

2022, Vol. 3(3), 427-443
© The Author(s) 2022
Article reuse guidelines:
<https://dergi.bilgi.edu.tr/index.php/reflektif>
DOI: 10.47613/reflektif.2022.81
Article type: Research Article

Received: 05.08.2022
Accepted: 06.09.2022
Published Online: 01.10.2022

Cansu Öcel*

Hala Zamanımız Var mı? Bernard Stiegler'in Bireyleşme Sahnesinde Ben, Biz ve Onlar Do We Still Have Time? I, We and They in Bernard Stiegler's Theatre of Individuation

Öz

Stiegler, entropi üreten bir süreç olarak Antroposenin içinde bulunduğumuz mevcut durumu anlamak için tek başına yeterli olmadığını, yaşamın negatif entropi üretme gücünün de bulunduğunu düşünür. Neganthropik güçlerin anlaşılabilmesi için ise insanın, biyolojik organların yanında teknik organlar ve sosyal organizasyonlarla da birlikte bireyleştiğinin başka bir deyişle, insanın organolojik bir varlık olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Teknikle insan arasındaki ilişkinin tek taraflı olduğunun düşünülmesi tekniğin bireyleşmedeki rolünü görünmez hale getirmektedir. Bu çalışmada Stiegler'in, Heidegger ve Simondon'un felsefelerinden hareketle nasıl bir bireyleşme sahnesi kurmaya çalıştığı incelenmiştir. Stiegler'e göre Simondon, teknik dışsallaştırma yoluyla kurulan birey-öncesi alanı ortaya çıkarmakta başarılı olsa da bireysizleşme üzerinde yeterince durmamıştır. Stiegler bu eksiği Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'daki herkes (das Man, the they) kavramsallaştırmasında tamamlayabileceğimizi düşünür.

427

Abstract

Stiegler thinks that the Anthropocene as an entropy-producing process alone is not enough to understand the current situation we are in; life also has the power to produce negative entropy. In order to understand negentropic forces, it is necessary to demonstrate that human beings are individuated with technical organs and social organizations in addition to biological organs, in other words, that they are organological beings. The idea that the relationship between technique and human beings is one-sided renders the role of technique in individuation invisible. This study examines how Stiegler attempts to construct a scene of individuation based on the philosophies of Heidegger and Simondon. According to Stiegler, although Simondon succeeds in revealing the pre-individual field established through technical externalization, he does not dwell enough on deindividuation. Stiegler thinks that we can fill this gap with Heidegger's conceptualization of the they (das Man) in *Being and Time*.

Anahtar kelimeler

Neganthropi, teknik, zaman, bireyleşme, organoloji

Keywords

Neganthropology, technics, time, individuation, organology

* Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, cansuoel@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-8658-6991.

Giriş: Hiçlikle Dolu Bir Gelecek ya da Genel Proleterleşme

*Time present and time past
Are both perhaps present in time future,
And time future contained in time past.
If all time is eternally present
All time is unredeemable.*

...

*Go, go, go, said the bird: human kind
Cannot bear very much reality.*

*Time past and time future
What might have been and what has been
Point to one end, which is always present.¹*

T. S. Eliot

Belki her gün tekrar tekrar kurduğumuz bir cümle var: “hiç zamanım yok”. Yine de bu zamansızlıkta kimilerimiz hala zaman üzerine düşünmeye devam etmekteyiz. Hatta zamanın sürekli olarak peşinden gittiğimiz, zamanı yakalamaya, verimli kullanmaya ve yönetmeye çalıştığımız bugünlerde belki de her zamankinden daha çok zaman üzerine düşünüyoruz. Metafizik anlamda zamanların sonuna geldiğimizi ya da iklim krizi bağlamında zamanımızın tükendiğini söylüyoruz. Kriz üzerine konuşmanın zamanının geldiğini ve hatta geçtiğini söyleyip duruyoruz. Geoffrey Bennigton, Jacques Derrida üzerine kaleme aldığı bir metninde bu “doğru zamanın” nasıl bir şey olduğunu anlamaya çalışır. Bir şey üzerine konuşmaya başladığımız anda örtük olarak o şey hakkında konuşmanın zamanının geldiğini de söylediğimizi düşünür. Konuşmanın zamanının ‘şimdi’ değil ama *kairos* ya da doğru/uygun zaman olduğunu söyler. Bu ne demek? Doğru zaman, şimdiden farklı olarak gelecek ve geçmişle bir öncelik sonralık ilişkisi içinde değildir, geçmişini hesaba kattığı ve geleceği öngördüğü iddiasını taşır. Doğru zamanın geldiği iddiası, zamana dair bütünlüklü bir algımız olabileceği yanılgısını ve aslında zamansız olma iddiasını taşır. Bennigton şöyle ifade eder; “Hiçbir şeyin zamanı, şu anda hakkında hiç kimsenin konuşmadığı şey kadar gelmemiştir, hiçbir şey zamansız olduğunu gururla iddia eden meditasyonlardan daha zamanlı olmayı umamaz” (Bennigton, 2000, s. 129). Bennigton’a göre bir anın gerçekten doğru zaman olmasının tek koşulu uygunsuzluk anlamında zamansız (*untimely*) olması, şimdiki zamanı kesintiye uğratmasıdır. Yeni bir şeyin ortaya çıkması için tıpkı modada olduğu gibi bir şeyin hem mevcut zamanı ifade etmesi hem de mevcut zamanı bozması gerekir. Bennigton *kairos*’un şimdiki zamanda beliren başka bir zaman olduğunu ve bu nedenle aporetik bir şekilde zamanın “içinde” olmadığını söyler (Bennigton, 2000, s. 133).

Kairos’un konumlanamazlığı Derrida’nın pek çok metinde kullandığı, canavar metaforunun işaret etmez ve edilemez oluşuna benzer. Metaforun ortaya çıktığı metinlerden biri Derrida’nın “Geschlecht II: Heidegger’in Eli” isimli makalesidir. Derrida burada Martin Heidegger’in çokça üzerinde durduğu Friedrich Hölderlin’in “Mnemosyne” adlı şiirinin Fransızca

çevirisinin garipliğine dikkat çeker. Şiirin ilk dizesinde Almancada işaret/im anlamına gelen *zeichen* kelimesi *monstre* olarak yani canavar olarak çevrilmiştir: “Bir canavarız biz, anlamdan yoksun” (Derrida, 2014, s. 90).² Derrida, *le monstre*'nin uyararak, teyakkuzda tutmak için gösteren şey olduğunu söyler. Kelimenin Latince kökenine baktığımızda da bu anlamı buluruz. *Monstrum*; kutsal öfkenin göstergesi olarak doğal işleyişi bozan bir işaret ya da haberci anlamına gelir (Wardle, 2006, s.102). Canavar, yeni ve şaşırtıcı olmak bakımından kendisinden başka hiçbir şeye işaret etmeyendir. *Gramatoloji*'de ise şöyle söyler: “Bazı çizgiler vardır ki canavardırlar... Bir çizgi tek başına anlamsızdır; ona ifade vermek için bir ikincisi gerekir. Müthiş yasa.” (Derrida, 2017, s. 27).³ Bütün felsefe tarihini bastırılmış bir yapısalcılık olarak gören Derrida için canavar, yapısalcılıktan çıkmanın imkanını ortaya koyar. Yapı, her zaman işin içindeki bileşenlerin nasıl ilişkileneceğini önceden kontrol eden bir mekanizmaya karşılık gelir. Canavar ise yapı içinde kalarak anlayamayacağımız, şimdiki zaman içinde şimdiki zamana karşı olan şeydir.

Bir canavar olarak “biz” öngörülemez olandır, işaret edeceği belli sabit bir anlamın olmayışı, bu anlamın her daim ertelenişidir. Şimdiyi kesintiye uğrattığı, beklentileri şaşırttığı için canavar aynı zamanda bizi güçsüz bırakır. Canavar, homojen ve sabit olmayan, işaret edebileceği bir göndereni olmayan dolayısıyla sadece kendisini gösteren bir şeydir (*elle se montre*), gücünü belirsizliğinden ve tanımlanamazlığından alır (Derrida, 1995, s. 386). Ortaya çıktığı andan itibaren evcilleştirilmeye, normalleştirilmeye, meşrulaştırılmaya çalışılır, başka bir deyişle, bir canavardaki canavar algılandığı zaman ya da canavar olarak canavar olduğu gibi (*as such*) düşünölmeye başladığı zaman canavarlık da elden kaçır. Canavarın evcilleştirilmesi, öngörölmezliğin bertaraf edilmesidir. Bu bakımdan canavar bir tür aporiadır. “Biz”in bir canavar oluşu da bizdeki belirlenemezliğe, sürekli elden kaçır bir netliğe işaret eder. Canavarın bu anlamda Dasein'in zamansallığa ve mekansallığa yayılmışlığına karşılık geldiği düşünölebilir. Geleceği ve geçmişi ile birlikte Dasein, bir canavardır çünkü hiçbir zaman sabit bir şeye işaret edemez. Bizzat gelecek Derrida'ya göre canavarsı olmak zorundadır. Öyle ki canavarsı olmayan bir gelecek aslında gelecek değildir. Burada Fransız düşünürlerin birçok kez değindikleri *l'avenir* ve *le futur* ayrımı bir kez daha devreye girer; gelmekte olan ya da istikbal olarak çevrilebilecek olan *l'avenir*, hesaplanamaz, öngörölmez, başka bir deyişle, canavarsı bir geleceğe karşılık gelmektedir. Stiegler'in peşinde olduğu şey, bu tarz bir geleceğin ve ona ulaşmak için gerekli olan dönüşümün imkanının açığa çıkarılmasıdır. “Hala zamanımız var mı?” sorusu aslında hiçlikle dolu olmayan bir gelecek ufkunun yeniden ortaya çıkarılmasıyla ilgilidir.

Öngörölmezliğin tümöyle bertaraf edilmesi aslında Stiegler'in proleterleşme olarak adlandıracağı şeydir. Stiegler, otomatların bireysel ve kolektif otomatiksizleştirme gücü olarak “negantropik çatallanma”nın (Stiegler, 2019, s. 200) proleterleşme süreçlerinden çıkışın imkanını barındırdığını söyler.

Eğer sadece bir oluş [devenir] değil de bir gelecek [avenir] olacaksa, yarının değeri Negantroposen'in gelecek ekonomisinin kurucu negantropisinde yatacaktır. Böyle bir ekonomi için, oluş ve

gelecek arasındaki pratik ve işlevsel farklılaşma, değerlendirme kriterlerini oluşturmalıdır- ancak bu şekilde Antroposenin içinde bulunduğu sistemik entropinin üstesinden gelmek mümkün olacaktır. Bu ekonomi, antropolojiden negantropolojiye geçişi gerektirir; antropoloji, ikincisi benim genel organoloji ve farmakoloji olarak adlandırdığım şey üzerine kuruludur: farmakon, yapaylıktır (artefact) ve bu nedenle hominizasyonun koşuludur, yani yapay organların ve organizasyonların organogenezidir, ancak her zaman hem entropi hem de negantropi üretir ve bu nedenle her zaman hominizasyon için de bir tehdittir. (Stiegler, 2018, s. 53-54)

Stiegler, Antroposeni, entropi üreten kapalı bir sistem olarak ele alır. Kapalı sistem bilgilerin otomatize edildiği bir sistemdir ve Stiegler bilgi derken, pratik, yaşamsal ve kuramsal bütün bilgileri kast etmektedir. Dolayısıyla otomatize edilen yaşama dair tüm olanaklardır. Öncelikle yapmayı bilmek anlamında pratik bilgi, ardından içinde yaşadığımız topluma zarar vermeden yaşama bilgisi, sonra da kuramsal felsefi ya da bilimsel bilgi proleterleşir, bilgi üretme görevi tümüyle teknik nesnelere devredilir. Stiegler'in hiper-endüstriyel olarak adlandırdığı bu çağda kültür, bilginin proleterleşmesine yol açan tekniğin bu hızına yetişememekte, bu da yaşamın krize girmesine sebep olmaktadır. Nasıl yaşanacağına dair bilginin kaybedilmesi, zihin yaşamının ve karar verme süreçlerinin iflas ettirilmesi anlamına gelmektedir. Bu aslında *ben* ve *bizin onlar* içinde eritilmesidir. Burada *onları* Heidegger'in *herkesi* olarak yani proleterleşme ya da bireyleşmenin yitimi olarak anlamak gerekmektedir. Herkes aslında hiç kimsedir. Stiegler'e göre üretim bilgisinin yanında yaşam bilgisinin de kaybedildiği hiper-endüstriyel çağda proleterleşme artık üretimin sınırlarını aşır bütün bir yaşamı kapsayacak şekilde genişlemiştir. Stiegler bu duruma genel proleterleşme adını vermektedir. Burada artık sadece üreticiler değil tüketiciler de proleterleşmekte, hazır alım gücü oluşturmak için kullanıcı profillerine indirgenmekte ve hiç kimse haline gelmektedirler. Artık ortada bilgi değil sadece veri vardır ve Stiegler'e göre bunun sonucunda kendimizi sembolik bir sefalet içinde buluruz. Stiegler bu sefaletten, "sembol üretimine katılımın kaybından kaynaklanan bireyleşme kaybını" kast ettiğini ve buradaki sembollerin duysal yaşamın (sanatlar, bilgi birikimi, adetler) olduğu kadar entelektüel yaşamın (kavramlar, fikirler, teoremler, bilgi) da meyveleri olduğunu dile getirir (Stiegler, 2014, s. 10-13).

Sembolik olanın endüstriyel teknoloji tarafından ele geçirilmesi, güdülere dayalı bir kapitalizmin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Stiegler'e göre bireyleşmenin kaybı aynı zamanda arzulardan güdülere doğru bir gerilemedir çünkü içselleştirilecek bilgilerin aksine hızla tüketilecek olan veriler arzu üretmemektedirler. Karar verme mekanizmalarının da sakatlanmasıyla uzun vadeli bir yatırımı mümkün kılacak arzunun yerini bağımlılık yaratan ve kısa sürede tüketmeye odaklı güdüler alır. Teknolojik kapma aygıtı diyebileceğimiz yeni pazarlama teknikleri ve kitle iletişim araçları, dikkati kontrol altına almak ve yakalamak için tasarlanmışlardır. Bunun sonucunda ise aile, okul, temsil organları, demokratik kurumlar⁴ gibi bireysel ve kolektif arzunun üretildiği kurumlara kısa devre yaptırırlar ve arzunun oluşmasını imkânsız hale getirirler. Böylece geleceğin oluşmasına imkân verecek sosyoekonomik yatırımların ortaya çıkması imkânsız hale gelir çünkü yatırım uzun vadeli olan arzuya ihtiyaç duyar ancak

kısa vadeli olan güdü, gelecek kurmamıza imkân tanımaz (Stiegler, 2015, s. 18). Böylece, sembolik sefalet içindeki tüketici, Stiegler'in umrumda-değilcilik (*I-don't-give-a-damn-ism*) olarak adlandırdığı bir duygu durumunun içine düşer ve *beni bize* projekte etmesi imkânsız hasta-bir-varlık (*ill-being*) haline gelir (Stiegler, 2014, s. 60).

Dolayısıyla Antroposen, yaşamın her bakımdan kısıtlanmasını, değersizleşmesini ve gelecekle ilişkimizin de bozulmasını ifade etmektedir. Stiegler'e göre insanın noetik özgürlüğünü, zihin yaşamını geri kazanması için entropi ile girilmesi gereken mücadele öncelikle mevcut durumun detaylı bir eleştirisini gerektirmektedir. Stiegler, "insan varoluşunun şu veya bu alanında negantropik olanı kolektif olarak tanımlamanın bir yolu" olan kavramsal bilginin, "geçmiş ancak onu tersyüz ederek miras alan ve yeniden harekete geçirerek tersyüz eden" bir bilgi olduğunu söyler (Stiegler, 2019, s. 203). Hesaplanabilir olanın ötesine geçecek bir gelecek ufku için geçmiş tersyüz ederek miras almak, başka bir deyişle, mevcut durumla hesaplaşmak gerekmektedir. Hesaplanabilirliğin ötesine geçmek Stiegler'e göre geleceği oluşun yani muhtemel olanın tabiiyetinden kurtarmaktır. Stiegler'e göre Entroposen olarak Antroposen, dayanılmaz bir imha süreci, tüm akışların kitlendiği, tüm değerlerin tek düzeye indirildiği bir "genel ekonomi"ye karşılık gelir (Stiegler, 2019, s. 201). Antroposenin entropi süreci olarak anlaşılması Claude Lévi-Strauss'un antropolojik yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Lévi-Strauss'a göre, insanın dünya üzerinde yapacağı yegâne şey entropi üretmek gibi gözükmektedir: "... insanoğlu -kendi üremesi dışında- milyonlarca bütünü canla başla parçalara ayırıp bir daha bütünleşemez hale getirmekten başka bir şey yapmadı" (Lévi-Strauss, akt., Stiegler, 2019, s. 204). Stiegler, Lévi-Strauss'u harfiyen anlayacak olursak büyük bir nihilizme düşeceğimizi ve zamanların sonuna ulaştığımız fikrinden kurtulamayacağımızı söyler. Böylece tekniğin farmakolojik yanının ve negantropi üretme gücünün üzeri tümüyle örtülmüş olur. Bu nedenle Stiegler kendisini negantropolog olarak adlandırır ve yaşamın negatif entropi üretmesinin imkanlarını açığa çıkartmaya çalışır. Bu bakımdan Negantropi, Entroposende kesintiye uğrayan akışların serbest bırakılması, daimî bir sabitliğe karşı hareketin korunmasıdır. Entroposen, fail olarak insanın dünyaya verdiği hasarı telafi edemeyecek kadar geç kalmıştır ancak beraberinde getirdiği umutsuzluk ve vaatsizlik bakımından da aceleci davranmaktadır. Stiegler'e göre otantik bir gelecekle ilişkimiz ancak negantropik güçler sayesinde düşünülebilir. Negantropik potansiyelleri Stiegler, "yerel bir sistemin açılım potansiyeli" olarak ele alır. Burada söz konusu olan entropi yerine negantropiyi koymak, bunları karşı karşıya getirmek değil ama bir sistemin her ikisini de üreteceğini fark edebilmek ve yeni yaşam olanakları, kapasiteler ya da yapabilirlikler yaratmak için negantropik olanı açığa çıkarmaktır. Stiegler'e göre insanın negantropi üretmesinin iki yolu vardır; bu yollardan biri organik bir canlı olmasından kaynaklanırken diğeri aynı zamanda organolojik bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Stiegler'e göre insan yalnızca biyolojik bir varlık değildir; insan biyolojik organların, teknik organların ve sosyal organizasyonların birlikte bireyleşmesi anlamında organolojik de bir varlıktır. Tekniğin bu bakımdan kurucu olan yanı göz önünde bulundurulmadığı sürece entropik olandan dışarı çıkmak mümkün gözükmemektedir. Stiegler tekniği yalnızca bireyleşmeyi kesintiye uğratan, ilgi-

mizi dikkatimizi kitleyen, bilgimizi ve davranışlarımızı otomatikleştiren bir sistem olarak ele alamayacağımızı dile getirir. Antroposenin yarattığı krizden çıkmak için tekniği bir farmakon olarak yani hem zehir hem de ilaç olarak ele almak gerekmektedir. Stiegler'e göre tekniğin geleceğe yönelimleri felç eden ve sembolik bir sefalete yol açan karşı-üretken kullanımı, tekniğe dair tümüyle negatif bir tutum sergilememizi meşrulaştırmamaktadır. Hiper-endüstriyel kapitalizmin arzudan dürtüye doğru irrasyonel gerilemesini detaylıca analiz etmek kadar tekniğin bunu aşan kurucu yanını ortaya çıkarmak da negatif entropi için gerekli gözükmektedir. İçinde bulunduğumuz hiper-endüstriyel çağda tekniğin, psişik ve kolektif bireyleşmelerin önünü kestiği ve zamanla ilişkimizi bozduğu doğrudur ancak en baştan bireyleşmeyi ve hatta zamanı mümkün kılan da bizzat tekniğin kendisidir. Bu nedenle Stiegler tekniği zamanın herhangi bir anında ortaya çıkmış bir şey olarak değil ama bizzat zamanın ve bireyleşmenin kurucusu olarak ele alır. Tıpkı Heidegger'de ölümün Dasein'in ufku olması ve dolayısıyla herhangi bir olay olarak düşünülemez olması gibi teknik de henüz ortaya çıkmadığı zaman bile insan varoluşunu belirlemektedir. Bu sebeple tekniği Heidegger'in ele aldığı gibi metafiziğin son aşaması olarak görmenin ötesine geçmek, tekniğin tüm tehlikesine ve zehrine rağmen nasıl bir potansiyel taşıdığını görmek gerekmektedir. Stiegler, bu nedenle Heidegger ve Gilbert Simondon'un bireyleşme üzerine düşüncelerinin güçlü ve zayıf yanlarını analiz ederek, bireyleşme ve birey-ötesileşme teorileri için yeni bir yol açmaya çalışır. Stiegler'in, burada daha detaylıca ele alamayacağımız, proleterleşme ve hiper-endüstriyel çağ üzerindeki incelemelerinin anlaşılması için bireyleşmeden ne anladığının açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. O nedenle bu çalışmanın temel hedefi, Stiegler'in bir süreç olarak tanımladığı ve *ben*, *biz* ve *onlar* arasında gidip gelen bireyleşme teorisine daha yakından bakmaktır. Bu doğrultuda da teknik ve zamanın yeniden ele alınması gerekecektir.

Zamanı Yitirmek ve Yerine Bir Saat Edinmek

Heidegger *Zaman Kavramı* metninde zamanın, bireyleşmenin ilkesi olduğunu dile getirir (Heidegger, 1997a, s. 40). Zamanı bireyleşmenin kurucu unsuru olarak anlamak için zamanın gündelik kullanımlarını otantik zamansallıktan ayırır. Heidegger'e göre "hiç zamanı olmamak zamanı gündelikliğin kötü mevcut durumunun kalıbına dökmektir" (Heidegger, 1997a, s. 40). Hiç zamanı olmamak aslında zamanı şimdiye sabitlemektir. Otantik zamansallığı veren ise geleceğe ilişkinliktir, başka bir deyişle, zamanın genel fenomeni gelecektir ve şimdiki zamana biçim veren, geçmiş zamanı 'nasıl'ında tekrarlayan geleceğe ilişkinliktir. Şimdiyi merkez alan zaman, homojen ve tekdüzedir. Burada geçmiş ve gelecek, geçmiş şimdiler ve gelecek şimdiler üzerinden düşünülür ve böylece zaman ölçülebilir hale gelir. Heidegger şimdinin zamanını saatin zamanı olarak düşünür. Saatin ölçüp biçilen zamanında kalındığında gerçekleşen, aslında zamanın yitimidir. Heidegger, otantik zamansallığın zamanın ölçüsüyle ilgili sorulara verilecek cevabı ya da bunları ölçmek için zamanı olmadığını söyler (Heidegger, 1997a, s. 37).

Zamanın ölçüsüyle ilgilenmek, ‘nasıl’ yerine ‘ne’ye saplanıp kalmaktır. Otantik zamansallık ise Dasein’in temel belirlenimini karakterize etmesi bakımından ‘ne’liğinden çok ‘nasıl’lığı soru konusu edilebilecek bir şeydir. Otantik zamansallığın asli fenomeni gelecek olsa da geçmişle özel bir ilişkilenebilirliği de gerektirmektedir. “Geçmiş geçmiş olandır” (Heidegger, 1997a, s. 39) düşüncesi zamanı şimdiden hareketle ele almanın sonucudur. Oysa Heidegger, geleceğe ilişkin olmakla Dasein’in aynı zamanda kendi geçmişi de olduğunu dile getirir. “Geçmişe doğru ilerleme, Dasein’in en uç olanağıyla buluşmaya doğru gitmesidir, bu “buluşmaya doğru gitme” ciddi olduğu ölçüde bu gidişteki Dasein, henüz-Dasein olarak kendi üzerine geri savrulur” (Heidegger, 1997a, s. 36). Burada geçmişe doğru ilerleme ile kast edilen, öne-koşma (*Vorlaufen*), Dasein’in kendini-öncelemesidir. Dasein her zaman için halihazırda olmuş olan ve henüz olmamış olan geriliminde varlık gösterir. Bir yandan halihazırda orada olan dünyanın içine fırlatılan Dasein, diğer yandan kendi ölümü tarafından kendi önüne savrulur. Heidegger bu olanağa doğru varlığı, terminolojik olarak öne-koşma olarak adlandıracağını söyler (Heidegger, 2020, s. 391). Dasein’in kendi var-olabilirliğini öncelemesi için kendisini en uç imkânı olan ölüm bakımından kendisine açılması gerekmektedir. Bu da Dasein’in kendisini anlaması, başka bir deyişle, *varolmasıdır*. Ölümün eksistansiyel olarak anlaşılmasıyla ve dolayısıyla hergünlük içinde örtülmemesiyle Dasein, otantik bir varoluşa kavuşur. Çünkü öne-koşma, Dasein’in ölümün ancak kendi ölümü olduğunu anlamasıdır. Dasein’in ölümle bu otantik ilişkisi onun diğer bütün olanaklarının da açılmasını sağlar ve bu sayede bütün bir var-olabilirlik imkânı açığa çıkar. Ölmenin eksistansiyel kavramı şu şekilde ifade edilir: “en zatî, irtibatlı ve atlatılmaz var-olabilirliğe doğru fırlatılmış varlık” (Heidegger, 2020, s. 377). Ölüm Dasein’in bizzat kendisine ait olan, kaçamayacağı ama aynı zamanda deneyimleyemeyeceği, elden kaçan bir imkândır. Ölüm aktarılamaz, başkası adına üstlenilemez bir deneyimdir. Bu devredilemez deneyim, Dasein’i kendi varoluşu ile karşı karşıya getirir ve kendi varlığını kendisi için mesele etmesine neden olur. Ölüm Dasein’in dünya içinde başına gelebilecek bir imkân değil ama aslen Dasein olmayabilirliğinin imkânıdır. Başka bir deyişle, Dasein için imkânsız bir imkândır. Bu her durumda kendisinin olan ölüm, “Dasein’in kendi geçmişine doğru emin olarak ve tam bir belirsizlik içinde karşısında durduğu uç bir olanağa doğru ilerlemesidir” (Heidegger, 1997a, s. 35). Öne-koşma Dasein’in nasıllığını açığa çıkarır, onun belli bir zaman ve mekânda kavranamayacak, ‘ne’ olduğu sorulamayacak bir imkanlar çokluğu olduğunu ifade eder. Heidegger, varlık imkânı içinde kavranan Dasein’in zamanda olmadığını, zamanın kendisi olduğunu dile getirir (Heidegger, 1997a, s. 36). Heidegger’e göre Dasein’in zamanla ilişkisi, zamanı saatin şimdisi üzerinden düşünmeye çalıştığımız anda ortadan kaybolur. Böylece bireyleşmenin zamanla ilişkisi ve “Dasein’in en zatî var-olabilirliği içinde kendine-gelebildiği bir geliş” (Heidegger, 2020, s. 482) olarak gelecek de anlaşılmaz hale gelir.

Dasein’in otantik bir varoluşa dolayısıyla da otantik bir zamansallığa sahip olması neden önemlidir? Heidegger insanın *animal rationale* olarak anlaşıldığı sürece *animal metaphysicum* olarak kalmaya mahkûm olduğunu söyler (Heidegger, 2015, s. 9). Metafizikğin yaptığı

şey, insana bir öz ya da doğa atfetmek ve varlıkla ilişkisini kopartmaktır. Belli bir öze gönderme yapmak bakımından *animal rationale*, sınırlı sayıda potansiyeli ifade eder. Zamansallığa ve mekansallığa yayılmış olan Dasein ise belirsiz imkanlar çokluğu ile tanımlanır. Metafizik tam da ele alınan şeyin belli bir anda ve mekânda kavranabileceği yanılması karşılık gelmektedir. Dolayısıyla metafizikten çıkışın imkânı, varlığın kendisi üzerine düşünmekten geçmektedir (Heidegger, 2015, s. 10). Varlığı düşünmek öncelikle onu ontik olanlardan ayırmaktır çünkü varlık sorusunun artık sorulmuyor oluşunun nedeni varlığın varolanlara indirgenmesidir. Bu sebeple Heidegger, varlığı kendisine soru konusu edinebilecek yegâne varolan olarak Dasein’ın analitiğini yapmaya yönelir. Ölüme-doğru-varlık olarak Dasein’ın diğer var olanlardan farkı, zamanla kurduğu ilişkiden kaynaklanmaktadır. Kişisel ve kolektif bir geçmişi miras alan Dasein, kendini geleceğe de projekte edebilmektedir. Dünyaya fırlatılmış olan Dasein kendi varoluş sürecini şekillendirme, imkanları arasında seçim yapabilme, karar verebilme gücüne sahip bir varlıktır. Dasein’ın kendi kendisini seçtiği bu oluş süreci ise yukarıda bahsettiğimiz gibi bizzat zamansallıktır.

Dasein bu bakımdan mevcut-olanlardan (*Vorhanden*) ve el-altında olanlardan (*Zurhanden*) ayrılır. Heidegger varolanların ya birer *kim* (varoluş) ya da birer *ne* (en geniş anlamda mevcut olma) olduğunu söyler. Bunlardan yalnızca varoluş içinde olmayan şeylerin neliği sorgulanabilir. Ancak Heidegger’e göre metafiziğin yaptığı tam da Dasein’ı mevcut-olanlardan biri haline getirmektir. Metafiziğin son aşaması olarak teknik ve beraberinde getirdiği hesaplayıcı düşünme, her şeyi el-altında olanlara indirger. Teknoloji sayesinde insanın temas etmediği, araçsallaştırmadığı hiçbir şey kalmaz. Burada Heidegger elbette tekniği insanın bir faili olduğu bir düzenek olarak ele almaktadır. Bu haliyle bizzat insanın faili olduğu teknik, insanın imkanlarını, karar verme ve seçim yapma süreçlerini kesintiye uğratar. Teknik her ne kadar insanın yapabilirliklerini, potansiyellerini arttırma iddiasıyla birlikte açığa çıkmış olsa da Heidegger’e göre gerçekleşen, Dasein’ın birçok imkânının üzerinin örtülmesidir.

Heidegger tekniğin özünün araçsallık değil Ge-stell olduğunu söyler. Ge-stell, “meydan okuma içinde teslim alma” ya da “zorlayıcı bir düzenek”tir ve özünde *poiesis* ilişkilidir. Heidegger’e göre *poiesis*, sadece sanatsal-şiişsel bir yaratımı değil ama genel olarak meydana getirmeyi ifade eder. Aynı zamanda bir şeyin kendiliğinden ortaya çıkması, doğması anlamında *physis*’i de bir varlığa getirme olarak ele alır ve hatta *physis*’in en yüksek anlamda *poiesis* olduğunu dile getirir: “Mevcut olmayan şeyden mevcut olmaya geçen ve giden her şey için her vesile *poiesis*’tir, öne-çıkarmadır” (Heidegger, 1997b, s. 50). Bu bakımdan *tekhne* ile *episteme* arasındaki ayrım neyin gizini açıklarıyla ilgilidir. Heidegger bu noktada gizini-açma (*aletheia – Entbergen*) ile açığa-çıkarma (*Her-vor-bringen*) arasında bir ayrıma başvurur. Modern teknik de bir gizini-açma ile işler ancak bu açığa-çıkarma değildir çünkü modern teknikteki gizini-açma, “doğaya onun sahip olunabilecek ve depolanabilecek enerjisi, tedarik etmesi şeklinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır” (s. 50). Böylece gizini-açmanın iki tarzı ile karşılaşılır: açığa-çıkarma (*poiesis*) ve bir-yerden-dışarı-çıkarma ya da meydan-okuma. Heidegger’e göre “modern tekniğe baştan sona hâkim olan gizini-açma, mey-

dan okuma anlamında bir saldırıdır (*Stellen*)” (s. 58). Heidegger burada “*stellen*” fiilinin tüm olanaklarını zorlar. *Stellen*, yerleştirme, koyma, düzenleme, aranje etme, çullanma, diklenme, meydan okuma gibi anlamlara gelmektedir. Tekniğin yaptığı, doğayı hammadde (*stock*) haline getirmek üzere gizini-açmak, ondaki gizli enerjiyi kullanmak üzere depolamakla ilişkilidir. Meydan okuyucu gizini-açmanın temel karakteristiği düzenlemeye ve güvence altına almaya böylece de kullanıma hazır hale getirmeye dayanmaktadır. Böylece insanın çevresindeki dünya ile ilişkisi düzenleme ve depolamaya indirgenir, her şey ikame edilebilir, işlenebilir kaynaklar olarak el-altında bulunur. Heidegger bu meydan okuyucu düzenlemenin tekniğin özü olduğunu düşünür. Meydan okuyucu gizini-açmada meydan okunan, saldırılan şey bizzat insanın kendisidir ve düzenlenen de büyük oranda kendi geleceğidir. Bu şekilde insan kendi kendisini bir el-altında-duran olarak belirler. Gizini-açma Heidegger’e göre her zaman için bir patika çizme, yol açmadır ve her yol çizme de bir kader çizmedir. Yine de, tarihin özünü belirleyen bu kader insanın başka patikalar açamayacağı anlamına gelmemektedir. İnsanın eli kolu bağlı değildir. Bu nedenle Heidegger metni Hölderlin’in bir dizesiyle sonlandırır: “Tehlikenin olduğu yerde, koruyucu güç de serpilip gelişir” (s. 73).

Stiegler, Heidegger’in tekniği varlığın unutulduğundan sorumlu tuttuğu bu okumanın temel probleminin; unutmanın kendisini unutması olduğunu söyler. Stiegler Jean-Pierre Vernant’ın okuması üzerinden *êpimêtheia* ve *promêtheia*’yı zamansallığın iki figürü olarak ele alır. Prometheus mitiyle ilgili unutulmuş olan şey, Prometheus’un ateşi tanrılardan çalıp insanlara vermesinin sebebinin kardeşi Epimetheus’un hatası olmasıdır. Epimetheus canlılara belli nitelikleri dağıtma görevinde insanı unuttuğu. Bu nedenle Stiegler Epimetheus’u unutmanın, Prometheus’u ise hatırlamanın figürü olarak kullanır. Buna göre Heidegger’in unuttuğu şey unutmanın kendisidir. Epimetheus’un hatasının ifade ettiği şey, Stiegler’e göre insanın kökenindeki kökensizliktir. Bizzat bu köken eksikliğinden dolayı insan, varoluşunun başından beri teknikle birlikte varolan prostetik bir varlıktır. Dolayısıyla insan ve teknik arasındaki ilişki Heidegger’in çizdiği tablodan çok daha karmaşıktır. Söz konusu olan insan ve teknik olduğunda ‘ne’ ve ‘kim’ sorularını sormak görüldüğü kadar kolay değildir (Stiegler 1998, s. 134). Stiegler’in göstermeye çalıştığı, tekniği icat edenin insan olduğunu söylemenin sanıldığı kadar kolay olmadığıdır. Stiegler kim ve ne arasındaki karar verilemezliğin ötesine geçmek için Derrida’nın *différance* kavramına başvurur. *Différance*, *différence*’tan farklı olarak hem fark hem de ertelenme anlamlarını içermektedir. Tekniği, metafiziğin karşıtlıklarına düşmeden, negantropi üretebilecek imkanları bakımından ve farmakolojik olarak ele almak için *différance*’tan, kim ve ne arasındaki belirsizlikten hareket etmek gerekmektedir.

Teknik Nesnelere Yaşamı: Birey-öncesi ve Birey-ötesi

Kim ve ne arasındaki bu belirsizlik Simondon tarafından, teknolojik nesnelere yaşamından bahsedebileceğimiz bir noktaya kadar götürülür. Stiegler, *Teknik ve Zaman*’nın ilk cildinin büyük bir bölümünde Simondon’un bu konudaki görüşlerini detaylıca inceler. Simondon, tek-

nik nesnelere Aristoteles'ten beri düşünül­düğü gibi doğası olmayan, başka bir deyişle, hareket ilkesini kendisinde taşımayan varlıklar olarak görmeyi reddeder. Simondon'a göre teknolojinin yabancılaşmaya yol açmasının sebebi, teknik nesnenin kendisinden değil ama makinenin doğasının yanlış anlaşılmasından ve insanın teknik sistemler içindeki yerinin doğru analiz edilememesinden kaynaklanmaktadır (s. 66). Problemin çözümü ise teknik dinamiğin toplumsal dinamikten önce geldiğinin gösterilmesinde yatmaktadır. Alberto Toscano'ya göre Simondon'un hedefi, "insan ve doğa arasındaki metabolik etkileşimi layıkıyla konfigüre edebilecek" (Toscano, 2012, s. 453) olan teknik kullanımına yani ilaç olarak farmakona ulaşmaktır. Simondon'a göre teknik nesne, insani ve teknik olanın bir karışımıdır. Teknik nesnenin araç olarak düşünülmesinin nedeni insan emeği üzerinden, bir emeğin ürünü olarak düşünülmesidir (Simondon, 2017, s. 247). Ona göre teknik, emeğin bir aşaması değil ama emek tekniğinin bir aşamasıdır. Bu da demektir ki, teknik emekten önce de vardır ve emek ortadan kalktığında var olmaya devam edecektir. Heidegger'in, zorlayıcı düzenek olarak tekniğinin insana hükmettiğini söylemesine benzer şekilde Simondon da artık alet taşıyıcısı (*tool bearer*) olmayı makineye devreden insanın teknik birey sayılamayacağını, makine gibi kendisinin de teknik sistemi destekleyen unsurlardan biri haline geldiğini düşünür (Stiegler 1998, s. 23). Bu durumda artık tekniği insanın niyetliliği üzerinden okumak, 'kim'in insan olduğunu söylemek imkânsız hale gelmektedir. Simondon'a göre insanı emeğine indirgemek de tekniği insan emeğinin bir sonucu görmek kadar problemlidir. Yabancılaşma, yalnızca bireysel düzeyde değil ama bireyler arası ilişkilerde de ortaya çıkar. Bunun temel sebebi insanların "bedensel-psişik insan" olarak emek üzerinden bireyleşmeleridir (Toscano, 2012, s. 453).⁵ Gerçek bireyler arası ilişki ya da birey-ötesileşme Simondon'a göre ancak insanların teknik icatlar yoluyla iletişime geçmesiyle gerçekleşebilmektedir. Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects* metninde şu şekilde ifade eder: "İnsanı bireysel bir varlık olarak başlangıç noktası alan hiçbir antropoloji, bireyler arası teknik ilişkiyi açıklayamaz" (Simondon, 2017, s. 253). Böylece bireyleşmenin olduğu kadar birey-ötesileşmenin de temelinde yer alan teknik sistemlerin anlaşılması daha da önemli hale gelir.

Makinayı gerçekten anlayabilmek için bir takım fanatik görüşlerin bertaraf edilmesi gerekmektedir. Bunlardan ilki makinanın mükemmellik seviyesinin otomatiklik sanılmasıdır. Oysa Simondon'a göre otomatiklik makinanın en düşük seviyelerinden biridir. Stiegler'in aktardığı üzere, bu yanlış anlaşılmanın temel sebebi makinanın erdeminin form üzerinden, sabitlik üzerinden düşünülmesidir (Stiegler, 1998, s. 66). Endüstriyel teknik nesnenin gerçek özelliği, belirlenimsizliktir, kendi içinde yaratıcı genetik bir mantık barındırır. Makinanın dışarıya kapalı, sınırları tümüyle belirli, otomatik bir varlık olmaması onu başka makinaların işlevselliklerine duyarlı kılar ki teknik sistemler de ancak bu şekilde meydana gelebilirler. Burada söz konusu olan, teknik nesneye özgü bir otonomidir. Bu otonominin kaynağı genetik bir mantık barındıran bir somutlaşma süreci olmasından kaynaklanmaktadır (s. 68). Teknik nesnenin varoluş modu bu genetik mantığı ifade etmektedir. Bu dinamiği ya da otonomiye işlevsellik üzerinden düşünmek gerekmektedir ve bu işlevsellik insandan, başka bir deyişle, kullanıcıdan

bağımsızdır. Somutlaşma süreci olarak teknik nesnenin bireyleşmesinin itici güçleri, uyarlanabilirlik (*adaptability*) ve belirlenimsizliktir (*indetermination*) (s. 68).⁶ Teknik nesnenin somutlaşma sürecinin bireyleşme süreci olarak anlaşılabilmesi için antropolojik bir bireyleşme süreci ile karıştırılmaması gerekmektedir. Alet taşıyan organize inorganik madde olarak teknik nesnenin oluşumu ne zoolojik ne de ekolojik yollarla açıklanabilir değildir (s. 71).

Simondon'un teknik nesne incelemesi, teknik nesneyi Aristoteles'in düşündüğü gibi doğası olmayan, hareket ilkesini, etken nedeni olan insandan alan bir varlık olarak düşünülmemeyeceği fikrine dayanmaktadır. Aslında Aristoteles'te kalarak düşündüğümüzde varlığın formu dışarıdan da gelse kendisinde de bulunsa yani; varlık doğal da olsa yapay da olsa, potansiyelleri önceden belirlidir. Simondon'un asıl problemi bireyleşmenin ilkesi olarak öz ya da form düşüncesinin kendisidir. Burada da bir öncelik sonralık problemi açığa çıkar. Simondon birey-olmayı bireyleşmeden ayırır ve bireyin mi bireyleşmenin mi önce geldiğini sorgular. Simondon'a göre geleneksel olarak canlı bir varlığın birey olarak görülmesinin iki yolu vardır; tözcülük ve hylomorfizm. Tözcülükte varlığın bütünlüğünü sağlayan onun özüdür ve bu şekilde meydana gelen birlik, dışarıya kapalıdır. Hylomorfik anlayışta ise madde form bileşkesi olarak anlaşılan bireyin belli bir forma göre bireyleşmesi söz konusudur.⁷ Simondon için bu yaklaşımlardaki temel problem, bir tür bireyleşme ilkesi varsaymakla aslında bireyleşmeyi düşünülmez kılmalarıdır; öz de form da bireyleşmeden önce gelen bir bireyi varsayarlar. Simondon bireyleşmeyi bireyin başına gelen bir şey olarak değil ama onu önceleyen bir şey olarak düşünmemiz gerektiğini söyler. Birey, bir form ya da öze indirgendiği zaman yeniden üretilebilir, koşulları sabit ve belirli bir şey haline gelir. Simondon'a göre burada sorgulanması gereken temel varsayım, halihazırda oluşturulmuş olan bireyin en dikkate değer gerçeklik olduğu düşüncesidir (Simondon, 1992, s. 297).

Bireyleşme, birey-öncesi alan üzerinden düşünülmediği zaman, varlığın her zaman istikrarlı ya da sabit bir denge durumunda olduğu varsayılır. Bu istikrarlılık, tam kararlılık durumu aslında Aristotelesçi anlamda bir meyvenin olgunlaşması gibi varlığın tüm potansiyellerini tükettiği bir denge durumuna karşılık gelir. Denge aslında hareketsizlik, potansiyel yokluğu ve en nihayetinde yaşamın sonlanması anlamına gelir. Entropi üreten kapalı sistemlerin sonunda varacağı nokta böyle bir durağanlıktır. Simondon bireyleşmeyi, oluşu dışlayan tam kararlı denge yerine, metastabil; yarı-kararlı bir süreç olarak düşünür. Bütün potansiyellerin edimselleşmesi varlığın enerjisinin en düşük seviyeye inmesi ve artık değişime uğrayamaması anlamına gelir (Simondon, 1992, s. 302). Simondon "henüz sentezlenmemiş birey-öncesi tekillikler" (Toscano, 2012, s. 442) alanını ontogenez (*ontogenesis*) kavramıyla açıklar. Bireyin başa konulması durumunda ontogenez tümüyle görünmez hale gelmektedir. Bireyleşmenin belli bir ilkeye göre belirlenmesi, bireyleşmeye dair imkanların sınırlandırılmasıdır. Birey-öncesi alanı anlamak için Deleuze'ün virtüel kavramına da başvurulabilir. Aristoteles'in madde-form (ὕλη-μορφή) ve kuvve-fiil (δύναμις-ἐνέργεια) kavramlarını düşündüğümüzde bireyin hep ne olacağından önceden belirli olduğunu görüyoruz. Kuvve (potansiyel) her zaman fiile (edimselle) yönelik bir potansiyele yani belirli, sabit bir potansiyele karşılık gelir. Virtüel ise edimselle

karşıtlık içinde ancak yine de gerçek olandır. Deleuze *Fark ve Tekrar*'da şu şekilde ifade eder: "Virtüel, gerçeğin değil aktüelin karşıtıdır. Virtüel, virtüel olması ölçüsünde eksiksiz gerçekliğe sahiptir [...] aktüel olmaksızın gerçek, soyut olmaksızın ideal [...] virtüelin gerçekliği diferansiyel unsurlarda ve ilişkilerde ve bunlara karşılık gelen tekil noktalardadır" (Deleuze, 2017 s. 278). Birey-öncesi alan gerçekliğin gözden kaçan, edimsel olmayan yanına karşılık gelir. Burada söz konusu olan bireyleşmeyi bir ilke üzerinden değil ama bir süreç olarak ele almaktır. Çünkü Simondon'a göre bireyi meydana getiren, organizasyonunun ve modalitelerinin tüm ayırt edici özelliklerini belirleyen şey bu sürecin kendisidir (Simondon, 1992, s. 300).

Tam kararlı bir denge durumundansa metastabilite, oluşu düşünmeyi mümkün kılar. Toscano'nun ifadesiyle, "hem canlı varlıklar hem de teknik varlıklar, kendilerinin kısmi çözümünü oluşturdukları metastabil potansiyelleri hiçbir zaman tamamen tüketemeyecekleri ölçüde, bireyleşme süreçlerine yakalanmış durumdadırlar" (Toscano, 2012, s. 445). Simondon'a göre bir varlığın oluş ya da süreç tarafından belirlenmesi "problematik" olduğu anlamına gelmektedir. Problematik olduğunu söylemek ise "*onun oluşunun boyutlarından birini oluşturduğunu ve dolayısıyla varlığa dolayım sağlayan oluşu tarafından belirlendiğini düşünmek*" anlamına gelmektedir (Simondon, 1992, s. 307).⁸ Problem burada hiçbir çözümde tüketilemeyecek olana işaret etmektedir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, çözümler tam bir denge durumuna karşılık gelirken problemler metastabil, yarı-kararlı bir duruma karşılık gelirler. Bireyleşmeyi metastabil bir oluş süreci olarak düşünmek, *ben* ve *biz* arasındaki ilişkiyi de yeniden tanımlamamıza izin verir çünkü birey-öncesi alan hesaba katıldığında *biz*, *ben*'lerin toplamına indirgenmeksizin yeni bir bakış açısıyla anlaşılabilir. Psikik bireyleşmede de kolektif bireyleşmede de esas olan, bu süreçlerin asla tam bir denge durumuna ulaşamayacak olmalarıdır. *Biz*'in stabil olarak düşünülmesi ancak belli bir özü olmasıyla mümkündür. Oysa *biz*, tıpkı *ben* gibi her zaman için henüz-olmakta olan, her zaman için eksik dolayısıyla imkanlarını tüketmemiş olandır.

Biz ve Onlar: Kolektif Geçmişe Yönelimlerden Kolektif Geleceğe Yönelimlere

Stiegler hala felsefe yapmaya çalışan bizlerin, bireyleşmede bir sıçramaya sebep olan ve bizi birey-ötesinin gerçekleşme imkanına açacak olan bir sürece ait olduğumuzu dile getirir (Stiegler, 2012b, s. 186). Bu nedenle de Heidegger ve Simondon'u birlikte ele alarak yeni bir bireyleşme sahnesinin imkanını arar. Psikik ve kolektif bireyleşmeye dair yeni olanaklar keşfedebilmek için bu felsefelerin güçlü ve zayıf yanlarını analiz eder. Stiegler iki düşünür arasındaki farkı şu şekilde özetlemektedir: Heidegger bireyleşmenin ilkesinin zaman olduğunu söylerken Simondon, böyle bir ilkenin varsayılmayacağını, bireyleşmenin bir süreç olduğunu söylemektedir. Ancak esas fark, birinin (Heidegger) *bizi* diğerinin (Simondon) *onları* unuttusudur (s.189). Simondon'un hesaba katmadığı şey Heidegger'in herkes (das Man, the they) dediği Dasein'ın hergünlük içindeki halidir. Heidegger, hergünlük birlikte-olmaklık içindeki Dasein'ın başka-

larının tabiyeti altında olduğunu söyler. Bu haliyle Dasein, kendisi değildir; varlık olanaklarını başkalarının keyfiyetine bırakmıştır. Heidegger, burada başkalarıyla kastedilenin büyük oranda “*hazır bulunanlar*” olduğunu söyler (Heidegger, 2020, s. 200). Düşmüşlük (*Verfallen*) Dasein’in dünya-içinde-varolma hallerinden biridir. Düşmüşlüğü içinde Dasein herkes (*das Man, the they*) tarafından ibra (*disburdened*) edilir (s. 202). Herkes, herhangi biridir, kişisiz, nötr hatta ölüdür.⁹ Bu Dasein’in gayri-sahih varoluşudur. Stiegler, Simondon’un bizzat Dasein’a ait olan bu gayri-sahih olma imkânı olarak bireysizleşmeyi/nabireyleşmeyi ya da kendi ifadeyle, bireyleşmenin kırılğanlığını, görmezden geldiğini düşünür. Heidegger tekniği, yalnızca Dasein’ı gayri-sahihliğe götüren zorlayıcı bir düzenek olarak ele alırken Simondon, tekniğin bu entropik eğilimini yeterince göz önünde bulundurmaz. Stiegler, Simondon’un *biz*’in *onlar* içinde olası iptalini es geçen bu naifliğini balığın suda olduğunu unutmamasına benzetir (Stiegler, 2012b, s. 197).¹⁰

Heidegger ise düşmüşlükten hareket eder ancak *ben* ve *biz* arasındaki farkı açıklayamaz. Stiegler’e göre Dasein ne *ben* ne de *biz* değildir, bu ayrıma önceliklidir (s. 189). Oysa bu ikisi arasındaki ayrım ve ilişki verilmeksizin bir süreç olarak bireyleşmeyi açıklamak mümkün gözükmemektedir. Bu bağlamda *Varlık ve Zaman*’da eksik kalan şey; *ben*den *bize* geçişin olanağı ya da birey-ötesileşmedir. Ölüme-doğru-varlık olarak Dasein, geleceğe, ona ait olan ama deneyimlemeyeceği bir imkana yani kendi dışına doğru açılır. Bu bakımdan onda kendi psişik bireyleşmesini aşma imkânı bulunur. Dolayısıyla birey-ötesileşme imkânı ölümden bulunur ancak Stiegler’e göre Heidegger’in fark edemediği şey ölümün teknik dışsallaştırma yoluyla ortaya çıkan üçüncül hafızayı varsayıdığıdır (s. 190). Böylece psişik bireyleşme ile kolektif bireyleşmeyi birbirine katan üçüncü yol, üçüncül hafıza ya da geçmişe-yönelimsel düzenekler (*retentional apparatus*) sayesinde açığa çıkar.

Hafızanın teknik dışsallaştırmanın yani gramatizasyonun anlaşılması tekniğin bir ilaç olarak, *ben* ve *biz* arasındaki ilişkiyi dönüştürücü gücü bakımından nasıl iş görebileceğinin de anlaşılmasıdır. Stiegler’e göre Heidegger’in teknik eleştirisinin eksikliğine rağmen düşünmeyi başarmış olduğu şey, olgusalılık (*facticity*) ya da hâlihazırda-oradalıktır (*already-there*). Çünkü, hâlihazırda-orada-olan, birey-öncesi bir potansiyele işaret etmektedir. Ancak Stiegler’e göre bu olgusalılığı kuran şey bizzat tekniktir. Her ne kadar Heidegger, olgusalılık ile Husserl’i aşmışsa da üçüncül geçmişe yönelimi kuranın teknik olduğu fikrine kadar ulaşamamıştır. Stiegler, üçüncül geçmişe yönelim fikrine Husserl’in geçmişe-yönelim (*réntention*) ve geleceğe-yönelim (*protention*) kavramlarının gramatizasyon düşüncesi sayesinde genişletilmesiyle ulaşır ve bu getirdiği yeniliği şu şekilde açıklar:

Husserl’e göre bilincin zamanı, geçmişe yönelim (*réntention*) ve geleceğe-yönelimle (*protention*) belirlenir. İlk geçmişe-yönelim zamanının kendi geçişi, kendi seyrinde oluşandır, geçmekte olan zamanın akışının aracısız ve birincil elde edilidir. Artık geçmiş olan şimdinin bu geçişi, belleğin anılarını dokuyan ikincil geçmişe-yönelimiyi tesis eder. Üçüncül geçmişe yönelim, ilk geçmişe yönelimlerin meydana getirdiği ikincil geçmişe-yönelimlerin hatırlamaya yönelik bir dışsallaştırılmasıdır (Stiegler, 2012a, s. 20).

Üçüncül geçmişe yönelim, hafızanın teknik yoluyla dışsallaştırılması yani yaşamın yamsal olmayan yollarla sürdürülmesidir. Dasein'in olgusallığını meydana getiren bu teknik dışsallaştırmadır, başka bir deyişle, epifilogenetik katmandır (Stiegler, 1998, s. 140). Epifilogenetik katmanı Stiegler, gerçek birey-öncesi ortam olarak düşünür. Böylece teknik, insanın deneyiminin kurucu unsuru haline gelir. Dasein'in kendini öne-koşması, geleceğe projekte etmesi tümüyle teknik sayesinde gerçekleşir. İnsanın organolojik bir varlık olması ancak bu şekilde anlam kazanır. Teknik bu şekilde ele alındığı zaman Heidegger'in saat ve zaman arasında yaptığı ayrım da ortadan kalkar. Artık zaman hakkında düşünmek saat hakkında düşünmektir. Heidegger *episteme* ve *tekhne* arasındaki geleneksel ayırmadan hareket ettiği için insan varoluşunun protez olgusallığını görememektedir. Oysa halihazırda-oradalığı mümkün kılan, geçmişin tekrarlanabilirliği olarak tarihsel-teknik imkandır (s. 218). Tekrarlama sorunu ise özünde protez sorundur; "Zaman hem protezliği somut etkinliği içinde konuşlandırır hem de kendisini bu protezliğin içinde konuşlandırır" (s. 219). Bu nedenle Stiegler, bugünün *Geschlecht*'i "gelecek yok" dese ve bu artık *différance*'ın olmadığı anlamına gelse de basitçe tekniğin zamanı ya da geleceği yok ettiğini söylemenin mümkün olmadığını, zamanı kuranın bizzat teknik olduğunu göstermeye çalışır. Böylece tekniğin mi insanı insanın mı tekniği oluşturduğu, tekniğin ilaç mı zehir mi olduğu, bizi bireyleşmeye mi nabireyleşmeye mi götürdüğü gibi sorular anlamını yitirir. Stiegler bu kararverilemezlik alanlarından hareketle bireyleşmeyi, nabireyleşmeyi de içinde barındıran ve kolektif olana açılma imkânı taşıyan bir süreç olarak ortaya koyar.

Sonuç

Stiegler içinde bulunduğumuz çağda gramatolojinin, bireyleşmenin yitirilmesiyle, proleterleşmeyle sonuçlanan bir aşamasında olduğumuzu dile getirir. Kapitalizmin geldiği son aşamada proleterleşmenin nasıl gerçekleştiğini anlamaya çalışır ve politik ekonominin yeni bir eleştirisini yapmaya girişir. Stiegler'in temel probleminin genel proleterleşmeye karşı direnmek ve yeni bireyleşme yolları aramak olduğu söylenebilir. "Hala zamanımız var mı?" sorusu aslında hiçlikle dolu olmayan bir gelecek imkanıyla ilişkilidir. Gramatizasyon bir yanı sıra bu proleterleşmeden, yaşamın değersizleşmesinden geleceksizlikten sorumlu olsa da Stiegler, bireyleşmeyi daha iyi anlarsak çıkış yolları bulmamız mümkün olduğunu ve bir negantropolog olarak görevinin bu olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Stiegler'in hiper-endüstriyel çağa yönelttiği eleştirinin anlaşılabilmesi için öncelikle Stiegler'in bireyleşmeyi nasıl ele aldığının açıklanması gerekmektedir. Stiegler, Heidegger ve Simondon arasında basit bir karşılaşmaya girişmeksizin iki düşünürü diyaloga sokar ve bunun sonucunda *ben*, *biz* ve *onların* birlikte ele alınması ile anlaşılabilir bir süreç olarak bireyleşmeyi yeniden tanımlar.

Simondon'un bireyleşmeyi birey-öncesi alandan itibaren ele alması metastabil bir süreç olarak bireyleşmeyi yeniden düşünmemize izin verir. Böylece içinde yeni potansiyellerin açığa çıkabileceği, geçmişin ve geleceğin hesaplanabilirliğe indirgenmediği yeni bir alan açılır. Heidegger'e göre dünya-içinde-olmak, ihtimam-göstermektir. Stiegler bu ihtimam-gös-

termenin dengesizliğin sınırında, hatta “dengeden uzak” bir dengeye, dengenin sınırındaki bir dengesizliğe, metastabiliteye özen göstermek olduğunu dile getirir (Stiegler 2010, s. 180). Çünkü bireyleşmenin kaybı en nihayetinde ihtimam-gösterme becerisinin yitilmesidir. Teknik dışsallaştırma ile ortaya çıkan birey-öncesi alanın bireyleşme için önemi ise Heidegger’de olmayan *bizin* imkanını açığa çıkarmasıdır. Çünkü proleterleşmeyle birlikte yitirilen yaşam bilgisi aynı zamanda kolektif bireyleşmenin de yitilmesidir. Simondon’dan hareketle Stiegler’in ortaya koymaya çalıştığı şey kolektif bireyleşmenin yani *bizin* ancak gramatizasyon ile mümkün olduğudur.

Heidegger pek çok bakımdan Stiegler için yol gösterici bir rol oynar. Ancak Stiegler’in Heidegger’e yönelttiği en temel eleştiri tekniğin nabireyleşme ile özdeşleştirmenin bireyleşmenin ne noktada aksadığını anlamamıza engel olduğudur. Artık saatin zamanla ilişkimizi bozduğunu ya da tekniğin metafiziğin son aşaması olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Stiegler’in oluşturmaya çalıştığı yeni bireyleşme sahnesi için Heidegger’in en kuvvetli yanı ise nabireyleşmenin bireyleşmeye dışardan gelmediğini ortaya koymuş olmasıdır. *Onlar* ya da Heidegger’in ifadesiyle *herkes benim* dışında değildir ama bizzat *benim* bir imkanıdır. Bunu Stiegler’in düşüncesi bakımından tercüme edersek, bireyleşmeden ayıramayacağımız tekniğin her zaman için proleterleşmeye götürme imkanına da sahip olduğu anlamına gelmektedir. Bireyleşme ile nabireyleşmenin basitçe karşı karşıya gelememesi tekniğin farmakolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Üçüncül geçmişe-yönelimlerin oluşturduğu epifilogenetik katman, bugün de deneyimlediğimiz gibi, her zaman için denetim teknolojileri tarafından ele geçirilme tehlikesini barındırır. Bu durumda yapılabilecek olan tekniği düşman ilan etmek değil ama ele geçirilen dikkatimizi ve ihtimam gösterme becerilerimizi geri kazanmaya çalışmaktır.

- 1 Şimdiki zaman ve geçmiş zaman/ Her ikisi de gelecek zamanda mevcuttur belki de/ Ve gelecek zaman kapsanır geçmiş zamanda/ Eğer zamanların tümü sonsuza dek mevcutsa/ Bütün zamanlar kaçınılmazdır/ Hadi, hadi dedi kuş: insan türü/ Tahammül edemez çok fazla gerçekliğe/ Geçmiş zaman ve gelecek zaman/ Olabilecek olan ve olmuş olan/ Tek bir sona işaret eder ki o her zaman mevcuttur.
- 2 Ein zeichen wir, deutunglos/ Nous sommes un monstre privé de sens / We are a “monster” void of sense. Türkçe çeviride değişiklik yapılmıştır.
- 3 Türkçe çevirideki ucube kelimesi yerine canavar kelimesi tercih edilmiştir.
- 4 Stiegler, bu yeni durumda yurttaşın; televizyonun ‘telekrasi’ olarak dayatıldığı, gerçek demokrasinin yerini biçimsel demokrasinin aldığı veya katılımsızlığa ya da popülizmlere yol açtığı ölçüde tüketici içinde eritilmiş olduğunu dile getirir. (Stiegler, 2015, s. 18)
- 5 Toscano’nun Simondon’a getirdiği temel eleştiri; yabancılaşmayı düşünürken emek ve sermaye arasındaki ilişkiyi hiç hesaba katmamış olması ve insanın yabancılaşmasının teknik nesnenin yabancılaşmasına son verilerek ortadan kaldırılacağını düşüncesidir. Toscano bu bağlamda her ne kadar Simondon’dan çokça etkilenmiş olsalar da Deleuze ve Guattari’nin *Kapitalizm ve Şizofreni*’de “faydacı üretkenlik terimleriyle belirlenen bir toplumdaki etik (ahlaki) bir kaçış fantazisine panzehir sunarken; sermaye ve emek arasındaki antagonist döngüyü kesintiye” uğrattıklarını vurgular. (453-455)
- 6 Stiegler bu itici güç bakımından Simondon’un hala canlı varlığa bir ölçüde bağlı kaldığının da altını çizer.
- 7 Gilles Deleuze de Simondon gibi birey-öncesinin bireye bağlı kılındığı anlayışları eleştirir. Ona göre bireyin birey-öncesi tekilliklere kendini kapaması ahlaki bir tutumun göstergesidir. Burada Deleuze’ün etik ve ahlak arasında yaptığı ayırım devreye girer. Deleuze’un etik anlayışı, birey-öncesi tekilliklere açıklığı gerektirir. Ahlaki tutumda öne çıkan düşünce, “birey öncesinin bireye, “gelecek metastabil durumların kaynağına” bağlı kaldığı ve kalması gerektiğidir.” Etik ise “bireyleşme yoluyla birey-öncesinden birey-ötesine giden bir tür hareket” söz konusudur (Deleuze, 2017. s. 141). Deleuze’ün *Anlamın Mantığı*’nda Joe Bousquet üzerinden ele aldığı etik görüş bu birey-öncesi alanın hesaba katılmasını gerektirir. “Yaram benden önce de vardı ben onu ete kemiğe büründürmek için doğmuşum” ifadesini bu tarz bir etik bireyleşme düşüncesi üzerinden anlamak gerekmektedir (Deleuze, 2015, s. 168).
- 8 Deleuze de Simondon’dan hareketle, *Anlamın Mantığı*’nda problematiğin olayın kipi olduğunu dile getirir. Deleuze olayı, kendisinin transandantal alan olarak adlandırdığı birey-öncesi ortam üzerinden ele alır ve somut deneyimi buradan itibaren çözümler. Deleuze problemler alanı olarak nitelendirdiği transandantal alanı düşünmekte en başarılı olan düşünürün Simondon olduğunu söyler ve transandantal alanı ele alışları bakımından Husserl ve Kant’ı eleştirir. Deleuze’e göre koşulun koşullanana benzememesi, mevcut durumdan hareketle oluşturulmaması gerekir Deleuze’ün öne sürdüğü, anlamsızlık, koşulladığı anlama hiç benzememektedir. Deleuze’ün ifadesiye; “Koşulu koşullananın imgesinde kavrayamayız; aşkınsal alanı tüm benzerliklerden arındırmak bilincin ya da cogito’nun tuzaklarına düşmek istemeyen bir felsefenin görevi olarak duruyor” (Deleuze, 2015, s. 145). Deleuze’e göre gerçek bir transandantal alan birey öncesi tekilliklerden meydana gelmektedir. “Saf bir olay” tekillikler kümesi olarak bu transandantal alana gönderme yapar. Tekillikler tarafsız, olumlu ya da olumsuz, etkin ya da edilgin değildir. Deleuze böyle tekilliklerden meydana gelen saf bir olayın kipinin problematik olduğunu söyler. Çözümü burada kararlı istikrarlı denge olarak, problemi ise metastabil denge olarak düşünebiliriz. “Tekillikler özü gereği birey-öncesidir, kişisel, kavramsal olmayandır. Bireyselle ve kolektife, kişiselle ve kişiselle, özele ve genele ve bunların karşıtlarına tamamen kayıtsızdır” (s. 71).
- 9 Ölme imkanına sahip olan ölüme-doğru-varlık olarak Dasein’dir. Dolayısıyla herkes ya da herhangi biri ölme gücüne sahip değildir. Stiegler, Deleuze’ün Blanchot üzerinden herkesi (*das Man, the they*) ölüm olarak anladığını söyler. Deleuze *Anlamın Mantığı*’nda ölümün herhangi bir olay olmadığını, her (saf) olayın ölüm gibi olduğunu dile getirir ve Maurice Blanchot’nun şu ifadelerini alıntılar; “O şimdinin çöküşüdür, ilişki kurmadığım bir şimdiniz zaman, kendisine doğru yönelemediğim şeydir, çünkü onda ben ölmem, ölme gücünden yoksunumdur, onda ölünür, durmadan ve bitmek bilmez biçimde ölünür” (Blanchot, akt., Deleuze, 2015, s. 171). Ayrıca Stiegler, üçüncül hafıza oluşturduğu ölçüde tekniğin ölüyü, yaşayanın içinde varoluş olarak gizlediğini, “yakınlığı içinde her zaman zaten dünya-çinde-oluş olarak haykırdığını” söyler (Stiegler, 2012b, s. 196-197).
- 10 Stiegler, Simondon’un bireysizleşme olarak adlandırdığı şeyi doğrudan düşünmeye izin vermese bile, makineyi tam da bireyleşmenin bir kaybı olarak düşündüğünü hatırlatır (s. 195). Simondon, insanın artık teknik birey olmadığını alt kullananın artık makine olduğunu söylerken bir tür bir bireysizleşmeye vurgu yapmaktadır.

Kaynakça

- Bennigton, G. (2000). *Interrupting Derida*. Routledge.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın Mantığı*. (H. Yücefer Çev.). Norgunk.
- Deleuze, G. (2017). *Fark ve tekrar*. (B. Yalım & E. Koyuncu Çev.). Norgunk
- Deleuze, G. (2017). *Issız Ada ve Diğer Metinler ve Söyleşiler*, (D. Lapoujade Haz.). (F. Taylan & H. Yücefer Çev.). Bağlam Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2017) *Issız ada ve diğer metinler- Metinler ve söyleşiler 1953-1974*, (D. Lapoujade Haz.). (F. Taylan & H. Yücefer Çev.). Bağlam Yayıncılık.
- Derrida, J. (1995). "Passages- from traumatism to promise", *Points...Interviews, 1974-1994* (ss.372-398) (E. Weber. Ed.). (P. Kamuf Çev.) Stanford.
- Derrida, J. (2014). *Geschlecht II: Heidegger'in eli. Heidegger Paris'te*. (S. Erol Er Der.). (B. Akar Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Derrida, J. (2017). *Gramatoloji*, (İ. Birkan Çev.). BilgeSu Yayıncılık.
- Heidegger, M. (1997a). Zaman kavramı. (D. Şahiner Çev.). *Cogito* 11, 41-29.
- Heidegger, M. (1997b). *Tekniğe Yönelik Soru*. (D. Özlem, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2015). *Metafizik Nedir?*. (Y. Örnek, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2020). *Varlık ve Zaman*. (K. Ökten, çev.). Alfa.
- Simondon, G. (1992). *The Genesis of the Individual* (M. Cohen & S. Kwinter, Çev.). *Incorporations: Zone 6* (ss. 297-319). Zone.
- Simondon, G. (2017). *On the Mode of Existence of Technical Objects*. (C. Malaspina ve J. Rogove Çev.) University of Minnesota Press.
- Stiegler, B. (1998). *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus*. (R. Beardsworth ve G. Collins, Çev.). Stanford University Press.
- Stiegler, B. (2010). *Taking Care of Youth and Generations*. (S. Barker Çev.). Standford University Press.
- Stiegler, B. (2012a). *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. (E. Koytak, Çev.). MonoKL Yayınları.
- Stiegler, B. (2012b). The theater of individuation: Gilbert Simondon (K. Lebedeva Çev.). *Gilbert Simondon: Being and Technology*. Edinburgh University Press.
- Stiegler, B. (2014). *Symbolic Misery: Volume I The Hyper-industrial Epoch*, (B. Norman Çev.). Polity Press.
- Stiegler, B. (2015) *Democracy, Consumerism and Industrial Populism*, (D. Ross Çev.).
- Stiegler, B. (2018). *The Neganthropocene*. (D. Ross Çev.). Open Humanities Press.
- Stiegler, B. (2019). Antroposen'den çıkmak. *Cogito*, 93, 199-211. (N. Ökten, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Toscano, A. (2012). Gilbert Simondon. *Deleuze'ün Felsefi Mirası*. (G. Jones & J. Roffe Haz.). (Ö. Karakaş Çev.). Otonom Yayıncılık.
- Wardle, D. (2006). *Cicero on Divination, Book 1*. Oxford University Press.