

Makale Geliş Tarihi | Received: 10.03.2018
Makale Kabul Tarihi | Accepted: 15.07.2018

E-ISSN: 2148-9327
http://philosophy.mersin.edu.tr
Araştırma Makalesi | Research Article

SIRADANLAŞAN TEKNOLOJİ: BİR KÖTÜLÜK DENEYİMİNE DOĞRU

Hatice TURAN*

Öz: Modern özne teknolojik gelişmelerle birlikte yeni düşünme ve var olma yolları deneyimlemekte ve sürekli değişen bir hayat tarzının içerisinde kendisini yeniden üretmektedir. Değişen ve gelişen teknolojik araçlar öznenin deneyimleme ve eylemde bulunma tarzını doğrudan etkilemektedir. Bu etkinin hem olumlu hem olumsuz yansımalarını gözlemlemek mümkündür. Bir yandan değişip gelişen dünya ve getirdiği olumlu yenilikler diğer yandansa özneyi sıkıştıran ve bir yanulsamanın içerisine sürükleyen süreçler ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmada teknolojik gelişmelerin kötülükle olan ilişkisi Eleştirel Teori'nin önemli iki ismi üzerinden ortaya konulacaktır. Öncelikle Herbert Marcuse'nin tek boyutlu özneye dair tespitleri ele alınacak; daha sonra ise bu tespitler Theodor W. Adorno'nun kötülüğe dair yaptığı kavramsal saptamalarla birlikte değerlendirilecektir. Bu yapılırken kendilik ve başkalık deneyimlerinin imkanı sorgulanacak ve bunun sonucunda aynılışma ve tektipleşme süreçlerinin kötülükle olan ilişkisi ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji, Tek Boyutlu Özne, Kötülük, Başkalık, Kendilik

TECHNOLOGY BECOMING BANAL: TOWARDS EXPERIENCING AN EVIL

Abstract: Modern subject experiences new ways of thinking and being through technological developments and reproduces itself in a constantly changing lifestyle. The changing and developing technological tools have a direct influence on the way in which the subject is experiencing and acting. It is possible to observe both positive and negative reflections of this influence. While on the one hand there is the evolving world and its positive innovations; on the other hand, some novel processes that compress the subject and drag it to an illusion continue to occur. In this article, the relationship between technological developments and evil will be debated from the perspectives of two important thinkers of Critical Theory. First, Herbert Marcuse's ideas on One-Dimensional subject will be discussed and then, his deductions will be

* Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student

Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bölümü, Türkiye | Mimar Sinan Fine Arts University, Institute of Social Sciences, Philosophy Department, Turkey

haticeturann@gmail.com

Orcid Id: [0000-0002-3828-5449](https://orcid.org/0000-0002-3828-5449)

Turan, H. (2018). Sıradanlaşan Teknoloji: Bir Kötülük Deneyimine Doğru. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (2), 52-66.

evaluated parallel to Theodor W. Adorno's conceptual analysis concerning evil. Along with this analysis, the possibility of experiences of selfhood and otherness will be questioned and in the end, the various possible relationships of evil with the processes of sameness and standardization will be discussed.

Keywords: Technology, One-Dimensional Subject, Evil, Otherness, Selfhood

1. Giriş

İnsanlık tarihi boyunca şiddet, farklı şekillerde kendisini göstermiş ve çoğunlukla kötülükle irtibatlı olarak ele alınıp tartışılmıştır. Şiddetin, modern dünyada görünür hallerden çıkıp hayaletimsi bir forma büründüğünü ve gelişen teknolojiyle birlikte ortaya çıkan yapıların içine sızdığını söylemek mümkündür (Han, 2016, s. 9). *Şiddetin Topolojisi* adlı kitabında Byung-Chul Han, *olumsuzluk şiddeti* ve *olumluluk şiddeti* arasında bir ayırım yapar. Bu ayırma göre olumsuzluk şiddeti kendisini açık ve net olarak fiziksel ve dilsel durumlarda gösterirken, olumluluk şiddeti ise aşırı iletişim çağına özgü olan, kendisini açıktan belli etmeyen ancak sistemlerin içine sinmiş bir şekilde kendisini *göstermeyen* şiddet türüdür (Han, 2016, ss. 10-11). Olumluluk şiddetinin şüphesiz ki teknolojik gelişmelerle doğrudan bir ilgisi vardır. Zira teknolojinin getirdiği yenilikler sadece özgürleştirici ve barışçıl yönleriyle ele alınmakta ve bütün bu olumlu durumların kaynağı olarak gösterilmektedir. Oysa insan hayatına hızlıca giren bu yenilikler aynı zamanda bu olumluluğun ardına gizlenebilecek olan kötülük durumlarının ortaya çıkmasını da engeller niteliktedir. Bu durum kötülük eylemlerinin sistem tarafından sürekli onaylanmasına sebep olmakta ve bundan dolayı da söz konusu eylemler neredeyse karşı çıkılması imkansız bir hale gelmektedir. Bu çalışmada şiddetin bu yönü akılda tutularak Eleştirel Teori'nin teknolojik gelişmelere ve bu gelişmelerle ilişkili olarak kötülük probleminde bakışı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Öncelikle Herbert Marcuse'nin teknolojiye ve tek boyutlu özneye dair tespitleri ele alınacaktır. Sonrasında bu tespitler Theodor W. Adorno'nun kötülüğe dair yaptığı kavramsal saptamalarla buluşturulacaktır. İki düşünür için de aynılaşıma ve tektipleşme süreçlerinin kötülükle belli bir tarzda ilişki içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda iki düşünür buluşturulurken merkezdeki problem teknolojinin *başka* olanı *aynı* olana indirgemesi ve bu indirgemenin sonucu olarak *kendilik* ve *başkalık* deneyimlerinin imkanının ortadan kalkması olacaktır.

Günümüzde teknolojik gelişmeler insanın var olma ve düşünme biçimlerini değiştirip dönüştürmekte ve yeni bir hayat tarzı ortaya çıkarmaktadır. İnsanlar bir yandan teknolojik gelişmelerle radikal değişiklikler ortaya koyarken bir yandan da bu değişikliklerin içinde sıkışıp kalmaktadırlar. Teknoloji insanın hayatını kolaylaştıran ve insanı daha fazla özgürleştiren bir süreci beraberinde getirirken bir yandan da insanı, kendi eyleminin önemini yitirdiği durumlarla baş başa bırakmaktadır (Gülenç, 2015, s. 167). Bu durumlar konforun ve özgürlüğün çoğu zaman birer yanılsamadan ibaret olduğu gerçeğini de açığa çıkarmaktadır. Neyin *neden* yapıldığı sorusunun yanı sıra *nasıl* yapıldığı sorusu da özneyi belirleyen süreçlere ışık tutmaktadır. Bu anlamda gündelik hayatta birçok kolaylığı sağlayan teknolojik araçlar, araç olmaları bakımından, insanın deneyimlerini tekrar ve tekrar şekillendirmektedir. Her ne kadar Martin Heidegger'e

göre teknik bir araç olmanın ötesinde bir gizini-açma tarzı olarak karşımıza çıksa da modern teknikte bu tarz, doğanın enerjisini depolayarak gerçekleşmektedir (Heidegger, 1998, s. 55). Bu durum öznenin doğaya tahakküm kurabildiği merkezi konumuna işaret etmektedir. Öznenin doğaya olan tahakkümü kendisini de nesneleştirmesine yol açmakta ve bu durumun sonucunda özne kendisini de tıpkı bir araç gibi ortaya koymaya başlamaktadır. Bu durum öznenin aynılaşıma ve tektipleşme sürecine işaret etmektedir. Teknolojik araçlar özneyi öyle belirler hale gelmektedir ki, bunlar çekip alındığında geriye özneye dair özsel bir şey kalmamaktadır (Gülenç, 2015, s. 168). Bu durum kendilik deneyiminin yanı sıra başkalık deneyiminin de ortadan kalktığı bir duruma işaret etmektedir. Kendilik ve başkalık deneyimlerinin ortadan kalkmasının kötülükle ilişkisi günümüz teknolojik haberleşme çağında sosyal medyada linç olaylarında sıkça tanıklık ettiğimiz bir durumdur. Bunun dışında bir farkındalık oluşturmak adına sosyal medyada dolaşıma sokulan savaş ve şiddet imgelerinin kısa süreli etkileri de bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Bu tarz imgelerin farkındalıktan ziyade bir normalleştirme/olağanlaştırma sürecini beraberinde getirdiklerini söylemek mümkündür. Bu örneklerin ayrıntılı incelemesine geçmeden önce şunu belirtmek yerinde olacaktır: Bu çalışmada 'Teknolojinin özneliliğinin yeniden inşasında bir rolü olabilir mi?' veya 'Teknoloji tahakküm aracı olarak değil de bir özgürleşme aracı olarak umut vadebilir mi?' gibi sorulardan ziyade teknoloji ile kötülük arasındaki ilişkinin nasıl tezahür ettiği, bu ilişkinin kendini nasıl gösterdiği veya nasıl örtük olarak sergilediği tartışılacaktır.

2. Tek Boyutlu İnsan'ın Başkalık Deneyimi

Herbert Marcuse *Modern Teknolojinin Bazı Sosyal Göstergeleri* başlıklı makalesinde teknolojiyi makina çağının araçlarının toplamı olarak sosyal ilişkileri, düşünme biçimlerini ve davranış yollarını etkileyen ve kontrol eden bir mekanizma olarak tanımlamaktadır. Teknik araçlar gündelik hayatın o kadar içindedirler ki artık onların insan üzerindeki etkisini sormak akla bile gelmemektedir. Marcuse'ye göre teknik, özgürlük getirdiği gibi tutsaklık da getirmektedir. Nasyonal Sosyalizmi ve bu süreçte hakim olan mekanik ve rasyonel ekonomik yapıyı bu tutsaklığa örnek olarak veren Marcuse, teknolojiye içkin bir takım manipülasyon araçlarının bu süreçte kullanıldığının altını çizmektedir (Marcuse, 2004, s. 41). Bir üretim tarzı olarak araçların bütünü elinde bulunduran teknoloji, günümüzde de bütünsel yapısını korumaktadır. Doğal süreçlerin matematiksel verilere dönüşmesi, bilgisayar ortamına aktarılması ve yazılım veya kod olarak kayıtlara geçirilmesi bu bütünselliğin en açık örneklerindedir. Bu tarz yenilikler insan hayatını kolaylaştırmakla beraber makineleşme sürecinin zirvesi olarak okunabilirler. Marcuse'ye göre faşist devletin bütünlüğünün teknolojik rasyonelitenin bütünlüğü ve donukluğu ile yakından ilgisi vardır (Kellner, 2004, s. 11). Nitekim Marcuse kapitalizmin büyümesi ve teknolojik gelişmelerin artmasıyla beraber özneyi *tek boyutlu* olarak tanımlarken zaten çoklukların yerine insani koşul, durum ve eylemlerin bire indirgendiği bir yapıya göndermede bulunmaktadır. Teknolojik örgütlenmenin temelinde yatan totaliter eğilim aynı zamanda totaliterliğe karşı doğacak tepkileri de engeller niteliktedir (Marcuse, 2015, s. 20).

Marcuse, teknolojik gücün, ulaştığı herkese yeni bir tür rasyonalite getirdiğini iddia etmektedir. Özneler artık bu *teknolojik rasyonalite* tarafından belirlenmektedir. Bu yeni rasyonalite öyle standartlar ve belirli ölçüler getirir ki özne, teknik araçların dayattığı bu kalıpları sorgulamadan kabul eder. Bu durum bireyselliği tamamen ortadan kaldırmadığı zamanlarda bile onu araçların önceden dayattığı standart kalıpların içerisinde tutmaktadır. İnsanın düşünce ve eylemi artık doğal süreçlere karşılık gelmemekte; bir imkan olarak insan makina süreçlerine indirgenmektedir (Marcuse, 2004, ss. 44-45). Öznellik artık insanın sahip olduğu metalar tarafından belirlenmeye başlanmaktadır. İnsanın sahip olduğu arabalar, evler ve özel alanını kurduğu donanımlar ruhunun bir temsili olarak ortaya çıkmaktadır (Marcuse, 2015, s. 25). Marcuse'nin bu tespiti günümüz toplumunda da geçerliliğini korumaktadır. İnsanların sahip olduğu akıllı telefonlar, kullandıkları bilgisayarlar, kurumlarda kullanılan kart veya parmak izi teknolojileri gibi yenilikler öznenin hem kendilik hem de başkalık deneyimlerini etkilemektedir.

Teknolojik gelişmeler tek tek öznelere etkilediği gibi öznenin içinde bulunduğu yaşam-dünyasını da değiştirip dönüştürmektedir. Edmund Husserl, *Avrupa Bilimlerinin Krizi ve Transandantal Fenomenoloji* adlı kitabında 'yaşam-dünyası' (*lebenswelt*) kavramını öznel-arasılığın da kurulduğu öznenin daha en başında içinde olduğu sosyal bir dünya olarak ele almaktadır (Gülenç, 2014, s. 21). Yaşam-dünyası Husserl'de statik, ilksel bir evreyi temsil etmekten ziyade, dinamik ve herkesin aynı şekilde katıldığı ve değiştirdiği bir eylem alanına işaret etmektedir (Dorfman, 2009, s. 298). Marcuse yaşam-dünyasına işaret edecek şekilde teknolojik gelişmelerin sadece öznelere değil, öznelere içinde yaşadıkları mekanları, kurumları ve sahip oldukları ilişkileri de dönüştürdüklerini iddia etmektedir (Marcuse, 2004, s. 48). Marcuse, Husserl'in Galileocu bilim anlayışı eleştirisini temele alarak yaşam-dünyasının idealize edildiğini söylemekte ve matematik formüllerine indirgenmesinin yarattığı sıkıntının altını çizmektedir. Olgusallık, bu idealizasyon ve formülleştirilme sürecinde öylesine indirgenir ki yaşam-dünyasında öznelere öngörülemez bir hale gelerek kendilerine özgü tikel özelliklerini kaybederler. Pratik dünyanın bu şekilde matematiksel formüllere aktarılmasıyla idealize edilmiş bir yaşam-dünyası ortaya çıkmaktadır. İdealize edilmiş yaşam-dünyasında insan ilişkileri ve insanın doğa ile ilişkisi öngörülebilir bir düzeye indirgenmiştir. Her ne kadar bilimsel yöntem yaşam-dünyasını güvence altına alsın da yeni ilişkiler öngörmesi olanaksızdır (Marcuse, 2015, s. 140). Böylece yaşam-dünyasının ve öznel-arasılığın da tek boyuta indirgenmesi, ilişkilerin hesaplanabilir ve öngörülebilir gerçekliklere kapatıldığını gözlemlemek mümkündür. Nitekim Marcuse kitleleri ve kalabalıkları ele alırken de bireylerin bu kalabalıkların içinde izole olma durumundan çıkmadıklarını, tersine kalabalık bir grubun üyesi olarak öznenin *kendini-koruma* adı altında standartlaştığını iddia etmektedir. Kalabalığın bir araya getirdiği öznelere kendini-koruma temelinde birleşen atomik öznelere, standart hale gelme ve tektipleşme bir imkan olarak öznenin önünü kapatmaktadır ve kendilik ve başkalık deneyimlerini imkansız kılmaktadır. Marcuse'ye göre, teknolojik gelişmeler ve tekniğin araçları öznenin ve onun yaşam-dünyasında farklılıkları yok eden bir tarzda işlemektedir. İnsandan insana farklılaşan her türlü eylem, düşünce, duygu ve ihtiyaçlar teknolojik araçların düzeni tarafından aynılaştırılmaktadır. Aynılaştıran ve mekanikleşen

kalabalıklar, yabancı olan veya farklı olan grupları tıpkı bir bilgisayar sisteminin yabancı bir veriyi tanımayıp hata vermesi gibi tanımamakta, en iyi ihtimalle görmezden gelmekte en kötü ihtimalle de o gruplara şiddet göstermektedir (Marcuse, 2004, s. 53).

Marcuse insanın kendisi olarak kalabileceği kişisel alanın teknolojik gerçeklik tarafından ele geçirildiğini belirtmektedir. Bu alanın yitirilmesi özneyi toplumla dolaysız bir özdeşliğe sokmaktadır. Kendisini kurabilecek iç alanı kaybeden özne yaşamını onu şekillendiren nesnelere içerisinde bulmaktadır (Marcuse, 2015, s. 26). Teknolojik rasyonalite tüketen özneleri üretim süreçlerine bağlamakta ve onları ürünlerin manipülasyonuna maruz bırakmaktadır. Düşüncenin ve davranışın tek boyutlu oluşu belli bir tarzda tanımlanan evrene işaret ederken, evrenin dışında ona yabancı kalan duygu ve düşüncelerin ya ifade imkanı yok olmakta ya da bunlar belirli simgelere indirgenerek ifade edilmektedirler (Marcuse, 2015, s. 27). Teknolojik rasyonalitenin bu yapısı göstermektedir ki 'ilerleme' tarafsız şekilde işleyen bir süreç değildir. İnsana sunulan koşulları geliştirme amacına doğru hareket etmektedir. Ancak bu amaçlara ulaşıldıkça statüko kendisini teknolojik gelişmelerle aklayarak daha fazla dayatmaya başlamaktadır. Marcuse'ye göre bu durum sadece bununla sınırlı kalmayıp aynı zamanda insanlığı bu döngüden kurtarabilecek tarihsel alternatifi de yok etmektedir (Marcuse, 2015, ss. 30-31). Nitekim Marcuse şöyle söylemektedir: "Teknik ilerlemenin durdurulması saptanan yönde büyümesi ile elele gider"(Marcuse, 2015, s. 31). Marcuse'ye göre teknolojinin tarafsızlığı bilimin tarafsızlığını devam ettirmektedir. Makineler teknik sınırları içerisinde kaldığı müddetçe toplumsal olana belli bir mesafede olarak ele alınmışlardır. Marcuse buna karşı olarak, Marx'ın eldeğirmeni ve buhar değirmeni makinelerinin farklı yapıdaki toplumlara göndermede bulunduğu örneğini vermektedir (Marcuse, 2015, s. 133). Marcuse modern bilimsel gelişmelerdeki teori ile pratik arasındaki çakışmayı işaret ederek tarafsız bir teorik aklın mümkün olmadığını altını çizmektedir. Bunun sebebi tarafsız olduğu iddia edilen saf teorik aklın her zaman pratik akıl tarafından kullanılmasıdır. Böylece Marcuse insanın kendi hayatını belirlemesini teknik olarak imkansız olarak görmekte ve teknolojik rasyonalitenin bütün egemen güçleri belirlediğinin altını çizerek öznellik adına çıkışı olmayan karamsar bir yola girmektedir (Marcuse, 2015, s. 136).

Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda Marcuse'nin teknolojik gelişmeler ile ilgili bir umutsuzluğa düştüğü söylenebilir. Marcuse genel felsefesinde çok umutsuz bir tavır sergilemese de teknoloji konusunda insanı bu tahakkümden kurtaracak bir yol göstermemiş ve aksine bunun olanaksızlığını ortaya koymuştur. Bu anlamda Eleştirel Teori'nin akıl eleştirisine katılmış olmakla birlikte bir özgürleşme süreci umudunu sağlayamamıştır. Nitekim Claus Offe'ye göre teknolojik rasyonalite tezi bağlamında Marcuse, Eleştirel Teori'nin özgürleştirici yönelimini terk etmiş sayılmaktadır (Gülenç & Arıtürk, 2014, s. 94). Ancak Max Horkheimer'in da *Aklın Tutulması* adlı eserinde belirttiği üzere teknolojik ilerlemenin mirasçıları olarak bizlerin üzerine düşen bütün bu gelişmeleri terk etmek veya teknolojik araçları kullanmayı reddetmek değildir (Horkheimer, 1998, s. 144). Nitekim Horkheimer'a göre teknolojik ilerleme bireyin silinmesine sebep olan etkenlerden biri olmasına rağmen ortaya çıkan terör ve şiddete direnen bir bireysellikten bahsetmemiz hala mümkündür (Horkheimer, 1998, ss. 167-

168). Aksi bir durum söz konusu olsaydı elbette Herbert Marcuse *Tek Boyutlu İnsan* çağında böyle bir eser ortaya çıkaramazdı. Ancak bu çalışmada da gösterilmeye çalışıldığı üzere teknolojik tahakkümden bir umut çıkıp çıkmayacağının ötesinde teknolojinin halihazırda ortaya çıkardığı umutsuzluklar ve bu umutsuzlukların yine teknoloji tarafından nasıl üretildiği önemlidir. Teknoloji ile böylesi bir yüzleşme olmaksızın; teknolojinin kötülükle ilişkisi enine boyuna ortaya koyulmaksızın özneler bir yanılısamanın içinde yaşamak durumunda kalmaya mahkumdurlar. Bu bakımdan bugün teknolojinin önümüze getirdiği kötülük pratiklerinin zemininde yer alan kavramsal ve düşünsel sürecin teknoloji ile ilişkisine bakmak adına Theodor W. Adorno'nun tespitlerini incelemek yerinde olacaktır.

3. Theodor W. Adorno ve Kötülüğe Dair

Theodor W. Adorno, kötülüğün en radikal biçimiyle karşı karşıya gelmiş bir düşünür olarak bu olayların zeminini hazırlamış olabilecek düşünsel süreçlerin analizini yapmıştır. Adorno *Auschwitz'ten Sonra* adlı yazısında metafizik yetinin körleştiğini ve bu tarzda bir düşünmenin artık deneyimle örtüşmediğini belirtmektedir. Bunun sebebi yaşanan felaketin düşünce ile deneyimin örtüşebileceği veya kesişebileceği alanı ortadan kaldırmasıdır (Adorno, 2016, ss. 327-328). Tek bir idari emir ile milyonlarca insanın ölümü Adorno için "saf özdeşliğin ölüme eş olduğu" (Adorno, 2016, s. 328) önermesini ispatlamaktadır. Bu anlamda Emmanuel Levinas ile benzer hatlarda dolaşan Adorno, Batı düşüncesinin "özdeşsizlik unsuru"nu yani başka olanı aynı olana indirgediğini söylemekte ve dışsallığın her daim bir tehdit olarak algılandığının altını çizmektedir. Nitekim dışsal olan her zaman denetlenir olan olarak bastırılmış ve toplama kampları da bu durumun bir tezahürü olarak ortaya çıkmıştır (Dews, 2017, s. 124).

Levinas ile Adorno aynı hatlarda dolaşmalarına rağmen öznellik ile ilgili düşünceleri farklılaşmaktadır. Levinas öznelliği başkalık ile birlikte düşünürken, Adorno öznelliği doğalcı tavrı içerisinde konumlandırmaktadır. Levinas'ta öznellik radikal edilgenlik olarak başkalık deneyimi ile ilgilidir. Başkalık ise aşkın bir sınır deneyimini ifade etmektedir. Zira başkası nesneleştirici düşünceye konu edilemeyendir. Levinas böylece öznelliği, başkasının acısı için acı çeken ve bunu bir sorumluluk olarak kabul eden bir etik ilişki üzerine temellendirmektedir (Dews, 2017, s. 125). Levinas için öznellik, ben'i, yerinden eden bir başkalık deneyimi sayesinde mümkün olmaktadır. Bu anlamda 'rehin olarak öznellik'te ben, başkası tarafından sarsılmış, kuşatılmış ve çoktan etik sorumluluğa davet edilmiştir (Levinas, 2006, s. 127). Oysa Adorno başkalık konusunda bu kadar radikal değildir. Levinas için doğa, öznelliğin vazgeçilmezi olan edilgenliğin tam zıttında konumlanmaktadır. Doğa, henüz başkalık alanından söz edemeyeceğimiz Levinas'ın *var (il y a)* olarak kavramsallaştırdığı bir alana yakındır (Alford, 2002, s. 91). Dolayısıyla Levinas'ta doğanın öznellik ile doğrudan bağının olmadığı söylenebilir.

Buna karşın Adorno Levinas'tan farklı olarak doğalcı tavrı benimsemektedir. Adorno'nun benimsediği bu doğalcı tavrı elbette bilimselci veya pozitivist doğalcılıktan uzaktır. Adorno, toplumu ve doğayı ayrı ayrı olarak düşünen pozitivist bir anlayışın karşısında doğal olanla toplumsal olanı etkileşim halinde düşünen bir doğalcı tavrı savunmaktadır (Cook, 2014, s. 24). Dolayısıyla Adorno'nun benimsediği bu doğalcı

tavırda ilişki çift yönlüdür: İnsan doğadan etkilenen olduğu kadar onu oluşturmaktadır da. Zira insanla doğanın ilişkisi insanla toplumun ilişkisinden ayrı tutulamaz. Doğanın dışsallığı onun insandan bağımsız olduğu anlamına gelmez (Freyenhagen, 2014, s. 103). Bundan dolayı doğalcı tavırda özne doğal olandan ayrı ve izole olarak düşünülemezdir. Nitekim Adorno özneyi bir takım itki ve dürtüleri olan ancak bunları sağ kalma uğruna kısıtlayabilen ve kontrol altına alabilen olarak tanımlamaktadır (Dews, 2017, ss. 126-127). Aydınlanma ve pozitivism her ne kadar doğayı insana dışsal bir 'salt nesnellik' olarak ortaya koysa da kendini koruma ve sağ kalma güdüsü hep insanla beraberdir. Burada Adorno'nun problemleri gördüğü nokta, yaşam kavramının bu güdüye indirgendiğinde toplumsallığı dışlayan bir Nietzsche felsefesiyle karşı karşıya kalınmasıdır (Esgün, 2017, s. 99). Dolayısıyla Levinas'ta yerinden edilen özne Adorno'da sağlam bir konumdadır, kendi kendisinin üzerinde denetimi vardır ve Levinas'taki gibi kendisini başkası uğruna terk etmemektedir. Özne kendisini değil, dünyaya karşı kurmak istediği tahakkümü terk etmelidir (Alford, 2002, ss. 100-101). Ancak özne yalıtık bir haldeyken bu terk edişin aksine kendi kendine yetebilen ve kendine güven duyan bir konuma oturtulmuş olmaktadır. Adorno bireyselliği kazanma sürecinin tamamen kaybedildiğini iddia edecek kadar ileri gidemese de benliğin yalıtık hale gelip şeyleşmesinin toplumsal olanla bağın kopmasını kolaylaştırdığının altını çizmektedir (Dews, 2017, ss. 138-139). Toplumsal olan özneliğin kurulmasında aktif bir rol oynadığından başkası ile araçsal bir ilişki kurmak kendi ile araçsal ilişki kurmayla bağlantılıdır. Amaçların giderek araçsallaşması ve insanın bununla baş edemeyişi kötülüğe mecbur edecek bir zemin hazırlamaktadır. Kötülük yapmama olasılığı ise ancak ahlaki eyleme izin veren bir toplumsal yapının içinde mümkün olmaktadır (Dews, 2017, ss. 141-142). Nitekim Adorno'ya göre toplumda bir olaya ne kadar nesnel yaklaşırsa, olay belirli bir tarzda açıklanmaya ne kadar mahkum edilirse ahlaki açıdan doğru bir kararın imkanı da aynı derecede azalmaktadır (Adorno, 2016, s. 222).

Bireyin mutlaklaştırılması toplumsalın dolayımından çıkılıp iktidar mekanizmalarının dolaysızlığına gidilen bir süreci ifade etmektedir. Kendiliğini toplumsal alanda kuran özne bu dolayımardan kurtulduğu anda kendisini iptal etmekte ve bir nesneye dönüşmektedir. Bu anlamda insanları yalıtık halde bırakan bütün süreçlere son verilmesi gerekmektedir (Adorno, 2017, ss. 157-158). Adorno'ya göre öznenin olayları belirli bir mesafeden izleyip kendisini bu olayların dışında tutabilme yetisi gayri insani birtakım durumlara işaret etmektedir. Özne yaşadığı ya da karşı karşıya geldiği olayların hiçbirine katılmadan bir izleyici olarak kendisini düşündüğünde özneler-arası ortamdaki uzaklaşmaktadır (Adorno, 2016, ss. 329). Özne-nesne arasındaki ikiliği özneye indirgeyen bu durum modern bilincin kurucu ve sarsılmaz rolüne işaret etmektedir. Bilincin bu sarsılmaz anında başka bilinçler ve doğa birer nesne olarak zihinde temsil edilmektedirler. Nitekim Adorno toplama kamplarında öldürülenlerin birey olarak değil, "birey numune" olarak düşünüldüğünü söylemektedir (Adorno, 2016, ss. 328). Bir başka açıdan kötülük pratiklerinin kamusal alandan çekilerek şehirlerin merkezlerinde değil de kıyılarında sergilenmesi Byung-Chul Han'a göre şiddetin gizlendiğine ve kendini gösterecek bir takım sembollerden uzaklaşığına işaret etmektedir. Seyirden uzak olan bu pratikler, sanki artık yokmuş gibi bir his yaratmaktadırlar. Modernite öncesi açık ve seçik olan herkesin gözü önünde olup biten şiddet pratiklerinin izlenmesi

(Han, 2016, s. 16) ile modernitede şehirlerin kıyılarına kaymış ve kamusal alandan kendisini çekmiş olan şiddet pratiklerinin izlenmesi (Han, 2016, s. 17) -veya izlenememesi demek daha doğru olacaktır- özne için farklı anlamlar ifade etmektedir. Benzer bir şekilde akıllı telefonlardan bir kötülüğe “tıklamak”, onu “seyretmek” veya “beğenmek” çok farklı anlamı olan teknolojik bir deneyimdir. Bu anlamda seyretme deneyiminin kendisinin değiştiğini söylemek mümkündür. Nitekim Jean Baudrillard kitle iletişim araçlarının kullanımıyla birlikte olayın edilgen izleyicilerinin birer etkin oyuncuya dönüştüğünü vurgulamaktadır. Edilgen izleyicinin etkin oyuncuya dönüşmesi öznenin sahipsiz eylemlerde bulunabileceği bir duruma işaret etmemektedir. Baudrillard’a göre bu araçlar öyle bir hayat tarzı dayatmaktadırlar ki bir kötülüğe seyirci kalmak artık o kötülüğe bir yerinden iştirak etmek ve o kötülüğü bir şekilde onaylamak anlamına gelmektedir (Baudrillard, 2012, s. 140).

Bu tarzdaki teknolojik deneyimlerin insanın doğa ile kurduğu ilişki ile doğrudan bir bağı vardır. Özne *kendini-koruma* adı altında doğaya karşı egemen bir tavır sergilemiş ve bu tavır sayesinde daha otonom ve daha özgür olacağına inanmıştır. Oysa Adorno ve Horkheimer bu kendini-korumanın *kendi-yıkımı* da beraberinde getirdiğini belirtmektedir. Özne doğadan bağımsız düşünemediğinden ve doğaya ait olduğundan doğaya tahakküm kurdukça aslında kendisi üzerinde de tahakküm kurmaktadır. Bu anlamda kendini-koruma, her daim bir kendi-yıkım ile sonuçlanmaktadır (Gülenç, 2015, s. 166). Kendini-koruma, yöneticiler alanında faşizm için mücadele etmek; bireyler alanında ise adaletsizliğe göz yummak veya seyirci kalmak anlamına gelmektedir (Adorno & Horkheimer, 2014, ss. 126-127). Bu anlamda kendini-koruma, ‘kendini dehşete düşüren şeye’; ‘bir hayalet’e’ dönüşmüştür. Adorno bu noktada katledilmiş milyonlarca insana ve geriye kalan azınlığa dair yapılan olasılık hesaplarından ve istatistiklerden bahsetmektedir (Adorno, 2016, s. 330). Elbette ki, aklın, pozitivizmin ve bilimin olasılık ve istatistik gibi iki alanına göndermede bulunması tesadüfi değildir. Nitekim *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı kitaplarında Adorno ve Horkheimer şöyle söylemektedirler: “İstatistik çağında kitleler beyazperdedeki milyonlarla özdeşleşmeyecek kadar uyanık, ama büyük sayılar yasasından bir an olsun ayrılmayacak kadar da kalın kafalıdır. İdeoloji kendisini olasılık hesabında gizler” (Adorno & Horkheimer, 2014, s. 193). Dolayısıyla Peter Dews’in de makalesinde aktardığı üzere Adorno için bu insanlık dışı olaydan söz etmek bir yana kaç kişinin öldürüldüğünü telaffuz etmek bile insanlık dışıdır. Bu felaketi tarihte istisna bir olay olarak ele almanın ve böylece milyonlarca insanı bir nesne konumuna indirgemenin yanında ilerlemeden söz etmek Adorno için anlamsızdır (Dews, 2017, s. 134). Kendini-korumanın kendi-yıkıma doğru dönüşümü kendilik deneyimini yok ettiği gibi başkalık deneyimini de yok etmektedir. Bir yandan başkasına şahitlik edecek özne kurulamazken bir yandan da kurulsun bile başkasına dair deneyim hep indirgenmiş olmaktadır. Kendilik deneyiminde herhangi bir başkalığa yer açamayan özne, türlü türlü kötülük deneyimleri ile karşılaşmaya mahkumdur. Nitekim Adorno şöyle yazmaktadır: “Kendiyle hep aynı kalmak, katıksız özdeşlik, Kötücüllüktür; zamanın ötesindeki mitolojik felakettir” (Adorno, 2016, s. 119). Adorno yanlış hayatın neden doğru yaşanmayacağını da bu minvalde açıklamaktadır. Kendiliği ortadan kaldıran soyutlama ve başkasına karşı sorumlu olmak fikrine yer vermeyen indirgemeci bir hayat her daim

kötülük ile sonuçlanacaktır (Adorno, 2015, s. 162). Teknolojinin ve getirdiği düşünce biçiminin insanları durup düşünmekten alıkoyması, öznenin oluşumunu ciddi şekilde etkilemekte ve başkası ile kurulan ilişkiyi ugratmaktadır.

Adorno, teknoloji ile kötülük arasındaki bağı doğrudan kurmasa da *Minima Moralia* adlı eserinde teknolojik gelişmelerin özneyi nasıl dönüştürdüğüne altını çizmektedir. Adorno'ya göre tekniğin olanakları ile değişen nesnelere dünyasının öznenin hayatındaki etkisinin sorgulanması gerekmektedir. Adorno öznenin hunharca ve kesin tavırlarla hareket etmesini bir kapıyı sessizce kapatma yetisinin kaybedildiği süreciyle açıklamakta ve teknik imkanların dönüştürücü gücünün altını çizmektedir (Adorno, 2017, s. 43). "Artık içeri doğru açılacak pencerelerin yerinde sadece sağa sola itilecek sürgülü camların olması özne için ne demektir?" (Adorno, 2017, s. 43) veya "Yumuşak kapı mandallarının yerinde döner tokmakların olması, avluların ortadan kalkması, sokak kapısının önündeki birkaç basamağın ve bahçe duvarının yokolması acaba nasıl etkilemiştir onu?" (Adorno, 2017, s. 43) gibi sorular sormak Adorno için önemlidir. Bu sorular daha ziyade kapitalist veya modern hayat tarzının yenilikleri gibi görünseler de tekniğin gelişimi ile de yakından ilgilidirler. Bugün bu soruları genişletip "Ev telefonu yerine akıllı telefon kullanmak özne için ne anlam ifade eder?" veya "Gerçek bir fiziksel ortam yerine sosyal medyada kamusallaşmak öznenin hayatını nasıl etkiler?" gibi sorular sormamız da mümkündür. Elbette bu soruların olumlu yönde cevapları da olacaktır. Ancak bu çalışmanın amacına uygun olarak "Olumluluğun arkasına saklanmış kötülükle ilişkili durumlar olabilir mi?" veya "Olumlunun yanında ne gibi olumsuz süreçler gelişebilir?" gibi sorular sormak daha anlamlı olacaktır.

Bu durumu en açık şekilde Adorno'nun *kültür endüstrisi* alanında yaptığı saptamalarda görmek mümkündür. Radyo ve telefon gibi teknolojik araçlarla değişen deneyimleri ele alan Adorno'ya göre bu araçlar öznelere kullanmakta ve onları kendisinin bir parçası haline getirmektedir. Bu, kültür endüstrisinin kullandığı tekniktir ve herkesi standart bir kalıba sokmaktadır (Adorno & Horkheimer, 2014, s. 164). Kültür endüstrisinin tekeli bir karakteri vardır ve bu karakter kitlelerin bilincini ve bilinçaltını doldurmaktadır. Ancak kültür endüstrisinin iddia ettiği üzere bu bilinçler birer özne değil, hesaplanabilir ve öngörülebilir nesnelere ve her zaman ikincil konumdadırlar (Adorno, 2003b, s. 79). Kültür endüstrisi böylece sıradan olana uyum sağlamayı salık vermekte ve bu uyumla birlikte öznelere aynılığın sebebi olmaktadır. En basitinden çekilen sıradan bir filmde bile karakterlerin birbirinin yerine geçtiği ve aynılığa indirildiği bir durum söz konusudur. Bu türden bilinçler kültür endüstrisinin buyruğu altına girmekte ve var olana uyum sağlamaktadırlar (Adorno, 2011, ss. 80-81). Zira filmin seyircileri bu karakterlerin birer örnekleridir. Kültür endüstrisi insan türünü öyle bir gerçekliğe kavuşturur ki her birey bir başkasının yerine geçebilecek bir duruma gelir. Herkes bir türün örneği olarak bir başkasının yedeği konumundadır (Adorno & Horkheimer, 2014, s. 194). Böylece kimsenin birbirinden farkı kalmayan; aynılığın hüküm sürdüğü ve başkalık deneyiminin imkansız hale geldiği bir toplum yaratılmış olmaktadır.

Kültürel tektipleşme ve Auschwitz'in kötülüğü arasındaki paralellik başkalık deneyiminin sekteye ugratılmasında açığa çıkmaktadır. Bu yüzden Adorno, "Auschwitz

Sonrasında Eğitim” adlı konuşmasında hiç düşünmeden hareket edip sürüye uyan bir bilincin özerk olmadığından ve kendisini nesne haline getirdiğinden bahsetmektedir. Adorno kötülüğün kaynağı olarak gördüğü bu bilinci *şeyleşmiş bilinç* olarak kavramsallaştırmaktadır (Adorno, 2003a, s. 237). Bu tür bilinçlere karşı mücadele etmenin zorluğu, onların her şeyi mutlak olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Bu mutlaklığın yanında teknoloji ile ilişkiye bakmak da yerinde olacaktır. Adorno teknoloji ile abartılı ve araçsal bir ilişki kurulduğunun altını çizmektedir. Teknoloji kendisine uyumlu insanları sürekli yeniden üretmektedir ve araçsal olması bakımından bir fetişe dönüşmeye mahkumdur. Adorno *Auschwitz* ile teknoloji arasındaki bağı doğrudan kurmak için acele etmemekte ancak bu ilişkinin ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin gerektiğini söylemektedir (Adorno, 2003a, ss. 238-239).

4. Bazı Teknolojik Deneyimler ve Kötülük

Gerek Marcuse'nin gerekse Adorno'nun farklı umutsuzluk derecelerinde bahsettikleri teknolojik tahakküm öznenin kendilik ve başkalık deneyimlerini etkilemektedir. Günümüzde özellikle kendilik deneyimini bir'e indirgeyen ve başkanın sesini duyurmeyen bir rasyonalite hakimdir. Öznenin bir imkan olarak kendi başkalığını da yok eden bu rasyonaliteyi bir kamusal alan teşkil edip etmeyeceği tartışılan twitter özelinde gözlemleyebiliriz. Benzer bir şekilde bir kötülüğün karşısında durmak amaçlı yaygınlaştırılan savaş imgelerinin de sorumluluk etiğinden ziyade bir normalleştirme ve sıradanlaştırma süreci getirdiğini söyleyebiliriz.

Bir söz söyleme mekanı ve kamusal alan olarak düşünülebilecek twitter'da sıkça rastlanan durumlardan bir tanesi de linç etme edimidir. Sosyal medyada genelde belirli bir kişi hedef alınarak organize bir şekilde gerçekleşen linç etme edimi için, fiziksel bir beraberliğe ihtiyaç duyulmamaktadır. Tek bir *hashtag* ile bile gerçekleşebilen linç edimine bakıldığında hiçbir kaba kuvvet veya fiziksel bir güç kullanımı yoktur. Oysa bir özneyi yerme, hor görme, aforoz etme, ölmesini isteme gibi kötülük dereceleri farklı olan birçok eylem sanal ortamda ifade edilmiş olmaktadır. Bu söylemin öznelere de dönüştürdüğünü gözlemlemek mümkündür (Turan, 2017, ss. 130-131). Başkasının sesinin yitip gittiği ve duyulmadığı anlarda twitter kamusal alan oluşturmaktan çok uzaktır. Elbette bunun tersi örnekleri gözlemlemek de mümkündür. Ancak bu olumlu örneklerin etkileri kısa sürmekte, söz konusu örneklerdeki pratiklerin her an şiddete dönüşme ihtimalini içlerinde taşımaktadır. Hannah Arendt kamusal alanı bir masa benzetmesi üzerinden ele almaktadır. Kamusal alanda öznelere bir masa etrafında oturur gibidirler (Arendt, 2016, s. 95). Bu masa çekip alındığında kitleler birbirleri üstüne yığılmakta ve kimsenin birbirinden bir farkı kalmamaktadır. Twitter'da yüz yüze bir kamusal alandan farklı olarak bu masa şartının sağlanması daha zordur. Bundan dolayı twitter'da belli belirsiz profillerin sürekli 'konuştuklarına' ancak söz söylemediklerine şahitlik ederiz. İstisnasız bütün konularda yorum yapan profiller vardır ancak bunlar karşılıklı konuşmanın kurallarını ihlal ederek birbirlerini dinlemeden konuşmaktadırlar. Oysa söz söylemek, bir konu hakkında o tekil kişinin fikrini beyan etmesi ve bu fikri kamusal alanda sınamaya açması anlamına gelmektedir.

'Konuşmak' ama söz söylememek, sözün eylem ile olan ilişkisi de göz önünde bulundurulacak olursa (Arendt, 2016, ss. 60-61), kendini ortaya koyma biçiminin önünü kapatmakta ve eyleme ve söz söylemenin mekanı olan kamusal alanın imkanını yok etmektedir. Bu imkanın ortadan kalkması ve anonim kimliklerin arkasına saklanma gücü kötülük durumlarının daha fazla ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Nitekim sosyal medyada kötülük çoğunlukla anonim kimlikler üzerinden aktarılmaktadır. Burada anonimlik hem kullanıcıların kendi kimliklerini saklayıp sanal bir kimlikle söz söylemelerine hem de kendi gerçek kimlikleri ile orada bulunsalar bile fiziksel olarak bir yüz yüze olma durumunun gerçekleşmediğine işaret etmektedir. Böylece bir kötülük gösterisinde bulunmak artık hiç de zor değildir: fail ne fiziksel bir güce ihtiyaç duyar ne de elini kirletmesi gerekir: birkaç kelime ve bir tık ile binlerce kişinin önüne düşen bir tweet ile bunu gerçekleştirmek çok kolaydır. Bilgisayar veya telefon başında aynı tarzda tweet atan binlerce kişi kendilerini otomatik süreçlerin içerisinde bulmaktadır. Aynı zamanda bu kişiler kendi biricikliklerini de yitirmekte ve birbirlerinin yerine geçebilecek duruma gelmektedirler. Bu durum aynı zamanda sanal kişilerin 'gerçek' hayatlarını da dönüştürmektedir. Adorno'nun da altını çizdiği üzere öznenin kullandığı nesnelere kurduğu ilişki ve bu nesnelere aracılığıyla kendini ifade ettiği her zaman kendisini biçimlendirmektedir. Anonimliğin verdiği rahatlık gerçek hayata yerleştiğinde bir masa etrafında oturmak mümkün olmayacak gibi görünmektedir. Herkesin eylemi ve sözü ile kendilik ve başkalık deneyimlerine yer açtığı kamusal alanın yitirilmesi sosyal medya ortamı için de geçerlidir. Sanal dünyanın sunduğu bu aynılaştırıcı toplumsallığı, Adorno'nun sıradanlığı kötülük olarak ortaya koymasıyla irtibatlı olarak okumak mümkündür. Teknolojik araçların sıradanlaştırdığı özneler, hiçbir kötülüğe karışmamış bile olsalar, sıradanlaşma yüzünden yitirdikleri kendilik deneyimleri, bilincin en alt düzeyde bir farkındalık yakalamasının dahi önünü kapatmaktadır. Bu durum ise sanal ya da gerçek fark etmeksizin Adorno'nun toplumsal olana dair yaptığı tespitlerle paralel gitmektedir.

Benzer bir şekilde bugün sosyal medyada kendimizden kilometrelerce uzaktaki bir kötülüğe şahitlik ediyor olmak ile kamusal alanda aynı fiziksel şartları paylaştığımız bir duruma şahitlik ediyor olmak çok farklı deneyimlerdir. Sosyal medya bir yandan bizden çok ötedeki bir adaletsizlik veya kötülük hakkında belirli iktidar mekanizmalarının süzgecinden geçmemiş şekilde haber almamızı sağlarken bir yandan da yalnızca haber almış olmakla yetindiğimiz süreçlere bizi itmektir. Bu anlamda tam da cep telefonlarımızın merkezinde duran bir savaş veya katliam imgesi aslında hayatımızın periferisinde kalan ve cebimizde her daim taşıdığımız bir nesneye dönüşmektedir. Adorno, Benjamin'e göndermede bulunarak kültür endüstrisinin *aura'yı* değil ama *çürümekte olan bir aura'yı* koruduğunun altını çizmektedir. Benzer bir şekilde Byung-Chul Han'ın *Şeffaflık Toplumu* adlı kitabında söylediği üzere görülmek ve izlenmek üzere değer kazanan şeyler, her zaman, *şimdi* ve *burada* görülmeye hazır olduklarında *aura'yı* kaybetmektedirler (Han, 2017, s. 25).

2013'te Adorno ödülünü alan Judith Butler da "Kırılgan Hayat ve Birlikte Yaşamın Yükümlülükleri" adlı yazısında sosyal medyada veya haber sitelerinde karşımıza çıkan savaş fotoğraflarının *başkasının yüzü* olduğunu ve bu fotoğrafların, özneleri etik

sorumluluğa çağırıldığını söylemektedir. Butler, bu fotoğraflar karşısında felce uğramış olan öznenin tekrar silkinip kendine gelebilmesinin imkanını sorgulamaktadır. Butler için *orada* yaşanan bir acının *burada* -yani acının yaşanmadığı yerde- dile getirilmesi ve bu acının evrensel bir boyuta taşınması önemlidir. Sosyal medya bu dile getirmede önemli bir rol oynamaktadır. Zira uzaklık ve yakınlık algısı bu fotoğrafların yayılım hızıyla aşılmaktadır (Butler, 2014). Bir savaş fotoğrafındaki çocuğun yüzü gerçekten etik sorumluluğa davet eder nitelikte midir?

Sosyal medya çağında bu soruya olumlu bir cevap vermek mümkündür. Nitekim yayılan savaş fotoğraflarının birçok kurum ve kuruluşu harekete geçirdiği veya insanları bireysel olarak etkilediği ve duyarlı kıldığı inkar edilemez bir gerçektir. Ancak Marcuse'nin iddia ettiği üzere teknolojik rasyonalitenin ortaya çıkardığı tek boyutlu insanı düşündüğümüzde bu sorunun olumlu cevabıyla yetinmek çok da mümkün görünmemektedir. Sosyal medya çağında teşhir edilen *yüz*, belirli bir 'sergi değeri' taşımakta ve Levinas'ın *başkasının yüzü* olarak ele aldığı aşkın ve sonsuz olandan çok farklı olarak açığa çıkmaktadır. Bu yüz, metalaşmış ve aynının içkinliğine hapsedilmiş bir yüzdür (Han, 2017, s. 26). Oysa Levinas yüzün fenomenliği aşan bir yapısı olduğunu belirtmekte ve onun bir imajdan, bir görüntüden önce bir konuşma ve bir ifade olduğunu vurgulamaktadır (Levinas, 1986, ss. 351-352). Dolayısıyla dolaşıma sokulan ve milyonlarca kişiyle yüz yüze gelen bu yüz, Barthes'ın *tekdüze* dediği fotoğrafın bir örneğidir. Bu tür fotoğraflar sarsıcı nitelikte olsalar bile herhangi bir etkilenmişlik içermemektedirler; o acıya dair bir şey konuşurlar ancak yaralayıcı özellikleri yoktur (Han, 2017, ss. 42-43). Benzer bir şekilde Susan Sontag *Başkalarının Acısına Bakmak* adlı kitabında medya aracılığıyla çoğaltılan acı fotoğraflarının etkisini tartışmaya açmaktadır. Sontag daha önce kaleme aldığı *Fotoğraf Sanatı Üzerine* adlı çalışmasında da bu konu üzerinde yoğunlaşmış, söz konusu eserde fotoğrafın etkisini yitirdiğini ve artık ahlaki bir duyarlılık uyandırmadığını söylemiştir (Sontag, 2004, s. 105). Sontag daha önce ileri sürdüğü bu fikrini *Başkalarının Acısına Bakmak*'ta tartışmaya açarak böyle bir tezi savunmanın gerçeklik duygusu üzerine oynanan oyunu kabul etmek anlamına geldiğini itiraf etmiştir (Sontag, 2004, s. 109). Öte yandan bu tez, belirli bir kesime ait 'seyir toplumu' alışkanlıklarını bütün toplumlar için evrenselleştirmeyi gerektirmektedir; oysa bütün toplumlar bu acı fotoğraflarına duyarsız değildirler ve bazıları da tam da bu fotoğrafların öznesidirler (Sontag, 2004, s. 110). Sontag'ın da belirttiği üzere özne bir acı fotoğrafıyla karşılaştığında duyarlılıktan yoksun kaldıysa veya bu fotoğrafın etik çağrısını duyamaz olduysa bu durum, görüntülerin yansıttığı gerçekliğin etik değerini değiştirmemektedir (Sontag, 2004, s. 117).

Sontag'ın bu eleştirileri dikkate değerdir. Ancak bu satırları kaleme almasının üzerinden geçen yaklaşık on beş yılı da hesaba katmak gerekmektedir. Televizyon, bilgisayar ve el bilgisayarı teknolojilerinden akıllı telefonlar, sosyal medya araçları ve sanal profillere geçiş süreci düşünüldüğünde Sontag'ın ilk tezine daha yakın bir konumda durmak mümkündür. Zira başkalarının acısına bakma şeklimiz o acının gerçekliğine ve etik değerine dair bir şey söylemiyor olsa bile bakan öznenin özneliliğine dair çok şey söylemektedir. Dolayısıyla fotoğrafın teknolojik araçlarla bu şekilde dönüşmesi başkalarının acısına bakma eylemini yakından etkilemektedir. Sosyal medyadaki bir

savaş imgesi ne kadar etkileyici, vurucu ve yıkıcı bir kötülüğü temsil ediyor olursa olsun, öznelerin onunla kurduğu ilişki araçsallaşmaktadır. En nihayetinde dile getirelemeyen olanı dile getiren bu imgelerin kopyalanma ve yaygınlaşma biçimi kötülüğe karşı bir farkındalık kazandırmak yerine onu sıradanlaştırmaktadır. Bu imgeler, özneyi etkilemek bir yana, tek tık ile beğenilebilecek birer nesne konumuna indirgenmişlerdir. Bu imgelerin kopyaları o kadar çokturlar ki bu çokluk özneyi imgelerdeki acılardan uzak tutmakta ve öznenin suya sabuna dokunmayan bir “seyirci” konumunda kalmasına sebep olmaktadır. Kötülüğün kopyala-yapıştır ile yaygınlaşması, olaylara ‘seyirci’ kalınmasının zeminini hazırlamaktadır. Teknolojinin bu yeni araçlarıyla birlikte seyirci kalma durumunun Adorno’nun yazdığı döneme kıyasla arttığı söylenebilir. Ancak burada önemli olan niceliksel değişim değil; Adorno’nun bu duruma dair olan tespitleri ve bu tespitlerin teknolojiyle birlikte hayatımıza giren yeni sanal dünyanın tehlikeli yönlerine karşı uyarıcı olduğu noktalardır. Nitekim Adorno’ya göre *şeyleşmiş bilinç*, teknolojiyi bir fetiş haline getirmekte ve sevgiye yabancı bir şekilde hayatına devam etmektedir. Belirli bir soğukluk taşıyan bu bilinçler, kötülüklerle kayıtsız kalabildiklerinden ötürü Auschwitz’in tekrar yaşanması mümkün olmaktadır. Adorno’nun *toplumsal monad* olarak adlandırdığı başkalarının acılarına seyirci kalabilme durumu bugün sosyal medya çağında daha fazla rastlanan bir durumdur (Adorno, 2003a, ss. 239-240). Bu açıdan Adorno teknolojik araçların bu kadar geliştiği bir çağda yazmamasına rağmen fark ettiği noktalar ve ortaya koyduğu tespitlerle günümüz için aydınlatıcıdır.

5. Sonuç

Sosyal medyaya dair bu iki örnek düşünüldüğünde şunu söylemek mümkündür: Bireyleri sıradanlaştırarak her öznenin biricikliğini yok etmeye meyleden teknolojik süreçler farkları ortadan kaldırdığından ötürü kötülük deneyimlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadırlar. Bu anlamda Dews’in aktardığı üzere kötülüğün sıradanlığını ele alan Hannah Arendt’in tersine Adorno, sıradanlığın kötülük olduğunu vurgulamaktadır (Dews, 2017, s. 133). Çünkü sıradanlık, bir aynılaşmaya ve süre gelen düzene uyum sağlamaya götüren bir süreci içermektedir. Sıradan olanda başkası yoktur ve artık başkılığa dair bir deneyimin imkanı kalmamıştır. Marcuse’nin çizdiği umutsuz tabloyu da hatırlayacak olursak bu sıradanlıktan çıkıp bir farkındalığa geçiş yapmak oldukça zordur. Ancak Adorno, bu umutsuzluğa düşmemekte; farkındalık ve tevazünün mümkün ve mühim olduğunun altını çizmektedir. Bir sinemaya giderken bile bu eylemin ne anlama geldiğini her daim düşünmek ve bu farkındalıkları biriktirmek önemlidir (Adorno, 2015, s. 164). “Soğukluktan kurtulmak için ilk yapılması gereken şey onun bilincine varmak ve ortaya çıkış dinamiklerini kavramaktır” (Adorno, 2003a, s. 241). Benzer şekilde bugün teknolojinin kötülük adına neler yaptığını ve nelere imkan verdiğini saptamak ve bunlara karşı farkında olmak çizilen olumsuz tablo için bir çıkış niteliğinde olabilir.

Teşekkür

Makalemin yazılış sürecinde ve sonrasında sağladığı çok değerli katkılar dolayısıyla Doç. Dr. Kurtul Gülenç hocama çok teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

- Adorno, T. W. (2003a). Auschwitz Sonrasında Eğitim. *Cogito*, 36, 236-242.
- Adorno, T. W. (2003b). Kitle Endüstrisini Yeniden Düşünürken. *Cogito*, 36, 76-84.
- Adorno, T. W. (2011). *Kültür Endüstrisi: Kültür Yönetimi* (6. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adorno, T. W. (2015). *Ahlak Felsefesinin Sorunları* (2. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2016). *Negatif Diyalektik* (1. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2017). *Minima Moralia* (9. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner & E. Öztarhan Karadoğan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Alford, C. F. (2002). Murdoch, Adorno, and Levinas. *Levinas, the Frankfurt School and Psychoanalysis* içinde (ss. 77-108). London: Continuum.
- Arendt, H. (2016). *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev.) (8. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *İmkansız Takas* (2. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Butler, J. (2014, Haziran). Kırılğan Hayat ve Birlikte Yaşamamanın Yükümlülükleri. *e-skop: sanat tarihi, eleştiri*. Erişim tarihi 01 Ağustos 2018, erişim adresi <http://www.e-skop.com/skopbulten/pasajlar-kirilgan-hayat-ve-birlikte-yasamanin-yukumlulukleri/1997>
- Cook, D. (2014). Critical Materialism. *Adorno On Nature* içinde (ss. 7-33). USA: Routledge.
- Dews, P. (2017). Adorno: Toplumsal Bir Kategori Olarak Radikal Kötülük. *Cogito*, 86, 124-150.
- Dorfman, E. (2009). History of the Lifeworld: From Husserl to Merleau-Ponty. *Philosophy Today*, 53(3), 294-303.
- Esgün, T. G. (2017). Adorno'da Yaşam ve "Doğru" Yaşam. *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 10 (1), 95-113.
- Freyenhagen, F. (2014). Moral Philosophy (D. Cook (Ed.), *Adorno - Key Concepts* içinde (ss. 99-114). New York: Routledge.
- Gülenç, K. (2014). Edmund Husserl'de 'Başkasının Beni' Sorunu ve İntersubjektivite Kavramı. *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1), 19-39.

- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu: Eleştiri, Toplum ve Bilim*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gülenç, K., & Arıtürk, M. H. (2014). Teknoloji Çağında Rasyonalite, Deneyim ve Bilgi: Sorunlar & Eleştiriler. *Kayı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22, 113-131.
- Han, B. C. (2016). *Şiddetin Topolojisi*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Han, B. C. (2017). *Şeffaflık Toplumu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe İlişkin Soruşturma* (2. Baskı). İstanbul: Paradigma Yayınları
- Horkheimer, M. (1998). *Akıl Tutulması* (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kellner, D. (2004). Introduction: Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s. *Technology, War and Fascism* içinde (ss. 1-38) (2. Baskı). USA and Canada: Routledge.
- Levinas, E. (1986). The Trace of the Other. *Deconstruction in Context* içinde (ss. 345-359). Chicago: University of Chicago Press.
- Levinas, E. (2006). *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Marcuse, H. (2004). Some Social Implications of Modern Technology. *Technology, War and Fascism* içinde (ss. 39-66) (2. Baskı). USA and Canada: Routledge.
- Marcuse, H. (2015). *Tek-Boyutlu İnsan: İleri İşleyim Toplumunun İdeolojisi Üzerine İncelemeler* (A. Yardımlı, Çev.) (5. Baskı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Sontag, S. (2004). *Başkalarının Acısına Bakmak*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Turan, H. (2017). Sosyal Medya'da Şiddet: Sağduyunun Yitiminde Başkalık ve Kendilik Deneyimleri. *Marmara İletişim Dergisi*, 27, 121-133.