



Adorno'nun Diyalektik Meta-Eleştirisini ve Bourdieu'nün Düşünümsel Sosyolojik Eleştirisini: Heidegger Eleştirileri Üzerinden Bir Karşılaştırma

Ömer Küçük

Öz: Adorno ve Bourdieu, bir kültürel biçimler sosyolojisinin teorik ve metodolojik araçlarını geliştirme çabasında birleşirler. Bu makalede, ikisinin de temel hedeflerinin, kültürel biçimleri doğrudan dış toplumsal bağlama indirgeyen kaba sosyolojik açıklamalara düşmeksizin içsel ve salt biçimsel yorumları aşmanın yollarını araştırmak olduğunu ileri sürüyorum. Adorno, negatif diyalektik "dolayımın önceliği" teziyle uyumlu şekilde, farklı alanlar arasında biçimsel benzeşimler kurmaya dayanan ve kültürel biçimlerin hakikat içeriğini teslim etmekle birlikte mutlak özerklik yanılması ortadan kaldıran bir meta-eleştirel yorumlama usulü geliştirir. Bourdieu, düşünümsel sosyolojik eleştirisinde, alan ve habitus kavramları temelinde farklı alanlar arasında eşmantıklar tesis ederek kültürel biçimleri dış toplumsal bağlama indirgemeksizin sosyal ve politik içerimlerini ifşa etmeyi hedefler. Bu eleştirel yorumlama ve açıklama usullerinin ortak yönlerini, iki düşünürün Heidegger eleştirileri üzerinden ortaya koymayı deniyorum. Ayrıca iki düşünürün, diyalektik akılsallık eleştirilerinde, kültürel alanlarda tecessüm eden aklın toplumsal dolayımını ortaya koyarak tahakkümden ve sembolik şiddetten arındırılmış bir akıl kavrayışına ulaşma çabasında da yine ortak olduklarını göstermeye çalışıyorum.

Anahtar Kelimeler: Kültürel biçimler sosyolojisi, diyalektik meta-eleştiri, düşünümsel sosyolojik eleştiri, temel ontoloji, biçimci metodoloji.

Abstract: Adorno and Bourdieu share the same interest in developing theoretical and methodological tools of a sociology of cultural forms. In this article, I argue that the main goal of both thinkers is to investigate ways to overcome internal and purely formal interpretations without falling into vulgar sociological explanations that reduce cultural forms to external social context. In line with the thesis of "priority of mediation" of his negative dialectics, Adorno develops a meta-critical style of interpretation based on establishing formal analogies between different fields which abolishes the illusion of absolute autonomy of cultural forms while acknowledging their truth contents. In his reflexive sociological critique, Bourdieu aims to reveal social and political implications of cultural forms without reducing them to external social context by building homologies between different fields. I try to reveal the common aspects of these critical methods through the Heidegger critiques of two thinkers. I also try to show that the dialectical critiques of rationality of them echo each other in aiming to reach an understanding of reason free from domination and symbolic violence by revealing the social mediations of reason that embodied in cultural fields.

Keywords: Sociology of cultural forms, dialectical meta-critique, reflexive sociological critique, fundamental ontology, formalist methodology.

@ Arş. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi. omerkucuk@balikesir.edu.tr

id <https://orcid.org/0000-0002-3912-3206>

© İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0648
insan & toplum, 2022; 12(1): 137-166.
insanvetoplum.org

Başvuru: 20.03.2021
Revizyon: 14.08.2021
Kabul: 02.09.2021
Online Basım: 16.10.2021

Giriş

Batı sosyal bilimleri sahnesinin iki önemli figürü olan Adorno ve Bourdieu, kendilerine özgü kavramsal sistemleri içerisinde ilk bakışta farklı geleneklere ait ve karşılaştırılmaları güç iki ayrı şahsiyet gibi görünür. Bu makalede, bunun böyle olmadığını; felsefe ve sosyal bilimi aynı anda ve derinlikli biçimde kucaklamaya çalışan iki şahsiyetin, girişimlerinin en temel yönlerinde birbirleriyle ortak hedefler güttüğünü ve bir anlamda birbirlerini tamamladıklarını ileri süreceğim.

İki düşünürün çalışmalarında da, felsefi ve sanatsal eserlerin sosyal ve tarihsel bağlamla doğru bir şekilde ilişkilendirilmesine yönelik bir kültürel biçimler sosyolojisinin ya da eleştirel bir yorumlama ve açıklama usulünün teorik ve metodolojik bir çerçevesini buluruz. Adorno'nun kimi zaman "diyalektik eleştiri" ya da "meta-eleştiri" adını verdiği eleştirel yorumlama usulü, onun "negatif diyalektik" felsefesi çerçevesinde geliştirilmiştir. Bourdieu'nün "düşünümsel sosyoloji" olarak adlandırdığı eleştirel açıklama yöntemindeyse, kültürel biçimlerin oluşum koşulları, üreticilerin "habitus"larıyla üretim "alanları" arasındaki karşılıklı ilişkide aranır. İki düşünür de, kültürel biçimlerin mutlak anlamda özerk olmadığını ve tarihsel-toplumsal bağlamla çok çeşitli şekillerde ilişkili olduğunu göstermek istemelerine karşın, bu biçimlerin doğrudan doğruya dış toplumsal koşullara indirgenmesine karşı çıkmaktadır.

Adorno (2016, ss. 11-17; 183-84), metaleştirel yorumlama usulünde, negatif diyalektik "dolayımın önceliği ve aşılabilirliği" kavrayışıyla uyumlu bir şekilde, kültürel biçimlerin "görelî özerkliği" teslim ederek kültürel alanlar arasında indirgemeci olmayan biçimsel "benzeşimler" (analojiler) tesis etmeyi dener. Adorno (2002, ss. 230-32) için kültürel biçimlerin görelî özerkliği, aynı zamanda, kültürün mevcut toplumun egemen ilkesi olan mübadele edilebilirliğe ve araçsallaşmaya direnişinin ön şartıdır.

Bourdieu (2006b, ss. 279-325), benzer şekilde, bütün dış göndermeleri reddederek kültürel biçimleri yalnızca biçimsel olarak yorumlamak isteyen "içselci yorumlar" ve bunların "skolastik körlükleri" ile kültürel üretim alanlarının görelî özerkliğini görmezden gelerek eserleri doğrudan dış toplumsal bağlama indirgeme yoluyla açıklamaya girişen "dışsalıcı açıklamalara" eşzamanlı olarak karşı çıkar. Bourdieu, kültürel biçimlerin oluşumunda; bir yazarın ya da sanatçının belirli bir estetik biçimi, üslubu, teoriyi ya da paradigmayı seçerek kendini onun geliştirilmesine adanmasında, dış toplumsal bağlamdan görece özerk "alan içi rekabet" in ve üreticinin alanda tuttuğu konumun önemini gündeme getirir (Bourdieu ve Wacquant, 2007, ss. 91-92). Ayrıca Adorno'nun biçimsel benzeşimler keşfetme tasarısını geliştirecek şekilde, farklı toplumsal alanlar (politik, estetik, bilimsel, felsefi vs.) arasında "eşmantıklar"

(homolojiler) tesis etmeyi; böylece kültürel biçimlerin politik içerimlerini daha yerinde bir şekilde tespit etmeyi hedefler.

İki düşünür ve sosyal bilimcinin bir başka ortak noktaları, akılsallıkla kurdukları diyalektik ilişkide açığa çıkar. Kültürel biçimlerin eleştirisi, bu biçimlerin geliştirildikleri toplumsal alanların aynı zamanda özgül mantıkların ve akılsallık türlerinin (bilimsel, sanatsal, felsefi, hukuksal vs.) geliştirildiği merciler olması nedeniyle, bir akılsallık eleştirisi halini alır. Adorno'nun ve Bourdieu'nün sosyolojik akıl eleştirileri, Batı kültürü için alışılmadık derecede haşin olmaları nedeniyle, topyekünleştirici olarak görülmüş, iki düşünür irrasyonalizme sapmakla itham edilmiştir. Bu ithamın iki düşünür için de hatalı olduğunu göreceğiz: Adorno, metaeleştirel tasarısında felsefi biçimlerin toplumsal-tarihsel “dolayımlanmışlıklarını”, politik içerimlerini ve yankılarını açığa çıkarmayı hedeflemekle birlikte, indirgemecilikten kaçınır ve bu biçimlerin “hakikat içeriklerini” teslim eder. Bourdieu, benzer şekilde, kültürel üretim alanlarında karşılaşılan “skolastik hata”yı eleştirmesinin arkasında, bu alanlarda üretilen akılsallık biçimlerini kötüleme niyeti olmadığını; amacının bunların aynı zamanda “simgesel sermaye” ve “tahakküm aracı” olarak da işlemesine karşı çıkmak olduğunu vurgular.

İki düşünürün son ortak noktası, ikisinin de Heidegger felsefesiyle eleştirel bir ilişki kurmuş olmalarıdır. Dolayısıyla Heidegger vakası, Adorno'nun metaeleştirel yorumlama üsulünü ve Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojik eleştirisini iş başında görmek ve karşılaştırabilmek için iyi bir fırsat sunar. Böylece, Heidegger'in Nazizmle ilişkisi özelinde, özgül bir felsefi düşünce biçiminin politik içerimlerinin bu biçimi doğrudan politikaya indirgemeksizin nasıl tespit edilebileceğine dair teorik ve metodolojik bir içgörü kazanmış olacağız.

Adorno: Negatif Diyalektik ve Metaeleştiri

Adorno'nun felsefeden toplumsal araştırmaya uzanan kapsamlı külliyatını tek solukta özetlemeye girişmek pek tabii fazla iddialı bir çaba olur; yine de “negatif diyalektik” ve “metaeleştiri” (yahut “diyalektik ve metaeleştirel yorumlama usulü”) temalarını kısaca serimlemek, külliyatın her köşesine ışık düşürecektir.

Adorno, başyapıtlarından *Negatif Diyalektik*'te, diyalektiği “birlik ilkesi”nden, “kurucu öznellik”ten, “özdeşlikçi yanılısma”dan ve “tahakküm istenci”nden; özetle Hegelcilikten kurtarmayı hedeflediğini belirtir (Adorno, 2016, ss. 11-12). Aslen bu mümkündür de; zira diyalektik, başlangıç uğrağında, “özdeşliksizliğe dair tutarlı bir farkındalıktır” (Adorno, 2016, s. 17). Adorno'ya göre, özdeşlik yanılısaması gelip sonradan ona musallat olmadığı sürece –ki Hegel'de olan budur– diyalektik

özünde negatif ve eleştirel bir yorumlama usulüdür. Tek kelimeyle; diyalektik, bilinç içeriklerinin dolayımlanmış yapısını ifşa eden eleştirel ve olumsuzlayıcı bir yorumlama usulüdür.¹ Diyalektiğin bu özgül kavranışı, Adorno'nun bazen "metaeleştiri" ya da "içkin eleştiri" adını verdiği ifşa edici yorumlama usulünü mümkün kılacaktır.

Öncelikle diyalektik "dolayım" kavramının anlamı üzerinde durmak gerekir. Dolayım kavramı, bilinç biçimlerinin, kendilerine dair bütün iddialarına karşın, hiçbir zaman saf, kökensel, yalın ve kendine özdeş olmadığı anlamına gelir. *Tinin Fenomenolojisi*'nin başlarında Hegel, en yalın görünen bilinç biçimlerinden biri olan ampirik bilincin tikel belirlenimlerinin (*ben*, *bu*, *şimdi* ve *burası*) bile, aslında mekandaki bütün *bu* ve *bura*'ları, zamandaki bütün *şimdi*'leri ve olası bütün *ben*'leri kapsadığını, yani dolayımli olarak evrenseli içerdiğini gösterir (Hegel, 2004, ss. 77-79). Adorno, kendi kökenlerine ve içerimlerine körleşerek mutlaklık ve kökensellik iddiasında bulunan bilinç biçimlerinin dolayımalarını ifşa eden ve koşullanmışlığını gösteren diyalektik eleştiriye değişik alanlara uygular.

Horkheimer'la birlikte kaleme aldığı *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nde, diyalektik eleştiriye modern toplumun özbilincini oluşturan Aydınlanma düşüncesine uygularlar. Aydınlanma, akli mutlaklaştırıp mitostaki, doğadaki ve tahakküm istencindeki köklerinin üzerini örttüğü için eleştirilir. Oysa aklın kökleri mitostadır; Homeros'un *Odyssea*'sında görüldüğü şekliyle kurban ve armağan verme gibi arkaik pratikler, akılcı mübadele ilkesini örtük olarak da olsa içermektedir (Adorno ve Horkheimer, 2014, ss. 68-114). Diğer yandan akıl, iç ve dış doğaya karşı verilen tahakküm mücadelesi içerisinde bir hesaplama, nicelleştirme, matematikselleştirme, sınıflandırma ve özdeşlikler oluşturma aracı olarak gelişmiştir ve onun tahakkümle olan bu diyalektik eleştirisi görmezden geldiğinde akıl araçsallaşarak eleştirel gücünü bütünüyle yitirecektir (Adorno ve Horkheimer, 2014, ss. 19-67). Sonuç olarak, Adorno ve Horkheimer, kimi zaman eleştirildikleri gibi reaksiyoner bir akıl karşıtlığı geliştirmek değil, kendi köklerini göz önünde bulunduran ve dolayımalarını inkâr etmeyen, negatif diyalektik ve özeleştirel bir akıl kavramı inşa etmek isterler.

Adorno diyalektik metaeleştiriye felsefi ve sanatsal biçimler alanında da işletir. Metafizik üzerine derslerinde, felsefi gelenekteki güçlü bir eğilimi, aşkınsal-metafizik alanı dünyevi-sosyal deneyimden radikal biçimde koparma eğilimini eleştirir. Bu eğilim felsefi biçimlerin toplumsal dünyadaki dolayımalarının üzerini örtmeye hizmet etmektedir (Adorno, 2017, s. 167). Oysa felsefe "bir kültür parçasıdır,

1 Adorno'nun negatif diyalektik düşüncesini "dolayımın önceliği" bağlamında ele alan bir inceleme için bkz. (Küçük ve Ögüt, 2021). Makalenin bu alt bölümünde, bu çalışmada ulaşılan kimi bulgulardan yararlanılmaktadır.

kültüre boğulmuştur” ve kendisini kültürün üzerine çıkararak “dolaysızlaştırma” çabası, “onu kendi koşullarına körleştirir” (Adorno, 2017, ss. 212-13). Adorno, Bourdieu'nün tabiriyle “skolastik körlüğün” en yoğun hale geldiği felsefi ve estetik biçimler alanına, kültürel mirasın paradoksal biçimde “tarihüstü” olarak görülen bu nadide parçalarına yönelttiği metaleştirel çözümlemesiyle adeta bir büyübozumu gerçekleştirir. Göreceğimiz üzere, Bourdieu'nün sosyolojik tasarısı da, Adorno'nun metaleştirel tasarısıyla aynı hedefe sahiptir; “sanat, edebiyat, bilim, hukuk veya felsefe gibi kurucu mekanizmaları itibar ve esrarla çevrili olan, herkesçe en evrensel ve en kutsal kabul edilen değerlerle yüklü toplumsal oyunların bu kurucu mekanizmalarını” ifşa edecek sosyolojik araçlar geliştirmek (Bourdieu, 2019, s. 18).

Bununla birlikte, Adorno kültürel biçimleri bütün bütüne onları ortaya çıkaran toplumsal ve tarihsel koşullara indirgemeyi de reddeder. Mannheim'ın bilgi sosyolojisindeki bu eğilime, kültürel biçimlerin “hakikat içeriklerini” görmezden geldiği ve bunları grup ve sınıf çıkarlarıyla tüketici biçimde açıklayabileceğini düşündüğü için karşı çıkar (Adorno, 2016, ss. 183-4). Kültürel biçimler tarihsel ve toplumsal olarak dolaylanılmış olsalar da, kendilerini yaratan bağlama indirgenemeyen bir “hakikat içeriği”ne sahiptirler. Bu açıdan, metaleştirel çözümleme, kültürel biçimlerin yorumlanmasında dış bağlama her tür göndermeyi yasaklayan “içeriden” yorumlama usulü ile kültürel biçimlerin içsel-biçimsel niteliklerini göz ardı ederek bunları bağlama indirgeyen “dışarıdan” eleştiri usulleri arasındaki karşıtlığı diyalektik olarak aşmak ister. Adorno, dışarıdan ve içeriden, aşkın ve içkin yorumlama tarzları karşısında kendi yorumlayıcı tasarısını şu şekilde özetler:

Sonunda, dışarıdan nüfuz eden bilgi ile içeriden çalışan bilgi arasındaki karşıtlık da şaibeli görünmeye başlar diyalektik yönetime: Tam da suçlamakla yükümlü olduğu şeyleşmenin bir semptomunu görüyordur onda. Dışarıdan bilginin soyut kategorileştirmeleri ve idari düşünüşü, içeriden bilgide, kendi köken ve oluşumuna körleşmiş nesnenin fetişizmine tekabül eder (köken ve oluşumla uğraşmak, sadece uzmanın işi sayılmaktadır). Ama inatçı içkin bakış nasıl idealizme, yani kendine yeterli tinin hem kendine hem de gerçekliğe hükmettiği yanılımasına geri dönme tehlikesi taşıyorsa, aşkın bakış tarzı da kavramlaştırma çabasının gereğini unutup reçeteye uygun bir etiketlemeyle, donup kalmış bir küfürle (çoğunlukla ‘küçük burjuva’ şeklinde) ve yukarıdan gönderilmiş emirle yetinme tehlikesine açıktır. [...] Diyalektik, kültürel nesneye kapılıp gitmek kadar, bu tehlike karşısında da dikkatli olmalıdır. Ne tinin kült haline getirilmesine ne de tin düşmanlığına katılabilir. Kültürün diyalektik eleştirisi kültüre hem katılmalı hem de katılmamalıdır. (Adorno, 2015a, ss. 177-78).²

Kültürel eserlere iç ve dış yorumların karşıtlığını aşmaya çalışan Bourdieu'nün konumunun Adorno'nunkiyle örtüşüğünü görmek mümkün olacaktır. Bourdieu,

2 Burada ve bundan sonraki tüm alıntılarda, alıntılanan ifadedeki köşeli parantez haricindeki tüm özellikler (yuvarlak parantez, tek tırnak, italik, vb.) metnin aslında olduğu gibidir.

bu karşılıklı aşmak için toplumsal alt evrenler olarak kültürel “alan”lar kavramını geliştirecektir. Peki, Bourdieu’nün kültürel biçimler sosyolojisi tasarısının öncülü olan Adorno nasıl bir yorumlama tarzı önermektedir bu ikicilikten kaçmak için?

Adorno, kültürel biçimlerle tarihsel-toplumsal koşulları ilişkilendiren “dolaylıları” daha net bir şekilde açıklamak için, Bourdieu’nünki türünde sosyolojik kavramlar yaratmamıştır. Yine de, farklı alanlar arasında indirgemeci olmayan, biçimsel ve analogik nitelikte bağlantılar kurmaya çalışır. Söz gelimi, felsefedeki özdeşlik ilkesinin, kapitalist toplumdaki mübadele ilkesinin “izdüşümü” olduğunu –ki bunların ikisi de, içerik düzeyindeki dolaysız bir ilişki imasında bulunmayan biçimsel unsurlardır– ileri sürer (Adorno, 2016, s. 141). Özdeşlik ilkesi de mübadele ilkesi de, eş-ölçülebilir olmayanları eşdeğer hale getiren aynı işlemsel süreci içerdiği için, iki farklı alandaki iki ayrı ilke arasındaki bu biçimsel benzeşim aşikar görünür. Diğer yandan, alanlar arasındaki izdüşümler, her zaman sorunsuz biçimde birbirleriyle örtüşen “bütün”leri ilişkilendirmez. Farklı alanlar basitçe birbirini yeniden üretmez; zaten bu yüzden birbirlerine indirgenebilir değildirler. Bazı durumlarda, felsefi bir kategoride, mevcut topluma yönelik örtük ya da nedeni iyi ortaya konmamış bir eleştiri dile geliyor olabilir; felsefi kavramlarda toplumsal bir “ıstırap” ya da “özlem” yankılanıyor olabilir. Felsefelerin “hakikat içerikleri”ni oluşturan yönleri de bu eleştirel yankılarıdır. Söz gelimi, Adorno felsefedeki öznelciliği, toplumsal şeyleşmeye karşı “yanlış yönlendirilmiş bir muhalefet” olarak metaeleştirel biçimde “yorumlar” (Adorno, 2016, s. 177).

Sanat, tanımı itibarıyla kendisini ampirik dış dünyadan ayırarak “salt biçim” olarak sunduğu için, kendi köklerini daha da güçlü bir şekilde örtbas eder ve mutlak özerklik iddiasında bulunur (Adorno, 2002, ss. 5-9). Adorno, diyalektik eleştiriye sanat konusunda işletmeye başladığında, “sanat sanat içindir” ilkesinde doruğa varan sanatın mutlak özerklik “yanılsamasını” eleştirecektir; fakat sanat eserinin de kendi hesabına politik açıdan eleştirel bir tını kazanabilmesinin tek yolunun, sanatsal biçimin görece özerkliği olduğunu kabul eder. Özerk biçim ilkesi, sanatın, yerleşik toplumun egemen ilkesi olan mübadele ilkesine meydan okuma tarzıdır. Adorno bu doğrultuda “angaje sanat” kavrayışına da şiddetle karşı çıkar; çünkü sanatın eleştirel potansiyeli, en yüksek gücüne ulaşmak için, bayağı anlamda politik sanattaki gibi içerik düzleminde değil, biçimin kendisinde ortaya çıkmalıdır. Adorno’ya göre (2002, ss. 230-32) biçim, toplumsal içeriğin mahalidir. Biçimin kendisindeki eleştirel içeriğin açığa serilmesi de, yine biçimsel-analogik bir yorumu gerektirecektir.

Özerk biçim ilkesinde belirttiği ve dış dünyaya “kayıtsızlığını” sürdürdüğü ölçüde, sanat eseri, içinde ortaya çıktığı toplumsal-tarihsel dünyanın belirlenimleriyle ilişkilendirilmeye büyük bir güçle direnecektir. Buna karşın, Adorno, sanat eserini

bütünüyle toplumsal koşullara indirgemeksizin ya da sanatı “ideolojinin basit bir yansıması”na dönüştürmeksizin, sanatsal biçimi toplumsal yapının biçimsel özellikleriyle ilişkilendirir. Söz gelimi, Kafka'nın eserinin biçimsel unsurları; esere giderek gerçekdışı bir atmosfer katan ayrıntı düşkünlüğü, kahramanların bazen ironiye varan bir vakarla dünyayı bütün absürtlüğüyle “olduğu gibi” kabullenişleri, vs., Adorno'nun diyalektik eleştirisinin spekülative merceğinden kırılarak, çağın egemen felsefi biçimi olan pozitivistimden tözsellikten yoksun olgulara düşkünlüğünün ve mevcut gerçekliği olduğu haliyle kutsayışının bir alegorisi ve eleştirisi haline gelir (Adorno, 2002, s. 230). İçerik düzleminde pozitivistimle Kafka'nın eseri arasında paralellikler bulmak neredeyse imkansızdır; oysa biçimsel ve analogik yöntem bu türden “ince” izdüşümleri tespit etmekte kayda değer bir başarı gösterir.

Adorno giderek daha analogik ve biçimsel hale gelen metaeleştirel yorumlarında, sanatsal ve felsefi biçimler ile toplumsal gerçeklik arasında, Bourdieu'nün daha sonra “kısa devre hatası”ndan mustarip yorumlara özgü olduğunu söyleyeceği indirgemeci ve doğrudan bağlantılandırmalara düşmeyen ilişkiler kurmayı hedeflemiştir. Owen Hulatt, “görünürde bağlantısız fenomen alanlarını bağlantılandıran” Adornocu metaeleştirinin, farklı alanlar arasında göndergesel olmayan, “spekülative bağlantıları” yakalamaya yönelik olduğunu belirtmiştir. Söz gelimi Adorno, Beethoven'ın müziği ile Hegel'in felsefesini, bu iki alan arasında içerik düzeninde görünür bağlantılar olmamasına karşın ilişkilendirir; bu iki alan, görülebilir içerik düzeyinden daha derin bir düzeyde, aynı biçimsel özellikler kompleksi tarafından, “evrensel” ile “tikel” arasındaki ilişkilerin benzeşik dağılımı tarafından belirlenmiştir (Hulatt, 2020, ss. 259-63). Metaeleştirel yorumlama usulü, Adorno'nun negatif diyalektik anlayışıyla bütünüyle uyumludur: Farklı alanlar arasındaki “dolayimleri”, hayali özdeşliklere doğru aşmaksızın ve tikel farkları indirgemeksizin ifşa etmek.

Adorno'nun Heidegger Eleştirisi

Adorno'nun *Negatif Diyalektik*'te ve *Sahicilik Jargonu*'nda (2015b) kayda değer bir yer ayırdığı Heidegger eleştirisi, hem diyalektik metaeleştirinin iş başındaki bir örneğini görmek için iyi bir fırsattır, hem de Adorno'nun bunca eleştirel yaklaştığı bir felsefenin “hakikat içeriğini” nasıl özümlediğini görmek açısından.

Adorno'ya göre, felsefedeki ontoloji arayışı, özel olarak da Heidegger'in varlığa dönüş talebi, giderek güvenliksiz hale gelen kapitalist toplumda bir “sağlamlık” arayışından kaynaklanmaktadır. Mübadele ilişkilerinin ve sermayenin sınır tanımaz ilerleyişinin katı olan her şeyi buharlaştırdığı kapitalist çağda, hakiki bir toplumsal özlemi yansıtmaktadır bu arayış kuşkusuz; ancak toplumsal ıstırapın gerçek

kaynaklarını da bir o kadar gizlemekte ve bunlara ontolojik bir hava vermektedir (Adorno, 2016, s. 94). Heidegger, tam da insanın insanlarla ve nesnelere ilişkilerinin araçsallaştığı ve şeyleştiği bir çağda, “hiçbir surette bir şeye dönüştürülme[mesi]” gereken “varlığı” bir kökenselliğe dönüştürmekte, şeyleşmeye ve işlevselliğe karşı sahte bir savaş açmaktadır (Adorno, 2016, s. 91).

Heidegger, kapitalist şeyleşmeden kurtuluşu, sömürüden arındırılmış yeni bir topluma geçişte gör(e)mediği için, çareyi geriye, otantik yaşam biçimlerine dönüştürme, “toplumla irtibat kurma gibi bir derdi olmayan, bölünmemiş, koruyucu biçimde kapalı” tarımsal koşulları ve basit meta ekonomisini yüceltmekte bulur. Kapitalist işbölümünden kaynaklanan yabancılaşmayı gidermenin yolunu da, “[i]şbölümünden önce gelen eski toplumsallaştırma biçimleri”ne gerileyişte (Adorno, 2015b, ss. 49-50). Heidegger, mevcut toplumun “anonimliği”, “lakırdıyı” ve “müphemliği” arttırdığını hisseder ve özgünlük çağrısında bulunur. Ancak bu yabancılaştırıcı deneyimlerin gerçek nedeninin kültür endüstrisi olduğunu görmez; bunun yerine, kültür endüstrisinin yarattığı ve “[m]akul bir ekonomide sırf reklam harcamalarının ortadan kalkmasıyla” azaltılabilecek yabancılaşma deneyimlerini, “Dasein’in eksistansiyelleri” olarak mutlaklaştırıp ebedileştirir (Adorno, 2015b, s. 80).

Toplumsal koşulların değiştirilmesi talebini küçümseyen ve bireyin ruh hallerinin topluma bağlı olduğu gerçeğine sırt çeviren Heidegger, özgünlük arayışını yalıtık bireyin kaygı tecrübesinde temellendirmeye çalışır. Dasein’in “herkes benliği” içinde “saçılmışlığından” dem vurur, ama Baudelaire’den Simmel’e dek gündeme getirilmiş olan bir bağlantıyı, saçılmışlıkla ileri kapitalizmin büyük şehirleri arasındaki bağlantıyı es geçer (Adorno, 2015b, s. 59). Bütün çalışanların emeğini birbirine eşitlemesi bakımından “herkes benliği”nin asli müsebbibi olan “yürürlükteki değer yasası”nı, mübadele ilkesini görmezden gelir. Oysa otantik “varlık imkanlarını” tesviyeleyen herkes benliği, “eşdeğerlik biçimine indirgenişi nedeniyle mübadelecinin her seferinde maruz kaldığı tesviyeden başka” bir şey değildir (Adorno, 2015b, s. 82).

Heidegger’in varlık kavramı da felsefi açıdan tam bir garabettir. Varlık sözcüğünün anlamını her tür rasyonel ve gidimli (*discursive*) düşüncenin ötesinde (ya da berisinde) konumlandırmaya çalışır; varlık ne bir olgu, ne herhangi bir var olan, hatta ne de bir kavramdır. Nüfuz edilemez varlık kavramını eleştirmeye dönük her girişim, bir “yanlış anlama” olarak küçümsenebilir böylece (Adorno, 2016, ss. 73-78). Bir yandan, Dasein’in dünya-içinde olması nedeniyle her türlü özne tasarımı ve bilinç biçiminin dolayımlanmış olarak kalacağı vurgulanır; hatta dolayımın (ya da hermenötik “kısır döngü”nün) aşılabilirliği olumlu bir fikir olarak sunulmaya çalışılırken, diğer yandan varlık bilinç öncesi, özne öncesi ve akıl öncesi kökensel bir “dolaysızlık” olarak konumlandırılır. Öyle ki varlık karşısında özne (ve öznenin çağrıştırdığı her şey;

söz gelimi, verili koşulları değiştirme gücü) gereksiz, hatta rahatsız edici bir şeye dönüştürülür. Heidegger giderek varlığı kendisini “tamamıyla edilgen ve düşünmeyen bir düşünceye” gösterebilecek “yazgının (*Geschick*) âlemi” olarak mitolojikleştirir; varlığın “yüce sesine” boyun eğmeyen her ses, “varlığın unutulmuşu” olarak yaftalanır böylece (Adorno, 2016, ss. 85-89).

Adorno'nun yoğun eleştiri darbelerine ara vererek eleştirel usulüne dair bir parantez açabiliriz. Adorno'nun eleştirisi bu noktaya dek Marksist ideoloji eleştirisini andırıyor; tarihsel maddeciliğin tezine uygun olarak, alt yapının koşulladığı düşünceler onun bir “yansıması” olarak görülmekte. Heidegger felsefesi, çağın “yanlış bilinci” olarak açıklanmakta. Ancak Adorno, tarihsel maddeci teze Freudcu bir büklüm de verir; felsefi düşünceler, alt yapının doğrudan yansıması ya da yeniden üretimi olmak yerine, tıpkı bilinç dışı arzulara onları çarpıtarak ve sansürleyerek bir anlatım veren rüyalar gibi, saptırılmış bir şekilde de olsa, toplumsal düşleri ve özlemleri ifade eder. Bu noktadan itibaren, Adorno'nun eleştirisi, birbirini çoğu zaman çarpıtarak yansıtan iki ayrı alan (felsefi alan ve politik alan) arasındaki benzeşimleri ve yankılanmaları yakalamaya çalışan yeni bir tarza geçer. Bu eleştirel yordamın örtük varsayımı, Bourdieu'de daha açık ve net bir ifadeye kavuşacağı üzere, politik alandaki konumların, felsefi alana ancak belirli bir “kırılma”ya uğrayarak, bir “yüceltim” işleminden geçerek aktarılabilirdir. Adorno, toplumsal alt evrenlerin görece özerk mikrokozmoslar olduğunu teslim eder; bu noktadan itibaren, bu evrenler arasında içerik düzeyindeki doğrudan yansımalarından daha karmaşık olan biçimsel mütekabiliyetler soruşturulmaya başlanacaktır.

Söz gelimi, Heidegger'in felsefesinde varlığın bir “yazgı” olarak kavranmasında, politik alanda da otoriteye boyun eğilmesi gerektiği yönündeki totaliter bir yatkınlık ima edilmektedir. Politik alanda, bir Nazi subayı dolaysızca “fedakarlık bizi özgür kılar” demekle; Heidegger benzer bir şeyi “dolambaçlı” bir şekilde ifade eder: “Özgürlüğün derinliğinden yükseldiği için her türlü zorlamadan kurtulmuş olan fedakârlık, Varlığın hakikatinin korunmasına yönelik olarak insan varlığının Varolanlar için harcanmasıdır. [...] insan Varlığa olan bağında Varlığın koruyuculuğunu üstlenir” (Heidegger'den akt. Adorno, 2015b, s. 102). Politik alandaki dolaysız ve kaba ifadeler, felsefi alana yine Bourdieu'nün tabiriyle bir “simya” işleminden geçerek ve inceltirilerek aktarılmaktadır. Adorno, felsefi alanın yarattığı bu “kırılma” etkisini “jargon” çözümlemesinde ortaya koymuştur.

Adorno (2015b, s. 11), Heidegger'in felsefesinin Almanya'da o dönemde felsefeden şiire, teolojiden pedagojiye, gece okullarından gençlik örgütlerine, iş dünyasından hükümet temsilcilerinin demeçlerine dek geniş bir sahada kullanımda olan “sahicilik jargonu”nun tınılarını düşünce alanına taşıdığını ileri sürer. Adorno'ya göre Heidegger,

“jargon” un ya da muhafazakar söylemin “sıradan bir temsilcisi” değildir; o, jargonun terimlerine “felsefi bir statü” kazandırır ve böylece muhafazakar ideolojik yatkınlıkların örtük bir şekilde felsefi alana sızmasını sağlar. Adorno, negatif diyalektiğindeki “dolayımın önceliği” fikriyle uyumlu bir şekilde, felsefi biçimin politik söyleme indirgenemez “görelî özerkliğine” sürekli değinir. Her ne kadar, Heidegger’in felsefesi bazen felsefi alanla politik alan arasında indirgemeci ve “kısa devre” bir bağlantı kurularak “geç burjuva düşüncesinin” ya da düşüğe geçen akademisyen ve yarı-aydınların taşıyıcısı olduğu bir ideolojinin örneği olarak sunulsa da, Adorno (2015b, s. 95), bayağı söylemlerle felsefi söylem arasındaki düzey farkına vurgu yapmayı bırakmaz.³ Heidegger, jargonun bayağı anlamıyla “politik stratejilerini izleyen matadorlarından değildir ve onların hantallığından kaçınır” (Adorno, 2015b, s. 47). Yine de, Heidegger kendisine uyguladığı “otokontrolü” “bir nebze de olsa gevşettiği anda, [...] hoş görülemeyecek bir taşralılıkla jargona kayar.” Her şeye karşın, “ihtiyatlı Heidegger”, Jaspers gibi “düşük rütbeli sahiplerin” aksine, hedefine “mahir bir stratejiyle”, “dolaylı yoldan” ulaşır genellikle (Adorno, 2015b, ss. 23-45).

Tam da felsefi söylemin özgün farklılığı ve politik alana bütünüyle indirgenebilir olmaması sayesinde, Adorno kıyasıya eleştirdiği Heidegger felsefesinin “hakikat içeriğini”, onun kavramsal sisteminden hiçbir öğeyi doğrudan devralmadan kendi düşüncesinde “karşılayarak” teslim etmiştir bir anlamda. Terry Pinkard (2020, ss. 461-66), Adorno’nun negatif diyalektik düşüncesinin, kendi döneminin başat felsefi akımları olan varoluşçuluk ve Heidegger felsefesiyle örtük bir mücadele içerisinde geliştiğine değinir. Adorno’nun düşüncesinin, Heidegger’in ontolojisinde de açığa çıkan “asli hakikati” nasıl özümlediğine kısaca bakalım.

Heidegger’in temel ontolojik hamlesi, nesneden bütünüyle yalıtılmış ve onun “karşısına” konmuş “bilen özne”nin yerine, her zaman kendisini bir dünya “ile birlikte” bulan Dasein’i geçirmektir. Dasein’a kökensel bir başlangıç noktası saptamak imkansızdır; çünkü Dasein, zaten hep belirli bir “bulunuş”, bir “haletiruhiye”, bir “ilgilişsel bakış” içerisinde. Dasein, “(bir-dünya-)içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme olarak (dünya-içinde karşılaşılan varolanlar) beraberinde var ol[maktadır]” (Heidegger, 2011, s. 335). Bu asli var olma minvali içerisinde Dasein, kendisine ve dünyaya ilişkin (henüz ontik) bir ön-anlamaya *zaten* hep sahiptir. Burada kilit ontolojik terim, Kantçı *a priori*’yi yankılayan “zaten”dir. “Her türlü tefsir, [...] hatları belli olan

3 Bourdieu (2018, s. 25), Adorno’nun Heidegger felsefesini doğrudan politik alandaki belirli ideolojilerin “taşıyıcısı” olarak sunmaya meyleden birkaç cümlesinden yola çıkarak başka yerlerde gücünü ve önemini teslim ettiği Adorno’yu “indirgemeci dış yorumlar” arasına katıverir. Oysa indirgemecilik karşıtı yorum tarzının gelişmesindeki bu önemli selefının sesini bu şekilde bastırmakla, Bourdieu de başka düşünürlerde ustalıklı çözemediği alan içi stratejilerin bir örneğini sergilemiş olur yalnızca.

bir ön-yapı içinde hareket eder. Anlayışa yataklık etmesi beklenen her tefsir, tefsir edilecek olanı zaten önceden anlamış olmalıdır” (Heidegger, 2011, s. 161). Heidegger'e göre bu “kendini önceleme” yapısı (“ön-yapısı” ya da “zaten” yapısı) Dasein'in asli varoluşsal kuruluşuna aittir. Heidegger'in bundan çıkardığı sonuç, pozitivist bilim kavramında varsayıldığının aksine, öznenin (Dasein) kendisini nesneden (dünya-içinde-olma) asla bütünüyle yalıtamayacağıdır. Dolayısıyla, ön-teorik kavrayışlarca önvarsayılmamış kökensel gözlem terimleri ve bir bütün olarak “nesnel”, “tarafsız” bilim tasarısı da olanaksız hale gelmektedir: “[E]n pür *theoria*'da dahi bir miktar haletiruhiye bulunur” (Heidegger, 2011, s. 146).

Aslında negatif diyalektik, Heidegger'in Dasein'in zaten-dünya-içinde-olma yapısı olarak kavramsallaştırdığı asli varlık yapısını, dolayımın önceliği ve aşılamazlığı kavrayışında karşılar. Heidegger'de Dasein'in ön anlamalarının ifşa edilmesi nasıl ki bitimsiz bir hermenötik süreçse, negatif diyalektikte de bilinç biçimlerinin önvarsayımlarının ve dolayımının ifşası bitimsiz bir süreçtir. Nitekim Heidegger'in öğrencisi Gadamer'in *Hakikat ve Yöntem*'de (2009, ss. 3-63), bu Heideggerci temalardan hareketle “nesnel” bilginin ön-yargılardan ve hurafelerden bütünüyle ve mutlak olarak arındırılabilmesi yönündeki Aydınlanma düşüncesini eleştirdiği sayfalar, Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*'ndeki eleştirileriyle bir anlamda yakın düşer.⁴ Ancak Adorno, her uğrağın kısmi aydınlanmasının hakkını veren bir diyalektikçi olarak, Heidegger'in aksine bu sonsuz ifşaat sürecinden (felsefi ya da bilimsel) bilgi için olumsuz ve ketleyici sonuçlar çıkarmaz.

Heidegger felsefi soruşturmasının açığa çıkardığı lakırdı, anonimlik, müphemlik, sahicilik gibi Dasein'in “asli eksistensiyallerini” antropoloji ve sosyolojiden sürekli ayrı tutmaya çalışır –bu düşünsel hamlelerin, tam da Bourdieu'nün çözümlediği felsefi “alan içi” stratejiler olduğunu göreceğiz– ve böylece Dasein'in toplumsal dolayımını gerçekten ifşa etmek yerine, felsefi alan içine hapseder ve hipostazlaştırır. Adorno ise, dolayımın toplumsal gerçeklikle ilişkilerini açığa sererek özgürleşimci tasarımı takip eder. İki filozof da, Nietzsche'nin aklın kökenini ifşa etme tasarısını kendi tarzlarında ilerletirlerken, Heidegger, muhafazakar yatkınlıkları yüzünden giderek irrasyonalizme sapsınmış, Adorno ise özgürleşimci gelenekle ilişkisini sürdürmüştür. Şimdi onun bazı içgörülerinin Bourdieu'de nasıl açılmanmaya devam ettiğini görelim.

4 Gadamer (2009, ss. 129-134) hermenötik “anlama”nın Hegelci diyalektik spekülatif momentleriyle yakınlığını teslim etme konusunda da Heidegger'den çok daha mütevazı davranır. Heidegger'inse, felsefesindeki “ön yapısı” ve “zaten” vurgusuyla, diyalektik “önvarsayılanmışlık” ve “dolayımlanmışlık” kavramlarını hatalı biçimde radikallemekten başka bir şey yapmadığı söylenebilir.

Bourdieu: Sosyolojik “Yapılar Bilimi” ve Düşünsel Sosyolojik Eleştiri

Adorno gibi Bourdieu de sosyolojiye felsefe eğitimi aldıktan sonra yönelir ve saha çalışmasıyla teoriyi titiz bir şekilde birleştirir. Bourdieu’nün sosyolojisi alan, habitus, simgesel sermaye, simgesel şiddet ve düşünsel sosyoloji gibi temel kavramlar etrafında şekillenir.

Bourdieu’nün sosyolojisi bir sosyal eylem teorisi ya da “pratik” teorisi olarak ele alınabilir. Hedefi felsefi ve sosyal bilimsel düşünceyi egemenliği altına alan bazı hatalı ikiliklerin üstesinden gelmektir. Pratik teorisi, bir yandan rasyonel seçim teorilerinin asosyal atom birey kavrayışında ya da idealist özbilinçli egemen özne kavrayışlarında karşılaşılan öznellik türlerine, diğer yanda Althusser, Lévi-Strauss ve Foucault’da farklı şekillerde beliren ve eyleyeni sosyal yapıların bir taşıyıcısı haline getiren yapısalılık türlerine eşzamanlı bir karşı çıkış çerçevesinde gelişir (Bourdieu, 2006a, ss. 157-161; Bourdieu, 2013b, ss. 40-45).

Pratik sosyal yaşamda eyleyenler kapalı kutu zihinler değildir; tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilmiş, eylem ve seçimlerine büyük ölçüde yön veren, fakat pratik durumlarda uzun uzadıya hesaplamalar yapmadan stratejiler geliştirmelerine ve böylece toplumsal yapıların edilgen taşıyıcıları olmaktan kurtulmalarına olanak tanıyan “habitus”lara sahiptirler. Bedenlere kazınmış “dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri” olarak habitus, “alan” tarafından yapılandırılmıştır, ancak alanları yalnızca mekanik olarak yeniden üretmez (Bourdieu ve Wacquant, 2007, ss. 117-18). Bourdieu mekanik, otomatik ve yeniden-üretici tepkilerin aksine habitusun kendisini yapılandıran koşulları “görece öngörülmez” biçimde “dönüşüme tabi tutma” kapasitesine vurgu yapar. Habitus, beklenmedik durumlara uyumlanma ihtiyacının gerektirdiği “ayarlamaları” yapabilir (Bourdieu, 2016, ss. 162-64) Böylece habitus, sosyal teorideki yapı-fail gerilimini çözüme kavuşturmanın bir aracı olarak belirir. Ancak o bu gerilimi “aşmak” yerine, “dolaylılar” demek daha makuldür; zira ayrıntılı bir çözümleme gösterir ki habitus ne yapıya (Bourdieu’nün terminolojisinde “alan”lara) ne de birey failere indirgenebilecek bir “ara-ontolojik katmanda” konumlandırılmaktadır. Böylece onun bir yüzü yapısal yeniden üretime, diğer yüzü eylemlilik ve yaratıcılığa bakar (Öğütler, 2013, ss. 347-61).

Alanlar ise, sermaye türlerinin dağılımıyla belirlenen “konumlar arasındaki nesnel bağıntılar” uzamı olarak tanımlanır (Bourdieu ve Wacquant, 2007, s. 100). Bourdieu alan kavramını Weber’in “değer alanları” ya da “yaşam düzenleri” (*Lebensordnung*) kavramından esinlenerek geliştirir ve ona Weber’de bulunmayan nesnel ve yapısal

bir veçhe verir.⁵ Zira bir alanı oluşturan iktidar ve sermaye “konumlar”ı, onları fiilen işgal eden eyleyenlerden ontolojik olarak önce gelir ve onlara kimi belirlenimler dayatır (Bourdieu ve Wacquant, 2007, s. 81).

Her bir alanın kendisine ait özgül bir “yasa”sı ve bir işleyiş biçimi vardır (Bourdieu, 2016, s. 137). Ekonomik alanın yasası, “iş, iştir” tabirinde tezahür eden “ekonomik çıkar” ilkesiyken, bürokratik alanın yasası bireysel menfaatlerin bastırılmasını içeren “kamu çıkarı” ilkesidir. Bourdieu'nün deyişiyle “tersine çevrilmiş bir ekonomik evren” olan sanat alanında, “sanat için sanat” ya da “saf sanat” ilkesi geçerlidir. Bu alanlara dahil olan eyleyenler, alanın kurallarına riayet etmek durumundadırlar; her alan, “belirli türden kazanılacak ve kaybedilecek şeyler, belirli birtakım mücadele nesnelere” sunduğu için, eyleyenler alanın kurallarını bir oyun duygusuyla, kendilerini alanın *illusio*'suna kaptırarak içselleştirirler (Bourdieu, 2016, s. 138). Bir alanın sunduğu özgül mücadele nesnelere, onlara sahip olan alandaki oyuncular için “alana özgü bir sermaye türü” oluşturur: Akademik alanda “otorite”, politik alanda “iktidar” ya da sanatsal alanda “itibar” sahibi olmak gibi.

Bir alanın özerklik derecesi arttıkça alanın kuralları saflaşır, alan içi rekaberin denetim mekanizmaları sağlamlaşır ve alanın sunduklarına inanç olarak *illusio* yoğunlaşır. Böylece *bir yandan*, alana “dış müdahaleler” ve “yasak vuruşlar” giderek saf dışı bırakılır ve bu durum bu mikrokozmosların kendi özel “kurallılıklarını yaratmalarına ve farklı rasyonellik ve evrensellik biçimlerini (hukuki, bilimsel, sanatsal, vs.) ilerletmelerine” olanak verir (Bourdieu, 2019, s. 34). Söz gelimi, “[b]ir matematikçiye alt etmek istiyorsanız bunu matematik içerisinde kalarak ispat veya çürütme ile yapmanız gerekir”; ekonomik, politik ya da fiziksel güç kullanmak, alanın özgül akılsallığı açısından bir zafer değil, “zorbalık” olarak algılanacaktır (Bourdieu, 2013a, s. 79). *Ancak öte yandan*, alanların görece özerkliği, bir alan kendisini dış toplumsal dünyanın bütün ekonomik ve pratik gerekliliklerinin üzerinde ve bunlardan bütünüyle azade olarak görmeye ve düşünmeye meylettği zaman, bir yanılısamaya dönüşür. Bourdieu'nün “düşünümsel sosyolojik eleştirisinin” asli nesnesini de, işte bu “epistemik doksa” ya da “skolastik yanılğı”nın neden olduğu hatalı varsayımlar oluşturur (Bourdieu, 2019, ss. 27-65).

Bourdieu'nün “dış açıklamalar” ile “iç yorumlar”, başka bir deyişle “indirgemecilik” ile “biçimcilik” seçeneklerinin ötesine geçme çabasından ateş alan eleştirel yorum tarzı da bu kavramsal çerçevede geliştirilecektir. Alanların görece özerk yapısı dikkate alındığında, kültürel eserleri dış toplumsal koşullara ya da “doğrudan doğruya yaratıcıların toplumsal özelliklerine” bağlayarak açıklamaya çalışın (sosyolojizm ya

5 Weber'in “yaşama düzenleri” kavramının Bourdieu'nün alan kavramıyla ilişkilerinin ayrıntılı bir serimlemesi için bkz. (Küçük, 2020, s. 235-38).

da ekonomizm biçimleri olarak adlandırılabilir kaba Marksist çalışmalar bu gruba girer) indirgemeci yaklaşımlar, aşikar birer “kısa devre hatası” örneği oluşturur. Ancak aynı şekilde, yalnızca dış toplumsal evreni değil, toplumsal birer mikrokozmos olan alanların bütün etkilerini de görmezden gelen, “tümüyle içsel ve tarihdışı bir okumaya çağrıda bulunan” biçimci okumalar da (yakın okuma teorisiyle Amerikan yeni eleştirisi, bu özerkleştirilmiş metin fetişizminin *par excellence* bir örneğini oluşturur) “skolastik yanılığ” ya yol açarlar (Bourdieu, 2006a, ss. 55-91; Bourdieu, 2006b, ss. 279-325).

Bu ikili yanılığdan kaçınmak için Bourdieu alan kavramını devreye sokar: Özerkleşmiş kültürel alanlardaki eyleyenlerin seçimlerini (estetik biçim, tür, üslup seçimleri ve bilimsel teori ve paradigma seçimleri de dahil olmak üzere) ve böylece kültürel biçimlerin yapısını gerçekten anlamak için, eyleyenlerin sınıf kökeni ya da grup aidiyetleri gibi alan dışı genel toplumsal özelliklerinden ziyade, alan içi konum ve güzerhahlarına, alanda sahip oldukları özgül sermayelerin tür ve hacmine bakmak gerekir. Çünkü, “belirli bir alanda yer alan eyleyiciler (entelektüeller, sanatçılar, siyasetçiler ya da inşaat yapan müteahhitler) üzerindeki dışsal belirlenimler, onlar üzerindeki etkisini asla doğrudan göstermez; yalnızca alanın biçimlerinin ve kuvvetlerinin oluşturduğu özgül bir dolayım yoluyla, yani alan ne kadar özerkse, yani tikel bir tarihin birikmiş ürünü olan özgül mantığını dayatmaya ne kadar yeterliyse o kadar önemli olan bir yeniden yapılanmaya (ya da kırılmaya) uğradıktan sonra etkili olur” (Bourdieu ve Wacquant, 2007, ss. 91-92).

Bu açıdan alanlar, Adorno’nun tabiriyle, dış toplumsal etkileri ancak dönüştürerek yansıtan “dolayım”lardır. Yine de, alanların yapısıyla dış toplumsal uzam arasında bazı temel “yapısal ve işlevsel eşmantıklar” bulunur: Alanların her birinde, egemen ve tabi konumlar, “ezenler” ve “ezilenler”, “eşik bekçileri” ve “yeni gelenler” bulunur. Alana yeni giren ve sermayesi az olan oyuncular, muhtemelen eskiyi yıkmaya stratejilerine yönelirken, sermayesi eski biçimlere hakimiyetten oluşan alanın “eski tüfekleri”, ortodoksiyi muhafaza edici stratejilere yönelecektir.⁶ Alanlar arasında eş mantıklar saptamanın amacı, Adorno’nun benzeşimlerinde olduğu gibi, alanların indirgenemez farklılığını teslim etmekle birlikte farklı alanlarda birbirine karşılık düşen konumları ortaya çıkarmaktır: “Bütünüyle ele alınan toplumsal mekanda, şu ya da bu felsefi okul ile şu ya da bu siyasal ya da toplumsal grup arasında kurulan konum homolojisi gereğince, felsefe alanındaki mücadelelerin siyasal içerimleri vardır” (Bourdieu ve Wacquant, 2007, ss. 91-92).

6 Bourdieu, alan içi stratejilerin bu temel yönünü Weber’in din alanı çözümlemesinde ortaya koyduğu, çoğunlukla eski metinlerin “radikal olarak yenilikçi” bir okumasını yapan rahipler arasından çıkan peygamberlerle “sıradan söylemi” yayan takipçileri arasındaki ilişkilerden aldığını belirtir (Bourdieu, 2006a, s. 64).

Bourdieu de Adorno gibi bir yandan alana özgü bilinç biçimlerinin özerkliğinin mutlak olmadığını göstermek isterken diğer yandan da özerkliğin akılsal kazanımlarını vurgular. Tabii ki düşünümsel sosyolojik eleştirinin odak noktası, alana özgü bilinç biçimlerinin yarattığı mutlak özerklik yanılması, skolastik hatayı ifşa etmektir, zira belli bir özelleşmiş alana ve onun doksasına aidiyetin sonucu olarak düşünceye musallat olan örtük varsayımlar, açığa çıkarılması ve kabullenilmesi en zor olanlardır (Bourdieu, 2019, ss. 22-23). Bunlar ancak “düşüncenin icra edildiği koşullar üzerinde” sistematik ve bilimsel bir düşünümsellik neticesinde ortaya konabilir. Düşünümsel sosyoloji, kültürel biçimlerin üreticilerinin alan içi konumlarını, onların bütün imtiyazlarını ortadan kaldırarak eleştirel çözümlenmeye tabi tutmayı hedefler. Bu nedenle Bourdieu de Adorno gibi akılsallık biçimlerine saldırmakla itham edilmiştir. Oysa o, amacının “uzun bir kolektif özgürleşme sürecinden doğmuş, insanlığın en nadide başarılarından birinin kaynağı olan düşünce tarzını kötölemek ya da mahkûm etmek” olmadığını, sadece bunların “düşündüğümüz şeyin biçim ve içeriğini etkileyip etkilemediğini, etkiliyorsa ne bakımdan etkilediğini belirlemeye çalışmak” olduğunu belirtir (Bourdieu, 2019, s. 65).

Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojik eleştirisi, aklın kendisine karşı değil, alanlarda üretilen aklın, “üretiminin ekonomik ve toplumsal koşulları” unutulduğu ölçüde, aynı zamanda simgesel şiddet ve tahakküm aracı olarak işlemesine karşı doğrultulmuştur. Adorno'yu andırır şekilde şöyle der: “*Aydınlanmanın obskürantizmi* [...] bir akıl fetişizmi ve evrensel fanatizm biçimini alabilir” (Bourdieu, 2019, s. 98). Akılcı mutlakçılık ve tarihselci ya da psikolojist görecilik ikiliklerine karşı kendi konumunu, yine Adorno'nunkiyle örtüşecek şekilde, “tarihsel akılcılık” olarak belirler; zira “paradoksal bir biçimde, belki de aklı –bilhassa kökenin keyfilğini hatırlatarak ve bizzat tarih ve sosyoloji biliminin araçlarının [ve aynı şekilde sanatın ve felsefenin üretim araçlarının] tarihsel ve sosyolojik eleştirisini yaparak– ancak temel yanılması yok etmek suretiyle en radikal tarihselleştirmeye tabi kılmak koşuluyla ki onu keyfilikten ve tarihsel görelileştirmeden kurtarmayı umabiliriz” (Bourdieu, 2019, s. 114).

Bourdieu'nün Heidegger Eleştirisi

Bourdieu'nün alan temelinde geliştirdiği kültürel biçimler çözümlemesinin en yetkin uygulamalarından biri, *Heidegger'in Politik Ontolojisi* (2018) kitabındaki eleştirisinde bulunabilir. Bourdieu, Heidegger'i politik alana indirgeyerek bir “Nazi ideoloğu” olarak ele alan (böylece felsefesini gözden geçirerek hedefi ıskalayan) dışsalçı açıklamaları da, onun felsefesinin politik içerimlerini bütünüyle görmezden gelen “kutsayıcı” biçimci-felsefi okumaları da reddeder; felsefi alanın dolayımı ve özgül sorunsal hesaba katılmadıkça, Heidegger'in felsefesinin politik içerimleri yerinde ve etkili bir şekilde bulgulanamaz.

Heidegger sıradan bir “Nazi ideoloğu” değildir; ancak bu, Heidegger felsefesinin “muhafazakar devrim’in ‘felsefi’ düzlemdeki yapısal bir mukabili olmadığı anlamına gelmez” (Bourdieu, 2018, s. 164). Bourdieu bu tezi kanıtlamak için, üç ayrı alanın temel yapısını ortaya koymaya girişecektir; öncelikle Heidegger’in felsefe yaptığı dönemde Almanya’daki genel ideolojik alanı, daha sonra aynı dönemdeki akademik alanın yapısını ve son olarak felsefi üretim alanının özgül yapısını, her birindeki temel konumlanmaları, iktidar yapılarını, asli karşıtlıkları ve başat stratejileri açığa sererek titiz biçimde inşa edecektir. Ancak bu sosyolojik çalışmadan sonradır ki, bütün bu alanlar arasındaki yapısal mütakabiliyetler ya da eşmantıklar aşık hale gelebilecektir.

Bu alan inşalarının ana hatlarını kısaca verebiliriz. Almanya’daki ideolojik alan ve Bourdieu’nün odaklandığı “muhafazakâr devrimciler”, I. Dünya Savaşı’nın ve Sovyet Devrimi’nin yarattığı krizin etkisinde oluşan Weimar dönemi kültürel bağlamında ortaya çıkar. Aslında Weimar döneminin yüksek kültürü, genel olarak sol eğilimli büyük bir yaratıcılık patlaması sergiler; psikanalizde, sosyal düşüncede, doğa bilimlerinde ve sanatta ilerici düşünceler boy verir. Arnold Schönberg müzikte atonal devrimi başlatır, tiyatrodaki Marksist Bertolt Brecht bu dönemde eserler verir. Resimde, Nazilerin “dejenere sanat” olarak lanetleyeceği Mavi Süvari, Köprü gibi dışavurumcu hareketler ortaya çıkar. Fakat dönemin popüler kültürü, milliyetçi ve muhafazakar bir niteliktedir; modern yaşam tarzına, özellikle kadınların özgürleşmesine karşı bir hoşnutsuzluk zuhur eder. Modernlik, demokrasi ve kapitalizm karşıtı; ama aynı zamanda sosyalizm karşıtı, ırkçı, *völkisch* ideoloji, bütün garabetliğiyle bu koşullarda yükselir (Fulbrook, 2014, ss. 165-173). İşte Bourdieu, kendilerine bazen “milli devrimciler”, “muhafazakâr sosyalistler”, “Alman sosyalistler” gibi isimler veren, Hoffmannsthal tarafından “muhafazakâr devrimciler” olarak anılan, Oswald Spengler, Werner Sombart, Ernst Jünger, Ernst Niekisch, Carl Schmitt, Möller van den Bruck gibi isimlerin başını çektiği bir grup denemeci, akademisyen ve yazardan oluşan bu Nazi ideolojisinin mimarlarının eserlerindeki temel ideolojik matrisi ortaya çıkarmayı hedefler.

Bourdieu, muhafazakâr ideolojik matrisi yapılandıran bazı temel karşıtlıkları tespit eder: Kültür ile medeniyet, Almanya ile Fransa ve kozmopolitliğin sembolü olan İngiltere; cemaat (Tönnies’in *Gemeinschaft*’ı) ile atomize olmuş grup; hiyerarşi ve düzen ile demokrasi ve eşitlemecilik; *Führer* ya da *Reich* ile liberalizm; “kır ve orman ile kent ve fabrika; köylü ve kahraman ile işçi ve tüccar; hayat ya da organizma (*Organismus*) ile insani yönü yok eden teknik ve makine; bütün ile kısmi ya da bölük pörçük; bütünleşme ile parçalılık; ontoloji ile bilim ve Tanrısız akılcılık”, “amaçlar ile araçlar; ruh, hayat, içgüdü ile akıl ve çöküş” (Bourdieu, 2018, ss. 52-53). Her bir yazar, “ortak sorunsal”ı oluşturan bu üretken ideolojik matristen, “düşünceyi yapılandırıp dünya görüşünü düzenleyen birbirine kabaca denk bir dizi temel karşıtlığı [...]

doğuran ortak şemalar sistemi”nden yola çıkarak kendi tikel dizisini üretmektedir. Bir “yatkinlikler sistemi” olarak habitusa işleyen ideolojik alanın bu asli karşıtlıkları, her bir kelimedeki tınıyı “hissetmeyi”, ona göre konumlanmayı sağlar. Benzer karşıtlıklar bazı yazarlarda en yavan, en ilkel halleriyle ortaya çıkarken, bazen de Heidegger’de olduğu gibi felsefi bir biçime bürünerek, “tanınmaz hale gelmiş, daha güzel söylenmiş, inceltilmiş” bir halde karşımıza çıkar (Bourdieu, 2018, ss. 52-57).

Aynı dönemde, akademik alanda, pozitivistimin ülkeye girişine karşı tinbilimsel ve hermenötik bir karşı çıkış hareketi başlar. Akademik alandaki pozitivism ve bilim karşıtlığı, muhafazakar ideolojideki demokrasi, modernlik ve liberalizm karşıtlığını yankılar. Aynı dönemdeki felsefe alanındaki sorunsal ise daha özgüldür. Politik alanda Spengler’in ve her daim hürmet gösterdiği Jünger’in çağdaşı olan Heidegger, felsefe alanında Cassirer ile Husserl’in çağdaşıdır ve kendisini politik alanda olduğu kadar felsefe alanında da konumlandırmak için çabalaması gerekecektir. Bu nedenle, “Heidegger’inki kadar açık seçik akademik olan bir felsefi düşünce”, yalnızca politik alandaki konumlanmasıyla anlaşılabilir (Bourdieu, 2018, s. 79). Dönemin felsefe alanında, “egemen konum”u işgal edenler, yeni Kantçı ekol ve düşünürlerdir; Windelband ve Rickert’in temsil ettiği Güneybatı yeni Kantçılığı ve Hermann Cohen ile Cassirer’in temsil ettiği Marbourg ekolü. Heidegger, bu ekollerin her birine, pozitivistime ve epistemolojiye eğilimli bütün Kant yorumlarına, arkasına bizzat Kant’ın otoritesini alarak karşı çıkacak, tam da felsefe alanının özgül Kantçı sorunsalı bağlamında, “felsefi açıdan devrimci” bir müdahalede bulunacaktır (Bourdieu, 2018, s. 84). Alan içinde radikal ve “devrimci” olan bu müdahalenin, neden aynı zamanda “muhafazakar” da olduğunu anlamak için, bazı ayrıntılara inelim.

Yeni Kantçılar, felsefeyi her şeyden önce bilim üzerine bir düşünümeye indirgeyerek pozitivistime ve bilimselciliğe yakın düşmektedirler. Heidegger, *Kant ve Metafizik Meselesi* kitabında, her tür metafiziği eleştirmeye adanan Kantçı felsefenin temelinde bir metafizik olduğunu göstermeye girişir ve daha da ileri giderek, “asli düşünce” adını verdiği şeyi “akıl” karşısına çıkarır. Böylece felsefenin, bilim karşısında öncelikli, “temellendirici fakat temellendirilemez” bir kavramına ulaşır. “Ontolojik soru”yu, pozitif bilimlerin geçerliliğine yönelik epistemolojik sorgulamanın ön şartı haline getirerek yeni Kantçıların felsefeye kaybettirdiği birincilliği de ona iade eder (Bourdieu, 2018, s. 101). Aşkınsal imgelem yetisinin ve görü’nün yargıya ve kavrama önceliğini öne çıkaran yeni bir Kant yorumu önerir. Son olarak, ilkesini imgelemde bulan bir zaman teorisi aracılığıyla “hakikat”i tarihe ve göreliliğe batırır (Bourdieu, 2018, s. 105). Bütün bu stratejiler, kendi başına politiktir; ancak rakiplerine karşı konumunu güçlendirmeye yönelik “alan içi bir politika”dır bu. Bu devrimci politika, içerik olarak “akıl karşıtlığı”na meylettiği ölçüde, aynı zamanda “muhafazakar”dır da. Heidegger felsefi

alan içindeki bu muhafazakar devrimci hamleyi gerçekleştirebilmek için, alan içinde biriktirdiği büyük bir sermayeyi seferber etmiştir pek tabii ki (Bourdieu, 2018, s. 88).

Politik alandaki liberalizm-Marksizm karşıtlığı ve akademik alandaki tin bilimlere-pozitivizm karşıtlığı düşünülürse, Heidegger'in "bilimsel Kant"a karşı "metafizikçi Kant"ı çıkararak felsefi alandaki ters çevirici stratejisinin, politik ve akademik olarak "üstbelirlenmiş" olduğu; diğer alanlardaki karşıtlıkların yapısal bir dengini ürettiği fark edilir. Heidegger'in felsefi alandaki çifte reddiyeleri, "hiçbir şeyi değiştirmeden her şeyi değiştirme ve zıtlıkları [...] lafzi olarak, paradoksal-sihirli önermelerde birleştirip uzlaştırma stratejisiyle" de muhafazakar devrimcilerin elle tutulur bir alternatifini üretmeden karşıtların ikisini birden reddederek çözümsüzlüğe yelken açan paradoksal ideolojik stratejilerini yankılar (Bourdieu, 2018, ss. 106-7). Tarihi varlığa nakşederek bir yandan akılcılıktan, bir yandan da tarihselcilikten kaçmanın bir yolunu bulur Heidegger. Bireyin aslen tarihsel ve toplumsal olan özellikleri, "Dasein'in temel eksistansiyelleri" olarak ontolojikleştirilir (Bourdieu, 2018, s. 111). Bunun Adorno'nun Heidegger eleştirisindeki asli temalardan biri olduğunu görmüştük. Marksist yabancılaşma kavramı da, "ontolojik yabancılaşma"ya her türden yabancılaşmanın temeli statüsü verilerek etkisizleştirilir ve tekil bir tarihsel toplumsal oluşumu ilgilendiren "ekonomik yabancılaşma" sıradanlaştırılır (Bourdieu, 2018, s. 115). Hem egemen Kantçılık hem Marksizm, dolayısıyla hem akılcı liberalizm hem sosyalizm reddedilmiş olur.

Muhafazakar devrimci ideolojiyle yankılanmalar biçimsel olarak aşıkârken, içerik açısından bunca kapalı hale geliyorsa, bunun nedeni alanın özgül sorunsalının tikel felsefi üretime dayattığı "sansür"dür. "Kültür üreticisinin toplumsal fantazmaları, ancak ve ancak, mutlaka hesaba katılan bu sorunsalın dayattığı kısıtlamalar dâhilinde ifade bulabilirler" (Bourdieu, 2018, s. 117). İtiraf edilemez ya da felsefi biçim içerisinde doğrudan ifade edilemez olan anlatım itkileri, ancak bir "örtmece" (hüsnütahir; öfemizm) ve "yüceltme" çalışmasından geçerek dile getirilebilir. Söz gelimi Heidegger'in ontolojik manalar katarak felsefi biçime bürüdüğü *Eigentlichkeit* (sahicilik) ve *Uneigentlichkeit* (gayri-sahicilik) karşıtlığı, ideolojik alandaki daha bayağı "seçkinler" ile "kitleler" karşıtlığının bir "tercüme"si, yapısal bir mukabilidir (Bourdieu, 2018, s. 128). Böylece ontolojik ve evrensel bir "imkân" olarak tanımlanan "sahiciliğin", toplumdaki seçkin bir sınıfın imtiyazı olduğu gerçeğinin üzeri örtülür. Felsefi biçime bürüme, genel olarak, kavramların çağrıştırdığı gündelik ve "sahici" meselelerin üzerini örtme işlevi görür; kaygı ya da ihtimam (*Sorge*), Heidegger'in defaatle vurguladığı üzere ontik değil ontolojik bir kavramdır; dolayısıyla bu kavram Dasein'ların gündelik toplumsal hayatta karşılaştığı her türden ontik zorluklara, sıkıntılara ve güçsüzleştirilmelere hiçbir gönderme içermemektedir ve bu tür yorumlar "kaba" ve "bayağı" yorumlar olarak saf dışı bırakılır (Bourdieu, 2018, s. 133).

Heidegger'e bütün eleştirilerine karşın, Bourdieu de tıpkı Adorno gibi, Heidegger felsefesinin ve fenomenolojik-hermenötik düşünce geleneklerinin bazı asli birikimlerini kendi sosyal teorisinde özümsemiştir. Gençlik yıllarında aşkınsal öznenen koparak pratik bir eyleyen kavrayışı inşa etmenin araçlarını ararken Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty gibi fenomenolojik düşünürlerin yaşam dünyası, Dasein'in dünyada olma tarzı ve bedensellik gibi temalarından yararlandığını belirtir (Bourdieu, 2013b, ss. 36-38). Bourdieu'nün kavramsal ve bilişsel bilgi (*episteme*) içerisinde değil, "doksatecrübesi" içerisinde konumlandığı habitus kavramı, Gadamer'in toplumsal hayatta çeşitli durumlarda "nasıl davranılması gerektiğine ilişkin duyarlılık" olarak tanımladığı "ortak duyu" (*sensus communis*) kavramının sosyolojikleştirilmiş halidir adeta. Gadamer, kavramsal bilgiye karşı sanata has hissedişe ve bir "olma modu"na imada bulunan, "zımnı ve formüle edilemez" ortak duyu kavramını, bilimselleştiremeyecek, hatta sosyal dünyayı bütün bilimselleştirme çabalarına karşı engel teşkil eden bir emniyet supabı olarak tesis etmek isterken, Bourdieu tam da kavramsallaştıramayacak olan sosyal deneyimi bilimsel (ama pozitivist olmayan) bir şekilde işlemselleştirmeye girişmiştir (Gadamer, 2008, ss. 25-41).

Benzer biçimde, Bourdieu özne ile nesne ikiliğini aşmak için bunların yerine birbiriyle karşılıklı nüfuz ediciliklere sahip habitus ve alan kavramlarını koyarken, Heidegger'in özne, tin ve logos gibi teorist kavramları aşmak için bunların yerine karşılıklı ilişkili Dasein ve dünya kavramlarını koyuşuna denk düşebilecek bir düşünsel hamle gerçekleştirir; gerçekten de, Heidegger'in Dasein'in asli varlık tarzı olarak belirlediği kaygı ya da ihtimam, alan içindeki eyleyenlerin kendilerini kaptırdığı *illutio*'ya oldukça benzemektedir: Fakat bir kez daha, Heideggerci kavrayışlar hedeflediklerinin tersi bir amaca, sosyal dünyayı bilimselleştirme ve Heidegger'e göre yabancı kamunun bir üyesi olan bütün insanları özgürleştirme amacına koşulmuştur.

Sonuç

Kültürel eserlere ilişkin yaklaşımlar, biçimsel ve bağlamsal, içselci ve dışsalcı olarak ikiye bölünmektedir. Kimi hümanist araştırmacılar saf biçime odaklanarak eserlerin tarihsel ve toplumsal bağlamını görmezden gelirken, kimi sosyolojik yaklaşımlar da eseri tarihsel ve toplumsal bağlama indirgemektedirler. Adorno ve Bourdieu, içselci ve dışsalcı yaklaşımlar arasındaki bölünmeyi aşma ve kültürel eserlerin anlaşılabilir açıklanmasında hem biçimi hem de bağlamı hesaba katmanın bir yolunu bulma çabasında ortaktırlar. Onlar, kültürel biçimlerin mutlak anlamda özerk olarak alınılmasının yarattığı skolastisizmi önlemek için bir yandan bu biçimleri toplumsal ve tarihsel bağlamla ilişkilendirmeye çalışırken, bir yandan da kültürü bütünüyle dış bağlama indirgemenin aynı derecede sakıncalı sonuçlarından kaçınmak istemişlerdir.

Adorno, felsefi ve sanatsal eserlerin göreceli özerkliği konusunda ısrarcı olmuştur. Ona göre, sanat ve felsefe, eğer mevcut toplumsal duruma karşı eleştirel yönünü korumak istiyorsa, özerklikte diretme ve siyaset ve ekonomi dışı kalmalıdır. Aksi takdirde, sanat ve felsefe alelade bir meta haline gelerek piyasa içinde eriyecek ve kültür endüstrisinin bir parçası olacaktır. Ancak kültürel eserlerin görece özerk oluşu, onları tarihsel ve toplumsal bağlamdan mutlak bir şekilde koparmaz; onlar bizzat biçimlerinde kendi üretim bağlamlarını yankılamaktadırlar. Bu açıdan tarihsel ve toplumsal etkiler bizzat biçimin içine kaydolmuştur. Dolayısıyla eleştirel inceleme, kültürel biçimleri toplumsal ve tarihsel bağlamla içerik düzleminde değil, biçimsel düzlemde ilişkilendirmeye çalışmalıdır. Adorno'nun "metaeleştiri" adını verdiği eleştirel yorumlama yöntemi, bu doğrultuda, eserin biçimiyle tarihsel ve toplumsal yapının biçimi arasında biçimsel ve benzeşime dayalı bağlantılar tesis etmeye yönelecektir. Bütün bu fikirlerin ve metaeleştirel yorumlama yönteminin, aynı zamanda Adorno'nun "negatif diyalektik" adını verdiği felsefesindeki dolayımın önceliği ve aşılmazlığı tezleriyle de uyumlu olduğunu gördük

Ayrı alanlar ve kültürel biçimler arasında biçimsel benzeşimlerin keşfedilmesine dayalı metaeleştiri, bu alanları ve biçimleri birbirine indirgemeksizin ilişkilendirmekte ve böylece farklı kültürel alanlar ve biçimler çerçevesinde gelişen özgül akılsallık türlerini topyekûnleştirici olmayan bir eleştiriye tabi tutabilmektedir. Adorno metaeleştiriye felsefeden sanata, toplumsal düşünceden kültürel ürünlere dek pek çok alana uygular. Metaeleştiriye işler halde görebileceğimiz en güzel örneklerden biri, Adorno'nun Heidegger eleştirisi. Adorno, Heidegger üzerine yazılarında, Heidegger'in felsefesini toplumsal, siyasal ya da ideolojik bağlama indirmekten büyük bir dikkatle kaçınır; ancak, Heidegger'in düşünceleriyle bu düşüncelerin üretildiği tarihsel ve toplumsal bağlamın biçimsel yapısı arasında derin benzeşimler bulgulamaktan geri durmaz. Heidegger'in felsefesinin "hakikatsizliği" tam da, mevcut topluma özgü otoriter eğilimleri felsefi bir biçim içerisinde ifade etmesinde ve toplumsal ıstırapın nedenlerini, mevcut tahakküm biçimlerine etkili bir eleştiri yöneltmenin önüne geçecek şekilde bulanıklaştırmasında yatmaktadır. Adorno, ideolojik alanla felsefi alanın düzey farkını teslim etmekle ve indirgemeci bir açıklamadan kaçınmakla birlikte, felsefede yankılanan ideolojik tınıları hassas bir şekilde tespit etmektedir.

Bourdieu, yarattığı yeni sosyolojik kavramlarla, biçimci yorumlarla bağlamsal yorumları sentezleme girişiminde Adorno'dan bir adım daha ileri atar. Bourdieu, görece özerk toplumsal alt evrenler olarak alanlar kavramı çerçevesinde, kültürel biçimlerin oluşumunu, (üreticinin sınıfsal konumu, dünya görüşü vb. gibi) ilgisiz ya da önemi ikincil toplumsal etmenlerden ziyade üreticilerin alan içi konumları ve sermaye birikimleri çerçevesinde açıklamaya çalışır. Her kültürel alan, alanın

iç tarihinde gelişen özgül bir sorunsal çerçevesinde yapılanmıştır, dolayısıyla dış toplumsal bağlamdan görece özerktir. Söz gelimi, Heidegger'in döneminde, felsefi alanın özgül sorunu Kant felsefesinin yorumlanması etrafında şekillenmekteydi. Bourdieu, Heidegger'in bütünüyle akademik olan felsefesini bu özgül sorunsala gönderme yapmadan dış toplumsal etmenlerle ilişkilendirerek açıklamaya çalışmanın bir "kısa devre hatası" olacağını söyler. Bununla birlikte, Bourdieu'ye göre, Adorno'nun biçimsel benzeşimlerine yakın bir şekilde, farklı kültürel ve toplumsal alanlar arasında yapısal eşmantıklar tespit edilebilir. Bourdieu'nün çözümlemesi, Weimar dönemi bağlamında felsefi, akademik ve ideolojik alanlar arasındaki eşmantıkları ortaya sererek, Heidegger'in felsefesinin ve Kant yorumunun, ideolojik alandaki muhafazakâr devrimin, felsefi alandaki bir mukabili olduğunu ortaya koyar. Bourdieu'nün düşünümsel sosyoloji adını verdiği eleştirel yöntemi, kültürel alanların özgül sorunsallarının tarihsel ve toplumsal inşasını ve alan içindeki konumlarla sermaye dağılımlarının kültürel üretim üzerindeki etkilerini ifşa ederek, tıpkı Adorno gibi, bu alanlarda üretilen akılsallığın gelişimini engellemeye ya da küçümsemeye değil, bilakis ona katkıda bulunmayı hedefler.

Son olarak, sosyal bilimlerde metodolojinin gelişimine dair süregiden bir tartışmaya değinebiliriz. Adorno'nun ve Bourdieu'nün kültürel ve toplumsal alanlar arasında biçimsel benzeşim, izdüşüm ve eşmantıkların tesis edilmesine yönelik metodolojileri, aslen biçimci bir geleneğe aittir. Düşünce tarihinde, bu biçimci (aslında, söz konusu olan biçimler ve alanlar arasındaki paralellikleri keşfetmek olduğu için, buna biçimci-bağlamsalcılık adı da verilebilirdi) metodoloji geleneği sert eleştiriler almıştır. Söz gelimi Lukács, *Akılın Yıkımı*'nda, bu biçimci metodolojinin Alman düşünsel alanında Schelling'den Spengler'a, Tönnies'ten Simmel'e dek gözlemlendiğini not eder. Bu düşünür ve araştırmacılar öyle ileri gitmişlerdir ki, sonunda Simmel dinsel birliklerle haydut çeteleri arasında, Weber çağdaş devletle kapitalist bir işletme arasında ya da karizmatik otoriteden söz ederken Sibiryalı bir şamanla sosyal demokrat lider Kurt Eisner arasında benzeşimler keşfetmişlerdir (Lukács, 2006, ss. 79, 201-212, ve 289). Lukács'a göre (2006, s. 287) bu biçimsel benzeşimler, gerçek nedenselliği gizlemeye ve ideolojik biçimlere ekonomiye denk bir nedensel güç atfetmeye hizmet eden yüzeysel ve sezgici bir bilinemezliğin semptomlarıdır.

Lukács'ın haklılık payı var; ayrı alanlar ve biçimler arasında benzeşimler keşfetmek, kimi zaman dayanaksız ya da yüzeysel eşleştirmelerle sonuçlanabilmekte. Adorno'nun anolojik yönteminde bu sorunu halen hissederiz. Ancak Bourdieu, bağlantılı konumlar sistemi olarak alan kavramını yaratarak ve ayrı alanlar arasında benzeşim ve eşmantıkları birebir konumsal izdüşümler yoluyla tesis ederek bu yöntemle daha sistematik, hatta ampirik olarak sınanabilir bir biçim vermiştir denebilir. *Ayrım* (Bourdieu, 2015)

kitabında, Fransız toplumunda sınıfsal konumlarla kültürel tüketimlerin yapısı arasındaki eşmantıkları, mütekebbiliyet analizi ile ampirik olarak da desteklemiştir söz gelimi. Alanlar arası eşmantıklar, artık sezgisel olarak keşfedilen –Weberci bir tabirle– “seçici yatkinlıklar” değil, titiz alan inşalarına dayanan net ve nesnel bulgulardır.

Kültürel biçimler alanında, alanın ruhuna da uygun olarak bir parça yorumsal yaratıcılığa yer vardır pek tabii ki; ancak Heideggerci bir felsefeci olan Herman Philipse (2002) bile, Bourdieu’nün Heidegger üzerine kitabını eleştirdiği makalesinde, farklı toplumsal alanlar arasında konumsal bir eşmantık bulunduğuna ilişkin argümanın kendisine değil, yalnızca uygulama şekline dair –ve hatalı görünen– itirazlarda bulunabilmiştir. Philipse’e göre, Bourdieu, “felsefede muhafazakâr devrim”in iki bileşenini saptar: Heidegger’in felsefi temelci konumu ve görelilikçi-irrasyonalist sapması. İlki için, felsefede temelci ancak politikada muhafazakarlık muhalifi –Alexander Pfänder gibi– karşı örnekler bulunabileceğinden; ikincisi içinse, irrasyonalizm politik muhafazakarlıkla eşmantıklı değil, “kısmen özdeş” olduğundan, Bourdieu’nün yorumu hatalıdır (Philipse, 2002, ss. 286-98). Oysa Bourdieu’nün argümanını parçalayan bu eleştiriye kolayca karşı çıkılabilir. Philipse, Bourdieu’nün genel sosyal uzamın ve görece özerk alanların yapılarına ilişkin sosyolojik fikirlerini dikkate almadığı için, alanlardaki konumlarla ilişkisinden ve bütünlüğünden koparılmış tek tek biçimsel öğelerin felsefi ve politik alanlarda birbirlerine birebir karşılık düşmeyeceğini iddia ediyor. Oysa Bourdieu zaten yalıtık biçimsel öğelerin (söz gelimi tek başına “felsefi temelciliğin”) belirli bir politik konuma tekabül ettiğini ileri sürmez; iki ayrı bütüncül ve ilişkiyel konumlar sistemi (alanlar) arasında eşmantıklar arar. Philipse’in “irrasyonalizm” konusunda söylediğine gelirse; Philipse, aslında burada kendisi indirgemeci davranarak “irrasyonalizm”in Heideggerci felsefi biçimiyle, bayağı ideolojik biçimini özdeş görüyor.⁷ Heidegger’in irrasyonalizminin felsefi ve özgül bir Kant yorumuyla dolaymlandığını es geçiyor.

Sonuç olarak, sosyal ve kültürel alanlar arasında indirgemeciliğe düşmeksizin bütünsellik tesis edecek şekilde biçimsel benzeşim ve eşmantıklar bulgulamaya yönelik metodoloji, Adorno’nun metaeleştirisinin ardından Bourdieu’nün incelikli sosyolojik alan inşalarıyla geldiği noktada, eleştirilerden sağlam çıkmayı başaracak güce ulaşmış görünmektedir.

7 Söz gelimi Heidegger, hiç değilse Nasyonal Sosyalizm’in ırksal ve biyolojik “kan” irrasyonalizmine meylenmez. Richard Wolin (1998), bunun nedeninin, aksini iddia eden Derrida’nın yüzeysel yorumunun aksine, tam da Heidegger’in “Batı metafiziğinin mirasına” (yani felsefi alanın özgül sorunsalına) derinden bağlı oluşu olduğunu ileri sürer ki bu Bourdieu’nün yorumuyla uyumludur (s. xvii). Bu gelenek içerisinde, irrasyonalizmin daha incelikli tarzları savunulabilirdi; ancak ondan bir kan irrasyonalizmi çıkarmak imkansızdır. Bu açıdan, Heidegger’i sıradan bir Nasyonal Sosyalist olmaktan kurtaran da yine onun derinden adandığı felsefi alan olmuştur denebilir. Nitekim Heidegger’in Nazilerden uzaklaşması da, hareketin Ernst Kriek gibi ideologların biyolojizmine yaklaşmasından sonra gerçekleşir.



Adorno's Dialectical Metacritique and Bourdieu's Reflexive Sociological Critique: A Comparison on The Basis of Their Critiques of Heidegger


Ömer Küçük


Introduction

Adorno's metacritique and Bourdieu's reflexive sociology have common goals: They both aim to interpret and explain cultural forms on the basis of their social and historical conditions, but without reducing them to these conditions. In parallel with his negative dialectical thesis on the priority of mediation (Küçük & Ögütte, 2021), Adorno (2016, pp. 11-17) tries to establish non-reductive formal analogies between different cultural fields. For Adorno (2002, pp. 230-32), the relative autonomy of cultural works is the prerequisite for the resistance of culture to dominant principles of existing society; exchangeability and instrumentalization. Bourdieu (2006b, pp. 279-325) objects both intrinsic interpretations that ignore external determinants of cultural works entirely and extrinsic explanations that ignore relative autonomy of cultural works and reduce them to their sociohistorical contexts. He emphasizes the importance of competition in the relatively autonomous cultural "fields" and the "positions" of artists in these fields (Bourdieu & Wacquant, 2007, pp. 91-92). Fields and positions are not wholly external determinants since they are semi-autonomous cultural fields and inner field positions, yet they are external in relation to artistic forms. So, Bourdieu lays a bridge between intrinsic and extrinsic approaches to cultural

 Research Assistant Dr., Balıkesir University, omerkucuk@balikesir.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3912-3206>

 © Scientific Studies Association
DOI: 10.12658/M0648
insan & toplum, 2022; 12(1): 137-166.
insanvetoplum.org

 Received: 20.03.2021
Revision: 14.08.2021
Accepted: 19.08.2021
Online First: 16.10.2021

works. Also, in a non-reductive fashion like Adorno, he tries to find homologies between different fields (aesthetical, political, scientific, philosophical etc.) and thus to reveal political implications of cultural forms properly.

Critique of cultural forms is also a critique of rationality since the fields of cultural production are also the places where the specific forms of rationality (scientific, artistic, philosophical, or juridical) are developed. Adorno's and Bourdieu's critiques of rationality are also very similar. In his metacritique, although Adorno tries to reveal the social and historical mediations of cultural forms, he avoids a totalitarian and reductive critique of reason and acknowledges the truth contents of these cultural works. Likewise, while criticizing the scholastic fallacy in the fields of cultural production, Bourdieu emphasizes carefully that he does not intend to detract rationality but to prevent them playing the role of symbolic means of domination.

One of the last common points of two thinkers is that both criticize Heidegger. Thus, the Heidegger case is a good opportunity to see dialectical metacritique and reflexive sociological critique in practice and compare them. Via Heidegger case, we could also gain theoretical and methodological insight about revealing political implications of a cultural work without reducing it to mere politics.

Adorno: Negative Dialectics and Metacritique

To reach a broad understanding of Adorno's thought and metacritique, first we must introduce Adorno's fundamental philosophy which he called negative dialectics. For Adorno, dialectics is a critical and negative method of interpretation that reveals the mediated-ness of forms of consciousness (Adorno, 2016, pp. 11-17). Adorno aims to liberate dialectics from illusion of identity which it entangled with in Hegel's philosophy and open it to differences.

Being mediated means that forms of consciousness are never pure, simple, or identical to themselves. In *The Phenomenology of Spirit* Hegel shows that even the simplest forms of consciousness are mediated (Hegel, 2004, pp. 77-79). Adorno applies dialectical critique which reveals the conditions and mediations of the forms of consciousness to different areas. In *Dialectic Of Enlightenment*, Adorno, with Horkheimer, applies dialectical critique to Enlightenment thought which establishes modern society's self-consciousness. Although Enlightenment refuses the roots of the reason in the mythos, nature, and domination, the reason is basically developed in the struggle of domination against inner and outer nature as a means of calculation, quantification, mathematization, categorization and identification (Adorno & Horkheimer, 2014, pp. 19-67). Adorno and Horkheimer do not intend

to develop a reactionary opposition to reason but try to construct a new concept of reason sensitive to its roots and mediations; that is to say, dialectical and self-critical.

Adorno uses dialectical metacritique in philosophy and in art criticism. He criticizes philosophical tradition because of its strong tendency to mask the social and historical roots of metaphysical concepts. For Adorno (2017, p. 167), transcendental metaphysical domain could not be cut off from mundane social experience, because philosophy is a part of culture and the efforts to depict it as timeless and unmediated render it blind to its own conditions. But Adorno also criticizes Mannheim's sociology of knowledge which reduces truth contents of philosophies to class or group profits. He aims to overcome dialectically the contradiction between intrinsic interpretations and extrinsic explanations (Adorno, 2015a, pp. 177-78). To reveal the social and historical mediations of cultural works without reducing them to these conditions, Adorno establishes formal and analogical relations between different fields which is very common in German thought (Lukács, 2006). For example, the identity principle in philosophy is the projection of principle of exchange in the capitalist economy (Adorno, 2016, p. 141). Art is the most autonomous field, because it separates itself from the external world and presents itself as a "pure form" (Adorno, 2002, pp. 5-9). But Adorno finds relations between autonomous fields. Adorno establishes formal analogies or "speculative relations" between apparently unrelated fields (Hulatt, 2020, p. 259). For example, Adorno finds relations between Beethoven's musical form and Hegel's philosophy, although these forms are not related in their directly visible forms; but at a deeper level, these forms are determined by the same complex of traits, by the analogous distribution of the relations between the "universal" and the "particular" (Hulatt, 2020, p. 263). Thus, Adorno constructs the social totality with its artistic, philosophical, economical relative autonomous orders.

Adorno's Critique of Heidegger

Adorno deals with Heidegger in a very critical fashion in *Negative Dialectics* (2016) and in *The Jargon of Authenticity* (2015b). Thus, Adorno's Heidegger critique is a good opportunity to see metacritique in action. According to Adorno, the quest for ontology in philosophy and Heidegger's theme of "return to being" stem from the need for substantialness and security in the capitalist society which is becoming increasingly insecure. Although this quest reflects a genuine social aspiration in the capitalist era, where exchange relations and the infinite advances of capital have melted everything that is solid into the air, it also hides the true reasons of social suffering and ontologize them (Adorno, 2016, p. 94). Heidegger notices that modern society increases "idle talk", "ambiguity", "everydayness" but he misses

the fact that the true reason of these alienating experiences is culture industry (Adorno, 2015b, p. 80).

Adorno does not interpret Heidegger's philosophy simply as the false philosophical consciousness of the age. Adorno's metacritique explores the resemblances and resonances between two separate fields (political and philosophical) that are like two mirrors which reflect one another only by distorting. Since Adorno acknowledges that social sub-universes are relatively autonomous, the relationship between these universes will be complex formal correspondences rather than direct reflections at the content level. Heidegger's philosophical conceptions, like the conception of Being as "destiny", imply totalitarian predispositions. But these political implications are very hardly recognizable since vulgar political expressions enter into philosophical realm only after being transformed. We will see that Bourdieu refers to this transformation as "refraction effect" of the field. According to Adorno (2015b, pp. 45-95), Heidegger is not an ordinary member of conservative jargon, and he gives the jargon a philosophical status.

Although Adorno have criticized Heidegger severely, he acknowledges the truth content of his philosophy (Pinkard, 2020, pp. 461-66). In Heidegger's philosophy, the disclosure of Dasein's pre-understandings is an endless hermeneutical process (Gadamer, 2009, pp. 3-63; Heidegger, 2011, pp. 161-335). In Adorno's negative dialectic, the disclosure of the mediations of forms of consciousness is also an endless process. But, unlike Heidegger, Adorno doesn't draw negative conclusions from this endless process of revelation about the possibility of scientific and philosophical knowledge.

Bourdieu: Sociological "Science of Works" and Reflexive Sociological Critique

Bourdieu constructs his sociology around the basic concepts of field, habitus, symbolic capital, and reflexive sociology. He also develops a genuine sociology of cultural forms which synthesizes intrinsic and extrinsic approaches.

Habitus refers to socially acquired, durable and transposable capacities of action, schemes of perception and evaluation that inscribed in bodies as well as minds. Habitus also mediates the structure-agency tension (Bourdieu, 2016; Ögütte, 2013, pp. 347-61). Habitus is constructed by field but does not reproduce it mechanically; it is a principle of spontaneity and adaptive creativity. Fields are objective systems of relations between positions. Like Weber's value spheres, every field has a law and rules of operation that participants of it must comply (Bourdieu, 2006a; Bourdieu, 2013b; Küçük, 2020, pp. 235-38). As the degree of autonomy of a field increases, the

rules of the field are purified, the control mechanisms of intra-domain competition are strengthened, and external interventions are gradually eliminated. This allows these microcosms to create their own particular “regulations and advance different forms of rationality and universality (legal, scientific, artistic, etc.)” (Bourdieu, 2019, p. 34). But when a field tends to see and think of itself as above and completely free from all the economic and practical requirements of the external social world, the relative autonomy of it becomes an illusion.

Bourdieu’s reflexive sociological critique is developed within this conceptual framework. Considering the relatively autonomous nature of the fields, reductionist approaches that try to explain cultural works by linking them to external social conditions or to their creators’ social origins are an example of “short-circuit” fallacy. But the formalist readings that ignore not only the external social universe but also all the effects of the fields cause “scholastic fallacy” (Bourdieu, 2006b, pp. 279-325). To avoid these fallacies, Bourdieu introduces the concept of field: To truly understand the choices of actors in autonomous cultural fields (including choices of aesthetic form, genre, stylistic, scientific theory or paradigm) and thus the structure of cultural forms, it is necessary to look at their positions within the field, the type and volume of specific capitals they have in the field, rather than their general social characteristics such as their social classes, groups or any other belongings (Bourdieu, 2013a).

Fields are, in Adorno’s terms, “mediations” that reflect external social influences only by transforming them. Nevertheless, there are some fundamental “structural and functional homologies” between different fields: Each field has its dominant and subordinate positions, oppressors and oppressed, gatekeepers and newcomers (Bourdieu, 2015). Very similar to the project of Adorno, Bourdieu’s aim in establishing homologies between fields is to reveal the similarities and resonances between fields while acknowledging the irreducible differences of them. Again, similar to Adorno, Bourdieu’s reflexive sociological critique is not directed against reason itself, but against the functioning of reason produced in the fields as a tool of symbolic violence and domination (Bourdieu, 2019, p. 98).

Bourdieu's Critique of Heidegger

Bourdieu’s reflexive sociological critique or the science of cultural works, finds one of its most mature examples in the critique of Heidegger. Bourdieu (2018, p. 164) tries to show that, although Heidegger was not a “Nazi ideologue”, his philosophy is a structural homologue of the conservative revolution in philosophy. To prove

this thesis, Bourdieu attempts to reveal the basic structures of three separate fields; the general ideological field in Germany during the time that Heidegger was philosophizing, the structure of the academic field in the same period, and finally the specific structure of the field of philosophical production.

In the ideological field of the post-World War I period in Germany, there were conservative revolutionaries with their anti-modernist, anti-democratic, anti-capitalist, yet anti-socialist and racist paradoxical ideologies (Fulbrook, 2014, pp. 165-173). Bourdieu reveals the ideological matrix of these architects of Nazi ideology, consisting of a group of essayists, academics and writers led by names such as Oswald Spengler, Werner Sombart, Ernst Jünger, Ernst Niekisch, Carl Schmitt, Möller van den Bruck. Starting from this productive matrix, every author produces his own work. Similar oppositions emerge in the most prosaic and primitive form in some writers, but sometimes they take on a philosophical form as in Heidegger, and appear in an “unrecognizable, well-spoken, refined” form (Bourdieu, 2018, pp. 52-57; Wolin, 1998). In the academic field, a hermeneutical opposition emerged against positivism which echo the opposition to democracy, modernity, and liberalism in political field. In the field of philosophical production, Heidegger was a contemporary of Cassirer and Husserl, while he was a contemporary of Spengler and Jünger in political field. Heidegger would have to struggle to have a position in the field of philosophy as well as in the political field. Although these positions are not reducible to each other, Bourdieu discovers the structural homologies between them.

Just like Adorno, Bourdieu assimilated some achievements of Heidegger’s philosophy in his own social theory. He states that he benefited from Husserl’s, Heidegger’s and Merleau-Ponty’s phenomenological themes such as the life world, Dasein’s way of being in the world and corporeality (Bourdieu, 2013b, pp. 36-38). The concept of habitus, which Bourdieu locates not in conceptual and cognitive knowledge (episteme), but in “doxa experience”, is almost a sociological version of the concept of “common sense”, which Gadamer defines as “sensitivity about how to behave” in various situations in social life (Gadamer, 2008, pp. 25-41). Bourdieu operationalizes this social experience scientifically (but not in a positivist way) which is an ineliminable obstacle for social science according to Gadamer.

Conclusion

Studies of cultural works are divided into formal and contextual, internalist and externalist approaches. While some humanist researchers focus on the pure form and ignore the historical and social context of the works, some sociological approaches

reduce the work to the historical and social context. Adorno and Bourdieu join each other in their effort to bridge the divide between internalist and externalist approaches and to find a way to consider both form and context in understanding and explaining cultural works. To avoid the scholasticism created by the internal approaches to cultural forms, they tried to relate these forms to the social and historical context, while on the other hand, they wanted to avoid the equally defective consequences of reducing cultural works entirely to external context.

According to Adorno, the relative autonomy of cultural works does not necessarily detach them from their historical and social context; in their very form, they echo their own context of production. In this respect, historical and social influences are inscribed within the form itself. So, Adorno's method of critical interpretation, which he calls metacritique, based on establishing formal connections between the form of the work and the form of historical and social structure. Within the framework of the concept of field as a relatively autonomous social microcosm, Bourdieu tries to explain the formation of cultural forms in terms of producers' positions and capitals in the fields rather than irrelevant or secondary social factors (such as the producer's class position, worldview, etc.). Each cultural field is structured around a specific problematic that developed in the history of the field and thus relatively autonomous from the external social context. For example, in Heidegger's time, the specific problematic of the philosophical field was shaped around the interpretation of Kant's philosophy. Bourdieu claims that it would be a "short-circuit error" to try to explain Heidegger's purely academic philosophy by associating it with external social factors without referring to this specific field problematic. However, according to Bourdieu, structural homologies can be discovered between different cultural and social fields. Bourdieu shows that Heidegger's position in the philosophical field and his Kant interpretation is homologous of the conservative revolution in the ideological field. Despite some weak criticism (Philipse, 2002), Bourdieu's explanation remains strong.

Kaynakça | References

- Adorno, T. W. (2002). *Aesthetic theory*. R. Hullot-Kentor (Çev.). Continuum.
- Adorno, T. W. (2015a). *Edebiyat yazıları*. S. Yücesoy ve O. Koçak (Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2015b). *Sahicilik jargonu: Alman ideolojisi üzerine 1962-1964*. Ş. Öztürk (Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2016). *Negatif diyalektik* (1. baskı). Ş. Öztürk (Çev.). Metis Yayınları.
- Adorno, T. W. (2017). *Metafizik: kavram ve sorunlar*. İ. Serin (Çev.). İthaki Yayınları.
- Adorno, T. W. ve Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın diyalektiği: felsefi fragmanlar*. N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan (Çev.). Kabalıcı Yayıncılık.

- Bourdieu, P. (2006a). *Pratik nedenler: eylem kuramı üzerine*. H. U. Tanrıöver (Çev.). Hil Yayınları.
- Bourdieu, P. (2006b). *Sanatın kuralları: yazınsal alanın oluşumu ve yapısı*. N. K. Sevil (Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2013a). *Bilimin toplumsal kullanımları: bilimsel alanın klinik bir sosyolojisi için*. L. Ünsaldı (Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2013b). *Seçilmiş metinler*. L. Ünsaldı (Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım : Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi*. D. F. Şennan ve A. G. Berkurt (Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji meseleleri*. F. Öztürk vd. (Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2018). *Heidegger'in politik ontolojisi*. A. Sümer (Çev.). MonoKL Yayınları.
- Bourdieu, P. (2019). *Akademik aklın eleştirisi: Pascalca düşünme çabaları*. P. B. Yalım (Çev.). Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. J. (2007). *Düşününsel bir antropoloji için cevaplar*. N. Ökten (Çev.). İletişim Yayınları.
- Fulbrook, M. (2014). *Almanya'nın kısa tarihi*. S. Gürses (Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayinevi.
- Gadamer, H.-G. (2008). *Hakikat ve yöntem. Cilt I.* H. Arslan ve İ. Yavuzcan (Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Gadamer, H.-G. (2009). *Hakikat ve yöntem. Cilt II.* H. Arslan ve İ. Yavuzcan (Çev.). Paradigma Yayıncılık.
- Hegel, G. W. F. (2004). *Tinin görüngübilimi*. A. Yardımlı (Çev.). İdea Yayınevi.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve zaman*. K. H. Ökten (Çev.). Agora Kitaplığı.
- Hulatt, O. (2020). Aesthetic autonomy. P. E. Gordon, E. Hammer ve M. Pensky (Ed.), *A Companion to Adorno* içinde (ss. 351-364). Wiley Blackwell.
- Küçük, Ö. (2020). Max Weber'in metodolojisinin etik ve siyasal içerimleri: Metafizik şeyleşme dehşeti. *Eğitim, Bilim, Toplum*, 18(69), 219-251.
- Küçük, Ö. ve Ögütte, V. S. (2021). Theodor W. Adorno'nun metaeleştirisinde romantik vizyon. F. S. Sandal ve U. B. Aldemir (Ed.), *Romantizm. Felsefe, Sanat, Siyaset* içinde (ss. 139-151). Pinhan Yayıncılık.
- Lukács, G. (2006). *Aklın yıkımı. Cilt II* (1. baskı). A. Tekşen (Çev.). Payel Yayınevi. (Orijinal eserin yayın tarihi 1954).
- Ögütte, V. S. (2013). *Metodolojik bireyciliğin eleştirisi*. Ayrıntı Yayınları.
- Philippe, H. (2002). Questions of method: heidegger and bourdieu. *Revue Internationale de Philosophie*, 220(2), 275-298.
- Pinkard, T. (2020). What is negative dialectics?: Adorno's reevaluation of Hegel. P. E. Gordon, E. Hammer ve M. Pensky (Ed.), *A Companion to Adorno* içinde (ss. 459-471). Wiley Blackwell.
- Wolin, R. (1998). *The Heidegger controversy: A critical reader*. The MIT Press.

Copyright © 2022. This work is published under <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/> (the “License”). Notwithstanding the ProQuest Terms and Conditions, you may use this content in accordance with the terms of the License.