

Zehragül AŞKIN*

Serpil DURGUN*

Heidegger ve Adorno'nun Perspektifinden Teknik Kavramının Değerlendirilmesi

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

F. Hölderlin

Özet

Makalenin amacını Heidegger ve Adorno'nun perspektifinden teknik kavramının incelenmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda, öncelikle Kıta Avrupa'sı postmodern felsefe geleneğinin gelişiminde bir kavşak rolü üstlenen Heidegger'in teknik kavramını hangi kavram çatıları altında ele aldığına değinilecek, daha sonra, çağının kapitalist üretim tarzının teknoloji ve kültür üzerindeki analizini gerçekleştiren ve Heidegger ile olan ayrımında tekniğin 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.

* Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi.

Schlüsselwörter

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

Giriş

Heidegger, gerek “Tekniğe İlişkin Soruşturma” da gerekse “Bilim Üzerine İki Ders” adlı eserinde, modern bilimin teknik bir nitelik kazanan görünümünü *çerçeveleme* olgusunda temellendirmektedir. Heidegger’in modern tekniğin özünün adı olarak nitelendirdiği *çerçeveleme* (gestell), “modern tekniğin özünde hüküm süren ve bizzat teknik bir şey olamayan gizini-açma tarzıdır” (Heidegger, 1998: 63). Burada, Heidegger’in sorusu olgular tersini söylemesine rağmen nasıl olup da doğa bilimlerinin tekniğin hizmetine girdiğidir ? (Heidegger, 1998: 78). Heidegger’in de belirttiği gibi, modern tekniğin işlerlik kazanması, kronolojik olarak bakıldığında doğa bilimindeki gelişmelerden sonra gerçekleşmesine rağmen, bilimin pratik soru veya sorunlara uygulanışında açığa çıkmamıştır. Aksine, dünyanın bir resme dönüştürülmesinin olanaklarını kendisinde taşıyan teknik, bilimi öncelemiş ve doğaya bir meydan okuma aracına dönüştürülmüştür.

Şimdi, burada yanıtlanması gereken doğaya bir meydan okuma anlamında araçsal aklın pozitivist ve şeyleştirici bakışı aracılığıyla gerçekleştirilen saldırının Heidegger ve daha sonra Adorno'nun da belirttiği gibi nasıl araçsal akıl aracılığıyla gerçekleştiğidir.

Heidegger gibi modernizmin araçsal akıl anlayışının pozitivist ve şeyleştirici bakışını sorun edinen Adorno, Heidegger ile olan ayrımında araçsal akıl eleştirisine sosyal ve etik bir duyarlılık boyutu ekleyerek söz konusu bakışın kapitalist üretim tarzı aracılığıyla endüstrileşen kültür ilişkilerinde gerçekleşmesini konu edinmiştir. Felsefe yapma tarzlarındaki ayrımlara rağmen her iki düşünürün de ortak iddiası, tarihsel olan toplumsal gerçekliğin, pozitivist yaklaşımın temel aldığı özne-nesne ayrımından hareket eden metodolojik bir tutumla ele alınamayacağına yöneliktir.

I.

Heidegger’in de belirttiği gibi teknoloji ne bilimin pratik sorunlara uygulanmasında ne de bilimdeki gelişmeler sonucunda açığa çıkan bir şeydir. Çünkü, teknoloji kökensel olarak teknolojik bir şey değildir. Modern teknolojinin zeminini oluşturan bir düşünce tarzı olarak bir tür *çerçeveleme*’dir (Ge-stell). Heidegger’in iddiası, kronolojik olarak bilimin teknolojiyi öncelemesine rağmen var olanın kendisini açığa çıkarma; ifşa etme tarzı olarak *çerçeveleme* anlamında teknolojinin bilimi önceliğidir. Heidegger burada, *çerçeveleme* olarak teknolojiyi düşünce alışkanlıklarımızı manipüle eden bir tür eğilim olarak açıklamaktadır. Nitekim, teknolojinin *çerçeveleme* yoluyla kendisini ifşa etmesi onun (teknolojinin) diğer tüm kendini ifşa etme olanakları için bir sınır görevini görerek dünyaya ilişkin farklı deneyim olanaklarımızın üstünü örter. Bu noktada *çerçeveleme* olarak teknoloji dünyanın nesneleştirilmesinin Heidegger’in terminolojisi ile teknik bir resme dönüştürülmesinin aracıdır. Çünkü, özne metafiziği üstünde kurulu bilime, üzerinde yükselip şekilleneceği düşünsel zemini vermektedir.

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

Descartes'ın 'epistemolojik özne' tasarımıyla birlikte, özne nesneleştirilen 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), örneğini Descartesçı 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 'tin' şeklinde gerçekleşecek ayrımın mimarı olmuştur. Oysa, varlığı onto-fenomenolojik bir yaklaşımla ele alan Heidegger'e göre, Descartes'ın dünyadan yalıtık düşünen 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 Descartesçı özne metafiziği ile örtüldüğünü söylemektedir (Heidegger, 2008: 44). Grekler'in *aletheia*, Latinlerin *veritas* kavramı ile karşıladığı hakikat, var olanların referans noktası haline getirilen şemalaştırıcı (bilen) özne tasarımı ile dondurulmuştur.

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

Descartes "madem ki cisimler duyularla ve imgeleme yetisiyle değil ancak anlulukla tam 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) şeklindeki sözleriyle, açık ve seçik 'düşünen ben' fikri üzerinde kurulu matematiksel fiziğin sunduğu olanakları kullanarak duyulardan koparılmış dünyanın salt bir akılla bilinebileceğini varsaymıştır. Nitekim, Descartesçı kuşkunun sınırı *cogito*'dur. *Cogito* güvenilir ve kesin bir bilgi olarak kuşkunun ürünüdür. Bununla birlikte, Descartes kuşku üzerinden ulaştığı '*cogito ergo sum*' önermesi için Tanrısal güvenceye gereksinim duyar. Çünkü, epistemolojik hakikatin sıfır noktası olarak

nitelendirebileceğimiz *cogito*, var olan şeylerin tümünün bilgisini üstünde yükselteceğimiz bir Arşimet noktası olsa da sonuçta sonlu bir töz olarak sonsuz töz karşısında daha az gerçektir.

Bu noktada, Descartes'in Tanrı kavramını doğuştan ideler arasında sayması töz öğretisi olarak karşımıza çıkan ontolojisi ile son derece uyumludur. Descartes'in vurgulamak istediği, var olanların bilgisinin garantörü *cogito* olsa da kendisinin 'düşünüyorum' olarak farkındalığı Tanrı düşüncesinden daha sonradır. *Cogito*'nun açık ve seçik bilgisine doğrudan 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 diğer bir sorun "sonlu tözlerin birbirinden farklı, fakat sonsuz töze bağımlı olmaları veya sonsuz tözden gelmeleri bakımından aynı olmalarıdır" (Çücen, 1997: 124). Tam da bu noktada, Heidegger'e göre, Descartes sırtını Ortaçağ ontolojisine dayamakla kalmaz aynı zamanda *ens creatum* ve *ens finitum* olarak sonsuz tözün yaratımları olan madde ve ruhu 'madde düşünmez, ruh ise yer kaplamaz' şeklinde açıklayarak aralarındaki etkileşim sorununa bir çözüm getirmez. Descartes'in ontolojisindeki ruh ve beden veya madde arasındaki mutlak ayırmda ruh yer kaplamayan, maddi olmayan ve ben'i ben yapan şey olarak beden olmadan bile neyse o olmaya devam eden düşünen ben'e karşılık gelirken; beden ise, ruhu olmayan, düşünmeyen ve özsel niteliği yer kaplama olan maddeye karşılık gelir. Bu noktada Descartes, insan bedeni ile birlikte dış dünyanın varlığını 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 niteliği yayılım olan şeylerin toplamı değil, "içinde karşılaşılan ve çeşitli yol merhalelerden geçilerek keşfedilebilir olan bir varlık alanıdır" (Heidegger, 2008: 66).

Sonuçta, Heidegger'e göre, Descartes dünyadan tek taraflı koparılmış, dünyadan yalıtık *cogito* tasarımı ile insanın dünya içinde olma konstitusyonunu / dünyasallığını atlayarak ön-sokratik düşünürlerin hakikat anlayışından uzaklaşmıştır. Kartezyen epistemolojinin oluşturduğu paradigma, öznenin 'subjektum' olarak merkeze alınması ve antropomorf bir yapıya dönüştürülmesiyle sonuçlanmıştır. Grek varlık deneyiminin üstünün örtülmesi olarak özetlenebilecek bu dönüşüm Descartesçi özne-nesne ayırımına dayalı hakikat anlayışının yani felsefenin dünyayı metafizikleştirme çabasının son aşaması olarak teknolojik tahakküme karşılık gelmektedir.

Burada, Heidegger'in "Tekniğe İlişkin Soru" nun girişindeki temel argümanın yanına geliyoruz. Heidegger'in iddiası, modern dünya tasarımının ürünü olan teknolojik tahakkümün Descartesçi özne-nesne ayırımını dayanak alan hakikat anlayışının ürünü olduğudur. Söz konusu hakikat anlayışının özne-nesne ikiliği çerçevesinde kurduğu nedensel akıl yürütmeler hakikatin Grek varlık deneyiminin aksine, mutlak ve ussal kategoriler içine sıkıştırılmasıyla sonuçlanmıştır.

Etimolojik köken olarak teknik (teknikon), hem el becerisine dayalı etkinlikler hem zihinsel etkinlikler (başta felsefe olmak üzere yüksek düşünsel etkinlikler) hem de güzel sanatlara dayanan etkinlikleri de içine alan Poesis'e aittir. Heidegger'in de belirttiği gibi, poetik bir şey olan tekhne, öne-çıkarmaya, poiesis'e aittir (Heidegger, 1998: 52). Diğer yandan, tekhne sözcüğünün, çok erken zamanlardan, Platon'un

zamanına kadar episteme sözcüğü ile bağı olduğunu iddia eden Heidegger (1998: 53), her iki sözcüğün de geniş anlamda bilmenin adları olduğunu belirtmektedir. “Onlar, bir şeyde bütünüyle yurdunda olma, bir şeyi anlamak ve bir şeyde yeterli olmak anlamlarına gelmektedirler” (Heidegger, 1998: 53). Heidegger’e göre, bu türden bir bilme, açılma sağlamakta; açılma olarak bilme ise, gizini açma olmaktadır. Bu bağlamda, tekhne, imal etme anlamından ayrı olarak bir gizini açma anlamı kazanmaktadır. Burada, Platon’un tanımından hareket eden Heidegger’e göre, bir açığa çıkma olarak poesis gizli olmaktan gizli olmamaya doğru çıkıştır. “Açığa çıkma, yalnızca gizli bir şey gizlilikten kurtulduğu ölçüde vuku bulur. Bu gizlilikten kurtulma bizim gizini-açma (entborgen, entbergung) adlandırdığımız şeyin içerisinde ikamet eder ve serbestçe salınır. Grekler, gizini-açmanın karşılığı olarak aletheia sözcüğünü kullanırlar” (Meid, 1997: 64). Heidegger’e göre her açığa 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.

Şimdi Heidegger, her gizini-açmanın nedenselliğin dört tarzını (maddi neden, formel neden, ereksel neden, fâil neden) kendi içerisinde barındırdığını (Heidegger, 1998: 48) söylese de, bu dört neden içerisinde araçsallaşan 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 bağlamda, farklı türden gizini açma farklı araçlar gerektirdiğinden varlığın potansiyel olarak pek çok açılımı olanaklıdır. “Teknik, gizini açmanın bir tarzıdır. Teknik, gizini açmanın ve gizlilikten çıkmış 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 eşlik ettiğini belirtir. Burada Heidegger’in (1998: 44), argümanı teknolojinin salt nedensel ilişkilere indirgenemeyeceğidir. Tekniğe ilişkin pozitivist- nedensel akıl yürütmeler kavramın 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 pozitivistimin temel argümanlarına) bir zemin oluşturmaktadır.

Bilindiği üzere nedensel akıl yürütmeye dayalı açıklamalar, bir şeyin sürekli bir şekilde tekrarlanmasının nedenini o şeyin kendisinin dışındaki bir şeyden, sonuç olarak ortaya çıkmasına bağlamaktadır. 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 ilişkiye indirgenmiştir. Şimdi 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 geçmişini,sonrasını ve o zamana göre geleceğini incelerken elbette nedensel bağlar kurulur ama olayın tekliği nedeniyle (...) geçmiş ile gelecek arasında birebir neden-sonuç halkası değil, çok etkenli geçişler olabilir” (Aşkın, 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 geçmiş koparılmaz özellikler oluşudur. İnsan eylemleri nedensel davranışlar zincirine bağlı olsa da gerçekleştirilmesi tasarlanan erek eylemi belirler ve nedensel bağ insanın erek tasarımını da içine alır[†].

Heidegger, nedensel bağın erek tasarımını içine alması olgusuna Grek varlık deneyimine eşlik eden ve insanı sorumluluğa çağıran dört nedenin birlikteliğini verirken bu nedenselliğe daha sonra pozitivist çerçevelemenin zeminini oluşturacak Descartesçı özne-nesne ayırımını temel alan ve doğaya meydan okuyan (herousfordern) bir varlık deneyiminin eşlik etmediğini belirtir. Bunun nedeni, Greklerin “başka 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 başka bir şeyin nedeni olması yanında, (nedensel bağ ereksel bağı 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-açığa çıkma olarak nedenselliğin dört varlık tarzını da içinde barındırdığından doğal yaşamın gerçekleştirilmesi ile uyumludur. Buna karşın, modern tekniğe egemen olan gizini açma ise, “doğaya, onun sökülüp alınabilecek ve depolanabilecek enerjiyi tedarik etmesi şeklinde 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-doğa uyumu yerini, insan-doğa karşıtlığına bırakmış, hatta doğaya bir meydan okumaya dönüşmüş; modern varlık deneyimi doğaya meydan okuyan bir saldırı olarak gerçekleştirilmiştir (Heidegger, 1998: 56). Bu meydan okumada, doğadaki gizlenmiş enerji kilit altında olmaktan kurtarılmakta, kilit altından kurtarılan şey dönüştürülmekte, dönüştürülen şey

[†] İnsan düşüncesi ve gerçekleştirmeye çalıştığı amaçların bir kategorisi olan ereklilik tasarımı doğada bulunmayan bir bağıntıyı insan eylemlerinde açığa çıkarır. Bu bağıntı “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 gerçekleştirilmesi tasarlanan bir “erek”e göre gerçekleştiğinden tarihteki nedensel bağ ereksel bağı da içine alır. (...) Çünkü gerçekleştirilmesi 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 şey dağıtmakta ve dağıtılan şey de hep yeniden devreye sokulmaktadır.

Bu bağlamda, Heidegger, modern tekniğe egemen olan meydan okuyucu gizini açma tarafından işlenen her şeyin mevcut olma tarzını 'el altında duran' olarak tanımlamaktadır (Heidegger, 1998: 57). Heidegger'in 'el-altında-duran' tanımında şeyler stoklanabilen, düzenlenebilen ve işletilebilen şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğadaki her şeyi el-altında-tutmak, doğayı kullanıma hazır olarak el-altında-tutmaktır. Bu bir şeyin üretiminin istenildiği zaman arttırılmasını, azaltılmasını ya da tasarlanmış hedef ve amaçların hizmetinde kullanılması için dönüşüme açık ve kontrol edilebilir hale getirilmesini içerir.

Bu durum Heidegger'in de belirttiği gibi modernizmin sadece doğayı tahakküm altında tutma anlayışının bir ifadesi değildir. Aynı zamanda özne metafiziği üstünde yükselen modernizmin bilimsel, teknik konular yanında kültür nesnelere de içeren teknik çerçevelenimin düşünce üzerindeki etkisinin kültür endüstrisi ile nitelenen bir ifadesidir. Frankfurt Okulu'nun en önemli temsilcilerinden Horkheimer ve Adorno özne metafiziği üstünde yükselen söz konusu tahakkümü Aydınlanma eleştirisi bağlamında sorunsallaştırmıştır.

II.

Frankfurt Okulu'nun ilgisi, 18. yüzyıldan itibaren dünyayı biçimlendiren modern, aydınlanmacı, pozitivist ve araçsal aklın pratikteki pragmatist, liberal, kapitalist ve faşist uygulamalarının eleştirel ve diyalektik bir analizi üzerine olmuştur. Okulun çalışmaları, bu bağlamda, aydınlanmacı kültürün belirlediği modern insanın içinde üretim tarzı ve ilişkileri temel almak üzere psikolojik, politik ve kültürel ilişkiler ile kuşatılmışlığının eleştirel bir yaklaşımla temellendirilmesi üzerinedir.

Modernizmin çift kutuplu mirasını devralan Frankfurt Okulu, pozitivist kapitalist bakışının patolojik bir dışavurumu olarak değerlendirirken, eleştirel düşüncenin pozitivist bakış altında engellenişine bir tepki olarak, Marks'ın eleştirel yöntemini 'eleştirel teori' olarak yeni bir okumaya tâbi tutmuşlardır. West'in de belirttiği gibi, Frankfurt Okulu teorisyenleri Marks'ın 'ekonomi politığı' ilişkin eleştirisini, daha genel bir pozitivist eleştirisinin merkezine yerleştirmişlerdir (West, 1998: 83).

Frankfurt Okulu'nun pozitivist yönteminin insana ilişkin konu ve sorunlara uygulanışındaki yetersizliğe dikkat çekmelerinin nedeni, toplumsal yaşamın yasalarını keşfetmek amacıyla kullanılan pozitivist yöntemin, totaliter toplumsal düzenleri yalnızca tevekkülle kabul edilen olgular olarak resmetmesidir. Oysa, değişebilen toplumsal ilişkileri ikinci doğa olarak teorikleştirmek toplumsal dinamiği 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 eleştirirler. Gerek Adorno gerekse Horkheimer için pozitivist yaklaşımın toplumsal olguları 'şeyleştirici' bakışı gerçek anlam ve içeriğine modernizmin araçsal akıl anlayışının kapitalist üretim tarzı ile özdeşleşen ilişkilerinde kavuşur. Her iki

düşünürün de iddiası, toplumsal gerçekliğin kendinde bir gerçeklik değil, tarihsel bir gerçeklik olduğu bu nedenle de, pozitivist yaklaşımın temel aldığı özne-nesne ayırımından hareket eden metodolojik bir tutumla ele alınamayacağıdır.

Bu noktada, Adorno ve Horkheimer pozitivist bir metodolojiye sırtını dayayan pozitivist bir toplum biliminin (sosyolojinin) kökeninde bir ideoloji olduğunu belirtirler. Modernizmin Bacon'ın 'bilgi güçtür' söyleminden devraldığı sloganı, toplumsal yaşam ve ilişkilerinin doğa bilimlerindeki gibi şeyleştirilip, ölçülen ve hesap edilen nesnelere dönüştürülmesi bir tür toplum mühendisliği ile sonuçlanmıştır.

Horkheimer *Aklın Tutulması*'nda aklın araçsallaşması olgusunda temellenen toplum mühendisliğini Baconcu bakış açısının ve özne merkezli düalist epistemolojilerin bir mirası olarak görmektedir (Dallmayr, 2004: 2). Horkheimer ve Adorno'ya göre "Bacon'ın zamanından beri, rasyonelliğin kavramı ataerkil bir yüze sahiptir. İnsan akılı, bâtil inancı fethederek doğayı büyümeden elinde tutmaya başladığından beri Modernite, bu ataerkil miras doğrultusunda özne ile nesne arasındaki, mantıksal form ve direkt içerik arasındaki, içeride ve dışarıda arasındaki uçurumun genişlemesinde başrolü oynamıştır" (Dallmayr, 2004: 5).

Adorno, Horkheimer ile birlikte kaleme aldığı "*Aydınlanmanın Diyalektiği*" nde, yukarıda kısaca değinilen modernizmin pozitivist, ilerlemeci ve nesneleştirici tutumunun egemenlik ilişkilerine dönüştüğü Aydınlanmanın "araçsallaştırılmış aklını" kapitalist üretim ilişkilerince belirlenmiş yapısını tartışmaya açmaktadır. Feenberg'in (1996:51) de belirtmiş olduğu gibi, söz konusu kitap, araçsal akıl üstünde kurulu tekniğin insan ilişkilerinden politikaya kadar yaşamın her alanındaki tahakkümünü konu edinmektedir.

Tekniğin güdümüne giren araçsal aklın, kapitalist kitle kültürü ve totaliter uygulamalar arasındaki ilişkinin insanlar ve toplumlar üzerindeki tahakküm edici niteliğine odaklanan Adorno ve Horkheimer'in yanıtlayacakları soru, Aydınlanmanın aydınlanmamış toplumunun maddi koşulların gelişimi aracılığıyla mutluluk yolunda daha etkili araçlar eline geçirmişken niçin barbarlık içine düştüğü; kendisine seçtiği olumlu alanı, istemeden olumsuz ve yıkıcı bir şeye dönüştüğüdür (Adorno, 2010: 11). Diğer bir ifadeyle, aklın araçsallaşması sonucunda, geçmişte aklın doğasında var olduğu düşünülen ve gücünü akıldan aldığı varsayılan adalet, eşitlik, hoşgörü ve mutluluk gibi kavramların, Horkheimer'in de söylemiş olduğu gibi, hâlâ birer amaç olmalarına rağmen gücünden düşerek nasıl ideolojik manipülasyona elverişli bir duruma geldiğidir (Horkheimer, 1986: 69).

Aydınlanmaya temel niteliğini (aydınlanmacı nitelikleri) kazandıran, eleştirel düşünce olmasına rağmen, "kendi düşünsel kökleri üzerine Hegel'in *aufheben* kavramında içerilen ve negatif bir diyalektik tutum üstünde yükselen eleştirel bakışı gerçekleştirememiş olması nedeniyle" (Aşkın, 2010: 14), var olduğunu savladığı değerlerin uzağına düşmüş olduğudur. Sorun, Adorno'nun da söylediği gibi eşitlik, özgürlük, adalet gibi ilkelerin pratiğe geçirilememesine koşutluk içinde Aydınlanmanın araçsallaşan üretim ilişkileri içindeki öğelerinin uygulamaya geçirilememesidir. Bu durum, araçsal aklın tahakkümünde yeni bir mitoloji ile sonuçlanmıştır. "Mit, zaten Aydınlanmadır ve Aydınlanma mitolojiye geri dönmektir" (Adorno, 2010: 16).

Aşkın'a göre, bu noktada Adorno aydınlanmacı tarihsel ilerleme şemasını tersine çevirmektedir. Ona göre, modernite başarısızlığa uğramış bir girişim, aklın araçsallaşmasının, teknik tahakkümün ve faşizmin ise, doğal bir öncülüdür. 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 yapılanışında Adorno'nun gördüğü ussal insan etkinliklerinin kültür başlığı altında toplanan pozitivist bilim anlayışına uygun teknik yapılanışı ve bu yapılanışın 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 (Aşkın, 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 endüstrileşen kültür olarak gerçekleşen denetim ve iktidarını sorunsallaştırmaktadır. Kültür endüstrisi, kültürü üreten ve yayan 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 egemenliğindeki Aydınlanmacı aklın eleştirisini de içerir. "Kültür endüstrisi, Aydınlanmanın araçsal akıl anlayışının kapitalist üretim tarzıyla özdeşleşen dışavurumdur" (Aşkın, 2010: 18). Burada sözü edilen kültür gerçek bir kültür olmayıp, topluma 'popüler kültür' adıyla empoze edilen kendiliğindenliğini yitirerek şeyleşmiş 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 ne ise, radyo da faşizmin elinde o olup çıkmıştır" (Jay, 1989: 313). Bir enformasyon aracına dönüşmüş radyo, sinema, kitap ve dergilerin görünen ekonomik işlevlerinin arkasındaki siyasi boyut adı geçen iletişim teknolojilerinin gelişimine paralellik göstermiştir. Bu noktada, geri planda ekonomik ve siyasi amaçlarla manipüle edilerek metalaştırılan ve görünürde popüler kültür adıyla tüketim amacına yönelik insanlara sunulan bu enformasyon selinden sanat da kendisine düşen payı almaktadır.

Gerek Horkheimer gerekse Adorno için sanat ve sanat teorisi kökeninde/temelinde ekonomik çıkarlara hizmet eden siyasi yaklaşımlar ile yüklüdür. 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 müziğinden hareketle temellendirir. Adorno'ya göre, sözde -bireysellik- adına standartlaştırılan popüler müzikte zihinsel dinleme ve izleme yerini, kulağa hoş gelen alışılmış bir ritim ile özdeşleşen bir formüle bırakır. Adorno'ya göre, birbirini ümitsizce tekrarlayan standartlaşmış ürünleri dinleyenler hiçbir şekilde yoğunlaşarak dinlemeye yetili değillerdir. İşte bu 'bir müzik parçasını yoğunlaşarak dinlemeye yetili olmama durumu' müziğin bir tür toplumsal maya gibi iş görmeye

başlaması amıdır. Popüler müzik aracılığıyla kitlelerin depolitize edilerek pasifleştirilmesinde bir ritmin formüleştirdikten sonra sürekli tekrarlanması yoluyla birbirine benzeyen standart hit parçaların oluşturulması merkezi bir işleve sahiptir. Adorno'ya göre, işin daha da kötüsü popüler müziğin kendi içerisinde bir eleştiri potansiyeli taşımamasıdır. Eleştiri potansiyelinin üstü dinleyicilerin kapitalizme uyumunu kolaylaştıran standardizasyon teknikleri aracılığıyla örtülür.

Adorno, standardizasyon ile yukarıda popüler müzik açıklamalarında aynı ritmin sürekli tekrarlanması örneğinde gördüğümüz 'sözde bireyselleştirme' tekniklerini anlamaktadır. Standardizasyon, dinleyici ve izleyiciden doğrudan tepki almak için zihnin koşullandırılması ilkesine dayanmaktadır. Standardizasyon teknikleri faşist propaganda da olduğu gibi, dinleyicilerin doğrudan duygularına yönelen ve eleştirel düşüncüyü baskılayarak duyguları yönlendiren bir düzenek içermektedir.

Adorno, kültürün fetişleşerek iletişim teknolojilerinin güdümüne girmesi olgusunun en vahim örneğini ise Astroloji'de görür. Ona göre, astrolojinin bile konformist içerimleri bulunmaktadır. Kaderciliği ve kısa vadeli pragmatizmi pekiştiren Astroloji'nin amacı, gelecek kaygısının üstünü örterek bireyleri toplumsal sistemle barışık tutmaktır. Bu bağlamda, kitle iletişim tekniklerini kullanan kapitalist kültürün tüm öğeleri bireylerde *arkadayalı çoban* (Kant,1984:120) † yanılgısı oluşturarak var olan düzen ile bütünleştirmeye ve uyumlanmaya hazır yığınlara dönüştürmektedir. Burada, Adorno ile Horkheimer'in iddiası Aydınlanmacı aklın tahakkümüne giren endüstriyelmiş kültürün içselleştirilmesinin toplum ilişkilerinde daha mutlak tahakkümlere; şematize edilmiş toplum modellerine yol açtığıdır.

Artık, "kültür mevcut toplumsal düzeni korumak adına insanları ve doğayı daha fazla sömürmek için kapitalizmin araçsal akıl tarafından yönlendirilen yönetici sınıfının meşru aracıdır" (Aşkın, 2010: 18). Bu bağlamda, kültür endüstrisi Batı uygarlığını belirleyen 'insan her şeyin ölçüsüdür' argümanındaki ölçünün endüstrileşen kültürde yerini iletişim teknolojileri aracılığıyla tahakküm altına alınmış, kendisine yabancılaşmış bireyine nasıl dönüştüğünün öyküsüdür. Horkheimer'in de belirttiği gibi, yaşam tarzları hakkında her türlü özgül eğilim ve tercihte bulunma yargısı elinden alınan akıl, yerini dünyayı tahakküm altına alan çıkarlara bırakmıştır (Horkheimer, 1986: 66).

Aydınlanmacı tarihsel ilerleme şemasını tersine çeviren Heidegger ve Adorno için, teknik tahakkümün altında özne metafiziğinin pozitivist bakışının akla yüklediği misyon bulunmaktadır. Aşkın'ın da belirttiği gibi, Varlık'ın teknik bir nitelik kazanması olgusunu dünyanın bir resme dönüştürülmesini içeren *çerçeveleme* metaforu ile açıklayan Heidegger, "teknik toplumsal ve siyasi bir denetim aracı olarak kullanılması olgusunu atlamıştır. Heidegger, bu tarz bir akıl yürütme içerisinde değildir. Varlık ve dünyada *Dasein* varlık tarzında var olan insan arasındaki ilişkinin unutulmuşluğundan, zamansallığından, tarihselliğinden, varlığa yabancılaşmadan ve insanın çalışma aleti ile kurmuş olduğu fenomenolojik dolayımından söz etse bile o, ne bu dolayımın temel niteliği olan emeğin yabancılaşmasından ne de bu yabancılaşmanın zeminini oluşturan üretim araçları ve ilişkileri arasındaki diyalektik ilişkinin iktisadi ve siyasi boyutunun

† Kant, İ. (1982). "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel bir Tarih İçin Düşünceler". (Çev:Uluğ Nutku). *Yazko Felsefe Dergisi*. Sayı:4. İstanbul

sonuçlarından söz etmiştir. Oysa, Adorno özgürlük için yola çıkan Aydınlanmanın insan-doğa ve toplum ile olan ilişkisinde özgürleşme yerine denetim ve iktidarın nasıl açığa çıktığını sorun edinmiştir” (Aşkın, 2010: 15).

Nitekim Adorno ve Horkheimer'a göre, doğa üzerinde tesis edilen bilimsel-teknik rasyonalitenin topluma uygulanmasının sonucunda, bilim ideoloji haline gelmiştir. Ekonomi politik eleştirisine, araçsal aklın eleştirisini ilave ederek marksizmi yeniden yorumlayan Adorno ve Horkheimer'e göre, kapitalist üretim ilişkileri, kapitalist üretim ilişkilerinin temelini oluşturan rasyonalite ilkesi göz önüne alınmadan kavranamaz (Balkız, 2004: 135-158).

III

Sosyal bağlam tarafından etkilenmeyen Varlığı ve ontoloji tarihi olarak açılımını Heidegger'in etimolojik dil oyunlarına indirgediğini söyleyen Adorno, Heidegger'in varlığın tarihsel medyumunu olarak dile tapmasına ve şairi göklere çıkarmasına rağmen a-poretik bir biçimde kendi kullandığı dilin içeriğine sosyal bir duyarlılık katmamakla suçlamaktadır. Bu nedenle Adorno'ya göre Heidegger'in yazıları özellikle de *Varlık ve Zaman*'daki düşünceleri sahte bir görünüşe ve duyarlılığa sahiptir. Öyle ki Heidegger iddia ettiği gibi özne-nesne metafiziğini aşmamış aksine özne metafiziğini ayakları üstüne hiçbir zaman oturtamadığı Varlık kavramıyla derinleştirmiştir (Stahl, 1975:3). Bu noktada Adorno için Heidegger'in felsefi yönelimi açısından en kafa kurcalayıcı olan felsefenin temel sorusu olan Varlık'a ilişkin soruda insanın sadece bu sorunun refakatçisi olması durumudur. Heidegger Varlık ile doğru bir ilişki içine girmeye yalnızca felsefe de uzman olanların muktedir olduğu iddiasıyla otoriter düşünceden beslenen muhafazakar ideolojilere güç kazandırmıştır (Stahl, 1975: 5).

West'e (1998) göre de içinde yaşadığı dönemin sosyo-politik içeriğini okuma da başarısız olan Heidegger, kullandığı söylem ile birey-devlet-toplum ilişkilerini kavrayamamış Nasyonal Sosyalist Parti'nin ideolojisine muhtemel bir destek sağlamıştır. Nitekim Adorno tarafından en çok NSP ile kurmuş olduğu ilişki dolayısıyla eleştirilen Heidegger, nasyonal sosyalizm ile kendisi ve felsefesi arasında bağ kurulmasına ölümünden önce bu konuda *Der Spiegel* ile yaptığı söyleşide açık olmayan (inkar etmeyen fakat olumlamayan) bir tutumla sessiz kalmıştır.

Heidegger ve Adorno arasındaki etkileşimi, Adorno'nun perspektifinden güç ve karmaşık bir ilişki çözümlemesi olarak değerlendiren Dallmayr'a göre ise, iki düşünür arasındaki ayrım politik geçmişlerinde ve sahip oldukları entelektüel arka planda aranmalıdır (Dallmayr, 2004: 5). 1930'ların Almanya'sında faşist politikaların Yahudi holocus'u ile ivme kazanması sonucunda arkadaşları ile birlikte göçe zorlanan Adorno'nun yaşam öyküsü Weimar Almanya'sından Yeni Dünya'ya (New York ve California) uzanan ve sonunda savaş sonrası Frankfurt'a geri dönen trajik bir süreci içermektedir. Dallmayr'a göre, Heidegger'in yaşam öyküsü Adorno ile karşılaştırıldığında çok daha korunaklıdır. Heidegger, yaşamının büyük bir bölümünü Black Forest (Kara Orman) Bölgesi'nde ve Freiburg'da geçirmiştir. Entelektüel arka plan ve felsefi yönelimleri açısından bakıldığında *longue duree* soyundan gelen Heidegger, başta 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 bakış açısından ve Sol-Hegelmilikten etkilenmiştir (Dallmayr, 2004: 5).

Dallmayr'ın her iki düşünürün felsefi yönelimlerindeki farklılığa 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 pozitivizmin teknolojik tahakküme dayalı dili aracılığıyla radikal bir hesaplaşma yolunu izlemiştir. (Stahl, 1975: 1-5).

Diğer yandan Stahl'a göre felsefe yapma tarzlarındaki ayrıma rağmen metodolojik sorunlar ve felsefenin şimdi ile ilgisi gibi konularda Heidegger ve Adorno birbirlerine yaklaşırlar. Bu noktada Adorno'nun Horkheimer ile birlikte savaş süresince kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitabı Heidegger'in *Tekniğe Yönelik Sorgulama* adlı kitabıyla bir takım paralellikler gösterir. Her iki düşünürde akılcılığın çağdaş biçimini imha etme girişimlerinde Sokrat öncesi düşünürlerin *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 belirtmiş 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 karşısındaki mağlubiyetinin nedeni yazılarındaki sosyal boyut ve etik duyarlılık eksikliğidir. 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 ilişkisini 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 nesneleştirilmesine tekabül etmektedir. Heidegger, söz konusu nesneleştirme 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, sömürülebilecek ve işlenilebilecek birer nesne konumundadırlar. Şeylerin toplamına indirgenen doğa, sürekli bir rezerv olarak insanın kullanabileceği 'el altında duran' şeylere dönüştürülür. Heidegger'in söylediği gibi artık doğa, "tatil endüstrisi tarafından orada düzenlenen bir tura katılan bir grubun gezip görmesi için işletilebilir bir nesne" konumundadır (Heidegger, 1989: 58). Doğayla araçsal bir ilişki içinde olan özne de, aynı nesneleşme sürecinden kendi payına düşeni almaktadır. "Ormanda kesilip biçilmiş kerestenin ölçüsünü alan ve görünüşte büyükbabasıyla 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 dış ve iç doğasını nasıl baskı altına aldığını

sorunsallaştırmıştır. Bu bağlamda Feenberg, rasyonelliğin diyalektik teorisi olarak nitelendirdiği Frankfurt Okulu'nun teknoloji eleştirisini Heidegger'in çerçeveleme argümanına benzer nitelikte bir çalışma olarak değerlendirmekte ve teknoloji eleştirisi geliştiren her iki düşünürün de teknofobik (teknolojiden korku duyan/korkan) olduklarını söylemektedir. Bununla birlikte Feenberg Heidegger ve Adorno'nun teknoloji eleştirilerini makro ölçekli teoriler olarak yeterince ikna edici olmadıklarını öne sürmektedir. Ona göre bu tür teknoloji eleştirileri özne metafiziğinin yönünde pozitivizme ve teknolojiye duyulan güveni sarsmak için gereksinim duyulan odaklanmayı sağlasa da sanat ve din gibi alanlardan tekniğin çekilmesine yaptığı göndermeden dolayı olumsuz bir içeriye sahiptir.

Sonuç

Teknik bir içirim kazanan modern bilimi, metafizik dünya görüşünün görünümü olarak sunan Heidegger ve Adorno'nun düşüncelerinde özne metafiziğinin destrüksiyon'u merkezi bir yere sahiptir. Felsefe yapma tarzlarındaki farklılıklara rağmen her iki düşünürde özne metafiziğinin gelişim süreci ile doğa üzerinde kurulan teknik tahakkümün içselleştirilmesindeki ters diyalektiğe dikkat çekmişlerdir. Pozitivist bilim eleştirisinden beslenen Heidegger ve Adorno "Aydınlanmanın pozitivist rasyonel ilkelerinin oluşturduğu indirgemeci anlayışın sonucu olarak gerçekleşen teknik tahakküme karşı başkaldıran bir tutum içinde olmuşlar ve modernitenin teknoloji merkezli paradigmasının varlığı algılayışımızı şekillendirmesi üzerine tehlikeye dikkat çekmişlerdir.

Gerek Heidegger gerekse de Adorno Aydınlanma'nın özcü, özne merkezli, dualist, pozitivist, ilerlemeci ve evrensel projesinin doğayı hiçe sayan tehlikeli bir noktaya geldiğini ileri sürerken, (...) araçsallaşan aklın, akıl dışı sonuçlarını eleştirmişler, bu noktada Aydınlanmanın us merkezli yöneliminden, us dışı yönelimine geçişte belirleyici olarak post-modernizmin merkezi öğelerinin şekillenmesine katkıda bulunmuşlardır (Aşkın, 2010: 20). Sonuçta Heidegger ve Adorno, çağımıza egemen olan tekniğin totaliter yapısına, ölçsüzlüğüne, sorumsuzluğuna, saldırganlığına ve dizginlenemezliğine ilişkin düşüncelerinde Kuzey Amerika yerlisi Reis Seattle ile ortak kaygıyı paylaştıkları öne sürülebilir.

Toprağa, suya, ağaca 'kız kardeşlerim' diye seslenen Kuzey Amerika yerlisi Reis Seattle, topraklarının kendine Amerikalı diyen yabancılar tarafından satın alınmak istenmesi üzerine 1854'te, aşağıdaki konuşmayı yapmıştır (Nutku, 1998: 146-147):

Washington'daki Büyük Reis topraklarımızı almak istediği konusunda sözünü göndermiş. Teklifini düşünceğiz, çünkü biliyoruz ki, eğer satmazsak beyaz adam silahlarla gelip toprağımızı alabilir. Gökyüzünü, toprağın ısınısını nasıl satın alıp, satabilirsiniz? Bu fikir bize garip gelir. Kızılderili hep ilerleyen beyaz adam önünde geri çekilmiştir, dağlardaki sisin, sabah güneşi önünde kaçıışı gibi. Dünya beyaz adamın kardeşi değil, düşmanı ve onu fethetti mi, ilerlemeye devam eder. İştahı dünyayı yiyip bitirecek ve geride sadece bir çöl bırakılacaktır. Beyaz adamların şehirlerinde sakin yer yoktur. Baharda yaprakların açılışını ya da böceklerin kanat vuruşlarını duyacak yer yoktur. Ama bu belki de benim vahşi olmamdan ve anlamadığımdandır. İnsan eğer bir kuşun yalnızken ağlayışını, yahut su birikintisi etrafında tartışan kurbağaların seslerini duymazsa, hayatın anlamı

nedir? Hayvanlar, ağaç, adam, hepsi aynı soluğu paylaşır. Soluduğu hava, beyaz adamın dikkatini çekmiyor gibi. Toprağımızı vermeye karar verirsek, bir şart koyacağım: Beyaz adam bu toprağın hayvanlarına kardeşleri gibi davranacak. Ben yabanım ve başka bir yoldan anlamam. Hayvanlara ne olursa, insana da aynı olur. Eğer insanlar yere tükürürse, aslında kendi üzerlerine tükürürler. Bunu biliyoruz biz. Dünya insana ait değildir, insan dünyanınıdır. Bildiğimiz bir şey var. Tanrımız aynı tanrı. Bu dünya onun için değerli. Beyaz adam bile bu ortak kaderden ayrı tutulamaz. Bütün bunlardan sonra, kardeş de olabiliriz. Göreceğiz.

Kaynakça

- ADORNO, T. W. (2008) *Kültür Endüstrisi*, (Çev: Nihat Ünler, Mustafa Tüzel, Elçin Gen) İstanbul: İletişim Yayınları.
- ADORNO, T. W. HORKHEIMER, M. (2010) *Aydınlanmanın Diyalektiği*, (Çev. Nihat Ünler, Elif Öztarhan Karadoğan), İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- AŞKIN, Z. (2010). Heidegger ve Adorno'da Postmodernci Yapıbozum: Teknik Tahakküm. *Ethos: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 3 (2), 1-21.
- (2008)“ Determinizm-İndeterminizm Karşıtlığında Tarihsel Aklın Kategorial Çözümüne”, *Özne Felsefe Dergisi*, sayı:9,Güz 2008, s.26-34.
- (2003) “ Tarih Felsefesinde Öndeyi Sorunsalı: Poper'in Öndeyi Kavramı Üzerine Bazı Düşünceleri”, *Araştırma Ankara Üniv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı:16, Ankara 2003, s. 143-163
- BALKIZ, B. (2004). Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi. *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. Erişim Tarihi: 02 Aralık 2010, <http://red.pucp.edu.pe/ridei/buscador/files/090507.pdf>
- DESCARTES, R. (2007). *Meditasyonlar* (Çev. Birkan, İ.). İstanbul: Bilgesu Yayınları.
- (1997). *Felsefenin İlkeleri* (Çev. Akın, M.). İstanbul: Say Yayınları.
- FEENBERG, A. (1996). Marcuse or Habermas: Two Critiques of Technology. *Inquiry*, 39, 45- 70. Erişim Tarihi: 01 Aralık 2010, [http:// rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/marhab.html](http://rohan.sdsu.edu/faculty/feenberg/marhab.html)
- HEIDEGGER, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (Çev. Özlem, D.). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- (2001) *Sein und Zeit*, 18. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag,
- (2008). *Varlık ve Zaman* (Çev. Ökten, K. H.). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- HORKHEIMER, M. (1986). *Akl Tutulması* (Çev. Koçak, O.). İstanbul: Metis Yayınları.
- HORKHEIMER, M. & Adorno, T. W. (1995). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar I* (Çev. Özügül, O.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- (1996). *Aydınlanmanın Diyalektiği: Felsefi Fragmanlar II* (Çev. Özügül, O.). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- KANT, I. (1982). “Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Evrensel bir Tarih İçin Düşünceler”. (Çev:Uluğ Nutku). *Yazko Felsefe Dergisi*. Sayı:4. İstanbul
- JAY, M. (1989) *Diyalektik İmgelem* (Çev: Ünsal Oskay) İstanbul: Ara Yay.

NUTKU, U. (1998). *İnsan Felsefesi Çalışmaları*. İstanbul: 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. Erişim 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 Giriş: Rousseau, Kant, Hegel'den Foucault ve Derrida'ya* (Çev. Cevizci, A.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

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