

## Adorno ve Heidegger: Sahicilik Tartışması

### *Adorno and Heidegger: The Authenticity Debate*

ITIR GÜNEŞ 

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Received: 14.04.2024 | Accepted: 03.07.2024

**Abstract:** In his book *The Jargon of Authenticity*, Theodor Adorno severely criticizes Martin Heidegger's analysis of Dasein from a Marxist-Hegelian perspective in his seminal work *Being and Time*. This article discusses Adorno's criticisms of Heidegger's philosophy and examines the Heideggerian responses to them. The article gathers Adorno's main criticisms as the critique: (I) of language; (II) that the jargon legitimizes bourgeois values and pacifies the individual; (III) that Heidegger's ontological analysis presents the experiences and states shaped by capitalism as existential concepts, ignoring their ideological background and origins; (IV) that Heidegger's philosophy glorifies death. Adorno's criticisms may encourage us to think of Heidegger's philosophy and critical theory together. The article argues that such possibility lies in Heidegger's notion that Dasein is being-in-the-world, and authenticity may incite a genuine grasp of and a critical response to Dasein's socio-political situation.

**Keywords:** Heidegger, Adorno, authenticity, jargon.



## Giriş

Theodor Adorno, *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine (Jargon der Eigentlichkeit: Zur deutschen Ideologie)* adlı eserinde genel olarak Alman varoluşçuluğuna ve özelde Martin Heidegger'in *Varlık ve Zaman (Sein und Zeit)*'daki *Dasein* analizine Hegelci-Marxist bir perspektiften ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Bu makalede Adorno'nun genel varoluşçuluk değerlendirmesinden ziyade, Heidegger'in sahicilik<sup>1</sup> anlayışına ve bu anlayışla ilişkilendirilen kavramlara getirdiği eleştirilere odaklanarak, bu eleştirilerin ne denli yerinde olduğunu irdeleyeceğiz. Genel itibarıyla Adorno Sartre'ın izinden giderek varoluşçuluğu aklın diyalektiğinin bir moment'i olarak görme eğilimindedir; dolayısıyla varoluşçu felsefenin bu diyalektikten koparılacak suretiyle özneyi yücelten ideolojik bir yanılsamaya indirgendığını savlar. Özneye dair varoluşçu kaygının aşılmasıyla varoluşçu felsefenin eleştirel düşüncenin bir parçası olarak görülmesi taraftarıdır (Schroyer, 1973, s. viii). Bu çalışmada her ne kadar Adorno'nun tüm eserlerinde yer alan Heidegger eleştirilerini inceleyemsek de *Sahicilik Jargonu* bünyesinde *Varlık ve Zaman*'a yönelttiği temel eleştirileri ele alacağız. Bu eleştirileri dört başlık altında inceleyeceğiz.

### 1. Dil Eleştirisi

Schroyer'in belirttiği gibi Adorno, II. Dünya Savaşı'ndan sonra gelişen Alman varoluşçuluğunun sahicilik, ihtimam, ölüm, vb. kavramlardan oluşan bir jargon oluşturmak suretiyle bir yabancılaşma eleştirisi sunuyor gibi görüldüğü halde, aslında insanın baskı altına alınmasına adeta gizem katarak, ideolojik bir rol oynadığını savlar (Schroyer, 1973, s. xviii). Bu manipülasyon dilsel bakımdan şöyle gerçekleşir: Sahicilik jargonuna ait kavramlar adeta birer takım halinde, birbirlerinden ayrılmaz şekilde kullanıldıkları için her bir kavram kendinden fazla, ötesinde bir şey söyler gibi bir izlenim uyandırır. Adorno bunun diyalektik düşünce süreçleriyle ortaya çıkan bir aşkınlıktan ziyade, tam da Benjamin'in "aura" dediği ifade moduna karşılık geldiğinin altını çizer: söylenilenin aslında kastettiğinden fazlasını ifade

<sup>1</sup> "Sahici" kavramı Martin Heidegger'in İngilizceye "authenticity" olarak çevrilen *Eigentlichkeit* kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. Kavram Türkçede sıklıkla "otantisite" olarak karşılanmaktadır ancak "sahicilik" kelimesini her ne kadar Almanca kavramı tam ifade etmese de, dilimizdeki muhtemelen en makul karşılık olarak bu makalede kullanmayı tercih ettik.



ediyormuş gibi görünmesi (Adorno, 1973, ss. 9, 10, 12). Adorno'ya göre, her ne kadar Heidegger felsefesi özgür bir benliğin tarihsel olanağını arıyor gibi görünse de söz konusu sahicilik kavramının içi boştur. Şöyle ki, (I) Heidegger “sahici” (*Eigentlichkeit*) ve onun karşıtı olan “gayrisahici” (*Uneigentlichkeit*) kavramlarını dille tarih içinde kazanmış oldukları anlamdan uzaklaştırarak, hatta bu anlamı tersine çevirerek kullanır. Bununla da kalmaz, bu kavramlara orijinal anlamlarını kazandırdığını öne sürer. Bu ise, dildeki kavramsallığı önceleyen, mimetik unsurları adeta yok sayar. Dolayısıyla, der Adorno, bir ifadenin sahiciliği o ifadeyi kimin dile getirdiğine bağılı olacaktır—diğer türlü, kavramların gündelik anlamda mı, yoksa varoluşçuların kastettiği anlamda mı kullanıldığını bilmek imkansızdır. Dahası, jargon, kalıplaşmış bu kavramların yaygın kullanımıyla, bilinçli veya bilinçsiz olarak, zihni düşünceden uzaklaştırır. Adeta dini bir kült gibi bu jargonu kendi aralarında kullanan varoluşçular, gerçek anlamda düşünme eyleminden uzaklaştıkları gibi, jargonun felsefi varsayımlarını irdeleme ve anlama zahmetinden de kendilerini adeta azade ederler. Böylelikle jargon hem kavramları muğlaklaştırarak bir “aura” yaratır ve gündelik dilden uzaklaşarak atfettiği ontolojik anlamın kavramların asıl anlamı olduğunu iddia eder, hem de bu kavramların adeta ezbere kullanımının önünü açarak düşünme eylemini sekteye uğratar (Adorno, 1973, ss. 8-9). Adorno'ya göre felsefede kavramların ve düşüncenin aşkınlığından söz edilebilse de bu ancak diyalektik süreçte felsefi dilin gerçeklikle çatıştığında özbilinç geliştirerek kendi ötesine geçmesiyle mümkündür. Halbuki Heideggerci yaklaşımda kavramlara sabit anlamlar verilmiş ve aşkınlıkları, yani kendilerinin ötesinde bir anlama işaret etmeleri ancak diğer kavramlarla ilişkilendirilmeleri ve gündelik anlamlarından koparılmaıyla sağlanabilmiştir. Bu nedenle, jargondaki aşkınlık diyalektik gelişimle oluşmaktan ziyade “empirik kavramlara aura giydirilmesi” suretiyle “felsefedeki genel kavram ve düşüncelerin abartılması” ve sanki “en somut terimlermiş” gibi sunulmasıyla elde edilmiştir (Adorno, 1973, ss. 11-12).

Adorno'ya göre jargonun düşünme eylemine olumsuz etkisi bununla sınırlı kalmaz: (II) Varoluşçulukta anlamın tarihselliği ve özgürleşme ihtiyacı ifade edilse de kullanılan jargon dille nesnel içerik arasındaki ilişkiyi zedeleyerek gizemli hale getirmekten öteye geçemez. Kavramlar düşüncenin kendi dokusuna ait belli bir başlangıç noktasından yola çıkarak



diyalektik süreç içinde somutlaşmaktansa düşünce sistematığının dışından dayatıldıkları ve rastgele göndermelerle bezendikleri için düşünceyi eleştirmektense, düşüncenin kendisini reddetme noktasına gelirler (Adorno, 1973, ss. 44-46, 58). Jargon, dil ile hakikat arasındaki diyalektiği tahrip ederek, felsefi düşünce ile düşüncenin nesnesi arasındaki ayrımı ve bu ayrımın öznenin aracı pozisyonunda olduğu gerçeğini gölgeleyerek bir tür idealizm oluşturur. Böylece nesnenin kendindeliğinden kopuk bir “ideal”ın nesneye projekte edilmesinin önü açılır: Düşünce, nesnesinin içeriğini adeta yok sayarak bu içeriksiz ideali nesnesine dayatır. Ve jargon, kavramların içleri boşaltılmış “idealize” formlarını dini vaazdan reklamcılığa kadar çeşitli söylemlerde kullanıma açık hale getirir.<sup>2</sup> Dolayısıyla “sahicilik jargonu” nesnenin içeriğinden bağımsız şekilde, düşünceyi en baştan şekillendirerek dille gerçeklik arasındaki ilişkiyi ifade etmekten uzaklaşır. Bu durum bireylerin ve onların bilinçlerinin somut gerçeklik ve kurumlar tarafından biçimlendirildiğini, tarihsel süreçler neticesinde olgunlaştığını görmezden gelerek jargonu gerçeklikte karşılığı olmayan soyut kavramlar arası ilişkileri temsil etmekten ibaret kılar (Schroyer, 1973, ss. xiii-xiv; Adorno, 1973, s. 43)—ki bu da zihni içeriği gerçeklikten kopuk kavram ve söylemlere tabi olmaya şartlar. Böylelikle jargonun dili, içeriğinden bağımsız olarak, faşist söylemleri besleyip kollamaya meyleder (Adorno, 1973, s. 6).

Adorno’nun bu eleştirilerinin kısmen haklı olduğunu söyleyebiliriz. Zaman zaman Heidegger yorumcularının veya takipçilerinin belli kavramları, anlamlarına bir açıklama getirmeksizin adeta şifreli kodlar gibi kullandıklarını görürüz. Kişinin bu kavramların neye karşılık geldiğini gerçekten anlayıp anlamadığı, düşünüp düşünmediği belirsiz kaldığı gibi, adeta şifreli, muğlak bir dil ortaya çıkar. Okurun ve yorumcunun bu kavramların içeriğini ve gerçeklikle ilişkisini yeniden yorumlaması gerekirken, bu felsefi görev askıya alınarak kalıplaşmış kavramların sırf tekrar edildiği görülebilir. Bu durum birçok filozof için geçerli olabilse de Heidegger gibi kendi kavramlarını oluşturmuş ve okunması genelde zor addedilen bir filozof için

<sup>2</sup> Gerber (2019), reklam dünyasının “doğru alışveriş yaparak” sahiciliği gerçekleştirebileceğimiz sanrısını uyandırarak bu kavramı kullandığından bahseder. Tüketim yoluyla peşine düşülen “sahicilik” er geç piyasa dinamiklerine yenik düşecek ve yeni arayışlara girecektir. Bu çaba ise sahiciliği piyasadan üstün bir mertebeye oturtmakla kalmayıp, bireyi piyasaya entegre etme rolünü de üstlenerek piyasayı canlı tutmaya hizmet eder.



daha çok geçerli olabilir. Burada sorunun Heidegger felsefesinin kendisinde mi, yoksa yorumcuların felsefi metinlere yaklaşımında mı yattığı tartışmaya açıktır. Zira birçok filozofun birbirini tamamlayan belli kavramları birlikte kullandığı görülebilir. Eğer bu kullanımı “aura” terimiyle betimleyeceksek bu sırf Heidegger’e özgü bir tavır olmamakla birlikte, *Varlık ve Zaman*’da belirli noktalarda her bir kavramın tanımları sunulduğu için, Adorno’nun değindiği ölçüde bir muğlaklık oluşmadığı söylenebilir. Bir kavramın anlamından emin olabilmek için onun hangi filozofun dizgesinde kullandığına bakmamız nasıl elzemse ve nasıl her filozof kavramları yeniden tanımlayabiliyorsa, sahicilik vb. kavramların Heidegger felsefesinde nevi şahsına münhasır anlamlara bürünmeleri ve Heideggerci dizgenin dışında farklı anlaşılmaya açık olmaları olağandır. Dolayısıyla Adorno’nun Heidegger’in kavramları yeniden tanımlamasına getirdiği eleştiri pek güçlü görünmemektedir.

Adorno’ya göre, Heidegger felsefesinde kavramlara dair asıl sorun kavramların diyalektik bir gelişim süreciyle aşkınlaşmamasından ve kendilerine sabit anlamların tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Fakat bu, Heidegger felsefesinde kavramların ve düşüncenin dinamik ve çok-anlamlı olmadığı anlamına gelmez. Hermeneutik yöntemi benimseyen Heidegger felsefi anlayışımızı süregelen bir yorumlama sarmalı içinde zenginleştirerek çok boyutlu hale getirir. *Varlık ve Zaman*’ın ilk bölümünde gündelik olanın irdelenmesiyle tanımlanan eksistansiyeller, eserin ikinci bölümünde yeniden yorumlanarak *Dasein*’in sahici varoluş modunu açığa çıkarırlar—zira hermeneutik *Dasein*’in varlığının yorumlanması demektir (Heidegger, 2001, s. 38). Aynı şey *Dasein*’in kendisini ve dünyayı anlama ve anlamlandırma süreçleri için de geçerlidir: İnsanın anlaması özü itibarıyla hermeneutik olup, anlaşılana daimî bir yorumlama ve yeniden-yorumlama sürecine sokar (Heidegger, 2001, ss. 152-153). Böylelikle bildiklerimiz, anladıklarımız süregiden bir yorumlama süreci içinde çok katmanlı hale gelerek anlamca zenginleşirler. Dolayısıyla, düşüncenin ve kavramların değişime ve gelişime açık olması sadece diyalektik süreçle açıklanmak durumunda değildir.

İkinci olarak, Heidegger’in diyalektik yöntemi reddettiği, dil ile gerçeklik arasındaki ilişkiyi diyalektikle açıklamaktan kaçındığı doğrudur. Hatta Heidegger diyalektiği “tam bir felsefi utanç” olarak betimler (Heidegger, 2001, s. 25). Ama bu, kavramlarla nesnelerinin arasının açılmasını ve



gerçeklikten kopuk bir idealizm ortaya çıkmasını gerektirmez. Zira bir fenomenolog olarak Heidegger görünenden, açık olandan daha müphem ve muğlak olana gitme yöntemini benimser. Bu çabada amaç şeylerin kendilerinden, özlerinden uzaklaşmamak, kendilerinden hareket edip kendilerine sadık şekilde ne'liklerini açığa çıkarmaktır (Heidegger, 2001, ss. 27-39). Bunun tam olarak nasıl gerçekleştirileceği, şeylerin özlerine sadık kalınıp kalmadığından nasıl emin olacağımız fenomenolojide tartışılmaya devam eden bir yöntem sorunu olsa da ilke olarak Heidegger fenomenolojisinde mevcuttur. Varlık meselesi soruşturulurken varlık (*Sein*) ile varolanların (*seiende*) her zaman birbirine bağlı olduğunun, biri olmadan diğerinin olmayacağını, dolayısıyla birini anlamadan diğerinin anlaşılamayacağını ve bu iki kavramın birbirine göbek bağıyla bağlı olduğunun altının çizilmesiyle, Heidegger felsefesinde varlığın anlamı sorusunun tikel varolanlardan kopuk veya bağımsız şekilde anlaşılamayacağı açıkça ifade edilir. Heidegger *Varlık ve Zaman*'da bu noktayı yer yer vurgular: "...[E]ksistensiyal bakımdan daha asli yorum, varoluşa-dair daha asli bir anlayış olanağını bize açım-layabilir, yeter ki ontolojik kavrayışımız ontik deneyimimizden tecrit edil-mesin" (Heidegger, 2001, s. 295).

Öte yandan, Gordon'un belirttiği üzere Heidegger'in *Dasein*'dan bağımsız, "başka bir şeye indirgenemez" bir gerçekliği tanımama suretiyle bir kript-idealiste olduğu düşünülebilir (Gordon, 2016, ss. 48-49). Heidegger, Kant'la benzer şekilde *Dasein*'dan bağımsız bir gerçekliğin tanım ve tasvir edilemeyeceğini önerse de bu, böyle bir gerçekliği reddettiği anlamına gelmez. İnsan algı ve anlayışının ötesinde evreninin gayrı-insani bir perspektiften nasıl olduğu hakkında bir şey söylememiz mümkün olmasa da bu böyle bir realitenin var olmadığı anlamına gelmez—sadece bu realitenin ne'liğini hayal dahi edemeyeceğimiz anlamına gelir. Öte yandan, *Dasein* kendi anlayış düzleminde de kendisinin ötesinde, hiçbir zaman tam manasıyla anlayıp kavrayamayacağı varlığa tabidir. Dolayısıyla kendi algı ve anlam düzleminde de kendisini aşan varlıkla daima yüz yüzedir. Bu nedenle Heidegger'in klasik anlamda bir idealist olduğunu söylemek kanımızca zordur.

Üçüncü bir nokta ise şudur: Heidegger felsefesinde varolanlar kendilerini farklı yönlerden farklı şekillerde fenomen olarak gösterdikleri için, şeylerin farklı bağlamlarda kendilerini nasıl gösterdiklerine dil ve düşüncenin özellikle hassas olması gerekir. Varolanlar kendilerini birçok



görüngüyle ifşa ettiği ve farklı yorumlara açık oldukları için, bu görüngü ve yorumlardan hangilerinin geçerli olduğunu belirlemek ve söz konusu çokluk içinde varolanın bütünlüğünü korumak adına düşüncenin şeylerin kendilerini rehber alması ve şeylerden fazla uzaklaşmaması gerekecektir. Dolayısıyla fenomenolojik yöntem Adorno'nun bahsettiği türden bir soyutlama ve kavram-nesne kopuşundan kendisini korumak durumundadır.

Heidegger felsefesinde kavramların rastgele geliştirildiği konusunda Heidegger'in Aristoteles felsefesini ve düşünce tavrını nasıl adapte ettiğinin incelenmesi, rastgelelik ithamını zayıflatabilir. Zira Heidegger *Varlık ve Zaman*'da Aristoteles'in özellikle *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde geçen ruhun doğruya ulaşma yollarına dair pasajları baz alarak kavramlarını geliştirdiği gibi, bu etkilenme *Varlık ve Zaman*'ın *Nikomakhos'a Etik*'in bir çevirisi olarak anlaşılabilirliği yönünde tartışmalara konu edilecek denli ciddidir.<sup>3</sup>

## 2. Jargonun Burjuva İdeolojisini ve Değerlerini Evrenselleştirerek Meşrulaştırmaya Zemin Hazırladığı Gibi Bireyi Pasifliğe Yönelttiği Eleştirisi

Adorno'ya göre kurumsal ve psikolojik üstyapı proletaryayı işlerini kaybetme korkusuyla yüz yüze bırakmakla kalmadı, onları aynı zamanda özel birer birey olduklarına da inandırdı—ki bu temelsiz inanç, onların burjuva sınıfına itaat etmesini kolaylaştırdı. 1930'lardaki ekonomik yükselişin rüzgarını arkasına alan üstyapı, toplum yekpare bir orta sınıftan ibaretmişçesine, kendisini evrensel ideoloji olarak sundu. Bu süreçte jargon, standart bir ifade tarzı olarak, bu ideolojik sanrının ve bir tür kolektif narsisizmin yaratılmasına hizmet etti (Adorno, 2021, ss. 19-20). Bu sanrıdan varoluşçu/Heideggerci jargonu benimseyenler de payını aldı. Aslında ekonomik yönden zayıf ve/veya bağımlı kişiler, bu jargonu kullanarak kendi hayatlarında otonomi sahibi oldukları izlenimine kapılma riskiyle karşılaştılar—zira jargonun, onu benimseyenleri böyle düşünmeye sevk eden bir yanı vardır. Her ne kadar Heidegger felsefesi kültür endüstrisindeki sahte bireyleşmeye karşıymış gibi görünse de, der Adorno, benzer şekilde kişilere toplum genelinden daha yüksek bir kültüre paydaş oldukları ve hatta nevi şahsına münhasır birer öz oluşturarak özgülleştikleri izlenimi verebilmektedir.

<sup>3</sup> Özellikle bkz. Volpi (1994), Volpi (1996) ve Thanassas (2012). Ayrıca, Brogan (2005), McNeill (1999) ve Kisiel (1993) okuyucuya ayrıntılı bir tablo sunacaktır.



Jargon, kendisini kullananların özgür ve otonom bireyler olduklarını ima ederek, içeriksiz bir otonomi sanrısı yaratmaktadır (Adorno, 1973, ss. 18-19).

Bunun yanı sıra jargon, kapitalist toplumda hayal kırıklığına uğramış, kendisini başarısız gören bireylerin gerçeklikten kopuk bir şekilde kendilerini ve durumlarını kahramanlaştırma, yüceltme tavrına kapılmalarına zemin hazırlamaya yatkındır.<sup>4</sup> Adorno, işin içinde ideoloji olabileceği ilk bakışta akla gelmese de jargonun ait olduğu söylemin mevcut mülk ve otorite ilişkilerinde bir şeyleri değiştirmekten geri durduğunu ve insanları mevcut düzeni severek kabullenmeye teşvik ettiğini vurgular. Jargon, sevmeyecekleri, hatta tahammül edemeyecekleri bir hayatı, eleştirelilikten uzak bir şekilde, insanlara çekici göstermeye hizmet eder (Adorno, 1973, ss. 20, 22). Böylelikle jargon, toplum yapısındaki çarpıklıklara işaret etmektense, kendisini bu yapı içinde başarısız görenlerin yılgınlığını sahiçilik adı altında olumlu bir metafizik kisveye büründürür. Heidegger felsefesi bunu belki doğrudan olmasa da dolaylı yolla yapar.<sup>5</sup>

Adorno'nun bahsettiği türden tehlikeler dikkate değer olsa da Heidegger felsefesinde bu eleştirilere olası yanıtlar bulunabilir:

(I) *Dasein*'in kendi varoluş olanaklarını sahiçi modda keşfetmesi, gündelik vasat varlık yorumu tarafından üzeri örtülen bu mevcut olanakları ilaki onaylamasını veya kabullenmesini gerektirmez. *Dasein* mevcut hiçbir olanaktan memnun olmayabilir; bu hal onu halihazırdaki durumunu ve varoluş olanaklarını derinlemesine analiz etmeye, bu olanaklar dahilinde durumu değiştirme yollarını aramaya ve bu yolları zorlamaya yöneltebilir. Bu her ne kadar Heidegger tarafından açıkça ifade edilmese de sahiçiliğin *status quo*'yu sarsma olanağına işaret eder. Zira mevcut olanakları değiştirip dönüştürme imkanlarının *Dasein*'in varoluş olanakları arasında yer alması için hiçbir geçerli neden yok gibi görünmektedir. *Status quo*'yu değiştirme olanağı da *Dasein*'in bir varoluş olanağı olarak ortaya çıkacaktır.

<sup>4</sup> Bu noktada *Reality Bites* (Stiller, 1994) filmindeki bir sahnede toplum normlarını reddeden, genç yaşta yaşadığı hayal kırıklıklarından ötürü hayata karşı alaycı bir tavır benimsemiş olan Troy karakterinin, çalıştığı markette boş bir anında *Varlık ve Zaman*'i okurken resmedilmesi hatırlanabilir.

<sup>5</sup> Adorno Jaspers gibi varoluşçu filozofları *status quo*'yu olumlayan, pozitif bir genel tavır takınmakla itham ederken Heidegger'i ayrı tutarak, Heidegger'in olanı sırf olumlamak adına olumlama eğiliminde olmadığını ve bu yaklaşımında samimi olsa da olumlamayı dolaylı yoldan yaptığını ifade eder (Adorno, 1973, ss. 22, 48).



(II) Adorno'nun Heidegger felsefesinde mevcut durumun koşulsuz şekilde olumlandığı yönündeki iddiasının abartılı olduğu söylenebilir: Batı felsefe geleneğini paramparça (*Destruction*) edip yeniden oluşturmaya girişen bir filozofun konformist bir tavır göstermesi pek de olası olmasa gerek. Bu tür bir girişim zaten beraberinde yeni bir dünya inşasını, kavrayışını ve o dünyaya ait değerleri de değiştirip dönüştürmeyi getirecektir. Bunu, *Varlık ve Zaman*'ın arka planını, özellikle de Heidegger'in Aristoteles okumalarının *Varlık ve Zaman*'ı nasıl şekillendirdiğini takip ettiğimizde daha net görebiliriz. Zira söz konusu Aristoteles okumalarında Heidegger hem teorik hem de pratik bilginin *technē* (zanaat) ye ait olan *poiesis* (üretim) aktivitesi tarafından domine edildiğinden dem vurarak, günümüzde araçsal aklın hayatın hemen her alanındaki egemenliğini bu temel "hata"ya bağlar. Halbuki "bilimsel" bilme tarzları olan *sophia* (teorik bilgelik) ve *epistēmē* (bilimsel bilgi), *theōria* aktivitesiyle gerçekleştirilirken, pratik bilme yollarından *technē poiesis* aktivitesiyle, *technē*'den daha üstün bir pratik bilme tarzı olan *phronēsis* (pratik bilgelik) ise ancak *praxis* (eylem) aktivitesiyle mümkündür (Aristoteles, 2014). Fakat Heidegger'e göre Aristoteles bile, muhtemelen farkında olmadan, bütün bu bilme türlerini (*technē*'nin yanı sıra, *technē*'den daha üstün bilme tarzları olan *sophia*, *epistēmē* ve *phronēsis*) *poiēsis*'in sultanı altına almıştır. Böylelikle hem farklı bilme tarzları aynılarak dejenere olmuş, hem de bu bilme tarzları arasındaki hiyerarşi tesviye edilmiştir: zira *sophia* ve *phronēsis* birer "erdem" olarak aslında *epistēmē* ve *technē*'den farklı ve üstün bir noktadadırlar. Hatta Heidegger *poiēsis*'i kendisinden üstün olan *praxis* ve *theōria* aktivitelere egemen kılan bu hatanın ilk kaynağını Platon ve Aristoteles felsefelerinde bulur. Dolayısıyla günümüz dünyasındaki birçok sorunun çıkış noktasının antik çağlardaki düşünce ve varlığı anlama tarzında ve bu tarzın nesiller boyunca aktararak serpilmesinde yattığının altını çizer (Heidegger, 1992, ss. 28-40). Öyle görünmektedir ki bu durumdan çıkmanın yolu, sahici bir anlayış geliştirerek, *phronetic praxis* ile, yani sahici anlayış ve eylemle, dönüştürücü bir süreç girmektir.



### 3. Heidegger'in Ontolojik Analizinin, Kapitalizmin Şekillendirdiği Deneyim ve Durumları Ontolojik Varoluşsal Kavramlar Olarak Sunmak Suretiyle Bunların İdeolojik Arka Planını ve Kökenlerini Görmezden Geldiği Eleştirisi

Bu bölümde Adorno'nun eleştirilerini beş maddede inceleyeceğiz.

(I) Adorno, Heidegger felsefesindeki birçok kavramın kaynağının toplumsal, siyasi ve ideolojik etkenler olduğu üzerinde durur. Adorno'nun irdelediği belli başlı kavramlar üzerinden gidecek olursak, örneğin, Heidegger kaygıyı varoluşsal bir unsur olarak anlar ve *Dasein*'in temel bir-hal-içinde-olması durumunu kaygıyla özdeşleştirir. Öyle ki, insanın kendisini yeryüzünde yersiz yurtsuzlaşmış olarak bulduğundan ve yerleşme ihtiyacı duyduğundan bahseder. Adorno kaygıyı ontik, empirik korkudan ayırıp, varoluşsal bir kavram olarak anlamının bizi meselenin özünden uzaklaştırdığını ileri sürer. Kaygının bu denli ön planda olmasının ve yersiz yurtsuzlaşmanın asıl nedeni mevcut sistemde insanların ciddi çoğunluğunun ekonomik koşullar çok iyiye dahi sürekli işsizlik tehdidi altında olmaları, üretim-için-üretim anlayışına tabi kılınmaları ve bunun sonucu olarak da kendilerini asla güvende hissedememeleridir (Adorno, 1973, ss. 34-35). Anlamsızlık, anlam kaybı ise, Aydınlanma düşmanlarının bunu Aydınlanma hareketinin bir yan etkisine indirgeme çabasına rağmen, toplumsal ve siyasi düzenin en istikrarlı olduğu, her şeyin en yerli yerinde olduğu çağlarda bile kendisini *taedium vitae* (hayattan bıkkınlık) olarak gösteren pek de nadir rastlanmayan bir durumdur (Adorno, 1973, s. 35). Bu durumu varoluşsal kavramlarla açıklamaya girişmek, bunun sosyal ve ekonomik nedenlerini görmezden gelir. Zira, der Adorno, insanlar boş vakte sahip oldukları halde sosyal yönden özgür olmadıkları, dolayısıyla da ulaşılabilir gibi görünen özgürlüğün tadına varmaktan mahrum edildikleri durumlarda anlam kaybı hissederler. Ayrıca, anlamsızlık hissi insan yaşamının sürekli yok edilme tehdidiyle karşı karşıya bırakılmasının bir sonucu olarak ortaya çıkabildiği halde, insan bilincinin bir unsuru olarak anlaşılacak, bu tehdidin gerçek mahiyeti görünmez kılınmaktadır (Adorno, 1973, s. 36). Dolayısıyla, Adorno'ya göre, her ne kadar deneyime dayanmayan metafizik düşünce imkânsız olsa da, Heidegger örneğinde görüldüğü üzere, kaygı ve anlamsızlık metafizik birer kavram mertebesine oturtularak, bu metafizik kavramsallaştırmanın kökeni olan gerçek, somut kaygı ve anlamsızlık deneyimlerinden



koparılmaktadır. Hatta, insanların içinde yaşadıkları mevcut koşulların eleştirisi Heideggerci felsefe tarafından sığ bulunacaktır, zira bu tür bir eleştiri sırf ontik düzeyde kalacaktır (Adorno, 1973, s. 60). Bu nedenle Gerber gibi Adorno yorumcuları da asıl sorunun metafizik acı ve anlamsızlık değil, somut acı, istismar ve sömürü olduğunu; metafizik acı ve anlamsızlığın acı çekmeyi adeta normalleştirerek kaçınılmazlaştırdığını ve dolayısıyla acının somut sebeplerini önemsizleştirdiğini vurgular (Gerber, 2019). Ki, Zuidervaart'ın da işaret ettiği üzere, Heidegger'in sahicilik betimlemesinde Marx'ın yabancılaşmaya dair tespitlerine rastlamak işten bile değildir (Zuidervaart, 2008, s. 31).

Adorno, Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da sıklıkla başvurduğu birçok kavramı benzer şekilde irdeler. Örneğin, *Dasein*'in herkes (*das Man*) içinde dağılıp kaybolmuşluğunun kapitalist düzenin arzuladığı tüketim kültürü ve buna bağlı olan üretim ilişkilerinin bir sonucu olduğunu vurgular. *Dasein*'in gayrisahici modda herkes-benliğinde olması, dağılmış olması ile kapitalizm ve büyük metropol hayatı arasındaki ilişkiyi Simmel ve Baudelaire analizlerinde ele aldığı halde, Heidegger'in kaçırdığını dile getirir Adorno (Adorno, 1973, ss. 71-72).

Heidegger'in sözünü ettiği üzere gündelik lakırdının otoritesi faşistçedir. Ancak Adorno Heidegger'in şu noktayı atladığını öne sürer: Heidegger'in *Dasein*'in gündelik hayatının bir parçası olarak gördüğü bu olgu tarihseldir ve endüstri toplumlarında rastlanan bir unsur olarak ortadan kaldırılabılır bir şeydir. Zira lakırdı, insanları bireyler olarak yadsıyan bir sosyal yapının mahsulüdür ve dolayısıyla *Dasein*'in varoluşunun özsel bir unsuru olmak durumunda değildir. Dahası, lakırdının hakim olduğu gündelik hayatta kimsenin bir şeyin sorumluluğunu almaması, egemen görüş ve pratiklerin kim(ler)e ait olduğunun bilinmemesi adeta Nazi Almanyasının atmosferini anımsatır (Adorno, 1973, ss. 101-102).

Benzer şekilde Adorno, Heidegger'in bizi çevreleyen dünyaya ait "el altında" şeylerle anlamlı ilişki kurmaktan uzaklaşmış olmamızı ontolojik bir gerekçedense, Hegel ve Marx'ın bahsettiği üzere yabancılaşma etkisi yaratan seri üretim süreçlerinin ürünleri olmalarına dayandırmanın daha makul olduğunu belirtir (Adorno, 1973, ss. 107-108). Özetle, Adorno söz konusu örneklerde de görüldüğü üzere Heidegger'in aslında empirik gerçekliği aşkınılaştırdığını iddia eder. Ayrıca, "kayı," "herkes-benliği" gibi kavramlarla



bu kavramların karşılık geldiği insan deneyimlerini içselleştirdiğine atıfta bulunarak, Hegel ve Goethe'nin içsellikğin rastlantısal olduğuna dair savlarının altını çizerek—ki jargondaki içsellik vurgusu ile iç ve dış dünyanın birleşmesi sürekli ertelenir. Sonuçta, Adorno'ya göre Heidegger felsefesinde insanın çektiği acı somut nedenlerinden kopararak içselleştirilir ve metafizikleştirilir.

(II) Ayrıca, Adorno Heidegger'in merak duygusunu sırf ontik bir fenomen olarak tanımlayarak sahiciliği merak unsurundan uzak tuttuğunu ileri sürer. Böylelikle sahicilik, görünürdeki nötr tavrına rağmen üretim koşullarının ve bu koşulların akıl dışı bir şekilde arttırdığı arzusun güdümünde, merak tarafından sorgulanmamış ve dolayısıyla gerçek anlamda tatminden uzak bir varoluşu imler (Adorno, 1973, s. 112).

(III) Adorno'ya göre, sahiciliği gayrisahicilikten ayıran fark, ilkinde *Dasein*'in kendisini seçmesi, yani kişinin kendi kendisine sahiplik etmesidir. Dolayısıyla da burada ayırt edici faktör kişinin psikolojisinin, içinde bulunduğu durumun ve toplumun onun tercih yapmasına ne kadar müsait olduğu değil, kişinin kendi kararlarını verip vermediğidir. Heideggerci yaklaşımda, kişiyi diğer bireylerden ayırt eden ve onun özünü belirleyen başka bir unsur mevcut olmadığı için, sahicilik söz konusu olduğunda turnusol kâğıdı kişinin kendisini sahiplenip sahiplenmediğidir. Zuidervaart'ın belirttiği gibi, kişinin sahiciliğinin toplumsal bir ölçütü olmadığı için, kişinin ne denli sahicisi bir varoluş sergilediği ancak kamusalılık dışı bir yolla tartışılabilir (Zuidervaart, 2008, s. 29). Doğal olarak, der Adorno, bu düşünce tarzı toplumsal ve psikolojik etmenlerin kişinin kendisi olmasına veya kendisini seçmesine ne derece izin verdiğiyle pek ilgilenmez (Adorno, 1973, ss. 114-115).

(IV) Ben'in kendisini var olarak tanımlaması ile varolan her şeyin temeli olarak tanımlanan ben arasında öznde bir bütünlük vardır—ki bu, “özne ile nesne arasındaki diyalektiğin öznedeki ifadesidir” (Adorno, 1973, s. 120). Halbuki Heidegger'in *Dasein*'i kendisine ait, diğer bir deyişle kendisine özdeş olarak tanımlaması bu iki unsurun bütünlüklerine rağmen birbirlerinden farklı oldukları gerçeğini görmezden gelir. İkisinin birleştirilmesiyle ben'e özdeş olmayan unsur, yani varolanlar *Dasein* tarafından absorbe edilecektir. Böylelikle Heidegger, sözde rafa kaldırılmış olan, yaratıcı özne olarak mutlak ben'i geri getirir. Ontik-ontolojik ayrımı, taraflarından



birini daha üst bir seviyeye oturtturarak diyalektiği sektete uğratar. Dolayısıyla, *Dasein*'in her zaman kendisine ait olması ve keza sahicilik özdeşlikle sonuçlanır (Adorno, 1973, ss. 120-121). Böylece “burjuva düşüncesi, ‘kendini muhafaza etme’ olarak kendisini yeniden tanımlar” (Adorno, 1973, s. 122). Geriye kalan her şeyden izole edilmiş olan ben, bu yolla fetişleştirilir. Bu ise, günümüz şartlarının egoyu sistematik olarak zayıflatma eğiliminde olmasına verilmiş adeta ideolojik bir yanıttır. Heidegger’in felsefesinde hem bu ego zayıflığını hem de bundan kurtulma çabasını sahicilik ve gayrisahicilik kavramlarıyla görürüz. Fakat, der Adorno, her ne kadar “sahicilik bu zayıflamış egoyu ve bilinci sözde yatıştırarak olsa da aslında onunla benzer” (Adorno, 1973, s. 122). İnsanın başına gelmiş olan bu durum Heidegger felsefesinde ontolojik bir kisveye bürünerek insanın gayrisahiciliğine karşılık gelir. Adorno’ya göre, bu noktadan kitle kültürünün aymazlığından, sığlığından, vs. dem vuran bir kültür eleştirisine geçmek işten bile değildir (Adorno, 1973, s. 122).

(V) Dahası, Adorno Heidegger’i sahicilik kavramını tamamen öznel ve rastgele bir hale getirmekle eleştirir. Kavram literatürde bir şeyin rastlantısal olmaksızın özsel olan nitelikleri için kullanılırken, Heidegger’in kavramı öznelleştirerek rastgeleleştirdiğini öne sürer. Sahicilik kavramı netlikten uzak, akışkan bir şekilde tanımlandığı için sahicilik-gayrisahicilik ayrımı da açık olmaktan uzaktır. Neyin sahici addedileceği, belli bir bağlamda ancak bunun karşıtı ele alınarak anlaşılabilirliği için, kavram saf ve net olarak anlaşılabilir değildir. Nesnel bir belirleyicisi olmadığı için de kavram, öznenin kaprisi uyarınca belirlenmektedir (Adorno, 1973, ss. 123-126).

Bu noktayla bağlantılı olarak, *Dasein*'in net bir karar almasının gerekliliği vurgulanırken, bu kararlılığın amacının ne olduğu açık değildir. Neyin sahici olduğu dildeki kavramların mevcut anlamlarıyla belirlenecekse, dünyanın mevcut hali, yani bu hali oluşturan egemen güç odakları, aynı zamanda neyin yapıp neyin yapılamayacağına dair yargımıza da hükmedecektir (Adorno, 1973, ss. 128-130).

Adorno’nun bu bölümdeki eleştirileri şu şekilde değerlendirilebilir:

(I) Heidegger felsefesinin başlangıç noktasının Kantçı yaklaşımın bir devamı olarak “Zaten varız ve varlığa dair bir anlayışımız var; öyleyse bu nasıl mümkün? Bu anlayışın önkoşulları nelerdir?” gibi sorulara yanıt aramak olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla her ne kadar insanın kaygı



duymasının, gündelik hayatta dağılmış olmasının, vb. sosyal nedenleri olsa da Heideggerci bakış açısı şu noktaya dikkat çeker: İnsanda kaygı duyma, ihtimam gösterme, vb.ni mümkün kılan yapı ve kapasiteler olmasaydı bu deneyimlerin imkanından söz edilemezdi. Bahsi geçen durumlar, insanda bunların olanağını mümkün kılan unsurlar mevcut olduğu için ortaya çıkarılmakta ve/veya dışsal faktörlerce tetiklenebilmektedir. *Varlık ve Zaman*, bu unsurları araştırmaya girişmektir. Bunun sonucu olarak da eserde dünyasal ideolojik faktörlerin araştırılması hedeflenmemektedir; ancak bu, Heidegger felsefesinin bu tür faktörleri yok saymasını veya bunlardan bihaber olmasını gerektirmez. Her ne kadar *Daseinsanalysis* bir ideoloji eleştirisine girişmese de Adorno'nun önerdiği türden bir analiz Heideggerci düşünce ile bir araya getirilebilir. Bunun temelleri ve olanaklılığı Heidegger felsefesinde içkin olarak mevcuttur. Zira Heideggerci *Dasein* analizi, sahiciliğin *Dasein*'in bir varoluş modu olduğuna, *Dasein*'in zaten kaçınılmaz olarak bir dünya-içinde-varoluş halinde olduğuna ve içinde varolduğu dünyada mekânsal, zamansal, sosyo-ekonomik, sınıfsal vs. yönlerden konumlanmış olduğuna dikkat çektiği gibi, hem konumlanmışlığı nedeniyle *Dasein*'in içinde bulunduğu sosyal ve politik ontik durum tarafından ciddi anlamda belirlendiğini ima eder, hem de sahiciliği *Dasein*'in kendi konumlanmışlığını kavrayıp analiz etmesini mümkün kılan bir anlayış modu olarak açım- lar. Zira sahicilik, *Dasein*'in gündelik varlık yorumu tarafından üstü örtülmüş olan varoluş olanaklarını oldukları gibi keşfetmesini ve kavramasını gerektirir. Dolayısıyla dünya içinde var olan *Dasein*'in toplumsal olay ve olgulara açık olduğu, bunlardan derinden etkilendiği ve bu olay ve olguları—ideolojik analiz dahil—anlayıp sorgulama imkanını taşıdığı aşıkardır. Benzer şekilde kaygı, anlamsızlık gibi insan deneyimlerinin sırf metafizik kavramlar olarak değer görmesi, bunlara dair somut deneyimlerin yüzeysel sayılması da Heidegger felsefesinin zorunlu bir sonucu değildir. Zira dünya-içinde-varolan olarak *Dasein* her zaman bu deneyimlerin ve bunları tetikleyen toplumsal oluşumların ortasındadır ve bu deneyimlerin somut nedenlerini irdelemeye açıktır.

Ancak şunu da kabul etmek gerekir ki, varoluşçu felsefenin acı ve anlamsızlığın insan için kaçınılmaz olduğuna dair tespiti bir anlamda doğruluk



payına sahip olduğu gibi,<sup>6</sup> buradan hareketle tikel acı ve anlamsızlık deneyimlerinin kendilerini ve nedenlerini küçümseyerek bunları metafizik acı ve anlamsızlığın kaçınılmaz sonucu olarak görerek önemsizleştirme tehlikesine karşı da uyanık olmak gerekir. *Dasein* yapısı gereği kırılğan ve acı deneyimine (veya Jaspers'in deyimiyle "limit durumlar"a) meyyal olsa da bunu, acıyı arama, davet etme veya sebatla tolere etme gereği olarak yorumlamak (tıpkı Heidegger felsefesinde ölümün *Dasein*'in gerçekleştirmek için can atacağı bir olanak olmaması gibi) felsefi yönden hakkaniyetli olmayacaktır. *Dasein*'in kendi varoluşunun olanağı olarak somut şekilde varolabilmesi adına bu olanakları imkansızlaştıracak veya ciddi anlamda sınırlayacak bir dünyada adeta hapsolup kalmamış olması elzem görünmektedir.

Heidegger'in ontolojik bir *Dasein* analizi sunduğu doğrudur, ki (Gadamer, Arendt gibi) birçok düşünür ontolojik düşünceye sempatiyle yaklaşmadıkları için bu yönden Heidegger'e mesafeli durabilirler. Ancak Heidegger'in ontolojisinin hem içerik hem de yöntem olarak klasik metafizikten farklı olduğunu, bu nedenle de felsefesi için geleneksel "metafizik düşünce" betimlemesinin haksız olacağını belirtmekte fayda vardır.

Diğer bazı varoluşçu yaklaşımlardan farklı olarak, Heidegger felsefesinde bir "içsellik" vurgusu olduğunu düşünmek ise hatalıdır. Zira Heidegger bilincin/zihninin içi-dışı gibi bir ayırım yapmaktan kaçındığı gibi, *Dasein*'in haleti ruhiyelerinin dünyadan kaynaklandığını ve anlama modlarında da yine dünyayla ilişkisinin etkili olduğunu vurgular. Buna göre, "Duygu durumu üzerimize çöker. O ne 'dışarıdan' ne de 'içeriden' gelir. Dünya-içinde-varolmanın minvali olarak ondan doğarak yükselir" (Heidegger, 2018, s. 136). Benzer şekilde *Dasein* öncelikle kendini "içerideki" olarak dışarıya kattığı için değil, dünya-içinde-varolma olarak zaten anlayarak "dışarıda" olduğu için kendini sözcüklere döker. Dile getirilen zaten dışarıda olmalıdır. Bir başka deyişle, bir-hal-içinde-bulunmanın (duygu durumunun) şu veya bu minvalidir... (Heidegger, 2018, s. 136).

Bu metinlerden de anlaşılacağı üzere Heidegger düşüncesinde iç dünya ile dış dünyanın ilişkilendirilmesi veya birbirlerinden ayrık olmaları ve hatta *Dasein*'in kendi iç dünyasında veya zihninin, bilincinin içinden dışarıya

<sup>6</sup> İnsan varlığının kırılğanlığının dair tartışmalar Judith Butler gibi feminist düşünürlerce altı çizildiği üzere, ataerkil erkeklik ve birey anlayışına yöneltlen eleştirilerde önemli bir yer edinmiştir.



bakması gibi durumlar söz konusu değildir. Tam aksine, *Dasein*'ın kendisini örneğin kaygı durumu içinde bulması dünyadan kaynaklanan bir durumdur—kendi iç dünyasında yaşadığı bunalım veya sıkıntılardan dolayı değil. Veya *Dasein* sahici anlama modunda kendi varoluş olanaklarını olduğu gibi bütünlük içinde gördüğünde bu, içsel bir yolculuk sonucunda ortaya çıkan bir hal değildir. *Dasein*'ın varoluş olanakları zaten dünyada mevcuttur ve *Dasein* bu olanaklara kendi içine dönerek değil, içinde varolduğu dünyayı olduğu gibi gördüğü zaman orada, dünya içinde keşfeder. Benzer şekilde dışsal olanın içselleştirilerek *Dasein*'ın sözde iç dünyasına çekilmesi de söz konusu değildir. Dolayısıyla, Adorno'nun Heidegger'e yönelttiği içsellik eleştirisi pek de yerinde görünmemektedir.

(II) Adorno, kitabın 110. sayfasında *Varlık ve Zaman*'dan yapmış olduğu alıntıda Heidegger'in merak ve *thaumazein* (hayret) arasında ciddi bir fark olduğuna dair ibaresini görmezden gelmektedir. Heidegger'in Aristoteles'ten alımladığı bir kavram olan *thaumazein* her ne kadar merak duygusundan tamamen kopuk olmayan ve ilk olarak gündelik hayatta yaşanan bir deneyime işaret etse de aynı zamanda *sophia*'nın da kaynağıdır (Heidegger, 1992, ss. 99-101, 126).<sup>7</sup> Sırf bilmek için bilmeyi hedefleyen meraktan farklı olarak *thaumazein* *Dasein*'ın anlayamadığı şeyler ve genel olarak varlığın bütünü karşısında kendisini içinde bulduğu adeta esrime halini betimler. Ancak sahicilik, *sophia*'nın sunacağı teorik ve bütüncül anlayış, rehberlik ve bilgelikten bağımsız olarak kendisini gerçekleştiremeyeceği için,<sup>8</sup> sahiçiliğin *thaumazein*'dan azade olması ve bu hayret hissiyatı içinde üretim araçlarının pompaladığı arzunun yöneleceği irrasyonel bir tüketime kapılması pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca *thaumazein* gündelik hayatta da deneyimlenebildiği için, Adorno'nun iddia ettiği gibi sırf ontolojik bir kavram değildir.

(III) Heidegger felsefesi her ne kadar tikel *Dasein*ların içinde bulundukları koşulların sahiçiliği onlar için ne derece mümkün kılacağını umursamaz görünse de somut durumun belirleyici rol oynadığını aslında kabul eder:

Bir eksistensiye olarak mümkün-olmaklık, “keyfilğin kayıtsızlığı” (*libertas indifferentiae*) anlamında serbestçe uçuşan bir var-olabilmeklik

<sup>7</sup> Ayrıca bkz. McNeill (1999), ss. 3, 12-13.

<sup>8</sup> Bu konuda bkz. McNeill (1999), ss. 40-43.



demek değildir. Özü itibariyle bir-hal-içinde-bulunma olan *Dasein* zaten hep belirli olanakların içine dalıvermiştir. Var-olabilmeklik olarak var olduğu birtakım olabilmeleri kaçırmış, kendi varlığının mümkün-olmaklıklarının peşinden gitmiş, bazılarını tutup yakalamış, bazılarınıysa yakaladığını sanmıştır. Ama bu, şu demektir: *Dasein* kendine tevdi edilmiş mümkün-olmaklıktır, *fırlatılmış olanaktır* baştan başa (Heidegger, 2018, s. 144).

Heidegger olanakların *Dasein* üzerindeki gücünü kabul etse de sahiciliğin her *Dasein* için eşit düzeyde açık olmayacağından ve özellikle de olağanüstü koşullar altında yaşayan insanların durumlarının sahicili modda anlayışı bir hayli zorlaştıracığından yola çıkarak bir analiz veya çözüm önermez. Bu noktada Adorno'nun eleştirisinde haklılık payı olduğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, daha önce de belirttiğimiz gibi, sahicili modda anlayış geliştiren *Dasein*'in mevcut koşullar karşısında kendi varoluş olanaklarını kavrayarak onları değiştirme ve dönüştürme olanağını seçmesi de mümkündür. Öyle görünüyor ki, Adorno felsefesi bir ideoloji analizi sunmakla birlikte, bu analizin bireye ulaşarak değişimi tetikleyen itici bir güç olabilmesi için sahiciliğe ihtiyaç duyabilir. Şöyle ki, Adorno'nun bir ideoloji analizi sunması ve özne ile nesne arasındaki ilişkiyi diyalektikle açıklaması öznenin kendisini kaçınılmaz olarak sorgulamasını ve kendi varoluşunu ve dünyasını gözden geçirmesini gerektirmez. Birey sorunları teorik düzeyde idrak etse de “anlatılan hikaye”yi<sup>9</sup> üstlenmeyerek çeşitli nedenlerle bireysel algısını ve tavrını değiştiremeyebilir veya değiştirmek istemeyebilir. Bu nedenle, Heideggerci sahicilik analizi ve sahicili modda varoluş betimlemesi anlamsız veya gereksiz değildir.

(IV) Adorno'nun Heidegger'de *Dasein*'in kendisine özdeş olduğu ve bu özdeşliğin de öznenin yüceltilmesine yol açtığı yönündeki savı abartılı görünmektedir. Şöyle ki, Heidegger *Dasein*'i özü itibariyle kendi varoluş olanaklıkları olarak betimler:

*Dasein* birincil olarak mümkün-olmaklıktır. *Dasein* hep olabileceği şeydir ve imkân elverdiğince neyse odur. *Dasein*'in mümkün-olmaklığı ... “dünyayla” ilgilenme minvallerini, başkalarına itina-göstermeyi, bunların hepsine ve kendisine ilişkin var-olabilmekliği hep kendi uğruna

<sup>9</sup> Karl Marx'ın *Kapital*'in önsözünde Horatius'tan alıntılandığı “Quid rides? De te fabula narratur” (Ne gülüyorsun? Anlatılan hikâye sana dair) sözüne ithafen.



ilgilendirmektedir. Eksistensiyal bakımdan *Dasein*'ın hep var olduğu mümkün-olmaklığı, hem boş mantıksal olasılıktan, hem de mevcut-olanın olumsuzsalığından (şunun veya bunun “başına gelebilmesinden”) farklıdır. Mevcut-oluşun modal kategorisi olarak mümkün-olmaklık, henüz *etkinleşmemiş* olan, *hiçbir zaman zorunlu olmayan* anlamındadır. Dolayısıyla *yalnızca* olanaklı olanı karakterize etmektedir (Heidegger, 2018, s. 143).

Görüldüğü üzere *Dasein*'ın kendi varoluş olanaklılığı olması, onu kendisiyle özdeş olmaktan fazla bir şey yapar. *Dasein* sadece neyse o değildir; aynı zamanda henüz gerçekleşmemiş, gerçekleşmesi de zorunlu olmayan olanaklılıkları varoluşunu özsel olarak tanımlar. MacDonald'ın da belirttiği üzere, *Dasein*'ın mevcut haliyle ne olabileceği arasındaki fark *Dasein*'ı kendine özdeşlik olarak betimlemeyi adeta imkânsız kılar (Macdonald, 2008, s. 9). Ayrıca, yukarıda alıntılanan pasajda görüldüğü üzere *Dasein*'ın kendi olanaklılığı olması onu izole etmenin ötesinde, onun dünyayla, diğer *Dasein*larla ve şeylerle ilgilenmesini ve ilintilenmesini kaçınılmaz olarak içerir. Dolayısıyla burada Adorno'nun önerdiği gibi kendi içine kapalı ve izole bir egonun kendine özdeşliği ile yüceltilmesi pek söz konusu değildir.

(V) Adorno'nun sahicilik kavramının tam bir tanımı ve içeriği olmadığı için muğlak olduğu ve öznenin kaprislerine kaldığı yönündeki eleştirisinde doğruluk payı olduğunu söyleyebiliriz. Sonuçta Heidegger felsefesinde sahicilik ve gayrisahicilik kavramı, eylem, varoluş tarzı, vs.nin listesi veya betimlemesi verilmemektedir. Böyle bir şey zaten mümkün değildir çünkü Heidegger felsefesinde sahicilik temelde ne yaptığımıza değil, yaptığımızı nasıl anladığımıza ve yorumladığımıza dairdir. Bu da Adorno'nun perspektifinden muğlaklık olarak değerlendirilebilir. Ancak bu durumun öznenin kaprisi olarak nitelenmesi çok yerinde değildir. Zira sahicilikte *Dasein*'ın bir anlamda “pasif” veya “maruz” olması söz konusudur. Kararlılık gösterme sürecinde kendi varlığını mesele edinen *Dasein*'a, kendisiyle müzakere ederken belli bir anda, *kairos* (Moment/*Augenblick*/an)'ta, içinde bulunduğu durum bütünüyle açındığı gibi ne yapması ne yola girmesi “gerektiği” de ayan beyan açık olur. Söz konusu *kairos* ise ne *Dasein*'ın tercihinine bağlıdır ne de bu anın gerçekleşeceğinin garantisi veya ne zaman gerçekleşeceğinin belirlenmişliği vardır. Dolayısıyla *Dasein* sorgulama sürecinin hâkimi veya yöneticisi olmaktan ziyade bir parçasıdır (Heidegger, 2018, s.



338). Hal bu iken sahiciliğin *Dasein*'in kapisine kalmış olduğu önerisi makul görünmemektedir.

#### 4. Heidegger Felsefesinin Ölüm ve Yok Oluşu Yücelttiği Eleştirisi

Adorno'ya göre Heidegger, felsefesinde sadece kendi varlığını muhafaza etmek olarak ihtimam (*Sorge*) kavramını değil, onun yok oluşu olan ölümü de benliği bütünleyen unsur olarak ontolojik yönden kilit bir noktada tanımlar. Adorno, faktisiteden arınmış, herkes (*das Man*)'ten uzak olan, *Dasein*'in benliğine bütünlük imkânı sağlayan ve hayata anlam katabilen ölümün, endüstri çağının izole bilincini temsil ettiğini söyler (Adorno, 1973, ss. 145-147). Heideggerci benliğin hem belli nitelikleri yok, çünkü bunlar rastgele ve aktüel, hem de bu benlik kaçınılmaz olarak ölümlü. Adorno ben'in ölümüne diğerlerinin ölümünden öncelik verilmesinin ancak solipist bir felsefede olabileceğini söyler ve Heidegger'in ölümü sahicilikle özdeşleştirdiğini belirtir: zira *Dasein* ölümlü değildir, ölümün onu herkesten ayırmasıyla *Dasein* tekilleşir (Adorno, 1973, ss. 146-148, 150-152). "Utanç verici tarihsel formu nedeniyle kendisini yeterince meşrulaştıramayan *Dasein*"ın kendisini ancak kendi yok oluşunda kurtardığını öne sürer (Adorno, 1973, ss. 152-153). Bu durum ise Gordon'un da ifade ettiği üzere, *Dasein*'in itaat etmesini ve mevcut olana adapte olmasını, bu hayatın er geç kendisine hak ettiklerini vereceği umuduyla ölümden korkarak yaşamasını gerektirir (Adorno, 1973, s. 153; Gordon, 2016, s. 156). Fakat Adorno'ya göre farklı sosyal koşullar altında *Dasein*'in ölümden korkmasına gerek olmayacaktır. Bozulmamış, insanları baskılamayan bir hayatta ölümü yüceltmeye ve onu korkuyla karşılamaya gerek kalmayacaktır (Adorno, 1973, s. 155). Öte yandan, Adorno Heidegger'in ölümü ontolojik bir unsur olarak almasını diğer bir yönden daha sorunlu bulur: ölümün acı verici, korkunç ve olumsuz bir şey olmaktan çıkarılması ve adeta paklanması (Adorno, 1973, s. 156). Siyasi yönden baktığımızda Adorno ölümün savaşı kaçınılmaz kıldığının altını çizer (Adorno, 1973, s. 157). Teolojinin eski önemini ve yerini yitirdiği noktada Heidegger felsefesinin sekülerleşmiş ölümü yüceltmesi bu boşluğu doldurur gibidir: Yaşama anlam veren onun hepten yok oluşudur. Ne acıdır ki, burada kendi yaşamına ölüm üzerinden anlam yüklemeye çalışan, toplumsal bakımdan oldukça zayıf ve bu zayıflığının farkında dahi olmayan öznedir. Kendi zayıflığıyla yüzleşemeyen özne, sahicilik adı altında kendisini olduğundan güçlü görme çabası içindedir (Adorno, 1973, ss. 163-164).



Bu eleştiriler şöyle değerlendirilebilir: Adorno'nun değindiği gibi, teolojik perspektifin egemen olduğu bir yaklaşımda ölüm muhtemelen Heidegger felsefesindeki denli önemli bir yer işgal etmeyecektir. Ancak buradan, Adorno'yu takip ederek, yaşama anlam verenin öznenin yok oluşu olduğunu söylemek Heidegger felsefesi için pek yerinde olmayacaktır. Heidegger için ölüm *Dasein*'in sahici bir modda var olabilmesinde önemli rol alır: burada kastedilen yok oluş anını simgeleyen ölüm olgusundan ziyade Heidegger'in kendi varoluşunun olanaklılığı olarak tanımladığı *Dasein*'in<sup>10</sup> "artık-*Dasein*-olmayabilirliğin olanağı" (Heidegger, 2001, s. 250) olarak ölümdür. Yani var olduğu müddetçe her daim yüz yüze olduğu yegâne olanak olarak ölümün, *Dasein*'a kendisinin özü itibarıyla zamansal ve sonlu olduğunu, bu sonlu zamanın kendi varoluşunu ortaya koyabilme imkanına gebe olduğunu açık etme ve *Dasein*'i bu yönde kararlılık göstermeye (*Entschlossenheit*) itme olanağı vardır (Heidegger, 2001, s. 250). Dolayısıyla, bir olay değil, mutlak olanaklılık olarak [ö]lüm *Dasein*'in bizzat kendisinin üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte *Dasein*, en zati var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir. Bu olanak içinde *Dasein*, kendi dünya-içinde-varolmasını mesele eder" (Heidegger, 2001, s. 250).

Görüldüğü üzere, Heidegger felsefesinde asıl vurgu yok oluşta değil, ölüm olanağıyla yüzleşen *Dasein*'in kendi varoluşunun özsel olarak dünyevi zaman ve sonlulukla nitelendiğini görerek, bu varoluşu yeniden anlamlandırma, yorumlama ve sırtlanma çabasına girmesindedir. Ölümle dair sahici bir anlayış *Dasein*'in sürekli kendi ölümünü düşünmesi ve bundan korkması demek değildir;<sup>11</sup> kaçınılmaz olanaklılık olarak kendi ölümünün fırlatılmış sonlu varlığını açmamasının farkındalığıyla kendi sahici varoluş olanaklarını keşfederek varoluşunu sürdürmesidir.<sup>12</sup> Bu, bir anlamda insanın kendi

<sup>10</sup> "*Dasein* başka şeylere ilaveten şunu veya bunu becerebilme imkanına sahip bir mevcut-olan değildir. *Dasein* birincil olarak mümkün-olmaklıktır. *Dasein* hep olabileceği şeydir ve imkân elverdiğince neyse odur." "*Dasein* kendine tevdi edilmiş mümkün-olmaklıktır, *fırlatılmış olanaktır*" (Heidegger, 2018, ss. 143, 144).

<sup>11</sup> "...ölüm kaygısını, hayatını kaybetme korkusuyla karıştırmamak gerekir. Ölüm kaygısı, kişinin herhangi ve tesadüfi bir 'zayıflık' duygusu değildir. Bilakis *Dasein*'in temel bir hal-içinde-bulunması olup fırlatılmış varlık olarak *Dasein*'in kendi bitişine doğru varolduğunun açmılanmışlığıdır" (Heidegger, 2018, s. 251).

<sup>12</sup> "Ölümle doğru varlık, varlık türü bizatihi öne-koşma olan *varolanın* var-olabilirliğine öne-koşmasıdır. Bu varolabilirliğin öne-koşarak açığa çıkarılışı sırasında



varoluşunun kırılğanlığının ve biricikliğinin ayırdına varmak suretiyle, kaygı durumu içinde vasat gündelik varlık yorumundan uzaklaşarak varoluşunu yeniden anlama ve anlamlandırmaya girişmesidir. *Dasein*'in sahici olarak kendi olabilmesi için, bir şeylerle ilgilenmek, birilerine itina-göstermek suretiyle kendini birincil olarak kendi en zati var-olabilirliğine tasarlaması gerekir, herkes-benliği olanağına değil. İrtibatsız olanağa öne-koşma, öne-koşan bu varolanı kendi en zati varlığını kendinden hareketle devralma olanağına mecbur eder (Heidegger, 2018, ss. 263-264).

Ki bu da “tasarıda kendini açığa çıkaran var-olabilirliğin içinde kendini anlama”ya, yani kendi varoluş olanaklarını keşfetmeye karşılık gelir.

Öyleyse bu ölüm anlayışı bizi acı, sefalet ve yok oluş demek olan somut ölüm olgusundan arındırarak ölümün bu olumsuz yanını perdeler mi? Dolayısıyla ölümü “sempatikleştirerek” özellikle açlık, savaş, vb. durumlarda fazla sorgulanmadan olumlu karşılanacak bir olgu haline getirebilir mi? Heidegger'in somut ölüm olgusunu tartışmaması bunu yok saydığına veya önemsizleştirdiğine delalet etmese de ölümün bu biyolojik yanını tartışma dışı bırakmak suretiyle ikincilleştirdiğini ifade edebilir. Bu, ölümün aranan veya beklenen bir “deneyim” olacağı anlamına gelmese de bu anlayışın, Adorno'nun değindiği üzere, biyolojik ölümü hafife alan bir yönde yorumlanması mümkündür—her ne kadar Heidegger'in bu yönde bir ifadesi olmasa da.

Peki bu ölüm anlayışı izole bir endüstriyel çağ bilincine işaret eder mi? Muhtemelen hayır. İnancı ne olursa olsun insanın dünyadaki varoluşunun sonluluğunun gerçek anlamda farkına varmasının onun kendisine ve yaşamına bakışını dönüştürebilmesi sadece endüstriyel çağa ait bir duruma indirgenemez. Yaşam ve ölüm üzerine benzer kaygı ve düşünceler asırlar boyunca düşünür ve yazarlar tarafından ifade edilmiştir. Kendi yok oluşunu, hiçliğini düşünmenin insan için tarih boyunca kaygı ve korku uyandırıcı bir yanı olduğunu söylemek muhtemelen yanlış olmayacaktır.<sup>13</sup> Heidegger'in

---

*Dasein*, kendini en uç olanağı bakımından kendine açılır. Fakat kendini *en zati* var-olabilirliğine tasarlamak şu demektir: bu şekilde açığa çıkarılan varolanın varlığı içinde kendini anlayabilmek yani varolmak. Öne-koşmanın en zati ve en uç var-olabilirliği yani [*sahic*] varoluş olanağını anlama olanağı olduğu ortaya çıkmıştır” (Heidegger, 2018, ss. 262-263).

<sup>13</sup> Bu konuda örneğin Stoacı düşünürlerin ölümün korkulacak bir şey olmadığına dair akıl yürütmelerine bakılabilir.



yaklaşımının, kaygı ve ölümü *Dasein*'ı herkes (*das Man*)'ten izole etmek suretiyle atomik bir birey anlayışına indirgediği iddia edilebilir. Bir anlamda, kendi ölümüyle yüzleşmenin *Dasein*'ı izole eden bir yanı yok değildir; her insan kendi ölümünün olanağıyla ancak tek başına yüzleşip hesaplaşabilir. Bu yüzleşme dilsellik içermeyen, kişinin özbenliğine dair bir süreç olduğu için, Heidegger'e göre o noktada başkalarıyla kurulacak iletişimin herhangi bir etkisi veya önemi olması düşünülemez. İnsan "bütün diğer olanakların olanaksızlığı" olan bu özel olanağı anlama çabasına ancak kendi başına girişebilir. Dolayısıyla ölüm, *Dasein*'ın en zati olanağıdır. Ona doğru varlık, *Dasein*'a kendi en zati var-olabilirliğini açılar ki onda *Dasein* esasen kendi varlığını mesele eder. Bunun içindeyken *Dasein*'a, kendi olabildiği bu müstesna olanağı içinde kalarak herkesten kopmuş olduğu yani öne-koşarak kendini ondan hep koparabildiği açığa çıkabilmektedir. Ama bu "olabilirliğin" anlaşılması, herkes-benliğinin hergünkülüğü içinde fiilen kaybolmuşluğu açığa vurur (Heidegger, 2018, s. 263).

Bu anlamda ölümün bireyi diğer insanlardan soyutladığı söylenebilir. Diğer bir anlamda düşünürsek, ölümün *Dasein*'ı toplumdan ve dünyadan kopararak soyutlaması anlamında, bu eleştiri pek yerinde olmayacaktır. Zira kaygı ve ölüm bilinci *Dasein*'ı gündelik insan ilişkilerinin kalıplarından, yüzeyselliğinden ve tekdüzeliğinden uzaklaştırdığı gibi, daha çok pragmatik yaklaşımların egemen olduğu gündelik vasat varlık yorumundan da özgürleştirdiği için, sahici varoluş modunda *Dasein* insanlarla daha gerçek, içten ve bireysel ilişkiler kurabilme olanağını keşfedebilecektir. Öyle ki, "[i]rtibatlı olanak olarak ölüm, *Dasein*'ı münferitleştirdiği halde atlatılamaz olduğu için, birlikte-varlık olarak *Dasein*'ın başkalarının var-olabilirliğini anlayabilmesini sağlar" (Heidegger, 2018, s. 264). Daha açık bir ifadeyle, [sahici] kendi-olmaklık olarak kapalılığı-açma-kararlılığı, *Dasein*'ı kendi dünyasından koparmaz veya muallakta kalan bir bene indirgeyip yalıtırmaz. ... Kapalılığı-açma-kararlılığındaki *Dasein*, başkalarının "vicdani" olabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde [sahici] kendi-olmaklıktan [sahici] birlikte-varolma doğabilmektedir: müphem ve kıskanç mutabık kalışlardan ve herkes içindeki geveze dostluk ve girişim heveslerinden değil (Heidegger, 2018, s. 298).

Görüldüğü üzere ölüm, *Dasein*'ı diğer insanlardan koparıp kendi bilinci içine hapsedmek bir yana, diğer *Dasein*'larla gündelik rutinlerin ve



biçimci yaklaşımların ötesinde hakiki bağlar kurmasına zemin hazırlamaya meyyaldır. Kaldı ki, özü itibarıyla ancak “dünya-içinde” varolan *Dasein*’ın, Adorno’nun önerdiği üzere solipsist bir bilince kısıp kalması felsefi yönden adeta imkansızdır: *Dasein* zaten her zaman çevreleyen dünyasında diğer *Dasein*’lar ve şeylerle bir arada var olur ve dünya içindeki varoluşundan bağımsız bir benlik olarak var olamaz (Heidegger, 2018, s. 263).

Ölüm ve sahicilik kavramları arasındaki yakın ilişki göz önüne alınacak olursa, *Dasein*’ın etik ve politik olarak sorumluluk almasının ve harekete geçebilmesinin yolunun kendi varlığının sonluluğunu kavramasından geçtiği söylenebilir. Sahicilik kavramı belli değer ve ilkeleri açıkça savunmuyor gibi görünse dahi, sahicilik varoluşun *Dasein*’ın gerçek anlamda etik bir fail olabilmesinin ön koşulu olduğu düşünülebilir. Zira sahicilik, değer ve ilkeleri reddetmekten veya bunlara karşı kayıtsız kalmaktansa, değer ve ilkelerin hermeneutik bir devinimle yeniden yorumlanmasını gerektirecektir. Böylece negatif bir kavram gibi görünen ölümün, “doğru” kavrandığı zaman *Dasein*’ı tüm varlığını gözden geçirmeye iterek pozitif bir deneyimi hazırladığı söylenebilir.

### Sonuç

Makale Adorno’nun Heidegger felsefesine yönelttiği eleştirileri dört ana başlıkta tartışmıştır:

**(I) Dil eleştirisi** başlığı altında Adorno’nun, Heideggerci sahicilik jargonunun felsefi kavramları tarihsel anlamlarından ve diyalektik süreçlerden koparıp içi boş, soyut hale getirerek bir aşkınlık sanrısı yarattığı, düşünme eylemine ket vurduğu, dilin nesneye kendisini dayatmasına zemin hazırlayarak hem bir tür idealizm yarattığı, hem de kavramları piyasanın kullanımına açık hale getirdiği yönündeki eleştirilerini inceledik. Adorno’nun eleştirilerinin kısmen haklı olmakla birlikte Heideggerci fenomenoloji ve hermeneutik yaklaşımların kavramların soyutlaşmasına ve içeriksizleşmesine engel olabileceğine, idealizm tehlikesini de savuşturabileceğine işaret ettik.

**(II) Jargonun burjuva değerlerini evrenselleştirerek meşrulaştırmaya zemin hazırladığı gibi, bireyi pasifliğe yönelttiği** başlığı altında Adorno’nun sahicilik jargonunun proletarya mensuplarını yaşadıkları şartları dönüştürmeye teşvik etmektense özel, özgür, otonom ve güçlü birer birey oldukları sanrısını oluşturarak pasifize ettiği eleştirisine değindik. Dahası, Adorno’ya



göre, jargon mevcut koşullar altında hezimete ve hayal kırıklığına uğramış bireyleri de sahicilik kisvesi altında adeta kahramanlaştırarak *status quo*'yu kabullenmeye yönlendirir. Adorno'nun bu eleştirilerine Heideggerci felsefenin verebileceği olası yanıtlardan bahsettik: *Dasein*'in mevcut koşulları değiştirip dönüştürmesinin onun varoluş olanaklarına dahil olduğu, dolayısıyla *Dasein*'in *status quo*'yu kabullenmeye mahkum olmadığı; Heidegger'in Batı felsefe geleneğini yıkıp yeniden inşa etme girişiminde bulunurken, günümüz dünyasında eylem ve teorik düşünce gibi "erdemli" aktivitelere egemen kılınmış olan üretim aktivitesini bu konumdan indirmeyi amaçladığı gibi. Böylelikle Heidegger felsefesinin mevcut durumu onaylamaktan uzak bir tavır takındığını ifade ettik.

**(III) Heidegger'in ontolojik analizinin, kapitalizmin şekillendirdiği deneyim ve durumları ontolojik varoluşsal kavramlar olarak sunmak suretiyle bunların ideolojik arka planını ve kökenlerini görmezden geldiği** başlığı altında Adorno'nun Heidegger felsefesindeki kaygı, anlamsızlık, vb. kavramların kökeninin varoluşsal ontolojik unsurlardan çok toplumsal, siyasi, ekonomik ve ideolojik etmenlerde aranması gerektiği eleştirisini tartıştık. Adorno'ya göre Heidegger bu kavramlara metafizik anlam yükleyerek yaşadığımız gerçek, somut kaygı, acı, anlamsızlık vb. deneyimleri içselleştirip değersizleştirir ve böylelikle bu deneyimleri ve onları ortaya çıkaran etmenleri olumlar. Ayrıca Heidegger sahiciliği merak tarafından sorgulanıp eleştirilmekten muaf tutarak arzusun sultasına teslim ettiği gibi, sahiciliği hem toplumsal ve psikolojik önkoşullarından soyutlayarak bir "kendine sahip çıkma" tercihinde indirger, hem de kamusal olarak tanımlanıp ölçülemeyecek soyut, rastgele, öznel ve muğlak bir şeye dönüştürür. Dahası, kendisine sahip çıkan benliği kendisiyle özdeş ve mutlak kılarak fetişleştirir. Heidegger felsefesinden bu eleştirilere gelebilecek yanıtları makalemizde inceledik: Mevcut şartlar *Dasein*'de yersiz yurtsuzluk, kaygı, vb. deneyimleri tetiklese de, Heidegger'in araştırmasının amacı bu tetikleme yapan politik-ekonomik şartları analiz etmektense, *Dasein*'in dünyayı deneyimleme ve anlamasının önkoşulu olan yapıların serimlenmesidir. Ancak Heidegger felsefesi politik-ekonomik bir analizi dışlamadığı gibi, sahiciliği bir dünya anlayışının bu tür bir farkındalığı gerektirdiği de söylenebilir. Ayrıca, Heidegger'in sunduğu *Dasein* analizi somut acı, kaygı, yersiz yurtsuzluk vb. deneyimleri dışlamaz, aksine *Dasein*'i dünya-içinde-varoluş olarak tanımlamak



suretiyle bu tür somut deneyimleri irdeleme imkanını açar. Yine de Heidegger felsefesinin ve genel olarak varoluşçuluğun acı, kaygı vb. deneyimleri romantize ederek yüceltme olarak yorumlanma riskine karşı uyanık olunması gerektiğini de belirttik. Heidegger felsefesinin içselliğine dair eleştiriye karşı ise Heidegger'in bu tarz bir iç-dış ayrımını özellikle reddettiğini vurguladık. Benzer şekilde Heidegger'in *Dasein*'i kendisine özdeş olarak değil, mevcut varlığından daha öte, kendi varoluş olanağı olarak betimlediğinin altını çizdik. Buna ek olarak, *thauazein* olarak merak duygusunun sahiciliğe içkin olduğunu ve bunun sahiciliğin arzuya teslim olmasına izin verecek yapıda olmadığından bahsettik. Ancak Adorno'nun eleştirisinin haklı olduğu noktaları da teslim etmek gerekir: Heidegger her *Dasein*'in kendi varlığını sahici anlamda gerçekleştirmek adına eşit şartlarda olmadığını konu edinmez; bu noktada Adorno'nun politik analizleri işlevseldir. Fakat bu Heideggerci analizi gereksiz kılmaz: Bireyin Adorno'nun analizinin kendisine ne sunduğunu özümseyip içselleştirebilmesi ve bunlar uyarınca harekete geçme motivasyonunu bulabilmesi için Heideggerci bir sahicilik anlayışının elzem olabileceğinin altını çizdik. İkinci olarak, sahiciliğin bir ölçütü olmadığı için muğlak bir kavram olduğu konusunda Adorno haklı olmakla birlikte, sahiciliğin *Dasein*'in kapisine kalmaktan ziyade bir ölçüde tabi olduğu bir durum olduğunu belirttik.

Son olarak, **(IV) Heidegger felsefesinin ölüm ve yok oluşu yücelttiği** başlığı altında incelediğimiz eleştiriler şöyleydi: Adorno, Heidegger felsefesinde kendi varoluşunu meşrulaştıramayan *Dasein*'in varlığını kendi ölümü üzerinden anlamlandırmaya giriştiğini ve yok oluş düşüncesinin *Dasein*'i diğer *Dasein*'lerden izole ettiğini öne sürer. Ölüm korkusuyla geçen hayat *Dasein*'i itaatkarlığa ve *status quo*'yu kabullenmeye sevk eder. Halbuki Adorno'ya göre, insanın baskılanmadığı bir sosyal düzende ölüm korkusu ve ölüme bu denli anlam yüklemek gereksiz olacaktır. Bu eleştirilere yanıt olarak Heidegger'in ölümü yok oluş anı olmaktan ziyade özel bir olanak olarak gördüğünü ve ölüm korkusunu besleme veya ölümü yüceltme tavrından uzak olduğunu açıkladık. Bu anlamda ölüm *Dasein*'in kendisinin ve zamanının sonluluğunu algılamasına zemin hazırlayarak, kendi hayatını bu gerçeklik ışığında anlayıp anlamlandırmasını mümkün kılar. Ancak bu tür bir anlayış *Dasein*'in diğer *Dasein*'lerle samimi ve gerçek bağlar kurabilmesinin önünü açacaktır. Öte yandan Heidegger'in ölümü biyolojik yönden



ele almamasının, bu anlamda ölümü önemsizleştirme ve belki “sempatikleştirme” riski taşıdığına da değindik.

Gördüğümüz üzere, Adorno’nun Heidegger’e yönelttiği eleştirilerin kısmen haklı olmakla ve sert üslubuna rağmen Heidegger’e belli noktalarda yapıcı olabilecek öneriler sunmakla birlikte, zaman zaman Heidegger felsefesini karikatürize ettiği söylenebilir. Son kertede görünürdeki uzlaşmazlıklarına rağmen iki filozofun (yöntem konusunda olmasa bile) belli noktalarda benzeştiği ve birbirini tamamlayacak düşünce ve analizler önerdiği açıktır. Bu bağlamda Heidegger felsefesinin dejenerasyona açık noktalarına işaret ederek bizleri bunları yeniden düşünmeye sevk etmek adına Adorno’nun eleştirileri önemlidir. Dolayısıyla farklılıklarına rağmen Adorno ve Heidegger felsefelerini uzlaşmaz perspektifler olarak görmektense, her birinin güçlü ve zayıf yanlarını göz önüne alarak bu felsefeleri *status quo*’yu analiz etme ve eleştirme kabiliyetimizi geliştirmek adına incelemekte fayda vardır.

### Kaynaklar

- Adorno, T. W. (1973). *The Jargon of Authenticity: On the German Ideology 1962-1964*. (K. Tarnoski & F. Will, Çev.). Northwestern University Press.
- Adorno, T. W. (2021). *Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine 1962-1964*. (Ş. Öztürk, Çev.). Metis Yayınları.
- Aristoteles. (2014). Altıncı Kitap. S. Babür (Çev.), *Nikomakhos’a Etik* içinde (ss. 115-129). Bilgesu Yayıncılık.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*. State University of New York Press.
- Gerber, T. (2019). Revisiting Adorno’s “Jargon of Authenticity” (1964). *Epoché Magazine*, 26. <https://epochemagazine.org/26/revisiting-adornos-jargon-of-authenticity-1964/>
- Gordon, P. E. (2016). *Adorno and Existence*. Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1992). *Gesamtausgabe Band 19 Platon: Sophistes*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag.



- Heidegger, M. (2018). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). Alfa Yayınları.
- Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press.
- Macdonald, I. (2008). Ethics and Authenticity: Conscience and Non-Identity in Heidegger and Adorno, with a Glance at Hegel. I. MacDonald & K. Ziarek (Ed.), *Adorno and Heidegger: Philosophical Questions* içinde (ss. 6-21). Stanford University Press.
- McNeill, W. (1999). *The Glance of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*. State University of New York.
- Schroyer, T. (1973). Foreword. *The Jargon of Authenticity* içinde (K. Tarnoski & F. Will, Çev.), (ss. vii-xxii). Northwestern University Press.
- Stiller, B. (Yönetmen). (1994). *Reality Bites* [film].
- Thanassas, P. (2012). *Phronesis* vs. *Sophia*: On Heidegger's Ambivalent Aristotelianism. *The Review of Metaphysics*, 66, 31-59.
- Volpi, F. (1994). Being and Time: A "Translation" of the *Nicomachean Ethics*? T. Kisiel & J. van Buren (Ed.), *Reading Heidegger from the Start: Essays in His Earliest Thought* içinde (ss. 195-211). State University of New York Press.
- Volpi, F. (1996). *Dasein as Praxis*: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle. C. Macann (Ed.), *Critical Heidegger* içinde (ss. 27-66). Routledge.
- Zuidervaat, L. (2008). Truth and Authentication: Heidegger and Adorno in Reverse. I. MacDonald & K. Ziarek (Ed.), *Adorno and Heidegger: Philosophical Questions* içinde (ss. 22-46). Stanford University Press.



**Öz:** Theodor Adorno, Sahicilik Jargonu: Alman İdeolojisi Üzerine adlı eserinde Martin Heidegger'in Varlık ve Zaman'daki Dasein analizine Marxist-Hegelci bir perspektiften eleştiriler yöneltmiştir. Bu makalenin amacı, Adorno'nun Heidegger felsefesine getirdiği eleştirileri tartışarak, Heidegger felsefesinin bu eleştirilere önerebileceği yanıtları irdelemektir. Makale Adorno'nun eleştirilerini dört ana başlıkta tartışıyor: (I) dil eleştirisi; (II) jargonun burjuva değerlerini evrenselleştirerek meşrulaştırmaya zemin hazırladığı gibi, bireyi pasifliğe yönelttiği eleştirisi; (III) Heidegger'in ontolojik analizinin, kapitalizmin şekillendirdiği deneyim ve durumları ontolojik varoluşsal kavramlar olarak sunmak suretiyle bunların ideolojik arka planını ve kökenlerini görmezden geldiği eleştirisi; (IV) Heidegger felsefesinin ölüm ve yok oluşu yücelttiği eleştirisi. Adorno'nun söz konusu başlıklar altında incelediğimiz eleştirileri bizi Heidegger felsefesi ve eleştirel teoriyi bir arada düşünmeye sevk edebilir. Makale bunun imkanının, Dasein'in zaten kaçınılmaz olarak bir dünya-içinde-varoluş olduğuna ve bu durumun bulunduğu sosyo-politik ontik durumu kavrayabilmesinin ve sahici bir anlayışın bu duruma eleştirel bir tepki göstermesinin önünü açabileceğine dikkat çekmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Heidegger, Adorno, sahicilik, otantisite, jargon.

