap düşürmediği bir okuma böylece bireyleşmenin alagmatik organolojisine de imkân verir.[28] Şüphesiz böylesi bir okuma nezdinde Heidegger'in tekniğin özünün teknik ile bir ve aynı şey olmadığını ileri sürerken ortaya koyduğu "tekniğin araçsal ve antropolojik belirlenimi"[29] kritiği mühim bir uğraktır. Her şeyden evvel, tekniğe dair araçsal ve antropolojik bakış, Heidegger'in kendi metinlerini dahi teknoloji düşmanlığı ile teknoloji müdafaası kıskacına alır. Oysa bu eleştirinin bariz olarak ortaya koyduğu durum tekniğe dair böylesi bir seçimin insanın yararı kıstasına göre değerlendirilmek zorunda olmayışıdır. Bu aynı zamanda teknoloji merkezli bakış açılarının da hapsolduğu insanmerkezci bir söylemdir. Antropolojik bakış açısının yararcı ve araçsal mantığı, tekniğe dair bir kullanım [*usage*] meselesini gündeme getirirken faili [*causa efficiens*] elzem kılan bir bakışa saplanır. Lâkin örgütlenmiş inorganik madde olarak teknik sözkonusu olduğunda kullanımın yerini işlev alırken; ilkenin yerini de –içinde insanın da kayganlaştığı– süreç alır.

Teknik ve Zaman

Belleğin dışsallaşması olan ve beynin zaman içindeki değişimini önceleyen teknik, sadece ilkel ve en teknolojik aletlerin yapımını değil gene bu sayede belleği oluşturan ve dönüştüren bir gramatizasyon sürecine işaret eder. Metafizik geleneğin *iç* [*interior*] ile *dışa* [*exterior*] atfettiklerinin ve varsaydığı içten dışarıya doğru yayılan bir hareketin aksine, André Leroi-Gourhan'ın[30] teknoloji olarak antropoloji okumasında, dışarı; onu önceleyecek bir iç vasıtasıyla belirlenmez. Dolayısıyla iç ve içe dair olanlar tam olarak bu dışsallaşma ile kurulan bir süreci belirtirken, dışsallaşma da tekniğin en genel tanımı olarak okunabilir. Protez [*pros-thesis*] olarak kavranan teknik de dışsallaşma ve ifade [*ex-pression*] imkânı olarak; aynı anda hem hâlihazırda orada olanlar olarak mekânsallaşmayı hem de böylece bu gelip geçenler üzerinden öngörüyü mümkün kıldığı için hâlihazırdalık ile henüz-değillik arasında temporalizasyonu teşkil eder. Bu sebeple

[27] *Age.*, s. 49.

[28] Yalçıner, "Allagmatic of Embodiment", 29., bkz. Ruhtan Yalçıner, "Bios Politikos", *Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, ed. Onur Kartal, (Ankara: NotaBene, 2016), 50.

[29] Martin Heidegger, *Teknik ve Dönüş & Özdeşlik ve Ayırım*, çev. Necati Açа (Ankara: Pharmakon, 2015), 12.

[30] André Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech* (Cambridge: MIT Press, 1993).

Stiegler'in en temel Heidegger eleştirisi olarak öne sürdüğü gibi *Dasein*'ın faktisitesi protezdir.[31]

Bireyleşme aynı zamanda bir süreç ve tekillik deneyimi olarak mevcut ilişkilerin askıya alınmasını, dönüşümünü ve yenilenmesini ima ettiği için gramatizasyon içinde nabireyleştiğimiz sürece de 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 mekâna taşınabileceği için bellek desteği ve bilginin aktarımı rolünü üstlenebilir. Böylece teknolojik olarak aktarılma imkânı 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.[32]

Genetik belleğin yanında, deneyim ve yaşam ile oluşan merkezî sinir sisteminin belleği olarak da adlandırılabilecek bireysel belleğin adı epi-genetik bellektir. Toprak kap, muhatabı tarafından yaşanmış olması da gerekmeyen geçmiş deneyimin ya da epi-genetik belleğin aktarım imkânı olarak teknolojik bir belleğe işaret eder. Stiegler'in kavramsallaştırması ile bu teknolojik ve protez belleğin adı epi-pyhlo-genetiktir. Stiegler'in Husserl ve Derrida'nın eleştirileri vasıtasıyla, üçüncül bellek olarak adlandırdığı epi-phylo-genetik bellek daha kapsamlı bir kavramsallaştırmanın da mühim bir uğrağıdır. Söylendiği gibi bu bellek, dışsallaşmış geçmiş deneyimlerin halihazırda-orada olarak birikmesi, saklanması ve tekrarlanması ihtimaline dair teknolojik bir aktarımsallık ilişkisini anlatır. Böylece, varoluşları kateden akışların ve devamlılıkların ayrıştırıldığı bir süreç olan *gra*matizasyonu, belleğin teknik tarihi olarak kavramak mümkündür. Dahası, Stiegler Batı metafiziğinde tekniğin unutulmuş olarak kaldığını söylediği eserlerinde, varlığın hakikatinin tanınması olan felsefi hatırlama [*anamnesis*] ve hatırlama teknikleri ile özellikle de bir yanılsama ve ruhu yönlendirme tekniği olarak sofistik hafıza kaybının [*hypomnesis*], dolayısıyla da içerisi [*mneme/hatırlama*] ile dışarısının [*hypomnesis/unutma*] birbirine karşıt olarak konumlandırılamayacağını söyler.[33] Bu aslında Derrida'nın "yazılı bir söylev "uygun" olmak için, tıpkı canlı bir söylev gibi yaşamın yasalarına boyun eğmelidir"[34] derken ortaya koyduğu canlı hafıza ile ölü hafıza arasındaki karşıtlığı eleştirisinin devamıdır. Öyle ki hatırlama, onun araçlarını sağlayan mnemoteknikten, belleğin teknikl(t)e dışsallaşması ise

[31] Stiegler, *Technics and Time 1*, 152.
[32] *Age.*, 177.
[33] Bernard Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi için*, çev. Elyasa Koytak (İstanbul: Monokl, 2012), 43.
[34] Jacques Derrida, *Platon'un Eczanesi*, çev. Zeynep Direk (İstanbul: Alfa, 2016), 47.

psişik [psychic] ve kolektif bellekten ayrı düşünülemez. Hattâ teknik birbirinden ayrılamaz olan psişik *ve* kolektif bireyleşmenin arasındaki bağlaç olan "ve"dir.[35]

Teknik böylece her ne kadar ona dair soruları yoğun ve kaçınılmaz bir şekilde gündeme getiren çağa özgü *Ge-stell* ile dikkatleri üzerine çekmeye başlamış ve akabinde *episteme* ile *techne*, *techne* ile *logos ve res cogitans* ile *res extensa* ayırımlarını sorgulayarak tüm bunlar arasında yeni bir irtibatın acil ihtiyacını dayatır vaziyete gelmişse de, tekniğin sistematikliği tüm bir icat, aktarım ve kültürel etkileşimin biricik imkânını sunacak kadar kendi tarihine eşlik eder. Böylece varlığın tarihi ve unutulmuşluğuna yöneltilmiş "temel soru" [*Grundfrage*] olarak tekniğin tarihi; bu tarihin öznesi addedilmiş insan ile nesnesi olmaya bırakılmış tekniği yani *kim* [*who*] ile *ne*yi [*what*] ayrılamaz, indirgenemez ve kararverilemez bir bağlamda sunarak bu yeni irtibatın acil ihtiyacına dünya-tarihsel [*Weltgeschichtlich*] ile *Dasein* karşıtlığını da ekler. Öyle ki ta en başından beri 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 menzilinin dışına koyarak var eder ya da başka bir deyişle "insan kendisini alet icat ederken teknik olanda icat eder".[36]

Kurucu dinamik olarak teknik bahsinde Stiegler için belirleyici olan okuma, Jean-Pierre Vernant[37] tarafından yapılan Epimetheus ve Prometheus[38] mitinin yorumudur. Stiegler, kökene ilişkin düşüş [*fall*], bozulma,

[35] Bernard Stiegler, *Uncontrollable Societies of Disaffacted Individuals* (Cambridge: Polity, 2013), 2.

[36] Stiegler, *Technics and Time 1*, 141.

[37] Jean-Pierre Vernant, *Eski Yunan'da Mit ve Toplum*, çev. Mehmet Emin Özcan (İstanbul: Alfa, 2017).

[38] Politika teorisinde mühim bir yer işgal eden Epimetheus ve Prometheus mitosu Platon ve Antik Yunan filozofları başta olmak üzere pek çok düşünür tarafından yorumlanmıştır. Diğer canlılarla denge oluşturacak şekilde onlara hayatta kalmaları için yetenek ve özellik armağan etmekle yükümlü Epimetheus, sıra insana geldiğinde bu yükümlülüğünü unutarak yerine getirmez, hata yapar. Prometheus ise bu unutkanlığı, Tanrılardan çaldığı ateşi insana vererek ikame eder. Bu mitosun işaret ettiği vaziyet, her şeyden önce, diğer hayvanlara bahşedilen özsel karakteristiklerden mahrum kalmış insanın önceden belirlenmiş bir özden, bir temelden ve nitelikten yoksun varoluşudur. İnsan için bu ateş, sembolik bir güç olarak, kendi öz niteliği olmaktan ziyade, hem onun varoluşunu idame ettirmek için bir imkân hem de bu imkâna dair dışsal vaziyete mahkûm oluşunu gösterir. Stiegler'in gösterdiği gibi, insan böylesi bir yoksunlukla malûl yaşamına direnmek için tekniği kullanmak durumundadır. Mitin bu 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 arkasında tüm heybetiyle durup eliyle desteklediği insanı kilden yaratışı tablosu, Mary Shelley'in *Frankenstein ya da Modern Prometheus*'u, *Heidegger'in Rektörlük Konuşması*

zıvanadan çıkma vb. söylemlerin ve bu söylemlerin şekillendirdiği varlık okumasının yerine "kökensel boşluk" [*originary default*] tartışmasını koyar. Kökensel boşluk ile eleştirilen her şeyden evvel mevcudiyet metafiziği ve sözleşme teorileri nezdinde insan ile tekniğin mekân-zamansal ayırımına dairdir. *Poiesis* ile *praksis*'in bu ayırımı modern teoride de belirgindir. Dominique Bourg'un 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."[39] Oysa yaşamın tarihi olarak *différance* bu irtibatı karşıtlığın ötesinde bir fark olarak kavramaya ehildir. Zira organik-oluş sürecinde yaşamın idamesi, bu süreçte inorganik ile kurduğu ilişkiden yahut teknik dolayımdan başka bir şey değildir.

Antropolojinin klasik tutumu, insana geçişe neden olanın beyindeki gelişmeler olduğunu öne sürerken, beynin gelişmesine neyin neden olduğu sorusunu insanmerkezci bakışının içine gizler. Leroi-Gourhan[40] ise beynin gelişimini dört ayaklıdan iki ayağa geçişteki ön-takım organizasyonunda ve dik duruşta [*erect posture*] meydana gelen değişiklikler üzerinden ele alarak dik duruş ile alet kullanma ilişkisinin belirleyici olduğunu, böylece iki ayak üzerindeyken yürüme görevinden kurtulan elin manipüle ve kavrama yetisini kazanarak aynı zamanda bir önceki işlevinden boşa çıkan ağzın da konuşmaya elverişli hale geldiğini savunur. Burada beyne atfedilen rol ancak ikincildir. Daha doğrusu beyne dair serebral evrim görüşünün

---

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 unuturlar. Stiegler için Epi-metheus [*epi-mathesis*] ve Pro-methes 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 ufkun yanısıra, 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 ânının' aynı zamanda özgürlük imkânı olarak sunulmasında benzer bir izlek Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğu ile Simone de Beauvoir'ın feminizm 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 olanağını takip etmek bu yüzden mühimdir.

[39] Dominique Bourg, "Teknik", çev. İsmail Yerguz, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, haz. Philippe Raynaud ve Stephane Rials, (İstanbul: İletişim, 2003), s. 858.

[40] Leroi-Gourhan, *Gesture and Speech*, s. 19-36.

düşündüğünün aksine; beyin lokomotor adaptasyonun nedeni değil bu sürecin yararlanıcısıdır.[41] Serebral organizasyonun teknik organizasyon ile ilişkisinde böylece ayaklar, el ve vücudun ön organizasyonuna dair yeni bir safha açılır. Dolayısıyla, beyin ve zekâ; alet yapmanın önünü açmak yerine tam tersi vuku bularak el ve alet kullanımı ile dik duruş, beynin gelişim sürecinde kortikal alanın açılması olarak beyne kalan açının genişlemesini de sağlamıştır.

Bu görüşte olanlar aslında hâlihazırda Arendt'in eylem ve düşünce arasındaki kronoloji ve hiyerarşiyi bozduğu, dünyadan el ayak çekme ile bağdaştırılan geleneğin felsefi özgürlük eleştirisinde bulunabilir. Ancak Arendt politikanın virtüözlük, şimdilik ve buradalıkla olan ilişkisi uyarınca kavramsallaştırdığı görüşlerinde, bir yandan en büyük dayanağı olarak bu kronolojiyi bozmayı başarmışken, diğer yandan da teknik ve kayda karşı tutumu ile kendi düşüncesinin sınırlarını belirleyen olabildiğince otantik bir geri çekilişin de izini taşımaktadır. *Virtü*özlükteki icranın gereği olarak Arendt'in kutladığı hem seyircinin mevcudiyeti hem de "kendisini var eden etkinlik bittikten sonra da varlığını sürdüren ve bu etkinlikten bağımsız hale gelen nihai/amaç üründe değil, bizatihi icra ânında"[42] yatan bu fazilettir. Oysa Arendt'e bu icralar *kaydedildiğinde* ne olur, sorusu sorulmalıdır. Bu bir performans sanatçısının yahut siyasi liderin kaydedilmiş ya da canlı yayında yaptığı bir konuşmasından başlayarak "özgürlüğün virtüözlük olarak görünür olabileceği bir mekân"[43] olarak fizikî kamusal mekân yanında sosyal medyaya, World Wide Web'e değin düşünülmelidir. Bu iz, en geniş mânâda Heidegger'in eksistensiyal analitiğine ek-stasis'in sorduğu; temporalite, kendini-anlama ve faktisite alâmetleri haiz *Dasein*'ın "nasıl" varolduğu [ek-sist] ya da tarihselliği sorusudur. Tüm bu alâmetler dâhilinde Dasein tekniğe baskın gelmez, bilakis tekniği, "söz konusu varolana uygun düşen erişim minvali"[44] olarak varsayar. Bu sebeple, 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[45] insana sonradan atfedilen

[41] *Age.*, s. 26.

[42] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener ve Onur Eylül Kara (İstanbul: İletişim, 2017), s. 215.

[43] *Age.*, s. 217.

[44] Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora, 2011), s. 15.

[45] 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. Böylesi bir okuma ile tekniği sıkıştığı ikili karşıtlıklar dışında ele almak, dolayısıyla da tekniğin zaman, bellek ve bireyleşme ile olan asli irtibatını değerlendirmek oldukça zordur. Zira kültürelci bakış açısı sadece doğa-kültür ikiliğini ortaya koymakla kalmaz aynı zamanda bu kar-

nitelikleri ilkeleştirmesine neden olarak içinde bulunduğumuz çağın özgüllüğünü okumamıza da engel olur.

Heidegger'in zaman anlayışında eksik bıraktığı husus böylece hesaplamanın ve saatin tekniğin tüm zenginliğini bitap düşürmeyeceği ancak her zaman sahih bir varlık-imkânının koşulu olduğu şeklinde özetlenebilir. Burada Heidegger'in hesaba katmadığı ilişki olarak belirlenim [*determination*] ile tespit etmenin [*fixation*] aynı mânâya gelmemesi ya da hesaplamanın ve ölçümün tekniğin fark ile kurduğu irtibatı bitap düşürmemesi, tam aksine bu imkânı mümkün kılması, Stiegler'in en baştan itibaren kültürelci görüşün belirlenim okumasına karşı çıkmasının devamı olarak görülebilir. Hesaplamayı mümkün kılan teknik, aynı zamanda geçmişte vuku bulmuş olanların kaydedilmesi olduğundan; *kim* nezdinde bu geleneğe ancak *ne* üzerinden muayyen bir erişim yolu olarak bizatihi *Dasein*'ın öylelik ve neden-nasıllığının imkânıdır. Bu yüzden tekniğin ortaya koyduğu belirlenimde *Dasein*'ın 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 protezde açılması olarak görülebilir ki, böylece teknik nesne sadece zamanın içinde yer bulan bir mevcutluk olarak değil bilakis zaman-mekânsallığın kurucu vasfı olarak değerlendirilebilir.[46] Dolayısıyla yukarıda Stereochron kolektifine yöneliten soru Heidegger'i de ilgilendirmektedir. Bireyleşme ile zaman arasında teknik üzerinden bir düşünüm her şeyden önce psişik ve kolektif bireyleşme mevzuunda hergünkülük ve düşmüşlük bahsine müdahaleyi gerekli kılar. Heidegger'in işaret ettiği *Das Man* sorusu böylece, içinde yaşadığımız döneme dair temel politik soruları bireyleşme ve nabireyleşme meselesi olarak ele alma ihtiyacını doğurur. Bugün bu ihtiyacın acilliğini ve ehemmiyetini sergilediği bağlam "endüstriyel demokrasilerin dekadansını"[47] tatbik ettiğimiz dezoryantasyon meselesine dair bir felakettir [disastre]. Ancak bu vaziyet bir katastroftan ziyade "yükümlülükten kurtulma yükümlülüğünün"[48] dayattığı "kehanetin reddini ilân eden kehanet" olarak açılır. İnsanlığın astral figürü, epokhal değişime mahsuben yıldızların rehberliğinin yitiminin yanında düzenleyici ideallerin, führerin ve kurtuluş eskatolojisinin yitimini de gündeme getirir.[49]

şıtlık mantığının zaruri ironisi olarak kültür-teknik ikiliğini varsayar. Böylece Félix Guattari'nin gerici bir kavram olarak kültür okumasında bahsettiği kültürün çoklu-etnosentrizmleri, tekillik ile olan tekrar ve fark ilişkisini de ıskalar. Bkz. Guattari ve Rolnik, *Molecular Revolution in Brazil*, s. 21-34.

[46] Stiegler, *Technics and Time 1*, 219.

[47] Bernard Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*, (Cambridge: Polity, 2011).

[48] Blanchot, *Felaket Yazısı*, 44-45, 110.

[49] Stiegler, *Technics and Time 1*, 92.

ANALOG VE DİJİTAL TEKNOLOJİLER

Stiegler bu noktada Husserl'in birinci ve ikinci geçmişe-yöneliminin belleğin teknik süreçlerini kavramada yetersiz olduğundan hareket ederek üçüncü geçmişe-yönelim, yani mnemoteknik sorunu üzerinden "hiper-epokhal krizin"[50] eleştirisini sunar. Üçüncü geçmişe-yönelim ya da aynı anlama gelmek üzere üçüncül bellek içine fırlatıldığımız dünyayı halihazırda orada-olan bir dünya olarak sunup bireysel zamanın mekânsallaşarak kolektif zamana dönüşmesini sağlar. Bu bellek geçmişte olmuş-olanın aynen olduğu gibi kayıt altına alınmasını mümkün hale getiren ortografik yazı, fotoğraf ve video ile örneklenebilir. Stiegler burada Husserl'in ünlü melodi örneğine hitaben, dinlenen ve daha önceden de aynı bilinç tarafından dinlenmiş olan melodiyi bu sefer istenildiği zaman ve her defasında aynı şekilde dinleme imkânına erişildiğinde bilinç ile temporal nesne ilişkisine ne olduğunu sormaktadır.[51] Nitekim Husserl'de teknik nesnelerin adı olan imaj-bilinci *uygun* algıya [perception *proper*] ait olarak görülmemektedir. Zira Husserl için akış halindeki temporal nesnenin bellek ve bilinç ile irtibatında algının *canlılığı* ve şimdiye bağlanması elzemdir. Kaydedilmiş bir müziğe erişim, melodinin yani akış halindeki temporal nesnenin kayıt cihazı ile *olduğu gibi* kaydedilmesi üzerinden açılmaktadır. 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.[52] İnsan dünyaya-fırlatılmışlığında bu halihazırdalığın içine doğduğundan, bellek olarak kaydedilmiş nesneler üçüncül geçmişe yönelim için temporal nesnelerin bilince verililiğine etki etmektedir.

Üçüncül bellek olarak tekniğin, aynı melodinin geçmişte olduğu gibi ve özdeş bir şekilde farklı zamanlarda ve istenildiği zaman dinlenebiliyor olması bu noktada aynı bilinç için iki indirgenemez etki yaratır. Bu etki üçüncül bellek ya da protez bellek olarak hatırlama-tekniklerinin diğer geçmişe yönelimleri modifike ediyor olmasından kaynaklanır. Öyle ki tekniğin birinci geçmişe yönelimde muhafaza edilen seçilim olarak tekrar eden ikincil geçmişe yönelimle ilişkisinde, aynı anda ve aynı sebeple şöyle bir vaziyet ortaya çıkmaktadır: "Mevzubahis sadece tekrardır (her şey ikincil geçmişe yönelimin reaktivasyonudur ki bu da onun tekrardır); mevzubahis asla tekrar değildir (hiçbir şey özdeş biçimde tekerrür edemez: aynı tem-

[50] Ruhtan Yalçıner, "Eleştirel Teori: Hiper/Epokhal Kriz, Eleştiri Ve Poiēsis", *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 52, (2015): s. 137-171.

[51] Bernard Stiegler, *Symbolic Misery Volume 1: The Hyper-Industrial Epoch*, (Cambridge : Polity, 2014), 34.

[52] *Age.*, s. 52.

poral nesnenin tekrarı her zaman iki farklı fenomeni üretir)."[53] Dahası aynı etki genel olarak tekniğe hasredilebilir. Nitekim Proust için *Kayıp Zamanın İzi*'ndeki madlenler ve Tanpınar'ın *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. 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.

Bilginin aktarımı [*transmission*] aynı zamanda transformasyonu ve trans-bireyleşmesi mânâsına geldiğinden, Heidegger'in tekniğe atfettiği asli nitelik olarak hesaplanamayanı hesaplama gayreti de böylece önümüze ikili karşıtlığa indirgenemeyecek bir açmaz sunar. Varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesinde metafizik, sesin ve sözün dolayımsızlığına atfettiği ayrıcalığı ancak orto-grafik olanın silinmesi üzerine inşa edebilir.[54] Nitekim yazı Platon'da ele alındığı şekliyle gerçekliğin karşısına inandırıcılığı, samimiyetsizliği, aldatma ve aldanmayı çıkarma riskini taşır. Yazı ve teknik, enstrümental olana ve enstrümentalleştirme tehlikesi açık olana el verdiği gibi, bizatihi bu niteliğinden ötürü de yeni olanın halihazırda-orada olanlar üzerinden üretimine, eleştirisine ve icadına açıktır. Nitekim halihazırda-orada olarak teknik, programı mümkün kılarak öngörü ve gelenek ile miras ilişkisini de ortaya koyar. Buradaki irtibatta, bir kez programlanmış olan sabitlik olarak tekerrür etmez, aksine tekrar; farkın imkânıdır.[55] Teknik (alfabe, fotoğraf, video, kaydedilmiş müzik vb.) böylece aynı anda ve aynı hamlede hem zehir hem de şifa olan pharmakondur.[56]

Neolitik dönemde yerleşik hayata geçişle birlikte, ilk ve ikinci geçmişe-yönelimlerin akışlarını daha analitik bir biçimde kayıt altına alan yazı ve numaralandırma gibi üçüncü geçmişe yönelim sistemleri, bu süreçlerde dönüşen tekniğin epokhal vasfı dolayısıyla zamansal deneyimin de farklılaşmasına sebebiyet verir. Ortografik kesin kayıt olarak alfabenin ortaya çıkışı, Solon'un yasaları ve Antik Yunan polisinin vatandaşı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Kant da benzer bir saikle Aydınlanma bahsinde okuyan kamuya seslenecektir. Benedict Anderson bu bağlantıyı kanon ile gazete ve roman ile hayalî cemaatlerin ilişkisinde gene benzer tekniklerin sağladığı eşzamanlılık üzerinden ele alarak gösterir. Orto-grafik kayıt olarak yazıda

[53] *Age.*, s. 53.

[54] Bernard Stiegler, *Technics and Time, 2: Disorientation* (California: Stanford University Press, 2009), s. 43.

[55] Stiegler bu sebeple bugün politika teorisinin en mühim uğrakları olarak Derrida ve Deleuze'e işaret eder. Bkz. *States of Shock: Stupidity and Knowledge in the Twenty-First Century*, (Cambridge: Polity, 2015), s. 62-85.

[56] Derrida, *Platon'un Eczanesi*, s. 80.

ve diğer analojik, numerik ve dijital kesin kayıtlar ve yeniden-üretimlerde resimden ve resim-yazısından da [*picto-graph*] farklı olarak okuyanı bağlamı [con-text] bilme zorunluluğundan arındırarak rasyonel olarak ele alınabilecek düşüncenin, eleştirel düşüncenin, bilginin ve *olduğu-gibi* nezdinde idealitenin önünü açmaktadır.

Okuyan için yazının kaydedildiği esnadaki ve ortamdaki özgül bağlamı bilme zorunluluğundan kurtaran orto-grafik kayıt aynı zamanda Husserl'in kadim Çin geometrisini beliritici [*demonstrative*] olmadığından hareketle geometri olarak kabul etmemesinin de sebebidir. Husserl'in geometri üzerine düşüncelerinin Stiegler için kıymeti, yazı ve genel olarak tekniğin; fark ve tekrar ile irtibatı sayesinde idealite bahsini; a priori, transandantal ve deneyime bağlı olanı birbirine indirgemeden ele alma imkânını göstermiş olmasından kaynaklanır. Nitekim Husserl Geometrinin Kökeni'nde [*The Origin of Geometry*] "miras bırakılmış [*handed down*] geometrinin orijinal anlamı"[57] üzerine bir bahsin gerekliliğinden bahsederken geometrinin eskilerden ve Galilei'den beri süreğenliği korunmuş şekliyle kazandığı yeniliğe ve değişime işaret ederek Heidegger'de incelediğimiz tarihsellik sorusuna da katkı yapmaktadır. Husserl'in geometri için mühim attettiği "ideal nesnelerin sürüp giden varoluşu"nda[58] yazının işlevi olarak dökümanlaştırılmış lingüistik ifadeler, ideal olanı kişisel olanın ötesine taşıyarak iletişimi [*communication*] mümkün kılar.

Genel Proleterleşme

Tıpkı "1. Endüstri Devrimi" sürecinde gerçekleşen endüstriyel kapitalizmin, 19. yüzyılın endüstri-öncesi ekonomisini piyasa ve metaların alım satımına bağımlı hale getirmesi yeni mnemotekniklerin gelişip uygulanması ile el ele giderek sosyal ve politik ontolojiyi etkilediği gibi, kapitalizmin 20. yüzyılda karşılaştığı ve dahası yarattığı krizleri arzu ve libidinal ekonomiye yatırımla aşmasında da yeni bellek ve unutma teknikleri üzerinden şekillenen ve dönüşen beden, teknik, insan ve makine ilişkisi ile bunların dönüşümleri hiper-endüstriyel kapitalizmin krizi bağlamında ele alınmalıdır. Zira hiper-endüstriyel kapitalizmde milyonlar tarafından eşzamanlı olarak algılanan zamansal objelerin kitlesel üretim araçları gibi tele-vizüel aygıtlar ve imlâdan davranışlara kadar denetim aygıtları gibi endüstriyel hatırlatma aygıtlarının yaygınlaşması, belleği makinelere bağımlı kılarak yeni bir proleterleşme meydana getirir. Bu genel proleterleşme ve yabancılaşma, yaşama bilgileri [*savoir-vivre*] ve pratik beceri [*savoir-faire*] kaybının

[57] Edmund Husserl, "The Origin of Geometry", *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, haz. Jacques Derrida (Lincoln: University of Nebraska Press , 1989),157.
[58] *Age.*, s. 164.

zuhur edişidir. Simondon'a göre yabancılaşma psişik ve kolektif bireyleşme sürecinde bileşik ortamın mevcut ilişkileri tanzim edememesinde meydana gelen bir kopmadır.[59] 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. Simondon burada örnek olarak endüstri devrimi sürecinde teknik birey olarak öne çıkan makineyi düşünür. Alet ile irtibatında, teknik birey olarak insan bireyleşirken, makine ile birlikte insan alet-tutan rolünü devretmiştir.[60] 19. yüzyılda bilgisini aktardığı makinenin denetimine giren proleter; bireyleşen teknik makine olduğu için, süreçten tamamen dışlanmıştır.[61] Stiegler, hiper-endüstriyel kapitalizmde proleteri Marx'ın kullandığı –ancak tüketim nezdinde eksik bıraktığı ve Marksizm tarafından yanlış ele alındığı– anlamda yani özgün vasfı yeniden üretmek olan anlamına gelecek şekilde bilgi ve bellek ile irtibatında ele alır. Bu yüzden de proleterleşme sorusunu Platon'a değin geriye çeker. Böylece, proleterin işçi sınıfından, proleterleşmenin de fakirleşmeden ayrı tutulması gerektiği bir kez daha vurgulanmalıdır. Dahası, bu durumda 20. yüzyıl özelinde tüketicinin de proleterleşmesinden bahsetmek gerekecektir. Nitekim yapıp-etmeye dair pratik bilgeliğini kaybeden bu sefer de telefon rehberini kullanıp yakınlarının numarasını ezbere bilmeyen, navigasyon olmadan yolunu bulamayan ya da nasıl çalıştığını bilmeden bilgisayar kullanan, asansöre binen tüketicidir. Bu nokta kapitalizmde meydana gelen değişimleri ve krizi de ilgilendirir.

Kapitalizm, geleceğe-yönelimi, kendisine dair inancı hesaplanabilir kılarak sürdürür. Artık ilgi ve dikkatin yönlendirilmesi ve libidinal enerjilerin ele geçirilmesi üzerinden geleceğe-yönelim kuramayan hiper-endüstriyel kapitalizm, "kısa-vadecilik" ve "umrumda-değilcilik"[62] ile malûl olduğundan kendisine ilgisiz, hoşnutsuz ve kontrol edilemeyen bireyler üretmektedir. Hiper-endüstriyel kapitalizmin artık tesis edemediği; kapitalizmin ruhuna ya da başka bir deyişle ilerlemeye olan inançtır. Dolayısıyla hiper-epokhal kriz bu inancın temellendirdiği insan doğası fikri ile aynı hipotetik ve özcü temellerden neşet eden modern politika ve temsilî demokrasiye ilişkin bir krizdir. Bu krizin ötesinde ise tekniğin farmakolojik doğası gereği, onun temsili ve tanınmaya dayalı politikanın eleştirisi kadar temsil-sonrası politika tartışmalarını da içeren psişik ve kolektif bireyleşme imkânı

[59] Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, s. 65.
[60] *Age.*, s. 8.
[61] Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi için*, s. 51.
[62] Bernard Stiegler, *Taking Care of Youth and the Generations* (California: Standford Univ. Press, 2010), s. 165.

bugün literatürde beden, insan-makine ve tekniğin birbirine eklemlenme ve dönüşme durumu üzerinden tartışılmaktadır.

21. yüzyıl kapitalizmini dönüştüren yeni gramatizasyon evresinde dijital ağların mnemoteknik ve mnemoteknolojileri ile şekillenen ve şekil veren bu kriz, analog teknolojiden farklı bir teknolojiyi de oluşturmaktadır. Platon, yazının tehlikesiyle resmin tehlikesini bir düşünüyordu. Lâkin Stiegler'in gösterdiği gibi gerçeğin *olduğu gibi* yeniden üretim teknikleri olarak ortografik yazı ve fotoğraf gibi kesin-kayıtlar, resimden farklı olarak geçmişte gerçekten olmuş olanın şimdiye taşınmasıdır.[63] Nitekim fotoğrafta gördüğümüz imaj, Barthes'ın *Camera Lucida*'da gösterdiği gibi şimdi nezdinde geçmiş ve realitenin birleşimidir. Hatırlanacağı üzere, Walter Benjamin[64] de teknik-olarak-yeniden-üretilebilirliği, fotoğraf ve sinema üzerinden inceliyordu. Yalnız Benjamin için orijinal fotoğrafın hem kendisinde hem de orijinalinden ayırt edilemeyen kopyasında yitip giden aura idi. Burada kaybolan da kadrajın gördüğünün şimdi ve buradalığıdır ki bu Benjamin'e göre onun tarihselliğini etkilemeke hattâ silmektedir. Bir analog fotoğraftan farklı olarak bilgisayarlar tarafından da üretilebilen dijital imajda ise gerçeklik, aslına sadık kalmadan yeni baştan üretilebilir yahut manipüle edilebilir hale gelmektedir.[65]

Stiegler için dijitalin mânâsı, onun gerçeklikle ilişkisinden ziyade zaman ve politika bahsinde getirdiği değişikliklerde aranmalıdır. Bu yüzden Stiegler teknik protezl(d)e açılan zamanın asli olarak ertelenmiş ve farklılaşmış niteliğine işaret eder.[66] Bu aynı zamanda Derrida'nın *différance*ının barındırdığı anlamdır. *Defer* mânâsına gelen ertelemek ve ötelemek ile *differ* mânâsına gelen fark, ters düşmek, benzerlikten çıkmak, değişmek. Örneğin bilgi [*knowledge*], enformasyondan farklı olarak zamanın bu oyunu –ertelemek ve böylece değişmek– nezdinde mahiyetini kazanır. Bu yüzden Stiegler 21. yüzyılda karşılaştığımız proleterleşme sürecinin de teorik bilgiye dair olduğunu öne sürer. Zira bugün dijital teknolojinin sildiği tam da bu erteleme ve tekillik/fark ilişkisidir: Canlı yayının erteleme olmaksızın vuku bulan gerçek-zamanı [*real time*]. Bu nokta dijital olanın, analogdan farklı olarak mevcutluk ve kontrol ile rabıtasını da değiştirmektedir. Nitekim "görüntü dosyası görüntü değildir... Bu nedenle dijital bir imge (analog, "mekanik olarak yeniden üretilebilir" bir imge gibi) sadece sergilenemez ya da kopyalanamaz; her zaman sadece sahnelenebilir ya da icra

[63] Stiegler, *Technics and Time, 2: Disorientation*, s. 14.

[64] *Teknik Olarak Yeniden-Üretilebilirlik Çağında Sanat Yapıtı*, çev. Gökhan Sarı (İstanbul: Zeplin, 2015), s. 15.

[65] Bernard Stiegler, "The Discrete Image", *Echographies of Television*, haz. Bernard Stiegler ve Jacques Derrida (Cambriedge: Polity, 2002), s. 150.

[66] Stiegler, *Technics and Time 1*, s. 265.

edilebilir."[67] Dijital dosyayı çağıran her dokunma da ardında işlenen bir iz bırakır. Burada artık Halk'ın tümdengeliminden ve istatistiğin ortalama toplamından değil algoritmanın bölünebilirliğinden [in-dividuation] bahsetmek gerekecektir.

Tüm bu değişimlerde esas olan değerlendirmelerimizi tekniğin farmakolojik vasfını göz önünde bulundurarak yapmaktır. Bir yandan bahsolunan hiper-endüstriyel teknik sürecin getirdiği artan standartlaşma ve senkronizasyon dolayısıyla her olayın hesaplanabildiği ölçüde yer aldığı bir entropi üreten piyasada yaratıcı üretime, bireyleşmeye ve tekilliğe yer yoktur.[68]

Bu kriz biyo-iktidardan psiko-iktidara ve nihayetinde de belleğe dair nöropolitik bir sorunsala geçişi gündeme getirir. Stiegler'in genel proleterleşme ve politik ekonominin yeni bir eleştirisini gerekli kılan bu önerileri; Hegelci tanınma, Schmittci karar ve temsil politikasının ötesinde, antagonistik olmayan bir politika okuması ortaya koymaya çalışır. Nitekim antagonizmanın ben ve öteki ya da bu "kimliklenimin sabitlik rejiminin"[69] genişletilmesi olarak ben ve biz ile ben ve onlar arasında varsaydığı mesafe, Derrida'nın gösterdiği gibi cogito'nun dolayımsızlığına mahsuben bu kendine özgü olmamayı [*im-proper*] ve "benim kendimle bir ve aynı olmadığım ve tam olarak bu sayede ötekiyle konuşabiliyor olduğum"u[70] ıskalar. Zira antagonizma sabit ve hali-hazırda bireyleşmiş [individuated] bireyden başlayarak özneleşmeyi anlamaya çalışır. Bu sebeple Simondon, "bireyleşmeyi birey vasıtasıyla bilmek yerine bireyi bireyleşme vasıtasıyla bilmek"[71] gerekliliğine işaret eder. Teknik de zamanla irtibat olarak bireyleşmenin imkân koşulunu verdiğinden psişik ve kolektif bireyleşme sürecinde ancak boşluğun topluluğuna [community of default] göndermede bulunur.[72]

Dolayısıyla, bugün teknik, politika bahsinde mevcudiyetten saflığa, kendilikten otantikliğe, gerçeklikten hakikate, kimlikten birliğe değin gösterilmesi gereken azami bir dikkate çağrı yapmaktadır. Bu çağrı böylece, politika mevzubahis olduğunda artık bilinç ve farkındalığın rolünün önem-

[67] Boris Groys, *Akışta: İnternet Çağında Sanat*, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), 123.

[68] Stiegler, *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi için*, s. 63.

[69] Ruhtan Yalçıner, "Kimlikten Kim'liğe: Rizompolitik", *Mülkiye Dergisi* 39/3 (2015), s. 153.

[70] John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), s. 14.

[71] Gilbert Simondon, "The Position of the Problem of the Ontogenesis", *Parrhesia*, 7 (2009), s. 5.

[72] Bu boşluğun Epimetheus miti ve dolayısıyla teknikle alakasında başta Arendt (arkhenin ikili anlamı, eylem ve başlangıç), Reiner Schürmann (an-arşik ilke), Claude Lefort (demokratik boşluk), Balibar (temelsiz, kökensiz hak) ve Rancière (paysızların payı, sıfatsızların sıfatı, niteliksizlerin niteliği) olmak üzere çağdaş politika teorisindeki demokrasi okumaları ve Esposito'nun *Communitas*'taki aidiyet ve proprium'un eleştirisiyle munus olarak topluluk irtibatı da heyecan vericidir.

sizleştiği söylenebilse de artan dijital teknolojiler ve otomasyon karşısında tekrar aynı sabitlik rejimlerine dönülmemesine de dairdir. Nitekim otomasyon karşısında içten gelenin, ezbere olmayanın; içine sine sine, kendinden başka dışarıya mecbur kalmaksızın doğrudan ortaya koyulabilenin teknik karşısında tutarlı herhangi bir geçerliliği yoktur. Her şeyden önce, örneğin okuma pratiğinde ezberlenmiş harflerin tekrarıyla edinilen otomasyon, "yeni devrelerin otomatiğe bağlanıp diğer, daha karmaşık düşünce süreçlerine daha fazla kortikal zaman ve uzam ayrılmasını sağlayabildiğini gösterir".[73] Böylece bu sayede ve diğer yandan; Mayıs 68'in "Gelecek Yok" sloganı sonrasında belirginleşen ve 2007 krizi sonra artarak devam eden bu kriz yeni imkân ve yaratıcılığa da açıktır. Stiegler, bu imkânın koşulu için, internet ve katılım ekonomisi gibi teknik vasıflar üzerinden, "otomasyonun dez-otomasyon imkânı"nı[74] da sağladığı yeni bir ruhsal ve kolektif bireyleşme geliştirmeyi önerir.

Hermes vasıtasıyla kendisi de bir dolayım olan politikanın ayrılmaz bileşeni olan *philia* için hem arzunun geleceği hem de gelecek arzusu;[75] teknik üzerinden, mevcudiyet metafiziği eleştirisi ve bu eleştirinin müdahalede bulunduğu uygun [*proper*] olana karar verme, pharmakona el koyma [*appropriation*], mülkiyet [*property*] ve canlılık [*propre*] ile şimdi ve burada olmanın eleştirileriyle bir arada düşünülebilmektedir.

[73] Maryanne Wolf, *Proust ve Mürekkep Balığı: Okuyan Beynin Bilimi ve Hikâyesi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2017), s. 191.
[74] Bernard Stiegler, *Automatic Society: The Future of Work* (Cambridge: Polity, 2016), s. 7.
[75] Stiegler, *The Decadence of Industrial Democracies*, s. 23-24.

DİJİTAL ÇAĞ VE MUTSUZLUK HALLERİ

Ahmet İlhan

> "Kapasitesini sonuna kadar zorlamak durumunda bırakılacak bir insan, işi, kendi kendini yok etmeye kadar götürmek durumunda kalacaktır."
>
> *Saul Bellow*

Şair, ressamdan 'mutluluğun resmini' yapmasını istediğinde –ki tersi de olabilir, mutluluğun şiiri de istenebilirdi, her iki durumda da sanatçıdan beklenecek şey, mutluluğa dair kimsenin bilmediği ama ortaya çıktığında herkesin kabul edeceği dâhiyane, tartışmasız bir tanım, bir çizim, bir tarif üretmek olamazdı; sanatçının yapabileceği en fazla, sanatın yardımıyla metaforlara başvurarak mutluluğu, diğer duygu durumlarından ayırmak veya mutluluğa dair öznel deneyimler sıralamak olabilirdi. Çünkü hiçbir şekilde tam olarak tarif edilemez bir duyguya ait öznel deneyimleri aktarmak, onlara isimler, sıfatlar vermek, bir duygunun yerine başka bir duyguyu koymaktan öteye geçmeyecek, mutluluğu daha açık ve görünür hale getirmeyecektir. Çünkü 'mutlu' ve 'mutsuz' kelimelerini kullanırken zihnimizde beliren şey, genel ve mutlak bir kaideye dayanarak bir duygudan söz etmek olamamaktadır. Bunun yerine daha çok bizi mutlu ve mutsuz eden durumları açıklamaya çalışmaktır. Tahmin edilebileceği gibi çağlara, dönemlere, toplumlara ve kişilere göre değişim gösterdiğinden bu kavramlar için herkesin kabul edebileceği bir tarifi, bir tanımı bulmak oldukça zor görünüyor. Fakat bu kavramların dijital çağda ne tür çağrışımlar ve deneyimler yarattığına bakmadan önce, kavramlar üzerinde daha evvelinden yapılmış bazı tarif ve tanımlamalara bakmakta yarar var.

'Mutluluk-mutsuzluk' kavramı için son dönemde bilimsel gelişmelerin ikna edici nöro-biyolojik izahlar üretmemesinin yanında, felsefe, psikoloji, sosyoloji disiplinleri de bu kavramlar üzerinde yeterince çalışmamıştır. Aksine sorunu daha da anlaşılmaz kılmışlardır. Zira bütün bu izah sözcüklerinin sonuçta mutluluk ve mutsuzluk duygusuyla tam olarak örtüşmemesi, tam bir şeffaflık yaratmaması doğal olarak kavram üzerindeki ihtilafların, yorum ve tariflerin sürmesine yol açmıştır. Zygmunt Bauman *Kuşatılmış Toplum*'da mutluluk ve mutsuzluk kavramı için kullanılan farklı yaklaşımlardan bahseder. Bauman'a göre 20. yüzyılın önemli Leh filozoflarından biri olan Wladyslaw Tatarkiewicz, 'mutluluk' sözcüğünü dört farklı noktadan hareketle tarif eder: İlk anlamı nesneldir ve buna, çoğunlukla başkasının durumundan bahsederken başvururuz. Bir öznel deneyim içinde mutlu olan kişinin başına gelen iyi bir şeyden bahsederiz. İkincisi ise, daha çok ruh, duygu ve psikolojik durumlara işaret eder. Sevincin, keyfin, mest oluşun yoğun olduğu durumlardır bunlar. Fakat bu durumlar uçucu ve anlıktır. Wladyslaw Tatarkiewicz'e göre Ortaçağ filozoflarının çoğunun üstünde durduğu üçüncü tarif de şöyledir: "*Bu kullanımda 'mutlu bir insan' hem yokluktan hem de aşırılıktan kurtulmuş insandır (...) ihtiyacı olan her şeye sahip olup elinde fazlası olmayan yahut sahip olmaya değer şeyleri elinde tutup yüke dönüşecek bir aşırılıktan uzak duran insandır.*" (2018:174) Bu tarifte mutluluk için bir denge durumundan bahsedildiğini anlıyoruz. Ki bu bakış açısı, tevekkül, sabır ve iç terbiyeye dayalı tasavvuf düşüncesinin de huzur ve mutluluk tarifine uygundur. Düşünüre göre sonuncu tarif de teori yüklü, felsefi bir bağlantıya sahiptir. Tarifi zor ve ihtilaflı bir tanımdır bu. Bu tarifte düşünür, Goethe'nin seksen bir yaşında mutlu olduğunu, hayatını ikinci defa yaşamak istediğini ilân etmesinden bahseder. Burada yaşamın, mutluluk ve mutsuzluk anlarının ayrı ayrı bilançosundan oluşmadığı, bütünsel bir değeri olduğu ve genel olarak mutluluk verici olduğundan bahsedilir.

Mutluluğun yaşamsal paydada faydalı haneye dâhil olması, ona hem hayatiyet hem de aculluk payesi kazandırmış ve onu, insan yaşamının gerek pratik gerek düşünsel alanının merkezine taşımıştır. Sürekli bir kıyaslanma, alternatifler içinde düşünülme, pazarlıklara konu olma, tartışmalara malzeme olma ve sihirli reçeteler içinde sunulma biçiminde ele alınmıştır. Âdeta dünyada var olmanın yegâne koşulu mutluluk olmuştur. Yaşamın, var olan haliyle olması gerekmediği, çok daha iyi ve ideal biçimlerde olabileceği, hayatın 'yetersiz'-'kusurlu' yönlerinin tamir ve telafi edilebileceği özfikri etrafında gelişen tartışmalardır bunlar. Mutluluk-mutsuzluk fikri; mevcutta olanı hiç durmadan yontan, eksilten bir çakı gibi kullanılmış, sürekli yeni ve farklı taleplerin, arayışların kaynağını oluşturmuştur.

Doğasındaki bu hiç bitmeyen talepkâr niteliği, insanın hem bireysel hem toplumsal ilerleyişini yönlendirmiştir. Mutsuzluk deneyimlerinin reddi üzerinden yürüyen ve bir 'hazlar âlemi' hülyasıyla kendini üreten, eylemlerin sebeplerini ve amaçlarını belirli bir alana hapseden mutluluk duygusu, yararcı hamlelerle geçmişten ve şimdiden koparak geleceğe taşınmanın da hareket ettirici enerjisini oluşturmuştur. Farklı yaşam tecrübelerine açık, sürekli bir arayışa sebep olan, uğrunda türlü meşakkatler çekilen fakat sonucu asla kestirilemeyen, öngörülemez bir atinin keşfedilmeyi bekleyen duygusudur mutluluk.

Wilhelm Schmid, *Mutsuz Olmak/Bir Yüreklendirme* adlı kitabında dijital çağ insanının bu mutluluğa yazgılı ya da koşullanmış olma halini şöyle anlatır: "*İnsanları sürekli mutlu olmaları gerektiğine inandırmış bir çağda yaşamak, bu durumu iyice ağırlaştırır. İlân panoları "Mutluluk!" diye bağırır. Reklâm spotlarından "Böyle mutlu olursunuz!" kıvılcımları çakar. Broşürler "Daha fazla mutluluk!" vaat eder. Gezi düzenleyen kuruluşlardan "Mutlu olma garantisi"yle yer ayırtabilirsiniz. "Direksiyonu mutluluğa kırmanın yolları" başlığı atan gazeteler, çok geçmeden hayretle sorarlar: "Niçin daha mutlu değiliz?*" (2018: 9) Dolayısıyla insanların her birinin farklı yerlerde, biçimlerde, niteliklerde de olsa mutlaka sahip olmak istediği bir şeydir mutluluk. Birbirinden farklı yolculukların, arayışların, maceraların, deneyimlerin nedenidir. Bütün bu farklılıklar bir çeşitlilik, zenginlik olarak yer alır. Kimi maddi çoklukta, kimi yoklukta; kimi bencillikte, kimi cömertlikte; kimi uhrevi bir inancın girift koridorlarında, kimi görünür olanın berraklığında; kimi biatta, kimi isyanda; kimi kalabalıkta, kimi yalnızlıkta arar mutluluğu. Kısaca, sonu gelmez bir arayışın ufkuna yerleşen mutluluk, ulaşıldığı anda yeni bir düş olarak beliren, insanlığın ortak hülyasının filizlendiği verimli bir toprak olmayı sürdürür.

Dünyaya iyiliğin penceresinden bakınca insan denen türün yapıp ettiklerinden aklayacak sayfalar bulmak oldukça zorlaşır. Daha çok, kötülükler tarihi diye ansak da insanlık tarihini, bu geniş ve güçlü kötülük cephesinin karşısında güçsüz ve zayıf da olsa bir de iyilik cephesi olduğunu unutmamak gerekir. Tarihin seyri içinde iyilikle mutlu olmak, kötülükle mutsuz olmak, mutluluk ve mutsuzluğun sık sık iyilik ve kötülükle karıştırılmasına, ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Zira acıyla dolu tarih sahneleri; beşeri vicdanda derin bir kötümserlik, hüzün ve mutsuzluk kaynağı olmuş. Baudrillard, *Şeytana Satılan Ruh* kitabında, kötülük ve mutsuzluğun birbirine karıştırılmasının 'mutsuzluk' endüstrisinin doğmasına yol açtığını ileri sürer: "Kötülüğün mutsuzluğa dönüşmesi olayı 20. yüzyılın en verimli sanayi dallarının oluşmasına yol açmıştır" (2005: 144) der.

Postmodern-dijital çağda mutsuzluğun, mutluluktan daha büyük bir pazara sahip olduğu da bir gerçek. Diğer taraftan, bilimsel çalışmaların dolaylı ya da dolaysız nihai amacı, dünyayı, bir yanılsama perdesiyle çevreleyen her tür düşünceden arındırıp şeffaf ve daha iyi çalışabilir hale getirmekken, geldiğimiz noktada dijital çağın teknoloji üzerinden başka türlü ilüzyonlar yarattığını görmek, bilimsel düşünce açısından bir çeşit ironi sayılmalı. 1946 ve 1953 yılları arasında New York'ta Beekmen otelinde buluşan zamanın kıymetli bilim insanları, bir dizi etkinlikte bulunurlar. "Macy Konferansları" kapsamındaki bu etkinliklerin özünü sibernetiğin ortaya çıkışı oluşturur. İmparatorlukların dağılışı, coğrafi değişimler, toplu göçler, kıyımlar, I. Dünya Savaşı ve ardından II. Dünya Savaşı'nın evrensel düzlemde yarattığı travmalarla sarsılan insanlığın, mevcuda dayanmayan, farklı bir zihin bilimi ve kontrolünü öngören yeni bir toplumsal vizyon temelinde şekillendirilmesini amaçlayan toplantılardı bunlar. İnsanlık bilginin üretimi, dağıtımı, çoğaltılması ve alanı açısından yeni araçlara kavuşuyordu ve bu da yeni kavramlar, özgün tasavvurundan uzaklaşmış bir zihin işletimi ve yeni dijital organizasyonlar yaratmak anlamına geliyordu. Dijital dünya, bilginin değişime uğramış maddi temellerinin evrimsel sürecini keşfetmenin ve izlemenin büyülü, yegâne kapısı olmaya adaydı artık. Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu İnsan* adlı eserinde bu yeniçağda bireyin iradesi dışında her alanda standartlar yaratılarak insanın kendi yaşamı üzerindeki denetimini tümüyle kaybedecek olmasını kötü bir kehaneti bildirir gibi çarpıcı belirlemelerle tanımlar:

> Kişiler artık kendi hayatlarını kontrol edemez duruma gelmişlerdir. İnsanların hayatları kendileri dışındaki güçler tarafından düzenlenmekte ve bu düzen teknolojik rasyonalite tarafından sürekli denetlenmektedir. Standartlara uymayan kişi toplumsalın mevcut sınırlarının dışına itilerek toplumdan uzaklaştırılır. Böyle bir düzende tek boyutlu toplum her şey, çok boyutlu özerk birey hiçbir şeydir. (Marcuse, 1998: 159).

Modern ve postmodern zamanlara (dijital çağ) gelene değin mutluluğu arayışta daha kesinleşmiş ve tekin yollar, belirli kurallar ve değişmez, pazarlığa kapalı yasalar var denebilirdi. Gerek zamanın kanaat önderleri, gerek düşünürleri, gerekse dinî inançlar için olsun mutluluk, bu dünya ve gizemlerle dolu başka bir âlem arasında asılı duran ve belli şartlar yerine getirildiğinde elde edilebilmesi daha kolay bir şey olarak tasavvur edilirdi. Bununla birlikte modernizmin rasyonalist, pozitivist aklıyla karşılaşana kadar genel olarak mutluluğun, daha çok içsel bir yolculukla ulaşılabilecek, keşfe dayalı, maddi yaşamdan çok manevi hayata dönük bir niteliği var. Fakat modern ve postmodern zamanlarda mutluluğun tarifinde, mutluluk deneyimlerin-

de, arayışlarında, mutluluk biçimlerinde radikal değişimler olduğu, çeşitli araştırmaların ve yorumların ortak teması olmuştur. Zygmunt Bauman, *Kuşatılmış Toplum* adlı eserinde bu değişimin özünü şöyle anlatır:

> Modernlik ezeli-ebedi yaşamı 'gizem'den ve 'büyü'den arındırdı. Cennet ile Cehennemi yeryüzüne indirdi ve eskatolojik (ahret bilimsel) kaygıları, vücut bulmuş yaşamın dünyasıyla, bir diğer deyişle modern insanlığın üzerinde denetim kurma umudu besleyebileceği tek alanla sınırladı. (2018: 187)

Yani artık mutluluk için bir tek zaman ve bir tek uzama sahibiz. Bu uzam ve zaman, üzerinde işlem yapılabilecek, mutluluk arayışlarında biçimlendirilmeye, değişime uygun bir hale getirilebilecek kontrol edilebilir bir nitelikte tasavvur edilir. Bu da modern insanı, dijital çağın hızlanmış zamanı ve kaygan mekânı içinde mutluluk-mutsuzluk kaygısıyla birlikte sürekli bir arayışın ve muğlâk bir değişimin aracı haline getirir. İnsan artık kendi mutluluk-mutsuzluk soruşturmalarının nesnesi, kurbanı olmaya başlamış, değişim dinamiğini kontrol edebilme gücünü yitirmiştir. Baudrillard, bir karmaşaya dönen bu durumu şöyle anlatıyor:

> Video, interaktif ekran, mültimedya, internet, sanal gerçeklik. Dört bir yandan interaktif süreçler tarafından kuşatılmış bulunuyoruz. Birbirinden farklı şeyler birbirine karıştı. Hiçbir yerde artık mesafe bilinci diye bir şey yok. Cinsiyetler, karşıt kutuplar, sahne ve salon, oyuncular, özne ve nesne, gerçek ve ikizi arasındaki mesafe ortadan kalktı. (2005: 74)

Yeryüzünün gövdesini kılcal damarlar gibi saran dijital ağlar, bireylerin ve toplumların hayatını her alanda büyük değişimlere, dönüşümlere uğratmaya başlar. Artık Harari'nin deyişiyle 'Homo deus' denen yeni bir insan vardır. Bir büyüklenme histerisi içinde geçmişin ağır, hantal gövdesinden zihinsel patlamalarla kopup atomize olan dijital çağın insanıdır, söz konusu olan. Sanal düzlemde sonsuz olasılıklar içeren bir hareket özgürlüğüne sahiptir. Dijital çağdaki kişi, varlık halindeki somut bilgi edinme kaynağına gerek duymadığından ona ait bilgi iktidarının etkilerine maruz kalmaktan da kurtulur. Bu durum her bir bireyin, kolayca ve sınırsız bir erişimle ve üstelik bilginin somut iktidar öznesiyle karşılaşmadan, kendi edineceği bilgi üzerinden mikro iktidarını tasarlayabildiği görece özgür bir alan sunar. Başlangıçta bu fikir heyecan ve mutluluk yaratsa da kendi paradoksunu da içinde taşır. Çünkü birey ve toplum, maddi anlamda belli bir özneye tekabül eden beşerî bilgi kaynağını yitirip onun bilgiye dayalı iktidarından kurtulsa da sanal, dijital evren içinde kavranması güç, sınırları belirsiz bir başka iktidar öznesinin gücüne maruz kalır. Bu iktidar öznesinin 'özgürlük'

yanılsaması yaratan büyülü gücü; tekil öznelerde, onlara sonsuz sayıda seçim hakkı sunmak veya onları bilgiye dayalı kendi iktidar alanının paydaşı yapmak algısı yaratmak üzerinden geçmişteki somut iktidarlardan ayrılır. Oysa bu, büyük ve herkesi içine çeken bir yanılgıdır. Çünkü Bauman'ın deyişiyle; ekranların denetiminde, yüzeylerde zapping biçiminde yaşanan bu nihai özgürlük, bireyi, uyuşturucu niteliğinde başka bir bağımlılığa sürükler. Denebilir ki dijital birey bir taraftan bir çeşit *Photolurking* hastası olarak sanal röntgencilik icra ederken, günlük anksiyete nöbetini başka hayatların görüntülerinden damarlarına belli dozda enjekte ederek geçiştirir, bir diğer taraftan da sınırları, derinliği ve enginliği belirli amaçlar için düzenlenmiş bilgi deryasının sığ sularında kulaç atmanın hazzıyla kendinden geçer.

Çeşitli bilimsel veriler ışığında, dijital çağın birey ve toplum üzerinde yarattığı tahribatın, hiçbir çağla kıyaslanamayacak bir nitelikte olduğu sıklıkla ifade edilir. İnsanın ontolojik tözünü yitirmeye başladığı, kendi varoluşsal bağıyla ilişkisinin zayıfladığı, gerçek ve sahtenin iç içe geçtiği, şeylerde sınırların yok olarak birbirine geçtiği ve farklılaşmanın, özgünlüğün yok olduğu türünde fikirler, sıklıkla çeşitli düşünürlerce ifade edildi. Bu bağlamda George Ritzer'in *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek* adlı kitabında yer alan şu tespitler dikkat çekicidir:

> Birbirine geçme ifadesi, sınırların bulanıklaşmasını ya da yok olmasını, böylece eskiden farklı olan varlıkların birbirine geçmesini anlatır (...) Tüketim araçlarıyla toplumsal dünyanın öteki özellikleri arasındaki sınırlar aynı şekilde bulanıklaşmıştır. Böylece insanlar uzun süredir alışık oldukları birçok farklılığın yok oluşuna tanık olmuşlardır (2016: 196). Şeyler ve yerler arasında giderek artan bir farklılaşma yeteneksizliği. Hepsi giderek birbirinin içine girer, birbirinin içinde yok olur. (2016: 198)

Bir simülasyon evreninde ve toz halinde bulanıklaşan bireyin zihin dünyası, bir zamanlar güvenli bir yer tesis ettiği her şeyin, şimdi yerinde olmadığını fark edince derin kaygı ve korku duygularıyla doldu. Düşünsel çabası açısından bütüncül, sistemli, belli bir mantık ve anlam üretme yeteneğinde aşınma başladı. Bütün bu sonuçlardan daha fazlasıyla da karşılaşan modern bireyin kafası, birçok kavramın yanısıra mutlu olmakla ilgili de iyice karışır oldu. Gerçek hayattaki mutluluk imkânını ve deneyimlerini yitirdikçe sanal evrendeki mutluluk âyinlerine katıldı. Bir çeşit Fomo "Fear of Missing Out" bağımlısı olarak çevresiyle ilişkisini ancak hastalıklı bir merak düzeyinde sürdürdü. Baudrillard *Şeytana Satılan Ruh* kitabında, modern

bireyin, sahte duyguların pençesinde, bir çeşit kendinden geçme haliyle dijital âlem ile kurduğu bağımlılık ilişkisini şu biçimde yorumlar:

> Bu sanal makinelerin çekiciliklerinin haber ve bilgi açlığından çok hayalî bir birliktelik içinde eriyip gitme olanağı sunmalarından kaynaklandığını düşünüyorum. Mutluluğa benzer bir duygu yaratabilen bir kendinden geçme, hayal kurma biçimi. Ancak sanallığın mutluluğa yaklaşabilmesinin önkoşulu, mutluluğun sahip olduğu referansları gizlice elinden almasından geçmektedir. Size her şeyi verirmiş gibi yaptığı sırada, aslında, her şeyi alıp götürmektedir. (2005: 82)

Bir kusursuzluk arayışı içinde düzenlenmek istenen yeni sistemde, insan kendini; gerçek karşılaşmaların olmadığı, her şeyin sanal ilişkiler düzleminde yaşandığı bir dünyada, somut halinden ve özünden yalıtılmış, bir imge içine tutsak edilmiş olarak gerçekleştirir. Bu sanal cennette, özneden uzaklaştırılmış, özgürleştirilmiş 'bilgi' gerçek karşılaşmalara göre daha çok uzlaşımsal imkânlar sunsa da bedenden uzaklaşmış bilgi, kişinin anlam dünyasında kırılmalara, paradokslara neden olur. Buna bağlı olarak türlü araştırmalar, bu çağın dijital odaklı gerçekliğinde yeni hastalık belirtilerinin ortaya çıktığını göstermektedir. Örneğin çevremizde de sıkça, telefonunu evde unutan birinin, nomofobinin pençesinde panik, telaş ve kaygı içinde hareket ettiğini görmüşüzdür. Bu marazi tepki, bireyin unuttuğu bir araca verdiği spesifik bir tepkiden daha fazlasına işaret eder. Kendisi için önemli olan bir şeyden ayrılma, uzak düşme korkusu, kaygısı diyebiliriz belki de buna. Fakat bu hissin gerçek nedeni nedir, gerçekten unutulan bir araçla mı ilgili yoksa bu çağa has daha derin bir analiz gerektirir mi? Fransız filozof Jean-François Lyotard'a göre, postmodern dünya 'büyük referansların' (efsane, din ve felsefe) kaybıyla ayırt edilen modern bir yaşam olarak anlaşılabilir. Bu kaybı, tüketerek doldurmaya çalıştığımız geçersiz bir deneyim temsil ediyor. Dijital çağda telefon, bilgisayar sanal dünyamızla-(öznel gerçekliğimizle) bağlantımızı kuran yegâne araçlardır. Unutulduğunda artık neredeyse, tek hakikatimiz olan kendi sanal gerçekliğimizle bağlantımızı kaybediyoruz ve bu bizde kaygıya yol açıyor. Fakat aslında zaten bağlantımız kesilmişti, bir sanal yaşam gerçekliği içinde kaybolmuş doğduk. Dijital dostluklar, akrabalıklar, arkadaşlıklar ve ilişkiler nedeniyle gerçek sosyal ilişkilerimizden ve temel referanslarımızdan uzaklaşmıştık. Birey ve toplum, büyük ve derin referanslarını kaybetmekten kaynaklanan bir yönsüzlük, yörüngesizlik halinde boşlukta savrulur vaziyette buldu kendini. Bu açıdan bakıldığında dijital birey için bilgisayarını, cep telefonunu unutmasındaki asıl kaygı, gerçekliği ile bağlantısını kaybetmek olmayabilir; zira temel ve büyük referanslarını kaybederek gerçek bağlantılarını

zaten kaybetmişti. Belki de asıl kaygı duyduğu şey, sanal karşılaşmalara alışkın benliğinin gerçek karşılaşmalara hazır olmamasıydı. Çünkü gerçek dünyada insanları ekleme-silme ve ilişkileri denetleme, kontrol altında tutma butonu yoktu. Bünyesi sanal temasa alışkın bireyin gerçek temastan korkması kaçınılmazdı. Birey ancak sanal âlemde kendi gerçekliğinin öznesi olabiliyordu. Dijital dünyanın ilişkiler için sanal da olsa sonsuz imkân yaratması, gerçek sosyal ilişkilerimizi yitirmemiz gibi maliyeti çok büyük bir sonuç doğurdu. Bu da günümüzde ansksiyetenin yönünü değiştirdi. Artık kaygının nedeni, insanlardan uzak, yalıtık, yalnız olmak değil tam tersine birbirine yakın olmaktı. Birbirleriyle göz teması kuramayan, duyguyla biçimlenmiş bir beden diline sahip olmayan ve birbirlerine sarılamayan bir nesil için gelecek, gerçekten, George Orwel'ın *1984* romanındakine benzer hayal edilmesi güç tehlikelerle dolu olabilir. Ayrıca bilindiği gibi insan türünün, duygusal merkezleri yüz yüze etkileşimler içinde uyarlanmıştır. Oysa dijital dünyada etkileşimler gerçek zamanlı geribildirim ilişkisine sahip değildir. Sanal iletişimde empati için gerekli verilerden hiçbirini almıyoruz. Bu da bizi duygusal açıdan kör, sağır ve hantal yapıyor. Byung-Chul Han *Zamanın Kokusu* kitabında, dijital çağda birey ve kolektifin iradesini aşan, karşı konulamaz bir paralize olma haliyle gerçekleşen daha derin bir değişimin, dönüşümün izlerini şu ifadelerle sürer:

> Atomlaşmış zaman, anlatım gerilimi eksikliği nedeniyle dikkati devamlı üzerinde tutmaz. Algıya sürekli yeni veya çok etkili şeyler temin edilir. Nokta-zaman derin düşünerek bulunmaya izin vermez. Atomlaşmış zaman süreksiz zamandır. Bu süreksiz zamanda olayları birbirine bağlayarak bir bağlam, yani bir sürem tesis edecek hiçbir şey yoktur. Böylece algı da yaygın bir kaygı üreten beklenmedik ve âni şeylerle karşı karşıya bırakılır. Atomlaşma, yalıtılmışlık ve süreksizlik deneyimi çeşitli şiddet biçimlerinden de sorumludur. Günümüzde sürem ve süreklilik üreten toplumsal yapılar gittikçe dağılıyor. Atomlaşma ve yalıtılmışlık toplumun tamamını ele geçirmiş durumda. (2018: 28)

Mutluluk arayışı, ne arayacağını tam olarak bilmeyen biri için sonuçları açısından neredeyse imkânsızdır. Dijital çağda, bin yıllar içinde üretilmiş insanlığa ait temel referans alanlarının erozyona uğratılmasıyla oluşan boşluklara savrulmuş ve bütünüyle bir amaçsızlığın, yönsüzlüğün pençesinde çırpınan bir insanlar yığını oluştu. Her birey yalnız kendini rehber edinince bilinçli özgürlük deneyimleri yerine başıboş ve idraksiz bir dağılışın anarşisiyle karşılaşıldı. Günümüz insanı için ne yazık ki Silikon Vadisi peygamberlerinin ve yerel misyonerlerinin vaat edebileceği bir gelecek tasavvuru da kalmamış; tersine, insanlar, bu teknoloji Mesihlerinin hemen

her gün akıllara durgunluk veren yeniliklerinin yarattığı bir akıl ve duygu karmaşasıyla baş başa kalmışlardır.

Dünya Sağlık Örgütü'nün güncel verilerine göre dünya çapında 300 milyon insanın depresyona maruz kaldığı görülmektedir. Bir önlem alınmazsa 2030'lu yıllarda depresyon bir numaralı hastalık olmaya aday görünüyor. Birey, her tür sahteliğin kurbanına dönüşmüş, Myspace Taklitçiliğinin bir biçimi olarak fason üretilmiş duygular yoluyla kişinin ruhsal dünyası, tümüyle içinden çıkılamaz bir karmaşaya terk edilmiş ve özgünlüğünü yitirmiş duygu ve davranışlardan dolayı bireyin gerçeklikle kurduğu ilişki ortadan kalkmıştır. Taklit, kendini, her düzeyde yeniden üretmenin biricik yolu olmuştur. Ayrıca mutluluğu, olumlu duyguların varlığı ve olumsuz olanların olmayışı olarak gördüğünden kendisini olumlu duyguları taklit etmeye zorlayan bir şartlanma içinde görmüştür. Çeşitli araştırmalar sonucu, bu "mutluluk taklidinin" uzun süreli fiziksel ve duygusal hastalıklara neden olabileceği belirtilmiştir.

Sonuçta her birimiz sanal zindanına dijital prangalarla bağlı, birer Hikikomori fenomeni olarak kendi görüntülerimizde boğulan Narcissus'lara dönmüş durumdayız. Oysa geçmişte, bugünkü yüzeysel, sentetik bir mutluktan çok daha fazlasına sahiptik. Hayalleri, arzuları, korkuları ve desiseleri olan ve istediğinde silemediğimiz-ekleyemediğimiz, sıklıkla seçemediğimiz ve en önemlisi de gerçek, yaşayan, nefes alan insanlardık. Şimdi, güdümlü, araçsallaşmış, cilâlı imajların ardında gizli gölgeler gibiyiz. Gerçeğe dayanmayan bir zaman, mekân içinde hakiki bir olaya, duruma dâhil olamadan dijital bir evrenin sanal akışında sürüklenip duruyoruz. Dijital çağın mutluluğu da mutsuzluğu da hakikatini yitirmiştir, ki bu durum mutlu ve mutsuz olmaktan daha hayatidir.

Ve bütün bunlar da insan varlığı için gerçek bir endişe nedenidir.

Kaynakça

Baudrillard, Jean, *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, 2005.

Bauman, Zygmunt, *Kuşatılmış Toplum*, çev. Akın Emre Pilgir, Ayrıntı Yayınları, 2018.

Byung-Chul Han, *Zamanın Kokusu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları, 2018.

Ritzer, George, *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*, çev. Funda Payzın, Ayrıntı Yayınları, 2016.

Schmid, Wilhelm, *Mutsuz Olmak/Bir Yüreklendirme*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, 2018.



Marshall McLuhan

"FİLTRE"Lİ HAYATLAR ÇAĞINDA MAHREMİYET VEYA TELEFON MAHREMİYETİ NASIL DEĞİŞTİRDİ?

Nihal Kocabay-Şener*

Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu?

Etienne de La Boétie

Bir camekânda yaşamak kusursuz bir devrimci erdemdir.

Walter Benjamin

Dijitalleşen çağda pek çok şey değişmekle birlikte belki de en büyük değişim iletişim araçlarında yaşandı. Bu değişimlerden en belirgini ise telefonlarımızda oldu. Bu zamana kadar herhangi bir iletişim aracı böylesine insanın bir uzvu haline dönüşmemişti. İletişim gurusu olarak tanımlanan Marshall McLuhan'ın söylediği "araçlar bedenimizin uzantısı haline gelir" düşüncesi, cep telefonlarıyla onu dahi şaşırtacak bir boyuta ulaşmış durumda. Sabah uyanıp gözümüzü açtığımız anda ilk baktığımız yer haline gelen telefonlar, uykuya teslim olmadan önce de son gördüğümüz şey. Bu araçları bedenimizle öylesine bütünleştirmiş olduğumuzu artık söylemlerimize de yansıtıyoruz: Telefonumuzun şarjının bittiğini "şarjım bitti" cümlesi ile

* Dr. Nihal Kocabay-Şener, İstanbul Ticaret Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

aktarıyoruz karşımızdakine, sanki vücudumuzun bir yeri eksilmişçesine. Vücudumuzla ve kendimizle özdeş bir hale geliyor artık telefonlarımız. Sadece bedenimizin değil, benliğimizin de belleğimizin de birer uzantısı artık. Kullandığımız uygulamalarla, yaptığımız işlemlerle, yanımızda taşıdığımız her an gözetlemenin birer nesnesine dönüşüyoruz, bireylikten çıkıp *data*laşıyor, *meta*laşıyoruz.

Adına her ne kadar hâlâ telefon diyorsak da telefon işlevinden çok daha ötesini sunan bir araç ile karşı karşıyayız. Alışveriş yapabiliyor, randevularımızı düzenleyebiliyor, mesajlaşıyor ve İnternet'le birlikte sosyal ağların bizlere sunduğu "ekran ardı sosyallaşme"lerimizi yapabiliyoruz. Bunlar bir çırpıda akla gelenler. Yoksa saymakla bitiremeyeceğimiz kadar işlevi var telefonlarımızın. Bu çalışma, telefonun değişen algısını tartışarak bir okuma yapmayı niyetliyor. Evlerde özenle en önemli yere yerleştirilen ev telefonlarından kamusal alan olan sokakta dahi mahrem alan yaratan telefon kulübeleriyle başlayarak neredeyse en mahrem eşyamız haline gelen telefonumuzun içindeki bilgilerin nasıl kamusal hale geldiğini gözetleme perspektifinden ele alacağız. Bunu yaparken bir yandan telefon göstergesinin değişen anlamına da değineceğiz. Ancak odak noktamızı sosyalleşme adına mahrem ve kamusal alan kavramlarını nasıl müphemleştirdiğimize ayıracağız. Bizlerin mahrem alanımızı nasıl yıktığımız ve başka kişi/kurumların mahremiyetimizi nasıl hiçe saydığını belirginleştirmeye çalışacağız.

Konuyu detaylandırmaya başlamadan önce şu notu düşmekte fayda olduğunu düşünüyoruz: Yapacağımız tartışma nostaljik bir özlem değil, bugün olanlardan kurtulma düşüncesi de değil, sadece bugünü anlamaya yönelik bir çabadan ibaret. Zira ne geçmişe dönebiliriz ne dönmeyi isteriz, ne bugün vardığımız noktadan çok memnun olabiliriz ne de onu elimizin tersiyle itebiliriz. Bu dönemi tanımlayabilecek en güzel cümlelerden birini Dickens'tan ödünç alırsak: "Zamanların en iyisiydi, zamanların en kötüsüydü, hem akıl çağıydı, hem aptallık, hem inanç devriydi, hem de kuşku, Aydınlık mevsimiydi, Karanlık mevsimiydi, hem umut baharı, hem de umutsuzluk kışıydı, hem her şeyimiz vardı, hem de hiçbir şeyimiz yoktu..."

Evin Merkezinde Dantel Taçlı Bir Nesne

Türkiye telefonla tanıştığında yıl 1926'ydı. Türkiye'nin ilk otomatik telefon santralı, 2.000 hatlık kapasiteyle Ankara'da hizmete girdi, aradan 68 yıl sonra ise Türkiye, bugün hayatımızı derinden etkileyen GSM teknolojisiyle tanışacaktı.[1] Telefonun toplumun hayatına girmeye başladığı dönemlerde bir heyecan ve bir merak dalgası uyandırmış olduğunu söylemek mümkün.

[1] www.turktelekom.com.tr/hakkimizda/Sayfalar/kilometre-taslari.aspx.

Bir de sabrı yeniden öğretmişti telefon, günümüzde olduğu gibi birkaç dakika olan gecikme insanları çileden çıkarmıyordu, biriyle telefonla konuşmak bazen saatler, telefonun eve bağlanması ise yıllar süren bir eylemdi. Çünkü telefon kolay kolay bağlatılan bir şey değildi, sıraya girmek gerekirdi, sıranın gelmesi için bazen yıllar gerekirdi, çocuklarına çeyiz niyetine telefona yazılanlar bile vardı. Şehirlerarası telefon görüşmesi yapmak zahmetli bir işti, önce santrale yazılmak gerekliydi. Sonrasında ise sabırla telefonun bağlanacağı zamanı beklemek işin gereklerindendi, çok uzun konuşulduğu zaman araya bir santral memuru girerek sizi yoklayabilirdi. "Şehirlerarası konuşmaların mahremiyeti yoktu" (Tunç, 2001, s. 376). Zaten telefonda da o dönemlerde öylesine konular konuşulmazdı, birine telefon etmek için geçerli nedenler olması gerekmez miydi?

Telefon, ayrıcalıklı olmanın bir göstergesi, uzun yıllar sonra sahip olunacak bir hazine, kısacası bir mucizeydi (Tunç, 2001, s. 372). Telefonun evin içindeki konumu onun ayrıcalığını da gösterirdi. Evin her yerinden rahatlıkla ulaşılabilir bir yerde konumlanırdı telefon, ölçülüp biçilmese de telefonun yerinden evin orta noktası anlaşılabilirdi. Üzerindeki dantel örtü ayrıcalığına ayrıcalık katardı, telefonla olan iş bittikten sonra örtü hassasiyetle yerine yerleştirilirdi. Özellikle çocuklu evlerde telefonu açmaya kimin yetişeceği önemliydi ve telefona yetişip açan çocuk zafer kazanmış gibi hissederdi kendini. Geç vakitlerde çalan telefonlarsa hayra alamet değildi. Herkesin evinde telefon olmadığı dönemlerde mahallenin bakkalının ya da komşunun telefonunu vermek gayet normaldi. Telefonu olan komşu başka bir komşu arandığı zaman kapıdan ona sesleniverirdi ya da evin çocuğu ulak niyetine gönderilirdi.

Telefonun yaygınlaşması, neredeyse her evin konuğu olması onun evdeki saltanatını biraz olsun sarstı. Uzun uzun sohbetlerin yapılmaya başlandığı bir araca dönüşmeye başladı, telefon şakaları arttı. Telsiz telefonların piyasaya çıkmasıyla dantel tacı telefondan alındı, evin orta noktasındaki yerini kaybedip sağda solda bırakılmaya başlandı. Komşunun telefonunu kullanmaya gitmek için olan seferler bitti, artık komşuya giderken telsiz telefonu yanında götürmek modası hayata girdi. İlk zamanlarında çocuklara sürekli söylenen "oyuncak değil o" sözü unutulmaya başlandı, televizyonda oyun oynama aracı haline geldi, tuşlar oyun kahramanını yukarı zıplatmaya, koşturmaya başladı. 900'lü hatlar olarak bilinen ve dakika ücreti yüksek olan aramalarla ulaşılan oyunlar için evin çocukları ailelerinden gizli saklı bu telefonları aradı. Ancak bu giz fatura eve ulaşana kadar saklanabiliyordu, yüksek meblağlı fatura evin içine bir ateş topu gibi düşünce ailelerin geliştirdiği çeşitli ceza yöntemleri devreye giriyordu. Telefona ki-

lit takılması bu yollardan biriydi, böylece telefon dışarıdan aramaya açık oluyor fakat ev halkı telefonu kullanamıyordu.

Telefonlar evin dışında da insanların hayatındaydı. Ankesörlü telefon denilen telefonlar öncelikle kulübelerin içinde kullanılmayı bekliyordu. Büyük, orta ve küçük jetonlarla çalışıyorlardı ve konuşma devam edecekse konuşma bitmeden jetonun yenisini yuvadan atmak gerekiyordu. Sarı renkli kulübelerdi hayata ilk girenler, kapıları vardı ve telefon görüşmesi yapan kapıyı kapatarak kendini sırada bekleyenlerden ve sokaktan ayırırdı. Sokağın ortasında mahrem bir alan yaratılırdı. O vakitlerde mahremiyet önemli bir şeydi. İnsanlar hem kendi mahremiyetlerine hem de başkalarınınkine azami dikkat gösterirdi. Kulübenin içinde telefonla konuşan bağırmadan konuşmaya özen gösterirdi, ne kadar bağırırsa sesin o kadar iyi gideceğini düşünenler ise elbette yok değildi. Ancak telefonda konuşulan konu kısmen de olsa özel olabileceğinden bir başkasının duymamasına dikkat edilirdi. Sırada bekleyenler, kulübenin kapısının hemen dibinde değil, biraz açığında dururlardı. Elbette herkes bu denli kibar değildi. "70'lerde sarı renkli olan telefon kulübelerinin çoğunun ahizesi çalınmış, camları kırılmış, iç duvarlarına 'Tosun'dan uzun cümleler yazılmış olurdu" (Tunç, 2001, s. 378). Bir iletişim mekânı olan telefon kulübeleri içlerine yazılmış olan birtakım mesajlarla yeni bir iletişim mekânına da dönüşmüştü.

Yıllar geçtikçe telefon kulübeleri açıldı, kapılar ortadan kayboldu. Jetonların yerini telefon kartları aldı. Sonradan eski zamanlardaki talebi kaybetmeye başladılar. Bugün ise telefon kartlarının yerini kredi kartı ile yapılabilen görüşmeler aldı, ama ankesörlü telefonların pek yüzüne bakan kalmadı. Günümüzde bazıları toplu ulaşımın yoğun olduğu yerlerde kullanılmadan dururken, bazen caddelerde papatya ya da yunus şeklinde yapılmış olanlarına da rastlamak mümkün; en azından elimizdeki telefonlardan gözümüzü kaldırdığımızda.

Dijital İnsana İlk Dokunuş: Connecting People

Toplumca yaşanan ve telefona ilişkin bir diğer değişim ise cep telefonlarının hayatın içine girmesiydi. Muhtemeldir ki tüm dünyada farklılık oluşturmaya başlayan bu teknoloji ile Türkiye, 1994 yılında tanıştı, önce Ankara, İstanbul ve İzmir'de hizmet vermeye başladı, ardından yaygınlaştı. Herhangi bir yere bağlı olmadan iletişim kurulabilen ve çoğunlukla cepte taşınan bu aracı "cep telefonu" olarak adlandırmak uygun bulundu.

Bu yeni araç çok farklı bir dönemin başladığının işaretiydi. Bir cep telefonu markasının Michelangelo'nun Sistine Şapeli'nin tavanına yaptığı "Âdem'in Yaratılışı" freskinden ellerin birbirine dokunan detayını kendisine bir görsel imaj olarak belirlemesi ve "connecting people" sloganını

kullanması o dönemin görsel hafızasında yer etti. Tanrı'nın Âdem'e can verişini anlatan ve bir teknoloji ürününe uyarlanan bu detay dijitalleşme yolunda ilerleyen insanlığın yaratılışının ilk göstergesiydi belki. Âdem'in yerini dijital insan, Tanrı'nın yerini ise teknolojinin aldığının en net temsiliydi bu görsel. Bu bir dokunuş, bir can vermeydi ve sonrası yavaş yavaş gelecekti...



Resim 1: Sistine Şapeli'nin tavanında yer alan Michelangelo'nun *Âdem'in Yaratılışı* freski



Resim 2: Nokia markasının reklâmlarında ve telefon açılış ekranında kullandığı görsel

İlk zamanlar cep telefonu bir ayrıcalık göstergesiydi, tıpkı ev telefonlarında olduğu gibi. Cep telefonuna sahip olmak herkes için değildi, bu nesneye sahip olanlar "önemli" insanlardı, fakat bu algı zamanla yıkılmaya başladı ve cep telefonu kullananlar yaygınlaştı. Artık yolda yürürken, otobüste ya da başka bir kamusal alan içinde avuç içi kadar olan araçla konuşanlar artmaya başladı. Yavaş yavaş herkes her şeyini konuşur oldu, mahrem olan kamusalın bir parçasıydı. Diğer yandan ise mobil telefonlar mobil insan-

ları doğurdu. Az önce sözünü ettiğimiz, teknolojinin dijital insanı yaratan dokunuşu her zaman her yerde olabilirlik olan omniptikonu geçerli kılarak "omniptik insan"a hayat verdi. Çalışma zamanı belirsizleşmeye başladı, sınırlar yavaş yavaş eriyordu, çünkü ulaşılabilir insan olmak böyle bir şeydi.

Diğer yandan ise telefon bir ihtiyaç olmaktan yavaş yavaş çıkıyordu, tekdüze ürünler artık sıkıcı olmaya başlamıştı ya da daha fazla satış için daha fazla çeşide ihtiyaç vardı. Çeşitli markaların birkaç modeli ile sınırlı olan cep telefonları zaman içinde çeşitlilik göstermeye başladı. Daha alt sınıf sayılabilecek olan telefonlar ise promosyon malzemesi oldu. Bir dönem gazeteler kupon karşılığında cep telefonu ve hat dağıttı. Artık evlerde kişi sayısı kadar telefon olmaya başladı. İstenilen anda ulaşma ve ulaşılmaya imkân veren telefonların yan işlevleri de ortaya çıktı. Telefon, artık bir simgesel sermaye haline dönüştü. Telefonu olmayan insan zaten düşünülemezken, markası ve telefonun modeli karşıya verilen bir mesaj ve karşımızdakinin bizleri tanımlayabileceği bir unsur haline geldi.

Ayrıca telefonun taşınabilir oluşu evi işe, işi eve getirdi. Modern dönemin klasik gün ayırımı olan 3 çarpı 8 kuralı (8 saat uyku, 8 saat çalışma, 8 saat boş zaman) esnemeye, bölümlendirilmiş zamanlar birbirlerinin içine sızmaya başladı. Cep telefonuyla konuşabilir olmak her türlü konuşmanın kamusal alana taşınmasını sağladı. Dedikodular toplu taşıma araçlarında yapılmaya, iş görüşmeleri evlerde, ailevi sorunlar işyerlerinde konuşulur oldu. Kamusal ve mahrem sınırı müphemleşti. Fakat bu daha başlangıçtı. Cep telefonlarının teknolojik olarak ilerlemesi ve İnternet'in eklemlenmesi ile birlikte boyut farklılaşacaktı.

Bakılamayan ama Gözetlenebilen Telefonlar

Metnin buraya kadarki kısmı giriş niyetine yazılmıştır. Türkiye'nin telefon macerasının nasıl başlayıp nasıl devam ettiğine ilişkin tarihsel bir süreç izlemeye çalışan bu çalışmanın amacı günümüzde kullandığımız telefonlarla daha doğrusu onların içinde yer alan uygulamalarla nasıl şeffaflaştığımızı tartışırken, bir yandan da toplumda yaşanan değişimleri irdelemeye çabalamak. Bu konuda devasa bir kütüphanenin oluştuğunu dile getirmeye gerek yok. Alana ilişkin yapılan tüm çalışmaları bir makalenin içinde de yer verme iddiamız yok. Burada bize özel olduğunu düşündüğümüz telefonlarımızın aslında ne kadar ulaşılabilir olduğunu bir kez daha serimlemeye ve bazı düzeyler belirleyerek konuyu ele almaya çalışacağız.

"Akıllı (smart)" olarak tanımlanan ve telefonla görüşmek dışında pek çok uygulamayı kullanıcılara sunan araçların hayatımıza girişi ve tam da hayatımızın odağına yerleşmesi ile başlamak mümkün. Artık telefonlarımızla, birçok şeyi yapabiliyoruz, ihtiyaca göre geliştirilmiş birçok uygula-

mayı amaçlarımız doğrultusunda kullanabiliyoruz. Hattâ telefonlarımızla yaptığımız en az şey belki de telefonda konuşmak. Türk Dil Kurumu, sözlükte telefon maddesini şöyle açıklıyor: Konuşmaları ileten ve yansıtan düzenek; birbirinden uzakta bulunan kişilerin konuşmasını sağlayan aygıt (*TDK*, t.y.). Oysa bugün telefonun anlam alanı çok daha farklı ya da kullandığımız şey telefondan çok daha fazlası. Gerçekten uzağı mı yakın ediyor telefon ya da tersi mi? Ölçü anlamında uzaklar yakın olurken, manevi olarak ise yakın olduklarımızdan uzaklaştırabiliyor. Yan yana oturan iki tanıdık birbiri ile sohbetten daha çok telefonlarla aracılandırılmış iletişimi tercih edebiliyor, hem de bir başkası ile. Bazen sohbet sadece telefonlarındaki bazı görselleri göstermek üzerine de sürebiliyor ya da sohbet edilse de sözün bittiği noktada bireylerin imdadına telefonlar yetişiyor ve derin bir sessizlik hâkim oluyor.

Aile bireyleri ile paylaşılan ev telefonundan ve kamusal alanın içinde oluşturulan özel alanlı ankesörlü telefonlardan, sadece bireyin kendisine ait olan ve mahrem sayılan telefonlara uzandı yolculuğumuz. Birinin telefonuna dokunmak, eskiden günlüğünü okumak kadar saygısızca değerlendiriliyor. Bir başkasının telefonunu elinize aldığınız vakit o kişi kendisini tarifsiz bir rahatsızlıkta buluyor, neredeyse, çıplak gibi... Sınırlarının ihlâl edilmiş olduğunu düşünüyor. Oysa diğer yandan görmediği bir şekilde sınırlarının ihlâlinden, özel olarak nitelendirdiği alanına girilmesinden şikâyetçi olmuyor. Çünkü şikâyetçi olmak için önce farkına varmak gerekiyor.

Biyometrinin Gündelik Hayata Yerleşmesi

Yazıda ağırlıklı olarak telefon ve sosyal medyanın kesişmesi olgusu üzerinden mahremiyetin dönüşümünün tartışılması amaçlanmaktadır. Ancak değinmeden geçilmemesi gereken bir nokta da var: Yazının akışını bir parça farklılaştırıyor olsa da, gündelik hayatın içine yerleşmiş olan ve dijital gözetlemenin temellerinden birini oluşturan biyometriye yer ayırmadan geçmek mümkün değil. Telefonlarımızı bu denli özel olarak kabul ettiğimiz bir dönemde onları güvenlik altına almak için çeşitli yöntemler uygulanmaya başlandı. Telefonlarımız kişisel hale geldi, ekranına ulaşabilmek için önce şifreyi girmek gerekiyor. Erken dönem hayatımıza giren cep telefonlarında şifre uygulaması sadece telefonu açarken kullanılırken sonra açık olan telefonun ekranına ulaşmak için kullanılmaya başlandı. Günümüzde ise ya belirlenmiş olan bir desen çiziliyor ekrana ya da parmak izi okutuluyor yani bedenin bir parçası şifre haline geliyor.

Yunanca *bios*tan gelen biyo, "hayat anlamında olup ön ek olarak kelimelere eklenir ve hayatla, canlılarla ilgili birleşik kelimeler yapar" (Ayverdi, 2011, s. 397). Biyometrik tanımlama ile parmak izi, iris taraması gibi yön-

temlerle kişinin kimliğinin doğrulaması sağlanır. Özellikle, parmak izinin kısa bir zaman öncesine kadar emniyete yolu düşmüş kişilere uygulanıyor olmasından bugün geldiğimiz noktaya ulaşmış olması ilginçtir. "İngiliz Hindistanı'nda parmak izi alımı, hem cinayet soruşturmaları için hem de 1860'larda köylülerin İngiliz tekstil üretiminde kullanılacak kumaş boyası üretimindeki Britanya tekeline karşı ayaklandıkları 'yerli isyanlarındaki' şiddet riskini azaltmak amacıyla kullanılmıştı. Parmak izi uygulamasının ilk örnekleri sömürge denetimi ya da polisin sabıkalıları izlemesi amacına yönelikti" (Lyon, 2012, s. 43). Parmak izi uygulaması, suç denetimi ve sömürgecilikle yakından bağlantılı. Oysa günümüzde ise kimlik tanı(t)ma yöntemlerinin en yaygınlarından biri; hem devletler hem de şirketler bu yönteme sıklıkla başvuruyor. Vize başvurusu, pasaport alımı gibi resmî işlerde kullanılırken aynı zamanda işyerine giriş çıkışlarda parmak izi okutmak kullanılan bir yöntem. Dijitalleşmenin çağımıza katmış olduğu en belirgin özelliklerden biri biyometrinin gündelik hayatın içine yerleştirilmiş olması. Biyometri sadece güvenli bir şekilde bir yerlere erişebilmenin değil, aynı zamanda gözetlemenin de en temel araçlarından biri. Günümüzde ise telefonun içeriğine ulaşma konusunda bir şifre görevi görmeye başlamıştır parmak izi.

Eskiden suçlu olmak ya da suç isnadı ile neredeyse bir tutulan parmak izi alımına –hem de suçlu olmadan– insanların bugün teknolojiyi de kutsayarak gösterdikleri rıza akla Etienne de La Boétie'nin "gönüllü kulluk" kavramını getirir. La Boétie, konuyu siyaset ve iktidar ilişkileri çerçevesinde ele almıştır ancak günümüzde ise iletişim teknolojileri dünyasına hükmeden birkaç şirketin dünya üstündeki pek çok devletten daha etkili olduğunu söylemek mümkündür. *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*'in odak noktasını insanların nasıl olup da itaat ettikleri, üstelik itaat etmekle kalmayıp boyun eğmeyi, hattâ kulluk etmeyi arzuladıkları oluşturur. La Boétie, şu tespitleri yapar ve bazı sorular yöneltir:

"Sizler gözünüzün önünde en güzel ve en parlak kazançlarınızın götürülüşüne, tarlalarınızın yağmalanmasına, evlerinizin ve eşyalarınızın çalınmasına seyirci kalıyorsunuz. Öyle bir yaşam sürüyorsunuz ki, hiçbir şeyin size ait olduğunu söyleyebilecek durumda değilsiniz. Şimdi, mallarınıza, ailelerinize ve yaşamlarınıza yarım yamalak bile sahip olmak, size büyük bir mutluluk gibi gözüküyor. Tüm bu zarar, bu kötülük, bu yıkım size düşmanlardan gelmiyor; hiç kuşkusuz düşmandan, yani öylesine yücelttiğiniz, uğrunda cesaretle savaşa gidip kendinizi ölüme atmaktan çekinmediğiniz o kişiden geliyor. Size böylesine hâkim olan kişinin iki gözü, iki eli, bir bedeni var ve herhangi bir insandan daha başka bir şeye sahip de değil. Yalnızca sizden fazla bir şeyi var: O da sizi ezmek için ona sağlamış olduğunuz

üstünlük. Eğer siz vermediyseniz, sizi gözetlediği bu kadar gözü nereden buldu?" (Boétie, 1995, s. 27-28).

Evet, biz vermediysek nereden bulundu o kadar göz? Ama yanıtı hepimiz biliyoruz ki biz verdik, vermemiz için rıza üretmemiz sağlandı. Her bir gözetleme aracı ya güvenlikle ya da hayatı kolaylaştırdığı iddiası ile hayatımızda yer buldu. "Her seçim bir vazgeçiştir" düsturu burada da geçerliydi. Teknolojinin bize sunduğu bazı kolaylıklara erişebilmek için bir şeylerden vazgeçmemiz gerekiyordu. Vazgeçtiğimizin ne olduğunu çok sorgulamadık ya da o kadar önemli gelmedi. O vazgeçtiğimiz şey mahremiyetti.

Sınırlar muğlâklaşıp mahremiyet erirken

Mahrem, Arapça haram, haram olmaktan gelir. Başkalarından saklanan, başkaları tarafından görülmesi, bilinmesi, duyulması istenmeyen, gizli (Ayverdi, 2011, s. 1932). Ayrıca, (biriyle) çok samimi, içli dışlı olan; gizli olan, herkese söylenmeyen; herkesçe bilinmemesi icat eden (Devellioğlu, 1997, s. 569). Mahremiyet ise mahrem olma durumu, bir kimsenin gizli özelliği (Ayverdi, 2011, s. 1933) olarak tanımlanır. Mahrem ve mahremiyet kelimelerinin ilk etapta bize sunduğu tanımlar böyledir. Gizlilik ve herkese kapalılık tanımlamaları içinde şekillenen mahremiyet, bu özelliklerinden dolayı ifşaya ve ifşaata kapalı olandır. Mahremiyetin sınırları hem toplum hem de birey tarafından belirlenir. Bireyin kendisine çizmiş olduğu sınır mahremiyetini ortaya koyar ve bu sınır onu kamusal alandan sınırlar, bireyin izin verdiği ölçüde bu alana girmek mümkün olur. Mahrem karşıtı olarak görülen kamusal alan ile hem birbirini dışlar hem de birbirini içerir. Biri diğerinin varlığının nedenidir, birbirinden ayrılır ve birbiriyle tamamlanır.

Hannah Arendt (2013: 111), mahremiyeti kamusal alanın öteki karanlık ve gizli yüzü gibi görür: Siyasi olmak insani varoluşun en yüksek olanağına erişmek anlamına gelirken, kişinin (bir köle gibi) kendisine ait bir yerinin olmaması da artık insan olmaktan çıkması demekti. Kamusal alan bireyin siyasi bir varlık için olmasını ne kadar gerektiriyorsa özel alan ve mahremiyet de insanın insan olabilmesi için sahip olması gereken koşullardan biridir. Mahremiyet kavramı ve tarihselliği üzerine çokça kaynağa başvurabilmek mümkün. Ancak çalışmanın çerçevesi içinde bunlara değinmeyi gerekli görmüyoruz. Fakat Arendt'in mahremiyet tanımını "insanın insan olabilmesi için sahip olması gereken bir koşul olarak" görmesi önemsenmelidir. Özgür bireyi köle olmaktan farklılaştıran temel unsurlardan biri kendisine ait bir yerinin olabilmesiydi. O halde yanıtını aramamız gereken sorulardan biri, "insan kendi kararıyla kendi mahremiyetinden neden vazgeçer?" Birey, sahip olduğu en değerli unsurlardan biri olan özgürlüğünden vazgeçmeyi neden kabul eder?

Mahremiyet, topluma göre ve yaşanılan döneme göre farklılık gösterebilir. Bu nedenle sabit bir kavram olmaktan ziyade değişkendir denebilir. Ancak mahremiyet kavramının tartışılması özellikle sosyal medyanın yaygınlaşması ile başladı. Son 10-15 yıl içinde mahremiyet algısı belki de yeniden eskiye dönülmeyecek şekilde farklılaştı ve bu değişim hâlâ sürüyor. Çağımızın distopyası olan Dave Eggers'in "Çember"i (2017) yeni dönem sloganını bize haber veriyor: Mahremiyet Hırsızlıktır. Gene Çember'e göre, "Olup Biten Her Şey Bilinmeli"dir ve "Bilmemiz İçin Paylaşmamız Lazım"dır. İşte mahremiyetin günümüzde yaşadığı dönüşümler bir distopyada bu cümlelerle sloganlaştırılıyor.

Mahremiyetin dönüşümünde sosyal medya önemli etkenlerden biri olsa da onun öncesinde yaşanan dönüşümler var. Mahremiyet algısını sosyal medya bir anda değiştirmedi, zaten başlamış olan değişimin sürecini hızlandırdı. Mahremiyet konusuna yaklaşımın değişmesinde ise gene medya ön plandaydı. Bu süreçte daha ziyade Türkiye'ye odaklanarak kısa bir yolculuk yapalım.

Türkiye'de yakın dönemde meydana gelen pek çok değişimde olduğu gibi mahremiyet algısının değişmesinin kökenlerini de 1980'li yıllarda aramak mümkün. 12 Eylül 1980 Askerî Darbesi'nin ardından basına getirilen yayın yasakları başka bir alanın doğmasını sağladı, bu alan magazindi. Türkiye'de yakın zamana kadar 'mahrem' kabul edilen, adı konmamış birçok alan ilk kez 80'lerde kamuoyunun gündemine geldi; kamusal bir söz düzeni içinde konuşuldu, ayrıştırıldı (Gürbilek, 2011, s. 22). 80'lere esas damgasını vuracak olan ise, özel hayatın pozitif önermelerle tanımlanmasını, insanların bu alan üzerinde yüksek sesle konuşmaya kışkırtılmasını, yeni hayat modellerinin oluşturulmasını, kısaca özel hayatın temsil edilebilir bir bölgeye dönüştürülmesini hedef alıyor. Daha önce mahrem sayılan, bu yüzden de kamuoyunda açığa çıkartıldığında sansasyon yaratan ya da skandal konusu olmaktan kurtulamayan özel hayat, Türkiye'de ilk defa 1980'lerde kamuoyunda açıkça konuşulabilir bir alana bir itiraf ya da iç dökme nesnesine dönüştü (Gürbilek, 2011, s. 54).

80'lerde basının yaşamaya başladığı değişim 1990'lı yıllara giriş ile daha farklı bir boyuta taşınmaya başlandı. Artık basın yerine medya kavramının kullanılacağı bir çağa doğru adım atarken yenilikler de toplumu bekleyenler arasındaydı. Türkiye'nin özel televizyon kanalları ile yeni tanışmaya başladığı dönemler olan 1990'larda yeni tanışılanlardan biri de farklı içeriklerdi. Türkiye'de uygulanmaya başlanan neoliberal politikalardan yıllarca devlet egemenliğinde olan televizyon yayıncılığı da payına düşeni almış ve özelleşmişti. Halk arasında "özel televizyon" olarak isimlendirilen tecimsel yayıncılığın başlamasının içerikleri etkilememesi mümkün değil-

di. Program çeşitleri artmaya başlamış ve magazin programları özellikle 1990'ların ortalarına doğru ivme kazanmıştı. Medya kendi yıldızlarını yaratıyor, ardından da yarattığı o yıldızların neler yaptığına odaklanan magazin içerikleri oluşturuyordu, böylece medya kendi döngüsünü yaratmaya başlamıştı. Mankenlerden şarkıcılara, futbolculardan artistlere kadar kimin nerede eğlendiği, ne yediği, ne giydiği, ne içtiği, kiminle olduğuna kadar pek çok bilgi televizyon ekranından oturma odasının içine doğru akıyordu. Büyük bir merakla ünlülerin hayatları takip ediliyordu. Sadece televizyon değil, gazeteler de verdikleri magazin ekleriyle ünlülerin hayatlarını okurlarına taşıyordu. Türkiye medyasındaki magazinleşme olgusu çokça tartışılabilir elbette ve tartışılmıştır da. Ancak bizim varmaya çalıştığımız nokta sinoptik bir fenomen olan ünlüleri izleme meselesinin sosyal medyanın hayata girmesiyle birlikte nasıl farklılaştığıdır.

Medyada ünlülerin hayatlarını izleyerek geçirdiğimiz yıllardan sonra hayatımıza yakın zamanda giren sosyal medya ve sosyal ağlarla birlikte herkes kendi çevresinin ünlüsü haline gelmeye başladı. Türkiye özelinde düşünüldüğü zaman, magazin programları ile büyüyen bir nesil sosyal ağların ilk kullanıcıları arasında yer aldı ve hem kendilerini sergileyebildikleri hem de "arkadaşlar"ını yakından izleyebildikleri bir alana sahip oldular. Zaten sosyal paylaşım ağı olarak adlandırılan bu yeni oluşumların yapıları da buna izin veriyordu, hattâ en temel işlevleri buydu. Böylece medyada yer alan magazin programlarında çoğunluğun azınlığı izlediği sinoptik biçim yerini sosyal medyada herkesin birbirini izlediği omniptikona bıraktı. Herkes kendince biraz ünlü ve herkes bir diğerinin peşindeki paparazzi oldu. Yıllardır ekranlarda "şöhretler"in neler yaptığını izleyen ve hattâ bazıları onların yerinde olabilmek için hayaller kuran neslin eline kendi dünyasının ünlüsü olabilme imkânı geçmişti artık.

Sosyal medyanın daha doğrusu sosyal medyanın temelini oluşturan Web 2.0'ın getirdiği en temel özellik, kullanıcının artık pasif olmamasıydı, kullanıcı aktifti ve kendisi içerik üretebilirdi. Kullanıcı hem üreten hem de tüketen oldu ya da diğer bir söyleyişle hem tüketen hem de tüketilen. Kendisi başkalarının içeriklerini tükettiği gibi onun ürettiği içerikleri de başkası tüketiyordu. Paylaşılanlar insanların hayatlarına ilişkin olduğuna göre ayrıca tüketilen ve tükenen de kendileri oluyordu. Ayrıca sosyal medya, "ne oluyor", "ne düşünüyorsun", "ne yapıyorsun" gibi sorularla kullanıcının kendi mahremiyetini "paylaş"masını hedefler. Dolayısıyla kullanıcının kendi hayatını, kendisine ait bilgileri paylaşması sosyal medyanın temellerinden birini oluşturur. Artık "paylaşmak, diğerlerinin bizi nasıl gördüklerini biçimlendirmek anlamına gelir" (Hermida, 2017, s. 42). Artık evin salonunda pasif bir şekilde izleyen olmak yerine, kendisinin özne olduğu

magazin haberlerlerini herkes kendisi üretebiliyordu; aynı zamanda daha yakından tanıdığı insanların hayatlarını da meraklı gözlerle bilgisayar ya da telefon ekranından takip edebiliyordu.

Sosyal medyada paylaşım yapmak o kadar yaygınlaşmış ve toplumsal bir olgu haline gelmişti ki "abartılı paylaşım" kelimesi 2008 yılında Webstres's New World Dictionary tarafından yılın en popüler tanımlaması olarak belirlendi. Abartılı paylaşım, şahsi bilgileri ortaya sermek; kişinin bir blogda veya başka bir yayın organında özel hayatını teşhir etmesi; teşhire maruz kalan kişiden ısrarla onay beklemesi olarak tanımlandı. 2008 yılı, çok fazla derinden hissetmediğimiz için öyle olağanüstü kutlamalar ihtiyaç duymadan girdiğimiz yeni bir çağın başlangıcıydı: "Dikizleme Kültürü Çağı" (Niedzviecki, 2010, s. 7). Dikizleme kültürünün gelişmesi bireyler arasındaki iletişimin mesafelenmiş olmasının nedeni miydi, sonucu muydu sorusuna net bir yanıt vermek güç. Ancak kişilerarası iletişimde yaşanmaya başlanan sorunlar, kentleşmenin metropolleşmeye doğru ilerleyişi, zaman zaman özlemle anılan, hattâ bazı konut reklâmlarının konseptini oluşturan mahalle sıcaklığının giderek site soğukluğuna dönüşü, toplumsal güvenin yerini bitmeyen bir rekabet anlayışının alması gibi unsurların yaşandığı bir dünyada insanlar kendilerine halen değer verildiğini, önemsendiklerini görmek istiyordu. Her an zamansızlıktan yakınanlarla sınırlanan bir ortamda, bireyler gerçek mânâda paylaşımlarda bulunabilecekleri insanlardan uzak düşmeye başladılar, o sırada imdada sosyal medya ve oradan yapılan "paylaşım"lar yetişti belki de. "Sadece bir tık'la yeni arkadaşlar edinmeyi kim istemez ki? Parkların yerine apartmanların dikildiği ve komşularımızı gittikçe daha az umursadığımız bir çağda, kafa dengi insan arayışı şüphesiz son derece meşrudur ve giderek de güçlenecektir" (Niedzviecki, 2010, s. 15).

Felsefe tarihinin en ünlü sözlerinden biri olan "Düşünüyorum, öyleyse varım" sözü günümüzde kendini "Görülüyorum, öyleyse varım"a terk etmeye başladı. Görünür olmak artık çağımızın şiarı. Bir sosyal medyada bulunmamak âdeta anomi göstergesi. Sosyal medya başkalarını izleyebildiğimiz bir alan sunduğu kadar, kendimizi teşhir edebileceğimiz bir alan da sunuyor. Belki onu daha çekici kılan da bu. Bizler görünür olmayı arzuluyoruz, "çünkü birileri bizim farkımızı algıladığında varolduğumuzu hissediyoruz" (Niedzviecki, 2010, s. 38).

"FİLTRE"LENMİŞ HAYATLAR

Kullanıcılar, sosyal medyada pek çok şeyi ağlarındaki ya da tercihlerine göre ağlarında olmayan pek çok kişi ile paylaşırlar. Artık herkes birer içerik üreticisi olur. Neyin yayınlanacağını, neyin yayınlanmayacağını, neyin nasıl yayınlanması gerektiğine herkes kendi isterleri doğrultusunda karar

verir. Kitle medyasında yer alan içerikler nasıl ki özenle seçiliyor ve hatalı ya da teknik olarak iyi olmayan görüntülerin yayınlanmasından uzak duruluyorsa neredeyse her bir kullanıcı da artık bu kriterleri öğrenmiştir. Paylaşımların hangi zaman aralığında yapılması gerektiği, ne zaman yapılırsa daha görünür olacağı, içerikte neler olması gerektiği, fotoğrafın nasıl daha estetik hale getirilebileceği gibi pek çok soru cevabını kullanıcının zihninde bulmuştur artık. Sosyal medya paylaşımları gerçekten ziyade gerçeğin perdelenmiş, "filtre"lenmiş halidir. Sosyal medyanın çağımıza getirmiş olduğu en temel düşünce "görünür olmak"tır. Sosyal medyada görünmemek, var olmamak neredeyse yaşamamakla eşdeğer olarak nitelendirilmeye başlandı. Görünmek uğruna birçok toplumsal ve kültürel değer farklılık gösterir oldu. Bunları birkaç ayırımla incelemeye çalışacağız ve görselin yükseldiği bu dönem çerçevesinde baktığımızda özellikle fotoğraf konusuna yoğunlaşacağız.

Bugün görselin olmadığı bir sosyal medya düşünebilmek çok zor. Metin temelli ortaya çıkmış olan sosyal ağlar dahi (Twitter gibi) artık görselin egemenliği altında. Yazı değerini gitgide kaybetmeye başlarken görsel yükselişini sürdürüyor. Görsellik çağı, sözün ardından yazının da düşüşünün yaşandığı zamanlar. Hal böyle olunca sosyal medya paylaşımları görsellik üzerine kurguluyor kendini ve en fazla kullanılan sosyal ağlardan biri olan Instagram kocaman bir fotoğraf albümü olarak hizmet veriyor. Artık neredeyse kimse kimseden habersiz bir şey yapmıyor; atılan her adım sosyal medyada sergileniyor. Sergilenmez ise takipçileriniz sizi asosyal olarak damgalamaktan çekinmiyor. "Yediğin içtiğin senin olsun, gezdiğini anlat" sözünün birinci tarafı olumsuzlanıp ikinci tarafı olumlanıyor. Gezip görülen yerler de yenilip içilenler de ortada şimdi. Toplumsal hayatta ne yendiğinin söylenmesi gerektiği zaman "ayıptır söylemesi..." diye başlayan cümleden çekinmeden tüm yemek menüsünün paylaşıldığı noktaya nasıl gelindiğini anlamlandırmak çok kolay değil. Fakat fotoğraf paylaşımıyla ilgili diğer unsurlara da değindikten sonra bu konuyu açıklama çabası göstereceğiz. Öncelikle mevcut durumu tespit edip ardından anlamlandırmaya çalışacağız.

Fotoğraf paylaşımlarında öne çıkan bir diğer kompozisyon unsuru ise sahip olunan diğer şeyler. Yeni alınmış kıyafetler, ayakkabılar, çantalar gibi... Hattâ özel alan olarak kabul edilen evlerimizin detayına ilişkin fotoğraflar da söz konusu. Yeni alınan mobilyalardan, yeni boyanan duvarlara kadar edinilen şeylerin paylaşımı. Aileye ilişkin olan pek çok bileşenin de fotoğraflarla kamusal hale geldiği bir zaman ayrıca. Çiftlerin birbirleriyle ne kadar mutlu olduklarını gösteren fotoğraflardan düğüne, doğuma kadar ilerleyen bir fotoğraf silsilesi bekliyor bizleri. Çiftlerin kendilerini fotoğraflamasını tanımlamak için üretilmiş bir kelime dahi mevcut. Adına "usfie" deniyor

ve çiftlerin sosyal ağlarda paylaşmak için kendilerini çektikleri fotoğraf olarak tanımlanıyor.[2] Düğün fotoğrafları artık eskisi gibi değil; dijital çağ birkaç kare stüdyoda çekilen düğün fotoğraflarını elbette yüzlerceye çıkardı. Ardından ise bambaşka şeyler girdi hayatımıza, düğün öncesi (*save the date*), düğün sonrası (*day after wedding ve morning-day after wedding*) fotoğraflar. Evlilik fotoğraflarından sonra ise bebek fotoğrafları. Doğum sonrası, doğum sonrası süslü bebek fotoğrafları, hamilelik fotoğrafları son dönem modası, hattâ ultrason fotoğrafları. Aftersex selfie'si ise Türkiye'de pek kullanılmıyor olsa da dünyada bir dönem bir akım haline geldi.[3]

Şimdi tüm bunların ardındaki nedenleri tartışmaya çalışalım. Kendimize ya da ailemize dair ve mahrem olarak nitelenebilecek –ki biz fotoğraftan yola çıktık ancak fotoğraf dışında da pek çok şeyden söz edebilmek mümkün– zaman paylaşımlarını neden başkalarıyla "paylaş"mayı tercih edilir buluyoruz? Bunun en temel motivasyon kaynağının onaylanma olduğunu söyleyebilmek olası. Gene dijital dünya ile birlikte yüzyüze iletişimin geri planda kalmaya başladığı günümüzde onaylama ve onaylanmanın sosyal ağlar üzerinden gerçekleştiğini düşünebiliriz. İnsanın içinde bulunduğu onaylanma ihtiyacı sosyal ağlarda yapılan paylaşımların aldığı "beğen"ilerle ya da "yorum"lar ile karşılanmaya başladı. Hattâ öyle ki yüzyüze iletişimde alınan onaydan daha tatmin eder oldu. Çünkü başkalarının da görmesine açık olan sosyal ağlarda yapılan onaylamalar başkalarının da görmesinden dolayı onaylanan kişiyi daha memnun eder hale dönüşüyor. Böylece övgü cümleleri sadece iki kişinin arasında kalmayarak diğer insanlara da ulaşıyor. Bu varsayımı güçlendirebilmek için öne sürebileceğimiz ve sosyal ağlarda sıklıkla karşılaşılan bir paylaşım şekli çiftler arasındaki diyaloglar olarak örneklendirilebilir. Bir kişinin sevdiği kişiye olan aşkını herkesin görebileceği şekilde sosyal ağ aracılığıyla söylemesini/yazmasını ve bunu ağında yer alan diğer kişilerle de paylaşmasının nedeni başka nasıl açıklanabilir? "Bu büyük aşk"a herkesin şahitlik etmesi ve herkesin "beğen"mesi arzusu sevgiliye söylenmek istenen aşk sözlerinden belli ki daha ağır basmakta.

Yukarıda belirtildiği gibi Instagram kocaman bir fotoğraf albümü gibi hizmet veriyor; kullanıcılar fotoğraflarını orada biriktirirken diğer yandan başkalarının albümleri de istenildiği zaman bakılabiliyor. Dijitalleşme öncesi dönem düşünüldüğünde ise aile albümlerine bakmanın bir ritüel olduğu zamanlar gelebilir akla. Çoğunlukla eve gelen misafirle sözün bitişine yakın hızır gibi yetişen bir ritüel: "Hadi albümlere bakalım." Fotoğraf albümü yarı mahrem bir şey belki o dönem, herkes ile paylaşılan bir şey değil.

[2] www.urbandictionary.com/define.php?term=usfie

[3] www.chip.com.tr/haber/aftersex-selfie-leri-cig-gibi-buyuyor_46416.html

Evin kapısını açmak ise özel alana davet. Albümlerde yer alan fotoğraflar da şimdiki gibi değil pek. Sosyal ağlarda yer alan fotoğraflarda elbette paylaşmak istenen mutlu anlar olduğu gibi farklı hesaplar da var gibi. Gidilen gezilen yerler evet olsa da neyse ki şimdi modası biraz geçmiş olan, fakat bir dönem "timeline"ı lokanta menüsüne çeviren yemek fotoğraflarının yoğunluğu simgesel sermaye sergilemesiydi. Ne yenildiğinden daha ziyade aslında nerede yenildiğinin gösterilmesiydi gerekli olan. Fotoğraf karesinin içine iliştirilmiş olan yerin adı gibi detaylar fotoğrafın yan anlamını güçlendirici birer unsur haline gelir. Tüm bunlar yer bildirimi ile desteklenir. Böylece yemek önemini yitirirken mekânın değeri ortaya çıkar. Yeni edinilmiş olan herhangi bir kıyafet ya da aksesuarın fotoğrafının paylaşımının da açıklaması benzer bir şekilde yapılabilir. Bu tür paylaşımların büyük bir çoğunluğunda da nesnenin bütünü önemini yitirirken markanın logosu öne çıkmaya başlar. Nesneler üzerinden kendini var etme savaşıdır yaşanan. Bireyler kendileriyle ilgili yaptıkları paylaşımlarda sadece sahip olduklarını göstermez, ayrıca seçkinci zevklerini de sergiler.

Az önce sözü edilenlerde olduğu gibi eş ve çocuk da bir sahip olma, ulaşabilme sunuşu haline gelmiştir. Verilen ya da verdirilen ilginç pozlarla bireyler öznelikten çıkarak nesne haline gelir. Fotoğraf ve gerçeklik tartışması bir sorunsal olsa da bu tür fotoğraflarda yansıyan, bireyin yansımasından öte sunumluk ve seyirlik bir nesnedir. Ancak itiraf edilmelidir ki, mahremiyetin sınırlarını en fazla zorlayan paylaşımlar evlilik ve doğuma ait olan fotoğraflardır. Özellikle mahrem olarak kabul edilebilecek olan doğum sırasında çekilen fotoğrafları kamusal hale getirmeyi bir sevinç ânının paylaşımı olarak yorumlamanın çok yetersiz kalacağı bellidir. Fakat bir açıklama getirebilmek de olabildiğince zordur. Görüntülenen şey "paylaş"ılır, eğer paylaşılmayacaksa neden görüntülensin ki... Doğum ânının fotoğraflanması artık normalleştirildiğine göre paylaşılması da çok sakıncalı bulunmuyor olsa gerek. Mahrem olduğu düşünülen bir alanı kendi eliyle ihlâl eden bir birey bulunurken, henüz özneye dönüşmemiş ancak geleceğin öznesi durumunda yer alan, dünyaya yeni gelmiş olan bebeğin ise mahremiyeti kimse açısından pek önem teşkil etmez, ne yazık ki... Oysa sosyal ağlarda paylaşılanların insanların peşini bırakmadığı bir dünyada bebeğin mahremiyeti onayı olmadığı için belki de daha önemlidir. Çünkü yıllar sonra dahi karşılaşabileceği verileri İnternet ağlarında birikmeye başlar. Bu olaylar artık dava konusu haline geldi. İtalya'da 16 yaşındaki bir çocuk, rızası olmaksızın fotoğraflarını sosyal medyada paylaşan annesine karşı açtığı davayı kazandı. Roma'da görülen davada mahkeme, çocuğun kişilik haklarının korunması amacıyla annenin şikâyete konu olan paylaşımları silmesi

gerektiğine hükmetti.[4] Ayrıca doğumu ile kendisine bir sosyal medya hesabı açılan bebek sayısı günümüzde artık çok da az değildir. Çocuğun belirli bir yaşa gelerek kendisine teslim edileceği güne kadar ailenin yönetiminde olan hesap çocuğun ağzından olan birtakım cümlelerle paylaşım yapar. Bireyin mahremiyeti sadece paylaşılan görüntüleriyle değil, aynı zamanda "söz"ünün kullanılması ile de ihlâl edilir. Bu ihlâl çocuğun en yakınları tarafından, ailesi tarafından yapılır. Bebeğin ağzından anne ve babasına methiyeler düzülür bu hesaplarda. İçerikleri oluşturup methiyeleri yazanların da anne ve baba olması, yani kendilerine yazıyor olmaları da şizoid bir hal olarak yorumlanabilir.

Bireylerin kendilerinin yaptığı bir diğer mahremiyet ihlâli ise diğer bireylere karşı yaptıklarıdır. Bir başka kişiyi daha ilgilendiren bir şeyin paylaşımı sadece paylaşanın inisiyatifinde gerçekleşmektedir zaman zaman. Birlikte çekilmiş olan bir fotoğrafın paylaşımı için diğer kişiden izin alma inceliği günümüzde ortadan yok olmuştur. Çünkü artık sözsüz bir anlaşma vardır bireylerin arasında: bir fotoğraf çekiliyorsa artık o paylaşılmak içindir. Ancak kişiye özel olarak göndermiş olduğunuz bir notun da sosyal medyada paylaşıldığını görmek şaşırtıcı olmayacaktır. İki kişi arasında geçen bir mesajlaşmanın da sosyal ağlarda yerini alması az rastlanır bir örnek değildir günümüzde. Birey muhatabına yazdığını düşünürken yazdığının bir sosyal medya paylaşımı haline gelmesi oldukça ilginçtir. Özel olanın nerede başlayıp nerede bittiğinin çizgileri olabildiğince birbirine girmiştir.

Verileri Kim Kontrol Ediyor?

Kendi arzumuzla diğer kullanıcılarla paylaştığınız bilgeler dışında arzumuz olmayan kişilerle/kurumlarla paylaştığımız veriler var. Bazen de arzumuz dışında onay verdiğimiz şeyler... Telefonunuzu elinize alın ve ücretsiz bir uygulama yüklemeye çalışın, uygulamanın çalışması için sizden bazı şeylere onay vermenizi isteyecektir. Telefon defterine, mesajlara, arama geçmişine, mikrofona, fotoğraflara, kameraya ve uzayıp giden bir listeye ulaşabileceğinin teyidini isteyecektir uygulama. Eğer uygulamayı kullanmak istiyorsanız bunları kabul etmeniz gerekir, hattâ büyük çoğunluğumuzda önümüze çıkan bu uyarıda neler yazdığına dahi bakmadan onaylar ve geçer. Uygulamayı kullanmak daha önemlidir, bazıları için de, "Aman benim gizli saklı bir şeyim yok ki"dir. Oysa "özel hayat, saklayacak bir şeyimizin olup olmamasıyla ilgili değildir, ancak vatandaşların kendi istekleri ve olanakları doğrultusunda hareket edebilme özgürlüğünün korunmasıdır; başka bir deyişle, vatandaşların kendi başlarına iyi bir hayattan ne

[4] https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-42604622

anladıklarını tanımlamaya ve bunu en iyi biçimde gerçekleştirmeye olanak bulabildikleri bir alanı yaratmaktır" (Lokke, 2018, s. 22).

Bu sadece yüklediğimiz uygulamalarda değil, kullandığımız pek çok şeyde karşımıza çıkan bir sorundur. Telefonlarımız mahremiyetin en önemli parçası olarak görülürken, özel bir eşya olarak tanımlanırken bir yandan en kamusal hale gelmiş olan eşyalarımızdır. Kimse telefonunu bir başkasına vermeyi istemez, hattâ çok yakının dahi telefonuna bakıyor olmasından çoğu zaman rahatsızlık hissedebilir. Fakat durum böyleyken hiç tanımadığımız birilerinin telefonumuzun içinde gezebildiğini bilmek ve gene de rahat olmak ilginçtir. Telefonda rastlanılan bir şeyden dolayı tanıdıklarımız bize hesap sorabilir ama tanımadığımız, bizimle yüz yüze gelme ihtimali olmayan bir kurum bizden hesap soramaz. Sorun mahremiyetten ziyade hesap sorulup sorulmamasıdır belki.

Bireyler kendilerini ve birbirlerini olanca hızıyla sosyal ağlar üzerinden teşhir ederken "sosyal medya kullanımının 21. yüzyılın ilk on yılından itibaren hızlı yükselişiyle birlikte teşhirci mahremiyetin yükselişine aynı zamanda devlet kurumları ile gizli anlaşması olsun ya da olmasın, kişisel bilgilerin kontrolünün küresel şirketlerin kullanımına teslim edildiği ve böylece yerleşik savunmaların tahrip olduğu endişesi eklendi" (Vincent, 2016, s. 213). Bugün pek çok kullanıcının verilerini elinde bulunduran iki ana şirketin varlığından söz ediyoruz: Google ve Facebook.

Günümüzde İnternet erişimi olup da sosyal ağ hesabı olmayan, anlık mesajlaşma programı kullanmayan, Google aboneliği olmayan çok az kişi vardır. Farklı sosyal ağların da gizlilik politikasına bakmak elbette mümkün ama Google'ninkine bir göz atarak bize nasıl "imkânlar" sunduğunu gözleyelim. Google, topladığı bilgilerle ilgili bilgi vermeden önce gayet dostane birkaç cümle ile karşılıyor bizi. "Hizmetlerimizi kullandığınızda, bilgileriniz açısından bize güvenirsiniz. Bunun büyük bir sorumluluk olduğunu bildiğimizden bilgilerinizi korumak ve bilgilerinizin kontrolünün sizde olmasını sağlamak için büyük çaba harcarız".[5] Yani Google, kullanıcıların kendisine güvendiğini biliyor ama bunun büyük bir sorumluluk olduğunu düşünerek verilerin kontrolünü de tamamen gene bizim elimize bırakıyor. Şirket, ne tür bilgilerin toplandığına ilişkin bölümde ise şunları belirtmekte:

"Kullandığınız dil gibi temel konulardan, en fazla işinize yarayacak reklâmlar, İnternet'te sizin için en önemli kişiler veya hangi YouTube videolarını beğenebileceğiniz gibi karmaşık konulara kadar her tür bilgiyi, tüm kullanıcılarımıza daha iyi hizmetler sunmak amacıyla toplarız. Google'ın topladığı bilgiler ve bu bilgilerin nasıl kullanıldığı, hizmetlerimizi kullanma ve gizlilik kontrollerinizi yönetme biçiminize bağlıdır."

[5] policies.google.com/privacy#infocollect

Google, sözleşmesinde daha iyi hizmetler sunmak için veri topladığını ileri sürer, aslında her şey kullanıcıları içindir ona göre. Diğer yandan ise sorumluluğu her zaman için kullanıcıya yükler, çünkü Google'a göre kontrol aslında kullanıcının elinde olan bir şeydir, gizlilik kontrolleri yönetilebilir. Hangi bilgileri depoladığına ilişkin olarak da şu açıklamayı yapar: "Hizmetlerimizi kullanırken oluşturduğunuz, yüklediğiniz veya başkalarından aldığınız içeriği de toplarız. Buna, yazdığınız ve aldığınız e-postalar, kaydettiğiniz fotoğraf ve videolar, oluşturduğunuz dokümanlar ile e-tablolar ve YouTube videolarına yaptığınız yorumlar dâhildir." Bu elbette ulaştıklarının sadece bir kısmıdır, çünkü sözleşmenin devamında başka hangi verileri topladığı ve nasıl topladığı yer almaktadır. Ancak bu belirtilenler yeteri kadar mahrem alanın ihlâlidir. Gönderilen ve alınan e-postalar... Birinin mektuplarınızı okumasına izin verir miydiniz? Ya da birilerinin e-posta adresinde var olanlara bakmasına... Ancak bu sayılanları Google yapıyor. Bir diğer ilgi çekici olarak nitelendirilebilecek madde ise şöyledir: "Irk, din, cinsel yönelim veya sağlık durumu gibi hassas kategorilere dayalı kişiselleştirilmiş reklâmlar göstermeyiz". İlk bakışta hassas konulara saygılı davranıldığı düşüncesini uyandırsa da, bir diğer yandan aslında bunları bildiğini ancak kullanmadığını (en azından şimdilik) belirtmektedir. Ancak bu "incelik" Google'dan daha ziyade Avrupa Birliği Genel Veri Koruma Tüzüğü'nün 9. Maddesine dayanır.

Benzer maddeleri Facebook'un da sözleşmesinde görebilmek mümkün. Ancak çalışmayı tamamen sözleşme maddelerinin taranmasına ayırmak gerekli değil. Yukarıda malum olanı bir kez daha ortaya çıkarma çabası içerisinde değildik. Daha çok sosyal medyada söylemin nasıl kurgulandığını ortaya koyma çabasına giriştik, şirketlerin kendilerinden daha ziyade aslında kullanıcıyı sorumlu tuttuklarına dikkat çekmeye çalıştık. Diğer yandan söz oyunlarıyla nasıl gerçeği örtmeye çalıştıklarını örneklendirdik. Dünyanın en büyük şirketlerinden olan Google ve Facebook bizler hakkında çok şey biliyor, hattâ yarı gerçek yarı şaka deyişle belki bizi bizden iyi tanıyor. Cambridge Üniversitesi ve Stanford Üniversitesi'nde araştırmacılar geliştirdikleri bir algoritma ile sadece Facebook üzerindeki bilgilerden kişilik belirleyebildiler. Algoritma, yeteri kadar veri sağlandığında kişinin kişisel özelliklerini olağan anket biçimlerine göre daha iyi tahmin edebiliyor. Algoritmanın bir iş arkadaşını yenmesi için 10 beğeniye erişmesi, oda arkadaşını geçmesi için 70 beğeniyi bilmesi, ebeveyn veya kardeşi geçmesi için 150 beğeniye ulaşması yeterli oluyor. Algoritma, 300 beğeniyi görebilirse sizi eşinizden bile iyi tanıyabiliyor.[6] Sadece beyan edilmiş özelliklerimiz üzerinden değil, ayrıca beğenilerimizi göz önünde bulundurarak birçok ko-

[6] www.chip.com.tr/haber/facebook-herkesten-iyi-taniyor_52015.html

nuda öngörüde de bulunabiliyor. Bu veriler siyasi çalışmalar da dâhil pek çok alanda kullanılıyor. Yakın zamanda ortaya çıkmış olan Facebook ve Cambridge Analytica krizi hâlâ hafızalarda tazeliğini koruyor olmalı.

Konu sadece reklâm olarak karşımıza çıkmıyor, daha da tehlikelisi habercilik yönünde de uygulanıyor. Facebook'un da Google'ın da haber laboratuvarı açmış olması tesadüfi değil. Yankı fanusları, algoritmalar son dönemlerin en çok konuşulan konuları arasında yer alıyor. Google'ın kurucularından Eric Schmidt, "hedefli enformasyonu, hedefli haberi, hedefli reklâmcılığı size anlık ve hatasız olarak vermeyi gerçekleştirmek için sizi yeterince bilmeliyiz" der ve bunu şeffaf kişiselleştirme olarak tanımlıyor (Fuchs, 2016, s. 184). Böylece nesne haline getirilen kullanıcılar tüm detaylarına kadar çözümlenebilir. Sözde daha verimli içeriklerle karşılaşacaktır kullanıcılar ancak diğer yandan da bir kafesin içinde yaşayacaklardır, çünkü gördükleri içerikler kendi düşüncelerine yakın olanlardır. Diğer yandan ise sahip olunan bu kadar kişisel veri distopik bir dünyanın temelini hazırlayabilir. Göz önünde bulundurmayı arzulamasak dahi bu risk her zaman var. Oscar Gandy, algoritmik tahminin ve denetimin kolaylıkla ırkçı ve diğer ayırımcılık biçimleriyle sonuçlanabileceğini gösteriyor. Gandy'ye göre, "veri madenciliği, yapısal olarak dezavantajlı ya da ırksallaştırılmış grupların karşı karşıya olduğu dezavantajları ve eşitsizlikleri kolayca yoğunlaştıralabilir" (Fuchs, 2016, s. 187). Bunun bir gün olmayacağının garantisini kimse şu an verememektedir.

Google ve Facebook dışındaki şirketlerin bizleri gözetleme altında tutmadığını düşünmek elbette mümkün değil. Sosyal medyada karşılaşılan reklâmlar, gündeminizi oluşturan günlük olaylara ilişkin telefona gelen ve gündeminizle örtüşen reklâm SMS'leri insana kocaman bir pazar yerinde yaşadığını anımsatıyor.

SONUÇ(*SUZLUK*): ÇEMBERİ TAMAMLA(MA)MAK

Modern zaman distopyası *Çember*'in sloganlarından biri "Çemberi tamamlamak", bir diğeri ise "Çember bütünlenmeli". Can Yücel'in dediği gibi "Ya içindesindedir çemberin ya da dışında yer alacaksın" seçeneği sunmayan bir tamamlanmadır bu, herkesin içinde olacağı bir tamamlanma. İçeride herkesin bir arada mutluluk duyacağı bir tamamlanma değil, aksine çemberin içinde hapis olacağı bir sıkıştırma. Bu, hem bireyin kendi kendisine hem de İnternet'i domine eden bir iki şirketin yaptığı bir sıkıştırmadır. Siyasi erkin de bu sıkıştırma içinde rolünün olduğunu unutmamak gerekir.

Arendt'in deyişiyle özgür bir bireyin sahip olduğu temel kıstaslardan biri olan mahrem alan nasıl vazgeçilir olmuştur? Sosyal medyanın kullanıcılarına rıza ürettirmesi bunlardan ilk akla gelebilecek olanlardandır.

"Ben"i odak noktaya koyan, bireye önemli ve değerli olduğunu hissettiren bir alan. Gündelik hayatın içinde zaman zaman kimse sormazken ana sayfaya her bakıldığında "ne düşünüyorsun?" diyerek kullanıcıyı odak noktasına yerleştiren bir oluşum. "Beğen"melerle ihtiyaç duyulan olumlanma, paylaşımlarla doğru orantılı olarak artış gösteren "arkadaş" ya da "takipçi" çevresi... Tüm bunlar bireyin kendini iyi hissetmesini sağlayan unsurlar olabilir. Sosyal medya, düşünceden çok duygulara dayalı olan bir yerdir. Sosyal medyada kullanılan semboller (kalp, çeşitli emojiler) bunun en temel göstergesidir.[7] Yani fikri bir onaydan ziyade duygusal onayın arandığı bir yer olduğunu söylemek mümkündür. Bireylerin, mahrem olanı ihlâl edişinin gerekçesinin onaylanma arzusunda yattığı söylenebilir ve günümüzde onaylanabilmek için "görünür" olmak şarttır. Görünmezlik ise en iyi ihtimalle asosyallikle açıklanabilirken illegal olmaya kadar götürülebilecek bir etiketlenmeye uzayabilir.

Fakat temel sorulardan biri mahremiyetten vazgeçmemizin bize getireceklerini biliyor muyuz? Özellikle şirketlerin yaptığı veri gözetlemeleri için bu soru tekrar göz önünde bulundurulmalı. Buna verilen en amiyane yanıt, "benim gizleyecek bir şeyim yok"tur, bir diğeri ise sadece reklâm gösterilmesi ve bunun da kabul edilebilir olduğu yönündedir. Gizleyecek bir şeyin olup olmamasından ziyade bir hak sorunudur aslında olan. Diğer yanıt olan reklâm hususu ise işin görünen yüzü. Bilgilerin işlenerek farklı amaçlarla da kullanıldığı ve böyle bir ihtimalin olduğu ABD Seçimlerinde, Brexit sürecinde, haber algoritmalarıyla ilgili tartışmalarda gün yüzüne çıktı. Burada dile gelenler sadece bugüne ait görünümler ve yarının nasıl bir süreç getirebileceğini, algoritmaların topladığı bilgilerin başka amaçlarla kullanılıp kullanılmayacağını kestirebilmemiz güç.

Kaynakça

Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, 7. basım, İstanbul, İletişim Yayınları.

Ayverdi, İ. (2011). *Misali Büyük Türkçe Sözlük* (Cilt 1), İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Ayverdi, İ. (2011). *Misali Büyük Türkçe Sözlük* (Cilt 2), İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.

Boétie, E. d. (1995). *Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev*, çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ankara: İmge Kitabevi.

Devellioğlu, F. (1997). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları.

Eggers, D. (2017). *Çember*, çev. Handan Balkara, İstanbul, Siren Yayınları.

Fuchs, C. (2016). *Sosyal Medya - Eleştirel Bir Giriş*, çev. Diyar Saraçoğlu, İlker Kalaycı, Ankara: Notabene Yayınları.

[7] Bu fikrin gelişmesinde destek olan değerli öğrencim Sabiha Öztürk'e teşekkür ederim.

Gürbilek, N. (2011). *Vitrinde Yaşamak*. İstanbul: Metis Yayınları.

Hermida, A. (2017). *Herkese Söyle*, çev. Ahmet A. Sabancı, İstanbul: Kafka Yayınları.

https://policies.google.com/privacy#infocollect.

https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-42604622

https://www.chip.com.tr/haber/aftersex-selfie-leri-cig-gibi-buyuyor_46416.html

https://www.chip.com.tr/haber/facebook-herkesten-iyi-taniyor_52015.html.

https://www.turktelekom.com.tr/hakkimizda/Sayfalar/kilometre-taslari.aspx

https://www.urbandictionary.com/define.php?term=usfie.

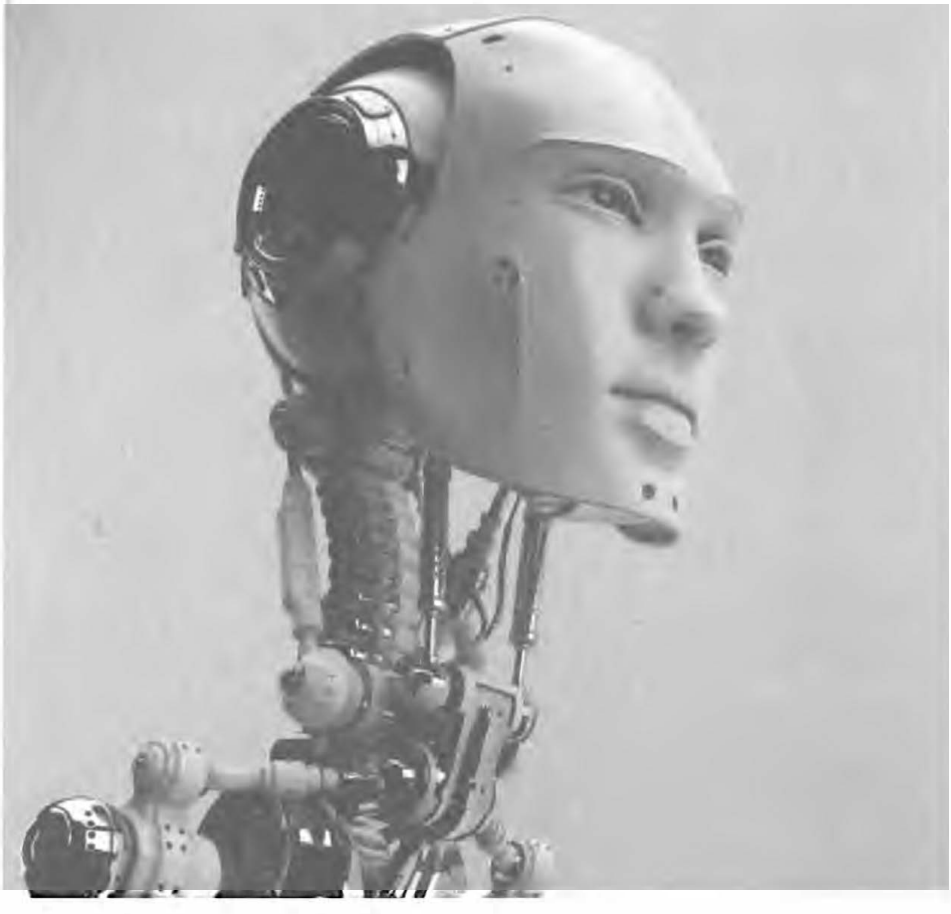
Lokke, E. (2018). *Mahremiyet*, çev. Dilek Başak, İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Lyon, D. (2012). *Vesikalı Yurttaş – Gözetim Aracı Olarak Kimlik Kartları*, çev. Barış Baysal, İstanbul, Kalkedon Yayıncılık.

Niedzviecki, H. (2010). *Dikizleme Günlüğü*, çev. G. Gündüç, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tunç, A. (2001). *Bir Maniniz Yoksa Annemler Size Gelecek*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Vincent, D. (2016). *Mahremiyet*. çev. Deniz Cumhur Başarener, Ankara: Epos Yayınları.



GELEN

Nil Göksel

İnsanın kafasında bir Janus oturur. Şimdinin o küçücük noktası üzerinde kollarımız iki yana açık Janus'un baktığı o iki yöne esneriz, geçmişe ve geleceğe. Böyle bir esneme hiçbir yankının olmadığı şimdinin kuyusunda kendimize ilişkin bir duyum sağlar. Bu duyum olduğumuz yere değil, çekiştirildiğimiz yere ilişkindir. Gücün ve boşluğun aynı anda fazla geldiği zamanlarda en çok geleceğe çekiliriz. Tıpkı bugün olduğu gibi. Kâhin, gelecek-tarihçisi, fütürist ya da bir gelecek-mühendisi hemen yanımızda belirir, "ne gelecek" diye sorar. İnsanın tanrılığı, ölümsüzlüğü, sonrası, ölümü mü? Yok oluşumuz mu, yoksa kurtuluşumuz mu gelecek? Belki de aynı anda her ikisi de. Belki insanın kendinden kurtulmasıdır buradaki kurtuluş ya da yok oluş –ki bu hiç az değil. Kendini terk edebilmek, olmazsa kendi kendinden kovulmuş olmak. İnsanın yükü kendisidir çünkü. Bir yandan gelecek-tarihçisi bir yandan mühendis konuşur. İkisi de şimdinin koltuğuna oturmuş karşısındaki uzaktan görüntü aygıtına dalıp giden birer televizyoner. Alet çantaları edebiyat, etik, bilim ıvır zıvırıyla tıka basa dolu. Oradan bir şey hikâye ediyorlar. Neyin hikâye edildiğinin de aslında bir önemi yok. Her şekilde olmanın keskinliğinden, şimdinin klostrofobisinden, insanı kendisinden kurtarır o hikâye. Kurtarır ama sonra tekrar kendine geri getirir. Gelecek düşüncesi varoluşun esneme halidir: Kaçırır ve yakalar, kaybeder ve bulur, dağıtır ve toplar. Daha az tarihçi daha çok mühendis

olan televizyoner bu çifte harekette en çok dönüşü düşünür. Yakalar, bulur, toplar, kurtarır. En umutsuz olduğunda bile elinde bize uzatacağı bir reçetesi vardır. Vermediğini, verilemez olduğunu söylediğinde bile cebinde reçetesi durur. O programlayıcıdır. Asıl mesleği doktorluk olan yarı felsefeci yarı mühendistir.

Fazlasını beklemek metafiziğin vertigoya, varoluşa ilişkin düşünmenin de hassas bağırsak sendromuna yol açtığı bir çağda belki de yersiz. Ne var ki yersizlik gelecek tasavvuru olmayanın olağan halidir. Esneyememenin, oluşun içine yerleşmiş olmanın ama gene de "bir" yerde olmuyor olmanın o tuhaf hali. Onun sorusu "ne gelecek" değil, "ne geliyor"dur. Çünkü Janus'a özgü sorular inşa sorularıdır ve gösterdiği resimler arka arkaya konulmuş dosyalarda tutulur. Janus baktığı şeyi taşa çevirir. Seçici, programlayıcı ve daraltıcıdır. Janus yüzlerinden kurtulmak her şeye açılan, her şeye aynı anda bağlanabilen bir yer olmaktır. O zaman protezler, gen teknolojileri, yapay zekâ, siborglar üzerine tasarımlar, kehanetler değil oluşun kendisine ilişkin konuşulmaya başlanır. Çünkü olmak programlanmaz.

Öyleyse ne geliyor? Bunu söylemek için karmaşayı geriye götürmek ve bir sınır-durum olan metafizik ile yüzleşmek gerek ve suya bir yerinden girmek.

Nehrin yatağı: Belleği dönüştüren her teknik bilinci de dönüştürür.

Bellek izlerin toplandığı, derinleştiği ya da silindiği bir yazı işidir. Biz onu hâlâ Platon'un anladığı biçimde, zihnimizin bir parçası olan canlı bellek ile ona dışarıdan eklenen yapay bir bellek olarak anlamaya alışkınız: Zihin ve kalem olarak. Sadece basitçe bir şeyleri öğrenmeye yaramıyorlar. Kendimizi bellek ile kuruyoruz, varoluşumuzu kavramamızı sağlayan o esnemeyi bu bellek kurgumuz dolayısıyla yapıyoruz, bir takvim yarattığından orada benlik inşa edebiliyoruz. Bu yüzden yapay bellek bizde endişe yaratıyor. Kendi üzerimize düşünüşümüz parçalanıyor, çok kıymetli bir şeyi bir yabancıya teslim ediyor, her şey gittikçe bizim kontrolümüzden çıkıyormuş gibi hissediyoruz.

Belki de belleği de kendimizi de yanlış yerden kavrıyoruz. Biz belleği bir işlev, yeti ya da protez olarak düşünüyoruz çünkü varlığımızı sürdürebilmek her zaman bu yetiyi ya da kendimize eklediğimiz bu aracı kullanma biçimimize bağlı oldu. Seçim kavramı tam da bu yüzden meselenin kalbinde ancak çağa özgü zihinlerimiz onu dikkate değer bulmuyor. Ama eğer kâhinler giderek daha çok konuşmaya başladıysa bir eşikte olduğumuz söylenebilir. Artık olağanüstü gelişmiş bellekler üretebiliyor ve gene de yetinmeyip daha çok bilginin depolanabileceği yeri bulmaya çalışıyoruz. Her şeye gücü yetebilmeyi, her şeyi kontrol edebilmeyi istiyoruz. Hiç unutmamak. Hiç ölmemek. Ama neden yaptığımız her şey bilgiyle değil de

ihtirasla ilgili? Neden kendi zanaatımız içinde kaybolduk? İş gücümüz, iş-bilimimiz bir varoluş poetikası kurmaktan neden hep daha önemli oldu? Artık belki belleği, ona yazılanı yeniden düşünmeliyiz.

Bellek yalnızca teknolojimizin değil, varoluşun ölçütü. Varoluş kendini kendi üzerine kaydediyor. Ortaya çıkışı, hareketi ve çözülüşü mümkün kesişme denebilecek belirli bir yerde bir yığın olabilirlik arasından bir şeyin bir iz olabileceği kadar öne itilmesi. Ağaçta, taşta ya da tek bir hücrede. Her oluş aslında bir yazı-oluş. Bellek de zihne ya da kaleme değil en temelde oluşa zincirli. Elbette silinmeye, bozulmaya tâbi. Oluşun hareketi olarak geçici, hatalı, her seferinde dağılıp gitmeye hazır ama gene de bir şey oluşu mümkün kılabilecek, şeyi olduğundan olacağı hale yürütebilecek kadar orada. Onu iki biçimde düşünmek mümkün: Kayıt yeri, yazının yazıldığı yer, yazıyı taşıyan bu anlamda bir varolan ve yazının kendisi, yani varolanın oluşu.

Bu durumda her şeyin bilgi olduğunu söyleyen fizikçiler –ki felsefecilerden daha büyük bir cesaretle boğazlarına kadar ontolojiye batmayı göze almış durumdalar, haklı olabilirler. Bu fizikçilerden bazıları her şeyi bilgisayarların iş yapma biçimi olan ikili sistemle; 1 ve 0 ile açıklıyor.[1] Evrenin bilgisayarlar gibi bilgi sayıyor olması ya da en azından böyle bir şeyin tartışılması oluş üzerine yeniden düşünmemize neden olmalı. Belki bu modern *arkhé*[2] arayışı zihinsel katılıklarımızı gevşetebilir. Eğer varsa *arkhé*yi

[1] Karadelik ve solucan deliği kavramlarını ortaya atan kuantum fizikçisi John Arcibald Wheeler 1980'lerde "it from bit" deyişiyle formüle ettiği bir sav ileri sürdü. Buna göre her parçacık kendi işlevini, anlamını ve varoluşunu evet hayır sorularına verdiği yanıtlara, ikili tercihlere, bitlere dayandırır. Bu durumda her şey bilgidir. Wheeler'in tamamlayıcılık ilkesi fotonların aynı anda belirlenemeyen parçacık ve dalga halinin birbiriyle çelişik değil birbirlerini tamamlayan şeyler olduğunu dile getirir. Böyle bir evren bilinçli bir zihin gerektirir. Wheeler bunu katılımcı evren olarak adlandırdı. Katılımcı evren için tanımladığı ilkeler karşıtlık hiyerarşisine dayalı düşünce için oldukça yıkıcıdır: Gözlem süreciyle gözlenen şey arasında ya da özne ile nesne arasında çizgi belirsizdir. Bu nedenle kendinde atomu olduğu gibi resmetmemiz olanaksızdır. Biz evrenin izleyicisi değil, failleriz.

J. A. Wheeler, "Information, Physics, Quantum: The Search For Links", http://cqi.inf.usi.ch/qic/wheeler.pdf, 2019

[2] Antik Yunan'da doğa filozofları adıyla bilinen düşünürler evrenin çeşitliliği ve oluşu ardında yatan temel ögeyi, *arkhé*yi soruyorlardı. Felsefenin bu soruyla birlikte doğduğu düşünülür. Çünkü ilk kez nedenler, açıklamalar doğrudan doğanın kendisinde aranmıştır. Doğa filozoflarının yaklaşımı hilozoistti yani maddeyi canlı olarak düşünüyorlardı. Belirledikleri temel ögeler de maddesel olmalarına rağmen, doğanın kendisi gibi ruh taşıyorlardı. Fizikçilerin evrenin temelinde binary digit'i yani bit'i varsayması doğa filozofların tavrına bir bakıma benzer ya da onu bir başka biçimde tekrar eder. Burada maddenin bilgi oluşu, bilginin işlenişi ve bilinç konuya ister istemez dâhil olur. Bu, canlılığa ilişkin yeni belirlemeler de gerektirecektir. Çağdaş fizikçiler felsefenin artık ilgilenmediği bir şeyi sorarlar: Tüm oluşun, çeşitliliğin altında temel bir unsur olabilir mi? Felsefe bu arayışla başlamış olmasına rağmen artık temel, yapı ve kaynak arayışının umutsuz, gereksiz bir çaba olduğunu düşünür.

şeylerin çivilendikleri yer diye değil de varoluş ağının hareket nedeni diye görmek mümkünse denilebilir ki *arkhé* yazıdır.

Belki biraz daha ileri giderek buradaki *arkhé*nin aslında bir *tekhné* olduğunu da söylemeli. *Tekhné*yi, yol, yöntem, bir şey yapma becerisi ve gücünü, tanrıların hattâ Prometheus ya da Hephaistos gibi isyankâr tanrıların da elinden alıp varoluşun kendisine vermeli. Bir yazı tekniği olarak varoluş kendini açığa çıkartabilmenin mümkün ilişkileri üzerinde çalışılması, denenmesi olabilir. Hangi yazı, hangi kayıt ağın neresinde, nasıl bir kümelenme sonucu açığa çıkıyor? Hidrojen atomuyla oksijen atomu nasıl bir araya geliyor? Canlılarda evrim nasıl gerçekleşiyor ya da bir temsil düzeni nasıl bir ilişki içinde ortaya çıkıyor? Tüm bu sorular var olma hallerine ilişkin ve bu büyük çeşitlilikteki varlık halleri teknik sözcüğünün kökenindeki *tekhné* ile düşünülebilir. *Tekhné* kayıt üzerinde iş görüyormuş gibi görünüyor. Ya yazıya etki ediyor ya da belki daha ender olarak doğrudan kayıt yeri olarak belleğin kendisine. Belleği dönüştüğü zaman bilinci de dönüştürdüğünü görebiliriz. Bu da bize ne olduğumuza, ne oluyor olduğumuza ilişkin bir resim verir.

Bilinç karanlık ama ilgi çekici. Felsefecilerden, sinirbilimcilere ve hattâ fizikçilere kadar herkes bilinç sorusunun bir ucundan tutmuş. Bilinç üzerine nispeten yeni sayılan şu üç yaklaşım bu metinde tasarlanan ontolojik yapıyla az çok ilişkili ve bu nedenle değinilmeli. 1) *It from bit* hattâ *it from qubit*[3] 2) Bütünleşik bilinç kuramı[4] 3) Maddenin bir hali olarak bilinç.[5] Bunlardan üç şey çıkarabiliriz: Bilinç bilgi işlemeyle ilgilidir, yeterince karmaşık bir bilgi işleme süreci bilince neden olabilir ve bilinç beyin, sinir sistemi ya da biyolojik canlılıkla sınırlı olmayabilir.

[3] Wheeler'ın 1. dipnotta değinilen görüşü. Kuantum bilgisayarlarla beraber Wheeler'ın sloganı "her şey qubit'ten ortaya çıkar" biçimde düşünülmeye başlandı. Qubit, kuantum bilgi birimidir. Qubit'te veriler sadece 0 ve 1 'den oluşmaz, daha fazla olasılığı ve kombinasyonu dikkate alınır.

[4] Bütünleşik bilinç kuramı sinirbilimci Giulip Tononi tarafından ortaya atıldı. Kuram bilincin bilgi ile ilişkisini görünür kılıyor ve bilinçlilik için iki temel özellik gerektiğini ifade ediyor. İlki, büyük miktarda veri depolayabilmek ve işleyebilmek. İkincisi, bilginin parçalara ayrılamayacak kadar yüksek düzeyde farklılaşan bir sisteme bütünleşmiş olması. Tononi bütünleşme ile farklılaşma arasındaki dengeyi phi ile derecelendirir. Phi bilinç birimidir. Tonini G, Koch C. "Conciousness: Here, There and Everywhere?", http://dx.doi.org/10.1098/rstb.2014.0167, Ocak 2019.

[5] Kuramsal fizikçi olan Max Tegmark 2014'te Tononi'nin görüşlerinden hareketle bilincin maddenin bir hali olduğuna ilişkin bir sav ileri sürdü. Ona göre pek çok sıvı olduğu gibi pek çok bilinç türü var. Tonini'de olduğu gibi Tegmark için de bilinç bir enformasyon görüngüsü. Bir sistemin bilinçli olabilmesi için şunlar gerekiyor: Sistemin bilgiyi alabilmesi ve geri çağırabilmesi için bellek, yüksek miktarda veriyi işleyebilmek (*computronium*) ve öz farkındalık ki bu bütünleşikliği sağlıyor (*perceptronium*).

Max Tegmark, "Consciousness as a State of Matter", http://arxiv.org/abs/1401.1219, Ocak 2019.

Bilinç ortak bir ilişki biçimini gerektirir. Karmaşık ağsal bir düzende – ki evren böyledir, belirli ortak ilişkiler mümkün hallerden herhangi biri için daha elverişli temaslar üretmeye başladığında ağın o parçasında bu ilişkiler daha çok tekrarlanıp daha çok yoğunlaşacaktır. Böylece ağın o parçasının dışarıya daha kapalı hale geldiği ve bir benlik geliştirdiği söylenebilir. Bu, orada nispeten özerk bir bilgi işleme süreci olarak düşünülebilir. Burada Tonini'nin bilincin ortaya çıkması için gerekli gördüğü koşulları dile getirmek mümkün: Bir sistemin yüksek miktarda bilgi depolayabilmesi ve işleyebilmesi ve bu bilginin belirli bir bütünselliğinin olması.

Şimdi nehir yatağı boyunca ilerleyebiliriz.

Farklı tür ve düzeylerde bilinç olduğunu varsaysak da bilinç kavramının karanlığında kaybolmaktan kendimizi bir nebze koruyabilmek için takip edebileceğimiz bir yol izleyelim ve insanın uygarlığı içinde atladığı bilinç eşiklerini gözümüzün önüne getirelim. Üzerinde bir şeyler söyleyebileceğimiz şu üç bilinç halini düşünelim: Epik bilinç, içe çökük bilinç ve ağ bilinci.

Epik bilinç yazısız toplumlara özgü, şiirin –yazılmayan şiirin, egemen olduğu bilinçtir. Eski Yunan'ın sözlü dönemden yazılıya geçerken yaşadığı dönüşüm epik bilinç ile giderek içine çöken yazılı dönem bilinci arasındaki farkı belirgin hale getirecektir. Farklı biçimlerde söz demek olan üç sözcüğün, mitos, epos ve logosun geçirdiği başkalaşım bilincin yolculuğunu belirler.

Sözlü kültür bu üç kavramın birbiriyle sıkı ilişkisi ile kendini inşa eder ve korur. Anahtar kelime elbette korumaktır, orada bilgi kırılgandır dolayısıyla insanın varoluşu da. Logos verbomotor bir toplumun bilgi dağarcığıdır; dünyayı anlamlandırmasını ve onun içine kendini yerleştirmesini sağlayan yaşam kitidir. Ancak bu bilgi dağarcığı belleğin kısıtlaması yüzünden sadece en kıymetli en vazgeçilmez olanı taşır. Mitosa bağlanmıştır, o olmadan anlaşılmaz; onun aracılığıyla ifade edilebilir. Epik zihnin özelliği şeyleri tek başına görememesidir. Her şey bir ilişki biçimi içinde kavranır. Mitos logos birbirlerinin yerine görünür, birbirlerinin yerine konuşurlar. Logos ancak yazı ile yavaş yavaş yaşam kılavuzu olmaktan çıkarak tefekkür konusu olur ve mitostan arındırılır. Onları sanki ruh ve beden gibi birbirlerinden ayrı, birbirlerine karşıt bir şeymiş gibi düşünmek yazılı kültürün marifeti olacaktır. Herakleitos'ta logos henüz yaşamın içinde çelişkiliği ve karmaşıklığıyla yakalanan bir ilkeyken gittikçe tartma, hesaplama, gerekçelendirme, temellendirme anlamlarına bürünür; akılla, hesap ile kavranılmış dünyanın dilsel bir ifadesine dönüşür. Logos ve mitos, bu tarih öncesi kütüphane yalnızca bir biçimde ayakta kalabilir, epos ile. Kütüphane yaşarsa insan topluluğu da yaşar. Şiir bir muhafaza kutusudur, toplumsal belleğin kendisidir.

Belleği hedef alan yeni teknoloji yazı belirdiğinde mitos, epos, logos ilişkisi kökten başkalaşır. Doğal olarak bu başkalaşmayı yazının icat edildiği o ilk anda değil, yazının içselleştirilmeye başlandığı keşfettiğimiz dönemlerde buluruz. Platon böyle bir eşiktir. Felsefe tarihinde sıklıkla atıf yapılan sınır çizgisini, Sokrates öncesi ve sonrasını ayıran o çizgiyi biraz yana kaydırıp Platon'dan geçirmek yalnızca felsefe tarihini anlamak için değil, bilincin kendisini anlamak de için önemlidir.

Platon iki başlı devdir: Sokrates ve Sokrates'e rağmen Platon. Sokrates bir akıl arar, Platon bulmuştur. Sokrates kolay ikna olmayan bir kuşkucudur. Bu kuşku kendi zamanının değil bizimkinin bir benzeridir. Platon'da da bilinenlerden söylenenlerden, hattâ kendi bildikleri ve söylediklerinden de bir türlü tatmin olmayış sürekli nükseder. Gene de zaman zaman çok açık biçimde kuşkuları dağılır ve Platon projesi tüm ihtişamıyla belirir. Bu yeni bir kültür yaratma projesidir. Varsa herhangi bir filozof-kraldan, filozof-krallığı gerçekleştirmeye giriştiği başarısız denemelerinden çok daha büyüğünü yapar Platon: eski kültürü derdest edip başka türlü düşünmeyi, başka türlü olmayı gerektirecek yenisini inşa eder. Bu projenin kilit noktası şiire karşı konumlanıştır. Şiir meselesi filozof-pedagog Platon için temel meseledir çünkü şiir eski kültüre ait her şeyin taşıyıcısıdır. Yunanlıların kadim öğretmeni Homeros onlara şiirle bir kimlik, varoluş nedeni, *nomos*, değerler sistemi, siyasal yapıya ilişkin bir örüntü, eylem kalıpları, gündelik ya da teknik işlere ilişkin büyük bir ansiklopedi vermiştir. Bu Yunan hazinesi şiir ile aktarılır ve korunur. Çünkü şiir yani epos bir hafıza tekniğidir. Bilginin nesilden nesile aktarılma, muhafaza edilme yoludur. Sözlü kültür toplumu için şiir hayatidir. İmgeleme, tekrarlar, ritm, vezin, müzik (hem şiirin kendi müziği hem de şiirle birlikte çalınan müzik) logosun belleğe tutunuşunu garanti eder.[6] Oysa şimdi Platon, bu yeni öğretmen şiire fena halde takmış görünmektedir. Ona göre şiir orada o haliyle durdukça Yunanlı hiç büyümeyecek, hep çocuk kalacaktır. Timaios'ta Mısırlı rahibin Solon'a söylediği gibi: Siz Yunanlar çocuk gibisiniz, her seferinde her şeyi baştan öğrenmek zorunda kalıyorsunuz. Oysa bizde yazı var.

Yunanların kadim öğretmenine karşı Platon diyalektikçiyi yaratır. Diyalektikçinin şiire karşı tavrı Platon'un bütün meridyenlerini boylu boyunca keser; ontolojisini, epistemolojisini, etiğini, siyasetini. Platon uyarır: Şiir yaşamsal bir kıymeti haiz değildir, kayboldu kaybolacak bir gölgedir çünkü gerçekte logosu taşımaz. Yanlış, kötü şeyler öğretir, insanın kötü yanını körükleyip durur. İnsanın bedenine odaklanmasına neden olur. Yazılı olmayan şiir kendini göstermek, kendini bir yerde saklamak için bedeni kullanır.

[6] Bu konuda Havelock'ın kitabı önemli bir kaynaktır: Eric A. Havelock, *Platon Filozof Şaire Karşı*, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.

Esrikliği, ritmi, yarattığı coşku, hüzün, korku, cesaret hep bedene yazılır ve oradan okunur. Şiir bir devlet için korkunç sonuçlar doğurabilecek bayağı bir yalandır.

Platon apofatiktir. Belki de çift başlılığın olağan bir sonucudur onda bu hal. Yazı yapay bir bellektir, aklı kötürümleştirir, der ama yazar. Düşünceleri doğurtmuş ve hiç yazmamış bir Sokrates'i yazı kılığında dolaştırır. Mimesis hakikatten bizi uzaklaştırır derken Sokrates'i, onun ebeliğini yazıda taklit eder. Bir hata sonucu, bir denk geliş ile "ilaveler mantığı" gereği ile değil projenin gereği olarak yazar. Yazı aklı ermektir –sözde akıl hiçbir şeye eremez, her şey eninde sonunda ifade edilemez kalır. Yazı büyümektir –bir geçmiş ve gelecek kurabilmek, oysa çocuğun zaman algısı yoktur.

Epik bilinç kendini başka şeylerin/başka bilinçlerin uzantısı olarak görür. Kendini evrenin geri kalanından açık bir biçimde ayıramaz ve kendini ancak bu ilişkiler ağı içinde yakalayabilir. Gene de bu ağın ağırlık merkezi odur, her şey aslında ona gelir, ona bağlanır, ondan çıkar. Şeyleri birbirinden ayırt etmesi gerekmez. Her şey kendisiyle ilgisi dolayısıyla zaten belli bir yerdedir. Evrenin yaşamı onun yaşamıdır. Kendisini dışarı çıkartıp evreni inceleyemez. Onu basit birbirinin yerine koymalar aracılığıyla kavrayabilir ama daha soyut bir temsil düzeyine çıkamaz. Zamanın baskısını üzerinde hisseder ama onu bir akış oluşu dışında tasarlayamaz. Kendini bu akışta korumak, kimliğini dağılışa teslim etmemeyi ister. Epik bilinç seçicidir. Kim küçücük bir belleğe her şeyi doldurmaya çalışarak onu işlevsiz hale getirmek ister ki? Her bilgi değil, yalnızca en kıymetliler belleğe geçirilmeyi hak eder. Ne varoluş için elzemdir, ne onu hayatta tutacak, ne onu dağıtacak? Epik bilinç bilgiyi seçmek, bilge olmak zorundadır. Platon'un anlatısında olduğu gibi, Adonis bahçesindedir o, oraya hangi tohumu ekmesi gerektiğini bilmelidir. Platon yazının bu beceride olmadığını söylerken haklıdır.

MÖ 8. yüzyılda Yunanlılar Fenike alfabesine sesli harfleri ekler. 6. yüzyılın sonlarına doğru ve 5. yüzyılda Yunan toplumu için yazı hayatın içindedir artık. Yunan'da yazının etkinliğini göstermesiyle felsefenin doğuşu aynı zamana rastlar. Bunda diğer toplumlardan farklı olarak yazının Yunan'da sadece devlet işleyişine ilişkin bir işlev olarak kalmaması önemli olabilir. Felsefe yazının çocuğudur. Evrenle giderek daha çok mesafelenir, çünkü felsefe bir *theoria* etkinliğidir, temaşadır, hakikati seyretme işidir. Platon eski kültürün yetersizliğini yeni gelenin olanaklarını sezmiş ve bunu bir program haline getirmiştir.

Yazı nesne ve özne yaratmıştır.[7] Yazan akıl bölen akıldır, evrenin dışına çıkartır kendini ve karşısındaki sahneyi seyreden bir göz olur. Bakan ile bakılan, düşünen ile düşünülen, bilen ile bilinen... Ben ve öteki... Kendini evrenden ayırdığı gibi oradaki her şeyi de birbirinden ayırmaya girişir. Çözümler, sentezler, sınıflandırır, ayrıntılandırır, listeler, arşivler.[8] Yazının söze göre geniş bir bellek gücü olması en küçük parçalarına kadar her şeyi orada tutmayı mümkün kılar. Tam bu nedenle seçim önemini kaybeder. Hangisi kalmalı demeye gerek olmaz, yazılabilecek her şey yazılabilir.

Bir göz halini almış bilinç bir mesafe oluşturarak kendine bakmayı artık başarabilir. Kendisini uzak gökteki yıldızları tanımlar gibi tanımlar artık. Benliği üçüncü tekil şahıs olmuştur. Üzerine çalışır, derinleşir. Yazı insanı içine gömer, sınırlarını berkitir. Böylece eninde sonunda kendi içine çöker. İç bağlantıları olağanüstü güçlüyken dışarıyla ilişkisi zayıf ve beceriden yoksundur. Kendi kurgusunun içinde takılı kalır. Bu kurgunun dağıldığı her anda kendisini evrenin sonsuz boşluğunda bulur. Son çaresi evrenin bir kurgu olduğunu kabul etmesidir. Ancak bu kabul onun evrene katılımını engeller, terk ettiği şeye yeniden bağlanmasına, boşluktan kurtulmasına hiçbir biçimde olanak vermez.

Mitos, epos, logos birbirlerinden kopartılmışlardır ama değişik biçimlerde gene belirirler. Mitos seçili logostan ayrıldığı için farklı bilgi kümelerini saran ve böylelikle onların çevresinde bir güç girdabı yaratan ideolojilere dönüşür. Epos kendi işlevini arşive devrettiği için estetik bir ilke olarak çıplak kalır. Logos ise artık ağın dar bir bölgesinde içsel ilişkileri arttırılmış ancak ağa pamuk ipliğiyle bağlıdır.

Şeyleri hem olabildiğince açık seçik görüp hem de oradan kopmamış olmak mümkün mü? Bilincin bu iki evresi bu iki becerinin aynı anda olamayacağını gösteriyor. Ancak belki ağ bilinci mümkün olabilir. Logosu oluşa bağlayabilirse, varoluşun kendi ilişki ritmi (epos) kurulabilirse ve başka varoluşlara onların deneyimlerine açık (mitos) olunabilirse insan bilinci kendi içine düşmekten kurtulur ve kendine eklediği protezleri basit eklentiler olmaktan çıkararak başka türlü olmanın deneyimine açık hale gelir.

İnsan en az iki şey olabilir: yeniden yazılabilir bir şey ya da *kitsch* bir şey. Bugün –en iyimser ifade ile– ikincisine daha yakındır. *Kitsch*/Hiçleşmiş olan varoluş olanaklarını yoksullaştırmış, kendi alanını daraltmış, kendini dönüştürme gücünden mahrumdur. İnsanın içe kapalı bilinci başka bir şeyle karşılaşmaya, kendisinde başka bir şeyin mimetik deneyimini yarat-

[7] Derrida'nın sözmerkezcilik yaklaşımında ortaya çıkan sıkıntıları metni dağıtmamak için dışarıda bırakıyorum.

[8] Sözlü ve yazılı kültür arasındaki farklılıklar için Walter J. Ong, *Sözlü ve Yazılı Kültür*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

masına izin vermez. Böylece olma gücünü tüketmiştir. Teknolojik becerileri, hiçleşmiş bir şeyin varoluşunu sürdürmesini sağlamayacaktır. Varoluşsal ağda bağlantıdan düşmüş olan bölge temizlenir. Çünkü oluş otopoietik becerileri dikkate alır. Otopoietik varoluş kendini kendinden çıkarabilendir. Türün sınırlarını aşar, kendi üzerine yazılmış olanı siler. Ateşe tutulmuş balmumu gibi şekilsiz kalmayı göze alır. Oluşun hareketini tekrar eder: Kendi üzerine yazar ve kendini ağda yazılmaya açık tutar.

İnsan insan kalmakta ısrar edecek mi? İnsan-sonrasından bahsetmek bile böyle bir ısrarın göstergesi. Hâlâ tanrılaşacağından, ölümsüz olduğundan bahsediyor mu? Bunu düşünmek tükenmiş bir şeyi tükenmesine neden olacak biçimde düşünmeye devam etmektir. Tüm bu saplantı onun içine çöktüğü çukurdan gelir. Yeterince derinde değilmiş gibi daha çok efendilik, tanrılık fazla sünmemiş gibi daha çok sürmek ister. İnsanın çağı artık geçip gitmiştir. Buna tanrı-insan, ölümsüz-insan da dâhildir. Bunu kavrarsa belki seçecek: Oluşa katılmayı, ağa bağlanmayı, şeylerle etkileşime girmeyi yani olmayı.



Sanatçısı bilinmiyor, 1569.
Humani Victus Instrumenta: Ars Coquinaria.

Dijital Siborg Asamblaji: Donna Haraway'in Siborg Kurami ve Yeni Dijital Sağlik Teknolojileri

Deborah Lupton*

Giriş

Bu bölüm, alanının önde gelen isimlerinden Amerikalı feminist tekno-bilim çalışmaları yazarı Donna Haraway'in eserlerini tanıtmanın yanısıra sağlık ve tıp alanlarında kullanılan yeni dijital teknolojilerin nasıl kuramsallaştırılabileceğini gösteriyor. Haraway'in siborg kavramı, özellikle insan simgesi ve öznelliği için teknolojilere ilişkin çıkarımlar hakkında yazan kültür kuramcılarına ilham vermiştir. Haraway, günümüz Batı toplumlarındaki bütün bireylerin insan ile makinenin arasındaki ayırımı bulanıklaştıran nitelikte çeşitli teknolojiler ile etkileşimleri çerçevesinde siborglara dönüştüğünü ('sibernetik' ve 'organizma' kavramlarını bünyesinde birleştiren bir terim) ileri sürmektedir. Hattâ siborg kavramını politik mücadele ve eyleme dair bir metafor olarak da kullanır. Gerek siborg üzerine fikirleri gerekse siborg kavramını açarak yaptığı çalışmalarıyla sosyolojide insan ve insandışının

---

Çev. Senem Demiralp

*Deborah Lupton, Sosyoloji ve Sosyal Politika Bölümü, Sidney Üniversitesi.

etkileşimi, bilim ve teknoloji çalışmaları, kültürel çalışmalar ve ırk/etnisite çalışmaları alanlarındaki kuramsallaştırma uğraşlarında etkili olmuştur.

Kısmen Haraway'in yazılarına bağlı olarak, siborg kavramı ve kelimesi 1980'lerin başından bu yüzyılın başına kadar geçen yirmi yıllık dönemde son derece etkiliydi. "Siber" olarak adlandırılan her şeyin tartışılması – siber, siber kültürler, siberpunk, siberseks, siberqueer, siber feminizm ve benzerleri– beşerî bilimler ve sosyal bilimlerde burs bulmak için güçlü bir argüman haline geldi. "Siber" ile ilişkili terimler son zamanlarda geçerli olma özelliklerini kaybetti, hattâ bazı çevrelerde yeni dijital medya teknolojilerinin daha az ilgi uyandırdığı, daha yersiz karşılandığı ve hattâ "neredeyse antika bir his" yarattığı kabul edildi (Bell 2007: 2). "Dijital" kelimesi, hem akademik yazında hem de popüler kültürde büyük ölçüde "siber" kelimesini geçersiz kılmıştır. Gene de dijital teknolojileri kullanarak siborga dönüşmeye her zamankinden daha yakın olduğumuz bir bağlamda siborg kuramının hâlâ daha ölmediğini iddia ediyorum. Daha doğrusu, "dijital siborg" terimini kullanarak bu iki kavramı bir araya getirme girişiminde bulunmaktayım (Lupton 2012a). Bu kez terimi, geliştirilmiş, güçlendirilmiş veya dijital medya teknolojilerinin kullanımı ile başka şekillerde yapılandırılmış vücudu ifade etmek için "dijital siborg assamblaj" biçiminde genişletiyorum.

Bu bölümde, sağlığın geliştirilmesi, sağlık hizmetlerinin iyileştirilmesi ve bu hizmetlerin masraflarının azaltılması için yenilikçi yöntemler sunması açısından yeni dijital teknolojilere ilişkin güncel kuramsallaştırma çalışmalarıyla ilgisini ortaya koymak amacıyla Haraway'in siborg üzerine ufuk açıcı metinleri ve onun fikirlerinden yola çıkan başka bilim insanlarının çalışmaları tanıtılmaktadır. İnsan vücudu artık organ protezi, kalp pili, duyma cihazları, insülin pompaları ve benzerleri gibi nispeten eski teknolojilerin kullanımı yanında, yakın zamanlarda vücuda iliştirilen veya yerleştirilen ufak sensörlerin yerleşik olduğu mobil dijital teknolojiler gibi tıbbi teknolojilerle pek çok farklı şekilde etkileşime giriyor. Kronik tıbbi sorunları olanların kişisel bakım ve izleme rejimlerinin bir parçası olarak telemedikal sistemlerde ve sağlığını iyileştirmek amacıyla biyometrik verilerini takip etmek isteyen bireyler tarafından gönüllü olarak kullanılmaktadır. Cep telefonları gibi kimi dijital aletler, günlük yaşamın bir parçası olarak kolayca taşınabilmektedir. Başka, hattâ daha küçük aletler giyilebilmekte ve hattâ bedene yerleştirilebilmekte veya çiğnenebilmektedir. Bedenin pek çok işlevi artık izlenebilir, kaydedilebilir ve yeni dijital sağlık teknolojileri kullanılarak veriye dönüştürülebilir hale gelmiştir. Bu veriler dijital bir veri tabanına hazır biçimde indirilerek, bir veya birden çok kullanıcı için karmaşık algoritmalarla istatistik üreterek yorumlanabilmektedir.

Bu bölümde tıp ve sağlık iyileştirmeleri alanında kullanıldığı şekliyle dijital teknolojilerin farklı yönlerini Donna Haraway'in fikirlerinin merceğinden süzerek tartışacağım. Haraway'in çalışmalarına genel bir bakış ile başlayacağım. Ardından siborg üzerine yazılarına odaklanacağım. Ardından yeni dijital sağlık teknolojileri ile siborg kavramının ve Haraway'in düşüncesinin diğer özelliklerinin Web 2.0 çağında sağlık, tıp, rahatsızlık, hastalık ve bedeni/kişiyi kavramsallaştırmak için bu teknolojilerin rolü, etkisi, ihtimalleri ve sınırlarının nasıl kuramsallaştırılacağı hakkında bir açıklama yer alacak.

Donna Haraway

Denver, Colorado'da 1944 yılında doğmuş bir Amerikan bilim insanı olan Donna Haraway, özellikle Post-Marksist feminizm ile insan ve insan dışı ilişkiler üzerine bilim ve teknoloji çalışmalarına ilişkin araştırmalarıyla tanınmıştır. Bazen yazdıklarını tanımlamak için 'tekno-biosiyaset' terimini kullanmaktadır ve kendisini bir bilim tarihçisi olarak nitelendirmektedir. Haraway, uzun yıllardır hizmet verdiği Santa Cruz'daki California Üniversitesi Bilinç Tarihi Bölümü'ndeki görevinden emekli olmuştur. Aynı üniversitede Seçkin Ordinaryus Profesör unvanına sahiptir.

Haraway, Katolik inancına mensup olarak (ancak yetişkin döneminde dinî inancından vazgeçmiştir) yetiştirilmişti ve akademik eğitimi felsefe, teoloji, biyoloji ve edebiyat alanlarındaydı. Haraway, pek çok toplantıda bir bilim tarihçisi olarak ona benzersiz bir bakış açısı kazandırdığı konusunda bu etki alanlarının birleşiminin çalışmalarına geniş biçimde katkıda bulunduğunu belirtmiştir. Haraway, biyoloji eğitiminin bedenleri göstergebilime bir vurgu yaparak veya söylemin belirttiği gibi sadece simgeler ve semboller olmanın ötesinde kendi ayrıksı tarihleri olan dünyevi nesneler olarak ele aldığı bakış açısına katkıda bulunduğunu öne sürmektedir (Gane'de Haraway 2006). Haraway, Bruno Latour gibi önde gelen bilim ve teknoloji kuramcılarından da etkilenmiştir (Schneider'de Haraway 2005). Haraway'in çalışması feminist kuramdan ve ırk/etnisite çalışmalarından olduğu kadar kültürel çalışmalardan hem faydalanmakta hem de bunlara katkıda bulunmaktadır. Haraway bunların hepsini 'çetrefilli analitik uygulamanın' bir parçası olarak diğerleri ile ilişkili görmektedir (Haraway 1994).

Haraway, sürekli olarak metafordan, konuşma dilinden, şiirsel dilden, hikâyelerden ve kendi kişisel deneyimlerinden faydalanan kendine özgü bir yazma stiline sahiptir. Haraway'in dili aynı zamanda insan ve insan dışına ve bu kategoriler arasındaki karmaşıklıklar ve belirsizliklere dair sofistike ve orijinal felsefi kavrayışları dolaşıma sokmaktadır. Altı kitabın yazarıdır: *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Cen-*

tury Developmental Biology (1976), *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science* (1989), *Simians, Cyborgs and Women: the Reinvention of Nature* (1991b), *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience* (1997), *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness (2003) and When Species Meet* (2008). Bunun yanısıra makaleleri ve incelemelerinden oluşan bir koleksiyonu Haraway Reader'da (2004) ve Thyrza Nicols Goodeve ile gerçekleştirdiği kitap boyutunda bir röportajı *How Like A Leaf* (Haraway ve Goodeve 2000) adlı bir çalışmada yayımladı. *How Like a Leaf*'e ek olarak Haraway ile yapılan pek çok röportaj, akademik dergi makalesi veya kitap bölümleri olarak yayımlandı ve bunlar düşüncesinin daha iyi anlaşılmasını sağlayan faydalı kaynaklar olarak hizmet etti (örneğin Gane 2006, Penley ve diğerleri. 1990, Potts 2010, Schneider 2005, William 2009'a bakınız).

Haraway'in yukarıdaki ve bunların dışında kalan eserlerinde üzerine eğildiği alanlar Haraway'in kuramı üzerindeki temel odağı doğrular: İnsan/insandışı, insan/makine, canlı/ölü, akıl/beden, doğa/kültür ve kadın/erkek gibi kategorilerin arasındaki sınırların silikleşmesine dikkati çekmek. Haraway'in siborg üzerine yazıları bu bölümün temel ilgi alanı olacaktır. "Siborglar için Manifesto: Bilim, Teknoloji ve Sosyalist Feminizm" (1985) isimli makalesi özellikle ilham vericidir. Bu makale sonraki yıllarda derlemelerde pek çok kez yayımlanmasının yanısıra gözden geçirilmiş bir hali *Simianlar, Siborglar ve Kadın*'da (bu bölümde orijinal olandan ziyade bu gözden geçirilmiş versiyona atıf yapacağım) yer almıştır.

Haraway daha sonra yazdığı kitaplarında, insan ve insandışı aktörlerin ontolojisi ve siyasi eylem için imkânların karmaşık doğası içinde bir düşünme yöntemi olarak hizmet eden siborg kavramından pek çok kez faydalandı. Aslına bakılırsa kariyeri boyunca derinleştiği alan, kimlik ve vücut bulmanın sabit veya özsel doğasını sorgulama projesine katkıda bulundu. İnsan, hayvan ve teknolojinin konuları ve kesişim noktaları yazılarındaki ana unsurlardır. Bir röportajında, "Ekoloji içinde düşünüyorum ve ekolojiler her zaman insanlar, insan olmayan yaratıklar ve teknolojilerden mürekkep üç boyuta sahiptir. Siborg çalışmasında bu üçlü yapının teknolojik boyutlarını öne çıkardım. Yeni çalışmamda (eşlikçi hayvanlar üzerine) ise bu üçlüdeki diğer organizmaları öne çıkarıyorum. Yani bahsettiğim şey hâlâ insanlar, hayvanlar ve teknolojiler" (Williams'da Haraway 2009: 155).

HARAWAY'İN SİBORGLARI

'Siborg' terimini Haraway türetmedi. Kavramı ilk olarak, uzay yolculuğuna uyum sağlama bağlamında sibernetik organizma kavramı hakkında yazan

Clynes ve Kline isimli NASA'dan iki mühendislik araştırmacısı tarafından 1960 yılında bir makalede kullanıldı (Haraway 1995). Clynes ve Kline siborgu 'kendini düzenleyen insan-makine sistemleri' (Haraway 1995: xv'den alıntılandığı gibi) olarak tanımlamaktadır. Clynes ve Kline'ın tanımları siborgun 'yeni çevrelere uyum sağlamak için kendi kendini düzenleyen kontrol işlevini genişleten harici unsurları kasıtlı bir şekilde bünyesinde toplayan' insan fikrini içermektedir ve bu unsurların 'uygun biyokimyasal, fizyolojik ve elektronik modifikasyonları' da kapsayabileceğini not düşmektedir (Appleby: 2002: 104'de alıntılandığı gibi). Haraway 'siborg' terimini kendi çalışmasında 'sibernetik bir organizma, makine ve organizmanın bir hibridi, kurgunun bir yaratımı olduğu kadar sosyal gerçekliğe de ait bir yaratık' (1991b: 149) olarak tanımladığı şeyi ifade etmek için kullanmaktadır. Ancak, aşağıda da belirttiğim üzere Haraway'in kavramsallaştırması daha yakın zamana ait çalışmalarında değişim göstermiştir.

'Siborg manifesto' makalesinde Haraway farklı ontolojik seviyelerde işzleyen iki siborg türü olduğunu iddia eder. Siborg, insan vücutlarının ve yeni teknolojilerin hem metaforik hem de düz anlamlı konfigürasyonlarını temsil etmektedir. Haraway'in ifade ettiği haliyle, siborg 'kurgu ürünü olduğu kadar sosyal gerçekliğe ait bir yaratık'tır (Haraway 1991b: 149). Bir siborg türü, askerî-endüstriyel-eğlence kompleksi aracılığıyla yapılandırılan materyal siborgdur. Bu, bilimkurgu filmlerindeki, savaşçı-maço insan-makine siborgdur. Teknolojiler aracılığıyla normalleştirilmiş, farmasötik ve tıbbi cihaz şirketlerine kâr sağlayan tıbbileştirilmiş bedendir. İkinci tür siborg ise metaforik siborg veya 'kurgu yaratımıdır': çıkarımlara ve ikiliklere karşı çıkan, hibridliği ve eşikteliği ile politik olarak yıkıcı, ilerlemeci ve muhalif figürdür.

Haraway sıkça alıntılanan ifadesini hatırlarsak, 'hepimiz kimerayız, kuramsallaştırılmış ve üretilmiş makine ve organizma hibridleriyiz; kısaca siborguz. Siborg ontolojimizdir, bize siyasi niteliğimizi verir' (1191b: 150). Haraway burada hiçbir insan bedeninin/benliğin sabit veya doğal olmadığı fikrini ifade etmektedir. Daha ziyade, içinde bulunduğumuz bağlama ve etkileşim kurduğumuz başka bedenler ve insandışı oluşumlara bağlı olarak pekçok beden ve pekçok benlikten meydana geliriz. Haraway, insan bedeninin statik bir ikili karşıtlık içerisinde kolayca bir veya başka bir şey olarak kategorize edilemeyeceğini öne sürer. Aynı şekilde teknolojiler de insandan ayrı oluşumlar olarak ele alınamaz. Her biri diğerine katkıda bulunur: Bedenlerimizi/benliklerimizi teknolojiler aracılığıyla anlarız ve gündelik yaşamın temsilleri aracılığıyla bedenlerimiz/benliklerimiz teknolojilere anlam verir ve onları tasarlarız.

Haraway'in siborg kavramı bedeni ve permütasyonlarını, farklılıklarını ve belirsizliklerini, performatif konfigürasyonlarını politik bir eleştiri ve eylem nesnesi olarak odağa yerleştirir. İkircik (*ambivalens*) ve iki anlamlılığa müsaade eden kaçınılmaz olarak bölünmüş ve çelişkili bir özne/beden görüşünü ileri sürer. Bununla beraber, Haraway bu yaklaşımı bir feminist ve teknobilimsel bir eleştiri için önemli addeder (1991a, 1991b). 'Eğer siborg bir şeyse, o öz-farklılaşmadır (*self-difference*)' (1991a: 22) diye not eder. Haraway bakış açısını 'insanlar, hayvanlar ve makinelerle müşterek akrabalıklarından, daimî biçimde parçalı kimliklerden ve çelişkili bakış açılarından korku duymuyorlar' (1991b: 154) diyerek desteklemeye devam eder.

Haraway teknoloji veya bilim karşıtı değildir (doktora tezi biyoloji üzerineydi). Tekno bilime karşı ikircikli bir tavrı olduğunu kabul etmektedir (veya kendi ifadesiyle aynı anda 'sevgi ve öfke beslemektedir') (Haraway in Williams 2009: 139). Ancak tekno-bilimi, bilimin insanlığın maruz kaldığı kuralsızlığa, ıstıraba ve hastalığa karşı kurtuluş olarak görüldüğü bir kültüre dâhil olur. Siborg tekno-bilimin bir ürünü olmakla birlikte, mükemmel, bütüncül bedeni yaratma ve içkin veya doğalmışçasına kültürel ikili karşıtlıları yeniden üretme projesiyle, siborgun suç teşkil eden eşikteliği tekno bilimin mitlerine âdeta bir isyanı temsil etmektedir (Haraway 1991b). Siborg hakkındaki çalışmaları, bu açıdan, canavarsı, hibrid, sakat, mutasyona uğramış ve diğer türlü 'mükemmel veya bütün olmayan' bedene değer biçmenin bir yolunu sunmaktadır (Betcher 2001).

Sağlık ve tıp hakkında sosyal ve kültürel analizle ilgilenen pek çok bilim insanı Haraway'in siborga ilişkin kuramsalaştırmasını verimli ve ilginç bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Haraway'in yazılarından biyoteknolojiler, tıbbi konular ve Prozac (Lewis 2003), engellilik (Betcher 2001), menopoz (Leng 1996), kadın üremesi (Handlarski 2010), insan embriyosu (Franklin 2006), fötal cerrahi (Casper 1995) ve kök hücre (Marks 2012) dâhil sağlıkla ilişkili durumları analiz etmek için başka yazarlar da faydalanmışlardır. Ancak diğer kültür kuramcılarında olduğu gibi Haraway'e yönelik eleştiriler de mevcuttur. Şairane ifadeye ve metafora düşkünlüğü sebebiyle yazıları zaman zaman kavranması zor olabilmektedir. Kimi eleştirmenler Haraway'in yıkıcı, suç teşkil eden siborg modelinin politik değişim sağlamak ve farklılığı desteklemek için değil, aksine siborg figürünün bedenden kaçışın bir sembolü olarak kullanıldığını ve saldırgan, erkeksi teknoloji hayranının temsili olduğunu iddia etmişlerdir (Jensen 2008, Squires 2000). Başka eleştirmenler ise Haraway'in 'hepimiz siborguz' ifadesinin Haraway'in kaçınmaya çalıştığı özcülüğün tam da kendisi olduğunu ileri sürerek siborg tanımını karışık bulmuşlardır (Soper 1999).

Yukarıda bahsedilen eleştirmenlerin çoğu siborgun metaforik yorumundan çok materyal yorumuna odaklanmıştır. Haraway kendisi de siborga ilişkin kavramsallaştırmasının 'halinden memnun tekno zırvalıktan' daha fazlası olmayan kimi yaklaşımlarda basitleştirilmiş olmasına ve kavramın radikal politik projesinin kayba uğradığına ilişkin endişelerinden bahsetmiştir (Haraway in Schneider, 2005: 118). Bense Haraway'in siborg üzerine yazılarının bedenle ilişkili olarak ifade ettiğim gibi özcülüğe ve ikiciliğe (düalizm) yönelik süregiden bir eleştiri için pek çok imkân barındırdığını düşünüyorum. Bence bu çalışmaları bedensel asamblaj ile insan vücudu ve teknolojisinin konfigürasyonuna ilişkin mevcut kuramsal çalışmalara büyük bir katkı teşkil etmektedir.

Asamblaj kavramı, sosyoteknik kuramda insan bedenlerinin vücut, başkalarının bedenleri, söylemleri, pratikleri, fikirleri ve maddi nesnelerin karmaşık ve dinamik bir konfigürasyonu olarak görülmesi fikrini ifade etmek için giderek daha yaygın biçimde kullanılmaktadır. Bu bakış açısı Haraway'in çalışmalarında, özellikle daha yakın zamana ait siborg formülasyonlarında da görülebilir. 2012'de yayımlanan makalesinde Haraway, siborgları artık makine-organizma hibridleri 'veya bir şekilde hibrid' olarak görmediğini, daha ziyade – ontolojik açıdan heterojen, tarihsel olarak konumlandırılmış, maddi açıdan zengin, verili türlerin viral şekilde çoğalarak ilişki kurduğu, âdeta ipliklerden meydana gelen figürler– 'içe çökmüş varlıklar, yoğun maddi semiyotik "şeyler" olarak gördüğünü belirtir (2012: 301). Haraway'in 'ipliklerden oluşturulan figürlere' değinmesi, ellerle şekil verilerek karmaşık dizgeler yaratmak için iple oynanan ve yaratımı paylaşmak için bir çift elden başka bir çift ele aktarılabilen ip oyunu ile alâkalıdır. Yakın tarihli çalışmalarında bu metaforu birbirine geçme, karmaşık örüntülenme, düğümlenme, ağlaşma ve yapılandırdığı tekno bilim ve bedensel asamblaj ortaklıklarını vurgulamanın bir yolu olarak kullanır (örneğin, Haraway 1994, 2008, Haraway and Goodeve 2000). Bence, asamblaj kavramını siborg kavramı ile bir araya getireren 'siborg asamblaj' terimi sosyomateryal kuramsal temelleri ve bu fenomenin sürekli değişen özelliğini vurgulamak için fayda sağlayabilir.

Dijitalleşmiş Siborg Asamblaj

Clynes ve Kline'nın siborg kavramını icadından ve öncü 'insan-makine sistemleri' inşa etme girişiminde bulunan deneylerinden yarım asır sonra, yeni dijital sağlık teknolojileri Clynes ve Kline'ın başlangıçtaki vizyonuna çok yaklaştı. Bilimkurgunun siborgu –insandan ziyade makine, robotik, insan duygularından yoksun Terminatör figürü– henüz ortaya çıkmışken, Clynes ve Kline'ın öngördüğü siborg türü gerçeklik haline gelmiştir. Siber-

netik sağlama becerisine sahip teknolojilerle bir araya getirilmiş bir beden olarak anlaşılan siborg, artık yeni dijital sağlık teknolojileri ile yapılandırılmaktadır. Bu dijital siborg asamblajı, bilimkurgu fantezisinin hayranı olduğu, popüler kültürde tasvir edildiği haliyle süper insan özelliklerine sahip organizma değildir. Bedeninden kurtulmuş, dünyevi gerçekliğinden habersiz siber uzayda gezinen sanal avatar da değildir (Buse 2010, Lupton 1995a, Muri 2003). Daha ziyade bedensel işlevlerini veya hareketlerini izlemek için veya tıbbi özbakım görevlerini yerine getirmek için dijital teknolojileri kullanan kişidir.

20 yıl önce insan bedeniyle ilişkili olarak dört çeşit siborg teknolojisi tespit edilmişti: Restoratif (kayıp işlevleri veya uzuvları ikame eden), normalleştiren (normal işlevi yeniden kazandıran), yeniden yapılandıran (insan ve teknolojiden meydana gelen yeni birleşimler inşa eden) ve çoğaltan (insan becerilerini artıran) (Gray ve ark. 1995). Yeni yaygın dijital sağlık teknolojileri bütün bu işlevleri yerine getirebilmenin yanısıra başka işlevleri de gerçekleştirebilir: Spesifik olarak gözetim, izleme ve iletişim. Akıllı telefonlara ek olarak, dijital teknolojiler; Akıllı saatler, bilek bantları, baş bantları, geliştirilmiş gözlükler (Google Glass gibi), parlak yapışkan bantlar ve giysiler, bedeni içeriden izlemek için bedene yerleştirilebilen veya çiğnenebilen ufak araçları kapsamaktadır. Bu aletler dışsal dijital teknolojilere kablosuz şekilde yollanacak biyometrik veriyi kaydeden yerleşik alıcılara sahiptir.

Vücut sensörlü aletler tarafından toplanan biyometrik veriyi yüklemeye ve yorumlamaya yardımcı olan veya kişinin bedensel işlevleri ve faaliyetleri hakkındaki veriyi elle yüklemekte kullanılan akıllı telefonlar ve tablet bilgisayarlar için üretilen binlerce uygulama günümüzde mevcuttur. Bu tip bedensel işlevler ve kan şekeri, vücut ısısı, kalp işlevi, nefes alış hızı, ağırlık ve yağ seviyeleri, kanın kimyası, kanın akış hacmi, kasların elektriksel faaliyeti, akciğerlerin işlevi, fiziksel hareket örüntüleri ve faaliyet seviyeleri, ruh hali, acı ve hattâ beyin faaliyetleri gibi göstergelerin hepsi dijital aletlerle izlenebilmektedir. Toplanan veri, kullanıcıları tarafından izleme amacıyla uygulamalara veya İnternet sitelerine yüklenebilir, grafikler veya tablolar gibi görsel formlara aktarılabilir ve sağlık hizmeti sağlayıcılarına aktarılabilir ya da sosyal medya platformları veya hasta destek internet siteleri aracılığıyla başkalarıyla paylaşılabilir (Swan 2012, Topol 2012). Kimi sağlık hizmeti sağlayıcıları, akıllı telefon kullanan hastalardan 'pasif veriyi' otomatik olarak toplama işlemiyle sağlığa ilişkin verilerin manuel olarak uygulamaya yüklenmesini bir araya getiren bir izleme programı olan Ginger.io uygulaması (*Ginger.io 2013*), için denemeler yapmaktadır. Uygulama hastaların tedavi protokollerine 'uyum sağlayıp sağlamadıklarını' tespit

etmek veya normalden daha az sosyal veya fiziksel faaliyet gösterdiklerinde sağlık hizmeti sunucusunu uyarmak için algoritmalar kullanmaktadır.

Haraway'in yazılarında 1980'lerde tespit edilen biyoteknolojilerin insana verebildiği tekno-ütopik düşler dijital sağlık teknolojilerinin güncel temsillerinde açıkça görülebilir. Bu cihazlar ve toplayabildikleri veri, insan sağlığını iyileştirmek ve sağlık hizmetlerinin giderlerini azaltmak için büyük potansiyele sahip görünmektedir (Dentzer 2013). *Scientific American* web sitesinde yayımlanan bir makalenin ileri sürdüğü üzere, bu cihazlar 'Tıbbın giyilebilen, yerleştirilebilen, kişiselleştirilmiş geleceğini' (Dentzer 2013) temsil etmektedir. Tıp ve sağlığı teşvik eden literatürde bu teknolojilerin dezavantajlı sosyo-ekonomik gruplardan insanlar ya da sağlık hizmetinin sınırlı olabildiği kırsal kesimde veya merkezden uzak yerlerde ve hattâ gelişmekte olan ülkelerde yaşayan kişiler için sağlık hizmetlerine erişimdeki coğrafi ve sosyo-ekonomik engelleri aşma imkânı sunacağı varsayımıyla, rutin şekilde öne sürülür (Chib 2013, Swan 2012, Topol 2012).

Yeni dijital sağlık teknolojilerinin, yeni bir çeşit hasta –dijital olana bağlı 'hasta'– (Lupton 2013a) yarattığı ifade edilmektedir. Bu idealize edilmiş hasta, sağlık hizmetleri ve sağlığın iyileştirilmesiyle aktif şekilde ilişki halinde olma yönünde harekete geçen, 'teşvik edilmiş' veya 'aktive edilmiş', 'bireyselleşmiş önleyici tıbbın' (Swan 2012) bir parçası olarak kendini 'sayısallaştırma' arzusunda olan bireydir (Topol 2012). Sayısal veride ifadesini bulan bilgi, hastalık ve erken ölümün kontrol altına alınabildiği, iyi sağlık halinin başarıldığı ve sürdürülebildiğini ifade edilmektedir. Dijital cihazların ve yazılımların insan vücudunda toplayabileceği bilgi veya verilere odaklanmanın bir parçası olarak, üretilen dijital siborg topluluğun –Haraway'in 'metin, makine, beden ve metaforun bir birleşimi olarak tanımladığı hepsi kuramsal olan ve iletişim açısından pratikle haşır neşir olan– başka bir versiyonudur' (1991b: 212).

'Siborg Manifestosu' makalesinde Haraway, iletişim ve biyoteknoloji alanlarının merkezî konumuna dair bazı fikirler öne sürer. Haraway yeni sosyal ilişki çeşitleri ve bedene dair düşünme yöntemlerini cisimleştiren beden ve benlik kavramlarının, bedeni (ve aslına bakılırsa dünyayı) bir kodlama sorunu olarak anlamak dâhil, iletişim bilimi ve biyolojinin birbirinden anlam devşirerek işlediğine işaret eder. Haraway bu düşüncelerini bir başka metninde geliştirir; 'Postmodern bedenlerin biyopolitiği: bağışıklık sistemi söyleminde özün inşası' ilk olarak 1989 yılında yayımlanmış, daha sonra *Simians, Cyborgs and Women*'da yeniden basılmıştır. Bu makalede Haraway, güncel bağışıklık söylemi bağlamında, '[b]iyomedikal-biyoteknik beden, karmaşık bir anlam üreten alan, semiyotik bir sistemdir' (1991b: 211) der. Hastalık 'bir bilginin işlevsizliği veya bir iletişim patolojisinin

alt türü olarak; benlik denilen stratejik bir asamblajın sınırlarının aşılması ve yanlış tanınması süreci' olarak görülmeye başlanmıştır.' (1991b: 212).

Vücudun bir kodlar sistemi ve hastalığın bir bilgi arızası olduğu fikri, dijital sağlık teknolojilerindeki çağdaş söylemlerin merkezinde yer almaktadır. Bu teknolojiler, insanlara, üretilen verilerle kendi bedenlerini tanıma becerisi sağlayarak, bedenlerinin (mevcut veya potansiyel) hastalıkları aşmasının yollarını sunar. O kadar ki hastalığın henüz bir belirti göstermeden önce aşılması söz konusu olabilir. Dijital veriler ve bu verileri anlamlandıran ve öneriler sunan ("daha fazla egzersiz yapın", "kan şekeri seviyenizi test edin", "daha az yiyin", "doktorunuzu ziyaret edin") algoritmik hesaplamalar, hastalık ve bedene ilişkin objektif ve saf bilgi kaynakları olarak görülmektedir. Dijital verilerin net bir şekilde düzenlenmiş olması, bedenin düzensizliğine (hastalık, sakatlık, kirlilik ve erken ölüm) yönelik içkin ve esrarengiz eğilimi sınırlıyor ve kontrol altına alabiliyormuş gibi görünmektedir.

Paradoksal olarak, bu disipline etme ve vücudu aşma projesinin bir parçası olarak, dijital sağlık teknolojileri de bedeni hızla yeniden odak noktasına aldı (Lupton 2012a). Şimdi, dijital teknolojiler bedenin içini gözlemlemeyi, işlevlerini izlemeyi ve onları görsel forma sokmayı her zamankinden daha fazla mümkün kıldı. Dijital siborg asamblajı bağlamında, tıp ve sağlığın teşviki ve geliştirilmesi, beden yüzeyindeki işaretleri, sinyalleri, örüntüleri, verileri izlemeye odaklanır. Bu teknolojiler, kullanıcılarına bedenlerinin dünyevi doğasının sürekli farkında olmalarını sağlar: kan basıncı veya glikoz seviyelerinin ne kadar yüksek olduğu, ne kadar mutlu hissettikleri, o gün kaç adım yürüdükleri. Bunlar bedenin güçlü yanlarını ve yeteneklerini olduğu kadar, zayıflıkları ve kırılganlıklarına dair özdüşünümsel bir hiper farkındalığı teşvik eder (Lupton 2012a, 2013a).

Bu teknolojilerle yapılandırılan dijital siborg asamblajı, bünyesinde ileri tarihte daha fazla veri yaratan davranışları etkileyen verilerin üretildiği kapalı bir düzenleyici sistem yaratma girişimlerinde gerçek bir sibernetik organizmadır. Kişinin, sağlığını en üst seviyeye çıkarmak için sorumluluk almasının ayrılmaz bir boyutu olarak kendini tanıma, bu sistemin bir parçasıdır. Bu teknolojiler ayrıca, bu bilgilerin sosyal medyayı kullanan benzeri görülmemiş sayıda izleyici ile paylaşılabildiği anlamına da geliyor. Kullanıcılar, günlük istatistiklerini takipçilerine tweetleyebilir veya Facebook'a yükleyebilir ve bunu yaparak takipçilerini ve arkadaşlarını kendi kendine muayenelerine ve kendi gözetim stratejilerine katılmaya davet edebilirler.

Siberuzay kavramı, cihazlarımızı vücudumuza taktığımız ya da vücudumuza yerleştirdiğimiz bir dünyada, her yerde mevcut halde olan dijital teknoloji kullanıcıları için önemsiz hale geldi. Kişisel bilgisayarlar artık Ha-

raway'in ilk defa siborglar hakkında yazdığı sırada olduğu gibi masalarda çöreklenmiş durmuyor. Artık nereye gidersek gidelim sık sık bize eşlik eden ve hattâ gece boyunca uyku düzenimizi izleyen bilgisayarlar artık bedensel habitusumuzun ayrılmaz bir parçası. Bu nedenle, siber alanın, bu cihazların ürettiği, daha sonra istenirse görselleştirilebilen, algoritmik olarak yorumlanabilen ve başkalarıyla paylaşılabilen veriler olarak kavramsallaştırılabileceğini iddia edeceğim. Başka bir deyişle, siber uzay, bu verilerin cihazlara, çevrimiçi platformlara veya buluta iletildiğinde depolanmasından ibarettir ve basitçe, bedene ilişkin bir veri arşividir.

Gönüllü veya Gönülsüz Dijital Siborglar

Dijital siborg asamblajı, 'benliği sayısallaştırma'ya ilişkin söylemlerin etkili tıbbi bakım sağlamanın ya da sağlığı arttırmanın bir parçası olarak tasvir ettiği gibi, Haraway'in yazılarında önerilen radikal, bölünmüş özne değildir. Tam tersine doğası gereği muhafazakâr, iyi niyetli, medeni, kusursuzluk ve bütünlük arayışı içindedir. Baskın tıbbi paradigmanın "devrimci" ve "yaratıcı bir şekilde yıkıcı" olarak dijital sağlığa ortak atıfta bulunmasına rağmen, bu idealize vücut hakkında transgresif veya yıkıcı olan çok az şey var (Topol 2012). Dijital siborg topluluğu figüründe tıp ve sağlık bağlamında, tek bir birleşik vücuda, veri ve kişisel bilgi ile yapılandırılmış ve yakından anlaşılmış bir vücuda doğru bir dürtüyü görüyoruz. Bu vücut kavramı, tıbbın ve sağlığın teşviki ve geliştirilmesinde temel bir dayanaktır: aslında, bu alanların görevleri, asi, kontrolsüz, saf olmayan ve düzenlenmemiş olarak görülen organları birleştirmek veya disipline etmektir; ister hastalık yüzünden isterse vücut sahiplerinin kendine uygun disipline sahip olmadıkları için olsun (Chrysanthou 2002, Crawford 2004, Lupton 1995b, 2012b).

'Dijitalleşmiş' sıradan insanlar kendilerini 'sayısallaştırarak' veya 'ölçerek' neoliberalizmin ideal vatandaş tanımına uymaktadırlar: sağlık gerekliliklerini dışsal bir baskı ile zorlanmadan gönüllü olarak gerçekleştiren birey (Lupton 1995b, 2013a). Bu teknolojileri kullananlar, iyi sağlığın pek çok diğer önceliğin önüne geçtiği ve bu söylemi benimseyenlerin ideal vatandaş olarak gösterildiği sağlıkçı söylemin teşvik edilmesine de katkıda bulunurlar (Crawford 1980, 2006). Dijital sağlık teknolojileri, bu söylemde, kişinin sağlığına yönelik sorumluluk almasını kolaylaştırmak için her türlü aracı sağlayarak, vatandaşların her şeyden önce paylaşılan ortak ideal sağlık fikrine katılmalarına yardımcı olduğunu öne sürer. Bunlar, bilgi sağlayarak ve böylece vücudun kendini izleyebilme yeteneklerini artırarak ve kullanıcıların kendilerini yetenekli, sorumlu, hastalık önleyici özneler ola-

rak temsil etmelerine olanak sağlayarak vücuttaki bariz eksikleri düzeltebilecek güçlendirici teknolojiler olarak gösterilmektedir (Lupton 2013c).

Dijital siborg asamblajı, dijital teknolojileri evcilleştirir, onları vücuda sorunsuz bir şekilde dâhil eder. Başkaları aynı şekilde düşünmese de, kendisini nadiren bir siborg olarak görür. Daha ziyade, dijital siborg bu teknolojileri basitçe günlük dünyasının, süregelmiş alışkanlıklarının, çalışma tarzının bir parçası olarak görür. Kimileri, dijital aygıtları kullanarak biyometrilerini izleme veya evde teletıp kullanmayı, vücutlarını kontrol altına almanın rahatlatıcı bir yolu olarak görmektedir (Lupton 2013a, 2013c). Bununla birlikte, insanların dijital sağlık söylemlerinde savunulan benliği "dijitalleştirme" uygulamalarına karşı her zaman istekli oldukları söylenemez. Birçok bilim ve teknoloji sosyologu, telebakım düzenlemelerinin bir parçası olarak evde dijital teknolojileri kullanmanın doğurduğu sonuçlara işaret etti. Hastaların kliniği eve getirme, kan glukoz düzeylerini, kalp fonksiyonunu veya vücut ağırlığını kontrol etmek için sürekli olarak teknolojiler kullanmak zorunda kalmalarının duygusal ve fiziksel boyutlarına dikkat çektiler (Mol 2009, Mol ve Law 2004, Mort ve ark. 2009, Mort ve diğerleri 2012, Oudshoorn 2011).

Öz-izleme ve öz-bakım teknolojilerini kullanmak zor bir iş olabilir ve kronik hastalığa sahip insanları hasta olduklarını unutmayı tercih ettikleri anlarda bedenlerinden daima haberdar olmaya zorlayabilir (Hortensius ve ark. 2012, Mol 2009, Oudshoorn 2011). Kimi hastalar, dijital aracılı karşılaşmalar veya öz-bakım stratejileri yerine, sağlık hizmeti sağlayıcılarıyla yüz yüze etkileşimi tercih ediyor. Kimileri de, kendi kendini izlemenin ve kendi kendine bakımın sorumluluğunu ezici buluyor ve sağlık hizmet sağlayıcılarının kontrolü ele almasını istiyorlar (May ve ark. 2009). Hastalar ayrıca sağlık hizmeti sağlayıcılarının, iç motivasyona dayalı öz izleme ve öz disiplin stratejilerini kullanmaya yönelik teşviklerine itiraz edebiliyor ve sağlık hizmeti sağlayıcılarını sağlıkla ilgili hedeflere ulaşmalarına yardımcı olmalarında daha fazla yer almaya davet edebiliyorlar (Pii ve Villadsen 2013). Bununla birlikte, telebakım planları ile hastaneden çıkarılan kişiler (Mort ve ark. 2012) veya sağlık sigortalarının mali cezaları tarafından önleyici sağlık programlarının ('sağlıklı olma hali') bir parçası olarak öz-takibe zorlananlara çok fazla seçenek tanınmamaktadır (Zulman ve ark. 2013).

Dijital sağlık teknolojileri isteyerek veya gönüllü olarak kabul edilse bile, teknolojilere olan bağımlılığımızın farkına vardığımız, onları rahatsız edici veya kullanımı zor bulduğumuz veya ilgimizi kaybetttiğimiz anlar oluyor. Örneğin, kendi kendine izleme cihazlarını kullanan kişiler, onları hantal veya sinir bozucu bulabiliyor veya bedenlerine yönelik aşırı derecede endişeli veya takıntılı bir yaklaşım geliştirmelerine neden olduğu konu-

sunda endişelenebiliyor veya bunları kullanmaktan sıkılmaya başlayabiliyorlar (Lupton 2013b). Freund'un (2004: 273) belirttiği gibi, "siborgdaki dikişler" ya da et ve makinenin birbirine değdiği noktada birlikte çalışamadığı anlar veya süreksizlik vardır. İnsan-teknolojik etkileşimler ve kesişme noktaları, dijital sağlık teknolojilerinin potansiyeline ilişkin tartışmalara hâkim olan kontrol söyleminin sürekli kullanılmasına rağmen her zaman yönetilebilir değildir.

Bedenler/teknolojiler birlikte düzensiz ve öngörülemez olabilir. Bedenler/benlikler kendiliğinden, yaratıcı, duygusal, irrasyonel ve düzensiz olabilir (Freund 2004); teknolojiler dağınık olabilir, beklendiği gibi çalışmayabilir ve vücudun değişkenlerine dair kontrol sunma konusunda aldatıcı beklentiler yaratabilirler (Mol 2009, Mol ve Law 2004).

İnsanlar riskten kaçınma, önleyici tıp ve tıbbi kişisel bakım konularına dair çağdaş söylemlerde kendilerinden talep edilen sıkı öz disiplin ve öz denetimin gerektirdiği rasyonel zorunluluklara her zaman uymazlar. Önleyiciliğin yokluğundan ve grotesk bedenin sunduğu denetimsizlikten gelen zevkleri, düzenlenmiş medeni bedenin disiplinlerine tercih edebilirler (Lupton 1995b, 2013d).

Sonuç

Bu bölümde Haraway'in insan ve insan-dışı ilişkilerine dair kuramının, çağdaş dijital sağlık teknolojilerinin, ya da dijital cyborg asamblajı olarak adlandırdığım oluşumun, sosyal ve kültürel anlamlarını analiz etmek için kullanılabilecek benzersiz ve ilgi çekici bir bakış açısı sunduğunu öne sürdüm. Haraway'in siborga yaklaşımı, Haraway'in bizzat uyardığı bir düalizm türü olan teknofobiye veya teknofile düşme ihtiyacı hissetmeden bu yeni teknolojilerin hem potansiyellerini hem de sınırlarını tanımak için bir yol sunmaktadır.

Tıpta ve halk sağlığında, vatandaşlık kavramını inşa etmenin bir parçası olarak bedeni sayısallaştırmaya yönelik mevcut eğilim göz önüne alındığında, sosyologların belirli bedensel asamblaj türlerini ayrıcalıklı kılan söylemlere meydan okumaya devam etmeleri önemlidir. Sayısallaştırılmış siborg asamblajının maddi asamblajı içkin olarak muhafazakâr olmasına rağmen, tıp ve halk sağlığı tarafından desteklenen bütünlük, saflık ve öz sorumluluk ideallerini aramak, Haraway'in çalışmalarında dile getirildiği haliyle mecazi siborg, bu ideali kesintiye uğratmak için bir araç olarak hizmet etmeye devam ediyor. Haraway'in iki yönlü siborgu –gerçek ve mecazi– dijital siborg asamblajının insan refahını, sağlık ve tıbbi bakımını geliştirme ve iyileştirme potansiyelini kabul ederken ve aynı anda kimi sosyal grupların veya bireylerin bu teknolojiler tarafından ne şekillerde

zorlanabileceğini tespit etmek veya dijital sağlık söylemlerinin ve uygulamalarının güçlü çıkarlara ne yollarla hizmet ettiğini görebilmek için kritik mesafeyi koruyabilmemize olanak sağlıyor.

Dijital sağlık söyleminde yüceltildiği haliyle dijital siborg asamblajı figürüne, Haraway'in siyasi emellere sahip kurgusal yıkıcı siborgu tarafından meydan okunabilir. Bu ikinci siborgun ruhu, kabul gören teknobilimsel ve tekno-ütopik varsayımları ve gerçekleri sorgulamaktadır. Bu bahsettiğimiz ruh, iktidar ve aktörün işleyişine odaklanarak ve belirsizliği ve çekişmeyi kışkırtarak, kritik bir sağlık ve tıp sosyolojisi projesine riayet ediyor. Bu bölümde daha önce gözlemlediğim gibi, dijital olarak angaje hasta/sıradan vatandaşa ilişkin söylemler, dijital sağlık zorunluluklarını, sağlık projesinin bir parçası olarak benimseyenleri ideal, sorumlu vatandaşlar olarak resmetmektedir. Bu şekilde davranmayan kişiler ise öz-yönetim veya öz-gelişimde bulunmada bilgi ve beceri açısından eksik veya yeterince 'teşvik edilmemiş' veya 'eyleme geçirilmemiş' olarak görülürler (Lupton 2013a). Bu tarz varsayımlar teknofobik, 'dijital ayırımın' yanlış tarafında bulunanlar, cahil, yaşlı veya çok az eğitimli olanlar, yeni dijital teknolojilerin kullanımında ustalaşmak veya kullanmayı denemek için çok az dil becerisine sahip olanlar gibi kategoriler kullanılarak oluşturulur. Cisimleştirmenin meydana getirdiği bu maddi ve çok çeşitli yönleriyle, katkıda bulundukları ve kalıcılaştırdıkları sosyal ve ekonomik eşitsizlikler tam da Haraway'in siborg kuramının sorguladığı ve eleştirdiği konudur.

DİJİTAL VE VAROLUŞ: DİJİTALİN SOYKÜTÜĞÜNE DOĞRU

Necati Erbil Ertürk

GİRİŞ

Alain Badiou, Etik'te "Etik diye bir şey yoktur. Sadece bir şeyin (siyasetin, aşkın, bilimin, sanatın) etiği vardır" der[1] ve henüz metnin başında "sadece bir durumun imkânlarını sorguladığımız süreçlerin etiği vardır"[2] saptamasıyla etik ile kendi tabiiiyle hakikat süreçleri arasındaki kaçınılmaz bağı öne sürer. Badiou'nun etik hakkındaki eleştirilerinin farklı bir bağlamda gelişmiş olmakla birlikte, bugün teknolojiye yönelik yaklaşımımıza dair önemli bir uyarıcı işlevi gördüğünü düşünüyorum. Zira tekniğin son yıllarda gösterdiği gelişme ve –gene Badiou'dan esinle– siyasetten sanata, bilimden aşka hakikat alanlarında yol açtığı dönüşümler karşısında ilk refleksimiz yeni bir etik arayışına girmek oldu. Nitekim dolaşımda pek çok etik mevcut: bilgisayar etiği, yapay zekâ etiği, siborg etiği, finansal etik ve hattâ "hacker" etiği... Kuşkusuz bu geniş etik çalışması, yeni teknolojinin toplumsal ve siyasal hayatta yerini bulabilmesi için elzem bir etkinlik. Gene de pek çoğunun uzun erimli sonuçları bilinmeyen ve çalışma biçimleri geniş toplum kitlelerince içselleştirilemeyen pek çok teknolojik buluş için bugünden sistematik bir etik geliştirmenin imkânsızlığı ve etik konusu olan alanların tekrar ve tekrar sorunsallaştırılması gerekliliği orada öylece ve herkese açık bir şekilde duruyor.

---

[1] Alain Badiou. *Etik*, İstanbul: Metis, 2006, s. 41.

[2] *Age.*, s. 32.

Badiou'nun kılavuzluğuna kulak kabartıp yalnızca içinde bulunduğumuz durumun imkânlarını sorguladığımız bir sürecin etiğinin mümkünlüğüne hak verirsek, dijital durumun ontolojik ve epistemolojik imkânlarını sorgulama denemesi verimli bir ilk adım potansiyeli taşıyabilir. Böyle bir deneme, Stieglerci anlamda, tekniğin varoluşumuzun temel bir parçası olduğu ölçüde, ontolojik bir boyuta da sahip. Kabaca ifade edersek, Stiegler'in, insani varoluşun en temel ontolojik koşullarından birinin teknik olduğunu öne sürdüğü düşünülürse,[3] hâkim teknolojik paradigma olarak dijitalin yorumuna matuf denemeler, kendi varoluşumuzu anlamlandırmak için de önemli. Dolayısıyla, günümüzün hâkim teknolojisi olarak dijitalin sorunsallaştırılması, bir anlamda güncel insani varoluşumuza dair de bir sorgulamadır.

Dijitalin ortaya çıkışını ve ona ilişkin bazı soru(n)ları bu arka planda ele alacağım. Bu bağlamda, öncelikle Stiegler'in varlık ve teknik üzerine tezlerine dair genel bir kavramsal çerçeve çizmeye çalışacağım. Ardından, analogdan dijitale geçişi anlamlandırmak için dijital isimlendirmesinin etrafında ortaya çıkan bazı soruları etimolojinin imkânlarından faydalanarak belirli bir tarihsellik içinde Heidegger'in varoluş düşüncesi perspektifinden tartışmak istiyorum. Son olarak, dijitale gramatolojik-eleştirel bir perspektiften yaklaşmayı deneyerek, kolektif-insani varoluş üzerindeki etkilerini veri (data) kavramı temelinde ele alacağım. Nihayet, veri ve daha özel olarak da "büyük veri" tekniğinin mevcut kullanımının içerdiği radikal sorun potansiyellerine dikkat çekmek istiyorum.

Teknik Bir Varoluş

Dijital teknolojisinin insani varoluşumuz ile ilişkisini anlamlandırmak adına Stiegler'in teknik varoluş düşüncesi bu aşamada bize verimli bir düşünsel çerçeve sunabilir. Stiegler, Leroi-Gourhan'dan aldığı antropolojik temel üzerinde, insan ile madde arasında bir iç-dış ayırımına gider. İnsani veya etnik olan, iç ortamı (*milieu intérieur*) teşkil eder, bu aynı zamanda organize edilmiş organik maddedir (*matière organique organisée*). Maddi olansa dış ortamdır (*milieu extérieur*), tekniğe konu olansa, organize edilmiş inorganik maddedir (matière inorganique organisée).[4]

Bu kez Heidegger ve Derrida'nın varoluş üzerine düşüncelerinden esinle, Steigler varoluşu dışa yönelmişlik olarak tanımlar. Aristoteles'te aletin eli uzatması bahsinde gördüğümüz gibi, teknik insanın kendini dışa açmasının yoludur. İnsanın her türlü yapıntısal uzantısı, yani protezi, insanın mekân ve zaman eklemlenmesidir (bkz. Derrida'nın *différance* kavramı).

[3] Bernard Stiegler. *La Technique et Le Temps*. Paris: Galilée, 1994.
[4] Stiegler, *Age*.

Zira protez (*pro-thèse*), (pro ön ekinin anlam setiyle düşünüldüğünde), hem öne koyulandır hem de önceden koyulandır. Başka bir deyişle, zaman ve mekân içerisinde kendine özgü bir eklemlenmedir, dolayısıyla bir farklılaşma/bireyleşme sürecidir. Bu bağlamda, insani ve teknik varoluş, birbirinin koşuludur, varoluşumuz ancak bu iki ortam arasındaki etkileşim içinde mümkündür. Öte yandan, bu tür bir varoluş ilişkisi, insanın teknik üzerindeki hâkimiyetine işaret etmez. Zira insan, tekniği bir kere *organize*[5] ettiğinde, teknik kendi eğilimine (*tendance*) sahiptir, ancak bu eğilimin gidişiyle denge içinde teknikle bir ilişki kurulabilir.[6]

Dolayısıyla, Stiegler'in varoluş felsefesinde teknik, varoluşun temel koşuludur. Daha da öteye, teknik, insanın bireysel ve kolektif hafızasının taşıyıcısıdır. İnsanın bireysel ve kolektif hafızası maddenin içinde devinir. Burada tekniğin farmakolojik yanı öne çıkar. Zira sağladığı imkânların yanısıra, her hafıza-teknik, bizim bireysel hafıza yetimizin zayıflamasına yol açar. Yazının icadını önemli bir eşik olarak gören Stiegler, yazının bireysel hafızanın çalışmasını kısa devreye uğrattığını söyler.[7] Çok basitçe somutlamak gerekirse, insan yazdığı şeyi aklında tutmaz ya da yazı, akılda tutmanın yerini alır. Hafızanın bu şekilde dışsallaştırılması, kaçınılmaz bir şekilde hafızanın zayıflamasına ve hattâ düşünme kapasitesinin tamamen kaybolmasına kadar gidebilir. Stiegler, yazının bu etkisinin teknik her şey için geçerli olduğunu öne sürer. Örneklendirmek gerekirse, hesap makinesi karmaşık hesapları yapmamıza imkân sağlar, ancak hesap makinesi kullanmak işlem yapma yetimizde erozyona yol açabilir. İşte bu eşik üzerine Stiegler, tekniğin farmakolojisini kurar. Leroi-Gourhan'ın antropolojik bulgularından yola çıkan Stiegler, kültürü hafızanın dışsallaştırılması olarak ele alır ve kültürü nesilden nesile aktarılmak üzere deneyimlerin biriktirilmesi şeklinde tanımlar. Bu dışsallaştırılmış (organize edilmiş) hafıza, Stiegler için tekniktir. Stiegler, alfabenin bulunuşunu hafıza-teknik için çığır açıcı bir gelişme olarak kabul eder; dijital ise, bu yazım biçiminin elektronik ve multimedyaya dönüşmesidir. Dolayısıyla dijital, yeni bir organolojik tarzdır.

Bu çerçeveden çıkan sonucu derlemek gerekirse, teknoloji, sadece bazı işlerin daha kolay yapılabilmesi için bilim sayesinde edinilen bilginin maddeye tatbik edilmesinden ibaret değildir. Tam tersine, teknoloji, insani varoluşun hem temel koşuludur hem de bizim artık unuttuğumuz veya hepsini

[5] Stiegler, tekniği genel organoloji olarak ele alır. Buna göre, organize her iki anlamıyla düşünülmelidir. Maddenin organize edilmesi dendiğinde, ilk olarak, organize etme, yani düzenleme; ikinci olaraksa, organlaştırma, organa dönüştürme anlamları göz önünde bulundurulmalıdır.

[6] Stiegler'e göre Fordizm ve otomasyon, insan ile teknik arasındaki dengeyi büyük ölçüde insan aleyhine değiştirmiştir.

[7] Bernard Stiegler. "Digital as Bearer of Another Society". *Digital Transformation Review*, Capgemini Consulting, 1 July 2011.

aklımızda tutamadığımız kolektif hafızamızın taşıyıcısıdır. Bu bağlamda, içinde bulunduğumuz teknolojik konfigürasyon, bizim kolektif ve bireysel varoluşumuz üzerinde –ve haliyle siyasi, iktisadi, kültürel, sanatsal faaliyetlerimize– doğrudan etkide bulunur. Daha da öteye, eğer bizim kendi varoluşumuz üzerine düşüncemiz tekniği böyle bir sorunsallaştırma ışığında ele almazsa, maddenin kendi eğiliminin bireysel ve toplumsal hayat üzerinde deterministik etkiler yaratabileceği bir duruma düşmek tehlikesi mevcuttur.

Bir Parmak Hesabı Olarak Dijital

Varoluş felsefesi, insani varoluşun ontolojik kökenlerini ve bunun mümkün olabildiği bir felsefi düzlemi düşünmeyi dener. Örneğin Heidegger, varoluşu orada-olmak anlamında *Dasein* ile yorumlamaya çalışmış ve bunu yaparken de dünyada-bir-arada-bulunma düzleminde bir yorumlama etkinliği yürütmüştür.[8] Bir başka örnekte Derrida, Heidegger'i hem temel alıp hem de eleştirerek, zaman ve mekân eklemlenmesi (articulation), yani *différance* olarak varoluşu anlamlandırmıştır. Keza o da Heidegger gibi, *différance*'ın içinde ifade edildiği ortamın imkân ve zaaflarını açığa çıkarmak için özel çaba sarf etmiştir. Bu bağlamda, bir önceki bölümde, insani ve teknik varoluşun birbirlerine karşı durumlarına dair Stiegler'in özetlediğimiz tezlerini düşünürsek, insani varoluş ve teknik koşulu bir arada ele almak gerekliliği ortadadır. İnsani varoluşu ve ontolojik mümkünlüğünü varoluş felsefesi üzerinden ele alıyoruz. Tekniğin kendi eğilimini ve bu eğilimin ontolojik mümkünlüklerinin dile geldiği düzlem ise matematiktir. Bu bağlamda, dijitalin nasıl bir matematik içinde tanımlandığını anlamayı denemek ve bunu insani varoluşumuzun ontolojik imkânlarıyla karşılaştırmak, iç ortam ile dış ortam arasındaki dengenin nasıl kurulduğuna (veya bozulduğuna) dair bir akıl yürütmeye katkı sağlayabilir.

Dijital kelimesi, Latince *digitus* kelimesinden türetilmiştir. *Digitus*, ilk olarak, parmak, hattâ el parmağı demektir. Sözlük, ikinci anlam olarak, ayak parmağına işaret ederken, üçüncü anlam olarak da ince ağaç dalı, çıtayı vermektedir.[9] Tabi ki dijitalin Latince karşılığı *digitalis* de parmağa değgin, parmakla ilgili olan anlamına gelmektedir. *Digitus*, parmak gibi aleni ve basit bir anlama karşılık gelirken, bugün TDK Sözlüğü, dijital kelimesinin ilk anlamını "sayısal" ve ikinci anlamını "verileri bir ekran üzerinde elektronik olarak gösteren" şeklinde veriyor.[10] Oxford İngilizce

[8] West, D., *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, İstanbul: Paradigma Yay., s. 165.

[9] http://latin-dictionary.net/definition/17700/digitus-digiti (Erişim tarihi: 11 Şubat 2019).

[10] http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c6137d0e24158.75949583 (Erişim tarihi: 11 Şubat 2019).

Sözlüğü ise "digit" kelimesinin ilk anlamı olarak "sıfırdan dokuza kadar olan rakamların herhangi biri" derken ancak ikinci anlam olarak "parmak" veriliyor. "Digital" kelimesine geldiğimizdeyse, bu kez ilk anlam "bilgisayarda olduğu gibi ikili haneler (*binary digits*) dizisi şeklinde temsil edilen bilgiye dair" şeklinde veriliyor. İkinci olarak "bilgisayar teknolojisine ilişkin", üçüncü olarak "sayıları elektronik olarak vererek zamanı göstermek" ve nihayet dördüncü olarak, "parmak veya parmaklara dair" anlamı geliyor.[11] Aynı pratik, Latince kökene sahip diğer dillerde de yapılabilir. Ancak bu aşamada, İngilizce sözlüğü merkeze alarak, dijital teknolojisinin kolektif anlam dünyamızda parmak gibi basit ve aleni bir kelime karşılığının dahi önüne geçebilmiş olmasını not etmekle yetinelim.

Digit kelime kökünün izini Latince içinde sürerken kelimeyi Roma bağlamıyla ilişkilendirmeyi denemek bize bazı çıkarımlar yapma imkânı sağlayabilir. Roma deneyimi dünya tarihi içerisinde çok özel bir somutlama etkinliği olarak okunabilir. İleride Rönesans hümanizminden Anglosakson ampirizmine, yeni kuşkuculuktan Amerikan siyasal sisteminin inşasına kadar deneyimi önceleyen pek çok düşünsel etkinliğe esin kaynağı olacaktır. Roma'nın somutlaştırma becerisinin en tipik gözlemlenebildiği yerlerden biri kuşkusuz Roma rakamlarıdır. Milattan önce 9 ilâ 10. yüzyıllarda kullanılmaya başlandığı tahmin edilen Roma rakamlarının çıkış yeri ve sistematiği göz önünde bulundurulduğunda, basit ama çok etkili bir somutlama etkinliğiyle karşı karşıya olduğumuz görülecektir. Roma rakamları, esasen genelleştirilmiş bir parmak hesabı sistematiğidir. Roma rakamıyla bir (I) bir parmağı, beş (V) bir elin parmaklarını ve on (X) iki elin parmaklarını temsil eder. Böylelikle, son derece sağlam bir biyolojik temele sahip bir onluk sayma sistemi ortaya çıkar. Bu yönüyle, evrensel, işlevsel ve kolaydır. Esasen iletişim ve ticaretin böyle bir sistemleştirmeyi mümkün kıldığı ifade edilmekle birlikte, Roma'nın askerî örgütlenmesinde de aynı mantık görülebilir.[12]

Roma rakamlarının somutlama gücü, aynı zamanda zayıf karnını da temsil eder. Zira, Roma rakamlarıyla kesirli sayıları ifade etmenin güçlüğü bir tarafa, esasen sıfırın olmaması Roma rakamlarının soyutlama imkânlarını oldukça kısıtlamaktadır. Sıfırın Batı'ya gelişi, parmak sayısını temel alan onluk sistemin basamaklarla daha pratik bir genelleştirilmesini mümkün kılmıştır. Bununla birlikte, sıfır, özellikle soyutlama ve hesaplama konusunda parmak hesabını geçersiz kılacak bir devrim niteliği taşımıştır.

[11] Ed. White, M., *Oxford English Dictionary*, Oxford: Oxford University Press, 2012, s. 197.

[12] Tarihi Mısır ve Sparta'ya kadar giden ve Roma'da da kullanılan phalanx sistemi, kare biçiminde konuşlanan ağır piyade birliklerini ifade eder. *Phalanx*'ın aynı zamanda parmak kemiği anlamına geldiğini not edelim.

Sıfırın Batı'ya girişiyle, Roma rakamları gelenek adına yalnızca Kilise tarafından kullanılmış ve onun haricinde Roma rakamları yaygın işlevsel kullanımlarını yitirmiştir.

Sıfırın kaynağına ilişkin tartışma kuşkusuz bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Bununla birlikte, sıfırın parmak hesabını nasıl dönüştürdüğüne kısaca göz atmak faydalı olabilir. Antik Yunanlıların hiçlik kavramsallaştırmasına sahip olmakla birlikte, sıfırı bir rakam olarak temsil etme yoluna gitmedikleri bilinmektedir.[13] Pogliani'ye (ve diğ.) göre, bir basamak olarak sıfır, Sümerlilerde ve muhtemelen Mayalarda kullanılmaktaydı. Ne var ki sıfırın bilinen ilk kaydıyla 595 yılında ve sıfır içeren bir sistemin ilk kaydıyla ise 876 yılında Hindistan'da karşılaşılmaktadır.[14] Sıfırın Batı dünyasına girişi ise büyük ölçüde 12. yüzyılda İtalyan matematikçi Fibonacci'nin Harezmi'nin *Kitab'ül Muhtasar fi Hesab'il Cebri Mukabele*'sini tercümesiyle olmuştur. Bu metinle, sıfırın yanısıra denklem ve cebir de Batı dünyasında yerini almıştır.

Matematiksel bir sembol olarak sıfırın Batıya gelmesinden önce de "yok" bilinen bir şeydi kuşkusuz. Bununla birlikte, Roma rakamları evreninde, bir şey "ya vardı ya yoktu" ve eğer yoksa bunu matematiksel düzlemde dile getirmenin bir gereği/yolu da yoktu. Dolayısıyla, son derece statik bir varlık-yokluk ikiliği Roma rakamlarını karakterize etmektedir. Öte yandan, sıfır, modern matematiğin kapılarını açarken, "boş", "boşluk", "yok", "yokluk", "hiç", "hiçlik" gibi ayırımlar üzerine düşünmeyi de mümkün kılmıştır.[15] Bu ayırımları, daha basit sorularla ifade edersek, mesela yokluk ileride doldurulması muhtemel bir boşluk mudur? Hiç ile yok aynı şey midir? Ya da matematiksel ifadeyle, tek elemanı sıfır olan bir küme boş küme midir veya elemanı var mıdır? Sıfırın kışkırttığı sorularla birlikte, eski var-yok ikiliği yerine yokluk-hiçlik-boşluğa –ve dolayısıyla sonsuzluğa - dair daha derin bir soyutlama kabiliyeti belirmiştir.

Sıfırla birlikte, düşünsel düzlemde, yok olan var sayılabilmeye, var olan yok sayılabilmeye başlanmıştır. Doğal sayıları sıfır ile başlatmak, bir yönüyle doğada varlığa dönüşebilecek bir yokluğa yer açılması anlamına gelmektedir. Aşırı yorum riskini göze alıp bir adım daha atarsak, sıfırla birlikte matematiksel dizgede aynı zamanda "*henüz* burada olmayan"a yer açılmıştır. Henüz var olmasa da var olabilecek olana, ihtimale kapı aralanmıştır. Dolayısıyla, sıfır -sadece- yokun simgesi değil, var olabilecek olanın simgesidir; başka bir deyişle sıfır, aynı zamanda beklentidir, tahayyüldür, im-

[13] Lionello Pogliani, Milan Randic & Nenad Trinajstić (1998) "Much ado about nothing –an introductive inquiry about zero", *International Journal of Mathematical Education in Science and Technology*, 29:5, ss. 729-74.

[14] *Age.*, s. 732.

[15] *Age.*

gelemdir. Zira sıfır Arapçadan (as-sıfr) Latinceye zephirium olarak geçmiş ve chiffre/cyphre (sayı)[16] kelimesinin de kökeni olmuştur. Chiffre/cypher ise aynı zamanda şifre, yani biri diğerinin yerini tutan iki sembolik dizge kabulünü içermektedir. Bir şeyin başka bir şeyin yerini tutabilmesi ve hattâ yokluğun varlığın ihtimalini barındırması anlamlarına gelmektedir. Toparlamak gerekirse, sıfır, yokun varlığını tanıyarak, ihtimale kapı açar, olmayanı düşünmeyi ve hesaba katmayı mümkün kılar; öte yandan, parmak hesabına dayanan Roma rakamları ise, parmak ile çentik/sayı arasında totolojik bir ilişkiye dayanır. Var olandan başkasını düşünmeyen çıkışsız ve kapalı bir sistemdir.

Dasein ve sıfır

Başlangıçta etik düşüncesine başvurduğumuz Badiou'yu rahatsız etmek pahasına, sıfıra dair yukarıda çizili çerçeveyi, Heidegger'in varoluşçu perspektifinden değerlendirmeyi deneyelim. Heidegger'e göre, "... *Dasein* varolduğu müddetçe kendisi hep daha henüz var olmamış olarak var olabilmektedir".[17] Dolayısıyla, *Dasein* hem bir eksiklikle hem yeni ihtimallerle ve dolayısıyla beklentilerle mümkündür. Heidegger'den devam edersek,

> Dasein var olduğu müddetçe, onda olabileceği ve olacağı şeyler hep noksandır. Bu noksanlığa, 'bitişin' kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın 'bitişi' ölümdür. Var-olabilirliğe yani varoluşa ait bu bitiş, hep Dasein'in olası bütünlüğünü sınırlandırır ve belirler. Dasein'ın ölümle bitiyor-oluşunun ve böylelikle bu varolanın bütün-oluşunun, olası bütün olma irdelemesinin içine fenomenal bakımdan münasip biçimde dâhil edilebilmesi için, ontolojik bakımdan yeterli yani egsistensiyal bir ölüm kavramını elde etmek gerekir. Daseinsal bakımdan ölüm, yalnızca varoluşa-dair bir ölüme doğru varlık içinde vardır.[18]

Dasein, mümkünsüzlüğünün mümkünlüğü olarak ölüm karşısında *açılır*; başka bir deyişle, ölüm beklentisi, ölümü bir olasılık olarak kabul etmek kendiliğin kuruluşu için elzemdir. Ölüm beklentisi, aynı zamanda yaşamın determinist nitelik taşımayan imkânlarının farkına varılmasıdır. Dolayısıyla, Heidegger'de varoluşun ön koşulu, bitişinin (ölümün) farkına varmadır. Ardından,dünyayafırlatılmışlıktemelindeyaşamınbukaygıetrafındakurulması gelir. Bu bağlamda, ölümü/bitişi bilmek ve ondan bahsedebilmek, anlam setinde ona bir yer açılmış olmasıyla mümkündür; yani sıfırı kabul etmekle.

---

[16] Sıfır, Sanskrit dilinde sunya'dan Arapça *es-sıfr*'a ve buradan da Latince *zephirium*'a ve nihayetinde zero'ya dönüşmüştür.

[17] Martin Heidegger. *Varlık ve Zaman*. İstanbul: Alfa, 2018, s. 350.

[18] *Age*., s. 3.

Sıfırın getirdiği soyutlama (beklenti/imgelem/tahayyül) olmaksızın, bitişin/yokluğun bir imkân olarak konuşulması mümkün olmaksızın, varoluşun farkına varmak ve onu determinist olmayan imkânları üzerinden kurmak da mümkün değildir. Böylelikle, kendi ontolojik koşulunu içinde barındıran bir varoluş için bitişi/yokoluşu sembolik düzlemde tanımlayabilmek ve sıfırı dışlamayan bir dizge yardımıyla yaşamın "gizini açmak" gerekir. Varoluş için yok oluşu bilebilmek, sıfıra yer açmak kendi ontik koşuluna sahip bir varoluş için kaçınılmaz hale gelir. Yani yok olandan hiç bahsetmeyen, dizgesinde yer vermeyen parmak hesabı determinist olmayan bir varoluşu tanımayı mümkün kılmaz, böylesi bir varoluş tam tersine sıfırı içeren bir soyutlamaya gidebilmeye ihtiyaç duyar.

Sıfırla birlikte Batı düşüncesine denklem ve cebrin de girmiş olduğunu bir kez daha vurgulayalım. Denklem, temelde varsaymaya dayanır, ihtimallere açıklığı ön gerektirir. X'i somut karşılığı olmaksızın, pek çok ihtimali içerecek şekilde matematiksel bir simgesel düzlemde barındırabilme imkânı sağlar. Nitekim bu temelde limit, türev ve integrali de daha sonra tanımlayan sonsuz matematik, aslında Heidegger'in *Dasein*'ı ile de paralellikler taşımaktadır. "Ölüme-doğru-varlık", yani sonsuzluğa yönelimli bir varoluşu ifade etmek için sonsuz matematik oldukça zengin bir alet setine sahiptir. Nitekim limit, türev ve integral hep bir yönelişi, akışı, sürekliliği anlamlandırma çabasının matematiksel ifade biçimleri olarak görülebilir.

İKİLİ KARŞITLIKLAR VE İKİLİ KODLAR

Bugün programcılıkta sonsuz değil, saymayı temel alan sonlu matematik kullanılıyor. Bilgisayar programlamacılığı, bilgiyi sıralı ikili kodlarla (*binary codes*) temsil eder. Bu kodlar, 1-0 (başka bir deyişle, var-yok) şeklinde yazılarak oluşturulur. Ancak burada, sıfır, bir ihtimalin, beklentinin veya tahayyülün temsili değildir; sadece yoktur. Sıfır asla başka bir şey olmayacaktır, mutlak bir yokluğun temsilidir. Aynısı var, yani bir için de geçerlidir. Bu aşamada, dijitalin dilinin ve yaşam alanının etimolojik bakımdan parmak hesabının anlam bagajıyla ve sıfırsızlıktan gelen somutlama eğilimiyle yüklü olduğunu saptayalım. Keza sonlu matematik içerisinde şekillenen bilgisayar programcılığının verili bir evrende var ile yok arasına sıkışmış bir ikilikten yola çıktığını akılda tutalım.

Stiegler'in organolojisi çerçevesinde, bir hafıza-teknik olarak ikili kodları sorunsallaştırmak adına Derrida'nın gramatolojisinden yola çıkmayı deneyelim. Bilindiği üzere, Derrida yapısalcılığa yönelttiği eleştirilerinin merkezine yazı ile söz arasındaki karşıtlığı yerleştirir. Batı düşüncesine içkin bir logosantrizm bulunduğuna işaret eden Derrida, sözün yazıya göre dolayımsız bir ifade biçimi olduğuna inanıldığını ve bunun sözün hakikatle

birleşebilme kudretine sahip olduğu yönündeki bir anlayışı beslediğini öne sürer. Oysa söz de en az yazı kadar bir bağlam içerisinde anlamlıdır, söz de bir metindir, zira "bir metin dışı yoktur". Derrida, logosantrizm etrafında söz ile yazı ayırımından yola çıkarak geliştirdiği ikili karşıtlıklar eleştirisini, Batı metafiziği diye adlandırdığı düşünsel gelenek üzerinde de tatbik eder. Derrida, burada öncelikle Hegelyen düşünce sistemini hedef alır. Kendi ifadesiyle, klasik idealizmin ikili karşıtlıklara dayanan ve bu karşıtlığı bir üçüncü kavram yardımıyla aşmaya çalışan düşünce sistemine itirazı vardır.[19] Nitekim bu ikiliği aşmak için iz, *différance*, gram gibi ideal ikiliklere dayanmayan kavramlar önermektedir. Zira, ikili karşıtlıklarla düşünmek, bir noktada karşıtlığın unsurları arasında bir hiyerarşi oluşmasına yol açar. Örneğin, söz ile yazı arasında bir karşıtlık, bir noktada sözün hakikati daha iyi yansıttığını, yazının ise hakikatten azade bir kurmaca olduğu inanışıyla son bulmaktadır. Kuşkusuz Derrida, aşkın bir hakikat anlayışıyla mücadele etmektedir, ikili karşıtlıklar bu hakikat anlayışını eleştiride oldukça faydalı bir somutlayıcı işlev görmektedir.

Benzer bir düşünce egzersizi, Ulrich Beck'in *Siyasallığın İcadı*'nda "Ve'nin Sorgulanması" başlıklı giriş bölümünde de görülebilir. Etkin bir modernizm eleştirmeni olarak Beck, Kandinsky'nin "Ve" başlıklı makalesini yeniden ele alır. Kandinsky'nin 19. yüzyıla damga vuran kelime olarak "ya-ya da", 20. yüzyıl içinse "ve"yi öne çıkarmasını anlamlı bulur. Zira Beck'e göre, 19. yüzyıl, ayırma, uzmanlaşma, tek anlamlılık ve dünyanın hesaplanabilir olmasına çabalamadır; oysa 20. yüzyıl yan yanalık, çokluk, belli belirsizlik, çift değerlilik gibi temalara sahiptir.[20] Beck'in 19. yüzyılla ve dolayısıyla modernizmle örtüştürdüğü "ya-ya da" içinde ideal bir hakikat önkabulü taşır. "ya-ya da" ile verilen ikiliğin bir tarafı hakikati imlerken, diğer taraf mutlak yanlıştır. Dolayısıyla bir çeşit "ya o ya bu" mantığına dayanır. "Ve"nin macerası henüz bitmemiş olmakla birlikte, temel kaygısı farklı ihtimallerin ışığında, zorunlulukların ve determinizmlerin dışında bir düşünme pratiğine yönelir. Zorunlu bir nedensellik içermeyen, büyük bir hakikat anlatısına sırtını yaslamayan ve dolayısıyla daha "açık" bir düşünme tarzı söz konusudur burada. Beck'in kitabında "ya-ya da" siyasal kurumları bu bağlamda eleştirilir.

Her iki düşünürün de eleştirdiği ve Batı düşüncesinde köklü bir yere sahip bu ikili karşıtlıkları, dijital teknolojisinin dilbilgisinde birebir görebilmemiz oldukça şaşırtıcıdır. Bilindiği gibi, bilgisayar programcılığı, ikili kodlarla (binary codes) işler. Binlerce, milyonlarca satırlık kodlar, esasen her bir verili durumda 1 ile 0 arasında ya da başka bir deyişle var ile yok

[19] Jacques Derrida, *Positions*. Paris: Minuit, 1972, s. 59.
[20] Ulrich Beck, *Siyasallığın İcadı*. İstanbul: İletişim, 1999, s. 9.

arasında bir seçime dayanır. Kuşkusuz, ikili karşıtlıklarda olduğu gibi, bir kavramın genelgeçer bir hakikati karşılama durumuyla karşı karşıya değiliz, zira programcılık pek çok satırdan oluşan bir kod yazma etkinliği, yani mümkün olan en küçük zaman aralığında verilen binlerce 1 ya da 0'ın bir araya gelmesiyle oluşuyor. Ancak, bu durum, dijitalin gram'ının bir ikili karşıtlıkla malûl olduğu gerçeğini değiştirmiyor. Kuşkusuz programcılığın 1 ya da 0'ı tüm zaman ve mekânı kesen bir doğruyu içermez, bu anlamda klasik idealizmin kendini her koşulda dayatan hakikatinden farklıdır. Ancak tek bir kod satırının, yani tek bir sorunun cevabı olarak her bir 1 ya da 0 tercihi, –çok küçük de olsa– kendi verili zaman ve mekânının genelgeçer hakikatidir. Dijital teknolojisini mümkün kılan program dili, mikro/nano tekçi hakikatler katmanlaşması şeklinde alfabeleştirilmiştir.

Programcılığın temelinde, çok küçük bir zaman aralığı için geçerli ikili bir karşıtlık olduğunu ve programın işletim mantığının bu çok küçük 1-0'ların toplamından ibaret olduğunu savunduk. Peki, bu kadar küçük zaman aralıklarında ikili karşıtlıklarla kurulmuş bir dizgenin gene de determinist nüveler barındırdığını söylemek mümkün müdür? Bunun için böylesi bir sistemin işletim mantığını hangi temel birimlerden yola çıkarak kurduğunu, yani dijitalin gram'ının ne olduğunu görmeye ihtiyaç var.

Derrida'nın tezlerinden yola çıkan Stiegler, gramatolojinin kapsamını genişletme denemesine girişerek sözün yanısıra bedenin ve hattâ zaman kesitlerinin de gramatizasyona tâbi olduğunu savunur.[21] Stiegler'e göre, sözün sesinin harfe dönüşmesini (*devenir-lettre du son de la parole*) imleyen alfabetizasyon, bir gramatizasyon süreci olduğu kadar varoluşun teknolojik koşulunu da teşkil eder. Gramerleştirmek, gram'ı (yani temel yazı birimini) yalnızlaştırmak için ayrıksılaştırmaktır; yani bir sistem oluşturmak üzere sınırlı sayıda kurucu ögeyi bir araya getirmektedir. Gramatizasyon da birey öncesi ortam ile bireyler arası organizasyonları ve bunları destekleyen teknik ve hafıza-teknik tertibatları ören yapı üretme ve ayrıksılaştırma işlemidir. Stiegler, tekniği dışsallaştırılmış hafıza olarak tanımlamıştı. Başka bir deyişle, teknik maddenin içine koyduğumuz bireysel ve kolektif hafızamızdır, aynı yazının hafızamızı ifade etmek için bir dilbilgisine tâbi olduğu gibi, maddenin içindeki hafızamız da bir dil bilgisine, temel bir dizilim mantığına sahiptir. Dizilen öğeler, yani gramerin metası, gram'dır. Gram, boşlukta dondurulmuş, ayrıksılaştırılmış, bir araya gelince yapı üreten temel hafıza birimidir.[22]

[21] Bernard Stiegler, *De la Misère Symbolique 1 - L'époque Hyperindustrielle.* Paris: Galilée, 2004, s. 101-123.
[22] *Age.*

Nitekim, dijitalin işleyiş mantığı pro-gramatiktir; (pro) önceden belirlenmiş bir gramatizasyon temelinde işlemektedir. Dijitalin programatik olmasının iki temel sonucu vardır: 1. Dijitalin temel birimi olarak mantığını taşıyan bir gram'ı vardır. 2. Dijitalin işletim süreci aprioriktir, amacı ve mantığı kendine önseldir, sürecin içinde değildir. Dolayısıyla, dijitalin gram'ına ilişkin yukarıda sorduğumuz sorumuza şimdi bir cevap verebiliriz. Dijitalin temel yapıcı öğesi, yani gram'ı, yönelimini dışarıdan alan ve dolayısıyla tam da determinizm üreten ikici bir hafıza koduyla malûldür.

Dolayısıyla, dijitalin hayatımızda günden güne artan yerinin etik sonuçlarını düşünürken, esasen böyle bir mantıkla karşı karşıya olduğumuzu bilmek önemlidir. Özellikle yapay zekâ alanındaki gelişmelerle birlikte, bir aşamada bir tür dijital öznellik sorgulamasına girmek kaçınılmaz gözüküyor. Bu bağlamda, dijital öznenin (bu bir robot, siborg, bilgisayar programı olabileceği gibi bunların hepsini kullanan bir insan da olabilir) soy ağacına baktığımızda, düşünce tarihimizin kıyasıya eleştirilen bazı duraklarıyla (transandantal idealizm, determinizm, ikili karşıtlıklar) yakın akrabalıklar görebiliyoruz.

Dijitalin Toplumsalı: Büyük Veri

Dijital, toplumsal süreçleri istatistik üzerinden ele alır. Seçmen davranışlarından tüketim alışkanlıklarına, ticaret rakamlarından kültürel eğilimlere pek çok konu oranlar, tablolar ve grafiklerle değerlendirilir. Burada söz konusu olan sadece niceliksel bir yaklaşım değildir, nitelik de nicelik diliyle ifade edilir. Bununla birlikte, istatistiklerle toplumsal süreçleri ele almak, dijitalle başlayan bir durum değildir. Modernizmin kesinlik arayışının, öteden beri istatistiki ifade biçimleri içinde kendini güvende hissettiği söylenebilir. Öte yandan, içinde bulunduğumuz dijital çağın bu alanda getirdiği bazı yenilikler mevcuttur. Bilişim teknolojilerindeki gelişme ile veri işleme konusunda yaşanan ilerlemeler, büyük veri havuzlarının oluşturulabilmesini ve çok büyük verilerin hızlı bir şekilde –hattâ neredeyse gerçeklikle eş zamanlı– işlenebilmesini mümkün kılmıştır. Büyük veri *(big data)* denilen teknikle sadece geçmişe dönük analizler yapmanın ötesinde, geçmiş veya anlık örüntüler üzerinden ihtimal hesapları sayesinde ileriye dönük tahminlerde bulunulmakta ve bu temelde –bazen otomatik olarak– kararlar alınabilmektedir. Bu bağlamda, artık insan yerine otomasyon tarafından yapılacak işler sadece kol veya hesap gücüne dayanan işler olmanın ötesine geçer. Artık, önemli toplumsal kararların alınma süreçlerinde de böylesi bir sayısal mantık günden güne zemin kazanıyor.

Veri, özellikle büyük veri tekniğinin günümüzde kullanılış biçimi, varoluşçu bir ontolojinin imkânlarını günden güne daraltmaktadır. Bunun için

verinin ve kullanılış biçimlerinin bazı temel özelliklerine göz atmak yerinde olacaktır. Öncelikle, her veritabanı, doğası gereği geriye dönüktür. Veri, sadece bugüne kadar gerçekleşmiş ihtimalleri bağlamlarından çıkartarak dondurur. Gerçekleşmemiş ancak gerçekleşebilir ihtimaller veritabanında kendine yer bulamaz. Veritabanı oluşurken olumsallığa yer yoktur. Dolayısıyla, bir veritabanının güvenilirliğinin, diğer teknik parametreler dışarıda bırakılırsa, tek ölçüsü büyüklüğüdür, başka bir deyişle, kolektif varoluşun ne kadarını kapsayabildiğidir. Burada iki temel sorun göze çarpıyor. Birincisi, bir veritabanı ne kadar büyük olursa olsun, insanlığın bütün hallerini, bütün ihtimallerini içermesi mümkün değildir. İkincisi, her veritabanı, en iyi ihtimalle, şimdiyle sonludur. Zira veri, yaşanmış olanla kısıtlıdır, geleceğe ancak geçmiş örüntülerden çıkardığı bazı ihtimal hesaplarıyla uzanabilir. Dolayısıyla, veri ne kadar büyük olursa olsun, kolektif varoluşun tarihini asla kapsayamaz ve varoluşun potansiyeliyle ancak etrafını çevirebildiği geçmiş tecrübeler kümesi el verdiği ölçüde ilişki kurabilir.

Somut bir örnek vermek gerekirse, "her bisiklet iki tekerleklidir" önermesini ele alalım. Klasik idealizm, bir bisiklet ve tekerlek idealarından yola çıkarak, dünyada mevcut bisikletlerin iki tekerlekli olması gerektiğini iddia edecektir. Kant ise bu apriori bilgiyi ampirik verilerle sentezlemeye yönelecektir. Düşünce tarihinin buraya kadar olan çerçeve içerisinde, böylesi bir önermenin ifade kapasitesine dair sunduğu tezler ve itirazlar büyük ölçüde bilinmektedir. İstatistik ise, konuya şöyle eğilecektir: "Verili tarihlerde verili yerlerde mevcut bulunan bisikletlerin yüzde 100'ü iki tekerleklidir".[23] Bu temel düşünce tarzlarından hareket eden iki karar verici olduğunu düşünelim. Kant'ın köklü restorasyonundan geçmiş idealist karar alıcı, apriori olanla ampirik olanı akıl yoluyla sentezleyip edindiği yargı temelinde karar verecektir. Bilindiği üzere, düşünce tarihi bu yaklaşımın eleştirisiyle doludur, hele ki yaklaşık son yüz yılın merkezî düşünsel etkinliğinin böylesi bir kritik olduğu öne sürülebilir. İkinci karar verici, veri tekniğini kullanarak, kendisinde tanımlı olan zaman ve mekân aralığındaki tecrübelerden örüntüler çıkartarak bu temelde yapacağı bir ihtimal hesabıyla karar alacaktır. İlk karar vericinin hem ampirik hem ideal olanı akıl yoluyla soyutlayarak karar vermesinin sonuçlarını bile kıyasıya kritik ederken, ikinci karar vericinin sadece kısıtlı bir zaman ve mekândan topladığı kısıtlı deneyim kümesi üzerinden verdiği kararın insani varoluşa daha geniş bir alan tanıdığını söylemek ne derece mümkün?

Dijitalin farmakolojik sonuçlarını ele alan Stiegler, dijitalin içinde insan ilişkilerini aşırı teknikleştirme eğilimine dikkat çekerek böylesi bir duru-

[23] Böylesi bir önerme varoluşçuluk içinde mümkün dahi değildir, varoluşçuluk buradaki verili kavram ve durumları yorumlamaya girişebilir ancak.

mun ilişki biçimleri ve bireysel potansiyellerde kısa-devre yaptırabileceğini ve bireyleşmenin tersine işleyebileceğini (*dis-individuation*) öne sürer.[24] Stiegler için bu bireysel otonominin yitirilişine eşittir, yani tekno-deterministik bir haldir. Keza başka bir metinde, Stiegler bu durumu "mantığın lojistik tarafından yutulması" şeklide özetleyecektir.[25] Böyle bir durumda, geleceğe yönelik tahminlerin hesaba indirgenmesi söz konusudur; artık tekillik, yani önceden belirlenemezlik mümkün değildir. Zira, tahmin bir projedir, varlığını geleceğe "yansıtmadır". Ancak tahmin, hesaba indirgendiğinde artık bu bir geleceğe açılma değildir, sadece hesabın gerçekleşmesidir. Keza kendini geleceğe yansıtamayan bir "ben" ya da "biz" o veya bu şekilde çözünmeye mahkûmdur.[26]

Büyük veriye yaklaşımları kategorize eden çalışmasında Ricterich, veri epistemolojisi açısından önemli bir sorun olarak gördüğü büyük verinin içsel üstünlük iddiasının bir çeşit "dijital pozitivizme" yol açtığının altını çizmektedir.[27] Zira büyük veri tekniği, aşılması güç bir indirgemecilik tehlikesiyle her an karşı karşıyadır. Toplumsal olarak genelleştirilmiş bilgi ve bu bilgiye dayanılarak alınan kararların sonuçları, bireysel olarak deneyimlendiğinde anlaşılması güç durumlara yol açabilmektedir. Zira toplumsal olarak genelleştirilmiş bilginin bireyle ilişkisi, bu veri temelinde oluşturulan ideal tip üzerinden kurulmaktadır. Örneğin, işyerlerinde gerçekleştirilen sayısal performans denetimleri, her pozisyon için ideal performans ölçütleri ortaya koymaktadır. Ancak araştırmalar, böylesi bir performans denetiminin özellikle bazı alanlarda işin özünü kaçırdığını ve çalışanı işini yapmaktan çok performans verilerini tamamlamaya ittiğini öne sürmektedir.[28]

Son olarak, büyük veri tekniğinin yaygın kullanımı, aşırı verileştirme sorununa davetiye çıkarır. Bir olgunun istatistik olarak ele alınabilmesi için temel bileşenlerin belirlenip veri haline getirilmesi ve bu verilerin bir havuzda toplanması gerekmektedir. Ancak toplumsal veya bireysel deneyimler, belirli bir bağlamda ve akış içerisinde vuku bulur. Dolayısıyla gerek bireysel gerek toplumsal kararlarda, zamanın durduğu mutlak bir karar verme ânı mevcut değildir. Bu anlamda, her karar başkalarıyla benzerlikler taşıdığı kadar ve belki daha fazla biriciktir. Büyük veri ise, çeşitli istatistik teknikleriyle bu sorunu aşmaya çalışır, ancak günün sonunda verileştirebileceği, tek tip olarak ele alıp karşılaştırabileceği deneyimin veri olarak sembolizasyonuna gereksinim duyar. Başka bir deyişle, ne kadar biricik

[24] Stiegler, *Digital as Bearer of Another Society*, s. 8.
[25] Stiegler, *De la Misère Symbolique.*
[26] *Age.*
[27] Annika Richterich. *The Big Data Agenda*, University of Westminster Press, 2018, II. Bölüm.
[28] David Lea, *Professionalism in an Age of Financialization and Managerialism*, Business & Professional Ethics Journal, cilt. 31. No.1 (2012), ss. 25-50, s. 40-42.

ve özel olursa olsun, her bir deneyim günün sonunda bir Excel hücresine sığdırılabilmelidir. Nitekim Excel'in her bir karesi için hücre kelimesinin seçilmesi, çok boyutlu çağrışımlara açıktır. Bir yönüyle, Heidegger'in tekniğe atfettiği çerçeveleme (*Gestell*) durumunu hatırlatır.[29] Daha güçlü bir diğer çağrışım, Foucault'nun *Büyük Kapatılma*'da ele aldığı kapatma teknikleridir.[30] Bu yönüyle, büyük verinin disiplinci bir karakter taşıdığı öne sürülebilir. Norm dışı olanın standart sapma olarak değerlendirildiği, normal olanınsa Excel hücresi sınırlarına sığdırıldığı sayısal bir panoptikon.... Hızla otomatizme kayan finans sektöründe de bu duruma çarpıcı pek çok örnek bulunabilir. Örneğin, özellikle bireysel kredi verme kararları, aşırı verileştirilmiş deneyim veya beklentiler temelinde gerçekleşebilirken, bazen verilecek karara temel oluşturan örüntülerin istatistiksel bir miyoba tutulduğu da görülmektedir.[31]

Sonuç

Önde gelen Fransız teknologlardan Bertrand Gille, teknik sistemin dinamik bir karakteri olduğunu, ancak her bir teknik sistemden yenisine geçişte uyumsuzluk (*desajustement*) kavramı altında topladığı bazı sorunlar yaşandığını öne sürmektedir. Buna göre, yeni bir teknik sistem, halefinin yerini alırken öyle bir hızla hareket eder ki önceki teknik sistem etrafında kurulmuş toplumsal sistemden hızla ayrılır.[32] Kaçınılmaz olarak bu durum bazı önemli toplumsal sorunlara yol açar. Nitekim 19. yüzyılda sanayi devriminin yol açtığı sorunları aşabilmek adına Batı, sosyal bilimleri keşfetmiştir. Auguste Comte, yeni dönemde ortaya çıkan sorunları anlayabilmek adına "toplumsalın fiziğini" geliştirmeyi denerken, Durkheim, Marx ve Weber bu sorunlardan doğacak yeni toplumsal sistemi işbölümü, sınıf çatışması veya bürokratik akıl temelinde aramıştır. Ne var ki geniş toplum kesimlerinin sanayi devrimin nimetlerinden faydalanabilmesi için iki dünya savaşı yaşanması gerekmiştir.

Bugün, dijital teknolojisinin getirdiği yenilikler ve tetiklediği dönüşümler, yeni bir topluma doğru gitmekte olduğumuzu gösteriyor. Ancak bu evrim süreci, Gille'in kuramlaştırdığı bazı sosyal sorunları işaret etme potansiyeli taşımaktadır. Zira önümüzdeki yol tekno-determinist tuzaklarla dolu. İnsani varoluşu kısıtlama riski taşıyan dijital teknoloji, bu anlamda yeni sorunlar doğurduğu gibi, muazzam bir finansallaşmanın önünü açarak mevcut sosyo-ekonomik sorunları daha da keskinleştirme eğilimine de sa-

[29] Martin Heidegger. *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, İstanbul: Paradigma, 1998.
[30] Michel Foucault, *Büyük Kapatılma*, İstanbul: Ayrıntı, 2015.
[31] 2008 krizindeki meşhur ipotek balonu bu duruma güzel bir örnektir.
[32] Stiegler, *Digital as Bearer of Another Society*.

hip. Bunun ötesinde, karşı karşıya olduğumuz sorunlar doğru bir şekilde saptanıp kurumsal siyasal süreçler içerisinde ele alınamadığı sürece, toplumsal rahatsızlıkların reddiyeci veya fantazmaya dayalı maceracı ifade kanallarına doğru akması ihtimal dâhilindedir.

Yeni bir teknik sistemle karşı karşıya olduğumuz bu dönemeçte, Stiegler'in farmakolojisi dijitalin sonuçlarını içselleştirmekte faydalı bir çerçeve sunabilir. Bir zehir olarak dijitalin, varoluşsal imkânlarımızı kısıtlayıp tekno-determinist bir yapının esiri olmamıza yol açabileceğini akıldan çıkarmamak gerek. Farmakonun zehir değil ilaç olarak iş görmesi, ancak onun zehirleyebilme gücünün bilincine varıp buna göre *organize* edilmesiyle mümkün olabilir. Dijitalin nasıl bir mantıkla işlediği ve bu mantığın bireysel ve kolektif varoluşumuz üzerindeki etkilerini farklı perspektiflerden yorumlamak, dijital etrafında dört başı mamur yeni bir toplumsal sistem kurabilmek için bu aşamada elzem görünüyor.

Kaynakça

Badiou, Alain. *Etik*. İstanbul: Metis, 2006.

Beck, Ulrich. *Siyasallığın İcadı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.

Derrida, Jacques. *De La Grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.

—, *Marges e la Philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

—, *Positions*. Paris: Minuit, 1972.

Foucault, Michel. *Büyük Kapatılma*. Ayrıntı, 2015.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. Alfa, 2018.

—, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*. Paradigma, 1998.

Lionello Pogliani, Milan Randic & Nenad Trinajstić. (1998) "Much ado about nothing –An introductive inquiry about zero", *International Journal of Mathematical Education in Science and Technology*, 29:5, 729-744.

O'Neil, Cathy. "How algorithms rule our working lives", *The Guardian Long Read*, 1 Eylül 2016.

Richterich, Annika. *Data Ethics and Critical Data Studies*. Westminster University Press, 2018.

Saraç, Tahsin. *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Adam, 2001.

Stiegler, Bernard. *La Technique et Le Temps I, La Faute d'Epiméthée*. Paris: Galilée, 1994.

—, *La Technique et Le Temps II, La désorientation*. Paris: Galilée, 1996.

—, *De La Misère Symbolique*. Paris: Galilée, 2004.

—, "Digital as Bearer of Another Society", *Digital Transformation Review*, Capgemini Consulting, 1 Temmuz 2011.

West, David. *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. İstanbul: Paradigma, 2015.

Zelic, Tomislac. "On the Phenomenology of the Life-World", *Synthesis Philosophica* 46 (2/2008) ss. (413-426).



TEKNOLOJİYE 'ÖZEN GÖSTERMEK': *TEKNO-ÜTOPİST, TEKNO-PESİMİST SENARYOLARA A-MODERN ALTERNATİFLER*

Öznur Karakaş

Bu makalede tekno-ütopist ve tekno-pesimist senaryolara alternatif bir teknoloji algısının felsefi altyapısını kısaca ortaya koymaya çalıştım. Her iki senaryo da teknoloji karşısında araçsal bir yaklaşıma sahip olup modern doğa-kültür ayırımına dayanır. Bruno Latour'un (1993) modern döneme damgasının vurduğunu iddia ettiği arındırma ve tercüme pratikleri vasıtasıyla temin edilen doğa ve kültür, insan ve insan olmayan ayırımı teknolojiye yaklaşımımızı da belirler. Latour söz konusu eleştirisinde modern dönemin doğakültürel hibritleri çoğaltmakla birlikte, bunu her daim doğa ve kültür arasında net bir ayırım koyarak gerçekleştirdiğini, aslında bu hibrit üretim sürecinin başarısının da tam da bu paradoksa dayandığını iddia eder. Hegel'in felsefesinde mükemmel haline ulaşan bu modern pratiğe alternatif olarak geliştirdiği simetrikleştirme hamlesi yüzümüzü artık hibrit üretiminin ta kendisine, bizzat maddi pratikler üzerinden dönmemiz gerektiğini iddia eder. Bu a-modern yaklaşım sayesinde teknolojiye insanın niyetini yansıtan bir 'alet' olarak değil, söz konusu hibrit ağda aktif ve etkin bir tertip bileşeni olarak bakma imkânına sahip oluruz. Dahası, feminist bilim ve teknoloji araştırmalarının geliştirdiği bakım/özen (*care*) siyaseti sayesinde dünya-kuran tertiplerimizde teknolojiyle ilişkimizi etik bir sorumluluk üzerinden inşa etme şansına da sahip oluruz.

Teknoloji üzerine tartışmalar gelip şu ikiliğe dayanır malum: transhümanist diye de anılan fütürist eğilimlere sahip olanların gözünde çağımızın dertlerini, bilhassa da ölümlü bedenin sınırlarını aşmamızı sağlayan handiyse mucizevi bir yeri vardır teknolojinin.[1] Bunun karşısında teknolojiye şüpheyle yaklaşan ve teknolojik dolayımın olumsuz yanlarını görmeye teşne karamsarlar yer alır. Ancak her iki yaklaşımın da ihtiyat gerektirdiği ortadadır. Luc Ferry (2016), misal, 2015 yılında bir grup Çinli genetikçinin hücre genomlarını tamir etmek için insan embriyonu üzerinde gerçekleştirdiği deneyin etik sıkıntılarından bahseder, öyle ki bu deneyin sadece canlı olmayan embriyonlar üzerinde gerçekleştirildiği bile muğlâktır (2016: 7). Öte yandan, Fransa'da 40.000 kişinin mustarip olduğu gece körlüğü hastalığı karşısında Alman bir firmanın geliştirdiği çip sayesinde bu hastaların görme yetilerine kavuşmaları elbette takdire şayandır (14).

Bu noktada, arabulucular, 'teknoloji sadece bir alettir, elimizde iyiye de kötüye de hizmet edebilir,' diyecektir. Öte yandan, bu bakış açısı da teknolojinin insandan gayrı fail olma ihtimalini göz ardı eder. Öyle ya teknoloji sadece bir 'araçtır,' yegâne fail olan insana hizmet edecektir. Öte yandan, misal büyük veri üzerine düşünüldüğünde, bilhassa İnternet'le birlikte, sosyal medyanın tercihlerimizi ve arzularımızı ne ölçüde 'belirlediğine' dair tartışmalar, teknolojinin bir aletten ibaret olmayabileceğine de işaret eder. Teknoloji bir aletten çok 'fail' de olabilir mi? İnsani deneyimi kuran teknolojinin öznellik rejimleri üzerine etkisi salt araçtan fazla değil midir?

Yazımda bu sorulara tatmin edici yanıtlar vermenin ve bu ikiliğe bir alternatif sunmanın tek yolunun modern doğa-kültür ve takipçisi zihin-beden ayırımını masaya yatırmak olduğunu öne sürüyorum. Doğa-kültür ayırımını masaya yatırmak ister istemez insanın ve insan olmayan maddenin failliğini de tartışmak demektir. Modernizmin kalbinde yatan bu muazzam ayırıma alternatif bir teknoloji fikriyse bizleri, insanın yegâne fail olmadığı, ilişkisel bir belirlenim alanında, bir fail-tertipte diğer teşekküller gibi örgütlendiğini öne süren modern insan-sonrası alana taşıyacaktır. İnsanın biricikliğine ve insan-olmayanla araçsal bir ilişki kurmasına dayalı modern senaryonun aksine doğakültürel bir fail-tertipte/bedende karşılıklı-bağımlılığı ön plana çıkaran bu etik-politik sahada teknoloji algısı nasıl olacaktır?

[1] Bu noktada gazeteci Mark O'Connell'ın *Makine Olmak* (2018) isimli kitabı hem keyifli hem de bilgilendirici bir kaynak. Kitapta kendilerini transhümanist olarak tanımlayan fütüristleri bir bir ziyaret eden O'Connell, kriyonik muhafaza deposunda gelecekte olur da teknoloji o noktaya ulaşırsa makine-bedenlerde tekrar hayata dönmek üzere bedenlerini ve/ya beyinlerini donduranları, duyusal algılarını iyileştirmek için bedenlerine çipler yerleştirenleri vb. gözlerimizin önüne seriyor. Daha da ilginç olansa O'Connell'ın bunu, katı bir zihin-beden ayırımı üzerinden, bedeni hor görme ve teknoloji vasıtasıyla başta ölüm ve hastalıklar olmak üzere düşkün bedenin sınırlarının aşılması amacıyla bağdaştırması ve bu fikrin teolojik arka planını gözler önüne sermesi.

İlk kısımda, bu tartışmaların temelini oluşturan modern doğa-kültür ayırımına Hegel özelinde değineceğim. Bu ayırım, söz konusu iki düzlem arasındaki farkların hiyerarşik bir ikili örgütlenme sistemine tâbi tutulmasını gerektirir. Nüvelerine Kartezyen anlatıda rastlanan modern hiyerarşik ayırım (beden-zihin; doğa-kültür) kurucu sentez işlevi gören 'doğanın insani edim vasıtasıyla temellük edilerek aşılmasına' dayanan Hegelci sistemde mükemmel anlatısını bulur. Teknolojinin salt araç olarak insanın imgesini taşıması da Tarihi doğanın içerilerek aşılması sayesinde kültürel gerçeklik diye de anabileceğimiz *Wirklichkeit*'a geçiş üzerinden kuran bu sisteme yabancı değildir. Bruno Latour'un (2005) *Grande Partage – Büyük Ayırım* dediği modernizmin kurucu paradigmasına bir örnektir bu. Modernliğin, modern olmanın, antroposenin hikâyesi bu büyük ayırım üzerinden anlatılabilir pekâlâ. Söz konusu ayırımın mükemmel formunu yansıttığını düşündüğüm Hegel'in sistemi üzerinden bunu kısaca anlatacağım.

Daha sonra, başta bu kurucu ayırımı eleştiren Bruno Latour ve fail-ağ kuramındaki ağ kavramsallaştırması üzerinden doğa-kültür ayırımına dayanmayan farklı bir teknoloji algısından bahsedecek, feminist bilim ve teknoloji alanında çalışan kuramcıların bu düşünceyi ne şekillerde daha da ileri taşıdığına değinerek makaleyi sonlandıracağım.

Hegelci 'Sistem' ve Mükemmele Eren Modern Büyük Ayırım (Grande Partage)

Teknolojiye dair algımızı derinden etkileyen doğa-kültür ayırımı, Bruno Latour'a göre, modernizme damgasını vuran büyük ayırımdır (1993). Modernizm, Latour'a göre, eşzamanlı olarak birbirine ters gibi görünmekle birlikle birbirini tamamlayan iki mekanizma üzerinden işler: arındırma ve tercüme (1993: 11). Arındırma insan ile, insan-olmayanlar ve doğa ile kültür arasındaki ontolojik ikiliği kurarken, tercüme her daim doğakültürel hibritler, yani ağlar yaratır (*idem*). Modern olmak, bir yerde, bu iki pratiğin birbirinden tamamen ayrı olduğunu düşünmektir, öte yandan dikkatimizi doğakültürel hibritlere çevirdiğimizde, yani aslında bu iki pratiğin hep el ele gittiğini fark ettiğimiz anda modern olmak mümkün olmaz (*idem*). Bu açıdan hümanizmle bir arada ele alınan modernizm aslında insan olan ile olmayan arasındaki asimetriye dayanır; şeyler, nesneler, hayvanlar ve dahi Tanrı bir yana insan bir yana...

Modernizm bu teşekküllerin hibritler olarak üretilmesi, sonrasında bizzat bu üretimin arındırma pratiğiyle gizlenmesine dayanır. Söz konusu olan artık "şeylerin laboratuvarlar aracılığıyla temsilinin, vatandaşların toplumsal sözleşme aracılığıyla temsilinden sonsuza dek ayrıldığı bizim modern dünyamız" olacaktır (1993: 27). Öte yandan bu ayırım aslında hiçbir za-

man tam mânâsıyla işlemez, şeyler her daim toplumsal sözleşmenin konusu olan insan-vatandaşların sahasında fail olur, vatandaşlarsa gene her daim şey düzeninde de tertip edilir. İnsan-yapımı (*artefact*) her daim insanı da kuran ve onun aracılığıyla kurulan bir ve aynı ağın parçasıdır. Böylece her aşamada doğaya aşkın bir konum atfedilirken –öyle ya kendinden menkul 'olgular' söz konusudur–, kontrol altına alınmış doğa olan laboratuvarlarda onun sırları 'keşfedilir,' öte yandan toplum inşa edilirken, bir yandan da doğa kadar aşkın bir konum edinir –bu noktada Latour açısından en iyi örnek sosyal olanın sadece sosyal olanla açıklanması gerektiğini öne süren Durkheim olacaktır (Latour, 2005). Kendi dünyasının yegâne faili olan insan mefhumu, bu iki saha arasında net bir ayırım koyan, ancak işleyişinin her aşamasında bu ayırımı bozan paradokslara dayanır. Latour'a göre işte bu paradokslar sayesinde doğa ve kültürün böylece birbirinden ayrılması doğakültürel hibritlerin modern dediğimiz zamanlarda giderek çoğalmasına mahal verir. Bir yandan insan-olmayan failler sosyal alandan tamamen ayrı doğada 'keşfedilen' nesnelere indirgenirken –doğanın insan yapımı olmayışı bu keşfi temin eder–, sosyal olanda da şeyin faaliyeti susturulur –bu sayede "sadece insanlardır toplumu kuran ve kendi kaderine özgürce karar veren" (30). Bu durumda teknoloji insan elinden çıkma tabiatıyla salt sosyal olana atfedildiğinde 'bir alet' olacaktır; her ne kadar teknoloji vasıtasıyla üretilenler bizzat insan mefhumunu inşa etse de. Aslında her haliyle bir hibrit olan insanın –kullandığımız protezleri, çipleri, kalp pillerini, hadi o kadar uzağa gitmeyelim Clark ve Chalmers'in (1998) *genişletilmiş zihin*[2] diyeceği, en basit daktiloyla yazma pratiğinde bile mevcut olan insanın dışsal bir teşekkülle bilişsel bir sistem oluşturmasına bakmak yeterlidir– diğer hibritlerle birlikte çoğalması işte tam da bu gizleme pratiğine dayanır. Öyleyse, insanın zaten en başından beri doğal olanla kendi yapımı arasında bir hibrit oluşu gerçeği bunun modern zamanların başından beri istikrarla 'gizlenmesine' bağlıdır. Başta insan olmak üzere hibritlerin modern zamanda bunca artışının nedeni, paradoksal olarak, bu arındırma ve tercüme mekanizmasına bağlıdır.

Bu 'gizleme' yoluyla arındırma ve tercüme –hibritler– oluşturma pratiğinin Hegelci diyalektikte mükemmel formuna ulaştığını iddia edeceğim. Diyalektik hareketin temelini oluşturan Doğa'nın içerilerek aşılması 'şey' (*ding*), varlık (*sein*) sahasından, yani *Realität*'dan Tin'in gerçek sahası

[2] Clark ve Chalmers bu makalelerinde, çevrenin –bilhassa da teknolojinin– bilişsel süreçleri yönlendirmede aktif bir rol oynadığını öne sürerek, buna aktif dışsallık adı verirler. Onlara göre insanlar, kompleks teknolojilerin geliştirilmesinden önce dahi belli operasyonları kendileri yaparken, diğerlerini dışsal araçlara yönlendirmişlerdir. Bu durumlarda, insan organizmasının dışsal bir teşekkülle iki-yönlü bir etkileşim içerisinde bağlantı kurduğunu ve başlı başına bilişsel bir sistem olarak görülebilen *çiftlenmiş bir sistem* oluşturduklarını ileri sürerler.

olan *Wirklichkeit*'a (etkin gerçeklik) diyalektik hareketine yol verir (Hegel, 1970: 182).

Varlık düzeyinde şeylerin ve sonluluğun alanı olan *Realität* Doğaya tekabül eder. Doğanın diyalektik olarak aşılmasıysa, Doğanın, edimin diyalektiği tarafından oluşturulan *Wirklichkeit*'a nazaran daha düşük düzeyli bir hakikate sahip olacak şekilde genel sisteme dâhil olmasını sağlar (Hegel, 1970: 178-179; 1982: 115). Bunun sonucunda, şeyler arasındaki sonlu ilişkilerin sahası olan doğa, kendini dolayımsızlığında sunan, yani nesneleştiren Kavramı temsil eder (1982: 115). Misal *Geist'ın Fenomenolojisi* aslında doğakültürel hibritler geçitidir neredeyse, lâkin Kavram'la Doğa arasındaki ancak diyalektiğin nihai noktasında anlaşılır hale gelen bu kendini kendine dışsallaştırma hareketi ikisinin birbirinden net bir biçimde ayrılmasına –arındırma pratiğine– mahal verir. *Mantık* (Hegel, 1982) eseriyse bu arındırmanın bakış açısından yazılmış olup, varlık sahasından edimin, yani kültürün sahasına diyalektik 'yükselişin' her daim doğal olanın olumsuzlanması olarak kurulduğunu gösterir. Sentez için net bir ayırım gerekir yani. Sentez –tercüme veya hibritleştirme– her daim bu iki alanın ayırımına –arındırma– ihtiyaç duyar.

Dolayımsızlık, Hegel için soyut, tek yönlü ve basit olanı tanımlamak için de kullanılan genel bir terimdir (Hegel 1982: 56, 61); Doğaysa, Kavramın dolayımsız olarak kendini nesneleştirmesinin, dolayısıyla sonluluğun ve olumsallığın alanıdır. Ancak sadece bu dolayımsızlığın olumsuzlanarak muhafaza edilmesi sayesinde –ki *aufhebung* tam da bu demektir– daha üst düzey bir gerçekliğe geçilebilir. Bu yüzden *Geist*'ın gerçek tözü şeyler arasındaki sonlu ilişkiler sahası olan *Realität* değil, edimin diyalektiği sayesinde kurulan öznellikler-arası saha, yani *Wirklichkeit*'tır. Olumsuzluğun dinamik hareketine tekabül eden edimin diyalektiğinde, gerçekleştirilen iş, edimin faili olan bireyler, niyetleri, motivasyonları vb. gibi söz konusu edimin sonlu parçalarının toplamı aşılır. Bu haliyle, söz konusu diyalektik geçiş şeyler kuramından edim kuramına geçiştir. Edim, kavramın *an-sich-sein* –kendinde– ve *für-sich-sein* –kendi için– oluşunu sentezleyen hakiki kategoridir. Bu gene düşünce ve varlığı sentezleyen gerçek kategoridir. Birçok bireyin ortak çıkarı, onları edimde bulunmaya iten ortak sorular, Hegel'in tabiriyle *sache selbst* –mevzu– Tin'in hakiki tözüdür. Bu noktada kültürel alanı tesis eden "kolektif" fikrinin ortak bir mevzu üzerinden kurulduğu görülür (Jameson 2010: 29). *Sache selbst*, yani mevzuun şeylerin düzeyini aşabilmesi, doğaya karşıtlık üzerinden kültürün temeli olarak temellendirilmesi görüldüğü üzere doğakültürel hibritleri *içererek aşmasına* bağlıdır. Diyalektiğin tam da bu yüzden Latour'un tanımladığı eşzamanlı tercüme ve arındırma pratiklerinin en mükemmel hali olduğunu söylemek mümkün-

dür. Hibritlerin çoğalmasına mahal veren bu dağılım ister istemez doğanın kültür karşısında olumsuzlanması ve temellük edilmesi gereken Kavramın dolayımsız dışsallığı olarak konumlandırılmasını gerektirir. Hibritler oluştukları gibi gizlenmelidir. Kavram kendini şeylerin sahasında dolayımsız olarak nesneleştirir. Bu düzeyde Kavram, kavramsal ve nitel özelliklerini kaybeder, dolayısıyla Kavramın Doğada ikamet etmesi mümkün değildir. Öte yandan bu moment, Kavramın kendini belirleme sürecinde zorunludur. Ancak bu dolayımsızlığın ve sonluluğun aşılması sayesinde bilinç Akıl (*Vernunft*) düzeyine ulaşır, Kavramsa kendi sınırıyla –doğa– diyalektik ilişkisi üzerinden öznellikler-arası sahada kendine döner ve Töz halini alır. Bu açıdan anlama yetisinin Akıl (*Vernunft*) düzeyine ulaşmasını anlatan *Geist'ın Fenomenolojisinin* beşinci bölümü bilhassa önemlidir. Bu bölümde, Doğa sorunu ele alınır. Aslında Kant'taki fenomen ve numen –kendinde şey– ayırımını aşma yolunda bir girişimdir bu. Mevzu doğanın mutlak dışsallığını reddetmekle beraber onu kavramın sahasından dışlamaktır. Burada gene diyalektiğin arındırma-tercüme pratiğini ne kadar ustalıkla işlettiği görülür. Doğa, kavramın 'öteki' olması hasebiyle mevcuttur (Hegel, 1982: 115). Bilincin doğa yasaları koyma aşamasında ilerleyişi işte bu momentte görülür. "Gözlemleyen akıl" organik bir birlik olarak nesnesini gözlemlemeye, tanımlamaya, sınıflandırmaya çalışır. Bu noktada gözlemlenen sadece doğanın mekanik yasalarıdır, bunların arkasında yatan *telos*, yani kavramsal bilgi mevcut değildir (Hegel, 1994: 265). Telos fikri, doğada bu haliyle gözlemlenemez. *Mantık*'ta teleoloji fikri, Kavramın dolayımsız nesnelliği olarak ele alınır (Hegel, 1982: 486). Burada Hegel, doğadaki ilişkiselliğin mekanik ve nicel olduğundan bahseder. Kavram bu alanda belirlenimlerini ve niteliklerini kaybeder. Doğayı gözlemleyen akıl işte bu mekanik alanda kalır, kendisi için hâlâ bir 'dışsallık' mevcuttur. Nesnesi kavramsal alana yabancı olan mekanik, nicel yasalardır. Hegel bu noktada 'organikten' "yaşam olarak İde" olarak bahseder (1982: 470). Hegel'in mekanik ve nicel olarak tanımladığı "yaşam" fikrinin organikle eş tutulduğunu söylemek mümkündür; yaşam "dolayımsız ide"dir ve en başta kendini nesneleşmek suretiyle organizmayı oluşturan yaşayan bireydir (Hegel, 1982: 470, 476). Burada doğanın salt kavramın dolayımsız nesnelliği oluşundan bir adım öteye geçilerek, bir 'ide' olarak ele alınması söz konusudur. Ancak bilimsel faaliyetle eş tutabileceğimiz gözlemleyen akıl henüz bu aşamada doğanın kavrama nazaran 'ideal' halini algılayamaz. Teleolojik hareket sayesinde doğada söz konusu *telos*'un bulunamayacağı fikrine varılır (Hegel, 1994: 275). Doğada görülen mekanik sonluluk olumsallığın sahasıdır, kavrama sadece 'araç' olarak hizmet edebilir. Sonsuzluğun ve özgürlüğün sahası olan Kavramın kendini kendi olmayanda dışsallaştırmasının aracıdır.

Doğada kavram yoktur, o kavramın kendini olumsuzlamasıdır. Öte yandan, "ne gökte, ne doğada, ne tinde, ne de başka yerde, dolayımlılığı ve dolayımsızlığı aynı anda içermeyen hiçbir şey yoktur" (Hegel, 1982: 56). Mevcut olan hibritlerdir, lâkin bu hibritlerin oluşması için işte doğa ve kültürün her daim birbirinden ayrılması, aynı ayırma –arındırma– işlemi sayesinde de kavrama 'tercümesi' gerekir. Latour'un dediği gibi, "diyalektik aslında sadece dolayımdan (*mediation*) bahseder, ama muazzam tarihini oluşturan sayısız dolayım aslında salt saf ontolojik nitelikleri ileten –sağcı versiyonunda tinin, solcu versiyonunda maddenin– aracılardır (intermediary[3]). Sonunda, kimsenin uzlaşamadığı bir çift varsa, bu Doğa ve Tin kutuplarıdır, öyle ya bu çiftin karşıtlıkları muhafaza edilir ve ortadan kaldırılır –yani *inkâr edilir*. Bundan daha modern olunamazdı doğrusu. Diyalektikçiler tartışmasız zamanımızın en muazzam modernleridir (Latour, 1998: 57, *vurgu bana ait*).

A-MODERN DOĞAKÜLTÜREL FAİL-AĞLAR, FAİL-TERTİPLER

Diyalektikte en mükemmel haline eren bu modern arındırma-tercüme sisteminin (Latour, 1998: 57) artık sürdürülemez bir tabiatı olduğu açıktır. Doğanın dışsallığını doğa-kültür arasında net bir ayırım koymak için teminat altına alan ama her daim doğakültürel hibritler üreten bu sistemin doğanın temellük edilmesi üzerinden yarattığı, içinde bulunduğumuz antroposen çağında[4] artık ihmal edilemez bir hal alan sorunları, bu operasyonun gizlediğini görünür kılmayı, aslında her daim hibritlerle iştigal ettiğimizi görmemizi gerektirir.

> Ozon deliği hikâyesini, küresel ısınmayı veya çölleşmeyi nerede sınıflandıracağız? Bu hibritleri nereye koyacağız? İnsan mı bunlar? Bizim eserimiz olduklarından evet insanlar. Doğallar mı peki? Bizim elimizden çıkma olmadıklarından doğallar evet. Lokaller mi küreseller mi? Her ikisi de. Tıbbın ve ekonominin erdemleri ve kusurlarıyla çoğaltılan in-

[3] *Intermediary* kavramı, *mediator*'un aksine, edimde bir değişiklik yaratmayan, tercüme etmeyen faillerdir. Bu durumda, Hegel için esas olan saf ontolojik niteliklerken, felsefesini oluşturan dolayımlar hep etkin olmayan –etkinliğinin nedeni kendinde olmayan– aracılara indirgenir. Keza genel olarak doğa da böyle bir aracıya indirgenecektir.

[4] Donna Haraway (2015), Anna Tsing'e referansla antroposen'i insanlar ve diğerleri için sığınak işlevi gören yerlerin ve zamanların yıkımı olarak tanımlar. Ona göre, antroposen bir çağ değil 'sınır olaydır' ve pek çok süreksizlik içerir. Sığınmacılarla dolu yeryüzünde bu dönemi adlandırmak için antroposen veya Andreas Malm ve Jason Read'ın öne sürdüğü üzere kapitalosen kavramlarına başvurulur. Buna karşılık olarak, Haraway zengin çok-türlü fail-tertipler (*assemblage*) oluşturulması çağrısında bulunur: bunun adıysa Cthulhu-sen olacak, insandan-fazlasını, insandan-başka-olanı, insan-dışını ve humus-insanı içerecektir.

> san kitleleri, peki? Onları bir yere yerleştirmek de daha kolay değil. Bu çokluklar hangi dünyaya yerleştirilmeli? Biyolojinin sahasında mıyız sosyolojinin mi, doğa tarihinin mi etiğin mi sosyo-biyolojinin mi? Bu bizim eserimiz, gelin görün ki nüfusbilimin ve ekonominin yasaları, bizleri sonsuzca aşıyor. Demografik zaman bombası lokal mi küresel mi? Her ikisi de. Öyleyse, modernlerin iki anayasal güvencesi –şeylerin evrensel yasaları ve öznelerin devrolunamaz hakları– artık ne Doğanın ne de Toplumun alanında tanınır haldedir. Açlıktan ölmekte olan çokluğun ve zavallı gezegenimizin kaderi hiçbir İskender'in çıkıp da kesemeyeceği bir ve aynı kördüğümle birbirine bağlıdır (Latour, 1998: 50, *çeviri bana ait*).

Haraway gibi Latour için de bu çağın sorunlarıyla layığıyla yüzleşebilmek için artık hibritleri gizlemeyi bırakmak gerekir. Düz ontoloji diye de tabir edilen simetrikleştirme hareketi (Latour, 1998: 138) sayesinde doğa-kültür, insan-insan olmayan arasındaki ontolojik ayırımların ortadan kaldırılmasıdır söz konusu olan. Ağ kavramı, işte bu amaçla ortaya atılmıştır: "sistem mefhumundan daha esnek, yapı mefhumundan daha tarihsel, karmaşıklık mefhumundan daha ampirik olan ağ fikri birbirine girmiş bu hikayelerde Ariadne'nin ipliği işlevi görecektir," der Latour (1993: 3). Ağ üzerinden tanımlanan gerçeklik algısında, "doğa ve toplum iki ayrı kutup değil, birbiri ardı sıra gelen bir ve aynı toplum-doğa halleri, yani topluluk üretimidir" (139). Bu noktada gene doğa-kültür ayırımına bel bağlayan toplumsal inşacılığa düşmemek için (Latour, 2005: 88-106), Latour'un, spekülatif realistlere benzer şekilde, bu iki düzlem arasındaki 'farkı' teslim ettiğini de eklemek gerekir. Toplumun ve doğaların üretimi ortaktır, lakin doğanın üretimi 'nesnelken' toplumun üretimi 'özgürdür.' Yani nihai olarak, doğanın aşkınlığı, toplumun içkinliği söz konusudur ama bu ikisi birbirinden ayrı değildir. Hibritlerin üretimi artık gizlenmez, daha kapsamlı bir demokrasi –şeyler meclisinin– algısının sarih ve kolektif projesi halini alır (Latour, 1998: 141). Söz konusu simetrikleştirme hareketinin demokrasi algısında mevzubahis olan edimin faili olan, yani *başkalarının bir şeyler yapmasına neden olan* –insan ve insan olmayan– aktörlerin takip edilmesi (Latour, 2005: 107), bu şekilde doğalkültürel ağın haritalandırılmasıdır. Toplum sözcüğünün yerine bu ağlara tekabül eden *socius* kelimesi kullanılır: 'başkasını takip eden biri,' 'takipçi' 'bir diğerine bağlı olan;' dolayısıyla "dönüşümleri ileten bağlantı, yani tercümedir." (*age.* 108). Bu noktada artık söz konusu olan 'olgular' değil 'dert edilen meselelerdir.' İnsan olan ve olmayan faillerin gerçekleştirdiği tercümelerden ibaret bir ağ olan *socius* bir töz değil ilişkidir. İlişkisel bir ağ olan bu topluluğun parçaları, tek tek nesnelerden ziyade toplaşmalardır (*gatherings*) (*idem.*) Söz konusu olan

artık bu toplaşmaları tercüme edilen edimler ve doğalkültürel hibritler olan failler üzerinden incelemektir. "İçinde bulunduğumuz dünyanın berisinde, onu yargılamamızı sağlayan başka bir dünya yoktur, işte burada, bu düşkün dünyada, bir olmaya –veya elde edeceğimiz tertibe bağlı olarak olmamaya– meyleden pek çok başka dünya vardır" (118). Dert edilen meseleler işte bu dünya-tertibi etkinliğine ilişkindir. Teknolojiyi bu çerçevede ele aldığımızda, aslolan mobilize ettiği ve ürettiği hibritler vasıtasıyla nasıl bir dünya tertip ettiğini görmek olacaktır. Bu noktada modern hibritlerin çoğalmasında mühim bir etken olan teknolojik etkinlik insan öznenin niyetlerine göre ütopik veya distopik bir karakter kazanan alet değil, diğerleri gibi bir dünya(lar) kurma faaliyeti, bu faaliyetin etkin faillerinden biridir.

Teknoloji'ye 'Özen Göstermek': İnsan-Sonrası Feminist Alternatifler

Maria Puig de la Bellacasa (2011, 2012) Latour'un olgulardan 'dert edilen meselelere' geçişini daha da ileriye taşıyarak, dünyalar tertip etme etkinliğinin etik ve duygulanımsal karakterine vurgu yapmak üzere 'özen gösterilen meseleler' (*matters of care*) kavramını ortaya atar. Latince *cura* sözcüğünden gelen *care* (özen/alâka) hem bir yüklem hem de isimdir; etik ve siyasi çıkarımları olan edimdir. Bu açıdan *care* (özen) aynı anda duygulanımsal bir hal, maddi, yaşamsal bir edim ve etik-siyasi bir yükümlülüktür; aynı anda şeylerin gündelik olarak idame ettirilmesi ve etik bir duruştur (2012: 197). "Oluşlarından sorumlu olmak için şeylere bakmamız/özen göstermemiz gerekir" (*idem*). Bu yaklaşım yukarıda değindiğim gibi, ilişkisel ontolojiye ve *care* kavramına dair daha kapsamlı bir bakış açısına sahiptir. Bu noktada *care* artık 'birlikte düşünme' (*thinking with*), içeriden muhalefet etme (*dissenting within*) ve 'bir amaç için düşünme' (*thinking for*) anlamlarını içerecektir (2012: 197). Bu noktada *care* kavramı Haraway'in (1991) geliştirdiği konumlanmış bilgi anlayışıyla konuşur.

Haraway, konumlanmış bilgi kavramını bilim ve teknoloji araştırmalarında nesnellik sorusunu düşünmek üzere ortaya atmıştır. Feminizmin içine saplandığı toplumsal inşacı konumlar karşısında, feminist bilim insanlarının gerçeklik iddialarında bulunmasını teşvik eden Haraway, bu nesnelliğin tam da kısmi bir konum sahibi olduğunun ve edimlerinin dünya-kurma/tertip etme etkinliğinin farkında olmaktan geçtiğini savunur (Haraway, 1988). Latour'un yukarıda bahsettiğimiz ontolojik şemasına bağlı kalan Haraway için de doğanın toplumsal olarak kurulmayan bir yanı mevcuttur; ancak dünya-kurma pratikleri her daim doğakültürel dünya(lar) tertip eder. Haraway'in projesi, nesnelliği, geleneksel olarak yüklendiği kadir-i mutlak ve nötr bir pozisyon olma iddiasından kurtarır. Nesnellik sadece dünya-tertip

eden bilme edimlerinin iyice konumlandırılmasıyla mümkün olacaktır. Haraway bu noktada nesnellik algısını, geleneksel epistemolojide Tanrı-vari, kadir-i mutlak 'görüş' algısını konumlandırmak suretiyle dönüştürür: "görme, her yerde hazır ve nazır, bedensiz, Tanrı-vari, 'hiçbir yerden gelen bir bakış' olmadığı sürece ikili karşıtlıklardan sakınmak için iyi olabilir" (1991: 188). Nesnellik bu haliyle anlaşıldığında kendine nötr bir konum atfederken 'diğer' bedenleri işaretleyen bir bakış işlevi görür. Nesnellik iddiasında bulunabilmek için her şeyden önce bu *hiçbir yerden gelen bakışın* nesnelliğini ve evrensellik iddialarının üzerindeki gizemi kaldırmak gerekir. Söz konusu bakış, Braidotti'nin de Irigaray üzerinden göstereceği üzere (Braidotti, 2014) aslında: "geç endüstri dönemi, militer, ırkçı ve eril toplumlarda" yeşeren beyaz ve eril bakıştır (188). Oysa bedensiz ve tarihsel olmayan bir görüş yoktur. Bu açıdan konumlanmış bilgi, bilim yapma ediminin bedenli 'ama tam mânâsıyla organik' olmayan heterojen düzenlemeler halinde dünya-kurma edimidir (199). Bu noktada, bütün bakış açıları, maddi-semiyotik tertiplerde tekrar tekrar kurulan gerçek yaşamda bedenli pratiklere dayanır. Bu yüzden "nesnellik, sınırlardan ve sorumluluktan aşkın bir konum vaat eden sahte bir görüş değil, tekil ve spesifik bedenselleşme pratiklerine ilişkindir (...) sadece kısmi bir yaklaşım nesnel bir görüş vaat edebilir" (190).

Strathern de "birden fazla insanı (...) insandan fazlasını (...) ilgilendiren, kısmi bir biçimde başkalarıyla bağlantılar kuran bir antropolojik etkinlik arayışında (Strathern, 2004: 248) Haraway'e ve "sonlu bir görüş imkânına" açılan görüş metaforuna yüzünü döner (31). "Taraf olduğu söylemler içerisinde kendini konumlandırırken aynı zamanda katılımcının tutkulu eleştiri hakkını muhafaza eden" (32) bu tutum Strathern'e göre feministlerin ve antropologların çalışmalarında mühim bir yere sahiptir. Mesele bir kişiden fazlası olarak farklı disiplinler arasında kısmi bağlantılar kurmak ve tıpkı doğakültürel bir hibrit olan siborg figürünün çağrıştırdığı gibi, bir kişiden fazlası olarak ilişkilere kısmi olarak bağlanmaktır. Bir kişiden fazlası olmak hiçbir zaman tam bir insan olmamaktır. Heterojen kısmi bağlantıların yüzeyi olan siborg figürü Strathern'in eserlerinde de bilim yapma/dünya kurma etkinliğini ifade eder; bedenli (ama teknoloji dolayımında), konumlanmış ve tam-olmayan bir konum heterojen bağlantılar kurma ihtimalini artırır. Bu durumda, antropologun tanımlayıcı girişimi, ağların başka türlü bağlantılar kurulmasına mahal verecek şekilde kesilmesini (Barad'ın (2014) difraksiyon kavramı gibi[5]) ve yeniden oluşturulmasını sağlayan bir açıklık

[5] Barad'ın klasik optikten aldığı bu kavram, kendi deyişiyle önem arz eden farklara kayma, aktif fark yaratma edimidir. Toplumsal inşacılık karşısında Haraway'den de ilham alarak geliştirdiği bu kavram, olumlu fark yaratan müdahalelerde bulunma yönlü eleştirel bir konumdur da.

sağlar. Bu durumda kısmi bağlantı ağları her şeyden önce konumlu, yani bedenli bir konum gerektirir. Bu bedenleşme, bu beden, bütünle parça arasındaki ilişkinin aşkın terimlerle ele alındığı organik metaforları aşan çoklu, tam-olmayan, teknolojik dolayıma sahip bağlantıların yüzeyi olacaktır. "Haraway'e göre, nesnellik iki açıdan 'kısmidir:' ilki tek-yönlü olduğunu bilmesinden kaynaklanır, ikincisi tam olmadığını bilmesidir. Argümanı bilim insanlarının ve sosyal bilimcilerin, nesnel olmak için, yazdıkları şeyin doğrudan, dolayımsız bir biçimde doğadan geldiğini iddia etmek yerine bunun sorumluluğunu üstlenmesini gerektiğini öne sürer" (Law, 2015). Karen Barad'ın (1991) difraksiyon kavramında da öne sürüldüğü üzere, bilme edimi tıpkı çarpan dalganın farklı güzergâhlara dağılması gibi tertipte belli bir değişim yaratır, bu haliyle fail-edimdir. "Kuantum fiziği üzerinden anlaşılan difraksiyon, sadece bir müdahale meselesi değil, aynı zamanda angajman meselesi, etik-ontolojik-epistemolojik bir meseledir. Bu fark çok önemli. Bilmenin, doğrudan maddi bir angajman, birlikte-ayrı kesmeler (*cutting together-apart*) olduğunu; bu süreçte kesmelerin bir şiddet yarattığını ama aynı zamanda mümkünün failî koşullarını da açtığını ve bunları yeniden işlediğini vurgular. Bu, belirli bir mesafe alarak bilme meselesi değildir. Özne ile nesnenin birbirinden ayrılmasından ziyade, öznenin ve nesnenin dolaşıklığı söz konusudur, ki buna "fenomen" denir. Nesnellik, dünyanın bozulmamış ayna görüntüsünü sunmak yerine, beden üzerindeki izlerin hesabını verebilirlik ve parçası olduğumuz dolaşıklıklara karşı sorumluluktur" (Barad, 2009). *Care,* yani özen kavramı bu edimin hesap verebilirlik üzerinden duygulanımsal ve etik boyutunu dile getirir.

Maria Puig de la Bellacasa'ya göre, Latour'un olgular yerine 'dert edilen mevzular' kavramını ortaya atması bilim ve teknoloji araştırmalarının bilgi siyasetine dair bir görüştür:

> Bu her şeyden önce bir estetiktir: BTA'nın şeyleri sunma biçimi, dert ve endişe duygulanımlarını onların yaşamsal varoluşlarının sahnelenmesinden ayrı tutmaz. İkincisi, o bir şey-siyasetidir: şeyleri temsili, demokratik tertibin 'izinde' bedenli dertler olarak onlara bir ses verir. Üçüncüsü, saygılı bir bilgi üretimi *ethos*'udur: şeyleri *açıklarken* getirdiği eleştiri teknobilimi tahakküm mücadelesine indirgemez. Bu açıdan, derdin hesabını vermek, birbirinden ayrılmaz olan düşünce-siyaseti ve şey-siyasetinin maddi-semiyotik bir jestidir (2011: 88).

Bu açıdan 'dert edilen mevzular' kavramı olgularla değil, onların nasıl tertip edildiğiyle ilgilenir ve olgularla, insan yapımı şeyler, doğal/gerçek ve

Bkz.http://www.dunyaninyerlileri.com/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-animsar-karen-barad-ile-roportaj-bolum-1/

doğadan türetilen/suni arasındaki ayırımı ortadan kaldırır: Belli bir yerde ve zamanda, belli bir biçimde *toplaşma* her daim hibrit, duygulanımsal, bedenli, siyasi ve etik bir meseledir. "Şeylerin kalbinde dolaşık dertlerin olduğunu göstermek, üzerine çalıştığımız dünyalara ve yaşamlara dair duygulanımsal algıyı artırır. (...) Bu açıdan, bir olguyu veya sosyo-teknik bir fail-tertibi (*assemblage*), özen gösterilen mesele (*matters of care*) olarak ele almak bu fail-tertibin etik-siyasi oluşuna müdahale etmektir" (2011: 89). Bu yüzden özen (*care*), "yapma ve müdahale etme mefhumu" (89) veya *maddi bir edimde bulunma halidir* (*material doing*) (90).

Bu noktada, Puig de la Bella Casa'nın ortaya attığı özen kavramı düşünce-siyaseti/şey-siyasetinin etik ve siyasi vasıflarını ön plana çıkarır. Özen, dünya-kurma pratiklerinde asimetrik ve ayrıcalıklı konumlar olduğunu dikkate alır. "Bakım işini *kim*, *nasıl* ve *kime* yapacak" sorusunu ciddiye alır; "bir tertip tarafından zarar görebilen, sesleri, dertleri ve bakım ihtiyaçları daha az duyulanlara" da dikkat eder (92). Özen siyaseti gerçekten de farklı sektörlerde bakım işinin eşitsiz dağılımını dert edinmekle kalmaz (mesela Suchman, 1995; Murphy, 2015), alternatif bir tertip algısı da sunar. Mesela AnneMaria Mol diyabet hastalarının tedavisi bağlamında özen/bakım (*care*) mantığını ele alır (Mol, 2008). Mol'un öne sürdüğü özen mantığı, hastaları tek tek müşteriler, onların bakımlarına dair çözümleri de ürün ve meta olarak ele alan, birey ve vatandaş soyutlaması altında işleyen seçim mantığına karşıt olarak geliştirilmiştir. Bağlama-bağlı, yani genelleştirilemeyen, lokal durumlarda birbirine bağlı faktörlerden mürekkep ilişkisel bir ağ içerisinde etkin bileşenler arasındaki (yeni teknolojiler, diyabet hastaları, doktorlar, hastaların akrabaları vb.) duygulanımsal pratikleri ele alır. Bu haliyle özen siyaseti, farkı, bedenli var oluşu, karşılıklı birbirine bağımlı oluşu ve etik müdahaleleri gözetecek şekilde alternatif düzenlemeleri ve dünya-kurma pratiklerini harekete geçiren ontolojik bir siyasete örnektir.

Bu noktada teknoloji de dünya-inşasında 'özen gösterilmesi' gereken bir fail-tertip olarak belirir. Latour'un (1992) *Aramis* isimli kitabının ikinci başlığı 'teknik sevdasıdır.' *Aramis*, Paris'in güneyinde yapılmaya başlanan ancak bitirilemeyen bir metro projesidir. Bir başarısızlık hikâyesi olan *Aramis*, bu teknik-failin insanların tutkuları, beklentileri ve hayal kırıklıklarını da içeren duygulanımsal bir ağda var oluşunu ve ihmal edilişini ele alır. Maria Puig de la Bellacasa'ya göre, Latour teknolojilerimize 'bakmamız,' onlara 'özen göstermemiz' gerektiğini söyler (2011: 90). "Bir teknoloji çalışmazsa veya canavara dönüşürse bunun nedeni onun etik-dışı olması değil, bizlerin ona bakmayı/özen göstermeyi bırakmış olmamız, onu Dr. Frankenstein'ın yaratımını terk etmesi gibi terk edişimizdir" (*idem*). Bu noktada bakım/özen, hem şeylerin günbegün idamesini hem de etik bir yü-

kümlülüğünü ele alır: "şeylere, oluşları üzerinde sorumluluk sahibi olmak için bakmamız/özen göstermemiz gerekir" (*idem*). Şeyin siyasi ekolojisi söz konusu teknolojileri isteyenler, onlara karşı çıkanlar da dâhil olmak üzere bütün tarafların dertlerini mevzubahis etmeyi gerektirir. "Bir şeyin oluşuyla layığıyla iştigal etmek için ona dair bütün dertleri, onunla ilgilenen/ona özen gösteren/bakan herkesin dertlerini hesaba katmamız gerekir" (*idem*). Bu noktada özen (*care*) teknolojinin sorumluluk çerçevesinde idame ettirilmesi demektir. Mol de (2008: 55) benzer bir biçimde teknolojileri 'yaratıcı aracılar' (*inventive mediators*) olarak ele alır. Latour'dan hatırlayacak olursak, bu tarz bir etkin aracı (*mediator)* bir edimde dönüşüm yaratan, tercümeler doğuran faildir. Teknoloji bu anlamıyla tertiplerimize dâhil olan ve onları dönüştüren yaratıcı bir faildir. Mol'e göre bakmak/özen göstermek ihmalin karşıtıdır (5). Özen siyasetinde teknolojiyle ilişkimiz onun özenli dünya-inşa etme pratikleri içinde dâhil olduğu maddi-semiyotik tertiplerde üstlendiği fail konumunu göz önünde bulundurmayı ve oluşu üzerinde sorumluluk sahibi olmayı, bu açıdan onu *ihmal etmemeyi* gerektirir.

Kaynakça

Barad, K. (2009). "Madde hisseder, konuşur, acı çeker, arzular, özler ve anımsar", Karen Barad ile Röportaj Bölüm 1. çev. Nalan Kurunç, Öznur Karakaş, röp. Dolphi jn, R. & van der Tuin, I. http://www.dunyaninyerlileri.com/madde-hisseder-konusur-aci-ceker-arzular-ozler-ve-anim-sar-karen-barad-ile-roportaj-bolum-1/

Barad, K. (2014). "Diffracting Diffraction: Cutting Together-Apart". *Parallax*. 20/3. ss. 168-187

Braidotti, R. (2014). *İnsan-sonrası*. çev. Öznur Karakaş. İstanbul: Kolektif Yayıncılık

Clark, A. & Chalmers, D. (1998). "The Extended Mind". *Analysis*. Oxford Journals, Oxford Üniversitesi Yayınları.

Ferry, Luc. (2016). *La Revolution Transhumaniste*. Paris: Éditions Plon.

Jameson (2010). *The Hegel Variations: On the Phenomenology of Spirit*. Verso Books.

Haraway, D. (1991). *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, ss. 149-181.

Haraway, D. (2015). "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin", *Environmental Humanitis*, vol. 6, ss. 159-165.

Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970.

Hegel, G. W. F., *Science de la Logique*, Tome I, Paris: Aubier, 1982.

Latour, B. (1992). *Aramis ou L'amour des tecniques*, Paris: Découverte Yayınları.

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. çev. Catherine Porter. Harvard Üniversitesi Yayınları

Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: Introduction to Actor-Network Theory.* Oxford: Oxford Üniversitesi Yayınları.

Puig de la Bella Casa, M. (2011). "Matters of care in techno-science: Assembling neglected things". *The Social Studies of Science.* vol. 41/1. ss. 85-106.

Puig de la Bellacasa, M. (2012). "Nothing comes without its world:' Thinking with Care". *The Sociological Review.* Vol: 60/2. ss. 197-216.

Strathern, M. (2004). *Partial connections.* Oxford: Altamira Press.

Suchman, L. (1995). "Making work visible". *Communications of the ACM.* Vol. 38/9. ss. 56-64.

Murphy, M. (2015). "Unsettling care: troubling transnational itineraries of care in feminist health practices". *Social Studies of Science,* 41(1). ss. 1- 21.

Mol, A. (2008). *The Logic of Care: Health and The Problem of Patient Choice,* Routledge.

O'Connell, M. (2018) *Makine Olmak: Mütevazı Sorunumuz Ölümlülük ve Bunu Çözmek için Siborglar, Ütopyacılar, Hackerlar, Fütüristler Arasında bir Yolculuk.* çev. Öznur Karakaş, İstanbul: Domingo Yayınları.

BAĞIŞIKLIK VE KENDİLİK: BİR *SİBORG* METAFİZİĞİNE DOĞRU

Özen B. Demir*

> *Tür* sözcüğü sesletilir sesletilmez, işitilir işitilmez, kavranmaya çalışılır çalışılmaz, bir sınır çizilir. Ve bir sınır kurulduğunda normlar ve yasaklamalar çok uzakta değildir.
>
> – Jacques Derrida, 1979.[1]

TIP VE METAFORLARI

Tıp, melez bir branştır; disiplinler-arasıdır. Bugünkü tıbbî terminolojinin ve onu da aşarak tıbbi muhakeme deltasının esaslı alüvyonu mühendislik ve askeriyedir ki, bu iki saha da doğası gereği iç içe dokunmuştur. Dolayısıyla Susan Sontag'ın sorunsallaştırdığı[2] *militer* metaforların, modernitenin eşiğindeki mühendislik analojileriyle birlikte düşünülmesi daha isabetli olur. Georges Canguilhem, tarihsel epistemoloji penceresinden, tıbbi bilginin oluşumu sırasında bedensel organ ve uzuvların nasıl da vana/valf, hidrolik, menteşe, tüp, imbik, kanal, mancınık, govemör, regülatör, kordon gibi mekanik aksama benzetilerek bedenin tekniğine bir tür makinesel methiyeye dönüştüğünü aktarıyordu: Biyolojik fenomenlerin, organik yapı ve

---

* Özen B. Demir, Tıp doktoru; pratisyen hekim.

[1] *Edebiyat Edimleri*, çev. M. Erkan ve A. Utku, İstanbul: Otonom, 2010; s. 242-243.

[2] Bkz. *Metafor Olarak Hastalık / AIDS ve Metaforları*, çev. O. Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2005.

fonksiyonların daha iyi bilinen form ve mekanizmalara indirgenmesini tarihsel teknolojik analoji ve modellemeler üzerinden örneklendiriyordu.[3]

Militer metaforların, modernitenin eşiğindeki mühendislik analojileriyle birlikte ortaya çıkması gerçeğinin günümüz tıbbına yansımaları pekâlâ vardır. Bununla birlikte göreli kırılmaları, virajları da ayırt etmek şarttır. Kalp hastalıkları, sözgelimi, gayet *mekanik* bir çağrışıma sahipken, ne ki, AIDS veya kanser özelinde durum belirgin ölçülerde farklılaşır. Özel olarak AIDS bahsine bakılacak olursa, metaforların kültürel inşası geç/akışkan modernitenin damgasını enikonu taşır. *İmmün sisteme* [bağışıklık sistemi] bakışın II. Büyük Savaş yıllarından bu yana nasıl da dramatik bir dönüşüme uğramış olduğuna ilişkin sufleler barındırır. Bu dönüşümün sağlığa, hastalığa ve iyilik haline dair pop-kültürel ve folklorik algıların dönüşümünü kapsayan uzantıları da mevcuttur. AIDS dolayımında üretilmiş militer metafor ve analojiler, belli ki bu kez "sınırların ortadan kalktığı" bir savaşı imlemektedir. Donna Haraway de, modern immünolojinin, II. Büyük Savaş'tan miras alınan düşmanlaştırıcı birtakım militer savaş metaforlarından, artık giderek bir *postmodern* harbiye dağarına, yani iletişimsel kumanda kontrolüne (kodlama, iletim, mesajlar ile ele geçirme, alıkoyma ve casusluk gibi) dönüştüğünü, işgalcilerin peşine düşebilecek, alarm verebilecek, hızla çoğalabilecek ve düşmanı püskürtmek için taarruza geçebilecek keşif uzmanları, muhafızlar, katiller, suikast timleri, yeniden tertip uzmanları ve iletişimciler gibi figürler üzerinden saptıyordu.[4] Bu semiyolojik dağarda, aynı meyanda, kendilik ile kendi-olmayan arasındaki sınırlar da silikleşmiştir.[5] Lister, Pasteur ve Koch gibi önemli tarihsel figürlerden[6] devralınan mirasla ['postulat'], immünite [bağışıklık durumu] ile immün sistem kavramsallaştırmaları, sınırları net tanımlanmış bir yabancı düşman/istilâcı anlatısının ırkçı ve yabancı düşmanı [*xenophobic*] unsurlarıyla doluydu ve bu temsiller manzumesinin ana-akım sağlık kavrayışına da yansımaları vardı. Kanser ve AIDS olgularıyla tedavüle giren nevzuhur "otoimmünite" gerçekliğiyle bu tablo kısmen dönüşüme uğradı, belki post-Darwinist bir surete büründü.[7] Gerçekten de AIDS, viral ajanın düşmanlaştırılması

[3] Bkz. 'The Role of Analogies and Models in Biological Discovery', *Scientific Change: Historical Studies in the Intellectual, Social, and Technical Conditions for Scientific Discovery and Technical Invention, from Antiquity to the Present* içinde, ed. A. C. Crombie, New York: Basic Books, 1963; s. 507-520.

[4] Aktaran: Paula A. Treichler, 'AIDS, Homophobia and Biomedical Discourse: An Epidemic of Signification', *Cultural Studies*, 1/3, 1987; s. 263-305.

[5] Bir mukayese adına not edelim: Kayda değer immünologlardan Jan Klein [d. 1936], immünoloji bilimini, "kendi ile kendi-olmayan arasındaki ayırımın bilimi" olarak tanıma kavuşturuyordu.

[6] Joseph Lister (1827-1912), Louis Pasteur (1822-1895), Robert Koch (1843-1910).

[7] Bir "söylemsel semptom" olarak AIDS'in "mikro-anatomi"sine, dahası HIV enfeksiyonunun viroloji-immünoloji özelindeki söylemsel temsillerine ve bu kavramsal altyapının biyomedikal

ve "işgal/defans, iç/dış" ikilikleriyle izah edilmesi şeklindeki klasik mitten ziyade, belki tam da bir neo-sosyal-Darwinizm formu olarak insanın içsel-adaptif kapasitesine ve bağışıklığına, hayatta kalabilme ve uyumlulaşma esnekliğine, dayanıklılığına [*resilience*] gönderme yapar. Bu durum âhir zamanlarda, sınırları kat eden kültürel kapitalizm ve küresel pazarın durmaksızın genişlemesi olgularıyla, "İmparatorluk"la, çağdaş emek piyasasındaki neoliberal istihdam rejiminin elzem bir fenomeni olarak esnek çalışmayla da pekâlâ ilişkilendirilebilir. Bu okumayı ise esasen, kendisi de bir *ACT UP*[8] gönüllüsü ve üyesi olan feminist antropolog Emily Martin'e borçluyuz.[9] Burada, çatışmayı doğuran unsur virüsün kendisi değil, fakat tam da virüsle enfekte olmuş insanlardır. AIDS'e karşı mücadele, AIDS'le savaşma söylemi, HIV'i hedeflemez; virüsün yerleşip çoğaldığı organizmaları hedef alır. Bu da bir tür "toksik başkalık"a, *ucubeliğe* karşılık gelir (ki, bu noktaya tekrar döneceğiz). Orada kalmayarak, şiddeti ve ayırımcılığı meşrulaştıracak etik-ontolojik bir zemin de yaratmış olur. Patolojinin hiyerarşikleştirilmesine elverişli koşullar sağlar.

Gerçekten de AIDS, neden(ler) ile insan organizması arasındaki fiziksel bir etkileşimden öte, biyolojik, sosyal ve ahlâkî-etik varoluşumuzun katmanlarının iç içe dokunduğu bir kompleks hastalık antitesidir. Bu antiteyi kavramaya çalışmak için ise, sosyo-politik ve bilimsel alanları birbirinden yalıtmak ve haliyle gösteren ile gösterilen ilişkisine saplanıp kalmak değil, fakat tam da uçlarını kaynaştırmak gerekir. Zira anlam kodları, söz konusu alanların birinden diğerine doğru hareketlenerek *hiper-diyalektik* bir kopyaya bürünmektedir [*reverse transcription*]. Dolayısıyla, bir virüs olarak HIV'i, bilim tarafından dayatılan ve bilimsel alana ilişkin olası tüm imleçlerinden soyutlandığı varsayılan biyolojik bir nesne olarak alımlamak da hata olacaktır.[10]

---

muhayyile ile cinsel politikaya yansımalarına ilişkin güçlü bir analiz için bkz. Catherine Waldby, *AIDS and the Body Politic: Biomedicine and Sexual Difference*, Routledge, 1997; s. 47-76. Sınırlarını ihlâl etmeye kalkışan yabancı düşmanlarla [HIV], askerleri [T-lenfosit hücreleri] vasıtasıyla savaşan bir ulus-devlet olarak heteroseksüel erkek bedeni kavrayışı açık edilir orada. Yazara göre, immün sistemin ikonografisi, bizleri biyotıbbın zımnî *fallosantrik* kavrayışına götürmektedir.

[8] *ACT UP* [*AIDS Coalition to Unleash Power*], 1980'lerde AIDS dolayımında açığa çıkan sistematik ayırımcılıklara itiraz eden bir aktivist örgüt.

[9] Bkz. *Flexible Bodies: Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of AIDS*, Beacon Press, 1994.

[10] AIDS, bu yönüyle, Gilles Deleuze felsefesindeki karşılığıyla "anlam/olay"a tekabül edebilir. *Anlamın Mantığı*'nda [*Logique du sens*, 1969] konturları çizilen "olay" ve "anlam" kavramlarının eşlenikliğinden, dahası Deleuzecü "olay"da, şey-durumları ve ya olgu-bağlaşımı [*states of affairs*] ile duyumsama ve arzu mikro-politikası arasındaki ilişkiden yola çıkarak AIDS fenomeninin çokyüzeyli (sosyal, politik, ekonomik ve bilimsel) dağarcığını kavramaya çalışan ufuk açıcı bir metin için bkz. C. Colwell, "Deleuze, Sense and the Event of AIDS", *Postmodern Culture*, 6/2, 1996. Bu okumayı olanaklı kılabilmek adına, HIV'in moleküler-biyolojik davranış örüntüsünü betimlemek

Gilles Deleuze de, Antoine Dulaure ve Claire Parnet ile yürüttüğü söyleşilerin birinde, hastalıkların evriminin tıbbın en önemli problemlerinden biri olduğunu söylüyordu. Ona göre, bir grup yalıtılmış semptomun bir araya getirilerek bir sendrom şemsiyesi altında örgütlenmesinin, yani semptomatolojinin, tıp tarihine ilişkin fazlasıyla vaatkâr olduğu ortadadır ve üzerinde durulmaya değerdir. Dışsal faktörlerin, mikrop veya virüslerin, sosyal-çevresel koşulların rolü, "stres"in keşfiyle değişmiştir (bu bahiste endokrinolog Hans Selye'nin [1907-1982] çalışmaları anılmalıdır). Tıbbi dizgede artık yeni bir sentaktik bağlam söz konusudur. Hastalıklar, bir düşman ajandan ziyade, özgül-olmayan savunma reaksiyonları çerçevesinde anlaşılmak zorundadır. Dahası, otoimmün hastalıkların keşfiyle, savunma mekanizmalarını, artık korumakla yükümlü hücreleri ile harici ajanları kusursuzca ayırabilen bir düzenek olarak addetmek imkânsızlaşmıştır. Zira otoimmün tablolar, kendiliğin [*self*] hastalığıdır. AIDS de bu noktaya, yani stres ile otoimmünite kutupları arasına ilişir. Çağdaş tıpta hastalıklar, semptomlardan ziyade imgelerle, hastalar da mustariplerden ziyade taşıyıcılarla analiz edilir. Bu yeni hastalık tarzının, küresel politika veya stratejilerle olan simgesel ilişkisi ve bunun nasıl gerçekleştiği dikkat çekici bir meseledir. Savaş riski, artık özgül harici potansiyel saldırgan(lık)lardan değil, içsel savunma reaksiyonlarımızın kontrolden çıkmasından veya arızalanmasından kaynaklanır. Eşcinseller de, tıpkı küresel düzlemde azınlıkların veya mültecilerin birer siyasî düşman olarak kodlanması gibi, bir bakıma biyolojik saldırganlar olarak öne çıkar. Hastalık ve toplum imgesi bundan böyle birbirinin ikizidir.[11]

Bağışıklama, kendilik ve ötesi

Fransız filozof Jean-Luc Nancy, kalp nakli sonrası bağışıklık sistemi baskılayıcılara [*siklosporin* gibi klasik *immünsupresan* ajanlara] bolca maruz

gerekecektir: Virüsün kılıf proteinleri, konakçı [*host*] organizmadan bağışıklık sistemindeki yardımcı T-hücrelerinin [*T-helper*] yüzeyindeki CD4 yüzey reseptörüne (glikoproteinleri aracılığıyla) bağlanır [*attachment*]. Virüsün kılıfındaki protein kompleksleriyle etkileşecek ve 'füzyon'u sağlayacak yardımcı ko-reseptörlerin (*CXCR-4* veya *CCR-5* gibi) varlığında, virüs, kendi RNA zincirini, konakçının nükleotidlerini kullanarak, sahip olduğu *reverse transkriptaz* enzimi aracılığıyla DNA zincirine dönüştürür [*reverse transcription*] ve bunu, konakçı T-hücresinin çekirdeğindeki kromozoma (gene kendi viral *integraz* enzimi aracılığıyla) entegre eder. Kendi yapısal proteinlerini (bu kez *proteaz* enzimi ve mRNA'ları aracılığıyla) üret(tir)meye başlar [*translation*]. Enfekte hücrelerin genomuna kendi genetik kodunu (enformatik içeriğini) kaydetmesi, kendini çoğaltmaya [*replication*] yarayacaktır. Bağışıklık hücresi, bir '*kapsid*' iken, diğer hücreleri de enfekte edebilecek daha olgun bir form olan '*virion*'a dönüşür [*maturation*] ve o da konakçı hücreden tomurcuklanarak serbestleşir [*budding*].

[11] G. Deleuze, *Negotiations* [*1972-1990*], çev. M. Joughin, Columbia University Press, 1995; s. 132-134.

kaldığı süreçte, hastalığının fenomenal deneyimi üzerine notlar almıştı.[12] Bütün bu süreçten, doğru yaşam, yaşanan deneyim, acı çekme, çıplak hayat, yabancılık [*strangeness*], öteki, başkalık, ömür, ölüm, yabancılaşma ve parçalara ayrılma silsilesi üzerine derkenarlar türetecekti. Esas meselesi ise bağışıklık sistemi [*immün sistem*], bağışıklık [*immünite*] ile birtakım "davetsiz misafirler" [*intruder*] olarak mikroorganizmalar üzerinden kendilik-başkalık ekseninde sorunsallaşacaktı: "İçimde bir davetsiz misafir dolanıyor ve ben kendime yabancılaşıyorum."

Nancy, belli ki, başından beri içinde uyuklamakta olan ve bağışıklık sisteminin teknik prosedürlerle çökertilmesinden [*immuno-depression*] sonra kazan kaldıran birtakım 'yabancı' virüslerle tanışmaktadır. Filozofa göre, böylelikle, kimlik bağışıklığa eşitlenir; kişi, 'öteki' ile özdeşleşmiştir çünkü. Birinin azalması, diğerinin de azalması anlamına gelecektir. Yabancılık ve yabancı olmak, artık gündelik-sıradan bir şeye dönüşür. Bu da, öz-kendiliğin bir sürekli dışsallaştırılmasıyla tercüme edilir: Ölçülmeli, kontrol edilmeli ve teste sokulmalıdır. Giderek dış dünya (kalabalıklar, mağazalar, yüzme havuzları, küçük çocuklar, hasta insanlar) ile ilgili uyarılarla dolup taşarız. Ancak en can sıkıcı düşmanlarımız, her zaman orada bir yerlerde olan, tüm zamanlar için davetsiz kalan, bağışıklık gölgelerinde dolanan eski virüslerdir.

> Ancak bazen, 'öteki' bir çırpıda yabancı gibi görünür: Bir kadın, bir siyah, bir genç adam ya da bir Bask olarak değil, bağışıklayıcı bir 'öteki' olarak... "Red"dir [*rejection*] onun adı: Bağışıklık sistemimiz ötekini reddedecektir.

Red(detme) olasılığı, bir çifte yabancılık içinde yaşar: Bir yandan, organizmanın bir yabancı olarak tanımladığı ve saldırdığı bu nakledilmiş kalbin [*grafted heart*] yabancılığı, diğer yandan da içine aldığı kalbi korumak için alınan ilaçların etkisiyle girilen durumun yabancılığı. Öyle ki medikal ajanlar olarak ilaçlar, alıcının bağışıklığını düşürerek onun yabancıyı buyur edebilmesini sağlarken, kendisine, bir fizyolojik imza olarak kendi bağışıklayıcı kimliğine yabancılaşmasına neden olur: "Kanseröz bir hücre ve nakledilmiş bir organım. Bağışıklık sistemi baskılayan ilaçlarım ve onların geçici çareleriyim [*palliatives*]. [...] Bilimkurgu romanından fırlamış bir *android*, bir yaşayan-ölüyüm."

Filozofa göre "ben[lik]", açıkça, doğrulanamaz ve temas edilemez bir değişimin biçimsel indeksi haline gelmiştir: "*Ben*imle *ben*im aramda, her zaman bir uzay-zaman vardı; ama şimdi açılmış bir cerrahî kesi [*incision*]

[12] Bkz. "The Intruder" [*L'Intrus*], *Corpus* içinde, çev. R. A. Rand, Fordham University Press, 2008; s. 161-170.

ve baskılanmış, tavizkâr [*compromised*] bir bağışıklık sisteminin uzlaşmazlığı var."

Ed Cohen, *A Body Worth Defending* [2009] başlıklı o kışkırtıcı kitabında, biyolojik bilimleri siyasete ve devletin korunmasına bağlayan karmaşık bir metafor olarak "bağışıklık" kavramının tarihsel serüvenini takip ederek tıbbî ve askerî ideoloji arasındaki ayrılığı sorgulamaya çağırıyordu. Geç Antik dönemden 19. yüzyıla, oradan günümüz mikrobiyolojisine dek atıflarla çıktığı tarihsel yolculuğun ana istikameti, insan bedeninin "düşman" [*hostile*] bir ortamdan kopuk olduğunu ve sürekli olarak onu yok etmekle tehdit eden mikroskobik davetsiz misafirlere karşı savunma ihtiyacı duyduğunu ifade eden çelişkili bir tıp kavramı olarak bağışıklığın gelişmesidir. Cohen, yurttaşlığın kural ve sorumluluklarından muaf sayılma karşılığıyla antik Roma hukukunda yer alan yasal bağışıklık kavramını biyolojik bağışıklıkla yan yana okuyarak, hastalığa karşı "bağışıklığın", kırılganlığın [*fragility*] aksine konumlandığı ölçüde, insan yaşamının savunmasızlığını [*vulnerability*] yeniden doğruladığını savunur. İmmünoloji konusundaki öncü araştırmalarıyla tanınan Rus zoolog Élie Metchnikoff'un [1845-1916] 1881 yılında bağışıklığı bir bedensel öz-savunma olarak "keşfetmesinin" ise, beden ile onun devletle ilişkisine dair kavramsallaştırmalarda bir dizi anlamlı kaymayı tetiklediğini söyler. Bununla ilk kez, insanların bir bedene "sahip" olduğu söylenebilir; artık beden, somut anlamda bireyin, dış güçlere karşı savunulması gereken mülkiyeti olarak öne çıkıyordu.

Doğrudur ki Metchnikoff, 1880'lerin başlarında, organizma faaliyetinin bir formunu "savunma" olarak nitelerken, onun modern biyomedikal eşleniğine "bağışıklık" (immünite) terimini uygun görmüştü.[13] Onun tarafından bir "muharebe alanı" olarak betimlenen organizmanın defansif kapasitesine gönderme yapan ve bu sayede yaşam dünyasını "dost ve düşman" olarak iki kampa ayıran söz konusu bağışıklık terimi, biyopolitik bir yatırımla zenginleştirilecekti. Öyle ki bağışıklık, hepimizi zehirleyen biyopolitik perspektifler tarafından, enikonu defansif bir jestle, bir bakıma modern bedenin *apotheosis*'i [ilâhlaştırılması] sürecinin aslî bir unsuru

[13] Metchnikoff, beden içerisindeki yabancı organizma ve maddeleri sindirip yok eden bağışıklık hücreleri olan "fagosit"leri (makrofajları) keşfetmişti ve bu keşfi ona 1908 yılında Nobel Ödülü'nü kazandıracaktı. Onun keşifleri, edenin adaptif ve değişken kapasitesine gönderme yapan edimsel/kazanılmış ve sıvısal (*humoral*) immün yanıttan (yani reseptör dinamiği, hücrelerin komplike tanıma ve öğrenme mekanizmaları ve antikorlardan) ziyade, doğal/doğuştan (*innate*) ve hücresel immün yanıt üzerinedir. Şöyle yazıyordu: "Doğuştan gelen (*innate*) veya sonradan edinilmiş (*acquired*) bağışıklıkta, önemi asla yadsınamayacak tek bir sabit unsur vardır ve o da *fagositoz*dur. [...] Başlangıçta (günümüzün süngerlerinde olduğu gibi) sindirim hücreleri olarak işlev gören mezodermik fagositlerin, muhtelif yabancı saldırganlar kadar organizmanın ölü ya da zayıf kısımlarını absorbe etme rollerini koruduklarını, genel bir prensip olarak ifade edilebilir."

olarak karşımıza çıkarılmaktadır. Bağışıklık, giderek politik ve hukukî olanın sultasından çıkarak bilim ve tıbbın hinterlandına göç etmiştir.

Donna Haraway ve Emily Martin'in saptamaları ise, bizlere, çağdaş biyomedikal kavram çerçevesinin, insan organizmasını savunulması gereken bir hudut olarak tasavvur ettiğini gösteriyordu. Bununla, bir epidermal kılıfla çevrelenmiş söz konusu hududun kendiliğin sınırlarını da tayin ettiği ve dolayısıyla kendiliğin de, varlığını yadsırcasına kendisini tehdit eden mikrobiyal "ötekilere" bitimsizce maruz kalmakta olduğu kavrayışı açığa çıkarılmıştı.[14]

Cohen'in düşüncesi de *apotheosis*, psikopolitik bir buyruğu karakterize etmek adına işlevselleşir. Yahudi-Hıristiyan yakarış ve kurtuluş söylemlerinin yankısını taşır. Bedeni bir biyopolitik oluşum olarak tasvir ettiği ölçüde, tarihsel bir paradoksu tastamam içine alan pratikler bütününü imler. O paradoks ise, kişi olabilmek için, bir biyopolitik oluşum olarak bedene sahip olunması zorunluluğudur.

Cohen, modern bedenin ve onun bağışıklığın biyolojik işlevleriyle (*immünoloji* ile) karşılaşmasının biyomedikal paradigma üzerinden tarihçesini kazmaya girişir; ancak bu, çoğunlukla biyopolitikayı merkeze alan bir soybilimsel (*jenealojik*) okuma çerçevesinde olmaz. Daha ziyade o, modern bedenin *apotheosis*'ini kuran bağışıklayıcı ağların estetik-teolojik bir muhasebesinin peşindedir. Oysaki modern bedenin *apotheosis*'i, esasında birtakım muktedir tertibatlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Yaşamı merkeze koyan siyaset (*Vitalpolitik*), Cohen'in bağışıklık modelinde de karşımıza çıkıyor olsa bile, biyotıp küresi [*biomedicine sphere*] veya biyomedikal paradigma, "bağışıklayıcı biyopolitika" gerçekliğinin indirgenmiş kısıtlı bir formu olarak düşünülebilir. Bir kıyas adına, sözgelimi, Roberto Esposito veriminde karşımıza çıkan *bağışıklayıcı biyopolitika* nosyonunun açtığı ufukları ve onun tarihsel dönüşümlerinin karmaşık süreçlerini hatırlayabiliriz.[15]

O halde, oradan sürdürelim: İtalyan düşünür Roberto Esposito, AIDS'in bir devrimsel kavşak olarak ortaya çıkacağı zamana kadarki silsileyi özetliyordu. Ona göre 1950'ler ve 1960'larda, iyimser düşüncenin kanaati, antibiyotiklerin bizleri dünya kadar ezelî hastalıktan kurtarabileceği yönündeydi. AIDS'in gelişine kadar da öyle kaldı. O andan itibaren psikolojik eşikler artık aşılmıştı. AIDS'le birlikte sembolik ve gerçek virüsler, bizi anlam boşluğuna çekebilecek kapasitede yenilmez, hakiki ve uygun şeytanlar

[14] Bkz. *A Body Worth Defending: Immunity, Biopolitics and the Apotheosis of the Modern Body*, Duke University Press, 2009; özellikle, s. 269-282.

[15] Elliot A. Jarbe, "Review: A Body Worth Defending", *Foucault Studies*, No. 9, 2010; s. 189-193.

olarak yeniden ortaya çıktı. Böylelikle bağışıklama talebi [*immunitarian demand*], tam da yaşamımıza verdiğimiz bir form olarak "temel kerteriz" olana kadar üssel olarak büyüdü. Şöyle söylüyordu:

> Meramımı netleştirebilmek için, immünolojinin rolünü incelemek yeterlidir. Bu, bağışıklığa koşullanmış veya bağışıklayıcı [*immunitary*] sistemlerin çalışılmasına ve güçlendirilmesine özelleşmiş bir bilimdir; bunu yaparken, elbette ki sadece tıbbi olanı değil, aynı zamanda toplumsal, hukuki ve etik olanı da içinde barındırır. Bir otoimmün yetmezlik sendromu olarak AIDS'i normalleştirme/normalizasyon açısından düşünelim. Bireysel ve kolektif deneyime ilişkin kesin normların, sadece hijyen veya sağlıkla ilgili olmayan, fakat bütün ilişkiler-arası alanlarda hastalık kâbusunun tesis edilmesine açılan özneleştirme [*subjectification*] süreçleriyle ilişkisini düşünelim. O halde enfeksiyon hastalıklarına dair medikal bilgi küresinden toplumsal olana doğru hareketlenirsek, sözgelimi göç sorununun ve göçmenlerin bizim toplumlarımız için büyük tehlikelerden biri olarak görülmesinin, bağışıklıklama meselesinin ne denli merkezî bir konumda olduğuna ilişkin bir kanıt olarak sayabiliriz.[16]

Esposito'nun bağışıklama [*immunization*] paradigması, haddizatında *biyopolitik* bir teoridir ve medikal anlamda önleyici [*profilaktik*] prosedürlerin biyopolitikasına ilişkin tümleşik bir vizyon sağlamak için de, son zamanlarda kuramsal anlamda yapılan en derinlikli girişimlerden sayılır. Bu, negatif bir koruma [*protection*] mantığına ve başkalarına karşı giderek daha az zorunluluğa, yani 'bağışıklama' terimine dayanır. Yaşamın muhafazasına, dahası yaşamı, bizatihi yaşamın amansızca genişlemesine ve dolgun müktesebatına karşı koruyup kollamaya dair bir mantığa yaslanır ve bunu yaparken de, paradigmanın ana iskeletini de oluşturacak şekilde egemenlik [*sovereignity*], mülkiyet [*property*] ve özgürlük [*liberty*] kavramlarını kullanır.

Esposito, bir "hermenötik tıkaç" olarak Foucault'nun çözemediği bilmeceyi [*enigma*] şu soruyla açığa kavuşturur: *Bios* (yurttaşın yaşamı) ile *politika* (sivil toplumun sevk ve idaresi) ikilisini bir arada tutan şey nedir? Esposito, bu bilmecenin, bir çeşit diyalektiği harekete geçiren bir mekanizma eliyle, yani bağışıklama mekanizmalarıyla çözülebileceğini iddia eder. Egemen otoritenin düzenini ve sürdürülebilirliğini sağlamak için, öznenin mülkiyetini, bedenine bağlanmış bir kimlik olarak tanıması ve egemenli-

[16] R. Esposito, *Immunization and Violence*, çev. T. Campbell, 2008 [*Termini della Politica: Comunità, Immunità, Biopolitica* başlıklı kitabının, tebliğ olarak da sunulmuş bir bölümüdür bu; bkz. *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*, çev. R. N. Welch, Fordham University Press, 2013; s. 57-66, özellikle, s. 61].

ğini de bu alanda icra edebiliyor olması gerektiğini savunur. Bu da, özgürlüğün negatif tanımlarına ve bir başkasından gelebilecek zararı önlemeyi vaat eden mekanizmalara ihtiyaç duyar. Böylece, esasında "ekstatik doluluğuyla" yaşam, yaşamı muhafaza etme motivasyonuna kurban edilmektedir. Yaşamı tehdit eden unsurlar, tıpkı klasik aşılama mantığında olduğu gibi, yaşamı muhafaza etmenin bir aracı olarak kullanılır; öyleyse yaşam, ancak yaşamın bir ölçüde yadsınmasıyla [*negation*] veya törpülenmesiyle korunabilir demektir.[17]

O halde, *bios* ile *politika*nın bir araya gelmesiyle ortaya çıkan semantik boşluk, Esposito tarafından bağışıklık kavrayışıyla gidermeye çalışılır. Böylece egemenliğin biyopolitik düzlem içinde kendisini nasıl idame ettirdiği sorusunun yanıtı da verilmiş olurken, karşıt kutupları oluşturan yaşam ile ölüm ve yaşam üzerinde politika [*biopotere*] ile yaşam politikası [*biopotenza*], çelişkiye düşmeksizin birlikte düşünülebilir hale gelirler. Nitekim bağışıklık, hem tıbbî hem de yasal-toplumsal düzeni birbirine bağlayacak, adlı adınca 'immünite' ile 'muafiyet' kavramlarını ortak paydada buluşturacak bir analitik aparat olarak karşımıza çıkar. Bedeni politikanın, hastalık potansiyelini de bireysel ve toplumsal düzlemde bedenin merkezine yerleştiren biyopolitika, hastalıkla yaşam arasına bir mesafe koyar. Esposito'ya göre, her türden sosyal etkileşimin hem medikalizasyon süreçleriyle, hem de aşırılaştırılmış güvenlik aygıtlarıyla kuşatılması, kaynağını bu *bağışıklayıcı* biyopolitikada bulur.

Bu, eşzamanlı olarak risk teknolojilerinin yapılaşması da demektir. Öyle ki yaşam, bitimsiz bir maruz kalma olduğu ölçüde, kendi-olmayan anlamındaki 'dışarısı' da bir potansiyel tehlikeyi ima eder. Nitekim yaşamın gelişebilmesi ve muhafaza edilebilmesi için onu doğal risklerden koruyacak düzenleyici yapay prosedürlerin devreye sokulması gerektiği düşüncesi, aynı zamanda moderniteye de ruhunu veren bir unsurdur. Esposito açısından modernite, bağışıklama mekanizmalarının gelişimi bakımından bir kırılma ânına denk düşer. Öyle ki modernite, öznenin özerkliğinin keşfi ve hayata geçirilmesi olarak bireyciliğin sahneye çıktığı, bireycilik aracılığıyla modern egemenliğin yaşamın muhafazasına dair mekanizmaları hayata geçirdiği, bağışıklayıcı aygıtın bu uğurda işlevselleştiği momentin adıdır.[18]

---

[17] R. Esposito ve T. Campbell, 'The Immunization Paradigm', *Diacritics*, 36/2, 2006, s. 23-48. Ayrıca bkz. 'The Paradigm of Immunization', *Bìos: Biopolitics and Philosophy* içinde, çev. T. Campbell, Minnesota University Press, 2008, s. 45-77.

[18] Onur Kartal, '*Immunitas, Communitas, Bíos*: Roberto Esposito', *Biyopolitika* [*Cilt-II*]: *Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, ed. O. Kartal, Ankara: NotaBene, 2016, 193-228; s. 200-204, vd.

Benzeri bir noktaya, olumlayıcı bir jestle, Theodore Zeldin de değiniyordu:

> Bağışıklık sisteminin nasıl işlediğinin ortaya çıkarılması, her bireyin dışarıdaki düşmanca dünyaya karşı durmaksızın direnç oluşturduğunu ve her birinin bunu hem bağımsız olarak, hem de başkalarıyla uyum içinde yapması gerektiğini gösterdi. İnsan bedenleri birbirinin özdeşi olmadığı gibi, etraflarını saran mikroplar karşısındaki çaresizlikleri de aynı değildir.
>
> Tıbbi bilimler, her hastalık için bir suçlu bulup ona savaş açarak insanları hastalıklardan koruyamaz. İlgi odağı bu nedenle, hastalıkları fethetmek yerine bedenler arasındaki uyumluluk ve uyumsuzlukları, insan vücudunun kabul etme ve reddetme mekanizmaları arasındaki esnek sınırları anlamaya kaymıştır. Yaşamın bir bağışıklık sistemi tarafından yönetildiğini kabul etmek, her bireyin benzersiz olduğunu, başkalarında da bulunan, ama iki ayrı insanda tıpatıp aynı bileşimle ortaya çıkması hemen hemen imkânsız olan çok sayıda özelliğin bir bileşiminden oluştuğunu da kabul etmeyi gerektirir. Alerjilerin keşfi insanların duyarlılık bakımından birbirinden nasıl farklılaştığını gözler önüne sermiş, kan gruplarının ortaya çıkarılması insanlığı ulus, din ve renklerinden bağımsız sınıflara ayırmış, stresin sağlık üzerindeki etkisinin anlaşılması bedenlerimizin vereceği tepkiyi bütünüyle öngörmenin imkânsızlığını açıkça ortaya koymuş ve AIDS, bağışıklık sisteminin kendini başkalarından ayırt etme çabasında başarısız olmasının nasıl ciddi sonuçlara yol açtığını göstermiştir. Tıbbın, insanları, katı kurallara şaşmaz biçimde itaat eden makineler olarak ele alması artık mümkün değildir. Tanrının adı da, *Çeşitlilik Üreticisi* [Generator of Diversity, G.O.D.] olarak değişmiştir.[19]

Tanrının İngilizcede spekülatif ve ironik şekilde *çeşitlilik üreticisi* olarak isimlendirilmesi, Donna Haraway'in verimlerinde de gündeme gelecektir. *Postmodern Bedenlerin Biyopolitikası* başlıklı bir metninde[20] Haraway, Batı biyotıbbında patolojik ve terapötik olana ilişkin kavram setlerinde bir po-

[19] *İnsanlığın Mahrem Tarihi*, çev. E. Özsayar, İstanbul: Ayrıntı, 2010, s. 76.

[20] D. Haraway, 'The Biopolitics of Postmodern Bodies: Determinations of Self in Immune System Discourse', *Knowledge, Power, and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life* içinde, ed. S. Lindenbaum ve M. Lock, University of California Press, 1993; s. 364–410. Ayrıca *bkz. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* içinde, Routledge, 1991, s. 203-230. Bu makale, onun vakt-i zamanında AIDS'ten ölen [Bob Filomeno, Jaye Miller gibi] yakınlarına, sevdiklerine ilişkin yaşadığı kişisel muhasebenin de bir ürünüdür. Çağdaş tıbbi bilgide bağışıklık (*immunity*) ve kendilik (*self*) gibi göstergelerin neye işaret ettiğini, hangi anlamlara büründüğünü soruşturmak adına zaten mevcut olan ilgisini daha da artıracaktır bu.

tansiyel dönüşümün izlerini sürer. Leo Buss, Niels Jerne, Richard Dawkins gibi isimlerce teklif edilen bilimsel söylemi ele alır. Çıkış noktası immün sistemin "geç kapitalizmin sembolik ve maddî temel farklılık sistemlerinin karmaşık bir ikonu" olduğudur. Söz konusu ikon, "Batı biyopolitikasının diyalektiğinde kendiliğin ve başkalığın" nasıl işlediğini gösteren bir haritadır. Haraway'in buradaki temel motivasyonu, *immünoloji*nin kendi [*self*] ve kendi-olmayan [*non-self*] ayırımı üzerinden işleyen açıklayıcı çerçeve için elverişli bir alan olmasından kaynaklanır. Bunun için popüler kültürde ve bütün bir ana-akım bilimsel literatürde katil hücreler, bastırıcı hücreler, istilâcılar ve savunma stratejileri gibi yekdiğerini dışlayan militarist muhayyilenin damgasını vurduğu o meşhur terminolojinin ötesine geçmek gerekir. İşte, *immünoloji* tam da çoğul, karmaşık, çelişik söylemsel içeriğiyle ve esnek-adaptif bir canlılık sistemi olarak sahip olduğu o sonsuz tepki repertuarıyla, sözü edilen savaş ve antagonizma söylemini transit geçmek için gerekli anahtarı sağlayacaktır: "1970'lerin başlarında, bu çalışmasıyla Nobel Ödülü alacak olan Niels Jerne, bağışıklık sisteminin kendi kendini düzenlemesiyle ilgili, *ağ kuramı* adını verdiği bir kuram ortaya atmıştır. Muzaffer beden ve korunan kendilik fikirlerinden kökten ayrılan bir kuramdır bu. [...] Jerne, bir antikor molekülünün, *hem* bir antijenin antikoru olarak *hem de* 'kendisinin' farklı bir bölgesinde kendi antikorunu üretecek şekilde antijen olarak iş görebilmesi gerektiğini iddia etmiştir. " Bir zamanların "hiyerarşik bedeni, yerini olağanüstü karmaşıklığa ve özgüllüğe sahip bir ağ-bedene" bırakmıştır ve immün sistem de, "her yerde ve hiçbir yerde"dir. Ne ki, uzun boylu bir ödevdir bu; Haraway'in becerebildiğini söylediği ise yalnızca bir "eskiz"den ibarettir.

Bir başka metninde[21] Haraway, o sıralarda, yakın tarihli bir immünoloji ders kitabında yer alan bir diyagramı örnekler. Söz konusu diyagram, "kelimenin gerçek anlamıyla 'harikulâde' çeşitliliğin, artan karmaşıklığın, iyi korunan bir kale olarak kendiliğin ve iç uzayda dünya-dışıcılık izleklerinin kesişimini net bir biçimde" ortaya koyuyordur. Diyagramın altındaki açıklamada sözü edilen ise, Haraway'a göre bir "savunma ve işgal semantiği"dir. Gerçekten de, "bağışıklık sistemini bir savaş alanı olarak gösteren imgelerden günlük gazetelerin bilim köşelerinde ve popüler dergilerde" bolca bulunmaktadır. Korunaklı ve muzaffer kendiliğin tekâmülü, biyolojiden (canlıların düşmanlık ortamındaki bütünlükleri) kozmolojiye (dünya ile dünya-dışı) giderek bu alanları birbirine bağlayan bir fantezidir. Oysa gerçek, bu kurgusal anlatıdan çok daha hayret vericidir: "[D]

[21] 'Ucubelerin Vaatleri: Uygunsuz/laşmış Ötekiler İçin Bir Yenilenme Politikası', *Başka Yer: Seçme Yazılar* içinde, haz./çev. G. Pusar, İstanbul: Metis, 2010, 120-195; metnin 'İç Uzay/Mekân: Biyotıbbî Beden' kısmına özellikle bkz. s. 176-185.

ış uzayda keşif araçlarına girmiş ya da münferit kozmik ceninler olarak uzayda yüzen uzay adamları görürken kendi içimizin sözümona bedensel uzayında, bedenlerimizin, ötekilerle dolu bir dünya karşısında bütünlüğünü, bireyselliğini, hattâ insanlığını idame ettirmesine yarayan araçlar olan insansı olmayan yabancılarla karşılaşıyoruz. Sadece bağışıklık sisteminin bizi koruduğu tehditkâr 'kendi-olmayanlar' tarafından değil, esasen kendi yabancı parçalarımız tarafından da işgal edilmiş durumdayız." Soru ise şudur: "Bir kendilik ne zaman tam anlamıyla kendilik olur da sınırları, biyotıp, savaş ve iş dünyasındaki kurumsallaşmış söylemler açısından merkezî bir önem kazanır?"

Haraway, immün sistemin çağdaş temsillerinin çoklu manzarasını betimlerken, bunun görselleştirme pratikleri, kendine-yardım öğretileri, biyologların kendi özgün metaforları, bilimkurgu gibi unsurlar çerçevesinde ortak bir kesirde toplanma olasılığını merak ediyordur. Ağ kuramıyla betimlenmeye çalışılan gerçekliğin, kendi ile kendi-olmayan ayırımını sorunsallaştırdığını iddia ederek çağdaş biyologların izini sürer. Fakat bunu yaparken, postmodern zamanların çocuğu olarak immün-sistem-aracılı bedenlerin kültürel üretimlerini, orada temsil bulan bireysellikleri derinden hırpalamak niyetini de açık eder. Ona göre bağışıklık veya immünite, kendi-olmayanlara karşı olumsuzlayıcı bir savunmanın ötesinde, "paylaşılan özgüllükler" ve başkalarına açık "yarı-geçirgen kendilik" etrafında yeniden düşünülebilir. Terry Winograd ve Fernando Flores'in bir ortak çalışmasından [*Understanding Computers and Cognition*, 1986] ilhamla, algı ve dil sistemlerinin beden(li)leşmesinin/tecessümünün [*embodiment*] yapı tarafından belirlenim kazandırılmış rasyonalist yorumuna itiraz eder. Beraberinde, Batı düşüncesinde artık sıkça rastlanan karşı-rasyonalist, yorumsamacı ve inşacı görüşleri zikrederek öteler. Günümüzde geç kapitalizmin karşıt konumlanmış kendi-başkası söylemlerinin yoğrulduğu ölümsüzlük, tam savunma ve yaralanamazlık [*invulnerability*] düşlerini dehşet verici bulur. Kırılganlık, yaralanabilirlik, esnek ve hareketli sınırlarda devinen sonlu bir yaşam teklifinde bulunacaktır. Bunu yaparken, Francisco Varela gibi biyologların geliştirmeye çalıştığı özgürleştirici kuramlardan ilhamla, siborg beden(li)leşmeler ile durumlanmış [*situated*] bilgi dışında bir çıkış yolu olmadığını da ekleyecektir. Bedenler, melez tekno-organik bedenleşme ve metinselliğin bir bileşiği olarak, siborglar haline gelmiştir. Siborg; metin, makine, beden ve metafordur; bunların dördü de teorik ve pratik açıdan iletişim yordamında biçimlenmiştir. Bu, eleştirel olup da indirgemeci olmadığı oranda, bir *protetik* siborg projesine göz kırpan teknolojik barışıklık ve bir-aradalık halidir. Bir o kadar da olumlayıcı bir müjdedir

bu: "Mümkün kendiliklerin antropologları olarak, gerçekleşebilir geleceğin teknisyenleriyiz: Bilim, kültürdür."[22]

Nihayet, "[bütün bu] süreçlerden, insan ve insan-olmayan müttefiklerin ve aktörlerin çok ilginç yeni kolektifleri doğmakta"dır.[23]

Bu olumlayıcı yaklaşım, yeni kolektif öznelliklerin, iktidardan taşan yeni direniş figürlerinin, farklı antagonizma olanaklarının da muştusudur: Biyoiktidarın ikili yapısını, kısacası kitlelerin normatif idaresi olarak (yukarıdan) *biopotere*'nin yanında, alternatif öznelliklere olanak tanıyan (aşağıdan) *biopotenza*'yı anımsa(t)mak gerekir. Bu muştunun, aynı zamanda, sürekli bozulup yeniden kurulan özneler-arasılığın devingenliğine dair bir sözü de vardır.

YENİ BİLİM UFKU VE POLİTİK UZANTILARI: *SİBORG*LAR VE İTTİFAKLAR

Donna Haraway'in "konumlanmış/durumlanmış [*situated*] bilgiler" için yaptığı çağrı, kendi üstüne düşünme [refleksivite] çabasına önemli bir destek sağlamıştı.[24] O, bilginin cisimsiz, tarafsız ve evrensel akıl idealine fazlaca uzun bir süre bağlı kaldığını saptıyordu. Haraway'a göre nesnellik,

[22] *Simians, Cyborgs, and Women*, 1991; s. 230. Ayrıca *bkz.* Umut Y. Kara, 'Donna Haraway: Biyopolitik Bir Giriş', *Biyopolitika [Cilt-II]: Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri* içinde, ed. O. Kartal, Ankara: NotaBene, 2016, s. 229-258, özellikle, s. 252-255. Gerçekten de bilim, ona indirgenemeyecekse bile, yadsınamaz şekilde *kültürel* de bir faaliyettir: Feminist bir perspektifle bilimsel alanın antropolojisini çalışan Emily Martin, pek çok biyolojik bilimin dilinde toplumsal cinsiyete dair kültürel varsayımları taşıdığını vurgulayarak üreme biyolojisinin ve popüler kültürün, spermin dişi üreme kanalı boyunca ilerleyerek yumurta ile buluşma efsanesini nasıl resmettiğini incelemişti. Biyolojik süreçlerin toplumsal cinsiyet stereotipleri üzerinden anlatılışını, Johns Hopkins'te okutulan temel ders kitapları üzerinden örneklendiriyordu. Buna göre biyoloji ve tıp metinlerinde, spermi yumurtayı dölleyen aktif, atılgan ve maceracı bir eril özne, yumurtayı ise kendisini dölleyecek spermin yolunu pasifçe gözleyen, yardıma muhtaç bir genç kadın olarak resmedilişindeki kurgusal ve ayırımcı romansı ortaya koyuyordu. Meşhur makalede, kadın-erkek rollerine dayalı olarak yumurta ile sperm arasındaki ilişkinin nasıl romantize edilerek bilimsel olarak kavramsallaştırıldığı, etkin olan, kendi kendine hareket eden spermin, yumurtanın zarını delip duhûl etmesiyle ona genlerini aktarışı ve büyüme programını harekete geçirişi üzerinden örneklenir. Döllenmeyi bekleyen yumurta ise, *fallop tüpü* (yumurta kanalı) boyunca taşınmakta, en fazlasından kaymaktadır. Bkz. 'The Egg and the Sperm: How Science Has Constructed a Romance Based on Stereotypical Male-Female Roles', *Signs*, 16/3, 1991, s. 485-501. Ayrıca bkz. *Feminist Yaklaşımlar*, 31-32. sayı, 2017.

[23] Şöyle yazar: "Teknobilimsel çalışmanın besin bakımından zengin ortamlarında umut vaat eden ucubelerin simbiyogenesis geçirmekte olduğu iki mıntıkanın kısa birer taslağını çıkaracağım: [1] Laboratuvar araştırmasına dayanan bağışıklık işlevi kuramları, ve [2.] AIDS'li kimseler ve onların heterojen müttefikleri tarafından dokunan yeni bilgi üretim aygıtları. İki ucube grubu da, incinebilirlik ve ölümlülüğe ilişkin inanç ve pratiklerinde açıkça görüldüğü gibi, kendiliğe dair, belirgin biçimde kırınmış görüşler üretir." - 'Ucubelerin Vaatleri...', *Başka Yer*, s. 181.

[24] Bkz. 'Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspectives', *Feminist Studies*, 14/3, 1988, s. 575-599.

nötrlük ve tarafsızlık iddiaları en iyi değerlendirmeyle bir yanılsama, en kötüsüyle ise düşmanca bir hiledir. Bilimsel bilgi de dâhil olmak üzere her türlü bilgi taraflı, düzenlenmiş, belli grup ve kişiler tarafından belli amaçlar doğrultusunda belli bağlamlar içinde üretilmiş bilgidir. Evrensel olan adına konuşma iddiasını ve "belli bir yerden olmayan bakış" arzusunu bir kenara bırakmamız gerekir. Konumlanmış/durumlanmış olduğumuzu kabullenmemiz, çoğulluğu ve başkasına karşı hoşgörüyü artırmakla kalmayacak, eleştirel dönüşüm olanağını da güçlendirecektir. Bilginin yerel ve çoğul doğası üstündeki ısrarlı vurgusu, onu, modernist "belli bir yerden olmayan bakış"ın yerini taraflı bakış açılarının (sırayla neşeli ve keyifsiz bir şekilde) iskân edilmesinin aldığı bir genel tarzın taşıyıcısı ve seslendiricisi kılar.[25]

Bununla, şu epistemolojik-bilimsel menzile varılmış olmaktaydı: Haraway'in de ilham aldığı Francisco Varela'nın kavram setinde yer aldığı şekliyle, "hem bir durum içinde hem de bir bağlamda olan" insan, asla ele-avuca gelmeyen bir "şey" olarak kendilik hissi, kısacası durumlanmış/konumlanmış [*situated*] ve bedenlenmiş [*embodied*] biliş... Sinirbilimsel bir öznenin olanaklılığı ile hemhâl olan, bilişselliği "4E" [*embodied, enactive, embedded, extended*] ile donatmasıyla, dijital bilgisayarlardaki bilgi işleme modelinin zihinsel fakültelere uyarlanması demek olan bilgisayar analojisini sahiplenenlerle hesaplaşmış (veya zihinsel fakültelerin kompütasyonel bir perspektife indirgeyen yaklaşımları oldukça yıpratmış) olan *nörofenomenoloji* (F. Varela, 1996), "Kant'ın *transandantali*, *numeni*, *a priori*si biyolojik temellidir" önvarsayımıyla doğmuştu. Fizikalist indirgemeciliğe itiraz edildi. Budist düşünceden ilham alınarak tözsel değil ama niteliksel bir düalizm [*dual-attribute*) lehine saf tutuldu. Düşünmenin bir edim (*act*) değil, beliriveren [*emergent*] bir biyolojik olay [*event*] olduğunun altı çizildi. Öznesi olmadığı vurgulanarak, aşkın bir 'zihinsel-ben'de gerçekleşmediği ortaya kondu.[26] Gerçekten de bundan böyle özgür iradeleri ve bağımsız benlikleri [kendilikleri] olan birey(lik)ler söylemi, artık tersine bükülmüştür. *Benlik* [*kendilik*] *yanılsaması*, şifreyi çözen paroladır. Fakat buradaki *yanılsama*, gelişimsel psikolog Bruce Hood'a bakılırsa, "hiç olmama" değil de, "göründüğü gibi olmama" anlamındadır. Benliğin bir yanılsama olduğunu bilmek, onun var olduğunu düşünmemize engel değildir. Kavranması ise tanımı gereği zor olacaktır; bizatihi benliğin örtbas edici

[25] Steven Connor, *Postmodernist Kültür: Çağdaş Olanın Kuramlarına Bir Giriş*, çev. D. Şahiner, İstanbul: YKY, 2001, s. 349-350.

[26] Hardt ve Negri'nin *Çokluk*'ta isabetle betimledikleri gibi, düşünceyi "kimyasal bir olay olarak ya da tutarlı bir örüntü çerçevesinde milyarlarca nöronun eşgüdümü" olarak; karar süreçlerini de, "tüm sinir ağının bedenin bütünüyle ve çevresiyle iletişimi sonucunda çıkan ortak eğilim ya da kümelenme" olarak anlamak... Bkz. *Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı, 2004; s. 352-353.

aldatmaca ve oyunlarına takılı kalacağı için bir kısırdöngüye veya patinaja mahkûmdur. Çünkü benliğimiz çok inandırıcı, çok gerçek ve çok tanıdıktır; "bizden"dir. Bilişsel uyumsuzluğumuz, kim olduğumuzun idealize edilmiş öyküsü olan benlik inancımızı bütün halinde tutmak ve korumak için çabalayarak başarısızlıklarımızı sürekli bizden saklar ve grup dinamiğinde stereotipler ve onları besleyen önyargılar bir norm olarak yerleşir, katılaşır. Nedir benlik? Benlik düşünce, bellek ve duygulanım gibi mental çıktılardan oluşan bir "demet" (Buddha ve David Hume), yazılması yaşam boyu süren bir öykü, çok sayıda melodiden oluşan bir senfonidir. Buradaki *demet* ise, elbette ki bir sinir hücresi demeti değildir. "Bir demet sinir hücresinden başka bir şey değiliz" (F. Crick) gibi nöro-indirgemecilik yaklaşımları rağmına birey, onu kuşatan koşulların, birer benlik fabrikasyonu olarak zorunluluk ve olumsallıkların, toplumsal karşılaşma ve etkileşimlerin bir yansımasıdır. Çevremizdekilerin bir yansıması olarak varızdır. Beynimiz, dış dünyanın modellerini inşa eder, hayatta kalabilmek için dünyayı taklit ederek bir gerçeklik modeli kurar; yaşamımız boyunca duyularımıza hücum eden ve belleğimizde kalıcı izlenimler bırakan deneyimler çokluğunu anlamlı kılmak için, bütünlüklü bir model olarak benlik deneyimini yaratır.[27]

Kendilik mefhumunun sorunsallaştırılmasının bizleri taşıyacağı özgürleştirici bir menzil var. Söz konusu menzil, C. P. Snow'un adına "iki kültür" dediği fenomenin[28] esnetilebileceği ufuktur aynı zamanda. O halde, Donna Haraway'in verimini daha bütünsel bir çerçeveye oturtabilmek üzere, duygulanımsal dönüş [*affective turn*], yeni materyalizm [*neo-materialism*], insan-sonrası çalışmaları [*post-human studies*], yeni deneycilik [*new empiricism*] gibi muhtelif başlıklar altında 1990'ların ortalarından itibaren Karen Barad, Manuel DeLanda, Patricia Clough, Brian Massumi, Rosi Braidotti, Isabelle Stengers, Jane Bennett, Vicki Kirby, Elizabeth Grosz gibi farklı müktesebatlardan gelen önemli isimler eliyle yapılandırılan ve birtakım mekanistik ikili karşıtlıklar ile onların üzerinde yükselen anlamlandırma

[27] *Benlik* [*Kendilik*] *Yanılsaması*, çev. E. Özdemir, İstanbul: Ayrıntı, 2014.

[28] Bir fizikokimyacı olarak C. P. Snow, kavramı 1959 yılında ilk ortaya attığında basitçe bir kompartımanlaşmadan bahsediyordu. Bir tarafta yazınsal aydınlar, diğer tarafta ise biliminsanları vardı. Snow, esas itibariyle yazınsal aydınların gayet kendinden menkûl "aydın" oluşlarından, bu kimliği cüretkârlıkla sahiplenişlerinden müştekidir; bilim insanı olmayanların çoğunun bilimin anafikirleri hakkındaki bilgisinin, biliminsanlarının genel kültür hakkındaki bilgisinden daha az olduğunu öne sürer. Öyle ki kimi bilim insanlarının çağcıl buluşlar hakkında genel okura hitaben kaleme aldıkları popüler yayınlar dahi, bu kesimce görmezden gelinebilmiştir. Ona göre iki kompartıman arasında giderilmesi muhtemel gözükmeyen bir ihmal, bir iletişimsizlik mevcuttur. 1963'teki ikinci basımında ise Snow, kitabının sonuna yeni bir makale ekler, meseleyi yeniden ele alır. Artık "üçüncü bir kültür" konusunda iyimserdir; ona göre mevcut boşluğu dolduracak bir kültür filizlenecektir... Türkçede bkz. *İki Kültür*, çev. Tuncay Birkan, Ankara: TÜBİTAK, 2005; s. 1-202, vd.

rejimlerini sorunsallaştırmaya yönelen sentetik-ontolojik girişimler zikredilmelidir.[29]

1990'lara tarihlenen "duygulanımsal dönüş" [*affective turn*], birtakım kısır ikili karşıtlıkları (doğa-kültür, doğal-yapıntı, ruh-beden, zihin-madde, madde-form, sağlık-hastalık vd.) ve bunların üzerinde yükselen söylemsel oluşumları, gene bedene ilişkin bu istikamette kurulan iç/dış ayırımını sorunsallaştırmasıyla özgürleştirici bir epistemolojik ufuk sunar. Karşı kampları tutan bu ikili karşıtlıkların uçları, yeni bir materyalizm ufkuyla aralarındaki geçişliliklere, dahası tüm bu varoluşların 'oluş'larına, akışkanlıklarına vurgu yapılarak törpülenmiş, birbirine yakınlaştırılmıştır. "Olumlayıcı bir fark" okumasıyla vurgunun isimlerden ziyade fiillere, eylemliliklere, sonuçlardan ziyade süreçlere kaydırılması, ikilikler arasında ön-belirlenmiş bir ilişkisellik anlayışını ve dolayısıyla karşıtların hiyerarşisini yıkmaya yaramıştır. Katı ayırımlar ve kategorik farklardansa, bizatihi farkların da 'farklanarak' [*metamorfoz*] bulanıklaştığı yatay düzlemdeki dinamik geçişliliklerin ve sürekliliklerin altı çizilmiştir. Bedenin (cismanî olan veya olmayan) tüm bedensellikler gibi içeriden dışarıya açılan ve her zaman başka bedenlerle ilişkisinde ortaya çıkan farklanmasını idrak edebilmek adına da indirgemecilik tuzaklarına ihtar çekilmiştir; bedeni, türleri ve cinsleri aşan bir maddesellikle anlayabilmek adına yeni kuramsal araçlar geliştirilmiştir. Foucault'nun, söylemin ve bedenlerin nasıl da iç içe katlanan güçler olarak birbirine dolanmış olduğuna işaret etmesi bedenin ve yeni öznellik formlarının, verili konvansiyonların arka planını oluşturan toplumsal inşacılığın (kendi kendini organize edebilen maddeyi/yaşamı açığa çıkaran bir 'yeni materyalizm' mantığıyla cilâlanarak) ufukta yükselmesinde etkili olmuştur.[30]

Madde ile anlamın birbirine dolanması [*entanglement*] kavrayışı işte bu sayede vuku bulmuştur. Tikel, statik ve yalıtık psişik süreçlerdense benliğin modülerliği ve toplumsal yaşantıyla iç içeliği (ve nihayet *benlik yanılsaması*) lehine ilişkisel, olumsal ve dinamik bir kavrayış temin etmiştir. 1970'lerde gündeme oturan ve gündelik yaşamı, mikro-iktidar ilişkilerini, tözcülüğü, majüsküllü *grand* anlatıları, verili konvansiyonları ve hakikat oyunlarını eleştiren dilsel dönüş [*linguistic turn*] gibi tıpkı. Şu önemli farkla ki, tekno-bilimsel alanlarla (başta sinirbilim, primatoloji ve evrimsel biyoloji) göreli barışıklığın sayesinde bedenin maddeselliğinin ve maddenin de kendi kendisini örgütleyen [*otopoietik*] doğasının saptanması, duygulanımsal dönüş manevrasını paylaşan kuramcıların, dilsel dönüşle birlikte

[29] Bkz. Ö. B. Demir ve A. Yıldırım, *Beden, Tıp ve Felsefe*, İstanbul: NotaBene. 2018, s. 93-97.
[30] Konuya ilişkin olarak, Türkçede şu makaleye başvurulabilir: Ayşe Uslu, 'Sosyal Bilimlerde Duygulanımsal Dönüşün Felsefî Arka Planı...', *ETHOS*, 9/1, 2016, s. 28-46.

anılan yapısalcılık-sonrası ve yapısökümcü düşünüşü eleştirebilmesinin bir meyvesidir. Tam da bu yönüyle radikaldir ve C. P. Snow'un adına 'iki kültür' dediği kompartımanlaşma düzleminde yarıklar açar. Aynı şekilde, kökleri her ne kadar Amerikan pragmatizmine gitse de, "sembolik etkileşimci" paradigmanın mihenk taşı olarak beden(li)lenme [*embodiment*] fikrinin, bedeni ayrılamazcasına hem bir özne, hem de bir nesne olarak sunmasının ve "eşzamanlılık", "arada-olmaklık" ile "karşılıklılık" gibi ilkelerin popülerleşmesi de 'duygulanımsal dönüş'e tarihlenir. Dahası ve hem tam da, çağdaş beyin araştırmalarının (19. yüzyıla damgasını vuran ve günümüze kadar uzanan, farklı işlevlerin kesin bir biçimde beynin farklı alanlarında konumlandığını savunan) frenolojik lokalizasyoncuğu aşarak (işlevlerin birbiriyle sürekli iletişim halinde olan beynin hemen tüm kısımlarına ait ve gene sürekli gelişme kaydeden bir nitelikte olduğu) *plastik* ve bağlantılandırmacı [*connectionist*] bir perspektife geçtiği periyodu idrak ederken ve üstelik bu geçiş, bir kutuptan diğerine sıçramayı ima eden bir tür ikicilik senaryosu uyarınca olmazken.

Nöronlar da, genler de izole materyaller değildirler; ilki, olası kombinasyonları sonsuza yakınsayan nicelikteki sinapslar aracılığıyla birtakım devreler, traktlar, yolaklar (*pathway*), projeksiyonlar ve refleks arkları kurarken, ikincisi katlanma-kılıflanma, yer değiştirme, ifadelenme [*expression*], protein kodlama ve sonrasındaki kimi modifikasyonlarla daimi bir çok-bileşenli etkilenim ve doğrusal-olmayan bir devinim içinde işlerliğini sürdürür. Evrimsel seçilimin veya ödünlemenin [*trade-off*] nötral doğasının yerli yerine oturtulmuş olması birtakım mutasyonları, kusur veya bozuklukları *kendinde* olumsuz çağrışımlarından ayıklamaya yaramıştır. Gerçekten de, önce 'sosyal Darwinizm', sonrasında 'sosyobiyoloji' ve yakınlarda da 'evrimsel psikoloji' disiplinlerinin ("insan doğası" tözcülüğü ve bunun –sözümona– kaçınılmaz neticesi olarak cereyan eden üretim ilişkileri ve toplumsal örgütlenmeler bahsinde) duruşmaya çıkarılması sürecinde çok daha iyi idrak edildi ki, genler değişmez, sabit ve muhakkak bir işleve özelleşmiş yapılar değildirler. Tüm genler işlevsel olmadığı gibi, doğumda mevcut olan [*konjenital*] genler çevresel dinamiklerce değişip dönüşmektedir; bu da sadece materyalin kendisi ile sınırlı olarak değil, genetik yapının çalışma biçimleri ve kodlanıp sentezlenen proteinler kapsamında vuku bulabilmektedir. Bu çıkarsamaların kendisi ise anatomik kaderciliğin tasfiyesi anlamına gelir. Dahası, "hata" mefhumu ile barışmanın da kapısını aralar. Bu ufku bizlere *plastisite* gerçeği sunar: Erişkin beyin mimarisinin sosyo-sembolik düzen içinde çevreyle etkileşim ile, başka türlerde rastlanılmayacak kadar uzun bir zaman süreci içinde, her bir bireyin emsalsiz deneyimlerine dayanan bir biçimde yapısal olarak şekillenmesine *gelişimsel nöroplastisite*

adı verilir ve bu, erişkinlikte de sona ermez. Erişkin serebral mimaride de öğrenme [*modülasyonel*] ve hasar kompansasyonu [*reparasyonel*] amaçlı olarak sürdürülür. Belki de öznellik ise, gelişimsel plastisitenin tersine, onu çalan, yıkıcı veya patlayıcı bir nöroplastisitenin ürünüdür. O halde öznellik, evrimin *teleolojik* zorunluluğu olarak değil, aksine *rastlantısal* bir biçimde ortaya çıkmış yan-ürünüdür. Öznel yaşantılarıyla insan ise, kuvvetle muhtemelen, çevreye uyum sağlama temelli [*adaptif*] bir canlılık formu değil, aksine çevresel yıkımları birer potansiyel olarak işlevselleştirerek bünyesinde taşıyan "maladaptif" bir türdür.

Anımsatmış olayım: Ernst Mayr ile Carl Sagan arasındaki o meşhur tartışmada da (1995), insana atfedilen zekânın ve zeki davranışın bir "mutasyon" olması gerektiğinin altı çiziliyordu. Sahiden de evrene veya doğaya yönelik kusursuzluk veya mükemmellik atfı, bir safsatadan ibarettir; nitekim Stephen Hawking'in de söylediği gibi, her birimiz kusurların, hataların, mutasyonların ahfadıyız. Buradan tıp pratiğine düşülen bir derkenar elbette mevcut. Öyle ki Eric R. Kandel, 1998'de yayımlanan o çok ses getiren makalesinde[31] psikiyatri için bir yeni entelektüel çerçeve önerir. Kandel önemli bir kavşağı tutar: Bir psikiyatrist ve Nobelli sinirbilimcidir; dahası, psikanaliz mesaisi de hafife alınacak gibi değildir. Öyle ki Nobel ve psikiyatri, tıp özelinde pek yan yana duymaya alışık olduğumuz bir şey değildir (onu bir diğer önemli isimden, nöropsikolog-psikanalist Mark Solms'tan[32] ayırt eden bu yanının altını çizmek gerekir). Orada, tıpkı 1970'lerin sonlarından itibaren yaptığı çığır açıcı çalışmalarında olduğu gibi, psikanaliz ve psikiyatri pratiğini moleküler biyolojiyle sistematik biçimde yaklaştırmayı dener. Kavramsal olduğu kadar pratik de bir şema çizer. Bilinçdışı zihinsel süreçlerin nöronal temellerinden söz eder. Gen ifadelenmesindeki öğrenilmiş (yahut ilaç eliyle veya psikoterapi sürecinde yaratılmış) değişiklikler ile beynin nöronal devrelerindeki [*circuit*] yapısal değişimler arasındaki ilişkiyi izah eder. Sunduğu bu yeni çerçevenin (deneysel temellerini ve pratik izdüşümlerini tek tek izah edeceği) beş ilkesini sıralar: Tüm zihinsel süreçler, en karmaşığına varıncaya dek, beynin yürütücüsü olduğu süreçlerin birer uzantısı veya türevidir; genler, gen kombinasyonları ve onların protein ürünleri nöronlar-arası bağlantıların önemli bir belirleyenidir; genler tek başına bütün verili majör mental rahatsızlıkları açıklayamaz, o nedenle sosyal-gelişimsel faktörlere ve öğrenme/hafıza-yetişme [*nurture*] dinamiklerine özel önem atfedilmelidir; gen ifadelenmesindeki değişimler,

[31] Bkz. *American Journal of Psychiatry*, 155/4, 1998, s. 457-469. Türkçesi istenirse, bkz. *İmago*, 1. sayı, 2005.

[32] Solms'un Oliver Turnbull ile kaleme aldığı şu eser, bir nöropsikanaliz klasiğidir: *Beyin ve İç Dünya: Öznel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, çev. H. Atalay, İstanbul: Metis, 2013/2015.

öğrenme ile tetiklenir ve nihayet nöronal bağlantıların örüntüleri farklılaşır; psikoterapi veya danışmanlık davranışlarda uzun-erimli değişikliklere yol açtığı için, gen ifadelenmesi değişir ve bu da sinaptik bağlantıların gücünü, dahası yapısal değişiklikle, beynin anatomik örgütlenmesinde değişimle sonuçlanır. Böylelikle akıl hastalıklarının doğasına ilişkin yapısal (genomik ve proteomik) ile çevresel (sosyal-gelişimsel ve ekolojik) bileşenlerin hakkını vermiş olur. Kandel'ın çabası bütünsel ve disiplinler-arası bir *nöropsikanaliz* lehinedir ve o meyanda bir "Rönesans" muştusudur: Biyolojiye sırtını dayamış bir psikanalizin, zihin-beynin temel işlevleri ve dahası, spesifik bozukluklar hakkında ufuk açıcı olacağını ekler. Nöropsikanaliz sentezinin kalkış noktasını Spinozacı bir ilke, çift-boyutlu tekçilik [*dual-aspect monism*] oluşturur. Bilişsel (kognitif) veya dürtüsel/istemsel (konatif) değil, ama temelini Jaak Panksepp'in (1990'ların ortalarında) attığı duygulanımsal (afektif) sinirbilime yakınsar; ("id"in yuvalandığı) subkortikal afektif sistemlerle (arkaik beyin ve limbik sistem) ilgilenir. Dahası, aynı meyanda "iki kültür" de alt edilmesi gereken bir handikap olarak karşımıza çıkar ve payını alır; Panksepp'in *opus magnum*unun[33] girişindeki C. P. Snow epigrafı hemen oracıkta durmaktadır nitekim.

Burada, önemli bir isim olarak sinirbilimci Antonio Damasio'yu anmalıyız. 1980'lerin sonunda oluşturduğu "Zamana-endeksli [veya eşzamanlı] çok-bölgeli retroaktivasyon" kuramı, esasen belleğe ve anımsamaya dair bir şeydir. O arada duygu(lanım)lara [*affectus* ile *affectio*] yoğunlaşır. Bir klinik nörolog olan Damasio'nun (özellikle Elliot isimli hastasından devşirdiği verilerle) giriştiği, tam da farklı beyinsel bölgeleri (Broca, Wernicke, vd. alanları, limbik sistem), farklı bilişsel işlevlerin birer deposu olarak kodlayan lokalizasyonculuğu aşma, bir paradigma kaydırma, bir merkezsizleştirme denemesidir. Saffet M. Tura da, nitekim, bir "merkezsiz ve katmansız biyofenomenoloji"den dem vuruyordu. Daha fazlası uzatılması gerekmiyor. Bakıp göreceğiz. Belki göremeyeceğiz. Belki de hiç görülemeyecek. Ne olursa olsun, bütün bunlar, genel bir bakışla tartıldığında, *ignoramus*'u, önemsenmesi gereken bir etik-politik-estetik aralık ve gene bir özgürleştirici bilimsel tutum olarak öne çıkarıyor, konumlandırıyor ve cilâlıyor. *Ignoramus* kavrayışı ve hattâ bunun bir *ignorabimus* hamlesiyle geleceğe doğru yönelmesi oldukça önemlidir ama bunu temellük edebilmek, sindirebilmek ciddi bir bilimsel-entelektüel olgunluğu gereksinir. Çünkü Althusser'in de dediği gibi, "gelecek bazen uzun sürer". O halde şimdilik, bütün bu kuramsal gayretlerin olanaklı politik izdüşümleri üzerinden devam edelim.

[33] Türkçede bkz. *Afektif Nörobilim: İnsan ve Hayvan Duygularının Temelleri*, çev. S. Ünal ve V. K. Ölmeztoprak, İstanbul: ALFA, 2017.

Haraway'in (ve diğer isimlerin) bütün bunlarla yapmaya çalıştığı, özgürleştirici bir politik ufuk adına yenilikçi bir epistemoloji uzamını arşınlamaktı. Biyolojik birlikten veya bir türsel ittihattan ziyade, "affinité" (yakınlık, benzeşme, çekim), ittifak yahut varlıkların kolektif bilincinin olanaklarını soruşturarak, bir "bilinç koalisyonu" için olanaklı uzamlar türetmeye çalışmaktı. Bu yönüyle de, "[k]oalisyon kurarak, yani özdeşlik kurarak değil, yakınlık duyarak [...] doğal özdeşleşmeye göre davranma yeteneğini olumlamayan, sadece bilinçli bir koalisyonu, yakınlığı, siyasal akrabalığı temel alan" bir vizyon sunar: "Bu bir ortak dil hayali değil, güçlü bir ideal *heteroglossia*, 'çok-sesli gösterenler' hayalidir. Bu, yeni-sağın süper kurtarıcılarının devrelerini korkutmak amacıyla görüşlerini en berrak haliyle dile getiren bir feminist konuşma tahayyülüdür. Siborg tasavvuru; makineleri, kimlikleri, kategorileri, ilişkileri ve uzay hikâyelerini hem kurmak hem de yok etmek demektir." Kalkış motivasyonu ise şu saptamada yatar: "Ben tarihte 'ırk', 'toplumsal cinsiyet', 'cinsellik' ve 'sınıf' üzerinden kurulan tahakkümlerle etkili bir şekilde baş etmeye çalışmak üzere siyasal birliğe daha fazla ihtiyaç duyulduğu başka bir zaman dilimi bilmiyorum.

Siborg, kolektif iyi için "emdirilmiş" [*imbued*] bir doğayı haizdir. 'Manifesto'su ise, enikonu ironik bir politik mit çabasıdır; bir düşünce deneyidir. İkicilikler labirentinden kaçışa olanak tanır. Salt onunla sınırlı da değil: Dikotomilere, kimlikçiliğe, tözcülüğe, kapitalizme, insan-merkezciliğe, doğa ve beden kavrayışına, postmoderniteye ve aynı meyanda teknolojik determinizme, nihayet "anti-bilim metafiziği"ne ve "teknoloji demonolojisi"ne de... Tümüne aynı anda müdahil olup eleştiri getiren, meydan okuyan (ve halen sosyalist-materyalist kalabilmekte direten) bir fragmandır bu.

> İletişim bilimleri ve biyoloji, makine ile organizma arasındaki farklılığın baştan sona bulanıklaştığı, zihin, beden ile aracın çok sıkı bir şekilde iç içe geçmiş bulunduğu doğal-teknik bilgi nesnelerine ait kurgulardır. Gündelik hayatın üretimi ve yeniden üretiminin 'çok-uluslu' maddî örgütlenmesi ile kültürün ve tahayyülün üretimi ve yeniden-üretiminin sembolik örgütlenmesi de aynı derecede birbirinin içine geçmiştir. Altyapı ile üstyapı, kamusal ile özel ya da maddî ile idealin sınırlarını koruyan imgeler asla bu kadar güçsüz ve etkisiz görünmüyordu.

Manifesto, sınırlara işaret ederek çiğnenip aşıldığını muştuladığı ölçüde de, bir politik-ütopik ufuk olarak da pekâlâ işlevselleşir. Zira, "Siborglarda, total teori ortaya koyacak bir dürtü yoktur, ancak çok yakından edinilmiş bir sınırlar deneyimi, sınırların kuruluşu ve yıkılışı deneyimi vardır. Burada söz konusu olan, bilime ve teknolojiye bakıp 'tahakkümün enformatiği'ne meydan okumanın bir yolunu bulmayı sağlayacak şekilde bir siyasal dil

halini almayı bekleyen (ve görkemli bir kuvvetle rolünü oynamayı hedefleyen) bir mit sistemidir."[34]

Siborg figürü ile ortaya koyulmaya çalışılan politik çaba, evvelemirde *dil* mücadelesini içerir. Bu, "bütün anlamı kusursuz bir şekilde tercüme eden bir kod"a karşı yürütülen bir mücadeledir; beden ile zihnin yapısını ve yeniden-üretim tarzlarını yıpratarak, erkek ve kadını birer sorunsal haline getiren bir mücadele... *Siborg*lar düz anlatım ile mecazî dolayımlar arasındaki muğlâklığı ifade eder. Eğer ki tüm hiyerarşik ve tahakkümcü farklılıklar söylemler eliyle yaratabiliyor, kezâ beden(ler)imiz ve tarih(ler)imiz söylem(ler)le yapılandırılıyor ise, bu onun, paradoksal biçimde, değişim ve birlikte yaşama olanağını da içinde barındırdığını işaretler. Çözüm ise, özgür seçim yapabilen sistemin "piç"i *siborg* olabilmekten geçer.[35]

Bedenler-arası farklılıklar, *siborg*laştıkça bulanıklaşmaktadır. Bedenlerin ve anlamların nasıl inşa edildiğine dair eleştirel bir bakış açısına olan ihtiyaçla, *siborg* tasavvuru, bedenlerimizi ve aletlerimizi, ezcümle kendi(liği)mizi sayesinde inşa ettiğimiz "ikilikler labirenti"nden çıkış yolunu gösterebilir; makineleri, kimlikleri, kategorileri, ilişkileri kurarken, aynı zamanda yok etmeye de yarar. Kategori-dışı olma durumu iktidardan kaçış olanaklarını da beraberinde getirir. Saf bir şey yoktur, her şey bileşiktir ve diğer şeylerin olumsal kombinasyonlarından oluşur; bu temsillerde insan, insanın bir uzvu, diğer organizmaların bir parçası ya da tamamı, birer makine ya da diğer tekno-bilimsel güçlerin alaşımı halini alabilir. Hiçbir nesne, uzam yahut da beden kutsal değildir; her bileşen bir diğeriyle uygun koşullarda bağlanabilir, yakınlık kurabilir, ortak bir dilde temellenebilir. Bu durum ise bizatihi bütünlüğe, sınırlara, kimliklere, kategorilere, katılıklara itiraz eden, verili dikotomileri tahrip eden ve de normlar manzumesini istikrarsızlaştıran bir topyekûn "*kinetik* ve müteffik" başkaldırıdır. Varoluşumuzu kendi ellerimizle kurup yıkma, biteviye tekrar kurup yeniden yıkma imkânı olarak parçalı, akışkan, dağınık ve tutarsız bir kolektif "oluş" halidir.

[34] *Siborg Manifestosu*, çev. O. Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2016, s. 38 vd., s. 72-74.
[35] Bkz. Oya Özsavaş, 'Donna Haraway'in 'Siborg Manifestosu'na *Queer* Teori ile Bakma Denemesi', *Kaos GL Dergisi*, 144. sayı ['*Queer* Çalışmaları'], Eylül-Ekim 2015, s. 21-26.



"Görsel, 2000 yılı Parisi'nde insanların opera çıkışında kullandığı hava yoluna fütürist bir bakış açısını sergiliyor".

Sanatçı: Albert Robida, Baskı (1902 dolaylarında)

Bir Başka Tasarım: Gelecek Endüstrisi ve Parataktik Tasarım-kurgular

Ebru Yetişkin

Bir tasarımcı doğası itibariyle fütüristtir. Henüz dünyada olmayan fikirleri kurgulayarak tasarlar ve bu fikirlerin hayata geçirilmesine aracılık eder. Öte yandan tasarım-kurgusu (*design-fiction*), Björn Franke'nin (2010: 80) de vurguladığı üzere, "mutlaka gelecekle ilgili olmayabilir". Ne de olsa "tasarım aslında var olmayan ancak var olma olasılığı olabilen bir şeyle ilgili bir faaliyettir" (Franke, 2010: 81). Günümüzde tasarım-kurgular, mevcut dünyaya odaklanarak güncel sorunların nedenlerini ve çözümlerini araştırmak yerine başka dünyaların güncel koşullarla birlikte nasıl var olabileceğini sorgulamak, düşünmek, hayal etmek, kurgulamak ve bunları paylaşma yolları icat etmekle ilgilenen yaratıcı bir eylemdir. Tasarım-kurgular mevcut olgulara karşı değil, bu olgularla birlikte mümkün olabilme olasılıklarını çeşitlendirmek ve çoğaltmakla ilgilenmektedir. Olgular ve kurgular artık iç içe geçmektedir.

Ne var ki bugün "dijital çağ" olarak tanımlanan bir dönemde geleceğe dair zaman algısına değil, gelecek nosyonuna odaklanılmıştır ve "gelecek" bir endüstriyel tasarım ürününe dönüştürülmüştür. Geleceğe dair zaman algısı, anın ve mekânın koşulları içinde müzakere edilmekte, kurgulanmakta, tasarlanmakta ve gerçekleştirilmektedir. Dijital çağ, gelecek ve tasarım terimlerini kullanarak basit bir Google arama yapıldığında bile hologramlar-

la iletişim kuran insanlar, insanımsı robotlar, siborglar ve Silikon Vadisi gurularının açıklamalarıyla karşılaşmaktayız.

Mesele şu ki; geleceğe dair popüler tasarım-kurgularının yaygınlaşmasıyla bu popüler tasarım-kurgu ürünlerinin sunduğu gelecek kavrayışının tüketimine ve dolaşımına rıza göstermek giderek kaçınılmaz hale gelmekte, bir nevi zorunluluğa dönüşmektedir. Geleceği kurgulamakla ilgilenen günümüz tasarımcıları bu hegemonik tasarım-kurgularını ve onlarla birlikte üretilen belirli gelecek kavrayışlarını bir olgu olarak tanıyabilmekte ve hatta bu tasarım-kurgularının hegemonyasına tabi kalarak, geleceklere dair başka tasarım-kurgularının tahayyül edilebilme, düşünülebilme, sorgulanabilme ve deneyleme olasılıklarını sınırlayabilmektedir.

Kitle tüketimine sunulmuş bir endüstriyel ürün olarak popüler tasarım-kurguları toplumların gelecek kavrayışını etkileyebilmekte ve denetim altına alabilmektedir. Bu tasarım-kurguları bireyler, topluluklar, kurumlar ve platformların birbiriyle ağlar ve yoğun etkileşim kurmalarına aracılık etmektedir. Nitekim metalaşan gelecek kavrayışı bir mülk olarak sahiplenildikçe tekrar frekansı artmakta, yayılmakta, normalleştirilmekte ve doğallaştırılmaktadır.

Bu noktada bir başka hususu vurgulamakta yarar var: Ağlar yalnızca bireyler, topluluklar ve platformlar arasında kurulmaz. Bir tasarımcı, tasarım nesnesi, tasarım atölyesi, tasarım dersi, tasarım materyali, sergisi ya da yöntemi de bir ağ olabilir. Aynı zamanda bir ağ olarak bu unsurlar çeşitli toplumsal etkileşim ilişkileri ve bağlar kurmak koşuluyla var olmaktadır. Bu yüzden onlar hem birer ağ hem de bir bağ, yani "b(ağ)" olarak değerlendirilebilir (Yetişkin, 2008).

Bu makalede, bu fikirlerden hareketle, popüler tasarım-kurguları büyük bir endüstri b(ağ)ı olarak ifade edilmiştir. Bu endüstri b(ağ)ına dahil olanların her biri, ister bir tasarımcı ister bir tasarım-kurgusu olsun, hegemonyayı aktarma, nakletme ve iletme eylemini gerçekleştiren bir araca ve ortama, yani medyaya dönüşebilmektedir. Dahası büyük bir endüstri b(ağ)ına hizmet eden gelecekle ilgili popüler tasarım-kurguları tam da bu etkileşimli ortamlar ve medyalar sayesinde gerekçelendirilerek inandırıcı ve akla uygun (*plausible*) hale getirilebilmektedir. Popüler tasarım-kurgularını akla uygun bulanların artması, ya da etkileşimli kullanıcı sayısının artmasıyla kurgunun olguya dönüşmesi daha pürüzsüz bir sürece yayılarak kolaylaştırılabilmekte ve geniş bir pazar ağı oluşturulabilmektedir.

Akla uygun bulma eyleminde artan benzerlik ilişkilerinin yayılması ise birbirini izleyenlerin (*-seq* > *-socius*) artmasına ortaya çıkar. Bu benzerlik topluluk formasyonlarının oluşumunu sağlamaktadır. Birbirinden farklı ya da birbirinden kopuk olanların birbiriyle etkileşimini hızlandırarak onlar

arasında b(ağ)lar kurar. Yani hegemonik tasarım-kurgu süreçlerinin tekrar frekansı şiddetlendikçe ve yayıldıkça, ona direnç gösterme potansiyeli kırılmakta, kurgular olgulara dönüşebilmekte ve kurgusal bir olguya uyum da kolaylaştırılmaktadır. Her halükârda gelecek bir nesne olarak kurgulandığında, tasarlandığında, pazarlandığında ve tüketildiğinde metalaşmaktadır.

Peki acaba geleceğe dair popüler tasarım-kurgularına rıza göstermenin kaçınılmaz bulunmasından ve hegemonyanın tasarım-kurguları aracılığıyla yeniden üretilmesinden başka bir tasarım nasıl mümkün olabilir?

Nitekim buraya kadar vurgulamaya çalıştığım üzere, hegemonik tasarım-kurgularını benimseyen kullanıcıların geleceğe dair tahayyülleri, düşünme yolları ve fikirleri etkilenerek yönlendirilebilir ve geleceğe dair başka potansiyel fikirlerin kurgulanması günümüzde denetim altına alınabilir hale gelmektedir.

Bu makalede tasarım-kurgularının hegemonik bir yönetim aracı haline gelebiliyor oluşu bir sorun olarak değerlendirilmektedir. Bu yüzden günümüz tasarım-kurgu çalışmaları arasında bir ayrım yapma ihtiyacı duyulmuştur. Makalenin ilk bölümünde bir endüstriyel tasarım ürünü olarak gelecek kurgusu başlığı altında tasarımın, Michel Foucault'nun (2003) deyişiyle, "bilgi / iktidar" üretimiyle ilişkisi kurularak, başka bir bilgi / iktidar b(ağ)ının nasıl kurgulanabileceği sorunsallaştırılmaktadır. İkinci bölümde ise sömürünün güncel bir b(ağ)ı olarak nitelenen hegemonik gelecek kurgusu tasarımına odaklanılacak ve bir bilgi / iktidar sorunu olarak tasarım-kurgusu gelişiminin soykütüğü tarihsel bir perspektifle irdelenecektir. Son olarak, bir başka bilgi / iktidar üretimine açılmanın nasıl mümkün olabileceğini tartışmak üzere "parataktik tasarım-kurgusu" kavramı önerilecektir. Böylelikle gelecek endüstri b(ağ)ına karşı ya da ona alternatif değil, gelecek endüstri b(ağı)ının taktiklerinden öğrenerek, bu taktikleri kullanarak ve onları ters yüz etmek koşuluyla hegemonyanın nasıl üretildiğini keşfeden ve açığa çıkaran bir başka tasarım ve bir başka bilgi/iktidar üretim hattı açmaya çalışılacaktır. Sonuç itibariyle bu makalede, bu araştırmanın 2015 yılından beri kaynak tarama ve katılımcı etnografik gözlemler sonucunda geliştirilen ilk evresini içermekte, "parataktik tasarım-kurgusu" ile ilgili kapsamlı bir betimleme yapmaktan ziyade araştırma bulgularından yola çıkarak spekülatif bir kuramsal yaklaşım geliştirmek amaçlanmaktadır.

Bir Endüstriyel Tasarım Ürünü Olarak Gelecek-Kurgusu

Kodlar ve algoritmaların otomasyonuyla yönetilen bir dünyada gelecek-kurgusu tasarımı büyük bir endüstri b(ağ)ına dönüşmüştür. Bu endüstri b(ağ)ı askeri, endüstriyel ve akademik çıkarlarla birlikte inşa edilmiştir. Bu

endüstri b(ağ)ında yalnızca tasarımcılar değil, medya kuruluşları, şirketler, üniversiteler, tasarım stüdyoları, ordu girişimleri, finans kuruluşları, sanatçılar, mimarlar, küratörler, bilimciler, mühendisler, danışmanlık firmaları, yazılımcılar, yazılımlar, yayınlar, sergiler, bienaller ve daha birçok eyleyenle etkileşim ilişkisi bulunmaktadır.

Popüler gelecek-kurgusu tasarımlarında gelecek kavramına dair, François Lyotard'ın (1993) ifadesiyle, ütopik ya da distopik bir "büyük anlatı" kurgulanmakta ve bu büyük anlatı etrafında kapsamlı interaktif sergiler yapılmakta, müzeler kurulmakta, konferanslar, atölyeler ve bienaller düzenlenmekte, olası gelecek senaryoları çalışılmakta, risk analizleri yapılarak öngörüler çıkarılmakta, prototipler tasarlanmakta ve bu tasarım-kurgularıyla endüstri b(ağ)ına tabi belirli bir gelecek kavrayışı pazarlanmakta, satılmakta ve hakikat sayılmaktadır. Dubai'deki *Gelecek Müzesi*, akıllı binalar, eğitim teknolojileri, Sophia gibi kukla misali yapay zekâ vatandaşlar ve yakında çıkacak bir teknolojik ürünü kullanıma açarak deneyen ve tanıtan sponsor sergileri ile etkinlikleri bu gelecek tasarımı endüstri b(ağ)ının giderek güçlenen bileşenleri arasında yer almaktadır. Son yıllarda petrol rezervleri giderek tükendiği ileri sürülen Birleşik Arap Emirlikleri yönetimi de bu büyük endüstri b(ağ)ının ikonik müşterilerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Üstelik tüm bu endüstri bileşenleri, tekno-fetiş odaklı bir "über-liberal" fütürist akımla da birleşerek bir başka tasarım kavrayışının üretim sürecinde gürültüye dönüşmekte, "kakofonik" (Yetişkin, 2018) bilgi / iktidar üretimini denetim altında tutma işlevi görmektedir.

Bilim, Teknoloji ve Toplum Çalışmaları perspektifinden bakıldığında "gelecek", popüler tasarım-kurgusunda karşımıza bir "sınır nesnesi" (*boundary object*) olarak çıkmaktadır. Bir başka deyişle gelecek, bir sınır nesnesi olarak kullanıcılar arasında paylaşılan bir kavram ve süregiden bir müzakere alanı yaratmak için ortak bir referans oluşturmaktadır (Star ve Griesemer, 1989; Winter ve Butler, 2011). Tasarım-kurgusunda gelecek bir sınır nesnesi olarak tasarlandığında gelecekle ilgili "farklı taraflar arasında birbirinden ayrışan bakış açıları, konumları ve uygulamalarını terk etmeden ortaya çıkan asgari ortak paydalar, eleştirel anlaşma noktaları veya paylaşılan yüzey referansları tanımlanarak işbirliğine dayalı bir eylem gerçekleştirmek için elverişli bir platform sağlanır" (Winter ve Butler, 2011, 103). Dolayısıyla gelecek kavramı, popüler tasarım-kurgularında, endüstri b(ağ)ındaki farklı kullanıcıların çeşitli bakış açıları, öncelikleri, çıkarları ve değerleri arasında çeviri işlemi yapan bir kod olarak karşımıza çıkmaktadır.

Giderek birbiriyle daha çok veri paylaşanların çıkarlarını ve kâr-odaklı yatırımlarını güvence altına almak için gelecek kavramının kurgulanması ve tasarlanmasıyla büyüyen pazar hacmi, bu pazara erişmek ve bu pazarda-

ki değerleri mülk edinmek isteyen her türlü kullanıcının *ready-made* gelecek-kurgularını sorgulamaksızın taklit etmesine ve yaymasına yol açmaktadır. Bu da geleceğe dair halihazırda üretilmiş popüler tasarım-kurgusu bilgisinin ve iktidarının nasıl üretilmekte olduğunu sorunsallaştırmaktan kopuşa, akla uygunlaştırma yoluyla dogmatik zihniyetin benimsenmesine ve belirli bir çeviri operasyonuna tâbi olmanın yaygınlaşmasına yol açmaktadır.

Kendi gelecek kurgusunu ve geleceğe dair öncelikli değerlerini, arzularını ve inancını ifade edememek ise "epistemik ihlal" olarak ifade edilebilir (Spivak, 2003). Bu yüzden öncelikle hegemonik ilişkilerin yeniden üretilmesini sağlayan ve bu dengeyi güvence altına alan bir sessizleştirme programının fabrikasyonu olarak bu "epistemik ihlalin çevirisi"ni (Yetişkin, 2010: 147) yapmak gereklidir. İlerleme, kalkınma, büyüme, gelişme ve çağdaşlık hareleriyle meşrulaştırılan ve s/aklanan hegemonik gelecek algısına dair tasarım-kurgularının nasıl üretildiğini keşfetmek artık bu aşamada kaçınılmaz durmaktadır. Bu yüzden de denetim hattından kaçanların parçalı, dağınık ve altta okunmayan eylem yollarını keşfetmek ve paylaşıma açmak gerekir.

SÖMÜRÜNÜN GÜNCEL B(AĞ)I: HEGEMONİK GELECEK-KURGUSU TASARIMI

"Birçokları için tasarım, yararlı artifaktlerin üretimidir. Ancak tasarım, keşif, spekülasyon veya eleştiri için de bir temel sağlayabilir" (Franke, 2016). Üstelik tasarım, materyalist ve kavramsal bir felsefi araştırma için ortam ve medya olarak da düşünülebilir. Ne var ki bugün tasarım, bilhassa Türkiye'de, hâlâ daha ziyade işlevsel yönüyle ve sorun-çözme yetisiyle tanınmaktadır.

Tasarım Kurgularında Gelecek İdeolojisi başlıklı makalesinde Gonzatto'nun (2013) da vurguladığı üzere, tasarım alanındaki kurguların üretimi, ille de uzak geleceğe dair muğlak spekülasyonlar olarak kavranmamalıdır. Ne var ki bugün görüyoruz ki, gelecek-kurgusu tasarımıyla güncel sorunlar için çözümler vaat edilmektedir. Tasarım araştırmacısı Nigel Cross (2006:12) bu bağlamda tasarımcı bakış açısını beş başlık altında tanımlamaktadır. İlk olarak tasarımcıların tam tanımlanmamış sorunlarla ilgilendiğini belirten Cross, tasarımcıların sorun çözme biçimlerinin çözüm odaklı olduğunu vurgulamaktadır. İnşacı (*constructivist*) düşünce biçimini benimseyerek soyut ihtiyaçları fiziksel objelere dönüştürmek için çeşitli kodlar kullanan tasarımcılar, bu kodları nesne dilinde "okumak" ve "yazmak" için kullanmaktadır. Bir başka deyişle, konvansiyonel tasarım dilinin işlevsel nesne odaklı olduğu görüşü günümüzde hâlâ hakimdir.

Gelecek-kurgusu tasarımında ise geleceğin bir nesne olarak tasarlanması ve bu tasarımın yaygınlaşmasıyla geleceğin nesnelleştirilmesi gibi bir açmaz kaşımıza çıkmaktadır. Oysa bir başka tasarım kavrayışına göre geleceğin nasıl kurgulanabileceğiyle ilgilenen tasarımcılar, öncelikle geleceği bir nesne olarak değerlendirmekten çıkmalıdır. Eleştirel bir tasarım yaklaşımıyla ifade edecek olursak, "gelecekler" aynı zamanda nesneyle birlikte işleyen deneysel, performatif, kavramsal, spekülatif ve etkileşimsel süreçler olarak da tasarlanabilir. Bu durumda bir başka tasarım kavrayışı, başka geleceklere dair kurgu olasılıklarını araştırmak, keşfetmek ve eleştirmek için yöntemler öneren çok disiplinli, kolektif ve kendi üzerine düşünebilen (*self-reflexive*) bir bilgi-iktidar üretim hattı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Günümüzde gelecek-kurgusu tasarımcıları tespit edilebilen sorunlara çözümler sunmak ve yanıtlar vermektense birçok sıkı soru formüle etmektedir. Belki de geleceklere dair tasarım-kurgularını en ilginç kılan da bu sorulardır. Bu sorulardan sadece birkaçını hatırlatmak mümkün. Dünya kültür mirasını nasıl koruyabiliriz? Öğrenmeyi öğrenmek nasıl mümkün olabilir? Kolektif işbirliği b(ağ)larını nasıl tasarlayabiliriz ve bunları kentsel tasarımla nasıl bütünleştirebiliriz? Gelecek kentlerin yeni altyapıları neler olurdu? İnsanların insan-olmayanlar birlikte yaşayacağı bir dünya hukuksal olarak nasıl mümkün olur?" gibi birçok soru yalnızca tasarımcıları değil, birçok farklı alandan gelen aktörü, aktantı, ağı ve onlar arasındaki etkileşim ilişkilerini, yani birçok b(ağ)ı ilgilendirmekte ve bir çekim merkezi oluşturmaktadır.

Öte yandan şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki, bu sorularla birlikte "geleceği araştırmak, kendi başına bir paradokstur" (Saurin, 2012: 80). Zaman kavramının henüz içinden çıkılamayan bir fizik problemi olduğu düşünülürse, gelecek kavramının geçerli ve güvenilir bir tanımı ya da üzerinde uzlaşılmış bir teorik çerçevesi bulunmadığı çıkmazında kalınacaktır. O halde bilimsel bir "bilgi boşluğu" (*knowledge gap*) (Tichenor vd., 1975) olarak gelecek, aynı zamanda iktidarla ilgili de bir boşluk içermektedir. Bu boşluk, tasarım-kurgusu kavrayışının işlev ve çözüm odaklı konvansiyonel yaklaşımını meşru kılmaktadır. Üstelik geleceğe dair tasarım-kurgusu b(ağ)ları, işlev ve çözüm odaklı konvansiyonel bilgi - iktidar üretiminin varlık koşulunu da oluşturmakta, böylelikle esasen onu mülk edinenlerin otoritesini muhafaza etmeye yaramaktadır. Bu yüzden de Paul Vanouse'un deyişiyle "otoriteyle deney yapmak" gereklidir.

BİR BİLGİ VE İKTİDAR SORUNU OLARAK GELECEK-KURGUSU TASARIMININ GELİŞİMİ

İkinci Dünya Savaşı'ndan itibaren özellikle 1960 ve 1970'li yıllarda bilginin-iktidarın üretilme koşullarının sistematik yöntemlerle sorgulanmasıyla bilim otoritesinin sarsılması, bir izdüşümünü de tasarım dünyasında göstermiştir. Örneğin birçok eleştirel düşünüre göre (Bell, 1997; Glenn, 1994; Inayatullah, 2013) 1960'lardan itibaren artık gelecek değil, geleceklerin tasarımından bahsedilmelidir. Esasen gelecek yerine geleceklerden bahsedilmesi, geleceğe dair tek-merkezli hegemonik bir tasarım-kurgusundan çıkma çabası olarak da yorumlanabilir. Ne var ki bugüne kadar hâkim olan tasarım-kurgu çalışmalarına bakıldığında, tam da çeşitliliği ileri süren söylemin popüler bir şekilde kullanılmasıyla hegemonyanın mümkün kılınabildiği ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyişle, geleceğe dair tasarım kurguları hegemonik bilgi iktidar üretimiyle b(ağ)lar kurduğunda çeşitlilik söyleminin de içeriğini boşaltabilmekte ve hakim olanın yeniden üretilmesine tam da çeşitlilik söylemini araçsallaştırarak aracı olabilmektedir. Çuvaldızı elden bırakmayarak buna dikkat etmek gerekir.

Hyenjou Son (2015) *Gelecekler Çalışmaları* alanının birbirini izleyen üç tarihsel aşamada geliştiğini tartışmıştır. Bu aşamalar geleceklere dair tasarım-kurgusu söyleminin de nasıl geliştiğini özetler niteliktedir. 20. yüzyılın ortalarında başlayan ilk dönem, teknolojik öngörülerin ve gelecek çalışmalarının profesyonelleşmesiyle karakterize edilen bilimsel sorgulamanın ve geleceklerin rasyonelleştirilmesi aşamasıdır. Bir başka deyişle, bu dönem içinde gelecekler birer rasyonalizasyon nesnesi olarak tasarlanmış ve ütopya, görkemli evrim fikirleri, nahif kehanetler, bilim kurgu, dini tutumlar ve mistik yönelimler gibi geleneksel yaklaşımlardan koparılmıştır. Bu dönemde "Bilimciler var olan yapıların bileşenlerini tanımlamaya çalışmakta, tasarımcılar ise yeni yapıların bileşenlerini şekillendirmeye çalışmaktadır" (Alexander, 1964: 130). Benzer bir perspektif sunan Sydney A. Gregory'e (1966: 10) göre de "Bilimsel yöntem, var olanın doğasını bulmak için kullanılan bir sorun çözme davranış biçimidir, oysa tasarım yöntemi henüz var olmayan şeyleri icat etmede kullanılan bir davranış modelidir. Bilim analitiktir; tasarım inşa edicidir".

Bu ilk aşama, bilimsel ve teknolojik ilerleme söylemine odaklanarak, gelecekleri öngörmeye ve onları rasyonelleştirmeye yönelik çabalar gibi görülmüştür. Ancak İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde büyümenin teknik yönden gerçekleştirilebileceğine, bunun da teknokratlar tarafından idare edilmesine ve ilerleme söylemini benimseyen sosyal reforma yapılan vurgu, 1960'ların sonlarında yerini risk söylemine bırakmıştır. Riskin ön-

lenmesi, öngörülmesi, hesaplanabilmesi ve analiz edilebilmesi, gelecekler çalışmalarının gelişimine ve gelecekler kavramının bir bilgi ve iktidar nesnesi olarak tasarımına büyük bir ivme kazandırmıştır. Bununla birlikte fütüroloji ve gelecekler araştırmalarının yükselmesindeki önemli unsurlardan bir diğeri ise, öngörünün fanteziyle değil, akla dayalı yollarla yapılabileceği kanısının yerleşikleşmesiyle de kesişmektedir.

Geleceğin nasıl incelendiğine ve gelecek-kurgularıyla ilgili bilgi ve iktidarın nasıl tasarlanarak üretildiğine baktığımızda karşımıza bu çalışmaların varlık koşulunun nasıl inşa edildiği de ortaya çıkmaktadır. Her şeyden önce gerçeklik, mantık ve rasyonellik, geleceğin gözlenemeyen alanına yayıldığı için bir sorun olarak kabul edilmiştir. Bu sorunun insanlık için yarattığı risklere odaklanarak bu risklerin kontrol edilebilir veya en azından manipüle edilebilir hale getirilmesine çalışılacaktır. Böylece gelecek, risk söylemi içinde bir bilgi, politika, planlama ve tasarım nesnesi olarak kavranmaya ve kurgulanmaya başlanmıştır.

1960'ların başından itibaren gelecek araştırmaları Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hudson Institute gibi endüstriyel girişimler, Massachusetts Institute of Technology (MIT) gibi araştırma üniversiteleri ve RAND Corporation gibi askeri düşünce kuruluşlarının yaptığı tahmin ve öngörüler tarafından tahakküm altına alınmıştır. Örneğin günümüz gelecek kurgusu tasarımında da karşımıza çıkan senaryo tekniği, varsayımsal askeri tehditlerin öngörüsünün yapılabilmesi için RAND Corporation'da geliştirilmiştir. Üniversitelerdeki araştırma faaliyetleri ve eğitimin de bu gelişime ayak uydurduğu bilgi üretimi askeri, ekonomik ve siyasi önceliklerin güdümüne tabi kılınmıştır. Cross'un (1993: 16) "Tasarım Yöntemleri Hareketi" olarak betimlediği bu ilk aşama, tasarım, bilim ve yöntemin temalaştırıldığı bir dizi akademik konferans aracılığıyla da geliştirilmiştir. İlk tasarım yöntemleri ve metodoloji yayınları (Asimow, 1962; Alexander, 1964; Archer, 1965; Jones, 1970; Broadbent, 1973) bu dönemde ortaya çıkmıştır.

Gelecekler Çalışmaları alanının gelişimindeki ikinci tarihsel aşamanın ise 1960'ların sonları ve 1970'lerde başlayan ve 1980'lerle birlikte kalıplaştığı ileri sürülmektedir (Son, 2015). Bu yıllarda geleceklerin tasarım-kurgusu, küresel söylem ile sıkı sıkıya iç içe geçmeye başlamış ve giderek küresel ticari çıkarlarla örtüşmüştür. Son'a göre (2015: 120) bu ikinci tarihsel aşama, küresel kurumunun nasıl yaratıldığını ve geleceklerin endüstrileşmesini görmüştür. Bu dönem ayrıca küresel geleceklere ilişkin dünya çapındaki söylemin yükselişi, normatif geleceklerin gelişimi ve iş dünyasının geleceklerin düşüncesine derin katılımı ile belirlenmiştir. İkinci aşamada, gelecekler çalışmaları ve endüstri b(ağ)ları kurularak hızla geliştirilmiş; gelecekler kurgusuna yönelik her türlü tasarım iş ile ilgili karar verme

sürecine geniş ölçüde nüfuz etmiştir. Bu yüzden 1970'li yılların başından itibaren geleceklerin tasarımcıları "optimize etme çabalarını ve her türlü kötü soruna çözüm bulmaya muktedir olma konumlarını bırakmış, kullanıcılar, müşteriler ve çeşitli komüniteler gibi sorun sahipleriyle soruna ortak bir katılımcı sürece açılmışlar; tatmin edici, tartışılabilir ve uygun çözüm türlerinin tanınarak onaylanmasını ve itibar görmesini tasarlayan bir konuma geçmişlerdir" (Cross, 1993: 17).

Geleceklerle ilgili tasarım-kurgusunun neo-liberalleşmesiyle birlikte küresel ölçekli kurumların hegemonyası da şiddetlenmiştir. UNICEF, OECD ve Birleşmiş Milletler gibi ulusaşırı kurumların günümüze değin süren homojenleştirme çabaları başka gelecekler tasarım-kurgularının üretimine etkisi bakımından oldukça dikkat çekicidir. Örneğin 1968 yılında öngörü ve planlama konusunda yapılan bir OECD sempozyumundan sonra kurulan Roma Kulübü, devlet adamları ve şirket yöneticilerinin kurduğu enformel bir b(ağ) olarak ortaya çıkmıştır. MIT ile işbirliği yaparak akademi-ordu-şirket kompleksinin bir emsalini temsil eden topluluk, 1972 yılında yayınlanan *Büyümenin Sınırları* adlı bir bilgisayar simülasyonu yayınlayarak, spesifik bir gelecek kurgusu tasarlamış; sanayileşme sonucu dünya kaynaklarının tükeneceğini, kirliliğin artacağını ve nüfusun kontrol edilmesi gerekliliği söylemini üretmiştir. Çokuluslu endüstrinin ve bu endüstriyle birlikte işleyen hükümetlerin nasıl bir gelecekte var olabileceğini ve hangi sorunlarla uğraşacaklarını öngören bu gelecek-kurgusu tasarımı söylemi, aynı zamanda, bu dönemden itibaren ilerleme ve kalkınma nosyonuna dayalı modernist tarih anlatılarının eleştirisini de yapmış, hatta teknolojik determinizmin benimsenmesini sorgulamış ancak kapitalizmin uzun-vadeli bir gelecekte sürdürülür kılınmasına da olanak tanımıştır.

Son'a göre (2015: 120) 1990'larda başlayan ve günümüze kadar süren üçüncü ve son aşamada ise geleceklerle ilgili görüşler parçalanmış olmasına rağmen neoliberal kurumların ve bu kurumların dünya görüşlerinin yaygınlığı ile karakterize edilmiştir. Neoliberal küreselleşme ve risk toplumu söylemleriyle birlikte gelişen bu dönemde tasarım artık işlevsel çözüm bulma kapasitesiyle birlikte değerlendirilmeye başlanmıştır. Gelecek-kurgusu tasarımları bir endüstri b(ağ)ı haline gelmiş, tasarımcılar ise müşterekler için değil, kurum çıkarlarına uygun ve tatmin edici çözüm sunma yetisiyle donatılmış hegemonik bir bilgi ve iktidar üretimi yapan sömürü aracılarına dönüşmüştür. Bir başka deyişle üçüncü aşamada, gelecek-kurgusu tasarımları kurumsal stratejik planlamaya ve iş fırsatları yaratan taktiksel hamlelere tâbi kılınmıştır. Çevreci hareketle de eklemlenen yeşil kapitalist söylem ve Elon Musk'ın beyanları günümüzde endüstrileşme b(ağ)ının hegemonyasını imlemektedir.

Bu aşamada kimlik krizini deneyimleyerek İnsan ve İnsanlık odaklı gelecek okumasından uzaklaşılsa da gelecek kurgusu tasarımındaki çeşitliliğin bugün ancak popüler olanla birlikte ya da ancak onun sayesinde okunmaya ve yazılmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Bu yüzden küresel ölçekli ulusaşırı kurumların daha örgütlü düzenleyici müdahaleleri ortaya çıkmıştır.

Örneğin 2012 yılından beri UNESCO küresel bir "gelecekler okur-yazarlığı" (*futures literacy*) kavramı geliştirme stratejisi taahhüdünde bulunarak gelecekler kavramının 21. yüzyılda okunma ve yazılma yollarını düzenleyen ve bu düzenleyici ilkeleri yaygınlaştıran bir epistemik ihlalde bulunmuştur. Esasen UNESCO "gelecekler okur-yazarlığı" kavramını düzenleyen Riel Miller (2007) ve Öngörme Çalışmalarını (*Anticipation Studies*) onunla birlikte geliştiren Richard Poli'ye kendi bünyesinde bir başkanlık pozisyonu vermiştir. 2012-2016 yılları arasında farklı kıtalarda bulunan 23 kentte bu kavramın ve öngörme çalışmalarının yaygınlaşmasına yönelik 30 laboratuvar etkinliği gerçekleştirilmiştir. Bilimsel bilgi üretimi ile iktidar üretiminin içe içe geçtiği bu b(ağ)ın akla uygun hale getirilmesi, normalleştirilmesi ve gerekçelendirilmesi, özellikle Ortadoğu ve Kuzey Afrika önceliği tanınan bir coğrafyada kurgulanmıştır. Vatandaşların karmaşıklık, belirsizlik ve kültürel çeşitlilikle karakterize edilen bir dünya bağlamında bir dizi olası gelecekle ilgili öngörme, değerlendirme ve hareket etme kapasitesinin geliştirilmesini düzenlemek koşuluyla onların bu program dışında başka gelecekler öngörmesi, tahayyül etmesi ve gerçekleştirmesi denetim altına alınmaktadır.

Toparlayacak olursak, gelecek-kurgusu tasarımlarına, Latour'un (2002: 125) önerdiği üzere, daha miyop bir sosyolojik perspektifle bakıldığında, sömürünün güncel bir hali yine karşımıza çıkmaktadır. Burada sömürülen, spesifik olarak belirtmek gerekirse, geleceklerle ilgili başka bir tasarım-kurgusu üretebilme potansiyeli olanlardır.

Günümüzdeki tekno-kapitalist über-liberal ideoloji, popüler gelecek-kurgusu tasarımında ütopya ve distopya gibi ikili ayrımları esas alarak modern bilgi ve iktidar kodunu yeniden üretmekte, böylelikle devlet, aile, evlenme, okul gibi modern kurumların ya da Foucault'nun deyişiyle, kapatma ve kuşatma alanlarının güvenirliliği ve geçerliliğini tazelemektedir. Dizi, film, reklam, video oyunu, gazete-dergi haberleri, sosyal medya paylaşımları ile sergiler gibi popüler mecralarda "dünyanın sonu gelecek" ve "yapay zekâ işimizi elimizden alacak" kaygısı ve korkusu pazarlanmakta; Sierra Leone'de yapılan blockchain destekli seçimlerdeki gibi teknoloji devriminin giderek yaşamımızın tümünü değiştirerek kolaylaştıracağına dair deneyler, taktiksel hamleler olarak kurgulanmakta, bilimsel bilgi üretimine

dair araştırma faaliyetleri finanse edilerek iktidar üretimiyle örtüştürülmeye çalışılmaktadır. Algoritmalarla işleyen günümüz dünyasında geleceğe dair –bilhassa bastırılmış - duyguların provoke edilerek açığa çıkarılması, açığa çıkarılan gürültülerin işlevsel amaçlara kanalize edilmesi, böylelikle risk oluşturabilecek faktörlerin belirlenmesi, analiz edilebilmesi ve denetim altına alınarak yönetilmesine çalışılmaktadır.

Burada aynı zamanda inanç kalıpları, davranış kalıplarını oluşturduğu için kalabalıkların güdümlü bir şekilde yönetilebilmesi üzerine çalışan totaliter bir denetim mekanizmasından bahsediyoruz. Ancak unutulmamalıdır ki, bu totaliter denetim mekanizması siyasi uzantıları da olan son derece büyük ve akademi-ordu-şirket kompleksinden oluşan bir endüstri b(ağ)ıdır. Geleceklere dair tasarım-kurguları ise şimdiki zamanda müzakere edilen ve gerçekleştirilen politik-ekonomik eylemlerdir. Gelecekler, tam da bu müzakere edilen ve gerçekleştirilen politik-ekonomik eylemlerle birlikte inşa edilebilir. Her ne kadar minör nitelikteki çalışmalar olsa da esasen geleceklere dair tasarım-kurgularıyla birlikte üretilen, bugün daha ziyade kurumların, kurumsal çıkarların ve bu çıkarları muhafaza etmek koşuluyla otorite sahibi olanların hegemonyasından ibaret gibi durmaktadır.

Parataktik Tasarım: Bir Başka Bilgi ve İktidar Üretimine Açılmak

Bilim kurgu yazarı Bruce Sterling 2005 yılında yazdığı Şeylere Biçim Vermek adlı kitabında "tasarım-kurgusu" kavramını önererek, anlatıya dayalı (*diegetic*) prototiplerin değişime dair inancı ve inançsızlığı askıya almak için nasıl kullanıldığını tartışmıştı. David Kirby (2010: 41) ise *Gelecek Şimdi* adlı çalışmasında anlatı odaklı bu tasarım-kurgusunun temel dayanaklarının "diyalog, olay örgüsü rasyonalizasyonu, karakter etkileşimleri ve anlatı yapıları" olduğunu vurgulamıştı. Benzer bir tasarım kavrayışını benimseyen Julian Bleecker (2009) ise anlatıdan yoksun prototiplerin eleştirel konularla ve sorunlarla ilgili şeyleri tartışma yetisinden yoksun bir vizyonu yeniden ürettiğini vurgulamıştır. Bleecker'a göre tasarım-kurgusu hikâyeler anlatacak şeyler yapmaktır. Nitekim vizyoner tasarımlar "kolektif hayal gücünü şekillendirme" (Wakkery vd., 2013: 8) ve belki de "uzak bir gelecekte kendisini ortaya çıkaran bir tohum ekme" potansiyeline sahiptir (Hogan, 2015, s.2).

Öte yandan teknolojinin işlevsel bir parçası olan bu gelecek kurgu tasarımları, tam da kurgu ve hikâyeleştirme yoluyla başka geleceklerin tahayyül edilmesine, başka olasılıkların sorgulanabilmesine ve keşfedilmesine ket vuran hegemonik b(ağ)lar da kurabilmektedir. Bu durumda tasarımcı ve tasarım, geleceğin nasıl kurgulanabileceğine dair belirli soruları çoğaltan,

düşgücümüzü belirli bir içerikle pekiştiren ve neye/nasıl inanmamız ya da inanmamamız gerektiğine yön veren denetimin kritik bir aracısına dönüşmektedir. Microsoft ve Nokia gibi şirketlerin gelecek-kurgusu tasarımıyla marka kimliğini inovasyon ve liderlik kavramlarıyla pekiştirdiklerini hatırlayacak olursak, bu şirketlerin aynı zamanda, tüketicilerin geleceklerinin "güvenilir" ellerde olduğuna inanılmasını sağlamaya çalıştığını; itibar ve sadakat değerleriyle pazarlarını genişlettiklerini tasarım-kurgu hafızamıza yeniden ekleyebiliriz.

Buraya kadar olabildiğince tüm açıklığıyla ifade etmeye çalıştığım üzere, bugün geleceklere dair tasarım-kurguları arasında bir ayrım yapmak kaçınılmazdır. Nitekim tasarım-kurgusu kavramının 2009 yılındaki öncülerinden biri olan Julian Bleecker ile birlikte *Near Future Laboratuvarı*'nda çalışan Fabien Girardin'in (2019) tasarım dilinin artık nasıl da kurumsal bir dile dönüştüğü aşikârdır. Girardin'e (2019) göre "Tasarım-kurgusu daha iyi kararlar verebilmek için ortaklarımızla ve müşterimizle gelecekten öğrenerek ve öğrendiklerimizle birlikte görüşlerimizi uygulayarak çalıştığımız yollardan biridir" ve "[T]asarım kurgusu... insan faaliyetlerinin otomasyonu ile ilgili daha büyük soruları tahmin etmek için bir yaklaşımdır". Geleceklere dair tasarım-kurgusunu günümüzde bu kurumsal söylemden koparmak bize belki de başka kapılar açacaktır.



Şekil 1: Bager Akbay, Deniz Yılmaz'ın Hazin Hikayesi, 2015

Geleceklere dair tasarımlarla ilgilenen Dunne ve Raby (2014) de ayrım ihtiyacının şart olduğu görüşünü savunmaktadır. Dunne ve Raby bunun için öncelikle olumlayıcı (*affirmative*) tasarım ile spekülatif ve eleştirel tasarım arasında bir ayrım yapmıştır. Spekülatif tasarımlar genellikle çok yakın bir gelecek bağlamında çerçevelenmektedir. Ancak, uzak geleceği keşfetmeye çalışan spekülatif tasarımlar için tasarımlar genellikle keşfedilmemiş veya açığa çıkarılmamış bir gelecekte yer almaktadır.

Kökleri 1930'lara giden ve Frankfurt Okulu'nu eleştiren Marksist eleştirel teorinin bir uzantısı olarak ortaya çıkan eleştirel tasarım ise "gündelik kullanımda rol oynadığı rollerle ilgili sığ varsayımlara, önyargılara ve kişisel verilere meydan okumak için yapılan spekülatif tasarım önerileri" olarak tanımlanmaktadır. Eleştirel tasarım bu durumda başka bir şeyden ziyade, ya da bir yöntemden ziyade, bir tutum" (Dunne ve Raby, n.d.) olarak değerlendirilmektedir. Eleştirel tasarım, son derece ayrıksı bir tartışmacı konum alırken spekülatif tasarımın uygulanması olarak da kavranabilir. Olumlayıcı tasarım ise mevcut statükoyu güçlendirir. Geleceklerle ilgili olumlayıcı tasarım-kurguları endüstri b(ağ)ının çıkarlarına hizmet ederek dünyanın bu çıkarların kazanımına uygun bir şekilde değişimini amaçlamaktadır. Dunne ve Raby'nin olumlayıcı ve eleştirel/spekülatif tasarım arasında yaptığı ikili karşıtlığa dayalı bu ayrımın yapıbozuma uğratılması ve başka bir tasarım-kurgu kavrayışı geliştirmek acaba nasıl mümkün olabilir?

Ancak tam da bu noktada, bu makale kapsamında vurgulanması gereken bir hususu gözden kaçırmamak gerekir. Geleceklere dair spekülatif tasarım-kurguları sorunlu eğilimlerin keşfedilmesi ve gelecekte ortaya çıkacak sonuçlardan kaynaklanan sorunların sorgulanma kapasitesinin pekiştirilmesine odaklanmaktadır. Gelecek kurgusu tasarımında prototip anlatısına temel teşkil eden senaryo, gelecekteki bir kavramın uygulanması için geliştirilmekte ve mevcut tekno-bilimin, siyasetin, ekonominin, hukukun ve kültürel normların sınırlandırmaları ile halihazırdaki olgular esas alınarak kurgulanmaktadır. En önemlisi de senaryoların, bir tasarımın yaşayacağı sosyal ve politik bağlamı göz ardı edebilme olasılığıdır. Bu durumda, senaryonun odak noktası, bizzat nesnenin ya da belki de deneyimin nesnesi üzerinde konumlanmaktadır. Bunu okuyabilmek aynı zamanda bilgi ve iktidar üretimine konu olan geleceklerin bir nesne olarak inşa edildiğinde tasarım-kurgusunun nasıl üretildiğine dair refleksif ve epistemolojik bir tasarım yaklaşımının okunabilmesine ve geliştirilmesine de imkân tanımaktadır. Yine de bu yaklaşımı pek az tasarım kurgusunda bulabilmekteyiz. Örneğin *Ortadoğu ve Öteki Fütürizmler* (2017) başlıklı makalesinde Körfez ve Arap ülkelerindeki fütürizmi postkolonyal görsel sanatlar ve çağdaş sanat eserleri üzerinden irdeleyen Jussi Parikka, geleceğin geçersiz ve hü-

kümsüz kılınmasına dair söylemleri incelemiş, dolayısıyla zamansallğa (*temporality*) dair kültürel politikanın bu çalışmalarla nasıl tasarlandığını ve kurgulandığını keşfetmeye çalışmıştır.

PARATAKTİK TASARIM-KURGULARA DOĞRU

Günümüzde bazı tasarım-kurgu çalışmaları, şirket-ordu-akademi kompleksinin karar verme süreçlerini kolaylaştıran ve sorunları öngörerek riski en aza indirgemeyi ya da yok etmeyi amaçlayan bir taktik medyaya dönüşmüş durumdadır. "Parataktik" (Yetişkin, 2015) tasarım-kurgu kavrayışını benimsemek, şirket-ordu-akademi kompleksinin kar odaklı taktiksel örgütlenme ve s/aklama modellerini keşfetmek, kendin-yap kültüründen beslenerek bu taktikleri temellük etmek ve böylelikle hegemonik olanın taktiklerini kullanmak suretiyle hegemonik olanın otoritesini ters yüz etmekle ilgilenir.

Dahası parataktik tasarım-kurgular, tasarım nesnesinin, tasarım süreçlerinin ve tasarımcı ağıyla birlikte bu ağın tabi olduğu bilgi ve iktidarın günümüz koşullarında nasıl yeniden üretildiğini ifşa etmek koşuluyla bir başka bilgi ve iktidar üretimi yapma olanağı da yaratmaktadır. Örneğin *Facestate* (2011) adlı çalışmasında Metahaven, ticari kurum kimliği projelerinde karşılaşılan taktiksel düşünme yolunu temellük ederek tüketicilik ve vatandaşlık arasında giderek muğlaklaşan sınırları ortaya çıkarmış, şeffaflık ve etkileşim hareleriyle meşrulaştırılan toplumsal yazılımların siyasi etkilerini ifşa etmiştir. Böylelikle hegemonik olanın taktiklerini kullanarak hegemonyanın günümüzde nasıl üretildiğini açığa çıkan bir başka tasarım ve bir başka bilgi – iktidar üretimi yapabilmiştir.

Parataktik tasarımcılar, şirket-ordu-akademi kompleksinin kamuya açık bir şekilde asla denemeyeceği fikirler, tahayyüller ve deneyler geliştirmekle ilgilenmektedir. Parataktik tasarım-kurguları her zaman işlevsel olmayabilir, hatta *glitch* estetiğini kucaklayarak işlememe koşullarını ve etkilerini deneyimlenebilir ve duyumsanabilir hale getirmeye de odaklanabilir. Parataktik tasarım-kurguları açıkça bir şeye karşı olduğunu ifade etmeyebilir. Olumlayıcı tasarımın hegemonik bilgi ve iktidarın yeniden üretilmesi için kullandığı taktikleri keşfedecek yollar bulur, yaparken öğrenir ve deneylere açar. İşlevsel ve çözüm odaklı bir tasarım nesnesi üretmek yerine tasarım nesnesinin kurgulanmasına yol açan tasarım süreçleriyle birlikte soruları ve sorgulama yollarını çoğaltmak, düşünmek, araştırmak, denemek ve sonuçları paylaşılır kılarak akla gelmemiş ya da akla uygun bulunmamış olana yol açmak parataktik tasarım-kurgularının esasları arasında sayılabilir.

Başka gelecek-kurgularının tasarımı süreçsel ve performatif deneyselliklerle, tek merkezli olmayan örgütlenme ve karar verme süreçleriyle gelişir. Alternatif gelecek-kurgularını tasarlamaktansa, kritik ve provokatif

sorular sorarak bu soruları deneye açan parataktik tasarım-kurguları, tartışmanın yanı sıra sorgulama ve tahayyül olasılıklarını çeşitlendirerek çoğaltır. Burada artık kurgu ve gerçeklik neredeyse birbirine karışır. Tasarımcı(lar) nesnel gelecek-kurguları tasarlamaktan ziyade tasarlanmış gelecek-kurgularıyla deneyimlediği, sezdiği ya da tahayyül ettiği duyguların ve psikolojik deneyimlerin de sorgulanmasına açılabilir.

Geleceklere dair parataktik tasarım-kurguları hem olgusal gerçekler hem de kurgusal olanla birlikte işler kılınır. Bir başka deyişle, olgu ve kurgu arasındaki sınır işlevsel bir yolla muğlaklaştırılır. Güncel popüler taktiklerden biri olan nükte ve parodi, eğlence endüstrisiyle eklemlenmiş gelecek endüstri b(ağ)ından temellük edilir. Parataktik tasarım-kurgusu kodları hegemonik olanın otoritesini ters yüz etmek, başka araştırma sorularına açılmak, henüz düşünülmemiş olanla rastgele karşılaşmak ve ortaya çıkan sorunlar üzerine eyleme geçmek koşuluyla erişime açılır. Ayrıca tasarım-kurgu süreçlerine dahil olan kullanıcıların tasarım-kurgusunun ve tasarım süreçlerinin ciddiyeti/saçmalığı, gerçekliği/kurgusallığı, başarısı/başarısızlığı ve nedenleri/etkileri hakkında ikilemler, çelişkiler ve merak içinde konumlandırılması bilhassa tercih edilir.

Açıkça ifade etmek gerekirse, Bager Akbay, Mine Kaplangı ve diğerleriyle birlikte 2015 yılından beri çalıştığımız *Deniz Yılmaz'ın Hazin Hikayesi* esasen parataktik tasarım-kurgusunun bu bağlamda gelişmesine kaynaklık eden kolektif üretimlerden biridir. Bu çalışmada, günümüz popüler siyasi iletişiminde sıklıkla rastladığımız absürde indirgeme tekniği, temel hak ve hürriyetlerin kısıtlandığı ve yeniden düşünüldüğü bir olgusal gerçeklikte, sanatçı ve vatandaş olarak tanınmak isteyen bir robot prototipinde anlatısallık kazanmıştır. Recher'e göre (2009) absürde indirgeme tekniği (*reductio ad absurdum*) inkar edildiği takdirde absürt olacağı için onu sorgulayanlar arasında bir ihtilaf kurmayı arayan bir tartışma tarzıdır. Karar verme süreçlerini esneterek başka gelecek olasılıklarıyla ilgili fikirleri, duyguları, tahayyülleri ve iş yapma tarzlarını açığa çıkaran bu parataktik tasarım-kurgu yaklaşımı hızla gelişen ve hegemonik hale gelen popüler tasarım-kurgulara mesafeli bir konum geliştirmeyi de kolaylaştırmaktadır.

Böylelikle tasarımın karanlık tarafını kucaklayan parataktik yaklaşım, akla gelmeyen veyahut düşünülemeyen ya da tahayyül edilemeyenin aslında düşünülebileceğini, tahayyül edilebileceğini ve hatta tasarlanabileceğine dair kanıtlar oluşturur. Amaç şok etmek değil, sömürünün güncel hallerini yeniden üreten toplumsal, siyasi, hukuki ve ekonomik koşulları keşfetmek, sorgulamak ve düşünmek koşuluyla performatif, rastlantısal, kavramsal ve deneysel süreçler sunmaktır. Bu haliyle parataktik tasarım-kurgusu gündelik yaşamın tam da içinde yaşadığımız anların ve mekânların olgusal koşul-

larında farklı olabileceğini ve değişimin mümkün olabileceğine dair olan inancı beslemektedir. Franke'nin (2010, 81) de vurguladığı üzere, "Kurgusal tasarım, şiirsel tasarım olarak anlaşılabilir ve böylece felsefi bir sorgulama şeklinde ele alınabilir".

Böylelikle otomasyona dayalı algoritmik denetim toplumlarının açıkları da tasarım-kurgu süreçlerine açılabilir. Örneğin tasarım kuramcısı Benjamin Bratton, kentsel ölçekte otomasyon ve öğrenen makina algoritmaları, ya da popüler deyişle, yapay zekânın müşterekler lehine nasıl kullanılabileceğiyle ilgilenmektedir. Ona göre bugün İnsan ve İnsanlık merkezli olmayan kentsel tasarımı da düşünmemiz şarttır çünkü bugünün ve geleceğin dünyası insan ve insan-olmayanların birlikte yaşayabileceği bir gelecek kurgusu tasarımı vizyonunu içermektedir. Örneğin, kentleri kullanıcı-odaklı platformlar olarak düşünürsek, telefon şebekeleri, enerji santralleri, sokak lambaları ve otoyollar gibi bazı altyapı platformlarının onları "kimin" kullandığıyla ilgilenmediğini de düşünmek durumundayız çünkü platformlar, insan olup olmadığınızı ya da vatandaşlık halini umursamaz.

Bratton'un tasarım-kurgu perspektifi şirket-ordu-akademi kompleksinin çıkarlarıyla uyuşan akıllı şehir kavrayışından farklıdır. Ancak Bratton bir denetim taktiği olarak önerilen akıllı şehirleri kendine mal ederek ters yüz eder; otomasyon politik ekonomisinin bilgi ve iktidarını sorunsallaştırır ve gelecek kurgularını anlatıya dayalı bir yaklaşımla prototipleştirir. Ne de olsa bugün Sanayi 4.0 ile karşımıza bir tezahürü beliren otomasyon politik ekonomisi yeni iş türleri üretecek ve mevcut bazı iş alanlarını da ortadan kaldıracak gibi durmaktadır. Otomasyon politik ekonomisinin daha yaygın türevi ise iş ve eğlence arasındaki ilişkinin yanı sıra üretim ve tüketim arasındaki b(ağ)ları da ters yüz edecek bir toplumsal dönüştürücü olarak işlemesidir. Bu kuşkusuz hem bir tasarım problemi hem de politik-ekonomik bir sorundur. Sömürge tarihine dayanan bir bilim kurgu senaryosu da değildir. Aksine sömürünün yerleşik kodlarının nasıl tasarlandığını tartışmaya açarak müşterekler lehine yeniden tasarıma açılmakla ilgilenmektir. Bu yüzden parataktik tasarımda meseleler, felsefi boyutuyla, kullanıcıların, bu tasarım-kurgularının sunduğu potansiyel dünyaların şifresini çözerek kendi görüşlerini ve yargılarını oluşturacak şekilde paylaşıma açılır.

Teşekkür

Bu makalenin ilk ve daha kısa bir versiyonu 26-28 Nisan 2018 tarihleri arasında MEF Üniversitesi Sanat, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi tarafından organize edilen *Future Epigraphs Atölyesi* kapsamında Alper Derinboğaz'ın daveti üzerine yaptığım bir konuşmayla geliştirilmiş ve Dilek Öztürk'ün Arrademento Mimarlık Dergisi Temmuz 2018 sayısı için derlediği

Future Epigraphs: Kentin Geleceği Üzerine Fikirler başlıklı özel dosyada yayınlanmıştır. Ayrıca Ekmel Ertan, Fatih Aydoğdu, Zeynep Gündüz başta olmak üzere parataktik kavramını birlikte tartışarak geliştirdiğim Amber Festivali'12'nin tüm katılımcılarına teşekkür ederim. Bu makalede parataktik kavramıyla ilgili tartıştığım fikirlerin sorumluluğu bana aittir.

Kaynakça

Alexander, C. (1964) *Notes On The Synthesis of Form*, Cambridge, Massachussettes, Harvard University Press.

Archer, L. B. (1979) "Whatever Became of Design Methodology?" *Design Studies* 1(1): 17-18.

Asimow, M. (1962) Introduction to Design. Englewood Cliffs, NJ., Prentice-Hall.

Wendell Bell, (1997) *Foundations of Futures Studies: Human Science for a New Era*, No. 1, New Brunswick, NJ., Transaction Publishers.

Bleecker, J. (2009) "Design Fiction: From Props to Prototypes", *Negotiating Futures–Design Fiction*, Erişim Tarihi 29 Şubat 2019, https://drbfw5wfjlxon.cloudfront.net/writing/Design-Fiction_WebEdition.pdf

Bratton, B. (2016) "On Speculative Design", *DIS Magazine*, Yayınlanma Tarihi 10 Şubat 2016, Erişim Tarihi 12 Nisan 2018, http://dismagazine.com/discussion/81971/on-speculative-design-benjamin-h-bratton/

Broadbent, G. (1979), "The Development of Design Methods." *Design Methods and Theories*, 13(1): 41-45.

Club of Rome (1976) *The Limits to Growth*, New York, Universe Books.

Cross, N., (2006) *Designerly Ways of Knowing*, Londra, Springer.

Dunne, A., Raby, F. (2013). *Speculative Everything*, Londra, The MIT Press.

Foucault, M. (2003) *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar*, (Çev.) I. Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Foucault, M. (2011) *Özne ve İktidar*, (Çev.) I. Ergüden, O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Franke, B. (2010) "Design Fiction is Not Necessarily About the Future", In Sixth Swiss Design Network Conference, *Negotiating Futures* – Design Fiction, s. 80–90, http://www.bjorn-franke.com/_texts/franke_2010_design_fiction_is_not_necessarily_about_the_future.pdf, Erişim Tarihi 24 Şubat 2019.

Franke, Björn (2016) *Design as Inquiry: Prospects for a Material Philosophy*, Yayınlanmamış Doktora tezi, Royal College of Art.

Girardin, F. (2019) "When Automation Strikes Back", *Near Future Lab Official Blog*, Ocak 2019, Erişim Tarihi 23 Şubat 2019, http://blog.nearfuturelaboratory.com/2019/01/

Gonzatto, R.F., (2013). "The ideology of the future in design fictions", *Digital Creativity*, 24(1), 36–45.

Gregory, S. A. (1966) "Design Science". (ed.) S. A. Gregory, *The Design Method*, London, Butterworth.

Hogan, R., Draudt, A., Hadley, J., Murray, L., Stock, G. and Rose West, J. (2015) 'Six Insights about Science Fiction Prototyping', *Computer* (Mayıs), 69–71.

Inayatullah, S., (2013) "Futures Studies: Theories and Methods", *There's a Future: Visions for a Better World*, (ed.) F. Gonzales, BBVA, T.F. 35-65, Erişim Tarihi 22 Şubat 2019, https://www.bbvaopenmind.com/wp-content/uploads/2013/01/BBVA-OpenMind-Book-There-is-a-Future_Visions-for-a-Better-World-1.pdf

Jones, J. C. (1970) *Design Methods*, Chichester, John Wiley & Sons Ltd.

Jones, J. C. (1977) "How My Thoughts About Design methods Have Changed During the Years", *Design Methods and Theories* 11(1): 48-62.

Kahn, H., Wiener, A. (1967) *The Year 2000: A Framework for Speculation on the Next Thirty-Three Years*, New York, MacMillan.

Kirby, D. (2010) "The Future is Now: Diegetic Prototypes and the Role of Popular Films in Generating Real-world Technological Development", *Social Studies of Science*, 40(1), 41–70.

Latour, B. (2002) "Gabriel Tarde and the End of the Social",. (ed.) P. Joyce, *The Social in Question: New Bearings in History and the Social Sciences*, Routledge, Londra, 117–132.

Latour, B. (2005) *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.

Lyotard, J. F. (1993) T*he Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Miller, R. (2007) "Futures Literacy: A Hybrid Strategic Scenario Method", *Futures*, 39 (4), 341-362.

Miller, R. (2018) *Transforming the Future: Anticipation in the 21st Century*, London & New York, Routledge. http://unesdoc.unesco.org/images/0026/002646/264644E. pdf

Parikka, J. (2018) "Middle East and other futurisms: imaginary temporalities in contemporary art and visual culture", *Culture, Theory and Critique*, 59 (1), 40-58, DOI: 10.1080/14735784.2017.1410439

Poli, R. (2010) "The Many Aspects of Anticipation", *Foresight*, 12 (3), 7-17.

Rescher, N. (2009) "Reductio ad absurdum". *The Internet Encyclopedia of Philosophy.*

Saurin, R., (2012) *Workplace Futures: A Case Study of an Adaptive Scenarios Approach to Establish Strategies for Tomorrow's Workplace*, Yayınlanmış Doktora Tezi, Dublin, Dublin Institute of Technology.

Spivak, G. C. (2003) *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge, Londra, Harvard University Press.

Son, H. (2015) "The history of Western futures studies: an exploration of the intellectual traditions and three-phase periodization", *Futures*, 66, 120–137.

Star, S.L., Griesemer, J.R. (1989) "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39," *Social Studies of Science* (19:3), 387-420.

Sterling, B., (2012) "Bruce Sterling Explains the Intriguing New Concept of Design Fiction", *Slate*. Erişim Tarihi 2 Nisan 2018, http://www.slate.com/blogs/future_tense/2012/03/02/bruce_sterling_on_design_ fictions_.html

Tichenor, P. J., Donohue, G. A., Olien, C. N. (1975) "Mass Media and the Knowledge Gap: A Hypothesis Reconsidered", *Communication Research*, 2(1), 3–23. doi:10.1177/009365027500200101

Wakkary, R., Desjardins, A., Hauser, S. and Maestri, L. (2013) 'A sustainable design fiction', *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, 20(4), 1–34, doi: 10.1145/2509404.2494265.

Winter, S.J., Butler, B.S. (2011). "Creating bigger problems: grand challenges as boundary objects and the legitimacy of the information systems field," *Journal of Information Technology*, 26(2), 99-108.

Yetişkin, E. (2008) *B(ağ)sal Düşünce: Toplumbilimin Gündelik Pratikler Üzerinden Sorunsallaştırılması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.

Yetişkin, E. (2010) "Epistemik İhlalin Çevirisi", *Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayısı*, (Der.) E. Yetişkin, No. 25, İstanbul, Bağlam Yayınları, 147-159.

Yetişkin, E. (2014) "Paratactic Media and Social Networks: Emerging Forms of Resistance to Algorithmic Power in Artistic Practice", *Anglistica AION*, Inflections of Technoculture. Biodigital Media, Postcolonial Theory and Feminism, (Der.) Chambers, I., and Terranova, T., Sayı. 18 (2), 107-125.



Rachel, *Blade Runner*, 1982.

Dijital Çizim: Pratik Choudhury

BİLİMKURGU VE SİBERPUNK*

Dani Cavallaro

> Gelecek henüz yazılmadı. Elimizde en iyi durum senaryoları var. Bir de en kötü durum senaryoları var. Bilimkurgu romanı yazarıysanız ikisini de yazmak harikadır, ancak gerçek dünyada ikisi de olmaz. Gerçek dünyada genelde olan hep bir yan hikâyedir. Dünyayı değiştiren mucizeler ancak çocuklarımız için duvar kâğıdıdır.
>
> Bruce Sterling[1]

> Biz [bilimkurgu yazarları] bir çeşit şarlatanlarızdır:
> Birkaç fikrimiz vardır ve geçimimizi bununla sağlarız.
>
> William Gibson[2]

Bilimkurgu herhangi bir okuru veya eleştirmeni tatmin edecek şekilde tanımlaması zor bir alan. Bunun sebebi büyük oranda tür içinde sergilenen kafa karıştırıcı çeşitlilikte tema, yaklaşım ve teknik olması kadar bilimkurgunun tarihsel açıdan kökenini konumlandırmanın zorluğudur. En popüler yorumlarından bazılarında bilimkurgu esasen, ağırlıklı olarak Batı tarzı bir teknolojik gelişim deneyiminde köklenmiş bir 20. yüzyıl fenomeni olarak algılanmaktadır. Gene de bilimkurgunun başlangıç noktasının izi çok daha erken dönemlere kadar sürülebilir. Aslına bakılırsa, milattan sonra 150 yılı civarında Samsatlı Lukianos, önceki döneme ait tarihçiler tarafından kaydedilen resmî gerçeklerin parodik bir yeniden yorumu olan *Vera His-*

Çev. Senem Demiralp

* Dani Cavallaro (2000). *Cyberpunk & Cyberculture: Science Fiction and Works of William Gibson*, New Jersey: The Athlobe Press içinde.

[1] B. Sterling, from 'License to Dream', Convocation on Technology and Education, National Academy of Sciences, Washington, DC, 10 May 1993: http://www.uflib.ufl.edu/sterling.license.html.

[2] G. Salza, 'Interview with William Gibson', 1994: http://www.maxheadroom.com/gibson_interview.html. Bu röportajın biraz farklı bir versiyonu Giuseppe Salza'nın kitabında yer almaktadır. *Che cosa ci faccio in Internet*, Rome: Theoria Edizioni, 1995.

toria'sında ('Gerçek Tarih') gezegenlerarası yolculuk ve savaş temaları ile kendince bilimkurgu denemeleri yapmaktaydı. 20. yüzyıldan önce bilimkurgunun varlığına ilişkin daha yakın zamana ait kanıtlar Cyrano de Bergerac'ın, örneğin *Aya Seyahat* (1661) gibi hikâyelerinde bulunabilir. Italo Calvino'ya göre Cyrano, 'bilimkurgunun ilk gerçek seleflerindendir'. Calvino ayrıca Cyrano'nun anlatısındaki şairane ve felsefi özellikleri de vurgular:

> Cyrano, canlı ve cansız, bütün şeylerin birliğine, saf (elementer) figürlerin meydana getirdiği kombinasyonların canlı türlerinin arasındaki çeşitliliği belirlemesine methiyeler düzmektedir ve her şeyin üstünde bunların arka planındaki sürecin narin ve kırılgan hissiyatını aktarmaktadır. Bu hissiyat, neredeyse bildiğimiz haliyle insanın insan, yaşamın yaşam ve dünyanın dünya olamaması halidir.[3]

Bilimkurgunun daha sonraları tür olarak ciddi bir entelektüel gündem sergileme becerisinden yoksun basit bir tür olduğuna dair olumsuz şöhreti göz önünde bulundurulduğunda bu erken döneme ait yazarın spekülatif yaklaşımı ve metafiziksel meşgalesinin değerini bilmek önemlidir. Bu şöhret bilimkurgunun popülerleşmesiyle beraber spesifik olarak 20. yüzyılda peyda olan önyargılara dayanmaktadır. Ancak zamanda daha geriye bakacak olursak modern bilimkurgunun öncülerinin ekseriyetle takdir edilen edebî ve felsefi metinler olduğunu görürüz.

Aslına bakılırsa, hayali seyahatleri, rüya görüntülerini, doğaüstü keşifleri ve metafiziksel görevleri konu edinen, günümüzde artık klasik sayılan, geniş yelpazede pek çok metin bilimkurgu olarak sınıflandırılabilir. Antik Yunan'dan on dokuzuncu yüzyıla uzanan bir dönemi kapsayan sürede üretilen pek çok sayıda öykü, potansiyel bir proto-bilimkurgu kanonunun muhtemel üyeleridir: örneğin Homeros'un *Odysseia*'yı, Dante'nin *İlahi Komedya*'sı, Ariosto'nun *Orlando Furioso*'su, Rabelais'nin *Gargantua ve Pantagruel*'i, Swift'in *Gulliver'in Gezileri*, Voltaire'in *Candide*'i, Rousseau'nun *Émile*'i ve Goethe'nin *Faust*'u.

Mary Shelley'nin *Frankenstein*'ı (1818) bilimkurgunun en bilinen öncü eserlerden biri olduğu öne sürülebilir. Bu eseri alanında klasik yapan, insanın güçlerini bilim aracılığıyla artırmaya yönelik hem fırsatlar vaat eden hem de teknolojiyle insanları canavarlaştıran bir dünyada insanlığın içini dolduran şeyin ne olduğu sorusunu odak noktasına almasıdır. Doğa felsefesi öğrencisi Frankenstein, teknoloji desteği ile yapay bir varlık yaratmayı başarır. İşe iyi niyetle koyulmuştur, fakat yaratığının insanlığın teknolojiyle ilgili tehdit edici bulduğu her şeyi temsil etmesiyle korku, tiksinme ve şid-

[3] I. Calvino, *Six Memos for the Next Millennium*, çev. S. Creagh, London: Vintage, 1996, s. 20.

det sarmalına sürüklenir. *Frankenstein* doğanın temel kanunlarına meydan okumaya cüret eden, sınırları zorlayan bilginin anlatıldığı geleneksel temanın üstüne inşa olması vesilesiyle Faust mitinin bir varyasyonu gibi de okunabilir. Bu tema müteakip bilimkurgu yazarları ve film üreticileri arasında çok popüler olacaktır. Gene de romanın tek yaptığı şeyin ele avuca sığmayan bir nesil çılgın bilim insanlarına, sadist doktorlara ve kendini kandıran araştırmacılara giden yolu döşemek olmadığını unutmamak gerekir. Aslında, bilimkurgu için azımsanamayacak ideolojik değere sahip bir meseleyi ortaya koymakta ve böylelikle *diğer* olana dair her şeyi sarmalayan ürperti hissini ifade etmektedir. Canavar ve uzaylı (ikisi de insan-dışı temasının varyasyonlarıdır) Gotik romanda olduğu gibi, bilimkurgu tarafından yeni yeni filizlenen korkulara ve önyargılara form vermek için kullanılır. İnsan dışına karşı duyulan dehşet, baskın sosyal sınıfların, ayrıcalıklı cinsellikle-rin, ulusal değerlerin ve bütün yönetimlerin varsayılan bir sapkın ve şeytani *alter ego* tarafından kirletilmesine dair sayısız kültürel endişeyi kısa ve öz biçimde ortaya koyar. Frankenstein'ın canavarı, Shelley'in kültürünün toplumun *gayrimeşru* üyeleri ile güçlük çekmeden ilişkilendirilen ötekiliğe dair bütün rahatsız edici nişanları bir araya getirmektedir: yabancılar, kadınlar, haklarından mahrum edilmişler, yoksullar ve engelliler. Roman aynı zamanda gerçek canavarlığın yaratığın tiksindirici görüntüsünde değil, fakat başlangıçta iyicil bir varlığı bir suçluya dönüştürme becerisine sahip güç yapılarında ve kurumlarında yattığını göstermektedir. Shelley ayrıca kendinden sonra gelen bilimkurguya, *E.T.* ve *Leviathan, Sinek ve Alien* serilerininin canavarsı yaratıkları ile fazlasıyla resmedilen diğerinin *fiziksel* farklılığı fikrini miras bırakmıştır.

Shelley'nin yanısıra modern bilimkurgunun en bilinen öncüleri Jules Verne ve H. G. Wells'tir. 19. yüzyılın ikinci yarısında yazdıkları hikâyelerde, fantastik maceralarda, özellikle Wells, fanteziyi bilimsel konulara dair kapsamlı bilgilerle temellendirerek, türde sonradan meydana gelecek gelişimleri öncelemiştir. Wells'in *Zaman Makinesi* (1895), zamanda seyahat, dünyanın yok olması ihtimali ile insan ve uzaylı karşılaşması olmak üzere, sonrasında bilimkurguda yaygın hale gelecek pek çok temayı ilk defa sunmaktadır. *Dünyalar Savaşı* (1898) uzaylı istilası temasını geliştirmiştir. Bu metinlerin sadece fantezi olarak görülmesi mümkün değildir, çünkü temelde kültürel dejenerasyon, geleneğe ilişkin sınırların zorlanması, teknolojik ilerlemenin potansiyel yıkıcı sonuçları, düşüş halinde olan emperyal bir kültüre ait Viktoryen sübutların/kesinliklerin erozyonunu ifade etmektedir. Wells kendisinden sonra gelen pek çok bilimkurgu yazarını da etkilemişti. Örneğin John Wyndham'ın *The Day of Triffids*'i (19), bir felaket sonrasında dünyada kalan son erkek ve kadının durumunu anlatır ve dünyayı mevcut

parçalardan ve arta kalanlardan yeniden inşa etmeye dair nostaljik arzuları aktarır. Bu tarz bir bilimkurgu, türün sadece sert, parlak ve tamamen mekanize olmuş bir gelecekle ilgili olmadığını gösterir. Hattâ çoğu zaman mevcut durumda aşikâr olan kültürel bozulma ve düzensizliğe odaklanır.

Pek çok eleştirmen ve okuyucu için modern bilimkurgunun gelişimindeki kritik an, Hugo Gernsback'in editörlüğünü yaptığı Amerikan dergisi *Amazing Stories*'in ilk sayısının basıldığı 1926 yılıdır. Bu baskı devasa bir popülariteye ulaştı ve şüphesiz gelecekteki pek çok başarılı bilimkurgu yazarına ilham vermiş olmasına rağmen, aynı zamanda türün eleştirilmesine yol açan, yumurtadan ancak yarısına kadar çıkmış bir ucuz roman ve film neslinin belirmesine sebep oldu. Kendisi de ara ara yazarlık yapan amatör bir bilim insanı Gernsback, bir bilimkurgu öyküsünün nelerden oluşması ve neyi başarması gerektiğine ilişkin paradoksal bir anlayışa sahipti. Bir yandan bu türün sırtını bilime yaslaması gerektiğini ve bilim üzerine bir kariyerle ilgilenen genç erkeklere yönelik güncel bir ilgi alanı yaratmasını istiyordu. Diğer yandan ise, "bilimkurgunun bilimsel gerçeklik ve kâhince bir görüş ile iç içe geçmiş cezbedici bir serüven olmasını"[4] arzuluyordu. Gernsback'in estetik anlayışının ürünü bilimkurgunun daha sonra *Ucuz Dönem* [Pulp Era] olarak nitelendirilen bir dönemi ile ilişkilendirildiği birtakım uzay pembe dizileri oldu. Grolier Multimedya Ansiklopedisi'ne göre bu hikâyeler "deneyimli pulp-dergi yazarları" tarafından üretilen 'ne idüğü belirsiz metal yığınları giyen kahramanların yabancı dünyaları enkaza çevirdiği ve uzay tazelerini kurtardığı klişe serüvenler'di.[5]

Wells kendisi de bilimkurgu metinlerini *bilimsel serüvenler* –serüven teriminin (günümüzde olduğu haliyle) duygusal açılımları olan popüler romancılığı ifadeden ziyade doğal ve doğaüstünü bir araya getiren yaratıcı bir çalışmayı kast eden bir ifade olduğunu göz önünde bulundurun– olarak adlandırıyordu. Serüvenin bu tarz bir yorumu kısmen, gerçek durumların fantastik ve göz alıcı çarpıtılmalarla ortaya konduğu Gotik roman geleneğinden gelmektedir. Gotik roman, bilimkurgu ve özellikle günümüz siberpunk türünün potansiyel bir öncüsüdür.

Paradoksal estetiğine rağmen (belki de onun yüzünden) Gernsback'in *Amazing Stories* serisi öyle popüler oldu ki, 1920'lerin sonu ve 1930'larda onu hızla *Science Wonder Stories, Wonder Stories ve Astounding Stories* takip etti. 1930 yılında John W. Campbell tarafından kurulan *Astounding Stories* dergisi Gernsback'in girişimine karşı kuvvetli bir rakip haline geldi.

[4] Bilimkurgunun bu tanımı Hugo Gernsback'in editörlüğünü yaptığı 1926'da basılan *Amazing Stories*'den alındı. M. Wynne-Davies (ed.), *The Bloomsbury Guide to English Literature*, London: Bloomsbury, 1989, s. 897.

[5] 'Science Fiction', *Grolier Multimedia Encyclopedia*, version 7.0, Grolier Electronic Publishing, 1995, s. 1.

Kurucusunun estetik anlayışı, bilimkurgunun teknolojinin bireyler ve bütün kültür üzerindeki etkisine dair güvenilir bir temsil olmasına dayanıyordu ve bu temsilin yüksek seviye edebî uzmanlık, sofistike anlatı teknikleri ve konuya özenli bir yaklaşım ile kotarılmasını istiyordu. Campbell'ın eserini bilimkurgunun Altın Çağ'ı olarak nitelendirilen Isaac Asimov, Robert A. Heinlein, Theodore Sturgeon ve Arthur C. Clarke gibi bilimkurgu yazarlarının ortaya çıkmasına tanıklık etti. Bilimkurgunun kimi baskın temalarının gelişmesi bu sırada gerçekleşti. *Grolier*'in listelediği haliyle bu temalar şu şekildeydi: 'Robotlar, alternatif dünyalar, ışıktan hızlı seyahat, insanlar veya uzaylı kültürler tarafından galaksiler üretilmesi, insanın uzaylı ile karşılaşması ve şaşırtıcı sonuçları ile 1940'ların sonlarına doğru nükleer enerji ile ortaya çıkan pek çok olasılık'.[6]

1950'lerden itibaren bilimkurgu, teknolojinin günlük hayata ve gezegenin kaderine etkisi ile giderek daha çok ilgilenir oldu. Özellikle önemli bir gelişme de *Yeni Dalga*'ydı (New Wave). Yeni Dalga, Brian Aldiss ve J. G. Ballard gibi yazarlarla ve Michael Moorcock'ın editörlüğünü yaptığı İngiliz dergisi *New Worlds* [Yeni Dünyalar] (1946-70) ile ilişkilendirilen bir isimdi. Yeni Dalga'nın odak noktası, çevrenin bozulması, şehirlerin aşırı kalabalıklaşması ve teknoloji, suç, madde bağımlılığı ve cinsellik arasındaki ilişki gibi güncel konulardı. Böylelikle Yeni Dalga'da kimi açılardan siberpunk türünün teknolojinin gelecekte olduğu kadar günümüze de etkisini konu edinişinin ayak sesleri duyuluyordu, tabii ki çarpıcı bir farklılık resme bilgisayar teknolojisinin de girmesiydi.

Wells'in vurguladığı gerçek ve fantezinin iç içe geçmesi Gernsback, Gotik, Yeni Dalga ve güncel bilimkurgunun tekrar tekrar işaret ettiği üzere, spekülatif kurgu kültürel gerçeklikten bir kaçış değil, tam aksine bu gerçekliği fantezi aracılığıyla yabancılaştırarak okuyanın bu gerçekliğe karşı farkındalığını keskinleştirmenin bir aracıdır. Kingley, Amis *New Maps of Hell*'de bilimkurguyu sadece fantezi dünyalarının bilimin hayatlarımızda oynadığı rolü ele almaya değil, aynı zamanda sosyoloji, antropoloji, dilbilim, psikoloji ve teoloji gibi sözde-bilimlerin rolünü de gözden geçirmeye davet eder.[7]Tartışmalı biçimde hem pozitif bilimler (fizik, biyoloji, kimya) hem de sözde-bilimler temel işlevlerinin insanların kaderi hakkında *spekülasyon yapmaları* hususunda programlarında gerçek ve kurguyu birleştirir. Bize bilgiyi bütünüyle paketlenmiş bir emtia olarak vermezler. Daha ziyade bizi bilginin *ne* olduğunu sorgulamaya davet ederler. Bu kısmen Darko

[6] *Age.*, s. 2.
[7] K. Amis, *New Maps of Hell*, New York: Columbia University Press, 1960.

Suvin'in bilimkurguyu incelerken, "bilişselliğin" "bilimden"[8] daha anlamlı ve alâkalı bir terim olduğu argümanının ortaya koyduğu iddiadır.

J. G. Ballard'ın eseri, bilimkurgunun günümüz teknokültüründe bilginin değişkenliğine yaptığı vurgu ile yabancılaştırıcı etkilerine amblematik bir örnek teşekkül eder. Gezegenler arası yolculuk veya uzak bir geleceğin temsili gibi geleneksel bilimkurgu temalarıyla nadiren ilgilenen Ballard'ın yazını felaketin insanları bekleyen bir kader olduğunu değil, felaketin zaten çoktan meydana gelmiş olduğunu sezdirebilmek için bilimkurgunun dehşetetengiz tarafına odaklanır. Hattâ, *Crash*'in giriş bölümünde ifade ettiği üzere: 'gelecek, her anlamda obur bir şimdi tarafından yutularak, var olmaktan vazgeçiyor. Geleceği, önümüzde serili olan çok katmanlı alternatif seçeneklerinden biri olarak şimdiye eklemledik.'[9] *Crash* (1973) bu fikri harabeye dönmüş hurda dolu kent manzaraları ve Gotik bir sürrealist kayboluş hissi veren korkunç biçimde bozulmuş bedenlere dair rahatsız edici imgeleri öne çıkararak destekler. Fred Botting'in gözlemlerine göre:

> İnsan kimliğinin kaybı ve benliğin hem kendinden hem de gerçeklik hissinin güvende olduğu sosyal bağlamından yabancılaşması, insanlıktan uzaklaşmış tehdit edici bir çevre, makineleşmiş ikizler ve vahşi, psikotik parçalanma şekilleri ile temsil edilir.[10]

David Punter de bu fikre katılır: Ballard'ın yazılarında 'söz konusu olan temel konu', 'birey ile insaniyetten uzaklaşmış bir çevre arasındaki çatışmadır'.[11] 'Ballard'ın tanımladığı suikast ve yüksek hızlı araba kazalarının hüküm sürdüğü bir dünyanın doğal kanunlar ile yorumlanması artık mümkün değildir ve bireyler kendilerine ne gerçek ne metaforik mânâda hâkim olmayı bırakmıştır.'[12]

Hal böyleyken, bilimkurguyu şimdi-burada zeminine kurarak, Ballard nihai seyahatin dünya dışından ziyade müphem ve yabancılaşmış benliğe olduğunu ifade eder. Bu benlik 'selüloz bedenler' ile tıklım tıkış trafik şeritlerinden oluşan sert teknoloji ve 'columbarium* galerilerindeki deliklerden bize bakan sıra sıra ölülere'[13] benzeyen insan bedenleri ve yüzlerinden oluşan yumuşak teknoloji arasında kalmıştır. Stephen Metcalf'ın gözlemlediği gibi otomobiller, Ballard'ın hikâyelerinde merkezî bir role sahiptir. Oto-

[8] D. Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction*, New Haven and London: Yale University Press, 1979.

[9] J.G. Ballard, *Crash*, London: Vintage, 1995, s. 4.

[10] F. Botting, *Gothic*, London and New York: Routledge, 1996, s. 157.

[11] D. Punter, *The Literature of Terror*, cilt. 2, New York: Longman, 1996, s. 120.

[12] *Age.*, s. 136.

* Yakılarak defnedilmiş insanların küllerinin ufak oyuklara yerleştirilerek saklandığı ve ziyaret edilebildiği yapı. (ç.n.)

[13] J. G. Ballard, *Crash*, s. 151 (nota bakınız 9).

mobiller, 'teknolojinin, insan bedeni ile çarpışarak onu parçalara ayırması, atık olarak tortulaşmış bir öznelliği vahşice oyması'[14] bakımından ölümcül bir şehvet olarak kurgulanmasında bir araçtır. Yaralanmaya sebep olan aracın parçalarına ilişkin, 'genç kızların gösterge panelleri tarafından deforme olmuş göğüsleri', 'iğdiş edilmiş penisler, bölünmüş vulvalar ve ezilmiş yumurtalıklar' gibi açık göstergeler ile ayrıntılandırılan imgeler aracılığıyla, bedenler ve makineler kendilerini birbirlerine eşlemler. Çarpma sonucu gerçekleşmiş yaralanmaların cinsel doğasını vurgulayarak, Ballard 'yeni bir acı ve arzu birimi',[15] 'otomobilde seksin'[16] belli belirsiz varyasyonlarına dair bir sınıflandırmayı resmetmektedir.

Ballard gibi Doris Lessing ve Angela Carter da toplumsal gerileme ve kültürel çürüme manzaralarını resmetmek için bilimkurgu motiflerine başvurmuşlardır. Her iki yazarda da ek olarak toplumsal cinsiyet ve cinsellik konularının insanoğlunun ve gezegeninin geleceğine ilişkin sonu gelmeyen tartışmada kilit rol oynadığı gözlenmektedir. Mistisizm ve Jungcu psikanalizden devşirilen kavramları da dâhil ederek Lessing'in iyi ve kötü arasındaki ilişki üzerine psişik güçlerin ve metafizik hipotezlerin bilimden daha öne çıkan bir rol oynadığı bilimkurgu serisi *Canopus in Argos: Archives*'de (1979-83) hem insanlık tarihi hem de bir bütün olarak evrenin evrimsel gelişimi üzerine kafa yorar. *Heroes and Villains* (1969) ve *The Passion the New Eve* (1977) gibi kitaplarda Carter, Ballard'ınkine benzer felaket sonrası senaryolar resmeder. Bilimkurgunun fütüristik boyutu, Gotik bir ilhamın dehşet verici arka planında, iyi/kötü, sevgi/nefret, gerçeklik/fantezi ve maskülinite/feminite gibi kültürel zıtlıkların satirik bir foyasını sökme ile iç içe geçmiştir.

Bu metinlerin işaret ettiği gibi, bilimkurguyu tanımlamak türsel sınırlarının akışkan olması nedeniyle meşakkatli bir uğraş olarak ortaya çıkar. Sonuç olarak da bilimsel ve teknolojik motifler sık sık alenen bilimkurgusal olmayan temalar ve sorunlarla iç içe geçer. Bilimkurgu ve diğer türler arasında gerçekleşen çapraz tozlaşma örneklerinden bazılarını ele alalım. C. S. Lewis'in *Out of the Silent Planet* (1938), *Perelandra* (1943) ve *That Hideous Strenght* (1945) isimli kitaplarından oluşan 'kozmik üçlemesi' kimi eleştirmenler tarafından bilimkurgu olarak nitelendirilmektedir. Kimileriyse Lewis'in üçlemesinin bilimden çok doğaüstü, melekler âlemi ve Hıristiyan mistisizmine daha yakın olduğunun altını çizer. Türün sonradan gelen uyarlamaları içinde mistisizm önemli bir rol oynamaya başlayacaktır.

[14] S. Metcalf, 'Autogeddon', J. Broadhurst Dixon and E. J. Cassidy (eds), *Virtual Futures: Cyberotics, Technology and Post-Human Pragmatism* içinde, London and New York: Routledge, 1998, s. 112.
[15] J. G. Ballard, *Crash*, s. 134 (nota bakınız 9).
[16] *Age*., s. 172.

Diğer ilginç örneklerse Aldous Huxley ve George Orwell'ın distopik satirleridir –*Cesur Yeni Dünya* (1932) ve *1984* (1948)– ve bu eserleri öncüleyen ve ikisine de ilham olan paradigmatik anti-ütopya Yevgeniy Zamyatin'in *Biz*'i (1922). Bu metinler gelecek dünyaya ilişkin tariflerinde okuyucunun bilimkurgu ile ilişkilendirebildiği pek çok özellik sergiler. Aynı zamanda bilimkurgunun yalnızca eğlendirici nitelikte bir tür olduğu görüşünü tersyüz edecek (aykırı) şekilde (daha önce de bahsettiğimiz gibi bilimkurgunun düşük edebî itibarına ilişkin önyargılardan gelen bir görüş) karmaşık sosyolojik ve siyasi sorunlarla da ilgilenirler. Margaret Atwood'un *Damızlık Kızın Öyküsü* (1986) de benzer bir şekilde bilimkurgu ve ulusalcılık ile siyasi tiranlık gibi ideolojik temalara dikkat çeken dinî köktenciliğe karşı distopik bir eleştiri olarak tanımlanabilir. Teknobilim, biyolojik dürtüleri ve kültürel arzuların sistematik baskılanışı ile yararlı, üretken ve tamamen disipline edilmiş bedenler –özellikle kadın bedeni– üretmenin temel aracıdır. Bilimkurgu ve mevcut ile gelecek dünyalara ilişkin distopik yorumlar siberpunk ile taze bir yankılanma kazanacaktır.

Siberpunk edebiyatını bilimkurgunun bir tür olarak iç gelişimindeki yeri açısından yeniden bağlamına oturtmak gerekli olmakla beraber siberpunkın bilimkurgu dışında kalan yazarlardan da etkilendiği belirtilmelidir. Siberpunk karakterlerinin ve mekânlarının arkasındaki büyük ilham kaynaklarından biri Amerika'da 1920 ve 1930'larda gelişen bıçkın dedektif romanıdır. Suç romanı tarihinde bu bıçkın kol, geleneksel Altın Çağ'dan radikal bir kopuş gerçekleştirir: yaygın olarak Agatha Christie ve G. K. Chesterton (pek çok diğerleri ile) gibi yazarlarla ilişkilendirilen Sherlock Holmes sonrası yazınlarda olduğu gibi. Altın Çağ yazarları kır evleri veya köy gibi kapalı mekânda gizemlerin çözülmesine ve dedektiflerinin çözüme mantıklı, çıkarımcı ve sıralı bir düzenle ilerlemesi için içgüdülerine ve sezgisel becerilerine odaklanma eğilime sahipken, bıçkın yazarlar bizi açık ve formdan yoksun bir kent manzarasına yolculuğa götürürler. Mantık, toplum ve istikrar ve beraberinde temel olarak İngiliz değerleri üzerine temellendirilmiş gelenek kavramının ta kendisini sorgularlar. Ian Ousby'nin ifade ettiği gibi:

> Gösterişini ve hırpaniliğini dibine kadar yaşayarak, kahramanları şehirde maceralara atlarlar. Birtakım gizemleri çözmeleri gerekmesine rağmen, bunu genellikle belaya bulaşarak ve sonuçlarına katlanacak sertliği göstererek başarırlar. Bıçkın sonlar, toplumu düzene kavuşturmak veya aklın gücünü doğrulamak yerine kahramanlarının her şeye rağmen hayatta kalma becerisini öne çıkarır.[17]

[17] I. Ousby, *The Crime and Mystery Book*: A Reader's Companion, London: Thames & Hudson, 1997, s. 91.

Dashiel Hammett'ın *Red Harvest*'ı (1929) siberpunk edebiyatının önemli özelliklerini öngören klasik bir bıçkın dedektif romanıdır. Kahramanı, yozlaşmış amorf bir dünyayı, şiddeti ve hileyi hem fiziksel bir nitelik olarak hem de entelektüel becerisi açısından dayanıklılığı ile göğüslemek zorunda olan bir yalnız kovboydur (Gibson'ın Case'i, Turner'in Lane'i gibi). Bilmeceleri kentsel gaddarlığın gerçeküstü ortamında çözmekten sorumlu, herhangi bir gerçek aidiyet duygusundan yoksun ve olayı çözme işini tek başına gerçekleştirmek zorunda olan bu sert erkek figürü bir başka bıçkın klasik ile pekiştirilmiştir: Raymond Chandler'in *The Big Sleep*'i (1939). Chandler, modern dedektif ile Ortaçağ yiğitlik geleneğinin şövalye maceraperesti arasındaki analojiye göz kırparak, kahramanı Marlowe'un soyutlanmışlığını ve köksüzlüğünü vurgular. Bu fikir siberpunk edebiyatını iki şekilde önceler. Birincisi, çok sayıda erkek ve kadın siberpunk kahramanının çektiği çileler (Gibson'ın *Count Zero, Virtual Light* ve *Idoru* romanlarındaki gibi) geleneksel maceraların anımsatıcısıdır. Tabii ki, geleneksel ejderhanın yerinde başka bir canavar vardır; açgözlü kurumsal ekonomi ve metalaşmış bir kurban olarak tehlike içinde stereotipik prenses figürü. İkincisi, siberpunk kayda değer biçimde Gotik bir duyarlılığa sahip tonu ile Chandler'ın Ortaçağ'a ait motiflerinin uyarlamasıdır.

Distopya hikâyeleri, siberpunk edebiyatının aynı zamanda önemli öncüleridir de. Lobotomi dâhil olmak üzere, bedenlere uygulanan istilacı teknolojilerin önemli bir rol oynadığı nükleer yıkımdan çıkmış bir Kuzey Amerika tasviri yapan Bernard Wolfe'nin *Limbo*'su (1952), örneğin, siberpunk edebiyatını öncülemektedir. Bedenin dönüşümü teması –biyoteknolojiyi ele alışı açısından siberpunk edebiyatının merkezine oturması kesin olan– Alfred Bester'ın *The Stars My Destination* (1955) adlı eserinde dikkat çekici bir biçimde ön plana çıkar. Bu roman kabul edilebilir ve suç teşkil eden davranış türleri arasındaki anlaşılabilir sınırların çöküşüne yapılan anarşik vurgusuyla siberpunk edebiyatını müjdeler. Geleceğe ve suçlu davranışına dair distopik ufuklar, siberpunk edebiyatını belli açılardan dört gözle bekleyen bir diğer klasik olan Anthony Burgess'in *Otomatik Portakal*'ında (1962) merkezî öneme sahiptir. Siberpunk karakterleri (Gibson'ın Case'i, Angie Mitchell'ı, Laner ve Slick karakterleri) üzerinde gerçekleştirilen testler ve beynin dönüşümü Burgess'in Alex'inin maruz kaldığı zihin kontrol deneylerini akla getirir. Bester'ın romanında olduğu gibi, iyi ve kötünün arasındaki ayırıcı çizgi bulanıklaşmıştır: Alex'in en dehşet verici Nazi eylemlerini anlatan EST ve görsel teşhirler Alex'in suçtan uzak tutmayı başarıyor olabilir ancak aynı zamanda estetik değerlerini ve zararsız zevkler deneyimleme becerisini de yok eder. Burgess'in pastiş bir tarz kullanarak Latince, Rusça ve Cockney (Doğu Londra şivesi) kafiyeli argo ve başka

deyimler ve kısaltmaları bir araya getiren karmaşık bir dil (*Nadsat*) geliştirmesi aynı zamanda siberpunk edebiyatının yeni sözcükler, nevi şahsına münhasır kelime dağarcıkları ve jargonlar geliştirmesinin bir öngörüsü olarak okunabilir. Her şeyin ötesinde, *Otomatik Portakal*'ın çetelerle kuşatılmış ve anlamsız şiddetin hüküm sürdüğü, patolojik biçimde moda bilincine sahip genç adamlarla dolu gececil dünyası, ileri düzey bir kentsel çürüme evresine ulaşmış duygusuz teknolojik bir toplumda bireyin kaderine yaptığı vurguyla siberpunk edebiyatının gotik boyutunu müjdeler.

Bunun yanısıra, siberpunk edebiyatı postmodern roman ile pek çok temas noktası barındırır. Hattâ siberpunk romanları ve filmleri çoğunlukla postmodernizm derslerinde işlenir. Bu bağlamda siberpunk edebiyatını 20. yüzyılın ikinci yarısında üretilen Postmodern roman çeşitleriyle ilişkilendirmek gerçekçi değildir. Gene de birkaç örnekten bahsetmeye değer. William S. Borroughs'un *Çıplak Şölen* (1959) adlı eseri siberpunk edebiyatının arkasındaki muhtemelen en önemli ilhamdır. Kan dondurucu, çiğ ve kimi okuyucu için doğrudan mide bulandırıcı bulunan *Çıplak Şölen* sefalet âlemine nefes kesici bir yolculuk için başlangıç noktası olarak 'çöp virüs' –madde bağımlılığı– temasını kullanır: belli nesneleri ve deneyimleri aynı anda hem çekici hem de mide bulandırıcı kılan bir ruh ve beden hali... Bu fikir, romanın gerçeklik ve fanteziyi, mizah ve dehşeti, sapkın tıbbi kuramları ve erotik rüyaları sürekli füzyonlaması ile beraber ele alındığında benzer temalar hakkında takip eden siberpunk spekülasyonlarına giden kaldırımı döşer. Thomas Pynchon'un *49 Numaralı Parçanın Nidası* (1966) adlı romanı fiziksel anlamda rahatsız edicilikte *Çıplak Şölen*'in uzağından dahi geçmez. Gene de kimse için tutunacak kesinliklerin olmadığı bir dünya tasviriyle son derece rahatsızlık vericidir. Pynchon'un kahramanı Oedipa Maas'a gerçek olmama ihtimali de olan komplo labirentinde rehberlik etmek için sadece ipuçları, tüyolar, tahminler ve hipotezler vardır. Romanın gerçekliğin güvenilirliğine yönelik temel sorgusu siberpunk edebiyatının gelişimi için verimli zemini sağlamıştır. Yüksek kültür ve kitle kültürünü iç içe geçirerek örüşü, teknolojik metaforları kullanışı ve takıntılı ve soyutlanmış karakterleri işleyişi de buna katkı sağlamıştır. Pynchon'un eserinin siberpunka miras kalmasının temel özelliği, Brian McHale'in de işaret ettiği gibi Pynchon'un, 'gücünü aldıkları kendini gerçek kılan teknolojiler tarafından kontrol edilen çokuluslu şirketlerin yönettiği bir dünyaya ilişkin paranoid vizyonudur'.[18]

[18] B. McHale, 'POSTcyberMODERNpunkISM', in L. McCaffery (ed.), *Storming the Reality Studio: A Casebook of Cyberpunk and Postmodern Fiction*, London and Durham, NC: Duke University Press, 1991, s. 316.

Siber punk edebiyatını kimi açılardan öngören bir diğer postmodern roman Don DeLillo'nun *Beyaz Gürültü* (1984) adlı eseridir. Bu roman, ufak bir Kuzey Amerika şehrinde yaşayan açıkça güvenli ve pastoral yaşamın kırılganlığına ışık tutarak geç kapitalizmin distopik çağrışımlarına yönelik yorumlarda bulunur. Tüketim toplumunun maddi güvenliği DeLillo'nun iki rahatsız edici olayı devreye sokmasıyla kesintiye uğrar: muhtelemelen geniş çaplı toksik kirlenmeye yol açacak bir endüstriyel kaza ve ölüm korkusunu tedavi etmesi gerekirken şiddet ve psikolojik içerikli bir kargaşaya yol açan lisanssız ilaç deneyleri. Siberpunk gibi DeLillo'nun romanı, sahte kesinlikler ve hayaller ile tamamen metalaşmış ve TV'yle tıka basa doymuş bir toplumun sinik gerçekliğini üst üste bindirerek en sonunda absürd bir dünya yaratan türden bir mizah ve dramayı bir araya getirir. Başkahraman, bir noktada kızlarından birinin uykudaki konuşmalarından çok etkilenir ve ilahileri andıran şaireneliğinden âdeta büyülenir –ta ki rüyasında mırıldandıklarının TV reklâmlarında kusma noktasına getirene kadar tekrarlanmış kelimeler olduğu anlaşılana kadar.

Aşırı yükleme teması siberpunk edebiyatında sıkça ortaya çıkar ve genelde kara mizah damarından akar. Ted Mooney örneğin, *Easy Travel to Other Planets* (1981) kitabında, '... fazla bilgi sebebiyle zarar gören bir kadın' tasviriyle medyaya fazla maruz kalmanın psikomatik etkilerine değinir. 'Karmaşık monolog: Birds of Prey Cards, güneş lekesi sufle, Antartika'da işssizlik' gibi gerçeküstü ifadelerin yanısıra, 'bütün semptomlar yerli yerindedir: burnun ve kulakların kanaması, kusma, sayıklamalı ifade biçimi, aşikâr bir nerede olduğunu bilememe ve her şeye dokunma arzusu'.[19]

Boğazına kadar elektronik iletişim ve gözlemleme araçlarına batmış bir toplum imgesi John Brunner'ın *Shockwave Rider*'ında (1975) canlı biçimde resmedilir. Bu, Yeni Dalga bilimkurgu ve siberpunk edebiyatını artık dörtnala koşturan bir çalışmadır. Kaçak Nickie Heflinger karakteri aracılığıyla bıçkın suç geleneğini anarken, aynı zamanda Precipice şehri ile siberpunk edebiyatının distopik arka planlarıyla ileriye atılan *Shockwave Rider* insanların, devlet kurumları tarafından kontrol edilen sarmal bir veri akışında bitler olarak kodlandığı bir dünyada insanlığın anlamını sorgular.

Siberpunk edebiyatının kökleri tabii ki saf biçimde edebî değildir. Siberpunk kelimesindeki 'siber' bilime atıfta bulunmaktadır ve özellikle, bilim ve sibernetiğin yol açtığı insan ve makine arasındaki ilişkinin devrimci nitelikte yeniden tanımlanmasına gönderme yapar. Sibernetik kelimesi ilk defa 1948 yılında matematikçi Norberts Wiener (1894-1964) tarafından *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine* başlıklı kitabında kullanılmıştır. Sibernetik kelimesi, kontrolün 'dikta-

[19] T. Mooney, *Easy Travel to Other Planets*, New York: Farrar, Strauss & Giraux, 1981, s. 24.

törlük'ten ziyade bir çeşit 'serdümencilik' olması gerektiğini ifade etmek için 'serdümen' veya "baş, ana dümen" anlamına gelen Yunanca *kibernetes* kelimesinden türemektedir. Wiener, biyolojik ve mekanik bedenlerin, kontrol ve iletişim açısından çalışması temel prensibi dolayısıyla kendi kendilerini düzenleyen sistemler olduğuna inanmaktaydı. Dahası Wiener makinelerin tarihini dört aşamaya ayırdı: golemik dönem (teknoloji öncesi bir dönem), saat çağı (17. ve 18. yüzyıllar), buhar çağı (geç 18. ve 19. yüzyıllar) ve iletişim ve kontrol çağı (sibernetik çağı). Bu aşamaların her biri farklı bir fiziksel organizma modeline karşılık gelmektedir: çamurdan büyülü bir şekil olarak beden, bir saat düzeneği mekanizması olarak, bir ısı motoru olarak ve nihayet elektronik bir sistem olarak beden. Bedeni elektronik bir sistem olarak düşünme fikri iletişim ağlarının, duyular aracılığıyla bilgiyi soğurma ve elde edilen bilgiye dayanarak eylemde bulunma becerisini haiz olmasından kaynaklanır. Sibernetik alanındaki araştırmanın merkezindeki düşünce, "eğer insan bedeni bir makine olarak algılanabiliyorsa, insan organizmasını stimüle edecek makineler de tasarlamak mümkün olabilir" şeklinde ortaya çıkar. Bu fikir, beyin tarafından yönetilen dereceli bir kontrol sistemi olan sinir aracını çalışan bir model olarak kullanılmasından etkilenmiştir. Bu şekilde tasarlanan bir makine *sibernetik bir organizma*dır, makineler ve canlı organizmalar arasındaki yapısal benzerliklere dayanan bir anlayış ile insan bedenini taklit eden teknolojik bir yapı.

İnsan bedenleri ve makinelerin sanal yer değiştirebilirliği siberpunk edebiyatında tekrarlanan bir temadır ve siborgların temsilinde içsel (içkin, immanent) olarak bulunur. Wiener'in kuramları siberpunkın bilimsel arkaplanını anlamak için ne kadar hayati öneme sahipse, 20. yüzyılda dijital teknolojinin gelişimi de o kadar önemlidir. Bilgisayar temelli yapay zekânın doğuşu İngiliz matematikçi Alan Mathison Turing (1912-1954) tarafından tasarlanan *Turing makinesi* ile gerçekleşmiştir. Makine kimilerinde numara olan, kimilerininse boş olduğu karelerden meydana gelen uzun bir banttan oluşmaktaydı. Makine bir seferde bir kare okuyabiliyor ve başka kareleri okumak için bantı ileri veya geri hareket ettirebiliyordu. Turing'in sisteminde makinenin fiziksel yapısı çok önemli değildi, önemli olan birtakım spesifik soruları çözmek için belli talimatları gerçekleştirebilme becerisiydi.

Siberpunkın edebî ve bilimsel atalarından bağımsız bir tür olarak kökenine inecek olursak, 1983 ve 1984 yıllarının ayrı bir öneme sahip olduğu kayda değerdir. Aslına bakılırsa, 'siberpunk' terimi Bruce Bethke tarafından 1980 baharında yazdığı ve 1983 yılı kasım ayında *Amazing Science Fiction Stories*'de basılan bu başlığa sahip bir hikâyede kullanılmıştır. Bir yıl kadar (Aralık 1984) sonra *Washington Post*'ta çıkan bir makalede Gardner Do-

zois terimi, Sterling, Cadigan ve tabii ki o yıl çığır açan *Neuromancer*'ın yazarı Gibson gibi yazarların romanlarını anlatmak için kullandı. David Porush'a göre bu yazarları birleştiren temel soru şuydu: 'Bizi insan yapan insanlığın hangi özelliğidir?'[20]

Bu soru şüphesiz siberpunk edebiyatının merkezinde yer alır ve sözde *gerçek* insan ile Yapay Zekâ, androidler, siborglar, bilgisayar destekli bedenler, mutantlar ve kopyalar ile etkileşiminde sık sık yeniden gündeme gelir ve doğal olanı yapay olandan ayıranın tam olarak ne olduğunu kurmasını gerektirir. Çoğu zaman bu, çizmesi çok zor bir ayırımdır. Bu durum özellikle Philip K. Dick'in siberpunkı önemli açılardan öngören romanı *Do Androids Dream of Electric Sheep*'te (1972) açık biçimde örneklendirilmiştir. Kitabın kahramanı Rick Deccard, kopyaları yok etmek amacıyla görevlendirilmiştir ve hedeflerini insan-dışı yaratıkları tanıması gereken bir test aracılığıyla tespit etmelidir. Fakat test yanılabilmektedir. Kevin McCarron'a göre:

> Voigt-Kampff testi, androidlerin taklit edemediğine inanılan tek özellik olan empati seviyelerini göstermek için tasarlanmış bir testtir. Fakat, roman bize zekânın bir şekilde empati simülasyonu yapmanın bir yolunu bulabildiğini ve empati gösteremeyen insanların da illa kopya olması gerekmediğini açıkça gösteriyor. Pek çok farklı vesileyle yazar Deccard'ın kopyalarla empati kurma becerisinin yoksunluğuna işaret ediyor.[21]

Bu da yapay zekâların insanlardan daha derin hislere sahip olabileceğini söylüyor. Bu öneri Ridley Scott'ın sinema uyarlaması *Blade Runner* (1982) filminden kopyalanan Rachel'in eğer Deccard bu teste tâbi tutulsaydı, beklenen empati seviyesini sergilemeyeceğini iması ile gösteriliyor.

Daha önce de değinildiği üzere, siberpunk terimindeki 'siber' unsuru bilimkurgunun bu kolundaki referans noktasının uzay mekikleri ve robotlardan ziyade sibernetik olduğuna anıştırma yapıyor, onu kast ediyor. 'Punk' unsuru ise kendi adına, kentsel sokak kültüründe temellenen muhalif ve cüretkâr tavra göz kırpıyor. Siberpunk karakterleri toplumun kıyısında tiplerdir: dışlanmışlar, uyumsuzlar ve psikopatlar, çöpün süpürdüğü bir gezegende hayatta kalma mücadelesi verenler. Rudy Rucker'ın imgesine başvuracak olursak, 'bulanık rüyalar... bütün gece sadece kahverengi çamur' gördükleri kâbusların pençesinde kaybolmak üzere olan karakterler.[22] Siberpunk, siberuzay fikrinin geniş çapta uygulandığı bir gelecek tasarısı su-

[20] D. Porush, 'Frothing the synaptic bath: what puts the punk in cyberpunk?', G. Slusser and T. Shippey (eds), *Fiction 2000*, Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1992, s. 258.
[21] K. McCarron, 'The body and cyberpunk', in M. Featherstone and R. Burrows (eds), *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*, London: Sage, 1995, s. 265.
[22] R. Rucker, *Software*, New York: Ace, 1982, s. 30.

nar. Siberuzay fikri ilk defa William Gibson'ın *Neuromancer* (1984) romanında ortaya çıkmış bir terimdir. Bu, bir çeşit 'bilgisayar kovboyu' (bilgisayar kovboyu Net âleminde kanunsuz bir işlemcidir) olan Case karakterinin, 'Matrix' (insan sisteminde mevcut bütün bilgisayarlardan meydana gelen veri tabanlarının küresel bir temsili) ve kullanıcıların içinde olduğu aldatmacalar, suçlar ve güç mücadelelerini anlatan bir hikâyedir. Artık insan derisi tanklarda üretilebilmekte ve herhangi bir organ bedenden çıkarılıp yerine yenisi takılabilmektedir. Dev bir kara borsa ağı durmadan beden bölümlerini ve genetik materyali takas ediyor ve ameliyat ile bedenin güçleri sayısız şekillerde artırılabilmektedir. Ana karakterlerden Molly, gözlerinin üst kısmında karanlıkta görmesini sağlayan ayna rengi implantların yanısıra, her bir tırnağının altında geri çekilebilir ölümcül bıçaklara sahiptir.

Gerçeklik, bilimkurguda tanımlanması genel olarak zor bir kavramsa, bu siberpunk için çok daha geçerlidir. Vivian Sobchack'e göre bilimkurgu, '"dünyada olmanın" yeni teknolojik kipleri tarafından yaratıldığı haliyle sosyal ilişkilerin bilişsel haritalandırılması ve şiirsel temsilidir'.[23] Larry McCaffery siberpunk tarafından sağlanan bu 'bilişsel haritalandırma' çeşitinin 'postmodern durumun altında yatan güçlü ve tedirgin edici teknolojik mantığı sergileyebilmek için uygun bir araç bulmaya dönük bir çaba olduğunu belirtir. 'Eşit derecede öfke ve kara mizahla, teknolojik beceri ve biçimsel yaratıcılıkla' tertiplenen siberpunk 'sistematik biçimde kim ve nerede olduğumuza dair hissiyatımızı, 'neyin' gerçek olduğunu, insan yaşamında neyin en değerli olduğunu çarpıtır'.[24] Gerçeklik ve kimlik, planlı ve hızlı bir değerini yitirme sürecine mahkûm takas edilebilir ve kurtulunabilir meta statüsüne indirgenerek istikrarsız kılınmıştır.

Kimi siberpunk metinlerinde karakterler kimliklerini bizim giysi değiştirdiğimiz gibi değiştirebilmektedir. Bilgisayar bilimcisi ve robotist Hans Moravec, çok uzak olmayan bir gelecekte zihinsel becerilerimizi bilgisayar yazılımlarına aktarabileceğimize inanıyor.[25] Moravec'in 'transgöç' adını verdiği bu sürecin pratik olarak gerçekleşmesi daha zaman alacak gibi görünse de kurgu dünyasında ifadesini çoktan bulmuş durumda. G. A. Effinger'in *When Gravity Fails* (1987), *A Fire in the Sun* (1990), ve *The Exile Kiss* (1991) trilojisinde örneğin karakterlerin hepsinin alternatif benliklere sahip olabilmeleri için tek yapmaları gereken kablolu beyinlerine yazılımı doğrudan yüklemek. Yazılım, *mod dükkânlarından* satın alınabilen kişilik izleklerinden (*moddies*) oluşuyor. Benlik değişimi temasına yaklaşımında

[23] V. Sobchack, *Screening Space*, New York: Ungar, 1987, s. 225.

[24] L. McCaffery, 'Introduction: the desert of the real', *Storming the Reality Studio*, s. 16 (bkz. 18. not).

[25] H. Moravec, *MIND Children: The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

Effinger teknolojinin sağladığı avantajların siberkültürde eşit dağılmadığını gösteriyor. Trioloji, yoksul kişilerin organları için rutin şekilde öldürüldüğü acımasızca hiyerarşik bir toplum resmi çiziyor. Yani beden parçalarının satıldığı bir kara borsa müthiş zenginlerin yararına kuruluyor. Effinger'in karakterlerinin beyinlerine yazılım takarak edindikleri kimlikler çoğunlukla kurgusal. Ayrıca trioloji, yazılım modüllerinin insandan/beyinden bir çeşit zihinsel iğfal sonucu çıkarılabildiğini belirtiyor. Effinger'in başkahramanı, örneğin, işkenceye maruz bırakılıyor ve o esnadaki duyguları bir moddie'ye yükleniyor.

Bu temanın bir benzeri Kathryn Bigelow'un *Strange Days* (1996) adlı filminde işlendi. Bu filmde herhangi bir olay (gerçek, hayal edilmiş, arzu edilmiş, korku duyulmuş) taşınabilir bir yazılıma yüklenebiliyor. İnsanlar bunları başlarına kep gibi yerleştirilen bir tertibatla yeniden yaşayabiliyor. Ancak yeniden deneyimledikleri yalnızca olan bitene dair olayların yüzeysel görünümü değil, olaya eşlik eden duyguları ve düşünceleri de deneyimleyebiliyorlar. Böylece başka insanların beynine ve geleceğe dair projeksiyonlarına da girebiliyorlar. W. J. Williams'ın romanı *Hardwired* da (1986) benzer biçimde kişilik modifikasyonu temasını inceliyor. Karakterleri cinsel kimlikleri dâhil, 'kristalde bir zihin yaratan' Project Black Mind isimli tehlikeli biçimde güçlü bir program aracılığıyla kimliklerini değiştirebiliyorlar. Sonrasında başka bir zihne, canlı bir zihne gidip, ilk zihni onun üstüne basıyorlar. İlk kimlik ikincinin üstüne işleniyor. Programı yedekliyor ve böylece ele geçirilen zihnin ilk karakterini tamamen siliyor.[26] *Hardwired* gibi *Mindplayers* da (1987) zihin istilası, yeniden yerleştirilmesi ve yok edilmesi temalarını konu ediniyor. Bu sefer, insanlar orijinal kimliklerinden feragat edip Power People şirketinden yapay kimlikler satın alabiliyorlar. Ancak, eşzamanlı olarak özgürleştirici ve disipline edici bir güç olarak aynı teknolojinin ikiyüzlülüğünü dairesel biçimde vurgulayan oyuncuların özgürlüğünün bir limiti var. Zira, Brain Police (beyin polisi) tarafından yasadışı nitelendirilen zihin oyunu formları oyuncunun karakterini tamamen yok eden bir strateji olan *zihinemme* yöntemi ile cezalandırılıyor.

Rudy Rucker'ın *Software* (1982) isimli romanında yaşlı bir bilim adamı zihinsel işlevlerinin güçlü bir otomat tarafından bedeninden alınıp kendi bedeni karşılığında ölümsüz bir robot bedeni ile değiştirilmesini kabul ediyor. Ancak hayalkırıklığıyla anlıyor ki ölümsüzlük sonsuz güç getirmiyor; zihinsel izleklerine el konulmuş ve âdeta bir dondurma kamyonunda depolanmış. Rucker ayrıca takip eden siberpunk kurgularında dikkat çekici derecede önem kazanacak bir fenomen olan kişilik değişimi ve madde bağımlılığı temaları arasındaki ilişkiye de odaklanıyor. Halüsinatif ve tekno-

[26] W. J. Williams, *Hardwired*, New York: T. Doherty Associates, 1986, s. 293.

lojik imgelerin iç içe geçmesinin klasik bir ilüstrasyonu olarak aşağıdaki pasaja dikkatinizi çekerim:

> Cuma öğleden sonra hidrojen bisikletini işten eve sürerken Sta-Hi kendisini kötü hissetmeye başladı. Asit etkisini göstermeye başlamıştı. Bisikletine atlamadan önce haftasonu için biraz Black Star almıştı. Bir saat önce miydi? Yoksa iki saat önce mi? Saatindeki sayılar ona göz kırptı, anlamsız küçük çubuklar. Hareket etmeye devam etmeliydi, yoksa yere yapışacaktı.[27]

Bruce Sterling'in kurgusu, müdaheleci teknolojilerin kullanımıyla fiziksel dönüşüm motifini geliştirir ve 'bedenin istilasını temasını protez uzuvlar, yerleştirilmiş sistemler, kozmetik cerrahi, genetik değişim olgularını' temelde siberpunk edebiyatının temel dayanaklarından biri olarak görür.[28]

Kimi çalışmalarında Sterling, bedenin istilası fikrini, insanların modası geçmiş olduğu ve bedenlerinin 'çeşit çeşit insan sonrası türle' değiştirilmiş olduğu dünyaları anlatmaya kadar vardırır. *Schismatrix*'te (1985) ve 'Twenty Evocations'da (1988) dünya ve insan türü geçmiş çağlara ait uzak kalıntılardır. Bu kurguların merkezinde insan sonrasını Şekillendiriciler ve Makinistler vardır: Claudia Springer'in de belirttiği gibi, ilki 'organik bedenlerini tasarlamak ve ömürlerini uzatmak için genetik mühendisliğini kullanırken', ikincisi 'teknolojiyi siborg bedenlerine yerleştirerek giderek daha mekanik hale gelirler'.[29] 'On İki Çağrışım', diyalog parçaları ve betimleyici detaylar içeren on iki kısa pasaj üzerinden Nikolai Leng'in çocukluktan ölüme kadarki hayat akışının izini sürer. Bunlardan, insan türünün neslinin çoktan tükendiğini anlarız: 'Uzaya ilk yerleşenler Dünya'da doğmuştu – cinsel yolla üremişlerdi. O zamandan bu yana tabii, yüzyıllar geçti.' İnsanların üstünde yaşadığı yer artık Şekillendiriciler ve Makinistlerin üstünlük için savaşların yapıldığı bir alan haline gelmiş durumdadır. Şekillendiriciler hiç doğurulmamış oldukları için kendileriyle gurur duymaktadır. Bunun neticesi de hiç ölmemeleridir. Makinistler kimi zaman 'bozulan' ve gıcırdayan teknolojilere olan bağımlılıklarıyla Şekillendiricilere göre daha kırılgan gibi görünmekteydiler. Ancak gene de Şekillendiricileri uydurma oldukları belli taşınır mallar olarak görüyorlardı. Bir Makinist Şekillendiricilerden oluşan bir çocuk seyirci grubuna: 'Genetik izler... Sizi satın alabilirim, büyütebilirim, satabilirim, parçalarınıza ayırabilirim. Sizin çığlıklarınız, benim müziğimdir'[30] der. Sterling'in sahneye koyduğu top-

[27] R. Rucker, *Software*, s. 15 (nota bakınız 22).

[28] B. Sterling, 'Preface' to *Mirrorshades*, New York: Arbor House, 1986, s. ix.

[29] C. Springer, *Electronic Eros*, Austin: Texas University Press, 1996, s. 36.

[30] B. Sterling, 'Twenty evocations', ilk baskı, *Mississippi Review* 47/48, 1988; tekrar baskı *Storming the Reality Studio*, s. 154 (nota bakınız 18).

lum kesin suretle şizofreniktir ve aynı derecede şizofrenik kişilikler yaratmak için elverişlidir. Bu, Nikolai'nin deneyimlerinde açıkça gösterilmiştir. Bir Şekillendirici olan Nikolai, karmaşık bir kaçakçılık ve korsanlık oyunu bağlamında Makinist bir kadın ile ilişki kurar. Sonuç olarak, Makinist teknisyenlerinin bedenine yerleştirdiği protez cihazların numaralarını elde eder: minyatür 'görsel mekanizma', bir 'biyo-dönüt monitorü' ve 'bir televizyon ekranı' ve başka parçalar.[31] Fakat Nikolai Şekillendirici mantığıyla güçlü bir bağa sahiptir. Bir Makinist olan karısı öldürülünce, onu ölümden sonra klonlar; sonucu prensipte *kızı* olarak görülebilecek bir kadındır. Ancak ebeveynlik ve evlada dair terimler bu genetik ve mekanik manipülasyonlar ağında pek bir şey ifade etmemektedir ve Nikolai ile klonlanan kadın sonunda karı koca olur. *Ensest* kelimesi kolaylıkla akla gelse de, bu durum 'bigami' (iki eşlilik) olarak tanımlanmaktadır. Bu âna kadar Nikolai, 'uzun ömür programlarına dair kararıyla' ilgili 'yüzde yüz on' gurur duymakla beraber artık eskisi gibi bir esnekliğe ve cesarete sahip olmadığının da bilincindedir. Emeklilikte karar kılarak, muzafferane ilân eder, 'Faydasızlık özgürlüktür!'[32] ve ölür.

Bu kısa, açıkça parçalı ancak şiirsel biçimde tutarlı metnin gücü sadece içeriğine atfedilemez. Bölünmüş kimlik temsili (hem kişisel hem kültürel) grafik açıdan dili ve yapısal kurgusuyla aktarıldığı kadar, konusuyla da ortaya konmaktadır. Okuyucu, yüzeyde çelişen, birbirini dışlıyor gibi gözüken ancak aslında karşılıklı bağımlı değerlerle dolu bir dünya ile karşı karşıyadır. Şekillendiriciler ile Makinistler arasındaki ayırt edici çizgi kolayca altüst olabilmektedir. Benzer şekilde, insanlar ile insan sonrası halefleri arasındaki ayırım da, ikinci grubun genelde tanıdık görünen duygular ve tavırlar göstermesiyle karışabilmektedir. *Schismatrix* de biyoteknolojik ve mekanik mühendisliğiyle geliştirilmiş bedenlerinin siborg görüntüsü altında hâlâ aynı eski özlemlerin duyulduğu fikrini aktarır. Bunların anlaşılabilir olması için yeni kelimelerle ifade edilmesi gerekebilir ancak fiziksel anlamları esasında aynı kalır. Kitsune ve Lindsay arasındaki şu diyaloga bakınız (ikisi de farklı biçimde Şekillendiriciler tarafından telaffuz edilmiştir):

> [Lindsay] 'Bana gerçek olanı ver,' dedi.
>
> Lindsay kuşağını çözdü. Kimonosu süsenler ve menekşelerle süslüydü. Kimononun altındaki deri ölmekte olan bir adamın rüyasında göreceği türdendi.
>
> 'Buraya gel,' dedi. 'Ağzını benim ağzımın üstüne koy.'

[31] *Age.*, s. 156.
[32] *Age.*, s. 169-61.

Lindsay ileri doğru çırpındı ve kollarını boynuna doladı. Ilık dilini Kitsune'nin ağzının içine kaydırdı. Ağzında baharat tadı vardı.

Dili narkotikti. Lindsay'in ağzındaki salgılar madde saçıyordu.

...

Lindsay ellerini Kitsune'nin gevşek kimonosunun içine daldırdı. 'Şekillendirici,' dedi, 'Genetiğini istiyorum. Bütün varlığımda.'

Sıcak eli Kitsune'nin kasıklarını okşuyordu. Kitsune söylenileni yaptı.[33]

Özellikle kimlik ve beden metamorfozu temalarını ele alışıyla, bilimkurgunun siberpunk türüne yeniden uyarlanması, en iyi kültürel ortam ve zamane temsilleri aracılığı ile anlaşılabilir. McCaffery'nin gözlemlediği gibi:

> Siberpunklar çanak anten, video ve ses çalar-kaydedici teknolojilerin, bilgisayar ve video oyunları (ikisi de kendine has öneme sahiptir), dijital saatler ve MTV'nin egzotizm olmadığı, 'gerçeklik matrisinin' günlük birer parçası olduğu ilk nesildi. Gençken Thomas Pynchon, Ballard ve Burroughs'u okuyan da ilk nesillerdi. Bu, aynı zamanda teknolojiye olduğu kadar pop kültürüne, değerleri ve estetiği uyuşturucu kültürü, punk rock, video oyunları, *Heavy Metal* çizgi romanları ve kanın gövdeyi götürdüğü George Romero, David Cronenberg ve Ridley Scott'ın bilimkurgu/korku filmleri ile ilişkilendirilen karşı kültüre batmış ilk nesil yazardı.[34]

Siberpunk yazarları ve sanatçıları, daha önceki nesillere ait bilimkurgu yazarlarının sadece hayalini kurabileceği ve speküle edebildikleri teknolojilerin doğuşu ve büyümesine tanıklık ettiler. Steve Brown'ın dikkat çektiği üzere, neredeyse yoktan gelecek vizyonları üretmek yerine, 'gerçekleşmekte olan ıvır zıvırı alıp, bilseler de bilmeseler de, Gibson'ın Sprawl'unda yaşayan okuyuculara' geri verebilecek konumdaydılar.[35]

Sibernetik ve punkın bir araya gelişleri, ilkini kontrol, düzen ve mantık, ikincisini ise anarşi, kaos ve huzursuzlukla ilişkilendiren kimi popüler eğilimler göz önünde bulundurulduğunda aykırı bir evlilik gibi gelebilir. Ancak, bu eşleştirme tamamen bir sürpriz de sayılmamalıdır. Zira, çağdaş hayatın açıkça uyumsuz yanlarını bir araya getirebilecek bir figür için ihtiyaç duyulan tam olarak Gibson gibi yazarlardır –çelişki ve zıtlık ile ikiye bölünmüş paradoksal bir kültürü temsil ve ifade etmek için. Dahası, sibernetik ve punk ilk başta göründükleri kadar tümüyle birbirinin zıttı de-

[33] B. Sterling, *Schismatrix*, New York: Ace Science Fiction, 1985, s. 44.

[34] L. McCaffery, 'Introduction: the desert of the real', s. 12 (nota bakınız 24).

[35] S. Brown, 'Before the lights came on', *Storming the Reality Studio* içinde, s. 177 (bkz. 18. not).

ğildir. Sibernetik, veri olarak ifade edilebilen ve kamu tüketimi için somut ürünlere dönüştürülebilen soyut ilkelere dayanarak sosyal varoluşu düzenleme araçlarını sağlamaktadır. Ancak bu ürünler insan bedenine arzu edilen ilaveler ve hattâ kimliğin tanımlayıcı işaretleri olarak sembolik değerleri açısından, materyal özelliklerine (maddeselliklerin) göre daha fazla değer görürler. Dolayısıyla, siber kültürde bir çeşit değişkenlik söz konusudur. Sibernetiğin soyut formülleri kapitalizm mantığı çerçevesinde metalara dönüştürüldükçe, sürekli (miminal dahi olsa) dönüşüm geçirmek zorundadır, gerçek bir süreklilik ve istikrar mümkün değildir. Aynı zamanda sibernetik, çeşitli okumalara açık olmasıyla da değişkendir: organizmalar ve mekanik yapıların doğasına ilişkin nokta atışı hesaplamalara dayanan bir felsefe olmasıyla, kara büyü ile kıyaslanabilir (uzman olmayanların gözünde) ezoterik bir bilgi formu olması bakımından, kurumsal ekonomiler ve onların değer sistemlerinin teknolojik değneği olması bakımından. Istvan Csicsery-Ronay Jr.'a göre, 'Sibernetik ... bir paradokstur: şans üzerinde insan gücünün ve çok uluslu kapitalizmin mekanik genişleme sürecinin kasvet verici büyümesine dair eşzamanlı olarak süblim ve görkemli bir vizyon sunar... Sibernetik, bu nedenle, kısmen doğa felsefesi, kısmen nekromansi, kısmen ideolojidir.' Siberpunk, sibernetiği punk ile ilişkilendirerek popüler terimlerle sibernetik kavramının müphemliğini ifade eder: Kabul edilmiş değerlerin altını oyarak, 'mevcut dünyayı meydana getiren hiçbir şeye paye vermeme ve güvenmeme yönünde kendini aptallaştırıcı ve iğdiş edici bir reddediş'[36] ile kendi altını da oyma konusunda istekli bir alt kültürdür.

Punk, bir sosyoekonomik yabancılaşma ve ayırımcılık gerçeğinden koca bir estetik tarz yaratmıştır. Bu estetik sadece baskın ideolojilerin nüfusun mülksüzleştirilmiş katmanının nasıl ve neden marjinalize olduğunu göstermemektedir. Aslına bakılırsa, anaakım kültürün en az uygun bulduğu her şeyi işlemekte ve yüceltmekte, onu tiksinti ve istikrah nesnesi haline getirecek özelliklerini bilinçli bir şekilde abartmaktadır. Punk, muhalif bir tarzla eşzamanlı olarak kutsal sayılmayan ve kendisini de kutsal saymayan bir alt kültür inşa ederek kendi kendisini yok eden bir kararlılıkla reddediş arayışındadır. Kasvetli, dünyevi, pejmürde, pürüzlü, yanakları çökük ve zincire vurulmuş, sokak çocuğu sabıka kaydı tecrübesine sahip ve dehşet verici yan anlamları ile dolu (swatiska gibi) sembolik süslerle vurgulanmış, ortalama punk figürü hemen bir önceki neslin gösterişli ve cüretkâr zarif rock yıldızlarının *meymenetsiz* meslektaşları gibi dikilmektedir. Dahası, Dick Hebdige'in gözlemlediği üzere, "punk elzem biçimde yetersiz beslenmiş gibi görünmektedir: aşırı zayıflık reddin alameti olarak öne çıkar. Fan-

[36] I. Csicsery-Ronay Jr., 'Cyberpunk and neuromanticism', *Storming the Reality Studio* içinde, s. 186.

zin nesiri 'şişko işadamları' ve 'yağ tulumu kapitalistler' gibi tanımlarla doludur".[37]

Punklar, kendilerini İngiliz kültürünün kıyısında görülen etnik gruplar ile ilişkilendirerek kendi kendinin bilincinde bir retorik geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Hebdige'in işaret ettiği gibi: 'Punk estetiği siyah "etnisitesinin" beyaz bir "yorumu" olarak okunabilir'.[38] Punk Batı Yerlileri'nin kültürlerinde alt kültürlerinde ve Rastafaryan estetiğinde bazı 'temel modeller' bulmuştur. (Gibson *Neuromancer* romanında bu estetiğe göz kırpmıştır. Burada Rastafaryan değer sistemini tanıtır ve beyaz kolonyalizminin eli kulağında çöküşünün ardından, 'Babil' olarak adlandırılan Rastafaryan inancını anıştırır.) Punk kendini reggae ile ilişkilendirmiştir ve 'ırkçılığa karşı Rock kampanyasına' katkıda bulunmuş, siyah 'şık' veya rasta stillerini uyarlayan' stilleri geliştirmişlerdir. Hattâ 'kimi punklar' 'Etiopya renkleri'[39] giymişlerdir. Ancak hem marjinalize etnik grupların hem de punkların aynı kasvetli ve şiddet yüklü varoş kültürü paylaşmalarına rağmen ilki *kökler* üzerinde hak iddia edebilirken ikincinin böyle bir şansı yoktur. Punk 'İngiltere'nin iç şehirlerindeki tanınmış mahallelerden çıkmıştır. Şehir aksanıyla konuşmaktadır.' Gene de, 'mekânın inkârı esasına dayanmaktadır. İsimsiz toplu konutlardan, anonim işsizlik yardımı kuyruklarından, kuramsal olarak varoştan yükselmiştir. Dalgın, ifadesiz ve köksüzdür.'[40] Şehirli siyah grupları, aksine, kendilerini tarihsel kökenler, kimlikler ile Antiller ve Afrika gibi yerlerle ilişkili konumlandırabiliyorlardı. 'Sürgünlerinin' 'spesifik bir anlamı' vardı ve 'Rastafaryanizm ve Zenci tarihi bağlamında spesifik (her ne kadar büyü icadı görünse de) bir çözüm'[41] sunuyordu. Kuşkusuz punklar ve siyahlar arasında önemli bağlantı noktaları bulunmakla birlikte, punklar köksüzlükle, bir geçmişleri olmamasıyla ve zar zor bir gelecek kurma imkânlarıyla tanımlanıyordu. Siberpunk yazarları bu duruma sürekli vurgu yapmışlardır.

Üstelik, Larry McCaffery'nin de öne sürdüğü üzere, siberpunk punk müzik ile anlatım benzerlikleri gösterir. Siberpunklar ve punk müzisyenleri 'teknolojiyi kendine karşı bir silah olarak kullanma ve türünün formunu medya endüstrisinin banalleştirici etkisinden kurtararak kontrolünü eline alma ve bir gözdağı duygusunu yeniden inşa etme'[42] dürtüsünü paylaşırlar. Punk müziği bayağılık, rafinelikten yoksunluk ve şok edici efektlere ucuz

[37] D. Hebdige, Subculture: *The Meaning of Style*, London and New York: Methuen, 1988, s. 151.
[38] *Age.*, s. 64
[39] *Age.*, s. 66-67.
[40] *Age.*, s. 65.
[41] *Age.*, s. 66.
[42] L. McCaffery, 'Cutting-up: cyberpunk, punk music, and urban decontextualizations', *Storming the Reality Studio*, s. 289 (bkz. 18. not).

bir bağımlılık ile ilişkilendirmeye yönelik yaygın bir eğilim mevcuttu. Fakat punk müzik kendine has ayırt edici bir dile sahipti ve biçimsel özelliklerinin ve temalarının pek çoğu Gibson ve çağdaşları tarafından yankılandı. Punk müzik ve edebî siberpunkın paylaştığı en yaygın özellik, sanat eserlerinin tüketim kültürünün sağladığı *etrafta bulunan nesnelerin* bir araya getirilmesiyle üretilen Dadaizm ve sürrealizm gibi sanatsal avantgardların kullandığı tekniklerin bazılarının kalıntısı olan 'kolay ve kes-yapıştır metoduna itimattır'. Aslına bakılırsa Gibson kendisini 'bir çeşit edebî kolaj sanatçısı' olarak tanımlamaktadır ve 'tıka basa dolu 20. yüzyıla ait kültürel eser süpermarketini neşeyle yağmalamasına müsaade eden bilimkurguyu da bir pazarlama çerçevesi' olarak düşünmektedir. Punk müzik ve siberpunk edebiyatının ortak diğer özellikleri 'uyuşturucu ve suça ilişkin alt kültürlerden alınan son derece deyimsel alt dilin' kullanımıdır; 'sapkınlık, 'gürültü', duyusal aşırı yüklemeye bir istek' ile paranoya ve 'cinsel ve psişik ihlâle' yönelik vurgu.[43]

Bazen, siberpunk türünde müzikal ve edebî kültürler gerçek mânâsıyla bir araya gelir. Kimi yorumculara göre bu buluşma en iyi, John Shirley tarafından örneklendirilmiştir. Sık sık siberpunk edebiyatının 'Lou Reed'i olarak anılan'[44] Shirley, bir siberpunk roman ve makale yazarı olmanın yanısıra San Fransico rock müzik grubu Panther Moderns'in solisti olarak tanınmaktadır (*Neuromancer*'da yıkıcı bir networkü tanımlamak için Gibson tarafından uyarlanmış rastlantı eseri bir adlandırmadır). Shirley'nin romanındaki punk unsuru siyasi distopyaların tarifinde, özellikle faşist totaliteryenizmin güçlü bir sistem olarak dirildiği *Eclipse* (1985), *Eclipse Penumbra* (1987) ve *Total Eclipse* (1989) üçlemesinde ortaya çıkmaktadır. Shirley'nin siberpunk edebiyatı ayrıca insan kimliğinin yasadışı uygulamalarla rutin şekilde un ufak edildiği toplumları tasvir eder. Bu uygulamalar, *sink* (sentetik kokain) isimli bir maddenin –bu o kadar bağımlılık yapıcı bir maddedir ki rehabilitasyon kullanıcıyı 'hata veren bir işlemci gibi' hissettirir– ticaretini ve tüketimini, zihinsel ve fiziksel güçleri artırmak için çoğunlukla sonradan '*bozuk*' çıkan beyin çiplerinin yerleştirilmesini; 'organik malzemenin', 'çöp yığınlarından' elde edilen polimerler ve plastikler ile karıştırılmasıyla uydurulmuş iğrenç ürünlerle insanların zombi gibi yaratıklara dönüştürülmesini kapsamaktadır. Çeşitli bağımlılıkların kafa karıştırıcı etkilerinin yol açtığı gibi insanların DNA kodlarının mutasyona uğratılması da kilit bir rol oynamaktadır. En rahatsız edici olanlarından

[43] *Age.*, s. 290-1.
[44] L. McCaffery, 'Contributors', *Storming the Reality Studio*, s. 387.

(bağımlılıkların) biri ise diğer insanların 'çarpıtılmış imgeler ve grotesk hırslara dair karikatürler networkü' oluşturduğu halüsinatif izlenimdir.[45]

Siberpunk edebiyatı ayrıca punk kültürünü, 21. yüzyılın ana alt kültürlerinden biri olan, sonrasında ise baskın kültür statüsü kazanan ve dolayısıyla punk neslinin kolaylıkla ailevi dominasyonla ilişkilendirdiği 'hippiliğin' karşısına yerleştirmektedir. Lewis Shiner'ın 'Stoked' (1988) isimli romanı hippi bir baba ve punk oğlunun yaşadığı nesil çatışması aracılığıyla hippi ve punk kültürünü karşılaştırır:

> –Babam kapıyı yumruklamaya başladığında müzik dinliyordum. Dinlediğim şey Suicidal Tendencies'in 'Possessed to Skate' şarkısıydı. Kapıyı açıyorum ve ilk yaptığı şey kapatmak için içeri girmek.
>
> –Babam başının ön tarafındaki bütün saçı kaybediyor. Bu yüzden arkadan yakasına doğru uzatıyor. Bunu yapmak zorunda, zira, bir avukat ve Mercedes sahibi ve satmadığı onca şeye sahip de olsa herkesin bilmesini istiyor. Sanki birilerinin umurundaymış gibi. Bir hippi her zaman hippidir, kravat taksa ve bir Mercedes'e binse bile. Sizin babanız olsa bile.
>
> Bana kaykayını gene okula mı götürdün diyor.
>
> Ona HAYIR diyorum.
>
> –Bana yalan söyleme Bobby, diyor. Bay Woodrow bugün beni aradı ve öğle yemeğinde birtakım kaykaycı punklarla kavga ettiğini söyledi.
>
> –Bana daha önce kaykaycı punk dediğini hiç hatırlamıyorum. Sanırım hoşuma gitti. Ben de kavga etmediğimizi, itişip kakıştığımızı söyledim.[46]

Siberpunk edebiyatının bağımlılık temasını ele alışı en aleni şekilde 'punk' boyutlarından biridir. Bir seviyede, siberpunk cankileri hayal bile edilemeyecek çeşitlilikte yasadışı maddeye bağımlılıkları konusunda tam anlamıyla kayıtsızdır. Madde kullanımı sadece, yönsüz toplumlarının tutunduğu başka herhangi bir faaliyet kadar tekdüze ve son tahlilde anlamsız bir oyundur. Ancak aynı zamanda, madde tüketiminin sıkıntılı duygular ve hatıraları uyuşturmanın en eski yolu olduğuna dair göstergeler de mevcuttur. Siberpunk edebiyatında iki yönlü karakterin iyi bir örneği James O'Barr'ın çizgiroman serisi 'Çerçeve 137'de bulunabilir. Baş kadın karakteri eşzamanlı olarak ürkütücü ve baştan çıkarıcı, ölümcül ve kırılgan, özgüvenli ve tehlikeli biçimde dışlanmıştır. Bu iki yönlülükler maddelere karşı tutumuyla da kanıtlanır. İlk karşılaşmamızda oldukça kendine hâkim görünmektedir, ne tükettiğinin ve neden tükettiğinin farkındadır: 'Dört veya beş

[45] J. Shirley, 'Wolves of the plateau', *Storming the Reality Studio*, s. 138-43.

[46] L. Shiner 'Stoked', *Re: Artes Liberales*, Spring/Fall 1988, s. 198.

tane perc ve yarım düzine white cross içtim. Bırakalım da barbitüratlar ve anfetaminler sistemimde çaresine baksınlar. Beni kafası güzel ve sakin bırak.' Sonra ise o kadar da kendine hâkim olamadığını, tepeden bakan yargıların muhatabı olduğunu ve tükettiği bütün maddelerin illa ki kendi tercihi olmadığını keşfederiz:

> Barmen Richo, caps çiğnediğimi gördü ve pirinç kâğıdı suratıyla sanki babam veya bişeyimmiş gibi 'hiç ders almıyorsun' bakışıyla bir cin hazırladı. Cin aynı oranda petrol ve sidik tadındaydı.[47]

Kısa süre sonra bu görünüşlü sert kadının madde kullanımının tahammül edilemez görüntüleri uyuşturmak için bir araç olduğunu ve sert kabuğunun acı verici hassaslıkta bir kişiyi sardığını fark ederiz:

> Geçen yaz dört yıldır ilk defa kızkardeşim Kay'i gördüm. Bir ekranda. Bir porno dükkânında. Dokuz yaşındaydı. Kay'i düşünmek midemi öyle altüst etti ki iki perc ve mor bir şey daha yuttum, cini ve Richo içine ne tür bir gazyağı karıştırdıysa, diktim.[48]

Siberpunk, yapay maddelerle (yasal veya yasadışı) ağzına kadar dolmuş bir kültürde, sizin için neyin 'iyi' olduğu fikrinin gittikçe bulanıklaştığını ima ederek uyuşturucunun müphem yan anlamlarına ilişkin yorumda bulunur. Mark Leyner, bu fikrin altını, romanın başkarakterinin diyet seçeneklerinin, zarar verici bağımlılıkları mide bulandırıcı sağlıklı yiyecek tüketimi ile dengelemenin insanın ümit ettiği kadar kolay olmadığı *I Was an Infinitely Hot and Dense Dot* (1990) adlı romanında karanlık ancak şakacı bir tonla dile getirir:

> Alışkanlık halinde insan cesetlerinin hipofiz bezlerinden elde edilen yasadışı hormon tüketiyordum ve dışkıya benzer bir pislikte boğulduğumu hissediyordum, ancak iyi bir şey yeme fikri beni mutlu ediyordu. Garsona günün çorbasını sordum ve o da bana primitif çorba olduğunu söyledi –şimşek altında amonyak ve metanın okyanus suyu ile karıştırıldığı bir çorba.[49]

Dahası, madde bağımlılığı 'yaşayan organizmaların genetik matrislerini değiştirerek hücrelerini infilak ettiren minyatür bir av tüfeği'[50] barındırması için biyoteknoloji ile tamamen yeniden şekillendirilmiş bir organizmada marjinalleşmektedir.

---

[47] J. O'Barr, 'Frame 137', *Storming the Reality Studio*, s. 118 (bkz. 18. not).
[48] *Age.*, s. 210.
[49] M. Leyner, 'I was an infinitely hot and dense dot', *My Cousin, My Gastroenterologist*, New York: Harmony/Crown, 1990, s. 3.
[50] *Age.*

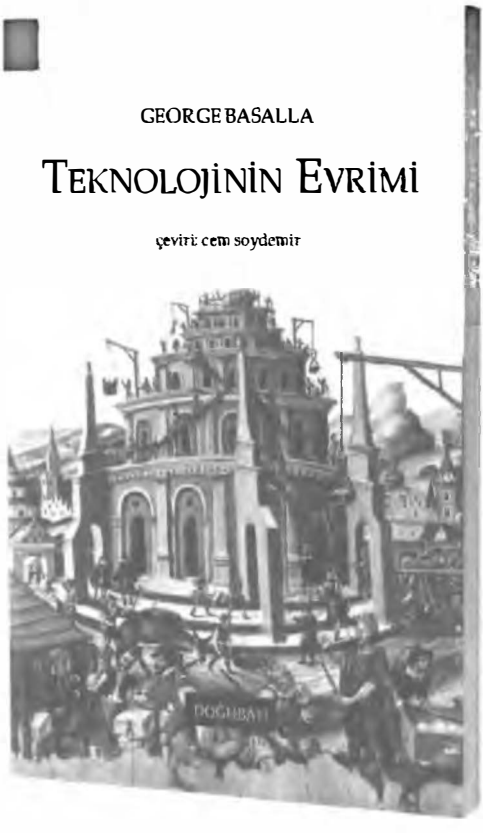
Leyner'ın hikâyesi siberpunk edebiyatını, canavarca çarpıtılmış bir dünya resmi ile bağımlılık ve biyoteknolojik dönüşüm temalarını ilişkilendirerek en gerçeküstü biçimde örneklendirir. Bu resim, yalnızca tek bir bireyin *alışkanlıklarını* değil, kopuk ve parçalı imgelerin şaşkınlık verici birikiminin hâkimiyetinde olan bir kolektif *habitatı* da yansıtır.

Önceki sayfalarda alıntılanan metinler, siberpunkın 'siber' ve 'punk' unsurlarının, yüksek teknolojinin parlak dünyası ve bağımlılık ile suçun kasvetli dünyası arasındaki ilişkinin yarattığı çeşitli iç içe geçmeleri üretmek için hangi yollardan sürekli etkileşime girdiğini sergiler. Siberpunka ilişkin tartışmalı biçimde en ayırıcı özellik, bu iki unsurun birbiri üstüne öncelik kazanmaması, aksine türün etkileyiciliğinin bunların dinamik etkileşimine dayanmasıdır. Siberpunk edebiyatının aynı zamanda siberteknoloji ve şehir kültürü âleminde meydana gelen değişimleri kaydetmesi ve bunlara uyum sağlaması gerekmektedir. 'Siberteknoloji' terimi, araştırma ve endüstri uygulama alanlarını genişlettikçe yeni anlamlar kazanmaktadır. 'Punk' terimi, ayrıca, günümüz yazarları, sanatçıları ve eleştirmenleri terimin tarihî etkisini ele almaya devam ederken besbelli yeniden tanıma açıktır. Burada vurgulanması gereken 'punk' kelimesinin siberpunk yazarları tarafından bağlamsal veya bağlam-bağımlı alt kültür tarafından her zaman sözlük anlamıyla kullanılmadığıdır. Eğer böyle olsaydı siberpunk kavramının modası bugün çoktan geçerdi. Siberpunk edebiyatında, 'punk' kelimesi spiralleşerek büyüyen dev şehir yapılarının kalıntısı arasında sahne alan kültürel kumaşın hemen hemen her türden formla bölünmeye uğramasını ifade etmektedir.

DOĞUBATI

Düşünce Dergisi

1. Devlet
2. Doğu Ne? Batı Ne?
3. Gericilik Nedir?
4. Etik
5. Kamusal Alan
6. Kaygı
7. Akademi ve İktidar
8. Türk Toplumu ve Gelişme Teorisi
9. Söylem Üstüne Söylem
10. Binyılın Muhasebesi
11. Âraftakiler
12. Akademidekiler
13. Hukuk ve Adalet Üstüne
14. Avrupa
15. Popüler Kültür
16. Geç Aydınlanmanın Erken Aydınları
17. Ekonomi
18. Küreselleşme
19. Yeni Düşünce Hareketleri
20. Oryantalizm - I ve II
21. Yeni Devlet Yeni Siyaset
22. Edebiyat Üstüne
23. Kimlikler
24. Savaş ve Barış
25. Gelenek
26. Aşk ve Doğu
27. Aşk ve Batı
28. İdeolojiler - I
29. İdeolojiler - II
30. İdeolojiler - III
31. İdeolojiler - IV
32. Bir Zamanlar Amerika
33. Ortaçağ Aydınlığı
34. Akdeniz
35. Entelektüeller - I
36. Entelektüeller - II
37. Entelektüeller - III
38. Milliyetçilik - I
39. Milliyetçilik - II
40. Antik Dünya Bilgeliği
41. "Medeniyetler Çatışması"
42. Bir Zamanlar Amerika - II
43. Şiddet
44. Etnisite
45. II. Meşrutiyet "100. Yıl" - I
46. II. Meşrutiyet "100. Yıl"- II
47. Cumhuriyetçilik
48. Kişinin Kendisiyle Savaşı
49. Romalılar - I
50. Romalılar - II
51. Osmanlılar - I
52. Osmanlılar - II
53. Osmanlılar - III
54. Osmanlılar - IV
55. Karl Marx
56. Psikanaliz Dersleri
57. Türk Liberalizminin Eleştirisi
58. Türk Muhafazakârlığının Eleştirisi
59. Türk Sosyalizminin Eleştirisi
60. Işık Doğudan Yükselir - I
61. Işık Doğudan Yükselir - II
62. Önce "Müzik" Vardı
63. Toplumsal Cinsiyet - I
64. Toplumsal Cinsiyet - II
65. Marjinal Sohbetler - I
66. Marjinal Sohbetler - II
67. Şehir Yazıları - I
68. Şehir Yazıları - II
69. Kitle ve İktidar
70. Kötülük Şarkıları
71. Mit ve Masallar
72. Sinema Tutkusu - I
73. Sinema Tutkusu - II
74. Sinema Tutkusu - III
75. Sinema Tutkusu - IV
76. Rüyalar
77. Hınç
78. Devrimler - I
79. Devrimler - II
80. Distopya
81. Küresel Şiddet
82. Faunaya Ağıt: Hayvan
83. Floraya Ağıt: Doğa
84. Boş ve Batıl İnançlar
85. Lâle Devri
86. Dijital Çağ



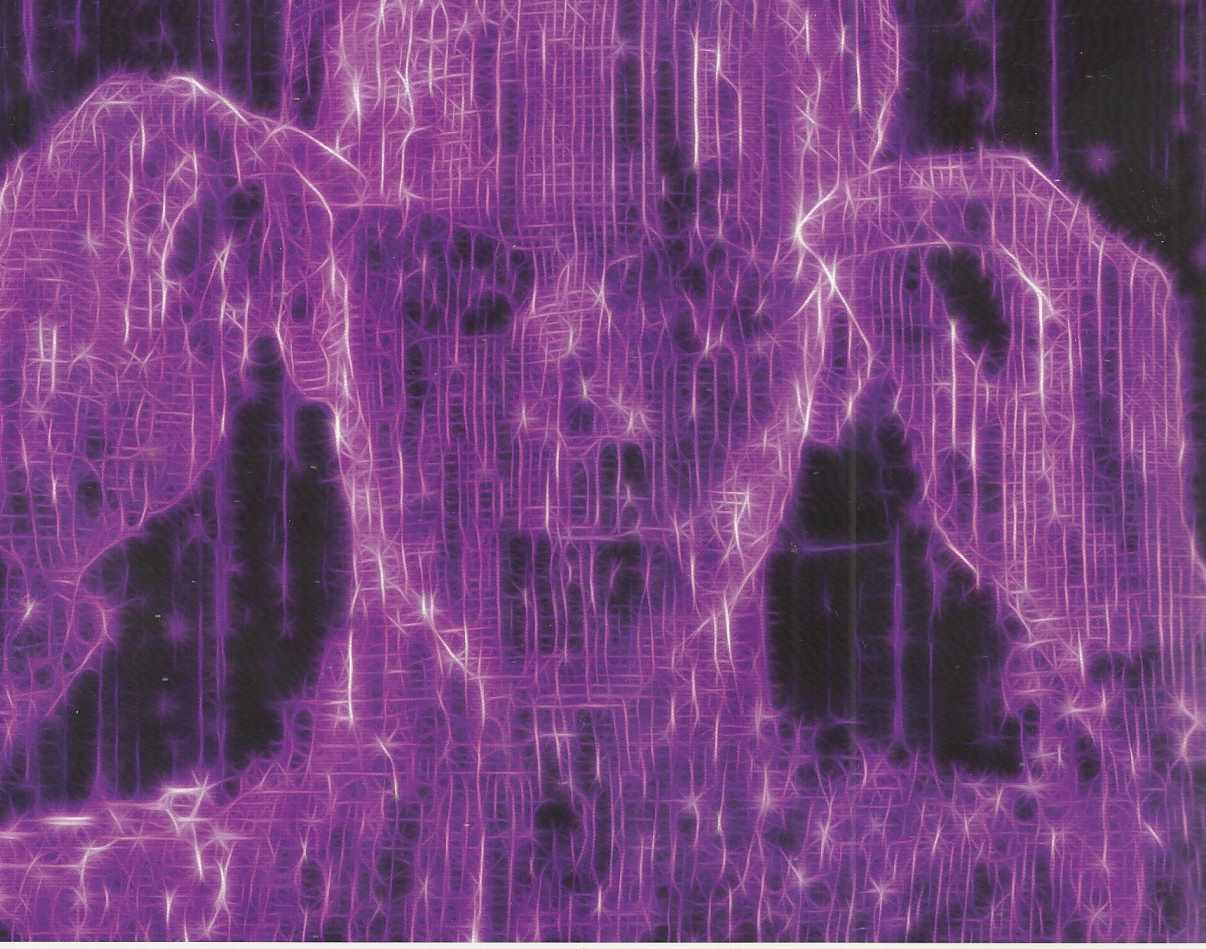
TEKNOLOJİNİN EVRİMİ
George Basalla

Çeviren: Cem Soydemir
Bilim
368 Sayfa
15. Baskı, Nisan 2018
ISBN: 978-975-8717-94-1

Stanley Kubrick, *2001: A Space Odyssey* filminin girişinde insanlığın şafağında bir su birikintisi etrafında verilen mücadeleyi betimlerken, bir kemik parçasını silah olarak daha önce defalarca test etmiş, topluluğun geri kalan üyelerine göre belki biraz cesur, biraz daha farklı düşünen üyesinin liderliğinde kazanılmış İlkçağ'a özgü bir savaşı anlatır. Zaferin getirdiği coşkuyla bu öncü kahraman, silahını havaya fırlatır ve bu silah gizemli bir değişim içinde, şeklen de benzediği bir uzay aracına dönüşür.

Bilim tarihçisi George Basalla, teknoloji ve teknoloji tarihi alanında yapılmış bütün önemli kaynakları tarayarak yaptığı çalışmasının ışığında konuyu toplumsal, ekonomik, kültürel, antropolojik, bilimsel ve askerî tüm yönleriyle ele alıyor.

Bu esaslar üzerinde şu sorular ele alınır: Bilimsel keşifler ve teknolojik değişme ile toplumsal, kültürel, ekonomik ve askerî ihtiyaçlar arasında nasıl bir bağ vardır? Teknolojik buluş birkaç dahinin eseri midir, yoksa birçok bileşeni olan karmaşık bir toplumsal süreç midir? Watt, Bell, Edison, Maxwell, Hertz, Marconi, Wright kardeşler gibi öncüleri ortaya çıkaran motivasyonlar ve koşullar nelerdi? Doğu ile Batı'yı birbirinden ayıran bilimsel ve teknolojik uçurumun kaynağı nedir? Neden matbaa, barut ve pusula ilkin Çin'de ortaya çıktığı halde Batı'daki gibi bir kültürel ve teknolojik değişime yol açmadı?... *Teknolojinin Evrimi* aynı zamanda bir uygarlık tarihi kitabıdır.



SUNUŞ

Özgür Taburoğlu
Dijital Çağın Özü Dijital Değildir

DİJİTAL ÇAĞ

Seran Demiral
Dijital Teknoloji Aracılığıyla Çocuk Özneleşmesinin Olanakları

Oğuz Karayemiş
Dijitalleşme ve Öznelliğin Üretimi: Aşırı-İletişim Çağının Bir Ön Panoraması

Adem Yıldırım
Gözetlemenin Güncel İşleyiş Mantığı Olarak Post-Panoptizm

Cem Oto
Teknik, Zaman ve Politika

Ahmet İlhan
Dijital Çağ ve Mutsuzluk Halleri

Nihal Kocabay-Şener
"Filtre"li Hayatlar Çağında Mahremiyet veya Telefon Mahremiyeti Nasıl Değiştirdi?

Nil Göksel
Gelen

Deborah Lupton
Dijital Siborg Asamblajı: Donna Haraway'in Siborg Kuramı ve Yeni Dijital Sağlık Teknolojileri

Necati Erbil Ertürk
Dijital ve Varoluş: Dijitalin Soykütüğüne Doğru

Öznur Karakaş
Teknolojiye 'Özen Göstermek': *Tekno-Ütopist, Tekno-Pesimist Senaryolara A-Modern Alternatifler*

Özen B. Demir
Bağışıklık ve Kendilik: Bir *Siborg* Metafiziğine Doğru

Ebru Yetişkin
Bir Başka Tasarım: Gelecek B(ağ)ları ve Parataktik Tasarım-Kurgular

Dani Cavallaro
Bilimkurgu ve Siberpunk

ISSN 1303-72420-0