

Zehragül A KIN\*

## Heidegger ve Adorno'nun Perspektifinden Teknik Kavramının De erlendirilmesi

„Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch!“

F. Hölderlin

### Özet

Makalenin amacını Heidegger ve Adorno'nun perspektifinden teknik kavramının incelenmesi olmaktadır. Bu ba lamda, öncelikle Kıta Avrupa'sı postmodern felsefe gelene inin geli iminde bir kav ak rolü üstlenen Heidegger'in teknik kavramını hangi kavram çatıları altında ele aldı na de inilecek, daha sonra, ça mın kapitalist üretim tarzının teknoloji ve kültür üzerindeki analizini gerçekle tiren ve Heidegger ile olan ayrımında tekni in toplumsal ve siyasi bir denetim aracı olarak kullanılmasına vurgu yapan Adorno ve Horkheimer'in açıklamalarına geçilecektir.

### Anahtar Sözcükler

Heidegger, Adorno, Teknoloji, Teknik Tahakküm, Çerçeveleme.

## Die Bewertung des Begriffs Technik aus der Perspektive von Heidegger und Adorno

### Zusammenfassung

Das Ziel der Arbeit besteht aus der Bearbeitung des Begriffs Technik aus der Perspektive von Heidegger und Adorno. In diesem Zusammenhang wird in der Arbeit zunächst darauf eingegangen, unter welchen Begriffgruppen Heidegger, der eine Schlüsselrolle bei der Entwicklung der postmodernen Philosophietradition des Kontinentes Europa besitzt, den Begriff Technik bearbeitet hat. Anschließend geht es in der Arbeit um die Erläuterungen von Adorno und Horkheimer, die die Analyse über den Einfluss des kapitalistischen Produktionsstils auf die Technologie und die Kultur verwirklicht haben, und die im Unterschied zu Heidegger die Benutzung der Technik als gesellschaftliches und politisches Kontrollmittel betonen.

---

\* Yrd. Doç. Dr., Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü.

### Schlüsselwörter

Heidegger, Adorno, Tehnologie, hegonomie der Technik, Gestell.

### Giri

Heidegger, gerek “Tekni e li kin Soru turma” da gerekse “Bilim Üzerine ki Ders” adlı eserinde, modern bilimin teknik bir nitelik kazanan görünümünü *çerçeveleme* olgusunda temellendirmektedir. Heidegger’in modern tekni in özünün adı olarak nitelendirdi i *çerçeveleme* (gestell), “modern tekni in özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir ey olamayan (gizini-açma tarzıdır” (Heidegger, 1998: 63). Burada, Heidegger’in sorusu olgular tersini söylemesine ra men nasıl olup da do a bilimlerinin tekni in hizmetine girdi idir ? (Heidegger, 1998: 78). Heidegger’in de belirtti i gibi, modern tekni in i lerlik kazanması, kronolojik olarak bakıldı nda do a bilimindeki geli melerden sonra gerçekleşmesine ra men, bilimin pratik soru veya sorunlara uygulanı nda aç ı a çıkmamı tır. Aksine, dünyanın bir resme dönü türülmesinin olanaklarını kendisinde ta ıyan teknik, bilimi öncelemi ve do aya bir meydan okuma aracına dönü türülmü tür.

imdi, burada yanıtlanması gereken do aya bir meydan okuma anlamında araçsal aklın pozitivist ve eyle tirici bakı ı aracılı ıyla gerçekleş tirilen saldırının Heidegger ve daha sonra Adorno’nun da belirtti i gibi nasıl araçsal akıl aracılı ıyla gerçekleş ti idir.

Heidegger gibi modernizmin araçsal akıl anlay ının pozitivist ve eyle tirici bakı ını sorun edinen Adorno, Heidegger ile olan ayrımında araçsal akıl ele tirisine sosyal ve etik bir duyarlılık boyutu ekleyerek söz konusu bakı ın kapitalist üretim tarzı aracılı ıyla endüstrile en kültür ili kilerinde gerçekleş mesini konu edinmi tir. Felsefe yapma tarzlarındaki ayrımlara ra men her iki dü ünürün de ortak iddiası, tarihsel olan toplumsal gerçekli in, pozitivist yakla ımın temel aldı ı özne-nesne ayrımından hareket eden metodolojik bir tutumla ele alınmayaca ına yöneliktir.

### I.

Heidegger’in de belirtti i gibi teknoloji ne bilimin pratik sorunlara uygulanmasında ne de bilimdeki geli meler sonucunda aç ı a çıkan bir eydir. Çünkü, teknoloji kökensel olarak teknolojik bir ey de ildir. Modern teknolojinin zeminini olu turan bir dü ünçe tarzı olarak bir tür *çerçeveleme’dir* (Ge-stell). Heidegger’in iddiası, kronolojik olarak bilimin teknolojiyi öncelemesine ra men var olanın kendisini aç ı a çıkarma; if a etme tarzı olarak *çerçeveleme* anlamında teknolojinin bilimi önceli idir. Heidegger burada, *çerçeveleme* olarak teknolojiyi dü ünçe alı kanlıklarımızı manipüle eden bir tür e ilim olarak açıklamaktadır. Nitekim, teknolojinin *çerçeveleme* yoluyla kendisini if a etmesi onun (teknolojinin) di er tüm kendini if a etme olanakları için bir sınır görevini görerek dünyaya ili kin farklı deneyim olanaklarımızın üstünü örter. Bu noktada *çerçeveleme* olarak teknoloji dünyanın nesnele tirilmesinin Heidegger’in terminolojisi ile teknik bir resme dönü türülmesinin aracıdır. Çünkü, özne metafizi i üstünde kurulu bilime, üzerinde yükselip ekillenece i dü ünselel zemini vermektedir.

Heidegger'e göre, "özne metafizi Varlık'ın açığa çıkmasına katılma olarak nitelendirilebilecek Grek varlık deneyiminin, modern çağ ile birlikte yerini Varlık'ın açığa çıkmasına hâkim olma e ilimine bırakmıştır. Heidegger'in özne metafizi Varlık'ın olarak nitelendirdiği bu dönüm sonucunda özne, var olanların tümünün temeli ve modeli olarak varlık-var olan ve hakikat arasındaki ilişkiyi temellendirmede bir referans noktası haline gelmiştir" (Aydın, 2010: 5). Aydın'ın da belirttiği gibi, Heidegger düşünce tarihine ilişkin geniş kapsamlı çözümlemelerinde bu olguyu modern özne tasarımının en açık bildirimini kendisinde bulduğunu ve modernizmin metafizik temel yönelimlerinin oluşurucusu olarak gördüğünü Descartes'a geri götürmektedir.

Descartes'ın 'epistemolojik özne' tasarımıyla birlikte, özne nesneyle tiren yani hakikat adına tanımlayan, belirleyen bir konuma yerleşmiştir. Modernizmin üstünde yükseldiği bu argümana felsefe tarihinde en köklü eleştiriyi Heidegger'in getirdiğini söyleyen Wenning'e göre (2002: 7), örneğin Descartesçi dualizmde gördüğümüz "hakikati açıklama aracı olarak dünyadan yalıtık bir ben" in getirmiş olduğu dolambaçlı ve karışık sorunların oldukça ilgisiz bir hareket noktaları olduğunu Heidegger bize göstermiştir.

Varlığı birbirinden yalıtık iki ayrı töze indirgeyen Descartes (1997: 97), kendisinden sonra felsefe tarihindeki 'doğa' ve 'tın' ekinde gerçekleştirecek ayrımın mimarı olmuştur. Oysa, varlığı onto-fenomenolojik bir yaklaşımla ele alan Heidegger'e göre, Descartes'ın dünyadan yalıtık düşünün özne anlayışı, öznenin 'dünya-içinde-varlık' yapısını gözden kaçırmakla kalmamış, ön-sokratik ontolojinin de üzerini örtmüştür. Bu noktada Heidegger, Varlık ile *Dasein* varlık tarzında dünyada olan insan varlığı arasında olduğunu iddia ettiği kökensel ilişkinin üstünün Descartesçi özne metafiziği ile örtüldüğünü söylemektedir (Heidegger, 2008: 44). Greklerin *aletheia*, Latinlerin *veritas* kavramı ile karışıldığı hakikat, var olanların referans noktası haline getirilen emalatıcı (bilen) özne tasarımı ile dondurulmuştur.

Heidegger'in de belirttiği gibi, Descartes'ta *Dasein*'in 'dünyaya atılmış olma' halinden önce verilmiş olan epistemolojik hakikate göre ekilenen bir dünya tasarımı söz konusudur. Söz konusu dünya tasarımı, Tanrı destekli *Cogito*'yu tartışır. Bu nedenle, *cogito* ve dünya arasındaki ilişki epistemolojik anlamda *cogito* dünyaya önceldir. "İnsan ve dünya arasındaki ilişki Descartes ve Heidegger arasındaki en önemli ayrım var olanlara yaklaşma tarzında açığa çıkmaktadır. Descartes için dünya, 'ego cogito'nun karışmasına konulmuş mekanik bir gerçekliktir. Descartes'in maddesel özne sahip dünyaya kapatılarak açıkladığı özne, gerçeklikle 'cogito'nun dolayısıyla, kendi üzerine bükülmesi ile nüfuz edebilir" (Aydın, 2010: 6).

Descartes "madem ki cisimler duyularla ve imgeleme yetisiyle değil ancak anlamlı olarak bilinebiliyor ve görülüp dokunuldukları için değil; düşünceyle kavrandıkları veya anlaşıldıkları için tanınıyorlar, açıkça görüyorum ki; benim için zihnimden daha kolay bilinecek hiçbir şey yoktur" (Descartes, 2007: 30) ekindeki sözleriyle, açık ve seçik 'düşünen ben' fikri üzerinde kurulu matematiksel fiziğin sunduğu olanakları kullanarak duyulardan koparılmış dünyanın salt bir akılla bilinebileceğini varsaymıştır. Nitekim, Descartesçi düşünün sınırı *cogito*'dur. *Cogito* güvenilir ve kesin bir bilgi olarak düşünün ürünüdür. Bununla birlikte, Descartes düşünün üzerinden ulaşılabilecek 'cogito ergo sum' önermesi için Tanrısal güvenceye gereksinim duyar. Çünkü, epistemolojik hakikatin sıfır noktası olarak

nitelendirebilece imiz *cogito*, var olan eylerin tümünün bilgisini üstünde yükseltece imiz bir Ar imet noktası olsa da sonuçta sonlu bir töz olarak sonsuz töz kar ısında daha az gerçektir.

Bu noktada, Descartes'in Tanrı kavramını do u tan ideler arasında sayması töz ö retisi olarak kar ımıza çıkan ontolojisi ile son derece uyumludur. Descartes'in vurgulamak istedi i, var olanların bilgisinin garantörü *cogito* olsa da kendisinin 'dü ünüyorum' olarak farkındalı ı Tanrı dü üncesinden daha sonradır. *Cogito*'nun açık ve seçik bilgisine do rudan sahip olmamızın nedeni Tanrı kavramıdır. Sonuçta, Descartes'ta en açık ve seçik bilgi olan *cogito*, Tanrısal güvenceye gereksinim duymaktadır.

Heidegger'e göre, Descartes'in ontolojisindeki di er bir sorun "sonlu tözlerin birbirinden farklı, fakat sonsuz töze ba ımlı olmaları veya sonsuz tözden gelmeleri bakımından aynı olmalarıdır" (Çücen, 1997: 124). Tam da bu noktada, Heidegger'e göre, Descartes sırtını Ortaça ontolojisine dayamakla kalmaz aynı zamanda *ens creatum* ve *ens finitum* olarak sonsuz tözün yaratımları olan madde ve ruhu 'madde dü ünmez, ruh ise yer kaplamaz' ekinde açıklayarak aralarındaki etkile im sorununa bir çözüm getirmez. Descartes'in ontolojisindeki ruh ve beden veya madde arasındaki mutlak ayırmada ruh yer kaplamayan, maddi olmayan ve ben'i ben yapan ey olarak beden olmadan bile neyse o olmaya devam eden dü ünlen ben'e kar ılıklı gelirken; beden ise, ruhu olmayan, dü ünmeyen ve özsel niteli i yer kaplama olan maddeye kar ılıklı gelir. Bu noktada Descartes, insan bedeni ile birlikte dı dünyanın varlı ını da yayılıma indirgemektedir. O'nda dünya yer kaplayan cisimlerin mekanik bir toplamıdır. Oysa, Heidegger'e göre, böylesi bir ontoloji hiçbir zaman dünya fenomenine isabet etmez. Dünya, temel niteli i yayılım olan eylerin toplamı de il, "içinde kar ılıklı ve çe itli yol merhalelerden geçilerek ke fedilebilir olan bir varlık alanıdır" (Heidegger, 2008: 66).

Sonuçta, Heidegger'e göre, Descartes dünyadan tek taraflı koparılmı , dünyadan yalıttık *cogito* tasarımı ile insanın dünya içinde olma konstitusyonunu / dünyasallı ını atlayarak ön-sokratik dü ünürlerin hakikat anlayı ından uzakla mı tır. Kartezyen epistemolojinin olu turdu u paradigma, öznenin 'subjektum' olarak merkeze alınması ve antropomorf bir yapıya dönü türülmesiyle sonuçlanmı tır. Grek varlık deneyiminin üstünün örtülmesi olarak özetlenebilecek bu dönü üm Descartesçı özne-nesne ayırımına dayalı hakikat anlayı ının yani felsefenin dünyayı metafizikle tirme çabasının son a aması olarak teknolojik tahakküme kar ılıklı gelmektedir.

Burada, Heidegger'in "Tekni e li kin Soru" nun giri indeki temel argümanın yanına geliyoruz. Heidegger'in iddiası, modern dünya tasarımının ürünü olan teknolojik tahakkümün Descartesçı özne-nesne ayırımını dayanak alan hakikat anlayı ının ürünü oldu udur. Söz konusu hakikat anlayı ının özne-nesne ikili i çerçevesinde kurdu u nedensel akıl yürütmeler hakikatin Grek varlık deneyiminin aksine, mutlak ve ussal kategoriler içine sıkı tırılmasıyla sonuçlanmı tır.

Etimolojik köken olarak teknik (teknikon), hem el becerisine dayalı etkinlikler hem zihinsel etkinlikler (ba ta felsefe olmak üzere yüksek dü ünsele etkinlikler) hem de güzel sanatlara dayanan etkinlikleri de içine alan Poesis'e aittir. Heidegger'in de belirtti i gibi, poetik bir ey olan tekhne, öne-çıkarmaya, poiesis'e aittir (Heidegger, 1998: 52). Di er yandan, tekhne sözcü ünün, çok erken zamanlardan, Platon'un

zamanına kadar episteme sözcüğü ile bağılı olduğunu iddia eden Heidegger (1998: 53), her iki sözcüğün de geniş anlamda bilmenin adları olduğunu belirtmektedir. “Onlar, bir eylemde bütünüyle yurdunda olma, bir eylemi anlamak ve bir eylemde yeterli olmak anlamlarına gelmektedirler” (Heidegger, 1998: 53). Heidegger'e göre, bu türden bir bilme, açılma sağlamakta; açılma olarak bilme ise, gizini açma olmaktadır. Bu anlamda, tekhné, imal etme anlamından ayrı olarak bir gizini açma anlamı kazanmaktadır. Burada, Platon'un tanımından hareket eden Heidegger'e göre, bir açılma çıkma olarak poiesis gizli olmaktan gizli olmamaya doğru çıkıktır. “Açılma çıkma, yalnızca gizli bir eylem gizlilikten kurtuldukları ölçüde vuku bulur. Bu gizlilikten kurtulma bizim gizini-açma (entborgen, entbergung) adlandırdığımız eylemin içerisinde ikamet eder ve serbestçe salınır. Grekler, gizini-açmanın karşılığı olarak aletheia sözcüğünü kullanırlar” (Meid, 1997: 64). Heidegger'e göre her açılma çıkma (hakikat), gizini-açmada (Varlık'ın kendisini açma tarzlarında) temellenir. Buna göre modern teknik de Varlık'ın kendisini açma tarzlarından biri olarak bir tür gizini-açmadır.

İmdi Heidegger, her gizini-açmanın nedenselliğinin dört tarzını (maddi neden, formel neden, ereksel neden, fâil neden) kendi içerisinde barındırdığını (Heidegger, 1998: 48) söylese de, bu dört neden içerisinde araçsallaştırmanın amacın teknik üretimin temel karakteristiği olduğunu belirtir (Heidegger, 1998: 53). Üretime dayalı her imal etmenin olanağı gizini-açma olduğundan, araçsallık gizini-açma tarzlarından biridir. Bu anlamda, farklı türden gizini açma farklı araçlar gerektirdiğinden varlığın potansiyel olarak pek çok açılımı olanaklıdır. “Teknik, gizini açmanın bir tarzıdır. Teknik, gizini açmanın ve gizlilikten çıkma olmanın vuku bulduğu, yani aletheia'nın hakikatin olup bittiği alanda vücut bulup sürer” (Heidegger, 1998: 54).

Modern tekniği, hakikatin kendisini açma tarzlarından biri olarak niteleyen Heidegger, tekniğe dayalı modern varlık deneyimi ile ayrımında, Grek varlık deneyimine (aletheia) felsefe tarihindeki dört nedenin bir arada eleliktiğini belirtir. Burada Heidegger'in (1998: 44), argümanı teknolojinin salt nedensel ilikilere indirgenemeyeceğidir. Tekniğin ilikinin pozitivist- nedensel akıl yürütmeler kavramının üstünü örtmekle kalmamakta aynı zamanda anlam kaymalarına neden olarak Grek varlık deneyimindeki özünü yitirmesine ve Heidegger'in “çerçeveleme” sözcüğü ile karşıladığı tekniğin temelini oluşturan düşünce tarzına (araçsal düşünceye ve araçsal düşünce üstünde yükselen özne metafiziği ile birlikte pozitivistizmin temel argümanlarına) bir zemin oluşturmaktadır.

Bilindiği üzere nedensel akıl yürütmeye dayalı açıklamalar, bir eylemin sürekli bir şekilde tekrarlanmasının nedenini o eylemin kendisinin dışındaki bir eylemden, sonuç olarak ortaya çıkmasına sağlamaktadır. Heidegger'in buradaki argümanı özse anlamda felsefede *maddi, formel, ereksel* ve *fâil'i neden* olmak üzere dört neden olduğu halde özne metafiziği ile birlikte bu dört nedenin yerini tek yönlü fâil-etki nedene bıraktığı yönündedir (1998: 47). Modern anlayışta bu dört nedenden sadece fâil-etki neden (causa efficiens), ölçüt alınmıştır. Bu durum, o kadar ileri gitmiştir ki ereksellik (causa finalis) nedensellikten bile sayılmamıştır. Heidegger'in de belirttiği gibi modern bilimde zaman açısından etkin olan (neden) sonuç olandan önde gelmiş ve nedensellik mekanik bir ilikiyeye indirgenmiştir. İmdi doğa olaylarında bu olaylara doğa yasaları dışında müdahale eden bir irade olmadığı için belli koşullarda aynı olaylar aynı sonucu verir. Fakat insan eylemlerini içine alan “tarihsel süreç içinde insanlar bilinçli olarak kendi

etkinliklerini gösterme özgürlüğüne sahiptir. Dolayısıyla doğa olaylarının tam aksine tarihsel olaylar insanların iradeleriyle beklenenin tam aksine de gerçekleşebilir. (...) Dolayısıyla bir olayın geçmişi, sonrasını ve o zamana göre geleceğini incelerken elbette nedensel bağlar kurulur ama olayın tekli nedeni (...) geçmişi ile gelecek arasında birebir neden-sonuç halkası değil, çok etkenli geçişler olabilir” (Aydın, 2004: 136). Heidegger’in de belirttiği gibi Grek varlık deneyimine eşlik eden dört nedenin varlık deneyimine doğal bir sorumluluk duygusu getirmesinin nedeni insanın nedensel ve ereksel yönelimlerinin iç içe geçmesi koparılmaz özellikler olur. İnsan eylemleri nedensel davranışlar zincirine bağlı olsa da gerçekleşmesi tasarlanan erek eylemi belirler ve nedensel bağ insanın erek tasarımını da içine alır<sup>1</sup>.

Heidegger, nedensel bağın erek tasarımını içine alması olgusuna Grek varlık deneyimine eşlik eden ve insanı sorumluluğa çağırarak dört nedenin birlikteliğini verirken bu nedenselliğe daha sonra pozitivist çerçevelemenin zeminini oluşturacak Descartesçı özne-nesne ayırımını temel alan ve doğaya meydan okuyan (herausfordern) bir varlık deneyiminin eşlik etmediğini belirtir. Bunun nedeni, Greklerin “bağka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şey” (Heidegger, 1998: 48) olarak tanımladıkları aiton (neden) kavramının etik bir yönü de içermesidir. Modern çağdaki neden-sonuç ilişkisi mekanik-mantıksal türden bir çıkarım ilişkisiyken, Grekler için aiton, bir şeyin bağka bir şeyin nedeni olması yanında, (nedensel bağ ereksel bağa içine aldığından dolayı) ondan sorumlu ve yükümlü olmasını da içerir. Dolayısıyla, Grek varlık deneyiminde bir şeyin bir şeye -Heidegger’in terminolojisi ile- borçlu olması; vesile olması söz konusudur.

Bu noktada, Heidegger tekniğe hâkim olan vesile olmanın (gizini-açmanın) doğaya meydan okuyan bir vesile olma (gizini-açma) olduğunu belirtir. Grekler’deki vesile olma, poesis anlamında bir öne-açma çıkma olarak nedenselliğin dört varlık tarzını da içinde barındırdığından doğal ya da amın gerçekleşmesi ile uyumludur. Buna karşın, modern tekniğe egemen olan gizini açma ise, “doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi ekinde makul olmayan bir talebi dayatan bir meydan okumadır” (Heidegger, 1998: 55). Modern teknikte, doğa bir enerji deposu olarak görülmekte, doğada potansiyel olarak var olan bir özellik bozulmaya ve doğadan koparılmaya çalışılmakta, doğanın gücü kontrol altına alınmaya çalışılmaktadır.

Bu nedenle Heidegger’e göre Grek varlık deneyimindeki insan-doğaya uyumu yerini, insan-doğaya karşıtlığa bırakmış, hatta doğaya bir meydan okumaya dönüşümü; modern varlık deneyimi doğaya meydan okuyan bir saldırı olarak gerçekleşmiştir (Heidegger, 1998: 56). Bu meydan okumada, doğadaki gizlenmiş enerji kilit altında olmaktan kurtarılmakta, kilit altından kurtarılan şey dönüşümünde, dönüşülen şey

<sup>1</sup> İnsan düüncesi ve gerçekleşmeye çalıştığı amaçların bir kategorisi olan ereklilik tasarımı doğada bulunmayan bir bağlantıyı insan eylemlerinde açığa çıkarır. Bu bağlantı “amaç tasarımı” ile insanın etkileyici olarak tarihe karışmasıdır. (...) Bu noktada -malı’nın dayatmasında “olması gerek”i koyan insan tarihi yapar. Gereklilik tasarımı; insanın geleceğe yönelik beklentisi, olayların akışını belirler. (...) Tarihteki her eylem gerçekleşmesi tasarlanan bir “erek”e göre gerçekleştiğinden tarihteki nedensel bağ ereksel bağa da içine alır. (...) Çünkü gerçekleşmesi tasarlanan erek için gerçekleşen eylem, nedensel davranışlar zincirine bağlıdır. O halde somut doğa ve toplum koşullarını içine alan nedensel bağ, insanın erek tasarımını da içine alarak tarihsel süreci oluşturur (2008:31)

depolanmakta, depolanan ey da ıtılmakta ve da ıtılan ey de hep yeniden devreye sokulmaktadır.

Bu ba lamda, Heidegger, modern tekni e egemen olan meydan okuyucu gizini açma tarafından i lenen her eyin mevcut olma tarzını 'el altında duran' olarak tanımlamaktadır (Heidegger, 1998: 57). Heidegger'in 'el-altında-duran' tanımında eyler stoklanabilen, düzenlenebilen ve i letilebilen eyler olarak kar ımıza çıkmaktadır. Do adaki her eyi el-altında-tutmak, do ayı kullanıma hazır olarak el-altında-tutmaktır. Bu bir eyin üretiminin istenildi i zaman arttırılmasını, azaltılmasını ya da tasarlanımı hedef ve amaçların hizmetinde kullanılması için dönü üme açık ve kontrol edilebilir hale getirilmesini içerir.

Bu durum Heidegger'in de belirtti i gibi modernizmin sadece do ayı tahakküm altında tutma anlayı ının bir ifadesi de ildir. Aynı zamanda özne metafizi i üstünde yükselen modernizmin bilimsel, teknik konular yanında kültür nesnelere de içeren teknik çerçevelenimin dü ünçe tarzımız üzerindeki etkisinin kültür endüstrisi ile nitelenen bir ifadesidir. Frankfurt Okulu'nun en önemli temsilcilerinden Horkheimer ve Adorno özne metafizi i üstünde yükselen söz konusu tahakkümü Aydınlanma ele tirisi ba lamında sorunsalla tırmı tır.

## II.

Frankfurt Okulu'nun ilgisi, 18. yüzyıldan itibaren dünyayı biçimlendiren modern, aydınlanmacı, pozitivist ve araçsal aklın pratikteki pragmatist, liberal, kapitalist ve fa ist uygulamalarının ele tirel ve diyalektik bir analizi üzerine olmu tur. Okulun çalı maları, bu ba lamda, aydınlanmacı kültürün belirledi i modern insanın içinde üretim tarzı ve ili kileri temel almak üzere psikolojik, politik ve kültürel ili kileri ile ku atılmı lı ının ele tirel bir yakla ımla temellendirilmesi üzerinedir.

Modernizmin çift kutuplu mirasını devralan Frankfurt Okulu, pozitivist kapitalist bakı ının patolojik bir dı avurumu olarak de erlendirirken, ele tirel dü ünçenin pozitivist bakı altında engelleni ine bir tepki olarak, Marks'ın ele tirel yöntemini 'ele tirel teori' olarak yeni bir okumaya tâbi tutmu lardır. West'in de belirtti i gibi, Frankfurt Okulu teorisyenleri Marks'ın 'ekonomi politi e' ili kin ele tirisini, daha genel bir pozitivist ele tirisinin merkezine yerle tirmi lerdir (West, 1998: 83).

Frankfurt Okulu'nun pozitivist yönteminin insana ili kin konu ve sorunlara uygulanı ındaki yetersizli e dikkat çekmelerinin nedeni, toplumsal ya amın yasalarını ke fetmek amacıyla kullanılan pozitivist yöntemin, totaliter toplumsal düzenleri yalnızca tevekkülle kabul edilen olgular olarak resmetmesidir. Oysa, de i ebilen toplumsal ili kileri ikinci do a olarak teorikle tirmek toplumsal dinami i görmezlikten gelerek, toplumu açıklamanın olanaklı alternatiflerini gözden kaçırmaktır.

Post-Pozitivist tartışması olarak bilinen bu diyalogda, Adorno ve Horkheimer, nesnel bilimsellik örtüsü altında, varolan düzen ile uyumlanan toplum tarihlerini ve teorisyenlerini ele tirirler. Gerek Adorno gerekse Horkheimer için pozitivist yakla ımın toplumsal olguları 'eyle tirici' bakı ı gerçek anlam ve içeri ine modernizmin araçsal akıl anlayı ının kapitalist üretim tarzı ile özde le en ili kilerinde kavu ur. Her iki

dü ü nürün de iddiası, toplumsal gerçekli in kendinde bir gerçeklik de il, tarihsel bir gerçeklik oldu u bu nedenle de, pozitivist yakla ımın temel aldı ı özne-nesne ayırımından hareket eden metodolojik bir tutumla ele alınamayaca ıdır.

Bu noktada, Adorno ve Horkheimer pozitivist bir metodolojiye sırtını dayayan pozitivist bir toplum biliminin (sosyolojinin) kökeninde bir ideoloji oldu unu belirtirler. Modernizmin Bacon'ın 'bilgi güçtür' söyleminden devraldı ı sloganı, toplumsal ya am ve ili kilerinin do a bilimlerdeki gibi eyle tirilip, ölçülen ve hesap edilen neliklere dönü türülmesi bir tür toplum mühendisli i ile sonuçlanmı tır.

Horkheimer *Akıl Tutulması*'nda aklın araçsalla ması olgusunda temellenen toplum mühendisli ini Baconcu bakı açısının ve özne merkezli düalist epistemolojilerin bir mirası olarak görmektedir (Dallmayr, 2004: 2). Horkheimer ve Adorno'ya göre "Bacon'ın zamanından beri, rasyonelli in kavramı ataerkil bir yüze sahiptir. nsan akı, bâtil inancı fethederek do ayı büyümeden elinde tutmaya ba ladı ndan beri Modernite, bu ataerkil miras do rultusunda özne ile nesne arasındaki, mantıksal form ve direkt içerik arasındaki, içeride ve dı arıda arasındaki uçurumun geni lemesinde ba rolü oynamı tır" (Dallmayr, 2004: 5).

Adorno, Horkheimer ile birlikte kaleme aldı ı "*Aydınlanmanın Diyalekti i*" nde, yukarıda kısaca de inilen modernizmin pozitivist, ilerlemeci ve nesnele tirici tutumunun egemenlik ili kilerine dönü tü ü Aydınlanmanın "araçsalla tırılmı aklını" kapitalist üretim ili kilerince belirlenmi yapısını tartı maya açmaktadır. Feenberg'in (1996:51) de belirtmi oldu u gibi, söz konusu kitap, araçsal akıl üstünde kurulu tekni in insan ili kilerinden politikaya kadar ya amin her alanındaki tahakkümünü konu edinmektedir.

Tekni in güdümüne giren araçsal aklın, kapitalist kitle kültürü ve totaliter uygulamalar arasındaki ili kinin insanlar ve toplumlar üzerindeki tahakküm edici niteli ine odaklanan Adorno ve Horkheimer'in yanıtlayacakları soru, Aydınlanmanın aydınlanmamı toplumunun maddi ko ulların geli imi aracılı ıyla mutluluk yolunda daha etkili araçlar eline geçirmi ken niçin barbarlık içine dü tü ü; kendisine seçti i olumlu alanı, istemeden olumsuz ve yıkıcı bir eye dönü tü üdür (Adorno, 2010: 11). Di er bir ifadeyle, aklın araçsalla ması sonucunda, geçmi te aklın do asında var oldu u dü ünülen ve gücünü akıldan aldı ı varsayılan adalet, e itlik, ho görü ve mutluluk gibi kavramların, Horkheimer'in de söylemi oldu u gibi, hâlâ birer amaç olmalarına ra men güçten dü erek nasıl ideolojik manipülasyona elveri li bir duruma geldi idir (Horkheimer, 1986: 69).

Aydınlanmaya temel niteli ini (aydınlanmacı nitelikleri) kazandıran, ele tirel dü ünçe olmasına ra men, "kendi dü ün sel kökleri üzerine Hegel'in *aufheben* kavramında içeren ve negatif bir diyalektik tutum üstünde yükselen ele tirel bakı ı gerçekle tirememi olması nedeniyle" (A kın, 2010: 14), var oldu unu savladı ı de erlerin uza ına dü mü oldu udur. Sorun, Adorno'nun da söyledi i gibi e itlik, özgürlük, adalet gibi ilkelerin prati e geçirilememesine ko utluk içinde Aydınlanmanın araçsalla an üretim ili kileri içindeki ö elerinin uygulamaya geçirilememesidir. Bu durum, araçsal aklın tahakkümünde yeni bir mitoloji ile sonuçlanmı tır. "Mit, zaten Aydınlanmadır ve Aydınlanma mitolojiye geri dönmektir" (Adorno, 2010: 16).



Adorno'ya göre, bu noktada Adorno aydınlanmacı tarihsel ilerleme temasını tersine çevirmektedir. Ona göre, modernite bağırsızlığı ve aklı u ramı bir girişim, aklın araçsallaşmasının, teknik tahakkümün ve faizmin ise, doğal bir öncüdür. Modernite doğa, insan, toplum, kültür, sanat ve ekonomi arasındaki ilişkilerin teknik akıl ile temsil edilen iktidarının, tahakküm edici otoritesinin yeniden okunması üzerine kuruludur. Aydınlanmanın modernist yapısını Adorno'nun gördüğü üssal insan etkinliklerinin kültür bağımlı altında toplanan pozitivist bilim anlayışına uygun teknik yapısını ve bu yapının totaliter uygulamalar ile arasındaki içsel ilişkidir. Özgürlük için yola çıkan Aydınlanma, insanın doğa ve toplum ile olan ilişkisinde özgürleşme yerine denetim ve iktidarı açığa çıkarmıştır (Adorno, 2011: 14-16).

Tam da bu noktada, Adorno'nun Horkheimer ile birlikte kaleme aldığı ve kitap ile aynı adı taşıyan *kültür endüstrisi* kavramı, insanın doğa ve toplum ile ilişkisinde endüstriyel kültür olarak gerçekleştirilen denetim ve iktidarını sorunsallaştırmaktadır. Kültür endüstrisi, kültürü üreten ve yaygın iletişim araçlarının ekonomik amaçlara göre düzenlenmesini (kültürel ürünlerin üretimini ve pazarlanmasını) sağlayan bir sektör haline gelmesini kapsamaktadır. Bu bağlamda kavram, kapitalist Alman Modernizminin sadece ekonomik değil, aynı zamanda Alman Modernizminin siyasal ve kültürel zeminini oluşturan pozitivist egemenlikteki Aydınlanmacı aklın eleştirisini de içerir. “Kültür endüstrisi, Aydınlanmanın araçsal akıl anlayışının kapitalist üretim tarzıyla özdeşleşen durumu” (Adorno, 2010: 18). Burada sözü edilen kültür gerçek bir kültür olmayıp, topluma ‘popüler kültür’ adıyla empoze edilen kendiliğindenli ünitilerle üretilen tek boyutlu ve Jay’ın da belirttiği gibi “(...) siyasal totaliteryanizmin serpilip geliştiği” (Jay, 1989: 315) meta-kültürdür.

İletişim teknolojilerinin gelişimine koşutluk içinde kültür, üretilen ve pazarlanan bir meta haline gelmiştir. Öyle ki, Adorno ve Horkheimer’in ileri sürdüklerine göre, “reformasyonun elinde matbaa neyse, radyo da faizmin elinde o olup çıkmıştır” (Jay, 1989: 313). Bir enformasyon aracına dönüşümüne radyo, sinema, kitap ve dergilerin görünen ekonomik seviyelerinin arkasındaki siyasal boyut adı geçen iletişim teknolojilerinin gelişimine paralellik göstermiştir. Bu noktada, geriplanda ekonomik ve siyasal amaçlarla manipüle edilerek metalaştırılan ve görünürde popüler kültür adıyla tüketim amacına yönelik insanlara sunulan bu enformasyon selinden sanat da kendisine dâhil edilmiştir.

Gerek Horkheimer gerekse Adorno için sanat ve sanat teorisi kökeninde/temelinde ekonomik çıkarlara hizmet eden siyasal yaklaşımlar ile yüküldür. Sanat eserleri, kapitalist sermaye birikiminin emperyalist mantığına sistematik bir biçimde tâbi tutularak tüketim için el altında kullanıma hazır araçlar haline getirilmiştir (Horkheimer ve Adorno, 1996: 19).

Adorno, “*Popüler Müzik Üzerine*” adlı makalesinde sanatın kâr güdüsüyle nasıl kapitalist sermaye birikiminin mantığına sistematik bir biçimde tâbi tutulduğunu, Avrupa’da popüler olan caz müziden hareketle temellendirir. Adorno’ya göre, sözde –bireysellik- adına standartlaştırılan popüler müzikte zihinsel dinleme ve izleme yerini, kulağa hoş gelen alımlı bir ritim ile özdeşleşen bir formüle bırakır. Adorno’ya göre, birbirini ümitsizce tekrarlayan standartlaştırılmış ürünleri dinleyenler hiçbir ekilde yoğunlaarak dinlemeye yetili değildir. “te bu ‘bir müzik parçasını yoğunlaarak dinlemeye yetili olmama durumu’ müziğin bir tür toplumsal maya gibi iş görmeye

ba laması amıdır. Popüler müzik aracılı ıyla kitlelerin depolitize edilerek pasifle tirilmesinde bir ritmin formülle tirildikten sonra sürekli tekrarlanması yoluyla birbirine benzeyen standart hit parçaların olu turulması merkezi bir i leve sahiptir. Adorno'ya göre, i in daha da kötüsü popüler müzi in kendi içerisinde bir ele tiri potansiyeli ta imamasıdır. Ele tiri potansiyelinin üstü dinleyicilerin kapitalizme uyumunu kolayla tıran standardizasyon teknikleri aracılı ıyla örtülür.

Adorno, standardizasyon ile yukarıda popüler müzik açıklamalarında aynı ritmin sürekli tekrarlanması örne inde gördü ümüz 'sözde bireyselle tirme' tekniklerini anlamaktadır. Standardizasyon, dinleyici ve izleyiciden do rudan tepki almak için zihnin ko ullandırılması ilkesine dayanmaktadır. Standardizasyon teknikleri fa ist propaganda da oldu u gibi, dinleyicilerin do rudan duygularına yönelen ve ele tirel dü ünceyi baskılayarak duyguları yönlendiren bir düzenek içermektedir.

Adorno, kültürün feti le erek ileti im teknolojilerinin güdümüne girmesi olgusunun en vahim örne ini ise Astroloji'de görür. Ona göre, astrolojinin bile konformist içerimleri bulunmaktadır. Kadercili i ve kısa vadeli pragmatizmi peki tiren Astroloji'nin amacı, gelecek kaygısının üstünü örterek bireyleri toplumsal sistemle barı ık tutmaktır. Bu ba lamda, kitle ileti im tekniklerini kullanan kapitalist kültürün tüm ö eleri bireylerde *arkadayalı çoban* (Kant,1984:120) <sup>2</sup> yanılgısı olu turarak var olan düzen ile bütünle tirmeye ve uyumlanmaya hazır yı nırlara dönü türmektedir. Burada, Adorno ile Horkheimer'ın iddiası Aydınlanmacı aklın tahakkümüne giren endüstriyel mi kültürün içselle tirilmesinin toplum ili kilerinde daha mutlak tahakkümlere; ematize edilmi toplum modellerine yol açtı ıdır.

Artık, "kültür mevcut toplumsal düzeni korumak adına insanları ve do ayı daha fazla sömürmek için kapitalizmin araçsal akıl tarafından yönlendirilen yönetici sınıfının me ru aracıdır" (A kın, 2010: 18). Bu ba lamda, kültür endüstrisi Batı uygarlı nı belirleyen 'insan her eyin ölçüsüdür' argümanındaki ölçünün endüstriye en kültürde yerini ileti im teknolojileri aracılı ıyla tahakküm altına alınmı , kendisine yabancıla mı bireyine nasıl dönü tü ünün öyküsüdür. Horkheimer'ın de belirtti i gibi, ya am tarzları hakkında her türlü özgül e ilim ve tercihte bulunma yargısı elinden alınan akıl, yerini dünyayı tahakküm altına alan çıkarlara bırakmı tır (Horkheimer, 1986: 66).

Aydınlanmacı tarihsel ilerleme emasını tersine çeviren Heidegger ve Adorno için, teknik tahakkümün altında özne metafizi inin pozitivist bakı mın akla yükledi i misyon bulunmaktadır. A kın'ın da belirtti i gibi, Varlık'ın teknik bir nitelik kazanması olgusunu dünyanın bir resme dönü türülmesini içeren *çerçeveleme* metaforu ile açıklayan Heidegger, "tekni in toplumsal ve siyasi bir denetim aracı olarak kullanılması olgusunu atlamı tır. Heidegger, bu tarz bir akıl yürütme içerisinde de ildir. Varlık ve dünyada *Dasein* varlık tarzında var olan insan arasındaki ili kinin unutulmu lu undan, zamansallı ndan, tarihselli inden, varlı a yabancıla madan ve insanın çalı ma aleti ile kurmu oldu u fenomenolojik dolayımından söz etse bile o, ne bu dolayımın temel niteli i olan eme in yabancıla masından ne de bu yabancıla manın zeminini olu turan üretim araçları ve ili kileri arasındaki diyalektik ili kinin iktisadi ve siyasi boyutunun

<sup>2</sup> Kant, . (1982). "Dünya Yurtta lı ı Amacına Yönelik Evrensel bir Tarih için Dü ünçeler". (Çev:Ulu Nutku). *Yazko Felsefe Dergisi*. Sayı:4. stanbul

sonuçlarından söz etmi tir. Oysa, Adorno özgürlük için yola çıkan Aydınlanmanın insan-do a ve toplum ile olan ili kisinde özgürlük yerine denetim ve iktidarın nasıl aç ı çıktı nı sorun edinmi tir” (A kın, 2010: 15).

Nitekim Adorno ve Horkheimer'a göre, do a üzerinde tesis edilen bilimsel-teknik rasyonalitenin topluma uygulanmasının sonucunda, bilim ideoloji haline gelmi tir. Ekonomi politik ele tirisine, araçsal aklın ele tirisini ilave ederek marksizmi yeniden yorumlayan Adorno ve Horkheimer'e göre, kapitalist üretim ili kileri, kapitalist üretim ili kilerinin temelini olu turan rasyonalite ilkesi göz önüne alınmadan kavranamaz (Balkız, 2004: 135-158).

### III

Sosyal ba lam tarafından etkilenmeyen Varlı ı ve ontoloji tarihi olarak açılımını Heidegger'in etimolojik dil oyunlarına indirgedi ini söyleyen Adorno, Heidegger'in varlı ın tarihsel medyumunu olarak dile tapmasına ve airi göklere çıkarmasına ra men a poetik bir biçimde kendi kullandı ı dilin içeri ine sosyal bir duyarlılık katmamakla suçlamaktadır. Bu nedenle Adorno'ya göre Heidegger'in yazıları özellikle de *Varlık ve Zaman*'daki dü ünceleri sahte bir görünü e ve duyarlılı a sahiptir. Öyle ki Heidegger iddia etti i gibi özne-nesne metafizi ini a mamı aksine özne metafizi ini ayakları üstüne hiçbir zaman oturtamadı ı Varlık kavramıyla derinle tirmi tir (Stahl, 1975:3). Bu noktada Adorno için Heidegger'in felsefi yönelimi açısından en kafa kurcalayıcı olan felsefenin temel sorusu olan Varlık'a ili kin soruda insanın sadece bu sorunun refakatçisi olması durumudur. Heidegger Varlık ile do ru bir ili ki içine girmeye yalnızca felsefe de uzman olanların muktedir oldu u iddiasıyla otoriter dü ünceden beslenen muhafazakar ideolojilere güç kazandırmı tır (Stahl, 1975: 5).

West'e (1998) göre de içinde ya adı ı dönemin sosyo-politik içeri ini okuma da ba arısız olan Heidegger, kullandı ı söylem ile birey-devlet-toplum ili kilerini kavrayamamı Nasyonal Sosyalist Parti'nin ideolojisine muhtemel bir destek sa lamı tır. Nitekim Adorno tarafından en çok NSP ile kurmu oldu u ili ki dolayısıyla ele tirilen Heidegger, nasyonal sosyalizm ile kendisi ve felsefesi arasında ba kurulmasına ölümünden önce bu konuda Der Spiegel ile yaptı ı söyle ide açık olmayan (inkar etmeyen fakat olumlamayan) bir tutumla sessiz kalmı tır.

Heidegger ve Adorno arasındaki etkile imi, Adorno'nun perspektifinden güç ve karma ık bir ili ki çözümlemesi olarak de erlendiren Dallmayr'a göre ise, iki dü ünür arasındaki ayrım politik geçmi lerinde ve sahip oldukları entellektüel arka planda aranmalıdır (Dallmayr, 2004: 5). 1930'ların Almanya'sında fa ist politikaların Yahudi holocus'u ile ivme kazanması sonucunda arkada ları ile birlikte göçe zorlanan Adorno'nun ya am öyküsü Weimar Almanya'sından Yeni Dünya'ya (New York ve California) uzanan ve sonunda sava sonrası Frankfurt'a geri dönen trajik bir süreci içermektedir. Dallmayr'a göre, Heidegger'in ya am öyküsü Adorno ile kar ıla tırıldı nda çok daha korunaklıdır. Heidegger, ya amının büyük bir bölümünü Black Forest (Kara Orman) Bölgesi'nde ve Freiburg'da geçirmi tir. Entellektüel arka plan ve felsefi yönelimleri açısından bakıldı nda *longue duree* soyundan gelen Heidegger, ba ta Husserlci fenomenoloji olmak üzere hermeneutik, Aristoteles ve

Platon'dan Ön-Sokratiklere doğru geriye, felsefenin arka bahçesini oluşturan mitolojilere giden esin kaynağına sahiptir. Buna karşılık, Adorno ise, Hümanist Marksizmin bakı açısından ve Sol-Hegelmilikten etkilenmiştir (Dallmayr, 2004: 5).

Dallmayr'ın her iki dönünün felsefi yönelimlerindeki farklılığı yaptığı belirlemeyi Stahl bir adım öteye götürerek Adorno ve Heidegger'in kullandıkları felsefi söylemin 20. yüzyılın kıtasal düşüncesinin ana iki kolunun karşı karşıya gelmesi olarak yorumlamaktadır. Nitekim soyut muhafazakar bir söylem diline sahip olan Heidegger özgür ve otantik bir varlık deneyimi olarak nitelendirdiği ön-sokratik felsefe yapma geleneğini özne metafiziği üstünde yükselen teknolojik tahakküm karşısında bir yaşam doktrini olarak sunarken Adorno felsefe, birey, toplum ve devlete ilişkin kritik sorunlarla pozitivist teknolojik tahakküme dayalı dili aracılığıyla radikal bir hesaplaşma yolunu izlemiştir. (Stahl, 1975: 1-5).

Diğer yandan Stahl'a göre felsefe yapma tarzlarındaki ayrımlara men metodolojik sorunlar ve felsefenin imdi ile ilgisi gibi konularda Heidegger ve Adorno birbirlerine yaklaşırlar. Bu noktada Adorno'nun Horkheimer ile birlikte savdıkları süresince kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitabı Heidegger'in *Tekniğe Yönelik Sorgulama* adlı kitabıyla bir takım paralellikler gösterir. Her iki dönemde akılcılığın çağdaş biçimini imha etme girişimlerinde Sokrat öncesi dönemlerin *ratio ve logos* kavramlarına tutunurlar. Ayrıca, Adorno Aydınlanmanın aydınlanmamış aklının mit haline gelme sürecine yönelik düşüncelerinde Heidegger'in araçsal akıl analizine sosyo-kültürel-ekonomik bir boyut ekleyerek devam ettirir. Ancak Stahl'ın da belirttiği olduğu gibi araçsal akıl eleştirisinde Heidegger'de varlık kategorilerinin evrimi bir önceliğe sahipken, Adorno'da, Marx'ın kapitalist üretim ilişkilerine yönelik yapmış olduğu analiz bir önceliğe sahiptir (Stahl, 1975:2). Yine Stahl'a göre Heidegger'in Adorno karşındaki malubiyetinin nedeni yazılarındaki sosyal boyut ve etik duyarlılık eksikliği dır. Adı geçen bu iki eksiklik Marksist eleştirel toplum teorisiyle Heidegger'in içsel bir ilişki kurmasını engellemiştir. (Stahl, 1975:5)

West (1998:137) ise, Heidegger'in epistemoloji ile ontoloji lehine olacak şekilde ilişkiyi kesmesini, doğrudan doğruya Modern Batı Felsefesinde özneye verilen abartılı rolün bir reddi olarak değerlendirmektedir. Çünkü, epistemoloji'de özneye özel bir önem atfedilmesi, metafizikte dünyanın indirgeyici bir tarzda nesnelendirilmesine tekabül etmektedir. Heidegger, söz konusu nesnelendirme ile araçsal düşünme ve teknolojinin yıkıcı hâkimiyeti arasında bir bağ kurmuştur. Heidegger'e göre (1998:58), modern teknolojik tavır içinde, hem Dasein hem de Dasein varlık tarzında varolmayan tüm varlıklar, sömürülebilir ve kullanılabilir birer nesne konumundadırlar. Eylemlerin toplamına indirgenen doğa, sürekli bir rezerv olarak insanın kullanabileceği 'el altında duran' eylemlere dönüşür. Heidegger'in söylediği gibi artık doğa, "tatil endüstrisi tarafından orada düzenlenen bir tura katılan bir grubun gezip görmesi için kullanılabilir bir nesne" konumundadır (Heidegger, 1989: 58). Doğaya araçsal bir ilişki içinde olan özne de, aynı nesnelendirme sürecinden kendi payına düşeni almaktadır. "Ormanda kesilip biçilmi kerestenin ölçüsünü alan ve görünümüne büyükbaşısıyla aynı tarzda orman yolunda gidip gelen ormancı, bilsin ve ya bilmesin, günümüzde orman ürünleri endüstrisinde kara geçmenin buyruğu altındadır" (Heidegger, 1997: 73).

Feenberg'e göre (1996: 70), Heidegger ile benzer bir şekilde, Adorno'da araçsal aklın sınır tanımayan tahakkümünün insanın dışı ve iç doğasını nasıl baskı altına aldığı

sorunsalla tırnı tır. Bu ba lamda Feenberg, rasyonelli in diyalektik teorisi olarak nitelendirdi i Frankfurt Okulu'nun teknoloji ele tirisini Heidegger'in çerçeveleme argümanına benzer nitelikte bir çalı ma olarak de erlendirmekte ve teknoloji ele tirisi geli tiren her iki dü ünürün de teknofobik (teknolojiden korku duyan/korkan) olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte Feenberg Heidegger ve Adorno'nun teknoloji ele tirilerini makro ölçekli teoriler olarak yeterince ikna edici olmadıklarını öne sürmektedir. Ona göre bu tür teknoloji ele tirileri özne metafizi inin yönünde pozitivizme ve teknolojiye duyulan güveni sarsmak için gereksinim duyulan odaklanmayı sa lasa da sanat ve din gibi alanlardan tekni in çekilmesine yaptı ı göndermeden dolayı olumsuz bir içeri me sahiptir.

### Sonuç

Teknik bir içeri m kazanan modern bilimi, metafizik dünya görü ünün görünümü olarak sunan Heidegger ve Adorno'nun dü üncelerinde özne metafizi inin destruktio n'u merkezi bir yere sahiptir. Felsefe yapma tarzlarındaki farklılıklara ra men her iki dü ünürde özne metafizi inin geli im süreci ile do a üzerinde kurulan teknik tahakkümün içselle tirilmesindeki ters diyalekti e dikkat çekmi lerdir. Pozitivist bilim ele tirisinden beslenen Heidegger ve Adorno "Aydınlanmanın pozitivist rasyonel ilkelerinin olu turdu u indirgemeci anlayı ın sonucu olarak gerçekte en teknik tahakküme kar ı ba kaldıran bir tutum içinde olmu lar ve modernitenin teknoloji merkezli paradigmasının varlı ı algılayı mızı ekillendirmesi üzerine tehlikeye dikkat çekmi lerdir.

Gerek Heidegger gerekse de Adorno Aydınlanma'nın özcü, özne merkezli, dualist, pozitivist, ilerlemeci ve evrensel projesinin do ayı hiçe sayan tehlikeli bir noktaya geldi ini ileri sürerken, (...) araçsalla an aklın, akıl dı ı sonuçlarını ele tirmi ler, bu noktada Aydınlanmanın us merkezli yöneliminden, us dı ı yönelimine geçi te belirleyici olarak post-modernizmin merkezi ö elerinin ekillenmesine katkıda bulunmu lardır (A kın, 2010: 20). Sonuçta Heidegger ve Adorno, ça ımıza egemen olan tekni in totaliter yapısına, ölçüsüzlü üne, sorumsuzlu una, saldırganlı ına ve dizginlenemezli ine ili kin dü üncelerinde Kuzey Amerika yerlisi Reis Seattle ile ortak kaygıyı payla tıkları öne sürülebilir.

Topra a, suya, a aca 'kız karde lerim' diye seslenen Kuzey Amerika yerlisi Reis Seattle, topraklarının kendine Amerikalı diyen yabancılar tarafından satın alınmak istenmesi üzerine 1854'te, a a ıdaki konu mayı yapmı tır (Nutku, 1998: 146-147):

Washington'daki Büyük Reis topraklarımızı almak istedi i konusunda sözünü göndermi . Teklifini dü ünece iz, çünkü biliyoruz ki, e er satmazsak beyaz adam silahlarla gelip topra ımızı alabilir. Gökyüzünü, topra ın ısını nasıl satın alıp, satabilirsiniz? Bu fikir bize garip gelir. Kızılderili hep ilerleyen beyaz adam önünde geri çekilmi tir, da lardaki sisin, sabah güne i önünde kaçı ı gibi. Dünya beyaz adamın karde i de il, dü manı ve onu fethetti mi, ilerlemeye devam eder. tahı dünyayı yiyip bitirecek ve geride sadece bir çöl bırakılacaktır. Beyaz adamların ehirlerinde sakin yer yoktur. Baharda yaprakların açılı mını ya da böceklerin kanat vuru larını duyacak yer yoktur. Ama bu belki de benim vah i olmamdan ve anlamadı ımdandır. nsan e er bir ku un yalnızken a layı ını, yahut su birikintisi etrafında tartı an kurba aların seslerini duymazsa, hayatın anlamı

nedir? Hayvanlar, a aç, adam, hepsi aynı solu u payla ır. Soludu u hava, beyaz adamın dikkatini çekmiyor gibi. Topra ımızı vermeye karar verirsek, bir art koyaca ım: Beyaz adam bu topra ın hayvanlarına karde leri gibi davranacak. Ben yabancıım ve ba ka bir yoldan anlamam. Hayvanlara ne olursa, insana da aynı olur. E er insanlar yere tükürürse, aslında kendi üzerlerine tükürürler. Bunu biliyoruz biz. Dünya insana ait de ildir, insan dünyanıdır. Bildi imiz bir ey var. Tanrımız aynı tanrı. Bu dünya onun için de erli. Beyaz adam bile bu ortak kaderden ayrı tutulamaz. Bütün bunlardan sonra, karde de olabiliriz. Görece iz.

### Kaynakça

- ADORNO, T. W. (2008) *Kültür Endüstrisi*, (Çev: Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen) stanbul: leti im Yayınları.
- ADORNO, T. W. HORKHEIMER, M. (2010) *Aydınlanmanın Diyalekti i*, (Çev. Nihat Ünler, Elif Öztarhan Karado an), stanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- A KIN, Z. (2010). Heidegger ve Adorno'da Postmodernci Yapıbozum: Teknik Tahakküm. *Ethos:Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 3 (2), 1-21.
- (2008)“ Determinizm- ndeterminizm Kar ıtlı ında Tarihsel Aklın Kategorial Çözümle ni i”, *Özne Felsefe Dergisi*, sayı:9,Güz 2008, s.26-34.
- (2003) “ Tarih Felsefesinde Öndeyi Sorunsalı: Poper'in Öndeyi Kavramı Üzerine Bazı Dü ünceleri”, *Ara turma Ankara Üniv. Dil ve Tarih Co rafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı:16, Ankara 2003, s. 143-163
- BALKIZ, B. (2004). Frankfurt Okulu ve Ele tirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Ele tiri. *Sosyoloji Dergisi Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını*. Sayı (12-13), 135-158.
- ÇÜÇEN, K. (1997). Martin Heidegger'de Varlık ve Zaman, Bursa, Asa Yayınevi
- DALLMAYR, F. (2004). The Underside of Modernity: Adorno, Heidegger, and Dussel. Eri im Tarihi: 02 Aralık 2010, <http://red.pucp.edu.pe/ridei/buscador/files/090507.pdf>
- DESCARTES, R. (2007). *Meditasyonlar* (Çev. Birkan, .). stanbul: Bilgesu Yayınları.
- (1997). *Felsefenin lkeleri* (Çev. Akın, M.). stanbul: Say Yayınları.
- FEENBERG, A. (1996). Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology. *Inquiry*, 39, 45- 70. Eri im Tarihi: 01 Aralık 2010, [http:// rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/marhab.html](http://rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/marhab.html)
- HEIDEGGER, M. (1998). *Tekni e li kin Soru turma* (Çev. Özlem, D.). stanbul: Paradigma Yayınları.
- (2001) *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag,
- (2008). *Varlık ve Zaman* (Çev. Ökten, K. H.). stanbul: Agora Kitaplı ı.
- HORKHEIMER, M. (1986). *Akl Tutulması* (Çev. Koçak, O.). stanbul: Metis Yayınları.
- HORKHEIMER, M. & Adorno, T. W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalekti : Felsefi Fragmanlar I* (Çev. Özügül, O.). stanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- (1996). *Aydınlanmanın Diyalekti : Felsefi Fragmanlar II* (Çev. Özügül, O.). stanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- KANT, I. (1982). “Dünya Yurtta lı ı Amacına Yönelik Evrensel bir Tarih için Dü ünceler”. (Çev:Ulu Nutku). *Yazko Felsefe Dergisi*. Sayı:4. stanbul
- JAY, M. (1989) *Diyalektik mgelem* (Çev: Ünsal Oskay) stanbul: Ara Yay.

NUTKU, U. (1998). *nsan Felsefesi ćalı maları*. stanbul: Bulut Yayınları.

STAHL, G. (1975). *Marxian hermeneutics and Heideggerian social theory: Interpreting and transforming our world*. Northwestern University The Graduate School in Partial Fulfillment of the Requirements For The Degree Doctor of Philosophy. Eri ğim Tarihi: 02 Aralık 2010, <http://www.cs.colorado.edu/gerry/publications/dissertations/philosophy>

WENNING, M. (2002). Heidegger and Adorno: Opening up grounds for a dialogue. *Gnosis*, VI (1), 1-24.

WEST, D. (1998). *Kıta Avrupası Felsefesine Giri : Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya* (Çev. Cevizci, A.). stanbul: Paradigma Yayınları.

Z AREK, K. (2002). Art, power, and politics: Heidegger on *machenschaft* and *poiesis*. *Contretemps*, 3, 175-186.