



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

**POSTMODERN SOSYOLOJİDE WEBER, BOURDIEU VE  
HEIDEGGER: SÜBJEKTİVİTEYİ KÜLTÜR VE KÜRESELLEŞME  
ARASINDA YENİDEN DÜŞÜNME YOLUNDA**

Selim ÇÖREKÇİ

Doktora Tezi

Ankara, 2024



POSTMODERN SOSYOLOJİDE WEBER, BOURDIEU VE  
HEIDEGGER: SÜBJEKTİVİTEYİ KÜLTÜR VE KÜRESELLEŞME  
ARASINDA YENİDEN DÜŞÜNME YOLUNDA

Selim ÇÖREKÇİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Doktora Tezi

Ankara, 2024

## KABUL VE ONAY

Selim ÇÖREKÇİ tarafından hazırlanan "Postmodern Sosyolojide Weber, Bourdieu ve Heidegger: Sübjektiviteyi Kültür ve Küreselleşme Arasında Yeniden Düşünme Yolunda" başlıklı bu çalışma, 05.07.2024 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

---

Prof. Dr. Erdal AKSOY (Başkan)

---

Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ (Danışman)

---

Prof. Dr. Birsen Şahin KÜTÜK (Üye)

---

Doç. Dr. Rahşan Balamir BEKTAŞ (Üye)

---

Dr. Halim ÇAVUŞOĞLU (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü



## YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan "**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**" kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. <sup>(1)</sup>
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ..... ay ertelenmiştir. <sup>(2)</sup>
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. <sup>(3)</sup>

...../...../.....

[İmza]

**Selim ÇÖREKÇİ**

<sup>1</sup>"*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*"

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ile ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metodların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir \*. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*  
*Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.*  
*\* Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

## ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

**Selim ÇÖREKÇİ**

## TEŞEKKÜR

Hayat pratiği içindeki zorluklara karşı, daima fedakârca olan destekleri için, en yakın aile üyeleri ve arkadaş çevresinden bazı isimler yanında, akademik veya bilimsel açılardan da bu tezin kaleme alınması sürecinde katkıları olan hocalarımıza, her şeyden önce çok derin bir şükran borcu içinde olduğumu gönülden ifade etmek isterim.

Tez Danışmanım Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ'ye, tanıdığı özgürlük alanı ve işaret ettiği evrensel entelektüel ufuklar ile uzun yıllar içindeki daima destekleyici ve titiz akademik yol göstericiliği için teşekkür ederim. Türkiye'de neredeyse benzerine hiç rastlanmayacak tarzda, milli kültür, küreselleşme ve postmodernizm konuları üzerine aynı anda geliştirdiği görüşlerin sentezi, benim için son derece değerli bir ilham kaynağı olmuştur. Hacettepe'de Tez yazım yolculuğuna, ilk olarak Prof. Dr. Serdar SAĞLAM hoca ile beraber çıkmıştık. Derslerin tamamlanması sürecindeki destek ve anlayışı için çok teşekkür ederim. Prof. Dr. Birsen ŞAHİN KÜTÜK, tezin yazım süreçlerindeki özgürlükçü ve kritik değerlendirmeleri ile daha önce somutlaştıramadığım ve belki de daha önce hayal bile etmediğim bazı yeni akademik sistematizasyonlara ulaşmada yol gösterici oldu. Yakın alakası için sonsuz şükranlarımı arz ederim.

Tez Jürisi'ndeki diğer hocalarımıza, tek tek sonsuz şükran borçluyum: Prof. Dr. Erdal AKSOY'un, hakiki bilimsel titizlik ve yol göstericilik dengesini esas alan sahil bir yaklaşımı oldu. Doç. Dr. Raşan Balamir BEKTAŞ'ın, akademik duygu ışıklarının sürekli yeniliğe açık yansımalarına işaret eden içtenlikli yorumları vardı. Dr. Halim ÇAVUŞOĞLU, entelektüel analizin otantik bir derinlik üzerinde yükselmesinin, evrensel yorumların temel unsuru olduğunu öne çıkaran pratik bir perspektife vurguda bulundu.

Prof. Dr. Nevin Güngör ERGAN'ın yol gösterici ışığı çok farklıydı. Prof. Dr. Erhan PULAT'a, çıktığımız düşünce yolculuklarındaki kadim yoldaşlığı, her zamanki yakın ilgisi ve manevi desteği için çok teşekkür ederim. Tez Yeterlilik Jürisi'nde, Prof. Dr. Suna BAŞAK'ın, "Üç Tarz-1 Siyaset" mevzusu açıldığında, benim görüşlerime yakın yaptığı yorumlar ve ayrıca sergilediği kadim kadirşinaslık unutulmazdı. Farklı zamanlarda aynı "Sofia" yolunda "Nous" menziline doğru yürüdüğümüz ve şimdi isimlerini zikredemediğim diğer tüm hocalarıma, arkadaşlarıma ve aile yakınlarıma da sonsuz şükranlarımı arz ederim.

## ÖZET

ÇÖREKÇİ, Selim. *Postmodern Sosyolojide Weber, Bourdieu ve Heidegger: Sübjektiviteyi Kültür ve Küreselleşme Arasında Yeniden Düşünme Yolunda*, Doktora Tezi, Ankara, 2024.

Bu tezde, postmodern sosyoloji tartışmaları çerçevesinde, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in bazı tarihsel ve sistematik görüşleri analiz edilecek ve yeniden değerlendirilecektir. Postmodern sosyal teori, özneye ait aklın ve dilin eleştirisini temel alan radikal bir rölativizm karakteri taşımaktadır. Araştırmada, bu postmodern tezler karşısında, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in sübjektivite, kültür ve küreselleşme kavramları üzerinden nasıl okunabileceği üzerine bir perspektif geliştirilmeye çalışılacaktır. Çalışmada ilk olarak, modern sosyolojinin kurucu babalarından biri olan Weber, Alman tarihselci geleneğinin değer temelli manevi romantizmi ile Neo-Kantçı bilimsel nesnelciliğin bir sentezine yönelik zengin sezgileriyle son derece verimli bir entellektüel arka plan sunmaktadır. İkinci olarak, Bourdieu bugün klasik sosyoloji ile çağdaş postmodern eleştiri arasında dünyada en çok referans verilen isimlerden biridir. Bourdieu'nün "sürekli" katkısı, kendi ifadesiyle hem "pozitivistik materyalizm", hem de "entellektüalist idealizm"e karşıt olacak şekilde, habitusun "pratik teorisi"ndeki aşmanın reflektif epistemolojik mevzuuyla kritik bir şekilde ilişkilidir. Bourdieu'nün pratik teorisi, sorgulayıcı bir yaklaşımla da olsa, kendi üzerinde hem Fransız, hem de Alman kökenli Heidegger, Weber, Cassirer, Durkheim, Pascal ve Marx'ın derin etkilerini taşımaktadır. Üçüncü olarak Heidegger, yirminci yüzyıl felsefesinde sübjektivitenin ve Nietzscheci nihilizmin en güçlü eleştirisini veya destruksiyonunu yapan düşünür olarak dikkat çekmektedir. Bugün Amerika ve Avrupa'da Heidegger, Alman hermeneutik geleneği ile Fransız postyapısalcılığının tarihsel-libidinal materyalizmi arasında süregelen postmodernizm tartışmalarında son derece etkili olan bir isimdir. Buradaki amaç, daha önce esas olarak T. R. Schatzki, H. L. Dreyfus ve Gadamer tarafından ortaya konulan bu alandaki bazı çığır açıcı çalışmaların farklı boyutlarının yeniden keşfedilmesine dikkat çekmektir. Sonuç olarak, bu tezde, Weber, Bourdieu ve Heidegger'de sübjektivite, kültür ve küreselleşmenin postmodern perspektif üzerinden yeni bir değerlendirmesi yapılmıştır.

### Anahtar Sözcükler

Postmodern Sosyoloji, Weber, Bourdieu, Heidegger, Sübjektivite, Kültür, Küreselleşme

## ABSTRACT

ÇÖREKÇİ, Selim. *Weber, Bourdieu and Heidegger in Postmodern Sociology: On the Way Towards Rethinking Subjectivity between Culture and Globalization*, Ph. D. Dissertation, Ankara, 2024.

This thesis will analyse and re-evaluate some of the historical and systematic views of Weber, Bourdieu and Heidegger in the context of postmodern sociological debates. Postmodern social theory is characterized by a radical relativism based on the critique of the subject's reason and language. In the study, we will try to develop a perspective on how Weber, Bourdieu and Heidegger can be read in the face of these postmodern theses. Firstly, as one of the founding fathers of modern sociology, Weber offers an extremely fruitful intellectual background in his rich insights to a unique synthesis of the value based spiritual romanticism of the German historicist tradition and the Neo-Kantian scientific objectivism. Secondly, Bourdieu is today one of the world's most referenced name between classical sociology and contemporary postmodern critique. Bourdieu's "permanent" contribution is critically related to the reflective epistemological subject of overcoming habitus' practical theory, in his own words, in contrast to both "positivistic materialism" and "intellectualist idealism." Bourdieu's practical theory interrogates both deep French and German influences on him: Heidegger, Weber, Cassirer, Durkheim, Pascal, and Marx. Thirdly, Heidegger draws attention as the thinker who has made the strongest criticism or destruction of subjectivity and Nietzschean nihilism in twentieth century philosophy. Today in America and Europe, Heidegger is an extremely influential name in the ongoing postmodernism debates between the German hermeneutic tradition and the French poststructuralist historical-libidinal materialism. The objective here is to highlight the rediscovery of different horizons on some of the seminal works in this field, previously delineated mainly by T. R. Schatzki, H. L. Dreyfus and Gadamer. Consequently, this thesis presents a novel assessment of subjectivity, culture and globalization from a postmodern standpoint, with particular reference to the work of Weber, Bourdieu and Heidegger.

### Keywords

Postmodern Sociology, Weber, Bourdieu, Heidegger, Subjectivity, Hermeneutics, Culture

## İÇİNDEKİLER

|   |     |
|---|-----|
| KABUL VE ONAY .....   | i   |
| YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....   | ii  |
| ETİK BEYAN.....   | iii |
| TEŞEKKÜR .....  | iv  |
| ÖZET .....  | v   |
| ABSTRACT.....   | vi  |
| İÇİNDEKİLER.....  | vii |
| TABLOLAR DİZİNİ.....  | x   |
| GİRİŞ .....   | 1   |
| 1. BÖLÜM ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ.....   | 6   |
| 1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI .....   | 6   |
| 1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ.....  | 7   |
| 1.2.1. Araştırmanın Kapsamı.....  | 7   |
| 1.2.2. Doküman İnceleme ve Sentez Süreci.....   | 12  |
| 2. BÖLÜM SOSYOLOJİDE MODERNİZM VE POSTMODERNİZM<br>TARTIŞMALARINA GENEL BİR BAKIŞ.....  | 22  |
| 2.1. MODERNİZM VE POSTMODERNİZM PROBLEMATİĞİNİN KÖKENLERİ:<br>WEBER, HEIDEGGER VE BOURDIEU'NÜN KANT, MARX VE NIETZSCHE<br>YORUMLARI ÜZERİNE KISA BİR ÇERÇEVE DENEMESİ .....             | 22  |
| 2.2. POSTMODERN SOSYOLOJİDE ÖNE ÇIKAN APORETİK TEMALAR,<br>SORUNLAR VE KAVRAMLARIN GENEL ÇERÇEVESİ: BÜYÜK ANLATILARIN<br>SONU, DESTRÜKSİYON, DİL OYUNLARI VE SEMİOTİK ANARŞİZM.....     | 27  |
| 2.3. SOSYOLOJİDE MODERN RASYONALİZMİN SONRASI: MAKRO VE MİKRO<br>YAKLAŞIMLAR ARASINDAKİ ETKİLEŞİMDEN, POSTMODERN DİL<br>FELSEFESİ VE “ANTİ-DİYALEKTİK” TARTIŞMALARINA GEÇİŞ SÜRECİ..... | 39  |
| 2.4. MODERNİZM VE POSTMODERNİZM ARASINDAKİ ÇELİŞKİLERİN BİREY,<br>YAPI, KÜLTÜR VE DOĞA KAVRAMLARINDA YOL AÇTIĞI PARADOKSLAR .   | 56  |

|   |     |
|---|-----|
| <b>3. BÖLÜM MAX WEBER'İN SOSYOLOJİSİNİ YORUMSAMACI ANLAMA VE<br/>EMPİRİK AÇIKLAMA DENGESİ AÇISINDAN YENİDEN OKUMAK:<br/>"RASYONALİTE" ÜZERİNE KRİTİK VE ANALİTİK TARİHSEL BİR BAKIŞ</b> .....   | 66  |
| <b>3.1. WEBER VE RASYONALİTE: "LOGOS" VE "RATIO" OLARAK AKIL</b> .....  | 69  |
| 3.1.1. Weber'de Rasyonalite.....  | 69  |
| 3.1.2. Evrensel Batı Uygarlığının Gelişimi: Rasyonalizasyon ve "Batı'nın<br>Biricikliği"nde Bilim .....   | 71  |
| 3.1.3. Liberal Hümanizmin Rasyonel Toplumunda Devlet ve Bireysel Özgürlükler<br>Çelişkinin Aşılması: Hobbes'tan Weber'e İnsan Eyleminde Biçimsel Rasyonalitenin<br>Değişen Anlamları.....   | 73  |
| 3.1.4. Postmodern Sosyoloji ve Felsefe İçinde Farklı Rasyonalite Arayışları.....  | 76  |
| 3.1.5. Weber ve Heidegger'e Karşı Yöneltilen İrrasyonalite Eleştirileri: "Logos"tan<br>"Ratio"ya .....  | 80  |
| <b>3.2. WEBER'İN ÇALIŞMALARINDA OBJEKTİVİTE VE SUBJEKTİVİTEYE<br/>    İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME: KANTÇI İDEALİZM VE DENEYSEL<br/>    BİLİMSELLİK ARASINDA</b> .....   | 85  |
| 3.2.1. Yeni-Kantçı Epistemolojide İdealizm, Rasyonalizm, Pozitivizm ve Historisizmin<br>Karşılıklı Etkileşimleri Yol Açtığı Bazı Radikal Sorunlar .....   | 85  |
| <b>4. BÖLÜM BOURDIEU VE SÜBJEKTİVİTE-OBJEKTİVİTE ÇELİŞKİSİNİ AŞMA<br/>GİRİŞİMİ: EMPİRİK ANALİTİK YAPISALLIK VE İLİŞKİSELLİK PRATİĞİNDE<br/>KÜLTÜREL ANLAMIN BİLİMİ İÇİN "SOSYO KOGNİTİF" EVRENSEL AKLIN<br/>DENEYİMİ NEDİR?</b> ..... | 95  |
| <b>4.1. SOSYOLOJİ VE FELSEFE VEYA MODERNİZM VE POSTMODERNİZM<br/>    ARASINDA BOURDIEU'YÜ OKUMAK: BİRKAÇ İLK BELİRLEME</b> .....  | 95  |
| 4.1.1. Bourdieu'nün Düşünsel Kaynaklarına ve Bazı Çağdaş Yorumlanma<br>Biçimlerine Kısa Bir Bakış.....  | 97  |
| 4.1.2. Bourdieu'nün Modernizm ve Postmodernizm Tartışmalarında Hem Sosyoloji<br>ve Hem De Felsefe Tarihi ve Sistematığının Bütünü Kuşatması.....  | 99  |
| <b>4.2. BOURDIEU'DE SOSYOLOJİ BİLİMİNİN PRATİK VE TEORİK İÇERİĞİ<br/>    ARASINDAKİ ETKİLEŞİMİN "REFLEKSİF" ŞEKİLDE SAVUNULMASI</b> .....   | 102 |
| <b>4.3. HABERMAS VE DERRIDA'YA KARŞI BOURDIEU: HABİTUS VE ALAN<br/>    KAVRAMLARI ARASINDAKİ ETKİLEŞİMİN DOĞASI ÜZERİNE DREYFUS VE<br/>    RABINOW'UN YORUMU VE BOURDIEU'NÜN BUNA VERDİĞİ YANITIN İZİNDE</b><br>.....                 | 107 |
| <b>4.4. İLİŞKİSEL YAKLAŞIM</b> .....  | 126 |

|  |            |
|--|------------|
| 4.4.1. Sosyoloji ve Felsefenin Kesişim Kümesinde İlişkisel Yaklaşım Nedir? .....   | 126        |
| 4.4.2. Tözcülüğe Karşı “İlişkisel Bir Tözcülük” Söz Konusu Mu?: “Eleştirel Realizm” Tartışmalarından Sosyolojinin “İlişkisel Ontolojisi”ne Doğru.....              | 130        |
| 4.4.3. Simmel, Heidegger ve Bourdieu Etkileşimi Üzerine Gelişen Son Literatür veya Kısa Bir İlişkisel Yaklaşım Değerlendirmesi.....                                | 146        |
| <b>4.5. HEIDEGGERYEN MARKSİZM VEYA BOURDIEU’DE “ÇIKARSIZ EYLEM”İN “SÜBJEKTİVİTESİNDEN” “POLİTİKA”NIN “OBJEKTİVİTESİNE” TARİHSEL ÖZGÜRLÜK VE DEVRİMİN YOLU.....</b> | <b>150</b> |
| 4.5.1. Bourdieu’nün Sokratik Sosyolojisindeki “Aklın Reelpolitiği”, Grek Düşüncesinden Postmodernizme Nasıl Okunabilir?.....                                       | 150        |
| 4.5.2. Hermeneutik Komünizm Tartışmaları veya Bourdieu’nün “Heideggerci Marxism” “Okuması”ndaki “Devrimci Direniş”in “Entellektüel Muamması”.....                  | 156        |
| 4.5.3. Marx, Nietzsche ve Heidegger’den Sonra Bourdieu ve Postyapısalcılık.....  | 161        |
| <b>5. BÖLÜM MARTIN HEIDEGGER’DE OBJEKTİVİTE VE SÜBJEKTİVİTE TARTIŞMALARI .....</b>   | <b>167</b> |
| 5.1. HEIDEGGER’İN “FELSEFENİN SONU” TEZİ AÇISINDAN “TEORİ” KARŞITLIĞINI VE SOSYOLOJİK GÖRÜŞLERİNİ YORUMLAMAK: HERMENEUTİK PRATİK VE DİL FELSEFESİ ETKİLEŞİMİ.....  | 167        |
| 5.2. HEIDEGGER VE SÜBJEKTİVİTE: ANTİK GREKLER VE AYDINLANMA’DAN POSTMODERNİZME NİHİLİZMİN VE ANARŞİZMİN DESTRÜKSİYONU.....   | 174        |
| 5.3. HEIDEGGER VE BOURDIEU’NÜN BENZER VE FARKLI GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE NİHAİ BİR KARŞILAŞTIRMALI OKUMA DENEMESİ.....  | 187        |
| SONUÇ .....  | 212        |
| KAYNAKÇA.....  | 220        |
| EK 1. ORJİNALLİK RAPORU.....   | 262        |
| EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU.....   | 264        |



## TABLolar DİZİNİ

|   |     |
|---|-----|
| Tablo 1. Modern Sosyolojik Teorilerin veya Perspektiflerin Karşılaştırılması .....  | 42  |
| Tablo 2. Modern ve Postmodern Sosyolojide Paradokslar .....   | 61  |
| Tablo 3. Windelband'a Göre Bilimlerin Sınıflandırılması .....   | 86  |
| Tablo 4. Bourdieu'nün Düşünce Kaynakları ve Etkileşimleri Tablosu .....   | 101 |
| Tablo 5. Bourdieu'nün Heidegger Kitabı'nın ve Her İki İsimde Sübjektivite Sorunu .....  | 157 |
| Tablo 6. Sosyoloji ve Felsefede Heideggeryen Marksizm ve Hermeneutik Komünizm Adları Altında Heidegger ve Marx'ı Aynı Anda Yorumlanmasına Yönelen Çalışmaların Görselleri | 157 |
| Tablo 7. Bourdieu, Marx ve Heidegger Üzerine Pratik Felsefesi Odaklı Veya Hermeneutik ve Fenomenolojik Yeni Yaklaşımlar İçeren Bazı Çalışmaların Görselleri.....          | 161 |
| Tablo 8. Bourdieu'nün Habitus (Hexis) Kavramının Aristotelesçi Kökenleri Tablosu.....   | 209 |

## GİRİŞ

Bu araştırma, modernizm ve postmodernizm tartışmaları çerçevesinde, Weber, Bourdieu ve Heidegger üzerine bir incelemedir. Çalışmada, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in objektivite, sübjektivite, kültür ve küreselleşme görüşlerinin, ana hatlarıyla daha bütünsel bir tarihsel ve sistematik yaklaşım içinde bir arada ele alınması amaçlanmaktadır. Çalışmada bu üç ismin kendilerine ait, başlıca, rasyonalite, objektivite, habitus, refleksivite, hermeneutik ve dil felsefesi gibi bazı temel kavramlarının tartışıldığı genel bir çerçeve açısından, çağdaş sosyolojideki modern objektivizm ve postmodern sübjektivizm sorunsalları bağlamında, kültür ve küreselleşme problematiklerinin şimdikinden farklı bir ışık altında okunabileceği yolunda bir tez öne sürülmektedir. Ancak, bu genel perspektifin dışında, bu çalışma, tüm yönleri ile bu üç isim üzerine, kesinlikle derinlemesine ve tüm boyutları kapsayan tüketici bir analiz veya yorum değildir. Her şeye karşılık, yine de böyle daha bütünsel bir yaklaşım için belki bir ilk işaret taşı olma niyetini içinde barındırdığı söylenebilir.

Çalışmada daha bütünsel ve sınırlı bir ölçüde de karşılaştırmalı bir analize tabi tutulacak isimler olarak, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla uzanan bir süreçte, Weber (1864-1920), Bourdieu (1930-2002) ve Heidegger (1889-1976), modernizm ve postmodernizm veya objektivite ve sübjektivite problematikleri bakımından son derece kritik ve etkili tarihi ve sistematik perspektiflere sahip teorisyenler olarak ele alınacaklardır. Bu bağlamda, sadece Weber, Bourdieu ve Heidegger'in odak alındığı ve bu kritik isimlerin bir açıdan karşılaştırmalı veya daha bütünsel bir çerçevede bir arada incelendiği çalışmaların, çoğunlukla İngilizce literatürde olmak üzere ve çoğunluğu son yirmi yıla ait son derece evrensel nitelikli çok sayıda örnekleri bulunmaktadır.

Özellikle 2000'li yılların başından sonra gelişmeye başlayan ve son on yılda hakikaten çok güçlü katkılarla evrensel bir içerik kazanan bir Weber, Heidegger ve Bourdieu literatürü söz konusudur. Bu literatür, aynı zamanda bu üç ismin, karşılaştırmalı olarak ele alınmasına son derece kritik, derinlikli ve kapsamlı bir çerçeve sağlayan bir nitelik de arz etmektedir. Fakat bu literatürün tümüne, bu çalışmanın sınırları açısından değinmek burada olanaksızdır. Yine de, burada biraz genişçe bir referans listesini sunmak istediğimiz seçilmiş kritik makale ve kitapların, sadece bazıları bu tezde temel alınmış ve diğer birçoğu da bu teze vazgeçilmez bir "aura" veya esin kaynağı olarak destek oluşturmuştur. Çalışmada doğrudan Weber ve Heidegger üzerine karşılaştırmalı analizler içeren çalışmalar Young, 2018 ve Gordon 2012'dir. Doğrudan Bourdieu ve Heidegger etkileşimi veya bu her iki ismin "pratik teorisi" ve felsefesi odaklı çalışmalar (Gadamer, 2016; Philipse, 2002; Grondin, 2009; Lahtinen, 2014; Raffoul ve Pettigrew, 2002;

Altman 2009; Küçük 2022). İle Bourdieu ve Heidegger'in Marx yorumları üzerine çalışmalar (Hemming, 2013; Alciati, 2022; Timur, 2007; Paolucci, 2022) bu tezde temel alınmıştır. Ayrıca Heidegger'in modern sosyoloji veya antropoloji yanında, ilişkisel sosyoloji literatürü açısından da nasıl okunabileceğine ilişkin açılımlar içeren çalışmalar (McGovern, 2002; Weiner, 2001; Aspers 2010; Benjamin, 2015; Kochan, 2017; Schmid ve Thonhauser, 2017; Knudsen, 2023) ile Weber, Heidegger ve Bourdieu hakkında karşılaştırmalı görüşler içeren veya bu üç ismi, modernizm ve postmodernizm tartışmaları çerçevesinde ele alan çalışmalar (Kolb, 1991; Gane, 2002; Lash, 1990; Wolin, 2004; Gimbel, 2016; Özlem, 2018; Slama, 2022; Hutt, 2007; Smith, 1996; Thomson, 2011; Svenungsson, 2022) bu tezde temel alınmıştır.

Türkçe sosyal bilimler literatüründe, bu tezde olduğu tarzda Weber, Bourdieu ve Heidegger etkileşimini öne çıkaran veya odak alan makale ve kitap çalışmaları yok denecek kadar azdır. Ancak bazı makale ve kitaplarda böyle bir etkileşimin genel çerçevesine dolaylı olarak da olsa bazen kısa bir şekilde değinildiği gözlenmektedir. Örneğin, Alim Arlı, "*Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi*"-(2007) adlı makalesinde, "*klasik sosyal bilim düşüncesi*" ile "*post-Heidegger etkisindeki sosyal bilim*" arasındaki derin ve temel farklılaşma yeterince anlaşılmadan, günümüz sosyal bilimlerdeki değişim ve gelişim sürecinin doğru bir şekilde anlaşılmasının olanaksız olduğunu çok yerinde bir şekilde ifade etmektedir:

"... Doğa bilimleri ile sosyal bilimlerin içinde boğulup kaldıkları Kartezyen düaliteler krizini aşmak için Heidegger'in *Temel Ontolojisi*'nin önemli açılımlara yol açması sosyal bilimlerin çağdaş kavrayışlarına derin etkide bulundu. Bu noktada, klasik sosyal bilim ile post-Heidegger düşüncesinin etkisindeki sosyal bilimin ... [derin bir şekilde] farklılaştığı görülecektir. ..." (Arlı, 2007, 138).

"... Ampirik verilerin ortak pozitivist-metodolojik bir rehber program eşliğinde okunması girişimi, sosyolojiyi içinden çıkılması imkansız yapı-fail kutuplaşması ve öznelcilik-nesnelcilik gibi birçok kriz durumlarıyla baş başa bırakmış ve sosyolojik rasyonaliteyi parçalamıştır. Bu da sosyal bilimin ontoloji meselesinin ayrıntılı yeniden-düşünülmesini zorunlu kılmıştır. ..." (Arlı, 2007, 139).

Arlı, benzer şekilde, ancak bu süreç doğru okunduğunda, örneğin, Bourdieu'nün tam olarak nasıl bir çerçevede Heidegger çizgisinde okunmasının mümkün olduğunu ve bu tür bir saptamanın nasıl daha doğru olarak yapılabileceğini şöyle bir ufuk açıcı yorumsal çerçevede öne çıkarmaktadır:

"... Bourdieu, çağdaşı olan diğer birçok sosyolog gibi (Giddens, Wallerstein, Habermas vd.) tarihsel maddeciliğin revizyonu ve yeniden inşası çabasına soyunmuştur. Bu anlamıyla Marx'ın, tarihsel ve eleştirel kavrayışına sadık kalmış; fakat bunu postkartezyen bir felsefi okuma ile yeniden yapılandırmıştır." (Arlı, 2007, 149).

İngilizce sosyal bilimler literatüründe, Weber-Bourdieu-Heidegger etkileşimi üzerine yazılmış ve evrensel ölçekte son derece etkili olan birçok temel makale ve kitap, biraz da bu kaynaklar daha çok son birkaç yıl içinde belirginlik kazanmış veya gelişmiş çok yeni bir sürece ait olduğu için, şimdiye kadar maalesef Türkçe'ye tercüme edilmemiştir veya bu kaynaklara dayalı analizler Türkçe literatürde yeterince öne çıkmamıştır demek rahatlıkla olanaklıdır.

Yukarıda, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in ele alınma çerçevelerine göre sınıflandırılarak genişçe referans verilen ve bu tezde Weber, Bourdieu ve Heidegger üzerine, sadece kendi konu sınırları içinde ele alınsa da, genel bir açıdan bu tez için bir anlamda analitik bir esin kaynağı çerçevesi oluşturan bu en temel ve kritik makale ve kitaplardan bir kısmı (Young, 2018; Gadamer, 2016; Gordon, 2012; Slama, 2022; Hutt, 2007; McGovern, 2000; Weiner, 2001; Hemming 2013; Alciati, 2022; Philipse, 2002; Knudsen, 2023; Aspers 2010; Schmid ve Thonhauser, 2017; Fowler, 2011; Fowler, 2020; Fowler, 2024) üzerinden bir analiz yapmak, bu üç isim hakkındaki evrensel literatürün gelişme düzeyi ile ilgili oldukça güçlü bir ilk çerçeveyi daha somut olarak görünür kılma açısından işlevsel olacaktır.

Weber-Heidegger-Bourdieu etkileşimini Türkçe literatürde sınırlı bir bağlamda öne çıkaran veya böyle bir çerçeveye dolaylı olarak ancak kendi analiz açılarından kısmen değinen çok sınırlı sayıda çalışma (Küçük, 2022; Özlem, 2018; Timur, 2007) vardır. Bu tezde özellikle odaklanılan temalar olarak, sadece modernizm ve postmodernizm veya objektivite ve sübjektivite sorunsalları dikkate alındığında ise Weber-Bourdieu-Heidegger isimlerini ele alan veya bu isimleri karşılaştırmalı olarak ele alan Türkçe makale, tez ve kitaba rastlanmamıştır. Bu sorunsalların, İngilizce literatürde tartışan kaynaklar da (Gane, 2002; Lash, 1990; Frank, 1989a; Kolb, 1991; Bauman, 2002; Kivisto, 1994; Smith, 1996; Rahkonen 2011; Thomson 2011; Kivisto; 2014; Susen, 2015; Parra, 2019; Liakos, 2019) yine sınırlıdır.

Yukarıda kısaca örnek verilen temel makale ve kitaplar bağlamında, çağdaş sosyolojide, modernizm ve postmodernizm veya sübjektivizm ve objektivizm tartışmalarında Weber-Bourdieu-Heidegger'in belirleyici olduğu bir yaklaşım çerçevesinin İngilizce literatürdeki olağanüstü etkisi ve son gelişim çerçevesinin, sınırlı bir ölçüde de olsa tespit edilebildiği öne sürülebilecek bu tez çalışmasında, ulaşılan tüm kaynaklar ve sonuçlar perspektifinden, bundan sonra Türkçe literatürde de bu tür tema ve isimlerin öne çıkabileceği söylenebilir. Tıpkı, 2000'li yılların başlarından itibaren, kültür-küreselleşme-postmodernizm tartışmalarının, Türkçe'de daha yoğun olarak analiz edilmeye başlanmasına benzer tarzda ve aynı çizginin büyük ölçüde bir devamı olarak, 2020'li yıllardan sonraki gelecekte de, Weber-Bourdieu-Heidegger isimlerinin objektivite, sübjektivite, kültür ve küreselleşme konusundaki görüşleri sosyoloji literatüründe biraz daha öne çıkabilir.

Modernizmden postmodernizme uzanan süreçte, Weber, Heidegger ve Bourdieu üzerine gelişen evrensel çalışmaların genel bağlamı çerçevesinde, ilk olarak, şimdiye kadar oluşan bu devasa literatürdeki katkıların ne olduğunun daha bütünsel ve analitik bir açıdan aydınlığa çıkarılması

imkânının araştırılmasının son derece orijinal bazı dinamiklerinin bulunduğunu ifade etmek rahatlıkla mümkündür ve bunun yanında; ikinci olarak, böyle bir zeminden hareketle, gerek İngilizce ve gerekse Türkçe literatürde bu üç ismin sosyolojik ve felsefi açılardan daha derinlemesine ve kapsamlı olarak bir arada değerlendirileceği çalışmaların, şimdikinden daha farklı ve yeni açılımlara güçlü bir şekilde işaret etme potansiyeli taşıyabileceği söylenebilir. Nihai olarak bu tezde de, bir anlamda bu tür bir motivasyonla, hem mevcut literatürün daha yakından ve net çizgilerle değerlendirilmesi ve hem de bu çerçevede bundan sonrası adına daha net belirlemelerin nasıl bir gelişim gösterebileceği üzerine bir açıklama girişiminin sistematize edilmesi yolundaki iki temel amaçtan yola çıkılmıştır.

Tezde yukarıdaki konuların ele alınmasında geliştirilmeye çalışılan yaklaşımın bütünsel niteliğinin nasıl bir çağdaş içerik taşıdığı üzerine Schatzki (2017) ve Dreyfus'tan (1991) aktarılacak iki saptama temelinde, çok kısa bir ilk örneksel açıklama olanaklıdır denebilir. İlk olarak, "*Multiplicity in Social Theory and Practice Ontology*"-(2017) isimli makalesinde yaptığı analizinde Schatzki (2017, 20)'nin de ifade ettiği üzere, felsefe ve sosyal bilimlerde, pratik teorisinin, 20. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren, yeni bir içerikle son derece güçlü bir akım niteliği kazanmasında, Heidegger ve Bourdieu arasındaki etkileşim, tarihsel ve sistematik açılardan son derece can alıcı bir husus olsa da, şimdiye kadar literatürde genellikle yeterince dikkat çekilmeyen bir mevzu olarak kalmıştır.

Bu tezde daha çok işte bu etkileşim ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. İkinci örnek olarak, sosyal teoride pratik, pragmatist ve analitik yorumları ile öne çıkan ünlü Amerikalı filozof Hubert Dreyfus, genel bir felsefe ve sosyal bilimler perspektifinden bakıldığında, çağımızda modernizm ve postmodernizm tartışmalarında en kritik ve evrensel ölçekte en çok okunan veya en etkili bazı temel isimlerin tümünün de, bir şekilde Heidegger'den çok derin etkiler taşıması gerçeğinin, sistematik ve tarihsel açılardan daha bütünsel bir şekilde değerlendirilmesinin önemi çalışmada öncelenmiştir.

"Beşeri ve sosyal bilimlerdeki önde gelen düşünürlerin pek çoğu, Heidegger'e borçlu olduklarını kabul etmektedirler. Michel Foucault şöyle demiştir: "Benim için Heidegger her zaman temel filozof olmuştur... Felsefi gelişimin tamamı Heidegger okumamla belirlendi." Kariyerinin başlarında, Jacques Derrida, zaten Heidegger tarafından daha önce düşünülmemiş herhangi bir şeyi yazabileceğinden şüphe ediyordu. Pierre Bourdieu, felsefede Heidegger'in kendisinin, "ilk aşkı" olduğunu söylemiştir. Bourdieu, kendi önemli toplumsal alan kavramını oluşturmada, Maurice Merleau-Ponty aracılığıyla Heidegger'e borçludur ki Merleau-Ponty de, *Varlık ve Zaman*'ın, *Algının Fenomenolojisi* üzerindeki etkisini kabul etmiştir. Heidegger'in etkisi altında başlayıp, Heidegger'den uzaklaşan ve daha geleneksel bir felsefi çizgi geliştiren Habermas bile *Varlık ve Zaman* hakkında, "Alman felsefesinde muhtemelen Hegel'den bu yana en derin dönüm noktası" olduğu hükmünü vermektedir." (Dreyfus, 1991, 9).

Weber, Bourdieu ve Heidegger'in temelde objektivite ve sübjektivite, özelde ise kültür ve küreselleşme üzerine görüşlerinin ele alındığı bu çalışma beş bölümden oluşmaktadır. Birinci

bölümde çalışmanın konusu, amacı ve kapsamı ele alınmıştır. İkinci bölümde sosyoloji alanındaki modernizm ve postmodernizm tartışmaları, üçüncü bölümde ise Max Weber'in sosyolojisi yorumsamacı anlama ve empirik açıklama dengesi açısından tartışılmıştır. Dördüncü bölümde Bourdieu ve sübjektivite-objektivite çelişmesini aşma girişimi ele alınmıştır. Beşinci Bölümde ise Heidegger'e göre objektivite ve sübjektiviteye yer verilmiştir. Sonuç kısmında ise her bölümde de karşılaştırmalı olarak verilen objektivite ve sübjektivite kavramlarının Weber, Bourdieu ve Heidegger'in çalışmalarında nasıl geçtiği ve bunun kültür ve küreselleşme konusundaki düşüncelerinde nasıl benzeştiği ve farklılaştığına ilişkin saptamalar verilmiştir.

# 1. BÖLÜM

## ARAŞTIRMANIN KONUSU, KAPSAMI VE YÖNTEMİ

### 1.1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI

Bu tezin konusu, temel amaç ve kapsam, Max Weber (1864-1920), Pierre Bourdieu (1930-2001) ve Martin Heidegger (1889-1976) üzerine, modernizm ve postmodernizm arasında objektivite ve sübjektivite kavramsallaştırmalarının tarihi ve sistematik problemleri çerçevesinde bir yeniden düşünme veya analiz etme yaklaşımının geliştirilmesi odaklıdır. Weber, 19. Yüzyıldan, 20. Yüzyıla geçiş sürecinde Sosyoloji biliminin en önemli kurucu babalarından biridir. Heidegger, genellikle 20. Yüzyılın en büyük felsefecilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bourdieu de, 20. Yüzyıldan 21. Yüzyıla geçişte, dünyanın en öncü sosyologlarından biri olarak görülmektedir. Tezde Weber, Bourdieu ve Heidegger'in sadece, modern objektivite ve postmodern sübjektivite tartışmaları perspektifi analiz edilmiştir. Bu sebeple, bu tezin birçok naif veçheler veya boyutlar içerdiğini açık yüreklilikle itiraf etmek gerekir. Ancak, kendi sınırları içinde tezde temel olarak, bilhassa Amerika ve Avrupa orijinli İngilizce literatürde, Weber, Bourdieu ve Heidegger hakkında modernizm-postmodernizm tartışmaları perspektifinden özellikle 2000'li yıllardan sonra gelişen en son yaklaşımların, büyük ölçüde kritik bir bakışla ve şimdikinden daha bütünsel perspektif sağlayabilecek bir analiz çerçevesi ile yansıtılması amacı gözetilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, Türkçe Sosyal Bilimler literatüründe henüz yeterince yoğun bir şekilde gündeme gelmeyen bazı mevzuların, hiç olmazsa bir açıdan ve belirli bir ölçüde de olsa yeni veya farklı bir ışık altında ele alınarak aydınlatılması denemesi veya girişimi yolunda, biraz daha ilerleme niyeti perspektifinde bir yaklaşım ve analizin esas alındığı ifade edilebilir.

Çalışma, bir açıdan, modernizm-postmodernizm tartışmalarında Weber, Bourdieu ve Heidegger'in işaret ettikleri problematiklerin, tez sınırları içinde olabildiğince karşılaştırmalı bir yaklaşımla dikkate alınarak, daha bütünsel bir çerçeve içinde sistematik ve tarihsel belirli açıklayıcı analize ulaşma veya belirli sorunlara bir yanıt geliştirme çabasını içermektedir. Yukarıdaki çerçevede, bu tezin temel amaçları doğrultusunda oluşturulan ve cevap aranan soruları şöyle ifade edilebilir:

- 1- Weber, Bourdieu ve Heidegger'in, postmodern sosyoloji literatüründeki yerleri ve ele alınma biçimleri üzerine daha bütünsel ve karşılaştırmalı bir tarihsel ve sistematik perspektif nasıl oluşturulabilir?

- 2- Bourdieu'nün pratik teorisinin, sosyolojik ve felsefi içeriği arasında, modernizm ve postmodernizm karşıtlığı açısından nasıl bir etkileşim vardır? Felsefi bir tutum olarak postmodernizmi radikal şekilde eleştiren Bourdieu'nün; politik çatışma kuramı açısından postmodernizme veya postyapısalcılığa kısmen yakın durmasının nasıl bir çerçevesi vardır?
- 3- Martin Heidegger'in (1889-1976) sosyolojik görüşleri nelerdir ve Heidegger niçin modernizm ve postmodernizm literatürü adına kritik bir figür olarak görülmektedir?
- 4- Weber'in "Rasyonalite", Bourdieu'nün "Pratik Teorisi" ve Heidegger'in "Dasein" veya "Hermeneutik-Fenomenoloji" kavramlarıyla öne çıkan yaklaşımlarında, yazarlar, sosyolojik metodolojinin Neo-Kantçı epistemoloji kaynaklı yorumsal anlama ve nedensel-objektif açıklama karşıtlığı sorunsalına nasıl katkılarda bulunmuşlardır?
- 5- Weber, Bourdieu ve Heidegger'de, "sübjektivite", "kültür" ve "küreselleşme" sorunsalları açısından, postmodern rölativizme karşıt bazı ortak tarihi, kültürel ve politik dinamikler veya görüşlerin varlığından söz edilebilir mi?

## **1.2. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ**

Doküman incelemesine dayanan bu çalışmanın kapsamı ve sınırları, çalışmada izlenen yola ilişkin bilgiler aşağıda iki alt başlık altında açıklanmıştır.

### **1.2.1. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI**

Bu bölümde Weber, Bourdieu ve Heidegger'in modernizm ve postmodernizm temelli objektivite ve sübjektivite kapsamındaki düşünceleri karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın tam olarak kapsamının ne olduğu ve bu üç ismin hangi bağlamda ele alındığına ilişkin bilgiler sunulmuştur.

#### **1.2.1.1. Weber, Bourdieu ve Heidegger Arasındaki Tarihsel ve Sistemik Bazı Yakınlıklar**

Çalışma kapsamına Weber, Bourdieu ve Heidegger'in modernizm ve postmodernizm temelli objektivite ve sübjektivite kapsamındaki düşüncelerinin ele alınmasının nedenlerinden biri bu üç ismin arasındaki tarihsel ve sistemik bazı yakınlıklardır.



Julian Young'un 2018 yılında yayınlanan "*Yirminci Yüzyılda Alman Felsefesi: Weber'den Heidegger'e*" isimli kitabında yaptığı analize göre, "*Rasyonalizasyon*", "*Dünyanın Büyüden Arındırılması*" ("*Entzauberung*" - "*Disenchantment*") ve "*Karizma*" kavramları temelinde Weber'in felsefi görüşleri, 20. Yüzyıl Alman Felsefesinin en temel karakterini yansıtan iki ana akımı olarak, hem "*Fenomenoloji*" ve hem de "*Eleştirel Okul*" yaklaşımların tohumlarının atılmasında ilham kaynağı olmuş ve bunların serpilmesinde öncü rol oynamıştır. Young Weber'in öncü veya ilham kaynağı olduğu görüşlerinin izinde, "*Frankfurt*" şehri odaklı gelişen "*Eleştirel Okul*"un başlıca teorisyenlerini şu şekilde analiz etmektedir: 1) "Horkheimer ve Adorno: Aklın İrrasyonalitesi"; 2) "Habermas: Aydınlanma'nın Savunulması"; 3) "Marcuse: Eros ve Ütopya". "*Freiburg*" şehri odaklı gelişen "*Fenomenoloji*" çizgisinin başlıca isimleri 1) "Husserl: Fenomenoloji ve İnsanlığın Krizi", 2) "Erken Dönem Heidegger: Varoluşçu Fenomenoloji"; 3) "Gadamer: Hakikat Versus Metod"; 4) "Arendt: İnsani Durum; 5) "Sonraki Dönem Heidegger: Dünyanın-(Büyüsellikle)-Yeniden-Anlamlandırılması."

Julian Young'dan neredeyse 35 yıl kadar önce, daha 1984 yılında, felsefeci olmakla beraber daha çok sosyal bilimler metodolojisi üzerine yazıları ile öne çıkan akademisyenler olarak Stephen P. Turner ve Regis A. Factor, şu ismi taşıyan bir kitap kaleme almışlardı: "*Max Weber ve Akıl ve Değer Üzerine Tartışma: Felsefe, Etik ve Politika Hakkında Bir Çalışma*" (Turner ve Factor, 2006). Bu kitabın, yaklaşık yirmi beş sayfalık 5. Bölümü ise şu ismi taşıyordu: "*Eylemdeki Kelimeler: Jaspers and Heidegger*"- Turner ve Factor bu bölümde, Weber'in hayatının son on yılında Karl Jaspers'le arasında geliştirdiği derin dostluğu ve Weber'in 1920'deki vefatından sonra, bu sefer de Jaspers ve Heidegger arasında başlayacak ve neredeyse kırk yıl boyunca sürecek arkadaşlığı veya diyalogu eksen alan biyografik ve düşünsel atmosferi yansıtacak açıklamalarda bulunmaktadırlar.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'nın veya dünyanın en büyük filozoflarından biri olarak kabul edilmeye başlayan Martin Heidegger hakkında, 20. Yüzyılın son çeyreğinde yine dünyanın en önemli sosyologlarından bir olarak anılmaya başlayan Bourdieu'nün, kaleme aldığı "*Heidegger'in Politik Ontolojisi*" -(1988) isimli kitabı, muhtemelen sosyoloji-felsefe etkileşimin gelmiş geçmiş en benzersiz çalışmalarından biridir. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Wacquant'ın da vurguladığı üzere, Bourdieu'nün genel çizgisini karakterize eden sosyolojik ve antropolojik nicel ve nitel çalışmaları yanında; Heidegger üzerine bu kitabı, genellikle olduğu gibi, asla bir istisna veya bir kereliğine yazılmış ve bitmiş ayrı bir "case study" olarak algılanmamalıdır (Wacquant ve Aksu, 2017, 42). Tam aksine, bu kitap, Heidegger'in temel "*ontolojik tarihsellik*" ("*ontological historicity*") (Thomson, 2011, 44) yaklaşımı ile Bourdieu'nün "tarihsel ontolojik" yaklaşımı arasındaki karşıtlığın, bir noktadan sonra nasıl bir benzerlik arz etmeye başladığını

üzerine en kritik kaynaklardan biridir. Bourdieu'nün, "habitus", "alan" ve "kapital" kavramlarını ilişkisel ve yapısal olarak hem temel almasında ve hem de buna tam karşıt olacak bir yaklaşımla son analizde "habitus ve alan arasındaki ontolojik suç birliği" ("ontological complicity between the habitus and social field"-["Bourdieu1990d: 194"]) (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 38) iddiasında bulunarak, tüm sosyolojisini yapı sökümü uğratması, kritik bir sosyolojik refleksivite içinde "historisist ontoloji" kavramının, pratik "sembolik güç" içeriği açısından Heideggeryen hermeneutik bir stratejiye son derece yakınlık taşıdığı değerlendirilmeden yeterince kesinlikle anlaşılamaz. Böyle bir okuma üzerinden, hakikaten bu kitapta, Heidegger'in "felsefi alanı" hakkında geliştirilen tarihsel "empirik kültürel analiz"in "*ontolojik bir araştırma programına*" yönelik Bourdieu'cü toplumsal incelemenin izlediği pratik "*hermeneutik bir strateji*" ("*a hermeneutic strategy*") (Dreyfus and Rabinow, 1993, 42), 20. Yüzyıl Sosyolojisi ve Felsefesinin "teorik ve pratik" açılardan en muhteşem karşılaşmalarından birisini sergilemektedir denebilir (Gadamer, 2016; Gadamer, 1979; Raffoul ve Pettigrew, 2002; O'Byrne, 2003).

Bu anlamda, Dreyfus ve Rabinow'a göre, sosyolog Bourdieu'nün, filozof Heidegger'i yorumlamasının temelinde, "insanoğlunun evrensel yapıları" ("the universal structures of human being") yanında, bu zeminin var oluşunu, "pre-linguistik" (dilsellik-öncesi) ve "embodied" ("içselleştirilmiş") bir şekilde ibda ve inşa ederek sürdüren pratikler ile bu evrensel yapıları değiştirmenin (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35) pratikte realizasyonunu ifade eden düşünsel dinamik ve parametreleri yer almaktadır.

Yukarıdaki çerçevede, daha çok Wacquant ve Dreyfus'un görüşlerini öne çıkarmaya dayalı bir Bourdieu ve Heidegger etkileşimi analizi, şimdiye kadar, gerek İngilizce ve gerekse de Türkçe literatürde, yeterince güçlü bir şekilde yer bulmamıştır denebilir. Literatürdeki bu tür bir boşluk yüzünden, Bourdieu ve Heidegger etkileşiminin sosyolojik ve felsefi analiz biçimleri, yukarıda ifade etmeye çalıştığımız çerçeve açısından henüz yeni gelişmeye başlayan bir yapı ve içerik karakterine sahiptir denebilir (Küçük, 2022). Literatürdeki bu görelilik olarak az ele alınmış perspektifi, Türkçe'de daha iyi yansıtabilmek için, bu tezde diğer yorumcular yanında, daha çok Wacquant ve Dreyfus'tan ilham alan bir yorum veya yaklaşım, Bourdieu bölümünde biraz daha ayrıntılı veya net olarak öne çıkarılmaya veya açıklanmaya çalışılmıştır.

Örneğin, modern ve postmodern sosyolojiler arasında Bourdieu'nün, aslında nasıl bir çerçeve içinde görülmesinin daha doğru olabileceği üzerine yaşanan ve çok derin farklılaşmalar içeren tartışmadan daha büyük bir tartışma, bildiğim kadarıyla bir anlamda, şimdiye kadar hiçbir başka isim için yaşanmamıştır demek mümkündür: Başka hiçbir sosyolog için söz konusu olmayacak biçimde, Bourdieu için çağdaş en son literatürde, aynı anda en az beş derin ve farklı ana alt başlıklı

bir sorgulama söz konusudur: Bourdieu, “Marxist midir?”, “Durkheimci midir?”, “Weberci midir?”, “Modernist” midir?”, yoksa “Postmodernist veya Postyapısalcı mıdır?” (Lane, 2000, 2-3).

Sonuç olarak, denebilir ki, bu çerçevede Weber, Bourdieu ve Heidegger’in, moderniteden postmoderniteye varan süreçte yeniden düşünülmesi açısından kısaca ifade etmeye çalıştığımız tüm bu kavramsal tartışmalar, farklı temalar ve problemler üzerine, bu tezin sınırlılıkları içinde daha bütünsel bir bakış açısı yolunda bir araştırma yapılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde, moderniteden postmoderniteye geçişte yaşanan tarihsel ve düşünsel değişim ve etkileşimlerin daha farklı bir analizi, açıklaması ve anlaşılması yolunda Weber, Bourdieu ve Heidegger isimlerinin, Amerika ve Avrupa’daki sosyal bilimler literatüründeki son yorumlanma biçimleri üzerine, şimdikinden biraz daha sistematik ve tarihsel ayrıntıları ve bütünselliği ile farklı ve yeni bir ışık altında açıklama ve analiz etme niyetine yönelik bir perspektif söz konusudur.

#### **1.2.1.2. Bourdieu’nün “Pratik Teorisi” ve Heidegger’in “Praxis Hermeneutiği” Arasındaki Etkileşim**

“Araştırmanın Temel Problemleri”, başlığı altında yukarıda maddeler haline özetlenmeye çalışılan sorunsalların, sistematik ve tarihsel çerçevesi veya arka planı, bu tezde, Modernizm-Postmodernizm, Weber, Bourdieu ve Heidegger bölümlerinde, her bölümün kendi bağlamına uygun bir kavramsallaştırma ile biraz daha ayrıntılı olarak analiz edilmektedir. Yoksa, yukarıda belirtilen beş maddenin, kendi içinde veya ayrı olarak tüm yönleriyle analiz edilmesi söz konusu değildir, böyle bir amacın, bu tezin sınırlarını aşan farklı çalışmalar gerektirdiği rahatlıkla ifade edilebilir.

Ancak, şu da bir gerçektir ki, Heidegger ve Bourdieu arasında genellikle zannedildiğinin aksine, sosyolojik, antropolojik ve felsefi açılardan son derece radikal bazı yakınlıkların olduğunu öne süren birçok orijinal kitap ve makaleler de söz konusudur. Burada, bu çalışmalar üzerine çok kısa bir ilk çerçeveye şu aşağıdaki bağlamda işaret edilebilir.

Heidegger, felsefede hakimiyet sürdüren geleneksel, “özne” ve “nesne” kavramlarının yapısal bir kritiğe (“destruktion”) tabi tutulmasını ve geleneksel “Dasein” (“Özne”) ve “Welt” (“Dünya”) kavramlarının, yaşanan gerçeğin “*egzistansiyal analitik*” bir yorumu ile daha farklı bir şekilde anlaşılması ve bir anlamda da bu konularda salt teorik yaklaşımların aşılması gerektiğini öne süren temel bir pratik hermeneutiği savunmuştur (Webb, 2009, 2). Bourdieu de, “Habitus” ve “Alan” kavramlarını, Heidegger’in “Dasein” ve “Welt” kavramlarından esinlenerek geliştirdiğini

özellikle vurgulamıştır (Lahtinen, 2014, 2-3). Denebilir ki, Bourdieu de, Heidegger'e benzer bir pratik teorisi içinde "habitus" ve "alan" kavramları ile "bilinç" ve "nesne" üzerine farklı bir "empirik egzistansiyal analitik" ("empirical existential analytic") (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35) geliştirmiş; ancak, nihai anlamda, "habitus" ve "alan" arasındaki ontolojik suç ortaklığının aşılması gerektiğini de öne sürmüştür.

Antropolog Weiner, "*A Heideggerian Anthropology*" alt başlığını taşıyan kitabında, Bourdieu ve Heidegger'in karşılaştırmalı bir perspektiften sağladıkları bazı benzer kritik teorik ve pratik açılımlara dikkat çekmektedir. Weiner, her iki ismin bir sentezinden yola çıkarak sistematize etmeye yöneldiği bir yaklaşımı esas almaktadır. (Weiner, 2001) Weiner, Bourdieu ve Heidegger arasındaki hem farklılaşma ve hem de yaklaşma sorunları üzerine, son derece kapsayıcı ve açıklayıcı veya belki de şimdiye kadarki literatür açısından oldukça benzersiz denebilecek bir yorum ve analiz geliştirmektedir:

"... Bourdieu'nun kendi çalışması içinde çeşitli fenomenolojik yorumbilim yaklaşımlarına bir borç olduğu son zamanlarda çok açık olarak ortaya çıkmaya başlamıştır, hatta öylesine ki, en somut şekilde, Hubert Dreyfus, Heidegger'in Varlık ve Zaman adlı eseri üzerine yaptığı açıklayıcı yorumlamada (1991), Heidegger'in ve Bourdieu'nün formülasyonları arasındaki benzerlikler üzerine de yorumlarda bulunmuştur. Bu bölümde, Bourdieu'nün, Heidegger'e niçin bazen son derece olumsuz tepki vermiş olduğunu ve diğer bazı yorumcuların da, niçin bu iki isim arasında bir yakınlık görmüş olduğu sorusunu ele alıp, yanıtlamak istiyorum. (Weiner, 2001, 2).

Yukarıdaki çerçevede gelişen literatüre göre, genel bir değerlendirme yapıldığında, Heidegger ve Bourdieu arasında, dört temel yakınlık alanı ve iki temel farklılaşma alanı olduğu öne sürülebilir:

A) Heidegger ve Bourdieu arasındaki dört temel yakınlık alanı şunlardır:

- 1) Fenomenolojik Proje
- 2) Anti-Kartezyenizm
- 3) Praxis Felsefesi veya Teorisi
- 4) Nihilizmin Kritiği

B) Heidegger ve Bourdieu arasındaki iki temel farklılık alanı şunlardır:

- 1) Tarih Felsefesi
- 2) Dil Felsefesi

Heidegger ve Bourdieu arasındaki yakınlıkları ve farklılıkları aynı anda değerlendirme adına, Dreyfus ve Rabinow, kendi yorum ve analizleri çerçevesinde asıl olarak, Bourdieu sosyolojisinin, daha çok Heidegger'in "*ilk dönem*" ("early Heidegger") (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35) praxis felsefesine çok derin bir yakınlık içinde olduğunu öne sürmektedirler. Buna karşılık; Gadamer, Bourdieu'yü, tıpkı Heidegger'in "*son dönem*" ("late Heidegger") hermeneutik fark felsefesinde olduğu üzere, daima "*sosyal olarak henüz temel düşünülmemiş olanı*" ("*l'essentiel impensé*")

*social*" – "*The essential social unthought*") (Gadamer, 2016,174) araştıran çok kritik bir figür olarak kabul edilmesinin mümkün olduğuna dikkat çekmektedir. Heidegger ve Bourdieu etkileşimi üzerine nihai bir karşılaştırmalı okuma çerçevesindeki değerlendirmeler, 5.3. numaralı alt bۆlümde yer almaktadır.

### 1.2.2. Doküman İnceleme ve Sentez Süreci

Doküman incelemesine dayanan bu tez Weber, Bourdieu ve Heidegger gibi her üçü de, sosyolojik ve felsefi açılardan "eylem" ve "pratik" üzerine, belki de gelmiş geçmiş en derinlikli görüşleri öne süren isimler üzerine, teorik içerikli bir araştırma olarak temellendirilmeye çalışılmış bir analiz denemesidir. Bu açıdan, yönteme ilişkin bu kısımda, literatür incelemesine dayanan teorik bir çalışma olarak bu tezin, ilk olarak, kendi kendini kavramsallaştırması veya kendini nasıl bir ereve içinde temellendirdiği üzerine bazı metodolojik saptamalarda bulunulmuştur. İkinci olarak da, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in her birinin, son derece benzersiz veya evrensel bir içerikle tartıştıkları üzere, sosyolojik bir çalışma için aydınlatılması vazgeçilmez olan bir açıdan, bu teorik araştırmanın, pratik ile nasıl bir bağının olduğu veya bu çalışmanın uygulamaya veya somut olana ilişkin bazı işaretsel içerimlerinin neler olabileceği kısaca aydınlatılmaya çalışılmıştır.

Bilindiği üzere, sosyal bilimler için araştırma probleminin inşasında, Bourdieu'nün teori ve pratik arasında kurduğu denge, hem saf teori ve hem de katı pozitivism alternatiflerinin radikal bir kritiği ile vücut bulur. Bourdieu'nün "*pratik teorisine*" göre, sadece "*teorist bir teori*" ("theoreticist theory") yaparak, empirik araştırma olmadan teorik kavramların kendi içinde geliştirilmesinin esas alınmasına, tutarsız bir yaklaşım olarak şiddetli bir şekilde karşı çıkılmalıdır. Benzer şekilde Bourdieu, katı *pozitivist* yaklaşımlara da köklü bir şekilde karşı çıkmıştır: "... Bourdieu'nün duruşu pozitivist yaklaşımları reddeder." (Buchholz, 2016, 54). İdeal olan ve reel olan arasında bir denge veya karşılıklı etkileşimi esas alan Alman Neo-Kantılarına benzer bir çizgi izleyen Fransız tarihsel bilim veya epistemoloji ekolünden Bachelard ve Canguilhem gibi teorisyenlerin derin etkisini taşıyan Bourdieu, pozitivist yaklaşımlara karşıt olarak, "araştırma probleminin inşasında, teoriye epistemolojik öncelik verilmesi" gerektiğini savunmuştur: "... Bir araştırma probleminin oluşturulmasında, teoriye epistemolojik öncelik tanınmalıdır." (Akt. Buchholz, 2016, 54).

En genel ifadesiyle, denebilir ki, Bourdieu'nün teori ve pratik arasında kurmayı önerdiği bu denge ve etkileşim biçimine benzer şekilde, bu tezde, "*eylem*", "*pratik*" ve "*phronesis*" (pratik bilgelik)

üzerine, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in yaklaşımlarının, kuram ve uygulama açılarından nasıl bir denge ve etkileşim önerdikleri açıklanmaya ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Tüm bu teorik ve pratik tartışmalarının veya yaklaşımlarının da, modernizmden postmodernizme uzanan süreçte, sübjektivite, kültür ve küreselleşme kavramlarının tarihsel ve sistematik olarak yeni veya farklı bir yorumu açısından ne tür içerimlere işaret edebileceği en genel hatlarıyla sorunsallaştırılmaya çalışılmıştır.

Yukarıdaki yöntemsel yaklaşım açısından, bu tez, kendi konusu bağlamında, daha çok yazarın kişisel deneyimleri ve alan bilgisi temelinde sistematik bir seçimle yapılan bir literatür araştırmasına dayalı teorik bir çalışmadır. Mevcut yabancı ve yerli literatürün ilgili temel veya anahtar metinlerinin daha yakından ve bütünsel analizi ile incelenen kavram ve olgularının, yeni bir bakış altında ele alınmasını öne çıkaran bir yaklaşımın geliştirilmesi amaçlanmıştır. Zaten teorik bir çalışma, mevcut literatür ve bilginin daha yakından ve ayrıntılı bir analizi ile geliştirilebilecek yeni veya farklı bilimsel yaklaşım veya perspektiflere odaklanmak anlamını taşır (Aspers ve Corte, 2021, 600).

Bu çerçevede, tezdeki asıl metodolojik yaklaşım, iç içe oldukları söylenebilecek, iki temel bakış açısını daha derinlikli bir şekilde yeniden formüle etmeye, açıklamaya veya somutlaştırmaya yönelik olarak formüle edilmiştir denebilir: Birinci olarak, modern sosyolojiden postmodernizme geçiş sürecinde, Weber-Bourdieu-Heidegger üçlüsü dolayımı veya vasıtasıyla sübjektivite-objektivite problemi odaklı gelişen şimdiye kadarki çok çeşitli bazı yaklaşım ve tartışmaların, daha bütünsel ve tutarlı bir şekilde ve şimdikinden biraz daha ayrıntılı olarak aydınlatılabilmesi temel girişiminde bulunulmuştur. İkinci olarak da, öncelikle ifade edilen yukarıdaki birincil temel amaca ulaşabilmek için, özellikle, "sübjektivite", "refleksivite" ve "rasyonalite" gibi kavramların öne çıkarıldığı bir kontext açıklanarak ve aynı zamanda konu ve bağlam açısından yeri geldikçe, bazı çok kısa saptamalar tarzında da olsa, "kültür" ve "küreselleşme" kavramları hakkında da, sınırlı ölçüde olsa, analitik bir açıklama çerçevesine olabildiğince işaret edilmeye çalışılmıştır.

Kanada'da yaptığı sosyal bilim çalışmaları ile oldukça evrensel bir üne kavuşan Peyman Vahabzadeh, "*Articulated Experiences: Towards a Radical Phenomenology of Contemporary Social Movements*"-(2003) isimli kitabında, Bourdieu'ye oldukça benzer ve fakat bazı açılardan ondan oldukça farklı bir pratik teorisi öne sürmüştür. Vahabzadeh, anarşizm üzerine orijinal görüşler öne süren Reiner Schürmann, sosyalist Laclau ve Mouffe ve Gramsci gibi isimler ile başlıca Heidegger ve Gadamer'in dil felsefesi arasında yeni köprüler kurmaya çalışmıştır. Vahpazadeh, tüm bu isimleri, bir teori-pratik sentezi içinde modernizmin açmazlarını aşan bir praksis ve dil felsefesinin öncü figürleri olarak öne çıkarmaktadır. Ona göre, modernizm ve

modern sosyal teorilerin tümü, son analizde, “*insanın doğası*”, *rasyonel-hesaplayıcı birey*” ve “*yapısal determinasyon*” gibi bazı soyut ve şimdiye kadar yeterince temellendirilememiş kavramları, “*nihai referanslar*” (“ultimate referentialities”) olarak temel kabul etme tutarsızlığı içinde bulunmaktadır. Bu yüzden, Vahapzadeh’e göre, bu sınırlayıcı ve insanın doğasına tam uyum sağlamayan geleneksel modernist kavramların, sosyolojik anlamda, “*totalize edici olmayan*” ve “*antikökensel*” farklı bir pratik (“*nontotalizing antifoundationalist praxis*”) ile yine aynı zamanda buna uygun olarak “temellendirilecek” “*antikökensel bir teori*” (“*to establish an antifoundationalist theory*”) perspektifinde aşılması ve bu sürecin de Heidegger ve Gadamer çizgisinde bir dil felsefesi ile yorumlanması veya esas alınması gerekmektedir (Murphy, 2005, 389-390).

Vahapzadeh tarafından ortaya konulan bu yaklaşım, kritikleri tarafından oldukça orijinal bulunmakla beraber; bir açıdan oldukça radikal bir eleştiri ile de karşı karşıya kalmıştır. Örneğin, Murphy’ye göre, Vahapzadeh tarafından tüm modernizm teorilerine yöneltilen tutarsız “nihai referans” kavramlarının temel alınması çelişkinin bir benzerini, bizzat Vahapzadeh de, Heidegger ve Gadamer’in dil felsefelerini nihai referans almak suretiyle tekrar etmiştir (Murphy, 2005, 389-390).

Denebilir ki, bu çalışmada, belki bir anlamda yukarıdaki tarzda radikal bir tutarsızlığı da aşmayı gözetten bir yöntemsel yaklaşımın geliştirilmesi yolunda bir deneme yapılmaya çalışılmıştır. Örneğin, Bourdieu, Heidegger ve Gadamer’i, dil felsefesi odaklı isimler olarak değil; ancak daha çok pratik teorisi bakımından son derece can alıcı isimler olarak görmektedir. Ve bu da oldukça güçlü doğruluk değeri taşıyan bir yaklaşımdır. Ne var ki, lisanın hermeneutik yorumuyla, sosyal bilimlerin pratiğe dayalı olarak temellendirilmesi üzerine, Weber ve Bourdieu ile Heidegger ve Gadamer arasında, niyet olarak bence aynı olan, ama yöntem olarak oldukça farklılaşan boyutlar vardır. Bu tezin, bilhassa, Bourdieu (4.), Heidegger (5.) bölümleri, bu konuya, şimdiki literatüre göre biraz daha açık ve anlaşılır bir çerçeveye kavuşturma denemesi olarak okunabilir. Ayrıca bu tezde, Vahapzadeh’e karşı yöneltilen yukarıdaki dil felsefesi tutarsızlığı eleştirisinin aşılması yolunda, bir niyet ve analizin yer aldığını söylemenin mümkün olduğunu düşünüyorum (Murphy, 2005, 391). Bourdieu ve Heidegger’in farklı “dil felsefesi” yaklaşımlarına, 5.4. numaralı bölümde kısmen değinilmiştir. Ayrıca, Heidegger odaklı 5. Bölümde, dil felsefesi mevzusu biraz daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.

Çağdaş sosyolojinin metod tartışmalarında, yorumcu veya hermeneutik çizgideki evrensel literatürün Türkçe içinde ele alınmasında, bazı açılımların yeterli ölçüde yansımadağı söylenebilir.

Örneğin, Nicholas Gane, *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-Enchantment*-(2002) isimli bir kitap kaleme almıştır. Ancak, bu tezde ulaşılabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde, görülmüştür ki, bu eserdeki hermeneutik nitelikli olumlu bazı açılımlar henüz Türkçe’de akademik bir analize veya yoruma tabi tutulmamıştır. Ayrıca, bu kitapta Weber’in, sosyal bilimler felsefesi veya metodolojisi bakımından, daha çok veya sadece Nietzsche çizgisindeki sübjektivist veya nihilist postmodernist yaklaşımlara açık bir figür olarak ele alınmış olması, “*epistemolojik*” açıdan yetersiz bir yaklaşım olarak oldukça ciddi bir eleştiri almıştır (Antonio, 2003, 647). Robert Antonio’nun eleştirisine göre, kısaca ifade edilecek olursa, Weber’i, Nietzscheci bir rölativist veya sübjektivist postmodernizm açısından okumak mümkündür; ancak, Weber, *verstehen* yöntemi bakımından, aynı zamanda, hermeneutik, fenomenolojik veya Heidegger çalışmaları perspektifinden bilimsel objektivizmin temellendirilmesi konusunda da son derece evrensel yorum ve açılımları olan bir isimdir (Antonio, 2003, 647).

Yukarıdaki eleştirileri dikkate almaya çalışarak, biz bu tez çalışmasında, örneğin, sadece Weber-postmodernizm üzerine daha sınırlı olabilecek bir araştırma yapmak yerine; çağdaş sosyolojide Weber sonrasındaki süreci de içerecek şekilde, Bourdieu ve Heidegger isimlerinin de kritik katkılarını öne çıkararak, günümüzdeki son biçimlenişi içinde çağdaş sosyolojideki, “sübjektivite”, “kültür” ve “küreselleşme” kavramları adına ortaya çıkan bazı temel tartışmaların, modernizmden postmodernizme uzanan tarihsel ve sistematik düşünsel gelişme süreçleri içinde nasıl oluştuğunu daha bütünsel bir şekilde ortaya koymayı amaçladık.

Bu çerçevede, sosyolojinin kurucu babalarından Weber yanında, günümüzde en çok tartışılan isimlerden olan Bourdieu’nün ve 20. Yüzyılda felsefe-sosyal bilimler literatürünü son derece etkileyen en kritik bir isim olarak Martin Heidegger’in de birlikte ele alınmasının, modern-postmodern sosyoloji tartışmalarının aydınlatılması perspektifinde çok daha yerinde ve kapsayıcı bir yöntemsel seçim olabileceği yaklaşımı öne çıkarılmaya çalışılmıştır.

Ancak, Weber’in tüm eserlerinin 30 cildi aşması, Bourdieu’nün tüm kitap, makale, söyleşi vb. metinlerinin sayısının 700 rakamının üzerinde olması ve Heidegger’in de tüm eserlerinin, 102 cilde ulaşması bu tezde bizi oldukça zorlu bir okuma ve araştırma süreci ile yüz yüze bırakmıştır. Bu sebeple tezde çok ciddi ve titiz bir konu sınırlaması yapılmaya çalışılmıştır.

Weber-Bourdieu-Heidegger çalışmaları hakkında var olan evrensel literatürdeki, deyim yerindeyse olağanüstü akademik zenginlik ve yorum farklılıkları ve tüm bunların, şimdiki literatüre göre yeni veya farklı bazı açılımlar içerecek şekilde tez formatında ifade edilebilmesinin



teorik ve pratik güçlükleri, en azından dört beş yıllık, oldukça zorlu bir okuma-araştırma-kaleme alma sürecini gerekli kılmıştır denebilir.

Bu tezde, postmodernizmin, modernite eleştirisinin pozitif veya değerli yönlerinin dikkate alınması yanında; rölativist ve sübjektivist içeriğiyle postmodernizmin, aynı zamanda ciddi bir kritiğe tabi tutulması yaklaşımının metodolojik dinamik ve parametrelerinin netleştirilmesi veya geliştirilmesi perspektifi veya amacı üzerinde özellikle durulmaya çalışılmıştır.

Postmodernist olarak tanınan tüm yazarlara karşı yöneltilen en büyük ve ciddi eleştiri, bu isimlerin kendi içinde tutarlı bir felsefi-etik-politik görüş sunamadıkları eleştirisidir. Bunun Batı'daki en zirve örneklerinden biri, Alman filozof Manfred Frank'ın, "*What is Neostructuralism?*"-(1989) adlı kitabında ortaya koyduğu evrensel ve tarihsel analizdir. Frank, postmodernist-postyapısalcı rölativist, nihilist ve anarşist görüşleri ve teorisyenleri (Derrida, Deleuze, Lacan, vb.) en temelde "*sübjektivite*" konusundaki radikal tutarsızlıkları veya yetersizlikleri açısından çok derin bir eleştiriye tabi tutmuştur. Benzer bir şekilde, postmodernizm üzerine önemli isimlerden biri olan Bauman'ın, "*çalışmalarında kendisini konumlandığı noktayı tam olarak*" hiçbir zaman ifade etmediğini öne sürmek olanaklıdır. (Geleççi, 2012, 77). Bauman, her ne kadar yeteri kadar açık bir metodolojik çerçeve çizmiş olmasa da, kendi yönteminin "*sosyolojik hermeneutik*" ("sociological hermeneutics") olarak görülmesini istemiş ve bunun da "*hermeneutik sosyoloji*" ile karıştırılmaması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. (Gane, 2004, 23)

Ayrıca, en temelde yer alan "sübjektivite" tartışmalarıyla köklü bir şekilde bağlantılı olarak, postmodern sosyoloji perspektifinde, modern pozitivism veya rasyonalizmin eleştirilmesinden sonra, nasıl bir yeni rasyonalitenin mümkün olabileceği (McMullin, 2020) can alıcı konusu etrafında şekillenen çok derinlikli ve kapsamlı bir çalışma ve araştırma alanı söz konusudur denebilir:

"...Sosyolojide pozitivist bilim yapma yaklaşımında doğrulanabilirlik, yanlışlanabilirlik tartışmalarının ardından, pozitivism dışında bilim yapma yaklaşımı olabileceği tartışmaları gündeme gelmiştir. Kuhn'un paradigma kavramı ile şekillenen bu süreçte, artık sosyoloji alanında pozitivism yanı sıra yorumlayıcı ve eleştirel yaklaşımlarla da bilim yapılacağı düşüncesi kabul görmüştür. ..."  
(Şahin Kütük ve Şahin, 2017, 201-202).

Tezin teorik içeriği üzerine yukarıdaki genel veya "temel" yöntemsel belirlemelerden sonra, sosyolojide teorik bir çalışmanın diğer bazı özelliklerine değinmek gerekir.

Çağdaş Sosyoloji literatüründe temel metodolojik sorunlar ele alınırken, sosyolojide teorik bir araştırmanın niteliklerinin açıklanması üzerine gelişen yaklaşımlar, daha çok "nitel çalışmalarda", teori uygulama ve teori geliştirme sorunları bağlamında ele alınan bazı kritik tartışma noktaları

üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sosyolojide teorik bir çalışmanın pratik içeriğini bu araştırma bağlamında biraz daha netleştirebilmek adına, burada daha çok, gelişen bu son literatüre referansta bulunan bir çerçeveye kısaca işaret edilmiştir.

İsviçreli Sosyoloji Profesörü Patrick Aspers ve Norveç’li Soyoloji Profesörü Ugo Corte, Çağdaş sosyoloji literatüründeki son gelişmeler çerçevesinde yaptıkları ve son derece ses getiren analizlerine göre, sosyal bilimlerde “*yeniliğe açık araştırma dizaynı ve metodolojik ilerlemelerin*” (“exploratory research designs and methodological innovations”) temel alınması bağlamında, yeni “*teori inşası*” (“theory building”) ve “*farklı kavramsallaştırmaların*” (“different conceptualizations”) gerçekleştirilebilme süreçleri ancak nitel araştırmalar sayesinde olanaklı olabilir (Aspers ve Corte, 2021, 604).

“... teorik araştırmayı, “incelenen olguya daha da yakınlaşmaktan kaynaklanan yeni önemli ayrımlar yaparak, bilim camiasına daha iyi bir anlayışın kazandırıldığı yinelenmeli bir süreç” (“an iterative process”) olarak tanımlıyoruz. Yorumlar ışığında, katkımızla ilgili olarak üç pozisyon belirliyoruz:

- (1) nitel araştırmayı tanımlamamak; (“to not define qualitative research”)
- (2) ağırlıklı olarak örtük bırakılan "nitel araştırma"nın her çalışma veya yaklaşımı için, sadece o çalışma için geçerli bir tanımla çalışmak;
- (3) teorik araştırmayı sistematik olarak tanımlamak. ... Önerilen tanım, hem bir değerlendirme standardı olarak; hem de farklı çalışma tarzlarının nasıl değerlendirileceği ve yenileneceği konusundaki tartışmalar için bir katalizör olarak kullanılabilir. ...” (Aspers ve Corte, 2021, 599).

Aspers ve Corte’ye göre, her araştırma adına farklı olabilecek metodolojik temel kavramların tanımı gereği, sosyolojide teorik araştırma yöntemleri, epistemolojik ve yorumsal açılardan doğrudan ve zorunlu olarak empirik data veya materyalle bir bağ taşımayabilir; ancak nitel araştırma yöntemleri, toplanan ve analiz edilen veriler, kanıtlar veya empirik materyal ile çok daha doğrudan veya vazgeçilmez bir bağ içindedir. Yani, “nitel araştırmada”, benimsenen yaklaşım açısından “*teori ve kanıtlar*” arasında karşılıklı etkileşim, yani teoriden pratiğe gidiş ve sonra tekrar pratikten teoriye dönüş, çalışmanın “*epistemik kazanımları*” (“epistemic gains”) veya gelişimi ile analitik “*anlama*” veya yorumun “daha derinlikli” (“improved understanding”) olabilmesi adına son derece vazgeçilmezdir (Aspers ve Corte, 2021, 600).

Aspers ve Corte’un ifade ettiği üzere, şimdiye kadarki teorik araştırmalarda, çoğunlukla “*teorinin kara kutusu bir kenara bırakılmakta*” (“leaving alone the black box of theory”) ve ancak araştırma veya projenin ileri aşamalarında ele alınmak üzere ötelenmektedir. Bu anlamda, yazarlara göre, nitel çalışmaların, başlangıçta genellikle “*teoriye ve teori gelişimine yeterince hazır olmayan*” (“being underprepared in theory and theory development”) içeriklerinin, tıpkı teorik bir araştırmada olduğu gibi, “*yorumu çok daha büyük bir ağırlık verilerek*” (“giving enough weight to interpretation”) ele alınması gereği ortaya çıkmıştır denebilir. Hatta, çok daha geniş kapsamlı

bir sosyal bilimler projesi olarak, Gadamer'in "*hermeneutik*" yaklaşımının güçlü bir şekilde esas alınabilecek bir metodik esneklik içinde formüle edilmesi (Culbertson, 2024), artık teorik veya "nitel araştırmaların" ("qualitative research") belki de en temel özelliklerinden biri olarak kabul edilmelidir (Aspers ve Corte, 2021, 600).

"Sübjektivite" sorunu açısından bakıldığında, teorik araştırmalarda hiçbir zaman gözden kaçırılmaması gereken şöyle temel bir metodolojik tartışmaya daima açık bir kapı kalacaktır: Deyim yerindeyse, denebilir ki, teorik araştırmalar, ne kadar benzersiz ve orijinal tarihsel ve sistematik perspektifler öne sürerlerse sürsünler ve ne kadar titizlikle araştırmanın kendi içinde son derece büyük ve yetkin bir analitik tanımlama ve yorumlama ile iç tutarlılık girişimini veya argümantasyonu sergilerse sergilesinler, son tahlilde, "sübjektivite" veya "öznellik" sorunu aşılmadan kalmış olacak veya aynı konu, yeni bir "yorumsal açıklamaya" her zaman ve belki öncekinden çok daha güçlü bir şekilde açık halde bulunacaktır. Burada kritik olan konu şudur ki, bu durum, her zaman olumsuz bir anlam ifade etmeyebilir, çünkü yorumsamacı bir bakışla:

"... Bir düşünürün düşüncesinde düşünülmemiş olan, onun düşüncesindeki gizli eksiklik değildir. Düşünül-memiş (*Un-Gedachte*) olan, her bir durumda orada *düşünül-memiş* (*Un-Gedachte*) olarak olmalıdır. Düşünme ne kadar özgünse, onda düşünülmemiş olan o kadar daha zengin olacaktır. Düşünülmemiş, düşünmenin ihsan edebileceği en büyük hediyedir." (Heidegger, 2001b, 20).

Yukarıdaki açıdan, sosyal bilim araştırmalarında her zaman yeni yorumlara açık olma sorunu, beraberinde şöyle bir sorgulamayı da doğal olarak getirmektedir: Her zaman, "özel bir seçimle" başlayan bir araştırmanın, "nesnel bir sonuca" ulaşması nasıl olanaklı olacaktır?:

"... Weber'in görüşlerinin sosyal bilimlerde nesnellik (değerden arınma) konusunda da önemli bir katkısı olmuştur. Bu konuda Weber, öncelikle kültür bilimlerinde dolayısıyla da sosyolojide çalışma konusunun kültürle ilişkili olmasının nesnel bilgi oluşturulmasına engel olmadığını vurgular. Bilim insanı yalnızca çalışacağı konu seçiminde değerden bağımsız hareket edemez.

Ancak konu seçiminden sonra bilim insanı, araştırma sürecinde değerden bağımsız hareket edebilir; yani nesnel (objektif) davranabilir.

Weber, özellikle sosyologların kendi çalışmalarında kendi değer yargılarını taşıyan yorumlamalarda asla bulunmamaları gerektiğini vurgular (Suğur, 2009).

Ne var ki Weber'in bilimde nesnellik ile ilgili bu görüşleri tatmin edici bulunmamıştır. Buna göre "Eğer araştırma özel bir seçimle başlıyorsa, nesnel bir sonuca ulaşamaz" (Sunar, 1999, s.29)." (Akt. Suğur, 2012, 47-48).

Weber'e yöneltilmesi mümkün olan bu tür bir eleştiri açısından, yukarıda, "*Düşünül-memiş* (*Un-Gedachte*)" kavramı bağlamında kısaca değinildiği üzere, denebilir ki, sübjektivitenin yorumuna ilişkin, çağdaş sosyal bilimlerde oldukça yeni ve farklı bazı metodolojik yaklaşımlar söz konusudur.

Örneğin, Hermeneutik sosyal bilim felsefelerinde son gelişen tartışmalar bağlamında, bilimsel "objektivite" arayışı karşısında, yorumsal yaklaşımların, sınırlandırıcı mı; yoksa yeni ve farklı perspektiflere mi yol açıcı olabileceği mevzusu, "sübjektivitenin" yorumuna ilişkin son derece

orijinal olabilecek bazı açılımlara işaret edilmek suretiyle ele alınmaktadır ve bu tür yaklaşımların, çok farklı ve yeni açılımlara kapı açabileceğini söylemek rahatlıkla olanaklıdır denebilir:

"Gadamer, "bütünleştirici işlevi olarak insani olanın farkında olduğu yerde bilimin, daha az bilim olmadığını" savunur. Hermeneutik boyutuna dikkat ederek, bilimi, küçültmek yerine güçlendiririz." (Babich, 2017, 4).

*Collins İngilizce Sözlüğüne* göre, metod (yöntem), kelimesinin orijini, Grekçe "meta" (sonra-ötesi) ve "hodos" (yol) kelimelerinin birleşimine dayanmaktadır. Metod veya yöntem kavramı, köken itibarıyla, "öteye giden yol", "hakiki-gerçek bilgi veya bilim yolu", "hakikati araştırma yöntemi" anlamlarını ifade etmektedir. Greklerden, Descartes'in "Metod Üzerine Söylem"ine (Heidegger, 1991, 7-10) ve oradan da Gadamer'in "Hakikat ve Metod"-(1960) adlı çalışmasına kadar, yöntem kavramı ile kastedilen asıl mesele, her zaman, hem doğa bilimleri ve hem de sosyal bilimler bakımından insan ve varlık üzerine, hakikatin ne olduğu çerçevesinde sistematik ve tarihsel tutarlı bir perspektif edinebilmek anlamını taşımıştır (Gonzalez, 2006, 434).

Uygulama ve pratik açısından bakıldığında, teorik araştırmalar adına kaçınılmaz olan gerçek şudur ki, her nasıl olursa olsun, pozitivist empirik realizm ve/ya Kartezyen özne-nesne düalizmine yakın bir anlamda araştırmanın, kendi kavramsal yapısı açısından kendi içinde "gerçeğin uygunluk teorisi" ("the correspondence theory of truth") bir şekilde kabul edilmeden de, aslında hiçbir teorik veya nitel araştırmanın, tamamen sübjektif kavramsal bir kargaşaya sürüklenmekten ve bütün geçerlilik kriterlerinin yitirilmesine yol açacak ölçüde bir belirsizlik içine düşmekten kurtulamayacağı eleştirisi de, çok haklı olarak öne sürülmüştür: "...Uygunluk teorisi olmadan, ... araştırma, kavramsal olarak karmaşık ("confused") hale gelmiş ve doğrulama ("validation") için hiçbir kriter kalmamış olurdu. ..." (Huttunen ve Karkori, 2020, 605).

Yukarıdaki bağlamda, çağdaş teorik sosyal bilim çalışmalarındaki en can alıcı veya tartışmaya açık yöntemsel sorun, teorik bir araştırmanın, kendisine çok doğal olarak yöneltilebilecek bir sübjektivizm eleştirisine karşı, kendi objektivitesini veya bilimselliğini nasıl açıkladığı veya "temellendirdiği" sorunudur denebilir:

"Dışsal geçerlilik veya aktarılabilişliğin olmaması, teorik araştırmanın kalitesini azaltan veya bunun olmadığını gösteren bir durum değildir. Dışsal geçerlilik, aktarılabilişlik ve genelleştirme gibi ölçütler, her teorik araştırma formu için genel bir geçerlilik kriteri olamaz. Bu durum özellikle, etnografya, otoetnografya, eylem teorisi, anlatı araştırması, söylem analizi ve çerçeve analizi gibi araştırmalarda bilhassa karşılaşılan bir durumdur..." (Huttunen ve Kakkori, 2020, 602).

Bu çerçevede, gerçekliğin algılamasında teorik-pratik farklı imkanlara yol açmaları veya fırsat tanımaları sebebiyle, felsefi veya varoluşsal içerikli fenomenolojik-hermeneutik yaklaşımların,

hem empirik ve hem de teorik sosyal bilim çalışmaları üzerinde etkili olması günümüz literatüründe, ana hatlarıyla şöyle bir derinlikli ve kapsamlı çerçeveye sahiptir:

“... Felsefi bir araştırma programı olarak kurulmuş olmasına rağmen, fenomenoloji neredeyse bir dizi empirik disiplini doğrudan etkilemiştir. Bugün sosyal, sağlık, eğitim ve psikolojik bilimlerinin yanı sıra, sanat ve tasarım alanlarında da fenomenolojik alt alanlar buluyoruz. Birçok filozof bu alanlardan en azından birkaçına aşinadır, örneğin fenomenolojik psikopatoloji, fenomenolojik sosyoloji ve fenomenolojik bilişsel bilimlerdeki uygulamalar. Ayrıca, fenomenolojinin, psikoloji ve hemşirelik, antropoloji, eğitim ve spor bilimleri gibi birçok disiplinde nitel araştırma yöntemlerinin gelişimine önemli bir etkisi olmuştur. ...” (Fernandez, 2024, 24).

“Varoluşsal fenomenolojinin üzerinde uzlaşmış bir tanımı olmasa da, ben terimi, açıkça insan varoluşuyla veya insanlık durumuyla ilgilenen fenomenolojik yaklaşımları ifade etmek için kullanıyorum -Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir ve Maurice Merleau-Ponty gibi isimlerin yaklaşımları, diğer birçok farklı görüşler yanında, en başta gelmektedir. Bilhassa, Heidegger ve Merleau Ponty, nitel araştırma yöntemleri üzerinde tartışmasız en önemli etkiye sahip olmuştur. ...” (Fernandez, 2024, 25).

Bu tezdeki modernizm-postmodernizm tartışmaları çerçevesinde oldukça derin bir şekilde yer tutan yukarıdaki kavramlar ve sorunsallar açısından, “teorik bir araştırmada ulaşılmak istenen sonuç nedir?” türü bir soru sorduğumuzda, karşımıza ana hatları ile üç boyutlu bir yanıt çıkmaktadır:

- 1) “Yeni Bir Anlama ve Düşünme Yolunu Ortaya Çıkarmak”,
- 2) “Tarihsellik” (“Historicity”) ve
- 3) “Düşünümsellik” (“Reflexivity”)

İlk olarak, Huttunen ve Kakkori (2020) tarafından ana hatlarıyla formüle edildiği üzere, teorik araştırmalardaki asıl amaç, zaten mevcut olan bir gerçekliğin veya “sadece dış dünyanın, yeniden üretilerek” bir şekilde bunun daha “net bir kopyasını elde etmek değil; fakat *“yeni bir dünyayı, onun üstündeki perdeyi kaldırarak açılmak (“uncover”) veya yeni bir boyuta işaret etmektir – yeni bir bakış ve düşünme yolunu ortaya çıkarmaktır.”*<sup>1</sup> (Huttunen ve Kakkori, 2020, 611). “En iyi anlamda gerçekleştirilmiş teorik çalışmalar, büyük veya meşhur bir şiir fonksiyonu icra ederek, okuyucunun bir “çağrı” (“evocation”) deneyimini yaşamasına veya dünyayı farklı gözlerle görmesine yol açar...”: “En mükemmel olduğunda, ... araştırma, okuyucunun “çağrışım” deneyimi (“to experience ‘evocation’) yaşamasına” ve dünyayı farklı gözlerle görmesine neden olan büyük bir şiir gibi çalışır. ...” (Huttunen ve Kakkori, 2020, 611).

İkinci olarak, teorik araştırmada *tarihsellik* (“*historicity*”) nosyonu çok önemlidir ve araştırmada, diğer olgulardan ayrılmış halde sadece tek bir olgu üzerinde yoğunlaşmaz. Böyle bir yaklaşım, araştırmada “hem tarihin ve hem de mekânsal bağlamın yok edilmesi veya silinmesi” (“... the

<sup>1</sup> “...“not to make an exact copy out of something original but to uncover a new world or open up a new horizon— to bring about a new way of seeing and thinking.” (Huttunen ve Kakkori, 2020, 611).

research would erase both history and spatial context.”) anlamına gelecektir. Bu açıdan ihtiyaç duyulan veya gerekli olan, bir anlamda Heideggeryen bir dikkat veya ihtiyatla (“circumspection (Umssicht)”), tüm şeylerin veya var olanların, ait oldukları kontext içinde bir bütünsellikle mevcut olduklarını idrak edebilmektir (Huttunen ve Kakkori, 2020, 611).

Üçüncü olarak, teorik araştırmalarda “*düşünümsellik*” (“*reflexivity*”) boyutu son derece temel bir özelliktir. Çoğu zaman empirik insan bilimi araştırmalarında, refleksif olmayan bir çizginin baskın olması gibi, teorik araştırmalarda da, benzer bir tehlike ortaya çıkmakta ve sahip olunan epistemolojik ve ontolojik ön kabullerin taşıdığı hakikat değeri (Gorski, 2013, 543), çoğu kez yeterince sorgulanmadan uzak kalabilmektedir.

Sonuç olarak, yukarıda, kısaca değinilmeye çalışılan teorik ve pratik yönümsel problematikler çerçevesinde, sanırım, şunu ifade etmek olanaklıdır ki, tek tek Weber, Heidegger ve Bourdieu hakkında yazmanın zaten var olan olağanüstü güçlükleri yanında; ayrıca her üç ismin, modernizm ve postmodernizmin radikal sübjektivite-objektivite problematikleri çerçevesinde tarihsel ve sistematik olarak tutarlı şekilde bir arada ele alınması girişimlerinin de çok daha zorlayıcı metodolojik güçlükleri bulunmaktadır.

## 2. BÖLÜM

### SOSYOLOJİDE MODERNİZM VE POSTMODERNİZM TARTIŞMALARINA GENEL BİR BAKIŞ

Bu bölümde modernizm ve postmodernizm problematiğinin temelleri ve bunun üzerine inşa edilen tartışmalara yer verilmiştir.

#### 2.1. MODERNİZM VE POSTMODERNİZM PROBLEMATİĞİNİN KÖKENLERİ: WEBER, HEIDEGGER VE BOURDIEU'NÜN KANT, MARX VE NIETZSCHE YORUMLARI ÜZERİNE KISA BİR ÇERÇEVE DENEMESİ

Ted Sadler, *“Nietzsche: Hakikat ve Kurtuluş –Postmodernist Nietzsche'nin Kritiği”* (“Nietzsche: Truth and Redemption -Critique of the Postmodernist Nietzsche”) (Sadler, 1995) isimli kitabında, Nietzsche'nin, genel geçer veya yaygın postmodernist yaklaşımlarda gözlendiği üzere, sıradan rölativist, sübjektivist veya nihilist bir isim olmadığını; bunun tam tersine, kendisinin, gerçeği veya hakikati arayan veya temellendirmek isteyen bir düşünür olarak anlaşılması ve yorumlanmasının çok daha tutarlı bir yaklaşım olabileceğini öne sürmüştür.

Sadler, postmodernizm ve Nietzsche'nin daha doğru anlaşılması için, aslında sorunun kökenine gidilerek, antik Grek sofizmi ile çağdaş postmodernizm arasındaki etkileşimin daha net bir şekilde ortaya çıkarılmasının son derece gerekli olduğunu düşünmektedir. Sadler'e göre, “postmodernizm” veya “postyapısalcılık” gibi kavramlarla ifade bulan düşünsel ve pratik arayışların, keskin bir şekilde söylenecek olursa, açıkça antik sofizmin çağdaş bir versiyonu oldukları anlaşılmadan yeterince doğru değerlendirilmeleri olanaklı değildir: (“... *postmodernizm, en uygun şekilde 'safсата' ('sofizm') başlığı altında ('under the heading of 'sophistry') eleştirilmelidir...*”) (Sadler, 1996, 217). Yani, postmodernizmin kökenleri, aslında düşünce tarihinde ilk defa nihilist ve anarşist görüşleri ortaya atan 2500 yıl önceki Grek sofistlerine (Protagoras- Gorgias) kadar uzanmaktadır. Grek sofistleri *“hiçbir şey yoktur; var olsa da bilinemez ve bilinse de anlatılamaz”* şeklinde ifade bulan temel yaklaşımları ile felsefe tarihinde, bir anlamda her türlü nihilizmin ve rölativizmin öncüsü olmuşlardır. Zaten Antik Greklerde, Felsefenin ortaya çıkması veya hakikati yeniden temellendirme çabası da, bu Sosfist görüşlere karşı girişilen düşünsel mücadele ile vücut bulmuştur. Antik Greklerin ve bir anlamda tüm insanlığın düşünce dünyasının şekillenmesinde felsefenin kurucu babaları olarak Sokrates, Platon ve Aristoteles isimlerinin ortak misyonu, “Hakikat, İyi ve Güzel” olanı savunmaları ve ayrıca her türlü sübjektivist ve sofist teze karşı yaptıkları muhteşem düşünsel bir inşa ile vücut bulmuştur.

Sadler, sofizmden postmodernizme uzanan ve hiç şüphesiz çok daha derinlikli ve kapsamlı analizler içeren bu görüşlerini ise, hermeneutik bir çizgide bir anlamda tüm bir Batı felsefesi

tarihini yeniden yorumladığı, “*Heidegger and Aristotle: The Question of Being*” (Sadler, 1996) isimli kitabında ele almaktadır. Başka çalışmaları yanında, Sadler, tüm bu varlık ve bilgi sorunlarına ilişkin 20. Yüzyılın genellikle en büyük düşünürü olarak kabul edilen Heidegger’den, “*The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*”-(2002) ve “*The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*”-(2002) isimli kitaplarının, Almanca’dan İngilizce’ tercümesini de gerçekleştirmiştir.

Denebilir ki, tezin sınırlılıkları açısından, postmodernizmle ilişkili olarak, tüm bu tarihsel ve sistematik tartışmaların gerektiği gibi ele alınması bu çalışmada hiç şüphesiz mümkün değildir.

Bu tezin, modernizmin objektivite vurgusundan, postmodernizmin sübjektivite tartışmalarına uzanan bir çizgide Weber, Bourdieu ve Heidegger’in, daha çok Nietzsche ve Marx dolayımıyla işaret ettikleri tarihsel ve sistematik katkılarının daha yakından anlaşılması ve analiz edilmesine odaklanan bir çerçevesi vardır. Weber ve Heidegger’in Nietzsche ve Marx yorumlarının en genel açıdan şöyle bir bağlamı vardır:

“Çağdaş bir entellektüelin, özellikle çağdaş bir filozofun dürüstlüğü, Nietzsche ve Marx hakkındaki yaklaşımıyla ölçülebilir. ... Bugün, içinde bulunduğumuz dünya, spiritüel ve entellektüel olarak büyük ölçüde Marx ve Nietzsche tarafından şekillendirilmiş bir dünyadır.”-[Weber] (Swedberg ve Agevall, 2016, 200).

“... Marx yabancılaşmayı tecrübe ederek tarihin asli bir boyutuna ulaştığından, Marxist tarih görüşü, diğer tarihsel izahların perspektifinden üstündür. Fakat Husserl de -şimdiye dek gördüğüm kadarıyla- Sartre da, Varlıkta tarihsel olanın asli öneminin farkına varamadıklarından, ne Fenomenoloji ne de Varoluşçuluk, Marxizmle verimli bir diyalogun ilk kez mümkün hale geldiği boyuta ulaşırlar. ...” (Heidegger, 2002b, 38).

“... Nietzsche, Parmenides ile Herakleitos arasındaki [19. yüzyılda] yaygın sahte karşıtlığın bir kurbanıydı. Bu, onun metafiziğinde belirleyici soruya giden yolu bulamayışının temel sebeplerinden biridir; her ne kadar ancak Hölderlin’in aşmış olduğu bir derinlikle Grek Dasein’ının başlangıcının büyük çağını anlamışsa da.” (Heidegger, 2008, 250).

Bourdieu’nün Marx, Nietzsche ve postyapısalcılık perspektifi ise, sosyolojiden, çoğunlukla eleştirel bir tarzda da olsa felsefeye uzanan bir çizgide, son derece kendine özgü veya oldukça kompleks bir içerik taşımaktadır.

“Nietzsche, *Will to Power*’da (Güç İstenci), sosyoloji kavramının ‘güç konfigürasyonları incelemesi’yle (*Herrschaftsgebilden*) ve toplum kavramının da, ‘kültürel kompleks’ ile ikame edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu ifade, yoruma açık olsa da, ... (her ne kadar Weber’in tahakküm sosyolojisine yakınmış gibi görünse de) daha çok Bourdieu’nün sembolik iktidar sosyolojisine uygulanabilir.” (Rahkonen, 2019, 166).

“... Deleuze ve Foucault’da olduğu gibi tercihen Nietzscheci olan veya Derrida örneğinde olduğu gibi Heideggerci olan bir çizgide, felsefenin prestijini kendi birkimlerine katanlara karşı, az da olsa daha hoşgörülü oldum. ...” (Bourdieu, 1997, 452).

Daha çok Nietzsche ve Marx sonrası bir düşünce dünyasında gelişmeye başlayan ve Weber’le devam eden tezlerle tarihsel arka planı oluşan postmodern rölativizmin aporetik evrensel etkileriyle, modernizmin, insanlığa “*Hümanizm*”, “*Bireysellik*” (“*Individualism*”),



“Rasyonalizm”, “Seküler Moralizm” ve “İlerlemeci Tarih” (“*Progressive History*”) anlayışları adına vazgeçilmez birikimler katan süreçleri radikal bir şekilde sorgulanmaktadır:

“Weber’in görüşünde modern kültür, akılcılığın ve akıl dışılığın doruk noktasıdır.” (van der Loo ve van Reijen, 2003, 132).

“Aydınlanma düşünürlerinin geliştirdiği ilerleme iyimserliğine Weber, sadece bazı yönleriyle destek çıkmıştır. Weber, toplumsal gelişmenin görece bir ilerleme içerdiğini düşünüyordu. Ekonomik, hukuksal ve örgütsel alanlarda iyileştirmelere rağmen; onun gözünde, bireysel özgürlük, insan sevgisi ve anlam sistemleri açısından tam bir kayıp söz konusuydu.” (van der Loo ve van Reijen, 2003, 129).

“Asla ve hiçbir yerde kişinin, kendi deneyiminin dahi, sadece zihinsel olarak farkına varması, gerçek bir yeniden deneyim değildir veya bu zihinsel farkındalık da, deneyimlenmiş olanın sadece basit bir fotoğrafı değildir.” (“Nie und nirgends ist eine gedankliche Erkenntnis selbst eines eigenen Erlebnisses ein wirkliches Wiedererleben oder eine einfache Photographie des Erlebten”-[Weber] (Aktaran: Slama, 2023, 2).

Heidegger’in önemli öğrencilerinden Gadamer’in öncülük ettiği bir perspektifle “*İtalyan Hümanizmi*”, “*Bilimsel Devrim*” ve “*Alman İdealizmi*”ne ait evrensel dinamiklerin (Liakos, 2021, 175), postmodern düşünce açısından teori ve pratikte daha tutarlı ve farklı bir şekilde yeniden düşünülmesi nasıl mümkün olabilir sorusu da, aslında bir anlamda Weber’den bu yana son derece güçlü bir şekilde gündeme gelmeye başlamıştır. Bu sorgulama, Weber, Heidegger ve Bourdieu isimlerinin üçünde de, Platon’dan bu yana gelişen tüm bir Batı düşüncesini yeniden değerlendirmeye yönelik ortak bir içerik taşır:

“... pratik bilgi ilişkisi, bizatihi inşa edilmiş bir özne ve nesneye ait ve onlar arasındaki bir problem olarak kavranamaz. Habitus, somutlaşmış, bedenselleşmiş toplumsallık olduğuna göre, içinde bulunduğu, doğrudan anlam ve çıkarla yüklü olarak algılandığı alanda “evindedir”. [Habitus’un] Sağladığı pratik bilgi, Aristoteles’in *phronesis*’i ile ya da daha iyisi Platon’un *Menon*’da bahsettiği, *orthē doxa* ile benzer olarak tanımlanabilir: Nasıl ki, “doğru kanı”, bir şekilde, nedenini niçinini bilmeden “gerçeğe denk düşerse” ...” (Bourdieu, 2021a, 180-181).

“Karşıtı olan pozitivistliği de içine alan bütün (geleneksel) felsefe, Platon’un dilini konuşur. Bu felsefenin düşünmesinin, yani onun varolanların Varlığını sunuşunun temel sözcüğü eidos, idea’dır: Varolanların, varolanlar olarak kendilerini gösterdikleri dış görünüş. ...” (Heidegger, 2001a, 79).

“Platon’un Devlet’teki tutkulu coşkusunu, son çözümlemede, tüm bilimsel bilginin en önemli araçlarından birini, “kavram”ı, [idea’yı] ilk kez bilinçli olarak keşfetmesi olgusuyla açıklamak gerekir. ... hiçbir yerde “kavram”ın öneminin bu denli güçlü bir kavranışına rastlamıyoruz, İlk kez Yunanistan’da gördüğümüz bir şey bu...” (Weber, 2011, 232).

Heidegger ve Bourdieu çizgisinde Platonik nitelikli tüm bir Batı düşüncesinin, sosyolojik açıdan da yeniden yorumlanması ile modernleşme ve postmodernizm arasında, bir anlamda her zaman farklı değişim ve dönüşümlere açık yeni denge ve etkileşim söz konusu olabilecektir denebilir:

“Açık olan şu ki, ne **Dünya Devleti Senaryosu** ve **İletişimsel Akılcılık** ne de **Post-Modernizm** ve **Holizm** [Vurgular benim, S. Ç.] senaryoları geleceğin kendisi değildir. Modernleşmenin sürekli bir dinamizm ve yenilenmeyi içinde barındırdığını hiçbir zaman unutmamalıyız. Yeni düşünce ve eylem biçimleri, gerçekte derinden gelen bir sese benzerler. Her döneme egemen olan Zaman’ın Ruhu, çoğunlukla gelecek Zaman’ın Ruhu’na atıfta bulunan kendi karşıtı da içinde barındırır.” (van der Loo ve van Reijen, 2003, 278).

Amerikalı yazar Rorty hem doğa bilimlerinde ve hem de sosyal bilimlerde, “*epistemolojik açıdan merkezileşmiş felsefenin*” (“epistemologically centered philosophy”) aşılabilmesi ve “metodolojik bağımsızlık” için “*Hermeneutik, hakikatten (“truth”) ziyade, terbiye-egitimle (“edification”) ilgilenir*” anlayışı temelinde bir pragmatizm yaklaşımını öne çıkarır (Warnke, 1985, 339). “Rorty’e göre, yirminci yüzyılın en önemli üç felsefecisi, Dewey, Wittgenstein ve Heidegger’dir.” (Bernstein, 2009, 9). Rorty, Heidegger ve Gadamer’in kendi yaklaşımını destekleyen bir hermeneutiği olduğunu savunur. Ancak, Georgia Warnke bu noktada Rorty’nin yanlış bir teorik ve pratik yöntemsel tutum içinde olduğunu öne sürer. Warnke’ye göre, Gadamer, pratik nitelikli sosyal bilimler ile teorik nitelikli doğa bilimleri arasında daha keskin bir ayırım yapar. Gadamer, *bilişsel ve normatif* (“cognitive and normative”) bir *hakikat* (“truth”) yolunda insanlığın ilerlemesinin, ancak pratik bir diyalog sürecinin evrensel dinamikleri ile mümkün olabileceğini savunur (Warnke, 1985, 339). Gadamer’e göre, *hermeneutik ve demokrasi* arasında bu anlamda çok derin bir bağ vardır. Hermeneutik “*anlama ve yorum*” (“*understanding and interpretation*”), “*dilsel ve tarihsel*” olarak (“*linguistically and historically*”) hakikaten temellendirilebilirse, böyle bir perspektifle evrensel demokratik ideallere bizim ulaşmamız çok daha kolay ve güçlü bir şekilde mümkün olacaktır (Warnke, 2018, 447).

Gadamer’in hermeneutik ve demokrasi arasında gördüğü bağın, felsefi ve sosyolojik açılardan daha doğru kavramsallaştırılabilmesi için, Kant sonrası düşüncede özellikle, Marx, Nietzsche ve Heidegger’in modernizm-postmodernizm sorunsalları içindeki konumlarının daha net bir şekilde ele alınmasına öncelikle ihtiyaç vardır denebilir. Schürmann’a göre, Marx, Nietzsche ve Heidegger’in üçünde de var olan en temel ortak nokta, özne eleştirisini her şeyden önce dikkate almaları bakımından modern çağın eleştirisinde son derece kritik perspektiflerin gelişmesine yol açmalarıdır:

“... Schürmann’ın projesini içine yerleştirdiği felsefi çizgi, metafizik alanın parçalanmasına yol açan, derinleşen bir çatlak çizgisidir: “Marx, Nietzsche ve Heidegger: Geç moderniteden, kapanmakta olan moderniteye uzanan tek bir epokal krizin (*krinein*, ayırmak) üç anı.” Üçünde de ortak olan, modernitenin nihai İlk’inin (“modernity’s ultimate First”), yani öznenin (“subject”) yerinden edilmesidir.” (Rauch and Schneider, 2019, 156).

Sinnerbrink’e göre, modern dönemde Kant sonrası düşünceyi total bir kritiğe tabi tutan ve bu çerçevede, Marx’ın diyalektik yaklaşımına da oldukça derinlikli eleştiriler getirirse de; son analizde Marx’tan tam olarak vazgeçmeden; daha çok Nietzsche çizgisinde bir nihilizmin açıklanması ve analizine yönelen postyapısalcı veya postmodern öncü isimlerden olan Fransız düşünür Deleuze şöyle derinlikli ve kapsayıcı bir yorumda bulunmaktadır:

“Kant sonrası felsefenin tarihi, Deleuze açısından, bir hatanın tarihidir. ... Kritik proje uzlaşmayla geçersiz kılınmıştır: ‘Kritik proje, insanda, öz-bilinçte, akılda, ahlakta ve dinde (“in man, self-consciousness, reason, morality and religion”) ifadesini bulan reaktif [gerici] güçlerin üstesinden gelmemizi asla sağlamamaktadır.’ (Deleuze 1983: 89). ...” (Sinnerbrink, 1997, 148).

“... Bu felsefeler ya öz-bilincin, modern kültür içinde tarihsel bir gelişimini varsayar (Hegel'de olduğu gibi) ya da özgürleşmiş öz-bilinci sağlayacak olan toplumun devrimci bir dönüşümünü varsayar (Marx'ta olduğu gibi) ...” (Sinnerbrink, 1997, 149).

“Deleuze’ün öne sürdüğü üzere, eleştirinin Hegelci diyalektikte bu şekilde saptırılmasının üstesinden, sadece Nietzsche gelebilmiştir. Marx, Hegel’in idealist diyalektiğini baş aşağı ettiğini iddia etmiştir; ama eleştiriyi yeniden ayağa kaldıran yalnızca Nietzsche olmuştur. Yalnızca Nietzsche, içkin eleştiriyi, total eleştiriye dönüştürür - aktif olarak 'bilinen tüm değerlerin yıkımı' (Deleuze 1983: 176). ...” (Sinnerbrink, 1997, 149).

Hegel ve Marx’ın diyalektiğine karşı, Nietzsche’nin “total” eleştirisini temel alan Deleuze, her şeye karşılık, son analizde nihilizmi aşan bir “anlam” dünyasının kurulmasını olanaklı görür:

“... Dionysosçu düşünür, tarihin ve kültürün reaktif, nihilist dünyasına 'hayır' diyerek; yaşamın metafizik değerine, olumlu varoluşa 'evet' diyebilir. Deleuze’ün sözleriyle:

... aslında güç istenci hakkında bildiğimiz şey acı ve ızdıraptır; ama güç istenci yine de, henüz bilinmeyen sevinç, henüz bilinmeyen mutluluk, henüz bilinmeyen Tanrı’dır. (“the unknown joy, the unknown happiness, the unknown God”) (1983: 173)” –[Deleuze] (Aktaran: Sinnerbrink, 1997, 157-158).

Deleuze’ün, yukardaki Kant sonrasındaki felsefenin gelişiminin eleştirilmesi odaklı yorumuna, Bourdieu’nün, hem bizzat Kant’ın teorik felsefesinin eleştirilmesi ve hem de postmodern politik çatışma kuramı bağlamlarında sınırlı bir ölçüde de olsa katıldığı söylenebilir. (Bourdieu, 1997, 452)

“...eğer kuramsal bir modelim olsaydı; bu model, gerçeği düşünmekte kullanılan araçları eleştirel düşünümüllüğe tabi tutan Kantçı model olurdu.” (Bourdieu, 2014, 27).

“(Kantçı) bir “gerek” ya da bir davranış kuralı ortaya koymaksızın ya da tatbik etmeksizin (“without positing or executing a Kantian 'should', a rule of conduct”) gerektiği gibi hareket etmeye (*ôs dei* diyordu Aristoteles) olanak veren pratik sezgidir. ...” (Bourdieu, 2016b, 167).

“... Deleuze ve Foucault'da olduğu gibi tercihen Nietzscheci olan veya Derrida örneğinde olduğu gibi Heideggerci olan bir çizgide, felsefenin prestijini kendi birikimlerine katanlara karşı, az da olsa daha hoşgörülü oldum. ...” (Bourdieu, 1997, 452).

“... Kendimi, ... daha önce belirttiğimiz gibi, akademik alandaki konumlarımızın yakınlığıyla bağlantılı benzer yıkıcı veya anti-kuramsal eğilimlerimiz olduğundan, aynı siyasi zeminleri paylaştığımız ve fakat; entellektüel zeminde durmaksızın savaştığım sözde "post-modern" yazarların tarafında görüyorum. ...”(Bourdieu, 1997, 453).

Fakat, son analizde veya genel bir değerlendirme olarak Weber, Bourdieu ve Heidegger’in her üçü de, Kant’ın yorumu konusunda, Deleuze’den oldukça farklı bir konumda bulunmaktadır denebilir:

**1) Weber:** “Kant’ın epistemolojisi ... “Bilimsel gerçek vardır ve geçerlidir” varsayımından yola çıkmış, sonra da şu soruyu sormuştur: “Gerçek, hangi düşünsel varsayımlar altında olanaklı ve anlamlıdır?” ...” (Weber, 2011, 251).

**2) Bourdieu:** “Ben ... Kantçı bir perspektiften ... *bilginin sosyo-transandantal koşullarını* (“the socio-transcendental conditions of knowledge”), ... yani farklı bilimler tarafından kavrandıkları şekliyle bilimsel olgunun inşasını mümkün kılan ampirik olarak gözlemlenebilir (alan vb.) sosyal ya da sosyo-bilişsel (sadece bilişsel değil) yapıyı araştırmayı kendime amaç olarak edindim.” (Bourdieu, 2023a, 143).

“... bir ödül dağıtımını yapacak olsak; ... Heidegger, ... filozoflar arasında en filozof olurdu.” (Bourdieu, 2014, 76).  
 “... ben sosyolojinin, başka tür araçlarla felsefeyi ileri götürme yolu olduğuna inanıyorum.” (Bourdieu, 2014, 36).

3) **Heidegger**: “Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* öylesine felsefi bir çalışmadır ki, bu arz yüzünde felsefe var olduğu müddetçe, her gün nasıl anlaşılmasa olduğu yeni baştan keşfedilecek bir eserdir.” (Heidegger, 1967, 61).<sup>2</sup>

## 2.2. POSTMODERN SOSYOLOJİDE ÖNE ÇIKAN APORETİK TEMALAR, SORUNLAR VE KAVRAMLARIN GENEL ÇERÇEVESİ: BÜYÜK ANLATILARIN SONU, DESTRÜKSİYON, DİL OYUNLARI VE SEMİOTİK ANARŞİZM

Giriş kısmında da, ana hatlarıyla değinildiği üzere, Weber, Heidegger ve Bourdieu’nün “sübjektivite” üzerine görüşleri, çağdaş sosyal bilimler düşüncesini hakikaten çok derinlikli ve kapsamlı bir şekilde etkilemiştir: Modern sosyolojiden postmodernizme ulaşan süreçte, bu üç isim odaklı olmak üzere, bir açıdan tezin asıl aydınlatmaya çalıştığı çerçevenin bu olduğu söylenebilir. Modern Sosyolojide, somut olgu ve süreçlerin reel varlıklarının ve taşıdıkları özelliklerin ilk elden verilere dayalı nicel yöntemlerle belirlenmesi, bilimselliğin evrensel doğasını veren vazgeçilmez bir niteliğidir. Ancak, bireysel eylem ve toplumsal etkileşim süreçlerinin nicel ve objektif olarak, gerçeğe en yakın şekilde belirlenebileceği kabul edilse dahi, bu şekilde açıklanan somut olgular ve reel gerçekliğin, neden veya nasıl böyle olduğu yolunda bir sorgulama bizi, kaçınılmaz olarak, sosyolojik realitenin spesifik tarihsel ve kültürel biçimlenişine ilişkin yorumsal bir anlama veya açıklama sürecine doğru yönlendirecektir. Tüm bu sorunların tutarlı bir şekilde anlaşılmasında veya yanıtlanmasında ise en temelde “sübjektivite” üzerine bir ilk tanımdan hareket etmenin gerektiği hiç şüphesizdir denebilir.

Sosyal Bilimlerin, Doğa Bilimlerinden ayrı olarak ve son derece kendine özgü bir biçimde şekillenen bir düşünsel, tarihi ve kültürel arka planı vardır ve bu durum da, sosyolojide, makro yapısalcı bir empirik analiz ve nedensel açıklamayı esas alan tümdengelimci kuram ve metodlar yanında, çoğu kez nitel, mikro etkileşimci ve yorumsamacı anlamaya dayalı tümevarımcı perspektif ve metodların da aynı ölçüde dikkate alınmasını gerektirmektedir.

Sosyolojide, modernizmden postmodernizme geçiş sürecinde ise, makro-mikro veya nedensel açıklama-yorumsamacı anlama karşıtıkları ya da etkileşimlerinin de ötesinde, çok farklı ve

<sup>2</sup> Barrett, “modern felsefede en etkili olan üç ana akımın da kurucu babası olarak” Kant’ın görülebileceğinin son derece orijinal, kapsayıcı ve derinlikli bir yorumunu geliştirmeye çalışır. Hepsi de bir şekilde kendisine Kant felsefesinde temel bulduğunu öne süren bu üç ana modern akım, 1) “*Pragmatizm*” (Charles Pierce), 2) “*Pozitivizm*” (doğrulama prensibi, “principle of verification”) ve 3. “*Heidegger’in Varoluşçuluğu*”dur, (“Heidegger’s existentialism”). (Barrett, 1964, 172).

radikal bazı kuramsal ve yöntemsel kavramlar, temalar, görüşler ve tartışmalar söz konusu olmaya başlamıştır.

Çok kısaca ifade edilecek olursa, örneğin, klasik veya modern makro ve mikro tüm sosyoloji kuramlarına büyük ölçüde tartışılmaz bir arka plan oluşturacak şekilde “Modern” dönemde “Aydınlanma”, “Endüstri Devrimi” ve “Fransız Devrimi” gibi yaşanan büyük düşünsel ve politik dönüşümler sonrasında, vazgeçilmez veya hiç kuşku duyulmaz bir şekilde temel alınan ve ulaşılması hedeflenen asıl idealler şu kritik kavramlarla ifadesini bulacaktır: *Hümanizm, Bireycilik, Rasyonalizm, Seküler Moralizm ve İlerlemeci Tarih veya İlerleme*. (Saint Simon, Comte, Marx, Durkheim ve Weber)

Louisiana State University, Fransız Çalışmaları (French Studies) Bölümü’nden Profesör John Protevi, zikredilen bu beş kavramı, modernitenin/modernizmin temel karakteristikleri olarak belirlemekte ve kısa tanımlarını şu şekilde yapmaktadır:

**1. Hümanizm.** Anlamın ve değerın kaynağı insandır. Doğaya yalnızca insanlara faydalı olduğu kadar değer verilir. İnsan potansiyelinin geliştirilmesi siyasetin en yüksek hedefidir.

**2. Bireycilik.** Birey hem etik hem de entelektüel olarak toplumdun önce gelir. İnsanların hükümet eylemlerini sınırlandırma konusunda, hükümetlerin kabul etmesi gereken hakları vardır. Entelektüel ilerleme ve dolayısıyla tekno-ekonomik ilerleme, dahiyane sıçramalarla sağlanır.

**3. Rasyonalizm.** İnsanın, evrensel ilkelerden belirli uygulamalara doğru teorik ve pratik olmak üzere iki biçimde ilerleyen doğal bir akıl yetisi vardır. Akıl ve bilgi, merkezi ve baskıcı olan iktidara zıttır.

**4. Laik ahlakçılık.** Dini dogmatizmin batıl inançlarından ve önyargılarından kurtulduğu takdirde, yalnızca insan aklı ahlaki eylemlere ve ahlaki topluma izin verebilir.

**5. İlerleyen tarih ve ilerleme.** İnsanlık tarihi ilerlemecedir: Modern insanlar, yönetimin rasyonalitesinde aklın kamusal kullanımı nedeniyle önceki çağlara göre daha hümanist ve moraliteye uygun yaşarlar.” (Protevi, 1999a, 2).

David Kolb’un, “*Modernitenin Kendine Özgü Mantığı*” - (“*The Particular Logic of Modernity*”)- (2000) isimli makalesinde aktardığı üzere, “*Modernizm Olarak İdealizm: Hegelci Varyasyonlar*”-(1997) isimli kitabında Robert Pippin, modern toplumların ortak özellikleri olarak gördüğü unsurları şöyle sıralamaktadır:

“Modern bilimin gerektirdiği yeni doğa anlayışı; öznel bilinç olarak Kartezyen sonrası zihin kavramı; tutku güdümlü ama rasyonel olarak hesap yapan bireylerden oluşan siyasi bir dünya veya bireysel olarak kendine güvenen, sorumlu faillerden oluşan ‘post-Protestan’ bir dünya; haklar ve eşitlik üzerine yeni bir siyasi dil; ve hepsinden önemlisi ortak bir umut: ahlaki ve politik düzen için laik, rasyonel bir temelin bulunabileceği ve bu temele kesin bir şekilde güvenilebileceği yolundaki temel yaklaşımlar, bir toplumun canlılığı ve yeniden üretimi için gerekli olan bağlılığa ve dayanışmaya ilham verebilir.” (Aktaran: Kolb, 2000, 31).

Modernizmin akıl ve bilgi kavramları veya rasyonalist düşünce, Greklerden günümüze uzanan ontolojik ve epistemolojik içeriğiyle, son derece derinlikli ve kapsamlı bir yorum ve analiz gerektiren 2500 yıllık bir tarihsel sürecin okumasına ilişkin bir çerçeveye sahiptir:

“Klasik düşüncede [Grek felsefesinde] akıl, dünyadaki yasahlıktan (*logostan*) pay aldığı için dünyadaki çeşitliliği düzene sokan (Klasik düşüncede evrene rasyonel bir düzen kazandıran akıl için *nous* kavramı kullanılmaktadır. ...) ve varolanları kavramaya yönelik insani bir yetiyi ifade ederken; modern düşüncede akıl, ... düzenleyeci ve kurucu olan bir görünüm arz etmektedir. Zira, modern rasyonalite, klasik düşüncenin *nous* (*nous*, diskürsif akıldan farklılık arzeder. ...) gibi sezgiyi de içine alan bir akıldan ziyade, zihni işleyiş ve süreçlerin ön planda olduğu bir akıl anlayışına gönderme yapmaktadır. Bu bağlamda modern düşüncede akıl, bilinç ve zihinsel süreçlerle yakından ilgilidir. Descartes’ın *Meditasyonlar*’da kendi üzerinde düşünmesi, kendisini kendi düşüncesi yoluyla kavrama süreci hatırlandığında bilinç kavramı ile modern aklın arasındaki yakın ilişki görülebilir. ...” (Cevirici, 2020, 24-25).

Descartes ile 17. Yüzyılda artık en temel özellikleriyle nihai anlamda belirginleşmeye başlayan modernizm süreci sonrasında ve ona radikal bir karşıtlık içinde; bilhassa 20. Yüzyılın son çeyreğinde Sanat, Edebiyat ve Felsefede yaşanan postmodernizm(ler)in radikal düşünsel, teorik ve pratik dönüşümleri ve arayışlarının da etkisiyle, “*akıl*”, “*bilincin*”, “*bilginin*”, “*dilin*”, “*kültürün*” ve “*tarihin*” temellendirilmesinde, her türlü kavramsal ve pratik objektif bilimsel perspektifin, sofist, nihilist, rölativist, şüpheli veya anarşist yaklaşım ve kavramlar ile ifade edilebilecek bir çerçevede “oluş” düşüncesini öne çıkararak köklü olarak sorgulanması ve tüm meşruiyetinin reddedilmesine yönelik bir çizgi söz konusu olmuştur:

"Nietzsche'den sonraki muhtemelen en önemli "oluş filozofu" olan Gilles Deleuze, oluşu karıştırılabileceği diğer dönüşüm süreçlerinden, özellikle de evrimden ayıran en önemli özelliğin sabit terimlerin yokluğu olduğunu kaydeder: "Gerçek olan" diye yazar Deleuze, "oluşun kendisidir, oluş blokudur, kendisi aracılığıyla geçmiş olanın oluşa dönüştüğü varsayılan sabit terimler değil. ...oluş kendisinden başka bir şey üretmez. ... Oluşun kendisinden ayrı bir öznesi yoktur. ...Oluş tamamen kendine ait bir tutarlılık taşıyan bir fiildir; 'belirmek', 'olmak' 'eşitlemek' ya da 'üretmek'e indirgemez, ya da onlara geri döndürmez.'" (Schrift, 2000, 151).

Postmodern veya postyapısalcı nihilist ve rölativist tezlere çok güçlü bir şekilde kapı aralayan oluş düşüncesinin, Nietzscheci kökenleri ile Bergson tarzı idealist isimleri dahi etkilemesinin, “hakikatin yorumlanması”nda yol açtığı radikal aporetik şüpheler söz konusudur. “Oluş” düşüncesine karşı “dil felsefesinin” doğru anlaşılması odaklı bir Heideggeryen perspektiften bakıldığında, sorunun, şöyle bir tarihsel arka planı vardır:

“...Alman idealistleri felsefeyi, nihai birlik arayışı olarak görmeye devam ederken, Nietzsche'den bu yana felsefi geç modernitede –Hegel’den kopuş sonrasında Nietzsche’ye gelene kadar geçen sürede, yani Reiner Schürmann’ın adlandırdığı üzere, ‘tüm insanlık tarihinin anlaşılmasının en zorlu on yılları’ olarak yaşanan dönemde- birliğin statüsü, derin bir şekilde sarsılmış ve tamamen dönüşüme uğramıştır. Geç dönem fragmanlarından birinde Nietzsche şöyle haykırır: “Varoluşun genel karakteri, ‘amaç’ (‘aim’) kavramı, ‘birlik’ (‘unity’) kavramı ya da ‘hakikat’ (‘truth’) kavramı aracılığıyla yorumlanamaz. . . Oluşların çoğulluğunda her türlü kapsamlı birlik eksiktir.” (Backman, 2018, 481).

“... son zamanlarda, Nietzsche, Bergson ve ‘yaşam filozofları’nın öğretileri, tüm düşünme ve konuşmanın objektifleştirici karakterde olduğu iddiasının standardını ortaya koydu. ... Nietzsche’nin Güç İsteği (“Will to Power”), no. 715 (1887/88) adlı eserinden alınan aşağıdaki metin, bu çeşitli şekillerde değiştirilmiş görüşü belgelemek için yeterli olabilir: “Dildeki ifade araçları 'oluşu

("becoming") ifade etmek için kullanılamaz; sürekli olarak kalıcı ("permanent") olanın veya şeylerin vs. (yani nesnelerin ("objects")) daha kaba bir dünyasını ortaya koymak, bizim *karşı konulamaz muhafaza ihtiyacımızın* ("our irredeemable need for preservation") bir parçasıdır.-[Nietzsche]" (Aktaran: Heidegger, 1976, 25).

Sheehan, postyapısalcı veya postmodern "oluş" düşüncesine karşı, Grek felsefesinin hakiki bir yorumu bağlamında bir çözüme ulaşmanın imkanına, son derece orijinal ve derinlikli bir analiz ve yorumla şöyle işaret etmektedir:

"Hem hareket ve hem de anlam için ortak olan şey -hem yolunu ilerletmek, hem de şeyleri anlamlandırmak, ileriye ve geriye dönüşün dinamik yapısıdır. Benim varlığım, kendimle birlikte yaşarken, aynı zamanda kendimden ileride yaşamakla ilgili bir meseledir, yani:

- geleceğe doğru yaşamak (belirli amaçlar doğrultusunda, her zaman nihai hedeflerimin çıkarları doğrultusundaki amacım için: devam etmeye devam etmek) ve

- şimdiki zamanda yaşamak (fakat her zaman bir gelecek-şimdiki zaman olarak).

Bu iki anın gerilimli de olsa ayrılmaz birliği, hareket-halinde-varlığı inşa eder ("constitutes being-in-movement"), ki, hem Aristoteles hem de Heidegger, bunun tanımlamasının çok zor bir şey olduğu konusunda hemfikirdirler. Heidegger bunu, "Batı metafiziğinin kendi tarihi boyunca düşünmek zorunda kaldığı en zor şey" ("the hardest thing") olarak adlandırır." (Sheehan, 2022, 6).

Modernizmin ve rasyonalizmin karşına bu tür rölativist ve nihilist tezleri temel alarak çıkan postmodernizm veya postyapısalcılık çerçevesinde, örneğin, Çağdaş veya Postmodern Sosyoloji Kuramlarından söz edildiğinde, literatürde şu tür çok farklı tema, görüş ve tartışmalara yol açan çok çeşitli kavramlar karşımıza çıkmaktadır: "*Büyük anlatıların sonu*", "*dil oyunları*", "*dekonstrüksiyon (yapısöküm)*"<sup>3</sup>, "*farklılık*", "*öznenin ölümü*", "*eşölçülmezlik*"- ("*incommensurability*"), "*beden politikası*", "*şizo-analiz*", "*rölativizm*", "*anarşizm*" ve "*nihilizm*" v.b.

"Büyük anlatılar, mevcut toplumsal koşulların ve gelecekteki eğilimlerin geniş, panoramik anlatılarına veya açıklamalarına atıfta bulunur: Marx kapitalist gelişimin mantığı üzerine, Weber rasyonalizasyon üzerine, Durkheim organik dayanışmanın gelişimi hakkında ve Parsons marjinalleştirilmiş grupların toplumsal yaşama aşamalı olarak dahil edilmesi üzerine açıklamalar yapmıştır ve tüm bunlar, sosyal ve kültürel ana akım büyük anlatıların örnekleridir. Bu teoriler ne kadar farklı olursa olsun, içinde yaşadığımız sosyal dünya hakkında kapsamlı genellemeler yapma yeteneğine sahip olduğumuz ve bu büyük anlatıların elde ettiği anlayışla toplumu daha iyiye doğru değiştirme

<sup>3</sup> Heidegger, "Destruksiyon" kavramını bir manada "yenilenme" ile eş anlamlı olarak kullanır. Heidegger'in "Destruksiyon", kavramı, daha sonra literatürde Derrida ve benzeri postyapısalcı isimler tarafından aslından uzaklaştırılarak, "Dekonstrüksiyon" ("Deconstruction") (yapısöküm-yıkma) anlamında, daha çok nihilist bir içerikle yeniden kavramsallaştırılmıştır. Orijinal olarak Heidegger şöyle der:

"... "Varlık ve Zaman'da "yıkım" ("destruction") olarak ortaya çıkan şey, yıkmak (Zerstörung) olarak parçalamak (Abbau) anlamına gelmez; daha ziyade, metafizik [felsefi] konuları, orijinal içeriklerinin daha doğru anlaşılabilmesi için serbest bırakma yönünde arındırmak (Reinigung) anlamına gelir." ("... "What unfolds as "destruction" in Being and Time does not mean dismantling (Abbau) as demolishing (Zerstörung) but rather purifying (Reinigung) in the direction of freeing metaphysical [philosophical] positions." (GA 65 et. s.154).)" [GA 65: Contributions to Philosophy (On the Event) (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) 1936-1938) - [Heidegger] (Aktaran: Ferrer, 2011, 138).

gücüne sahip olduğumuz yönündeki Aydınlanma inancını paylaşmaktadırlar. (Best ve Kellner, 1991: 8). ...” (Kivisto, 2014, 102).

Postmodernizmde, teorik bir tutum olarak, özne, bilgi ve tarihsel ilerleme gibi temel ve can alıcı kavramlar üzerine olumlu yargılara ulaşmanın olanaksızlığı öne sürülerek, bir yanda, bilimsel objektivite ve rasyonalizm konularında tutarlılık arayışını tamamen kaybetmiş subjektif ve rölativist metodolojik yaklaşımların iç tutarsızlığı sorunu ile çok köklü bir şekilde yüz yüze gelinmiştir:

“... Her ne kadar dil, hem yapısalcılar hem de postyapısalcılar için kullanılan bir paradigma olsa da, postyapısalcı filozofların artık ister a priori, ister empirik olsun evrensel kurallara eskisi kadar vurgu yapmadıkları varsayılmaktadır. Bunun yerine, kimlik yerine farklılığı, tek anlamlılık yerine çokluğu, benzerlik yerine simülakrları teorileştirme eğilimindedirler. Postyapısalcılığın ana öğretilerinin bir listesinin aşağıdakileri içermesi gerekir: (1) özneliliğin eleştirisi; (2) evrenselliğin eleştirisi; (3) bilgideki ilerlemenin eleştirisi; (4) tarihteki ilerlemenin eleştirisi.” [“(1) critique of subjectivity; (2) critique of universality; 3) critique of progress in knowledge; (4) critique of progress in history.”] (Hoy, 2009, 204).

Öte yandan da, postmodernizm sürecinde toplumsal yaşamın devamı, organizasyonu ve düzeni için, vazgeçilmez olan etik, politik ve normatif değerler hakkında da hiçbir tutarlı perspektif ortaya koyamama çelişkisi çok derin bir şekilde yaşanmaktadır:

“Postyapısalcılar normatif felsefeden kaçınma eğilimindedirler ve normatif standartlar konusunda ihtiyatlıdır. Ancak 1980’lerde Foucault ve aynı zamanda Derrida, etik, sosyal ve politik konular hakkında olumlu, yapıcı bir şekilde yazmaya başladılar. Belki de bunu yapma motivasyonları, sık sık normatif konuları kendileriyle çelişmeden tartışmamakla suçlanmalarından kaynaklanıyordu. ...” (Hoy, 2009, 203-204).

Çağdaş Sosyoloji literatürü veya sosyolojik olarak düşünülen bir zihin açısından, modern empirik objektivite arayışı ve idealleri ile postmodernizmin köklü veya aporetik belirsizlikler ve şüphelerini neredeyse karşı konulmaz veya çok güçlü bir anafor şeklinde ortaya süren kavramları ve perspektifleri arasında hakikaten, son derece ciddi bir ayrılma, bölünme veya yer yer aşılmaz uçurumların oluştuğunu söylemek, sanırım kesinlikle abartılı bir ifade olmayacaktır:

"Postmodernizme nasıl gelindi? Yani gerçeğin, adaletin, ilerlemenin, devrimin, aydınlığın olmadığı, bunların meşruluklarını kaybettiği bir döneme geliş ne şekilde gerçekleşti? ... Sanıyorum ki en azından düşünce düzeyinde önemli bir şekilde yer eden ve epistemik bir farklılık oluşturan bir dönem postmodernizm. Kolay kolay içinden çıkamayacağımız bir dönem. Çünkü her alanda, düşünce alanında, toplumsal alanda, sanat alanında, ... yapılabileceklerin yapılmış olduğunu ve şimdi artık ne yapılacağını belli olmadığını düşünen bir dönem postmodern." (Akay, 1997, 40).

"...Aydınlanma özgürlük için tek şart değildir. Özgürlük ve bağımsızlık için aşkınlıktan kurtulup, kolektif ve tekil bireysellik süreçlerine, içkin olarak girmek yeterli olabilir. Sonuçta, zaten Aydınlanma da, Rönesans da, Reform da göndermeler üzerine kurulmadı mı (sırasıyla akla, eski Yunan'a, dinin tözüne gönderdiler)? O halde kimliksizleşme süreçlerini göndermesiz ve özerk olarak denemeli miyiz?" (Akay, 1997, 10).

Modern sosyoloji kuramları açısından, postmodernizmin negatif ve kaotik etkiler yapan bu teorik ve pratik içeriği, kaçınılmaz olarak sosyolojinin nasıl temellendirilmesi gerektiği konusunda da,



hem tarihsel ve hem de sistematik radikal bir disipliner tartışmaya kapı araladığı için, çoğunlukla oldukça önemli bir kuşku ve isteksizlik ile karşılanmaktadır:

“Sosyologlar, postmodernist düşünceyi benimsemek veya bu düşüncenin kendi disiplinlerine getirdiği zorlukları ciddiye almak ve postmodern sosyal teorinin sonuçları konularında oldukça isteksiz davrandılar (Denzin, 1991; Game, 1991; Seidman, 1991a, Seidman, 1991b; Agger, 1990). Bu durum, kısmen, postmodern sosyal teorinin doğası ve sonuçları hakkındaki kayda değer belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Postmodernizm, sosyolojinin ölüm ilanını yazmayı mı amaçlıyor, yoksa disiplini canlandırarak bir araç mıdır? ... Postmodernist dürtünün, disiplinin tarihinde kökleri var mı, yoksa bu tarihten radikal bir kopuş mu oluşturuyor?” (Kivisto, 1994, 723).

Yukarıdaki çerçevede, bu tezde, çağdaş Sosyolojideki modern kuramlar ile postmodern yeni arayışlar arasındaki radikal bölünme veya ayrışmanın, şimdikinden bir ölçüde daha iyi anlaşılmasını, daha kapsamlı bir analizini ve sonuçta da bu farklılaşmanın yol açtığı aporetik veya radikal belirsizliklerin, olabildiğince karşılaştırmalı bir bakışla ve pozitif bir perspektif içinde “aşılmasının” mümkün olup olmadığını araştırmaya yönelik bir çizgi ve yol üzerinde ilerleme iddiasında bir yaklaşımın temellendirilmesi amaçlanmaktadır:

“...Meslekten kişiler olarak yorumculara-dönüşen-sosyologların ayırt edici biricik ilgisi yorumun doğruluğuna duydukları ilgidir; uzmanlar olarak ... mesleki güvenilirliklerinin tesis edildiği yer burasıdır. Dünyanın başka bir şeye indirgenemez biçimde plüralist olduğunu varsaymak ve karşılıklı iletilebilir mesajlar vermek onun en büyük problemidir....” (Bauman, 2002, 118).

“Sosyolojinin ve sosyal psikolojinin şimdiye kadar tartışılmış bulunan iki postmodern stratejisi –her biri kendi tarzında- içsel bakımdan tutarlı ve geçerlidir. İçeriden bakıldığında onların her ikisi de saldırıya açık görünüyorlar....” (Bauman, 2002, 119).

“Gelişmelerden biri, zaten açıkça ortadadır. İstikametini, Heideggerci, Wittgensteinci, Gadamerci ve diğer ‘hermeneutik’ temalar ve ilhamların sürekli büyüyen asimilasyonu açıkça göstermektedir. Bu gelişme, her şeyden önce, sosyolojinin istikametini, yorumlama hüneri olarak gösterir. ...” (Bauman, 2002, 117).

“Bu yüzden, birçok “hayat –dünyaları”, birçok “gelenek”, birçok “dil-oyunu” vardır. ...” (Bauman, 2002, 118).

Postmodernizm “hermeneutik” etkilerinin sosyolojiye yansımaları çerçevesinde kısaca işaret edilmesi veya açıklanmasında yarar olabilecek bir nokta da şu olabilir: Postmodern dil felsefesi problematiğinin oluşmasının kökenlerinde, hem Kıta felsefesi ve Analitik felsefe ayırımı ve hem de etkileşimi bakımlarından, genellikle Heidegger ve Wittgenstein, en çok tartışılan isimler olarak öne çıkmaktadır. Ne var ki, Heidegger düşüncesi açısından bakıldığında, Wittgenstein’in felsefe yapma tarzının, tamamen geleneksel/modern felsefe içinde kalan derin bazı yetersizlik ve tutarsızlıklar (“the inadequacies of Wittgenstein's position”) taşıdığı, yaklaşık yarım asır kadar önce öne sürülmüştür: “... Heidegger'in geleneksel hakikat kavramı hakkında söyledikleri, Wittgenstein ile *ilgilidir.*” (Morrison, 1969, 552). McDonough da, Heidegger’in dil felsefesi ile Wittgenstein’in yaklaşımı arasında, “çok köklü” (“profound”) farklılıklar bulunduğuna, özellikle dikkat çekmiştir. (McDonough, 2014, 426). Frank, Heidegger’in, geleneksel felsefe içinde subjektivist ve tutarsız olarak gördüğü bir başka isim olarak Nietzsche ile Wittgenstein arasındaki benzerliğe şöyle dikkat çekmiştir: “... Bir şeyi bilmenin sınırları, bir şey hakkında

konuşabilmenin sınırlarıyla eş kapsamlıdır (Wittgenstein'in, bu varsayımı Nietzsche ile paylaştığı açıktır). ...”<sup>4</sup> (Frank, 1989a, 212).

Alan Sica, postmodern bir bilgi ve gerçeklik yorumunun rölativist sonuçlarına çok yakın bir perspektifle, klasik sosyoloji kuramlarının, bazı isimler (“Saint-Simon, Comte, Herbert Spencer, William James veya George Herbert Mead”) özelinde radikal bir kritiğine yönelmekte ve bütün tarihsel ve sistematik vazgeçilmez katkılarına rağmen; bir bilim olarak klasik sosyolojinin, bilhassa bu “geleneksel” modern isimler özelinde yeni ve farklı bir açılım sağlamada artık ne ölçüde gerekli olup olmadığını sorgulamaya varacak kadar keskin bir şekilde ve sosyolojide bir anlamda herşeyin yeniden temellendirilmesi gereği üzerine oldukça güçlü bir vurguda bulunmaktadır (Sica, 2021, 24).

Sica, daha çok postmodernizm kaynaklı rölativist tezlerden hareket ederek, Comte ve modern sosyolojinin diğer bazı temel kurucu isimlerine, çok açık bir şekilde eleştirel bir bakış yöneltmesini önermektedir. Fakat, postmodernizmin bu keskin eleştirel içeriği yanında; yeniden yorum açısından aynı olgunun, neredeyse sonsuz farklı bakış açılarıyla her zaman bir daha düşünülebilmesi olanaklarının olduğu noktasını öne çıkaran çoğulcu perspektifleri mümkün gören yaklaşımı açısından bakıldığında, modern sosyolojinin kurucu isimleri hakkında son derece farklı ve olumlu başka yaklaşımlardan da söz etmek olanaklıdır: Örneğin, çok ünlü bir çağdaş hermeneutik felsefecisi olan Robert C. Scharff, “*Comte After Positivism*” –(1995/2002) ismiyle yayınlanan kitabında, tüm bir modern felsefe ve sosyoloji adına, pozitivist içeriğin ötesinde, aslında son derece farklı ve yeni bazı yorum imkan ve dinamiklerinin de var olduğunu savunmaktadır. Yazara göre, “*teolojik*”, “*metafizik*” ve “*pozitivist*” aşamalar Comte’da birbirinden ayrılmaz bir mahiyet taşımaktadır. Bu yüzden yazar, Comte, “*hermeneutik*” bir “*post-pozitivism*” açısından, şimdiye kadar yeterince anlaşılmayan bazı orijinal düşünce veçheleri itibarıyla yeniden değerlendirilmesi gereken son derece kritik bir isimdir yaklaşımını çok şaşırtıcı bir derinlik ve kapsam ile ele almaktadır denebilir (Schraff, 2002).

Modernizm-postmodernizm tartışmaları açısından, bu bölümde Giddens üzerine kısaca şöyle ayrı bir değerlendirme de yapmak istiyorum. Modern ve postmodern sosyoloji teorileri arasında yapı-birey veya mikro-makro etkileşimini odak alan ve ayrıca bu ikilemleri aşma yolunda hermeneutik bir çizgide oldukça derinlikli olarak geliştirdiği görüşleri ile Giddens’in, bazı radikal pratik analiz farklılıklarına rağmen, Bourdieu’ye son derece benzer şekilde, en orijinal çerçevelerden birini

---

<sup>4</sup> Bu ifadenin İngilizce orijinali şöyledir: “...The limits of knowing something are coextensive with the limits of being able to speak about something (Wittgenstein obviously shares this assumption with Nietzsche). ...” (Frank, 1989a, 212)

sunduğu öne sürülebilir (Nur, 2013). Ancak, örneğin, Heidegger ve postmodernizm konularındaki daha özgün yaklaşımları ile Bourdieu, Giddens'tan tamamen farklılaşmaktadır. Bu tezde, özellikle 4. Bölümde Bourdieu üzerine geliştirilmeye çalışılan analiz çerçevesinde, kendisinin Giddens'tan nasıl daha farklı bir çerçeveye sahip olduğu bir ölçüde çok daha net çizgileriyle ortaya çıkacaktır denebilir. Yine de Giddens'in, makro-mikro ve fail-yapı etkileşiminin analizini, çok özgün bir "çifte hermeneutik" yaklaşımla farklı bir düzeye yükselttiği şüphesizdir.

Giddens, "*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi*" isimli ve ilk olarak 1976 yılında yayınlanan kitabının, on yedi yıl sonraki, yani 1993'teki ikinci baskısı için yazdığı "*İkinci Baskıya Giriş*" (2016 baskısı, Türkçe çeviride, ss. 11-27) yazısında, kendi yaklaşımını bir daha şöyle özetler:

"... yapının ikiliği kavramını niçin geliştirdiğimi açıklayarak başlayacağım. Bu kavramı iki temel düalizm biçimini sorgulamak için geliştirdim. Bu düalizmlerden ilkinde uzun zamandır var olan teorik perspektiflerde rastlanabilir. Yorumcu sosyolojiler, örneğin, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda tartıştıklarım, bir başka yerde ifade ettiğim gibi, "eylem konusunda güçlü, yapı konusunda zayıf"tır. ... Öte yandan, işlevselci ve yapısalci perspektifler, "yapı konusunda güçlü, eylem konusunda zayıf"tır. Bu yaklaşımlarda, aktörler, tepkisiz ve beceriksiz –kendilerinden büyük güçlerin oynacağı-varlıklar olarak alınır.

*Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda geliştirilen analizde, hem yukarıdaki teorik bakış açılarının içine düştükleri düalizmlerden kurtulunmaya çalışılır, hem de ayrıca 'birey' ve 'toplum' düalizmi reddedilir. Bu düalizmlerden hiçbiri teorik düşünüş için uygun bir hareket noktası oluşturmaz; *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda, aksine, *yeniden-üretilen pratiklere* odaklanılır. ..." (Giddens, 2016, 14-15).

Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'nda, temelde fail-yapı ve mikro-makro ikilemleri üzerinden yorumladığı modern ve postmodern sosyolojileri, artık "*kaçınılmaz olarak hermeneutik*" veya *refleksif* olması gerektiğini düşündüğü bir analiz ve çerçevede yeniden sentezlemeye yönelmektedir:

"Bu fikirlerin geçerliliğini değerlendirmek için, çifte hermeneutik konusunda -sadece 'çifte' değil, 'hermeneutik' kavramının da anlamı konusunda- *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*'ndaki zeminin biraz ötesine geçmemiz gerekir. Çifte hermeneutik, belirli ölçüde mantıksal, belirli ölçüde empirik bir kavramdır. Bütün sosyal bilimler –"kişinin" belirli bir bağlamda "yaptığı şeyi" betimleyebilmenin, onun veya ilgili aktörlerin etkinliklerini gerçekleştirirken bildikleri ve başvurdukları şeyleri bilmeyi gerektirmesi anlamında- kaçınılmaz olarak hermeneutiktir. ..." (Giddens, 2016, 24).

"... Kurumsal refleksivite, modernite açısından merkezi bir faktördür ve bununla ilişkili birçok örnek verilebilir. Çifte hermeneutik, Harbers ve Vries'in kendi açıklamalarında varsaydıklarından çok daha kompleks ve kapsamlıdır. Toplumsal olguların değişen sağduyusal "[gündelik] yorumları ile sosyal bilimlerdeki fikirler ve teoriler arasında tam bir örtüşme söz konusu değildir. Bu iki alan arasında birçok farklı bağlantı ve karşıtlık mümkündür. ..." (Giddens, 2016, 25).

1994'de, *Refleksif Modernizasyon*, isimli kitaba, Giddens ve Beck ile beraber üçüncü isim olarak imza atan, Londra Üniversitesi Goldsmith Kültürel Çalışmalar Merkezi Yöneticisi ünlü İngiliz sosyolog Scott Lash, Nicholas Gane'nin, 2004'de yayınlan "*The Future of Social Theory*" isimli

kitabı içinde yer alan röportajında, zaman içinde “*Kantçı ebedi barış*” (“Kantian perpetual peace”) anlayışını savunan Beck ve kendisiyle, Giddens arasında, hem yöntem ve hem de küreselleşme anlayışları bakımından bir farklılaşma olduğunu ve Giddens’in giderek “neo-liberal bir konuma” (“a neo-liberal position”) kaydığını ifade etmektedir. Artık Giddens, David Held’e benzer tarzda, biraz daha eleştirel bir yaklaşımla Frankfurt geleneğinden Habermas’a daha yakın bir pozisyonda durmaktadır: “Giddens, David Held ile bir tür Habermasçı konumu paylaşıyor gibi görünmektedir” ve neredeyse uluslararası ilişkilerde global konsensusun sağlanması adına, süper güçlerin Bush-Blair tarzı uluslararası askeri müdahalelerini meşrulaştırır ve onaylar bir konuma gerilemiştir.” (Lash, 2004, 91).

Sosyolojide Giddens’in genel yönteminin eleştirisine ikinci bir örnek olarak şu belirtilebilir: Giddens’in kendi yazdığı, “*Profiles and Critiques in Social Theory*”-(1982) isimli kitabında yer verdiği ve kendisinin yöntemini eleştiren ünlü hermeneutikçi düşünür ve küreselleşme teorisyeni Fred Dallmayr’ın “*The Theory of Structuration: A Critique*” isimli makalesinde, Giddens’in “yapılaşma” teorisinin sosyal bilimlere adına yeterli bir “anlama ve açıklama” temellendirmesinden yoksun olduğu ileri sürülmektedir. Giddens’in bu tür bir eleştiriye kendi kitabında yer vermesi, onun ufkunun büyüklüğünü gösterir. Ancak bu durum, onun cevaben yazdığı açıklamada ve diğer yorumlarında yeterli bir yanıt geliştirdiği anlamına gelmemektedir. Michael R. Hill’e göre, Giddens, Comte ve Durkheim’in pozitivist ve deneyci geleneğinde bireyin, katı bir analiz nesnesine indirgenmesine karşı kritik bir yaklaşımı temel almaktadır. Bu açıdan, Giddens sosyolojisinin özü, birey ve kurumların karşılıklı etkileşimini esas alan “*refleksif bir hermeneutiktir*”. Sosyal dünyanın daima “önceden kestirilemez” boyutları olacağından, aşırı deneyci pozitivist paradigmanın algılama yetersizlikleri, ancak, “refleksif bir hermeneutik”le (Hill, 1988, 302) aşılabilecektir (Giddens, 2005). Bu anlamda A. Giddens, sosyoloji dünyası adına, hakikaten devrimci ve radikal bir açılım yapmakta benzersiz bir isim olmuştur denebilir (Meštrović, 1998). Ne var ki, her ne kadar son derece yeni, farklı ve doğru bir yola çok güçlü bir şekilde işaret etmiş olsa da, kendisi bu yol üzerinde yeterince ilerlemekten uzak kalmıştır. Örneğin, Bauman, Giddens’in sosyolojik teorileri sentezleme kabiliyetinin orijinal olduğunu belirtmekle beraber; yine de, ona karşı, kendisinin yaklaşımının, literatürde mevcut görüşlerin, “ilerleme raporu”nu ('progress reports') yazmaktan öte gidemeyen bir sınırlılık taşıdığı şeklinde radikal bir eleştiri yöneltir (Bauman, 1989, 34).

Giddens, geleneksel sosyolojideki eylem-yapı etkileşiminin ötesinde, daha kapsamlı bir çerçevede çağdaş subjektivite-neoyapısalcılık hakkındaki postmodern yöntemsel arayışları ve yeni hermeneutik tartışmalarını ele almada aynı başarıyı sergileyememiştir:

“Bireylerin ve grupların katkılarının olmadığı bir sosyal yaşam düşünülemez. Birey ve toplumsal yapı, birbirilerini varsayarak hareket etmektedirler. ... Giddens bu [yapısalcı] kuramında sosyal bilimlerdeki eski bir dilemmayı (yani eylem ve yapı arasındaki düalizmi) kuramsal düzeyde aşmaya çabalamaktadır. Ona göre, sosyal baskı ve özgürlük artık farklı perspektifler yoluyla açıklanamazlar; bunlar tek bir kuramsal çerçeve içinde yerlerini almalıdır.” (van der Loo ve van Rijen, 2003, 30).

Dallmayr, Giddens'ta, eylem ve yapı (“action and structure”) etkileşimini açıklamada aktörlerin, zorunlu dışsal yapının belirleyicilik etkisi altında kalmasını eleştirmektedir. Eylem-yapı karşılıklı etkileşimiyle özne-nesne ikiliğini aşarak objektifliğe ulaşmak isteyen Giddens, tam da bu sebeple, bunu asla başaramaz ve özne-nesne ikilemini bilimsel bilgi adına bir daha üretmeye her zaman mahkum kalır. Ayrıca, Dallmayr'ın birinciyle bağlantılı olarak yönelttiği söylenebilecek ikinci ölümcül ve köklü kritiğine göre, Giddens, sosyal bilim ve tarih bağlantısını yeterli bir teorik tutarlılıkla açıklamaktan uzak kalmaktadır. Giddens'ın sosyolojide historicist (içinde yaşanılan zaman ve çevre ile sınırlı rölatif-görelî) kalmaya mahkum bir bilgi formunun ötesine geçtiğini tatmin edici bir argümantasyonla ekspozite eden metodolojik bir tavrı, en azından Dallmayr için, söz konusu değildir: “... Giddens, sosyal bilimi tarihle ilişkilendirdiğinde, kendisinin, tarihselciliğe (“historicism”) düşmediği konusunda yeterince ikna olmadım.” (Dallmayr, 1982, 27).

Giddens'ın fail-yapı analizi ile Bourdieu'nün habitus-alan analizi arasındaki benzerlikler ve farklılıklar kısaca yukarıdaki tartışmalara benzer bir çerçeveye sahiptir. Bourdieu üzerine kırk yıldan fazla bir süre çalışmış olan Theodore K. Schatzki, daha çok Bourdieu'ye yakın bir pratik teorisini savunsa da, yine de Wittgenstein'in, “dilsel tanımlama” ve “kural izleme” sorunsalları ile şekillenen pratik teorisi açısından bakıldığında, hem Bourdieu ve he de Giddens'ın, “pratik anlama”nın içeriğini oluşturabilmek için “insan eylemini aşırı entellektüalize eden” (“overly intellectualized”) yaklaşımları öne çıkardıkları için kritiğe tabi tutulabileceklerini öne sürmüştür (Schatzki, 1997, 299). Ancak, yine de Giddens ve Bourdieu için, anti-dilsel ve anti-temsili bir pratik yaklaşım hiç şüphesiz öncelik taşımaktadır:

“Giddens ve Bourdieu, temsilciliğin (“representationism”), insan faaliyetinin tam ve hatta kısmi bir açıklaması olarak yeterliliğine karşı çıkmakta ve insan faaliyetini, temsillerin eylemi belirlemede oynadığı sonuçta sınırlı rolün de temelini oluşturan temsili olmayan bir tabakada temellendirerek, eylemin pratik doğasının hakkını vermeye çalışmaktadırlar. Böylece Giddens ve Bourdieu, 20. yüzyıldaki bir dizi düşünce okuluna (örneğin pragmatizm, Heideggerci fenomenoloji ve yaşam felsefesi) katılırlar...” (Schatzki, 1997, 296-297).

“Nasıl hareket edileceğini bilmenin kelimelerle ifade edilemeyeceği tezi, pratik anlayışın içeriğini veya ilkelerini açıklığa kavuşturmayı amaçlayan herhangi bir açıklamayı sorunsallaştırır. Örneğin yeterli bir pratik mantık, yani, anlaşılır bir şekilde nasıl ilerleneceğini belirleyen ilkelerin yeterli bir temsili oluşturmak imkansızdır. ...” (Schatzki, 1997, 296-297).

Bir açıdan Schatzki'nin Bourdieu ve Giddens yorumuna yakın olsa da, yine de biraz daha farklı bir vurguyla, bu tezde geliştirilmeye çalışılacak yaklaşıma göre, Bourdieu'nün, praxis teorisinde, bilhassa Heidegger, Aristoteles, Marx ve Cassirer gibi isimler üzerinden geliştirdiği orijinal sentez, modern ve postmodern sosyolojiler adına çok daha farklı bir içerik ve ufuk sunmaktadır. Bu ufuk yolunda, Weber ve Heidegger'in de Bourdieu'nün pratik teorisi bağlamında belirli bir tarihsel ve sistematik karşılaştırma ile ele alınması suretiyle bu tezde daha da anlaşılabilir ve bütünsel bir çerçeveye ulaşmaya çalışılmaktadır.

Tezin bu temel içeriği açısından, bundan sonrası adına sosyolojide, hem makro ve hem de mikro açılardan nicel ve nitel metotlar dikkate alındığında, negatif postmodernizme cevap verebilen daha pozitif bir postmodern yaklaşımın geliştirilebilmesinin mümkün olup olmadığı veya bu yolda modernizmin özgürlük, eşitlik ve adalet kavramları ile ifadesini bulan evrensel kazanımlarını, "semiotik anarşizmin" anlamsal nihilist ve rölativist tavrıyla kökten yadsımayacak muhtemel parametrelerin nasıl bir formülasyona sahip olabileceği üzerine, bilhassa Amerika ve Avrupa'daki son yaklaşımların, Türk Sosyolojisine henüz nispeten yeni yansımaya başlayan bazı yönlerini daha bütünsel açıdan ele alma perspektifinde ve bu anlamda var olan bilgiye bir ölçüde daha fazla katkıda bulunmayı argümante eden farklı ve yeni bir yaklaşımın öne çıkarılması amaçlanmıştır.

İşte böyle bir bakış açısından, çağdaş Sosyolojinin tarihsel oluşum süreci içinde gelişen çeşitli makro ve mikro perspektiflere dayanan sistematik metodoloji tartışmaları dikkate alındığında, modernizmin rasyonalitesi ve postmodernizmin irrasyonelitesi arasında oluşan aporetik ve aşılmaz gibi görünen temel gerilimler ve çelişkilerin bir yeniden düşünülmesi denemesi veya farklı bir yaklaşımla aydınlatılabilmesi girişimi adına, Weber, Bourdieu ve Heidegger üçlüsünün modernizmden postmodernizme geçişin düşünce serüvenini yansıtmaları bakımından oluşturduğu konfigürasyon, bize muhtemelen en güçlü ve verimli bir çalışma ve analiz alanlarından birinin çerçevesini verebilecektir denebilir. Bu tezde esas olarak, bu tarz bir ölçüde karşılaştırmalı olmayı öne çıkaran bir yaklaşımı esas alan bir perspektifin geliştirilmesi hedefi gözetilecektir.

Örneğin, Weber ve Heidegger etkileşimi üzerine bu tezde sadece çok genel bir açıdan geliştirilmeye çalışılacak analiz çerçevesine örnek oluşturacak şekilde, son derece derinlikli ve kapsamlı bir perspektif sunan Young, şu temel saptamaları yapmaktadır:

"... Heidegger ile Weber arasında bir dizi yakınlık tespit ettim: Heidegger'in '**çerçeveleme**' anlayışı, Weber'in 'rasyonalizasyon' kavramının derinleştirilmesidir; onun '**varlığın unutulması**' kavramı, Weber'in '**büyünün bozulması**' kavramının derinleştirilmesidir ve onun kutsalın yeniden kazanılmış

bir anlamı olarak ‘dönüş’ (“the turning”) anlayışı, Weber’in ‘karizmatik’ otoriteye sahip yeni (veya yeniden inkişaf etmiş) bir ‘kehanet’ (“prophecy”) umudunun detaylandırılmasıdır. Heidegger çağdaş düşünürlerle borçlu olduğunu kabul etme eğiliminde değildi, ancak Weber’in çalışmalarını iyi biliyordu. Eleştirel teori açısından Weber’in temel rolü açıktır ve bu kabul edilmektedir. Ancak daha az bilinmesine rağmen, Weber, aynı zamanda fenomenolojik geleneğin tüm diğer üyeleri üzerinde olduğu gibi, daha sonraki olgun dönem Heidegger üzerinde de temel bir etkiye sahiptir. Yeni ufuklar açan ‘Teknolojiye İlişkin Soru’ başlığının da açıkça ortaya koyduğu gibi, Heidegger yeni bir tartışma başlatmadığını, bunun yerine zaten iyi temeli atılmış olan bir tartışmaya katıldığını biliyordu. Yirminci yüzyıl Alman filozofları için bu tartışmayı başlatan kişi Max Weber’dir.”...” (Young, 2018, 250-251).

Özetle, bu başlangıç bölümü adına, genel bir özet şeklinde bir daha söylenecek olursa, bir anlamda tezdeki asıl yaklaşım, iç içe oldukları söylenebilecek, iki temel bakış açısını daha derinlikli bir şekilde yeniden formüle etmeye, oluşturmaya veya somutlaştırmaya yönelik olacaktır: Birincisi, modern Sosyolojiden postmodernizme geçiş sürecinde, Weber-Bourdieu-Heidegger üçlüsü dolayımı veya vasıtasıyla sübjektivite-objektivite problemi odaklı gelişen şimdide kadarki çok çeşitli yaklaşım ve tartışmaların, daha bütünsel ve tutarlı bir şekilde ve şimdikinden biraz daha ayrıntılı olarak aydınlatılabilmesi temel girişiminde bulunulacaktır. Ve bu temel amaca ulaşabilmek için, ikinci olarak da, “sübjektivite”, “refleksivite” ve “rasyonalite” gibi kavramların öne çıkarıldığı bir kontext açılmaları ve aynı zamanda konu ve bağlam açısından yeri geldikçe, bazı çok kısa saptamalar tarzında da olsa, “kültür” ve “küreselleşme” kavramları hakkında da, sınırlı ölçüde bir analiz ve çerçeveye olabildiğince işaret edilmeye çalışılmıştır.

Genel bir ilk değerlendirme olarak denebilir ki, bu tezde, a) kurulmaya çalışılacak sosyolojik dilin, metodolojik araştırma, deskriptif çalışma ve yorumsamacı anlama üçlü sacayağında temellenen perspektifi üzerinde, b) moderniteden postmodernizme geçiş ve etkileşim sürecinde Weber (Turner, 1999, 409; Gimbel, 2016, 79), Bourdieu (Bourdieu, 2004, 79) ve Heidegger’in (Altman, 2009, ii), sübjektivite, objektivite ve düşünümsellik kavramları odaklı kendi yaklaşımları yanında, ayrıca kültür ve küreselleşme kavramları açısından da, şimdikinden biraz daha kapsamlı olarak anlaşılması yolunda yaptıkları benzersiz ve öncü katkıların farklı bir literatür değerlendirilmesine ilişkin, c) kendi içinde tutarlı ve daha bütünsel bir tarihsel ve sistematik analiz yolunda teorik ve pratik (Altman, 2009, 60-61) bir çerçeve sunulabileceği ümidi ifade edilebilir:

“Yorumlayıcı (“interpretative”) sosyal bilime ilişkin bu düşünceleri sonlandırmadan önce, yorumlayıcı sosyal bilimin burada ayırt edilen diğer iki sosyal disiplinle, yani ampirik ve betimleyici sosyal bilimle (“empirical and descriptive social science”) nasıl ilişkilendirileceği sorusunu yanıtlamaya çalışmalıyız. Bana öyle geliyor ki, Max Weber, bu çalışmada savunulan temel tezi bir anlamda kabul etmese de, belki de bu sorunun tatmin edici bir şekilde yanıtlanabileceği yolu göstermiştir. Weber, sosyal bilimin, kültürel önemi ve “nedensel” (“causal”) ilişkileri bakımından sosyal gerçeklik hakkında bilgi edinmeye yönelik her türlü girişiminde dört farklı aşama ayırt eder. İlk olarak, araştırmacı ilgili olguları açıklayabilecek varsayımsal yasalar ve faktörler (“hypothetical laws and factors”) oluşturmaya çalışmalıdır. İkinci olarak, bunların anlamını anlaşılır hale getirmeye çalışmalıdır. Üçüncüsü, mümkün olduğunca geçmişe giderek “bu tarihsel olarak gelişmiş konfigürasyonların eşzamanlı olarak anlamlı olan bireysel özelliklerinin” izini sürmeli ve bunları tarihsel olarak “öncül ve eşit derecede bireysel konfigürasyonlarla” açıklamalıdır.” (Kockelmans, 2017, 48).

### 2.3. SOSYOLOJİDE MODERN RASYONALİZMİN SONRASI: MAKRO VE MİKRO YAKLAŞIMLAR ARASINDAKİ ETKİLEŞİMDEN, POSTMODERN DİL FELSEFESİ VE “ANTİ-DİYALEKTİK” TARTIŞMALARINA GEÇİŞ SÜRECİ

Modern Sosyoloji paradigmasında tarihsel ve sistematik olarak genel geçerlilik kazanmış ana yaklaşımlar, “makro” ve “mikro” perspektifleri benimsemelerine göre bir sınıflandırmaya tabi tutulmaktadır. Wallace ve Wolf’a göre modern sosyolojinin üç ana “makro” temelli yaklaşımı şunlardır. 1) *İşlevselcilik*, 2) *Çatışma Kuramı* ve 3) *Rasyonel Seçim*. Yine aynı yazarların yaptıkları sınıflandırmaya göre modern Sosyolojide belli başlı iki “mikro” temelli ekol vardır: 1) *Sembolik Etkileşimcilik* ve 2) *Etnometodoloji ve Fenomenoloji*. (Wallace ve Wolf, 2018, 543).

En genel çizgileriyle okunduğunda, yakın modern dönemde birinci aşama olarak, 1950’li yıllarda, Amerika başta olmak üzere tüm dünyada Sosyolojide, “İşlevselcilik” paradigmasının yapısal ve empirik analiz ağırlıklı objektivizme yönelen makro paradigması en genel geçer çerçeve idi. İkinci aşama olarak, 1960 ve 1970’li yıllarda ise Çatışma Kuramı en belirleyici paradigma olarak öne çıkmıştı.

Ancak bu devrede, hem İşlevselcilik ve hem de Çatışma Kuramının makro sosyolojik veya sistemsel bütünü açıklamaya yönelen temel yaklaşımları ile Sembolik Etkileşimcilik, Etnometodoloji ve Fenomenoloji gibi, bireyin bağımsız ve kreatif eyleminin odak alındığı mikro sosyolojik yaklaşımlar arasında çok ciddi bir etkileşim başlamıştır.

“... 1960’ların sonları ve 1970’lerin başlarında makro teorilere güven sarsılmış ve sosyal teoriye bir mikro teori akını başlamıştır. Böylece, sosyal teorinin asıl tartışma konularından biri olarak yapının mi faillerin eylemlerini belirlediği, yoksa faillerin bilinçli eylemlerinin mi yapıları oluşturduğu sorunsalı ortaya çıkmıştır. Makro ve mikro sosyal teoriler arasındaki bu savaşta bir orta yol bulmayı hedefleyen sosyal bilimcilerden biri de Pierre Bourdieu’dur.” (Çetin, 2016, vii).

Makro paradigmalarda, toplumsal olgu, realite ve süreçlerin, empirik ve deskriptif bir objektivite ve sistemsel öncelikli bir bakış içinde belirlenerek, bu süreçler içinde bireyin eylemi, daha çok, olabildiğince tutarlı nicel veya nedensel bir açıklamaya tabi tutulmaya çalışılmıştır. Bu tümdengelsel İşlevselcilik ve Çatışma Kuramlarına karşı, bireyin sübjektif algı, yorum ve yaklaşımını esas alan mikro paradigmalarda ise, nitel ve tümevarımcı bilimsel araştırma teknikleri ile insan davranışının kişisel damgası taşıyan boyutlarını sistematize etmeye çalışmışlardır (Wallace ve Wolf, 2018, 543-544).

“1960’ların sonları ve 1970’lerin başlarında sosyal teoride yaşanan krize dek, genel olarak Amerikan sosyolojisinin, özel olarak Parsons’ın yapısal-işlevselciliğinin sosyoloji alanında egemen konumunu



sürdüğü bilinmektedir. Ancak söz konusu tarihlerden sonra, yapısalcılık ve işlevselcilik gibi makro olarak nitelendirilen sosyal teorilerin karşısında özellikle fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi mikro sosyal teorilerin varlıklarını ve ağırlıklarını göstermeye başlaması sosyal teoride ister istemez bir bölünmeye yol açmıştır. 1960'lar ve 1970'lere kadar egemen paradigma olan makro sosyal teori anlayışı başka teorilerin bilimsel alana girmesine fazla izin vermemiş görünmektedir.

...

Aslında söz konusu makro ve mikro sosyal teoriler ayrımı yapı fail ayrımına denk düşmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, anlaşmazlığın asıl kaynağı yapının mı eylemi yoksa eylemin mi yapıyı belirlediği –ve meydana getirdiği– fikridir: Makro sosyal teoriler yapının belirleyiciliğine önem verirken, mikro sosyal teoriler yapıyı failerin eylemlerinin meydana getirdiğini öne sürerler.” (Çetin, 2016, 1).

Sosyolojik makro ve mikro paradigmlar arasındaki tüm bu tarihsel gelişim ve etkileşimin sonucu 1980'ler ve 1990'larda, önceki iki aşamadan neredeyse son derece farklı üçüncü bir aşama olarak karşımıza çıkacaktır: Bu üçüncü süreçte, makro ve mikro analizler varlıklarını ve karşılıklı etkileşimlerini sürdürmektedirler; ancak, gelinen bu üçüncü aşamada, artık makro ve mikro süreçler, son derece üstünlük kazanmaya başlayan çeşitli hermeneutik ve postmodern perspektiflerin derinden etkisi altında kalmaya başlamıştır.

Modern Sosyolojiden postmodernizme geçiş, en radikal şekilde bu üçüncü safhada su yüzüne çıkmıştır. Çünkü, yukarıda da kısaca değinildiği üzere, mikro ve makro geleneksel kuramların tümünde, 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla geçişte klasik veya modern sosyolojinin temel söylem veya paradigmasını karakterize eden, “1-Hümanizm, 2-Bireycilik (Individualism), 3-Rasyonalizm veya Aklın, gerçeğin evrensel bilgisini edinmede temel bir töz veya cevher (ousia) olarak kabul edilmesi, 4-Seküler Moralizm ve 5-İlerlemeci Tarih (Progressive History) gibi rasyonalist ve objektivist içerikli ve evrensel olarak geçerli kabul edilen temel parametrelere karşı son derece radikal bir kritik başlamıştır.

“Habermas, İletişimsel Eylem Kuramı ile Sosyal Bilimlerin gelişmesinin ve Batı Avrupa siyasal sistemlerinin, çatışmalara yönelik tartışmacı çözümlerin olumlu bir değerlendirmesi ışığında, tamamen yeniden-yapılandırılmasını önermektedir. ... Habermas sadece algılama, deneyim ve düşüncenin değil, dilin kendisinin bozulduğunu kabul eden Nietzsche ve onun yeni-yapısalcı takipçileri [Derrida, Lyotard] gibi felsefecilerle tartışmaya girişir.

Kolaylık açısından, bu felsefecileri postmodern olarak adlandırabiliriz. Postmodern filozoflar için hermeneutik, transendental ve diyalektik yöntemlerin, hakikatin açıklanmasının bir aracı olarak yeniden kurulması artık pek olanaklı görünmemektedir; (her ne kadar, bu durum onlar için: mutlak olarak olanaksızdır anlamına gelmiyorsa da).<sup>5</sup> Postmodern filozoflar, bizzat dil içinde gerçekleştiği için, hiçbir söylemsel ve linguistik çıkarım ve konsensus oluşumunu kabul etmezler.” (van Reijen, 2006, 172).

Manfred Frank'a göre, Avrupa'da radikal Aydınlanmacılık ve Pozitivizme karşı bir tepki olarak 19. Yüzyılda güçlü bir şekilde ortaya çıkan historicizm anlayışı ile Romantik felsefe ve modern

<sup>5</sup> “For them the recourse to hermeneutic, transcendental and dialectical methodology as a means of exposition of truth is no longer immediately possible; (however, this does not necessarily mean: absolutely impossible)...” (van Reijen, 1988, 413).

hermeneutik yaklaşımların radikal öz eleştirel bir çerçevede gelişmesi bağlamında, “dilin, aklın aksiyomatik evrensel gerçeklerini tam olarak temsil etmeyebileceğinin” -"dil, artık aklın ebedi hakikatlerinin” (“eternal truths of reason”) temsil edilmesini sağlamamaktadır” ve aynı şekilde, “akıl ile kendi içinde bizzat var olan bir realitenin hakikati arasında da bire bir çakışma olmayabileceğinin”, -“... akıl, artık kendi içinde var olan bir gerçekliğe (“a reality existing in itself”) güvenilir bir şekilde karşılık gelmemektedir” öne sürülmesi (Frank, 2007, 165-166), postmodern ve postyapısalcı nihilizme ve rölativizme yol açan modern dönem kökenli ilk veya öncü tezlerin ifade edilmesinin çerçevesini vermektedir. Frank, aklın ve dilin niteliği üzerine bu tür tarihsel ve kavramsal sorgulama süreçlerinin yol açtığı çok derin belirsizliğin temel ontolojik ve epistemolojik erken bir formülasyonuna bu çerçevede bilhassa dikkat çekmiştir (Frank, 2007, 165-166). Postmodernizm ve sübjektivite konularında Frank ile bazı ortak çalışmaları olan Willem van Reijen de, bu bağlamda postmodernizmin niteliği üzerine şu tür kapsamlı ve tarihsel nitelikli değerlendirmelerde bulunmaktadır:

“...Rasyonel düşünce, siyaset ve kültür alanındakinden hiç de az olmayacak şekilde, anlam alanındaki bir tiranlığı da dile getirir. Nietzsche ve Heidegger'e atıfta bulunan bir eleştiri bu tiranlığı ve her bir ideolojiyi yok eder. İster toplumsal gerçeklik düzeyinde, ister metin düzeyinde veya metnin kendisinde olsun, geleneksel olarak anlam ve düzen şeklinde görülen şeyler kendisini, şimdi kendini mutlak olarak yerleştiren bir öznenin gayri meşru tasarımı olarak gösterir. Anlamın yıkımı, egemen anlam-verici bir kişi olarak öznenin yıkımına işaret eder. Anlam olduğu müddetçe, o -Derrida'nın düşündüğü gibi- bir yapının ürünüdür veya daha doğrusu 'Farklılık'ın, yani bir gecikmenin, işaretler arasındaki farklılığın bir ürünüdür.” (van Reijen, 2006, 178).

Akıl ve bilgi kavramlarının kritiği açısından, genel bir değerlendirme olarak denebilir ki, Sanat, Edebiyat ve Felsefedeki kuramsal gelişmelerden oldukça köklü bir şekilde etkilenerek çağdaş sosyal bilimlerde de yoğun bir şekilde tartışılmaya başlayan postmodern yaklaşımlarda, artık, hakim modern rasyonalist ve pozitivist paradigmanın temel yaklaşımlarına tam karşıt olacak biçimde, son derece rölativist, sübjektivist, nihilist, sofist ve yer yer anarşist yönelimler içeren radikal belirsiz veya çözümsüz aporetik teorik ve pratik birçok tezler öne sürülmeye başlanmıştır, bunlar kısaca ve en temel olarak şunlardır: 1- Aklın gerçeği bilebileceğinin reddedilmesi veya akıl ile evrensel gerçek arasında bire bir uyumun olmadığı veya akılla evrensel geçerlilik taşıyan bir idrake ulaşmanın olanaksızlığının ileri sürülmesi, 2- “Öznenin Ölümü”nün öne sürülmesi: Varlıksal, toplumsal veya dilsel-metinsel yapıdan bağımsız ve bizatihi var olan tözsel bir özne (subject) veya benlik (the self) ve bu öznenin edindiği bilgi olarak metinsel ve toplumsal yapı(lar)dan bağımsız ve gerçeği tam olarak algılama gücüne sahip veya gerçek ile birebir çakışan bir “düşünce” olamaz anlamındaki tez, 3- Bilgide objektivite olanağının imkansız olduğunun öne sürülmesi, 4- Tarihsel Gelişim ve İlerleme olanağının reddedilmesi veya buna karamsarlıkla karşı çıkılması.

**Tablo 1. Modern Sosyolojik Teorilerin veya Perspektiflerin Karşılaştırılması**

| <b>Analiz Düzeyi</b>            | <b>Makro</b>               | <b>Mikro</b>            |
|---------------------------------|----------------------------|-------------------------|
|                                 | İşlevselcilik              | Sembolik Etkileşimcilik |
|                                 | Çatışma Kuramı             | Fenomenoloji            |
|                                 |                            | Rasyonel Seçim          |
| <b>İnsanın Doğasına Bakış</b>   | <b>Önceden Bilinebilir</b> | <b>Kreatif</b>          |
|                                 | İşlevselcilik              | Sembolik Etkileşimcilik |
|                                 | Çatışma Kuramı             | Fenomenoloji            |
|                                 | Rasyonel Seçim             |                         |
| <b>İnsanın Sosyal Eyleminin</b> |                            |                         |
| <b>Temel Motivasyonu</b>        | <b>Değerler</b>            | <b>Çıkarlar</b>         |
|                                 | İşlevselcilik              | Çatışma Kuramı          |
|                                 | Fenomenoloji               | Rasyonel Seçim          |
|                                 | Sembolik Etkileşimcilik    |                         |
| <b>Bilimsel Yaklaşım</b>        | <b>Tümdengelim</b>         | <b>Tümevarım</b>        |
|                                 | İşlevselcilik              | Sembolik Etkileşimcilik |
|                                 | Çatışma Kuramı             | Fenomenoloji            |
|                                 | Rasyonel Seçim             |                         |

Kaynak: Ruth A. Wallace ve Alison Wolf, (2018). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleniğin Geliştirilmesi*. (L. Elburuz ve M. R. Ayas, Çev.). Ankara: DoğuBatı Yayınları, s. 35.

Postmodern bilgi ve toplum kuramlarında, modernizmin düşünce kalıpları ile sınırlayıcı ve eşitsizlik üreten sosyo-politik pratiklerine karşı, deyim yerindeyse, radikal şekilde eleştirel bir içerik vardır ve ayrıca, daha pozitif perspektiflere yönelmenin olanakları araştırılmaktadır; ancak, postmodernizm için artık hiçbir anlamda bir teorik veya pratik düzene ulaşmanın imkansız olduğunu öne süren yaklaşımlar literatürde genel geçer bir söylem biçimi kazanmıştır:

“... ister Amerikan yapısal-işlevsel ister Marksist paradigma olsun, geleneksel ya da bir başka deyişle modernite çağının toplum kuramı, *belirleme* yapmaktadır. Örneğin, Parsons ve Merton tarafından geliştirilen yapısal-işlevsel toplum kuramı, her yönüyle toplumu ve o toplum içindeki insanı açıklamak iddiasındadır. ... Marksist ya da yapısalci-işlevsel kuramlar, toplumla ilgili bir düzenlilik olduğu varsayımından hareket ederek, bu düzenliliği kavrama ve açıklamaya yönelmiş bulunmaktadır. İşte belirlemeden kastedilen budur.

Buna karşılık, postmodern düşünürler için belirleyici bir toplum kuramı olanaksızdır. Çünkü insan ve toplum belirlenemez olgulardır. Postmodern düşünürlere göre, genel olarak toplumda parçalanmışlık, kaos ve süreksizlik vardır ve bu nedenle herhangi bir toplumsal kuramın belirleme iddiası havada kalacaktır. ...” (Şaylan, 2009, 16-17).

“... postmodern söylem, epistemolojik olarak kuramın yapılabirliğini de yadsımaktadır; insanın dışındaki gerçeklğin bilgi ile kararlı bir biçimde temsil edilebilmesi olanaksız sayılmaktadır. ...” (Şaylan, 2009, 289) .

Postmodern radikal teorik ve pratik belirsizlikler ve aporetik çıkmazlar, daha çok, dil felsefesi, bilimsellik ve sosyo-politik düzen gibi en can alıcı bazı kavramlar ve temalar açısından, söz konudur.

Karamsar içerikli rölativist postmodern yaklaşımlara karşı, geleceğe ilişkin pozitif olanakların mümkün olabileceğini öne süren evrensel bazı yaklaşımlar veya düşünce açılımlarını postmodernizm kaotik düşünsel teorisizmi içinde belirlemek, ilk bakışta pek olanaklı görünmemektedir. Ancak, farklı bir postmodern felsefe yolunda tüm sosyal bilimlerin yeni baştan yorumlanmasını mümkün gören ve nihilist teknoloji çağının, daha özgürlükçü bir düzen ile aşılabilceğinin hayal edilmesine kapı aralayan ve böylelikle kurtuluşçu pozitif parametrelerin yeni ufuklarına ulaşılabilceğini öne süren daha iyimser açılımlara yakın duran en önemli teorisyenlere bu çalışmanın amaçları kapsamında ve bu mevzu üzerine aynı açıdan belirli bir olumlu yaklaşım geliştirmek üzere referans alınacak ilk veya başlangıç örnekleri olarak şu isimler ve çalışmaları referans verilebilir: (Gadamer, 1983; Bauman, 1978; Frank, 1989a; Dreyfus, 2002; Hoy, 2004; Babich, 2017).

Manfred Frank, “*Neo-Yapısalcılık Nedir?*”[-1984] (1989a) isimli tarihsel başyapıtında son derece kendine özgü ve bağımsız bir bakış geliştirmektedir, ancak kendisinin daha çok “Heideggeryen” veya “hermeneutik” bir çizgide olduğu söylenebilir. Frank’ın, postmodernist ve postyapısalcılığın önde gelen isimleri olarak Derrida, Lyotard, Deleuze, Foucault ve Lacan’ın aporetik veya radikal teorik çıkmazları ve çelişkilerine ilişkin olarak yönelttiği radikal kritikler, günümüz sosyal bilimler felsefesi tartışmalarında çok derin ve evrensel yankılar uyandırmıştır.

“Hedefleri ya da amaçları olmayan yazarların [Deleuze ve Guattari'nin] anarşizmi, kelimenin en ölümcül anlamıyla, bir keyfiyet ve şans meselesi olarak kalır. Breton'un hayalini kurduğu “basit sürrealist eylemi” andırır (“sokağa inin, elinizde silah ve mümkün olduğu kadar kalabalığa rastgele ateş edin.”) Akıl yürütme olasılığının metodolojik olarak yok edilmesi, dilek akışlarının (“wish streams”) yönünü belirsiz bırakır: Ya “amaçlar krallığı” (“kingdom of ends”) (Kant) yönünde ya da Doktor Faustus'ta okuduğumuz gibi, aynı şekilde devrim hayalleri kuran ve yaşamsal makineleri kullanan faşizan bir anarşizm (“a fascistic anarchism”) yönünde akarlar (Gentile, Morand, Drieu, iyi örneklerdir). Bu, Deleuze ve Guattari için böyle bir sonucun, içkin veya kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez (Breton için de bu söz konusu değildir): Sadece, onların tüm iddialarının, buna karşı bir şey oluşturamayacağı ve içermediği anlamına gelir. ...” (Frank, 1983, 173-174).

Frank’ın, zikredilen bu kitabında “Dersler” formunda yer alan toplam 27 Bölüm bulunmaktadır. Frank, yukarıdaki temel beş Neo-yapısalcı (Postyapısalcı) ismin üzerinde görüş geliştirdikleri ana konuları üç temel başlık altında eleştirel bir şekilde ele almaktadır: 1-*Tarih (History)* 6-12.

Dersler; 2-*Sübjektivite (Subjectivity)* 12-24. Dersler; 3-*Semiotik (Semiotics)* (“gösterge, anlam ve yorum”-“sign, meaning and interpretation”) 24-27. Dersler. (Frank, 1989a, x).

“Geleneksel etik, öznellik teorisine başvurur ve ‘özne’ ve ‘öz-kant’ kavramlarını (“the concepts ‘subject’ and ‘self-evidence’”) felsefedeki, psikanalizdeki ve sosyal bilimlerdeki işlevleri açıklanana kadar askıya almak için kayda değer nedenler vardır (Derrida bunlardan bazılarını ortaya koymuştur). Ama bu öznenin tasfiyesi anlamına mı gelir...? ... Çünkü zaten, klasik-hermeneutik kendini anlama kavramı, entelektüel eksiklikler içerirken; bir de bunun yanında, kendini dahi anlamamaya dayanan alternatif bir teorik kavramdan [yapısöküm] nasıl bir çözüm beklenebileceğini hayal etmek zordur.” (Frank, 1983, 176).

Postyapısalcı literatürün en önemli isimlerinden olan Manfred Frank, Deleuze’ün, Nietzsche çizgisindeki “şizo-söylem” ve “şizo analiz” odaklı anarşist veya nihilist yaklaşımına, en can alıcı temelleri açısından hiçbir anlamda ve hiçbir tutarlılık içermeyebileceği şeklinde nihai olarak şöyle bir radikal eleştiriyi yöneltilir:

“Gramerin, yanlış anlaşılması, ‘dil hapisanesi’ deyimini icat eden Nietzsche’ye kadar uzanır. Bu fikir, konuşurken “dilin öngördüğü dışında her şeyi ifade etmek için” verili işaretleri kullanan bir öznenin reddedilmesini varsayar. “Kod”un “kodlanmış özne” (“codified subject”) üzerinde uyguladığı zorlamaya karşı protesto, mantıksal açıdan, dilsel olarak hareket ederek bir şekilde bu dille ilişki kuran, yani onu aşan ve değiştiren (sadece tanrının değil, aynı zamanda) öznenin ölümünü de varsayar. Eğer özne olmasaydı, dilin zorlamalarına kim katlanırdı? Ama kodun emirlerini körü körüne uygulayan, edilgenlik içinde terk edilmiş bir özne var olsa bile, onun adına özgürleşme nasıl önerilebilir? ... Onlar [Deleuze ve Guattari] bu teoriyi hiçbir yerde sunmuyorlar ve ben de Deleuze’ün esasen söylemsel olan önceki yazılarında bunu keşfedemiyorum. ...” (Frank, 1983, 174).

“... böyle bir karşı-olgusal angajman ahlaki hem Foucault’nun hem de Deleuze ve Guattari’nin çalışmalarında mevcuttur. Vahim olan, bu yazarların kendi ahlaklarını olgusal olarak temsil etmeleri, ancak bunu gösterebilimsel anarşizm öncülüyle (“on the premise of semiotic anarchism”) gerçekleştirememeleridir. ...” (Frank, 1983, 176).

Yukarıdaki kotasyonlardan anlaşılmaktadır ki, Manfred Frank, Deleuze ve Guattari’ye yönelttiği radikal eleştirileri, aynı şekilde Derrida ve Foucault için de geçerli görmektedir. Frank, kendi sübjektivite yaklaşımını ise en genel ifadesiyle şöyle bir kavramsal çerçevede ifade eder:

“Pre-refleksif self-bilinçlilik, daima bir şeyin bilincidir ve bu ayrıca, kendisinden başka olan bir şeydir. Bilinçliliğini (“consciousness”) oluşturduğu varlığı ile karşılaştırıldığında, kendisi varlık değildir; hiçbir şekilde bir obje de değildir, yani kendisinin bile objesi değildir. Tam tersine o, mutlak varolmayan objedir (“the absolute nonobject”), objeler dünyası ile karşılaştırıldığında rölatif olarak olmayanvarlık (“nonbeing”) gibi bir şeydir.” (Frank, 1989a, 196).

Orijinal “*cogito*” (“düşünce”) olarak Derrida ve Deleuze’ün ulaşamadığı perspektif, Frank’ın dile getirdiği bu yaklaşımla ilgilidir. Frank’a göre, eğer, Derrida düşünsel macerasının sonraki dönemlerinde bu noktaları açıklamayı başarabilseydi, ilk dönemlerdeki “*différance*” (farklılık)<sup>6</sup>

<sup>6</sup> “Fransızca *différer* fiili hem "farklılaşmak" (“to differ”) hem de "ertelemek" (“to defer”) anlamına gelebilir ve *différence*’in normal yazılışını, *différance* olarak değiştirerek Derrida, yalnızca yazıda fark edilebilen bir ayrım ortaya koyar (çünkü iki yazılış da aynı şekilde telaffuz edilir). Bu da, anlamın, sadece konuşmada her zaman tamamen mevcut olduğu; ancak yazıda yerinden edilmiş ve uzaklaştırılmış olduğu şeklindeki geleneksel Batı fikrine bir meydan okumadır: bu durumda nüans yalnızca yazılı biçimde fark edilebilir. Derrida başka bir yerde, *différance*’ı, “arçe-yazı” (Yunanca *arche*, “başlangıç” ya da “köken” anlamına gelir, Fransızca: *archi-écriture*), yani hem konuşmanın hem de

anlayışı (Frank, 1989a, 472) ile orijinal cogito'nun bireyselliğini daha tutarlı olarak açıklayabilecekti: Böylece cogito'da, "bireysellik, self-bilinçlilik, prerefleksivite ve farklılık bütünleştirilmiş" olabilirdi. Ne yazık ki "Derrida, bunu yapabilmekten çok uzak kalmıştır." ("Derrida is far from doing that.") (Frank, 1989a, 472).

Literatürde Derrida düşüncesinin iç tutarlılığının eleştirisini, onun Heidegger ve Nietzsche yorumu üzerinden geliştiren benzer bir başka kritik yaklaşım da şöyledir:

"... Derrida'nın Bataille dolayımı bir Nietzsche'yi Heidegger'e karşı kullandığı öne sürülebilir. Fakat, Nietzsche'nin ne kadar doğru okunduğu oldukça şüphelidir. Derrida, Heidegger'i, Levinas'ı, Freud'ü de kaynak olarak kullanmış ama şu veya bu biçimde onları metafiziğe geri döndürmekten çekinmemiştir. Ne var ki Nietzsche söz konusu olduğunda Derrida, onu metafiziğe döndürmemek konusunda oldukça ısrarlı davranır. Bu kez de Heidegger'i, aşmaya ya da en azından sorgulamaya çalıştığı mevcudiyet metafiziğine geri döndürmek için, Nietzsche'nin kaynaklarını kullanarak "bizim olmaktan çıkarma" istemini olumlamaktadır. Ama Heidegger'de destrüksiyon "bizim kılma" etkinliği olduğu ölçüde, bir "bizim olmaktan çıkarma" etkinliği değil midir? Derrida, neyin bizim olacağına, neyin olmayacağına karar vermeyi sorunsallaştırmaya çalışmaktadır belki de. Derrida'nın buradaki *Ereignis* okumasının yanlış ya da eksik olduğu da ileri sürülmüştür. ...43" (Direk, 2004, 155-156).<sup>7</sup>

Richard Polt da, Derrida'nın söz ve yazı ayırımının aslında veya bir anlamda "temelsiz" olduğu yolunda şöyle radikal bir eleştiri yöneltir:

"Derrida'nın, Platon'un konuşmayı yazıdan üstün tuttuğu yönündeki meşhur eleştirisine karşı, Adluri, Phaedrus'un, tekillikten soyutlama eğilimi nedeniyle, hem yazılı hem de sözlü dili bir bütün olarak sorunsallaştırdığını ileri sürer. Sokrates ve Platon, bireylere sonlulukları içinde yönelen bir söylem tarzı geliştirmeye çalışırlar. O halde diyalogdaki merkezi mesele bir pharmakon (ilaç/zehir) olarak yazmak değil, bir pharmakos ya da kurban olarak Sokrates'in kendisidir. ...)" (Polt, 2011, 1).

---

yazının kendisinden türediği öz-olmama durumu olarak adlandırır ("the condition of non-self-presence from which both speech and writing are derived"). ..."

"Geleneksel metafizik [felsefe] için, mevcudiyet ("presence"), her şeyin nasıl var olduğu hakkında bir mahiyet demektir: var olan her şey bilincimde idrakimle algıladığım ölçüde vardır. Aynı şekilde Derrida için *différance*, herhangi bir şeyi deneyimlememin olanaklılık koşuludur. Mevcudiyet ve *différance*'i iki şey arasındaki değil, iki zarf ("adverb") arasındaki karşıtlık olarak düşünebiliriz: geleneksel Batı metafiziğine göre hakikat ve anlam "şu anda" vardır, ancak Derrida'ya göre "différently" olarak vardırlar. *Différance* varolanın ne olduğu hakkında değil; her şeyin nasıl olduğu hakkındadır ("Différance is not what there is, but how everything is")..." (Watkin, 2017, 1).

<sup>7</sup> "43" nolu dipnotta Direk, şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

["43 Örneğin Janicaud bu bizim olmaktan çıkarma isteminin, istemin diriltilmesi anlamına geldiğini düşünüyor ki, bu da metafiziğe ait olacaktır. Janicaud'un Derrida'ya yaptığı daha önemli bir eleştiri de, onun metafizik dilin sınırlarını tarihsel olmayan bir biçimde ele aldığı, teknolojinin özü ile bizim olmaktan çıkarma istemi arasındaki ilişkiyi düşünemediği suçlamasını içerir ki, bu da Heidegger ile Derrida arasında önemli bir mesafe koymaktır. Bkz. Dominique Janicaud, "Presence and Appropriation: Derrida and the Question of an Overcoming of Metaphysical Language," *Research in Phenomenology*, 8, 1978: s. 74-75" (pp. 67-75.)"] (Direk, 2004, 155-156).

François Dastur da, çok açık bir ifadeyle, Derrida'nın "mevcudiyet metafiziği" kavramını, Heidegger hakkında doğru olarak kullanmadığını ve ayrıca, "dil" ve "özne" arasındaki bağlantıyı doğru olarak kuramadığını öne sürmektedir:

"Mevcudiyet metafiziği" ("Metaphysics of presence"): İlk bakışta Heideggerci bir ifade gibi görünse de, Heidegger'in çalışmalarında bu ifadeyi bulamayız. Derrida'nın gramatoloji girişimi için, mevcudiyet her zaman "tam mevcudiyet" ("full presence") anlamına gelir ve yokluğa ("absence") karşıttır, oysa Heidegger'de "görünmeyenin fenomenolojisi" ("Heidegger's "phenomenology of the inapparent") için "mevcudiyet", "kalıcı mevcudiyet" ("permanent presence") (*beständige Anwesenheit*) anlamına gelir ve mevcudiyete gelen şeyin mevcudiyete gelişi (*Anwesenung des Anwesenden*) görünmez mevcudiyet-olayına ("the inapparent event") karşıttır." (Dastur, 2006, 58).<sup>8</sup>

"... Derrida'nın kendisi de, dilin koşulunun, öznenin ölümü olmadığını göremedi..." (Dastur, 2006, 45).

Evrensel felsefe literatürdeki çağdaş en kritik Heidegger ve Derrida uzmanlardan biri olarak kabul edilebilecek Dastur'a göre, her ne kadar yeterince güçlü bir temellendirme yapmaktan uzak kalmasına rağmen, Derrida, tüm bir düşünsel yaşamı boyunca, Heidegger'e karşı daima ve asıl olarak, kendisinin üç "temel, ölümcül veya affedilmez" hatası olarak tanımladığı yöntemsel yanlışlıkları atfetmiştir:

1) İlk döneminde Platonizm ve Hristiyanlığın etkisinde yanlış bir metafiziğe saplanması ve bu yüzden bir Nazi olması,<sup>2</sup> ve olgunluk döneminde de Herakleitos'un oluş ve oyun düşüncesini Nietzsche'ye göre daha yetersiz anlamış olması, 3) ve yine olgunluk dönemi düşüncesi içinde, "Anaximander'in Fragmanı" hakkındaki makalesinde, onun adalet anlayışını yanlış yorumlaması (Dastur, 2011, 283).

Derrida'nın, Heidegger'in Herakleitos yorumunu doğru anlayamadığı mevzu, yine François Dastur'un aynı makalesindeki bir başka yorumu ışığında bu çalışmanın SONUÇ Bölümünde kısaca yeniden ele alınmaktadır.

Derrida'nın yukarıdaki Heidegger eleştirisinin yeterli olmaktan oldukça uzak bir içerik taşıdığı sorunu, postmodernizm literatüründe, belki de en derinden tartışılan konulardan biridir demek rahatlıkla olanaklıdır. Derrida'nın çok açık bir şekilde ifade ettiği üzere, onun için, "*différance*" kavramı, kesinlikle hiçbir aşkınlığa işaret etmez ve tam aksine daima bir "özne" ("subject") (Frank, 1989a, 474) üretir; işte bu anlamda Frank'a göre Derrida felsefesi için radikal bir iç tutarsızlık söz konusudur. Düşünsel yaşamı boyunca hem bir takım eskatolojik ve teolojik temaları çok ciddi bir şekilde savunan ve hem de daima nihilist tezleri öne çıkaran Derrida için, deyim yerindeyse, bir çeşit "ateistik mistisizm" ("... the new and atheistic mystics of the godless

<sup>8</sup> Bu kotasyonun son cümlesinin orijinali şöyledir: "... for Heidegger's "phenomenology of the inapparent," "presence" means "permanent presence" (*beständige Anwesenheit*) and is opposed to the inapparent event of the coming into presence of what comes into presence (*Anwesenung des Anwesenden*)..." (Dastur, 2006, 58)

drift”) (Eco, 1986, 156) çelişisini sürdürmenin imkansızlığı söz konusudur. Bu yüzden, Farnk’a göre, denebilir ki, Derrida düşüncesinde “*différance*”ın aşılamaz göstergesel farklılığı, her zaman mevcut olmak zorundadır ve bu da son analizde, “mutlak” (“absolute”) bir yapısal nitelik kazanır (“*différance* is posited as absolute”) (Frank, 1989a, 424). Derrida’nın, “kendisiyle-çelişkisi” (“self-contradiction”) (Frank, 1989a, 424) bu noktada tam bir Gordion düğümüne dönüşmektedir. Bu radikal çelişkide, Derrida’nın Nietzsche yorumunun etkileri hatırlanmalıdır. Derrida şöyle söyler: “...ne Nietzsche’nin doğrusu ne de Nietzsche’nin metninin doğrusu gibi bir şey vardır... Gerçekte kendinde doğru gibi bir şey yoktur. Fakat yalnızca bir doğru şişkinliği (surfeit) vardır. Benim için, kendim hakkında bile olsa, doğru çoğuldur.” (Derrida, 1979: 103) [Epérons]” (Hoy, 1991, 60).

Derrida’nın, Nietzsche ve Heidegger’i dil felsefesi açısından yeterli ölçüde doğru şekilde yorumlayıp yorumlayamadığı tartışması, Foucault için de büyük ölçüde aynı şekilde geçerlidir denebilir: Foucault, “güç-teorisi temelli” “tarih teorisi” ve “özne teorisi” arkeolojisinde (Frank, 1989a, 188) “bir anarşik düzenlenemez konuşma alanına” (“an anarchical space of unregulated speech”) (Frank, 1989a, 187) işaret eder ama, bu alana doğru “disiplin, epistemoloji ve paradigma” (Frank, 1989a, 187) kavramlarının ötesinde yeterli bir adım atabilecek şekilde mevzunun tüm sonuçlarına hiçbir zaman ulaşamaz, çünkü, söylemsel dönüşümler sürekli olsa da, bunlar daima “tekil pratikler (“singular practices,”) (Frank, 1989a, 185) olarak kalırlar ve hiçbir zaman bir söylemi tüm olarak aşma amacına yönelmezler. Söylemden ve onunla oluşan güç ilişkilerinden bir kurtuluş yolu yoktur. Foucault’da “son derece zayıflık arzeden” (“decisive weakness”) (Frank, 1989a, 137), “teorinin kendi içinde çelişkili olması” (“the theory becomes contradictory in itself”) (Frank, 1989a, 185) durumu veya aşılması gereken içsel “paradoks” şöyle ortaya çıkar: Aşılması gereken söylemsel düzen ve yapıların birliğini sağlayan, Nietzscheci anlamda güç isteğidir ve bu Foucault için ne yazık ki, değişmez bir içsel kanun olarak kalmaktadır, ama, eğer bu şekilde söylem hiçbir zaman tüm boyutlarıyla aşamayacaksa, insanlık, Foucault düşüncesinde maskesi düşürülmek istenen “kontrol otoritelerinin” güç ilişkilerine sonsuza kadar mahkum kaldığı bir “yazgısal” (“fatalistic”) (Frank, 1989a, 186) söylem içine mi düşmektedir? Söylemin güç ilişkilerinin aşıldığı bir dünya olanaksız mıdır? Maskesi indirilmek istenen güç ilişkilerine karşı, “arkeoloji”nin kendisi de, bir söylem olmaktan asla çıkamayacak ve güç isteği ile bir ittifak içine düşen baskıcı bir “akıl düzeni” (Frank, 1989a, 184) olma riskine karşı hiçbir şey yapamayacak mıdır?

Postmodern düşünce arayışlarında Heidegger ve Nietzsche’nin yeniden yorumlanması perspektifinde, Foucault üzerine bazı çok temel çalışmalarda da, “hermeneutiğin ve yapısalcılığın



ötesinde” kendi düşüncesinin karşı karşıya kaldığı çıkmazlar benzer şekilde ifade edilmektedir (Protevi, 1999a; Dreyfus ve Rabinow, 1983). Bu çalışmalardaki kritiklerin ayrıntılarının özünde neye ilişkin olduğunun, nihai anlamda belki de en iyi özetleyici bir yorumu olarak, ölmeden bir yıl kadar önce verdiği son röportajında yine bizzat Foucault’un, kendi düşüncesinin oluşumunda Heidegger, Hegel, Marx ve Nietzsche’nin etkileri üzerine ifade ettiklerini kısaca aktarmak belki de en doğrusu olacaktır:

“Foucault, Heidegger’e olan entelektüel borcu hakkında yaşamı boyunca açıkça neredeyse hiçbir şey söylemez. Ama sonra, son röportajında şunları söyleyecektir: “Heidegger, benim için daima vazgeçilmez bir filozof olmuştur. Okumaya önce Hegel’le başladım, sonra Marx’ı okudum ve 1951 veya 1952’de Heidegger okumaya başladım. Daha sonra 1952 veya 1953’te, -artık hatırlamıyorum- Nietzsche okudum. Heidegger okurken aldığım yığınla not var, hala duruyorlar. Bu notlar Hegel ve Marx okurken aldıklarımın çok daha önemlidir. Tüm bir felsefi gelişimimi, Heidegger okumalarım belirlemiştir. Fakat fark ediyorum ki, Nietzsche ona baskın çıkmıştı. Heidegger’i yeterince iyi bilmiyorum: *Varlık ve Zaman*’ı da, son zamanlarda yayınlananları da pek biliyor sayılmam. Nietzsche hakkındaki bilgim çok fazladır.

Yine de, bu ikisi benim temel tecrübelerim oldu. Eğer Heidegger’i okumasaydım, muhtemelen Nietzsche’yi okumuş olmazdım. Nietzsche’yi 50’li yıllarda okumaya çalıştım, fakat tek başına Nietzsche bana bir şey anlatmıyordu. Öte yandan Nietzsche ve Heidegger birlikte, benim için tam bir felsefi şok oldu! Ama, Heidegger üzerine hiçbirşey yazmadım, Nietzsche üzerine ise sadece kısa bir makale. Bence birlikte düşündüğünüz, birlikte çalıştığımız ama haklarında yazmadığımız birkaç yazınının olması önemli bir şey. Belki bir gün onlar hakkında yazarım, fakat o zaman artık benim için düşünce araçları olmayacaklardır.” (Aktaran: Rayner, 2014, 249-250).

Tüm bu dürüst yorumlarına rağmen, yukarıda da ifade edildiği üzere, Frank’a göre, Foucault, son analizde, “anarşik” söylemin “fatalistk” güç ilişkilerine bağlı kalma iç çelişkisinden asla kurtulamamıştır (Frank, 1989a, 186). Frank, Derrida için de benzer bir söylemsel radikal iç tutarsızlık eleştirisi yöneltir: Son analizde ve nihai anlamda, Derrida, kendi düşüncesinin varlığını öne sürebilmek için veya kendi düşüncesinde bir “devamlılık” (“iterability”) iddia edebilmek için, “göstergenin anlamının (ve onun tarafından düşünülen kendi (self)-bilinçliliğin anlamının) “minimal kalıntısı”nın” (Frank, 1992, 232) tutarlı olarak hesabını veremediği bir (dilsel) özdeşlik ve farklılık anlayışını aşmaktan uzak kalmakta ve böylece kendi “*différance*” yaklaşımı, Heidegger’i veya tüm bir Platonik-Hristiyan Batı metafiziğini dekonstrükte etmekten de çok uzak bulunmaktadır: “Kısacası: Batı metafiziği, Derrida’da öznenin dekonstrüksiyonu ile sona ermemiştir, endişe edilecek bir şey yoktur.” (Frank, 1992, 232).

Bir anlamda Derrida, hem Heidegger’e ve hem de Hegel’e karşı düşüncede refleksiyon modelinin mevcudiyet felsefesini ve sübjektiviteyi eleştirmiş; ama daha ötesine tutarlı olarak gidememiştir (Lumsden, 2007). Frank ayrıca, Derrida düşüncesinde Alman idealist ve romantik geleneğinin içerimlerinin yeterince yer almadığını belirterek, bu durum karşısında bir hayal kırıklığı içinde olduğunu hissettirmektedir (Frank, 1992, 230). Belki de böyle bir ruh haliyle, Frank, yanlış anlaşılabilir Spinozacı “panteist monizm” felsefesi hakkında, Hegel’in ünlü, “ölü köpek” (“dead

dog”) (Frank, 1989a. 13) ifadesini kullanmasını hatırlatarak, biraz trajik ve dramatik bir tarzda, neoyapısalcılığın ise, kendisi için asla “ölü bir köpek” olmadığını ve bu alanda daha kaleme alınacak ve söylenecek çok şey olduğunu özellikle belirtmekten kendini alamaz:

“Heidegger’de, refleksif kendilik-temsili (*reflexive self-representation - Selbstvorstellung*) [reflexive self-representation] ile temsile dayalı olmayan şekilde benliğe şahit oluş hissi [the feeling of self] arasındaki taalluk farklılığının bilinmez kalması muvacehesinde, mevcudiyet taşıması anlamında Varlığın [Being] metafiziksel felsefi yorumunun (*Seinsauslegung*) en aşırı keskinleştirilmesi olarak kendisinin özne [subject] kritiği, son derece garip bir kördüğüm belirsizliği kazanmaktadır. Heidegger, bir taraftan, modern felsefede Fichte’den beri sübjektivitenin, bir varlığın (*one being - eines Seienden*) kendisi [to itself] ile ilişkisi-ve dolayısıyla da kendilik-mevcudiyeti [self-presence]<sup>9</sup> olarak düşünülmesinin zorunlu olmamasının bulunduğu yeterince dikkat çekmemiştir, öte yandan, kendisinin Batı’ya yeni bir açılım getirecek tarzda ortaya attığı pozitif karşı-öneri, eleştirdiği pozisyonun, bilhassa iflah olmaz benzeri bir örneğidir. ... Bu şikayetler, Heidegger’in yeni-yapısalcı [neo-structuralist] çömezlerinin, -burada onların tek filozofu olarak Jacques Derrida’yı ele almakla kendimi sınırlayacağım- Heidegger’in, hem özneye dayalı felsefi-metafizik sonu hakkındaki tezini ve hem de sübjektifliği açıklama modelini körtü körüne adapte etmelerini durdurmaya yetmemiştir. Bu sebeple, sonuç bölümünde göstermek istediğim üzere, yeni-yapısalcıların sübjektifliğin dekonstrüksiyonu diye adlandırdıkları girişim -‘Varlığın’ [‘Being’] mevcudiyet-modeline yönelmiş yanlış bir yol olarak- Heidegger’in düşünsel konumunun bütün bölünmüşlüğü (*dividedness - Zwiespalt*) paylaşmaktadır. Sübjektifliğin dekonstrüksiyonu şu gerçekten oluşmaktadır ki, yeni-yapısalcılar, dekonstrükte ettikleri modele karşı çıkacak hiçbir şeye sahip değildirler. Modernite de buna benzer bir karşı-modeli aynı zamanda geliştirmiş olduğu için, dekonstrüksiyonun teşhis edici gücü, hiçbir zaman dişe dokunur bir çaba olmayı bile başaramamaktadır ve teşhis edilen metinler içinde yeterli filolojik destek bulunmaksızın kalınmaktadır.” (Frank, 1992, 224-225).

Postmodernizmin rölativist ve nihilist bir teorik kaos ile aporetik ve kaotik pratik belirsizlikler üretmeye son derece yatkın negatif veçhesine (Woodward, 2009) en fazla karşı çıkan isimlerin başta gelenleri arasında Habermas, F. Jameson ve Bourdieu sayılabilir. Bu her üç isim de, postmodern radikal belirsizliğe karşı kendi görüşlerini oluşturmuş teorisyenlerdir. “Kültürel Kurama Giriş” adlı kitabın oldukça tanınmış yazarları olan Philip Smith ve Alexander Riley de, (negatif) postmodernizm ve postyapısalcılığa karşı oldukça karamsar bir yaklaşım benimseyenler grubuna dahildir (Smith ve Riley, 2016, 346).

Ancak, zikredilen çalışmalarında Smith ve Riley, postmodern literatürde öne çıkan temaların, isimlerin ve tartışmaların veya en karmaşık görünen düşüncelerin, hem daha kolaylıkla ve hem de daha sistematik olarak anlaşılmasına katkıda bulunacak nadir bir açıklayıcı dile sahiptirler ve en içinden çıkılmaz gibi görünen konuların bile ana hatlarına çok özlü ve çarpıcı bir tarzda aydınlık kazandıracak şekilde kapsamlı ve enfes değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bunlardan son derece açıklayıcı bulduğumuz şu örnek iktibasa bilhassa yer vermek suretiyle, buradaki mevzumuz hakkında daha somut bir çerçeve oluşturabileceğimiz düşüncesindeyiz:

“... Postmodernizm, bireyselci liberal hümanizme yararlı karşıtlık sunarken, insan özgürlüğünün ve seçiminin yeterli bir açıklamasını vermez.

<sup>9</sup> “I have demonstrated this in more detail in *Die Unhintergebarkeit von Individualität, Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer ‘postmodern’ Toterklärung* (Frankfurt am Main, 1986 [2nd edition 1988]).” (Frank, 1992, 234).

Sonuç olarak, görecelik meselesiyle yüzleşmek zorundayız. Postmodern ve postyapısalcı yaklaşımlar, hakikate ilişkin bilindik nosyonlarımızın temellerini sarsar. Bilgi ve değerlerin çıkarları, deneyimleri, bakış açılarını ve kimlikleri yansıttığını öne sürer. Bu nedenle dünyanın tam ve doğru bir bilgisi mümkün değildir. Aslında evrensel olarak geçerli bilgi ya da ahlaki sistem de yoktur; sadece bakış açıları vardır. Modernist eleştirmenler böylesi bir duruşun tehlikeli olduğunu öne sürer. Bu bize, hangi yorumun ya da araştırma bulgusunun daha doğru olduğunu değerlendirebilecek hiçbir yol bırakmaz. İnsan hakları, demokrasi ya da özgürlük gibi temel ilkeleri, modernitenin söylemsel gelenekleri olarak sunarak, insanın özgürleşmesini kolaylaştıran bu ilkeleri zayıflatır. Akılcı bir tartışma ve katılımı desteklemenin aksine, nesnel gerçeklere ve evrensel değerlere başvurma olasılığının temellerini sarsar. Bu, demagoglara, ırkçılara ve görüşlerini yaymak ve kendi dışındakileri dışlamak isteyen dar görüşlülere açık bir kapı bırakır.” (Smith ve Riley, 2016, 346).

Bu çerçevede, 1980’ler ve 1990’larda sosyolojik modernizm ve postmodernizm tartışmalarında, geleneksel mikro ve makro sosyolojik yöntemlerin, nihilist ve anarşist bir çizgide radikal olarak reddedilmesinin düşünsel temellerini biçimlendirmede, Fransa orijinli, Derrida, Deleuze & Guattari, Lyotard, Foucault, Lacan vb. gibi teorisyenlerin, daha çok Nietzsche, Marx ve Freud’u, genellikle “farklılık” düşüncesi açısından yeniden yorumlamaları, Amerika’da Fransız Çalışmaları Kürsüsü Profesörü Prof. John Protevi gibi birçok teorisyen tarafından, “tarihsel libidinal-materyalizm” (“historical-libidinal materialism”) çizgisinde bir “postyapısalcılık” olarak da adlandırılmaktadır:

“Yapısalcılık 20. Yüzyıl düşüncesinde oldukça yaygınlık kazanmış bir "hareketti" ("movement") ve zirve noktasına 1950-60'larda Fransa'da ulaşmıştı. En kayda değer simaları, linguistikte Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson ve Noam Chomsky; antropolojide Claude Lévi-Strauss; psikanalizde Lacan; gelişme psikolojisinde Jean Piaget ve edebiyat eleştirisinde Roland Barthes olmuştur.”

“Yapısalcılığın özeti: 1) linguistik mesaja göre öncelik taşıyan kod üzerine vurgu; 2) içerik ve tarihin indirgenmesi; 3) sübjektifliğin etiğe indirgenmesi; 4) anlamın farklılaşan üretimi; 5) TUA (“The Transcendental Unity of Apperception”, “Tamalgılamanın Aşkın Birliği) olmaksızın Kantçılık: birleşip bütünleşmiş anlamlı denge imkânının şartları; 6) sinoptik bir şekilde her şeyi aynı açıdan görmeye yönelik olarak totalite üzerinde yoğunlaşma: yapılar kendi-kendilerine-yeterlidir; 7) dönüşümlerin sistemi kendi-kendini-düzenleyen kanunlar tarafından sevk ve idare edilerek yönetilmektedirler.”

“Paul Ricour'un sözleriyle, eğer yapısalcılık, "transendental özne olmaksızın Kantçılık" ise, - yani, öznenen daha çok kültürel sistemler içinde yer alan bilinebilir akılcılığın yapılarının bir araştırma biçimi ise- bu durumda, post-yapısalcılık, Kant'tan sonraki Alman felsefesine, yani, Hegel'e verilmiş olan bir cevaptır. Diğer bir deyişle, tarihsel-libidinal materyalizm olarak post yapısalcılık, Hegel'e karşı, Marx, Nietzsche ve Freud'a dönmektedir.” (Protevi, 1999a, 3).

Yukarıdaki son derece orijinal ve özetleyici yapısalcılık ve postyapısalcılık tanımlamaları kontekstinde, Protevi’nin yaptığı genel değerlendirme açısından, günümüz sosyal bilimler ve felsefesinde, basitleştirici bir ayırım içinde söylenecek olursa, denebilir ki, “idealist” çizgideki hermeneutik yaklaşımlar, daha çok, Kant, Hegel ve Heidegger isimlerini temel almaktadır. Bunun karşısında, “materyalist ve Marksist” yaklaşımlar, daha çok, Marx, Nietzsche ve Freud’u referans göstermektedir.

Şaylan'a göre, postmodernizm, Marksist veya sol düşünce dünyasında çok daha radikal bir eleştiri ile karşılanmış ve fakat, liberal veya kısmen sağ bazı yaklaşımlar tarafından, görece olarak çok daha hoşgörülü bir şekilde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede, sonuç olarak, daha çok kesin bazı öncülleri temel alan Marksist bilim kuramı, postmodern tezler karşısındaki muhtemel bir çöküşe karşı, kendini oldukça ciddi bir şekilde savuma veya yeniden formüle etme ihtiyacı içinde kalmıştır:

“Post-Marksistler, ... Marxizmin kuramsal öncüllerinin ... çok yetersiz kaldığından söz etmektedirler. Örneğin [Michele] Barrett'e göre, Marksist bilim ya da kuram anlayışı, indirgemecidir, işlevselcidir, özcüdür ve evrensellik iddiasındadır. Bu tür bilim ya da kuram anlayışı, bu yaklaşıma göre çökmüştür. ...” (Şaylan, 2009, 40).

Şaylan, modern Marksizm, post-marksizm ve postmodernizm arasındaki etkileşimleri, Marx ve Derrida bağlamında nihai olarak şöyle değerlendirmektedir:

“... bugünün entelektüel dünyasında egemen olan tarihin sonu türünden tezler, kapitalizm ve pazar düzeninin mükemmeliyeti hakkındaki yaygın söylemler, Derrida'yı, Marx'ın kapitalizme yönelttiği kritiksel çözümlenmeye sahip çıkmaya zorlamıştır. ... Yukarıda da belirtildiği gibi, hiç kuşkusuz, Derrida için diriltmesi gereken ne proletaryanın tarihi misyonu ne de materyalist tarih anlayışı vb. tezlerdir. Altını çizmek istediği nokta, Marx'ın entelektüel zenginliği ve kritik yaklaşım potansiyelidir. ... bu ilginç ve içtenlikli değerlendirmeye bakarak, en azından, Derrida'yı, Baudrillard ve Lyotard gibi postmodern düşünürlerden farklı bir konumda değerlendirmek gerekmektedir.” (Şaylan, 2009, 274-275).

Marksizme veya daha genelde modernizme yöneltilen eleştiriler yanında, postmodern dönemde geleneksel mikro ve makro sosyolojik kuramlara ve bunlar arasındaki etkileşime, yeni bir bakış altında daha olumlu olarak yaklaşılabileceğini öne süren, felsefi yorumsamacılık temelli hermeneutik ve fenomenolojik perspektiflerin teorik kökenlerinde, Kant, Hegel ve Heidegger gibi temel isimler yer almaktadır. Nietzsche, Marx ve Freud gibi karşı kutuptaki isimler ise, Marksizmin yeniden yorumlanmasında, Habermas rasyonalizmi ve Derrida yapı sökücülüğü kutupları arasında yer alan bir spektrumda ve daha çok Fransız postmodernizmi ve postyapısalcılığının etkilerini taşıyan dizi farklı yorum ve arayışlara yol açmışlardır:

“...Marksizmin uygulanabilir bir teorik çerçeve olarak -somut bir siyasi proje olarak bahsetmeye bile gerek yok- çöktüğünün travmatik yönü hafife alınmamalıdır. Sorun, daha ziyade küresel kapitalizmi etkileyen çağdaş krizlere yanıt olarak, Marksizmin, rehabilite edilip edilemeyeceği veya gerçekten yenilenmesi gerekip gerekmediğidir.

Marksist paradigmanın yerini ne aldı? Burada üç farklı eğilimi tanımlayabiliriz:

1) İnsan haklarına, etiğe ve daha genel olarak siyasal liberalizme 'Kantçı' liberal-demokratik dönüş (Rawls, Habermas, Kymlicka ve diğerleri);

2) Kimliğin kültürel politikasına ve farklılığın değerlendirilmesine yönelik 'postmodernist' yönelim (Judith Butler, Simon Critchley, 'kültürel materyalizm') ve

3) "Politik" yapıbozumu veya Mesihçi terimlerle, gelecekteki "tamamen Öteki" bir topluluğun olasılığı olarak yeniden düşünerek "ontolojik politikaya" doğru "post-politik" dönüş (Derrida, Agamben, "yapıbozumu" politika teorisi vb.)” (Sinnerbrink, 2010, 2).

Yukarıdaki farklı yaklaşımlara bakıldığında, Alman Felsefesi etkisi altında, çağdaş postmodernizm tartışmalarında, tabiri caizse, daha idealist bir içerikle, mikro ve makro yaklaşımların, yeniden evrensel ve aşkınsal (transendental) bir yorum ve anlamla temellendirilebileceği ve böylelikle bireysel eylem ile toplumsal, kültürel ve tarihsel süreçler hakkında daha pozitif ve iyimser bir gelecek perspektifinin mümkün olabileceği öne sürülmektedir: Bu yaklaşımı savunan başlıca çağdaş örnek isimler arasında, Gadamer, Levinas, Hubert Dreyfus, Manfred Frank, vb. yer almaktadır. Bu hermeneutik çizginin görece olarak daha genç isimlerinden biri olan Sinnerbrink, post-Marksist paradigmanın postmodern veya postyapısalcı geleceği üzerine, yukarıda kısaca aktarılan perspektifi uyarınca, daha çok politik teori bağlamında son derece kapsayıcı ve derinlikli olarak kabul edilebilecek şu değerlendirmeleri de yapmaktadır:

“Buna ek olarak, radikal özgürleştirici siyasetin mirasını geri almaya yönelik -Marksist düşüncede geçerliliğini koruyan şeyleri geri almak için Marksizm'i katetmiş olmak anlamında- bir dizi önemli "post-Marksist" girişim de vardır. Burada radikal demokrasi adına yapılan hegemonya eleştirisini (Laclau ve Mouffe); çoklukların için oluşumu yoluyla İmparatorluğun "Deleuzecü" kendi kendini aşması (Hardt ve Negri); durumsal, devletçilik karşıtı evrensellik politikalarına uygulanan radikal eşitlikçi adalet aksiyomu (Badiou); ve eşitlikçi adalet adına karşıt siyasi mücadele, demos'un (Rancière) sosyo-ekonomik yönetimine karşı dışlanmış 'hiçbir kısmı olmayan kısım' tarafından yürütülen radikal bir evrensellik politikası.” (Sinnerbrink, 2010, 2).

Postmodernizm, postyapısalcılık veya postmarksizm tartışmalarında, sadece politik teori veya küreselleşme perspektifinden değil; çok daha teorik veya felsefi bir içerikle gelişen bazı son derece kritik yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin hem Marksist çizgi ve hem de hermeneutik çizgi içinde “diyalektik” düşüncenin doğasına ilişkin oldukça radikal bir problematiğin gelişmesi söz konusudur.

Sartre, daha 1960 yılında yazdığı, “*Diyalektik Aklın Eleştirisi*” adlı kitabında, varoluşçu bir Marksizm açısından, somutun “*tarihsel bilgi olanağını garanti altına almak*” (“secure the possibility of historical knowledge”) için, yine de aslında somutun düşüncesinin, sadece praksis olarak veya “*tarihsel ve diyalektik bir eylem*” içinde, yani, “*somutun, tarih ve diyalektik eylem olduğu yerde, somutun anlaşılabilirliğinde*” (“in the intelligibility of the concrete where the concrete is history and dialectical action.”) temellendirildiği nihai bir “diyalektik” düşünsel felsefeye referansta bulunmuş oluyordu (Bernasconi, 2010, 43).

Postyapısalcı bir isim olarak kendine özgü bir Marx-Nietzsche sentezi yapan Deleuze, “*Diyalektikten Sonra Düşünce: Deleuze'ün Anlam Ontolojisi*”-(2003) isimli makalesinde Nathan Widder'in ve daha sonra da başlıca Sinnerbrink'in öne sürdüğü üzere, geleneksel Marksizmin

(veya Hegel'in), tez-anti-tez karşıtlığını esas alan ontolojik nitelikli diyalektik düşünme biçimine radikal bir karşı çıkış geliştirmiştir:

"Kant sonrası felsefenin tarihi, Deleuze'e göre, bir hatanın tarihidir. ... Kritik proje, uzlaşmayla geçersiz kılınmıştır: 'Kritik proje, insanda, öz-bilinçte, akılda, ahlakta ve dinde ("in man, self-consciousness, reason, morality and religion") ifadesini bulan reaktif [gerici] güçlerin üstesinden gelmemizi asla sağlamamaktadır.' (Deleuze 1983: 89). ..." (Sinnerbrink, 1997, 148).

"... Bu felsefeler ya öz-bilincin, modern kültür içinde tarihsel bir gelişimini varsayar (Hegel'de olduğu gibi) ya da özgürleşmiş öz-bilinci sağlayacak olan toplumun devrimci bir dönüşümünü varsayar (Marx'ta olduğu gibi) ..." (Sinnerbrink, 1997, 149).

"Deleuze'ün öne sürdüğü üzere, eleştirinin Hegelci diyalektikte bu şekilde saptırılmasının üstesinden, sadece Nietzsche gelebilmiştir. Marx, Hegel'in idealist diyalektiğini başaşağı ettiğini iddia etmiştir; ama eleştiriye yeniden ayağa kaldıran yalnızca Nietzsche olmuştur. Yalnızca Nietzsche, içkin eleştiriye, total eleştiriye dönüştürür - aktif olarak 'bilinen tüm değerlerin yıkımı' (Deleuze 1983: 176). ..." (Sinnerbrink, 1997, 149).

Sinnerbrink'in nihai yorumuna göre, Grek felsefesinde, hem bilgi ve hem de politikada sofist bir bilinmezliği savunan Kallikles karşısında; "hakikat", "iyi" ve "güzel" olanın radikal bir savunusu ile felsefenin kurucu ismi olan Sokrates arasındaki antik dönemdeki anlaşmazlık, Deleuze göre, Nietzsche ve Hegel arasında modern dönemde yaşanan karşıtlığa son derece benzemektedir:

"Kallikles ve Sokrates arasındaki çatışmaya dikkat çekiyorum, çünkü bu çatışma, Deleuze tarafından çok canlı bir şekilde dramatize edildiği şekliyle Hegel ile Nietzsche arasındaki mücadeleye büyük ölçüde paralellik arz eder. Deleuze'ün öne sürdüğü üzere, 'kime karşı' yönlendirildiği, gerektiği idrak edilmediği takdirde, Nietzsche'nin felsefesinin doğru bir şekilde anlaşılmasında tamamen başarısız olma riskiyle karşı karşıya kalmacaktır. Diyalektik olmaktan tamamen uzak bir nitelik taşıyan Nietzscheci çoğulculuk ("Nietzschean pluralism"), bu açıdan, diyalektiğin, 'en azlı düşmanı veya diyalektiğin tek derin düşmanıdır' (Deleuze, 1983: 8). Deleuze'e göre, 'Hegel ve Nietzsche arasında hiçbir mümkün uzlaşma yoktur'; Nietzschecilik, tam anlamıyla, 'diyalektikte nihai bir sığınak bulan tüm mistifikasyonları açığa çıkarmaya' çalışan 'mutlak bir anti-diyalektik' içerir. (1983: 195). ... (Sinnerbrink, 2007, 148).

Deleuze, hem Hegel ve hem de Marx karşısında, kendi "anti-diyalektik" nitelikli olduğunu savunduğu felsefi görüşünün tutarlılığını, Nietzscheci nihilizm temelinde varlıkta sürekli immanent (içkin) olan bir "anlam ontolojisinin" ("ontology of sense"), "fark kavramıyla" ("concept of difference") temellendirerek (Widder, 2003, 451), son analizde materyalist bir içerikle, madde ve düşüncenin, doğaları gereği, bu anlamada "anti-diyalektik" bir niteliğe sahip olduklarını veya bu şekilde kavramsallaştırılmalarının daha doğru ve daha olanaklı olduğunu öne sürmüştür (Sinnerbrink, 1997).

"Hegel ve Marx'ın okurları olarak, diyalektiğin, farkı ("difference") düşünmenin kantlanmış bir yolu olduğunu anlıyoruz, çünkü onun hareketinin izini sürerek "fark, kendi kavramını ortaya konan çelişkide bulur."-[Deleuze] Ancak Deleuze'ün okurları olarak, bir "fark felsefesi "nin çelişkiyle temellenen bir diyalektik kavramını reddettiğini de biliyoruz, çünkü bu yöntem "kendinde" ("in itself") olan bir fark türünü temellendirmekte başarısız olur ve "negatif ve negatifik fark olgusunu bile yakalayamaz, yalnızca onun hayaletini ya da epifenomenini yakalar."-[Deleuze]... (Lambert, 2002, 73).

“... Deleuze’ün yorumuna göre, Nietzsche’nin soykütüksel felsefesi, 'eski [Kant-öncesi] ([pre-Kantian]) metafiziğin ve aşkın eleştirinin yerine geçmeyi ve insan bilimlerine yeni bir temel kazandırmayı' amaçlar (1983: 145). Soru şu ki, bu nihilizmin aşılması önerisi -Deleuze’ün anarko-vitalizmi-, kendisinin yok etmeye çalıştığı türden bir diyalektik ve metafizik içine bir daha düşmekten kendisini ne kadar uzak tutabilmiştir?” (Sinnerbrink, 1997, 149).

“... Dionysosçu düşünür, tarihin ve kültürün reaktif, nihilist dünyasına 'hayır' diyerek; yaşamın metafizik değerine, olumlu varoluşa 'evet' diyebilir. Deleuze’ün sözleriyle:

... aslında güç istenci hakkında bildiğimiz şey acı ve ızdıraptır; ama güç istenci yine de, henüz bilinmeyen sevinç, henüz bilinmeyen mutluluk, henüz bilinmeyen Tanrı'dır. (“the unknown joy, the unknown happiness, the unknown God”) (1983: 173)” (Sinnerbrink, 1997, 157-158).

Kant sonrası düşüncesinin yorumlanması çerçevesinde, Heideggeryen bir açıdan ele alındığında, çağdaş hermeneutik veya fenomenolojik felsefede, geleneksel-klasik (Aristotelesçi) mantık ya da diyalektik mantık (“anti-diyalektik”) tartışmalarının, Grek felsefesinden, Kant ve Hegel’e uzanan bir çizgide 2500 yıllık tüm bir Batı düşüncesinin kritik bir açıdan yeniden değerlendirilmesine ilişkin bir içeriği olduğu söylenebilir:

“... mantığın (“logic”-“Logik”)‘gelişimindeki’ ilerleyiş daha Aristoteles ve Platon ile bir kesintiye uğramıştır ve bir daha rayına oturulamamıştır – Leibniz, Kant ve Hegel yanında, son olarak Husserl tarafından mantığa kazandırılan sarsıcı ivmeler ve gelişmelere rağmen bu durum böyledir.”- [Heidegger] (Aktaran: Sallis, 2013, 101).

“Başka bir mantığa ihtiyaç var... çünkü mantık denilen şey hiçbir anlamda mantık değildir ve artık felsefeyle de hiçbir ortak yönü kalmamıştır.”- [Heidegger] (Aktaran: Sallis, 2013, 101).

“Mantık, Platoncu-Aristotelesçi okulların eğitim düzeni çerçevesinde ortaya çıktı. Mantık, filozofların değil de, okul hocalarının bir icadıdır. ... [Batı’da] Geleneksel mantığın aşılmasına yönelik nihai büyük çabaların üç büyük düşünür tarafından, daha doğrusu en büyük Alman düşünürler olan Leibniz, Kant ve Hegel tarafından gerçekleştirildiği gerçeği bir rastlantı değildir.” (Heidegger, 2014, 141).

Heidegger, 1927 tarihli *Varlık ve Zaman* adlı yapıtında, yukarıdaki bağlamda bir mantık ve diyalektik eleştirisi geliştirmeye başlamış ve 1929/1930 yılında verdiği *Metafiziğin Temel Kavramları* adlı dersinde, “*bütün diyalektik felsefedir*” (“all dialectic in philosophy”) ifadesiyle özetlediği temel yaklaşımından hareketle, hem Platon ve hem de Hegel’e karşı son derece eleştirel bir yaklaşım öne sürmüştür (Gonzalez, 2002, 361). Neil Keane, Heideggeryen bir açıdan, aslında hakiki bir felsefenin, “*diyalektik-olmayan*” (“*non-dialectical*”) içeriği üzerine doğru bir yaklaşım geliştirebilmenin, anlaşılması gereken en kritik veya can alıcı mevzu olduğunu görüşünü ana hatlarıyla yeniden açıklamıştır (Keane, 2016, 349).

Heidegger’in hakikat ve tarih üzerine görüşlerinin yeterli bir tutarlılıkla anlaşılması için, Joan Stambaugh, “*Time and Dialectic in Hegel and Heidegger*” isimli makalesinde, her iki yazar arasındaki, farklılıklar yanında, bazı benzerliklerin de dikkate alınmasının gerekli olduğunu savunmuştur (Stambaugh, 1974). Shawn Loht ise, Nietzsche ve Hegel gibi isimlerin ötesinde, bu konularda Heidegger’in hakikaten anlaşılabilmesinin ancak, kendisinin, Pre-sokratik düşüncede

Herakletios'u nasıl yorumladığı üzerine daha derinlemesine bir perspektifle ele alınması sayesinde mümkün olabileceği tezini öne çıkarmıştır (Loht, 2012).

Hermeneutik veya fenomenolojik gelenekte, diyalektik eleştirisi, ayrıca daha çok bir "mantık" tartışması şeklinde de temellendirilmeye çalışılmıştır (Maly, 1993; Maly, 2012; Çüçen, 1999). Kenneth Maly, "geleneksel mantık" ve "diyalektik mantık" arasındaki karşıtlığın, aslında gerçek bir karşıtlık olmadığını ve düşünce için artık bu her iki mantık ötesinde bir "temellendirme" yapılması gerektiğini savunmaktadır:

"Diyalektik düşünce nedir? Düşünce diyalektik olduğu zaman, bu düşünce, "içinde kendi kendisini tam anlamıyla düşünebildiği" bir alana girer. Kendi kendisini düşünen ve kendisini kendisine yansıtan düşünce, böylece düşünen bir nitelik kazanmış olur. Bunu, diyalektik düşüncenin geleneksel mantık ilkelerini nasıl değiştirdiğine bakarak anlamak mümkündür. Diyalektikte özdeşlik ilkesi, yani,  $A=A$ , yeni bir boyut kazanır. Diyalektiğe göre,  $A=A$ , basit bir statik özdeşlikten daha ötede bir şey olmalıdır; çünkü, böyle, kendisiyle özdeşlik kazanmış bir şeye daha fazla açıklık kazandırmak veya onu inkişaf ettirmek mümkün değildir. Diyalektik, bundan fazla bir şeyi gündeme getirir. Bu anlamda Hegel, Mantık Bilimi'nde şöyle yazar: "Özdeşliğin içinde ifade edildiği cümlenin önerme formunda basit bir soyut özdeşlikten daha fazlası yer alır." A'nın, A'ya eşit olması için, ortada bir zıt bulunmak zorundadır. Bu zıt olan, bir çelişkiye yol açar; fakat bu şimdiki çelişki, basit bir formel mantık çelişkisi değildir. Daha doğrusu, bizzat çelişkinin kendisi sürekli hareket halinde bulunarak değişir ve kendi değişimini meydana getirir. Bu hareketlilik, zihnin kendini bulup tam ortaya çıkması için gereklidir. Hegel, Ruhun Fenomenolojisi'nin Önsöz'ünde şöyle yazar: "Zihin, yalnızca kendisini mutlak ihtilaf (yani, çelişki) içinde bularak kendi gerçeğine ulaşır." (Maly, 1993, 226-227).

Doğrudan sosyo-politik bir bağlamda geliştirilmiş olmasalar da, Marxist sosyolojik analize temel oluşturan ontolojik ve epistemolojik felsefi diyalektik yapıyı, radikal bir şekilde yeniden düşünmeye yöneltecek veya bir anlamda da kökten yıkmaya yönelebilecek bir içeriğe işaret eden bu tarz diyalektik mantık ve düşünme eleştirileri, çağdaş postmodern sosyal bilimlerin yöntem tartışmalarına, hakikaten son derece farklı bir yön vermiştir denebilir.

"Diyalektik düşüncede, özdeşliği akıl belirler ve bu akıl, kendisinin ötesinde olan bir hareket veya dönüşümü düşünüp hesaba katma yeteneğinden mahrumdur. Diyalektik düşüncede, değişim, sonsuz bir pozisyonlar serisi olarak açıklanır ki, bu konumlar serisi, önce biri daha sonra öteki olmak üzere ("mantıki" bir biçimde) dizilmiştir. Kendi içine kapalı olarak diyalektik düşünce, özneyi temel alıp, ona dayandığından bir üstünlüğe sahiptir. Kendisine kendisi tarafından verilen bu üstünlük ve öncelik içindeki diyalektik düşünce, ulaştığı en son biçimde, kendisini matematiksel ve hesaplayıcı kesin bir yargı modeli olarak ortaya koyar. Sonunda da, diyalektik hesapçı düşünce, insanoğlunu, kendi öz varlığının gerçek boyutlarından daha geriye götürür ve "technique" (teknik) yoluyla her şeyin kontrol altına alınabilir olduğu bu Ge-stell (teknolojik kuşatma) çağında insanları, bir bilgi bankasında kayıtlı maddeler ve unsurlar gibi kontrol altında tutulabilir, baskı altına alınabilir ve böylece bertaraf edilebilir bir konuma indirgeyerek, daima tahakküm edici sistemlere mahkum eder." (Maly, 1993, 227).

"Diyalektik düşünce, Aristoteles'ten miras alınan özdeşlik prensibi içine hareket ve  $\epsilon\nu\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ 'yı [energeia] enjekte etmiştir. Ne var ki, diyalektik hareket, özdeşliğe tam ziddiyet içinde onu ikinci defa yeniden üreterek ("duplicates") onunla aynen özdeşleşmiştir. ..." (Maly, 1993, 228).

"Diyalektik düşünce kendi içine kapanmış bir düşüncedir. Diyalektik, kendi kendini düşünen bir düşüncedir ve bu kendi kendini düşünmesi de tam anlamıyla mutlakçadır." (Maly, 1993, 227).

Sosyolojide modernizmden postmodernizme geçiş sürecinde yaşanan ve nihilizmin yeniden temellendirilmesi iddiasından, diyalektik düşüncenin çağdaş kritik olanaklarına uzanan çok kapsamlı ve derinlikli paradigma farklılıkları ve tartışmaları çerçevesinde, Türkçe postmodern



Sosyoloji literatüründe son derece değerli katkı ve açılımlar söz konusudur (Baran ve Suğur, 2012). Bu çerçevede, tezde, modernizm ile postmodernizm arasındaki dil ve söylem farklılaşmasının, aslında bir açıdan pozitif parametrelere yönelen dinamikler ve farklı bir yorumla okunup, okunamayacağını ve böylelikle daha yakından anlaşılabilir bir yaklaşımla soruların aşılmasının mümkün olup olmayacağını sorgulama açısından bir yaklaşım geliştirilmeye çalışılmıştır. Bunu yapma yolunda ise, Weber, Bourdieu ve Heidegger isimlerinin bu bağlamdaki bazı görüşlerinden yola çıkmak, son derece işlevsel ve pozitif açılımlar sağlamıştır denebilir. Nihai bir çözüm önerme iddiası, tabii ki yoktur, ancak, kısmi bir ölçüde de olsa şimdiye kadarki perspektiflerden biraz daha olumlu ve bütünsel bilgi birikimi yolunda, postmodern veya postyapısalcı teorik ve pratik gelişim sürecine ve belki de gelecekteki çalışmalar adına biraz daha net bir bakış çizgisine işaret edebilmek önemli bir amaç olarak kabul edilmiştir:

““Post-yapısalcılık” ve “postmodernizm” kavramlarının birbirleriyle ilişki içinde nasıl tanımlanacağı konusunda uzmanlar arasında herhangi bir oyuşma yoktur. Andreas Huyssen’e göre, post-yapısalcılık, “modernizmin tükendiği evredeki bir modernizm kuramı”dır –“oyunbaz ihlallerin yapıldığı, metinselliğin sınırsızca örüldüğü bir modernizm”dir bu- ve dolayısıyla, modernitenin postmodernist alt edilişi olmaktan çok, bir devamı olarak anlaşılmalıdır. Ermath’a göre, post-yapısalcılık Batı geleneğinin bütününi sorgularken, postmodernizm, modern Aydınlanma ile Hümanizmi eleştirel olarak ilişkilendirir, dolayısıyla da “moderniteden sonraki bir şeyleri gösteren” tarihsel bir kavram olarak anlaşılabilir.” (Rehmann, 2017, 223).

“... “Post-yapısalcılık”... postmodernizmin karşıtı olan bir kavram değil, daha çok onun ana kuramsal eğilimlerinden birisidir: “Postmodern çağın koşulları altında düşünce”yi [M. Frank 1989, s. 19] betimler.” (Rehmann, 2017, 224).

Bütün bir tez boyunca, özünde postmodernizmi, alternatif paradigmlar açısından karşılaştırmalı ve olabildiğince açık yoruma dayalı bir yaklaşım biçimi çerçevesinde anlama ve analiz etme amacı gözetilmeye çalışılmıştır. Bu hedef, ilgili alt konular veya bağlamlar içinde daha geniş ve ayrıntılı bir şekilde açıklamaya çalışılmıştır denebilir. Bir daha ifade etmek gerekirse, postmodernizm tartışmalarının en genel bağlamı, Rehman’ın son derece yerinde bir şekilde özetlediği üzere şöyle bir içerik taşır:

“Postmodernizm ile ilişkilendirdiğimiz özellikler, Cornel West’e göre, “Deleuze’ün Hegel’e karşı, Nietzsche’yi diriltmesine kadar geri gider.” ... Habermas, Nietzsche’yi, postmodernizme kesin giriş kapısı olarak ele alır... Manfred Frank’a göre, yeni yapısalcılık, “Nietzsche’nin metafiziği alt edilişinin yeniden düşünülmesi yoluyla ulaşılan” bir felsefi tezden yararlanarak yapısalcılığı devirir. ... Resch’in gözlemlediği gibi, “Nietzsche’ci sol, *avant la lettre* [adı konmadan önce doğmuş] postmodernizmdi”.... Waite’e ... göre, “Post-yapısalcılık, Nietzsche’nin ağırlıklı olarak pozitif, özümseyici bir kucaklanması olarak tanımlanmalıdır. Bugün varlığını sürdürdüğü haliyle de öyledir.” (Rehmann, 2017, 202).

#### **2.4. MODERNİZM VE POSTMODERNİZM ARASINDAKİ ÇELİŞKİLERİN BİREY, YAPI, KÜLTÜR VE DOĞA KAVRAMLARINDA YOL AÇTIĞI PARADOKSLAR**

Türkiye’de, Modern-Postmodern Sosyal Bilimler literatüründeki yeni gelişmeler üzerine oldukça geniş bir çeviri makale ve kitap kaynağı ve doktora ve master düzeyinde yeni gelişen bir akademik

tez yazım süreci söz konusudur. Ancak, bizzat Türkçe yazılan orijinal kitap ve makale sayısı, bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar oldukça sınırlıdır. Bu açıdan, ayrıca, tez konusu bakımından özellikle ifade edilebilir ki, bilhassa, Weber (Almanya), Bourdieu (Fransa) ve Heidegger (Alman ve Fransız Sosyal Bilimler Felsefelerinin ABD’de yeniden yorumlanması) odaklı gelişen ve temel olarak, felsefi hermeneutik anlam savunusunu temel alan yaklaşımlar (Heidegger, Gadamer) ve postyapısalcı semiotik anarşizm teorileri (Derrida, Deleuze, Foucault) arasındaki, hem derin etkileşim ve hem de ciddi kutuplaşmada vücut bulan modernizm-postmodernizm tartışmalarının geldiği çizgi açısından, hem sistematik ve hem tarihsel karşılaştırmalı bir bilimsel bütünlük içerecek çalışmalara daha fazla ihtiyaç olduğunu söylemek abartılı bir yaklaşım sayılmayacaktır.

Tezin “Amaç, Kapsam ve Yöntem” odaklı 1. Bölümünde de ana çizgileriyle ele alındığı üzere, Postmodern Sosyoloji teorilerinde, karşımıza çok farklı bir tablo çıkmaya başlamıştır: Modern Sosyolojinin yeniden ve köklü bir değerlendirilmesi yoluyla, yukarıda kısaca veya ana olarak ifade edilen temel kavramları (*Hümanizm, Bireycilik, Rasyonalizm, Seküler Moralizm ve İlerlemeci Tarih veya İlerleme*) ve isimleri (*Saint Simon, Comte, Marx, Durkheim ve Weber*) açısından, kesinlikle çok farklı veya alternatif bakışlar, radikal yorumlar veya tabii asıl ve temel olarak da çoğu kez aporetik bazı reddedişler ve çok köklü karşı çıkışlar söz konusudur. Sosyal bilimlerin araştırma metodolojilerinde artık, en temel ortak “paradigmatik” özellikleri, “radikal bir belirsizlik” olan, “rölativist”, “yorumcu” ve “kültürel” yeni arayışlar söz konusudur (Outwhite, 2016, 423). “*Bir Postmodern Sosyoloji Var mıdır?*”-(1988) (Bauman, 2002) isimli ünlü makalenin yazarı Bauman, biraz dramatik ve trajik bir şekilde, realizm ve belirsizlik arasında sosyolojinin postmodern karakteri üzerine şöyle bir görüşe sahiptir:

“... Bauman ..., klasik sosyologların ayırt edici özelliğinin, kendi zamanlarının büyük sorunlarıyla ilgilenmeleri olduğunu dile getirir. Zira Weber, Durkheim ve Simmel geleneğinde olan budur. ... Onların, rasyonel olarak organize olmuş bir topluma doğru ilerlediğimize ve tarihin, bir ilerleme olduğuna inanmalarına karşılık, biz artık bunlara inanmıyoruz. Bize göre tarih, önceden verilmiş istikametleri olmayan bağımsız bir olaylar dizisidir ve bizim toplumlarımızın en karakteristik özellikleri akıcılık, akışkanlık ve değişebilirliktir. Bu yüzden belirsizlik ve olasılığın hep burada, bizimle kalacağını biliyoruz. Bu nedenle Bauman, hiçbir şekilde gerçek, spesifik veya kesin çıkarımlarda bulunmaz. Kendi ifadeleriyle “Sosyolojideki en büyük şarlatanlar, okura ‘olayların gerçekten’ nasıl meydana geldiğini söylemeyi iddia eden realistler ve ampiristlerdir.” (Aktaran: Karadeniz, 2013, 42-43).

Willem van Reijen, “*Aydınlanmanın Diyalektiği’ni Allegori Olarak Okumak*” (1988) isimli tarihsel makalesinde (van Reijen, 2006), hem Derridacı nihilist postmodernizm eğilimlerini ve hem de hala, bir ölçüde geleneksel pozitivizm ve Marksizmin etkisinde kalmış modernist ve rasyonalist Frankfurt Okulu ve Habermas çizgisini aynı anda kritiğe tabi tutmaktadır. Van der Loo ve van Reijen (2003), kendilerinden başka beş bilim adamını daha içeren bir sosyoloji çalışma grubunun katkılarıyla hazırladıkları, *Modernleşmenin Paradoksları: Sosyolojik Bir Yaklaşım* isimli kitaplarında, kendi amaçları açısından, Parsons’un, modern sosyoloji

çerçevesinde biçimlenen eylem (birey) ve sistem analizini, bir anlamda şimdiye kadar daha iyisi yapılamamış ve kullanışlı bir model olarak benimsediklerini ifade etmektedirler. Ancak, bu iki yazar, Parsons'un sosyolojisinde temel alınan, "birey, yapı ve doğa, kültür" kavramlarını, postmodern teorik gelişmelere uygun bir çerçeve içine adapte ederek, daha bütünsel bir analiz çerçevesinde ele almaktadırlar. Bu yazarların çalışmasında yer alan bazı modern ve postmodern sosyoloji kavramlarına dayalı çeşitli verileri ve ayrı ayrı tabloları, bir anlamda yeni bir bütünsellik içinde, "Modern ve Postmodern Sosyoloji Tablosu" (Tablo 2) olarak bir arada ifade etmeye ve geliştirmeye çalıştık. Bu tabloda görüleceği üzere, yazarlara göre, klasik veya modern sosyolojinin, dört temel kavramı, "birey, yapı, doğa ve kültür"dür ve bu kavramların her biri, postmodern sosyolojide aşılması gereken dört paradoks ile karşı karşıyadır:

- 1) *Bireyin "Modern Özgürlük" X "Postmodern Rölativist Çaresizlik" Paradoksu,*
- 2) *Yapıda "Yerellik" X "Küresellik" Paradoksu,*
- 3) *Kültürel Rasyonalizasyonun Meşruiyetinde "Çoğullaşma" X "Tekilleşme" Paradoksu ve*
- 4) *Doğada "Teknolojik Bir Koşullanma" X "Koşulsuzlanma" Paradoksu*

1) Modern sosyolojide öne çıkan "birey" ve bireycileşme anlayışının karşı karşıya kaldığı postmodern paradoks, "özgürlük x çaresizlik" arasında gidip gelmez. Modernizm bireye hümanist ve rasyonalist bir özgürlük vadetmiştir; ancak, birey, postmodern nihilizm, rölativizm ve ontolojik şüphe gibi kavramlardan sonra kendisini, akılsal ve bilgisel olarak gerçekliği yorumlamada nasıl bir yol izleyeceği konusunda kararsız ve çaresiz hissetmektedir.

2) Modernizmde temel alınan, etnik, milli ve uluslararası modern siyasal ve ekonomik "yapıların", postmodern dönemde karşısına, yerel mikro-milliyetçiliklerden, küresel demokrasiye uzanacak türde siyasal yapı sorunları çıkmıştır ve çözülmesi gereken paradoks, "ölçek daralması x ölçek genişlemesi" meseleleridir ve temel sorun, farklılaşan yapılar içinde veya bunlar arasında "dayanışma"nın nasıl sağlanabileceği problemidir (Bernasconi, 2000).

Postmodern Sosyoloji çalışmalarında genelde oldukça belirsiz kalan küreselleşme kavramının içeriğinin netleştirilmesinde, bu alandaki çalışmalarıyla tanınmış önemli isimlerden, D. Held ve A. McGrew'in çizdikleri çerçeve, şimdiye kadarki en derinlikli ve kapsamlı değerlendirmelerden biri olarak son derece yol göstericidir denebilir. Pieter Meurs, Nicole Note ve Diederik Aerts (2011)'e göre, D. Held ve A. McGrew'in evrensel literatürde öncülük ettikleri bir perspektif olarak, şimdiye kadarki analizlerde, küreselleşmenin çok boyutlu doğası, temelde, birbirine karşıt iki temel algılanma ekseninde incelenmektedir:

Bunlardan birinci eksenle öne çıkan yaklaşım, “açıklayıcı, analitik ve teorik” bir inceleme konusu olarak küreselleşmenin ele alınmasıdır ve bu grup da kendi içinde “iyimserler” ve “şüphelilerden” oluşan iki farklı veya karşıt kesim şeklinde kutuplaşmaktadır. İkinci eksen ise, “değerlerle ve normatif bağluluklarla ilgili”dir ve bu eksenle, “politik bir proje veya ideal olarak küreselleşmenin, etik bir temelde savunulması ve yeni aşamalara doğru dönüştürülmesi mi yoksa direnilmesi veya reddedilmesi” gereken bir süreç mi olduğu esas tartışma konusudur (Meurs, Note ve Aerts, 2011, 10-13).

Pieter Meurs ve diğerlerinin de çok yerinde olarak belirttiği üzere, Held ve McGrew, küreselleşmenin anlaşılması ve çalışılmasında, “bir yol gösterici harita” sunma anlamında son derece anlaşılır, yerinde ve kullanışlı bir çerçeve çizmektedir. Pieter Meurs, Nicole Note ve Diederik Aerts, Held ve McGrew’in iki eksen esaslı bu çerçevesinin, çok değerli bir katkısı olduğunu, ancak bundan sonraki çalışmalarda, bu iki eksenin ayrı ayrı değil de, daha çok “iki eksenin kesişim noktalarının” (“the intersection of the two axes”) (Meurs, Note ve Aerts, 2011, 13) dikkate alınarak daha bütüncül ve verimli sonuçlara ulaşma yolunda çalışılması gerektiği görüşünü öne çıkarmaktadır. Bu çerçevede, küreselleşme ile kültürü veya sosyal ilişki ağlarını, karşılaştırmalı bir metodolojik yaklaşımla analiz etme açısından, teorik ve pratik etkileşimlerin dikkate alınmasıyla daha bütünsel olmaya yönelen bir çerçevenin ortaya çıkabileceği söylenebilir (Gelekeçi, 2011).

Pieter Meurs ve diğerleri, bir anlamda Held ve McGrew’in katkılarında, bu kesişim noktalarının çalışılması perspektifinin yeterince derinleştirilmediğini de bir kritik olarak dile getirmek istemektedirler. Nitekim, bu üç yazar, kendi küreselleşme analizlerinde, görece olarak Aydınlanmacı bir rasyonalist gelecek öngören Habermas çizgisini temel aldığı söylenebilecek Held ve McGrew’in görüşlerini değil; daha çok idealist ve hermeneutik bir yaklaşımı benimseyen ve son dönemlerde oldukça öne çıkmaya başlayan Fransız düşünür ve küreselleşme teorisyeni Nancy’nin, “*La Création du Monde ou la Mondialisation*” (2002) (“*Dünyanın Kreasyonu ve Küreselleşmesi*”) isimli kitabındaki görüşleri temelinde, postmodern nihilizmin yol açtığı anlamsızlık problemine karşı, insanın pratik değer ve davranışlarının önemini vurgulayan ve bunların gelecek adına rehabilite edilmesinin bir çıkış yolu olarak hayati önem taşıdığı üzerine “değerlerle ve normatif bağluluklarla ilgili” bir yaklaşım geliştirmeye girişmektedirler (Meurs ve diğerleri, 2009).

Kant ve Hegel’in milliyetçilik ve devlet anlayışlarını temel alarak yola çıkan Türkiye kökenli ünlü Politika Bilimi ve Felsefe Profesörü Seyla Benhabib, “*Kültürün İddiaları: Global Çağda*

*Eşitlik ve Çeşitlilik*” (Benhabib, 2002) isimli kitabında, küreselleşme çağında büyük tarihe sahip kültür ve devletlerin, “*kültürel birlik*” ve bütünlük politikalarının “*katılımcı demokrasi*”nin bireysel ve kurumsal “*söylem etiği*” içinde tartışılarak korunmasının, insanlığın geleceği ve gelişimi için evrensel özgürlük, barış ve adaleti sağlamada asıl ve en önemli role sahip olabilecek perspektifi bize verdiğini yolunda bir yaklaşımı savunarak dünya sosyal bilimlerinde ve felsefesinde çok büyük yankılar uyandırmıştır.

Denebilir ki, günümüzün en önemli küreselleşme teorisyenlerinden olduğu hiç şüphesiz olan Prof. Dr. David Held, benimsediği politik felsefe açısından Kantçı İdealizme açık Marksist bir Sosyal Demokrasinin küresel tahayyülünde Habermasçı bir çizgi ile Liberal Rawls’ın görüşlerini bir senteze tabi tutmak suretiyle, “*Kozmopolit Egemenlikte*” (“*cosmopolitan sovereignty*”) “*Çok-Düzeyle İktidar, Otorite ve Vatandaşlık Teorisi*”ni (“*a multi-level theory of power and authority and citizenship*”) savunmaktadır (Gagnon, 2011, 14).

Buna karşılık, Prof. Dr. Seyla Benhabib, küreselleşmenin evrensel politik felsefesi adına, milli kültür ve milliyetçiliğin vazgeçilmez önemi ve yeri üzerine siyaset felsefesi ve sosyolojisi açılarından şimdiye kadar yapılan en temelli ve sistematik Kantçı ve Hegelci yorum ve kavramlaştırma girişimlerinden birinde bulunmuştur denilebilir. Çünkü, Prof. Dr. Benhabib, postmodern epistemolojilerin (Lyotard-Derrida) belirsizlik ve tutarsızlığının radikal bir eleştirisi perspektifini de çok benzersiz bir şekilde formüle ederek, tarihsel-sosyal meşruiyetten yoksun “çok kültürcülüğün”, uygarlığın özgürlük ve eşitlik gelişimi yolundaki bölücü ve engelleyici etkilerine karşı “*Universalist*” bir felsefi yaklaşımla, “*Kozmopolit Hukukta Evrensel İnsan Hakları*” ve “*Milli ve Anayasal Cumhuriyetçi Devletin Egemenlik İddiaları*” dengesinin sağlanmasını ve bu süreçlere demokratik ve katılımcı kurumsal bir yapı kazandırılmasının odak alınmasını temele almaktadır (Benhabib, 2002, 148-150).

Milliyetçilik ve Küreselleşme anlayışı hakkındaki bir Kant yorumunu günümüzde en güçlü bir şekilde geliştiren bir başka isim, özellikle “*Kritiksel Kozmoloji: Milletler ve Küreselleşme: Felsefi Bir Deneme*” isimli 2005’te Amerika’da yayınlanan kitabıyla dikkatleri çeken ve aynı zamanda daha önceden Frankfurt Okulu ve Postmodernizm üzerine önemli çalışmalarıyla tanınmış ünlü bir Fransız sosyal bilimci ve düşünür olan Gerard Raulet’tir (Raulet, 2005). Yazar, temel olarak Kant perspektifinde bir analiz çerçevesine sahiptir. Kant’a göre, kendi kültür ve milli devleti içinde hakikatin yorumunu meşrulaştırdığı ölçüde bir millet, özgür millet olacaktır, yani, bağımlı olmaktan kurtulmak ve millet, devlet ve vatan için özgürlüğü kazanmak, ancak milli şuurda “*bilginin kendini meşrulaştırma kapasitesi*” (Raulet, 2005, 26) sayesinde vücut

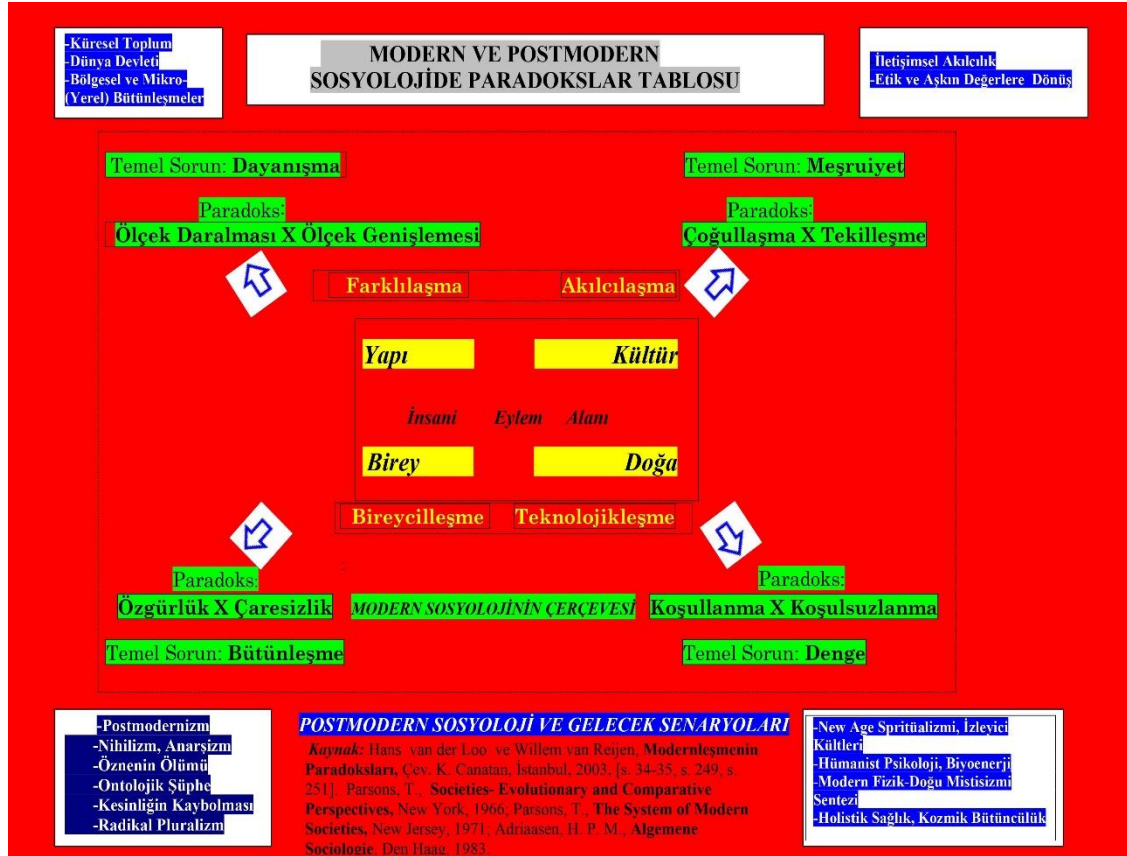
bulacaktır. Üzerinde insanların yaşadığı bir toprak parçası (“*a domicile (domicilium)*”), ancak bilgi ile bağımsız bir milli vatan veya ülke (“*a domain (in Latin: ditio)*”) konumuna yükselebilir ve böyle adlandırılmayı hak edebilir: “Bu ülkeler arasındaki fark, bilginin kendi kendini meşrulaştırma kapasitesine bağlıdır...” (Raulet, 2005, 26). Bu anlamda, Kant’a göre, “Milliyetçilik ve Kozmopolitizm arasında bir çelişki yoktur” (Raulet, 2005, 25).

3) Modern dönemde sanayileşme ve teknolojik gelişim, insanın “*doğa*” üzerindeki hakimiyetini perçinlemiş ve daha rahat bir sosyal düzen ve refah getirmiştir; ancak, postmodern dönemde bilgi toplumuna geçişle, aşırı bir gelişme gösteren bilişsel kontrol mekanizmaları yüzünden, insanların ve toplumların bilgi teknolojileriyle özgürlüklerine ne ölçüde sahip oldukları veya olmadıkları hakkında karşımıza teknolojik bir “*koşullanma x koşulsuzlanma*” paradoksu çıkmıştır.

4) Modern sosyolojide “*kültür*” kavramı, neredeyse evrensel kabul gören tek doğruluk kriteri olarak “*akılcılaştırma*” kavramının meşruiyeti temellendirilmesi anlamında, evrensel aklın temel alındığı bir gelişim süreci olarak değerlendirilmiştir. Ama postmodernizmde, artık, aklın çoğulluğu öne sürülmektedir. Postmodern kültürde, modern akılcılaştırmanın temel paradoksu, “*çoğullaştırma x tekilleştirme*” kutupları arasında “*meşruiyet*”in hangi temelde olacağı problemidir. Akılcı kültürden sonra gelecek kültür, Habermas’ın “*İletişimsel Akılcılık*” yaklaşımında olduğu gibi daha rasyonalist ve pozitivist bir Aydınlanmacı zihniyetine mi dayanacaktır; yoksa Kantçı ve hermeneutik çizgide, “*Etik ve Aşkın Değerlere Dönüş*” yolunda daha idealist bir anlama felsefesine açık bir biçimde mi oluşacaktır? (van der Loo ve van Reijen, 2003, 34-35.)

İşte, yukarıda kısaca özetlenmeye çalışılan böyle bir yorumsal çerçevede, aşağıda Tablo. 2.’de, modern sosyolojinin dört temel kavramı olarak “**birey, yapı ve doğa, kültür**”ün, postmodernizm sürecinde nasıl bir dönüşümle karşı karşıya kalmış olduğu veya bundan sonra da hangi anlamlarda paradoksal olarak anlaşılacaklarına ilişkin muhtemel bir çerçeve, somut veya şematik şekilde sistematize edilerek gösterilmiştir denebilir:

**Tablo 2. Modern ve Postmodern Sosyolojide Paradokslar**



Bu tablo, “**Modernleşmenin Paradoksları: Sosyolojik Bir Yaklaşım**” isimli kitap içinde yer alan ilk ve daha basit versiyonlarıyla aktarılan bazı şema ve verilerin, daha bütünlüklü olarak bir araya getirilmesiyle tamamen yeni bir formla, tez yazarı tarafından oluşturulmuştur: Hans van der Loo ve Willem van Reijen, **Modernleşmenin Paradoksları: Sosyolojik Bir Yaklaşım**, Çev. K. Canatan, İstanbul, 2003, s. 34-35, s. 249, s. 251. (Loo ve van Reijen’in yararlandığı kaynaklar: Parsons, T., **Societies- Evolutionary and Comparative Perspectives**, New York, 1966; Parsons, T., **The System of Modern Societies**, New Jersey, 1971; Adriaasen, H. P. M., **Algemene Sociologie**, Den Haag, 1983.

Yukarıdaki tablo ışığında, modernite-postmodernite tartışmalarında, hem *Alman Hermeneutiği* ve hem de *Fransız Postyapısalcılığının* pratik ve teorik imkanlarını, daha çok karşılaştırmalı bir yaklaşımla anlamaya ve analiz etmeye yönelik bir perspektiften bakılınca, Türkiye’de, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* ve *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler* gibi, kritik önemi haiz ve farklı üniversitelerden bir araya gelen akademisyenlerin yetkin katkılarına içeren çalışmalarda da ortaya konulduğu üzere, Çağdaş veya Postmodern Sosyoloji Teorilerinde, evrensel olarak görüşleri tartışılan figürler olmaları itibarıyla başlıca şu isimlerin öne çıktığı görülmektedir: Derrida, Lyotard, Deleuze ve Guattari, Foucault, Habermas, Bauman, Bourdieu, Baudrillard ve Zizek (Baran ve Özsöz, 2013).

Dünyada Alman ve Fransız sosyal bilimler ekollerinin, deyim yerindeyse, doğdukları bu iki ülkeden, bazen hiç şüphesiz çok daha derinlikli ve kapsamlı olarak çalışıldığı ve böylelikle gelişen literatürünün en güçlü olduğu ve bu gücünün etkisini, evrensel olarak dünyanın tüm geri kalanında çok belirleyici ve hatta bazen tek belirleyici konuma yükselten ülke büyük ölçüde

ABD’dir. Örneğin, Sosyal Bilimler alanlarında dünyanın en iyi 100 üniversitesinden yaklaşık 50 tanesi tek başına Amerika’da yer almaktadır (“Times Higher Education (2019). World University Rankings 2019. Erişim: 19 Haziran 2022, <https://www.timeshighereducation.com>).

Bu çerçevede, en genel ifadesiye denebilir ki, Almanya, Fransa (Kıta Avrupa’sı) ve Amerika’da (ve diğer Anglo-Sakson ülkelerde: İngiltere, Kanada ve Avustralya) Postmodern Sosyoloji teorileri bakımından, Klasik Sosyoloji teorilerinin nasıl yorumlandığı ve bu yeni yorum biçimlerinin yol açtığı çok derin ve köklü anlaşmazlıklar veya tartışmalar ya da farklı ve orijinal yaklaşım biçimlerinin, biraz daha kapsamlı ve derinlikli bir yeniden değerlendirmesini yapmak, Türk Sosyoloji çalışmalarının tarihi ve sistematik niteliklerine katkı bakımından son derece can alıcı bir önem taşımaktadır.

Bu tezde, Postmodern Sosyoloji üzerine geliştirilmeye çalışılan analizde, günümüz sosyal bilimler felsefesinde, *tarihi, kültürel ve politik* dinamiklerin kavramsal açıklanmalarına odaklanmaları bakımından dünya çapında en etkili sistematik ve tarihsel temel iki yaklaşımı ifade eden ekoller olarak kabul edilen, hem yorumsal içeriği öne çıkan *Alman Hermeneutiğinin* ve hem de politik felsefi içeriği öne çıkan *Fransız Postmodernizminin-Postyapısalcılığının* pratik ve teorik imkanlarını anlamaya ve ekspozite etmeye yönelik temel bir sentezci yaklaşım esas alınmaya çalışılmıştır. (Frank, 1989a; Frank, 1993)

Batı Sosyal Bilimler çalışmalarında, bilhassa 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra hermeneutik-yorumcu-dil felsefesi perspektifi, Almanya, Fransa ve Amerika’da çok öncü ve yaygın bir paradigma haline gelmiş bulunmaktadır; ancak bu trend Türk sosyolojisi ve felsefesinde henüz yeteri kadar güçlü değildir. Bundan başka, Türkiye’de Alman düşüncesi veya Kıta Felsefesi çerçevesinde ve dünya standartlarının ulaştığı düzeyde hermeneutik içerikli sosyolojik çalışmalar, hem mahiyet ve hem de sayıca çok sınırlıdır, hatta yok denecek kadar azdır.

Robbins’e göre, 1979 yılında Hermeneutik Sosyal Bilim çalışmalarının en öncü temel eserlerinden biri olarak yayınlanan, “Interpretive Social Science: A Reader” adlı edisyon kitabın (Rabinow ve Sullivan, 2017; Rabinow ve Sullivan, 1987) asıl amacı, dünyadaki en yetkin bazı filozof ve sosyologları bir araya getirerek, “*hermeneutik yaklaşımı 'pozitivist, yapısalcı ve neo-Marksist pozisyonlara karşı' eleştirel bir şekilde konumlandırmak*” (Rabinow and Sullivan, 1979: 1.)” üzerine bir temel perspektifin temel taşlarını oluşturabilmektir (Robbins, 2012, 94).

Türkiye’de yaklaşık son otuz yıllık süreçte genel sosyal bilim felsefesi veya metodoloji tartışmaları dolayısıyla modernite ve postmodernite üzerine Sosyoloji açısından da önemli



açılımlar içeren, bir elin parmaklarını geçmeyecek sayıda da olsa bazı telif çalışmaları ve bundan biraz fazlaca ölçüde de olsa çeşitli çeviri kitaplar bulunmaktadır: (Akay, 1997; Kara, 2001; Şaylan, 2002; Küçükalp, 2003; Akay, 2010; Öztürk, 2010; Cevirici, 2020; Yıldırım, 2022).

Tezde benimsenen çerçevedeki spesifik bir bakışın da içinde şekillendiği daha makro bir düzey açısından evrensel Sosyal Bilimler literatüründe bilhassa 1970'ler sonrasında gelişme gösteren Postmodernizm tartışmaları, 1980'ler sonrasında giderek olgunlaşmaya başlayarak günümüze kadar, en başta felsefe, sosyoloji ve politika gibi sosyal bilim dalları olmak üzere çok farklı alanlarda, hem karşılıklı etkileşim ve hem de kendi özgün çizgileri içinde her bilim adına farklı biçimlenme süreçleri geçirmiştir. Sosyolojik açıdan bakıldığında, son otuz-kırk yıllık periyod adına postmodernizm literatüründe evrensel kilometre taşlarını oluşturan veya bazen de, daha çok öne çıkardıkları felsefi yaklaşımlar itibarıyla geniş tartışmalara yol açan farklı ve temel bazı kitap ve makalelerin yayınlandığını söylemek mümkündür: (Bauman, 2002; Frank, 1989a; Kolb, 1991, Smith, 1996; Wolin, 2004; Susen, 2015; Parra, 2019; Liakos, 2019).

Gerçekleştirilen araştırma bağlamında, en son İngilizce metinlerdeki derinlik ve kapsamı daha yakından okumaya yönelen bir çaba adına, yeterli bir bütünsel yorum ve kapsamlı bir analizin Türkçe'de sunulabilmesi, gelecekte çalışılması gereken bir çerçeve olarak karşımızda durmaktadır denebilir. Bu tezde, postmodernizm tartışmaları bağlamında Weber, Bourdieu ve Heidegger'in dünya literatüründe ele alınma biçimleri ile Türkçe Sosyal Bilimler literatüründeki ele alınma biçimleri arasında görülen odaklanma farklılıkları dikkate alınmaya çalışılmıştır. Bu çalışmadaki konu sınırlandırması bakımından, yabancı ve yerli literatürün bir ölçüde daha net bir çerçeve içinde analizi adına daha farklı bir yaklaşımın en genel veya ana hatlarıyla geliştirilmesi amaçlanmıştır:<sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Modernizm ve postmodernizm* sorunsalının ele alındığı en iyi ilk çağdaş kitap ve literatürde vazgeçilmez bir eser olarak, genellikle şu aşğıdaki çalışma kabul edilmektedir. (En azından benim araştırabildiğim ve ulaşabildiğim

Bu kitabın tanıtım yazısının bir cümlesi şöyledir: "... Kolb first considers the views of Weber and then discusses in detail the pivotal writings of Hegel and Heidegger. He uses the novel strategy of presenting Heidegger's critique of Hegel and then suggesting the critique of Heidegger that Hegel might have made."

Tabii tek bir kitap temel alınarak, bu hususlarda, bir yorumda bulunmak, kesinlikle doğru değildir ve son kırk yılda aynı çizgide ve aynı derinlikte daha birçok çalışma kesinlikle söz konusudur ve onlar hakkında da mutlaka bir şeyler söylenmesi gerekir. Türkiye'de, postmodernist ve postyapısalcı literatürde şimdiye kadar yeterli ölçüde ele alındığı görel olarak çok zor söylenebilecek ve Kolb'un, Hegel-Heidegger çizgisine çok yakın evrensel bir yaklaşımın içeriğini sınırlı bir şekilde yansıtmaya belki örnek olabilecek ve bildiğim kadarıyla gerçekten olağanüstü dört kitap ve bir makale ismi de şöyledir:

- 1) Frank, M. (1989). *What is Neostucturalism?* (S. Wilke ve R. Gray, Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- 2) Smith, G. B. (1996). *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*. Chicago: University of Chicago Press.
- 3) Thomson, I. D. (2011). *Heidegger, Art, and Postmodernity*. New York: Cambridge University Press.

“Her açılış, her *Anfang* veya başlangıç, kaderdir ya da daha basitçesi, zorlayıcı bir gelenektir. Husserl’in dediği gibi “biz özneler”, biz modernler ve hatta post-modernler, tüm Kartezyen, Kantçı, idealist, romantik, varoluşçu geleneği izleyerek, özgürlüğün bizim özümüz, özneliğin özü ve dolayısıyla belki de tüm varlıkların merkezi, ölçüsü, varlıkların Varlığı olduğuna inanırız. Heidegger’in kendisi *Vom Wesen des Grundes*’te bu geleneği kabul eder ve özgürlüğü tüm temellerin temeli (“the grounding of all grounds”), “akıl ilkesi”nin (“principle of reason”) yeni ve son adı olarak adlandırır. Ve aniden bu *ultima ratio*, kendini yeniden doğrulama, kendini eski haline getirme hareketi içinde çöker.

Burada, sonraki dönem Heidegger’in düşüncesinde, özgürlük kavramının gelişmesinin ortaya çıkardığı bazı zorlukları tartışmayı öneriyorum. ...” (Haar, 1989, 1).

Böyle bir sorunun, Heidegger düşüncesi içindeki en açık cevaplarından birini, onun *Düşünme Denilen Nedir?* [*What Is Called Thinking? - Was heisst Denken?*-(1951-1952)] kitabında, neredeyse benzersiz bir olgunluk biçimine kavuşan muhteşem Nietzsche yorumlarında buluruz:

“... “*En sessiz sözlerdir, fırtınayı getiren. Güvercinin ayaklarıyla gelen düşünceler dünyayı yönetiyor*” (*Böyle Buyurdu Zerdüş, II. Bölüm, Sessiz Saat*).

*Bu şekilde Nietzsche de asıl düşünmüş olduğu şeyleri, “Zerdüş”ten sonra hiç yayınlamadı ve bu kolayca bizim dikkatimizden kaçıyor. ...*” (Heidegger, 2019, 86).

Nietzsche, Zerdüş kitabını, 1883-1885 yılları arasında yayınladı. Bundan sonra, yani 1885’ten, zihni yeteneklerini kaybettiği 1889 yılına kadar geçen dört-beş yıllık süreçte, Heidegger’in bu yorumuna göre, Nietzsche, ulaştığı düşünceler ile bunları tutarlı olarak ifade edebilmenin olağanüstü çelişmesini ve stresini çok yoğun bir şekilde yaşıyordu. (Heidegger, 2019, 63).

“Nietzsche, Ebedi Dönüş’ün tanımında temel bir rol oynayan varlık ve oluş arasındaki Platoncu karşıtlığın ve hakikat ile görünüş arasındaki karşıtlığın içinde, hiçbir zaman ‘felsefenin gerçek merkezi ve dolayımına [*Mitte*]’ ulaşamayacak ve Yunan *Anfang*’ını (*Mebdei Başlangıcını*) gerçek derinliğinde düşünemeyecek şekilde karmaşıklık içinde kalmıştır. ...Başka bir deyişle, Nietzsche geleneğin tutsağı olarak kalmıştır...” (Haar, 1995, 291).

4) Parra, J. D. (2019). *Heidegger’s Nietzsche: European Modernity and the Philosophy of the Future*. Lanham, Md: Lexington Books.

5) Liakos, D. (2019). Another Beginning? Heidegger, Gadamer, and Postmodernity. *Epoché*, 24(1), 221-238.

### 3. BÖLÜM

## MAX WEBER'İN SOSYOLOJİSİNİ YORUMSAMACI ANLAMA VE EMPİRİK AÇIKLAMA DENGESİ AÇISINDAN YENİDEN OKUMAK: “RASYONALİTE” ÜZERİNE KRİTİK VE ANALİTİK TARİHSEL BİR BAKIŞ

Bu bölümde, Sosyoloji literatürü içinde genellikle en fazla kabul gören, standart kaynaklar itibarıyla Weber'in metodolojisinin tarihi ve felsefi kökenleri üzerine çok genel bir çerçeve denemesi yer almaktadır. Ancak bu konular, hiç şüphesiz, çok daha derinlikli ve kapsamlı bir felsefi veya sosyolojik içerikle de ele alınabilir. Tezin sınırları açısından, bu kadar büyük veya Weber'i çok daha derinlemesine ele almaya yönelik bir girişimde bulunmak olanaklı değildir. tezin araştırmanın konusu ve amacı ve Weber ve rasyonalite isimli bölümlerinde, bu çalışmanın amacı ve sınırları açısından öncelikle işaret edilen veya kısaca ele alınan belli başlı kaynaklar üzerinden Weber'in felsefi ve sosyolojik görüşlerinin şimdiye kadarki literatürde ele alınma biçimlerinin ötesinde temel bazı açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır.

“... Weber'in çalışmalarının yorumlanması sorunu, ...iki kampın tartışmalarının savaş alanlarından biri olarak hizmet etmiştir. İlk kampın adı, sonraki dönem görüşleriyle **Talcott Parsons** ve **Niklas Luhmann**'in baş kahramanları olduğu sosyolojik **Sistemler Teorisi**'ydi. İkinci kamp, **Jürgen Habermas**'in baş teorisyeni olduğu “**Eleştirel Teori**” etiketi etrafında şekillendi. Her iki taraf da Weber'in eylem teorisi sorununa bir çözüm getirebileceklerini iddia ederken; diğer tarafı, bu görevde fena halde başarısız olmakla suçlamıştır.” (Schmid, 2009, 215).

Felsefi ve sosyolojik açılarından İngilizce Weber literatüründeki son yıllardaki gelişmelerin, yukarıdaki kotasyonda genel açıdan ifade bulan geleneksel tartışmaların ötesinde yeni bir ivme kazandığı söylenebilir. Weber ve rasyonalite odaklı alt bölümde kısaca değinildiği üzere, (Luft, 2022), (Kuravsky 2022), (Slama, 2018) ve (Slama, 2022) gibi Yeni-Kantçı sosyal bilim çalışmalarında dünyadaki en öncü akademisyenler, Kant'ın varlık ve bilgi anlayışı ile bunun tarih, kültür, bilim ve değerler alanlarında yeniden çalışılmasını öne çıkaran ve 19. Yüzyılın son çeyreğinde en olgun dönemine ulaşan Yeni-Kantçı gelenek hakkındaki çalışmaların, henüz tamamlanmamış niteliğine dikkat çekmektedirler. Bu yazarlara göre, bu alanda yeni aşamalar kaydedildikçe, aynı zaman kesiti içinde tarihsel ve sistematik olarak biçimlenişinin, belki de en önemli dönemlerinden birini yaşayan Sosyoloji bilimi ve dolayısıyla Weber de dahil olmak üzere, sosyolojinin diğer kurucu isimleri hakkında da, bir anlamda, modernizm-postmodernizm sorunsalı bağlamında, son derece yeni açılımlar yapmak mümkün olabilecektir. Bu açıdan, tezde tüm bu yeni perspektifleri, konu sınırlarımız açısından ele almak mümkün olmamıştır.

Aynı şekilde, her ne kadar derinlikli ve kapsamlı içeriklerini bu tezde tam olarak yansıtmak mümkün olmamış ise de; Bambach'ın da çok yerinde olarak belirttiği üzere, bazı çok kritik metafizik açılımlar içerse de, ağırlıklı olarak İngiltere ve Amerika kökenli ve analitik-mantıksal-pozitivist içerikli “*Anglo-Amerikan dil felsefesi*” ve ağırlıklı olarak Alman ve Fransız kökenli

“*felsefi hermeneutik*” (Bambach, 1992, 154) çalışmalarındaki olağanüstü gelişmeler, yaklaşık son kırk yılda tüm dünya çapında modern-postmodern sosyoloji akımlarını çok derinden etkilemiştir. Bu sebeple, Weber’in metodolojik görüşlerinin bu yeni bağlamlarda ele alınabileceği çok farklı ve kapsamlı çerçeveler söz konusu olabilir. Bu bağlamda, bu tezdeki sınırlar ve yaklaşım bakımından Giriş ve amaç, kapsam ve yöntem alt başlıkları altında ve diğer bölümlerde de ana tema açısından sadece genel hatlarıyla öne çıkarılmaya çalışılan ve hem en son Anglo-Amerikan analitik ve hem de Kıta Felsefesi kökenli Hermeneutik literatürü yansıtacak şekilde değerlendirilmeye çalışılan temel kaynaklara verilecek ilk beş örnek şunlar olabilir: (Young, 2018; Beiser, 2011; Turner ve Factor, 2006; Gordon, 2012; Slama, 2018).<sup>11</sup>

Giriş Bölümünde, Weber-Bourdieu-Heidegger üçlüsü üzerine sosyoloji-felsefe etkileşimi ve metodolojik tartışmalar açısından, karşılaştırmalı perspektifler geliştirmeye de önem veren bazı “analitik” ve “hermeneutik” nitelikli makale ve kitapların uzunca bir referans listesi yer almaktadır. Tez açısından, bu bölüm içinde de birkaçı aşağıda zikredilecek bu örnek kaynaklarda ifade bulan bağlam veya farklı perspektiflerle şimdiye kadar son derece güçlü ve yaygın bir şekilde ortaya konan ve inanılmaz şekilde gelişmeye devam eden ve bazen “*Weber Endüstrisi*” kavramıyla ifade edilen sonsuz çeşitlilikteki ve zenginlikteki bir literatür söz konusudur. Bu bölümde, Weberyen sosyolojik metodolojinin ontolojik ve epistemolojik içeriğinin analiz edilmesini öne çıkaran perspektife oldukça yakın bazı açılımlar içeren daha önceki Türkçe literatüre şu metinler örnek verilebilir: (Dikeçligil, 2009; Özlem, 2001; Öğütle, 2012; Karagöz, 2003; Taş, 2011; Uluocak, 2012).

Weber hakkında son dönemlerde yayınlanan İngilizce makale ve kitaplar ile Almanca’dan İngilizce’ye yeni çevrilen kaynaklardan bazıları, bu tez çalışmasında geliştirilmeye çalışılan Weber yorumuyla oldukça temel paralellikler içermektedir. Bu çerçevede, tezin Bourdieu ve

---

<sup>11</sup> Bu tezde, gerek Weber ve Heidegger etkileşimi ve gerekse de, bu her iki isim üzerine orijinal yorumların yer aldığı en kritik referanslar olarak temel alınan başlıca yol gösterici kaynaklar şunlardır:

- 1) Julian Young, **German Philosophy in the Twentieth Century: Weber to Heidegger** (Young, 2018).
- 2) Frederick C. Beiser, “**Max Weber and the End of the Historicist Tradition**” (Beiser, 2011).
- 3) Stephen P. Turner and Regis A. Factor, **Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study of Philosophy, Ethics, and Politics**, (Turner ve Factor, 2006).
- 4) Peter. E. Gordon, “**German Existentialism and the Persistence of Metaphysics: Weber, Jaspers, Heidegger**” (Gordon, 2012).
- 5) Paul Slama, “**L’intentionnalité sociale chez le jeune Heidegger et Max Weber**” (Slama, 2018).

Heidegger bölümlerinde de, konu itibarıyla bazen Weber’le ilgili çok dar bir çerçevede referans verilen ve ancak ana hatlarıyla analiz edilen bazı kritik kaynaklar yanında; bu tezde konu sınırlamalarının kapsamı açısından ayrıntılı şekilde analiz edilmeseler de, Weber ve metodoloji tartışmalarının tarihsel ve sistematik gelişimi üzerine yaklaşık son otuz yıllık dünya literatüründe öne çıkmış, çok nitelikli makale ve kitaplar söz konusudur. Bu geniş literatür, gelecekteki daha derinlikli ve kapsamlı farklı perspektifler veya başka çalışmalar adına, son derece önem taşımaktadır denebilir. Bu bağlamda Weber üzerine, daha öncelikli oldukları söylenebilecek, hem klasik veya standart ve hem de yeni çıkan son dönem makale ve kitaplara örnek oluşturabilecek birçok temel ve son derece değerli kaynaklardan en belli başlı olanları şunlardır: (Kolb, 1986; Oakes, 1990; Stauth, 1992; Bambach, 1995; Ringer, 1997; Honigsheim, 2003; Crowe, 2005; Crowe, 2010; Derman, 2008; Portis, 2008; Figal, 2010; Nelson, 2011; Gane, 2012; Rehamann, 2013; Löwy, 2018; McCarthy, 2017; Sica, 2016; Swedberg ve Ageval, 2016; Kockelmans, 2017; Çiğdem, 2022; Baş, 2023; Erdoğan, 2023, Kuravsky, 2022).

Alan Sica, 2003 yılında, Sven Eliaeson’un “*Max Weber’s Methodologies: Interpretation and Critique*”-(2002) adlı eseri için yazdığı bir kitap değerlendirme yazısında, literatürde Weber’in metodu üzerine kaleme alınan en temel bazı kitapların yazarlarını şöyle sıralar: “Thomas Burger (1976), H. H. Bruun (1972), Stephen Turner and Regis Factor (1984; 1994), Susan Hekman (1983), Guy Oakes (1988) ve belki, W. G. Runciman (1972)”. Sica, bu en iyi isimler arasına Eliaeson’un da dahil olduğunu ifade etmektedir (Sica, 2003, 523).

Patrick Baert’in, 2005 yılında kaleme aldığı ve 2017 yılında Türkçe’ye çevrilen, “*Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*” isimli kitabının, “*Weber’in Yorumlamacı Yöntemi*” isimli bölümünde, metodolojik açıdan Weber üzerine yapılmış en iyi çalışmalara şunlar örnek gösterilir:

“... Weber’in metodolojisi üzerine çok az kitap vardır. Gary Runciman’ın, *Max Weber’in Sosyal Bilim Felsefesinin Bir Eleştirisi* ve daha yakınlarda Fritz Ringer’in, *Max Weber’in Metodolojisi* yayınlanmıştır. Ringer’in kitabında Weber’in sosyal bilimler felsefesi entellektüel bağlam içinde ele alınır ve oldukça zor bir konuya, kolay bir giriş sağlar. Runciman, Weber’in metodolojik yazılarının yapıcı bir eleştirisini sunar, ancak, genelde olumlu eğilimine rağmen, Weber’in analizlerini sıkı analitik bir incelemeye tabi tutar. Döneminin metodolojik tartışmaları içinde Weber’in önemini anlamak isteyenler için, Alexander’ın, *Sosyolojide Teorik Mantık* adlı eserinin 3. Cildini ve Turner’ın, *Bir Sosyal Bilim Metodolojisi Arayışı* adlı tartışmasını öneririm. Weber’in sosyoloji ve sosyal teori üzerindeki etkisine genel bir bakış için Collins’in, *Weberci Sosyolojik Teori*’sini öneririm.” (Baert, 2017, 89).

Glassman da, Weber çalışmalarında, belki de çoğunlukla anlaşılması ve kuşatılması olanaksız dinamik düşünsel ufuklarını ve yorum parametrelerini, Turner ve Factor’ün, “*Max Weber ve Akıl ve Değer Üzerine Tartışma*” isimli çok ses getirmiş kitaplarına referansla çok çarpıcı bir şekilde şöyle özetler:

“Weber, gerçek bir liberal-demokrat olamayacak kadar Alman - fazla Nietzscheci miydi; etik bir hümanist olamayacak kadar varoluşçu - Heideggerci - miydi; Onun yeni-Kantçılığı bilimsel

olamayacak kadar fenomenolojik -öznelci- miydi? Turner ve Factor bu tartışmaya girdiler ve yeni ciltleri *Max Weber and the Dispute Over Reason and Value*'da akademik bir güç gösterisi yaptılar. ...” (Glassman, 1985, 338).

### 3.1. WEBER VE RASYONALİTE: “LOGOS” VE “RATIO” OLARAK AKIL

#### 3.1.1. Weber’de Rasyonalite

“*Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study of Philosophy, Ethics, and Politics*”) (Turner ve Factor, [1984] 2006) isimli ve literatürde uzun yıllar boyunca derin izler bırakmış ve son derece etkili olmuş olan kitabın iki yazarından biri ve aslında bir Felsefe Profesörü olan Stephan Turner’ın, bütün akademik yaşamı boyunca Weber hakkında savunduğu görüşünü şu şekilde özetlediği söylenebilir: “Weber’in, sosyal bilimlerin metodolojisinin “temel konuları” üzerine açtığı tartışma ve oluşturduğu araştırma çerçevesi, bizim şimdiye kadar sahip olduğumuz en iyi çerçeveyi (“the best available account of the central issues”) sunmakta ve bu çerçeve bugün de bizi çok yakından ilgilendirmeye aynen devam etmektedir. ...” (Turner, 1999, 409) Çok genel çizgileriyle bu bölümde Weber ve rasyonalite tartışması, benzer bir yaklaşım veya perspektifle yorumlanmaya ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

Weber’in rasyonaliteden ne anladığı üzerine bazı diğer kritik yorumcuların temel aldıkları şöyle bir çerçeve söz konudur denebilir: Weber’in rasyonalite anlayışı, Hegel’in totalistik akıl anlayışından oldukça uzaktır; ancak her şeye rağmen Weber, Hegelci anlamda bir aklın avantajlarını kullanmak isteyen güçlü bir teorik eğilime sahiptir: “Max Weber’in sosyolojisi bize, Hegel’in ağır totalistik varsayımlarından arınmış; ama aynı zamanda onun bazı avantajlarını da koruyan bir rasyonalite teorisi sunar.” (Oittinen, 2014, 43). Friedrich Tenbruck’un, “*Max Weber’in Çalışmalarında Tematik Birlik Problemi*”-(1980) adlı makalesindeki analizine göre, “Weber’in bütün çalışmasının ve metodolojisinin asıl özü veya temeli, rasyonalitenin ne olduğu sorusu ile ilgilidir” (Aktaran: Oittinen, 2014, 43). Brubaker’ın, *Rasyonalitenin Limitleri* adlı kitabındaki saptamalarına göre (Brubaker, 1984, 1) Weber, rasyonalite kavramını onaltı farklı anlamda kullanmaktadır (Oittinen, 2014, 43).

“*Rasyonalite*” ve “*akıl*” (“reason”) kelimelerinin kökeni, Latince “*ratio*” ve “*reri*” kelimelerine dayanmaktadır. Latince “*ratio*”, “hesap etmek”, “saymak”, “oran” ve “telakki etmek” gibi anlamlar içermektedir (İngilizce’deki “reckoning” gibi). “*Reri*” ise, “düşünmek” (İngilizce’deki “to think”e benzer) bir anlam ifade etmektedir. (Bkz. Collins English Dictionary)

Fakat, Batı düşüncesi tarihi içinde “akıl” kavramının asıl kaynağı Grekçe “*logos*” kavramıdır. Orta Çağ’da Latinler, “*logos*”u, “*ratio*” olarak tercüme ederek aslında, bu kavramın içeriğinde

bir anlamda daraltıcı veya negatif bir dönüşüme yol açmışlardır. Çünkü, Grekçe “logos” kavramı, “ratio”ya göre çok daha zengin veya derinlikli bir içeriğe referansta bulunan bir kavramdır: Logos her şeyden önce, çok güçlü bir “yorum” (“interpretation”) ve “lisan” (“language”) - “konuşma” (“speak”) anlayışına sahip olmayı ifade eder ve ancak bunlardan sonra bir “akıl” (“reason”) anlamını da içerir. “Logos” (“λόγος”), Grek felsefesinde, insanın “düşünen veya akla (logos) sahip bir canlı (veya hayvan) olarak” (“τὸ ζῷον λόγος ἔχον”) diğer tüm varlıklardan farklı olmasını sağlayan dinamiktir (Sheehan, 2020, 282).

Sosyoloji Biliminin en önemli kurucu babalarından biri olarak Weber’in en başta gelen temalarından biri, hiç şüphesiz “rasyonalite”, “rasyonalizm” ve “rasyonalizasyon” kavramları odaklı bir çerçevede ifadesini bulur. Ancak, Weber, felsefi, tarihi, kültürel, teolojik, politik, ve ekonomik çerçevelerde çok zengin ve çeşitli anlamlar yükleyerek kullansa da ve tüm bu kavramlar tarihsel ve sistematik olarak sosyal bilimler literatüründe çok büyük tartışmalara yol açmış olsalar da, aslında, Weber, “*problemlere ... çözümler sunmaktan ziyade; onları ifşa etmeye çalışmaktayız*” (Weber, 2012, 77) cümlesiyle ifade ettiği temel metodolojik tavrı yüzünden, bu temel kavramlarının, nihai anlamda net ve açık bir tanımlamasını veya açıklamasını sunmaktan ziyade; onların içerdikleri problemleri daha “görünür” (Weber, 2012, 76) kılma çabası içinde olmuştur.

Weber’de rasyonalite-rasyonalizm-rasyonalizasyon kavramların tanımlanması sorunu çerçevesinde, ünlü Weber uzmanlarından Richard Swedberg ve Ola Agevall tarafından kaleme alınan ve ilk baskısı 2005’te ve genişletilmiş baskısı da 2016 yılında gerçekleştirilen “*Weber Sözlüğü*”nün, rasyonalizm -“*rationalism (Rationalismus)*”, rasyonalite -“*rationality (Rationalität)*” ve rasyonalizasyon -“*rationalization (Rationalisierung)*” maddelerinde, tarihi ve sistematik içeriğiyle kısaca bazı temel saptamalar şöyle yer almaktadır:

a) Weber’in tanımlamasına göre, “rasyonalizm (“*Rationalismus*”) bir dünya dolusu farklı şeyi içine alan veya kapsayan tarihsel bir kavramdır.” Sam Whimster’e göre, Weber rasyonalizm kavramını başlıca şu şekillerde kullanır: “*asketik (zahidane-öte dünyasal-mistik) rasyonalizm, Konfüçyüsçü rasyonalizm, hukuki rasyonalizm, bilimsel rasyonalizm, teknolojik rasyonalizm, ekonomik rasyonalizm, vb.*”

b) Weber’e göre, *rasyonalite* (“*Rationalität*”) kavramını tanımlamak da son derece güçtür. Bilhassa, formel rasyonalite ile değerlere ilişkin rasyonalitenin birbirinden ayrılması söz konusu olduğunda durum daha da karmaşık bir hal almaktadır. Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin*

*Ruhu* 'nda, belki ilk bakışta veya yüzeysel olarak düşünüldüğünde rasyonalizmin basit bir kavram gibi anlaşılabilceğini; ama aslında son derece “*komplex*” (karmaşık) bir içerik taşıdığını ifade eder. Çünkü Weber'e göre, “*bir şey kendi içinde asla irrasyonel değildir; bu, ancak belirli bir rasyonalite açısından bakıldığında böyledir.*” Weber açısından örneğin, Tanrı'ya inanan birine, dini bir hayat biçimi irrasyonel gelecektir, “*Bir bakış açısına göre rasyonel olanın, diğer bir bakış açısından irrasyonel olarak algılanması mümkündür.*”(PE, 26)” (Swedberg and Agewall, The Max Weber Dictionary, 2016, 173).

Tenbruck'a göre, bütün bir Weberyen metodolojinin en temel meselesi veya sorunu, rasyonalite problemidir. Brubaker'a göre, Weber'in “*empirik ve metodolojik araştırmaları ile politik ve moral tefekkürünü*” birbirleriyle bağlayan “*anahtar kavram*” rasyonalitedir (Swedberg and Agewall, The Max Weber Dictionary, 2016, 285).

c) Weber'in tarih felsefesinin özünü ise, “*rasyonalizasyon*” kavramının teşkil ettiği kabul edilmektedir.

Rasyonalite ve rasyonalizm etrafındaki yukarıda kısaca aktarılmaya çalışılan Weberyen tanımlamalar üzerine Brubaker şu tür bir nihai değerlendirme yapar:

“... rasyonalite, Weber'in eserlerinde empirik ve metodolojik araştırmalarını, politik ve ahlak düşüncelerine bağlayan bir temel fikirdir (*idée-maitresse*). Fakat rasyonalite kavramı anlaşılır olmaktan uzaktır, ...” (Brubaker, 2017, 13).

“... Asketik Protestanlık, rasyonel (metodik) otokontrolle ve yazgının rasyonel (tutarlı) doktrinince bireyler üzerine dayatılan dayanılmaz baskıyı hafifletmenin rasyonel (psikolojik olarak tesirli ve mantık çerçevesinde anlaşılabilir) bir aracı olarak rasyonel (aklı başında, dikkatli) ekonomik eyleme rasyonel (amaçlı) adanmışlıkla nitlendirilir.” (Brubaker, 2017, 14).

### **3.1.2. Evrensel Batı Uygarlığının Gelişimi: Rasyonalizasyon ve “Batı'nın Biricikliği”nde Bilim**

Genellikle kabul edildiğine göre, Weber tarihin anlamını yorumlamada “determinist” değildir (Kolko, 1959, 21). Weber, tek-sebepli (mono-causal) tarih ve toplum felsefelerinin karşısında yer almıştır. Yöntem olarak, toplumun doğasına ilişkin “bir dünya formülünün gerekliliği” (Roth, 1968, xxix) yaklaşımından uzak kalmıştır.

Sosyolojide Saint-Simon, Comte, Proudhon ve Marx, “tarihin anlamı”nın bilinebilmesini mümkün kılan tarih felsefeleri geliştirdiler (Gurvitch, 1985, 51). Weber içinse, “insanlığın yazgısının” “dinsel veya felsefi-spekülatif, evrensel geçerlilik iddiasında herhangi bir dünya tarihi yorumu imkansızdır.” (Mommsen, 1965, 25). Bununla birlikte, kaçınılmaz bir “rasyonelleşme” süreci, “Weber'in tarih felsefesinin en genel ögesidir.” (Gerth ve Mills, 1986, 52). Weber için,



“binlerce yıldır geçirmekte olduğumuz” rasyonelleşme süreci, “bilim ve bilime yönelik teknolojinin yarattığı (pratik ve teknik) bir entellektüel rasyonalizasyon”dur (Weber, 1986, 135).

Aydınlanma'nın doğrusal ilerleme fikri Weber'in düşüncelerinde önemli bir yer tutar. Ayrıca, rasyonalizasyon süreci yalnızca Batı'da var olmuştur. Weber bunu, Protestan Ahlakı'nın da nedensel bir faktör olduğu, yalnızca Batı tarihi için geçerli bir süreç olarak açıklamakla yetinmez. Tam tersine, “bütün dünya tarihi için genelleştirilebilecek geçerli bir mantık olarak kabul etmek ister.” (Kolko, 1959, 21). Batı, genel ilerlemenin de kaynağıdır: “... Batı kültüründe binlerce yıldır süregelen bu ‘büyünün bozulması’ süreci ... genel ilerlemeye” bir “itici güç olarak bağlı” bulunur. (Weber, 1986, 136).

Weber Batı'nın “binlerce yıldır” süren ilerlemesini, deyim yerindeyse, “dinsel rasyonalite” açısından, Protestanlığa yakın bir içeriğe sahip olduğu için Musevilik dini ile başlatır (Otto, 2021, 225), “felsefi veya bilimsel rasyonaliteyi” ise daha çok Greklerden sonra başlayan bir süreç olarak görür (Gane, 2002, 20).

Weber'i daha doğru değerlendirebilmek adına, bu noktada şöyle bir genel saptama yapmak sanırım yararlı olacaktır: Deyim yerindeyse, Weber'in kendi ideal tip yöntemi, sadece bireysel tarihsel olguların bilinebilmesi ve açıklanmasına dayalı bir temele sahiptir; ama, benimsediği, “gelişmeci tarih” anlayışı, Weber'i, kendi yönteminden hakikaten tamamen ve köklü bir çelişki içinde uzaklaştırmıştır. Maalesef Weberyen analiz bir bütün olarak düşünüldüğünde, sonuç olarak şu gerçek karşımıza çıkmaktadır ki, Weber, sosyolojide tüm dünya kültür ve dinlerini içerecek şekilde kapsayıcı ve geneli açıklama iddiasında olan karşılaştırmalı birçok analizler geliştirmeye yönelmiştir. Ve bu noktada Weber, ne yazık ki, diğer kültür ve dinlere karşı asla yeterince objektif olamamış ve her ne kadar, Batı'nın ilerlemeciliğinin gerçek doğası hakkında her zaman bazı derin kuşkulara sahip olmuş olsa da, son analizde, tam bir Aydınlanmacı olarak tercihini “üstün” Batı için yapmıştır. Örneğin, Zimmerman'a göre, Batı'nın “ilerlemeci başarılarını” ifade eden kavram ve süreçler olarak “Aydınlanma” ve “Emperyalizm” konularına bakışlarında Weber ve Heidegger arasında hem bir yakınlık ve hem de oldukça derin bir farklılaşma söz konusudur:

“... Weber, kapitalizmin araçsal rasyonalitesinin dünyayı nasıl ‘hayal kırıklığına uğrattığından’ bahsederek, Batı tarihi boyunca önemli bir şeyin kaybedildiği konusunda Heidegger ile hemfikir görünmektedir. Başka bir deyişle, her iki yazar da, Heidegger'den farklı olarak Weber'in Aydınlanma'nın ilerici başarılarının çoğuna bir ölçüde inanmasına rağmen, Batı tarihinin açık bir şekilde “ilerici” olduğu fikrine eleştirel yaklaşıyordu. Dahası, Weber, Heidegger'in 1940 yılında Weber'in kapitalizm ve Kalvinizm arasındaki ilişkiye dair tezini şaşırtıcı bir şekilde uygulamasına katılmamış olabilir: “Gücün koşulsuz egemenliğine güç katmasının kendisini en katı Hıristiyan ahlakı ve insan mutluluğu biçiminde gizleyebileceğini biliyoruz, çünkü Max Weber zaten on yıllardır İngiliz emperyalizminin Kalvinist etik ile bağlantısını gün ışığına çıkarmıştır.” [GA, 48: 18]” (Zimmerman, 1990, 179).

Weber'in, "çağdaş Avrupa kültür dünyasının bir üyesi" olarak "evrensel tarihin ... Batı'ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olgularının yine de evrensel –en azından öyle olmasını içtenlikle varsaydığımız- anlam ve geçerliliğe sahip gelişme çizgisi içinde yer almaları" gerçeğini öne çıkaran yaklaşımıyla ifade ettiği süreç bakımından, Batı'yı diğer sosyo-kültürel formasyonlardan üstün görme tutumu içinde olduğu açıktır (Weber, 1985, 11).

"Weber, Doğu ve Batı'nın birbirinden ... nihai farklılaşmasını Batı'nın iki temeli olarak gördüğü, Yunan ve İbrani toplumlarının Doğu'dan farklı bir şekilde kendi toplumsal örgütlenmesini gerçekleştirilmelerine dayandırmaktadır. Ona göre, Batı'nın, bu iki temelini toplumsal ve siyasal gelişimi, Doğu'dan farklı bir şekilde seyretmiş ve daha sonrası için kapanmaz farklılıklar oluşturmuştur." (Sunar, 2012, 164).

Weber'e göre, "Batı'nın Biricikliği" ("The Uniqueness of the West") (Hirst, 1975, 446) bağlamında gelişen rasyonel bilim, her türlü sınırlamaların aşıldığı bir bilinçliliği içerirken; örneğin, Çin ve İslam kültürlerinde gelişen bilim ancak tam zıt "büyüsel inançlarla" var olabilmektedir (Turner, 1987, 1). Çünkü, rasyonalizm, sadece Batılı insanın içindeki bir özün "ilerleyen evrensel bir açılımı"dır (Turner, 1984, 25). İnsanlığın ilerlemesine dair bu gelişme modeli, örneğin, köken itibarıyla en iyi formülasyonlarından birini bulduğu Hegel'in felsefi sistemi içinde çok daha tutarlı ve evrensel bir tarih felsefesi temellendirmesi içerir: "... Tarihsel süreç, insanın dünyaya ilişkin bilincinin evrimi"yle ve böylece "bireyin, doğanın ve toplumun sınırlamalarını aşmasıyla (Aufhebung)" gelişmektedir (Turner, 1984: 25). Fakat Weber'de, bu Hegelci bakış, bir anlamda artık sadece Batılı insan için geçerli kabul edilen "budunbencil" (etnosentrik) bir tarih görüşüne dönüşerek olarak temel alınır hale gelmiştir (Turner, 1984, 29).

### **3.1.3. Liberal Hümanizmin Rasyonel Toplumunda Devlet ve Bireysel Özgürlükler Çelişkinin Aşılması: Hobbes'tan Weber'e İnsan Eyleminde Biçimsel Rasyonalitenin Değişen Anlamları**

Hobbes (1588-1679) için evrenin matematiksel ve mekanik yapısında olduğu gibi, toplumda da, "herkesin herkesle savaşı" (Kılıç, 2015, 105) üzerinde şekillenen ve insanın temel doğası kaynaklı "hareket yasaları" vardır. Herkesin herkese karşı savaşmasını aşmadaki temel faktör olarak Leviathan (Devlet-Yönetim), "insan doğasından kaynaklanın arzu ve isteklerin gerçekleştirilmesi için sadece faydalı bir araç"tır (Ben – Amittay, 1983, 163). Locke (1632-1704), doğal duruma ilişkin Hobbes'a tamamen zıt bir resim çizerek, doğal hukukta, bireyin, tabiatında doğuştan var olan vazgeçilmez haklara sahip olduğu tezini öne çıkarıyordu. (Sabine, 1973, 588) 18.ve 19. yüzyıl Bentham faydacılığı ancak bu anlamda hem Hobbesçu ve hem de Lockeçu senteze dayalı bir bireycilik üzerine inşa edilmiştir.(Macpherson, 1962, 2) Artık, "her bireyin kendi özgür ve

akılcı iradesiyle” (Köker, 1984, 203) belirlediği “bireyci-akılcı davranış kodlarının a priori geçerli” olduğu (Kara, 1987, 84) tamamen tescil ediliyordu.

Liberal düşünce, siyaset felsefesi açısından Hobbes’a tam karşıt bir görüş geliştirirken, onun “bireysel fayda ve çıkar ilkelerine dayanan” ve bir toplumsal düzen öngören antropolojisini aynen benimsemiştir (Sunar, 1979, 91). Artık Leviathan’a gerek yoktur. Çünkü toplum, “bireysel pratik etkinliklerin kendiliğinden” oluşturduğu bir mekanizmadır (Sunar, 1979, 92). Mekanizmayı artık “görünmeyen bir el” yönlendirmektedir. Öyle ki “insanın kendi çıkarlarını kollamasından kargaşa değil”; “çıklarların uyuşumu”yla “hiçbir müdahaleye gerek kalmadan” kendiliğinden bir düzen oluşmaktadır (Sunar, 1979, 88). Sonuç olarak, liberal hümanizmin rasyonel toplum öngörüsü, kısaca şöyle biçimlenmiştir: Birey kendi kişiliği ve yetenekleri için topluma hiçbir şey borçlu değildir. Birey ne ahlaki bir bütünün ne de daha geniş bir toplumsal yapının parçasıdır. “Birey kendi kendisinin sahibidir.” (Macpherson, 1962, 3).

Liberalizmin bu bireycilik anlayışında, insan, oluşmaya başlayan “kapitalizmin pratiko-sosyalinden bağımsız tarih-dışı, doğal-ontik” bir kategori gibi sunulmaktadır. Halbuki, insanın “rasyonel-hesaplı yolla çıkarlarını maksimize etmeye çalışan bir varlık” (Hollis ve Nell, 1975, 49) olarak görülmesi, gerçekte var olmayan “hipotetik” bir” insan kategorisi” (Kara, 1987, 84) olmaktan öteye geçemez. Genel olarak klasik sosyoloji teorilerinde olduğu gibi, Weber için de sosyal düzen “verili bir gerçektir.” (Bogart, 1977, 511). Richard P. Forbes, Weber’in toplumsal düzen sorununu “laissez-faire” tercihini yaparak çözdüğünü öne sürer. Weber’de bunun ifadesi *biçimsel rasyonalite* (“formal rationality”) kavramında somutlaşmıştır (Forbes, 1975).

Weber için “biçimsel rasyonalite” kavramı, gerçekliğe yönelmede hem bilişsel (cognitive) hem de uygulamısal (practical) bir boyuta sahiptir. (Benhabib, 1986, 182-183) Bilişsel açıdan, biçimsel rasyonalite, “gerçeklik üstünde gittikçe ince ve soyut kavramlar kullanarak artan bir kuramsal egemenlik” kurmak (Weber, 1986, 250) anlamına gelir. Bilişsel etkinliğin sağladığı bu zemin üzerinde, pratik açıdan “biçimsel rasyonalite, “evrensel olarak geçerli kurallar, kanunlar veya düzenlemeler”le (Benhabib, 1986, 183) “kesin olarak belirlenmiş pratik bir amaca, eldeki verilerin gitgide daha doğru hesaplanmasıyla metodik olarak varılmasıdır.” (Weber, 1986, 250). Bu bağlamda Weber’e göre eylemde bulunan insanın akli “araçlar ve amaçlarla” ilgilidir. “baştan kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için seçilen araçlar” (Horkheimer, 1986, 61) yeterliyse eylem rasyoneldir. Aklın niteliği, “araçsal” olmasıdır. Weber eylem tiplerini dörde ayırır: 1. Rasyonel amaçlı eylem, 2. Değer için rasyonel eylem, 3. Hissi Eylem, 4. Geleneksel eylem. (Weber, 1968, 25-26). Weber toplumsal realitede bu eylemlerden yalnızca birinin saf olarak görülmesinin

istisnai bir durum olduğunu belirtir (Weber, 1968, 26.). Ne var ki, genel yaklaşımı içinde, Weber’de baskın olan eğilim, “insan eylemlerinin aklileşmesi’ni (San, 1971: 144) zorunlu gören hümanist ve erekselci (teleologic) bir anlayıştır. (Hindess, 1981, 182-183) diğer bir deyişle, Weber, toplumun ve bireysel eylemlerin rasyonelleşmesini, tarihi bir zorunluluk olarak kabul etme eğilimindedir.

Habermas, Weber’de bireyin amaçlı-rasyonel eyleminin, modern kapitalist toplumda teknolojik ve bilimsel rasyonalite kriterleriyle birlikte var olduğuna dikkat çeker (Habermas, 1971, 82). Habermas’a göre “bilgiden edinilecek teknik ve pratik yararların uygulanması, gerçekliğin hangi mantıksal yapıda nesnelleştirileceğini” de (Kuyaş, 1982, 29) belirler (Habermas, 1984, 7).

Bu noktada son olarak, Herbert Marcuse’nün genelde modern toplumun temellerine özelde Weberyen analize yönelttiği eleştiriyi aktaralım: Marcuse’ye göre, Weber’in belirttiği anlamda rasyonalizasyon, “sadece rasyonelliğe değil; aynı zamanda rasyonalite adına açıkça itiraf edilmeyen özel bir siyasal baskı biçimine de yol açar.” (Habermas, 1971, 82). “Bugün baskı, kendisini yalnızca teknoloji yoluyla değil; fakat bizatihi *teknoloji olarak* idame ettirmekte ve yaygınlaşmaktadır. Bu ikincisi, kültürün tüm alanlarını absorbe ederek genişleyen siyasal iktidara büyük meşrulaştırma sağlamaktadır.” (Marcuse, 1964; Jones, 1987).

“Weber’in görüşünde modern kültür, akılcılığın ve akıl dışılığın doruk noktasıdır.” (van der Loo ve van Reijen, 2003, 132)

“Aydınlanma düşünürlerinin geliştirdiği ilerleme iyimserliğine Weber, sadece bazı yönleriyle destek çıkmıştır. Weber, toplumsal gelişmenin görece bir ilerleme içerdiğini düşünüyordu. Ekonomik, hukuksal ve örgütsel alanlarda iyileştirmelere rağmen; onun gözünde, bireysel özgürlük, insan sevgisi ve anlam sistemleri açısından tam bir kayıp söz konusuydu.” (van der Loo ve van Reijen, 2003, 129)

“Modern kültürün gelişmesi hakkında sadece Weber’in değil, başka düşünürlerin de farkına varamadıkları bir sorun, akılcı dünya görüşünün pek çok geleneksel önyargıları kırarken, hayata bir anlam ve içerik yükleyememiş olmasıdır.” (van der Loo ve van Reijen, 2003, 128)

Modern kültürün rasyonalitesi üzerine Weber’in görüşlerinin nihai bir değerlendirmesini yapabilmek, belki de, onun anlaşılmasının en zor olduğu temel nokta ile ilgilidir ve bu yüzden bu kısmı, Weber’in sosyoloji ve felsefe arasındaki konumu üzerine sadece belirli ipuçlarını ifade eden şu kotasyonlarla bitirmek çok daha anlamlı olabilir:

“...sonuçta Weber sınıflandırılması zor bir figür olduğunu kanıtıyor. Kesinlikle ya da tamamen ne pozitivist ne de tarihselcidir; her ikisinin sentezi olarak daha iyi anlaşılır. Weber’in düşüncesi, *Verstehen* teorisini natüralizmle; pozitivist nesnelliği neo-Kantçı değer yönelimiyle; tarihselci bütüncülüğü pozitivist bireycilikle incelikli ve sofistike bir biçimde birleştirir. ...” (Beiser, 2011, 514).

[Weber’in, Alman Tarihsel Ekonomi Ekolünün öncü ismi, ünlü Profesör Gustav Schmoller’in 70. Doğum yıl dönümü vesilesiyle 23 Haziran 1908 tarihinde yazdığı mektup’tan:]

“Sayın Bay Profesör,

...

Ekonomik rasyonalizmin en kurak olduğu bir dönemde, bilimimizde tarihsel düşünceye başka hiçbir ulusta aynı tutarlılıkta ve aynı ölçüde ... [varolmayan] ve bugüne kadar da bulunmayan bir yer hazırladınız. Bizim disiplinimizin alanında, her bir neslin bilimsel ihtiyaçları –sizin de yeterince sık fark ettiğiniz gibi- teorik ve tarihsel bilgi arasında gidip gelir. Bugün, belki de teorik yönü daha fazla geliştirmenin zamanı gelip gelmediğine bakılmaksızın –teorik çalışma zamanının yeniden “olgunlaşabileceği”, genel olarak tarihsel nüfuz, psikolojik analiz ve felsefi formasyonda güçlü bir bilgi yapısının önümüzde durduğunu onlarca yıllık kıyaslanamayacak kadar başarılı çalışmalarınızdan öğrendik –biz gençler, artık teorik kavram oluşturma araçlarıyla daha fazla çalışmayı denemeliyiz. Tüm bu emeklerinizden dolayı teşekkür etmek istiyoruz.” (Aktaran, Hübinger ve Hanke, 2023, 285).

### 3.1.4. Postmodern Sosyoloji ve Felsefe İçinde Farklı Rasyonalite Arayışları

Nicholas Gane'nin, “*Sosyal Teorinin Geleceği*”-2004 adlı çalışması, günümüzün önde gelen bazı sosyologları ile yapılan bir dizi değerli söyleşiden oluşmaktadır. Kendisiyle söyleşi yapılan isimlerden birisi de ünlü çağdaş sosyolog Scott Lash'dir.

Bu söyleşide, Scott Lash, “*Another Modernity: A Different Rationality*”-(1999) isimli kitabında, sosyolojide metodolojik problemlerin anlaşılması ve çözümlenmesi yolunda, iki karşıt ekol olarak, Durkheim'in *pozitivist sosyolojisi* ile Weber'in *yorumlayıcı sosyolojisinin* kökenlerinin, Kant'ın *Verstand* (“understanding” -idrak-anlama) ve *Vernunft* (“reason”-akıl) ayırımına dayandığının anlaşılmasının önemli olduğu üzerine bir vurguda bulunur. (Gane, 2004, 95) Böyle bir yeni bakışla, “*Postmodernliğin Sosyolojisi*” (1990) kitabındaki yaklaşımını geride bıraktığını ve buna alternatif olabilecek bir “*Refleksif Modernizasyon Teorisi*”ni geliştirme düşüncesine yöneldiğini açıklayan Lash, sosyolojide, hem bilimselliği yitirmeden Aydınlanmacı katı moderniteden uzaklaşarak ve hem de postmodern nihilist iç çelişki ve tutarsızlıklara düşmeden, “refleksivitenin hermeneutik boyutlarına” (“the hermeneutic dimensions of reflexivity.” (Gane, 2004, 91) önem veren yeni bir yorumlayıcı rasyonalite anlayışının geliştirilmesi potansiyelinin böyle hermeneutik bir zeminde mümkün olduğunu ve bu yolda artık, Kant'ın son derece önemli yorumcuları olarak, Hegel, Heidegger ve Gadamer gibi öncü veya anahtar isimlerin sosyolojide daha fazla çalışılmasını gerektiğini öne sürmektedir: "Benim için kilit teorisyenler, muhtemelen Heidegger, Hegel ve Gadamer'dir..." (Aktaran: Gane, 2004, 97).

Çok genel bir ifade olarak, modern ve postmodern sosyoloji literatüründeki son gelişmeler ana hatlarıyla yukarıdaki çerçevede bir biçimlenişe sahiptir denebilir. Bu genel çerçeve içinde Weber'in rasyonalite kavramının, daha çok postmodern bir kontekste yeniden değerlendirilebilmesi için hangi kavramsal ve tarihi parametrelerin aydınlatılması gerektiği de oldukça anlaşılır bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Scott Lash'in oldukça derinlikli ve orijinal bir şekilde formüle ettiği yukarıdaki çerçeveden yola çıktığımızda, bu tezdeki analiz bakımından Weberyen rasyonalite kavramı ve ötesindeki gelişmeler ve tartışmaların postmodern çerçevesini

oraya koyabilmek için, Kant ve Yeni-Kantçılık'tan, Heidegger ve Gadamer'e kadar uzanan bir çizginin daha ayrıntılı olarak izlenmesi gereği ortaya çıkmaktadır:

**“Nicholas Gane:** Ancak bilimsel ve yorumlayıcı bir anlayış çerçevesi, sosyolojik gelenek okumalarımızın temelini oluşturuyor gibi görünüyor. Daha spesifik olarak, bu Kant'ın eleştirel felsefesinin bir okumasına dayanıyor gibi görünüyor. *Another Modernity, A Different Rationality*'de (1999: 116-17, 167) Kant'ın Verstand (yorumlayıcı anlamda olmasa da anlayış olarak adlandırılan şey) ve Vernunft veya akıl (“Vernunft or reason”) (akıl fikirleri veya değeri) arasındaki ayırımıdan yola çıkarak iki sosyal düşünce çizgisi çiziyorsunuz. İlkinden (neo-Kantçılığın aracılık etmesine rağmen) Durkheim'ın pozitivist düşüncesinin, ikincisinden ise yorumlayıcı sosyolojinin ve örneğin Dilthey ve Simmel'in yaşam felsefesinin (“Lebensphilosophie”) geldiğini söylüyorsunuz. Bu iki çizgiye göre, Weber arada bir yerde duruyor gibi görünüyor. Bu sizin pozisyonunuz için doğru bir okuma mı?

**Scott Lash:** Bunun bir pozisyon olduğunu söyleyemem ama bence siz bunu çok iyi anladınız. Verstand anlayış, Vernunft ise akıldır (“Verstand is the understanding and Vernunft is reason”) - Tanrı, özgürlük, kendinde-şey (“God, freedom, the thing-in-itself”). Elbette, hermeneutik ve fenomenoloji ikincisinden gelir. Hermeneutik fenomenolojinin ayrılmaz bir parçasıdır. Fenomenologlar kendinde-şeyi, şu ya da bu şekilde bir tür aşkın indirgeme yoluyla bulurlar. Bu Husserl ile başlar. Heidegger'in daha çok dünyaya indirgemesi için de geçerlidir ve Derrida ile Levinas'ın kökleri fenomenolojiye dayanır. Yapısökümdeki fark fikri temelde fenomenolojiktir ve Deleuze'ün vitalizmindeki fark fikrinden çok daha başkadır. ...” (Gane, 2004, 95).

*“Transcending Reason: Heidegger on Rationality”*-(2020) isimli kitap, objektivite-sübjektivite veya rasyonalite-irrasyonelite tartışmaları bakımından sosyal bilimler ve felsefe adına önemli katkılarda bulunma iddiasındaki farklı ve son derece özgün makalelerden oluşan en önemli son çalışmalardan biridir. Düşünceleriyle bu alanda öne çıkan ve bu kitabın editörlerinin de kendisinden son derece etkilendiklerini ifade ettikleri isim olarak ünlü felsefeci Steven Crowell de bu kitaba bir makalesi ile katkıda bulunmuştur.

Kant'ın da kullandığı bağlamda, “Akıl” (*Almanca “Vernunft”- İngilizce “Reason”*) kavramının kendi anlamını bulmasının çerçevesi, Crowell'e göre Batı düşüncesindeki tarihi kökenleri itibarıyla Grekçe iki kavrama dayanmaktadır: “*Noein (Nous)*”: “Düşünme” ve “*Logos*”: “Konuşma” (Crowell, 2020, 18).

Crowell, kısa ve yalın ifadesiyle makalesinde, Heidegger bağlamında hermeneutik veya yorumsal bir rasyonalitenin mümkün olup olmadığını mevzusunu, günümüz felsefesi bağlamında son derece yetkin bir analiz ve açıklamaya tabi tutmaktadır. Crowell, daha önce Almanya'da şu anda hayatta olan en önemli Heidegger uzmanlarında biri olan Günter Figal'in 2010 yılında İngilizce'ye çevrilen, *“Objectivity: The Hermeneutical and the Philosophical”* isimli tarihsel kitabı hakkında yazdığı bir kitap eleştirisi makalesinde ortaya koyduğu yoruma benzer bir perspektifi biraz daha ayrıntılı şekilde ortaya koymuştur: Gerçekliğin “*aşkınsal kavranışının*” sübjektivitesi ile “*rasyonel kavramsallaştırılmasının*” objektivitesi arasında, daima bir asimetri kaçınılmaz olarak var olacaktır: “... şeyler ve Dasein arasında aşkın bir asimetri vardır.” (Crowell, 2014, 134). Ancak bu durum, hiçbir zaman bilimsel objektivitenin, son analizde

olanaksız olduğu iddiasının öne sürülmesini meşrulaştıran süreç değildir. Tam tersine, eğer bu yaklaşım doğru ise, aşkınsallık ve rasyonalite (objektivite) birbirinden ayrılmaz şekilde karşılıklı bir etkileşim içindedir: “Eğer bu doğruysa, *Gegenständlichkeit* ve transandantal fenomenoloji birbirini gerektirir...” (Crowell, 2014, 134). Çünkü, Crowell’e göre, bir anlamda denebilir ki, “Dasein” (“insan”) tarafından hem bir normatif yorumsal anlayış ve hem de rasyonalite atfedilmeden hayatın bir anlam kazanması imkansızdır: “... Sadece tüm bu pratikleri koşullandıran bir ‘objektivite’ (*Gegenständlichkeit*) teorisi, transandantal fenomenolojinin öznelciliğinden uzak kalmak için gerekli felsefi mesafeyi gerçekten sağlayabilir. ...” (Crowell, 2014, 122).

Kant’tan miras kalan bu tür bir hem normatif ve hem de rasyonel olması mümkün görülen düalist bakışla, Joseph Kockelmans’a göre Max Weber, toplumsal realitenin veya gerçeklerin tutarlı bir sosyolojik metodoloji ile kavramsallaştırılarak analiz edilebilmesi için, “*empirik araştırmalar*” ile “*deskriptif çalışmaların*” beraberinde “*yorumsayıcı anlamaya*” da aynı anda yer veren üç temel veçheli bir yaklaşımı esas alan çok güçlü bir perspektifle, sadece Sosyoloji Biliminin belki de en büyük kurucu ismi olmakla kalmamış; bunun yanında günümüz adına da, bütünsel ve daha yeterli bir sosyolojik araştırmada mutlaka yer alması gereken bu üçlü yaklaşımın kökenlerini inşa etmesi sebebiyle Weber, hem modern sosyolojinin en fazla geçerlilik kazanmış temel analitik makro ve mikro paradigmaları olan “İşlevselcilik”, “Çatışma Teorisi”, “Sembolik Etkileşimcilik”, “Etnometodoloji” ve “Fenomenoloji” metotlarının, tümüne de gerekli olduğu ölçüde aynı araştırmada yer verilebileceği tezine veya sentezine yönelen günümüzün karmaşık postmodern dünyasında en fazla öne çıkan bir arayış sürecinde “hermeneutik sosyal bilim” tartışmalarının, nasıl geliştirilebileceği veya rölativist yaklaşımların nasıl “aşılabilirliği” mevzusunda da, aslında, bir anlamda izlenmesi gereken yolun ne olduğunun neredeyse bir yüzyıl kadar evvelden benzersiz bir şekilde çerçevesini çizen ve sosyolojinin tüm bu teorik ve pratik süreçlerine en güçlü biçimde işaret eden en öncü isim olmuştur (Kockelmans, 2017, 48).

Kant (1724-1804), Antik Greklerle bizim aramızda geçen 2500 yıllık süreden sonra, ilk kadim antik Grek filozofların büyüklüğünü yeniden yaşatan en kritik modern bir isim olarak kabul edilmektedir:

“Immanuel Kant, kuşaklar boyunca, antik Yunanlılardan bu yana varolan filozofların en büyüğü olarak kabul edilmiştir.” (Magee, 2000, 173).

“... Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* öylesine felsefi bir çalışmadır ki, bu arz yüzünde felsefe var olduğu müddetçe, her gün nasıl anlaşılmasa olduğu yeni baştan keşfedilecek bir eserdir. ...” -[Martin Heidegger, *What is a thing?*, p. 61, -1935-36.] (Heidegger, 1967, 61).

Kant, eski felsefinin içinden çıkılmaz derin sorunlar kördüğümüne dönüşen geleneksel “Dogmatizm” ve “Skeptisizm” karşıtlığını aşabilmek ve felsefe (bilgi) ve moralite (değerler) arasındaki dengenin korunabilmesi için, üçüncü bir yol olarak “Kritisizm” yöntemini önermiştir. Kant’ın Fichte, Hegel ve Schelling gibi evrensel takipçileri, onun daha çok felsefi ve teorik nitelikli kalan görüşlerini, tarih, kültür, değerler, dil ve ulusal kimlik kriterleri açılarından yeniden yorumlamaya girişerek dünya çapında etkili olmuşlardır. Ne var ki, Hegel’in (1770-1831) ölümü ile Nietzsche’nin (1864-1900), Kant ve Hegel’e karşıt veya karamsar-nihilist düşüncelerinin yaygınlık kazanmaya başladığı 1880’li yıllar arasındaki yaklaşık altmış yıllık periyotta, Schürmann’a göre, Batı felsefesi ve kültürü, hem rasyonalizmin yeniden yorumlanması ve hem dil felsefesindeki bazı radikal yeni yaklaşımlarla gelmiş geçmiş en büyük kaos veya anaforunu yaşamaya başlamıştır. Schophauner, Nietzsche ve Marx gibi, karamsar, materyalist ve nihilizme açık düşünceler geliştiren düşünürler, Kantçı çizginin, hakikat, amaç, birlik, anlam, evrensel değerler gibi Platon’dan beri felsefede geçerli olan tüm kavramsal veya bütünsel çerçevelerini yıkmaya yönelik bir anlayışın Batı dünyasında son derece etkili olmasına yol açmışlardır (Backman, 2018, 481).

İşte tam da tüm bu radikal ve aporetik tarihsel sarsıntı ve dönüşümlerin ortasında ve tüm bunlara karşı, Almanya’da ortaya çıkan ve Weber’in çok derinden etkilendiği Neo-Kantçı Okul, 1870’li yıllarda gelişmeye başlamıştır. Bu yıllar aynı zamanda, Aydınlanma’nın pozitivist evrenselliği, Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi gibi düşünsel ve politik tarihsel dönüşümlerin etkisiyle, yeni bir düzen ve denge arayışı ile biçimlenen Modern-Klasik Sosyolojinin, Saint Simon, Comte ve Marx gibi öncü isimlerin görüşleri temelinde iyice belirginleşmeye başladığı yıllardır.

Almanya’da, Neo-Kantçı isimler, tüm bu radikal tarihsel dönüşümler içinde ortaya çıkan negatif süreçlere karşı, yani daha çok, deyim yerindeyse aşırı karamsar, nihilist, pozitivist ve materyalist akımlar karşısında, “Kant’a Yeniden Dönüş” amacıyla, teori ve pratik adına bütünlük arz edecek daha tutarlı ve derinlikli cevaplar arayışı içine girmişlerdir. Bu yolda ise, Aydınlanma’nın evrensel rasyonalist aklına dayalı objektivite iddialarına karşı; sübjektif etik ve değerlerin Romantik bir ulusalcılıkla gerçekte sosyal bilimlerin asıl evrensel temelini oluşturduğunu iddia etme yolunda yeni bir denge veya sentez peşinde olmuşlardır.

Bu tarihsel süreç açısından, Weber hakkında yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız tarihsel ve düşünsel arka plan dahilinde günümüzde de aynı canlılıkla devam eden teorik, tarihsel, kültürel tartışmalar, hem modern ve hem de postmodern çağdaş sosyal bilimler çalışmalarında, en güçlü ilham kaynağı olmaya devam etmektedir. Bu tez bağlamında, bir anlamda Weber, Bourdieu ve



Heidegger isimlerinin öne çıkarılmasının, bu her üç ismin de, aynı Neo-Kantçı düşünsel ve tarihsel bağlamla olan radikal irtibatları temelinde gerekçelendirilmeye çalışıldığını söylemek olanaklıdır. Ancak, tüm bu modern ve postmodern süreçlere, çalışmanın sınırları açısından, sadece en temel veya ana hatlarıyla değinilmeye çalışıldığını bir daha ifade etmek sanırım yerinde olacaktır.

### 3.1.5. Weber ve Heidegger'e Karşı Yöneltilen İrrasyonel Eleştirileri: "Logos"tan "Ratio"ya

Jussi Backman, Heidegger'de rasyonalitenin nasıl bir düşünsel temelde yeniden ele alındığını son derece orijinal bir şekilde analiz etmekte ve yorumlamaktadır. Platon'dan Nietzsche'ye kadar geçen tüm bir Batı felsefesi tarihinde asla yeterince tutarlı bir şekilde ele alınamamış ve tez konusunun sınırları sebebiyle tüm boyutlarını burada aktarmanın olanaksız olduğu bu bağlam, Backman'a göre kısaca şöyledir:

"Heidegger'e göre felsefi-metafizik gelenek, varlıkların varlık-oluşuna ilişkin öncü sorusunu sorarken, sürekli olarak tüm varlıkların geri gönderilebileceği ve üzerine kurulabileceği yüce, ideal bir varlık-oluş biçimi aramıştır. Yine de Platon'dan Nietzsche'ye metafizik, Heidegger'in felsefenin "temel sorusu" ("basic question") veya "asıl sorusu" ("fundamental question") (*Grundfrage*) olarak adlandırdığı şeyi radikal bir şekilde ortaya koyamamıştır; kendi "rasyonelliğinin" kökenini hiçbir zaman gerçekten sorgulamamıştır. Temel bir şey olarak ideal varlık-oluş deneyimi ve bunu izleyen felsefi-metafiziksel temel talebi neye dayanmaktadır? Varlığın, varlıkların varlığının temeli, zemini ya da nedeni nedir? En başta nasıl oluyor da varlık-oluş var oluyor?" (Backman, 2005, 175-176).

Lukács, 1956 yılında kaleme aldığı "*Aklın Yıkımı*" ("*Destruction of Reason*") adlı meşhur kitabında, insan oluşun "objektif ve açıklayıcı bilimi" olarak "diyalektik materyalizm" açısından, son iki yüzyılda yükselen kapitalizm çağının bireyselci burjuva uygarlığı içinde, "aklın yıkılmasına" yönelen, irrasyonel, kritik olmayan ve belirsizlik içinde tam bir sübjektivizme yol açan felsefi ve toplumsal yönelişlerin kapsamlı bir eleştirisini sunma iddiasındadır. Lukács, eleştirilerine, Schelling, Nietzsche ve Heidegger gibi düşünürlerden başlar ve tam bir Nazi olduklarından hiç şüphe edilmeyen, Junger, Krieck Rosenberg gibi isimler ile devam eder. Asıl olarak Heidegger karşıtı olan bu eleştiri çizgisi, Adorno'nun "*Otantikliğin Söylemi*" ve "*Negatif Diyalektik*" adlı çalışmalarında büyük ölçüde benzer şekilde devam etmiştir (Moran, 1985, 15).

Georg Lukács (1885 -1971), "*Aklın Yıkımı*" adlı eserini 1956 yılında tamamlamıştır. Ancak, bu çalışmanın kökenleri belki de, 1915-1917 arasında, Doçentlik Tezi (Habilitation) yazmak üzere geldikleri Heidelberg şehrinde, Ernst Bloch'la beraber Weber çevresine katılmalarına kadar geri gider.

"Lukács, Max Weber ile kişisel olarak tanışmış ve ondan etkilenmiştir. Max Weber'in teorisi hakkındaki yorumları şaşırtıcı olmamakla birlikte, bu dönemdeki katı Marksizm biçiminin de tipik bir

örneğidir. Max Weber'in, tarihsel materyalizme, ekonomik faktörün önceliğini ortaya koyduğu için karşı çıktığını öne sürer. ..." (Rockmore, 1992a, 209).

Lukacs, sonraki dönem eserlerinde, Weber de dahil olmak üzere, bazı Neo-Kantçı idealist, irrasyonalist ve sübjektivist görüşlere sahip olduğunu öne sürdüğü isimleri ve aynı zamanda kendisinin bu kaynaklardan izler taşıyan gençlik yıllarındaki bazı görüşlerini de bir öz eleştiriye tabi tutmuştur (Rockmore, 1992a):

"... Lask'ın neo-Kantçı irrasyonelite görüşü, Lukacs'ın Marksist olmayan felsefeyi çürütmeye yönelik Marksist çabasının temelini oluşturur. Lask'ın neo-Kantçı pozisyonunda irrasyonaltenin iki yönlü bir işlevi vardır. İlk olarak, tanınmaz bir kalıntının, tüm bilgi çabalarına direnen ontolojik olarak tanımlanamaz bir unsurun kabulü yüzünden epistemolojik bir sınıra işaret eder. İkinci olarak, sübjektivenin, bireyin nihai olarak bilinemez ve indirgenemez olan değerinin bir savunusu olarak yorumlanabilir. ..." (Rockmore, 1992a, 68-69).

"Weber, irrasyonel bir düşünürden başka bir şey değildi. Ancak ekonomik faktörlerin önceliğini kabul eden Lukacs için, ekonomik olmayan indirgeyici bir analiz biçimi önermek nihayetinde irrasyoneldir. Lukacs, Weber'in dini faktörlere, değerden bağımsız sosyolojiye, karizmatik lider kavramına ve benzerlerine yaptığı vurguyla, farkında olmadan irrasyonalizme kapı açtığını öne sürer. Lukacs'ın öne sürdüğü gibi, Weber'in irrasyonalizme ve hatta faşizme eğilimli bazı yazarları etkilemiş olması mümkündür. ..." (Rockmore, 1992a, 209-210).

Lukacs'tan sonra da, Heidegger'in "akıl" ("reason") üzerine radikal eleştirel görüşlerinin, "Batı Rasyonalizminin Temellerini Yıkması" tehlikesini doğuran bir irrasyonalizme kapı açtığı yolundaki iddialar hakkında son derece can alıcı bir literatür gelişmiştir (Sikka, 2018).

Ne var ki, Heidegger'in radikal rasyonalite eleştirisinin, aslında farklı bir rasyonalite "temellendirilmesi" yolunda bir girişim olduğu da çok güçlü bir şekilde savunulmuştur:

"Heideggerci sahiciliğin, normatif rasyonaliteye kayıtsız veya düşman olan bir kararlılığı gerektirdiğine dair sık sık tekrarlanan iddiaya karşı, Steven Crowell, yakın dönemlerde Sein und Zeit'daki vicdan olgusunun ("the phenomenon of conscience") özellikle normatif rasyonaliteyi, Dasein'in varoluşçu ontolojik açıklaması içinde temellendirmeyi amaçladığını savunmuştur, ki böylelikle Heidegger, aklın yaşamının reddini değil ("not a rejection of the life of reason"), öz sorumluluk açısından aklın olanaklılık koşulunun daha temel bir açıklamasını ortaya koymayı hedeflemektedir. ..." (McGuirk, 2010, 31).

İrrasyonelite odaklı bu alt bölüm adına genel bir değerlendirme olarak denebilir ki, Stanford Üniversitesi'nden ünlü Heidegger uzmanı Profesör Thomas Sheehan'ın da, son derece yetkin bir şekilde ortaya koyduğu üzere, Platon ve Aristoteles'ten bu yana, çoğunlukla rasyonel içeriğiyle akıl olarak tercüme edilen "logos" kavramının, aslında tüm bir Batı felsefesi içinde kazandığı bazı çok farklı ve temel anlamlarının söz konusu olduğunu derinlikli bir şekilde analiz etmek son derece önem taşımaktadır. Çünkü, ancak tüm bu temel anlamların hepsinin de bir arada ele alındığı felsefe ve sosyal bilim çalışmaları ile gelecekte rasyonel olanın ne olduğuna dair daha derinlikli ve kapsamlı yaklaşımlara doğru ilerlemek mümkün olacaktır denebilir. Sheehan, genellikle akıl, dil veya bilim olarak çevrilen "Logos"un aslında, bütünlüklü bir açıdan, aynı anda

çalışılması gereken hangi farklı ve temel anlamları ifade ettiğini, son derece değerli analitik bir çerçevede ifade eder. Batı tarihinde ve günümüzde, “logos” kavramının ifade ettiği altı temel felsefi anlam şunlardır:

- 1- **akıl fakültesi** - (“the faculty of reason [Vernunft]”)
- 2- **bir iddianın / önermenin / bildirim cümlesinin altında yatan yargı** - (“the judgment *Urteil* underlying an assertion / proposition / declarative sentence.”)
- 3- **bir kavram** - (“a concept [*Begriff*]”)
- 4- **bir tanım** - (“a definition [*Definition*]”)
- 5- **bir şeyin sebebi / nedeni veya zemini** -[*Almanca Grund; Latince oran*] (“the reason or grounds for something [*Grund; Latin ratio*]”)
- 6- **ilişki** - (“relationship [*Verhältnis*]). (Sheehan, 2022, 8).

“Akıl” (reason) kavramı veya bir süreç olarak kavrandığında “rasyonalite” kavramı, tarihsel olarak Batı düşüncesi içinde daima, hem felsefi ve hem de teolojik boyutları bir arada içlerinde taşımış kavramlardır. John Cottingham, “*Akılcılık*” adlı kitabında, Grek felsefesi bağlamında “logos” kavramının hem bilgi ve hem de inanç ifadesi olarak taşıdığı içerik üzerine şu tür derinlikli ve kapsayıcı bir değerlendirme yapmaktadır:

[Platon’un] “*Theaetetus* ve *Menon* adlı iki diyalogunda, bilginin doğru inancın iletildiği olduğu ve bilen kişinin, inancının niye doğru olduğunun bir tür açıklamasını vereceği ifade edilmiştir. Platon, *Theaetetus*’da bilginin “hesabı verilmiş” (Yunanca’da ‘logos’) doğru inanç” olduğu görüşünü tartışmıştı; *Menon*’da ise, bilginin açıklayıcı bir akıl yürütmeyi, (*logismos*) içerdiğinin ifade edildiğini görüyoruz. (Yukarıdaki her iki metinde de geçen “logos” kökü Eski Yunanca’da çok geniş bir anlama sahiptir; bir yandan “sözcük”, “dil” ve “tanım” gibi kavramları ifade ederken, öte yandan da “düşünce”, “akıl” ve “akılsallık” kavramlarını çağrıştırmaktadır.)” (Cottingham, 2015, 23).

Enrico Berti, Grekler’den Orta Çağlara “akıl” kavramının hem teolojik ve hem de felsefi bir içerikle aynı anda işlev görmesinin tarihini Boethius’un düşünce sistemi açısından örneklendirerek, son derece derinlikli bir şekilde açıklamaktadır. Grekler’de “*logon echon*”, yani “logos”a (*yorum, söz, akıl*) sahip olmak, (diğer hayvanlardan farklı olarak) insan için, sadece bir basit düşünme yöntemini ifade etmez; bunun çok daha ötesinde, *logos*’un, en başta konuşma anlamına gelmesi, yani lisan içeriğiyle hakikatin bir yorumunu içinde barındırması ve böylece varlığın bütünsel ve anlamlı bir şekilde idrak edilmesiyle bunun ifade edilmesini içeren dilsel bir yapı olduğunun fark edilmesi, gerçek rasyonalitenin temelini oluşturur. Zaten tam da buna benzer bir bağlamda, Yuhanna İncili’nde Hz. İsa, “*Logos*” veya bir “kelime” olarak zikredilmektedir. Hristiyanlığın kutsal ilkelerini temellendirmesi, bu “sözel” teolojik zeminden hareket eden bir dinsel rasyonalite ile mümkün olmaktadır (Berti, 2014, 285).

Heidegger’in, varlıkların özdeşlik ve farklılık nitelikleri bakımından anlaşılması açısından “logos” hakkındaki görüşünü felsefi içeriğiyle en iyi özetleyen pasajlarından biri şöyledir:

“... kökensel olarak λόγος, konuşma, söylem anlamına gelmez. Onun temel anlamı, dil ile doğrudan bir ilişki içerisinde durmaz. Λέγω, λέγω, Latince *legere*, Almanca “*lesen*” ile aynıdır: Ähren lesen, Holz

lesen, die Weinlese, die Auslese; "ein Buch lesen" [bir kitap okumak] asli anlamında "okuma"nın sadece bir çeşididir, ki bu şudur: Bir şeyi diğeriyle birlikte koymak, bir araya getirmek, kısaca toplamak; fakat aynı zamanda birinin diğeri karşılığında seçilip ayrılmasıdır. Grek matematikçileri sözcüğü bu şekilde kullanıyorlardı. ..." (Heidegger, 2008, 248-249).

Heidegger'in göre, geleneksel Batı felsefesi tarihinde, akıl veya düşünmenin (logos) temel niteliği, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesi ile en vazgeçilmez ifadesini bulmuştur. "Çelişmezlik ilkesi", "... bir şeyin, aynı anda, hem olmamasının ve hem de olmasının imkansız olduğunun tespiti anlamına gelir."<sup>12</sup> İşte bu ilke, Aristoteles'in dediği üzere, "*her şeyin en temel ve en muhkem başlangıç noktasıdır*" ("the most stable starting point of all") (Schwieler, 2022, 99). Ancak Heidegger'e göre, tüm bir felsefe tarihinde, çelişmezlik ilkesinin tam olarak ne anlama geldiği, asla tam bir çözüme kavuşturulamamıştır: Heidegger'in çok yerinde olarak ifade ettiği üzere, bu ilkenin, "*mantıksal bir prensip*" mi ("a logical principle"), "*düşüncenin en yüksek kuralı*" mı ("a highest rule of thinking") yoksa "*metafiziksel bir kanun*" mu (a metaphysical law") olduğu soruları bağlamında, felsefe tarihinde, bu üç temel boyutu içeren çok derin ve farklı tartışmaların konusu olmaktan uzak kalamadığı görülmektedir (Schwieler, 2022, 100). Örneğin, Heidegger'e göre, Nietzsche, en temel kritik konu olarak Aristoteles'in Varlık ("Being") üzerine vurgusunu, çelişmezlik ilkesi bağlamında yeterince doğru değerlendirememiş bir isim olduğu için, son analizde başarısız bir felsefi yoruma mahkum olmuş ve tutarlı bir perspektif geliştirememiş veya bir çıkış yolu bulamamıştır (Schwieler, 2022, 100).

Leibniz'in de ifade ettiği üzere, "*aklı yöneten iki "büyük ilke"*"den ("two "great principles" governing reason") birincisi, Aristoteles'in çelişmezlik ilkesi, diğeri de kendisinin geliştirdiği "*yeter sebep (neden) ilkesi*" idi ("the principle of sufficient reason"). Heidegger, "Akıl (Neden) İlkesi" ["The Principle of Reason" (*Der Satz vom Grund*)] adı altında, 1955-56'da Freiburg Üniversitesi'nde verdiği özel bir derste ve 1956 yaptığı aynı konulu bir sunumda bu kavramı derinlemesine ele almıştır (Withy, 2022, 221). Heidegger'e göre, Leibniz'in yeter sebep ilkesi, modern düşüncenin yapısal bir niteliğini ifade etmektedir. Buna göre, bütün entiteler, varlık içinde bir temele (ground) sahiptirler. Ancak, bu kritik noktada Heidegger, şöyle bir karşı saptama yapar: "sadece entiteler –ki, bu, gerçekten zorunlu olarak böyledir- bir temele/sebebe sahiptirler." (GA 10, 87/PR, 59)". (Withy, 2022, 226). Burada, anladığım kadarıyla, Heidegger, tek tek entiteler (beings) - "varlıklar" - "das Seiende") ve Varlık ("Das Sein") arasında radikal bir farka veya ayırma işaret etmektedir. Orijinal Grek kavrayışında, Varlık (*phusis* -ışıkla doğa) ile farklılığı açısından *logos* içinde bir *arche* olarak kavranan temel ("*foundation*") veya ilk-mebdei ilke ("*first principle*") arasındaki bağın (taalluk) doğru anlaşılması önem kazanmaktadır. Çünkü

<sup>12</sup> "... the principle of non-contradiction or, as it is also called, the law of contradiction, which states that a thing cannot be and be at the same time." (Schwieler, 2022, 99).

arche, sadece temel veya ilk ilke anlamına gelmez; aynı zamanda, *orijin* (“*origin-köken*”) ve *eylemin kaynağı* (“*source of action*”) anlamına da gelmektedir (Withy, 2022, 235).

“... Nihayetinde, Heidegger’in 1955-1956 yıllarında verdiği The Principle of Reason (Akıl İlkesi) dersinde gösterdiği gibi, akıl ilkesi, kendi kendini yapı sökümü uğratar, çünkü kendi altını oymadan kendi gerekliliklerini kendine uygulayamaz: Eğer akıl ilkesi, olan her şeyin bir nedeni olması gerektiğini söylüyorsa, o zaman akıl ilkesinin nedeni nedir? Akıl ilkesinin bir nedeni var mıdır? ...” (Raffoul, 2020, 1).

Yukarıda çok kısaca ana hatlarına işaret edilmeye çalışılan Heidegger ve rasyonalite odaklı felsefi analizlerin tümünü bu çalışmanın sınırları açısından burada ele almak olanaksızdır. Bu konuda son bir nokta olarak kısaca şunu da ifade etmek yerinde olabilir: Heidegger’in temelde irrasyonalist bir yaklaşımı olduğu yolundaki genel geçer anlayışa karşı, Kuravsky, Heidegger’in aslında Greklerden bu yana Batı’da kaybedilmiş, gerçek ve hakikaten orijinal olan bir rasyonalite görüşünü savunduğunu oldukça güçlü bir şekilde ortaya koymuştur.

“... Popüler kanının aksine, Heidegger “aklı inkar etmez”, sadece aklın *belirli* bir yorumunun, *yozlaşmış* olduğunu ortaya koymak ister. Heidegger’in eserlerinde, Sokrates öncesi Logos mefhumunun ilk olarak Platon ve Aristoteles tarafından nasıl kısmen dönüştürüldüğü, “Oran”a (“Ratio”) çevrildiği ve yavaş yavaş öznel (sübjektif) bir rasyonalite kavramına “alçaltıldığı”nın ayrıntılı bir analizi bulunabilir. ... Heidegger’de metafiziğin (felsefenin) aşılması, bu nedenle, aklın metafizik kısıtlamalarından kurtulması olarak görülebilir. Bu haliyle, akılcılığın aşılmasıdır, ama bu aşma, yine de mantıksız bir şeye doğru değil, varlıkların Varlığına ait olan ve insanın, aklın-kendini açmasının somut tarihsel yollarını anlama ve belirleme yeteneğinde ifade edilen daha özgün bir akıl anlayışına doğrudur. ...” (Kuravsky, 2023, 1-2).

Heidegger’in rasyonalite ve sübjektivite üzerine yaklaşımı, Heidegger odaklı 5. Bölümde, bazı veçhelerden biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacaktır:

“... *Logos* ifade, *legein* ise söylemek anlamına gelir. Grekçe kökeninde söylemek, bir şeyi açığa çıkarmak, ışığa çıkarmak, olduğu haliyle önümüze koymak anlamı taşır (Heidegger 1991, 106-106; Gadamer 1977, 59). ...” (Yılmaz, 2009, 17).

“...Heidegger’e göre, *logos*’un, *ratio*’ya dönüşümü, sıradan bir tercüme olarak değil de, Batı metafiziği içerisinde, kavramın Greklerdeki köklü karşılığından, şimdiki hesaplayıcı/teknik bir düşünmeye varışının serüveni olarak anlaşılmalıdır. ...” (Yılmaz, 2009, 17).

“... modern felsefi söylem içerisinde ifade etmek gerekirse, ontolojik rasyonaliteden, teknik/metodolojik rasyonaliteye bir kayma ortaya çıkmıştır. Ontolojik rasyonalite bilimsel rasyonaliteye dönüşmüştür. Bilimsel rasyonalite, metod, ölçüt, algoritmik formalizasyon, etkin öndeyi ve kontrol gibi kavramlarda kendini ifade etmektedir. (Schrag 1992, 18).” (Yılmaz, 2009, 17).

İkinci Dünya Savaşı öncesinde etkili olamaya başlayan ve Savaş sonrası dönemde daha belirgin ve tartışılır hale gelen *Horkheimer*, *Adorno*, *Marcuse* ve *Habermas* gibi Frankfurt Okulu çizgisindeki teorisyenlerin görüşleri, bir ölçüde Heidegger’den oldukça derin izler taşımakla beraber; en geniş anlamda Weber’in kapitalizm ve akılcılık görüşlerinin kurucu etkisini daha çok Marksist bir eleştiri açısından yorumlanması üzerine inşa edilmiştir:

“Weber gibi Frankfurtçular da ilkin ahlak tasarısına ve modern toplumda ahlaki bir duruş belirleme sorununa eğildi. ... Gelgelelim, Frankfurtçular, nihilizm ve modern kültür sorununa farklı bir çözüm getirdiler: Siyasal gericiliğe ve kapitalist tüketimciliğin yabancılaştırma etkisine muhalefet etmenin tek temeli olarak Aydınlanma tasarısını sürdürmek.” (Stauth ve Turner, 2005, 226).

Ayrıca, Frankfurt teorisyenleri, Batı rasyonalitesine içten gelen bir eleştiri yönelterek, modernite içinde neredeyse aklın mitsel söylemlerle karışarak kendini meşrulaştırma yeteneğini yitirdiği yolunda bir görüş savunmuşlardır:

“*Aydınlanmanın Diyalektiği*’nde Horkheimer ve Adorno, ‘burjuva uygarlığının mevcut çöküşünde bilimin yalnızca işleyişinin değil, anlamının da sorunlu hâle geldiğini’ ifade ederler (Horkheimer ve Adorno, 1947: XI). Olumlayıcı bir bilime saldırılarıyla ve tek-boyutlu kültür ve toplum eleştirileriyle birlikte, Habermas’a göre, yazarlar, modernleşme sürecini Aydınlanmanın öz-yıkım süreci olarak çözümlerler.” (van Reijen, 2006, 168).

“Dogmadan argümana, kolektif güçten bireysel anlamlandırmaya yönelişteki değişiklik, geri dönülmez bir şekilde mit kompleksini Aydınlanma kompleksinden ayırır. Habermas’a göre, bu durumda, Horkheimer ve Adorno, mit ve Aydınlanmanın gizli suç ortakları olduklarından kuşkulandıkları bağlamda, zorunlu olarak bilimsel, felsefi ve siyasal-kültürel başarımlara başvurular (Habermas, 1983: 406). Bu yüzden, şimdilik “kavramın çelişkili doğum sancıları”ndan vazgeçmek istemeyişleri onları kendileriyle çatışmaya zorlar; onların konumları, açıkça tartışmaya açık bir incelemeye dayanmaz. Düşüncenin çürüdüğünü ileri süren kişi, artık bu yargısını düşünceye başvurarak haklılaştıramaz.” (van Reijen, 2006, 169).

Ancak, tüm bu tür köklü öz eleştirel unsurlara rağmen; yine de Frankfurtçular, Aydınlamacı evrensel rasyonalist aklın, bilim ve kültür sorunlarına çözüm bulmada kendine yeniden meşruiyet kazandırabileceği yolunda bir temel bakışa her zaman bağlı kalmışlardır:

“Yine de -Habermas’ın kabul ettiği gibi- Horkheimer ve Adorno, sürekli bir Aydınlanma niyetini muhafaza ederler: Onların amacı, güç ve geçerliliğin artık birbirinden ayrılmadığı bir durumda yaşadığımızı insanlığa göstermektir. Ve burada Habermas, Horkheimer ve Adorno’daki aklın öz-eleştirisinin, kendini akıldan ayırdığı ve kendini akla yabancılaştırdığı sonucuna varır; böylece, bu tür bir eleştiri temelsizdir ve kendi öz-yıkımıyla sonuçlanır (Habermas, 1983: 415; 418)” (van Reijen, 2006, 171).

Sonuçta, Eleştirel Okul, Weber’in araçsal akıl eleştirisinden hareket etmektedir, ancak aklın, yeni çözümler üretmedeki gücüne Weber şüpheyle yaklaşırken, eleştirel teorisyenler, “diyalektik aklın” sorunları çözebileceği anlayışını temel almaya devam etmektedirler. (Turner and Factor, 2006, 207). “Diyalektik” mantığın yeniden yorumlanması hakkında, “2.2. isimli bölümün son kısımlarında biraz daha kapsamlı bir açıklama yapılmıştır.

### **3.2. WEBER’İN ÇALIŞMALARINDA OBJEKTİVİTE VE SUBJEKTİVİTEYE İLİŞKİN BİR DEĞERLENDİRME: KANTÇI İDEALİZM VE DENEYSEL BİLİMSELLİK ARASINDA**

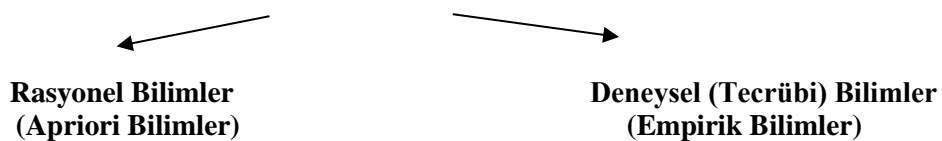
#### **3.2.1. Yeni-Kantçı Epistemolojide İdealizm, Rasyonalizm, Pozitivizm ve Historisizmin Karşılıklı Etkileşimleri Yol Açtığı Bazı Radikal Sorunlar**

Öncelikle burada kısaca bir iki genel belirleme olarak şunları ifade etmek yerinde olacaktır: Weber'in çok derin bir şekilde içinde yer aldığı Neo-Kantçı felsefenin taşıdığı olağanüstü derinlik ve zenginlik tüm boyutları ile şimdiye kadar henüz tam olarak aydınlığa çıkarılamamıştır. Bu alandaki en saygın akademisyenlerden, Alman kökenli ve Amerika Marquette Üniversitesi'nde görev yapmakta olan Prof. Sebastian Luft, 2022 yılında yayınlanan, "*Windelband'da Hegelianizm: Kültür, Değerler ve Tarih*" isimli ve ilgili literatürde evrensel açılımlara yol açtığı söylenebilecek makalesinde, Rickert'le birlikte Neo-Kantçı Baden Okulu'nun en temel kurucu babası olarak kabul edilen Windelband bağlamında, Kant'taki derin temelleri ve sonrasında gelişen tarihsel ve sistematik bilgi ve bilim anlayışları çerçevesinde Neo-Kantçılığın henüz yeterince analiz edilmediğini ifade etmektedir. Luft, Neo-Kantçı kültür felsefesi üzerine, son derece değerli bir kitap da kaleme almıştır: "*Kültürün Alanı: Neo-Kantçı Bir Kültür Felsefesine Doğru (Cohen, Natorp ve Cassirer)*"-(2015).

Weber, "Sosyal Bilimler ve Sosyal Politikada Objektiflik" adlı makalesine yazdığı kısa bir açıklayıcı notta, makalede ele alınan temel problemlerin çözümünde, Windelband, Simmel ve özellikle Rickert'in çalışmalarından faydalandığını belirtir. (Weber, 1949, 96) Yeni-Kantçı Baden Okulu'nun kurucusu Windelband ve bu okulun görüşlerini değerler meselesine daha fazla önem vererek geliştiren Rickert, Weber'in metodolojisi üzerine son derece etkili olmuşlardır (Weber, 1949, 96). Literatürde de Weber'in ağırlıklı biçimde Rickert'in bilgi teorisine bağlandığı (Freyer, 1977, 176) ve onun çok yakın bir izleyicisi olduğu kabul edilmektedir (Aron, 1986).

Rasyonalist bir mantıklılık ve pozitivist deneyselciğin objektivizmine daha yakın duran Marburg Okulu'un iki öncü ismi, Hermann Cohen ve Paul Natorp'un yanında yetişen Nicolai Hartmann'ın (1882-190) öğrencisi olan Mengüşoğlu, Yeni-Kantçılığın metafizik anlam ve evrensel değerler probleminin sübjektivizmini temel bir tartışma alanı olarak gören diğer ana akımı olan Baden Okulu'nun kurucu ismi Wilhelm Windelband'ın epistemolojik yaklaşımının, "*çok esaslı olan ve çok tanınan, uzun zaman bilimlerin biricik sınıflandırma ilkesi olarak kabul edilen bir görüş*" (Mengüşoğlu, 1983, 35) niteliği taşıdığını ifade eder. Mengüşoğlu'na göre, Windelband, "insan bilgisini, gnesoloji ve metodoloji bakımından önce ikiye ayırır": Rasyonel Bilimler; 2) Deneysel (Tecrübi) Bilimler. Bu temelde, Yeni-Kantçılığın en önemli kurucu isimlerinden olan Windelband'ın Bilimler sınıflandırması da şöyledir:

**Tablo 3. Windelband'a Göre Bilimlerin Sınıflandırılması**







hatlarını ve felsefe tarihindeki yerini kabaca aktarmadan sosyal bilimlerdeki sonraki anti-pozitivist akımları ifade edemez.” (Benton, 2016, 134).

Mirasçısı olduğu Yeni-Kantçı gelenek çerçevesinde, Kant’tan miras alınan bir perspektif içinde, Weber için de odak aynıdır: Değer ve gerçek, epistemolojik olarak bir arada tutarlı olarak nasıl kavramsallaştırılabilecektir? Bu tartışmanın Kantçı derin metafizik kökenleri şöyledir:

“Ancak Kant, numenal dünyaya, mümkün deneyimin ötesine işaret eder görünen bu kavramlar veya ‘ideler’in özel karakterine dikkat çeker. ‘Tanrı’, ‘özgürlük’ ve ‘ölümsüzlük’ ideleri, ne deneyimden soyutlamalarla elde edilir, ne de (anlama kategorilerinde olduğu gibi) deneyimlere uygulanabilir. Kant bunları, algı ‘form’larından (uzay, zamana) ve anlama kategorilerinden (neden, öz, nitelik vb.) ayırmak için ‘saf aklın ideleri’ olarak adlandırır. Ne deneyimden elde edildikleri, ne de deneyimlere uygulanabildikleri için, onların kullanımı oldukça sınırlıdır ve Kant’a göre ‘ideler’ yanlış kullanıldığında, düşüncemiz ‘saf’ veya ‘spekülatif’ metafiziğe kayar. Saf aklın ideleri deneyim nesnelere yanlış biçimde uygulandığında veya benzer şekilde, anlama kategorileri numenal alana uygulandığında spekülatif metafizikle sonuçlanır ve düşüncemiz çözümsüz bir karışıklığa ve çelişkiye düşer.” (Benton, 2016, 137).

Neo-Kantçı felsefi gelenek üzerine yine son derece önemli yorumlar ortaya koyan bir başka isim olarak Kuravsky’nin analizine göre, Kantçı kökenleri itibarıyla Rickert’in sübjektivite anlayışı bağlamında, Neo-Kantçı düşüncede ve Rickert’te, bilgi, bir anlamda, kesinlikle bilenden bağımsız olarak kavranmaktadır. Çünkü, aşkınsal felsefede temel bir tartışma konusu olan, bilen özne ve bilinen “nesne” arasındaki ayırım veya özdeşlik probleminin halledilmesi, nihai anlamda arada bir şekilde bir ayırımın olmasını zorunlu kılmaktadır. Yani, bir “objenin” objektifliği, özneye bağımlı kaldığı ölçüde sorunlu hale gelmektedir, çünkü, özne, kendinden bağımsız “objelerin” bilgisine yöneldiğinde, bilgi konusunda, özne içinde bilişsel bir iç çelişki ortaya çıkmaktadır. Rickert, Kant çizgisinde bu çelişkiyi şöyle çözer: Bir varlığın veya nesnenin (“*Objektsein*”) somut bütün nitelikleri, bizim temsillerimiz içinde ifade bulan nitelikler olmakla beraber; o Nesnenin Hakiki Varlığı (“*Sein der Objekte*”) (Kuravsky, 2022, 131) bizim hüküm vermemizin veya akıl yürütmemizin dışında ve başka bir mahiyete sahiptir.

“Motivasyon olgusu ilk olarak Rickert’in *Der Gegenstand der Erkenntnis: Einführung in die Transzendentalphilosophie* başlıklı *Habilitationsschrift*’inde sunulmuştur. Bağımsız bir dünyanın varlığının asla bir sorun haline gelemeyeceği Husserl’in aksine; Rickert tam da bu sorunla meşguldür. Ona göre bu bir bilgi sorunudur -bilginin nesnesi bir anlamda bilenden bağımsız olmalıdır. Aksi takdirde, buna bilgi denemez. Ancak transandantal felsefede bilen bilinç ile bağımsız nesnelere arasındaki karşıtlık sorunlu hale getirilmiştir. Şöyle ki, bir nesnenin nesneliliği bilinç tarafından oluşturulduğu ölçüde, öznenin bağımsız nesnelere hedefleyen biliş kavramı kendi içinde çelişkilidir. Dolayısıyla, eleştiri-öncesi gerçekçiliğe (“pre-critical realism”) dönmeden bilgiyi kurtarmak için, hem biliş hem de nesnesi hakkında yeni kavramlara ihtiyaç vardır. ...” (Kuravsky, 2022, 131).

Neo-Kantçı felsefe ve sosyal bilimler geleneğinde, başlıca, Weber’in kritik felsefi konularda referans verdiğini bildiğimiz Rickert’te ifadesini bulduğu üzere ve derin bir Kant etkisi taşıyan ve yukarıda zikredilen bu yaklaşımla, “bir şey”, aynı anda iki farklı doğaya sahip bir nesne olarak kavramsallaştırılmaktadır. “Bir şeyin” nesnel veya içkin (“immanent”) olan özelliği, o şeyin

somut veya gerçek bir nesne [“objectness” (*Objektsein*)] oluşudur; ancak bir şeyin hakiki özü veya niteliği, o “nesnenin Varlığı”dır [“the being of objects” –“their “Being” (*Sein der Objekte*)”], bu da, o nesnenin “aşkınsal” bir nitelik taşıması demektir (Kuravsky, 2022, 131).

Weber, Rickert’in “*Sein der Objekte*” (“*Nesnenin Varlığı*”) kavramına yakın olacak şekilde, “*Wertobjekt*” (*ideal değer-nesnesi*) ve “*Wertbeziehungen des Objektes*” (“*nesnenin değerlerle ilişkileri*” veya “*değerle ilişkili nesne*”) kavramlarını kullanmaktadır (Weber, 2012, 179 ve 175). Böyle bir bağlamda, Neo-Kantçı felsefede, hakikatin, daima, “kendi içinde” ve “nesnel olarak” iki farklı boyutta kavranması, metafizik kaynaklı objektif etik değerlerin evrensel geçerliliği ve tarihsel-olgusal gerçekliğin göreliliği çelişkinin her zaman köklü bir şekilde ve yeniden tartışıldığı bir tarihsel ve sistematik çerçevenin oluşmasına yol açmıştır.

İşte, Weber’in “*değer yargıları*” ve bilimsel “rasyonel bilgi” arasında köklü bir ayrımı daima dikkate alan ve ama daima bunlar arasında bir uyumu da öne çıkarmayı hedefleyen temel metodolojik tavrı, yukarıda kısaca özetlenen Neo-Kantçı böyle bir tarihsel ve sistematik “*düalist*” arka plana sahiptir. Ancak Weber’in bu temel “*düalist*” yaklaşımı, onun, örneğin bir Durkheim veya Marx’a göre çok daha esnek ve farklı açılımlara olanak tanıyan sosyolojisi hakkında, belki karşılaştırmalı olarak daha avantajlı bir yaklaşıma sahip olduğunu öne sürmeyi olanaklı kılmaktadır denebilir:

Ralph Schroeder’in, orijinali 1992 yılında yazılan ve 1996 yılında Türkçe’ye çevrilen “*Max Weber ve Kültür Sosyolojisi*” isimli eserinde de, Marx’ın ekonomik indirgemeci ve Durkheim’in daha çok pozitivizme yönelen sosyolojilerine karşı, Weber’in anlam ve yorum bakımından sosyolojik analizde çok daha geniş ve verimli bir referans çerçevesi vaat ettiğini çok benzersiz bir şekilde öne sürülmüştür. Ralph Schroeder, Weber’in kültür anlayışı ile Durkheim ve Marx’ın kültür anlayışları arasındaki derin farklılıkları ana hatlarıyla şöyle özetlemektedir:

“Toplum bilimlerinin inanç incelemesini kavramsallaştırma tarzındaki ... farklılıklar, Weber’i Marx ve Durkheim’la karşılaştırdığımız zaman daha güçlü bir şekilde odağa taşır. Marksist ideoloji anlayışını ve bu anlayışın üzerinde bina edilen bilgi sosyolojisi geleneğini kategorileştirmenin bir yolu, temelde insanların sahip oldukları inanca niçin sahip olduklarını açıklamayla ilgilendiğini söylemekten geçer. Başka bir anlatımla, inançlar başka toplumsal güçlerin sonucu olarak görülür...” (Schroeder, 1996, 221) “Durkheimci sosyoloji aynı zamanda düşüncelerin nasıl belli etkiler (bu örnekte toplumsal tutunum-birlik) doğurabileceğiyle ilgilidir, ama burada vurgulanan nokta tamamen inançların bu tutunuma nasıl katkıda bulunduğu sorusudur. Üstelik, inançlar ancak "toplumsal olgular"da sonuçlanmaları kaydıyla sosyoloji açısından geçerli bir konu oluşturur...” (Schroeder, 1996, 222) “Şu halde, Weber, Marx ve Durkheim arasındaki belli başlı farklılık, sonuçta Marx ve Durkheim’in inançlarla toplumsal güçlerin doğurguları olarak ilgilenmelerine karşılık, Weber’in temel ilgisinin inançların kökenlerine ve oynadıkları değişen role yönelik olmasıdır. ...” (Schroeder, 1996, 222).

Durkheim, Marx ve Weber arasında, bir anlamda daha evvel benzeri görülmemiş orijinal bir

sentezi öne çıkaran Bourdieu odaklı bundan sonraki 4. Bölümde, aynı zamanda Aristoteles'ten Kant'a uzanan çizgide tüm bir Batı felsefesi içinde, pratik teorisinin yorumlanmasında Bourdieu ve Heidegger isimleri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar üzerine çok genel bir açılım analizi geliştirilmeye çalışılacaktır. Bourdieu ve Heidegger etkileşimi, 5. Bölümde nihai bir değerlendirmeye tabi tutulmaya çalışılacaktır.

Weber, Durkheim ve Marx'ın çizdiği makro çerçevede Modern sosyolojinin temellerinin atıldığı en kritik bir süreç olarak 19. Yüzyılın son çeyreği ile 20. Yüzyılın ilk çeyreği arasında son derece belirleyici olan Yeni-Kantçı ekol, Kantçı İdealizm ve bilimsel-pozitivist objektivizm dinamikleri arasında yeni bir evrensel denge arayışını ifade ediyordu. Özellikle I. Dünya Savaşı'nın yol açtığı derin yıkım ve karamsarlıktan, tüm bir Batı dünyasının çıkabilmesi için, Weber'den sonra, farklı bir form ile Heidegger'de (ve Bourdieu'de) de ifadesini bulacak olan "idealist ve romantik" bir çizginin, bilimin objektif yapısı yanında, hem ulusal ve hem de evrensel hedeflerine uygun tarihsel, kültürel ve politik bir gelecek ufku arayışı en büyük ve en can alıcı tartışma alanını ifade ediyordu:

"... Oswald Spengler'in *Batı'nın Çöküşü [The Decline of the West]* adlı popüler-felsefi kitabı inanılmaz ölçüde etkili olmuştur. Bu kitap 1918'de yayınlanmış ve Batı yarımküresinin spiritüel enerjilerinin zayıflatıcı bir kültürel yaşlanmaya sürüklendiği yolundaki neo-Nietzscheci teşhisini hızla entelektüel dünyanın her köşesine yayarak ve heroik Alman liderliğine, bu tarihsel nihilizme sürüklenişi tersine çevirmeye muktedir bir lidere davetiye çıkararak (ünlü "İsa'nın Ruhuna sahip bir Sezar" çağrısı) 1920'ye kadar altıyüzbin nüsha satmıştır." (Thomson, 2012, 158)

"Heidegger, Nietzscheci-Spenglerci heroik entelektüel liderlik çağrısını benimser, fakat bu liderliği ... Weberci bilimin görevi fikrine göre karakterize eder. Spengler ve Weber'in bu alışılmışın dışında birleştirilmesinin sonucu, bir tür romantik çileciliktir; kesinlikle ayrıştırılmaz bir karışım..."

"Heidegger, ... Weber'in değerlerden-bağımsız bilim idealini benimser, fakat bunu yeniden romantize ederek, "teorik objektivite" uğruna mücadeleyi kahramanca çaba gösterilmesi gereken Herkülvari bir iş olarak sunar..." (Thomson, 2012, 164).

Heidegger, Dilthey ve Weber'den, Scheler'e uzanan bir düşünce çizgisinin, tüm bir Avrupa veya tüm bir insanlık adına öncülük edebilecek evrensel dinamikler içerdiğini şöyle dile getirmiştir:

"Her ikisi de kendine has bir yolla olsa da, hem Dilthey ve hem de Max Weber, hangi konuları ele alıp, cesaretle incelemeyi başarıya ulaştırmışlarsa, bunu orijinal bir şekilde ve en güçlü bir felsefi enerjiyle yapmışlardır ve işte tüm bu çabalar, Scheler'de de çok güçlü bir şekilde yaşamaya devam etmiştir."-[Heidegger] (Aktaran: Sheehan, 2009, 160).

"... Max Scheler, modern Almanya'daki en büyük felsefi güç idi; hayır, Scheler, tüm çağdaş Avrupa düşüncesinde ve gerçekte günümüzün bütün dünya felsefesinde de en büyük güçtü."-[Heidegger] (Aktaran: Sheehan, 2009, 159).

Almanya'da eğitim alan Türk felsefeci, Prof. Bedia Akarsu, Scheler'in görüşlerini yorumlamada Heidegger'in evrensellik tartışmasına benzer bir içeriği, çok daha net ifadelerle dile getirmiştir:

"... bu gelmekte olan çağa Scheler "denkleşme çağı" (Weltalter des Ausgleichs) diyor. (Akarsu, 1986, 41).

"Avrupa yalnızca verici oluşunu bitirmiştir. Avrupa'nın tekniği buralara verisine karşılık Doğu'nun eski bilgeliği de bu yana geçmeye başlamıştır. Gerçek kozmopolit bir dünya felsefesi oluş halindedir; hiç değilse bu hareket için bir temel, oluş halindedir." (Akarsu, 1986, 42).

"Böyle bir denkleşme eğilimi, biz isteyelim istemeyelim, olacaktır; denkleşme "kaçınılmaz bir alinyasıdır" Scheler'e göre." (Akarsu, 1986, 41).

Neo-Kantçı felsefe ve bilimsellik anlayışları arasında, sosyolojik açıdan, tarihsel ve kültürel büyük bir sentez arayışının evrensel kuşatıcılığı içinde, hiç şüphesiz daha çok Weber'in öncülük yaptığı bir orijinal perspektif Alman sosyal bilimler dünyasında şöyle bir temel bakış ile şekillenmeye başlamıştır:

**[Max Weber'in, 30 Aralık 1913'te Paul Siebeck'e "Ekonomi ve Toplum" kitabının planı hakkında yazdığı mektuptan:]**

"Kitaplar oldukça yetersiz olduğu için, bütün büyük topluluk biçimlerini ekonomiyle ilişkilendiren, tamamen tanımlanmış bir sosyolojik teori ve sunum geliştirdim: Aile ve hanedan "şirket"e, klana, etnik topluluğa, dine [dair] (dünyadaki tüm büyük dinleri kapsayan: kurtuluş doktrini ve dini etik sosyolojisi – Troeltsch'un yaptığı şeyi, şimdi ise tüm dinler için çok daha derlenmiş haliyle [yapıyorum]), nihayet kapsamlı bir sosyolojik devlet ve iktidar doktrini. Henüz bir benzeri hatta bir "rol modeli" olmadığımı iddia edebilirim. ..." (Aktaran: Hübinger ve Hanke, 2023, 313).

Kenneth Yu, Durkheim ile karşılaştırıldığında, Weber'in Din Sosyolojisi çalışmalarının, "karşılaştırmalı bir din sosyolojisi formüle etmeye yönelik en sistematik ve en kapsamlı girişim" olarak olağanüstü önemine özellikle dikkat çeker (Yu, 2017, 478). Ne var ki, Din Sosyolojisi veya Din Felsefesinde Weber'den sonraki evrensel gelişmeler, yukarıda tam Weber'in dilediği şekildeki kültürel ve tarihsel bir içerikle analiz edilme veya yorumlanma yolunda gerçekleşmemiştir ve sosyolojide daha çok, Durkheim etkisinde kalan ve görece olarak daha sınırlı bir çerçeveye sahip bir din sosyolojisi anlayışı hakim olmuştur:

"... Weber, teolojik *teodise* düşüncesini dinsel anlayışların haklılaştırıcı ve meşrulaştırıcı doğasını belirtmek üzere genişletmiştir. Weber'in dine getirdiği tanımın teodise konusu ile tutarlılık arzettiği gerçeğine rağmen; Weber'in amacı dini, 'ne olduğu' bağlamında çözümlenmek değil; değişik kültürler içinde değişik teodiselerin 'koşullarını ve sonuçlarını' incelemektir. Din konusunda özgül bir Weberci tanım varolmayınca, sosyolojideki dini tanımlama konusuna Durkheimci gelenek hakim olagelmıştır." (Turner, 1997, 93).

Weber'in, yaklaşık yüz yıl kadar öncesinden, olağan üstü bir öngörü ile gelecekteki Alman düşünürleri için veya Alman sosyal bilimler dünyası adına, idealizmin düşünsel dinamiklerinin, hem Alman ulusal bilinci ve hem de evrensel bilimsel gelişimi şekillendiren nasıl bir ana hat izlemesi gerektiğine dair, "kültür-küreselleşme" etkileşiminin ilk biçimlerini ifade eden son derece can alıcı şu kotasyonla bu bölümü sonlandırmak istiyorum:

**[Max Weber'in, 12 Eylül 1909'da arkadaşı Georg Jellinek'e yazdığı mektuptan:]**

"Sevgili Arkadaşım,

Yollamış olduğunuz mektuplardan sonra Uluslararası Hukuk ve Karşılaştırmalı Siyaset Enstitüsü'nün kuruluş planının (konu bu şekilde adlandırılmalıdır) metni hakkında size özel bir öneride bulunmak istiyorum. Kişisel görüşe bağlı olarak, mektubunuzda belirttiğiniz “onları (Almanya ve Amerika) ortak bilimsel çalışma için birleştirmek” için cümlesi pekala şöyle devam edebilir: “Enstitünün özel amacı, modern halkların uluslararası ilişkilerini belirleyen hukuki, siyasi, ekonomik ve genel kültürel koşulların araştırılmasıdır. ... Bu nedenle, tek tek ülkelerin ve devletlerin yasal, siyasi, ekonomik ve kültürel yapısının uluslararası karşılaştırmalı analizinin, her zaman uluslararası yasal ve siyasi ilişkilerin doğrudan analizi ile beraber yürütülmesi gerekmektedir. ...” (Aktaran: Hübinger ve Hanke, 2023, 289-290).

### 3.2.3. Jaspers ve Rickert'in Farklı Weber Okumaları

Weber'in 1920'den önceki hayatının son on yılında kendisine en yakın isimlerden biri, filozof Karl Jaspers (1883–1969) olmuştur. Jaspers'e göre, o dönemde yaşayan en büyük düşünürlerden veya felsefecilerden biri Max Weber'di (Toteff, 2002). 14 Haziran 1920'de Weber'in vefatından kısa bir süre önce, 27 Nisan 1920'de Husserl'in 61. doğum günü kutlamasında Heidegger ile tanışan Jaspers (Örnek, 2020, 107), onunla olan dostluğunu da vefat ettiği yıl olan 1969'a kadar, neredeyse elli yıl kadar sürdürecektir. Ancak 20. Yüzyılın en büyük filozofu olarak kabul edilen Heidegger'e, onu kendi evinde bazen bir hafta kadar uzayabilen sürelerde misafir etmiş yakın bir isim olmasına rağmen, Jaspers, 1957 yılında kaleme aldığı otobiyografisinde, kendisini o güne kadar etkileyen en büyük ismin yine de bir tek Weber olduğunu açıkça ifade etmiştir (Derman, 2008, 55).

Jaspers, Weber'in hemen ardından, 17 Temmuz 1920 tarihinde Heidelberg Üniversitesi'nde onun adına düzenlenen anma toplantısında yaptığı konuşmada, Weber'i, “*modern egzistansiyalist felsefenin öncüsü*” (Derman, 2008, 55) veya canlı örneği olarak gördüğünü ifade etmişti. Bu toplantıda bulunan Weber'in yakın arkadaşları dahi böyle bir tanımlamayı biraz abartılı bulmuşlardı. Çünkü, bilindiği üzere Weber bir Politik Ekonomi profesörü idi ve kendisini hiçbir zaman bir filozof olarak görmemiş veya öyle tanımlamamıştı. Hatta, bu anma toplantısına iştirak eden ve o yıllarda Almanya'nın en büyük filozofu olarak kabul edilen ve Weber'in de felsefi konularda yararlandığını ifade ettiği ve oldukça yakın bir arkadaşı olan Neo-Kantçı filozof Heinrich Rickert, Jaspers'in tanımlamasına tepki göstererek şöyle demişti: “*Max Weber üzerinden bir felsefe inşa etmeniz sizin haklı ayrıcalığınız olabilir, ama ona filozof demek saçma.*” (Derman, 2008, 56).

Peki, tüm bu tür itirazlara rağmen, Jaspers neden Weber'in felsefi yönünü çok fazla öne çıkarıyordu? Joshua Derman'ın yorumuna göre, Jaspers, Weber'in, “*rasyonel bilgi*” ve “*değer yarguları*” arasında daima temel bir ayırım yapması veya varoluşu ve gerçekliği daima böyle bir “düalite” ile kavraması ve açıklaması sebebiyle, onun en evrensel ve benzersiz bir felsefi katkı yapan isim olduğunu düşünmektedir (Derman, 2008).

Frank'a göre, Weber'in değer yargıları temelinde bir evrensellik anlayışına sahip olması, onun hem en özgün ve hem de en tartışmaya açık veya zor anlaşılır yönünü oluşturmaktadır. Çünkü, Weber'e göre,

“... ‘Kültürel bir olguyu’ –başka bir deyişle- ‘tarihsel bir tekilliği’- nedensel bir şekilde açıklamaya giriştiğimiz her yerde, nedensel yasaların bilgisi, araştırmanın nihai hedefi değil; sadece işlevselleştirdiği bir araçtır. Kültür bilimlerinde, evrensel veya genel olanın bilgisi hiçbir zaman kendi başına bir değer ifade etmez.”[Weber]- (Aktaran: Frank, 2022, 29).

Frank'a göre, *gerçekliğin* ikili bir yapı içinde kavranması sorununda, Weber üzerindeki Dilthey ve Jaspers çizgisindeki hermeneutik etkisinin ne kadar derinlikli olduğunun anlaşılması son derece önemlidir (Frank. 2002, 27):

“... Weber, 1913 yılında “Yorumlayıcı (*verstehende*) Sosyoloji” [“Yorumlayıcı Sosyolojinin Bazı Kategorileri Üstüne] başlıklı bir makale yayınladı ve Jaspers'e yaptığı atıfla birlikte bu, Dilthey'a olan minnetinin de bir ifadesiydi. Burada Weber'in Dilthey'la doğrudan ilişkisini ele almaya gerek yok. Önemli olan, Weber'in ve diğer bilim insanlarının [Schleiermacher - Boeckh], kültürel yaşamın çok yönlü boyutlarını bütünlüklü bir şekilde incelemek ve ekseriyetle de ‘Marksist tasarımı söküme uğratmak’ için Dilthey'in fikirlerinden fazlasıyla beslenmiş ve böylece ‘tarihsel hermeneutiği’ geliştirmiş olmalarıdır.

Hermeneutiğin Weber üzerindeki etkisi önemlidir, çünkü onun tarihselcilikle ilişkisini ‘yorumlamamıza’ olanak sağlar. Weber, genelleştirici şablonlara karşı çıkması ve nedensel açıklamaları reddetmesi itibarıyla bir tarihselciydi. İdeal tipleri kullanma biçimi, onun bu konumunu örnekler nitelikteydi.” (Frank, 2022, 27-28).

Dilthey, Weber ve Jaspers arasındaki bazı “anlamacı” veya “hermeneutik” düşünsel yakınlıkları odak alan yukarıdaki kotasyonlar çerçevesinde, nihai bir değerlendirme olarak denebilir ki, kültür bilimlerinde “rasyonel bilgi” (açıklama-nedensellik) ve “değer yargıları” (yorumsama-tarihselcilik) arasındaki karşıtlık veya ikilem problematiği, hem Weber'in çok büyük bir isim olarak görülmesine yol açacak şekilde yorumlanabilecek evrensel dinamikler içermektedir ve hem de, hiçbir zaman tutarlı ve bütünsel olarak yeterli ölçüde açıklanamamış bazı ontolojik, epistemolojik ve metodolojik çelişki ve sorunlarla baş başa kaldığı yolunda Dilthey'i izleyen Weber'e karşı çok ciddi ve en temel bir kritik alanı olarak da ifade edilebilir.

“... Dilthey'a göre insanın pratiğini ve eylemlerini –bir başka deyişle ‘tinin [ruhun] nesneleşmiş hallerini’- incelerken amaç, doğa bilimlerinde olduğu gibi, bunları genel geçer yasalara tabi tutarak açıklamak değildir; hermeneutik, her bir nesnenin olduğu gibi yapısını ve tekilliğini kendi içinde kavrayarak (*verstehen*) bunları yorumlamaktır. Bunun yapılabilmesi için, nesnenin temsil ettiği olgunun genel bir kavramı –bir ideal tip- oluşturulmalı ve ardından da, bu tip, söz konusu nesneyle karşılaştırılmalıydı. Bu karşılaştırma, nesnenin farklı unsurları ve kendine has özellikleri arasındaki anlamlı ilişkiyi kavramaya imkan sağlayacaktı.” (Frank, 2022, 27).

Mittleman'a göre, Rickert, Karl Jaspers ve Karl Löwith gibi isimler, son analizde ve her koşulda Weber'in düşüncelerini, son derece destekleyici bir yaklaşım içinde olmuşlardır. Bunlar karşısında, Weber'in eleştirisini daima ilk planda tutmak isteyen Leo Strauss gibi isimler de söz konusu olmuştur. Ne var ki, Rickert, Karl Jaspers ve Karl Löwith, daha çok kritik bir tonu öne

çıkaran yaklaşımlara karşı; her zaman, Weber'in büyüklüğünü kabul ettiklerini ve Weber'in kişiliğinde, bir tür varoluşçu pathos'un olağanüstü yüksek bir "karizmatik" özelliğine şahitlik ettiklerini çok açık yüreklilikle itiraf ve kabul etmişlerdir:

"Leo Strauss, Max Weber'i, sahip olduğu rölativizmle bizzat kendi eserinin etik anlayışının kalitesini zedeleyen bir tarihselci ("an historicist") olarak eleştirir. Strauss, Weber'in bu varsayımsal görecelilikten, dini bir yolla, yani değerleri vahiyle temellendirerek ve bizi görecelilikten kurtaracak başka bir vahyi beklediğini söyleyerek kaçtığını öne sürer. Bu makale, Weber'i savunma yolunda, görecelilik ve tarihselcilik suçlamalarına karşı çıkmaktadır. ..." (Mittleman, 1999, 15).

"... Strauss'un çağdaşı ve yazılarını paylaştığı bir arkadaşı olan Karl Löwith, Weber'i bir varoluşçu olarak okuma konusunda ona katılmış, ancak varoluşçuluğunun değeri konusunda oldukça farklı bir yargıya varmıştır: (bkz. Löwith 1982, s. 22.) Löwith bu konuda Karl Jasper'in daha önce Weber hakkında yaptığı değerlendirmeyi takip eder. Weber'in kendi arkadaşı ve meslektaşı olan filozof Heinrich Rickert, Weber'in kendisini bir filozof olarak görmediğini vurgulamıştır. Strauss'un, yazarları, kendilerini anladıkları gibi anlamaya yönelik sık sık dile getirdiği vurgusu göz önüne alındığında, bu önemli bir veridir. Ancak, Rickert, Weber'i felsefeyle, bizzat felsefe yapmak için ilgilenmeyen bir sosyolog olarak tasvir ederken; yine de Weber'in felsefeye muazzam katkılarda bulunan bir tür Sokratik düşünür olduğunu savunur. ..." (Mittleman, 1999, 25).

## 4. BÖLÜM

### BOURDIEU VE SÜBJEKTİVİTE-OBJEKTİVİTE ÇELİŞKİSİNİ AŞMA GİRİŞİMİ: EMİRİK ANALİTİK YAPISALLIK VE İLİŞKİSELLİK PRATIĞİNDE KÜLTÜREL ANLAMIN BİLİMİ İÇİN “SOSYO KOGNİTİF” EVRENSEL AKLIN DENEYİMİ NEDİR?

Bu bölümde Bourdieu'nün objektivite ve sübjektivite çelişmesini aşma girişimi ve bu kapsamdaki çalışmaları analiz edilmiştir. Bu kapsamda bu bölüme temel farklılık nedeni olarak görülen modernizm ve postmodernizm tartışmaları ile başlanmış ve bunun üzerine inşa edilen diğer kavramsallaştırmalarla devam edilmiştir.

#### 4.1. SOSYOLOJİ VE FELSEFE VEYA MODERNİZM VE POSTMODERNİZM ARASINDA BOURDIEU'YÜ OKUMAK: BİRKAÇ İLK BELİRLEME

Çağdaş sosyolojinin, modernizmden postmodernizm sürecine geçişte yaşadığı kavramsal ve tematik gelişim süreci içinde 20. Yüzyılın son çeyreği ile 21. Yüzyılın ilk iki on yılında Bourdieu'nün olağan üstü etkileri olmuştur. Hatta öylesine ki, Bourdieu de, “21. yüzyıla “dünyadaki en etkili tek sosyolog” ...” ve “küresel düşünür” statüsüyle girdiği bile öne sürülmüştür (Swartz, 2022, 33). Örneğin, Rockmore'a göre, “... Bourdieu'nün Heidegger'in düşüncesi ile bunun, tarihsel, kültürel ve politik arka planı arasındaki ilişkiye dair analizi Fransız tartışmasında hala eşsizdir ve aşılamamıştır. ...” (Rockmore, 1992b, 269).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Bu tez kontextinde, hem Heidegger ve Bourdieu etkileşimi üzerine ve hem de bu iki ismin kendi içinde bazı temel görüşlerinin yorumlanmasında, en kritik referanslar olarak alınmaya çalışılan başlıca kaynak metinler şunlar olmuştur:

- 1) Hans-Georg Gadamer, (2016). Heidegger and Sociology: Bourdieu and Habermas (1979/1985). P. Vandavelde ve A. Iyer (Ed.), *Hermeneutics Between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer: Volume I* içinde (s. 167-178). London and New York: Bloomsbury Academic.
- 2) Dreyfus, H. ve Rabinow, P. (1993). Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning?. Calhoun, C., Lipuma, E. ve Postone M. (Eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde (s. 35-44). Chicago: University of Chicago Press.
- 3) Theodore. R. Schatzki, (2018). Theory and Conceptual Centrality in Bourdieu. *Anthropological Theory*, 18(4) 502–508.
- 4) Derek Robbins, (2016). Reading Bourdieu Phenomenologically. D. Robbins (Ed.), *The Anthem Companion to Pierre Bourdieu* içinde (s. 19-47). UK -USA: Anthem Press.
- 5) Loic Wacquant, (2017). Practice and Symbolic Power in Bourdieu: The View from Berkeley. *Journal of Classical Sociology*, 17(1), 37–51.
- 6) Herman Philipse, (2002). Questions of Method: Heidegger and Bourdieu. *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 275-298.
- 7) Veikka V. Lahtinen, (2014). *A Shared World – The Relationship between Pierre Bourdieu's Social Ontology and Martin Heidegger's Early Philosophy*, Yüksek Lisans tezi, University of Helsinki.



Sosyolog Aksu Akçaoğlu'na göre, artık günümüz adına şu hiç şüphe edilmez bir gerçektir ki, “...*Bourdieu sosyolojisi en tutarlı, en bütünlüklü toplum kuramı*”dır” (Akçaoğlu, 2022, 14) ve aynı şekilde, Fransızca metinlerden yaptığı *orijinal* tercümelemlerle Türkçe Bourdieu literatürünün oluşmasında son derece öncü bir rol oynayan Prof. Nazlı Ökten de, benzer bir değerlendirmede bulunarak, “*Neredeyse Bourdieu demeden hiçbir şey yapılamaz oldu sosyoloji içerisinde*” saptamasında bulunmaktadır (Ökten, 2022, 9).

Atkinson da, Bourdieu sosyolojisinin küresel etkileri üzerine şöyle bir saptamada bulunmaktadır: “*Pierre Bourdieu'nün küresel sosyoloji üzerindeki etkisinin inanılmaz derinliği ve genişliği tartışmalı olmayabilir; ancak bu etkinin kesin karakteri ve faydası kesinlikle tartışmalıdır. ...*” (Atkinson, 2012, 167).

Akçaoğlu, daha önce gerek İngilizce literatürde ve gerekse Türkçe literatürde yeterince üzerinde durulmayan mevzular olarak, Bourdieu'nun şimdiye kadar, ne ölçüde doğru anlaşıldığı ve aslında nasıl okunması gerektiği sorunsalları üzerine şu son derece kritik ve özgün saptamalarda bulunmaktadır:

“... İlk ağızda bence de bir paralellik kurulabilir, Bourdieu ve bahsettiğimiz kültürel Marksizm yorumları arasında. Şöyle, zaten erken dönemde Bourdieu'nün çalışmaları bir ufo etkisi yaratıyor. Tanımlanamayan bir sosyolog. Yeni bir şeyler söylüyor ve akademi içindeki yerleşik konumların hiçbirine tam anlamıyla sığmıyor. En çok neye benziyor? Marksiste benziyor. Dolayısıyla 1970'lerde Fransa'da Bourdieu'nün Marksist olarak sınıflandırıldığını görüyoruz. Uzunca bir süre buradan çıkmaya gayret ettiğini görüyoruz. ...” “... Belki burada Bourdieu'nün özgün katkısı olarak şunun altını çizebiliriz, kültürü ekonomiden ayır, toplumsal dünyayı, özerk bir üretim alanı olarak kavramsallaştırmakla kalmıyor. Ayrıca, bedene, mekâna ve toplumsal hayatın her köşesine sinmiş, ayrılmaz bir boyut olarak sembolik düzlemi vurguluyor. Bu, Bourdieu'nün en özgün katkılarından biri olmakla birlikte, bence en çok ihmal edilen katkısı. Tanıma-yanlış tanıma, sembolik şiddet, sembolik devrim ve sembolik iktidar her ne kadar pek faydalanılmasa da Bourdieu sosyolojisinin önemli düğüm noktaları. ...” (Akçaoğlu, 2022, 21).

Akçaoğlu'na göre, Bourdieu'nün Marxizmle olan irtibatı bağlamındaki anlaşılma biçimlerinde de, “*sembolik sistemlerin bir tür politik ekonomisi*” perspektifinden görülmesi daha doğru olabilecek ve şimdiye kadarki yaklaşımlardan oldukça farklı bir şekilde yeniden düşünülmesi gereken bir çerçeve söz konusudur:

“... Bourdieu'nün bugün bu kadar merkezileşmesinin temelleri üzerine konuşurken de belki şunu vurgulayabilirim, son zamanlarda üzerine düşündüğüm bir şey, Bourdieu'de sembolik olana yapılmış büyük bir vurgu var. Aslında genel olarak 20. yüzyılın ikinci yarısına gelinceye kadar aslında bir tarafta bir takım maddi yapılar bunun başında ekonomi var, bunun üzerinden oluşmuş ayrımlar, etrafında örülmüş bir toplumsal dünya. Dolayısıyla da en net şekilde Marksizmde gördüğümüz toplumsal dünyayı ekonomi alanındaki çatlaklar üzerinden, ayrımlar üzerinden okuma girişimi. Diğer tarafta da aslında sosyolojinin vazifesinin insanın kültürel bir varlık olduğu dolayısıyla ancak anlamla birlikte hareket edebildiğine dair sosyolojinin bu anlamı araştırması gerektiğini düşünen sembolik düzlemi vurgulayan başka bir gelenek. Bu ikisi arasında kurulmuş bence Bourdieu sosyolojisi, en tutarlı, en bütünlüklü toplum kuramı. Sembolik sistemlerin bir tür politik ekonomisi karşımıza çıkan şey. ...” (Akçaoğlu, 2022, 13-14).

Ökten, kendisiyle yapılan bir röportajda, Bourdieu üzerine daha fazla kritik bir yönelimle de olsa, yine de son derece derinlikli olduğu söylenebilecek şu saptamalarda bulunmaktadır:

Soru: "... Bourdieu özellikle çok fazla sosyolojizme karşı çıkıyor, ama sanki bütün anlattıklarının her şeyi sosyolojikleştirmeye doğru giden bir tarafı olduğunu söyleyebilir miyiz?"

Nazlı Ökten: Evet, olabilir. Ondan çekinmeyecektir. Orada fenomenolojinin etkisi var. Kartezyen bilgi ne der? Düşünüyorum öyleyse varım. Fenomenoloji ise, dünya algısını bütünsel olarak duyularla ilişkilendirir. Yani, ifade tarzı argümantasyonu da bütünsel olarak böyledir. Bu nedenle doğrudan fenomenoloji etkisi var üzerinde. ... [yanlış tanrısalığı] Nietzsche öldürdü. Yapısalcılar insanı öldürdü. Şimdi insan sonrası sorunu var. İnsan sonrası ne geliyor? Bu isimlerin doğayla ilişkisi bu bağlamdan kaynaklanır, Bourdieu'de insan sonrası sorunu neredeyse yok. Oraya girmiyor. Onunla bu materyali düşünmeniz çok zor. Oraya o kadar uzanmıyor eli." (Ökten, 2018, 298). [Bir cümle, biraz değiştirildi.]

Bu tezde, Heidegger'in tarihsel Nietzsche kritiği ile Bourdieu'nün postyapısalcılık kritiği arasındaki son derece güçlü benzerliklerden hareketle, Dasein veya Habitus'un farklı bir fenomenolojik stratejiyle, varlık ve bilgide evrensel bir pratik okuma olanağı sağladığına işaret edilmeye çalışılmıştır: Özellikle, 4. Bölüm (Bourdieu) (Rahkonen, 2011; Lahtinen, 2014; Dreyfus ve Rabinow, 1993) ve 5. Bölüm (Heidegger) bu tür bir analizi öne çıkaran bölümlerdir.

"... Bourdieu kendisini bir alanın içinde yer alan bir fail olarak tanımlamıştır. Çoğunlukla hayatının sonuna doğru, kendisini, Baudelaire, Manet ve hatta Heidegger gibi bütün bir alanı yapılandıran bireylerden biri olarak düşünmüştür. Bu kişiler "sembolik bir devrim" gerçekleştirdikten sonra alandaki pozisyonları yeniden dağıtmaktadır. Araştırma bize bu demiurgik figürde iflah olmaz bir kibrin tezahürünü mü; yoksa yenilikçi bir kültür tarihi teorisinin taslağını mı görebileceğimizi gösterecektir." (Fabiani, 2021, 2).

#### 4.1.1. Bourdieu'nün Düşünsel Kaynaklarına ve Bazı Çağdaş Yorumlanma Biçimlerine Kısa Bir Bakış

Bu tezdeki çalışma çerçevesinde, Bourdieu'nun, görüşleri üzerine hem dünyada var olan literatür ve hem de bu zengin literatürün Türkçe'ye çok yoğun bir şekilde yansımaya devam eden gelişim çizgisi arasında ortak bir açıklama ve analiz dili bulma veya Bourdieu hakkında daha kapsamlı bir pratik ve teorik genel çerçeve oluşturabilme sorunu, üzerinde en fazla düşünülmesi ve çalışılması gereken en genel veya temel bir problem olarak karşımıza çıkmıştır denebilir:

"... Bourdieu, Alman-Amerikalı psikolog Kurt Lewin'in "kuvvet alanı analizi"nden ...[esinlenmiştir]. Wolfgang Köhler'in ve Max Wertheimer'in *Gestalt* kuramından etkilenen Lewin, töz (cevher) konusundaki egemen Aristotelesçi düşünceyi alt etmek için, alan kavramını, Galileci fizikten psikolojiye aktardı. "Lewin'in anladığı türden yeni bir psikoloji, insanları, sahip oldukları öze ya da töze (artı olarak öğelerle) açıklamaya çalışmaz, ama bir durumu, farklı kuvvetleriyle analiz etmelidir."... Bourdieu de, "alan açısından düşünmenin, *ilişkisel olarak düşünmek* olduğu"nu göstermek için Lewin'e ve öğretmeni Ernst Cassirer'e gönderme yapar, ki, bu aynı zamanda da "toplumsal düşünüşü kendiliğinden doğuran Aristotelesçi tözcülüğün ["Aristotelian substantialism"] ötesine geçmek" [Bourdieu ve Wacquant 1992, s. 96-97.] anlamına gelir." (Rehmann, 2017, 235).

"... Feuerbach Üzerine Altıncı Tez'inde, insanların özünün "tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama" olmaktan çok, "gerçekliği içinde ... toplumsal ilişkilerin bütünü" olduğunu söyleyen Marx'ın kendisine ... özcü bir antropoloji atfetmek saçmalık olur." (Rehmann, 2017, 206).

Bizzat Bourdieu de kendi pratik teorisinin, Aristoteles'ten, Heidegger'e ulaşan bir çizgide en temel bazı dinamiklerini veya parametrelerini şöyle ifade etmiştir:

“... tamamen yeniden kurguladığım oldukça eski Aristocu-Thomist bir nosyon olan habitus kavramına yöneliminin, öznesiz yapısalılık ve özne felsefesi arasında sıkışmaktan kurtulmayı hedeflediğini görebiliriz. Burada da bazı fenomenologlar, örnek olarak bilincin deneyimlerinin tahlilinde habitus'a önemli bir rol biçen Husserl veya Merleau-Ponty veya Heidegger, birey merkezilik ve mekanik bir yapı-fail ilişkisi arasında sıkışmak zorunda olmayan yeni bir yola imkan tanıyorlardı. ...” (Bourdieu, 2014, 44-45).

“... Kantçı bir perspektifle, nesnellüğün, öznelarasılık, öznelarası bir geçerlilik olduğuna ve bu nedenle hakikati temellendirmeyi, 'zihnin (mind) şeye (thing) uygunluğuna' dayandırmayı amaçlayan her türlü gerçekçiliğe karşı olduğuna işaret edeceğim...” (Bourdieu, 2004, 78).

Yukarıdaki paragraflarda ifade bulduğu üzere, Aristoteles ve Kant'tan, Heidegger'e ve oradan da, doğa bilimleri ve sosyal bilimler etkileşimine uzanan çok geniş bir ilgi alanına sahip olan 1930 doğumlu Bourdieu'nün ilk yayınlanan bilimsel çalışması, 1958 yılında kaleme aldığı “Cezayir Sosyolojisi” üzerine bir kitaptı. Bourdieu bundan sonraki yaklaşık 45 yıl sürecek akademik yayın ve çalışma hayatı boyunca, 40'tan fazla kitap ve 200'den fazla makale kaleme aldı. 70 civarında çeşitli Konferans Sunumu yaptı ve farklı dergi ve kitaplar içinde yine 70 civarında söyleşi yayımlandı (Shusterman, 1999, 229-266).

Bazı istatistiksel araştırmalarla da gösterildiği üzere, çağdaş sosyoloji literatüründe dünya çapında kendisine en fazla atıfta bulunulan isim de Bourdieu'dür. Bourdieu'nün, *The Logic of Practice* (Sense Pratique-1980) hariç tüm temel kitapları Türkçe'ye çevrilmiş haldedir. Son yıllarda bazı Türk sosyal bilimcilerin, daha çok edisyon (makale derlemesi) şeklinde gerçekleştirdikleri Bourdieu odaklı bazı kitap çalışmaları da oldukça niteliklidir.

Bourdieu, özellikle 1950'li yıllardan itibaren, hayatının sonuna kadar (24 Ocak, 2002) devam eden elli yıllık akademik yazım sürecinde, genellikle birkaç yıllık aralarla kendi sosyolojik ve antropolojik görüşlerinin içeriği ve kapsamı ile bunlarla ilişkili olacak tarzda bazı metodolojik veya teorik-felsefi görüşler karşısında, kendi yaklaşımını bizzat açıklamak üzerine bir dizi (yaklaşık 20 civarında) makale kaleme almıştır. Aynı çerçevede, kimi zaman da, kendi görüşlerini daha açık hale getirmek için, kendisi hakkında hazırlanan bazı kitapları fırsat bilerek, bunlara “Önsöz”ler ve “Sonsöz”ler yazmıştır. Bazen de muhtelif konferanslarda yaptığı sunumları, daha çok kendi görüşlerini açıklama odaklı gerçekleştirmiştir. Kendisi ile yapılan bazı röportajlarında da görüşlerini açıklama fırsatı bulmuş ve bunlardan bazıları, ayrı kitap olarak da yayınlanmış ve Bourdieu'nün görüşlerinin anlaşılmasında ve yaygınlık kazanmasında önemli işlevler görmüşlerdir (Bourdieu, 1999).

Bir açıdan, hiç şüphesiz oldukça kapsamlı ve derinlikli bir çalışma gerektiren bir anlama ve analiz çabasında Bourdieu söz konusu olduğunda, var olan başlıca iki büyük sorunsal veya problemin içeriği kısaca şöyle ifade edilebilir:

- a) Bourdieu'nün hem modern ve hem de postmodern çok farklı sosyolojik teori ve yaklaşımları benzeresiz bir derinlikli sentezle harmanlaması veya aynı anda yorumlaması sorunu.
- b) Bourdieu'nün, hem sosyoloji ve hem de felsefe tarihi ve sistematığının bütününi kuşatan bir senteze dayalı olarak yaptığı “pratik teorisi” odaklı analizlerinin, kapsamlı ve derinlikli içeriğiyle “nedensel açıklama” ve “yorumsayıcı anlama” arasındaki gerginlikler ve denge açısından Weber ve Heidegger'den Bourdieu'ye uzanan bazı aporetik yöntembilimsel anlaşılma sorunları:

“... (Wittgenstein, Heidegger ya da Merleau-Ponty gibi nadir istisnalar hariç) Avrupa felsefelerinin derin entellektüalizmine tepki gösterme çabam, farkında olmadan beni Avrupa'nın “derinlikli” ve karanlık geleneğinin uzak durduğu düşüncelere taşıdı. Burada bütün ortak noktaları ve bütün farkları anlatamam, ama habitus ve pratik duygusu kuramının, tekrar eden ve mekanik alışkanlık olarak değil; dünyayla etkin ve yaratıcı ilişki olarak *habit* [alışkanlık] nosyonuna merkezi bir yer veren ve Kartezyen düşünce sonrası felsefelerin neredeyse hepsinin üzerine kurulu oldukları özne ile nesne, içerisi ile dışarı, maddi ile ruhsal, bireysel ile toplumsal gibi kavramsal düalizmleri reddeden Dewey'inki gibi kuramlarla birçok benzerlik taşıdığımı söyleyebilirim.” (Bourdieu & Wacquant, 2014, 112).

#### 4.1.2. Bourdieu'nün Modernizm ve Postmodernizm Tartışmalarında Hem Sosyoloji ve Hem De Felsefe Tarihi ve Sistematığının Bütününi Kuşatması

Bourdieu, hem Durkheim, Weber ve Marx gibi klasik sosyolojinin kurucu babalarını aynı anda odağa almakta; ancak bunun yanında, postmodern sosyolojide son derece belirleyici olan, Heidegger, Nietzsche, Derrida gibi isimleri de, çoğu kez bir karşı eleştiri açısından da olsa pratik sosyolojik analizin tam odağına çok vazgeçilmez bir şekilde yerleştirmektedir.

Bourdieu'nün sosyolojide temel aldığı bu iki odaklı yaklaşım veya modern-postmodern sosyolojinin birikimlerini aynı anda ve benzerine zor rastlanan bir özgünlük ve derinlikle kullanması, kendisi hakkında bir dil ve yaklaşım geliştirmeyi imkansız hale getirmese de, çoğu kez kesinlikle son derece zorlaştırmaktadır.

Örneğin, Bourdieu'nün sadece Weber veya Durkheim ve Marx açısından ele alınması mümkündür ve bu tür birçok kaynak mevcuttur. Ancak, eğer bu tür dar kapsamlı bir bakış içinde, Bourdieu'nün, çok farklı kaynaklardan (Aristoteles, Pascal, Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Merleau-Ponty, Cassirer, Derrida, Foucault, Deleuze) dolaylı veya dolaysız olarak beslenen son derece zengin pratik ve teorik dünyasına bilhassa dikkat çekilmezse, Bourdieu'nün, yeterince ve

doğru bir tarihsellik ve sistematik açısından anlaşılmasıyla kolaylıkla uzağa dūřulmesi kaçınılmaz bir gerçek olacaktır.

Aynı Őekilde, Yeni-Kantçı Marburg Okulu'ndan Alman filozof Ernst Cassirer (1874-1945, New York), 1923-1929 yılları arasında 3 Cilt olarak yayınladığı *Sembolik Formlar Felsefesi* (*Philosophie der symbolischen Formen*) adlı çalışmasında, Kant'ın daha çok sırf akıl odaklı ve soyut analizlerini, tarihsel ve kūltürel bağlamda yeniden formūle etme girişiminde bulunmasıyla öne çıkmış bir isimdir. Bourdieu, hem "ilişkisel" kavramını ve hem de kūltür felsefesinin temelinde yer alan "sembolik kapital" kavramını, büyük ölçūde Cassirer'i bir tözcū felsefe karşıtlığı anlayışının derin etkisi altında inřa etmiş ve Cassirer'in sembolik yorum temelli yaklaşımını, daha çok kendi sosyolojik ve antropolojik yaklaşımını açısından yeni bir pratik eylem perspektifiyle yeniden yorumlamıştır. Böyle bir çerçevede, Bourdieu'nūn, tözcū kavramlaştırmalara karşı, ilişkisel kavramlar yöntemini benimsemesinde Cassirer'in son derece önemli bir etkisi vardır (Mohr, 2013, 101).

"Pierre Bourdieu'nūn temel meta-teorik iddialarından biri, sosyologların tözcū bir yaklaşımdan ziyade, ilişkisel bir yaklaşımı benimsemeleri gerektiğidir. Pratik Akıl'ın ilk sayfasında Bourdieu, "alışmasında en temel olduğuna inandığı Őeyi" (1998, s. vii) iki temel niteliğe işaret ederek tanımlar: (birbiriyle ilişkili kavramlar paketinde -alan, habitus ve sermaye- ifade edilen) belirli bir eylem felsefesi ve "ilişkilere öncelik tanıdığı için ilişkisel olarak adlandırılabilcek" belirli bir bilim felsefesi (s. vii). Bourdieu Őöyle açıklar: "Burada ... Ernst Cassirer'in 'tözel kavramlar' ile 'işlevsel ya da ilişkisel kavramlar' arasında önerdiği karşıtlığa gönderme yapıyorum" (s. 3). Bourdieu'ye göre, tözcū bir yaklaşım ilişkilerden ziyade Őeylere ayrıcalık tanıır ve bu nedenle sosyal düzeni Őeyleřtirme, sosyal olguları özselleştirme ve sosyal araştırmada pozitivist bir yönelimi somutlaştırma eğilimidir. Buna karşılık Bourdieu, ilişkisel bir analiz idealini savunur. ..." (Mohr, 2013, 101)

Aynı zamanda, Cassirer'in kūltür felsefesinden de son derece derin bir Őekilde etkilenen Bourdieu'yū anlamak, büyük ölçūde Cassirer'i anlamaktan geçer demek pek abartılı bir ifade olmasa gerektir. Bu yüzden Kant sonrası geliřen süreç bađlamında Cassirer'in nasıl bir kūltür felsefesini somutlařtırmaya çalıřtıđını anlamak, Bourdieu'nūn de büyük ölçūde anlařılmasına yol açabilecek çok can alıcı ipuçlarını verebilecektir demek rahatlıkla mümkündür (Magerski, 2005, 112).

Yukarıdaki çerçevede, farklı kaynaklardan etkilenen Bourdieu'nūn daha bütünsel bir yaklaşımla ele alınabilmesi perspektifi bu tezde öne çıkarılmaya çalışılmıştır. Tez konumuz açısından Bourdieu'nūn, ilk bakışta bazen birbirinden çok farklı görünen temel kaynaklarını ve sübjektivist ve objektivist farklı boyutları sentezlemeye ve de aşmaya yönelen yaklaşım biçimini netleştirmede, kendisi hakkında Őimdiye kadar geliştirilen farklı bakış açılarını dikkate almaya ve bunları daha tutarlı bir bütünsellik içinde analiz etmeye yönelen bir perspektif geliştirilmeye çalışılmıştır:

“... Bourdieu ... bir dizi entelektüel gelenekten faydalandı. Her ne kadar bu gelenekleri ve Bourdieu'nun adıyla ilintili diğer nüfuzlu düşünürleri sınıflandırırken fazlasıyla şematik olma riskini alıyorsak da, şu entelektüel geleneklerin (ve bu geleneklere bağlı düşünürlerin) Bourdieu'nün yapıtı açısından bilhassa önemli olduğunu ileri sürmek akla uygun gibi görünüyor: felsefe, metafizik ve Alman idealizminde (Leibniz, Kant, Fichte, Schelling ve Hegel), fenomenolojide (Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty), varoluşçulukta (Pascal, Heidegger ve Sartre), gündelik dil felsefesinde (Wittgenstein, Austin ve Searle), Marksist felsefede (Althusser) ve bilim felsefesinde (Canguilhem, Popper ve Kuhn); antropolojide, yapısalcı antropolojide (Mauss ve Lévi-Strauss) ve sembolik antropolojide (Geertz); sosyolojide, materyalist sosyoloji (Marx), işlevselci sosyolojide (Durkheim), yorumsamacı sosyolojide (Weber), mikro-sosyolojide (Mead, Garfinkel ve Goffman) ve konstrüktivist sosyolojide (Berger ve Luckmann). Bir başka deyişle, Bourdieu'nün denemelerinde faydalandığı muhtelif entelektüel geleneklerin uzun bir listesi mevcuttur. Literatürde yaygın biçimde kabul edildiği gibi, Bourdieu'nün yapıtı yalnızca Marx, Durkheim ve Weber 'Kutsal Üçlü'sünün özgün bir sentezini sunmaz, aynı zamanda onların denemelerinin toplumsal ve politik analiz bağlamındaki çağdaş meselelerle süregiden ilintisini resmeder. ...” (Susen ve Turner, 2019, 15).

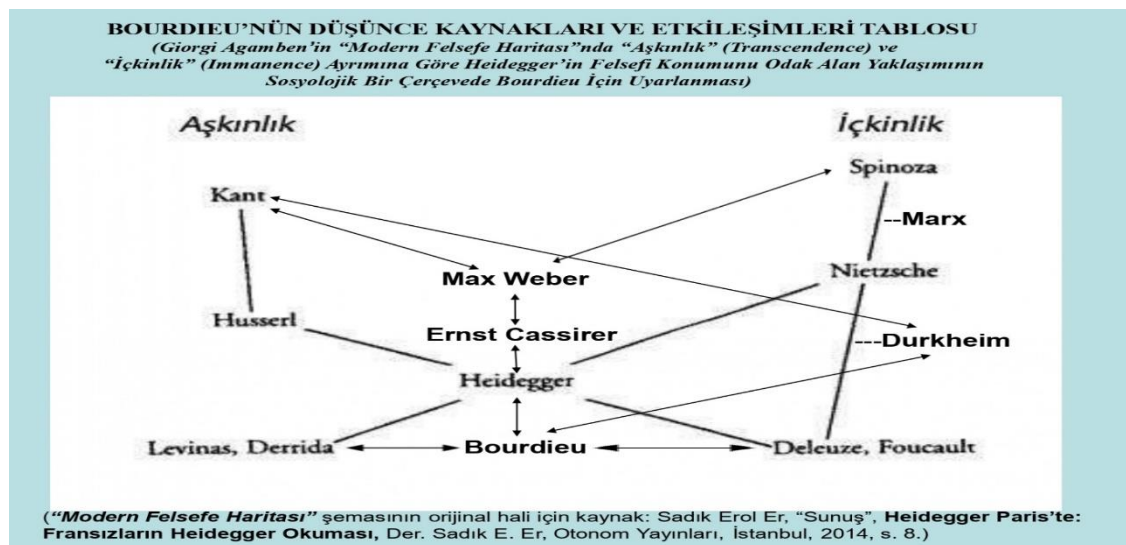
Günümüzde her ne kadar bir sosyolog olarak tanınsa da, aslında Bourdieu, üniversite eğitimini felsefe alanında yaptığı ve felsefe alanında Üniversite Hocalığı yeterliliğine (felsefede “agregasyon” -1954) sahip bir düşünür olarak görüşlerini geliştirmeye başlamış bir isim olduğu için, kendi pratik sosyolojisinde, tabiri caizse, belki de kendi zamanına kadarki (ve belki de günümüz için de doğru olan bir gerçek olarak) hiçbir sosyolojik figürün kullanmadığı çok yoğun bir felsefi dil ve referans örüntüsüne atıfta bulunmaktadır:

“Bourdieu ile birlikte Kıta Avrupası'nın tüm felsefi mirası sosyolojiye akar. Çalışmaları, bu felsefi alüvyonlardan alabildiğine beslenir; kuşku yoktur ki, bu, en başarılı teori-ampiri evliliklerinden biridir.” (Ünsaldı ve Ural, 2015, 201)

“Bourdieu sosyolojisi, iki mukayeseli üstünlüğe sahiptir: İlk olarak devasa bir sosyal bilimler ve felsefe geleneğinin maharetli bir harmanlamasıdır. Kıyas kabul etmez derecede geniş bir araştırma yelpazesinden beslenir ve bu mirası yine mukayese götürmez derecede geniş bir araştırma yelpazesinde operasyonel hale getirir.” (Ünsaldı ve Ural, 2015, 203)

“Bourdieu'nün, “sosyoloji pratiğini”, sahadan ... vazgeçmeksizin, ... felsefenin sürekli beslediği bir kavramsallaştırma çabasında ve tavizsiz/eksiksiz bir bilim fikrinde (...sosyoloji fikrinde) sabitlemesi, fevkalade maharetli ve vurucu bir müdahaledir. Dönemin sosyolojik alanında benzersizdir ve Bourdieu'yü devamında müstesna ve mütehakkim konuma taşıyacak olan hamle de bu olacaktır. ...” (Ünsaldı ve Ural, 2015, 201).

**Tablo 4. Bourdieu'nün Düşünce Kaynakları ve Etkileşimleri Tablosu**



Bu tabloda, Giorgi Agamben'in "Modern Felsefe Haritası" adlı şemasındaki, "Aşkınlık" (Transcendence) ve "İçkinlik" (Immanence) ayırımına göre, Heidegger'in Felsefi Konumunu şematize ederek göstermesi; sosyolojik bir çerçevede Bourdieu için uyarlanmıştır. Tablo içinde yer alan "düz çizgiler" Agamben'in orijinal şemasına aittir. Tüm, "çift yönlü ok" çizgileri daha sonra eklenmiştir.

Yukarıdaki kapsamlı ve derinlikli sistematik ve tarihsel arka plan göz önüne alındığında, rahatlıkla, Bourdieu'nün olağan bir sosyolog olarak tanımlanması neredeyse olanaksızdır denebilir. Bu yüzden, Bourdieu'nün sosyolojik, antropolojik veya felsefi boyutları aynı anda içeren çerçevesi, bir bütünlük içinde anlaşılmadan, görüşlerinin çoğu kez yeterince doğru bir şekilde değerlendirilmesi son derece zordur:

"Her ne kadar Bourdieu'yü bir 'sosyolog' olarak tanımlamış olsam da onunki, merkezi Avrupa felsefi geleneğine dayanan özel bir tür sosyolojeydi; Bourdieu, Heidegger, Wittgenstein, Husserl ve Nietzsche gibi filozoflardan büyük ölçüde etkilenmişti; ancak bu etki çoğu zaman onlarla olduğu kadar onlara karşı da düşünüyordu. Akıl hocaları arasında fenomenolog Merleau-Ponty gibi Fransız filozoflar ve Bachelard, Canguilhem ve Koyré gibi bilim tarihi filozofları da vardı. Bu felsefi köklerin yanı sıra, Bourdieu'nun sosyoloji markası, disiplinin kurucu babalarının bir sentezi yoluyla inşa edilmiştir: Comte, Marx, Weber ve Durkheim. Ayrıca kariyerinin erken bir aşamasında, çoğunlukla Claude Lévi-Strauss'un çalışmaları aracılığıyla antropolojiyi benimsedi. Bourdieu'nun sosyolojisi bu nedenle büyük ölçüde bir 'toplumsal felsefe'ydi ve bilimin ve hakikatin sınırlarını keşfederken sürekli olarak olgu ve değer meseleleriyle yüzleşen bir felsefeydi. ..." (Grenfell, 2011, 1).

Bourdieu'nün kaleme aldığı çalışmalarının çok boyutlu niteliği, başlıca, felsefe, sosyoloji, antropoloji, politika ile sanat ve edebiyat disiplinlerini kapsayan çok farklı ve derinlikli analizleri içermektedir. Her ne kadar tezin modernizm-postmodernizm odaklı sınırlı çerçevesi dikkate alınarak, çalışma alanı daraltılmış olsa da; her şeye rağmen veya yine de Bourdieu'nün olağanüstü veya olağandışı çok boyutlu çalışmaları göz önüne alındığında, şunu söylemek rahatlıkla mümkündür ki, bu tür oldukça geniş kapsamlı ve derinlikli analiz perspektiflerinin anlaşılması ve daha doğru yorumlanabilmesi sorunsalları, bizi çok daha fazla okuma yapmaya ve düşünmeye zorlayan süreçler olarak karşımıza çıkmıştır:

"... Toplumsal dünyayı, büyük oranda toplumsal dünyanın ürünü olan düşünce şemalarıyla düşünürüz. Yani bize, onu görmemizi sağlayan gözlükler dayatan, toplumsal dünyadır. Hal böyle olunca da, toplumsal dünyayı göremeyiz; hem beynimizde hem de gerçeklikte bulunan gözlükler[le] görürüz sadece.

... Basit bir ifadeyle söyleyecek olursak, toplumsal dünyayı, Heidegger'in terimlerle düşünmek zorundayız –ki, entelektüel alanın sosyolojisi hakkında bilgisi olanlar için bu imkansızdır, çünkü bu iki konu, su ile ateş gibidir. ...-, toplumsal dünya hakkında şu tür sorular sormak gerekir: Düşünmek ne demektir? [Bourdieu, burada büyük ihtimalle Heidegger'in "Düşünmek Ne Demektir?"- (1951-1952) ("What is called thinking?") isimli kitabına referansta bulunmaktadır.] Toplumsal bir şey için var olmak ne demektir? Bir kurum için var olmak ne demektir? Kurulu olan nedir ve kurulu olanı kim kurar? Kurulan şey, şeylerde kendini nasıl kurar? Kurulan şey, zihinlerde kendini nasıl kurar? Kurucu edim nedir? "Kurmak/kurum" sözcükleri kesinlikle kilit sözcüklerdir, ancak kullanımları bir kere Durkheimci kullanımlarla abluka altına alınmıştır. Oysa Durkheimcilerin erdemi, yine bu kilit sözcüğün önemini vurgulamaktır –toplumsal olanı belirtmek için bir sözcük gerekseydi, kurum [sözcüğünü] kullanırdım-..." (Bourdieu, 2021, 170).

#### **4.2. BOURDIEU'DE SOSYOLOJİ BİLİMİNİN PRATİK VE TEORİK İÇERİĞİ ARASINDAKİ ETKİLEŞİMİN "REFLEKSİF" ŞEKİLDE SAVUNULMASI**

Bourdieu, kendi pratik teorisi açısından, somut sosyolojik olgu ve süreçler ile bunların teorik veya felsefi bir çerçevede yorumlanması arasındaki etkileşimi, kendi bireysel “habitus” veya “yaşam” deneyimi içinde sürekli gelişme ve yeni görüşlere açık bir süreç olarak algıladığını şöyle ifade etmektedir:

**“Wacquant:** *Peki siz eserinizin felsefeye ait olduğunu söyler miydiniz?*

**Bourdieu:** ...felsefe eğitiminin benim için kritik önem taşıdığını düşünüyorum. Felsefe eserlerini ve itiraf etmiyorum ki özellikle İngiliz ve Alman yazarları okumadığım veya tekrar okumadığım tek gün bile geçmiyor. Sürekli olarak felsefecilerle çalışma halindeyim ve sürekli olarak felsefecilerden yararlanıyorum. Ama benim için fark, felsefi araçların -bu kuşkusuz biraz kutsallığı bozacak-matematiksel araçlarla tamamıyla aynı düzlemde olmaları: ***Kant ya da Platon'un bir kavramı ile faktör analizi arasında varlıkbilimsel bir fark göremiyorum...*** [Vurgu benim, S. Ç.] (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 154-155).

Bourdieu, en azından kırk yıllık tüm bir akademik kariyerinin en kritik noktalarında ve nihai konularında, yukarıda, bir önceki bölümde yer alan son kotasyonda ifade bulduğu tarzda daima bir şekilde Heidegger'in felsefi görüşlerine referansta bulunmuştur. Bu husus, tezde bizim elimizden geldiğince daha net olarak ortaya koymaya veya biraz daha açık olarak anlaşılmasına katkıda bulunmaya çalıştığımız en temel veya kritik bir iki amacımızdan biri olmuştur. Bu anlamda, bu tezde ulaşılan sonuçlar itibarıyla denebilir ki, en genel anlamda, Heidegger'in “hermeneutik” kavramı altındaki teorik ve pratik analizlerini, Bourdieu, büyük ölçüde “refleksivite” kavramı açısından bir analitik yaklaşımla nihai bir açıklayıcı çerçeve içinde sunmaya yönelmektedir. Her ne kadar Susen, *“Hermeneutik Bourdieu”* (*“Hermeneutic Bourdieu”*) isimli, tarihsel ve son derece orijinal açılımları olan bir makale kaleme almış olsa da (Susen, 2017), bir açıdan Heidegger ve Bourdieu “hermeneutikleri” arasında, deyim yerindeyse, “refleksivite”nin niteliği bakımından oldukça fark vardır denebilir (Hermann, 2000). Hermeneutik ve refleksivite arasındaki farkın, Hegel'e uzanan kökenleri vardır:

“... Alt başlığın da anlaşılacağı üzere, burada sunulan “Hermeneutik ve Refleksiyon” isimli metin, Edmund Husserl ve Martin Heidegger isimleriyle bağlantılı olarak fenomenolojinin [farklılaşan] yollarına adanmıştır. Bu filozoflardan biri için, bu yol, refleksif fenomenolojinin yoludur; diğeri içinse hermeneutik fenomenolojinin. ...” (von Hermann, 2013, 3).

“... *Glauben und Wissen*'in girişinde Hegel, refleksiyon felsefelerinin, “başka hiçbir şeye varamadıklarını; ancak, sonluluk biçimi içinde aklın (“reason”) mutlak bir sınırlandırılmasına (“absolute restriction”) yol açtıklarını yazmaktadır. ... bu refleksiyon felsefeleri, sınırlılığı (“limitedness”), hem kendi içinde ve hem de felsefe için geçerli ezeli bir yasa (“an eternal law both in itself and for philosophy”) gibi sunmaktadır. O halde, bu felsefeler, bir sisteme yükseltilmiş refleksiyon kültüründen başka bir şey olarak kabul edilmemelidir. Bu ise, sıradan insan zekasının (“intellect”) ürünü bir kültürdür.” (Peone, 2021, 201).

Hermann'ın, Heidegger ve Husserl arasında gördüğü “refleksif” farklılık, bir açıdan, Heidegger ve Bourdieu arasında da vardır denebilir. Heidegger, *“hermeneutik fenomenoloji”* yaparken; Bourdieu için, Husserl'e yakın daha çok bir *“refleksif fenomenoloji”* söz konusudur. Heidegger'in, sosyolojik içerik açısından da yorumladığını gördüğümüz refleksivite sorununa



ilişkin şu görüşleri, oldukça orijinal veya hermeneutik “düşünümsel” bir çerçeve sunmaktadır denebilir:

“Öznellik, nesne ve refleksiyon birbirlerine aittirler. Refleksiyon, ancak ve ancak bu biçimde, yani varolanlar için destekleyici bir ilişki olarak deneyimlendiği zaman varlığı bir nesnellik olarak belirlemek mümkündür.

Bununla birlikte, refleksiyonun ilişki olarak deneyimlenmesi, varolanlarla ilişkinin genel anlamda temsil (repraesentatio) olarak deneyimlenmekte *olduğunu* öne sürmektir. (Heidegger, 2014, 441).

“Kendisinin ve tasarımı olan şeyin kesinliği olarak benlikle olan örtülü ilişki, uzun zamandır hüküm sürmektedir.” (Heidegger, 2014, 443).

“Bu nedenle Benlik, aynı zamanda bireysel Ben’in kendini ileri sürmediği, aksine daha çok geri çektiği ve toplum ile öteki toplumsal biçimlerin egemen olduğu yerlerde de hazır bulunur. ...” (Heidegger, 2014, 443).

Bourdieu, kendi pratik teorisinin anlaşılmasında, hem en “temel” ve hem de en nihai veya zirve sorun olarak diama “refleksivite” probleminde çok can alıcı bir şekilde dikkat çekmiştir. Bu açıdan, “refleksivite”ye verilen önem bakımından, Heidegger ve Bourdieu’nün yaklaşımları arasında hakikaten son derece güçlü yakınlıklar söz konusudur.

“... düşünümsellik hiç de “sanat için sanat” biçimi değildir. Düşünümsel bir sosyoloji, entellektüelleri yanılsamalarından kurtarabilir –öncelikle de kendi haklarında yanılsamaları olmadığı yanılsamasından. En azından simgesel tahakküme edilgin ve bilinçdışı düzeyde katkıda bulunmalarını zorlaştırabilir.” (Bourdieu, 2014, 195).

“...Bourdieu için, düşünümsellik, Hegelci *Selbstbewusstsein* anlamında öznenin özne üzerine düşünmesi (Lash, 1990, s. 259), etnik-yöntembilim ve fenomenolojik sosyolojinin ya da Alvin Gouldner’in savunduğu “egolojik bakış açısı” (Sharrock ve Anderson) anlamına gelmez. Toplumsal araştırmanın pratik gerçekleştirilmesine rehberlik ederken, “düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünülünü önceden belirleyen düşünülmemiş düşünce kategorilerinin” (Bourdieu, 1982, s. 10) sistematik bir biçimde araştırılmasını gerektirir. Bunun gerektirdiği “dönüş”, disiplinin bilişsel ve örgütsel yapısını kapsayabilmek için öznenin yaşanmış deneyiminin çok ötesine gider...”-[Wacquant] (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 38).

Bu bağlamda, tarihsel ve sistematik çerçevesi hakikaten son derece kritik bir içerik taşıyan refleksivite mevzuu, tezin sınırlılıklarının ötesinde, gerçekten tüm bir felsefe ve sosyoloji tarihinin karşılaştırmalı olarak ayrı bir çalışma ile ele alınmasını gerektirebilecek son derece derinlikli ve kapsamlı bir çerçeveyi analiz etmeyi zorunlu kılmaktadır denebilir. Bunu, burada yapmamız olanaksız olduğu için, “Refleksivite” üzerine Bourdieu ve Heidegger’in, karşılaştırmalı bir perspektifle daha yakından anlaşılmasında, belki sadece bir ilk yol göstericilikte işlevsel işaret taşları olabilecek şu iki kotasyona da yer vermekle yetinmek istiyoruz:

[Heidegger, Karl Jaspers’in felsefesi hakkında, 1923 yılında Karl Löwith’e yazdığı bir mektupta şu tarzda eleştirel bir saptama yapar:]

“[Jaspers]... ‘Varoluşsal bir mutlakçılık’ aracılığıyla relativizme karşı kendini koruyor, fakat her türlü olumlu ‘refleksiyon’ enerjisinden yoksun olarak.”-[Heidegger] (Aktaran: Örnek, 2020, 113).

"Pierre Bourdieu, Collège de France'ta verdiği son ders olan bu kitapta [*Bilimin Bilimi ve Düşünümsellik- Science of Science and Reflexivity-2001*] kendi sosyoanaliz anlayışını, bilime odaklı olarak ele almaktadır. Amaçlarından birincisi, öncelikle toplumsal disiplinlerin bilimsel olmak için ne yapmaları gerektiğini belirlemektir; ikinci olarak da, tarih-ötesi hakikatlerin tarihsel olarak üretilmesinin imkânı (“the possibility of the historical production of transhistorical truths”) üzerine bir açıklama geliştirmektedir. ...” (Schatzki, 2006, 496).

Heidegger için daha çok hermeneutik bir açıdan geçerli olduğu şekilde, tüm bir Bourdieu düşüncesi için de, refleksivite kavramı, en başından beri son derece kritik bir şekilde yer bulmuş ve aynı ölçüde de derinden tartışılmış bir kavramdır. Simon Susen, “*Hermeneutic Bourdieu*” (Susen, 2017) isimli makalesi yanında; Bourdieu’nün refleksivite kavramının içerdiği temel anlamlara dair, “*Bourdieu’ü Düşüncede Refleksivitenin Sosyolojik Meydan Okuması*” (Susen, 2016) isimli çok değerli bir başka makale daha kaleme almıştır. Bu makalede ayrıntılı bir şekilde analiz edildiği üzere, Bourdieu, refleksivite nosyonunu, son derece derinlikli ve kapsamlı bir şekilde en temelde on iki kavramsal anlamı içerecek şekilde kullanmaktadır. Susen tarafından, “Bourdieu’nün refleksivite anlayışı üzerine on iki tez” şeklinde formüle edilen analize göre, Bourdieu’de, refleksivite şu on iki anlamı içerir:

(1) ‘bilim’-‘science’, (2) ‘farkındalık-uyanıklık’-‘vigilance’, (3) ‘bilinç’-‘consciousness’, (4) ‘kendilik-bilgisi’-‘self-awareness’, (5) ‘kritik’-‘critique’, (6) ‘kendini-objektifleştirme’-‘self-objectification’, (7) ‘mesafeli-durma’ - ‘distance-taking’, (8) ‘sıradan algılardan kopuş’-‘rupture’, (9) ‘epistemoloji’-‘epistemology’, (10) ‘tarihselleştirme’-‘historicization’, (11) ‘anlama’-‘understanding’ ve (12) ‘özgürleşme’-‘emancipation’. (Susen, 2016, 49).

Susen’in olumlu bakan perspektifine karşılık; Scott Lash, “refleksivite” kavramı açısından Bourdieu’nün pratik teorisinin, aslında bir içsel tutarlılık eleştirisine de açık olduğunu öne sürülebileceğini şöyle ifade etmiştir:

“Bourdieu’nün düşünümSELLİK (“reflexivity”) kavramının da modernist bilimselliğe karşı olduğunu görmüştük. Burada sosyal bilimcilere, ifadelerin ve önergelerin geçerliliği üzerine değil, bu ifadelerin üreticisinin toplumsal ve iktidar konumu üzerine düşünceleri talimatı verilir. Böylece dikkatler özerk ‘söylem evrenine’ ve onun ‘doğruya karşı yanlış’ mantığına değil, iktidar alanına ve onun ‘dosta karşı düşman’ mantığına çekilir.

Pierre Bourdieu’nün çalışması, bu nedenle gerçekten de çelişkilerle doludur. Bilimin erdemlerinin en büyük savunucularından biridir; fakat, ne var ki, bilimsel ifadelerin özerkliğine, nesnellğine ve hatta geçerlilik olasılığına meydan okur. ...” (Lash, 1990, 264).

Susen ve Lash gibi yorumcuların, değerli ama farklı görüşlerinin yanında; Bourdieu’nün, özellikle İngilizce konuşulan dünyada anlaşılmasında katkıları en önemli olan isim Prof. Loic Wacquant’tır. Hem Amerika Berkeley Üniversitesi’nde Sosyoloji Profesörü ve hem de Paris’teki Sosyolojik Araştırma Merkezi Öğretim Üyesi olan, ünlü sosyolog Loic Wacquant, neredeyse kırk yıldan beri, Bourdieu’nün birçok kritik makalesini İngilizce’ye çevirerek ve bizzat kendisinin yazdığı birçok olağanüstü sosyolojik makale ve kitaplar ile Bourdieu’nün görüşlerinin tüm dünyada tanınması ve yaygınlaşması yolunda en önemli katkılarda bulunmuş bir isimdir ve bu açıdan Bourdieu çalışmaları alanında dünyada tartışmasız en başta gelen figürlerden biri olarak öne çıkmıştır.

Bourdieu’nün, kırk yılı aşan bütün bir akademik hayatı boyunca temel olarak “yedi anahtar kavramı” (Wacquant and Akçaoğlu, 2017, 44) esas alması veya açıklamaya yönelmiş olması üzerinde önemle durulmalıdır. Bourdieu’nün bu temel yedi kavramı şunlardır: “*Habitus, kapital,*

*alan (field), sosyal uzam (social space), sembolik güç (symbolic power), doxa, refleksivite*” (Wacquant ve Akçaoğlu, 2017, 44).

Wacquant, 2018’de yayınlanan bir makalesinde, Bourdieu’de, hem habitus ve hem de kurumların (alan-field) kavramsallığı ve maddileşmesi üzerinde en belirleyici kavramın, derin bir şekilde ünlü kültür felsefecisi Cassirer’in genetik “*sembolik form*” anlayışının etkisini taşıyan “*sembolik güç*” kavramı olduğunu bir defa daha ifade etmiştir. Bu açıdan, Bourdieu’nün “*geleneksel okumaları*”, “*habitus, capital ve field*”i esas almaktadır; ancak bu eski yaklaşım artık, “*yetersiz ve vakti geçmiş*” ve “*donuk*” (“ossified in the incomplete and redundant triptych”) bir çerçevedir. “*Bourdieu’nün çalışmasının, en merkezi temelinde ve zirvesinde (“at the epicenter and apex of his work”), sembolik güç kavramı yer almaktadır*” (Wacquant, 2018, 8). Bu sebeple bir anlamda denebilir ki, gelecekte, Bourdieu’nün daha doğru bir yaklaşımla ele alınması yolunda, “*dil, mit, din, sanat ve bilim*” gibi sembolik sistemlerin, sosyal kozmosta maddi içerik kazanması temel veya odak perspektifinden, “*habitus, alan ve kapital*” üzerine çalışmaların, sembolik bir yorumla ele alındığı ve daha farklı bir bakışla geliştiği bir çizgi ve ufuk olacaktır demek mümkün görünmektedir (Wacquant, 2018, 8).

1999 yılına gelindiğinde, yani aramızdan ayrılışından sadece üç yıl kadar önce, Bourdieu, *European Journal of Social Theory* Dergisi için kaleme aldığı, “*Scattered Remarks*” isimli bir makalesinde (Bourdieu, 1999), kendisinin, en olgun ve zirve pratik teorisi veya düşünsel çerçevesi içinde hangi temel kavram ve temalarla anlaşılması gerektiğini, bir daha açıkça ortaya koymuştur. Bourdieu, bu makalesinde söz konusu ettiği her temel kavramı veya temayı, kısaca, yani bir iki paragrafla yeni baştan tanımlamış veya bunlardan ne anlaşılması gerektiğini son bir kez daha nihai bir şekilde ifade etmiştir. Bourdieu’nün, kendisinin bütün akademik yaşamı boyunca yaptığı katkıların daha doğru anlaşılması için, öne çıkardığı veya her zaman açıklamada temel aldığı zikredilen kavram ve temalar başlıca ve Bourdieu’nün adı geçen makalesindeki kendi açıklama sırasına göre şunlardır:

1) “*Çifte Hakikat ve Doğru Uzaklık Üzerine (“On Double Truth and Right Distance”)*<sup>14</sup>

<sup>14</sup> Bourdieu, bu makalesinde, “çifte hakikat” kavramı üzerine, “dini, edebi, sanatsal ve bilimsel vb.” bir inancın (“belief”) objektifleştirilmesi ile bu inancın içinde doğmuş olduğu toplumsal üretim koşulları arasındaki etkileşim odaklı çok kısa bir değinide bulunmaktadır. Bourdieu’nin çifte hakikat kavramını nasıl kullandığına dair daha net bir çerçeve, onun, “akıl hakikatleri” (“truths of reason”) ile “somut gerçekliğin hakikatleri (“truths of facts”) arasındaki ayırımın pratikte aşıldığı bir tarihsel süreç kavramsallaştırmasını temel almasında ortaya çıkmaktadır. Bourdieu, bu

- 2) “Objektifleştirme Üzerine”
- 3) Felsefi ‘Kahramanlığa’ Karşı (“Against Philosophical ‘Heroism’”)
- 4) “Hınç Epistemolojisi” (“The Epistemology of Ressentiment”)
- 5) “Güç/Bilgi” (“Power/Knowledge”)
- 6) “Sembolik Kapital”
- 7) “Aklın Tarihsel Varlık Sebebi” (The Historical Raison d’Être of Reason”)
- 8) “Bilim ve Politika”
- 9) “Habitus ve Özgürlük”

Bourdieu’nün yukarıdaki temel ve kritik “kavramlar” çerçevesinde ifade bulan, çok boyutlu, derinlikli ve kapsamlı sosyolojik ve felsefi görüşleri, birçok makalesi ve kitabı ile büyük ölçüde İngilizce’ye çevrilerek geniş bir şekilde akademik camiaya ve genel okuyucuya ulaşmış ve kendisi, özellikle 1980’lerden günümüze kadar geçen kırk yıllık süreçte, evrensel ölçekte kritik bir sosyolog ve düşünür olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

#### **4.3. HABERMAS VE DERRIDA’YA KARŞI BOURDIEU: HABİTUS VE ALAN KAVRAMLARI ARASINDAKİ ETKİLEŞİMİN DOĞASI ÜZERİNE DREYFUS VE RABINOW’UN YORUMU VE BOURDIEU’NÜN BUNA VERDİĞİ YANITIN İZİNDE**

Dreyfus ve Rabinow, Bourdieu ile Habermas ve Derrida arasında şöyle bir karşılaştırma yapar:

“Pierre Bourdieu, hali hazır çerçevede, insan realitesi hakkında, analitik olarak en güçlü ve buluşsal olarak en umut verici yaklaşımlardan birini geliştirmiştir. Bourdieu, belki aynı düzeyde görülmesi mümkün, yaşayan diğer iki rakip olarak Jürgen Habermas ve Jacques Derrida’ya karşıt bir tutumla, modern düşünce çizgisini farklı bir süreklilik içinde devam ettirmiş ve zenginleştirmiştir...” (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35).

yorumunda “akıl” ve “realite” arasındaki ayırımın pratikte aşılmasının anlamını, geleneksel Leibniz metafiziğinin evrensellik içeriğinin, postmetafizik ve pratik kritik bir okumaya tabi tutarak açıklamaktadır denebilir (Bourdieu, 1990, 4).

John Sallis, 1995 yılında kaleme aldığı, “Çifte Hakikat” [“Double Truth” (Albany: State University of New York Press, 1995)] isimli kitabında, Grek felsefesinde Platon’un *Timaeus* kitabında mevzu edindiği anlamda “chora” kavramı açısından bu sorunu problematize etmiştir. Bir söyleşisinde de ifade ettiği üzere, John Sallis, Grek Felsefesi ve Heidegger düşüncesi perspektifinden, Derrida’nın, *Chora* kavramını yorumlamasına, son derece orijinal bir kritik bakışla benzersiz bir eleştiri getirmiştir. Sallis’e göre, “*chora* kelimesinin, bir varlığa referansta bulunmaması, yani ne bir düşünülebilen ve ne de bir hissedilebilen varlık olmaması” (“... the word *chora* does not refer to a being, neither to an intelligible nor to a sensible being...”) konusunda, Derrida yeterince tutarlı bir görüşe sahip değildir (Sallis, 1997, 113).

Camil Ungureanu, “Bourdieu and Derrida on Gift: Beyond “Double Truth” and Paradox” isimli makalesinde, “çifte hakikat” sorunsalını, “hediye” kavramı bağlamında ele almaktadır. Yazara göre, Bourdieu ve Derrida’nın, her ikisi de, hediyein doğasının “belirsizlik” (“ambiguity”) taşıdığı konusunda ortak bir yaklaşıma sahiptirler. Ancak, Bourdieu, soruna daha çok ekonomik bir açıdan bakarken; Derrida konuyu daha çok felsefi bir problem olarak ele almaktadır: “Hediyein çıkarsal doğasının kamufle eden kilit mekanizma, maddi sermayenin, sembolik sermayeye dönüştürülmesidir. Bireyler, armağan (= “özel gerçek”) iddiasında bulunarak, hediye alışverişi pratiğinin zinnen bilinen “nesnel gerçeği” üzerine bir unutturma perdesi örterler. ...” (Ungureanu, 2013, 495).

“Double truth” (çifte hakikat) kavramı veya tartışması, felsefe tarihinde, daha çok Orta Çağ’da öne çıkmasıyla gündeme gelmiştir: “En kaba çizgileriyle, çifte hakikat teorisi, bilim ve felsefe tarafından belirlenen bir dizi hakikatin ve vahiy ve teoloji tarafından belirlenen başka bir hakikatler dizisinin bulunduğunu ve bu iki grubun birbiriyle çeliştiğini ancak her ikisinin de doğru olduğunu iddia eder. ...” (Kolb, 2012, 72).

Bu tezde, Bourdieu'nün yorumlanmasında, Theoder Schatzki (2018) ve David Hoy (2004) vb. birkaç başka kritik ismin çeşitli açılardan kısmen ve kısaca referans verilen çalışmaları yanında, en temel üç kaynak olarak ve biraz da konu sınırlarımıza uygun analitik kolaylık sağlamaları açısından daha çok ve genel çizgileriyle, aşağıdaki şu üç metni öne çıkaran bir perspektif geliştirilmeye çalışılmıştır: 1) Dreyfus ve Rabinow (1993), 2) Wacquant (2017) ve 3) Gadamer (2016). Bu alt kısım özelinde ise, bir ölçüde bizzat Dreyfus ve Rabinow'un Bourdieu yorumunun ana çerçevesinden yola çıkma yaklaşımı daha fazla yansıtılmış olabilecektir denebilir:

*"... Bourdieu, insan eylemine kıdem ve bilinebilirlik perspektifi katan prelinguistik ve içselleştirilmiş yapıların analizi yoluyla, hem insanoğlunun evrensel yapılarına ve hem de bu yapıların mevcudiyetine güç vererek bunların devamını ve dönüşmesini sağlayan mümkün pratiklerin bir açıklamasını sunmaktadır."* (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35). Her ikisi de California -Berkeley Üniversitesi'nden olan felsefeci Prof. Hubert Dreyfus ve antropolog Prof. Paul Rabinow, Pierre Bourdieu hakkında ortak kaleme aldıkları tarihsel bir makalede onun pratik teorisini, en temelde ve özlü ifadesiyle işte bu yukarıdaki yorumları anlamında, son derece kendine özgü tanımlama çerçevesinde ele almaktadırlar (Dreyfus ve Rabinow, 1993).

Dreyfus ve Rabinow'un, **"Bourdieu'nün olağanüstü başarısını"** ("Bourdieu's outstanding achievement") (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 39) ana hatlarıyla açımlayan tarihsel makalesinde, Bourdieu'nün yorumuna göre, insan eyleminin "prelinguistik ve içselleştirilmiş" yapılarının, nasıl olup da, "hem insanoğlunun evrensel yapılarına" ve hem de pratiklerine bir içerik kazandırdığı kavramsallaştırmasının, doğrudan ayrıntılı bir açıklaması veya beklenebileceği ölçüde kapsamlı bir izahı yer almamaktadır. Zaten, Bourdieu'de insan eylemini oluşturan ve bunun ortaya çıkmasının asıl kaynağı veya en "derin yapılarından" ("deep" structures") biri olarak habitus'un, sahip olunan bedensel bir meleke veya kabiliyeti mi; yoksa bir bilgiye sahip olma formunu mu ifade ettiği ikilemi hakkında yeterince açık bir argümantasyon ve analizin olmadığı yönünde oldukça güçlü bir eleştiri literatürde söz konusudur. Ancak, Schatzki'nin yorumuna göre, bir açıdan Dreyfus ve Rabinow'un da yakın durduğu bu tür bir eleştiriye yönelten önemli isimlerden biri olarak, Margolis de, her ne kadar bu tür bir eleştiriye yapmış olsa da; bu eleştiri ile Bourdieu'ye bir karşı görüş öne sürdüğünü de iddia etmemiştir: *"... Margolis, Bourdieu'nün, habitus ve bilgi ("knowledge") arasındaki bağlantıları kuramsallaştırmayı ihmal ettiği iddiasındadır. Margolis'in burada haklı olduğunu düşünüyorum, ancak bunun Bourdieu'ye bir itiraz olarak sayılabileceği açık değildir."* (Schatzki, 2002, 446).

Bu bağlamda, bir daha özet olarak ifade edecek olursak, Dreyfus ve Rabinow'un Bourdieu yorumunda temel olan bakış kısaca şöyle bir çerçeveye sahiptir: Husserl, Heidegger ve Merleau-

Ponty çizgisinde bir Bourdieu yorumu açısından, empirik çalışmaların yönünü çizebilmek adına, araştırılan alanın yeterli bir ontolojisine sahip olunması gerektiği yaklaşımı temel alınmalıdır. Yazarlara göre, “insanoğlunun *genel* yapılarını” bize ancak ontoloji veya fenomenolojik ontoloji verecektir. Buna karşılık, Dreyfus ve Rabinow, Bourdieu’de, “habitus’un genel ve spesifik yapılarının ve habitusta içselleşen sembolik kapital için mücadelenin”, objektif bir analitik içerik taşıması gerektiği yönünde, görünürde tutarlı olarak sunulan bir yaklaşımın kabul edilmesinin, aslında metodolojik olarak ciddi bazı sorunlar içeren veya farklı sorgulamalara açık boyutlar taşıdığını öne sürmektedirler. Bunların başında ise, günlük hayat karşısında takındığımız pratik tavırlar (“coping skills”) ile “bunların taşıdıkları bütünleştirici anlam” (“their alleged unifying meaning”) arasında, bir ayırımın, yapılması mı, yoksa yapılmaması mı gerektiği sorunu odaklı olarak çok köklü bir şekilde tezahür eden bir bilgi veya metod tartışması yer almaktadır (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 36).

Burada Bourdieu yorumu perspektifinde görüşleri öne çıkarılmaya çalışılan Amerikalı Profesör Hubert Dreyfus, özellikle “*Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*” (Dreyfus, 2014a) ve “*Background Practices: Essays on the Understanding of Being*” (Dreyfus, 2017) gibi olgunluk dönemi çalışmaları ile “dünyanın en seçkin filozoflarından biri” (“one of the world’s most eminent philosophers”) olarak kabul edilen bir isimdir.

Böylesine oldukça derinlikli ve geniş kapsamlı bir kontextte, tezdeki konu sınırlaması açısından, aslında mutlaka daha ayrıntılı ve kapsamlı olarak ele alınması gerektiğine inandığımız, teori ve pratik etkileşiminin hakiki doğasını yorumlama odaklı sorunsalları, burada yeterli bir şekilde analiz etmemiz bir anlamda olanaksızdır. Dreyfus ve Rabinow’un, hakikaten hem son derece orijinal ve açıklayıcı ipuçları içeren ve aynı zamanda, birçok açıdan da oldukça kapalı kalan derinlikli analizlerinin, daha yakından bir yorumunun, ancak zikredilen makalenin Türkçe’ye tam bir çevirisinden sonra ve çok daha yoğun bir odaklanma ile mümkün olabileceği söylenebilir. Bu sınırlılıklar açısından, burada Dreyfus ve Rabinow’un mezkur makalesinden sadece Bourdieu hakkında birkaç yol gösterici ana değerlendirmeyi seçerek, makalenin içeriğine uygun bir şekilde, daha çok, Bourdieu’nün habitus ve alan kavramlarının nasıl bir çerçevede anlaşılmasının mümkün olabileceği konusuna belirli bir aydınlık kazandırmak üzere kısaca aktarabilmek amacındayız. Böylelikle Bourdieu’nün, hem nasıl bir genel pratik teorisi önerdiği ve hem de bu bağlam içinde de habitus ve alan kavramlarını nasıl bir bütünsellik içinde gördüğü, biraz daha açık bir şekilde ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Dreyfus ve Rabinow'a göre, "insan realitesin temel toplumsal karakteri" hakkında en temelde Bourdieu'nün, erken dönem Heidegger ve Merleau-Ponty'den esinlendiği fenomenolojik bir çerçevede, tüm çalışmasının, birbiriyle bütünleşen iki ayrı ana parçası vardır: Bunlardan birisi, "*ontolojik yönelimli bir araştırma programıdır*" ("an ontologically informed research program") ve bu ilk komponentin aynı zamanda "*empirik varoluşsal analitik*" ("empirical existential analytic") olarak da tanımlanabileceği ifade edilmektedir. Bourdieu'nün temel yöntemindeki, ikinci ana parça ise, "*sosyal anlamın bilimsel teorisidir*" ("the scientific theory of social meaning"), yani "*Bourdieu'nün sembolik kapital teorisidir*" ("Bourdieu's theory of symbolic capital") (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35-36). Makalenin giriş kısmında Bourdieu hakkında bu temel belirlemeleri yapan Dreyfus ve Rabinow, daha sonra makale içinde pek de uzun olmayan, ancak son derece yoğunluklu bazı saptamalar içerdiği hiç kuşkusuz olan, iki ana alt bölüm halinde görüşlerini ortaya koymaktadırlar: Birinci alt bölümün adı şöyledir: "*Sosyal Varlığın Empirik Bir Analitiği*" ("An Empirical Analytics of Social Existence"). İkinci alt bölüm ise şu ismi taşımaktadır: "*Kültürel Anlamın Empirik Bir Metafiziği*" ("An Empirical Metaphysics of Cultural Meaning") (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 39).

Dreyfus ve Rabinow'a göre, Bourdieu, toplumsal alanın işleyişine ilişkin son derece kendine özgü bir "mücadeleci" yaklaşım sunarken, hem Hobbes'un sadece yaşam ve güvenliğe yönelme temelli psikolojik anlayışından ve hem de Marx'ın sadece "materyal avantaj" sağlamayı esas alan yaklaşımından tamamen farklı ve daha genel bir "sembolik avantaja" ulaşma perspektifini temel almaktadır (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 40). Ancak son analizde Bourdieu ile Marx ve Freud arasında şöyle bir benzerlik vardır: "... böyle bir bilimsel insan teorisinin mantığı, Marx ve Freud'da olduğu gibi Bourdieu'yü de, bastırılmış bir hakikat postülatını ortaya atmaya ve bunun açığa çıkarılarak, insanlığın özgürleştirilebileceğini iddia etmeye götürmüştür." (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 41).

Dreyfus ve Rabinow' a göre, "Heidegger'in varoluşsal ontolojisi", ("Heidegger's existential ontology") insanın toplumsal varlığının ("human social being") açıklanmasında, filozoflar tarafından şimdiye kadar ortaya konulmuş görüşlerin en iyisidir. Fakat, Heidegger'in yaklaşımı tamamen soyut kalan bir çerçeveye sahiptir. Özellikle, Merleau-Ponty ("yaşanmış beden"- "lived body") ve Wittgenstein ("yaşam biçimleri"- "forms of life") ve Bourdieu isimlerinden her biri kendi açılarından, Heidegger'in ontolojisini, pratik veya ontik (bireysel) alanda, yani sosyal ve tarihsel olarak analize tabi tutmuş olmaları itibarıyla son derece önemli katkılarda bulunmuşlardır (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 38).

"Ancak, Merleau-Ponty yalnızca algı ve eylemin genel yapısıyla ilgilenir. Bu fikirleri nihayet somut hale getiren Bourdieu'nun habitus kavramıdır..." (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 38).

“Genel ontolojik yapının nasıl işlediğine dair nesnel bir tanım verilebilir ve bunun, belirli zamanlarda ve belirli toplumlarda nasıl işlediği etnografik olarak gösterilebilir (örneğin, Berberilerin habitusunun, Berberi evinin yapısını nasıl ürettiğine ve bu yapı tarafından nasıl üretildiğine dair bir açıklama) ve böylece, “teorik aklın radikal bir eleştirisi” yapılabilir, yani, diğer teorilerin başarısızlığı, teoriye ayrıcalık tanıyan hatalı bir ontolojiye dayandıkları gösterilerek ortaya konulabilir, (örneğin, Levi-Strauss'un yapısalcı hediye değişimi (“gift exchange”) teorisi, hediye etmenin [anlamının] gerçekten ne olduğunu açıklayamaz).” (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 39).

Bu tür bir farklı Merleau-Ponty ve Bourdieu yorumu perspektifinden ve daha çok Dreyfus'un son derece etkili olan yorumlarından yola çıkarak gelişen literatürde son derece etkili şekilde tartışıldığı üzere, özellikle Heidegger ve Wittgenstein'in bütün bir formel Batı düşüncesini benzer bir şekilde kritik ederek geliştirdikleri orijinal pratik felsefelerinin karşılaştırmalı bir şekilde yorumlanması üzerine yapılan çalışmaların (Cerbone, 2019, 62-63), henüz İngilizce literatürdeki içerik ve kapsamıyla Türkçe'de ele alınmadığı söylenebilir.

Dreyfus ve Rabinow'a göre, hem sosyolojik ve hem de felsefi açılardan Bourdieu'nün çağdaş sosyal bilimler literatüründe en revaçtaki isim olmasının temelinde, kendisinin düşünsel çerçevesinin asıl olarak, “Weber ve Durkheim'dan, Heidegger aracılığıyla Merleau-Ponty ve Foucault'ya uzanan” (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35) modern düşünce çizgisinin içerimlerini koruması ve ayrıca bu yolda yeni ufuklara da işaret etmesindeki başarısı yer almaktadır. Her ne kadar Dreyfus ve Rabinow, bu isimlerin Bourdieu üzerindeki etkileri hakkında ayrıntıya girmiyorsa da, kısaca şu denebilir ki, mevcut diğer literatürden bilindiği şekliyle, Bourdieu üzerinde Weber ve Durkheim, daha çok sosyo-kültürel ve yapısal farklılaşma analizleri bakımından etkili olurken, Heidegger ise, teorik felsefenin radikal kritiği ve pratik teorisinin orijinal bir şekilde temellendirilmesi açılarından etkili olmaktadır.

Ayrıca, Merleau-Ponty'nin, Heidegger ve Marx yorumu ve Foucault'un da hem Marx ve hem de Nietzsche yorumu dolayısıyla ve de daha çok anti-kurumsal veya çatışmacı politik eleştiri bağlamında Bourdieu üzerinde çok güçlü etkileri olduğu söylenebilir. Çok genel ifadesiyle ve sadece bir ilk açıklık kazandırma amacıyla, aslında çok derinlikli ve kapsamlı olan bu konuda kısaca denebilir ki, Bourdieu, hiç şüphesiz “tarihsel bir ontoloji” ve rasyonalite ile “hakikat” savunusunun “temellendirildiği” kendi “pratik teorisi” açısından, yeniden yorumladığı ve Aristoteles-Marx-Heidegger'in bulunduğu bir “praxis” çizgisi üzerinde, her türlü felsefi sofizm veya postmodern-postyapısalcı nihilizme karşı radikal bir tutum içindedir; ancak, anti-kurumsal ve çatışmacı politik içeriğiyle postyapısalcı libidinal-materyalist tezlere oldukça açık veya yakın bir kritik sosyolojik yaklaşımı da hiç kuşkusuz ve vazgeçilmez bir şekilde savunmaktadır (Bourdieu, 1997, 453).



Dreyfus ve Rabinow'un, Bourdieu'yü modern düşünce içinde ve başlıca yukarıda adı geçen isimler bağlamında ele alması, hakikaten son derece yerinde ve üzerinde çok daha ayrıntılı şekilde durulması gereken bir çerçeve sunmaktadır. Hem sosyolojik ve hem de felsefi açıdan Bourdieu üzerinde, temelde en etkili olan isimler bunlardır. Bourdieu'nün çok değişik düşünsel kaynakları üzerinden, çok çeşitli çerçevelerden ele alan yaklaşımlar söz konusu olabilmektedir. Dreyfus ve Rabinow'un modern düşünce açısından Bourdieu üzerine önerdiği analiz çerçevesi, bu tezdeki araştırma ve analiz bakımından şimdiye kadarki en güçlü, tutarlı ve net yaklaşımlardan birini yansıtmaktadır denebilir.

Bourdieu'nün düşünsel kaynakları üzerine bu kadar net ve yol gösterici bir çerçeve çizilmesi çoğunlukla ve kolaylıkla pek mümkün olmamaktadır. Örneğin, Bourdieu, Habitus kavramının düşünsel kaynakları söz konusu olduğunda, Weber, Durkheim ve Mauss gibi sosyologlar yanında, Aristoteles, St. Thomas Aquinas, Hegel, Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty gibi çok farklı felsefi isimlerden söz açabilmektedir. Bourdieu, ayrıca, bilhassa, habitus, alan ve kapital gibi temel kavramlarının, ayrı ayrı teorik bir tanımlanma konusu yapılmaktan çok; kendi pratik teorisinin bütünselliği içinde anlaşılmasının daha doğru bir yaklaşım olacağını özellikle vurgulamaktadır:

“... ”...Bourdieu ve ben, *Düşünsel Sosyolojiye Davet*'te, ... "habitus, alan ve sermaye gibi kavramların, yalıtılmış halde değil; yalnızca oluşturdukları teorik sistem içinde tanımlanabileceğini" savunduk (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 96). ...” (Wacquant, 2018, 650)

Bourdieu, en temelde ve en sade ifadesiyle “habitus” ve “alan” kavramları ile yeni bir “özne” ve “nesne” anlayışı önermektedir denebilir. Deyim yerindeyse, öznel ve nesnel sübjektivist ve determinist tüm perspektiflerden kaçınabilmek adına Bourdieu, özne ve nesne kavramlarını tamamen reddetmez; ancak onlara, habitus (fail) ve alan (nesnel varlık) olarak tamamen farklı bir içerik yükleme girişiminde bulunur ve kendisi, bu yeni yaklaşımını açıklamak için bütün hayatını adanmış bir isim olarak görülebilir:

“... Geri dönüp baktığımızda, tamamen yeniden kurguladığım oldukça eski Aristocu-Thomist bir nosyon olan habitus kavramına yönelmemin, öznesiz yapısalılık ve özne felsefesi arasında sıkışmaktan kurtulmayı hedeflediğini görebiliriz. Burada da bazı fenomenologlar, örnek olarak bilincin deneyimlerinin tahlilinde habitus'a önemli rol biçen Husserl veya Merleau-Ponty veya Heidegger, birey merkezilik ve mekanik bir yapı fail ilişkisi arasında sıkışmak zorunda olmayan yeni bir yola imkan tanıyorlardı. Ne yazık ki, benim çözümlemelerime dahi (sanırım yanlış anlaşılmanın temel nedenlerinden biri burada yatıyor) habitus kavramının bizatihi aşmak çabasında olduğu alternatifleri uyguluyorlar: bilinçlilik-bilinçdışılık, belirleyici veya nihai nedenlerle açıklama...” (Bourdieu, 2014, 44-45).

“İnsanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, şeylerin kendisi için var olduğu dünyaya ait olan bu şeydir: Pascal'ın dediği gibi, *le monde me comprend mais je le comprends* (kısaca, “dünya beni içerir, fakat ben de onu anlarım”). Demek ki, toplumsal gerçeklik iki kez var olur: Şeylerde ve zihinlerde, alanlarda ve habituslarda, failerin dışında ve içinde. ...” (Bourdieu, 2021, 180).

Bourdieu için, failin (bireyin) habitusu; sınıfın habitusu veya tarım ve endüstri toplumunun ulusal olabilen habitusu gibi farklı bağlamlarda bu kavramı kullanmak mümkündür. Alan ise, kültürel, ekonomik ve politik çeşitli alt grup ve yapılar için kullanılan bir kavramdır. Alan (“field”) veya sosyal uzam (“social space”) kavramları Bourdieu için, toplumsal yapıların ifadesi olabildiği gibi, varlıksal veya varoluşsal bir alan anlamını da kapsayacak şekilde tamamen felsefi bir içerik de taşımaktadır. “Varlık” veya Bourdieu’nün tercih ettiği açıdan “tarih” kavramı, habitus yapısı tarafından içselleştirilmiş ve alan yapısı tarafından da objektifleştirilmiş pratik gerçekler veya hakikatler olarak kavranır. Habitus (fail) ve alan (nesnel varlık alanı) arasında ayrılmaz ve karşılıklı bir etkileşim vardır. Habitus, alanı etkiler, alan da habitus’u. Ancak bu etkileşim, ancak tarihsel pratik olarak doğru bir şekilde etkinlik kazanır. Pratik içerikten yoksun yanlış teorik bir bakışla, habitus ve alan arasındaki karşılıklı etkileşim, bir yanılsama (illusio), doxa (yanlış bilgi) ve “sembolik şiddet” içeriği taşıyan teorisist ve tarih dışı bir “ontolojik bir suç ortaklığına” (“ontological complicity”) dönüşür.

Bourdieu, habitus ve alan arasındaki bu ontolojik suç ortaklığını aşma adına teorik ve tözselci felsefi yaklaşımların karşısına, kendi pratik felsefesinin temellendirilmesini çıkarmaktadır. Bourdieu’nün en evrensel isimlerden biri olarak ortaya çıkmasında en etkili olan bu yaklaşımı, şu tür bir pratik teorisi dinamiğini, bir arkaplan olarak içinde taşımaktadır: 2500 yıllık bütün bir Batı felsefesinin, teorisist ve sübjektivist içeriğini tamamen reddederek kesinlikle yeniden yorumlanması girişiminde bulunan ilk isim, hiç şüphesiz, genellikle 20. Yüzyılın en büyük filozofu olarak kabul edilen Heidegger’dir. Kendisinin izinde Gadamer gibi sonraki bazı isimler de, bu benzersiz praksis felsefesinin gelişimine son derece değerli katkılarda bulunmuşlardır: Bilindiği üzere, Batı düşüncesi içinde teorik tutumları ile öne çıkan Sokrates ve Platon’a karşı, Aristoteles’in geliştirdiği realist veya pratik *phronesis* (pratik bilgelik) yaklaşımı, Kant’ta farklı bir sentezle yorumlanarak yeni bir canlılık kazanmıştır. Bourdieu de, pratik teorisi bakımından en genel anlamda bu hat üzerinde bulunur ve kendisine evrensellik kazandıran da bu çizgide ortaya attığı çok derinlik taşıyan farklı görüşler veya oldukça kritik yaklaşımlardır. Başka bir deyişle, daha çok teorisyen olan Sokrates ve Platon’a karşı, pratiğin önemini formüle ederek Batı felsefesine yeni ve vazgeçilmez bir boyut katan Aristoteles’e benzer şekilde; bu sefer de Bourdieu’nün, bizzat Aristoteles, Kant, Marx ve Heidegger isimlerine karşı radikal bir teorisizm veya tözcülük eleştirini öne çıkaran ve ama asıl olarak, pratik bilgeliğin (phronesis), post-modern dünyada yeniden hayat bulması ve bu yolda çağdaş bir sosyolojik savununun yapılması için mücadele eden bir isim olarak görülmeden anlaşılması neredeyse olanaksızdır.

Crossley'in de özellikle dikkat çektiği üzere, Bourdieu, Latince bir çeviri olarak "habitus" kavramının, Aristoteles'in kullandığı anlamda pratik bilgeliği ("phronesis") içeren "hexis" ("arete-virtue-erdem") kavramında köken bulduğunu eserlerinde sık sık ifade etse de; bizzat Aristoteles ve kendi düşüncesi arasında nasıl bir bağ kurduğu üzerine görüşlerini bir makale veya kitap halinde sistematik olarak açıklamış veya sunmuş değildir (Crossley, 2013, 272). Yine de, Bourdieu'nün, Aristoteles, Marx, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin bir yeniden yorumu üzerinden habitus ve alan kavramları ile yol açtığı evrensel pratik tartışmasının, Aristoteles'in, Platon ve Sokrates'e karşı teori ve pratik arasındaki üstünlük üzerine geliştirdiği derin tartışmanın yeniden ve daha kapsamlı bir değerlendirmesi ile çok daha anlaşılır olabileceği rahatlıkla ifade edilebilir. (Bu konu, 5.3. numaralı bölümde biraz daha ayrıntılı olarak ele alınmaktadır.)

Ancak, bu tezdeki postmodern objektivite-sübjektivite tartışmalarının sınırları içinde, bu çok kapsamlı felsefi tarihi arka plana tüm boyutları ile değinmek olanaksızdır. Bu yüzden, burada sadece Dreyfus ve Rabinow'un Bourdieu yorumu çerçevesindeki bazı kısa açıklamalar üzerinden, pratik ve teori karşıtlığı, daha çok da, habitus ve alan kavramları açısından biraz daha netleştirilmeye çalışılacaktır.

Biliyoruz ki, Bourdieu'ye göre, modernizm ve postmodernizmin tüm tartışma konularında, entellektüeller açısından pratik ve evrensel bir rasyonalite yolunda ilerleyebilmek için, Dreyfus ve Rabinow'un onun metodolojik yaklaşımını ifade için kullandığı temel iki perspektif olarak "ontolojik açılımlı araştırma programı" ("ontologically informed research program") ve "bilimsel sosyal anlam teorisi" ("the scientific theory of social meaning") (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35) adına sosyolojide, hem "empirik araştırmanın baskısının" ("the brunt of empirical research") ve hem de, "hiçbir pratik araştırma ile bağı olmayan Büyük Teori" ("Grand Theory severed from any research practice") (Bourdieu, 1992, 175) yanılması çok ötesindeki kritik ve bütünsel açıklamaların geliştirilmesi tezi çok daha sistematik olarak öne çıkarılmalıdır.

Yukarıda, Dreyfus ve Rabinow'un Bourdieu hakkındaki tarihsel makalesinin içinde yer aldığı, "Bourdieu: Critical Perspectives"-(1993) isimli ve Bourdieu'nün görüşlerinin değişik boyutlarının yorumlanması odaklı çeşitli yazarlardan, farklı makaleler içeren kitaba yazdığı, "Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works" isimli "Sonuç" bölümünde Bourdieu, Dreyfus ve Rabinow'un yorumunu kabul etmenin, belki de kendine çok yakın bir tutum olabileceğini açıkça ifade etmiştir: "...Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow'un öne sürdüğü yorumu kabul etme eğiliminde ("I might be tempted to accept") olabilirim..." (Bourdieu, 1993, 273). Yani, Dreyfus ve Rabinow'un kendisi hakkında yaptığı yorumlara, Bourdieu hangi

açılardan katıldığını ve hangi açılardan da daha çok kritik bir yaklaşım içinde olduğunu, bu iki yazarın bizzat isimlerini zikretmek suretiyle referansta bulunarak açık bir şekilde ifade etmiştir. Böylesine açık ufuklu, olabildiğince net, zengin ve verimli bir entelektüel diyalog, genelde akademik dünyada pek kolay rastlanan bir durum değildir. Bu durum da, denebilir ki, Dreyfus ve Rabinow'un Bourdieu yorumlarını, bir anlamda çok vazgeçilmez bir şekilde değerli ve oldukça benzersiz bir şekilde yol gösterici hale getirmektedir. Tüm bu noktalar, buraya kadar, en genel açıdan da olsa ve ama yine de daha fazla bir bütünselliği amaçlayan bir pratik bilimsel niyetsellik yönelimi içinde habitus ve alan kavramları üzerinden yapılan özetleme ve bilgi aktarımı açılarından kısaca bir daha şöylece özetlenebilir.

Bourdieu, hem Dreyfus ve Rabinow'un yorumlarına, hem de "*Bourdieu: Critical Perspectives*"- (1993) isimli adı geçen kitap içinde yer alan diğer makale yazarlarının kendisi hakkında yazdıklarına belirli bir karşılık verme veya diyalojik bir mukabelede bulunma adına, yaptığı sonuç değerlendirmelerinin temel çerçevesini çizerken, hem kendi pratik "düşüncesinin" anlaşılmasında ve hem de çağdaş sosyoloji ve felsefede en kritik iki tartışma alanı olarak özellikle, "*Heidegger'in Fransa'da Anlaşılması*" ile "*Postmodernizm*"in (Bourdieu, 1993, 263) neliği üzerine gelişen yaklaşımların yeniden ele alınmasının gerekliliğine özellikle dikkat çekmektedir.

Scott Lash, Bourdieu'nün postmodernizm üzerine yaklaşımının anlaşılmasına ilişkin şu son derece değerli saptamaları yapar:

"... Pierre Bourdieu de modernizm ve postmodernizm tartışmalarına önemli ölçüde katılmamıştır. Postmodern kültür diye bir şeyin varlığına şüpheyle yaklaşmaktadır. Postmodernizmin 'papaları' Baudrillard ve Lyotard'ın yazılarını gizlenemez bir şekilde küçümsüyor gibi görünmektedir. Ayrıca Habermas'ın eleştirel ütopyacılığına ayıracak çok az zamanı vardır.

Ancak bu bölüm ne Bourdieu'nün, ne de eleştirmenlerinin sözlerine inanmayı reddediyor. Bu bölümde Bourdieu'nün çalışmalarında örtük bir modernleşme ve postmodernleşme teorisi olduğunu iddia edeceğim. Ve Profesör Bourdieu'nün hoşuna gitsin ya da gitmesin, şu bir gerçektir ki, onun külliyatını yakından inceleyerek modernizm ve postmodernizm hakkında çok şey öğrenebiliriz." (Lash,1990, 238).

Bourdieu'ye göre, bilhassa İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra temelde Heidegger'in Fransa'da yeniden yorumlanma sürecine dayalı olarak, idealist Alman Hermeneutiği ile materyalist Fransız Postyapısalcılığı veya Postmodernizmi arasında yaşanan büyük etkileşim süreci içinde, kendisi de dahil olmak üzere, başlıca Derrida, Baudrillard, Lyotard, Deleuze ve Foucault yanında Althusser ve Habermas gibi isimler etrafında yaşanan büyük teorik ve tarihsel tartışmalar, şimdikinden daha derinlikli ve daha geniş kapsamlı olarak dünya sosyal bilimler düşüncesinin gündemine gelmesi söz konusu olacaktır denebilir. (Lash, 1990, 264-265)

Yine Bourdieu açısından bakıldığında, denebilir ki, kendi pratik felsefesi ve sosyolojisi, “*yapısal yanlış anlaşılmalardan*” (“structural misunderstandings”) (Bourdieu, 1993, 263) kurtuldukça ve özgürleştikçe, “*fikirlerin uluslararası dolaşımının mantığı*”- (“the logic of the international circulation of ideas”) (Bourdieu, 1993, 263) adına, görüşlerinin, daha fazla veya daha doğru anlaşılma imkânına kavuşacağı bir süreç söz konusu olabilecektir:

“Bourdieu ile birlikte Kıta Avrupası’nın tüm felsefi mirası sosyolojiye akar. Çalışmaları, bu felsefi alüvyonlardan alabildiğine beslenir; kuşku yoktur ki, bu, en başarılı teori-ampiri evliliklerinden biridir.” (Ünsaldı ve Ural, 2015, 201)

“Bourdieu’nün, “sosyoloji pratiğini”, sahadan ... vazgeçmeksizin, ... felsefenin sürekli beslediği bir kavramsallaştırma çabasında ve tavizsiz/eksiksiz bir bilim fikrinde (...sosyoloji fikrinde) sabitlemesi, fevkalade maharetli ve vurucu bir müdahaledir. Dönemin sosyolojik alanında benzersizdir ve Bourdieu’yü devamında müstesna ve mütehakkim konuma taşıyacak olan hamle de bu olacaktır. ...” (Ünsaldı ve Ural, 2015, 201).

Kendi felsefi ve sosyolojik düşünceleri üzerine farklı makalelerden oluşan “*Bourdieu: Critical Perspectives*”-(1993) adlı kitap hakkında kaleme aldığı zikredilen sonuç makalesinde Bourdieu, kendi metodolojisini, pratik bir düşünümSELLİĞE dayalı olarak “*Yapısalcı*”, “*İlişkisel*” ve “*Historisist Ontolojik*” (Bourdieu, 1993, 272-273) öğeler içeren bir yöntem olarak tanımlamakta ve bunun karşısında ise; kendisinin, “*realist ve tözcü bir okunması*” (a realistic and substantivist reading”) (Bourdieu, 1993, 272) yanında, “*entellektüalist ve faydacı*” olarak gördüğü “*rasyonel eylem teorisine*” (“intellectualist and utilitarian” ... “rational action theory”) (Bourdieu, 1993, 273) dayalı bir çerçevede anlaşılmasını da kesin ve çok açık bir dille reddetmektedir. İşte, bu tür geleneksel yanlış çerçevelerin çok çok dışında, Bourdieu’nün, Dreyfus ve Rabinow’un kendisi hakkındaki farklı ve kapsayıcı yorumlarına yakın olmasının asıl sebebi de, hiç şüphesiz bu iki ismin, kendisini neredeyse benzersiz şekilde doğru olarak anladıklarını düşünmesidir denebilir (Bourdieu, 1993, 273).

Bourdieu, 2001 yılının son aylarına kadar üzerinde çalıştığı ve 2002 Ocak ayındaki ölümünden hemen bir iki ay önce tamamlayıp bize adeta bir vasiyet gibi bıraktığı “*Bir Kendi Benlik-Analizi İçin Çerçeve*” (“Esquisse pour une auto-analyse”), (“Sketch for a Self-Analysis”) (Bourdieu, 2012) isimli son kitabının hemen üçüncü sayfasında, Rabinow ve Dreyfus’un Paris’te organize ettikleri daha önceki bir konferanstan ve bu her iki ismin kendisi üzerinde bıraktığı son derece olumlu intibadan bahis açarak, onların kendisi hakkındaki yorumunu, son bir daha onayladığını ifade etmek ister gibidir. Buna karşılık, hemen aynı paragraf içinde, birkaç cümle sonra, Bourdieu, aynı zamanda, kendisinin bilhassa olgunluk döneminde, özellikle, “Habermas, Foucault veya Derrida” gibi soyut felsefe yönelimli veya postmodern figürlerden, çok önceden beri de olduğu gibi, daima giderek “sonsuz” (“infinitely”) (Bourdieu, 2012, 3) derecede farklılaşan bir yaklaşıma yönelmiş olduğunu ifade etmiştir.

Bourdieu'nun, hayatının son günlerinde adeta bir vasiyet gibi kaleme aldığı “Otoanaliz” kitabına, 2001 Aralık ayında son biçimini vermişti ve bu çalışma onun 2002 Ocak'taki ölümünden iki yıl sonra, Fransızca olarak ilk defa 2004 yılında yayınlanmıştı. Bu “son” kitabında, kendisinin çok önceden beri neredeyse daima ve ısrarla hem Habermas ve hem de Foucault veya Derrida kritiğine yöneldiğini açıklaması, yukarıda işaret edilen çerçevede, onun giderek bir anlamda, Dreyfus ve Rabinow'un güçlü hermeneutik yaklaşımları dolayısıyla da olsa, aslında anahtar bir figür olarak Heidegger'e bir şekilde çok daha yakın olarak anlaşılacak istediğinin bir ifadesi olarak okunamaz mı?

King, Bourdieu üzerindeki Heidegger etkisi üzerine şöyle der: “... *Bourdieu'nün 'pratik teorisinde' Wittgenstein, Merleau-Ponty ve Nietzsche önemli olmakla birlikte, kilit etkinin Martin Heidegger'in varoluşsal fenomenolojisi olduğunu iddia ediyorum. ...*” (King, 2000, 419).

Çağdaş Sosyal Bilimlerin gelişiminde, dünyanın geri kalan tüm ülkelerine, hem nitelik ve hem nicelik olarak öncülük eden zirve üniversiteler büyük çoğunlukla Amerika'da bulunmaktadır. En derinlikli ve kapsamlı sosyal bilimler ve felsefe çalışmaları da, genellikle Amerika'daki muhtelif uzmanlaşmış enstitüler bünyesinde bilimsellik ve evrensellik kriterleri bakımından en üst düzey kurumsal yapıya kavuşmuş bu üniversitelerin zengin akademik ufuklarının yol göstericiliğinde ortaya çıkmakta ve böylelikle tüm dünya sosyal bilimler çalışmalarını etkileyerek onlara yön verme potansiyeline sahip olabilmektedir.

Fizik kökenli bir Felsefe Profesörü olan Hubert L. Dreyfus, hem yaptığı önemli çalışmalar ve hem de ulaştığı kıdem ve yaş itibarıyla, çağdaş Amerika akademisinde son birkaç on yıl boyunca yetişmiş en büyük filozoflardan biri olarak kabul edilmektedir. Kendisi, son derece farklı ve yeni bir yaklaşım geliştirerek, doğa bilimleri ve hermeneutik yaklaşımlar arasında farklı bir diyalog kurabilme yolunda, başlıca, Hermeneutik, Fenomenoloji, Kıta Felsefesi, Bilim Felsefesi, Analitik Felsefe, Teknoloji ve Yapay Zeka gibi çok farklı konular ve alanlarda çok nitelikli sayısız makale ve kitaba imza atmıştır (Fried, 2014, 122) ve Dreyfus, birkaç nesil filozofun yetişmesine katkıda bulunduğu için de, hocaların hocası olarak anılmaktadır. Antropoloji Profesörü Paul Rabinow'un bir kitabına, Bourdieu tarafından bir “Önsöz” yazıldığını biliyoruz (Shusterman, 1999, 265). Rabinow'un sosyal bilimler alanında, hermeneutik bakışı öne çıkaran birçok öncü çalışması da vardır (Rabinow ve Sullivan, 1979).

Hermeneutik ve yapısalcılık üzerine uzmanlıklarıyla tanınan Dreyfus ve Rabinow gibi iki evrensel isim tarafından Bourdieu'nün doğru anlaşılması için çalışılması gereken çerçeve üzerine yaptıkları bilimsel analize benzer derinlikli ve orijinal hermenetik/yapısalcılık karşılaştırması içeren çalışmalar şimdiye kadar neredeyse yok denecek kadar azdır. Örneğin, Bourdieu hakkındaki, “Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning?” (Dreyfus ve Rabinow, 1993) isimli makalelerinde, temel teorik tutumlarını ifade bakımından Dreyfus ve Rabinow, insan eyleminin, objektif bilimsel bir analize konu edilmesini mümkün ve gerekli görmeye beraber; insan eyleminin asıl anlamının hakikaten anlaşılmasının, bundan ayrı bir mevzu olduğunu öne sürmektedirler. Yani, insan eyleminin gerçek doğası, ancak bir yorumsamaya tabi tutularak anlaşılabilir. Ancak yazarlar, bu konuyu Bourdieu bağlamındaki bu makalelerinde yeterince ayrıntılı olarak ele almadıklarını ifade etmekte ve bu konudaki temel görüşlerinin veya kendi yaklaşımlarının daha ayrıntılı bir açıklamasını içeren ve yine birlikte imza attıkları bir kitap olarak, derin bir Nietzsche ve Marx etkisi taşıyan Foucault kritiği hakkındaki, alanında genellikle başyapıt olarak kabul edilen şu hermeneutik odaklı çalışmalarına referans vermektedirler: “*Micheal Foucault: Yapısalcılık ve Hermeneutiğin Ötesinde*”-(1983) (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 36). Bu açıdan, Dreyfus ve Rabinow'un entelektüel projelerine daha geniş açıdan bakıldığında, onların, postmodern ve postyapısalcı nihilist ve anarşist yaklaşımların Nietzsche izindeki savunucuları olarak, Derrida, Deleuze, Lyotard ve Foucault gibi rölativist isimlerin karşısına; hem hermeneutik ve hem de realist olduğu öne sürülebilecek bir bilimsellik çizgisinde, Heidegger ve Bourdieu'nün pratik teorilerini veya realizmlerini çıkaran bir misyona sahip olduklarını söylemek olanaklıdır. (Dreyfus, 2014b)

“Hubert Dreyfus, ... Heidegger'in hakikatin tekabüliyet teorisini ve sağlam realizm olarak adlandırılan yaklaşımı destekleyeceğine dair ... bir fikre sahipti. Sağlam gerçekçilik (“robust realism”), Dreyfus'un 'bilimin ilke olarak bize evrenin işlevsel bileşenlerine oldukları gibi erişim sağlayabileceğini' iddia eden kendi teorisidir (Dreyfus, 2002, s. 291). Mark Wrathall, 1999, Heidegger'in hakikat kavramını Donald Davidson'ın deflasyonist realizmiyle (ılımlı konstrüktivizm/realizm) ilişkilendirmiştir. Bununla birlikte, Dreyfus'tan başka hiç kimse Heidegger'i aşırı gerçekçilikle ve hakikatin tekabüliyet teorisinin bu tür bir versiyonuyla ilişkilendirmeye çalışmamıştır. ... (bkz. Heidegger, 1992, s. 41-48).” (Huttunen ve Kakkori, 2020, 14).

Nitekim, Dreyfus ve Rabinow'a göre böyle bir çerçevede, Bourdieu'nün, “prelinguistik” pratik teorisinin tam karşısında, hem Derrida'nın, insan eyleminin anlamı üzerine radikal bir rölativizm ve bilinmezlik öneren Nietzscheci nihilist dil felsefesi ve hem de Habermas'ın, bir açıdan daima yeterince açıklanmadan kalan sübjektivist (Frank, 2002, 390) bir temelde “konuşma eylemlerine” (“speech acts”) dayalı olarak gelişmesini umduğu teorik bir rasyonalist dilsellik ideali yer almaktadır. Bilindiği üzere, Jürgen Habermas'ın, “İdeal Konuşma Toplumu” (“the Ideal Speech Community”) teorisi, “konuşma eylemi teorisi” (“speech act theory”) ve “Kantçı Moral Teorinin” bir kombinasyonundan oluşmaktadır (Bantas, 2012).

Dreyfus ve Rabinow'un ifade ettiği, “prelinguistik insan yapılarının” (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35) hem evrensel ve hem de pratik bir anlam kazanabilmesi, sonuçta yine bir lingüistik bir yapı içindeki bir yorum olarak ifade edilmeleri ile mümkündür. Ancak, Heidegger’de, “pratikler, toplumsal ilişkiler, dil kullanımları ve devralınmış gelenekler”, dünya içinde var oluşumuzun yapıları demektir ve tüm bu temel yapılar, hiçbir sabitleştirici teorik ve felsefi kavramla ifade edilemeyecek ve onlara hiçbir şekilde tabi olmayacak anlamlarıyla, “pre-linguistik” veya “pre-refleksif” ve “pre-ontolojik” olarak yaşanmış “gerçeklik deneyiminin” pratik veçheleridir. Bir anlamda “yorum ve dil” ancak bu pratik “temel” unsurlar üzerinde yükselirler. Heidegger’e benzer şekilde, habitus (fail) ve alan (nesnel varlık alanı) etkileşiminde pratiğin önceliğini Bourdieu şöyle temellendirir: “Habitus ve alan arasındaki ilişki, habitus ve alanın kendileri tarafından ve kendileri için kurulmuş” bir ilişki olması itibarıyla, “yatırım” ve “oyundaki çıkar” olarak “*illusio*” karşısında, tamamen “dolaylımsız”, “bilinçöncesi” ve “pratik bir ilişki” biçimidir; yani, “pratik öngörü veya yöneliş”, kesinlikle, “bilinçli bir projeye veya hesaplanmış bir çerçeveye” ait bir şey olarak yanlış anlaşılmalıdır:

“... Bourdieu ilişkisel bir analiz idealini savunur. Böyle bir yaklaşımın temel ilkesi, incelenen nesnelere bağlam içinde, bir bütünün parçası olarak görülmesidir. Anlamlılıkları, o şeyin karakteristik özellikleri, nitelikleri ya da özleri tarafından değil, daha ziyade içine gömülü oldukları nesnelere, pratikler ya da faaliyetler alanına referansla belirlenir.” (Mohr, 2013, 101-102).

Dreyfus ve Rabinow’un, hermeneutik felsefe ve antropolojik pratik arasında bir etkileşim ve dengenin kurulmasına yönelecek tarzda, yukarıdaki Heidegger ve Bourdieu’nün pratik teorilerinin kesişim kümesi odaklı bağlamı yeniden değerlendiren görüşleri, bu anlamda yoğun bir teorik içeriğe işaret etmektedir. Bourdieu söz konusu olduğunda tüm bu saptamalar son derece kritik bir önem arz etmektedir, çünkü, buna benzer bir çerçevede, yukarıda daha evvel kısaca zikredildiği üzere, Pierre Bourdieu, kendi praxis felsefesinin, bütünselliği içinde yeterli bir teorik kapsayıcılık ve derinlik ile anlayamadığı sürece, temel kavramları olarak “habitus” ve “alan”ın tanımlanmasının da asla mümkün olamayacağını öne sürmüştür (Wacquant, 2018, 650).

Bourdieu tarafından 1992’de ifade edilen bu can alıcı görüşü, 2018 tarihli “Bourdieu Oxford Handbook”taki makalesinde, bize bir daha bize hatırlatan Loic Wacquant, Sosyoloji alanında Bourdieu üzerine en uzman isimlerin başında gelmektedir. Bu kitap içinde Wacquant, neredeyse kırk yıllık Bourdieu çalışmalarının genel bir sonucu ve özeti olacak şekilde kaleme aldığı makalesinde, Bourdieu’nün başlıca beş büyük ismin etkisi altında bir sosyoloji geliştirmiş olduğu yolunda bir nihai değerlendirmede bulunmaktadır. Bourdieu’nün temel aldığı beş isim sırasıyla şunlardır: 1) Bachelard, 2) Weber, 3) Leibniz, 4) Durkheim, 5) Cassirer.



Ayrıca, 20. yüzyılın sosyoloji literatüründe kendisine en fazla referansta bulunulan bir isim olarak Pierre Bourdieu, bütün düşünce hayatı boyunca değişik şekillerde Marx üzerine kendine özgü bir yorum çerçevesi geliştirmiş veya Marxist pratik teorisini, yeniden formüle eden bir yaklaşım sergilemiş olduğu için, şimdiye kadar çoğunlukla, sosyolojik anti-kurumsallık ve çatışma perspektifinde Nietzsche ve Marx arasında bir çizelgede, daha çok Marx tarafına yakın bir isim olarak yorumlanmıştır (Hoy, 2004, 101). Bu bağlamda, Habitus ve Alan kavramları arasındaki ilişki de, genellikle, Marxist anlamda “altyapı” ile bunun belirlediği bir üstyapı unsuru olarak “özne” (veya bilinç) arasında kurulan determinist bir ilişkiye ne ölçüde benzediği veya benzemediği üzerinden tartışılmıştır.

Gerçekliğin, birbirinden tamamen bağımsız veya farklı entiteler olarak özne ve nesne ikiliği üzerinden kavranması, Descartesçi modern düşüncenin en temel özelliğidir. Özne odaklı felsefeler idealizm adı altında sübjektivist-rölativist bir içerikle ve nesne odaklı felsefeler ise realizm adı altında objektivist veya pozitivist-materyalist bir içerikle ifade bulmaktadır. Bourdieu’ye göre, geleneksel Marksizm, bu Kartezyen özne-nesne düalizmi içinde hareket eden ve maddi ve ekonomik bir determinizm içeren teorik bir yaklaşımdır. Ancak Bourdieu için şu da doğrudur ki, başka yorumcuların da ifade ettiği üzere, Descartesçi veya Kantçı soyut veya teorik özne anlayışına dayanan Hegel’in, hakikat hakkında, “mutlak refleksiyon düşüncesi” çizgisinde bir soyut aşmayı öngörmesine karşı; Marx, insanın doğa ile pratik etkileşimi temelinde somut eyleminin, asla bu şekilde açıklanamayacağını savunarak son derece önemli bir kritik geliştirmiştir (Frank, 1989b, 263). Ancak, maddi ve ekonomik determinizm konularında Marksizm, geleneksel veya modernist düalist bir Kartezyen teorisizme bağımlı kalmaya devam etmektedir. İnsanın somut varlığının, eyleminin ve toplumsal varoluşun, özne odaklı teorik bir açıklamaya tabi tutulmasında, hem Kartezyen soyut düşüncenin ve hem de Marksizmin bu gelenekten pay alan teorik kısımlarının, kendi içinde var olan pratik teorisinin farklı olanakları açısından aşılması gerekmektedir.

Bourdieu, modern ve teorisist öznel refleksiyon teorisinden arındırmak suretiyle ve pratik asıl özülle temellendirdiği kendi Marx yorumunun, Habitus kavramı ile olan irtibatını şöyle ifade etmektedir:

“... Fichte’nin bahsettiği “pratik aklın üstünlüğünün” altını çizmek ve bu akla mahsus kategorileri açıkça ortaya koymak istiyordum (*Le sens pratique*’te yapmaya çalıştığım şey buydu). Bu çerçevede, Marx’ın meşhur *Feuerbach Üzerine Tezler*’iden, fikriyatımı tetikleme anlamında olmasa da, bana düşüncelerimi geliştirme cesareti vermesi noktasında çok faydalandım: “Feuerbach’ın ve ondan öncekilerin materyalizmlerinin temel kusuru (buna Feuerbach da dahildir), nesnenin sadece idrakin nesnesi olarak kavranması, insan faaliyeti ve pratik olarak görülmemesidir”. Aslında söz konusu olan materyalist geleneğin, özellikle “yansıma” teorisinin [“the theory of ‘reflection’...” –p. 13] terk ettiği pratik bilginin aktif-edimsel veçhesinin, idealizmden geri alınmasıydı. Habitus’u pratikte idrak

... olarak inşa etmek, sosyal faili, nesne inşa eden tecrübi tatbikatçı gerçekliğinde teşkil etmek anlamına geliyordu.” (Bourdieu, 2013, 49).

Bourdieu'nün burada söz konusu ettiği açıdan Marx'ın Feuerbach kritiği çerçevesinde pratik teorisi ve Hristiyani mistik deneyim arasındaki etkileşim hakkında, Marx'ın yeniden yorumlanması üzerine gelişen son literatürde şöyle bir yaklaşım öne çıkmaktadır:

“... Hegel, Marx'ın görüşüne göre yeterince radikal değildir. Hegel'in yaklaşımı, dini muhayyile içeriğinin sadece teorik olarak yeniden sahiplenilmesi anlamını taşımaktadır. Feuerbach'ın natüralizmi hedefe Hegel'den daha yakinken, o da *Gattungswesen*'in (insan türünün-“the human species (*the Gattungswesen*)” –s.126), tarihsel ve maddi mümkün-değişimsel (“contingency”) niteliğini gözden kaçırmaktadır. Bu anlamda, her iki düşünür de yetersiz kalmaktadır. Marx'ın "Feuerbach Üzerine Tezler"de belirttiği gibi, dinsel hayal gücü, yalnızca teorik olarak maddi temeline indirgenmekle kalmayıp, yatıştırıcı fantezilere zorunlu olarak yol açan maddi ve toplumsal ilişkilerin pratik olarak elimine edilmesiyle ortadan kaldırılmalıdır. (Marx, 1969). 1998). ...” (Goggin and Hannan, 2022, 127).

"Örneğin, Hegelci iddianın Feuerbach versiyonu natüralisttir. İlk çalışması, Hristiyanlığın Özünü (‘‘The Essence of Christianity’’de) Feuerbach, *Entäußerung*'u [‘‘kendini olumsuzlama’’- ‘‘self-negation’’, ‘‘kenosis’’, yabancılaşma-‘‘alination’’] metafiziksel veya epistemolojik bir süreçten ziyade; kişinin, insan türünün (*the Gattungswesen*) temel nitelikleriyle olan ilişkisini yansıtmaya ve yanlış anlamasının psikolojik bir süreci olarak ele almaktadır. ...” (Goggin and Hannan, 2022, 126).

“... Aktif idraka (‘‘contemplation’’) ilişkin mistik retoriği, Marksist eleştiriyile (özellikle onun Romantizmden doğan materyalizmlerle bağları aşık olan erken evrelerinde) şöyleşime sokarak, modern yabancılaşmaya hitap eden bir dönüşüm duygusunu geri kazanabilmeliyiz. Eckhart, Tauler ve Catherine gibi, Marx da, özgürleşmenin, insani öznenin günlük zahmet ve maddi emek (‘‘everyday toil and material labour’’) alanında kendi yaşadığı faaliyetiyle ilişkisinin hem içsel hem de dışsal olarak yeniden yönlendirilmesinden oluşması gerektiğini öngördü.” (Goggin and Hannan, 2022, 96).

Bourdieu'nün pratik teorisi, Leibniz üzerinden bir yaklaşımla da bazı teolojik içerimlere sahiptir denebilir. Marxizmde, altyapının özneyi belirlediği tek taraflı bir ilişki vardır. Bourdieu'nün pratik teorisinde ise, iki habitus arasında, habitus ve alan veya alan ve alan arasında da karşılıklı etkileşimler söz konusudur. Her habitus ve her alan, kendi içinde bağımsız bir güç ve potansiyel taşır; ama her şeye karşılık yine de tüm habituslar ve alanlar son analizde, kaçınılmaz bir etkileşim ve harmoni içindedir. Bu anlamda, Bourdieu'nün, habitus ve alan etkileşiminde, Leibniz'in monadlar teorisinde temel bulunduğu şekilde, hem bir bağı ve hem de farklılaşmayı esas alan benzer bir çerçeveyi savunduğu görülmektedir (Bourdieu, 1990, 4). Her ne kadar bu tezde ayrıntılı olarak ele alınmış olmasa da, ilgili bölümlerde bazı çok kısa saptamalar ve ilgili kaynaklara referans verilmekle yetinilen bir konu olarak zikredilmelidir ki, Bourdieu'nün ‘‘Habitus’’u, Spinoza'nın ‘‘Conatus’’ kavramına dayanarak temellendirdiğini ve aynı ‘‘metafizik’’ çizgide aslında Leibniz'in ‘‘Monad’’ kavramını, hem ‘‘habitus’’ ve hem de ‘‘alan’’ı açıklamada temel aldığı öne süren son derece ilginç ve orijinal bazı yeni analizler veya yaklaşımlar da söz konusudur: (Bech, 2021; Pinto, 2015; Weik, 2010) Bu çerçevede, Habitus ve alan arasındaki etkileşim, hiçbir şekilde bir özne ve nesne bağlantısı değildir; ancak, daha çok bir şey ile her şey arasında kurulan bir ilişkisellik söz konusudur. Örneğin, habitus, ‘‘gerçekliğin hakikatlerini’’ (‘‘truths of fact’’) pratik

ve empirik bir objektivite ile dile getirecektir; ancak, habitus bu şekilde asla pratik bir determinizme bağlı kalmaz; tam tersine pratik olarak bir şeyin diğer her şeyle irtibatını görme noktasında, aynı zamanda pratik “aklın hakikatlerinin” (“truths of reason”) (Bourdieu, 1990, 4) ötesinde ve ama yine aynı akılla, “daha önce düşünülmemiş düşüncelerin” (“to think previously unthinkable thoughts”) (Bourdieu, 1990, 4) habitusta oluşması olanaklıdır. Yani, Bourdieu’ye göre, habitus, bu yeni düşüncelerin “sembolik” nitelikli içeriği sayesinde “dünya inşa edici bir güç” (“a power of “worldmaking”) (Schinkel, 2007, 707) sahibi olabilmektedir ve böylelikle, bir şekilde içinde yer aldığı “alanı”, derinden bir devrimci dönüşüme kapı açacak yenilikler yolunda radikal dönüşüme uğratma dinamiğini kendi içinde barındırmaktadır. Kısacası, Bourdieu’ye göre, habitus için, pratikten hareketle başlayan teorik bir yolculukta, bir anlamda nihai bir hakikate ilerlemek veya bunu son aşkınsal noktaya kadar idrak etmek olanaklıdır. Bourdieu’nün, hem her şeyiyle tarihsel ve hem de her şeye karşılık tarihsel olmayabilecek bir pratik akıl ve hakikat kavrayışı ortaya koyması, ilk bakışta çelişkili gibi görünmektedir, ancak tüm bir Bourdieu düşüncesinde, hem sübjektivitenin aşılması ve hem de objektivitenin temellendirilmesi bu tür bir rölativizm-evrensellik problematiği tartışması ve gerginliğini daima içinde barındırmaktadır.

Bourdieu’nün en temel ve can alıcı iki kavramı “habitus” (fail) ve “alan” (yapı)dır. Ne var ki şimdiye kadar bu iki kavramın, iki farklı düzeydeki karmaşık içerimleri yüzünden, çoğu kez yeterince net bir çerçevesinin çizilmesi mümkün olmamıştır denebilir. Habitus ve Alan kavramları hem “sosyolojik-antropolojik” ve hem de Bourdieu’nün titizlikle koruduğu bir tavır olarak pratik teorisi açısından da olsa son derece güçlü ve neredeyse benzersiz bir “felsefi” içerik taşır.

Örneğin sosyolojik düzeyde, Bourdieu, habitus kavramı ile Marx, Weber ve Durkheim sosyolojileriyle diyalog içinde; ama onlardan hiç birinde var olmayan farklı ve alternatif bir “fail” (veya “özne”) kavramsallaştırması önermektedir (Hilgers ve Mangez, 2015, 5). Aynı şekilde, Bourdieu alan kavramını da, o kadar maharetle formüle etmiştir ki, aynı anda bir taşla üç kuş vurma hedefini başarmış gibidir; çünkü, alanın, ekonomik, politik ve kültürel kapital gibi farklı yaklaşımları kuşatan kapsayıcılığı ve işlevselliği ile Marksist ekonomik altyapı, Durkheimci yapısal farklılaşma ve Weberci kültürel yapı kavramsallaştırmalarını bir açıdan tek çatı altında toplamış olmaktadır. Bourdieu için, tüm farklı ve otonom “alanlar” adına en temel toplumsal çatışma veya güç/iktidar yapılanması, “kültürel kapital” ile onu baskı altında tutan “ekonomik kapital” arasındaki uzlaşmaz karşıtlığın içsel belirleyiciliği zemininde şekillenmektedir (Mangez ve Liénard, 2015, 185; Ünal, 2004).

Sosyolojik düzeyde habitus ve alan kavramlarının bu başarısı ve orijinalitesi hakkında bir kuşku yoktur. Ancak Bourdieu, pratik teorisi çerçevesinde “*habitus ve alan arasında ontolojik bir suç ortaklığı vardır*” saptamasının felsefi içeriğini, Heideggeryen anlamda gündeme getirdiğinde (Lahtinen, 2014, 2-3), kendisinin önerdiği bütün pratiğin teorisi sistematigi veya kavramsallaştırması bir açıdan yerle bir olmaktadır: Zaten Bourdieu’nün asıl istediği de budur. Eğer Bourdieu kendi sistematiginde, her şeyi, habitus ve alanın sosyolojik düzeyde bir açıklaması ile formüle ediyor olsaydı, “ontolojik suç ortaklığından” bahsetmesi bir anlam taşımaz ve önce temel alınan ve sonra da tam olarak reddedilen her iki kavram bir iç çelişkinin ifade edilmesine ait olurlardı.

“Suç ortaklığı” sorununun Bourdieu düşüncesinde nasıl aşıldığını açıklayabilmek adına, habitus ve alanın, deyim yerindeyse, hem kendilerini gerçekleştiren ve hem de kendilerini aşan bir dinamiği içinde barındıran kavramlar olarak öne sürüldükleri pratik teorisinin felsefi düzeyini açıklamak gerekmektedir. Yani Bourdieu’nün, habitus ve alan arasındaki ontolojik suç ortaklığının aşılması, bunun, nasıl “meşru ve orijinal bir ontolojik ortaklığa” dönüşebileceği üzerine yorumuna daha yakından bakmak gerekir: “... Habitus ve alan arasındaki ilişkide, tarih kendisiyle bir ilişki içine girer: Heidegger ve Merleau-Ponty'nin öne çıkardığı gibi, bu meşru ve orijinal bir ontolojik suç ortaklığıdır (“a genuine ontological complicity”) (Bourdieu, 1992, 128). Bourdieu bu noktada oldukça iddialı konuşur, çünkü, orijinal ontolojik işbirliğinde, habitus (fail veya özne) ile alan (nesne) arasındaki ilişkide bireysel olanın ve genel varlıksal alana ait olan her şeyin karşılıklı etkileşimi ile kendilerini gerçekleştirmeleri ve bu anlamda da tarihin veya tarihi sürecin de kendi “özünün” bizatihi realizasyonu söz konusudur: Habitus ve alan kendi aralarındaki pratik etkileşim ile kendilerini gerçekleştirirken, aynı zamanda böylelikle tarih de kendisi olmuş olur: “Habitus, alanla ... ontolojik bir suç ortaklığı ilişkisiyle bağlantılı olduğundan, ‘pratik anlam’ eylemi, tarihin kendisiyle doğrudan karşılaşması anlamına gelir ...” (Bourdieu, 1993, 273-274).

Bourdieu, kendi pratik teorisinin bu belki de en can alıcı ve önemli tek konusunu açıklarken yine Heidegger ve Merleau-Ponty’e referansta bulunur. Çünkü modern Kartezyen özne-nesne veya düşünce-varlık ikilemlerini aşmada onlar en öncü isimlerdir: Onların izinde sosyal bilimler ve felsefede artık, fail, “*bir özne*”, *bir bilinç*”, “*bir rolü yerine getiren*”, “*yapıya bağımlı bir unsur*” ve “*bir işlevin yerine getiricisi*” değildir (Bourdieu, 1992, 128). Aynı şekilde alan veya “sosyal dünya” da, sadece varlıksal veya nötr “*bir şey*” değildir. Ancak bu şekildeki pratik bir varoluş içinde habitus ve alan ilişkisi ile ulaşılan “pratik bilgi”, tarihe hem sistematize edici ve hem de özgürlüğe açık bir içerik kazandırabilecektir. Bu anlamda da, Bourdieu, kendi pratik teorisi veya

pratik bilgi kavramsallaştırmasının, Aristoteles'in "phronesis" (pratik bilgelik) ve Platon'un "doxa" (somutun pratik bilgisi) kavramlarıyla ifade edilen içeriğe oldukça yakın bir anlam taşıdığını özellikle ifade eder (Bourdieu, 1992, 128).

Sonuç olarak denebilir ki, Bourdieu'de habitus ve alan kavramlarının kökenleri, yukarıda şimdiye kadar özetle analiz edilmeye çalışıldığı üzere, oldukça kendine özgü bazı tarihsel ve sistematik derinlikler taşımaktadır ve salt modern-postmodern sosyoloji tartışmalarının ötesinde, son derece orijinal ve özgün farklı bir pratik ve teorik çerçeve arz eder. Örneğin, Paul Redding, Bourdieu'de, "Habitus" kavramının kaynakları olarak "*Hegel, Husserl, Weber, Durkheim and Mauss*" isimlerinin de son derece önemli olduğunu ve tüm bu isimlerin de, Bourdieu'de daha çok Hegel çizgisine yakın bir bütünsellikle ele alındığını öne sürmüştür. (Redding, 2006, 190)

Ayrıca, Bourdieu'nün, bir röportajında, Heidegger'in "Dasein" (Fail-Özne) ve "Welt" (Dünya) kavramlarından doğrudan esinlenerek habitus ve alan kavramlarını oluşturduğunu söylemesinin, Greklere kadar uzanan felsefi arka planı son derece derinliktir. Ancak Bourdieu'nün felsefecilerle bağı ne kadar derin ve vazgeçilmez olursa olsun, yine de bazı çok keskin ve keskin karşılaşma ve limitler söz konusudur. Örneğin, Bourdieu'ye göre teorist veya anti-tarihçi içeriği ile Platon'dan başlayan tüm bir Batı felsefesi, "tarih olarak tarihi feshetmeleri" yüzünden en karşıt yaklaşımlar olarak, "Kant, Hegel ve Heidegger isimlerine bağlı üç felsefe tarihine indirgenebilir." (Bourdieu, 2016b, 60).

Heidegger'in tarihi realiteyi yok saydığı tezi, bence, Bourdieu'nün eleştiriye en açık yönlerinden biridir: Çünkü tarihsel pratik, yani yaşam ve oluşun pratik gerçekliği ve biricikliği mevzusunu, anti-Nietzscheci veya anti-nihilist bir çerçevede ele alan Heidegger gibi bir praxis filozofu son asırda neredeyse yok gibidir (Schrift, 2000; Heidegger, 1976, 25). Bu tezdeki içerik açısından, Bourdieu'nün "tarihsel ontolojisi" ("historical ontology") ve Heidegger'in "hermeneutik faktisite" ("yorumsal gerçeklik") olarak "*tarih ve yaşamı*" ("history and life") (Figal, 2006, 84) esas alan ontolojik fenomenolojisi arasındaki derin yakınlık ve bazen de bir o kadar keskin olabilen yukarıdaki bağlamdaki bir karşıtlık, Habitus ve Alan ile Heideggeryen Dasein ve Welt-Dünya kavramları arasındaki köklü pratik bağlantılar söz konusu olduğunda, "ilişkisel" bir birlikte oluşu veya bir arada varoluşu mümkün kılan "ara" ("*the between*"- "*Zwischen*") kavramı odaklı bir perspektife işaret edebilme girişimi üzerinden, bundan sonraki "İlişkisel Yaklaşım" odaklı alt bölümde yukarıdaki analizin ana çizgileri itibarıyla biraz daha yakından ve farklı açılardan ele alınmaya çalışılacaktır.

Dasein olarak “insan” nedir ve Welt (Dünya) içinde “bir şey” veya “bir nesne” nedir sorularının birlikte ele alınması ve anlaşılması bağlamında, Descartesçi özne-nesne ayrımı veya ikileminin yol açtığı sübjektivite ve objektivite problemlerinin, Heideggerci bir yorumla Kant çizgisinde, “ara” (“*the between*”- “*Zwischen*”) kavramsallaştırmasıyla nasıl aşıldığına ilişkin son derece benzersiz ve derin içerikli bir makalede şu orijinal açılımlar yer almaktadır:

"... Kant'ın burada ele aldığı şey, varoluşun ne sadece özneye ne de sadece nesneye ait olan bir boyuttur. Şeyleri nasıl anladığımız, aslında kendimizi nasıl anladığımız konusu için belirleyicidir. Heidegger'in ["*Bir Şey Nedir?*"- "*Die Frage Nach Dem Ding*, 246; *What Is a Thing?*"] dersinin sonuç bölümünde belirttiği gibi, "soru: Şey nedir sorusu, insan kimdir sorusudur: İnsan kimdir?" Aşkınsal olan, özne-nesne düalizmi içerisinde konumlandırılmaz. Aksine, Heidegger'in dersin kapanış satırlarında belirttiği gibi, "Kant'ın şeyle ilgili sorusunda, şey ile insan arasında, şeylerin ötesine ve insanın arkasına uzanan bir boyut açılır. " Ne şey, ne de insan bunun kaynağıdır; bu boyut her ikisini de kapsar; her ikisi de onun *içindedir*. Bu boyutun adı "aradaki "dir. ("the between") ..." (Mitchell, 2020, 234).

Sonuç olarak denebilir ki, bu bölümde ana hatlarıyla açıklamaya ve analiz edilmeye çalışıldığı üzere, Dreyfus ve Rabinow'un, Bourdieu'nün çok temel bir anlamda Heidegger'den etkilenen bir isim olduğu gerçeğini, tabiri caizse çok güçlü bir yaklaşımla ve son derece orijinal argümanlarla savunmaları, en azından şöyle bir saptama yapmayı mümkün kılmaktadır ki, sosyolojik bağlam yanında, Bourdieu'nün “pratik teorisinin”, gelecekte Heidegger'in 2500 yıllık tüm bir felsefe tarihini yeniden okuması bağlamında da, bir daha çok derinlikli ve kapsamlı olarak değerlendirilmesi gereği ortaya çıkmıştır:

“... Tahminime göre, Bourdieu'nün kalıcı mirası, onun pratik adına gündeme getirdikleriyle, yani insan eylemine ve insanların yaptıklarını neden yaptıklarına ilişkin açıklaması temelinde gelecekte hep var olacaktır. ...” (Schatzki, 2018, 507)

“... "...Bourdieu ve ben, *Düşünsel Sosyolojiye Davet*'te, ... "habitus, alan ve sermaye gibi kavramların, yalıtılmış halde değil; yalnızca oluşturdukları teorik sistem içinde tanımlanabileceğini" savunduk (Bourdieu ve Wacquant 1992: 96). ). ...” (Wacquant, 2018, 650)

“... Temel ontoloji, "geleneğin olumlu bir şekilde sahiplenilmesini" temel alan bir yaklaşım olduğu iddiasına dayanır. Bu olumlu sahiplenme içinde, öyle görünüyor ki, Grekler, anlamının açıklığa kavuşturulması gerektiğini varsaymakta haklıydılar, Varlıkların Varlığı, bizim kendimiz olduğumuz varlıktan daha başka hiçbir şey olmayan bir *alan [field]* üzerinde gerçekleşme zorunluluğu ile taalluk içindedir. Grekler, devlerin varlık konusundaki savaşlarında, *savaş alanının, bizlerden*, yani Heidegger tarafından Dasein olarak adlandırıldığı üzere, *bizzat bizim kendimizden müteşekkil olduğunu varsaymakta haklıydılar*. ...” (Taminiaux, 1987, 145)

Son bir genel değerlendirme adına şu nokta asla gözden kaçırılmamalıdır ki, Bourdieu kendi pratik teorisinin temellendirmede, Platon ve Aristoteles'ten Kant'a ve oradan da Heidegger'e kadar uzanan bir temel çizgiyi yeniden yorumlamak suretiyle, hakikaten çok kapsamlı ve derinlikli bir çerçeveye dayanmaktadır: Böyle bir çerçeveyi temel alma bakımından, Heidegger'in en önemli öğrencilerinden biri olan Gadamer phronesis (pratik bilgelik) yorumu ile Bourdieu arasında da oldukça güçlü yakınlıklar vardır:

“... Bu pratik bilgi ilişkisi, bizatihi inşa edilmiş bir özne ve nesneye ait ve onlar arasındaki bir problem olarak kavranamaz. Habitus, somutlaşmış, bedenselleşmiş toplumsallık olduğuna göre, içinde bulunduğu, doğrudan anlam ve çıkarla yüklü olarak algılandığı alanda “evindedir”. Sağladığı pratik bilgi, Aristoteles’in *phronesis*’i ile ya da daha iyisi Platon’un *Menon*’da bahsettiği, *orthē doxa* ile benzer olarak tanımlanabilir: Nasıl ki, “doğru kanı”, bir şekilde, nedenini niçinini bilmeden “gerçeğe denk düşerse” ...” (Bourdieu, 2021, 180-181).

“... Bilinç ise kalıcı bir *habitus*a sahip değildir; bunun yerine, bizi can alıcı bir şekilde şaşırtabilen, bize uyanıklık kazandıran bir şey olarak vardır. ...” (Gadamer, 1999, 25)

“... Aristoteles, teorileştirmeye başvuran ve doğru olanı yapmak yerine, bu konuda sadece felsefe yapan insanların hatasına açıkça atıfta bulunuyor.” (Gadamer, 1999, 30).

“... Değer kavramından ziyade “erdemler” ve “iyilikler” kavramına sahip olan Aristoteles, Sokrates ve Platon’un “entelektüalizm”ini temel anlayışlarından ödün vermeden düzelterek felsefi etiğin kurucusu oldu. ... Kant, antik çağdaki harika tamamlayıcısının sahip olduğu aynı saflığı, yani Platon’un tüm öngörülen durumunu destekleyen “kendi başına adalet” araştırmasını, saflığı içinde başarılı bir şekilde yeniden ortaya koydu. Ancak Aristoteles, ahlaki bilginin doğasını bu kadar açık hale getirmeyi başarmıştı...” (Gadamer, 1999, 28).

Çalışmanın sınırları açısından, Heidegger ve Bourdieu’nün tam bir karşılaştırmasını bu sayfalarda yapmak olanaksızdır; ancak, Bourdieu’nün “pratik teorisi”nin, Heideggeryen hermeneutiğin, Aristoteles’ten ve Kant’a uzanan çok derin ve kapsamlı kökenleri itibarıyla tarihsel ve sistematik bir perspektiften okunarak daha doğru anlaşılması mümkündür denebilir. “*Dasein*” ve “*Habitus*”un, Batı felsefesinin bütünlüğünden sosyolojiye uzanan bir çizgide karşılaştırmalı bir okuması için, belki de bir anlamda en kritik dinamik ve parametrelere, sadece şu aşağıdaki son derece can alıcı oldukları öne sürülebilecek kotasyonların, kısaca ve nihai çerçevede işaret edebileceğini düşündüğümü söylemek isterim:

“... [Aristoteles’teki] Beş dianoetik erdem, Heidegger tarafından “gerçeğin alışkanlıkları” (“habits” of truth) olarak anlaşılan *technē*, *epistēmē*, *phronēsis*, *sophia* ve *nous*’tur. Bu erdemlerin her biri “alışkanlıklar olarak” kendi yolunda, varlığı, kendi hakikatindeki mevcudiyetiyle muhafaza etmeye ve korumaya hizmet eder, varlığı velayet altına alır ve onun hakikatini [*Seinsverwahrung*] korur.” (Selberg, 2021, 55-56).

“... Sonuç olarak, ifade etmek isterim ki, Bourdieu’nün ontolojik farka ilişkin ‘yorumunun’ sosyal bilimler açısından tutarlı olduğunu da kabul etmem gerekir. İkinci baskıda [Bourdieu’nün kaleme aldığı “Heidegger’in Politik Ontolojisi” isimli kitabında] Bourdieu’ye göre, Heidegger için felsefi olarak esas olan şeyin, “l’essentiel impensé social” olduğunu okuduğumda bu benim için netleşmiştir.” [9 Translators’ note: ‘The essential social unthought’. (‘Sosyal olarak düşünülmeden kalan’ (ın keşfedilmesi))] (Gadamer, 2016, 174).

## 4.4. İLİŞKİSEL YAKLAŞIM

### 4.4.1. Sosyoloji ve Felsefenin Kesişim Kümesinde İlişkisel Yaklaşım Nedir?

Vanderberghe’nin değerlendirmesine göre, tarihsel ve sistematik kökenleri itibarıyla, sosyoloji literatüründe ilişkisel yaklaşımın en temel dört öncü ismi vardır: “*Karl Marx*, *Georg Simmel*, *Gabriel Tarde* and *Marcel Mauss*” (Vandenbergh, 2018, 37). Daha çok bu temel isimlerin görüşleri etrafında oluşan genel bir çerçeve veya sistem açısından, ilişkisel yaklaşımın içerdiği anlam ve kapsamı, sistematik olarak ifade eden başlıca kavramlar ise şu şekilde oluşmuştur:

“yapısalcılık, süreçsellik, etkileşimcilik, sembolizm” (Vandenberghe, 2018, 37). İlişkisel sosyolojinin kurucu babalarından sonra, ilişkisel yaklaşım başlıca iki ana karşıt kutup veya akım altında bir gelişim göstermiştir: Bunlardan birisi, “yapısal-ilişkisel” (“structural-relational”) çizgi, diğeri de “süreçsel-etkileşimci” (“processual-interactionist”) çizgidir (Vandenberghe, 2018, 37).

Yapısal ve süreçsel yaklaşımlar arasındaki karşıtlık, *metodolojik bütüncülük ve metodolojik bireycilik* (“methodological individualism and methodological holism”) karşıtlığı olarak da ifade edilebilir. İlişkisel sosyoloji, metodolojik bireycilik ve metodolojik bütüncülük çelişkinin aşılması için ortaya çıkan üçüncü bir alternatif metodolojik paradigmanın adı olarak da ifade edilmektedir. Bu anlamda, ilişkisel “devrimin” (“revolution”) sosyoloji adına taşıdığı olumlu ve gelişime açık son derece güçlü potansiyeli George Ritzer ve Pamela Gindoff gibi isimler, daha 1990’ların başında çok derinlikli bir öngörü ile ifade etmişlerdir (Manteyrs, 2017, 67-68).

19. yüzyılın sonları ile 20. Yüzyılın başlarında etkili olan kurucu babalardan ardından, ancak, 1980’ler ve 1990’larda güç kazanmaya başlayan çağdaş ilişkisel sosyoloji literatürü, 2000’li yıllardan sonra, artık, bağımsız bir paradigma oluşturarak tartışılacak kadar gündemdeki vazgeçilmez yerini almıştır (Dépelteau, 2018, ix).

Berlin Üniversitesi’nde Sosyoloji profesörü olan Hubert Knoblauch, “*Gerçekliğin İletişimsel İnşası*” (2021) isimli kitabında “ilişkisel sosyolojinin” temel kavramı olarak “ilişkinin” (“relation”), bir anlamda “iletişimsel eylem”e (“communicative action”) çok yakın bir anlamda anlaşılmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir (Knoblauch, 2021, 79). Ancak, yazara göre, aradaki bu benzerliğin netleştirilmesi için iki noktanın özellikle açıklanması gereklidir: Birinci olarak, ilişkilerin, bizzat kendileri nasıl inşa edilmektedir veya bu ilişkileri oluşturan asıl faktörler nelerdir sorularının yanıtlanması son derece önemlidir. İkinci olarak da, karşılıklı ilişkiye temel oluşturan “sübjektivitenin” nasıl anlaşılması gerektiği son derece can alıcı bir önem taşımaktadır. Habermas’a yakın İletişimsel bir perspektifin “karşılıklılık” (“reciprocity”) anlayışındaki çözümü temel alan Knoblauch’a göre, yukarıdaki iki sorun bakımından da, ilişkisel yaklaşımın, önemli bir açıklama yetersizliğine (“deficit”) sahip olup olmadığı, gerçekten tartışmaya açık bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Her ne kadar tam anlamıyla netlik kazanmış bir İlişkisel Sosyoloji paradigmasının varlığından söz etmek neredeyse imkansız olsa da, Knoblauch’a göre, örneğin, son otuz yıllık süreçte İtalya Bologna Üniversitesi’nde profesör olan ve aynı zamanda daha önce İtalya Sosyoloji Derneği



başkanlığı da yapmış olan ünlü teorisyen Pierpaolo Donati'nin, başlıca, *Relational Sociology: A New Paradigm for the Social Sciences*-(2011) isimli kitabında formüle ettiği şekliyle, ilişkiyel sosyoloji paradigmasının en orijinal ifadelerinden birine ulaştığını söylemek olanaklıdır. Donati'ye göre, toplumsal olanın "temel birimi" ("basic unit"), "ilişkidir" ("relation"). Donati, ilişkisellik ("relationship") kavramı ile Luhmann'da toplumsalın temel süreci olarak kabul edilen iletişim ("communication") kavramı arasında derin bir yakınlık olduğunu kabul etmektedir. Weber, sosyal ilişkileri, sosyal eylem tarafından kurulan unsurlar ("element") olarak görürken; Donati, bir açıdan bunun tam aksine, eylemin, ilişkiler tarafından belirlenen bir unsur olduğunu savunmaktadır. Bu çerçevede, Knoblauch'a göre, "ilişkiyel sosyoloji", "eylem teorisi" veya "iletişimsel teori" yanında, toplumsal gerçekliği açıklayan farklı veya bağımsız bir paradigma olarak kabul edilebilir (Knoblauch, 2021, 79).

Tüm bu olumlu analiz ve yaklaşıma rağmen, Knoblauch'a göre, son kertede, bizzat en güçlü ilişkiyel yaklaşım savunucuları tarafından da kabul edilen bir gerçek şudur ki, "*şimdiye kadar ilişkiselliğin teorik bir temellendirilmesi başarıyla ortaya konulamamıştır.*" (Knoblauch, 2021, 80). Fakat şunu öne sürmek olanaklıdır ki, ilişkiyel yaklaşımın avantajı, varolan farklı paradigmaları içermesi ve onlardan daha bütünsel bir çerçeve sunma iddiasında olmasındadır. Çünkü, "*ilişkiyel yaklaşım, işlevselciliğin "parçasını", eylem teorisi ve etkileşimciliğin "ben"ini, ve ayrıca, yapısalcılığın "sen-sizi" ile Marksizmin "biz"ini içermektedir.*"<sup>15</sup> (Knoblauch, 2021, 80).

Yukarıda en temel hatlarıyla özetlenmeye çalışıldığı üzere, sosyolojik ilişkiyel yaklaşımlarda, farklı paradigmaların unsurlarını, yeni bir sentez ile bir arada ele almaya yönelen güçlü arayışlara benzer şekilde, büyük ölçüde 2000'li yıllar sonrasında gelişen bir süreç olarak felsefe disiplini içinde de, ilişkiyel yaklaşımın, giderek çok güçlü bir alternatif olarak öne çıktığını ve farklı kavramsal çerçeveleri bir araya getirmeye yönelen bir nitelik kazandığını söylemek olanaklıdır (Benjamin, 2015).

1992 yılında yayınlanan *Düşünümsel Sosyolojiye Davet* adlı kitap içinde Bourdieu, Heidegger'in "ilişkiyel" bir düşünür olduğunu ve bu açıdan kendisi ile onun arasında çok güçlü bir metodolojik yakınlığın olduğuna açıkça ifade eden saptamalarda bulunmuştur (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 149). Gerçekten Heidegger, özellikle 1950 sonrasındaki olgunluk dönemi düşüncesi çerçevesinde ulaştığı perspektif bakımından, "*bu dünya üzerinde ilişkisellik içinde mevcut bulunuyoruz*"

<sup>15</sup> Bu cümlenin İngilizce orijinali şöyledir: "... it includes the "it" of functionalism, the "me" of action theory and interactionism, as well as the "you" of structuralism and the "we" of Marxism." (Knoblauch, 2021, 80)

(Aktaran: Hanly, 2021, 6) cümlesinde ifade bulan bir yaklaşıma sahiptir. Mitchell'e göre, Heidegger, bütün bir geleneksel Batı felsefesi adına destrükte ettiği subjektivist ve tözcü "bir mevcudiyet metafiziğine" ("a metaphysics of presence") alternatif olarak, bir anlamda bunun tam karşısında yer alan bir "ilişkisellik düşüncesi" ("thinking of relationality") ile farklı bir varlık anlayışı geliştirme amacındaydı (Mitchell, 2020, 234).

"Kariyeri boyunca Heidegger, varlığın ne nedensel, ne de mantıksal terimlerle açıklanamayacağına ilişkin bir yaklaşım benimsemiştir. Bunun yerine, bir şeyin (en azından büyük ölçüde) ne olduğunun, diğer şeylerle etkileşim içinde gerçekleşen çok yönlü ilişkilerin bir fonksiyonu olduğunu öne süren ilişkişelci bir ontoloji ("a relationalist ontology") geliştirmiştir. Her bir özel "açıklık" ("clearing") bazı ilişki türlerine öncelik verir ve diğer ilişki türlerinin ilgisizliğe veya önemsizliğe çekilmesine izin verir. O halde, şeylerin en temel ve ontolojik anlamda ne oldukları, içinde bulunarak kendilerini gösterdikleri "açıklığın açık alanının" ("open space of the clearing") bir işlevidir. Uyum yasası (Ereignis) ("The law of adaptation (Ereignis)"), belirleyici ilişkilerin -bir şeyin özünü tanımlayan ilişkilerin- karşılıklı uyum ilişkileri olduğunu savunur. ..." (Wrathall, 2021, 20).

Dr. Marco Motta, 2014 yılında Avustralya'da, "Heidegger's Philosophy of Disclosedness: A Relational Interpretation of *Being and Time*" isimli bir Doktora Tezi kaleme almıştır. Yazar bu tezde, Amerika ve Avrupa'daki en ünlü Heidegger uzmanlarından seçtiği dört tanesinin, "pragmatik", "epistemolojik" "hermeneutik" ve "etik" kavramlarını odak alan görüşlerini yeni bir senteze tabi tutarak, Heidegger'in ilişkişel bir felsefi yorumuna dair yeni ve daha kapsamlı bir çerçeve oluşturulabileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Dr. Motta tarafından Heidegger'in ilişkişel yorumunda bir senteze tabi tutularak temel alınan yaklaşımları bakımından dünyaca ünlü dört felsefeci ve ana perspektifleri şöyledir: "Hubert Dreyfus'un Pragmatik okuması, Cristina Lafont'un Epistemolojik okuması, Stephen Crowell'in Hermeneutik okuması ve François Raffoul'un Etik okuması." Dr. Motta, temel olarak, tüm bu büyük veya evrensel yorumcular ve onların temel kavramları aracılığıyla, "sadece anlamaya odaklanan bir insan varoluşu nosyonunun aşılmasının" ve bunun ötesinde, "Dasein'in "ilişkişel" bir yorumunu" öne çıkaran bir perspektif geliştirilmesinin çok daha kritik ve önemli olduğunu öne sürmektedir (Motta, 2014, iii).

"... Dasein, faktik olgusalılık içinde şekillenen yaşamında her zaman başkaları "ile-olmak" yoluyla ilişkişel olarak kurulur. ..." ("... Dasein is always relationally instituted in its factual entangled life through "being-with." ...") (Nelson, 2022, 65)

Heidegger'de "İlişkişel Anlam" kavramının içeriğinin, Escudero'ya göre, "çevreleyen dünya", "paylaşılan dünya" ve "kendilik dünyası" kavramlarıyla irtibatlandırılan üçlü bütünsel bir çerçevede anlaşılması gereği vardır:

"... 1919/20 dersinde ilişkişel anlam (Bezugssinn) ("relational sense"), içeriksel anlam (Gehaltsinn) ("content sense") ve gerçekleşme anlamı (Vollzugssinn) ("actualization sense") arasında net bir ayrım yapar. Bu üç anlam, yaşamımızın dünya ile ilişkişinde aldığı yönleri ifade eder.

İlişkisel Anlam: Heidegger'in Freiburg'daki ilk derslerindeki temel fikir, yaşam ve dünyanın aslen iç içe geçmiş olduğudur. Başka bir deyişle, insan yaşamı, özünde açık, dinamik, tamamlanmamış, yaratıcı, alışkanlıklar, güdüler ve eğilimler tarafından hareket ettirilen bir şeydir -her zaman bilinçli olmasa da, yaşam ve dünya arasında kasıtlı köprüler kurarken zımnen işler. Her zaman başkalarıyla birlikte olduğumuz bir ortamda, bir görevler çemberinde ve yaşam koşullarında yaşarız. Dolayısıyla, yaşam bir kabuk gibi kapalı bir şey değildir. Her zaman içinde yaşadığımız ilişkisel yaşam anlayışı, yaşamın kendi içine kapanmış değil, şeylere, durumlara, diğer kişilere ve hatta kendisine açık olduğu gerçeğine işaret eder. Özellikle de ilişkisel anlam, yaşamın dünyayla ilişkisini çevreleyen dünya (Umwelt) ("surrounding world"), paylaşılan dünya (Mitwelt) ("shared world") ve öz-dünya (Selbstwelt) ("self-world") üçlü modalitesi içinde kurduğu çeşitli modları içerir. ..." (Escudero, 2021, 17).

#### 4.4.2. Tözcülüğe Karşı "İlişkisel Bir Tözcülük" Söz Konusu Mu?: "Eleştirel Realizm" Tartışmalarından Sosyolojinin "İlişkisel Ontolojisi"ne Doğru

Bourdieu için ilişkisel yaklaşım, kendi içinde, deyim yerindeyse, her şeyden önce, "şey" ve "bilinç" ikilemini aşan bir pratik teorisi yaklaşımının tutarlı bir şekilde temellendirilmesi yolunda bir amaç taşıyordu. Bourdieu, "şey" kavramını "mekanikçi materyalizm" ve "bilinç" kavramını da "inşacı idealizm" yaklaşımlarına ait kavramlar olarak kullandığını bilhassa ifade etmektedir (Bourdieu, 2016, 164). Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty gibi isimler, Bourdieu'nün bu tür bir yaklaşım geliştirmesinde en kritik yol göstericiler arasında yer alıyordu:

"... tamamen yeniden kurguladığım oldukça eski Aristocu-Thomist bir nosyon olan habitus kavramına yöneliminin, öznesiz yapısalcılık ve özne felsefesi arasında sıkışmaktan kurtulmayı hedeflediğini görebiliriz. Burada da bazı fenomenologlar, örnek olarak bilincin deneyimlerinin tahlilinde habitus'a önemli bir rol biçen Husserl veya Merleau-Ponty veya Heidegger, birey merkezcilik ve mekanik bir yapı-fail ilişkisi arasında sıkışmak zorunda olmayan yeni bir yola imkan tanıyorlardı. ..." (Bourdieu, 2014, 44-45).

Tabii, Bourdieu, tüm bu isimlerden etkilense de, yine de, tüm bu isimlerden farklı bir pratik teorisi geliştirdiğini düşünüyordu. Ancak Bourdieu'ye bir şekilde veya değişik ölçülerde tarihsel ve sistematik kaynaklık oluşturan bu isimlerin görüşlerine kısa da olsa daha yakından bakmak, Bourdieu'nün daha iyi anlaşılmasında hiç şüphesiz bazı kritik ipuçları verecektir denebilir.

Örneğin, Husserl'in "niyetsellik" odaklı transendental temellendirmesinde, real ("şey") ve ideal ("bilinç") arasında bir ilişkinin kurulması, felsefi fenomenolojinin, "hakikat" yorumu adına nihai amacını oluşturuyordu:

"... Heidegger, temel karakterini niyetselliğin ("intentionality") oluşturduğu psişe ("the psyche"- "ruh") kavramını ortaya koymuştur. Bu temel karakter göz önüne alındığında, o zaman "psişik olanın, kendi içinde gerçeğin idealle ilişkisi gibi bir şey olduğu" söylenebilir. Niyetsellik olarak, psişe, zaten orada olan bir boşluğu kapatmak yerine, ayrımı daha da açar. En derin düzeyde böyle bir açılım, Husserl'in aşkınsal inşa dediği ve niyetsel/yönelimsel bilincin idealize edici başarısı olarak tanımladığı şey aracılığıyla gerçekleşir. ..." (Sallis, 2013, 95).

Heidegger (ve onun izinde Merleau-Ponty) ise, Husserl'in Descartes rasyonalizmi ve sezgiciliğine bağlı kalan bu geleneksel felsefi yaklaşımındaki, aktüel, reel ve kendi-içinde var olan bir varlık ("being" "in-itself-ness") olarak insan veya gerçeklik anlayışının bu tür tüm tözcü

niteliklerine karşı, çok köklü bir karşı çıkışı formüle etmeye çalışıyordu. Heidegger için, artık söz konusu olan, kesinlikle, geleneksel sübjektivitenin tözcü “fiziksel-ruhsal, içsel-dışsal ve reel-ideal” gibi ikilemleri değildi; ve bunların çok ötesindeki bir pratik teorisiyle, tüm bu geleneksel tözcü ve teorisist felsefi tutumların aşılına çalışıldığı çok farklı bir metodolojik yönelim mevzu bahisti:

“Heidegger, [Husserl’in kitabı] Mantıksal Soruşturmalar’dan nesne kategorilerinin, benzer şekilde yargılayan öznedeki konumlanamayacağını, varlığın yüklem-öncesi (“prepredicative”) bir boyutuna kadar izlenebileceğini öğrendi. Altıncı Soruşturma’daki niyetsellik ve kategorik sezgi doktrinleri, Heidegger için bu yeni apriori varlık dünyasının yapılarının “biçimsel göstergeleri” haline geldi. ...” (Kisiel, 2002, 94).

“Yönelimsellik’, fenomenolojinin *en mükemmel* (“*par excellence*”) fenomeninin başka bir adıdır ve onun adına ontolojik problemlerin en zorunu ortaya koyar. Ruhsal olanla fiziksel olanın, içsel olanla dışsal olanın, ideal olanla gerçeğin bir koordinasyonu değilse; yönelimselliğin gerçekliği tam olarak nedir? ...” (Kisiel, 2002, 94).

Husserl’den Heidegger aracılığıyla Bourdieu’ye uzanan bir çizgide, yukarıdaki kotasyonlarda ifade bulduğu üzere, reel ve ideal olan arasındaki ilişkinin farklı bir kavranışı yolunda ana hatlarıyla, pratik niyetsellik açısından özne ve nesne sorunsallarını aşmaya yönelik odaklı gelişen anti-sübjektivist ve anti-tözcü son derece farklı ve orijinal felsefi ve sosyolojik bir çerçeve söz konudur denebilir. Bu anlamda, Bourdieu’den önce, çağdaş sosyoloji ve felsefede tözcülük eleştirisinin en büyük sözcüsü ve ilham kaynağı hiç şüphesiz, genellikle 20. Yüzyılın en büyük düşünürü olarak kabul edilen Heidegger’dir. Çünkü, bilindiği üzere Heidegger, antik Greklerden Modern Çağa (Aristoteles, Descartes ve Kant) tüm bir Batı felsefesini tözcülük açısından çok kapsamlı bir tarihsel ve sistematik eleştiriye tabi tutmak suretiyle felsefe ve sosyal bilimlerde çok derin yankılar uyandırmış ve evrensel olarak öne çıkmış bir isimdir.

Ancak şöyle bir nokta da kesinlikle dikkate alınmalıdır ki, örneğin, Heidegger’in, Aristoteles eleştirisinde, hem bir kritik ve hem de bir yeniden yorum vardır. Heideggeryen bir eleştiriyle, geleneksel felsefe veya metafizikte, varlık (“Sein”, “being”), “aktüel olarak, reel ve kendi-içinde-var olan” bir şeyi ifade eder<sup>16</sup> (Sheehan, 2023b, 1). Diğer taraftan, yine, Prof. Thomas Sheehan’ın yorumuna göre, hem Heidegger ve hem de, Aristoteles’te, “Bir şeyin neliği, nasıl olduğu ve bizzat kendisi oluşu” (“a thing’s whatness, howness and thatness”) (Sheehan, 2023b, 1), o şeyin, düşünce ile kavranmasından veya insanın onu bir *ilişki* veya *ilişkilendirme* (“relating”) içinde düşünerek anlamasından bağımsız bir varlığa sahip olması anlamını taşımaktadır. Böylece her şey, varlık ve insan, kendi içinde, kendi varlığının temelini oluşturan bağımsız bir öz veya töz (ousia, essence, substance) olarak var kabul edilir veya her şeyin, düşünceden veya ilişkiden bağımsız ve onların dışında kalan bir öze-töze sahip olduğu varsayılır. Öz/töz (ousia)

<sup>16</sup> “In traditional metaphysics, “being” refers to actuality, realness, or in-itself-ness.” (Sheehan, 2023b, 1)

probleminin, bütün bir Batı felsefe tarihinin en önemli sorunu olduğuna dair Heidegger'in yaptığı tarihsel analizin bütün veçheleri ile bu tez konumuz çerçevesinde ele alınması mümkün değildir. Bu bölümde hem Heidegger ve hem de Aristoteles'in töz yorumu üzerine referans verilen (Brogan, 1984) ve (Kirkland, 2017) gibi İngilizce kaynaklar yanında, Heidegger'in, "Ousia" kritiği üzerine, daha ayrıntılı ve açıklayıcı felsefi analizler içeren iki Türkçe makale örneği şunlardır: (Karaman, 2013; Kılıç, 2014).

Heidegger'e göre Aristoteles'i radikal bir kritiğe tabi tutmanın ötesinde; tarihsel süreçte oluşan geleneksel yanlış eğilimli düşünce akımları ile perdelenmiş ve asıl gerçeğinden uzak temsil edilmiş olan Aristoteles'in evrensel büyüklüğünü, muhakkak yeniden düşünmeli, anlamalı ve yorumlamalıyız diyen ikinci bir Heideggeryen yaklaşım da söz konusudur. Bu çizgide, Amerika'da yaşayan en büyük Heidegger-Aristoteles uzmanlarından biri olarak kabul edilen Prof. Walter Brogan, genellikle tözcülüğün kurucu babası olarak görülen Aristoteles'in, aslında, "ousia" kavramıyla sınırlı bir tözcü içerikle değil de; "dynamis" ve "logos" kavramları açısından radikal anti-tözcü bir içerikle de daha doğru olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu savunmaktadır (Brogan, 1984). Aynı şekilde, literatürde Aristoteles'in on kategorisinden biri olan "pros ti" (ilişkisel) kategorisinden yola çıkarak dahi, her ne kadar Batı felsefesinin, 17. Yüzyıldaki rasyonalist düşünce gelişmeleri içinde kazandığı nihai anlam ve adıyla felsefi bir disiplin olarak "ontolojinin" ve teorik tözcü felsefi yaklaşımların babasının Aristoteles olduğu gerçeği yadsınamazsa da; yine de bizzat Aristoteles'in kendi düşünsel sisteminin, rahatlıkla ilişkisel bir perspektiften ele alınmasının mümkün olabileceğine dair, bir başka son derece önemli Amerikalı Antik Felsefe uzmanı tarafından, belki henüz yeterince tartışılmasa da oldukça önemli bir makale kaleme alınmıştır: "*Aristoteles'in Siyasetinde İlişkiseliliğin Ontolojik Önceliği ve Siyasi Hayvanın "Doğuşu" Üzerine*"-2017:

"... Aristoteles metafiziğinin en temel ilkesiyle başlıyorum, yani ousia veya 'töz', kelimenin tam anlamıyla 'bir şeye doğru olma durumu' olan πρὸς τι ["pros ti"] ya da bazen 'ilişki' ya da 'ilişkisel' olarak adlandırılan şey de dahil olmak üzere, diğer dokuz varlık kategorisinden ontolojik olarak önce gelir.<sup>17</sup> Aristoteles bunu yapıtları boyunca sık sık tekrarlar ve bence bu apaçıktır. Bununla birlikte, burada iddia ettiğim gibi, Politika adlı kitabında, Aristoteles'in ortak görüşlere ilişkin diyalektik çalışması, onu "insan"ı, töze aykırı bir şekilde tanımlamaya götürür gibi görünüyor. Yani, insan *zoon politikon* veya "politik hayvan" olduğu ölçüde, tam da *polis içindeki* diğer insanlarla ilişkisi yoluyla olduğu varlık olarak var olmaktadır. ..." (Kirkland, 2017, 401).

Çok genel ve kısa olarak ifade edilecek olursa, literatürde "tözcü" yaklaşımın babası olarak kabul edilen Aristoteles'in dahi, "ilişkisel" açıdan ele alınmasının mümkün olduğu yolundaki bu yeni ve farklı analizler dikkate alındığında, hem felsefe ve hem de sosyolojide ilişkisel yaklaşımın

<sup>17</sup>Aristoteles, kendi felsefesinin sistematizasyonunda, ontolojik ve epistemolojik içerikli on çeşit kategori belirlemiş ve bir varlık veya konu hakkında bu on kategoriye göre bir şey söylenebileceğini belirtmiştir: "**Töz, nicelik, nitelik, yer, zaman, durum, sahiplik, etki, edilgi, bağını.**"

karşı karşıya olduğu en büyük tehlikenin, tözcü yaklaşımın, tarihsel ve sistematik gerçek bir kritiğinin yapıp yapılmadığı problemi ile çok derinden ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü ilişkisel yaklaşım, kendini veya kendi varlık sebebini, temelde tam veya mutlak tözcülük karşıtı bir perspektif olarak sunmada bulmaktadır. Ancak, çoğu kez bu en temel nokta tam bir aydınlanmaya kavuşmadan kalmaktadır. Bu durumda ise, ilişkisel sosyolojik veya felsefi bir paradigmanın tutarlı ve meşru olarak varlığından söz etmek, doğaldır ki olanaksız olacaktır.

Batı'da 2500 yıllık felsefenin özcü ve tözcü bir niteliği vardır. Ama, örneğin Heidegger söz konusu olduğunda, Aristoteles'in özcü/tözcü (ousia) felsefesinin kurucusu olup olmadığı noktasında şöyle bir tartışmalı durum söz konusudur. Heidegger'e göre, Batı düşüncesinin yüzlerce yıllık oluşum süreci içinde Aristotelesçi bir felsefi yapı gelişmiştir ver bu yapının tözcü bir içerik taşıdığından hiç şüphe yoktur. Ancak, bizzat Aristoteles'in kendisinin tözcü olduğunu söylemek o kadar kolay değildir ve belki de olanaksızdır. Heidegger, evet, Aristoteles'i aşmalıyız der, ama bu aşma, onu geride bırakma anlamını taşımaz; tam tersine, Aristoteles'in büyüklüğünün ulaştığı aynı evrensel ufukların daha orijinal bir şekilde yeniden deneyimlemesi anlamında, geçmişini yeniden keşfetmeye yönelen bir aşma olmalıdır bu:

"Heidegger şöyle der:

"Vazife, Aristoteles'i aşmaktır; ama ileriye işaret ederek onun ötesine geçilmesi anlamında bir aşma değildir bu; ancak, Aristoteles tarafından kavrananın, daha orijinal bir şekilde açığa çıkarılması yönünde geriye dönen bir yeniden keşif demektir."" (Brogan, 1984, 250-251).<sup>18</sup>

Kisiel'in yorumuna göre de, Heidegger, hem Aristoteles ve hem de Hegel felsefelerinin sahip oldukları "klasik formülasyonları" bakımından taşıdıkları tözcü içeriğini kritik etmede tartışmasız en büyük öncü isimdir; ancak, bu eleştiri hiçbir şekilde bizzat Aristoteles ve Hegel'in kendi düşünce yapılarının, felsefe tarihinde onlara atfedilen "teleolojik" ve "öznel" sistemlerin dışında işaret ettikleri son derece güçlü ve özgün evrensel anti-tözcü "kreatif" içeriğinin yadsınması anlamına gelmez:

"... Heidegger'i, teleolojik olarak kapalı Varlık ve öz ("essence") kavrayışlarının tam karşısına koyan [Werner] Marx, Heidegger'in Varlığı ve özü, noetik ve teleolojik olarak önceden belirlenmiş bir düzen (Aristoteles) veya kendi kendini düzenleyen bir öznellik (Hegel) düşüncesinin özde belirlenmiş bir oluşumu olmaktan daha çok; kreatif bir zahir oluş süreci olarak düşündüğünü göstermiştir. Çünkü bu klasik formülasyonların her ikisi de ilke olarak yaratıcı değildir." (Kisiel, 1982, xix).

<sup>18</sup> Heidegger, büyük ölçüde Hegel'e yakın bir tarzda, büyük filozofların tümünde ortak olan bir özellik üzerine şöyle bir görüşe sahiptir: "... Heidegger, temel düşünürlerin, Varlığı, düşünürün kendi özel "çağ"ında ("epoch") ortaya çıktığı şekilde ifade etmekten başka seçeneği olmadığına inanır. Bir çağ, temel bir düşünürün *Grundstellung*'una (temel pozisyonuna) ["(basic position)"] bağlı kalmış bir haldedir." ["... Heidegger believes that essential thinkers have no choice, but articulate Being the way it shows up in the thinker's own particular "epoch". An epoch is fundamentally caught up in the *Grundstellung* (basic position) of an essential thinker."] (Duman, 2009, 69).

Heidegger için Aristoteles, Descartes, Kant ve Hegel gibi isimlerin eleştirilmesi, hiçbir şekilde onların büyüklüğünün, hakikaten evrensel ve aşılmaz olduğunun gözden kaçırılması anlamına gelmez: Evet, Aristoteles'e göre, varlık on kategori içinde kavranır ve bu on kategoriden diğer tüm kategorileri (accidents-ilinekleri) belirleyen sadece "ousia" (töz-cevher) kategorisidir. Ancak, Brogan'a göre, Aristoteles felsefesinin asıl temellerine inildiğinde, varlığın doğasını veya varlık oluşunu, sadece ousia ve kategori kavramları üzerinden açıklamamızın olanaksız olduğunu görürüz. Bunların (ousia ve kategoriler) ötesinde ve öncesinde, varlığı belirleyen unsurlar olarak "*dynamis*" ve "*energeia*" kavramlarını dikkate almak gerekmektedir.

"Heidegger, ousia'nın töz olarak ve ousia dışındaki kategorilerin de arazlar olarak anlaşılmasına da itiraz eder (s. 13). *Ousia*, dizi anlamında olmayan ilk kategoridir; bu açıdan en birinci kategoridir, çünkü diğer kategoriler, yalnızca bir *varlığın* [*ousia*], bir bütün olarak birleştirici sunumuna ait oldukları ölçüde vardır. ..." (Brogan, 1984, 253).

"... Hem [Heidegger tarafından] tartışılan *dynamis* ve *energeia* sorununun, hem de Kitap Z'de tartışılan kategoriler sorununun, varlık sorunu alanına ait olduğu doğrudur. Ama *dynamis* ve *energeia* varlığın kategorileri değildir. "Aristoteles için *dynamis* ve *energeia*, potansiyellik ve aktüellik sorunu, bir kategori sorunu değildir" (s. 9). ..." (Brogan, 1984, 252).

Brogan'ın Heidegger yorumuna göre, bir potansiyel olarak "*dynamis*"i anlamak bir kategori sorununu anlamaya indirgenemez ve buna bağlı olarak da "*logos*", "bir şeyin öteki şeyle irtibatının kurulması" temel anlamını içerdiğinden, tüm bu dinamikler, bizim Aristoteles'i tözcü olarak görmemizi olanaksız kılan evrensel bir anti-tözcü çerçeveye işaret ederler:

"... Aristoteles'in daha ziyade işaret ettiği şey şudur ki, kendisi, varlıkların çalışırken gözlemediğimiz veya deneyimlediğimiz tekil ve somut hareketleriyle çok fazla ilgilenmemektedir, bundan daha çok, bu varlıkların varlıklarının, zahir olmasına sebep olan kuvvet tezahürlerinin ortaya çıkması hususu çok daha can alıcıdır. *Dynamis* ve *kinesis* (*hareket*) bu varlıkların, varlığını oluşturmalarıdır." (Brogan, 1984, 254).

"Heidegger, *logos* ve söylemin ("discourse") anlamına, "bir şeyin başka bir şeyle ilişkisinin kurulması" olarak işaret eder (s. 121). Bu ilişki içinde bir araya getirme, dilin özgün gücüdür. Bu, "dünyanın ilk önce içinde ortaya çıktığı ve bir varlık bulduğu açıklık ve kavrayıştır" (s. 128). *Logos*, karşılaştığı şeye hakimdir. Dilin bu hakimiyeti, bu *dynamis*, varlık biçimleri *logos* olan varlıkların varlığını tanımlar. ..." (Brogan, 1984, 256).

Literatürde, bizzat Aristoteles'in, kesinlikle bir tözcü felsefeci olarak görülmeyebileceği ve Brogan'ın öne sürdüğü üzere, *dynamis* ve *logos* kavramları açısından tamamen "ilişkisel" bir yaklaşımla ele alınmasının mümkün olduğunu ve ayrıca Kirkland'ın yaptığı yorumda da ortaya çıktığı üzere, Aristoteles'in, "*pros ti*" ("*relationality*"-"*ilişkisel*") kategorisinin, "polis" içinde ve politika irtibatı içinde ele alınması açısından yeniden yorumlanmasının mümkün olduğunu öne süren ve çok güçlü bir şekilde ortaya atılmış yukarıdaki tarz görüşlerin giderek öne çıkması, en azından, ilişkisel yaklaşım çalışmaları adına son derece yeni ve farklı perspektiflerin mümkün olabileceği yolunda açık ilk işaretler olarak okunabilir.

Dermot Moran, Grek felsefesi ve Neoplatonist düşünce tarihinde, Tanrısallık ve tözsellik arasında aslında, varlığı yeterince dikkat çekmemiş radikal bir ayırım yaklaşımının olduğuna şöyle dikkat çeker:

“Tanrı 'öz' değildir (*ousia, essentia*), fakat *ousia*'dan daha fazlasıdır ve tüm *ousiai*'lerin (var olanların) sebebidir. (*Peri. I.464a*). Aristotelesçi kategoriler doğrudan yüklem (“*proprie*”) değil; fakat ancak Tanrı'nın metaforudur (“*metaphorice*”). Aslına bakılırsa, Aristotelesçi kategorilerin (madde, nicelik, nitelik, ilişki, yer, zaman, konum vb.), sadece yaratılmış evren ile sınırlı bir geçerliliği veya varlığı olduğunu savunan uzun bir Yeni-Platoncu gelenek vardır; fakat bu geleneğe göre, bu kategoriler, özün ötesinde olan, hiçbir niteliksel açıklama ile anlatılamayan Yaratıcı'ya tam anlamıyla uygulanamaz ve bunlarla Yaratıcı'nın hiçbir ilişkisi yoktur vb. (bkz. Moran 1992b). ...” (Moran, 2020, 147).

Vandenbergh, pragmatik ilişkisel sosyolojik yaklaşımın dünyadaki en önemli isimlerinden biri kabul edilen Emirbayer'e, sosyoloji ve felsefe etkileşimini tarihsel ve sistematik açılarından yeterince derinlikli kuramadığı yönünde bir eleştiri yöneltmiştir: “İlişkisel-pragmatizm” temelinde yeni bir paradigmanın “*manifestosunu*” kaleme alan Emirbayer, bu girişimin iddiasını meşru kılabilen ölçüde yeterli veya tutarlı bir felsefi temellendirme yapmaktan oldukça uzaktır: “... [Emirbayer] felsefedeki öncüllerinden neredeyse hiç bahsetmez.” (Vandenbergh, 2018, 40).

Vandenbergh'nin, Bourdieu üzerine çalışmaları olsa da, kendisinin, hem Heidegger ve Bourdieu'ye yakınlığını ifade eden bir metodolojik tutumu yoktur. Ancak, Simmel üzerine yazdığı çok derinlikli bir kitapla tanınması yanında, Alman sosyolojisinin düşünsel tarihi üzerine en önemli çağdaş uzmanlardan biri olarak Vandenbergh, Emirbayer'de “tözcülük” karşısına; “*Dewey, Cassirer ve Bourdieu*”den hareket eden ve aynı zamanda “*Neo-Kantçılığın, pragmatizmin ve network analizinin*” (Vandenbergh, 2018, 40) metodolojik unsurlarını bir tür senteze tabi tutmaya çalışan; ama deyim yerindeyse, tüm bu isim ve unsurların yeterince açıklanmamış ve içselleştirilmemiş bir yorumunun öne çıkarılmasının sınırlılıklarını çok yerinde olarak görmüştür: Örneğin, denebilir ki, Bourdieu'nün pratik teorisi, yukarıda kısaca açıklanmaya çalışıldığı üzere, kendisinin oldukça yararlandığını ifade ettiği ve temelleri Heidegger tarafından atılan çok derinlikli bir Aristoteles, Kant, Hegel, Marx, Husserl ve Merleau-Ponty tartışması yapılmadan kesinlikle anlaşılmamış kalacak ve son derece dar bir pragmatist çerçeveye hapsedilmiş olacaktır.

Emirbayer'in Pragmatist ilişkisel sosyoloji “manifestosunda” yeterince dikkate alınmamış ve gelecekte dikkate alınması veya ilişkisel yaklaşım içinde çalışılması yerinde olabilecek felsefi tarihsel ve sistematik kavramları ve isimleri Vandenbergh şöyle sıralamakadır: “... *Herakleitos'un süreç ontolojisi, Orta Çağ'ın Skolastik-karşıtı nominalizmi, Cusanus'un perspektif teolojisi, Leibniz'in ilişkisel (“relational”) zaman ve mekan anlayışı, Kant'ın etkileşim*



(“interaction”) ve komünite kavramsallaştırması, Hegel'in diyalektiği, Marx'ın tarihsel materyalizmi, Nietzsche'nin vitalizmi, Whitehead'in süreç felsefesi ...” (Vandenbergh, 2018, 40).

Her şeye rağmen, Emirbayer'in öncülük ettiği pragmatist ilişkisellik yaklaşımı çerçevesinde, Kanada'lı sosyologlar Depelteau ve Powell'in dünya çapında öncülük ettikleri ve daha derinlikli ve kapsayıcı olma iddiasında olduğu söylenebilecek ilişkiyel yaklaşım paradigmasında (Depelteau, 2018), başlıca şu farklı isim ve yaklaşımlardan metodolojik unsurlar daha bütünlüklü ve tutarlı bir senteze tabi tutulmaya çalışılmaktadır: “Harrison White (network analizi), Norbert Elias (figürasyonel sosyoloji), Pierre Bourdieu (kritiksel sosyoloji), John Dewey (pragmatizm), Niklas Luhmann (sistemler teorisi) ve Bruno Latour (aktör-network teorisi).” (Vandenbergh, 2018, 38).

Çağdaş sosyolojik ilişkiyel yaklaşımlarda birinci ana akım pragmatist ise, buna alternatif veya karşıt olarak ikinci ana akım da, ilişkiyel-realist yaklaşımdır. Hint kökenli İngiliz yazar Roy Bhaskar, realist ve geleneksel-materyalist görüşleri temelinde, ilişkiyel realist yaklaşımın en önemli düşünsel öncülerinden biri olarak kabul edilmektedir:

“... Bhaskar'ın (1975) tarihli, Realist Theory of Science'ı (Realist Bilim Teorisi), Harré'nin birçok fikrinin sistematik bir ifadesi ve daha da geliştirilmesi olarak görülebilir. Ancak Bhaskar, gerçekçi bilimi Marksist üretim terimleriyle yorumlamıştır. Ayrıca standart Batılı bilim görüşleri ile ilgili atomcu/bireyci eylem sosyolojisi arasındaki bağlantıların eleştirel bir analizini buna eklemiştir. (Frankfurt Okulu'nun bazı temsilcilerinden pek de farklı olmayan bir tutum içindedir).” (Patomäki, 2002, 90).

“...Derrida'nın Batı sözmerkezçiliğine yönelik eleştirisinden çok farklı olmayan bir tarzda, Bhaskar, Platon'dan bu yana ontolojik tekdeğerliliğin (“ontological monovalence”), 'yokluğun' yokluğu, derinlik ve değişim sorunlarını da içerecek şekilde felsefi bir sorunsal ürettiğini iddia eder ve her ne kadar bu problematik, tutarlı bir eleştirel realist bakış açısından bir anlam ifade etmiyor (“nonsensical”) olsa da, yine de bu tarihsel tekdeğerlilik, toplumun yapılanmasında geniş kapsamlı sonuçların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bhaskar'ın bizzat iddia ettiği gibi, “**Diyalektik ve Platon vb.**” (Bhaskar, R. (1994) –[2010] Plato Etc.: The Problems of Philosophy and Their Resolution. London: Verso.) isimli kitabının net projesi, negativite (yokluk ve değişim), ontoloji, yapı, çeşitlilik ve faillik gibi kavramların ön plana çıkarılması açısından 2500 yıllık tüm bir felsefi düşünceyi tersine çevirebilecek anti-Parmenidesçi bir devrime girişmektir.” (Patomäki, 2002, 94).

Bhaskar, insan bilimlerini, Pozitivist ve Hermeneutik iki kutup arasında yaptığı bir karşılaştırma ile ele almaktadır: “Pozitivizm, Émile Durkheim ile ilişkilendirilen sosyoloji geleneğinde ve davranışçılık, işlevselcilik ve yapısalcılıkta ifadesini bulur.” (Bhaskar, 2010, 67). Bhaskar'a göre, hermeneutik geleneğin ilk gelişimi, Descartes'in doğa bilimleri savunusuna karşı, insan bilimlerinin önemini öne çıkaran İtalyan düşünür Vico'ya kadar geri gitmektedir. Hermeneutik geleneğin, yakın dönem öncü isimleri ise, Kant'ı, Schleiermacher ve Hegel'e yakın bir teoloji çizgisinde, açıklama (“explanation (Erklären)”)–“the nomothetic”) ve anlama (“understanding (Verstehen)–“the idiographic”) sentezini esas alan bir yaklaşım açısından yeniden bir yoruma tabi tutan Weber, Dilthey, Simmel ve Rickert'tir.

Bhaskar, *Weber* ve *Habermas* gibi isimleri, “*pozitivist ve hermeneutik ilkeleri bir çeşit senteze tabi tutmaya yönelmiş*” isimler olarak görmektedir. Buna karşılık, yine Bhaskar’ın yorumuna göre, hermeneutik kanattan, “*Wittgensteinci Winch*” ve “*Heideggerci Gadamer*” gibi ikinci grup isimler ise, sentezci olmaktan çok uzak bir şekilde tam anlamıyla “*düalist*” bir yaklaşım içinde, “*insan bilimleri çalışmalarında pozitivistin hiçbir şekilde kabul edilebilir bir uygulamasının olamayacağını (“deny positivism any applicability”)*” (Bhaskar, 2010, 68 ve 152) öne sürmektedirler:

“Çoğu hermeneutikçiye birleştiren şey, pozitivist doğal bilim anlayışının temel özelliklerini, kendi anti-naturalizmleri için bir tartışma zemini olarak kabul etmeleridir, bu tartışmada ise başlıca, Humecu nedensellik kanunları teorisi ve gerçekliğin somut algılanma (“perceptual”) kriterleri gündeme getirilmektedir. Eğer bu hermeneutik teoriler reddedilirse, o zaman, özgüllüklerin hakkını verecek, nitelikli, ayrımcı bir natüralizm olasılığının, türsel bir bilim kavramı içindeki toplumsal alan anlayışına uygun şekilde yeniden ortaya çıkması (örneğin, Bölüm 5’te öne sürmüş olduğumu gibi) mümkün olur. ...” (Bhaskar, 2010, 152).

Bhaskar yine de, Wittgenstein gibi, Heidegger’in de, 20. Yüzyılın en büyük filozoflarından biri olduğunu kabul etmektedir (Bhaskar, 2010, 12). Ancak, Bhaskar, başlıca, Heidegger ve Derrida isimleri ile Pozitivizm ve Pragmatizm (Rorty) kavramları hakkında kendine özgü çok köklü eleştirel bir tutum içindedir:

“... Heidegger, insan oğlunun (yani, bir anthroporealizmin) aracılık ettiği bir ontoloji üretir ve bu ontoloji, hor görülen ontik (insani) aleme bağımlıdır. Derrida, göndergesel ayrılma kavramından yoksun olarak, yapısökümün metinsel tutarlılığını koruyamaz. Pozitivistler kendi metafizik içerikli metafizik eleştirilerini, performatif çelişki olmadan kabul edilebilir bir şekilde temellendiremez ve sürdürmezler ve Rorty indirgemeci materyalizme inanmamızı istemekte, fakat aynı zamanda, ancak konuşma yorumbilgisini (nedensel etkisi açısından) temel alan bir pratiğe girilmesi gerektiğini öne sürmektedir.” (Bhaskar, 2010, 165).

Hermeneutik bir yaklaşıma sahip King tarafından, Bhaskar’a karşı çok sarsıcı bazı eleştiriler yöneltilmiştir. Bhaskar, hermeneutik karşıtı bir tutumu temel almaktadır: “*Sosyal teoride yorumbilimin sınırlılıklarının tartışılması ve ısrarla hermeneutiğin, topluma geçişsiz bir ontolojik boyut aktardığı üzerinde durulması bakımından, Bhaskar’ın eleştirel gerçekçiliği, çağdaş sosyal düşüncede çok geniş bir konsensüsün ünlü örneği haline geldi.*” (King, 1999, 267). Ne var ki, King açısından, Bhaskar’ın realizminde kendi içinde çelişik olarak savunulan temel tez şudur: “Toplum, bireysel eylemden doğabilir; ama sonuçta, toplum ontolojik olarak bireylerden bağımsızdır. ...” (King, 1999, 271). Bhaskar, “*toplum, bireysel öznelerin yaratımı değildir*” şeklinde ifade bulan Giddens’in temel yaklaşımı ile kendisi arasında derin bir benzerlik görmektedir (King, 1999, 68). Bhaskar ve Giddens’in yaklaşımlarının kaynağı ise, Politik Ekonominin Kritiği’ne Önsöz’de yer alan Marx’ın şu cümlesine kadar geri gitmektedir: “*İnsanlar, onların iradelerinden hem ayrılmaz ve hem de bağımsız olan (“indispensable and independent of their will”) belirli ilişkilere girerler*” (King, 1999, 275). Ancak, King’e göre ise,

Bhaskar'ın önerdiği tarzda bir realist ve materyalist natüralizm olanaksızdır ve bu durum Bhaskar'ın birçok antinomilere (aşılmaz çelişkilere) düşmesine yol açmaktadır:

“Bhaskar'a göre toplum, bireylere ve onların kavramlarına bağlıdır ve buna karşılık yine de, onlardan bağımsızdır. Bu iki iddia, birbiriyle bağdaşmazdır ve yapının ilk antinomisi (uzlaşmaz çatışması) budur.” (King, 1999, 270).

Sonuç olarak Bhaskar ve Porpora gibi, onu izleyen isimlerin realizmi de bize, “sadece çelişki içinde kalmaktan kurtulamayan bir sosyal bilim teorisi” sunmaktan başka bir şey yapmaz: “Bhaskar ve Porpora'nın gerçekçiliği, bize sadece çelişkilerle dolu bir sosyal teori sunuyor.” (King, 1999, 284).

Son bir not olarak şu da ifade edilebilir ki, Bhaskar'ın öne sürdüğünün tam tersine, Marx'ın politik ekonomi odaklı yaklaşımı, King'in yorumuna göre, hermeneutik açılıma son derece uygun bazı çok güçlü dinamikler içermektedir: “Marx'ın politik ekonomi eleştirisi, bazı açılardan, proleteryanın deneyimleri ışığında, kapitalizmin realitesi hakkında bazı kapitalist fikirlerin yetersizliğini sergilemek üzere öne sürdüğü hermeneutik bir programdı. Hermeneutik, toplumsal yaşamı, “yalnızca tekbenci ve öznelci” (“mere solipsistic and subjectivist”) fikirlere indirgemez ve bu yüzden, daima bir kritiğin gerekli olduğunu, hiçbir zaman yadsımaz.” (King, 1999, 285).

Yukarıdaki eleştirilerden başka, Bhaskar, olgunluk dönemi düşüncesinde, realizm ve materyalizm tezlerinden uzaklaşarak, daha metafizik konulara yönelmiş ve hatta Hint felsefesinin, aslında Batı felsefesini aşan çok daha önemli bir içeriği olduğunu savunmaya yönelen idealist ve sübjektif görüşlere daha derin bir şekilde bağlanır hale gelmesi yüzünden son derece köklü bir şekilde eleştirilmiş bir isimdir. Bhaskar, düşüncesinin sonraki dönemlerinde giderek, eleştirel ve realist olmaktan çok, mistik bazı görüşleri savunmaya başlamıştır: “Bu 'gerçekçilik'in son versiyonu, eleştirel olmaktan çok daha fazla bir şekilde, mistik görünüm arz etmektedir.” (Patomäki, 2002, 96). Bu çerçevede, Bhaskar, yeterince derinlikli ve tutarlı olmayan bir felsefeci veya sosyal bilimci olarak çok ciddi bir eleştiri almıştır (Patomäki, 2002, 97).

King'in ortaya koyduğu üzere Bhaskar realizminin yukarıdaki tutarsızlıkları karşısında; hermeneutik gelenek içinde daha farklı ve alternatif bir realizm tartışması söz konudur. Carman'ın yorumuna göre, Dreyfus ve Taylor, Wittgenstein ve Heidegger'den yola çıkarak, hermeneutik bir realizmin temellendirmesini yapmayı denedikleri çalışmalarıyla, son elli yıl içinde Avrupa düşüncesi ve Anglo-Amerikan felsefesi arasındaki etkileşimi geliştirme bakımından en büyük çabayı ortaya koyan isimler olarak kabul edilmişlerdir. (Carman, 2018, 585). Kartezyen bir çizgide temel bulan “*çağdaş epistemoloji, zihin felsefesi ve bilişsel bilim*” yaklaşımlarının tümüne

karşı, Dreyfus ve Taylor, kendi “*plüralist güçlü realizm*” (“pluralistic robust realism”) tezlerini geliştirmişlerdir. Böylelikle, Dreyfus ve Taylor, hem Kripke gibi tözcülerin bilimsel realizminden ve hem de “Rorty ve Putnam gibi isimlerin deflasyonist (kısıtlı) veya içsel realizmlerinden” (“the deflationary or internal realism of Rorty and Putnam”) farklı bir çerçevenin mümkün olduğunu öne sürmüşlerdir. Realizmin formülasyonları, Rorty ve Putnam’da sadece “sağduyunun basmakalıp sözleri” ile temellendirilmeye çalışılmaktadır (Carman, 2018, 588).

Carman’ın da değerlendirmesinde özetlediği üzere, Dreyfus ve Taylor’un, Wittgenstein ve Heidegger çizgisindeki “*plüralist güçlü realizm*”leri şöyle bir çerçeveye sahiptir:

“... Hakikatler, inkar edilemez olabilir ve yine de durum şu olabilir: Sebebi ne olursa olsun, insanlar olmadan hiçbir ahlaki veya matematiksel fenomen olamazdı, dolayısıyla *a fortiori* [*öncelikli veya varsayimsal*] hiçbir ahlaki veya matematiksel gerçek olmazdı. Yani hakikaten güçlü bir realizm, sadece *hakikatten* (“*truth*”) daha fazlasını gerektirir; *o realiteyi* (“*reality*”) gerektirir. Belki de, estetikte ya da daha geniş anlamda sevgi ve dostluğun mahiyeti gibi etik konularda (henüz keşfedilmemiş) gerekli ve inkar edilemez hakikatler vardır. Güçlü *hakikatler* (“*truths*”) öyle alanlardır ki, (kısmen de olsa) bizim deneyimlerimiz ve tutumlarımızla oluştururlar, yine de, bizim, duygularımıza, taahhütlerimize, yargılarımıza ve inançlarımıza olan metafizik bağımlılıklarıyla mükemmel şekilde uyumlu olabilirler.” (Carman, 2018, 591).

Dreyfus ve Taylor’un Wittgenstein ve Heidegger’e yakın bir postfelsefi metafizik ile realizm arasında, anlamlı ve tutarlı bir köprü kurulmasını mümkün gören yaklaşımları, literatürde son derece derinlikli bazı yorum ve kritiklere yol açmıştır. Örneğin, nihai olarak Kantçı anlamda bir idealizm temelinde yükselen bir Romantisizm perspektifinde, “dilin, dünya deneyimimizi şekillendirdiğini” (Romano, 2020, 547) savunan bir yaklaşımı temel alan Charles Taylor’un, aynı zamanda, çok derinlikli bir “*epistemolojik realizm*” tezini bu yaklaşımı ile birleştirmesinin ne derece anlamlı veya mümkün olduğu problemi, literatürde önemli bir tartışma alanı oluşturmaya devam etmektedir.

Yukarıda kısaca özetlenen King ve Patomaki’nin Bhaskar eleştirileri ve Dreyfus ve Taylor’un anti-sübjektivist ve pragmatik bir Heidegger çizgisine yakın bir şekilde alternatif olarak geliştirdikleri çoğulcu “realizm” yaklaşımlarının, her türlü teorist ve natüralist-realist ilişkisel yaklaşımların tözcü içeriğine karşı çıkan Bourdieu’ye daha yakın olduğu söylenebilir. Bu açıdan, Bhaskar ve Bourdieu arasında bir yakınlık kurma girişimi, büyük ölçüde, yeterince tutarlı ve anlamlı bir temele sahip olmaktan uzak bir yaklaşımdır denebilir. Buna rağmen, son derece tartışmaya açık bir şekilde Vandenberghe, Bourdieu’nün sosyolojik metabiliminin, Bhaskar’ın kritik realizminin rasyonalist bir versiyonu olarak görülebileceği şeklinde bir yorumda bulunmaktadır: “Bourdieu'nün sosyolojik metabilimi (“*metascience*”), Bhaskar'ın eleştirel gerçekçiliğinin rasyonalist bir versiyonunu temsil eder...” (Vandenberghe, 1999, 32).

Eleştirel-realist akımın önemli isimlerinden Archer, “refleksivite” perspektifini öne çıkararak; Bourdieu’nün “habitus” kavramına radikal bir eleştiri yöneltir, çünkü, “*habitus*, 'yarı-bilinçsiz' (“semi-unconscious”) ve “yarı-otomatik” (“quasi-automatic”) kavranmakta ve bu yüzden de, Bourdieu, “tarihsel değişkenlik ve toplumsal değişim süreçlerinin önemini en aza indirmektedir.” (Decoteau, 2016, 304) Buna karşılık Decoteau, Bourdieu’nün habitus teorisinin, Archer’dan çok daha tutarlı bir “fail” (“agency”) ve eylem yaklaşımı içerdiğini, savunmaktadır: “... *Bu makalede, Bourdieu'nun habitusunun yenilenmiş bir versiyonunun, Archer'ın sunduğundan daha uygun bir faillik açıklaması sağladığını öne sürüyorum. ...*” (Decoteau, 2016, 303).

Bourdieu’nün, eleştirel-realist yaklaşım ile muhtemel yakınlıkları mevzusunu daha fazla öne çıkaran çalışmalar da söz konusudur. (Tatlıcan ve Çeğin, 2011) Buraya kadar tüm söylenenler çerçevesinde, Heidegger ve Bourdieu’nün, hem “özne” (bilinç, düşünce) ve hem de “nesne”yi (şey, madde) aşmayı ve üçüncü bir yolda ilerlemeyi hedefleyen ilişkisel yaklaşımları dikkate alındığında, 1) *eleştirel realist*, 2) *pragmatist*, 3) *bireysel-fenomenolojik* ve 4) *politik-eleştirel* içerikli tüm sosyolojik ilişkisel yaklaşımların, iddia edildiği gibi anti-tözcü olmayı ne ölçüde başarabildikleri son derece tartışmaya açık bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır:

“Nihayetinde, özcülük-karşıtlığından (anti-essentialism”) ne anlam çıkarırsak çıkaralım, bunun ilişkisel sosyoloji için başarılacağı ortadadır ve bu anti-özcülük, gerçekten de, kendi kendini baltıyor gibi görünmektedir. ... eğer ilişkisel sosyoloji, sosyolojiyi çok daha sağlam bir ontolojik temele oturtmak istiyorsa, ki bunu yapmak istediği açıktır; ancak, görünen odur ki, ilişkisel sosyolojide, en azından zımnen de olsa, sosyal özcülüğün/tözcülüğün tam da Marx’ın tarihsel materyalizminde merkezi olan bir toplumsal tözcülüğe benzer bir türünün savunuculuğu yapılmaktadır.” (Fish, 2013, 32).

Türkçe literatürde, evrensel nitelikli çeviriler dolayımı ile “*Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*” (Çeğin ve Göker, 2012) ve “*İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler*” (Depelteau, 2015) çerçevesinde çok değerli ve kritik bazı açılımlar söz konusudur; ancak, tüm bu yaklaşımlarda genellikle, tüm felsefi ve sosyolojik tözcülük biçimlerine karşı, bir tür tam karşıt bir konumda olma yanılması içinde ve adeta tartışılmaz, mutlak ve vazgeçilmez bir içerikle neredeyse “tötsel” bir nitelik atfedilen “ilişkiselliğin” nasıl aşılabileceğine veya radikal özeleştirisine dair yeterince güçlü bir arayışın ve hatta neredeyse hiçbir radikal kritik açılımın söz konusu olmadığı söylenebilir. Deyim yerindeyse, son analizde, çoğu kez, “tözcülüğe” karşı, “ilişkisel bir tözcülüğün” başka elimizde bir şey kalmamaktadır. İlişkisel teorisyenlerin niyet ve amaçlarını yargılamak kesinlikle doğru değildir, ancak bir noktada şunu açık yüreklilikle ifade etmek gerekir ki, en azından, tözcülüğe karşı yapılan eleştirinin aynısı, ilişkiselliğe karşı da yöneltildiğinde, bir cevabın olup olmadığı bu teorisyenlerin hemen tümünde çok büyük ölçüde belirsizdir demek rahatlıkla mümkündür: Bu paradoksal durumu biraz daha

açık hale getirebilmek için “ilişkisel sosyolojinin”, “Marx’ın tarihsel materyalizminde merkezi yer tutan toplumsal özcülüğe benzer bir şeye bağlı” (Fish, 2015, 58) kaldığı yolundaki tartışmadan örnek bir iki pasajı kısaca aktarmak yerinde olabilir:

“... ilişkisel sosyolojinin ontolojik özelemleri bu ilişkilerin “gerçekliğini” daha açık bir şekilde belirtmemizi gerektirir görünmektedir.

Marx bu soruya bir yanıt verir ve bu yanıt son derece açık bir şekilde “Thesis on Feuerbach”da (Feuerbach Üzerine Tezler) (1970) ortaya konur. Altıncı tezde Marx şöyle yazar: “İnsanın özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Kendi gerçekliği içinde, toplumsal ilişkilerin bütünüdür.” (Fish, 2015, 57).

“... Hem bütüncülük ve bireycilik, benzer şekilde “tözcü” (“substantialist”) düşünce biçimleri olarak değerlendirilir ve sırasıyla “toplumun” ya da “bireyin” temelinde sabit, tarih dışı, şey-benzeri bir öz olduğunu varsaydıkları için reddedilir. Görünen o ki, bunun anlamı, toplumsal ilişkilere ontolojik öncelik atfetmenin özcülükten kaçınmak demek olduğudur. Fakat, yukarıdaki alıntıda Marx, tam da insanların özünü oluşturduğu için toplumsal ilişkilere öncelik atfetmektedir.” (Fish, 2015, 57)

“Anti-özcü tınısına karşın, toplumsal ilişkilere odaklanıyor olmasının, ontolojik özelemleriyle birlikte ilişkisel sosyolojiyi, Marx’ın tarihsel materyalizminde merkezi yer tutan toplumsal özcülüğe benzer bir şeye bağlı kıldığını göstermek istiyorum.” (Fish, 2015, 58).

Hiç unutulmamalıdır ki, Platonculuğu tersine çeviriyorum diyen Nietzsche’ye, insan karşı çıktığı şeye, aslında tersinden çok köklü ve tam derinden bir bağlantı içindedir kritiğini yönelten Heidegger olmuştur:

“... Batı felsefesini Platonculuk olarak anlayan Nietzsche için felsefe sona ermiştir. Nietzsche, kendi felsefesini metafiziğe, yani ona göre Platonculuğa karşı bir akım sayıyordu.

Gelgelelim, Nietzsche'nin felsefesi, yalnızca bir karşı hareket olarak, zorunlu olarak, bütün karşılar (anti) gibi özünde, karşı çıktığı yere bağlıdır. ...” (Heidegger, 2002e, 162).

Bu anlamda gelecekte, ilişkisel yaklaşımın da, var olan yaklaşımlara, gerçekten “karşıt” (“anti”) bir içeriğe sahip olup olmadığı veya aslında bazı geleneksel felsefi ve sosyolojik görüşlerin, bazen daha naif ve bazen de daha sofistike bir sentezinden öteye gidemeyen bir tözsel içerik taşıyıp taşımadığı çok daha yakından sorgulanmalıdır veya tartışılmalıdır denebilir.

Bu çerçevede, karşıtların, karşı çıktıklarına bağımlı olması sorunsalına biraz daha yakından bakmakta yarar olabilir. Heidegger’in, en başta Nietzsche ve Marx’ın düşünceleri olmak üzere, geleneksel ve tözcü tüm felsefi (ve sosyolojik) yaklaşımları radikal bir şekilde kritik etmesinin, tüm bir Batı felsefe tarihini içeren derin boyutları ve geniş bir kapsamı vardır: “Heidegger ve Platon: Bir Diyaloğa Doğru” (Parteine ve Rockmore, 2005) isimli kitapta yer alan analize göre, Platon’un varlığı *idea* olarak yorumlaması, Batı Avrupa düşüncesinde, deyim yerindeyse, “idealizm” adı altında, bir uzun “nihilizm” devresinin açılmasına ve bu güne kadar sürüp gelmesine yol açan köklü bir etkide bulunmuştur. Batı felsefesi (metafiziği) varlığın unutulması demektir, çünkü Heidegger’e göre, “Varlık, zorunlu olarak yanlış metafizik felsefede düşünülmeden kalır” (GA 6.2, 196/164) ve bu yüzden, her türlü geleneksel felsefe veya tözcü metafizik yapma girişimi, bizzat nihilizmin kendisi olmaktadır. Heidegger’e göre, “metafizik felsefe, Varlığın *idea* olarak yorumlanmasıyla başladığı için ve bu yorum standardı belirlediği

için, Platon'dan beri bütün felsefe, kelimenin tam anlamıyla 'idealizm'dir: Varlık idea (görünüm) içinde araştırılmıştır, ideaya-benzemelidir ve ideal olandır." (GA 6.2, 196/164)" (Parteine ve Rockmore, 2005, xxii) Nietzsche bu idealar dünyasını reddetmekte ve "benim felsefem, ...tersine çevrilmiş Platonizmdir" demektedir, ama Heidegger'e göre, her terslik veya zıtlık, karşıt olduğu şeye bir referansta bulunmaktan asla kurtulamaz:

"... 1930'lar ve 1940'lar boyunca Heidegger, Nietzsche'yi yoğun bir şekilde inceledi. Nietzsche'nin düşüncesinin özünde, 1870-71 Defterleri'ndeki şu sözün yattığını savundu: "Benim felsefem... tersine çevrilmiş bir Platonizm: gerçek, varlıktan ne kadar uzaklaşırsa, o kadar saf, o kadar ince, o kadar iyidir. Amaç olarak görünür olgusalılıkta ("in semblance") yaşamak" (WPA, 156/154). Heidegger'e göre Nietzsche, varlığın ebedi dönüş olarak oluştan başka bir şey olmadığını savunurken fikirler dünyasını reddeder; yine de Nietzsche'nin Platonizmi tersine çevirmesi esasen metafiziktir ve onun -güç istenci, ebedi dönüş, *Gerechtigkeit* [Adalet], nihilizm ve üstinsan- gibi temel fikirleri böyle bir iddianın kesin kanıtıdır." (Parteine ve Rockmore, 2005, xxii).<sup>19</sup>

Heidegger, Nietzsche'nin başarısız anti-metafizik girişimine karşı yönelttiği radikal eleştirinin bir benzerini, sübjektivist ve teorisist "Felsefenin Sonu" tartışmasını yaptığı ve evrensel çapta yankılar uyandıran öncü makalesinde Marx için de gündeme getirmektedir:

<sup>19</sup> Heidegger felsefesinde son derece can alıcı bir önem taşıyan kritik temel perspektifler olarak, hem Platon'un dil felsefesi açısından yeniden yorumlanmasına yönelik bir yaklaşım ve hem de bu çerçevede Nietzsche çizgisindeki sofizm kökenli bir nihilizmin radikal eleştirisini, son derece benzer bir çerçevede modern Türk felsefesi ve sosyolojisi adına ilk dile getiren ismin Gökalp olduğu söylenebilir:

a) "Karşıtı olan pozitivizmi de içine alan bütün [rasyonalist] metafizik, Platon'un dilini konuşur. Bu [akılcı] metafiziğin düşünmesinin, yani onun varolanların Varlığını sunuşunun temel sözcüğü eidos, idea'dır: Varolanların varolanlar olarak kendilerini gösterdikleri dış görünüş. ..." (Heidegger, 2001, 79).

"... asıl gerçekçilik ("şe'niyyetçilik") felsefe tarihinde Platon'dan başlıyor. Tümel kavramlara Platon "idea tipler" (*idée type*) ... diyor." (Gökalp, 2005, 546).

"Asıl hafıza, dildir. Kelimeler, varlıkların temsilcileri, vekilleri demektir. Bütün kâinattaki şeyler, zihnimizde müzakereye girmiyorlar, onların temsilcileri olan kelimeler giriyor. Onların muhafazası da kolay oluyor, yirmi otuz harf sonsuz fikirleri içine alıyor." (Gökalp, 2005, 610).

"Meşrutiyeti, irtıcaı, muhalefeti, kavmiyet ve muhtaviyyeti, feminizmi, ateizmi, immoralizmi, anti-militarizmi, daha birçok "iptidai -original", "memsuh -paradoxale", "şeytanî -diabolique" mefkureleri iptida fikir halinde yaratan, sonra fiil şeklinde tahakkuk ettirmeye çalışan kendisi [Rıza Tevfik] değil midir?" (Gökalp, 2010, 619)

"Yegâne feylesofumuz, kendisinden maada bütün kâinat hakkında muayyeniyetçi, kendi hakkında muhayyeriyetçidir; yani "taayyün âlemi" kainat, "lâ taayyün âlemi" nefsidir." (Gökalp, 2010, 618).

"Kendi her şeyi, herkesi -ki bunlar da "şey"lerden ibarettir- görür, fakat kendisini hiçbir kimse göremez; çünkü ondan başka gören, bilen, anlayan yoktur; "ferdaniyet-solypcisme" [bireysel şüphecilik]... feylesofumuz ancak bu makamda karar kılmıştır." (Gökalp, 2010, 615).

"Hatta o daha ileri giderek "Nietzsche" gibi hiçbir şey doğru değildir, her şey mubahtır derse de maksadı Nietzsche'ninkinden katıyen başkadır." (Gökalp, 2010, 620).

**"Bilginin Meşruiyet ve Faydası:** Bilginin değerinin ve sınırlarının bu sorgulaması, bütün felsefe sistemlerinin derinlerinde bulunan ruhlarımızın bir ihtiyacına iyice karşılık gelir. Sokrates'in, Platon'un, Aristoteles'in öğretileri de, Epiküros'un, Zenon'un, Pyron'un öğretileri gibi, bilgi teorilerinden ibarettir. Zamanımızda sadece filozoflar değil, bilim adamları bile bilimin ve böylelikle bilinenin ve bilinmeyenin yazarlarını sınırlandırmaya çabalamışlardır ve bu inceleme, sadece merak vesilesiyle değildir, çünkü genellikle bilginin ve özel olarak farklı bilgilerimizin değeriyle ilgili yanlış bir fikir kadar hayatta can sıkıcı bir şey yoktur.

**Hakikat ve Hata Meselesi:** Bilginin değerinin ve sınırlarının ne olduğu meselesi, hakikat ile hatanın nelerden ibaret olduğunu aramaya yol açar. Birinciye ne gibi işaretlerle tanıyoruz ve eğer bizim için ulaşılabilir olursa, ne derecede ulaşılabilir? İkincinin nedenleri nelerdir ve hangi vasıtalarla çürütülebilirler?" (Gökalp, 2005, 874-875).

"Bütün felsefe tarihi boyunca Platon'un düşünmesi, değişik biçimlerde kesin kalır. Felsefe, Platonizm'dir. Nietzsche kendi felsefesini tersine çevrilmiş Platonizm olarak nitelendirir. Karl Marks'ın metafiziği tersine çevirmesi ile birlikte felsefenin en uç olanaklılığına ulaşılır. Felsefe, son devresine girmiştir. Buna karşın, felsefi düşünmeye hala girildiği ölçüde, o, sadece epigonal bir rönesansa ve bu rönesansın çeşitlemelerine ulaşmayı sağlar. O halde felsefenin sonu, her şeyden önce kendi düşünme tarzının kesintiye uğraması değil midir? Bu sonuca varmak bir erken doğum olur." (Heidegger, 2001a, 69).<sup>20</sup>

“Karşıtlığın” veya “tersine çevirmenin”, aslında bir bağımlılık ilişkisi içerebileceği üzerine bu kotasyonlar bağlamında, ilişkisel yaklaşımın felsefi çerçevesinin daha tutarlı ve anlaşılır bir şekilde yorumlanması açısından da önemli olabilecek şekilde, “*Heideggeryen Marksizm*” veya “*Hermeneutik Komünizm*” tanımlamaları ile literatürde tartışılan çağdaş kavramsal perspektifler çerçevesinde bir bakışla, Marx ve Bourdieu’nün pratik teorilerinin doğasının, Heideggeryen bir açıdan karşılaştırılması üzerine bir açıklamanın ana hatlarına, bu bölümde, bundan sonra yer alan ilgili alt başlıkta (4.5.) kısaca değinilmeye çalışılmaktadır.

Şu yadsınamaz bir gerçektir ki, tüm çağdaş ilişkisel yaklaşımlarda, hem bütüncü ve hem bireyci tözcü yaklaşımların tümüne karşı bir radikal karşı çıkış isteği en temel veya ortak niteliği oluşturmaktadır. Ancak, biraz daha yakından bakıldığında, hemen ve çoğu kez kolaylıkla göze batan gerçek ise, tüm ilişkisel yaklaşımlarda, son analizde tözcü bir kavramı esas almanın radikal iç çelişkisi ve tutarsızlığı sorununun ortaya çıkmasıdır. Bunun sebebi de, kendini anti-tözcü ilan eden yaklaşımların çoğunda, yukarıda Heidegger’in Nietzsche ve Marx eleştirisi örneğinde karşılaşıldığı üzere, bir şekilde, geleneksel pragmatist, realist, rasyonalist ve mekanik-materyalist tözcü tezlere geri dönüşün söz konusu olabilmesidir. Bu bölümün başından itibaren argümente edilmeye çalışıldığı üzere, kısaca özetlemek gerekirse, felsefe ve sosyolojinin kesişim kümesinde, birkaç temel farklı yaklaşım biçimi ile temsil edilen ilişkisel paradigmanın bağımsızlık kazanmasında en büyük veya kritik bir engel olarak, şimdiye kadar bu tür bir iç tutarlılık sorunsalı çoğu kez aşılmaz bir problem niteliği taşımıştır.

<sup>20</sup> Hilmi Ziya Ülken’in, özellikle 1968 yılında kaleme aldığı **Varlık e Oluş** adlı kitabında, tıpkı Gökalp’te olduğu gibi, Platon’dan bu yana tüm bir Batı felsefesini yeniden okumayı temel alan oldukça güçlü bir Heideggerci eğilim vardır:

“Fenomenoloji Heidegger’de hem akılcı idealismi hem empirist rölativizmi aşmak istiyor. Akılcılık felsefeleri hakikatı ezeli bir değişmezlik diye tarif ederken başarısızlığa uğruyorlar. Rölatif empirizm de "hakikat âlemin tarihidir" derken aynı yanlışlığa düşüyor. Halbuki hakikat araştırması âlemin tarihini yapıyor. Bugünkü hakikatın yarının yanlış olduğunu söylemek söz konusu olamaz. (Heidegger, *De l'essence de la verite* trad. de Waelhens et Biemel, 1948. J. Vrin.-A. de Waelhens, *Phenominologie et Verite* P. U. F. 1953. – Suzanne Bachelard, *Logique de Husserl*, P.U. F.). ...” (Ülken, 1968, 484).

“İnsan sonlu bir olan'dır ve bu sonluluk olana imkanını verir. Tecrübemizde açılmış olan sonludur. Olanların kavranması "tarihi"dir. Heidegger Olan'ı *Eidos* ile aynı saydığından dolayı Eflâtuna itiraz ediyor. Işık kendisi olmayana çarparak, gölge aşarak aydınlanır. Hakikat ile hakikat - değil ayrılmaz bir haldedir. Açılış sahası hareketsiz bir sahneye benzetilemez. Bizim de içinde bulunduğumuz bir sahneye hiç benzetilemez. Öyle ise önerme veya hüküm hakikatın kökü değildir. Heidegger’e göre hakikatın özü hürriyettir. ...” (Ülken, 1968, 483).

Türk sosyolojisi içinde Gökalp ve Ülken’e yakın bir düşünsel çizginin ana hatları için, ayrıca bakınız: (Dikeçligil, 2005; Ergan, 1998).



Sedat Demir tarafından 2020 yılında yapılan “*Sosyolojide İlişkisel ve İlişkisel Sosyoloji* isimli Master Tez çalışmasında, dünya literatüründe de genel kabul gördüğü üzere, mevcut tüm ilişkisel sosyolojik yaklaşımların, en genel olarak iki başlık altında toplanabileceği ifade edilmektedir: “*Pragmatist İlişkisel Kamp*” 2) “*Eleştirel Realist İlişkisel Kamp*” (Demir, 2020, 69 ve 101).

Eleştirel sosyolojik yaklaşımların sınıflandırılmasında, yukarıdaki iki ana akımın esas alınması evrensel olarak kabul edilen bir sistematizasyondur denebilir. Bu tezin konu sınırlamaları bakımından bu iki ana kampın veya ekolün daha ayrıntılı bir analizinin ayrı bir çalışma gerektirdiği söylenebilir.

Ancak, şunu da ifade etmek yerinde olacaktır ki, bu tezde yapılmaya çalışıldığı üzere, sosyoloji, politika ve felsefe etkileşimini daha fazla öne çıkaran bir bakışla, çağdaş sosyal bilimler literatüründe evrensel olarak geçerlilik kazanmış ilişkisel yaklaşım sınıflandırmalarının, beş temel ekol veya kamp üzerinden ele alınması mümkün olabilir. Pragmatist ve Realist ikili ayırımına aynen bağlı kalmak suretiyle; bu iki temel ekol yanında ve onlardan bazı açılardan farklılaşan nitelikleri bakımından, *Fenomenolojik İlişkisel Sosyoloji ve Eleştirel Politik Teoride İlişkisel Yaklaşım* adları altında iki temel farklı paradigmanın da varlığından söz etmek rahatlıkla olanaklıdır. Beşinci ana akım ise, tamamen pratik-hermeneutik temelli bir felsefi bir içerik taşıyan *Hermeneutik İlişkisel Yaklaşım*'dır. Biz burada pragmatist-realist iki ana ekole karşılık, bu çerçevede beş ana akımı içeren bir sınıflandırma denemesi yapmaya çalışacağız. Bu sınıflandırmaların taşıdığı içeriği yansıtmaya açısından da, her ana kamp veya ekolden bazı makale ve kitap referanslarını örnek vererek, bu farklı paradigmalarda hangi, teorisyenler, kavramlar ve tartışmaların öne çıktığı hakkında genel bir fikir vermeye çalışacağız. Her paradigma için referans verilen makale ve kitap örnekleri, çok sınırlı sayıdadır ve tamamlanmış bir çerçeve sunma iddiası içermemektedir, sadece, farklı her ilişkisel yaklaşım ekolünün nitelikleri hakkında genel bir ilk bakış veya başlangıç fikri oluşturma amacıyla verilmişlerdir.

Çağdaş Sosyal Bilimler literatüründe, ilişkisel yaklaşımın, en genel hatlarıyla beş temel ana kamp, ekol veya paradigma altında ifade bulduğu söylenebilir. Bu beş ana ekol, daha bütünsel, tam veya açıklayıcı olabilecek isimlendirmeler ile ifade edildiğinde şunlardır:

- 1) Eleştirel Realist İlişkisel Sosyoloji
- 2) Pragmatist İlişkisel Sosyoloji
- 3) Gündelik Hayatın Anlam Fenomenolojisinde İlişkisel Sosyoloji
- 4) Eleştirel Politik Sosyoloji (Tanınma Mücadelesi) Teorisinde İlişkisel Yaklaşım

### 5) Hermeneutik Praxis ve Varoluşsal Fenomenolojik Dil Felsefesinde İlişkisel Yaklaşım

Yukarıdaki beş ana yaklaşımı, literatürde (Amerika, İngiltere, Kıta Avrupası) en iyi ifade eden kaynaklara örnek olarak kısaca şu aşağıdaki örnek metinlere referans verilmesi de, sosyolojik, politik ve felsefi ilişkisel yaklaşımlar arasında var olan, kavramsal, sistematik ve tarihsel tartışma konularındaki farklılıkları ve benzerlikleri, en genel hatlarıyla örnekleme bakımından ve biraz daha karşılaştırmalı olacak bir bakışla bütünsel şekilde bir arada görme açısından bir ilk çerçeve işareti olma işlevine sahip olabilir. Yoksa sıralanan bu metinlerin ilgili paradigmlar hakkında kapsamlı, sistematik ve ideal örnekler olarak sunulmaları tarzında bir iddia kesinlikle söz konusu değildir:

**I) Eleştirel Realist İlişkisel Sosyoloji:** (Archer, 2010; Farrugia ve Doodman, 2015; Roberts, 2013; Norrie, 2012; Norrie, 2013; Bagley ve diğerleri, 2016; Donati, 2016; Archer, 2015; King, 2010; King, 1999a; King, 1999b; Archer, 2000.) [Not: Anthony King, eleştirel realist kampta yer almamaktadır, ancak ilgili çalışmalarını açısından bu listede adına yer verilmiştir.]

**II) Pragmatist İlişkisel Sosyoloji:** (Emirbayer ve Mische, 1998; Emirbayer, 2013; Liang ve Liu, 2018; Emirbayer, 1997; Emirbayer, 2012.).

**III) Gündelik Hayatın Anlam Fenomenolojisinde İlişkisel Sosyoloji (Algılama ve Amaçsallık Odaklı ve Husserl, Meaurly-Ponty ve Schutz (Luckmann-Berger) Ekseninde Kısmen Bourdieu'nün de Dikkate Alındığı Bir Yaklaşım):** (Atkinson, 2010; Atkinson, 2016; Atkinson, 2019; Frere, 2011; Nasu, 2014; Dreher ve Santos, 2017).

**IV) Eleştirel Politik Sosyoloji (Tanınma Mücadelesi) Teorisinde İlişkisel Yaklaşım (Bourdieu'nün, Hegelci Tanınma ve Marxçı Çatışma Teorileri Açısından Algılandığı Bir Sosyolojik Çizgide Yeni-Kantçı Durkheim Bilimselliğinin Savunulmasına Yakın Frankfurt Ekolü Etkisindeki Bir Yaklaşım):** (Redding, 2006; Basaure, 2011; Fowler, 2009; Kim, 2018).

**V) Hermeneutik Praxis ve Varoluşsal Fenomenolojik Dil Felsefesinde İlişkisel Yaklaşım:** (Aspers, 2010; Motta, 2014; Weberman, 2001; Johnson, 2020; Keane, 2010; Benjamin, 2015; Kirkland, 2017; Fairfield, 2017; Filler, 2023; Robbins, 2016).

Nihai bir değerlendirme olarak denebilir ki, yukarıda beş ana paradigma altında sınıflandırılmaya çalışılan sosyolojik ve felsefi ilişkisel yaklaşımların tümünde, karşılaşılan en büyük belirsizlik veya aşılmaz bir aporia gibi görünen metodolojik zorluk, “anti-tözcü” içeriğinin çoğu kez yeterli ve tutarlı bir açıklama ve analizinin ortaya konulamaması problemi olarak ortaya çıkmaktadır. Bourdieu'nün bu sorun bağlamında kullandığı kavramlarla ifade edilecek olursa, en başta realist ve pragmatist ekoller olmak üzere tüm ilişkisel yaklaşımların toplumsal olguları metodolojik olarak algılama ve anlamlandırmasında, daima, ya “*bilinç*” (“özne”-“inşacı idealizm”) ya da “*şey*” (“varlık”-“mekanikçi materyalizm”) (Bourdieu, 2016, 164) odaklı bir indirgemecilik şeklinde tezahür eden gizli veya üstü örtük bir nihai kerte *tözcülüğü* kaçınılmaz şekilde söz konusu olmaktadır. Bu açıdan, yukarıda ana hatlarıyla açılanmaya çalışıldığı üzere, Kenneth

Fish'in, “*İlişkisel Sosyoloji ve Tarihsel Materyalizm: Üç Diyalog Başlangıcı*” isimli makalesinde öne sürüldüğü gibi, “özne” veya “şey” yönelimli tüm ilişkisel yaklaşım paradigmaları, son kertede geleneksel tarihsel materyalizme ait tözcülük sorununa benzer bir indirgemecilik ve çıkmaz ile karşı karşıya kalmaktadır: Bu yüzden, Fish, çok yerinde olarak, “*Anti-özcü tınısına karşın, toplumsal ilişkilere odaklanıyor olmasının, ontolojik özlemleriyle birlikte ilişkisel sosyolojiyi, Marx'ın tarihsel materyalizminde merkezi yer tutan toplumsal özcülüğe benzer bir şeye bağlı kıldığını*” açıkça ifade etmiştir (Fish, 2015, 58).

#### 4.4.3. Simmel, Heidegger ve Bourdieu Etkileşimi Üzerine Gelişen Son Literatür veya Kısa Bir İlişkisel Yaklaşım Değerlendirmesi

Bu alt bölümün en başında ifade edildiği üzere, ilişkisel yaklaşım, felsefe ve sosyolojinin kesişim kümesi içinde tarihsel ve sistematik bir gelişim göstermiştir. Geleneksel Batı felsefesini ve sosyolojisini, anti-teorist ve anti-sübjektivist bir anti-tözcü yaklaşım ile yeniden yorumlamanın tarihsel çabasına girişmiş figürler olarak Heidegger ve Bourdieu, bu çerçevede, ilişkisel bir sosyal bilim metodolojisinin nasıl daha tutarlı geliştirilebileceği üzerine en orijinal ve derinlikli analizleri sunmuş figürler olarak görülebilirler.

Sosyoloji ve felsefenin kesişim kümesinde, ilişkisel yaklaşımın *Heidegger* ve *Bourdieu* çizgisinde kazandığı içerik ile ilişkisel geleneğin gerçek kurucusu olarak **George Simmel**'in görüşleri arasındaki yakınlıklara dair bazı kritik karşılaştırmalı analizler son yıllarda literatürde giderek öne çıkmaya başlamıştır. “*Postmodern(ized) Simmel*”-(1993) adlı kitap çalışmalarında, Weinstein ve Weinstein, Simmel'in, antik dönem sonrasındaki tüm bir felsefe tarihini “boş bir kabuk” (“empty shell”) (Weinstein ve Weinstein, 1993, 137) olarak değerlendirmesi ile Heidegger'in Greklerden bu yana tüm bir felsefe tarihini destrüksiyona tabi tutması arasında çok derin bir yakınlık olduğuna bilhassa dikkat çekmektedirler. Yazarlara göre, Kant'ın transendental bilgi kritiği ile Heidegger'in varoluşçu fenomenolojik bilgi anlayışı arasında Simmel bir köprü görevi görmüştür: “Simmel, Kantçı bilgi kritiğini, varoluşsal fenomenolojinin anahtarı olarak aktarmıştır...” (Weinstein ve Weinstein, 1993, 105): “Immanuel Kant'ın "aşkınsal bilgi eleştirisi", şöyle bir olasılığı içeriyordu ki, “dünya bizim idrakimizin (“cognition”) bilgi biçimlerine (formlarına) tamamen dahil olmayabilir.” (Weinstein ve Weinstein, 1993, 105).

Varela'ya göre, “Simmel, aşkınsal özgürlük ideasını, sosyolojik bir apriori'ye “dönüştürme stratejisi” izlemişti (Varela, 2009, 141). Kant üzerine çalışmaları çerçevesinde Simmel şunu öne sürmüştür ki, “kendisinin “*etkileşim formları*” (“*forms of interaction*”) olarak adlandırdığı sosyal yapılar, insanların spesifik amaçlarından önce ve bunlardan bağımsız olarak insan davranışlarını etkileyen” veya belirleyen bir niteliğe sahiptirler (Turner ve diğerleri, 2012, 257). Bu anlamda,

Kant'tan farklı olarak Simmel, "sosyal formların", "aşkınsal mantık veya zihnin kategorilerinden" "*bağımsız*" ("*independent*") bir etki veya işleve sahip olduklarını öne sürmüştür denebilir (Turner ve diğerleri, 2012, 257).

Pyyhtinen'in, "*Simmel ve 'Sosyal Olan'*" ("Simmel and 'the Social'" -2010) isimli kitabındaki yorumuna göre, Simmel'de, "birey, son derece paradoksal bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Birey, "hem sosyal ve hem de sosyal-olmayan, hem bağlantılı ve hem de ayrılmış..." "bir varlıktır..." (Pyyhtinen, 2010, 161). Simmel'de ben ve sen ilişkisi, "dyad" kavramı ile ifade bulan ikili bir ilişkiyi ifade eder. "Triad", yani üçlü ilişki söz konusu olunca, tüm ikili dyad ilişkilerinin ötesinde bir "parça-bütün" (part-to-whole) ilişkisi devreye girmiş demektir: Üçüncünün veya triad'ın devreye girmesi, dyad'a ait olan "içkin bir ilişkiyi, aşkınsal bir sosyal gerçekliğe" ("a transcendent social fact") dönüştürür (Pyyhtinen, 2010, 161).

"Basitçe, ne sadece ikili ne de üçlü, temel sosyal birim olarak kabul edilemezse de" ("neither simply the dyad nor the triad that can be regarded as the basic unit of the social") (Pyyhtinen, 2010, 104), Simmel'de en basit "sosyal formasyon" iki kişi arasındaki dyad ilişkiselliği ile kurulur, ama bu ancak triad'ın dışlanması mümkün sayılırsa olabilir. Bu da olanaksızdır, çünkü, dyadın varlığı üçüncüye bağlıdır ve üçüncü de, zaten bizzat dyadı var kabul ederek varlık bulur. Bu etkileşim biçimi de, Simmel ilişkişelciliğinin, her şeyin, başka her şey ile ilgili olduğu şeklindeki yaklaşımına tam olarak uygundur: "Simmel'in ilişkişelciliği, her şeyin, diğer her bir şeyle ilişkili olması anlamını taşımaktadır." (Pyyhtinen, 2010, 104).

Simmel çalışmaları ile son dönemlerde öne çıkan bir isim olarak Pyyhtinen'e göre, Heidegger de, tıpkı Simmel gibi, tek başına var olmanın, birlikte-olmaya ("being-with") göre yetersiz veya eksik bir varlık modu olduğunu vurgulamıştır. Varlık ve Zaman'da Heidegger, "dünya-içinde-olmanın" ("being-in-the-world") gerçek anlamının, "başkalarıyla-bir-arada-olmak" ("being-with along with others") olduğu yaklaşımını temel almıştır (Pyyhtinen, 2010, 91). Gadamer'in aktardığına göre, Heidegger, Simmel'in çalışmalarına olan ilgisini kendisine daha 1923 yılında ifade etmiştir. Ünlü Heidegger uzmanlarından David Farrell Krell de, Simmel'in, Heidegger'i, "ölüm ve kader" ("death and destiny") gibi kavramlar hakkındaki perspektifi ile oldukça etkilenmiş bir isim olduğunu ifade etmiştir (Pyyhtinen, 2010, 91). Derrida'nın "mutlak teklik" ("absolute singularity") olanağı dediği anlamda ölüm, Heidegger'de Simmelci bir içerik taşır: Bu anlamda ölüm, "Simmelci bireysel 'kendilik'" ("the Simmelian individuality of 'ownness'") anlayışının, "bağımsız ve ilişkişel- olmayan bir bireyselliğe" ("independent, and non relational individuality") ulaşması demektir (Pyyhtinen, 2010, 161).

Ruggieri, sosyal teoride, Simmelci anlamda "*İlişkişelcilik*" ve "*Biçimsellik*" ("*Relationism*" and "*Formalism*") arasındaki farklılaşma üzerine şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

“... “İlişkisel” yaklaşım, temelde özcülüğü ve *a priori* kategorileri reddeder ve ayrıca, deneyim ve anlamın öznelarasılığı üzerine olduğu kadar, etkileşimlerin içeriğinin önemi ve bunların tarihi arkaplanı üzerine de vurguda bulunur. Halbuki Formalizm bunun tam aksine, Georg Simmel’in teorik çalışmalarının yapısalcı bir yorumuna dayalı olarak esas alınmalıdır.” (Ruggieri, 2017, 57).

Ruggieri, yukarıdaki cümlelerinden hemen sonra, Simmel ve Bourdieu arasında bu bağlamda şöyle bir yakınlık olduğunu öne sürmenin mümkün olduğunu şu şekilde ifade eder:

“Simmel’in daha evvel bu düalizmi aşma yolunda formüle ettiği hipotezi ortaya koydum: Bourdieu’nün habitus kategorisi hakkındaki açıklamasını kullanacak olursak, Simmel’e göre toplumun, hem “yapılandırıcı yapı” (fail) [“structuring structure” (agency)] ve hem “yapılandırılmış yapı” (network, yapı) [“structured structure” (network, structure)] olduğunu söyleyebiliriz. ...” (Ruggieri, 2017, 57).

Ruggieri, yukarıdaki, Simmel ve Bourdieu karşılaştırmasını yapmaktadır, fakat bu karşılaştırma, bizzat Bourdieu tarafından yapılmış bir karşılaştırma değildir ve yazar bizzat Bourdieu’nün eserlerindeki Simmel yorumu üzerine ayrıntılı bir sistematik analiz veya açılım sunmadığı için, bu yorum, çalışılması gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır denebilir.

Hem Simmel’in ve hem de Heidegger’in, her ikisinin de kendisini, oldukça derin bir şekilde Meister Eckhart yorumcusu olarak gördükleri bilinmektedir (Moore, 2021, 108; Moore, 2019). Deyim yerindeyse, ilişkiselliğin pratik ve metafizik boyutları (Murchadha, 2002), belki gelecekte bu çerçevede bir yaklaşımın daha fazla aydınlığa kavuşması ile anlaşılabilir bazı evrensel dinamiklere sahip olabilir:<sup>21</sup>

“*“Vom Ewigen im Menschen” (İnsanda Ebedi Olan Üzerine)* adlı eserinde Scheler, Simmel’in felsefesini başka açılardan güçlü ve ikna edici (“compelling”) bulsa da; bu felsefenin, dini fikirlerin yaşanmasının ve bu fikirlerin, insanın varoluşunu köklü bir şekilde yeniden yönlendirmesinin tarihi-aşan gücüne dair doğru veya yeterli bir açıklamasını sunmakta başarısız olduğunu kabul etmektedir. Scheler’in öne sürdüğüne göre, Simmel’de “yaşamın metafiziği”, netice itibarıyla, “dini sübjektivizmin en aşırı biçimi” anlamına gelmektedir, çünkü, Simmel, Tanrı ideasını, yaşamın mümkün pek çok “nesnelleştirmelerinden” (*Objektivationen*) - (“objectivations”) yalnızca birine indirgemekten başka bir şey yapmamış olmaktadır. (EM 240). ...” (Weidler 2018, 55).

“... Scheler ve Heidegger’in Simmel’le karşı çıkmaları, onu bir tür sübjektivizm biçimiyle suçlama konusunda aynı noktada buluşmaktadır, ki bu sübjektivizmde, tarih, insan zihninin yaratıcı güçleri ile olduğu kadar, sınırlılıkları ile de bir ölçüye tabi tutulmuş olmaktadır. Özellikle keskin ifadeli bir pasajda Heidegger, Simmel hakkında şöyle bir iddia öne sürer: Simmel’e göre “özgür insanın kişiliği tarihi kendi ellerinde tutar; tarih, özgür, biçimlendirici özneliğin bir ürünüdür” (GA60 41). Ancak, bundan başka bir yeterli açıklama yapmadan, Simmel’in görüşünün bu şekilde nitelenmesi ikna edici olmaktan uzak oldukça dar çerçeveli bir iddiadır. ...” (Weidler 2018, 58).

<sup>21</sup> Örneğin, Heidegger bağlamında, ilişkisellik ve dil felsefesi etkileşimi çalışmalarının muhtemel postmetafizik veya “teolojik” içeriğine Schalow şöyle işaret etmektedir:

“... Heidegger 1964 tarihli, “Günümüz Teolojisinde Nesnelleştirici Olmayan Düşünme ve Konuşma Sorunu” başlıklı mektubunda şöyle sorar: “İnsanlar ancak dile karşılık verdikleri ölçüde konuşurlar... Konuşma, kendisine en uygun olan şeyde, bir söyleme, işitilenin çok yönlü bir gösterimi, yani görünen şeyin itaatkâr bir şekilde işitilmesi değil midir?” Düşünce, kendisini zaten yönlendiren şeye, yani dille uyumlu bir ilişkiye kulak veren varlık iddiasına karşılık gelir. Dolayısıyla, Michel Haar’ın işaret ettiği gibi, düşünme her zaman üç ayırt edici unsuru içerir: 1) bir eğilim, 2) bir tekabüliyet ilişkisi ve 3) konuşma içinde bir mesken. [“(1) a disposition 2) a relation of correspondence, and 3) an abode within speech.”] Kabaca Dasein’in inşa edilmişliğinin özelliklerini ima eden bu üç unsuru koordine ederek düşünce, bir eksantriklik duruşu sergileyebilir. Bu eksantriklik sayesinde düşünme, dünyevi yöneliminin, olasılığın genişliğine açılımını sergileyebilir.” (Schalow, 2001, 85).

“Benim amacım, Scheler’in ve Heidegger’in Simmel’e yönelttikleri eleştirilere karşı, tam teşekküllü bir savunma sağlamak değil. Bunun yerine, Simmel’in, *Yaşamın Görüşü* (“*The View of Life*”-1918) adlı eserinde onun düşüncesinin, Schelling’le olan ilişkisini ortaya koyan bazı ayrıntıların altını çizmekle yetineceğim. ...” (Weidler 2018, 58).

“... Heidegger’in 1936 ve 1941 tarihli yorumlarında, Schelling’i “antropomorfi” (“anthropomorphy”) ile suçlamasından çok önce, zaten 1918’de Simmel, çok büyük ölçüde Heidegger’e benzer tarzda, Schelling’e karşı “insanbiçimcilik” (“anthropomorphism”) ithamını yöneltmişti. ...” (Weidler 2018, 60).

Daha önce de zikredildiği üzere, Vandenberghe, ilişkisel sosyolojik yaklaşımların anlaşılmasında, yaptıkları derin etkiler bakımından, incelenmesi veya mutlaka dikkate alınması gereken felsefi veya teolojik kökenler veya yaklaşımlara sahip özellikle şu düşünürlerin ve kullandıkları şu temel kavramların son derece önemli olduğunu ifade etmektedir:

“... Herakleitos’un süreç ontolojisi, Orta Çağ’ın Skolastik-karşıtı nominalizmi, Cusanus’un perspektif teolojisi, Leibniz’in ilişkisel (“relational”) zaman ve mekan anlayışı, Kant’ın etkileşim (“interaction”) ve komünite kavramı, Hegel’in diyalektiği, Marx’ın tarihsel materyalizmi, Nietzsche’nin vitalizmi, Whitehead’in süreç felsefesi ...” (Vandenberghe, 2018, 40).

Vandenberghe çizgisinde ancak, daha fazla bir Heideggeryen bir bakışla, ilişkiselliğin felsefi temelleri üzerine, yukarıda da değinildiği üzere son yıllarda son derece orijinal yeni yaklaşım ve yorumlar geliştirilmeye başlanmıştır (Kirkland, 2017). Bu bölümün, sonuç değerlendirmeleri adına, tez konumuz bağlamında, kısaca ve öncelikle, Bourdieu’nün, Heidegger’i, “ilişkisel” bir isim olarak gördüğünü özellikle belirtmesine, bir daha titizlikle dikkat çekmek yerinde olacaktır denebilir:

“... Spengler, Jünger ya da Niekisch gibi basit siyaset yazarlarının tersine Heidegger, o zamana dek birbiriyle bağdaşmaz görülen felsefi tavırları, yeni bir felsefi konumda gerçekten *bütünleştirir*. Mümkün olanlar mekânı üzerindeki bu hâkimiyet, en açık şekilde ikinci [olgun] Heidegger’de görülür: Bu dönemde Heidegger, kendisini sürekli olarak bağımsal (“relational”-ilişkisel) biçimde tanımlar, geçmişteki ve o andaki tavırlarına ilişkin, felsefe alanındaki başka konulara dayanarak üretilebilecek temsilleri öngörüp bunlara karşı çıkar.” (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 149).

Hakikaten, bizzat Heidegger de, kendisini varlık felsefesi açısından “ilişkisel” bir yaklaşımı esas alan bir isim olarak gördüğünü şöyle ifade etmektedir: “*Bu arz yüzünde (“earth”) ilişkisellik (“in relationality”) içinde var oluyoruz.*” (Aktaran: Hanly, 2021, 6). Heidegger’in, ilişkisellik üzerine görüşleri, özellikle son yirmi yıl içinde, çok daha derinlikli olarak analiz edilmeye ve kapsamlı bir şekilde yorumlanmaya başlanmıştır (Benjamin, 2015). Heidegger’in “ilişkisel” yaklaşımı üzerine son dönemlerde gelişen çalışmalar, Grek felsefesinde “Logos” (dil felsefesi) perspektifinin, varlık ve bilgi sorunlarının tarihsel ve sistematik çözümü yolunda total bir yeniden düşünülmesi gereğini ortaya çıkarmıştır. Biraz uzunca da olsalar, bu bağlamdaki son derece kritik ve can alıcı oldukları için hakikaten zikredilmeye değer birkaç kotasyonla bu bölümü bitirmek isteyeceğim:

“Heidegger’in gözlemediği gibi, Platon için yazılı ve sözlü söz (“written and spoken Word”), şeylerin kendisine dönmek için bir *provokasyon* sağlayabilir, ama *bundan daha fazlasını* yapamaz: “Yazılan ve konuşulan kelime -ki temel olan olan budur- kendi başına hiçbir şey sağlamayabilir” (GA19, 343). Buna tam karşıt olarak, diyalektiğin ruhta var olan “yaşayan logos”u, öyle bir şeydir ki, “kendi yaşamını, şeylerin kendisi ile bir ilişkide” (“*der aus dem Sachverhältnis lebt,*” 345) bulur. Bu anlamda, *lógos* (*logos*), böyle bir ilişki tarafından yönlendirilebilir ve yönlendirilmelidir de, *logos*’un bizzat kendisi bu ilişkiyi sağlayamayabilir.” (Gonzalez, 2002, 273).

“... ona [Heidegger’e] göre, insanoğlunun *legein*’i (konuşması) ile ilksel *Logos* arasında kesinlikle bir “ilişki” (“relation”) (*Bezug, Beziehung*) olmasına rağmen, kendisi, bu ilişkinin, tamamen bağımsız bir varlığın bir başkası ile “ilişkinin” olması anlamında hiçbir geleneksel felsefi veya teolojik anlayışla anlaşılması gerektiğini söyleyebilmek adına oldukça sancılı bir durumla karşı karşıya kalmıştır. ...” (Capobianco, 2014, 88-89).

“Parmenides, *voeiv* (düşünce) ve *eivou* (varlık) arasındaki bağıntıyı/ilişkiyi (“correlation”) ilk dile getiren kişi olmuş olabilir; ancak Heidegger’e göre bağıntının *kaçınılmaz* (“*ineluctable*”) olmasının nedeni, Heidegger’in kendisine kadar, Parmenides’in ve Batı felsefesindeki diğer herkesin gözünden kaçmıştır. ... Filozoflar, varlığın-düşünülmesi ile düşünülen-olarak-varlığı birleştiren *Bezug*’u (ilişkiselliği) araştırmayı başaramadılar. Ama Heidegger’in, Kant kitabında söylediği gibi, *Bezug*—yani, düşünme ve düşünülen arasındaki “ve” —, kendisinin de, nihai anlamda peşinde olduğu şeydi.” (Sheehan, 2023a, 8).

#### 4.5. HEIDEGGERYEN MARKSİZM VEYA BOURDIEU’DE “ÇIKARSIZ EYLEM”İN “SÜBJEKTİVİTESİNDEN” “POLİTİKA”NIN “OBJEKTİVİTESİNE” TARİHSEL ÖZGÜRLÜK VE DEVRİMİN YOLU

##### 4.5.1. Bourdieu’nün Sokratik Sosyolojisindeki “Aklın Reelpolitiği”, Grek Düşüncesinden Postmodernizme Nasıl Okunabilir?

Sübjektifliğin aşılmasının tek olanağını toplumsal yaşam pratiğinde görmesi üzerindeki kritiksel vurgusu, benim düşünceme göre Bourdieu’yü, 20. Yüzyıl sosyolojisinin ve daha ötesinin en önemli figürlerinden biri olarak öne çıkarmaktadır. En azından benim kabul ettiğime göre bunu ifade etmeme izin verilirse, Bourdieu, hem bir defalığına ve hem de tüm sonrası için her türlü teorik önyargılar veya sübjektiveleri eleştirel bir şekilde aşabilmek adına bize yeni ve “öz-düşünümsel” bir düşünme biçimi takdim etmektedir. Diğer bir deyişle, toplumsal koşullar içinde deneyimlenen düşünümsellik-öncesi kendilik pratiği ilk olarak yer alır ve bu pratik, kendi üzerine ancak daha sonradan inşa edilen veya varlığı farz edilen ilişkiyel yorumlar olarak oluşan bizim düşüncelerimizin doğasını belirler, yoksa bunun tam tersi başka bir yolla değildir. Benim görüşümce, sübjektifliğin dekonstrüksiyonunda pratiğe veya *phronesis*’e verilen bu önem, Bourdieu ve Heidegger arasında hiç beklenmedik derecede benzer ve derin bir şekilde paylaşılan metodolojik bir kaygıdır. Bu noktada, bana göre onlar arasındaki benzerlikler, farklılaşmalardan kesinlikle daha fazla görünmektedir.

“Eylemin (“handeln”, “action”, “etkinlik”) doğasını, yeterince güçlü bir şekilde idrak etmekten hala oldukça uzak sayılırız.”<sup>22</sup> (Heidegger, 2002a, 37) diyen Heidegger’in, praxis (pratik) üzerine son derece radikal ve trajik çağrışımları olan bu son dönem saptamasındaki kritik vurgusuyla, radikal bir benzerlik içinde, Bourdieu de, bütün pratik-düşünsel girişiminin doğasını açıklama yolu üzerinde ilerlenebilmesi adına en başta dikkate alınması gereken bir kriter olarak, daima, sosyolojik ve felsefi açılardan “Çıkarsal olmayan bir eylem (“disinterested act”) olanaklı mıdır?” (Bourdieu, 1998, 75) temel sorusu üzerine odaklanmanın can alıcı önemine en yoğun bir şekilde dikkat çekmek ister.

Hem Bourdieu ve hem de Heidegger’in kendi açılarından, pratik üzerine bu şekilde radikal bir vurguda bulunma girişimlerinden yola çıkarak, bu bölümde, ikili bir problematiğin açıklanmasına yönelmek isteyeceğiz: Birinci olarak, pratik veya somut olanın, son analizde teorik, düşünsel veya kavramsal bir bakışla asla tam olarak tanımlanamayacağını ve böylelikle düşüncenin ve öznenin, daima pratik/deneyim/empirik olan kaynaklı bir nitelik taşıdığını öne sürecek olmamızla birlikte; bir anlamda yine de, her zaman derin ve vazgeçilmez bir teorik içerik ve belirlenim oluşturabileceğini de ifade etmeye çalışacağız: “... Eğer empirik olan, bir anlamda, düşüncede kavranması mümkün olmayan olarak kalıyorsa da, yine de, empirik olanın, düşüncenin ve öznenin en güçlü belirleyicisi olduğu doğru anlaşılmalıdır. ...”<sup>23</sup> (Lumsden, 2002, 157). İkinci olarak da, pratikte, akılla kurulan bir ilişkiden söz edilebilmesi için, pratik sebeplerin veya “pratik aklın”, kendi rasyonelitesinin, varlığa içkin (immanent) olan bir *phronesis* (pratik davranış-tutum) içinde doğru “temellendirilmesi” son derece kritiktir. Bu bağlamda, daha çok, “‘pratik’ akıl kendi ‘rasyonelliğini’ açıklayamadığı” için, kendisini, kendisiyle meşrulaştırılması olanağının (Crowell, 2001, 452) sorgulanmasına ve bunun gerçekleşme koşullarının taşıdığı önemin gözden kaçırılmamasına dikkat çekilmeye çalışılacaktır.

Bourdieu’nün sosyoloji pratiği, bir yandan, Marx-Durkheim-Weber arasındaki farklı etkileşimlerin yeniden yorumlandığı bir ekonomi-politik ve sembolik yapı analizi içerirken, diğer yandan da, tüm bu çerçeveyi, Aristotelesçi bir pratik anlayışı, Kantçı bir eleştirel düşünce ve Heideggerci bir “anti-entellektüalist” somut varoluş anlayışı ile temellendirmeye yönelir:

“‘Rasyonel eylem’, kendinde söz konusu olan mantıklılığın bütün biçimleriyle birlikte, ... pratik aklın özel saiklerini savunabilen, ... makullüğe ve ihtiyata dayalı (Aristotelesçi *phronesis* –[pratik bilgelik] anlamında) daha kapsamlı ve gerçekçi bir rasyonalizmin kurulmasını engeller.” (Bourdieu, 2016, 101).

<sup>22</sup> Heidegger’in bu cümlesinin İngilizce çevirisi ve Almanca orijinali şöyledir: “We are still far from pondering the essence of action decisively enough.” - [“Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug.”] (Heidegger, 2002a, 37).

<sup>23</sup> “... If the empirical is to remain unable to be, in some sense, grasped in thought and yet seen as the most forceful determination of thought and the subject ...” (Lumsden, 2002, 157).



“Kantçı bir “gerek” veya davranış kuralı ortaya koymaksızın ya da tatbik etmeksizin, gerektiği gibi hareket etmeye (*ôs dei*, diyordu Aristoteles) olanak veren pratik anlamdır.” (Bourdieu, 2016, 167).

Örneğin Bourdieu böyle bir “pratik” bakışla şöyle der: “...eğer kuramsal bir modelim olsaydı; bu model, gerçeği düşünmekte kullanılan araçları eleştirel düşünümSELLİĞE tabi tutan Kantçı model olurdu.” (Bourdieu ve Chartier, 2014, 27). Aristoteles’ten Kant’a uzanan bir çizgide Antik ve Modern düşüncenin bulunduğu evrensel bir bilgi zenginliğinin sosyoloji içinde çok benzersiz bir şekilde içselleştirilmesi yanında, Bourdieu, çağdaş sosyal bilimlerin, yapısalcılıktan, postyapısalcılık-postmodernizme uzanan sürecinde, Levi-Straus, Derrida, Foucault, Habermas, Wittgenstein, Nietzsche ve Heidegger gibi bir dizi ismin bazı kritiklerini ve olumlu içerimlerini de kendi ajandasına çok özgün bir şekilde dahil eder. Bourdieu, başka bir çağdaş sosyologda görülmeyecek tarzda sosyolojiye getirdiği bu benzersiz kapsam genişliği ve içerik derinliğiyle, ekonomi, politika, felsefe, sanat ve edebiyat gibi diğer bazı temel insan bilimleri arasında çok açıklayıcı kesişim alanları oluşturur ve çok farklı ufuklara kapılar açar.

Bourdieu, Aydınlanma Düşüncesi ile Fransız ve Endüstri Devrimleri odaklı bir paradigmadan yola çıkan iki yüzyıllık bir geleneksel sosyoloji anlayışının sınırlarını yeniden çizer: Bir anlamda Grek felsefesinde pratik olanın anlaşılmasının yeniden odağa alınmasına yönelecek bir derinlikle, sosyolojik alanı, tıpkı felsefe gibi 2500 yıllık bir süreci içine alacak kadar genişletir. Bourdieu’nün pratik düşünsel dünyası, modern sosyolojiden postmodern sosyolojiye geçişte veya sübjektivite-objektivite ve mekanizm-skeptisizm (dogmatizm-nihilizm) çelişkilerinin aşılması yolunda ayakları yere sağlam basan bir yaklaşım oluşturabilmede çok boyutlu çapraz etkileşim ağı içinde işlev gören benzersiz bir yorum çerçevesine ve çok güçlü dinamiklere sahiptir. Bu yüzden, hiç şüphesiz denebilir ki, tüm bu çerçeve aslında gelecek adına, çok daha verimli bir evrensel analiz ufkuna işaret etmektedir. Zaten, Bourdieu’nün, Avrupa, Amerika, Japonya ve Avustralya’da her geçen gün artan evrensel etkisi aslında, biraz da bu daha önce benzeri olmayan “unique” pratik ve teorik düşünsel arkaplan sayesinde gerçekleşmektedir. Türkiye’de de bu evrensel yönde daha fazla gelişmelerin oluşturacağı verimli bir çerçeveyi gelecek adına öngörmek, sanırım bu anlamda hiç de abartılı bir varsayım olmasa gerektir.

Bourdieu sosyolojisindeki ana temalar olarak, Platoncu idealizmin temsilci düşünsel içeriğinin radikal kritiği, “skolastik” aklın tek yönlü sınırlılıklarına dikkat çekilmesi, Descartesçi rasyonel bireyciliğe karşı çıkılması ve Kantçı eleştirel düşüncenin içselleştirilmesi gibi asıl unsurlar, bize çok yoğun biçimde Heidegger’i hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere, **Varlık ve Zaman**’ın 1927’de yayınlamasından sadece bir iki yıl sonra, Heidegger’in neredeyse bir anda Avrupa, Amerika ve Japonya’da felsefe ve sosyal bilimlerinin gündemine, kelimenin tam anlamıyla bomba gibi düşmesine yol açan, çok kısa sürede onu zirveye taşıyan ve dünyaca meşhur ve etkili olmasını

sağlayan şey, basit ifadesiyle özünde, Platon’dan Nietzsche’ye 2500 yıllık tüm bir Batı felsefesini tam bir yapısöküme (Destruktion) uğratan bir çerçeve sunmasıydı.

Heidegger, Platon, Aristoteles, St. Thomas, Descartes, Kant ve Nietzsche’deki sübjektivist felsefi tutumları radikal bir şekilde eleştiriyor ve buna karşılık da, Pre-Sokratik bir praxis veya varoluş çizgisinde, bir çeşit Herakleitos-Parmenides senteziyle, deyim yerindeyse her şeyi yeniden somut varoluş içinde yorumlamayı önermiştir. Heidegger, Grek felsefesinin destrüktif bir yeniden okumasında, kendinden önce çağımızı en fazla etkileyen Marx ve Nietzsche isimlerine çok benzer şekilde Grekler odaklı bir düşünsel hesaplaşma ile yola çıkmıştır.

Temelde son derece kritik bir Hegel ve Schelling eleştirmeni olan Marx, aslında kendi pratik felsefesini geliştirirken, bu her iki ismin de etkisi altında kalmıştır. Manfred Frank, Hegel’in realite karşıtı aşırı spekülasyon bir felsefi çizgiyi savunur hale gelmesine karşı Schelling’in geliştirdiği ve insanı ve onun pratiğini öne çıkaran eleştirisinin, kendi derslerini izleyen Marx’ın pratik felsefesi veya Marksist düşüncenin doğuşu üzerinde etkili olduğunu öne sürmüştür. Frank’a göre, sadece soyut bir varlık felsefesi yapmak ile insanlığın tarihsel pratik özünün temel alınması arasındaki karşıtlık yeterince anlaşılmadan, tutarlı veya sağlam bir felsefi temellendirme yapmak olanaksızdır: “... Schelling'in felsefesinin son evresinde [bu felsefe], insanlığa, kendi yaratmadığı bir Varlıkla karşıtlık yoluyla, insanlığın kendi pratik özünü keşfetmesi için bir uyarı teşkil eder.” (Frank, 1989b, 265).<sup>24</sup>

Marx, materyalist görüşlerini temellendirebilmek için Felsefe Doktora Tezinde Demokritos atomculuğunun Antik Greklerdeki yapısı üzerine çalışmıştır. Bilindiği üzere Nietzsche de Grek Trajedisi odaklı bir temel yaşam felsefesini odak alan düşünsel bir yönelime sahiptir. Heidegger’in de, çoğu zaman gözlerden kaçan ve teori karşısında pratiği önceleyen “en temel” savı, Grek Felsefesinin doğası üzerine bir yorum kaynaklıdır. Heidegger için de bizzat varlıktan veya pratikten kopuk bir teori asla söz konusu değildir. Tabiri caizse, bir açıdan “teorinin” kendi başına bir değeri yoktur, ama Heidegger’e göre, eylemdeki veya “çalışan-varlık” olarak insan için, “teoriyi, **“özgün praxis”**in (“*genuine praxis*”) “en yüksek gerçekleştirme” biçimi olarak anlamak son derece önemlidir (“to understand theory as the highest actualization of genuine praxis.”). (Ehrmantraut, 2010, 3).

Hiç şüphesiz, Bourdieu de, Sosyoloji için Sokrates’ten başlayan bir soykütüğü çıkarmak isterdim türü değerlendirmelerde bulunurken (Bourdieu ve Chartier, 2014, 44), en başta, Marx, Nietzsche ve Heidegger isimlerden derin izler taşıyan ve yukarıda çok genel bir şekilde kısaca ifade

<sup>24</sup> “... in the late phase of Schelling's philosophy. It constitutes a warning to humanity to discover its practical essence through the contrast with a Being that it has not itself created.” (Frank, 1989b, 265).

edilmeye çalışılan şekliyle kökeni Greklere kadar giden benzer bir ortak pratik çerçeveye işaret etmektedir:

“Sosyolojiye görkemli bir şecere çıkaracak olsaydım, en temelde, ilk sosyoloğun Sokrates olduğunu söylerdim. Felsefeciler buna öfkelenirdi, çünkü onlara göre Sokrates felsefenin kurucu babasıdır. Fakat aslında Sokrates’in sorular sormak üzere sokağa çıkan, Atinalı bir generale cesaretin ne demek olduğunu sormaya kalkan, sofü bir adam olan Euthyphron’a sofülüğün ne demek olduğunu falan sormaya kalkan biri olduğu apaçık ortadaydı. Bir bakıma, ampirik araştırma yürütüyordu o... Benim bugünkü düşmanlarımın muadillerine, ya da en azından bilimin araçlarıyla kendilerine karşı savaştığım kimselere, yani Sofistlere karşı bıkip usanmaksızın mücadele eden biriydi: Bunlar, bir yandan gerçekdışı bir dünyadan bahsedip o dünya gerçekmiş gibi yapan, etkileyici kelimelerle örtmek suretiyle gerçeğe erişmeyi imkânsız kılan kimselerdir.” (Bourdieu ve Chartier, 2014, 44).

Her ne kadar aralarında oldukça güçlü tarihi ve sistematik bazı benzerlikler olsa da; Bourdieu için, özellikle Heidegger, kesinlikle çok fazla idealist ve konservatif öğeler barındıran bir yoldadır. Ama yine de Bourdieu, Heidegger söz konusu olunca son analizde, onu, “filozoflar arasında en filozof” (Bourdieu ve Chartier, 2014, 76) tanımlamasıyla niteleyecek kadar samimi, coşkulu ve çok açık yürekli bir tavır sergiler. Biz de aslında, bu kısa alt bölümde, bir ölçüde Bourdieu’nün bu gerilimli Heidegger yaklaşımına biraz daha açıklık kazandırma amacındayız.

Tüm bu değerlendirmelerden ne kastedildiği üzerine, hiç olmazsa buradaki farklı başlangıcı biraz daha net belirleyebilmek için Platon’dan bu yana tüm bir Batı felsefesinin skolastik içeriğinin eleştirisi üzerine sözü bu noktada “tarihsel” perspektifi öne çıkaran Bourdieu hakkında yine Bourdieu’ye bırakmak belki daha yerinde olacaktır:

“...tarihselleştirme, Platoncu (bilhassa matematiksel ama aynı zamanda hukuki veya edebi) idealar dünyasının özerkliği yanılması teşkil eden ve farklı alanlarda aşağı yukarı aynı biçimlerde kendini gösteren bu tür bir fetişizmden bizi kurtarır. ...mutlaklığa olan özelemlerini sanat yapıtlarına, edebiyata, hatta bazen bilime yansıtanları kederlere gark etse de, sosyal bilimlerin, en çıkarsız “çıkarlar”ı dayatabilen ve esinleyebilen pardoksal dünyalar olan skolastik alanların kendine özgü mantığında sanat yapıtlarının, bilimin veya edebiyatın -tarihsel ve tarihasırı boyutlarında- varoluş ilkesini aramaya devam etmeleri gerekir.” (Bourdieu, 2016b, 138-139).

Bourdieu, sosyoloji ve felsefede karşı olduğu saf teorikleştirici veya ideolojik tutumları, “skolastik” kavramı altında şiddetli bir şekilde kritik eder. Bu kavramın kullanılmasında Bourdieu, Marx’la aynı çerçeveyi paylaşmaktadır. Bu çerçevenin ne olduğuna ilişkin Heidegger dolayısıyla Marx’a uzanan bir kotasyona yer vermek burada sanırım son derece açıklayıcı olabilir: David F. Krell, felsefenin politika ve pratikle ilişkisi bağlamında Heidegger’in “Hümanizm Üzerine Mektup” çalışmasına yazdığı kısa önsöze Karl Marx’tan söz açarak başlar:

“Marx, Paris’ten uzaklaştırılmasından kısa bir süre sonra, 1845 ilkbaharı boyunca Brüksel’de Alman filozof Ludwig Feuerbach üzerine birçok notlar kaleme aldı. Bunlardan ikincisi şöyledir: “İnsan düşüncesinin objektif hakikate ulaşip ulaşamayacağı sorunu, teorik bir sorun değil, ancak pratiğe ilişkin bir sorundur.... Kendini *praxis*’ten soyutlamış bir düşüncenin geçerli olup olmadığı üzerine geliştirilen tartışma biçimi saf anlamda *skolastik* bir sorun edinmek anlamına gelir.”” (Krell, 1978, 190).

İşte en genel hatlarıyla böyle bir yaklaşım çerçevesinde, Bourdieu, somut tarihsel pratiği daima göz ardı eden ve aslında tam da bu yüzden daima her türlü toplumsal sömürünün meşrulaştırıcı

gücü olma konumuna rahatlıkla dönüşme tehlikesini içinde barındıran saf soyut veya teorist “skolastik” tutumlara radikal bir şekilde karşı çıkar. “Sosyologlar, skolastik yanılı bakımından özellikle felaket vaziyettedir.” (Bourdieu, 2023b, 62). Bourdieu, bu yüzden, hem küresel kapitalizmin neo-liberal sömürü politikalarına ve hem de postmodern irrasyonel entellektüel iç tutarsızlıklarına karşı çok ciddi bir mücadele ve direniş bayrağı açmış bir isimdir. Politikadan entellektüel alana uzanan bu ikili mücadelede, Bourdieu’nün daima, sadece refleksif bir sosyoloji pratiğinde oluşabilecek somut dönüştürücü gücün taşıdığı özgürlükçü ve eşitlikçi ilişkisel-pratik dinamiklerin evrensel içeriğinin analiz potansiyelini öne çıkaran bir yaklaşımı olmuştur:

“Eserlerim çoğu zaman –bana göre haksız bir şekilde- belirlenimci ve kaderci olarak okunur. ...” (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 213).

“Sosyologları genellikle etkisi altına alan toplumsal belirleyicilerden, çalışmalarımı kurtarmak için her zaman sosyolojiye başvurdum. ...” (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 2015).

“Sosyolojik pratiğin toplumsal belirleyenlerinin sosyolojisi, sosyal bilimlerin temellerini mahvetmek şöyle dursun, bu belirlenimler karşısında olası bir özgürlüğün tek olası temelidir. Sosyolog, eyleyicileri katı bir belirlenimciliğin demir kafesine hapsedmek şöyle dursun, onlara özgürleştirici bir bilinçlenme potansiyelinin araçlarını sağlayan, toplumsal dünyaya ilişkin kesin bir bilimi, ancak bu çözümlenmeye sürekli olarak kendini de tâbi tutarak, bu özgürlüğü tam anlamıyla kullanarak üretebilir.” (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 217).

Denebilir ki, Bourdieu’nün tüm yazdıklarının arka planında, *nihilizmin göreceliği ve skolastik yanılısama karşısında, bilimsellik ve aklın reelpolitigiyle özgürlüğe* uzanan bir bütünsellik adına, Marx’ın praxis kaygısının ifadesi olan sözlerinde dile geldiği üzere, “**mantığın şeyleri**” değil de; “**şeylerin mantığı**” odaklı bir pratiğin teorisi anlayışı her zaman varlığını derin bir şekilde korur:

“Kültürel üretim alanlarının işlerliğinin gerçekçi bir çözümlenmesi, bir göreceliğe götürmek şöyle dursun, bizi rasyonellik karşıtı ve bilimsellik karşıtı nihilizm ve rasyonel diyalog ahlakçılığı seçeneğini aşip aklın gerçek bir Realpolitik’ini önermeye davet eder. ... Aklın tarihsel kökenlerini unutarak, aklın davalarını ileri götürmek için yalnızca aklın gücüne ve rasyonel tebliğe güvenen ve aklı, özgürlüğü, onların tarih içinde gerçekleştirmelerinin koşulu olan tam anlamıyla siyasal araçlarla donatmak için siyasal mücadeleye çağrıda bulunmayan her tür insan tinini geliştirme tasarısı, hâlâ skolastik yanılısamının tutsağıdır.” (Bourdieu, 2006, 217).

Bourdieu üzerindeki etkilerinin, daha yakından anlaşılmasında taşıdığı önem bakımından, şunu özellikle dile getirmek isterim ki, literatürde, Heidegger’in, pratik ve somut varoluşun kritik önemi üzerine daima yaptığı derin vurgu ile sübjektivist özcü felsefenin 20. Yüzyıldaki en radikal eleştirmeni olduğu noktası çoğu kez gözden kaçabilmektedir. Kendisinden sonra, tıpkı Bourdieu’nün, her türlü sosyolojik **teodiseyi**, “**sosyodise**”yi (Bourdieu, 2016a, 300; Alciati, 2022) veya “**son merci teolojisini**” (Bourdieu, 2016b, 290) aşmak adına, yine refleksif bir özdüşünümlelikle bir tek sosyolojiye başvurması gibi, deyim yerindeyse, Heidegger de, daima pratik bir hermeneutikle, her türlü teorik felsefeyi dekonstrükte etmek için her zaman, öncelikle somutun “felsefesini” veya “düşüncesini” odak alır. Kendisi, 1960’larda kesin bir dille “Felsefenin Sonu”nu ilan eden ve aynı ismi taşıyan eserlerinde de somutluk kazanan oldukça güçlü tarihsel analizlere imza atmıştır: “*Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi*”-[1964] ve

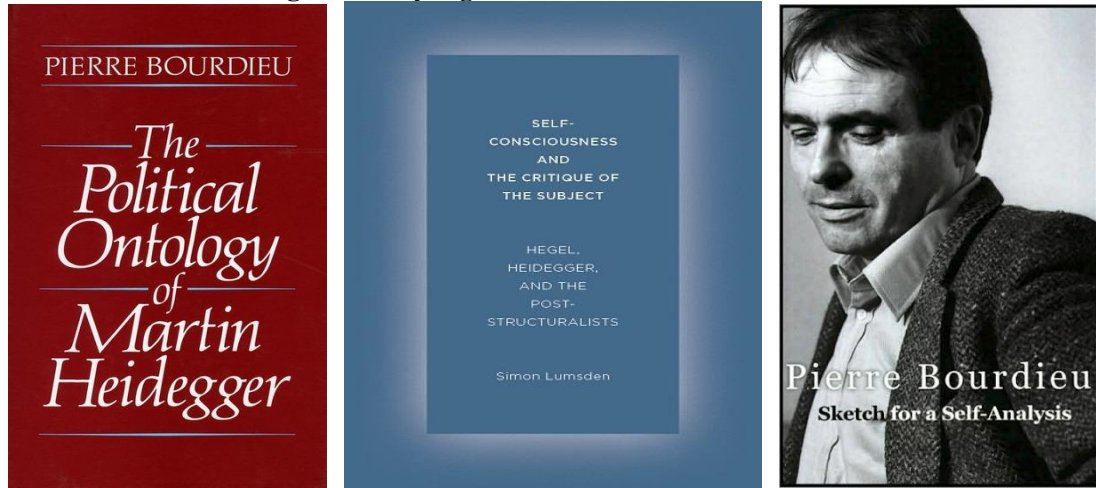
*“Felsefe Biçiminde Düşünmenin Sonu” (“Düşünme Konusunun Belirlenmesine İlişkin Soru Üzerine”)-(1965) (Heidegger, 2001a; Heidegger, 2010a).*

#### **4.5.2. Hermeneutik Komünizm Tartışmaları veya Bourdieu’nün “Heideggerci Marxism” “Okuması”ndaki “Devrimci Direniş”in “Entellektüel Muamması”**

Avrupalı sosyalist ve Marxist düşünürler içinde “Heideggerci Marxism”in en somut ve en özgün ilk formülasyonu, hiç şüphesiz, Heidegger’in danışmanlığında Üniversite Hocalığı Tezini (Habilitation) yazan Frankfurt Okulu’nun kurucu babalarından Herbert Marcuse’ye aittir. Marcuse, 1919’da Alman Devrimci Hareketi’nin öncü isimi Rosa Luxemburg’un öldürülmesinden sonra çok büyük bir hayal kırıklığı yaşamıştır. Luxemburg gibi kendisi de, Leninist partiliğin acımasız lidere bağlılık ve itaat yöntemlerinin, Rusya’ya göre daha gelişmiş ve güçlü bir işçi sınıfı barındıran Batı ve Orta Avrupa için geçerli olmayacağını düşünüyordu. Ayrıca, İkinci Enternasyonal’de (1889-1916) Karl Kautsky ve Engels öncülüğünde, Marxism’in mekanistik bir bilim anlayışına (Örneğin, Engels’in Doğanın Diyalektiği kitabındaki yaklaşımına) indirgenmesine ve kapitalizmin otomatik olarak çökeceği yaklaşımının esas alınmasına kendini yakın bulmuyordu. İkinci Enternasyonal’in teorisyenleri, ona göre, işçi sınıfının “sübjektif” bilinç koşullarını, hiçbir şekilde dikkate almayarak oldukça yanlış bir tutum içine de düşmüşlerdi.

Bu karmaşık politik ve entellektüel manzaraya karşı verilen ilk güçlü tepki, Lukács’ın **“Tarih ve Sınıf Bilinci”** (1923) isimli çalışması olmuştur. İşte Marcuse böyle bir arayış atmosferinde, Heidegger’in 1927 yılında yayınlanan **“Varlık ve Zaman”** isimli kitabında ortaya koyduğu, varoluşçu “somut felsefe”yi, (*“konkrete Philosophie”*) hem Alman idealist burjuva felsefesine verilen çok köklü bir yanıt ve hem de Marxist hümanizm için yeni ufuklar açabilecek bir eser olarak selamlamıştı. Ve bu yüzden, kendi köşesine çekilerek bir kenarda durma tavrından vazgeçmiş ve yaklaşık on yıl aradan sonra, yani 1920’li yılların sonlarında tekrar üniversitede akademik araştırmalar yapmak üzere Heidegger’in yanında çalışmaya karar vermişti (Wolin, 2005, xi-xiv).

**Tablo 5. Bourdieu'nün Heidegger Kitabı'nın ve Her İki İsimde Söbjektivite Sorunu İle İlgili İki Kaynağın Görselleri**

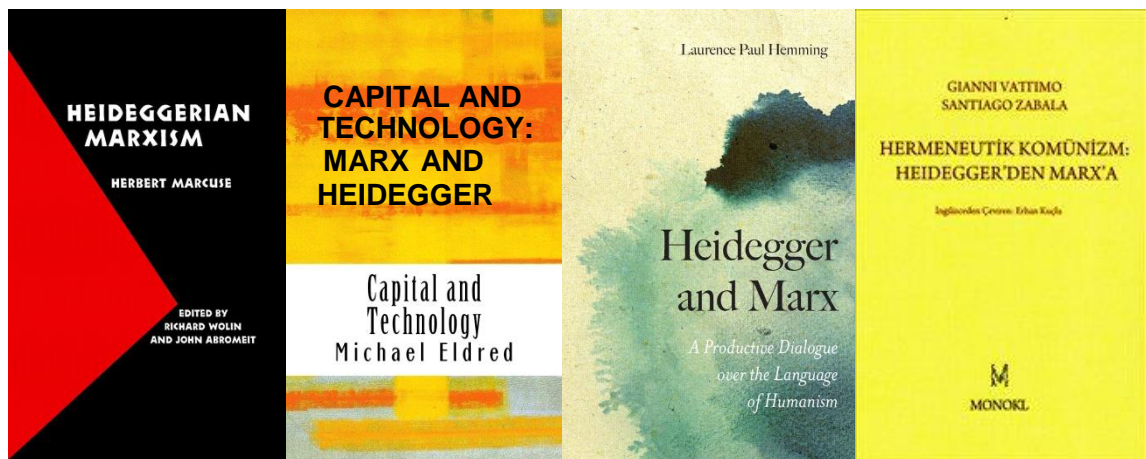


(1991)

(2014)

(2008)

**Tablo 6. Sosyoloji ve Felsefede Heideggeryen Marksizm ve Hermeneutik Komünizm Adları Altında Heidegger ve Marx'ı Aynı Anda Yorumlanmasına Yönelen Çalışmaların Görselleri**



(2005)

(2015)

(2013)

(2011)

Çok genel anlamda ve farklı tarihsel koşullar bağlamında, Bourdieu'nün pratik Heidegger okumasına ve kritiğine de, benzer bir "Zamanın Ruhu" ("Zeitgeist") hakimdir demek mümkündür sanırım. Bourdieu, entellektüel oluşumunun ilk döneminde, yani 1950'li yılların başında üniversite öğrencisiyken, Heidegger, 1927'lerde Almanya'da sahip olduğu konumundan

çok daha erişilmez bir düşünür payesine Fransa’da ulaşmış vaziyetteydi. Örneğin, Savaş sonrası bunalım yıllarında etkisi her yanı kasıp kavuran Sartre dahi, “**Varlık ve Hiçlik**” (1943) tarzı çalışmalarında aslında temel olarak bir şekilde Heideggerci temalardan başka bir şey işlemiyordu. Çok ilginçtir ki, Bourdieu bir yerde, o yıllarda dahi, Sartre’nin söylediği her şeyin, aslında daha evvel Heidegger tarafından söylendiğinin birçoklarıncaya çok iyi fark edildiğini ifade eder, “... Sartre’in tüm önemli fikirleri, Heidegger’de zaten vardı...”. (Bourdieu, 1999, 223-224).

Heidegger’in, bu bölümün başında sözü edilen ve eylemin veya pratiğin doğasını yeterince güçlü bir şekilde anlamaktan hala oldukça uzağımız mealindeki ifadesi, onun “*Hümanizm Üzerine Mektup*” isimli makalesinin ilk cümlesidir ve 1946 sonbaharında Fransa’da kendisine en yakın isimlerin başında gelen Jean Beaufret tarafından yazılan bir mektuba cevap olarak kaleme alınmış metindir. Bourdieu, kendi düşünsel macerasının ilk dönem biçimlenişi üzerine anılarını anlatırken, Beaufret’nin o yıllarda Fransız felsefesinde ne kadar can alıcı bir etkisi olduğundan söz açar. Bourdieu’nün anlatımına göre, Beaufret, bilhassa II. Dünya Savaşı sonrasındaki beş-on yıl içinde, gerek felsefede üniversiteye geçiş sınıflarındaki (Prestijli Henry IV Okulu’nda) kritik akademik pozisyonu açısından ve gerekse de bir entelektüel olarak, tüm gücünü kullanmakta ve bütün bir Fransız düşüncesini ve akademiyasını Heidegger düşüncesinin “gizemli” veya “erişilmez” (“arcana”) (Bourdieu, 2000, 36) yükselilerine çekmek veya sürüklemek isteyen bir figür olarak ortaya çıkmaktadır.

Sartre’dan ayrı olarak; II. Dünya Savaşı sonrası yıllarında Bourdieu’ye göre, Heidegger düşüncesinin Fransa’da öne çıkan en güçlü yorumcusu gerçekten Jean Beaufret’tir. Burada kısaca Beaufret’nin özyaşam öyküsü ile ilgili bir iki noktayı kısaca da olsa hatırlatmak sanırım Bourdieu’nün yorumunu ve dönemin düşünsel atmosferini biraz daha yakından anlamada oldukça açıklayıcı olabilir. Beaufret, 1946 Eylül’ünde Heidegger’le tanışmadan önce, Marx odaklı bir düşünce sistemine sahip bir felsefe profesörüdür ve bu eğilimini bütün hayatı boyunca bir şekilde korumuştur. Beaufret, 1936’da Halk Cephesi’ni (“Popular Front”) desteklemiştir. Bu yüzden Fransa’da Naziler tarafından hapse atılmış ve bir trene bindirilerek Almanya’da bir Nazi esir kampına gönderilmek istenmiştir. Ancak Beaufret, bir yolunu bularak trenden atlamak suretiyle kaçmayı başarmıştır. 1941’de Grenoble’da 1942’den 1944’e kadar da Lyon’da özgür alanlarda (“free zone”) ders vermeye devam etmiştir. Lyon’da iken *Pericles Servisi* isimli bir anti-Nazi direniş örgütünün üyesi olmuştur. Bu örgüt Nazileri yanıltmak için sahte kimlik belgeleri üretme konusunda uzmanlaşmıştı. Ancak tüm bu ölüm kalım savaşı devam ederken, Lyon yıllarında Beaufret, arkadaşı Joseph Rovin ile beraber *Varlık ve Zaman*’ı okuyordu. Ona göre, “Nazizmle mücadele, en büyük Alman düşüncesini çalışmaya engel olmamalıydı” ve bu süreçte amaçlanan

ise, bir şekilde teorik içerik kazanan “Marxizm’den daha az soyut” ve “daha fazla somut bir felsefe” arayışına bir karşılık bulma çabasıydı (Jacerme, 2008, 60-61). Savaşın sonra da, Beaufret, yakın çalışma arkadaşı Kostas Axelos’un “*Karl Marx Düşüncesinde Yabancılaşma, Praxis ve Teknik*”-(1961)<sup>25</sup> ve “*Bir Düşünce Yoluna Giriş: Marx ve Heidegger Üzerine*”- (1966) (“*Einführung in ein künftiges Denken: über Marx und Heidegger*”) isimli tarihsel önemdeki kitaplarının oluşumunda çok belirleyici bir rol oynamıştır. Axelos’un iddiasına göre, “*felsefenin sonu*” veya “*aşılması*” konusunda, “Marx ve Heidegger”, “hiçbir şekilde aynı şeyi aynı şekilde söylemeseler de”, temelde veya sonuçta “*aynı şeyi isimlendirmektedirler*”.<sup>26</sup> (Hemming, 2013, 24).

Bourdieu’nün, en genel anlamda, bu çerçevede, Beaufret ve Axelos çizgisinde bir Marx-Heidegger yorumuna daha yakın durduğunu söylemek sanırım olanaklıdır. 1923’te “*Tarih ve Sınıf Bilinci*”ni yazan Lukács, 1948’de ise, “*Varoluşçuluk mu, Yoksa Marksizm mi?*” isimli önemli yapıtını kaleme almış ve bu eserinde Heidegger’i “sübjektivist” bir felsefe yapmakla eleştirmiştir (Hemming, 2013, 34). Lucien Goldmann, “*Lukács ve Heidegger: Yeni Bir Felsefeye Doğru*”-(1973) adlı yapıtında, Lukács ve Heidegger arasında yeni bir uzlaştırma girişiminde bulunmuştur (Hemming, 2013, 34-35). Ancak, her şeye rağmen Bourdieu, Lukács ve Goldmann tarzı Marx veya Heidegger yorumlarına bir şekilde oldukça mesafeli durduğunu ifade etmektedir (Bourdieu, 2016a, 240).

İşte en genel çizgileriyle söylendiğinde, kısaca böyle bir tarihsel ve düşünsel gelişim süreci veya arka planı içinde, çağdaş sosyolojide Marx ve Heidegger’i bir arada ve “ekonomi-politik-kültür” odaklı bir “felsefe alanı” içinde yorumlayan en temel isim hiç kuşkusuz veya tartışmasız Bourdieu olmuştur. 1975 yılında ilk kez yaklaşık elli sayfalık bir makale olarak yayınlanan “*Heidegger’in Politik Ontolojisi*” isimli çalışması bunun en somutlaşmış biçimidir. Bourdieu, on üç yıl üzerinde çalıştıktan sonra 1988 yılında, kitap olarak yayınladığı bu çalışmasında, felsefenin politikadan ve politikanın da felsefeden ayrı olamayacağını savunan bir tezi merkeze alan bir Heidegger okuması yapmıştır.

<sup>25</sup> Bu kitabın Almanca baskısının ve İngilizce çevirisinin künyeleri şöyledir: “*Marx: Penseur de la technique*. Paris: Éditions de Minuit, 1963 (1961). Translated by Ronald Bruzina as *Alienation, Praxis and Technē in the Thought of Karl Marx*, Austin: University of Texas Press, 1976.

<sup>26</sup> Hemming, bu referansta sözü edilen kavram ve ifadelerin İngilizce ve Almanca biçimlerine şöyle yer vermektedir: ““Marx and Heidegger,” Axelos claims, “name the same . . . in no way do [they] say the same, their thinking moves itself within ‘the same.’” Axelos seeks constantly to show Heidegger’s, and Marx’s, relation to the “end of metaphysics” and its “overcoming” . . . (“Marx und Heidegger das Gleiche nennen. . . . [Sie] sagen keineswegs das Gleiche, ihr Denken bewegt sich innerhalb des ‘Selben.’”) (Hemming, 2013, 24).



Bourdieu, hemen birinci bölümde, Adorno'nun Heidegger eleştirisinin sınıfsal yaklaşımını, alan ve habitus kavramsallaştırması açısından yeni bir okumaya tabi tutmuştur. Bourdieu, felsefi alanın özerkliğinin, Adorno'da yeterince vurgulanmamasını bir eksiklik olarak görür. Bilindiği üzere, *Otantikliğin Söylemi-(1964)* adlı kitabında Adorno, Heideggerci varoluşçulukta yer alan evrenselci-aşkınısal sübjektivist sahilik söyleminin, bir Varlık mitolojisi ortaya atmaktan başka bir işe yaramadığını öne sürmüştür. Başka yorumcular da, bu tür bir Heideggerci yaklaşımın, aslında daima faşizan güçlere destek sağlamaktan öteye bir işlevi olamayan bir jargon olduğu temel tezini daha fazla öne çıkarmışlardır: "...*Otantik varoluş olasılığını temel almak, doğrudan Faşizme hizmet etmektedir.*" ("... plays directly into the hands of Fascism") -[M. Herrmann] (Aktaran: Jones, 1991, 191).

Yaklaşık benzer bir tartışma açısından, günümüzde, özellikle son on-onbeş yılda, Marx ve Heidegger üzerine gelişen oldukça etkileyici sosyolojik ve felsefi literatürü, Bourdieu, sanki otuz-kırk yıl öncesinden haber vermiş gibidir. Amerika, İngiltere ve İtalya'dan, daha çok dünyanın önemli felsefecilerine ait bu kitapların en önemlilerinden bazılarının sadece isimlerini vermek bile oldukça açıklayıcıdır: 1- "*Heideggeryen Marxism: Marcuse*" (2005) (Editörler: Richard WOLIN ve John ABROMEIT); 2- Gianni VATTIMO ve Santiago ZABALA, "*Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*" (2011); 3-Paul HEMMING, "*Heidegger ve Marx: Hümanizmin Dili Üzerine Verimli Bir Diyolog*" (2013); 4-Michel ELDRED, "*Kapital ve Teknoloji: Marx ve Heidegger*" (2015). Backman, 2. Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında, "*Sol Heideggercilik*" şemsiye kavramı altında gelişen yaklaşımların genel karakteristiği ve içeriği üzerine şöyle kapsayıcı bir değerlendirmede bulunur:

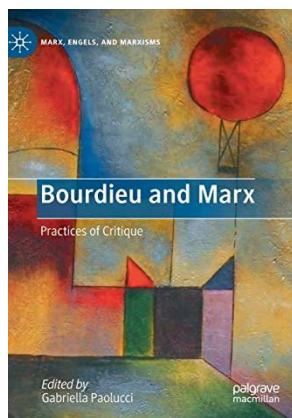
"... Heidegger'in, hem İkinci Dünya Savaşı öncesinde hem de sonrasında ana etkisi, az veya çok sol eğilimli entelektüel çevrelerde daha fazla olmuştur -en önde gelen öğrencileri arasında Herbert Marcuse gibi Yeni Sol ("New Left") ikonları vardı. Almanya dışında Heidegger'in mirası ilk olarak Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi Fransız solcular tarafından sahiplenildi; 1960'larda Michel Foucault ve Jacques Derrida ile geniş anlamda bir başka "Sol Heideggercilik" dalgası ve 1980'lerde Fransa'da Philippe Lacoue-Labarthe ve Jean-Luc Nancy ile İtalya'da Gianni Vattimo ve Giorgio Agamben ile üçüncü bir dalga öne çıktı. Nietzsche ve Heidegger'in felsefi projelerini birbiriyle bir tür birleştirme girişimi içinde olmak ve Heidegger'in, Nietzsche'yi tamamlanmış modernitenin metafizik düşünürü olarak okumasının ve Heideggerci postmetafizik "öteki başlangıç" ("other beginning") düşünme vizyonunun önemini küçümsemek, "Sol Heideggerci" yönelimin semptomatik bir eğilimi olmuştur..." (Backman, 2016, 10).

Çok genel bir nihai değerlendirme olarak, Heidegger'in Marx yorumu üzerine şimdiye kadar gelişen tüm bir literatür, temelde, onun "*Hümanizm' Üzerine Mektup*"-(1946) isimli makalesinde, kendisinin Marx yorumu ile Husserlci fenomenolojinin ve Sartre çizgisindeki egzistansiyalizmin yorumları arasında gördüğü derin farkı ifade ettiği tarihsel saptamalarını, farklı açılardan yeniden açıklamaya yönelen analizlerle şekillenmiştir demek olanaklıdır:

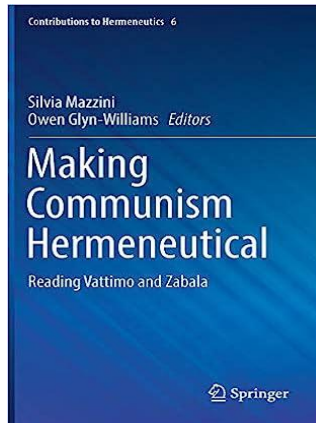
“... Marx yabancılaşmayı tecrübe ederek tarihin asli bir boyutuna ulaştığından, Marxist tarih görüşü, diğer tarihsel izahların perspektifinden üstündür. Fakat Husserl de – şimdiye dek gördüğüm kadarıyla – Sartre da, Varlıkta tarihsel olanın asli öneminin farkına varamadıklarından, ne Fenomenoloji ne de Varoluşçuluk, Marxizmle verimli bir diyalogun ilk kez mümkün hale geldiği boyuta ulaşırlar.

Böyle bir diyalog için aynı zamanda, materyalizmle ilgili çocuksu görüşlerden, elbette ona karşı koyduğu varsayılan ucuz çürütmelerden de kurtulmak kesinlikle zorunludur. ...varolanların tümü emeğin materyali olarak ortaya çıkar. Emeğin modern metafizik özü Hegel’in *Phänomenologie des Geist*’ında, kendi kendini tesis/tanzim eden kayıt ve şarta bağlı olmayan üretim süreci (*der sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung*) olarak önceden haber verilir ki, bu da, insanla öznel olarak tecrübe edilen edimsel olanın nesnelleşmesidir. ...” (Heidegger, 2002b, 38)

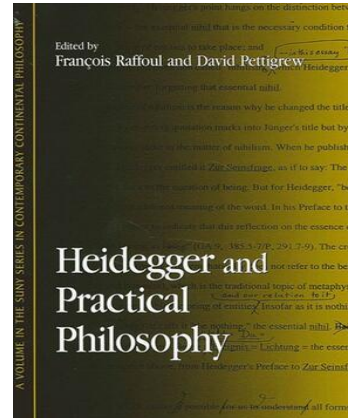
**Tablo 7. Bourdieu, Marx ve Heidegger Üzerine Pratik Felsefesi Odaklı Veya Hermeneutik ve Fenomenolojik Yeni Yaklaşımlar İçeren Bazı Çalışmaların Görselleri**



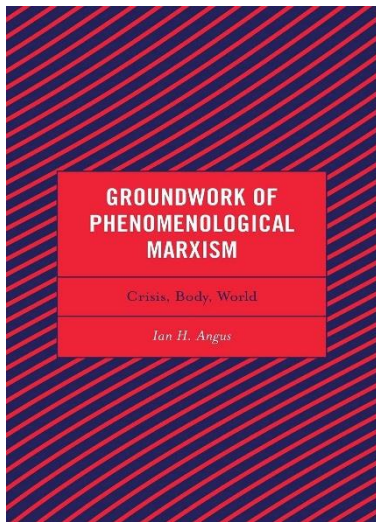
(2022)



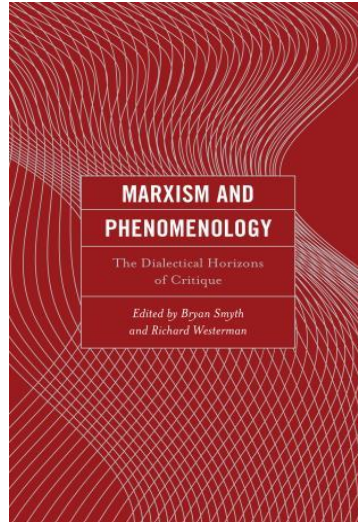
(2017)



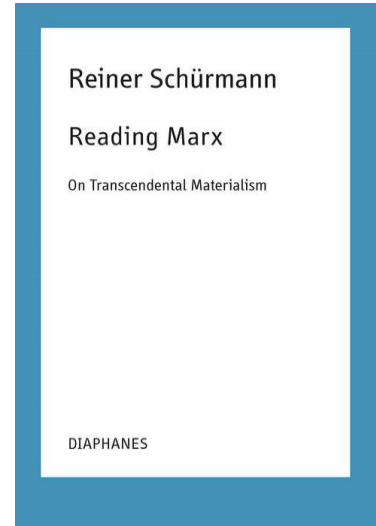
(2002)



(2021)



(2022)



(2021)

#### 4.5.3. Marx, Nietzsche ve Heidegger’den Sonra Bourdieu ve Postyapısalcılık

Amerikalı ünlü düşünür Prof. David Couzens Hoy (University of California at Santa Cruz), “*Critical Resistance: From Poststructuralism to Post-Critique*”-(2004) isimli kitabının içindeki elli sayfalık en uzun bölümü Bourdieu’ye ayırmaktadır. “*Bourdieu: “Agents, Not Subjects”*” ismini taşıyan bu bölümde, Hoy, Bourdieu’yü, Derrida, Deleuze ve Foucault gibi şimdiye kadar kesinlikle daha ön planda olan postmodern veya postyapısalcı isimlerinden daha önemli bir figür olarak öne çıkarma girişiminde bulunmaktadır. Bu isimlerin hepsi için de geçerli olan şöyle bir gerçek vardır ki, her ne kadar bunların tümü de bir şekilde çeşitli Marx ve Heidegger analizleri yapsalar da; son analizde kendilerinde Nietzscheci bir tavır kesinlikle baskın çıkmaktadır. Ne var ki, Bourdieu, yaşamının son dönemlerinde, bu figürlerden giderek kendisini çok daha (ve hatta sonsuz olarak) uzak hissetmeye başladığını 2001 yılında kaleme aldığı “otobiyografisinde” şöyle açıklamaktadır: “... Bugünlerde sık sık sorgulandığım ve araştırmamda sonsuz derecede daha az mevcut ve daha az önemli olan ... Foucault veya Derrida gibi yazarlardan ‘farkımı’ dile getirmeye başladım ...” (Bourdieu, 2008, 3). Ayrıca, Bourdieu Nietzsche karşısında da daha kritik bir tavır almaktadır. Bu da kendisini, Nietzsche eleştirisi üzerine, iki cilt halinde yayınlanan bin küsur sayfalık bir kitap kaleme alan Heidegger’e biraz daha yakın kılmaktadır.

“...bu çözümler düşünürümüzü [Bourdieu’yü], sık sık eleştirdiği mutlak göreselciliğe, örneğin kendisinin Foucault’da saptadığı “söylem göreselciliği”ne, yani irrasyonalizme götürmüyor mu? İşte, Bourdieu’ye göre, bilim alanının ve sosyologun özgül rolü burada ortaya çıkıyor.

Bourdieu kendisine yapılan göreselcilik ve irrasyonalizm yakıştırmalarını hiçbir zaman kabul etmemiştir. Ölümünden birkaç hafta önce okuyup onayladığı bir söyleşisinde, “göreselciliği savunmuyorum”, diyordu, “gerçeğin, tarih içinde üretilmiş olduğunu söylüyorum ki, bu gerçek tarihidir anlamına gelmez.” Düşünür daha sonra da şunu ekliyordu: “Evenseli dile getirme iddiasında olan alanları inceleme konusu yaparak ve onları tarihselleştirerek, gerçek adına yapılan zorlamalardan kurtulmanın araçlarını elde etmek mümkündür.” (Timur, 2007, 229).

Heidegger, “Kant’ın Varlık Tezi” makalesinde, Bourdieu’nün sık sık yaptığı gibi, erken dönem Marx’ın Feuerbach yorumuna referansta bulunur:

“...felsefeden de dünyayı yorumlayıp soyut kurgularla avarelik etmek yerine, onu pratik olarak değiştirmesi talep edilmiştir. Ama bu amaçlanan dünya değişimi nasıl ki demin bahsettiğimiz talep bir düşünce değişikliğine dayanıyor ise, aynı şekilde düşünmenin değişimini gerektirir. (Bkz. Feuerbach, 11: “Filozoflar dünyayı yalnızca farklı şekillerde yorumladılar; halbuki aslolan, onu değiştirmektir.”) (Heidegger, 2010, 76-77).

Bourdieu’nün pratik teorisinde Feuerbach şöyle bir konumda yer alır:

“... Fichte’nin bahsettiği “pratik aklın üstünlüğünün” altını çizmek ve bu akla mahsus kategorileri açıkça ortaya koymak istiyordum (*Le sens pratique*’te yapmaya çalıştığım şey buydu). Bu çerçevede, Marx’ın meşhur *Feuerbach Üzerine Tezler*’iden, fikriyatımı tetikleme anlamında olmasa da, bana düşüncelerimi geliştirme cesareti vermesi noktasında çok faydalandım: “Feuerbach’ın ve ondan öncekilerin materyalizmlerinin temel kusuru (buna Feuerbach da dahildir), nesnenin sadece idrakin nesnesi olarak kavranması, insan faaliyeti ve pratik olarak görülmemesidir”. Aslında söz konusu olan materyalist geleneğin, özellikle “yansıma” teorisinin [“the theory of ‘reflection’...” –p. 13] terk ettiği pratik bilginin aktif-edimsel veçhesinin, idealizmden geri alınmasıydı. Habitus’u pratikte idrak ... olarak inşa etmek, sosyal faili, nesne inşa eden tecrübi tatbikatçı gerçekliğinde teşkil etmek anlamına geliyordu.” (Bourdieu, 2013, 49)

Bu bağlamda pratiği önceleyen Bourdieu, her şeye rağmen son analizde Heidegger'e karşı bir teorizm eleştirisini daima yöneltir ve bu aynı kritiğini, deyim yerindeyse, bir ölçüde benimsediği Nietzsche'ye karşı da, her zaman aynı acımasızlıkla yöneltmiştir: "Bir keresinde Paris'te yaptığımız bir konuşmada, Bourdieu bana, kendisinin Heidegger'e yaptığının aynısını, benim de, Nietzsche'ye yapabileceğimi önermişti." (Rahkonen, 2011, 140).<sup>27</sup> Bourdieu'ye göre, Nietzsche ve postmodernlerin dekonstrüksiyonu, her şeyden önce kendilerine uygulanmalıdır. Bourdieu'nün çok haklı ve kararlı olarak çağdaşı birçok teorisyenden farklı bir şekilde her zaman postmodern sübjektivizme karşı çıktığı ve bu alanda bu yüzden bir anlamda yalnızlığa mahkum edildiği doğrudur. Ancak bu durum giderek Bourdieu lehine değişmeye başlamıştır. Ne var ki, Bourdieu'nün eli bu can alıcı noktada zannedildiğinden ve tahminlerin çok ötesinde ve son derece güçlüdür. Çünkü şu "gerçek" her geçen gün biraz daha ortaya çıkmaktadır ki, temelde Nietzsche kaynaklı postmodern nihilizm ve rölativizmin kendi kendini temellendirmedeki ideolojik aporetik veya teorik iç çelişkisi, Marx'tan ve Heidegger'den esinlendiği açık olan Bourdieücü praxis terimlerinin kritiği ile konuşacak olursak, son analizde "skolastik" bir olanaksızlık ve tutarsızlığın ifadesi olarak görülebilir. Nietzscheci-Derridacı postmodern yaklaşımlardaki, öznenin "kendini dahi anlamamasını" esas alan yetersiz ve tutarsız dekonstrüksiyon yaklaşımı, Bowie ve Frank'ın tarihsel ve radikal kritiklerine göre, sınırsız bir farklılığı öne sürdüğünü iddia ederken; aslında kendi içinde "minimal" bir ideolojik özdeşlik-aynılık kalıntısından kendini asla kurtaramaz: "... Derrida, göstergenin anlamının (ve onun aracılık ettiği öz-bilincin) bu minimal 'kalanını' kendi teorisi aracılığıyla açıklayamaz..." (Bowie, 1993, 196)<sup>28</sup> ve bu yüzden de, aslında her zaman kendi-kendini kaçınılmaz olarak her türlü eleştiriden uzak tutan sübjektivist mutlak bir "faşist anarşizm"le ("fascistic anarchism") son bulur (Frank, 1983, 173). Zaten Heidegger de, hiç şüphesiz biraz da bu anlamda aslında Nietzsche'nin, Herakleitos ve Parmenides'te "Varlık" ve "Oluşumu" yanlış yorumladığı temel tezini öne sürer ve belki Bourdieu de Heidegger'i, bu yüzden "*dilin ustası*" ve "*filozoflar arasında en filozof*" olarak seçer:

"Hölderlin'in yanında ve başka bir bakımdan, Sokrates öncesi felsefenin yeniden uyarılması konusunda teşekkür borçlu olduğumuz Nietzsche bile, temel soruyu yeniden sorması gereken 19. yüzyılın yanlış yorumuna saplanıp kalmıştır. Kendi metafiziğinin temel kavramları olan Varlık ve Oluşu felsefenin başlangıcından –ama yanlış yorumuyla– devşirdiği için, bengi-döngü öğretisinin çıkmaz sokağına girer. ..." (Heidegger, 2007: 356).

"Bu, artık kavranamadığı andan itibaren -ki bu Yunanlılar zamanında başlamıştır- Platon öncesi iki büyük düşünür (Herakleitos ve Parmenides) tarafından yanlış yorumlanmıştır. Bu yanlış yorum bugün de aşılmış değildir." (Heidegger, 2007, 353-354).

"... Heidegger'in eseri, (ki ona çok erken, duygusal hayatın fenomenolojisi ve zamansal deneyim üzerine bir kitap hazırladığım gençliğimin bir döneminde sık sık başvurduğum) ... Heidegger, müphem bir dilin ya da isterseniz çoksesli söylemin ustasıdır –hatta içinden tek usta demek geliyor.

<sup>27</sup> Bu ifade İngilizce olarak şöyledir: "In a conversation we once had in Paris Bourdieu suggested to me that I could do the same to Nietzsche as he had done to Heidegger." (Rahkonen, 2011,140).

<sup>28</sup> Bu cümlenin orijinali şöyledir: "But Derrida cannot account for this minimal 'remaining' of the meaning of the sign (and of the self-consciousness which is mediated by it) by means of his theory ..." (Bowie, 1993, 196).

İki kipte birden konuşma sanatına sahiptir: Felsefi dil ve sıradan dil. ...” (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 146).

“... bir ödül dağıtımını yapacak olsak; ... Heidegger, ... filozoflar arasında en filozof olurdu.” (Bourdieu ve Chartier, 2014, 76).

Bourdieu, kendisinin Marx hakkındaki yorumunu netleştirmesi için sık sık sorulan sorulara, kendisinin Marx’tan daha çok Pascal’a yakın bir isim olduğunu söyleyerek cevap vermeyi bir alışkanlık haline getirmişti: “*Uzun zamandan beri, Marx’la olan ilişkilerim meselesi bana sorulunca, aşağı yukarı aynen şöyle bir cevap vermeyi alışkanlık edindim, eğer kendimi gerçekten birisiyle irtibatlandırsaydım, ben, daha çok Pascalcı olduğumu söylerdim.*” (Bourdieu, 2000, 2). Bourdieu’nün, Marx’tan daha çok Pascal’a yakın olduğunun özellikle anlaşılmasını istemesi, onun pratik teorisine ilişkin derin bir bağlılığının işareti olarak okunabilir. Bourdieu’nün, geleneksel tözcü Kartezyen bilinç ve nesne teorisizmi içinden anlaşılın mekanik materyalizmle kendi arasına, pratik teorisi lehine her zaman bir mesafe koyduğu çok açıktır (Bourdieu, 2013, 49); bu açıdan, Bourdieu, Marx’ın praxis anlayışının, Pascal’ın geleneksel felsefi içeriğinden arındırılmış pratik teorisi açısından yeniden yorumlanması niyetiyle farklı bir açılıma yönelmeyi tüm bir akademik hayatının asıl pratik amacı haline getirmiş bir düşünür olarak anlaşılabilir.

Bourdieu, bu yüzden Descartes’in *Düşünceleri*’ne karşı, alternatif bir yaklaşıma işaret için *Pascalca Düşünceleri* (1997) kaleme almıştır denebilir. Bu kitaptaki sosyolojik yorumların arka planında, bütün bir Batı felsefesinin ve teolojisinin, Pascalcı pratik bir içerikle yeniden nasıl yorumlanabileceği meselesi asıl temeli teşkil etmektedir. Bu açıdan da, Bourdieu’nün pratik teorisinde gördüğü çözüm, tıpkı kendisinden önceki çok güçlü bir başka Pascal yandaşı olan Heidegger’in pratik felsefesine birçok bakımlardan son derece yakındır. Modern Batı felsefesi ve teolojisinde hakimiyeti, geleneksel Cizvit teolojisi ve Descartes teorisizmi ele geçirmiştir çünkü, “... *Bizim modernliğimiz, Augustinusçu/Paskalyen değil; Cizvit/Kartezyen mizaçlıdır.*” (Abecassis, 2008: 5) Bu tarihsel modern biçimlenişe karşı çıkan bir yaklaşımla, hem Heidegger ve hem de Bourdieu için, St. Augustine (Coyne, 2015; Cary, 2011; Hannan, 2012) ve Pascal’ın pratik çizgisini öne çıkarmaya kendilerini adanmış isimlerdir denebilir (Abecassis, 2008, 5). Yale Üniversitesi’nden Profesör Gorski’nin de orijinal bir şekilde analiz ettiği üzere, Bourdieu’nün pratik teorisinin bu parametreleri, onun görüşlerinin, kökenleri, “Paul, Augustine, Luther ve Calvin”e (Gorski, 2016, 286) kadar uzanan bir pratik teorisi açısından ele alınması için çok sağlam bir zemin oluşturmaktadır. Ancak, Bourdieu üzerine bu tür bir analiz ise, hiç şüphesiz ki, başlı başına çok farklı bir çalışmanın mevzusu olacak kadar derinlikli ve kapsamlıdır.

Bourdieu’nün, Pascal, Leibniz, Spinoza ve Kant üzerine, pratik teorisi perspektifinden de olsa, ayrı ayrı çalışmalara konu olabilecek kadar zengin yorumları ve farklı görüşleri vardır (Bech, 2021; Pinto, 2015; Weik, 2010) Bu analizlerin bağlamı, genellikle çok yoğun bir teolojik ve felsefi

içerik taşır. Böyle bir bağlamda, örneğin, kendi orijinal Pascal yorumuna ulaşan yolunda ilerleyebilmek adına, bu bölümde ana hatlarıyla ele alınmaya çalışıldığı üzere, Bourdieu, öncelikle Marx ve onun pratik teorisi üzerine farklı ve kritik bir yorum geliştirmiştir. Bourdieu, belki de bu yüzden, kendisine Marx'la olan bağlantısı sorulduğunda; kendi pratik teorisinin içinde, bir anlamda daima Marx-Pascal ikilemini içeren bir boyut olduğuna özellikle dikkat çekmek istemiştir.

Bu çerçevede, nihai olarak, Heidegger ve Bourdieu'nün, radikal sübjektivite ve teorizm karşıtlığını paylaşmaları temelinde, öncelikle Marx'ın eleştirisi odaklı geliştirdikleri bazı yorumları arasındaki en can alıcı benzerliklere işaret etmek yerinde olabilir:

“Sosyal dünya, bilincin kavramları ile ilerlemez; sosyal dünya pratikler, mekanizmalar ve benzeri şeylerle ilerler... Bizler, Marksist geleneğin Kartezyen felsefesinden, failerin şeylere bilinçli olarak yönelmedikleri ve yanlış oyunlar tarafından güdümlenmediği yeni felsefelerle doğru yönelmeliyiz. Ben bu Kartezyen geleneğin bütünüyle yanlış olduğunu düşünüyorum.” (Bourdieu, 1992, 113).

“Marksizm, ... emeğin malzemesi olarak varlıkların bütünlüğü hakkındaki görüşleri ve “koşulsuz üretim, yani gerçeğin öznellik olarak deneyimlenen insan tarafından nesnelleştirilmesi” hakkındaki görüşleriyle katkıda bulunur. Fakat bu düşünceler, Heidegger'e göre, Marx, varlığın doğruluğunu deneyimlemediği için temel olarak yanlış tespitlerden ibarettir. ... deneyim öznellik [sübjektiflik] metafiziğine [felsefesine] tutsak kalmaktadır.” (Eldred, 2010, 304).

Heidegger ve Bourdieu, bir anlamda Marx'ı eleştirdikleri benzer anti-teorist ve anti-sübjektivist çerçevede, Nietzsche nihilizmini de çok radikal bir kritiğe tabi tutmuş iki isimdir (Rahkonen, 2011). Heidegger ve Bourdieu'nün, Nietzsche-Marx eleştirisi, hiç şüphesiz, postmodern-postyapısalcı nihilist ve semiotik anarşist Derrida-Deleuze-Foucault çizgisine de, çok radikal şekilde karşıt bazı tezler içermektedir. Örneğin Deleuze, kendi “oluş” odaklı felsefesini ve bu temelde Hegel ve Heidegger'e karşı tezlerini şöyle bir perspektifle temellendirir:

"Nietzsche'den sonraki muhtemelen en önemli "oluş filozofu" olan Gilles Deleuze, oluşu karıştırlabileceği diğer dönüşüm süreçlerinden, özellikle de evrimden ayıran en önemli özelliğin sabit terimlerin yokluğu olduğunu kaydeder: "Gerçek olan" diye yazar Deleuze, "oluşun kendisidir, oluş blokudur, kendisi aracılığıyla geçmiş olanın oluşa dönüştüğü varsayılan sabit terimler değil. ...oluş kendisinden başka bir şey üretmez. ... Oluşun kendisinden ayrı bir öznesi yoktur. ...Oluş tamamen kendine ait bir tutarlılık taşıyan bir fiildir; 'belirmek', 'olmak' 'eşitlemek' ya da 'üretmek'e indirgemez, ya da onlara geri döndürmez.'" (Schrift, 2000, 151).

"Tek istediğimiz, kendimizi korumak için bir parçacık düzen. Kendi kendisinden kurtulan bir düşünceden; kaçan, henüz tasarlanmamışken yitip giden, unutmamanın hanidir kemirdiği ya da bizim daha iyi bir şekilde kavrayamadığımız daha başkalarının içine itilmiş fikirlerden daha dehşet verici, daha izdirap verici bir şey olamaz" (Deleuze ve Guattari, 1992, 179).

“Hegel ve Heidegger, tarihi içinde kavramın zorunlu olarak kaderini geliştireceği veya açığa çıkaracağı bir içeridenlik formu olarak koydukları ölçüde, tarihselci bakış açısında kalırlar." (Deleuze ve Guattari, 1992, 89).

Nietzsche temelli “oluş” düşüncesi açısından, daima bir devinim süreci içinde sürekli bir değişim ve farklılaşmaya açık gerçeklik kavrayışı söz konusudur ve dilin sabit ve değişmez kavramları ile bu sürekli değişen gerçekliğin asla tam olarak ifade edilemeyeceği yolundaki nihilist ve anarşist

yönelimli tezin gayet iyi farkında olan Heidegger'in bu konudaki derinlikli bir cevabı olarak görülebilecek bir değerlendirmesi şöyle bir çerçeveye işaret eder:

“... son zamanlarda, Nietzsche, Bergson ve ‘yaşam filozofları’nın öğretileri, tüm düşünme ve konuşmanın objektifleştirici karakterde olduğu iddiasının standardını ortaya koydu. ... Nietzsche'nin Güç İsteği (“Will to Power”), no. 715 (1887/88) adlı eserinden alınan aşağıdaki metin, bu çeşitli şekillerde değiştirilmiş görüşü belgelemek için yeterli olabilir: “Dildeki ifade araçları 'oluş'u (“becoming”) ifade etmek için kullanılamaz; sürekli olarak kalıcı (“permanent”) olanın veya şeylerin vs. (yani nesnelerin (“objects”)) daha kaba bir dünyasını ortaya koymak, bizim *karşı konulamaz muhafaza ihtiyacımızın* (“our irredeemable need for preservation”) bir parçasıdır.-[Nietzsche]” (Heidegger, 1976, 25).

Heidegger, Nietzsche çizgisindeki yaşam filozoflarının, dilin her türlü formel yapısına karşı direnen “oluş” tezindeki güçlü yönü görmüştür ve bunun hiç de hafife alınmaması gereken bir yaklaşım olduğuna dikkat edilmesini ister. Bourdieu de, Nietzsche ve Heidegger kutupları arasında bir denge arayışını öne çıkaran veya böyle bir dengeyi korumaya yönelik sentezci bir perspektifi savunmaktadır denebilir: “... Deleuze ve Foucault'da olduğu gibi tercihen Nietzscheci olan veya Derrida örneğinde olduğu gibi Heideggerci olan bir çizgide, felsefenin prestijini kendi birikimlerine katanlara karşı, az da olsa daha hoşgörülü oldum. ...” (Bourdieu, 1997, 452).

## 5. BÖLÜM

### MARTIN HEIDEGGER'DE OBJEKTİVİTE VE SÜBJEKTİVİTE TARTIŞMALARI

Bu bölümde Heidegger'de objektivite ve subjektivitetartışmaları felsefe ve sosyolojik tartışmalar üzerinden verilmektedir. Daha sonra ise aydınlanma'dan postmodernizme nihilizmin ve anarşizmin destrüksiyonuna ilişkin düşünceleri ele alınmaktadır.

#### 5.1. HEIDEGGER'İN “FELSEFENİN SONU” TEZİ AÇISINDAN “TEORİ” KARŞITLIĞINI VE SOSYOLOJİK GÖRÜŞLERİNİ YORUMLAMAK: HERMENEUTİK PRATİK VE DİL FELSEFESİ ETKİLEŞİMİ

Amerika'daki en etkili felsefe dergilerinden biri, “*Gatherings: Heidegger Circle Annual*” isimli dergidir. Bu dergi 2011 yılından itibaren yayınlanmaya başlamış olsa da; 1967 yılında DePaul Üniversitesi bünyesinde kurulan “*Heidegger Çevresi*” (“The Heidegger Circle”) etrafında, farklı Amerikan üniversitelerinden en saygın akademisyenlerin bir araya gelerek yaptıkları çalışmaların yıllar süren birikimi sayesinde ortaya çıkmıştır. “*Heidegger Çevresi*”, günümüzde uluslararası çapta etkili bir felsefe kurumu işlevi görmektedir. “*Heidegger Çevresi*”nin resmi web sayfasında Heidegger şöyle tanıtılmaktadır:

“Alman filozof ve Kıta geleneği ve felsefi hermeneutik alanında çığır açan düşünür. Messkirch, Almanya'da 26 Eylül 1889'da doğdu. Freiburg im Breisgau'da 26 Mayıs 1976'da öldü.

Martin Heidegger, 20. yüzyılın en özgün ve önemli filozoflarından biri olarak kabul edilmekle birlikte; en tartışmalı filozoflarından biri olmaya devam etmektedir. Düşüncesi fenomenoloji (Merleau-Ponty), varoluşçuluk (Sartre, Ortega y Gasset), hermeneutik (Gadamer, Ricoeur), siyaset teorisi (Arendt, Marcuse, Habermas), psikoloji (Boss, Binswanger, Rollo May) ve teoloji (Bultmann, Rahner, Tillich) gibi farklı alanlara katkıda bulunmuştur. Geleneksel felsefeye yönelttiği eleştiriler ile pozitivistizm ve teknolojik dünya egemenliğine karşı çıkışı, postmodernitenin önde gelen kuramcıları (Derrida, Foucault ve Lyotard) tarafından benimsenmiştir.” (The Heidegger Circle, Erişim: 14 Haziran 2023, <https://heidegger-circle.org/about/>).

Başlıca Amerika, Avrupa ve Avustralya'dan olmak üzere, dünyanın en ünlü veya uzman Heidegger akademisyenlerinin, Heidegger'in en kritik kavramlarını ele almaya veya açıklamaya dayalı olarak kaleme aldıkları maddeleri içeren, “*The Cambridge Heidegger Lexicon*”-(2021) isimli kitap, son derece değerli bir çalışmadır ve yaklaşık dokuz yüz sayfadan oluşmaktadır. Bu son derece değerli kitabın ilk sayfasında, Heidegger'in 20 yüzyıl felsefe ve sosyal bilimlerine yaptığı katkılar ve etkileri şöyle özetlenmektedir:

"Martin Heidegger (1889-1976), yirminci yüzyılın en orijinal düşünürlerinden biriydi. Çalışmaları, aralarında, Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Michel Foucault, Jacques Derrida, Hannah Arendt, Hans-Georg Gadamer, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Richard Rorty, Hubert Dreyfus, Stanley Cavell, Emmanuel Levinas, Alain Badiou ve Gilles Deleuze gibi isimlerin de bulunduğu filozofları derinden etkilemiştir. İnsanın varoluşu ve varlık hakkındaki açıklamaları ve



teknoloji eleştirisi, teoloji, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, siyaset bilimi ve diğer bazı beşeri bilimler dalları gibi çok çeşitli alanlardaki teorisyenlere ilham kaynağı olmuştur. ..." (Wrathall, 2021, 1).

Moore, Heidegger'in kendisini etkileyen başlıca düşünce kaynakları ile kendisinden sonra etkilediği isimleri en genel bir bakışla şöyle değerlendirir:

"... Heidegger'in, felsefi öncüllerinin fikirlerini (örneğin Aristotelesçi praksis, Augustinusçu zamansallık, Kantçı aşkınsallık, Hegelci tarih, Kierkegaardcı varoluşçuluk ve Husserlci fenomenoloji) nasıl ele alıp dönüştürdüğünü ve sonraki filozofları (örneğin, Derrida, Arendt, Foucault, Levinas, Gadamer ve Schürmann) nasıl etkilediğini zaman zaman tartışacağım." (Moore, 2024, 1)

Raffoul ve Nelson da, Heidegger'in, 20 yüzyıl felsefe ve sosyal bilimler dünyasının en kritik veya temel alanlarındaki evrensel dönüştürücü etkisini kısaca şöyle ifade etmişlerdir:

"Heidegger'in, fenomenoloji, hermeneutik, varoluşçuluk, yapısalcılık ve post-yapısalcılık, yapıbozum ve postmodernizm gibi entelektüel hareketlerdeki biçimlendirici rolüne ek olarak, siyaset teorisi ve tarih yazımı, kültürel çalışmalar ve edebiyat eleştirisi, mimarlık ve sanat teorisi, teoloji ve dini çalışmalar, toplumsal cinsiyet teorisi ve feminizm ve teknoloji ve çevre çalışmaları gibi çeşitli araştırma alanları üzerinde dönüştürücü bir etkisi olmuştur." (Raffoul ve Nelson, 2013, 1)

Heidegger'in, tüm bir dünya felsefesi ve sosyal bilimler çalışmalarını, evrensel ölçekte etkileyen bir isim olduğu büyük ölçüde kabul edilmiş bir gerçek olsa da, deyim yerindeyse, kendisine yöneltilecek son derece katı bazı eleştiriler de söz konusu olmuştur:

"Martin Heidegger en önemli modern filozoflardan biridir ve kesinlikle en tartışmalı olanıdır. Gerçekten de, Heidegger'in çalışmaları üzerine, öylesine tam zıt kutuplarda bakışlar oluşmuştur ki, başka hiçbir isim için böyle bir şey söz konusu olmamıştır. Örneğin Karl Popper şöyle demiştir: "Tüm ülkelerin filozoflarını birleşmeye ve bir daha asla Heidegger'den bahsetmemeye veya Heidegger'i savunan başka bir filozofla konuşmamaya çağırıyorum. Bu adam bir şeytandı." Öte yandan Emmanuel Levinas şunları kaydetmiştir: "Benim için Heidegger, yüzyılın en büyük filozofudur, belki de milenyumun (bin yılın) en büyük filozoflarından biridir." Heidegger'in, meraklıları ve şüphecileri, hayranları ve aleyhtarları uzun bir liste oluşturur. ..." (Herskowitz, 2021, ix).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yetmiş yıllık süreçte, Heidegger, birbirinden oldukça farklı beş temel algılama biçimi veya paradigması içinde görülmüş bir filozof olmuştur. Thomas Sheehan'ın mükemmel bir şekilde özetlediği üzere, bunlar şöyledir:

1. 1945'ten 1963'e: Sein und Zeit'ta (Varlık ve Zaman'da) detaylandırıldığı şekliyle insan varoluşuna (Dasein) odaklanan varoluşçu (egzistansiyalist) paradigma.

2. 1963: Heidegger'i bir "Varlık" (Sein) filozofu olarak okuyan "klasik paradigma".

3. 1970'ler: Derridacı paradigma (eğer böyle bir paradigma varsa): Derrida'dan ilham alan ve Heidegger'in yapıtının dil ve metafiziğin yapısökümü gibi seçkin unsurlarına yönelik bir dizi okuma.

4. 1980'ler: Sein und Zeit'in yalnızca ilk yarısına odaklanan Hubert Dreyfus'un analitik/pragmatist paradigması.

5. 1990'lar: Klasik paradigmanın istikrarsızlığına ve Gesamtausgabe'nin [Heidegger'in Toplu Eserleri'nin] tamamına dayanan bir yoruma duyulan ihtiyaç konusunda artan bir farkındalık." (Sheehan, yakında çıkacak makale, 1-2).

Thomas Sheehan'a göre, tüm bu değişik ama yine de alışıldık paradigmaların, her ne kadar belirli katkılarda bulunmuş oldukları kabul edilebilirse de; bunlardan hiç biri, tek başına Heidegger'i

hakikaten doğru anlama yolunda kesinlikle yeterli değildir. Bunların dışında ve hepsini aşacak çok farklı ve Heidegger'in bütün eserlerinin okunmasını esas alacak bir yaklaşımın kaçınılmaz olarak geliştirilmesine gerek vardır. Sheehan, bu yoldaki görüşünü bir başka makalesinde, ana hatlarıyla şöyle açıklamaktadır:

“1927'de yayınlanan anıtsal *Sein und Zeit*'ıyla (*Varlık ve Zaman*) gerçekliğin anlamı hakkında eski soruyu dönüştürerek felsefenin akışını değiştirmeye çalışan ... Heidegger, ondokuzuncu yüzyılda teizmin çöküşüyle ... Batı'nın nihilizm çağına girdiğini düşünür. Amacı, bu çöküşün ortaya çıkmasına yardım ettiğine inandığı [rasyonalist ve pozitivist doğa felsefesindeki yanlış] metafizik spekülasyonların üstesinden gelmek ve modern dünyayı, "Varlığın Gizemi" adını verdiği şeyin yeni bir anlamıyla canlandırmaktır. Ölümünden sonra yayınlanan Gesamtausgabe'de (Frankfurt: Klostermann) yetmiş cildi dolduran felsefesi, Jean-Paul Sartre'dan Jacques Derrida'ya kadar Fransız felsefesi, Rudolf Bultmann ve Karl Rahner gibi Protestan ve Katolik teologlar ve Avrupa ve Amerika'da edebi eleştirinin son yirmi yılı üzerinde derin etkilere sahiptir. Eserleri, Çince ve Japonca da dahil bütün önemli dillere çevrilmiştir.” (Sheehan, 2002,10).

Fransa doğumlu Amerikan vatandaşı ünlü bir düşünür ve İngilizce ve Karşılaştırmalı Edebiyat Profesörü olan George Steiner'in ifade ettiği üzere, “26 Mayıs 1976'da Heidegger öldüğü zaman, birkaç Fransız filozof, tıpkı on yedinci yüzyılın Descartes ve Newton yüzyılı olduğunun söylenebilmesi gibi, ruhsal duyarlılık ve anlam dünyası açısından yüzyılımızın da, Heidegger yüzyılı olacağı olumlamasını öne sürdüler.” (Steiner, 1992, 6).

Genellikle yukarıda aktarılan ve evrensel ölçekte etkili algılama çerçeveleri içinde, 20. Yüzyılın en büyük düşünürü olarak kabul edilen Heidegger'in nasıl sosyolojik bir açıdan nasıl yorumlanabileceği üzerine, son derece güçlü ve farklı bir literatürün geliştiği konusuna GİRİŞ bölümünde ana çizgileriyle değinilmiştir. Amaç, Kapsam ve Yöntem odaklı 1. Bölüm ile Weber ve Bourdieu odaklı 3. Ve 4. Bölümlerde de Heidegger-Sosyoloji etkileşiminin bazı temel dinamik ve parametreleri üzerine, genel bir çerçeve oluşturabilecek tarzda sistematik ve tarihsel bir analitik yaklaşımın ana hatlarına aydınlık kazandırılmaya çalışılmıştır. Her ne kadar, bu tezin, Weber-Bourdieu-Heidegger isimlerinden yola çıkılarak, modern objektivizm ve postmodern sübjektivizm tartışması bağlamında bir çerçeve oluşturma temel amacı ile sınırlı da olsa, son analizde denebilir ki, bir bütün olarak bu tezde, felsefe ve sosyoloji arasında, gelişen son İngilizce literatür ışığında, daha fazla karşılaştırmalı analizlere işaret edilmeye veya dikkat çekilmeye yönelik olarak tarihsel ve sistematik bazı pratik ve teorik köprüler kurulmaya çalışılmıştır.

Giriş Bölümünde, Weber-Bourdieu-Heidegger isimlerinin üçünü veya ikisini aynı anda konu alan bazı temel kitap ve makale çalışmalarına ilişkin uzunca bir referans listesi verilmeye çalışılmıştır. Bazısı aynı listeden olmakla beraber, ilişkiyel yaklaşım da dahil olmak üzere sadece sosyolojik bir perspektiften Heidegger etrafında gelişen temel literatüre örnek olarak seçilmiş başlıca diğer kaynaklar da şunlardır: (Crothers, 2003; Aspers ve Kohl, 2013; Polt, 2017; Collins, 2016; Young, 2018, Gadamer, 2016; Slama; 2022; Weiner 2001; Schatzki, 2007; Dahlstrom, 2015; Knudsen, 2023).

Aşağıda, “Heidegger Ve Sübjektivite” odaklı alt bölümde de değinileceği üzere, Heidegger’in sosyoloji bilimine bakışına belirli bir ilk açıklık sağlama adına, çok genel bir belirleme olarak şunu rahatlıkla söylemek mümkündür ki, Heidegger aslında, dil felsefesi açısından, sosyoloji dahil, bütün doğal ve sosyal bilimlerin yeni bir yorumu ve temellendirmeye tabi tutulmasını savunan bir isimdir:

“... Girişim, yalnızca kaynak sorununu rasyonel-mantıksal bir açıklamanın prangalarından azade kılmak için değil, fakat aynı zamanda lisanın bütünüyle mantıksal tanımının sınırlarını yıkmak için de gerçekleştirilmiştir. Kavramlar olarak kelime-anlamlarının özel nitelendiriminin aksine, lisanın mecazi ve sembolik niteliği ön plana çıkarılmaktadır. Bu durumda, biyoloji, felsefi antropoloji, sosyoloji, psikopatoloji, teoloji ve şiiriyatın hepsi, linguistik fenomenleri daha kapsamlı olarak tanımlamaya ve açıklamaya davet edilmektedirler.” (Heidegger, 1990, 45).

Heidegger’in sosyolojik açıdan nasıl daha doğru değerlendirilebileceği üzerine, yukarıdaki kotasyon çok can alıcı veya önemli ipuçları içermektedir. Bu temelde, geleneksel Batı felsefesinin varlık ve bilgi anlayışları üzerine radikal bir eleştiri öne süren ve alternatif olarak da, linguistik içerikli bir perspektifin önemine dikkat çeken genel çerçeveden bakıldığında ve 20. yüzyılın en önemli ve etkisi yaygın felsefecilerinden biri olarak Heidegger söz konusu edildiğinde, hem modern ve hem de postmodern sosyoloji açılarından çok derinlikli ve son derece orijinal evrensel bir literatürün söz konusu olduğundan hiç şüphe yoktur: Dil felsefesi, Varlık felsefesi, hermeneutik, fenomenoloji ve destrüksiyon gibi temel kavramlardan ve temalardan hareketle veya Bourdieu (1991), Bauman (1978 ), Habermas (1990), Lyotard (1990) ve Derrida (1991) gibi dünyadaki en öncü bazı sosyolog ve felsefeci isimlerin kaleme aldığı Heidegger odaklı ve tümü de çağdaş sosyal bilimler ve felsefe literatüründe çok derin etkiler yapmış olan meşhur kitap ve makalelerden hareketle bir analiz geliştirmek için oldukça güçlü ve son derece verimli olabilecek belirli bir çerçeve vardır.

Örneğin, bu tezde savunulan temel görüşlerden biri olarak, Bourdieu, kendi sosyolojine adapte ettiği teorik tutumların radikal eleştirisi temel nosyonunu, büyük ölçüde Heidegger’den almıştır demek rahatlıkla mümkündür, çünkü 20. yüzyılda teorik felsefenin ve sübjektivitenin sonunu ilan eden bir isim olarak Heidegger’in, tüm sosyal bilimlerin pratik içeriğinin öne çıkması üzerinde çok derin etkileri olmuştur.

a- Heidegger’in teorik “felsefenin sonu”nu ilan eden ve geleneksel felsefi “sübjektivizmi” radikal bir şekilde eleştiren tarihsel analizlerinin en bilinen ve can alıcı örnekleri olarak şu iki tarihsel makale zikredilebilir:

1) Martin Heidegger, “Felsefenin Sonu ve Düşünmenin Görevi”-[1964], (“The End of Philosophy and the Task of Thinking”) (Heidegger, 2001a)

2) Martin Heidegger, "Felsefe Formunda Düşüncenin Sonu" ("Düşüncenin Konusunu Belirlemeye İlişkin Sorun Üzerine") -"The End of Thinking in the Form of Philosophy" ("On the Question Concerning the Determination of the Matter for Thinking")-[1965], (Heidegger, 2010b).

Bir yıl ara ile kaleme alınan yukarıdaki her iki metinde de, Heidegger Batı'da sübjektivist "Felsefenin Sonu"nu ilan etme üzerine, 20. Yüzyıl düşüncesini son derece sarsıcı bir şekilde etkileyecek şöyle bir yaklaşımı öne çıkarır:

"... Eğer "bütün ilkelerin ilkesi"nin, sarsılmaz doğruluğunu nereden aldığı sorulacak olursa yanıt şöyle olacaktır: Zaten felsefenin sorunu olarak kabul edilen transendental öznellikten..." (Heidegger, 2001a, 75).

"... Şimdi neredeyiz? Biz, "şeyin kendisine" çağrısından dolayı, felsefeyi kendi sorunu olarak ilgilendiren şeyin baştan belirlendiği görüşüne ulaştık. Hegel ve Husserl'in bakış açısından – ve sadece onların bakış açısından da değil – felsefenin sorunu özneliktir. ..." (Heidegger, 2001a, 76).

"...Fakat bütün bunlar, temellendirilmemiş mistisizm hatta kötü mitoloji, ne de olsa yıkıcı bir irrasyonizm, *ratio*'nun yadsınması değil midir?" (Heidegger, 2001a, 83).

b- Heidegger'in, tüm sosyal bilimlerin pratik içeriğinin öne çıkarılması üzerindeki çok derin etkileri hakkında, en son gelişen literatürde yapılan şu çalışmalar son derece kritiktir: (McMullin, 2013; Schatzki, 2007; Salice ve Schmid, 2016).

Profesör Hubert Dreyfus, Çağdaş Felsefe ve Sosyal Bilimler alanlarında dünya literatüründe en fazla yer bulan Derrida, Foucault, Habermas, Merleau-Ponty ve Bourdieu gibi tüm kritik figürlerin hepsinin de, bir şekilde Heidegger'in, son derece vazgeçilmez ve önemli bir düşünce kaynağı oluşturması gerçeğine bilhassa dikkat çekmektedir. Dreyfus'a göre, tüm bu isimler, Heidegger'e, çoğunlukla son derece güçlü bir şükran borcu içinde olmaları gerçeğini, çok samimi olarak kabul veya açık yüreklilikle ifade etmişlerdir:

"Beşeri ve sosyal bilimlerdeki önde gelen düşünürlerin pek çoğu, Heidegger'e borçlu olduklarını kabul etmektedir. Michel Foucault şöyle demiştir: "Benim için Heidegger her zaman temel filozof olmuştur... Felsefi gelişimimin tamamı Heidegger okumamla belirlendi." Kariyerinin başlarında, Jacques Derrida, zaten Heidegger tarafından daha önce düşünülmemiş herhangi bir şeyi yazabileceğinden şüphe ediyordu. Pierre Bourdieu, felsefede Heidegger'in kendisinin, "ilk aşkı" olduğunu söylemiştir. Bourdieu'nün kendi önemli toplumsal alan kavramı, Maurice Merleau-Ponty dolayımı aracılığıyla Heidegger'e borçludur; ki Merleau-Ponty de, *Varlık ve Zaman*'in, *Algının Fenomenolojisi* üzerindeki etkisini kabul etmiştir. Heidegger'in etkisi altında başlayıp, Heidegger'den uzaklaşan ve daha geleneksel bir felsefi çizgi geliştiren Habermas bile *Varlık ve Zaman* hakkında, "Alman felsefesinde muhtemelen Hegel'den bu yana en derin dönüm noktası" olduğu hükmünü vermektedir. (Dreyfus, 1991, 9).

Heidegger'in daha çok felsefi etkilerini özetleyen bu iktibasta olduğu gibi ve yukarıda ifade edilen teori karşısı genel bağlam çerçevesinde olduğu üzere sosyolojik bir perspektiften Heidegger etrafında gelişen evrensel temel literatürdeki tüm bu güçlü ve olağanüstü açılımlara ve yeni yorumlara rağmen, Heideggeryen açıdan bir sosyolojik yaklaşımda tam olarak, varlık felsefesi ve insan eylemi arasında nasıl bir bağlantının temel alınabileceği ve bu tür bir karşılıklı bağlantı veya etkileşim için hangi dinamikler temelinde arada daha güçlü bir irtibatın kurulabileceği temel perspektifi üzerine, çok genel bir değerlendirme olarak denebilir ki, hem

İngilizce ve hem de Türkçe literatürde, henüz yeterince ele alınmamış son derece kritik bazı tarihsel ve sistematik farklı tartışmalar veya problematikler söz konudur:

İngilizce literatüre örnek olarak, Irene McMullin, Heidegger'in, birey ve toplum etkileşimi odaklı temel yaklaşımının doğru anlaşılması üzerine varolan evrensel bir problematik ve tartışma alanının genel çerçevesini, biraz uzunca da olsa, alıntılanarak aktarılamaya değer kapsamlı ve derinlikli bir çerçevede, şöyle çizer:

“... Baskın yorumlar, Heideggerci benlik-*Dasein*'i, ya aşırı tekbenli ya da aşırı benliksiz (“either too solipsistic or too selfless”) şekilde karakterize ederek, bu bağlamda Heidegger'in çalışmasını yanlış anlama eğilimindedir. Buna karşılık ben, *Dasein*'in sosyal doğası üzerine bir yaklaşım geliştiriyorum, ki bu sosyal doğa da, diğer *Dasein*'in zamansallaştırıcı mevcudiyetiyle dikkatli bir uyum içinde kendini ifade eden *Dasein*'in orijinal zamansallığını esas alan Heideggerci *Dasein* nosyonuyla temellendirilmektedir. Bu yolla, gündelik yaşam içindeki bireysel kişiliklerin karşılıklı olarak tanınmasının bir türü olarak *Dasein*-ve-*Dasein* ilişkileri üzerine bir açıklama sunabilmemin mümkün olabileceği görüşümdedir. Böyle bir “*daseinler* arası” (“*interdasein*”) ilişki, *das Man* (herkes, kitle içinde kaybolmuş insan anlayışı) anonimliği altında boğulmaz ya da daha önce gerçekleştirilmiş bir özgünlüğe (“*authenticity*”) bağlı değildir. ...” (McMullin, 2013, 3).

“Bununla birlikte, şunu belirtmek önemlidir ki, anlaşılabilir ve uygulanabilir bir “Heideggerci öznelarasılık” (“Heideggerian intersubjectivity”) yaklaşımı ortaya koyabilmek için, muazzam miktarda bir yorumlayıcı bilgi ve yeniden inşa çalışması gereklidir. ...” (McMullin, 2013, 4).

“Heidegger'in öznelarasılık tartışmalarına neler sunabileceğini anlamak, kişinin, ilk önce öznel kavramını dönüştürdüğü yeni yolu fark etmesini gerektirir. Heidegger geleneksel benlik karakterizasyonlarını büyük ölçüde reddeder, çünkü bunlarda, benlik, izole edilmiş ve bağımsız bir varlık (töz) (“*substance*”) olarak sunulduğu için, benlikten, dünyaya ve kendi gibi olan diğerlerine ulaşabilmek veya bunları tanıyabilmek adına arada “kapatılması gereken bir boşluk” var kabul edilmektedir. ...” (McMullin, 2013, 4).

“Buna tam karşıt olacak şekilde, Heidegger, bu tür problematikleri ortaya çıkaran bir başlangıç noktasını benimsemeyi reddeder. Benlikten, diğerine ontolojik bir köprü arayışından ziyade, Heidegger, böyle bir köprüye ihtiyaç duyan geleneksel öteki zihinler probleminin temelini oluşturan felsefi taahhütleri reddeder. Artık, açık bilgi eylemleri veya analogiden çıkarımlar yoluyla diğerlerine “ulaşmak” zorunda olan izole edilmiş benlikle işe başlayamayız. Heidegger bunun yerine şunu savunur: Ötekinin yokluğunda, insanın benliği de yoktur. ...” (McMullin, 2013, 4).

Türkçe literatürde, doğrudan Heidegger odaklı olmamakla birlikte, sosyolojik analize, Heideggeryen felsefi yaklaşımın nasıl dahil olabileceği üzerine bazı son derece kritik ip uçları içeren, son dönemlerdeki dikkat çekici bir yaklaşım (Öğüt, 2023) ise, ana hatlarıyla şöyle bir çerçeve içermektedir:

“... ontoloji karşıtı konum, fenomenoloji içinde önemli bir gerilim yaratır. Bunun sebebi, Husserl'den sonra hem Martin Heidegger hem de Merleau-Ponty'nin açıktan ontoloji yapmış olmalarıdır, “Bir fenomenolojinin *yanı sıra* bir ontoloji yoktur. Bilakis, *bilimsel ontoloji fenomenolojiden başka bir şey değildir*” (Heidegger'den aktaran, Zahavi, 2019: 35, vurgular metne aittir) . Bu gerilimle başa çıkmanın iki yolu vardır: Ya Husserl'in aslında bir bütün olarak dünyayı ve varlığı değil de; sadece gerçekliğe yönelik belirli bir tavrı fenomenolojik parantezin içine aldığını savunarak Husserl ile Heidegger ve Merleau-Ponty arasında bir süreklilik olduğunu varsayarsınız ya da fenomenolojinin Husserl'den sonra köklü bir dönüşüm geçirecek ontolojik bir içerik kazandığını savunur, Husserl ile Heidegger ve Merleau-Ponty arasında bir kopuş olduğunu varsayarsınız.

Felsefi fenomenoloji tartışmalarında her iki görüşün de savunucuları bulunur. Sözgelimi Zahavi (2019, 32-42), süreklilik savının savunusu için yoğun bir düşünsel çaba harcarken, Taylor Carman (1999; 2008) Husserl ile Merleau-Ponty arasında açık bir kopuş öngörür. Argümantasyonum içerisinde neden Carman'ın yaklaşımını daha ikna edici bulduğumu temellendireceğim. ...” (Öğüt, 2022, 41).

Genellikle yukarıdaki tür ve yeni gelişmeye başlayan İngilizce ve Türkçe sosyoloji literatürü bağlamlarında, hem geleneksel-modern tözcü ve hem de postmodern rölativist felsefelerde, özellikle sübjektivite ve nihilizmin probleminin tartışılması ve aşılması açısından, aporetik veya radikal bir belirsizlik taşıyan evrensel bir problematik alanı söz konusu olduğu için, bizzat Heidegger hakkında da, bazı açılardan yeterince güçlü bir şekilde oluşmuş ve olgunlaşmış veya genel geçer kabul edilen hem felsefi ve hem de sosyo-politik bir analitik çerçeveye, hiç şüphesiz biraz da bizzat Heidegger'in kendisinin savunduğu ve oldukça derin tartışmalara ve belirsizliklere yol açan bazı temel görüşleri bağlamında henüz yeterli ölçüde ulaşılmış değildir denebilir:

**"Heidegger:** ... günümüz edebiyatı, çoğunlukla alabildiğince yıkıcıdır.

**Der Spiegel:** "Yıkıcı" kelimesi bizi rahatsız etti; özellikle, siz ve felsefeniz sağ olsun, "nihilistik" kelimesi, her şeyi kuşatıcı bir anlam genişliğine sahip olduğu için. Edebiyat açısından "yıkıcı" kelimesini işitmek, şok edici; edebiyatı siz, bu nihilizmin tamamıyla parçası olarak görebilirsiniz ve görmelisiniz de.

**Heidegger:** Şunu söylemek isterim ki, sözkonusu ettiğim edebiyat, nihilizmi düşündüğüm anlamda nihilist değildir." (Heidegger, 2002d, 259).

"...ayrıca bir bütün olarak ve temelden hesaplandığında, nihilizm, üstesinden gelinemeyecek (aşılamayacak) gibi görünüyor." ("...it also seems that nihilism, calculated as a whole and in a fundamental way, cannot be overcome.") (Heidegger, 2012, 110).

"1936'dan başlayarak, 1945'e kadar süren ve çok daha açık bir tarzda bir manevi direniş bildirgesi olan Nietzsche Üzerine derslere başladım. Hakikatte, Nietzsche'yi Nasyonal Sosyalizm'e özümsemek adil bir şey değildir, ... Ancak daha yüksek bir düzeyde, Nietzsche'nin metafiziğiyle tartışma, faşizmin siyasal biçimi altında kendisini artan bir açıklıkla tezahür ettirdiği şekliyle *nihilizm*le bir tartışmadır." (Heidegger, 2002a, 70).

Şimdiye kadar, bir bütün olarak düşünüldüğünde, aslında tüm tez boyunca temel olarak yukarıdaki türde, literatürde çok etkili olan tartışmalar, problemler veya sorunsallar bağlamında, Heidegger'in 20. Yüzyıl felsefesi ve sosyal bilimlerdeki derin etkileri üzerinde ana hatlarıyla durulmaya çalışılmıştır demek mümkündür. Ayrıca, bu açıdan felsefe ve sosyolojinin kesişim kümesindeki muhtemel farklı ve yeni yorum ve açılım imkanlarının neler olabileceği, daha çok ve kısmen sübjektivite, kültür ve küreselleşme kavramları açılarından genel bir çerçeve içinde de olsa analiz edilmeye çalışılmıştır. Şimdiki 5. Bölümde ise, artık sadece, Heidegger'in literatürde bu kadar derin ve kapsamlı etkiler uyandıran kendi felsefi görüşlerinin içeriğine, şimdikinden biraz daha fazla aydınlık kazandırılma girişiminde bulunulacaktır. Böylelikle, postmodern felsefe ve sosyoloji arasında Heidegger'in, 20. Yüzyılda "felsefenin sonunu" ilan eden ve bundan sonra da, pratikte "düşüncenin görevi"nin, artık çok farklı anlaşılması gerektiğini öne çıkaran pratik felsefi temel tavrına biraz daha yakından bakma imkanları ortaya çıkabilecektir denebilir.

Tüm bu mevzuları, Heidegger ve "sübjektivite" kavramı kontextinde, aşağıda şimdikinden farklı bir perspektifle ve ana hatlarıyla bir ölçüde açıklama girişiminde bulunmaya çalışacağız. Yine de hiç şüphesiz, şu, gözden uzak tutulmaması gereken bir gerçektir ki, 1910'lu yılların başından itibaren ortaya koyduğu kitap ve makaleler ile 1976'daki ölümüne kadar, yarım asrı çok aşan bir

süre zarfında, bütün hayatını adadığı ve daima muhteşem yeni ufuklara kapı açan akademik çalışmalara imza atmış bir isim olarak Heidegger'in söz konusu ettiği temel tezlerinin anlam ve önemini analiz etme yolunda bazı ilk yol işaretleri oluşturmaktan öte bir iddiada bulunmak, çağdaş evrensel hermeneutik fenomenolojideki olağanüstü gelişmeler ışığında, her zaman hiç şüphesiz oldukça naif bir tavır olarak kalacaktır (Ökten, 2004; Capobianco, 2022b).

## 5.2. HEIDEGGER VE SÜBJEKTİVİTE: ANTİK GREKLER VE AYDINLANMA'DAN POSTMODERNİZME NİHİLİZMİN VE ANARŞİZMİN DESTRÜKSİYONU

Heidegger'in bilimsel realizm, Doğa Bilimleri ve teknoloji açılarından yorumlandığı ve kökenleri, 1970'li yıllara kadar geri giden son derece güçlü ve önemli bir literatür söz konusudur (Kisiel, 1970; Glazebrook, 2012; Babich, 2017).

Çok güçlü bir Nietzsche etkisi taşıyacak şekilde Anglo-Sakson analitik gelenekten gelen mantıksal bir pozitivist olan Carnap, Heidegger'in "tamamen anlamsız" ve "mantık dışı" bir felsefi dil kurduğu yolunda bir eleştiri öne sürmüştür. Her ne kadar literatürde oldukça etkili olsa da, Carnap'ın olağanüstü bir tutarsızlık ve yetersizlik içeren dar açılı düşünceleri, yıllar içinde kendisine karşı gelişen literatürde artık neredeyse savunulamaz haldedir. Ancak bu eleştiri, felsefi gündemi oldukça yoğun bir şekilde işgal eder bir görünüm arz etmeye devam etmektedir (Thomson, 2021, 520; Engelland, 2021; Moss, 2019; Nelson, 2013; Sachs, 2011; Luchte, 2007; Käufer, 2005; Käufer, 2001).

Kartezyen özne ve nesne ayırımına karşı farklı bir *Dasein* yaklaşımı geliştiren Heidegger'in, spesifik olarak "özne" felsefesi açısından ele alındığı gelmiş geçmiş en iyi akademik çalışmalardan biri, François Raffoul'un, "*Heidegger and the Subject*"-(1998) isimli kitabıdır (Crowell, 2000, 94).

"*Neo-Yapısalcılık Nedir?*"-(1984) isimli kitabı (Frank, 1986) Avrupa ve Amerika'da gerçek bir başyapıt olarak kabul edilen çağdaş Alman felsefeci Manfred Frank, "*sübjektivite ve bireysellik fenomeni*" ("the phenomenon of subjectivity and individuality") tartışmaları söz konusu olduğunda, teorik bir temellendirme yapma girişimini, çoğu kez neredeyse gerçekleşmesi olanaksız bir düşünce olarak gördüğünü ifade etmektedir; çünkü yazarın açık ifadesine göre, hem sübjektivite lehinde veya aleyhindeki hiçbir argüman veya görüşün "nihai" ("conclusive") veya tamamlanmış bir doğruluk iddiası taşıyamayacağı çok iyi bilinmelidir ve hem de tüm karşıt

görüşlerin hiçbirinin, tam anlamıyla “reddedilebilir” (“refutable”) nitelikte olduğunun asla ileri sürülemeyeceğinin son derece kritik bir şekilde farkında olunmalıdır (Frank, 2002, 390).

"... yorumcu ve metnin ufuklarının birleştiği yerde bile mükemmel bir anlamayı varsayamam -her zaman "kendisini asla tamamen anlamaya dönüştürmeyen" (“never entirely resolves itself into understanding”) yabancı bir şeyle karşı karşıyayım. Hermeneutik şüphecilik evrenselleşmesinin bir başka sonucu da, anlamının, bir oldu bitti yerine "sonsuz bir görev" (“an infinite task”) haline gelmesi veya yabancı söylemin (“foreign discourse”) anlamı hakkında yalnızca "yaklaşık bir kesinliğe" (“an approximate certainty”) ulaşabilmemizdir. ... Anlayamamanın (“not-understanding”) asla tamamen ortadan kalkamayacağı gerçeği, tam da bu sebeple, kendimle spekülasyon bir monolog içinde kalmak yerine, başkalarıyla, onların indirgenemez "ötekiliklerine" (“otherness”) uygun olarak ilgilenmemi gerektirir. ..." (Frank, 2007, 165).

Manfred Frank, böyle bir perspektiften, örneğin, bütün büyüklüğüne rağmen Habermas’ın “sübjektivite” teorisinin tutarlılık açısından oldukça sorunlu olduğunu açıkça ifade etmektedir (Frank, 2002, 390). Fakat, Frank için Heidegger söz konusu olduğunda ise yine yukarıdaki perspektifinden çok daha farklı veya olumlu bir “kritik” yaklaşım öne çıkmaktadır denebilir.

Sübjektivite konusuna, açıklama ve analiz amaçlarıyla yaklaşıldığında, Heidegger’in, 1973 yılında yaptığı ve belki de hayatındaki en son ve kapsamlı sunum olan Zahringen Semineri’ndeki saptamaları son derece yol göstericidir denebilir. Heidegger, bu seminerde, elli yılı oldukça aşan tüm bir akademik ve düşünsel yaşamı boyunca sübjektivitenin kritiği üzerine geliştirdiği görüşlerini, en uygun biçimiyle, en açık ve en güçlü bir formülasyona kavuşturarak takdim etmektedir. Burada, başlangıç için kısaca şu ifadelerinden ve onların oluşturduğu sübjektivite odaklı bağlam üzerinden yola çıkmak yerinde olabilir:

“Ben, "Ben bilinçliyim" ("I am conscious") dediğimde, bununla birlikte söylenen bir şey var: Ben kendimin bilincindeyim ("I am conscious of myself")-[*Ich bin mir meiner selbst bewusst*]. Kendinin-bilincinde-olmak, bilincin-bu-varlık karakteri, sübjektivite tarafından belirlenir. Fakat Descartes'ten bu yana, sübjektivitenin kendisi varoluşu bakımından sorgulanmamaktadır; sübjektivite *fundamentum inconcussum* (*değişmez temel*) olarak kabul edilmektedir. Modern düşüncenin tamamında, Descartes'ten kaynaklanan bu sübjektivite anlayışı, varlık sorusunun ortaya çıkışının önündeki en temel engeli oluşturur.”-[Heidegger] (Aktaran: Schonfeld, 2014, 183)

"... Heidegger'in terimleriyle ifade edilecek olursa, Varlığı öznellik açısından düşünmek, Varlığı mevcudiyet terimleriyle düşünmek demektir: Kendisinin bilincinde olan bilinç, kendisinin tam mevcudiyeti içinde bu bilince sahiptir. Daha özlü bir formülasyonla, Heidegger tezini, *töz* (“*substance*”) açısından ifade eder. Sübjektiviteyi, kendine göre mevcudiyeti içinde düşünmek, sübjektiviteyi, *töz* olarak düşünmek demektir. ..." (Schonfeld, 2014, 184)

Heidegger’e göre, tözcü bir sübjektivist temel üzerinde yükselen Batı düşüncesinin ötesine geçilmesi, her şey veya her varlığın, bizzat ne ise o olarak anlaşıldığı farklı bir perspektifle yeniden yorumlanmasını gerektirmektedir.

“Heidegger'in eleştirisi iyi bilinmektedir: Varlığın öznellik ve tözsellik olarak anlaşılması (“the understanding of Being as subjectivity and substantiality”), Batı felsefesinin temel “hatası” (“errancy”) (*die Irre*) belirler. Varlığın öznellik ve tözsellik olarak anlaşılması, Varlığın anlamının zaten



bilindiğinin varsayılması demektir; bu yüzden, varlığın, aktüel olarak bizatihi sorgulanarak anlaşılmasından uzak kalmış olunur. ("without actually interrogating it as such.") ...” (Schonfeld, 2014, 184)

“Bu içgörü, benim için kararlı bir şekilde netleştiğinde, aynı ölçüde aciliyet kazanan ve bana derinden etki eden bir sorun haline geliyordu: Fenomenolojinin, "şeyin kendisi" [*die Sache selbst*] ("the thing itself") ilkesine uygun olarak, neyin deneyimlenmesinin zorunlu bir şekilde gerektiği, nereden ve nasıl belirlenebilir? Bilinç ve onun objektivitesinden mi, yoksa varlıkların Varlığının, hem açıklanmasından ve hem de ulaşılmaz kalmasından mı?" ("Is it consciousness and its objectivity or is it the Being of beings in its unconcealedness and concealment?")-[Heidegger-1964] (Aktaran: Schonfeld, 2014, 184)

“Varlık” ve “Bilinç” kutuplaşmasının yeniden düşünüldüğü böyle Heideggeryen bir perspektiften bakınca, sübjektivite sorunu aşılabilir mi? (DeLay, 2020). Bu bölümde bu sorunun cevaplanmasına dair bir deneyim ve düşünmenin çok kısa bir açıklamasını söz konusudur. Hiç şüphe yok ki, hakikat mevzuunda en zor seçim, yaşam durumlarımızda herhangi bir “evet” veya “hayır” cevabını kabul etmenin ya da reddetmenin mümkün olup olmadığına karar vermektir. Literatürden de bilindiği üzere ve benim de paylaştığım görüş uyarınca, hakikatin anlaşılması problematiğinde, belki de en kritik bir tartışma alanı olarak sübjektivite problemi, 2500 yıllık tüm bir Batı felsefesi tarihinde her şeyi önceleyecek şekilde Greklerden, Descartes ve günümüze kadar ilk elde cevap verilmesi gereken en köklü veya temel düşünsel bir çerçeve içinde ele alınmalıdır:

“Aristoteles’le birlikte hakikat, tamamen yargıya [logos-legein] ait bir özellik ifade eder olmuştur. ... Aristoteles, hakikat ve yanlışın, ancak insanın aklında olduğunu; hakikat ve yanlış şeylere ait (bir nitelik) olmadığını kabul eder. Hakikate formel bir yargıda bulunmakla ulaşılır; yargı (hüküm), referansta bulunduğu şeye tekabül ettiğinde hakikat olur. Heidegger’in bu soruna bakışıyla, Platon’dan bu yana Batı felsefesine hakim olmuş bulunan anlayış, bu tekabül olarak hakikat kavramıdır. Aristoteles’in bu öğretisi, tüm bir Orta Çağ boyunca aynen benimsenerek devralınmış ve oldukça iyi bilinen şu Skolastik hakikat tanımı içinde şöyle ifade edilmiştir: "veritas est adaequatio intellectus et rei", yani: hakikat, akıl ve düşüncenin nesnesi arasındaki tekabüliyetir (uygunluktur). Hakikat, temelini tam anlamıyla sadece zihinde bulur.

"Thomas Aquinas'ın şu ifadesi genel anlamda bütün bir Orta Çağ Skolastisizmi için: *Veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (Questiones de Veritate; ques. I, art. 4, resp.): "Gerek insani, gerekse de ilâhi hakikatin temeli, tam manasıyla akıldadır. Hakikat, ancak ve sadece böyle akli bir idrak içinde müdrük olunan bir yere sahiptir."

Felsefede Descartes'in sahneye çıkmasıyla beraber, yeni ve kendi içinde çok köklü bir değişikliğin yaşandığı bir döneme geçiş başlamıştır. ... Şimdi, insan bir özne, dünya da nesnelere olarak kavranıyor ve bunlar arasında asla kapanmaz bir açıklık meydana getirilmiş oluyordu. Düşünce, "mevcut nesnelere" ("Gegen-stände") "temsil yoluyla akleden" ("repraesentatio, vor-stellen") bir öznenin fiili oluyordu. Burada şunu dikkatle belirtmek zaruridir ki, Heidegger, vor-stellen: önüne-koyan ve Gegen-stand, ob-je: karşıda-olan veya karşıda-duran kelimelerinin tam etimolojik anlamlarıyla hesaba katılmasını istemektedir. Kartezyen dönem sonrası düşünce, öyle bir yapı kazanacaktır ki, bu düşünme biçiminde, bir sü-je öznenin kendisi, kendileri-ona-karşı-duran ob-je nesnelere, kendi önüne-alarak (pro-pose) düşünmeye teşebbüs eder." (Fay, 1977, 71-72).

Heidegger’e göre, bir açıdan modern Descartes düşüncesinin çok daha keskin bir versiyonu olan Nietzsche felsefesinin kritiği kontextinde sübjektivite hakkındaki argümanlarımızın tutarlı olması, bir anlamda, nihilizm sorunu da dahil olmak üzere, her şeyden daha fazla bir öncelik taşımaktadır denebilir. Çünkü en başta, “sübjektivite” kavramı hakkında net bir tutum takınmamak, Platon’dan ve Descartes’ten bu yana, hem antik hem de modern döneme ait tüm felsefi problemlere önerilecek çözümlerin içsel tutarlılığını da, hiç şüphesiz ve tabii olarak derinden etkileyecektir:

"...Heidegger'e göre Platon'un 'Varlığı idea olarak tasarlaması' (GA 40, 207/212), varlığı (*Sein*) kendinde değil ("not in itself"), varolanlar (*Seiende*) olarak düşünmenin yolunu açmıştır. Bu, Platon'un erken Yunan filozofları ve şairleri tarafından açılan düşünme yolunu terk ettiği ve varlığın unutulması olarak nihilizm çağını başlattığı anlamına gelir (GA 6.2, 315-17). Heidegger, ayrıca Platon'un ideaları agathon anlamında yorumlamasının, Nietzsche'nin değer olarak varlık ve güç istenci doktrinlerine giden yolu açtığını ileri sürer. Heidegger'e göre Platon için "ideaların en yükseği aynı zamanda *agathon* olarak düşünülür" ve bu da "tüm ideaların özüdür" (GA 6.2, 204/173; ...) (Partenie ve Rockmore, 2005, xxii-xxiii).

"Nietzsche derslerinde [1936-1946] Heidegger, Nietzsche'nin aslında bir Kartezyen olduğunu ve Descartes tarafından ilan edilen yapılandırıcılığın ("constructivism") doğrudan Nietzsche'nin güç iradesi doktrini şeklinde sonuç verdiğini öne sürerek, böyle bir perspektifin aynı zamanda, varlığın kendisi ile ilgili soruya erişimi engelleyecek tarzda doğrudan modern teknolojinin "çerçevesizleşmesine" ("enframing") yol açtığı şeklindeki o zamanki ikonoklastik iddiayı ortaya atmıştır." (Smith, 2020, 508).

Bana göre, Platon ve Descartes'ten Kant'a kadar tüm bir Batı felsefesini yeniden yorumlamaya yönelen Heidegger'in düşüncesi, gerçekten Nietzsche nihilizminin, total bir "üstesinden gelinmesini" öngörür; fakat, özellikle 1930'ların ortalarından sonra Heidegger hiç de beklenmedik bir şekilde, Nietzsche nihilizminin, Platon ve Descartes'ten bu yana bütün bir Batı felsefesinin teşekkül ettiği yolun ötesinde, basit bir "ateistik iddia" olmadığına dair bizleri ikna etmeye çalışır:

"Nietzsche'nin ateizmi, reaktif gözlükleriyle Tanrı'yı bulamayınca, onu inkar eden, feragat edilen Tanrı'nın yerine kendi 'İlerleme' 'Tanrı'larını koyan kibirli ateistlerin şüpheli toplumundan kurtarılmalıdır. Nietzsche'yi, gerçekte "Tanrı'sız" bile olamayacak, çünkü hiçbir zaman bir Tanrı bulmak için çabalamamış ve asla bulamayacak olan bu tür "Tanrı'sız" kişilerle karıştırmaya cesaret edemeyiz." [Heidegger, Nietzsche II, s. 66] (Aktaran: Sadler, 1995, 175).

"Şimdi, eğer araştırmamızı, ayının ebedi dönüşü ve güç istenci doktrinlerini ve bu iki doktrini yeniden değerlendirme olarak en içsel bütünlükleri içinde birleşik bir şekilde kavrayabilecek tarzda hakiki bir düşünce çerçevesinde formüle etmezsek ve bu temel formülasyonu, Batı metafiziğinin seyrinde de gerekli olan bir formülasyon olarak kavramaya devam etmezsek, o zaman Nietzsche'nin felsefesini asla kavrayamayız. Ve yirminci yüzyılın ve gelecek yüzyılların hiçbir şeyini, kendi metafizik görevimizin gelecekteki hiçbir şeyini anlayamayız." (Heidegger, 1979, 17).

Çok genel bir değerlendirme olarak söylenecek olursa, denebilir ki, Heidegger, bir yandan ***Nietzsche'nin kaderinde büyük filozof olma vardır*** mealinde son derece olumlu veya müspet bir belirleme yaparken; diğer yandan da, ***Nietzsche, nihilizmin özünü hiçbir zaman anlayamamıştır*** mealinde bir başka son derece olumsuz veya menfi tespit yapmaktadır:

"Nietzsche temel düşünürler arasında yer alır. "Düşünür" terimiyle, tek bir düşünceyi, her zaman *bir bütün olarak varlıklar* "hakkında" olan bir düşünceyi düşünmek kaderi olan istisnai insanları adlandırıyoruz. ... (NI 475/4)"<sup>29</sup> (Aktaran: Davis, 2007, 253).

"Batı düşüncesinin tüm temaları, hepsi bir şekilde dönüştürülmüş olsa da, Nietzsche'nin düşüncesinde kadersel olarak ("fatefully") bir araya getirilmiştir" (WhD 21/51.)" (Aktaran: Davis, 2007, 253).

"Heidegger, Nietzsche'nin nihilizmi meselesini "Nietzsche'nin Sözü: God is Dead." adlı makalesinde ele alır –bu makale, [1943'te sunuldu, 1950'de Holzwege'de yayımlandı] ve The Question Concerning Technology and Other Essays içinde, çev. ve ed. William Lovitt (New York: Harper & Row, 1977), s.

<sup>29</sup> Bu cümlenin, İngilizce çevirisi ve Almanca ve İngilizce orijinal kaynak referansı şöyledir: "Nietzsche belongs among the essential thinkers. With the term "thinker" we name those exceptional humans who are destined think one single thought, a thought that is always "about" *beings as a to whole*. ... (NI 475/4)"- (Davis, 2007, 253) [NI Nietzsche. *Erster Band*. 5th ed. Pfullingen: Neske, 1989. (Written 1936–39.) Pp. 473–658: Nietzsche, Vol. 3, *The Will to Power as Knowledge and as Metaphysics*, "The Will to Power as Knowledge." Translated by Joan Stambaugh, David Farrell Krell, and Frank A. Capuzzi. New York: Harper and Row, 1987.]

53-112 arasında yer alır. Heidegger haklı olarak “Nietzsche'nin, nihilizmin özünü [Wesen] düşünemediği” (s. 93) hükmünü verirken, Nietzsche'nin asıl ilgisini başka bir yerde, nihilizmin anlamını belirlemede olduğunu ifade eder. Heidegger'in nihilizmin özüne ilişkin yönlendirici kaygısı, bu nedenle Nietzsche'nin kendi stratejisinden önemli bir farklılaşmaya işaret eder.

Gillespie, Nietzsche'den Önce Nihilizm isimli kitabında, “nihilizmin, Nietzsche'nin düşüncesinin merkezi öğretisi olmadığını” ikna edici bir şekilde gösterir (s. 178).” (Conway, 1997, 136).

Modern zamanlarda Batı felsefesinin ve teolojisinin en derinlikli kritiğini radikal bir manifesto olarak öne süren ilk büyük isim olarak Nietzsche, Heidegger tarafından son derece kendine özgü bir yaklaşımla ele alınmış bir figürdür. İki bin beşyüz yıllık Batı felsefesinin temel formunu ifade eden Platonizm düşüncesine karşı, Nietzsche'nin açtığı savaşa, Heidegger belirli bir anlamda kesinlikle katılmaktadır. Ancak, Platonizmin veya daha doğrusu bizzat Platon'un kendi düşünce sistematizmasının, aşılıp, aşılamayacağı ve bunun sonucunda, nihilizme karşı nasıl bir çözüm ışığının ufukta belirmesi gerektiği mevzusunda, Nietzsche ve Heidegger arasında genellikle zannedildiğinden çok daha derin bir uçurum olduğunu düşünüyorum:

“Heidegger şu nihai değerlendirmeyi yapar: “Nietzsche'nin metafiziği, nihilizmin aşılması değildir. Tam aksine, nihilizm ile nihai ve aşırı bir şekilde iç içe geçmiş olma halidir.” (340/203). Dahası, Heidegger, nihilizmin “üstesinden gelme” fikrini eleştirir. Nihilizmin, “aşılmaz olduğu için değil, her türlü aşma isteği onun özüne uygun olmadığı için aşılmasına izin vermediğini” iddia eder (389/243). Nihilizmi-aşma-iradesi (“The will-to-overcome nihilism”), tam da aşmaya çalıştığı sorunu tekrarlar.

Heidegger'e göre Nietzsche'nin metafizik [felsefe] eleştirisi, metafiziğin ufkundaki nihai olasılığı gerçekleştirerek metafiziği tamamlamakla sonuçlanır. Dolayısıyla, “Nietzsche'nin metafiziğe karşı hareketi, metafiziğin baş aşağı çevrilmesi olarak, tam anlamıyla metafiziğe içinden çıkılmaz bir şekilde dolaşıp kalma halidir” (GA 5: 217/61).

Heidegger'in, Nietzsche'nin, nihilizmi yeni değerler isteyerek aşma girişiminin, aslında varlığın terk edilmesi olarak nihilizmin en keskin ifadesi (“the most acute expression of nihilism as the abandonment of being”) olduğunu iddia ederek, halıyı Nietzsche'nin ayaklarının altından nasıl çektiğini gördük. Benzer bir şekilde Heidegger, Nietzsche'nin Platonculuğu ya da metafiziği “alaşağı etmesinin” (“Nietzsche's “overturning” of Platonism or metaphysics”), aslında bizzat metafiziğin nihai ifadesi olduğunu iddia eder: Kendini anti-metafizikçi ilan eden Nietzsche, gerçekte “son metafizikçi”dir. (Davis, 2007, 153).

Heidegger, ulaştığı nihai hüküm ve değerlendirme olarak Nietzsche düşüncesinin, 2500 yıllık Batı felsefesinin sona ermesini veya tükenişini temsil ettiğini veya bu tükenişin son aşaması olduğunu ve buradan da bir anlamda yeni bir düşünceye geçişin zorunlu olduğunu öne sürer:

“... Batı felsefesi tarihinin ilk başlangıcının bu sonu, Nietzsche'dir; eğer eseri de bu son -yani bir geçiş- olacaksa, onu gelecekte bu anlamda ve yalnızca bu anlamda yorumlamalıyız. Nietzsche'nin başka bir oryantasyona sahip olan tüm yargı ve değerlendirmelerinin pekala belirlenmiş ve koşullu yararlılıkları olabilir; ancak tüm bu görüşleri, felsefi olarak özünde temelsiz ve hatalıdır. (“philosophically inessential and erroneous”) ...” (Heidegger, 1994, 116).

Heidegger açısından, Nietzsche düşüncesinin çekirdeğinde nihilizm probleminin hakiki bir aşılması, her türlü subjektivitenin ve hiçlik anlayışının yerle bir edilmesi anlamına gelir (Haar, 1988; Haar, 1992; Sheehan, 1998; Ay, 2021,118). Yine de, tüm bu girişimler, farklı nihilistik tavırlar olarak telakki edilebilir. Denebilir ki, bu tür girişimlerin hepsi bizi, Heidegger'in *Dasein*

yorumuna göre, çoğunlukla kaçınılmaz olarak sübjektivite içinde bir bağlamsal veya kavramsal varlık anlayışına yöneltmektedir:

"[Bugün hala yaygın olan, bilginin "özne ve nesne arasındaki ilişki" olarak yorumlanması... boşluk içerdiği kadar "hakikat" de içerir. Fakat özne ve nesne, Da-sein ve dünya ile aynı şey değildir." (Heidegger, 1996, 56).

"... Dasein, kendi varlığına açık olan bir varlık tarzındaki insan varlığının adıdır. ..." (Maly, 2000, xxi).<sup>30</sup>

"... Da-sein ile das Seyn arasındaki ilişki, özne-nesne ilişkisi değildir (Beiträge, s. 254). Yakın zamanda yayınlanan 1929 yaz dönemi derslerinde, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Gesamtausgabe, cilt. 28, Frankfurt am Main: Klostermann, 1997, Heidegger, Alman idealizminin öznelciliğini, Kartezyen öznelciliğin bir devamı olarak eleştirmiştir. (s. 130, 271)." (Seidel, 1999, 94).

Yukarıdaki kotasyonların işaret ettiği ontolojik ve epistemolojik bağlamda, Dasein, nihilizmi aşma iddiasında bulunduğu, nihai olarak, şöyle bir karşıt argümanın her zaman öne sürülmesi mümkündür ki, transendental bir hermeneutikle temellendirilen her bir "yönelimsellik" teorisi, son analizde, radikal ve aporetik bir sübjektivizm problemi içermektedir.

"*Mantıksal Soruşturmalar*'dan Heidegger, nesne kategorilerinin, benzer şekilde yargılayan özne konumlanamayacağını, varlığın yüklem-öncesi ("pre-predicative") bir boyutuna kadar izlenebileceğini öğrendi. Altıncı Soruşturma'daki niyetsellik ("intentionality" –"yönelimsellik") ve kategorik sezgi doktrinleri, Heidegger için bu yeni apriori varlık dünyasının yapılarının 'biçimsel göstergeleri' ('formal indicators') haline geldi. ..." (Kisiel, 2002, 94).

"'Yönelimsellik', fenomenolojinin *en mükemmel* fenomeninin başka bir adıdır ve fenomenolojide ontolojik problemlerin en zorunu ortaya koyar. Ruhsal olanla fiziksel olanın, içsel olanla dışsal olanın, ideal olanla gerçeğin bir koordinasyonu değilse, yönelimselliğin gerçekliği tam olarak nedir? ..." (Kisiel, 2002, 94).

Günter Figal'in, "*Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy*"-(2010) isimli büyük yankılar uyandıran kitabında öne sürdüğüne göre, bu tür kaçınılmaz bir sorgulama veya kritik eleştiriden uzaklaşmamız ve onu aşmamız ise, ancak çok daha kapsamlı ve tutarlı "*bir "objektivite" teorisi*" ("a theory of the "objectivity" (*Gegenständlichkeit*")) sayesinde olabilecektir. Figal, çağdaş sosyal bilimler ve felsefe adına, hem teorik ve hem de pratik içerikleriyle geliştirdiği farklı açılım ve analizlerle bu menzilde son derece benzersiz bir evrensel yoruma tarihsel ve sistematik farklı bir aydınlık kazandırma girişiminde bulunmaktadır (Crowell, 2014, 121-122).

"Figal, kendi projesini, Gadamer'in, transandantal olanı hermeneutik fenomenoloji ile yerinden etmesini tamamlama sürecinin bir devamı olarak anlamaktadır. Gadamer'in felsefi hermeneutiği "hermeneutik *felsefe*'ye doğru bir yol açmıştır, ancak evrensel özelemlerine rağmen, belirli bir filolojik öz-anlayışa, felsefe anlayışını bilgilendiren 'konuşma' olarak metin-yorumlama pratiğiyle ilgili bir endişeye bağlı kalmıştır. Kendisinden evvel ilk dönem Heidegger'de ("the early Heidegger") olduğu gibi, Gadamer'in yorumlama anlayışı da, θεωρία'ya [teoria'ya], tefekkür ve kavramsal "açıklama" ("explanation") olarak felsefeye yer bırakmamıştır. Gadamer, bunun yerine φρόνησις [phronesis – pratik bilgelik] fikrini ve pratiğin önceliğini savunmuştur. Bu nedenle, felsefi hermeneutikte ne çatışan

<sup>30</sup> Cümlelinin orijinali şöyledir: "... Dasein is the name for human being in the manner of a being who is open to its own being. ..." (Maly, 2000, xxi).

yorumlarda söz konusu olan *die Sache* [Kendilik] Kavramı (“the Notion of *die Sache*”), ne de yorumsal başarının ölçüsü olan “tözsellik” (“substantiality”) (*Sachlichkeit*) kavramı yeterince açıklığa kavuşturulmuştur. Sadece tüm bu pratikleri koşullandıran bir “objektivite” (*Gegenständlichkeit*) teorisi (“a theory of the “objectivity””), transandantal fenomenolojinin sübjektivizminden uzaklaşmak için gerekli felsefi mesafeyi gerçekten sağlayabilir. ...” (Crowell, 2014, 121-122).

Buraya kadar söylenenler ışığında denebilir ki, Heidegger’in, özne ve nesne arasındaki bağı, bir Varlık anlayışı temelinde kurmasının derinlikli ve kapsamlı bir analizi, bu tez konusunun sınırlarını aşmaktadır; ancak, böyle son derece kritik bir bağlama, görelilik olarak kısaca şöyle işaret edilebilir:

“... Heidegger’e göre Descartes ve sonrasındaki filozoflar, insanın dünyadaki yolculuğunun özne adı verilen öz farkındalık sahibi, sabit bir varlığa bağlı olduğunu savunmuş, bu özneyi en temel deneyim biçimi ve hatta bizzat deneyimin olanaklılığının zemini olarak görmüştür. Gelgelelim, öznellik yapısının ardındaki en basit, en temel meseleye dahi bakmamışlardır: Dünyayı nasıl deneyimlediğimizden, nasıl bildiğimizden söz edebiliriz ama her şeyden önce, var olmak dediğimiz şey nedir sahiden. Birini veya bir şeyi tanımlarken kullandığımız “dır/dir” ekleri ne gibi bir anlam taşımaktadır. ... Filozoflar, öznelliği mantık, insan ruhu veya basitçe bir algı edimi doğrultusunda tanımlamışlardır. Bu muhtelif öznellikler, insan deneyiminin şu veya bu niteliğini seçip, onu kalan her şeyin anahtarı veya müknaatısı adanmışlardır. Heidegger bunu hayli yapay veya seçici bulur. ...” (Mansfield, 2021, 43).

Bir ölçüde hem Grek felsefesini ve hem de çok daha kesin bir şekilde Descartes sonrası modern düşüncüyü radikal bir destruksiyona tabi tutmayı amaçlayan Heidegger’in bir perspektiften bakıldığında, modern özne ve nesne anlayışına tam karşıt bir içerik taşıyan bir metodolojik yaklaşımın anlaşılması son derece önem kazanmaktadır:

“Heidegger, Batı düşüncesinin onyedinci yüzyıl ve Descartes’ten beri -bununla birlikte, gerçekte çok daha büyük bir hedef olarak Eski Yunan’da Batı düşüncesinin doğmasından bu yana- içinde geliştiği çerçevenin bizatihi kendisini değiştirmeyi hedeflemektedir.” (Barrett, 1964, 117)

“... “özne” ve “nesne”, oldukça erken bir dönemden itibaren Batı “mantık” ve “gramer” formunda dilin yorumunun hakimiyetini ele geçirmiş olan metafiziğin yetersiz tabirleridir. Bugün ancak bu süreç içerisinde gizli kalmış olanı keşfederek (ya da tahmin ederek) yola koyulabiliriz. Dilin gramerden kurtarılıp daha orijinal esaslı bir çerçeveye oturtulması düşünme ve şiirsel yaratıma mahsus bir ameliyedir. ... Şu halde düşünmeyi özüne geri döndürme çabasına “irrasyonalizm” denilebilir mi?” -[“Hümanizm” Üzerine Mektup”, 1947] (Heidegger, 2002b, 38-39).

“Öncelikle, Heidegger uygunluk sorununda özne ve nesne ilişkisi üzerinde durmaktadır. Sağduyuya göre, ne doğru ise o aynı zamanda bilgi ya da doğru bilgidir. Fakat bilgi bir tür yargıdır. Yargıda bulunan iki şeyi ayırmalıyız: 1. Gerçek fiziksel doğru ve 2. yargılanan ideal içerik. Burada bir problem vardır. Nasıl olur da ontolojik bir ilişkiyi ideal varlıkta ve gerçekten varolan arasında kurabiliriz. Bu sorun iki bin yıldan beri bir çözüme kavuşturulamamıştır. İki ayrı bölge, tek bir parça halinde olan özne tarafından bilinen nesne olarak birleştirilemez. İdeal varlık ve nesnel fiziksel olgu arasındaki ilişki, bir önerme ile ifade edilmektedir. ...” (Çüçen, 1997, 92).

Bir anlamda Grek felsefesinin, en olgun ve sistematik formunu formüle eden isim olarak Aristoteles’in en kritik katkısı, Platon idealizmi ve realizm bağlantısı üzerine, “*sophia*” (“*evrensel bilgelik*”) ve “*phronesis*” (“*pratik evrensel bilgelik*”) arasındaki köklü ve “karşılıklı” etkileşimi temel alan bir perspektifi daha da aydınlığa kavuşturmuş olmasıdır.

Robert Bernasconi'nin, "*phronesis*" içinde evrensel bilgeliğe ulaşılması mevzusu odaklı bir makalesine verdiği yanıtta, Amerika'daki en büyük çağdaş Heidegger ve Aristoteles yorumcularından biri olan Walter Brogan'ın da açıkça dile getirdiği üzere, "*sophia*"nın, "*phronesis*"e göre öncelik taşıdığı Aristoteles için hiç şüphesiz bir gerçek olarak kabul edilebilir: "... *sophia*... Aristoteles'e göre *phronesis*'ten bile daha yüksek bir bilme biçimi olabilir."<sup>31</sup> (Brogan, 1989, 151). Ancak, Robert Bernasconi'ye göre şu da bir hakikattir ki, doğru anlaşıldığında, Aristoteles'te, "*phronesis*"in, "*sophia*"dan "bağımsız" bir öncelik taşıması da mümkündür: "... Aristoteles'in kendisi, *phronesis*'e (pratiğe), *sophia* tarafından hükmedilmemesin mümkün olma olasılığını da kabul etmektedir. ... (NE 1143b 35). ..."<sup>32</sup> (Bernasconi, 1989, 142).

Aristoteles, *sophia* ve *phronesis* etkileşimini bu şekilde formüle ederek, bir anlamda, Platon ve Aristoteles arasında bir senteze yönelen Kantçı fenomenolojinin, numen-fenomen ayrımı temeli pratik düşünmesine ulaşacak yolun felsefe tarihi içindeki temeline de işaret etmiş olmaktadır:

"... Kant, ünlü ayırımını, fenomenal dünya ile numenal dünya arasında yapar. Fenomenal dünya insan deneyiminin ("experience") dünyasıdır. Numenal dünya, insan deneyiminden bağımsız olarak "kendi içlerinde" ("in themselves") oldukları haliyle şeylerin dünyasıdır. Bu numenal dünyayı, [bizzat asla bilmesek de], yine de onun, yalnızca var olduğunu bilebiliriz. Heidegger'de numenale karşılık gelen hiçbir şey yoktur. ..." (Tonner, 2008, 148).

"... Heidegger'in "son" yazılarında, üç ... [temel] tema keşfedilebilir: Fenomenolojinin doğası üzerine bir tartışma, ontolojik farklılığın sonlandırılarak terk edilmesi ve varlık düşüncesi ve teoloji disiplini arasındaki ilişki. ..." (Schrijvers, 2023, 9).

"... "Fenomen" kelimesinin Grekçe gramatik kökeni, Heidegger'in de ifade ettiği üzere şu şekildedir: "Fenomen", kökenini orta-çatılı, (middle-voiced") *phainesthai* fiilinden alır; bu fiil, dolayısıyla "gün ışığına çıkarma"yı belirtir veya ifade eder ("indicates or signifies therefore a "bringing to the light of day") ve "bir şeyi gün ışığına çıkarır." ("puts something in the light") (Heidegger 1962, s. 51)..." (Rivera, 2023, 6).

Erken dönem Heidegger için, "fenomeno-loji", Greklerdeki "*legein ta phainomena*" anlamını ifade etmektedir. "*Logos*", (*lisan*) "*legein*" içinde veya "*legein*" olarak mümkün olandır. (Richardson, 1962, 409). "*Legein*", bir şeyi "konuşmak", "söylemek" ("to speak") ("to say") (Richardson, 1962, 411) veya beyan ile dile getirmede "düzenin açıklığa açık kalması" ("to layout in the open") anlamlarını taşır. *Fenomen*, ("*Phainomena*"), ise "bizatihi, kendine kendi olarak işaret eden veya kendini gösteren" demektir. ("*Phainomena*, ... meant "that which shows itself as it is.") Bu anlamda, ilk dönem Heidegger için, fenomenoloji, "*apophainesthai ta phainomena*" anlamını gelir, yani, "kendi içinde bizatihi kendini olduğu gibi beyan etmek için kendini gösterene

<sup>31</sup> ("...*sophia* involves *theoria*-the pure beholding of the being as such, a kind of knowing which would not be appropriate to our way of being with ourselves but which might be an even higher way of knowing than *phronesis*, according to Aristotle." (Brogan, 1989, 151).

<sup>32</sup> "... Aristotle himself entertains the possibility that *phronesis* is not ruled over by *sophia* ... (NE 1143b 35). ..." (Bernasconi, 1989, 142).

(reveal) açıklık için izin vermek”<sup>33</sup> demektir (Richardson, 1962, 404-405). Heidegger’e göre, “*legein*”in, kendine özgü bir şekilde “*logos*”ta (dilde –“language”) ifade bulmasının içeriği asıl olarak bu şekilde biçimlenmektedir. “*Dilin kanunları ile düşüncenin kanunları*” arasında başlangıçtan itibaren “*ayrılmaz olmaları*” bakımından bu anlamda bir taalluk (bağlantı) vardır. (Richardson, 1962, 405) Böylece Heidegger için, “*legein*”e dayalı ortak kökenleri itibarıyla, “*Lisan*”, “Varlık” ve “Temel”-(Neden-Sebeup) (“*Logos, Being, Ground*”) bir açıdan aynı anlamı ifade eden veya derin bir şekilde birbirleriyle irtibatlı olan kavramlardır (Richardson, 1962, 405).

“... Heidegger'in, Herakleitos'un *Logos* anlayışı üzerine filolojik bir çalışma yapmakla ilgilenmediğini belirtmek yerinde olacaktır, burada söz konusu olan, daha ziyade kendisinin "yeniden-ele alma" (“*Wiederholung*”) (“re-trieve”) olarak adlandırmayı sevdiği bir yöntemle, başka bir düşünürün probleminin çözümüne farklı bir şekilde yönelmesidir. Heidegger bu terimi şöyle açıklar:

Temel bir problemin yeniden-gündeme getirilmesinden (“re-trieving”), bu sorunun, uzun zamandır gizli kalmış olan orijinal potansiyellerinin ortaya çıkarılması anlamında açıklığa kavuşturulmasını anlıyoruz. Bu potansiyellerin incelenmesiyle, problem dönüştürülmüş ve böylece ilk kez kendi içsel içeriği korunmuş olur. ...” [Heidegger]

Böylelikle gerçekte, yeniden-ele alma, başka bir düşünürün zaten söylemiş olduğu şeyi bir daha tekrar etmek değil; daha ziyade *söylemediklerini* (“what he did *not* say”) ifade etmeyi denemek olacaktır.” (Richardson, 1962, 406-407).

Heidegger’in, hermeneutik bir perspektiften geliştirdiği kendine özgü pre-Sokratik düşünce (Herakleitos, Parmenides, Anaximander) yorumu ile daha sonrasında antik Grek-Atina felsefesini nihai biçimde olgunlaştıran isimler olarak Sokrates, Platon ve Aristoteles yorumu, 20. Yüzyılda ve bugün tüm bir Batı felsefe tarihi ve sistematüğini, teorik ve pratik açılardan evrensel ölçekte tamamen yeni baştan okunmasına yol açacak ölçüde çok köklü, derin ve kapsamlı bir şekilde etkilemiştir.

“Platon... hermeneutik fenomeni, son derece kendine özgü bir şekilde ortaya koyar. (...) Diyaloğun edebi biçimi, dili ve kavramı konuşmanın orijinal hareketine geri döndürür ... [ki, bu durum] kelimeyi, tüm dogmatik kötü kullanımlardan korur.”-[Gadamer, 1975, 332] (Aktaran: McDonough, 2013, 252).

“Yazılanların ifşa edilmemesi mümkün değildir. [Gerçek görüşlerim] hakkında hiçbir zaman yazmamış olmamın sebebi budur ve bu yüzden Platon'un kendisine ait hiçbir yazılı eser yoktur ve bundan sonra da olmayacaktır.”-[Platon, II. Mektup, 314c-d] (Aktaran: McDonough, 2013, 251).

“Heidegger’de hermeneutik kelimesi, Grekçe kökeninde ifade bulduğu üzere asla sadece yorum anlamını taşıyan bir sözcük değildir; öncelikle gerçekliğin aktivitesi içinde bir yorum (“Hermeneutik der Faktizität”) ve “iletişim” (“the actualizing of *ἐπισημαίνω* (of communicating)”) anlamını taşımaktadır. (Heidegger, 1999, 11).

Descartes sonrası ve Kant odaklı gelişen tüm bir modern felsefe adına da Heidegger, çağdaş evrensel literatürde son derece belirleyici bir isimdir: Herakleitos’tan Heidegger’in kendisine kadar gelen ve daha sonrasına da uzanan ve 2500 yıllık bir geçmiş üzerinde yükselen tüm bir Batı

<sup>33</sup> "to permit that which of its own accord manifests itself to reveal itself as it is." (Richardson, 1962, 404-405).

felsefesinin günümüzde, “Dil felsefesi”, “Hermeneutik”, “Fenomenoloji” ve “Kıta Felsefesi” başlıkları altında ifade edilen yakın veya komşu çalışma alanlarının tümünde, Kant, Hegel ve Heidegger isimlerinin öncülük yaptığı bir tarihsel ve sistematik çerçeve söz konusudur. Ancak, çağdaş felsefenin ulaştığı son “hermeneutik” yaklaşım biçimi açısından burada Heidegger’e ilişkin bir farklılığın anlaşılması önemlidir:

“... ana meselede, az önce de belirttiğim gibi, Heidegger'in haklı olduğunu düşünüyorum. Ne Kant ne de Hegel, *Sinn des Seins*, (“ the meaning of being”) yani varlığın anlamı sorusuna savunulabilir, dogmatik olmayan, sorun-oluşturmayan bir yanıt verebilecek konumda değildir. ...” (Pippin, 2024, xi-xii).

Sonuç olarak, Heideggeryen bir perspektiften bakıldığında, çağdaş felsefenin en derin ve kapsamlı teorik ve pratik kavramları, başlıca temaları veya tartışma alanları, Heidegger’in benzersiz orijinal felsefi konumunu öne çıkaran bir yaklaşımla çok kısaca şu kotasyonlar bağlamında okunabilir:

“... Heidegger, pratik aklın önceliğine ilişkin Kant’ın “artan netliğine” atıfta bulunarak şöyle yazar: “İlk olarak kaosa hakim olma ihtiyacından gelişen aklın kendisi, özü değildir; akıl, kendi içinde zaten kaosu algılanmasıdır”(H-N, v. 2, 88).” (Aktaran: McDonough, 2014, 422).

“... Gördüğüm kadarıyla, Heidegger bir rölativist değildir; fakat, onun yaklaşımı ile rölativist bir yaklaşım arasındaki ilişkileri anlamak, hem bizzat onun kendi çalışmasının ve hem de Kant-sonrası düşüncenin daha geniş yörüngesinin değerlendirilmesi için çok önemlidir.” (Golob, 2019, 182).

“Fenomenlerin yalnızca önyargısız bir bakışla doğru bir şekilde görülebileceğine inanmak fenomenolojinin bir hatasıydı. Ancak perspektifler her zaman gerekli olduğundan, fenomenlerin kendilerinin *asla* görülemeyeceğine ve her şeyin olasılıksal, öznel, antropolojik bakış açılarından ibaret olduğuna inanmak da aynı derecede büyük bir hatadır. Bu iki imkânsızlıktan, temel görevimizin ve metodolojik sorunumuzun *doğru* perspektife ulaşmak olduğuna dair gerekli içgörüyü elde ederiz. ... (GA 34, s. 286 / 203-204)”-[Heidegger] (Aktaran: Belgrano, 2022, 113).

Bu bölümde son olarak, antik-modern tüm bir Batı felsefesi tarihi ve sistematığı üzerine Heidegger felsefesi perspektifinde çok kısaca ve en genel hatlarıyla referans vermeye çalışılan yukarıdaki çerçeve ile bir anlamda benzer bir kontextte şekillendiği söylenebilecek olan bu tezin, Weber, Bourdieu ve Heidegger odaklı konusu ile Türk felsefesi ve sosyolojisinin pratiği veya Türkiye sosyoloji tarihi arasındaki sistematik bağlantı üzerine de, çok kısa bir iki işaret içerecek şekilde şöyle bir değinide bulunmak isteyeceğim:

Mehmet İzzet’in (1891-1930) “Felsefe Tarihi” isimli meşhur kitabını tercüme ettiği Alman felsefeci Karl Vorlander (1860-1928), Neo-Kantçı sosyal bilimler geleneğine mensup en mühim isimlerden biri idi. Karl Vorlander’in, *Geschichte der Philosophie*’sinin ilk cildi, Mehmet İzzet tarafından 1927 yılında, ikincisi de talebesi Orhan Saadeddin tarafından bir yıl sonra, 1928 yılında tercüme edilmiştir. Neo-Kantçı isimlerin en temel karakteristiği, hem Kant idealizminin ve hem de objektif bir bilimin temel alınmasını savunmuş olmalarıydı. Yani, idealizm ve realizm arasında bir sentez geliştirmeyi esas alıyorlardı. 19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla geçişte, Alman felsefesi ve



sosyal bilimlerinde en etkili olan belli başlı Neo-Kantçı isimler şunlardır: *W. Windelband, H. Rickert, H. Cohen, P. Natorp, E. Cassirer, K. Vorlander ve N. Hartmann.*

1929 yılında Heidegger ve Cassirer arasında Davos Felsefe Kongresi'nde yaşanan ve çoğunlukla "İnsan Nedir?" sorusu odaklı olduğu kabul edilen büyük tartışma üzerine de son derece geniş bir literatür vardır: (Gordon, 2023; Heidegger ve Cassirer, 2021).

Heidegger'in, 1922 yılında, Natorp'a yazdığı bir mektupta ["Natorp-Bericht" ("Report to Natorp")] gelecekte Aristoteles felsefesini nasıl yeniden yorumlayacağını anlatması çok meşhurdur. Ayrıca, Heidegger ve Natorp arasında, fenomenolojik yöntemin temel kavramı olarak "sübjektivitenin" refleksif bir şekilde analiz edilmesinin mümkün olup olmayacağı üzerine kapsamlı bir tartışma da söz konusu olmuştur (Zahavi, 2003, 155).

"Von Herrmann'a göre Heidegger, Husserl'in refleksif fenomenolojisini reddeder ve kendi refleksif olmayan ("non-reflective") (hermeneutik) alternatifini sunar. Fakat bu gerçekten doğru mudur? Heidegger büyük ölçüde Natorp'un refleksif fenomenoloji eleştirisini kabul ediyor gibi görünse de, bu onun kendi hermeneutik alternatifinin gerçekten refleksif olmadığını kanıtlamaz. Aksine, Heidegger'in hermeneutik alternatifinde, Heidegger'in hermeneutik sezgisinin, aslında nesnelleştirici olmayan bir refleksif düşünce türünden ("a non-objectifying type of reflection") başka bir şey olmadığına inanmaya dair yeterince güçlü sebepler vardır." (Zahavi, 2003, 163).

Weber ve Heidegger'in her zaman çok yakın bir şekilde esinlendikleri Rickert ve Windelband gibi isimlerin etkili olduğu Baden Okulu çizgisindeki Neo-Kantçı yaklaşımda, Kant metafiziği ve evrensel değerlerin kabulü vazgeçilmez temelleri teşkil ediyordu. Bu yaklaşımın karşısında ise, Cohen ve Cassirer gibi isimlerin öncülük ettiği Marburg Okulu Neo-Kantçılığının, "*sezginin metafizik kalıntısını*" kesin bir dille reddeden ve bilim için gerçek mantıksal temelin ancak "*saf düşünce*" ile teşkil edilebileceğini öne süren görüşleri yer alıyordu. Hermann Cohen örneğinde, bu yaklaşımın içeriği üzerine enfes bir analiz geliştiren Peter Gordon'dan, şu uzunca sayılabilecek ama, aslında son derece kritik ve vazgeçilmez değerde görülebilecek kotasyon çok büyük ölçüde açıklayıcı olabilir:

"... Cohen'e göre, Kant'ın ilk Eleştirisi, kendinde-şeyi bizi duyulur sezgi yoluyla etkileyen, zihinden bağımsız bir gizem olarak ortaya koyduğu ölçüde, dünyanın gayri meşru bir şekilde metafizik ve bilimsel olmayan bir resmine hala bağlıydı. Cohen, tüm modern felsefenin ancak önce "Kant'a geri dönerse" gerçek bir ilerleme kaydedebileceği yönündeki Neo-Kantçı buyruğu takip etti. Ancak Mantık adlı eserinde Cohen, duyulur sezginin metafizik kalıntısını, bilim için gerçekten mantıksal bir temelle tutarsız olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve bunun yerine eleştirel felsefenin yalnızca "saf düşünce" ile başlaması gerektiğini ilan etmiştir:

Kendimizi yeniden Eleştiri'nin tarihsel zeminine yerleştirirken, mantığın bir duyarlılık teorisinden ortaya çıkmasına izin vermemeliyiz. Düşünce ile başlıyoruz. Eğer saflığı sınırlanmayacak ve bozulmayacaksa, düşüncenin kendi dışında bir kökeni olmamalıdır. Saf düşünce ("Pure thought"), münhasıran her şey dışta bırakılarak ve kendi içinde ("exclusive and in itself") [Das reine Denken in sich selbst und ausschließlich], saf bilginin üretilmesi için tek kaynak olmalıdır.<sup>434</sup> (Aktaran: Gordon, 2013, 226).

<sup>34</sup> Bu "4" nolu referans için, Gordon, şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Abartma riskine girmeden, bu “köken ilkesi” ya da *Ursprungsprinzip*'i Marburg Neo-Kantçı mantıkçılığının alametifarikası olarak görebiliriz. Bu ekolün, dramatik (ve nihayetinde tartışmalı) önermesi, “gerçekliğin” kendisinin bir düşünce eyleminde üretildiği idi.” (Gordon, 2013, 227).

Cohen örneğinde, “gerçekliğin” düşünce eylemi ile üretilmesi sorunu veya Natorp örneğinde olduğu gibi, refleksif olanın reddedilmesi ve karşısına hermeneutik olanın çıkartılmasının aporetik nitelikli problematikleri bağlamında, Heidegger’in Neo-Kantçı gelenekle hesaplaşmasının, burada konu sınırları bakımından ele alınması olanaksız olan, son derece derinlikli bazı veçheleri vardır. Örneğin, Heidegger’in 1936 yılında kaleme aldığı ve bir açıdan *Varlık ve Zaman* (1927) adlı kendi kitabını da eleştirdiği notlarında [“Runing Comments”-(GA 82)] (Abergel, 2023, 209), aslında temel olarak kendisinin genelde Yeni-Kantçı yaklaşım açısından ve örneğin, Hartmann özelinde nasıl yanlış anlaşıldığına dair en önde gelen eleştirilerinden üçünü kısaca şöyle ifade eder:

“... Heidegger özellikle Marburg’lu Yeni-Kantçı Nicolai Hartmann’ın (1882-1950) kendi eserine getirdiği yorumu eleştirir; Hartmann’ı kendi ontolojisine ‘*Varlık ve Zaman*’dan şeytanca çok şey’ katmakla ve aynı zamanda *Varlık ve Zaman*’daki temel görüşleri, ‘Kierkegaard’a bağımlılığın yeterince özgün olmayan veya zevksiz bir şekilde nitelendirilmesi’ yoluyla ‘kötü bir şekilde’ örtbas etmekle suçlar (GA82 40-41).

“Nicolai Hartmann’ın *Varlık ve Zaman*’ı yanlış yorumlaması” başlıklı bir bölümde Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ın “çağdaş yanlış yorumlarında” rol oynadığını düşündüğü “*üç temel kusur ve hatayı*” -veya kendi deyimiyle “*temel aldatmacaları*” (“*fundamental deceptions*”) (GA82 11, 43, 44)- şöyle sıralar:

1. Fenomenolojik aldatmaca (“deception”) [*Täuschung*], fenomenolojinin, sanki verili olanın, aynen sergilenmesiymiş (“exhibiting”) [*Aufweisung*] gibi algılanması yanılgısı.
2. Temel-ontolojik amaç (“the fundamental-ontological aim”) [*Abzweckung*] - Varlığın anlaşılmasının imkânı sorusu (“the question of the possibility of the understanding of Being”) ve sanki bu şekilde bir araştırma ile bir zemine ulaşılabileceğinin mümkün görülmesi!
3. Varoluşsal niyet (“the existentiell intention”), sanki *Da-sein* olarak orijinal öze ulaşılabilceğinin kabul edilmesi. (GA82 41)” (Abergel, 2023, 209).

Böyle bir tarihsel ve sistematik tartışma konteksinde, 1927 yılında Heidegger, *Varlık ve Zaman*’ı yayınlayınca, bir anda Avrupa’nın en ünlü düşünürü konumuna yükselmişti. Türk felsefeci ve sosyolog Mehmet İzzet de, tedavi için, aynı yıllarda (1928-1930) Paris ve Almanya’da bulunmaktaydı. Ülken’in verdiği bazı biyografik bilgiler ışığında, İzzet, [muhtemelen, bizzat Heidegger de dahil, onun hocası-S.Ç.] Husserl’i daha yakından incelemek istediğini yakın çevresine ifade etmiştir ve bu sürecin kısaca şöyle bir düşünsel-tarihsel bağlamı vardır:

“... Mütarekenin fikir anarşisinden sonra M. İzzet’i yeni idealist filozoflara doğru götüren başlıca çevre etkenleri bunlardı. Ahlakçı filozof, hastalığı sırasında [1928-1930] Almanya’da geçirdiği son yıllarında [Husserl ve yakın arkadaşı Scheler ile öğrencisi Heidegger’in öncülük ettiği] *Phénoménologie* felsefesini merak etti. Oradaki eski öğrencileri yardımıyla bu yeni felsefe akımını ve

[4 Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (Berlin: Bruno Cassirer Verlag: 1922), 1213. The German original reads thus: “Indem wir uns wieder auf den geschichtlichen Boden der Kritik stellen, lehnen wir es ab, der Logik eine Lehre von der Sinnlichkeit voraufgehen zu lassen. *Wir fangen mit dem Denken an. ...*” (Gordon, 2013, 227).

başlıca Max Scheler'i tanımak istediğini sonradan T. Mengüşoğlu'ndan öğreniyoruz. Aynı sırada ondan habersiz olarak İstanbul'da Husserl'in ve Scheler'in Fransızcaya çevrilmiş kitaplarını okuyarak fenomenoloji ilgisi duymaya başladım. Bu ilgiyi 1932'de çıkardığım *İnsanî Vatanperverlik*'de gösterdim.”

Mehmet İzzet, felsefe tarihi ile başlamış, ahlaka geçmiştir. Onun fikir yönü sosyolojiden felsefi idealizme ve başlıca Alman romantiklerinin idealizmine gidiyordu. Bu gelişme dört-beş yıl içinde olmuş ve 35 yaşında İzzet, fikri olgunluğunu kazanmıştı. Hareket noktası Gökalp'in koyduğu problemlerdi. ...” (Ülken, 1979, s. 428).

Bizzat Ülken de, Heidegger-Husserl-Scheler-Jaspers'in, kendi düşünsel macerası üzerindeki etkilerini şöyle ifade etmiştir:

“Yeni Türk düşünürleri üzerinde dolayısıyla tesir yapan bir çığır da, *phénoménologie*'dir. Husserl tarafından kurulan bu felsefe doğrudan doğruya ne okutuldu, ne de Türkçeye çevrildi. Yalnız ondan ilk önce *İnsanî Vatanperverlik*'de [1932] Max Scheler vesilesiyle bahsettiğim gibi *Yirminci Asır Filozofları*'nda [1936], bu akıma uzun bir bölüm ayırdım. Fakat Doç. Takiyettin Mengüşoğlu Berlin'de bu akımdan Nicolai Hartmann'ın öğrenciliğini yapmış olduğu gibi doçentlik tezinde onun felsefesini özetledi. 1948'de Max Scheler'in *İnsanın Kâinata Yeri* adlı eserini Türkçeye çevirdi. ...

...Yeni Alman filozoflarından Heidegger'in ve K. Jaspers'in egzistansiyalizmi Türk felsefe çevresine yabancı kaldı. Birincisinden ancak küçük bir çeviri yapılabildi. (233).<sup>35</sup> İkincisinden ben *Felsefeye Giriş*'de [1957] bahsettim. Buna karşılık Fransız egzistansiyalistlerinden Jean-Paul Sartre üzerinde gençler ısrarla durdular. Bazı küçük denemelerini ve başka romanlarını çevirdiler. Fakat Sartre'a karşı ilgi, filozofluğundan çok romancı ve dram yazarlığına aittir denebilir.” (Ülken, 1979, 459).

Hilmi Ziya Ülken, Amerikan “*pragmatizmi*” ve Fransız “*Bergsonizmi*” ne karşı, Alman Kantçı düşünce geleneğini öne çıkaran bir sosyal bilimci olarak hocası Mehmet İzzet'in son derece kritik katkılarına, kendi şahitlikleri ışığında şöyle dikkat çekmiştir:

“... Mülkiyede ve Darülfünunda öğrencisiydim. Okuduğum bazı kitaplar dolayısıyla “bu yeni cereyanlar göz kamaştırıyor, fakat modası geçecektir. Felsefede önemli olan fikir tarihi geleneğine bağlı eserlerdir. Onları okuyun” dedi. Bu münasebetle, Benedetto Croce'yi ve James Baldwin'i tavsiye etti. Bu iki çağdaş filozoftan birincisi, yeni Hegelci, ikincisi yeni Schellingcidir. İzzet, pragmatizm ve Bergsonizmin moda cereyanlar olduğunu söylerken onların karşısına Kant'tan başlayan felsefe geleneğini bugünün ihtiyaçlarına göre diriltten filozofları koymakta idi. Vakıa onun sonraki yıllarda kendi fikirleri geliştiği zaman gerçekten bu iki filozofa, daha çok ikincisine dayanmakta olduğunu gördüm.” (Ülken, 1979, 427).

Mehmet İzzet, “Türk düşüncesinde Kantçı yeni bir etik” (Görkaş, 2021, 549) öneren bir isimdir. Birçok kitap ve makalesinde, aslında sadece bu odaktan hareketle geliştirilen bir perspektifin daha ayrıntılı veçheleri açıklanmaktadır denebilir; örneğin İzzet'in “Ahlak”-(1916-1917) [veya bazı kaynaklarda zikredildiği ismiyle “Kant'ın Ameli (Pratik) Felsefesi”] (Asiltürk, 2022, 18) adlı kitabı, aslında baştan sona teori ve pratik üzerine bir Kant felsefesi tartışmasıdır:

““Tenkîd-i Akl-ı Mahz” (“Saf Aklın Eleştirisi”) unvânlı eserinde Kant, mârifet nazariyesini (bilgi teorisini) ve Mâbadettabiiyyâtını (Metafizikini) tesis ediyor, “Tenkîd-i Akıl” (“Aklın Eleştirisi”) beşerî mârifetin menba' ve hudûdunun tedkîkidir. (insan bilgisinin kaynak ve sınırlarının incelenmesidir.)

<sup>35</sup> [(233) Suut Kemal Yetkin, Mazhar Şevket İpşiroğlu, Heidegger'in *Metafizik Nedir?*-[1929] adlı küçük kitabını çevirmiş ve yayınlamışlardır. -(Vakit Matbaası, İstanbul, 1935.)] (Ülken, 1979, 459).

“Akl-ı Mahz” (“Saf Akıl”) tecrübeden (pratikten) müstakil akıl demektir. “Tenkîd-i Akl-ı Mahz” sırf nazârî (teorik) olan aklı tedkîke tâbî tutuyor. Kant’a göre bu tedkîk ve mu’âyene diğer her felsefi mârifetten mukaddem (önce) vukû bulmalıdır. Kant’a göre mârifet melekesinin tedkîkiyle meşrûiyet ve salâhiyet kesb etmeden tecrübe (pratik) hudûdlarını aşan her felsefenin ismi taayyün-i i’kâniyedir (Dogmatizm).”-[Mehmet İzzet] (Aktaran: Görkaş, 2021, 572).

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte, Türk sosyolojisi ve felsefesinin en önemli kurucu babaları arasında yer alan Mehmet İzzet’in yukarıdaki Kant yorumları ile bu tezde, 19. Yüzyıl modernizminden 20. yüzyıl postmodernizmine ve ötesine uzanan sürecin örnek figürleri olarak ele alınmaya çalışılan Weber, Heidegger ve Bourdieu’nün Kant yorumları arasındaki derin benzerlik ne kadar da ilginçtir:

*Weber*: “Kant’ın epistemolojisi ... “Bilimsel gerçek vardır ve geçerlidir” varsayımından yola çıkmış, sonra da şu soruyu sormuştur: “Gerçek, hangi düşünsel varsayımlar altında olanaklı ve anlamlıdır?” ...” (Weber, 2011, 251).

*Bourdieu*: “... Kantçı bir perspektifle, nesnelliğin, öznelarasılık, öznelarası bir geçerlilik olduğuna ve bu nedenle hakikati temellendirmeyi, 'zihnin (mind) şeye (thing) uygunluğuna' dayandırmayı amaçlayan her türlü gerçekçiliğe karşı olduğuna işaret edeceğim. ...” (Bourdieu, 2004, 78).

*Heidegger*: “Kant’ın *Saf Aklın Eleştirisi* öylesine felsefi bir çalışmadır ki, bu arz yüzünde felsefe var olduğu müddetçe, her gün nasıl anlaşılmaz olduğu yeni baştan keşfedilecek bir eserdir.” (Heidegger, 1967, 61).

Yukarıda, kısaca aktarılmaya ve naçizane kaleme alınmaya çalışılan tüm bu farklı ve muhtelif mevzular, bu tezde gerektiği ölçüde kesinlikle ele alınmıyor; ancak, izninizle zikretmek isterim ki, bu tez, hiç şüphesiz, tüm bu konu ve hususların gelecekte belki biraz daha açık şekilde beyan bulabilmesi için, şimdiden yeni ve farklı bir mebdei (“anfänglich”) başlangıç ile isimlendirilebilecek bir ilk işaret çerçevesi olmayı bir misyon olarak benimsemiş niyet ve ümidini içinde taşımaktadır.

“... Bana öyle geliyor ki kuram ve praksis ile, birinden ötekine gidip gelen bir aktarımın temsiliyeti arasındaki ve [yanlış felsefi] metafizikten kaynaklanan ayırım, benim düşünmekten anladığım şeyin anlaşılmasını engelliyor. Burada belki “Düşünmek Ne Demektir?” başlığı altında 1954’te yayınladığım derslerime gönderme yapabilirim. Belki de bu yazının şimdiye kadar yayınlamış olduklarımız arasında en az okunanı olması da zamanımızın işaretlerinden biridir.” (Heidegger, 1995b, 35).

“Bir filozofu onurlandırmak istiyorsanız, onu, sonuçları bakımından henüz ulaşmadığı yerde, yani, temel düşüncesi içinde veya başlangıçtaki hareket noktasına esas oluşturan (düşüncesinde), yakalamalısınız.” [Schelling] (Aktaran: Robbins, 2019, ix)<sup>36</sup>

### 5.3. HEIDEGGER VE BOURDIEU’NÜN BENZER VE FARKLI GÖRÜŞLERİ ÜZERİNE NİHAİ BİR KARŞILAŞTIRMALI OKUMA DENEMESİ

<sup>36</sup> “Will man einen Philosophen ehren, so muß man ihn da auffassen, wo er noch nicht zu den Folgen fortgegangen ist, in seinem Grund-gedanken; (in dem Gedanken,) von dem er ausgeht.”

“If you want to honor a philosopher, you must catch him where he has not yet gone forth to the consequences, in his fundamental thought; (in the thought) from which he takes his point in departure.”

Schelling’in bu ifadesini, Heidegger, kaleme aldığı, “Schelling’s Treatise on the Essence of Human Freedom” adlı kitabının 9. sayfasında iktibas etmiştir. (Robbins, 2019, ix).

Heidegger ve Bourdieu hakkında, karşılaştırmalı analizleri öne çıkaran literatüre göre tez içinde daha önce de belirtildiği gibi şu ifade edilebilir: Bu çalışmadaki konu sınırlaması açısından, ancak kısmen ele alınan kavramlar ve temalar olarak, Heidegger ve Bourdieu arasında, dört temel yakınlık alanı ve iki temel farklılaşma alanı olduğu yolunda oldukça bütünsel bir kavramsal açıklama çerçevesi veya formülasyon öne sürmek olanaklıdır:

A) Heidegger ve Bourdieu arasındaki dört temel yakınlık alanı şunlardır:

- 1) Fenomenolojik Proje
- 2) Anti-Kartezyenizm
- 3) Praxis Felsefesi veya Teorisi
- 4) Nihilizmin Kritiği

B) Heidegger ve Bourdieu arasındaki iki temel farklılık alanı şöyledir:

- 1) Tarih Felsefesi
- 2) Dil Felsefesi

“*Reason in the Age of Science*”-(1983) adlı kitabı ile “*İnsan Bilimleri İçin Bir Model Olarak Pratik Akıl*”-(1979) gibi makale çalışmalarında ortaya koyduğu üzere, sosyal bilimlerde realist ve empirik bir bilimselliği temel alan yaklaşımı çerçevesinde, Heidegger’in felsefi içerikli görüşlerini sosyal bilimsel bir çerçeve içinde yeniden yorumlayan veya geliştiren Gadamer’in (Babich, 2017: 2-3), Avrupa veya Kıta Felsefesi hermeneutiğini, “*sosyal, tarihsel ve doğal tüm bilimler için*” (“for all the sciences-social, historical and natural”) (Saltzman, 1983, 430) tamamen bir “pratik” temelinde ele alması ile Bourdieu’nün, pratik teorisini, radikal bir tarihsel ve bilimsel objektiflik bağlamında okuması arasında çok büyük bir sistematik yakınlık olduğu gerçeği son derece dikkat çekicidir.

Heidegger ve Bourdieu etkileşimi ile ilgili yönleri itibarıyla ve “Tezin Temel Problemleri”ni ifade eden maddeler açısından, bu tezde Bourdieu ve Heidegger bölümlerinde biraz daha ayrıntılı olarak yorumlandığı üzere, şimdiye kadarki gelişen temel literatürdeki görüşler ile bu tezin farklı analiz ve sentez çerçevesinin içeriği üzerine, konu ve amaç bakımından ana hatlarıyla aşağıdaki şekilde şöyle bir özet çerçeve söz konusudur.

Felsefe Profesörü Hubert Dreyfus ve Antropoloji Profesörü Paul Rabinow’un yorumuna göre, Bourdieu’nün pratik teorisinin, hem Habermas’ın insan eylemini temellendirici tek faktör olarak rasyonalizm tezini ve hem de Derrida’nın dilsel rölativizmini aşmış olduğunu tezini savunmaları ve Bourdieu’nün de bu yorumu kendi görüşlerine son derece yakın bulduğunu açıklaması, çağdaş

Bourdieu çalışmalarında son derece büyük yankılar uyandırmıştır. Dreyfus ve Rabinow, Bourdieu'nün çalışmasının temel niteliği hakkında birbiriyle bağlantılı iki temel tanım yapmışlardır: a) “*empirik varoluşsal analitik*” (“empirical existential analytics”) olarak bir “*ontolojik açılımlı araştırma programı*” (“ontologically informed research program”) ve b) “*sosyal anlamın bilimsel teorisi*” (“the scientific theory of social meaning”) (Dreyfus ve Rabinow, 1993, 35).

Bizzat, Bourdieu, “Dreyfus ve Rabinow’un yorumunu kabul etmenin, belki de kendine çok yakın bir tutum” olabileceğini açıkça ifade etmiştir: “...*Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow’un ileri sürdüğü yorumu kabul etme eğiliminde olabilirim. ...*” (Bourdieu, 1993, 273).

Hubert Dreyfus, Amerikan pragmatizmi ve Anglo-Sakson analitik bilimsellik geleneği çizgisinde (Dreyfus, 2014) Amerika’daki en öncü Heidegger yorumcularından biri olarak kabul edilmektedir. (Sheehan, yakında yayınlanacak makale, 2).

“... Martin Woessner’in, Heidegger Amerika’da kitabında söylediği gibi, “Hubert L. Dreyfus, belki de Amerikan akademik felsefesindeki diğer figürlerden çok daha fazla, Heidegger’in Amerika Birleşik Devletleri’ndeki çalışmaları için güvenli bir yer oluşturmaya yardımcı olmuştur.” ...” (Fried, 2014, 122).

Dreyfus’a göre, “Heidegger’in Varlık ve Zaman’daki temel amacı, Kartezyenizmi aşmaktır.” (MacAvoy, 2001, 455). Bu çerçevede, “*temel, kavramsal-olmayan ve pratik bir bilgi edinme*” ile “*kavramsal ve söylemsel olan bir bilgi edinme*”nin, (MacAvoy, 2018, 68)<sup>37</sup>iki mümkün bilgi edinme biçimi olarak kabul edilmesinin yanında, aralarındaki farklılıkların da dikkate alınmasını öne çıkaran Heideggeryen çizgide gelişen bir pratik Dreyfus hermeneutiği veya fenomenolojisi olarak adlandırılacak ölçüde kendi alanında son derece gelişmiş bir literatür vardır (MacAvoy, 2018).

(Weiner 2001, 2), (Kögler, 2011, 288), (Kögler, 2013, 305) ve (Cahill, 2016) gibi alanda son derece etkili bazı kitap ve makalelerde, Dreyfus ve Rabinow’un Bourdieu yorumunun radikal önemine dikkat çekilmesi ve büyük ölçüde vazgeçilmez bir perspektif olarak temel alınmasıyla, literatürde Bourdieu çalışmalarının yönü konusunda da, evrensel ve farklı bir analiz çizgisi oluşturacak kadar güçlü bir yaklaşıma işaret edilmeye başlanmıştır denebilir.

Bu bağlamda gelişen literatür çerçevesinde, yukarıda belirtildiği üzere, Heidegger ve Bourdieu arasındaki dört ana yakınlık alanı ve iki önemli farklılaşma alanı üzerine genel bir bakışla temel olarak şunlar ifade edilebilir. Weiner (2001), Dreyfus ve Rabinow’un (1993) çizgisini izleyerek

<sup>37</sup> Bu kavramlar orijinal metinde şöyle ifade edilmektedir: “... there are two kinds of intelligibility: a basic, nonconceptual, practical intelligibility found in practical comportment and a conceptual, discursive intelligibility.” (MacAvoy, 2018, 68).

ve bunun da ötesinde “*varoluşçu analitik*” (“*existential analytic*”) temelli bir yaklaşımı esas alan Varlık ve Zaman’ın I. Kısımındaki temel konu olan “*insan olma*”nın anlamı (“What does it mean for humans *to be* in a particular manner?”) (Weiner, 2001, 4) ve II. Kısımındaki temel konu olan “*var olma*”nın “*tam*” (“*at all*”) anlamını (“what does it mean to be *at all*?”) (Weiner, 2001, 5) soruşturan ikili temel problematiği çerçevesinde Heideggeryen bir Antropoloji veya sosyo-kültürel analiz perspektifinden daha somut olarak geliştirdiği yaklaşımı açısından, Heidegger ve Bourdieu arasında, “*fenomenolojik bir proje*” (Weiner, 2001, 4) izlemeleri ve felsefenin “*anti-kartezyen*” (Weiner, 2001, 5) bir pratik içerikle yeniden okunmasını temel almaları bakımından çok derin bir yakınlık olduğunu öne sürmektedir.

Bilindiği üzere, Heidegger’in, özellikle 1927’de yayınlanan Varlık ve Zaman adlı temel eserinde, “varoluşçu analitik” bağlamında antropolojik yaklaşımlara oldukça yakın duran görüşleri olsa da; 1930’lar sonrasında antropolojiye çok daha eleştirel yaklaşması söz konusudur. Örneğin, 1941-42 yıllarında kaleme aldığı ve ancak 2009 yılında Almanca olarak ilk defa yayınlanan, *Das Ereignis (Kendileyiş)* [GA 71] adlı kitabında, Heidegger, bir anlamda, Varlık ve Zaman’ın, artık “*yetersiz bir “ontoloji” ve tek taraflı bir “antropoloji”*” (... its “ontology” is said to be insufficient and its “anthropology” one-sided.) olarak görülmesinin mümkün olduğunu açıkça ifade etmiştir. (Heidegger, 2022, 142). Bu bağlamda, Farin, Heidegger’in antropoloji felsefesi üzerine görüşleri hakkında son derece yetkin bir makale kaleme almıştır (Farin, 2022).

Bourdieu ve Heidegger etkileşimi üzerine genel bir nihai değerlendirme perspektifinden bakıldığında, bu tezdeki araştırma ve analiz sonucunda ulaşılan yaklaşım çerçevesinde, her iki isim arasındaki yakınlaşma ve farklılaşma alanları üzerine aşağıdaki sonuç gözlemlerinde bulunmanın olanaklı olduğunu düşünüyorum:

#### **A) Heidegger ve Bourdieu arasındaki dört temel yakınlık alanı:**

**1) Fenomenolojik Proje:** Weiner’e göre, insanın, kendini ve varlık alanını anlama ve yorumlama girişimini temellendirme süreci olarak anlaşıldığında fenomenolojik bakış, Heidegger ve Bourdieu’de ortak temel yaklaşımı oluşturmaktadır (Weiner, 2001, 4). Weiner’e göre, Heidegger fenomenolojisi ve Bourdieu antropolojisini buluşturan içerik başlıca, Varlık ve Zaman kitabının I. Kısımının 4. Bölümü’nde ifade bulmaktadır ve bu bölümün adı şöyledir: “*Başkaları-İle-Olmak ve Kendi-Benliği-İle Olmak Anlamında Dünyada-Olmak*” (“Being-in-the-World as Being-With and Being-One’s-Self”) Bourdieu sosyolojisi açısından şu kritiktir ki, Varlık ve Zaman’da, Heidegger, kendi benliğini tanımlamasından önce; insanın, kendini, Dreyfus’un kullandığı kavramla “sosyalize” (“socialized”) olmuş bir varlık olarak algıladığı tezini temel almaktadır.

“Heidegger, '(başkaları) ile birlikte olma'yı, *mitsein*'i, 'dünyada-Varolmanın varoluşsal bir koşulu olarak açıklar (BT: 163).” (Weiner, 2001, 6).

Fenomenolojik veya hermeneutik açıdan Bourdieu sosyolojisinin yorumlanması üzerine, en nitelikli ve kapsamlı yaklaşımlardan birini geliştiren isim olarak tanınmasına yol açan muhtelif makale ve kitaplar kaleme alan Derek Robbins, en son çalışmalarından biri olan “*Reading Bourdieu Phenomenologically*” adlı makalesinde, Heidegger’in, Bourdieu üzerindeki etkilerini öne çıkaran bir perspektifle, son derece nitelikli ve kapsamlı bir çerçeve ortaya koymuştur (Robbins, 2016).

Simon Susen de, her ne kadar, hermeneutik veya fenomenolojik olmaktan çok; sosyolojik bir içerik taşısa da, “*Hermeneutik Bourdieu*” adlı makalesinde oldukça yetkin bir analiz sunmuştur (Susen, 2017a).

**2) Anti-Kartezyenizm:** Hem Heidegger ve hem de Bourdieu için temel olan, insanın, teorist ve söylemsel bir soyut aklın algısına dayalı dünya tasarımı içinde değil; “anti-kartezyen” pratik bir algı ve “sosyal ontolojik” bir varlık süreci içinde, yapıp etmeleri ile gelişim göstermesidir (Weiner, 2001, 5).

Crowell, Dreyfus’a benzer bir yorumdan yola çıkarak, Heidegger’in, Descartesçi Kartezyen geleneği, “*teorist*” ve “*mentalist*” içeriği yüzünden radikal eleştiriye tabi tutmasının temel niteliği üzerine şu kritik saptamalarda bulunur:

“Dreyfus, Heidegger’in insana yaklaşımının düğüm noktasının, felsefi geleneğin iki ilkesinin eleştirisinde yattığını ileri sürer: "İnsan etkinliğinin teoriyle açıklanabileceği varsayımı" ve "Kartezyen geleneğin bilinçli özneye atfettiği merkezi yer" (3) Her iki ilke de Heidegger’in hocası Edmund Husserl'in aşkın fenomenolojisini karakterize eder; dolayısıyla Dreyfus, "niyetselliğe zihinsel olmayan bir yaklaşım" ("non-mentalistic approach to intentionality") sunan Varlık ve Zaman'ı, "Husserl fenomenolojisinin sistematik bir eleştirisi" olarak okur (ix). ...” (Crowell, 1993, 374).

Bourdieu, kendi Marksizm eleştirisini, aslında Kartezyen bilinç ve düşünceye karşı yapılmış bir kritik olarak temellendirir ve kendi pratik teorisinin de, özünde, “özne-nesne”, “maddi-ruhsal” ve “birey-toplum” gibi geleneksel Kartezyen felsefenin düalist ayırımlarından kaynaklanan sosyal bilim yaklaşımlarını radikal bir şekilde aşmaya yönelik farklı bir perspektif olduğunu savunur:

“Sosyal dünya, bilincin kavramları ile ilerlemez; sosyal dünya pratikler, mekanizmalar ve benzeri şeylerle ilerler... Bizler, Marksist geleneğin Kartezyen felsefesinden, failerin şeylere bilinçli olarak yönelmedikleri ve yanlış oyunlar tarafından güdümlenmediği yeni felsefelerle doğru yönelmeliyiz. Ben bu Kartezyen geleneğin bütünüyle yanlış olduğunu düşünüyorum.” (Bourdieu ve Eagleton, 1992, 113).

Heidegger’in Varlık ve Zaman adlı kitabındaki analizinin, Descartes karşıtı içeriği üzerine derinlemesine ve kapsamlı yorumlar veya analizler, İngilizce literatürdeki düzeye göre, henüz



Türkçe literatürde görelî olarak yeterince güçlü değildir demek mümkündür. Ancak, çok nadir istisnalardan biri olarak Dr. Mersiye Bora'nın son dönemdeki orijinal yorumu (Bora, 2017; Bora, 2019), hakikaten yeni ufuklar açan bir takdim çerçevesi sağlamaktadır. Bora'ya göre, bir anlamda, Descartes, gerçekliğin algılanmasının temeline, “zihni aktiviteyi” koyarken; buna tam karşıt olacak şekilde Heidegger, insanın, “ihtimam gösterme (Sorge)” anlayışı içinde bir varoluşa sahip olmasını öne çıkarmaktadır:

“Varlık ve Zaman'da insan[ın], diğer varolanların merkezinde değişmeyen bir töz olarak düşünen bir ben olmaktan ziyade orada, ihtimam-gösterme (Sorge) olarak kendi varlığının anlamı ..., dünya-dahilindeki varolanlarla ilintililik halinde, dünyada olan olarak vardır. Yukarıda da kısaca bahsedildiği gibi hiç şüphesiz, Varlık ve Zaman'da Heidegger, Batı metafiziğinin temsilcisi olarak Descartes'i ... [belirlemiş], Kartezyen felsefeyi metafiziğin zirvesi olarak ele almış ve anlaşılır olmak adına kendi ontolojisini Kartezyen ontoloji ile olan zıtlık üzerinden sunmayı uygun görmüştür. ...” (Bora, 2020, 47).

“... Descartes, varolanların varlıklarını, hesaplayan zihnin aktivitesine tabi tutar. Varlığı ihtimam gösterme (Sorge) olan insanın, etrafındaki varolanlarla olan ilgilenme (Besorgen) ilişkisi zaten Kartezyen felsefenin konusu değildir.” (Bora, 2020, 47).

“*Varlık ve Zaman*'da üç farklı varlık türünden bahsedilir. Bunları şöyle sıralayabiliriz; insanın varlık türü olarak varoluş (*Existenz*), el-altında-olan araçların varlık türü olarak el-altındalık (*Zuhandenheit*) ve araçsal özelliklerini kaybeden mevcut-olanların varlık türü olarak mevcut-olmaklık (*Vorhandenheit*). ... diğer varlık türleri ile ilişkisinde aracın varlığı, olan el-atındalığa Heidegger'in meşhur çekiç örneğinden yola çıkılarak değinilecektir. ...” (Bora, 2020, 44).

Heidegger'in çekiç örneğinden yola çıkarak, *Dasein* için, insan varoluşunda bir şey ve herşey arasındaki ilişkinin doğru yorumlanmasında, çoğunlukla Heidegger'in yeterince anlaşılmaktan uzak kalan en kritik iki kavramı olarak, 1) “el-altındalık (*Zuhandenheit*)” ve 2) “mevcut-olmaklık (*Vorhandenheit*)” arasındaki farklılaşmada, “*el-altında olanın, mevcut-olana öncelliğinin*” (Bora, 2020, 45) benzersiz özgünlükteki “pratik” ve “teorik” fenomenolojik yorumun içeriği açısından, Bora'nın, uzunca iktibas edilmeye değer bir çerçevesi vardır:

“Çekiç, onu kullanan usta için el-altında-olandır. Usta işlerken, örneğin bir kulübe inşası için kalasları birbirine çakarken bu eylemi elinin altındaki çekicinin hangi malzemelerden meydana geldiğini düşünmeden yapar. Ustanın işine dalmasıyla elinin altındaki çekiç adeta onun için görünmez olur. Usta çekici mutlaka bir şey ortaya koymak için kullanır, buradaki sebep yağmurdan, sıcaktan kaçınarak sığınacak bir barınak inşa etmektir. Çekiç, her zaman bu inşaat alanındaki diğer alet edevatla birlikte düşünülür. Aslında çivi, kalas ve ustanın alet çantasındaki diğer ekipmanlar olmadan çekicinin çekiçliğinden bahsedemeyiz. Çekicinin çekiçliği, ustanın onu kullanmasıyla, yani kulübe yapmak için çivi çakmasıyla meydana çıkar. ... Ustanın çekici kullanması çekicinin varlığını açığa çıkarır, yani, usta çekiçle işledikçe çekici kendi varlığına serbest bırakır. Usta çekici varlığına serbest bıraktıkça, orada bir kulübe yükselir. Orada bir kulübe yükseldikçe de ustalıktan bahsedebiliriz. Bu durumda ne tek başına çekicinin araç varlığı, ne de araç olmadan tek başına usta *Dasein*'in imkânılığı söz konusudur. Heidegger'e göre zaten tek bir araç diye bir şey var olamaz. “Malzemenin varlığına hep bir malzeme bütünü aittir. Malzeme bu bütün içinde ne ise o olabilmektedir” (Heidegger, 2018: 116). Bu bütünlük içinde araçlar birbirlerini imler. Bir başka deyişle, çekiç çiviyi, çivi kalası, kalas da başka araçları işaret ederek bir bütünlük içinde kendilerini gösterir. *Dasein*'in dünyada diğer varolanlarla birlikte varoluş şekli işte bu ustanın araçlarla ilişkisi gibidir. *Dasein*'in etrafındaki varolanlara bakışı bir-şey-için-bakış (*Umsicht*). Bir-şey-için-bakış hem etrafa yani yakın çevreye bakmak hem de bir erek için bakmak manasındadır (Sinclair, 2006: 53). Bir-şey-için-bakış, bakılan şeyin ne olduğu ve ne işe yaradığını; *Dasein*'in o şeyin içinde bulunduğu kontekste aşına oluşunu kapsar. Ustanın çekice bakışı pratiktir. Fakat bu bakış, çekiç çivi çakma işlemini yerine getiremediğinde, örneğin çekicinin tahta olan sapı demir olan başından ayrıldığında, ustanın çekice olan bakışı teorik bakışa dönüşür. Çekiç, bir-şey-içinliğini kaybederek demir ve tahtadan oluşan iki parçanın birleşmesinden meydana gelen bir mevcut-olana dönüşür. Bu örnekten yola çıkarak *Dasein*'in dünya-dahilinde varolanlarla (innerweltlich

Seienden) karşılaşmasında ya da ilgilenerek muamele etmesinde el-altında-olanın mevcut-olana öncelliğinin altını çizmek gerekir. ...” Bora, 2020, 45).

Bora’ya göre, Heidegger’in “Fundamental ontolojisi”nde asıl amaç, “*el-altında-olan aracın, mevcut-olandan daha temel*” olduğuna hergünkü yaşam içinde ve “*pratik bağlamda*” işaret edebilmektir. “Mevcut-olan” Descartes çizgisinde bir “mantıksal usamlama”ya tabi tutulan demektir. Ne var ki, “Fundamental ontolojide” “pratik amaçların” gerçekleşmesinin, “el-atında-olan” dışında başka bir yolu yoktur:

“... aracın varlığı, Varlık ve Zaman’da çoğu zaman el-altındalık olarak karşımıza çıkar, araç, yalnızca işlevini yerine getiremediğinde mevcut-olandır. Hubert Dreyfus’a göre Varlık ve Zaman’ın ilk bölümü, el-altında-olan aracın ontolojik olarak mevcut-olandan daha temel/fundamental olduğunu göstermek üzerinedir (1984: 24). Araçlarla ilgilenme hiçbir zaman mevcut-olana bir değer ya da fonksiyon eklemeyerek inşa edilmez (Dreyfus, 1984: 24). Mevcut-olan, daha ziyade mantıksal usamlamaya, hesap yapmaya uygundur. Mantıksal usamlamadan önce buna temel olan hergünlük vardır ve varolanların varlığı el-altında-olanda bir problem varsa mevcut-olan olarak açığa çıkar (Dreyfus, 1984: 24).” (Bora, 2020, 47-48).

“Fundamental ontoloji, Dasein’in hergünlüğünün analizinden başlar, bu sebeple Dasein’in el-altında-olanla karşılaşması mevcut-olanla karşılaşmasından daha öncedir. Dasein, hergünlüğünde pratik bağlamda hali hazırda anladığı varolanların varlığını ancak pratik amaçlarını yerine getiremediği zaman mevcut-olan olarak anlar. ...” (Bora, 2020, 48).

**3) Praxis Felsefesi veya Teorisi:** Bourdieu, “habitus” kavramını, kökenleri itibarıyla Aristotelesçi “hexis” kavramına dayandırarak temellendirdiği üzerinde ısrarla durmaktadır. (Crossley, 2013, 272) Bu temelde veya ikinci planda, Kant’ın pratik teorisi, Bourdieu için son derece önemlidir. Bourdieu, hayatta iken yayınlanan “*Bilimin Bilimi ve Refleksivite*”-(2001) isimli son kitabında, “*bilginin sosyo-aşkınsal koşullarını*” (Bourdieu, 2004, 79) araştırma anlamında Kant ve kendi arasında derin bir yakınlık olduğunu açıkça ifade etmiştir. Temel olarak böyle bir arka plan üzerinde, Bourdieu, sosyolojide pratik teorisinin en öncü ismi olarak kabul edilmektedir (Heilborn, 2014).

Heidegger, her ne kadar tözcü ve teorisist açıdan Aristoteles felsefesinin aşılmasını ve hermeneutik açıdan yeniden yorumlanmasını savunsa da; tüm bunların yapılabilesini de, yine bizzat, Aristoteles’in pratik felsefesinin yeniden temel alınmasıyla ancak mümkün olabileceğini öne sürmüştür. Hatta, Heidegger’in Varlık ve Zaman adlı eserinin, Aristoteles’in pratik felsefesini ortaya koyduğu kitabı, *Nikomakus’a Etik*’in, bir anlamda bir tercümesinden başka bir şey olmadığı dahi öne sürülmüştür (Volpi, 1992). Aristoteles ve Kant’ın pratik felsefeleri arasındaki bağı hiçbir düşünür Heidegger kadar öne çıkarmamıştır denebilir (Schalow, 2002; Jaran, 2010). 20. Yüzyıl felsefesi ve sosyal bilimlerinde, Heidegger’in pratik teorisi son derece öncü bir rol oynamış ve derin izler bırakmıştır.

“[20. Yüzyılda] “...pratik teorileri, arka plandaki iki filozof olarak Heidegger ve Wittgenstein’in fikirleri temelinde gelişme göstermiştir. Hem Bourdieu ve hem de Giddens, sosyal teorilerinin temeli

olarak nihai belirleyici nitelikteki fikirleri için, temelde bu iki filozoftan yararlanmışlardır (bkz. Giddens 1979: Bölüm 2; Giddens 1984: Bölüm 1; Bourdieu 1990: Önsöz). Aynı şekilde, Bourdieu, Giddens ve Taylor (aynı zamanda Hubert Dreyfus) bu mirası, oluşturdukları akımlar çerçevesinde kendilerinden sonra yazanlara aktarmışlardır.” (Schatzki, 2017, 20).

Ayrıca şunu da ifade etmek gerekir ki, hem Heidegger ve hem de Bourdieu'nün, Marx'ın pratik felsefesi üzerine yorumlarının, yukarıda kısaca özetlendiği üzere Aristotelesçi-Kantçı bir arka planı vardır (Paolucci, 2022).

“*Çağdaş Teoride Pratik Dönüş*” (“*The Practice Turn in Contemporary Theory*”-(2001) isimli edisyon kitap, 20 yüzyılın son çeyreğinde öne çıkan bir evrensel gelişme olarak, çağdaş sosyal bilimlerde pratik teorisi üzerine öne çıkan temel yaklaşımlar üzerine analizlerin yer aldığı önemli bir antoloji çalışması olarak kabul edilmektedir. Pratik kavramı açısından farklı temel oryantasyonlara sahip tüm belli başlı yaklaşımlar veya önemli isimlerin görüşleri bu kitap içinde farklı uzmanlarca analiz edilmektedir: “*Şikago Sosyolojisi, Bourdieu'nün Pratik Teorisi, Giddens'in Yapılaşma Teorisi, Certeau'nun Günlük Yaşam Pratikleri Çalışması*” (Styhre, 2003, 495).

Chris Brown, “*Pratik Dönüş, Phronesis ve Klasik Realizm: Phronetik Bir Uluslararası Siyaset Teorisine Doğru?*”-(2012) isimli makalesinin başlangıç sayfalarında yaptığı genel literatür değerlendirmesi kapsamında, “Bourdieu-etkisindeki pratik dönüş” (“Bourdieu-influenced ‘practice turn’”) ile “Aristoteles’in ‘pratik akıl’ (phronesis-pratik bilgelik) nosyonu” (“the Aristotelian notion of ‘practical reason’ (phronesis)”) arasında karşılaştırmalı bir perspektifin muhtemelen en kritik bazı ana hatlarına işaret etmektedir. (Brown, 2012, 440) Yine de Brown, “Çağdaş Teoride Pratik Dönüş”-(2001) ve diğer benzer birçok çalışmada ulaşılan sonuçlar bakımından, Bourdieu'nün, pratik teorisinde yaşanan 20. Yüzyılın son çeyreğindeki “pratik dönüş” gelişmelerinin tek belirleyici ismi olmadığını öne sürmektedir. Brown’a göre, “*Bourdieu'nün çalışması, her ne kadar son derece önemli olsa da, günümüzdeki “pratik dönüş”te tek başına belirleyici değildir.*” (Brown, 2012, 442).

Brown’a göre, Bourdieu'nün Alan ve Kapital kavramlarını anlamak görece olarak çok daha kolaydır. Ancak konu habitus kavramı olunca, failin hem kendi kendisini ve hem de kendi dışında bir yapıyı nasıl gördüğünü anlamak ve açıklamak söz konusu olduğu için, sorun oldukça çetrefilli bir hal almaktadır: Çünkü en başta, Bourdieu’de, habitus kavramının içeriği, Aristoteles’in hexis kavramını kullanmasından, pratik içinde “akla” tanınan öncelik bakımından temel olarak farklı (“substantial difference”) (Brown, 2012, 441) bir içerik taşımaktadır. Bourdieu'nün Aristoteles’in “heksis” kavramını “habitus” olarak yorumlamasında, yeterince net olmayan şöyle bir sorun vardır: Bourdieu, son analizde, daha çok alışkanlık olarak habitus’un, pratiği belirlediğini temel

almaktadır ve akli dışlamasa da, düşünmeyi daima ancak ikincil bir konumda bırakmaktadır. Ne var ki, Aristoteles, tam tersine, pratik hayat içinde alışkanlık olarak *hexis*'e, her ne kadar büyük önem verse de, alışkanlık ("habit"), her şeyden önce daima aklın çizdiği bir perspektif üzerinde gelişen ve ancak ikincil bir konuma sahip olan bir yetenektir. Aristoteles için, "*habitusun bilgisi, ancak, daima bilinçli ("consciously") bir düşünme veya akıl yürütme ("reasoning") süreci üzerine inşa edilerek elde edilebilir veya geliştirilebilir...*" (Brown, 2012, 441).

"... Bourdieu'ya göre yetkin performans, büyük oranda şu ya da bu şekilde alışkanlığa dayanmaktadır ve failin muhakeme ("reasoning") gücünün önemi, her ne kadar değerlendirme dışı bırakılmamış olsa da, fazla vurgulanmamalıdır. Aristoteles'e göre akıl ("reason") merkezidir; erdemli birey alışkanlık temelinde hareket ediyor gibi görünebilir, ancak bu alışılmış ("habitual") bilgi, akıl yürütme süreçleri yoluyla bilinçli olarak geliştirilir. ..." (Brown, 2012, 441).

James McGuirk, "*Habit Üzerine Fenomenolojik Düşünceler: Alışkanlık Eyleminde Akıl, Bilme ve Kendini Var Etme*"-(McGuirk, 2016) isimli tarihsel makalesinde, "akıl" ve "habit" arasındaki etkileşim üzerine hakikaten son derece nitelikli bir analiz geliştirmektedir. McGuirk, zikredilen makalesinde, bu konuda nihai bir çözüme ulaşabilmek adına, daha yakından çalışılması gereken kavram ve isimleri şu üç başlık altında bir sınıflandırma ile sunmaktadır:

1. "Otomatizm Olarak Habit-Alışkanlık: Ryle ve Heidegger"
2. "Alışkanlık, Bedenlenme, Hermeneutik Bilinç: Merleau-Ponty ve Ricoeur"
3. "Kendiliğindenlik ve Otomatizm ("Spontaneity and Automatism") Arasındaki Gerilim Olarak Alışkanlık" (McGuirk, 2016).

Michael Bowler, "*Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*"-(2008) isimli son derece derinlikli kitabında, *habitus (hexis)* ve *akıl (logos)* etkileşiminin hakikaten doğru anlaşılabilmesi için, Aristoteles'in, evrensel anlamda "*logos*"un, ruhun "*hexis*"i olduğunu ("a universal is a *logos* that is a *hexis* of the soul") (Bowler, 2008, 118) öne süren yaklaşımının doğru anlaşılmasının, en kritik mevzu olduğu hususunu öne çıkarmaktadır.

"Aristoteles için bir *hexis*, kendisine sahip olunamayan, bir sahip olma ya da bulundurma durumudur. Sahip olmanın kendisi, olan etkinlik ya da harekettir (*praxis* ya da *kinesis*). Daha da önemlisi, bu etkinlik ya da hareket kategorik varlığın bir örneği ("instance") değildir, yani *ousia*'ya yönelik değildir. Bu Aristoteles'in kategoriler anlayışında açıktır, *echon* (sahip olmak) kategorilerden biridir, ancak *hexis* değildir. ..." (Bowler, 2008, 119-120).

"... üretim (*poiein*) ... kategorilerden biridir, çünkü yalnızca bir *ousia* üretilebilir. Ancak ne eylem (*praxis*) ne de hareket (*kinesis*) bir kategori değildir. Yani, *praxis* ve hareket, *poiesis*'ten tamamen farklıdır; yani, *poiesis*, telos'u bir *ousia* içinde veya üretilecek olan şeyde olan üretim demektir. Bölüm 5'te gördüğümüz gibi, Aristoteles için bir *praxis*, sonu veya uğruna-olduğu şeyin, *praxisin* kendisi olduğu bir harekettir..." (Bowler, 2008, 120).

Bowler'a göre, Heidegger ve Aristoteles'te "logos" ve "hexis" etkileşimini anlamak için öncelikle, onun "Praxis" tanımından yola çıkmak ve bu *praxis* ile *poiesis* arasındaki farkı doğru okumak gerekmektedir: "**Praxis, ousia merkezli kategorik yapıyı aşar. Dahası, Aristoteles'e göre yaşama, görme, anlama ve düşünme faaliyetlerinin hepsi praxisdir, poiesis değildir.**" (Bowler, 2008, 120).

“... Heidegger'in birçok kez işaret ettiği gibi, Aristoteles insanı *Zoon logon echon*, yani söyleme sahip olan canlı varlık (“the living being which possesses discourse”) olarak anlamıştır. Bu durumda *logon*, insanın bir *hexis*'i değil, bir *echon*'udur. Yunanca *echon* kelimesi, 'bir şeye sahip olmak veya mülk edinmek' (“to have or possess something”) anlamına gelir. Aristoteles'in *echon* ve *hexis* arasındaki ayrıma ilişkin tartışması önemli ve aydınlatıcıdır. ...” (Bowler, 2008, 119).

“Yani, bir evrensel, ruhun bir *hexisi* olan bir *logos* 'tur.<sup>38</sup> Özünde, Aristoteles'in, söylemin (*legein*), ruhun bir *hexisi*yle, yani ruhun bir 'sahip olması', 'mülk edinmesi' veya da 'habit' i ile sonuçlandığını öne sürdüğünü görüyoruz. Sonuç olarak, varlık hakkındaki söylem, bu durumda varlıkları tanımayla, yani, ruhun bir *hexisi* ile sonuçlanır.” (Bowler, 2008, 118-119).

Bourdieu, son derece ısrarlı bir şekilde kendi habitus anlayışının, Aristotelesçi bir kökeni olduğunu ifade etmiştir. Ancak, kendisinin bu konuda Aristoteles'i nasıl yorumladığının ayrıntılarını hiçbir zaman tam ve sistematik olarak sunan bir çalışma yapmamıştır (Crossley, 2013, 272). Bu yüzden, akıl (“logos”) ve habitus (*hexis*) arasındaki etkileşimin Aristotelesçi kökenlerini daha yakından anlama çabası, yukarıda çok genel hatlarıyla aktarmaya çalıştığımız üzere, bizi sanırım her zaman Heidegger'in bu konudaki analizlerine yöneltmeye devam edecektir. Bu tezin sınırlarının çok ötesinde ve daha derinlikli araştırmaları gerektirdiği şüphesiz olan böyle bir yaklaşımla, praxis ve teori üzerine, Megan Altman'ın “**Praxis ve Teori: Heidegger'in “Şiddetli” Yorumu**” (“*Praxis and Theoria: Heidegger's "Violent" Interpretation*”) adlı çalışmasından, belki oldukça spekülasyon ve sübjektif olduğu öne sürülebilecek şöyle nihai bir kotasyon çerçevesinde bu bölümü sonlandırmak istiyorum:

“... Dasein ve anlamının uygun ilişkisi, Heidegger'in, Aristoteles'te saf *theōria* ve *praxis* üzerine açıklamasında görülebilir. Heidegger'in Aristoteles okuması, saf tefekkür ve *praxis* arasında bir ayırım olmadığını öne sürüyor gibi görünmektedir.” (“there is no distinction between pure contemplation and *praxis*.”) (Altman, 2009, 55).

Bourdieu'nün empirik ve pratik olan somut tarihsellikten hareketle, “mümkün” (possible) olanı, her zaman “yeni” bir “deneyim, söylem ve eylem”e (“experience, discourse, and action”) açık olarak analiz etmeye yönelmesinin, immanent ve pratiksel teorik içeriğinin hakiki anlamı ve Heideggeryen kökenleri, Heidegger-Bourdieu pratik yakınlığını anlamada son derece vazgeçilmez ipuçları içermektedir denebilir (Polt, 2020, 67-68).

Bourdieu, sahip olduğu felsefi yaklaşımın, “*kendi-kendini yıkmaya*” (“self-destructive”) eğilimli bir “*negatif felsefe*” (“*negative philosophy*”) olduğunu ifade etmiştir (Bourdieu, 2000, 7). Bourdieu, bu teorik felsefe eleştirisi bağlamında, Aristoteles ve Kant'tan, Heidegger'e kadar uzanan tüm bir Batı felsefesinin hakiki içeriğinin ancak bir pratik teorisi (Elliott, 2000) açısından doğru yorumlanabileceği görüşünü öne çıkarmakta ve eğer yanılmıyorsam, şu tarihsel ve son derece kritik bir derinlik taşıyan cümlesini de böyle bir bağlamda söylemektedir: “**Bir entelektüel**

<sup>38</sup> “That is, a universal is a *logos* that is a *hexis* of the soul.” (Bowler, 2008, 118).

*olarak, varoluşumu, kendi gözümde haklı çıkarmayı asla başaramadım ...*” (Bourdieu, 2016b, 19)

**4) Nihilizmin Kritiği:** Heidegger, Platon’dan Nietzsche’ye kadar geleneksel Batı felsefesinde nihilizm sorununun, sofizm, rölativizm ve anarşizm kavramları ile derin bir ilişki içinde son derece etkili olduğunu temel bir görüş olarak öne sürmüştür. Heidegger, felsefede, tözcülük ve sübjektivite sorunları ile nihilizm arasında da kökensel bir yakınlık olduğunu düşünmektedir.

Bir anlamda Heidegger, geleneksel Batı felsefesinin “onto-teo-lojik” (geleneksel “ontolojik-teolojik”) içeriğine karşı, kendi düşüncesi ve metodu açısından, “*yeniden biçimlendirme*” [“*Destruction* (destruction)”), “*aşma*” [“*Oberwindung* (overcoming)”) ve “*yakınlaşma*” [“*Verwinden*”- “appropriation”] (Janicaud, 1976, 141) gibi üçlü bir kavramsal temelde formüle ettiği görüşleri ile sübjektivite ve nihilizm problemlerinin aşılabileceğini öne sürerek, 20. Yüzyıl felsefesinin en önemli ismi olarak kabul edilmiştir denebilir. Bourdieu de, Nietzsche nihilizmi ve postyapısalcı-postmodern semiotik anarşizmin felsefi tutarsızlıkları veya içsel sorunları (Rahkonen, 2011) konusunda bir hayat boyu mücadele etmiş bir isimdir (Bourdieu, 2008, 3). Bourdieu, “pratik teorisi”nin refleksif anlamı perspektifinden, “nihilizmin aşılması için göreliliğin ve nihilizmin kaynağı olan tarihten” (Bourdieu, 2018, 107) veya “tarih” içerikli teorist yanılığardan kurtulmanın ve “habitus ve alan arasındaki ontolojik suç ortaklığının” (“ontological complicity”) aşılmasının, “sonraki dönem Heidegger tarafından ortaya konulduğu üzere” (Lahtinen, 2014, 2-3), pratikte doğru anlaşılan “tarihselci bir ontoloji” ile olanaklı olduğunu öne sürmüştür (Bourdieu, 2018, 107).

Şimdi, Heidegger ve Bourdieu arasında bazı açılardan hiç şüphesiz çok derin tartışmalara kapı aralayan, iki temel veya radikal denebilecek farklılık alanına kısaca bakalım:

B) Heidegger ve Bourdieu arasındaki iki temel farklılık alanı:

- 1) Tarih Felsefesi
- 2) Dil Felsefesi

**1) Tarih Felsefesi:** Bourdieu, felsefe tarihinin en yetkin isimleri olarak, en başta Kant, Hegel ve Heidegger özelinde tüm bir felsefi gelenekte, yazılı metinlere veya yapıtlara, mutlaklaştırılmak suretiyle tarih dışı bir anlam yüklendiği eleştirisini yöneltmiştir. Temel “*amaç*” ve nihai “*erek*” (“*arche*” ve “*telos*”) (Bourdieu, 2016, 60) ifade ettiklerini öne sürmeleri, felsefecilerin, skolastik yanılığlarının veya illüzyonlarının temelinde yer almaktadır.

Bourdieu'ye göre, insanlığın belki de gelmiş geçmiş en büyük sorunu olan bu problemin çözümü, ancak, “akıl hakikatleri” (“truths of reason”) ile “somut gerçekliğin hakikatleri” (“truths of facts”) arasındaki ayrımın pratikte aşıldığı bir tarihsel süreç içinde gerçekleşebilir niteliktedir: Bourdieu, bu yorumunda “akıl” ve “realite” arasındaki ayrımın pratikte aşılmasının anlamını, geleneksel Leibniz metafiziğinin evrensellik içeriğinin, kritik postmetafizik ve pratik bir okumaya tabi tutarak açıklamaktadır denebilir. (Bourdieu, 1990, 4)

Kendi düşüncesinin, hem en can alıcı ve hem de en karmaşık ve anlaşılması zor en temel noktasında ve nihai anlamda Bourdieu'ye göre, “nihilizmin aşılması için” “zamansallığın ve tarihin ebedileştirilmesi” (Bourdieu, 2018, 107) (“the eternalization of temporality and of history”) (Bourdieu, 1991b, 63) tavrı felsefede artık kesin bir şekilde terkedilmeli ve bunun yerine, pratik bir aklın “sosyo-aşkınsal” içeriği (Bourdieu, 2008, 79) bakımından “ebediyetin tarihselleştirilmesi” (“historicization of the eternal”) sorunsalı “tarihselci ontoloji” açısından ele alınmalıdır (Bourdieu, 2018, 107).

“Dolayısıyla, nihilizmin aşılması için göreliliğin ve nihilizmin kaynağı olan tarihi kullanmak ve ondan medet ummak, esasında, zamansallığın ve tarihin ebedileştirilmesi vasıtasıyla ebediyetin tarihselleştirilmesini önlemek için, tarihsel ontolojiyi tarihten kaçırarak, ondan uzakta tutmaktır. ...” (Bourdieu, 2018, 107).

Ekelund'un yorumuna göre de, Bourdieu'nün bu satırlarda ortaya koyduğu tez itibarıyla, **“ebedi olanın tarihselleştirmesine karşı olan isteksizlik (“unwillingness to historicize the eternal”), sosyolojik araştırma çizgisine karşı”** temel bir metodolojik tutum olacaktır (Ekelund, 2000, 220). Bourdieu, postmodern nihilizm karşıtlığını veya rölativizmin iç tutarsızlığına karşı bir hakikat savunusunu her zaman böyle bir kontextte öne çıkarmıştır. Ancak bu savunmanın, ontolojik ve epistemolojik içeriği, bazı yorumcular tarafından yeterince açık ve net olmadığı gerekçesiyle çok radikal bir şekilde eleştirilmiştir (Gadamer, 2016; Dreyfus ve Rabinow, 1993). Bourdieu, nihilizmin kaynağı olarak tarihselliği veya tarihi gördüğünü açıkça ortaya koymakta ve bu yüzden, sübjektivist ve rölativist her türlü postmodern nihilist ve anarşist yaklaşımın, “tarihselliği ebedileştirdiğini”, yani nihilizmi ebedileştirme iç çelişkisine düştüğünü, son derece doğru bir şekilde saptamaktadır. Ancak, bu tarihsel kökenli nihilizme karşı, Bourdieu, çok çelişkili bir şekilde, “ebediyetin tarihselleştirilmesi” alternatifini öne sürmektedir. Yani, nihilizmin aşılması için, bizzat Bourdieu de, radikal bir tarihsellik ilişkisi önermekten başka bir şey yapmış olmamaktadır, yani, bu durumda yine aynı tarihsellik probleminin bizi sübjektivizme veya nihilizme sürüklemesi kaçınılmazdır. Bildiğim kadarıyla, şimdiye kadar yayınlanan Bourdieu çalışmalarından hiçbirinde, bu en temel ve can alıcı ontolojik ve epistemolojik konunun yeterli bir metodolojik açıklaması yer almamaktadır.

Heidegger, 20. Yüzyılda 2500 yıllık tüm bir Batı felsefesinin sübjektivist ve nihilist içerikli çerçevesinin sonunu ilan eden temel bir yaklaşıma sahiptir. Ancak, geleneksel felsefenin gerçek bir aşılmasından sonra “düşüncenin görevi” yeniden formüle edilebilecektir. Heidegger’in, “*Onto-teo-loji*” kavramını karşıt bir analize tabi tutması, Batı felsefesinin tüm “ontolojik”, “teolojik” ve “lojik” (mantıksal) içeriğinin yeniden düşünülmesine radikal bir çağrının ifadesidir.

Bourdieu, din sosyolojisi, din felsefesi ve teolojik açılarından, teorist ve kavramsal bir tözcülükle yorumlandıkları ölçüde, geleneksel Kilise doktrini, Orta Çağın Aquinasçı Skolastisizmi ve Modern dönemdeki Descartesçi metafiziğe eleştirel bir yaklaşımla bakar. Bourdieu, bunun karşısına, Batı geleneğindeki, ilk devir orijinal Hristiyanlığının örneği olarak St. Paul ile sonraki büyük öncüler olarak S. Augustine ve Pascal çizgisindeki daha pratik ve içsel dinamikler taşıyan bir evrensel yaklaşımı savunmayı öne çıkarır. Heidegger’in de tüm bir Batı felsefe ve teolojisini yeniden yorumlamasında, ana hatlarıyla aynı çizgi temel oluşturmaktadır. Örneğin, hem Heidegger ve hem de Bourdieu, Pascal’ın görüşlerine son derece önem vermeleri bakımından çok derin ve kapsamlı bir ortak teolojik yaklaşım biçimini paylaşmaktadırlar denebilir. Bourdieu’nün ve Heidegger’in Pascal yorumları üzerine, son derece nitelikli iki makale (Gorski, 2016) ve (Wrathall, 2006) tarafından kaleme alınmıştır.

Heidegger’in felsefesinin en temel boyutu, çoğunlukla yanlış anlaşıldığı üzere, Kartezyen özne ile teorik bir egzistansiyalist varlık ve diskürsif dil felsefesi değil; bunları önceleyen pratik bir eylem ve yaşantının, ontik (bireysel) ve ontolojik (evrensel) her türlü teorik görüşün temelini oluşturmasıdır.

“... F. Volpi’ye göre, Heidegger, bir yandan pratik felsefenin teorik inşasına bizzat karşı çıkarken, diğer yandan çağdaş Alman pratik felsefesinin gelişimini etkilemiş ve pratik felsefenin yeniden canlanma eğilimini başlatmıştır. Bu çalışmanın çıkış noktası Volpi’nin gündeme getirdiği bu ikilem için inandırıcı bir açıklama sağlamaktır.

Bu amaçla bu çalışma, Heidegger’in pratik felsefeye ilişkin düşüncesini ortaya koymak amacıyla “pratiğin ontolojisi” kavramını önermektedir. Heidegger çalışmalarında bu formülasyonun ve pratiğin ontolojisi fikrinin hâlâ yeni olduğunu belirtmekte fayda var. ...” (Wang, 2021, 1).

Çok güçlü ve kesin bir dille ifade edilebilir ki, tıpkı Bourdieu gibi, Heidegger için de pratik olmadan, asla teori olmaz. Moore, Heidegger’in, pratik felsefesini, radikal bir tarihsellik içinde ele almasının orijinal niteliği üzerine şu kritik ve son derece açıklayıcı saptamalarda bulunur:

“Örneğin, Heidegger’in “Felsefe Fikri ve Dünya Görüşü Sorunu” dersinin son, doğaçlama oturumunun (8 Nisan 1919) transkripsiyonundan aşağıdaki alıntıyı ele alalım: “Fenomenolojinin amacı: yaşamın kendisinin araştırılmasıdır. . . . Felsefe ancak yaşamın içine mutlak bir dalma yoluyla ilerleyebilir, çünkü fenomenoloji hiçbir zaman sonuca bağlanmaz, yalnızca hazırlık niteliğindedir, kendisini her zaman hazırlık aşaması içinde kalmış olur. . . . kuramlar, burada birbiriyle mücadele etmez, yalnızca orijinal olmayan içgörülerle gerçek içgörülerdir söz konusu olan. Ancak hakiki içgörülere, ancak hayatın hakikatine dürüst ve tavizsiz bir şekilde dalmak yoluyla, son tahlilde ise sadece kişisel hayatın hakikati yoluyla ulaşılabilir” (GA 56/57: 220/187-88) . Burada Heidegger bir yaşam fenomenolojisi



ortaya koyar; burada fenomenoloji, hem yaşamı araştırır (genetivus objectivus) hem de yaşamın kendisinin (genetivus subjektivus) kendi kendini araştırmasını talep eder. Heidegger'e göre, bu dönemde fenomenoloji teorik ya da bilimsel değildir, onun "teorik öncesi şey" (varlığın diğer adı) olarak adlandırdığı şeye uygun olarak gerçekleşir (GA 56/57: 219/186). Görev, bunun olmasına izin vermek ve onu nesneleştirmeden anlatmaktır. ..." (Moore, 2019, 258).

Bu anlamda pratik bir yaşam felsefesi açısından yorumlandığında, hem Heidegger ve hem de Bourdieu, Aristoteles ve Kant'ın pratik felsefelerini, çok derin ve farklı bir sentezle, felsefe ve sosyoloji adına çağımızda yeniden tartışan en büyük iki büyük figür olarak görülebilir.

Platon'un soyut içerikli yaklaşımını, pratik bir içerikle yeniden yorumlaması anlamında Aristoteles'in söylemsel bir eleştirel yaklaşımı olmasına rağmen, yirmi yıllık hocası Platon'a dair kalbinin derinliklerinde her zaman farklı bağlılık olduğu öne sürülmüştür. (Evangeliou, 2016, 57) Buna benzer şekilde, Heidegger'in bazı soyut görüşlerini sosyolojik ve pratik olarak yeniden okuyan Bourdieu'nün de, bütün hayatı boyunca bir şekilde Heidegger yorumlarına yer verdiği için, kalbinin bir köşesinde Heidegger'e ilişkin derin veya özel bir sevgisinin olup olmadığını bilmek, hiç şüphesiz, hiç kimse için tam olarak mümkün olmayacaktır. Ancak, tüm eleştirilerine rağmen, Bourdieu, Heidegger için, filozoflar arasında "tek usta" ve "en filozof" demiştir (Bourdieu ve Chartier, 2014, 76) veya onu, başta lisan felsefesi olmak üzere, birçok mevzuda en büyük isim olarak gördüğünü açık yüreklilikle ifade etmiştir:

"... Spengler, Jünger ya da Niekisch gibi basit siyaset yazarlarının tersine Heidegger, o zamana dek birbiriyle bağdaşmaz görülen felsefi tavırları, yeni bir felsefi konumda gerçekten *bütünleştirir*. Mümkün olanlar mekânı üzerindeki bu hâkimiyet, en açık şekilde ikinci [olgun] Heidegger'de görülür: Bu dönemde Heidegger, kendisini sürekli olarak bağıntısal [ilişkisel –"relationally"] biçimde tanımlar, geçmişteki ve o andaki tavırlarına ilişkin, felsefe alanındaki başka konumlara dayanarak üretilebilecek temsilleri öngörüp bunlara karşı çıkar." (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 146).

"... Heidegger'in eseri, (ki ona çok erken, duygusal hayatın fenomenolojisi ve zamansal deneyim üzerine bir kitap hazırladığım gençliğimin bir döneminde sık sık başvurdum)... Heidegger, müphem bir dilin ya da isterseniz çoksesli söylemin ustasıdır –hatta içimden tek usta demek geliyor. İki kipte birden konuşma sanatına sahiptir: Felsefi dil ve sıradan dil. ..." (Bourdieu ve Wacquant, 2014, 146).

Bütün "söylemsel" karşıtlıklarına rağmen; "pratikte" örneğin, hem Heidegger ve hem de Bourdieu'nün kendini "Pascal"ın mirasçısı olarak görmesi, tarih felsefesi veya tarihin anlamı üzerine aralarındaki en derin yakınlığın temelini oluşturmaktadır.<sup>39</sup> Bu sebeple, şu hiç şüphesizdir

<sup>39</sup> Bu çalışmada, Bourdieu ve Heidegger'in her ikisinin de, ne kadar can alıcı bir şekilde Kant ve Pascal'ın teorik ve pratik felsefelerinin yeniden yorumlanması gereği üzerinde durduklarına özellikle işaret edilmeye çalışılmıştır.

Hilmi Ziya Ülken'in yorumuna göre, tıpkı Heidegger ve Bourdieu gibi, Türk düşüncesinde de Ziya Gökalp, tüm bir felsefi ve sosyolojik sistematizmasının temelinde, Kant ve Pascal isimlerine son derece kritik bir yer vermektedir: "... Pascal'da *kalb* ve *kafa* mantıkları, Kant'ta *saf akıl* (ilim) ve *pratik akıl* (vicdan) ikiliği, Gökalp'e çok çekici görünüyor ve sosyolog gözü ile onları kültür-medeniyet ikiliği haline getiriyor. ..." (Ülken, 1979, 320).

Gökalp, Kant üzerine, hem sosyolojik ve hem de felsefi yorumların iç içe geçtiği şöyle bir orijinal perspektif geliştirmektedir:

ki, her iki ismin sadece böyle bir yakınlık vesilesi ile dahi olsa, gelecekte çok daha yakından incelenerek, tahlil ve tahkik edilmesi, yukarıda da zikredildiği, üzere, şu iki örnek makaledeki bir bağlam açısından mümkün olabilecektir denebilir: 1) “Beyan Edilen Söz ve Dünyanın İfşası: Dini İnancın Fenomenolojisi Üzerine Heidegger ve Pascal” (Wrathall, 2006); 2) “Paskalcı Meditasyonlar Ne Kadar Paskalcı? Bourdieusyen Teorinin Teolojik Bilinçaltı Üzerine Eleştirel Düşünceler” (Gorski, 2016).

Yukarıdaki makaleler bağlamında, Heidegger ve Bourdieu’de bir anlamda ortak olduğu söylenebilecek “teolojik” perspektifin dinamikleri, en genel çizgileriyle Hristiyanlık içinde tarihsel olarak, “*Augustinus/Pascal*”ı öne çıkarma ya da “*Cizvit/Kartezyen*” olma karşıtlığı temelinde şöyle bir problematik biçimlenişe özellikle dikkat çekmeyi gerektirir:

“... Augustinusçu düşünce, Jansenizm, Port Royal Cizvitlere karşı savaşı kaybetti. Modernliğimiz Augustinusçu/Pascalacı değil, Cizvit/Kartezyen mizaçlıdır. Tarihi kazananlar yazar; halefler (sonrakiler) kendilerini kazananlara göre konumlandırırlar. ...” (Abecassis, 2018, 5).

Hem Heidegger ve hem de Bourdieu, Pascal’a yakın bir yorumla, geleneksel resmi Kilise Doktrini ve Skolastik teorist Hristiyanlığın şu temel unsurlarına bir anlamda radikal şekilde karşıdır: **1) Geleneksel Kurumsal Kilise doktrini, 2) Orta Çağ Skolastisizminde Thomas Aquinas ve 3) Modern Dönemde Descartesçi rasyonalist din anlayışı.**

Buna karşılık Heidegger ve Bourdieu, pratik ve anlam açısından alternatif bir “hakiki” Hristiyanlığın şu temel unsurlarına son derece yakın durmaktadır: **1) İlk Devir Hristiyanlığında St. Paul, 2) Orta Çağda Saint Augustine mistisizmi, 3) Modern Çağda Pascal’ın akla sınır koyan pratik din anlayışı** (Abecassis, 2018).

Nihai bir değerlendirme adına, denebilir ki, Bourdieu, tarihsel ve toplumsal gerçeği analiz etmede, “*pratik teorisi*” ile yaptığı benzersiz veya orijinal katkıyla her zaman evrensel isimler arasında anılacaktır. Çağdaş sosyal bilimler literatüründe artık açıkça kabul edilen bir gerçek olarak, bu noktadan yola çıkan analizler gelecekte daha fazla öne çıkarılmalıdır denebilir: “... *Benim tahminimce Bourdieu’nün kalıcı mirası* (“Bourdieu’s enduring legacy”), *pratiğe, yani insan faaliyetlerine ve insanların yaptıklarını neden yaptıklarına ilişkin açıklamasında yatacağıdır. Bu, tüm sosyal teori ve araştırmaların ortak mihenk taşıdır. ...*” (Schatzki, 2018, 507).

---

“Biraz dikkat edersek görürüz ki kıymetler, mevzularının zati mahiyetinden sadır olmuş cevvani [immanent] keyfiyetler değildir. Kıymetler kendi mevzuları üzerine dışardan konulmuş [*superpose*] ve *sonradan ilave* olunmuş [*surajoute*] bir takım vasıflardır ki bunlara Kant’ın lisanıyla *berrani* [*transcendant*] mahiyetler demek doğru olabilir. Çünkü Kant fertlerin fevkinde ve onlara amir olan bir şe’niyet [*realite*]’in varlığını duyduğu halde bunun içtimai şe’niyet olduğunu anlayamamış, bundan dolayı ona berrani şe’niyet adını vermiştir. Bugünkü içtimaiyat ilmi, Kant felsefesindeki berrani tabiri yerine içtimai kelimesini ikame etmekle, Kant’ın tahminlerinde tamamıyla isabet ettiğini meydana koymuştur.” -[İçtimaiyat Mecmuası, Sene: 1, Sayı: 2, 1333-(1917)] (Gökalp, 2014, 55-56).

Ancak, Schatzki, Bourdieu'nün, *"Bilimin Bilimi ve Refleksivite"* isimli kitabı üzerine 2006 yılında yazdığı bir değerlendirme yazısında, Bourdieu'nün sosyal bilim anlayışının her ne kadar kendi içinde *"olağanüstü"* (*"outstanding"*) olduğu gerçeğini teslim etse de; yine de son analizde, açıkça söylemek gerekirse, kendisinin, gerçek bir bilimsel temellendirme yapmadığını öne sürmüştür. Yazara göre, Bourdieu, hem *"bilim"* ve hem de *"hakikat"* üzerine temellendirmelerinde yeterince güvenilir olmayı başaramamıştır: *"... birincisi, sosyal disiplinlerin bilimsel olmak için ne yapmaları gerektiğini belirlemede ve ikincisi, tarih-ötesi hakikatlerin tarihsel üretiminin ("the historical production of transhistorical truths") olasılığını açıklamada."* (Schatzki, 2006, 496) Schatzki için, bu konulardaki temel amaçlarına işaret etmede veya ulaşmada Bourdieu hiç de ikna edici (*"compelling"*) değildir. (Schatzki, 2006, 496)

Ne var ki bence, Bourdieu, tam tersine, belki de bu açıdan ikna edici bir yaklaşıma sahip olarak da kabul edilebilir; çünkü, gelecek alt bölümde de ele alınacağı üzere, burada, tarihsellik ve dilsellik etkileşiminde daha çok, Karsten Harries'in de dikkat çektiği üzere, Heideggeryen bir Varlık felsefesinin kavramsal veya antinomik sınırlarına işaret eden bir sorunsal söz konudur:

"Bu kökensel zemini kavramsal olarak ele geçirmeye yönelik her türlü girişim, bu zeminin, Tanrı veya kendinde şey gibi bir [temel] varlık açısından kavramsal yanlış anlaşılma riskine açık olarak dönüşmesine yol açar ve bu girişim, sonuçta kaçınılmaz olarak başarısız olur. Burada, düşüncemiz, dilin sınırlarına çarpmış olur. Varlık, dilin evinde hapsedilmiş olmayı reddeder. Ve yine de bu zor zemin, bir şekilde bizim için mevcut olur, sessizlik içinde de olsa bizi çağırır ve bizim dünyamız içinden aşkınlığa doğru bir pencere açar. (AB, 16)"-[Harries] (Aktaran: Colledge, 2022, 3)

Zaten Bourdieu de, benzer bir kontextte şunu söylemez mi?:

"...her şeyin tarihsel olduğunu hatırlatmak, bazen aceleyle söylendiği gibi, tarihselci veya sosyolojist bir indirgemecilik yapmak değildir. Bu, daha ziyade "ebedi hakikat ve değerlerin" yaratıcısı olan Tanrı'nın yerine, yaratıcı Özne'yi koymayı reddetmek..." (Bourdieu, 2016b, 139) demektir.

**2) Dil Felsefesi:** Dil veya söylem, Bourdieu'ye göre, ontolojik olarak toplumsal yaşam içinde ikincil (*"secondary"*) bir önem taşımaktadır ve ayrıca, Kögler'e göre Bourdieu, erken dönem Heidegger'de dünya içi otantik-olmayan etkinliklerin bir maskeleyesi olarak dil veya söylem eleştirisine katılmaktadır (Kögler, 2013, 305). Sosyal habitus, Bourdieu'ye göre, "dil ve bilincin dolayımından geçmeden" (*"without passing through language and consciousness"*) pratikte inşa edilir:

"Buna göre, toplumsal habitus, 'dil ve bilinç dolayımından geçmeden' inşa edilir (Bourdieu, 1994a: 51). Bütünsel olarak yapılandırılmış sosyal durumlarda dil-öncesi olarak yaratılır ve daha da önemlisi, dilsel habitus'u, yani bir öznenin dille ve dil aracılığıyla konuşma, kendini ifade etme ve düşünme biçimini önceden yapılandırır. ... Araçlar ne söyleyeceklerini, düşüneceklerini, yapacaklarını veya algılayacaklarını pratik ve sezgisel olarak (ve bu şekilde düşünsel temalaştırma yoluyla olduğundan çok daha iyi) bilirler ...

Böylece, Hubert Dreyfus'un anladığı şekliyle Heidegger'in "pratik bütüncülüğüne" (*"practical holism"*) yakın bir teoriyle karşı karşıya kalırız; bu teoriye göre, bizim örneğimizde, durumun toplumsal anlamı ve düşünme ve konuşma kapasiteleri önceden biçimlendirilmiş ve temel olarak aşağıdaki çerçeveyi sağlamak üzere sabitlenmiştir ve böylelikle kasıtlı, bilinçli ve öznelarası konuşmada dilsel simgelerin

kullanımı için anlamlı bir zemin daha önceden zaten oluşmuştur. (Dreyfus, 1980; 1993; Heidegger, 1962 [1927]). ...” (Kögler, 2011, 288).

Heidegger’de “pratiğin hermeneutiğiyle” ifade edilen ve birbiriyle temelden bağlantılı kavramların çerçevesiyle (“praxis”-“doing”-“davranış-eylem”, “Erlebnis”-“lived experience-yaşantı”, “Erfahrung”-“action-tecrübe” ve “handeln”-“activity-etkinlik”) (Bruns, 1992, 182), Bourdieu’de “pratiğin anlamı”yla ifade bulan temel yaklaşım arasında şimdiye kadar yeterince dikkat çekilmeyen çok köklü bir etkileşim vardır. Bourdieu, sübjektivist tutumda çıkarsal “bir düşünce nesnesi” olmaması anlamında yaşanan bir ilişkisel eylem olarak “praxis”i, Greklerin deneyimlediği “pragma” anlamında esas aldığını özellikle vurgular (Bourdieu, 1998, 80). Heidegger’de de hermeneutik kelimesi, Grekçe kökeninde ifade bulduğu üzere asla sadece bir yorum değildir; öncelikle gerçekliğin aktivitesi içinde bir yorum (“Hermeneutik der Faktizität”) ve “iletişim” (“the actualizing of  $\epsilon\lambda\theta\eta\iota\sigma\mu\epsilon\upsilon\sigma$  (of communicating)”) (Heidegger, 1999, 11) anlamını taşımaktadır. Bu çerçevede, toplumsal ve politik olan, pratik “iletişimle” (“Mitteilung”-“communication”) (Powel, 2010, 55) inşa edilir ve “pratik ilişkisellik”, içinde ifade bulduğu dilsel-kavramsal yapıya göre daha öncel ve hem pre-linguistik ve hem de pre-refleksiftir (Kögler, 2011, 288; Aspers, 2010; Weberman, 2001; Motta, 2014).

Bu tezde, Bourdieu’nün kritik ettiği anlamda, Heidegger’in dil felsefesiyle ilgili olacak şekildeki teorik bazı noktalara, Heidegger’in Grekçe “logos” kavramını yorumlaması bağlamında değinilmektedir. (Lütfen bakınız: 3.1. “Weber ve Rasyonalite” alt başlığı ile Heidegger odaklı 5. Ana Bölüm). Heidegger, 1935 yılında kaleme aldığı, ancak 1953 yılında yayınladığı “*Metafizığe Giriş*” adlı kritik yapıtında, kendi dil felsefesinin en olgun analiz biçimi üzerine derinlikli bir perspektif sunmaktadır. Bu kitap, Türkçe’ye de tercüme edilmiştir. François Dastur ve Günter Figal gibi dünyaca tanınan önemli bazı Heidegger uzmanlarının kitap ve makaleleri de, Heidegger’in dil felsefesini yorumlama ve analiz açısından öncü içerikler taşımaktadır denebilir (Dastur, 2013; Figal, 2006).

Heidegger, Platon’dan bu yana 2500 yıllık tüm bir Batı felsefesini yeniden bir okumaya tabi tutarken, en temelde, düşünme ve dil arasında bağın kurulması problemi üzerinden, gerçeğin gramatik “özne” ve “nesne” kavramsallaştırması ile doğru algılanmasının mümkün olup olmadığı sorununu öne çıkarır.

“... “özne” ve “nesne”, oldukça erken bir dönemden itibaren Batı “mantık” ve “gramer” formunda dilin yorumunun hakimiyetini ele geçirmiş olan metafiziğin yetersiz tabirleridir. Bugün ancak bu süreç içerisinde gizli kalmış olanı keşfederek (ya da tahmin ederek) yola koyulabiliriz. Dilin gramerden kurtarılıp daha orijinal esaslı bir çerçeveye oturtulması düşünme ve şiirsel yaratıma mahsus bir ameliyedir. ... Düşünmenin ... özünün saf bir şekilde nasıl nasıl tecrübe edileceğini öğrenmek için-ve bu aynı zamanda onu tahakkuk ettirmek demektir-düşünmenin teknik yorumundan kendimizi kurtarmak zorundayız. Bu yorumun kökleri Platon ve Aristoteles’e kadar uzanır. Onlar düşünmenin

kendisini bir τέχνη, (*techne*) inşa ve ibda etmenin hizmetinde bir refleksiyon yöntemi olarak kabul ettiler. Fakat burada refleksiyon, zaten πράξις (*praxis*) ve ποίησις (*poiesis*) [üretim-inşa-şiiir-mimari] perspektifinden görülür. Bu nedenledir ki, düşünme, kendi başına alındığında “ameli-tatbiki” değildir. Θεωρία (*theoria*) olarak düşünmenin ayırt edici özelliği ve “teorik davranış” olarak bilmenin belirleyiciliği zaten düşünmemnin “teknik” yorumu içinde vuku bulur. Böyle bir ayırt edici özellik, düşünceyi kurtarmanın ve yapıp eyleminin karşısında düşüncenin bağımsızlığını [ya da müstakillliğini] korumanın reaktif bir girişimidir. O zamandan beri “felsefe” varlığını “bilimler” önünde meşru göstermenin süregiden güçlük ve sıkıntısıyla karşılaşmıştır. O bunu en etkin [en güvenilir] bir şekilde kendisini bir bilim konumuna yükselterek yapabileceğine inanır. Fakat böyle bir çaba, düşünmenin özünün terkedilmesidir. ...” [“Hümanizm Üzerne Mektup”-1947] (Heidegger, 2002b, 38).

“*Dil, gramerden kurtarılıp*” daha esaslı bir çerçeveye oturtulmazsa, bu tür bir “*teorik davranış*” olarak bilmenin”, sadece “teknik” bir içerik taşıyacağını ve ayrıca felsefenin, bu tür yanlış bir gramatik ve mantıksal yapı içinde kendini pratikten ayrı görmesi yüzünden, praxis’ten bağımsız düşüncenin “kendi başına” bir anlam da ifade etmeyeceğini temellendirmeye çalışır:

Felsefe, eğer bir bilim olmazsa, itibar ve geçerliliğini kaybedeceği korkusunun tutsağıdır. Bir bilim olmamak, bilimsel olmamakla eşdeğer olan bir başarısızlık olarak kabul edilebilir. Düşünmenin unsuru olarak Varlık, düşünmenin teknik yorumu tarafından terk edilir. Sofistlerle ve Platon’la başlayan “Mantık”, bu yorumun ilk kutsanmasıdır. Düşünme onu takdire elverişli [ya da yeterli] olmayan bir kıstasla değerlendirilir. Böyle bir değerlendirme, bir balığın doğasını ve kabiliyetini, onun karada ne kadar canlı kalabileceğiyle değerlendirmeye çalışma yöntemiyle mukayese edilebilir. Çünkü uzunca bir zamandır, çok uzun bir zamandır, düşünme çaresiz durumda karaya terkedilmiştir. Şu halde düşünmeyi özüne geri döndürme çabasına “irrasyonizm” denilebilir mi?” [“Hümanizm Üzerne Mektup”-1947] (Heidegger, 2002b, 39).

Felsefede, hakikatin (“nous”-“truth”) dille (“logos”) ifade edilip, edilemeyeceği sorununa daha yakın bir bakış (Webb, 2001, 148), Bourdieu’nün, bir anlamda Heidegger’e karşı geliştirdiği, dilin ikincil mi, yoksa birincil mi olduğu tartışmasına belirli bir ışık tutabilir.

Bu tartışmada, her şeyden önce, Heidegger ve Bourdieu şöyle ortak bir noktadan hareket etmekte olduklarına dikkat çekmek önemlidir denebilir: Hakikatin (“nous”) anlaşılmasının ilk momenti, ancak, “*insan varlığının somut praxisi içinde*” (“in the concrete praxis of human existence”) ve “*phronesis*” (“pratik bilgelik”) yolunda mümkündür. (Webb, 2000, 156) Bunun için de, “*pratik bilgelik*” (“*phronesis*”) ve “*bütünsel bilgelik*” (“*sophia*”) arasındaki karşılıklı bağın nasıl kurulduğunun iyi anlaşılması gerekmektedir. Heidegger’e göre, “*archai*”nin (“ilk ilkeler” veya “temeller”) idrak edilmesi, pratikten hareket edilse dahi, nihai anlamda ancak bütünün idrak edildiği “*sophia*” sayesinde mümkün olabilir, çünkü, ilk ilkelerin (“*archai*”) kendilerinin, “*eschata*” (“nihai olma”) anlamını bizatihi içermeleri yüzünden, konuşmaya dayalı “*logos*”un kaçınılmaz olarak kısmi kalan “gibi”-yapısı içinde, hakiki veya bütünsel olarak anlaşılmaları veya gerçekten idrak edilmeleri bir manada olanaksızdır; bu sebeple, anlaşılması gereken en can alıcı kritik nokta şudur ki, ilk ilkeler, “*logos*” içinde değil; ancak ve sadece “*nous*” sayesinde veya perspektifinde tam olarak idrak edilebilirler: (“*Archai*[lerin] kendileri, *eschata* olarak, *logos*’un

karakteristik ‘gibi’ yapısı aracılığıyla anlaşılabilir (konuşulamaz); ancak *nous* tarafından kavranabilir (anlaşılabilir) (GA 19 180/124)<sup>40</sup> (Webb, 2000, 155).

Cümle veya hüküm içinde, “*logos*” aracılığı ile ikincil olarak ifade edilmesinden önce hakikat, ilk veya birincil olarak “*nous*” aracılığı ile verili olan bir momente sahip bir içerik taşır. (Webb, 2000, 148) Bu anlamda, “*dil sahibi varlık*” veya “*düşünen hayvan-canlı*” (“*zoon logon echon*”) olarak tanımlanan insanın, saflığı ve asıl özü itibarıyla hakikate ulaşması imkansızdır (Webb, 2000, 149). “Gerçekten, eğer tanım itibarıyla *archai* (ilk ilkeler) “Zati” (Saf Varlık) [“simple” (haplos)] anlamını ifade ediyorsa, *logos*’un sürece dahil edilmesi, ilk ilkelerin hakikaten açıklanması veya beyan bulmasını tamamen engelleyen bir işlev görmesi için yeterli olacaktır.” (Webb, 2000,149).

Bu çerçevede, hakiki ve somut bir insani “*praxis*” (habitus) içinden hareket edilerek hakikatin idrak edilmesinde “*sophia*” bütünselliğine ulaşabilmek için; asıl olarak, “*nous*” ve “*logos*” arasında, aynı anda hem bir ayırım ve hem de bir ilişkinin olduğunu yeterince doğru ve açık olarak anlamak ve kavramsallaştırmak son derece belirleyici bir önem arz etmektedir (Webb, 2000, 149).

“*Nous*”, evrensel ve bireysel anlamda kullanılan bir kavramdır. İnsan ruhunda yer alması itibarıyla, *nous*, hem gerçeği düşünmemize imkan sağlayan en temel düşünme fakültesidir; hem de, bizzat hakiki bir idrak veya düşünme yolunda gerçek anlamda bir görüşe yol açmamış da olabilir; çünkü insan ruhu, “*logos*” (dil) dolayımı ile belirlenen bir varoluş içindedir: Bu yüzden, “*logos*” temelinde, sadece bir şey hakkında, başka bir şey olarak hüküm vermiş olabiliriz, ne var ki bu durumda, bizatihi “*nous*” kaynaklı gerçek ve birincil “*noein*” (“düşünce”) yerine; ancak dolayımı, sınırlı veya ikincil nitelikli insani bir “*dianoein*” elde etmiş olabiliriz (Webb, 2000, 149).

Heidegger’e göre, “*nous*” ve “*logos*” arasındaki etkileşim doğru kavranmadığında, bir öteki (“an other”) olarak “*heteron*” ile “öteki-varlık” veya “ötekilik” (“being-other” or “otherness”) olarak “*heteron*” arasındaki farklılık yeterince başarılı bir şekilde anlaşılmamış demektir ki, Platon dahi, kendi felsefesinde, bunu tam olarak başaramamıştır (Webb, 2001, 150). Yani, *heteron* olarak öteki ile olan “ilişkiselliği” (“*pros ti*”-“*relation*”) yeterince sağlam olarak açıklayamamıştır. Heidegger için, “ötekiliğin, *ilişki* olarak inşasının” (“the constitution of otherness as *relation*”), (Webb, 2001, 150) dilsel açıdan tam olarak sağlam bir temele sahip olmaması sorunu, Batı

<sup>40</sup> Bu cümlenin İngilizce’si şöyledir: “The *archai* themselves, as *eschata*, cannot be understood (spoken of) via the “as” structure” characteristic of the *logos*, but only grasped (seen) by *nous* (GA 19 180/124)” (Webb, 2000, 155).

felsefesi içinde Platon'un (ve Aristoteles'in) farklı bir hermeneutik lisan felsefesi ile okunması ile yeniden ele alınarak, daha açık bir yorum ve analiz çerçevesine kavuşturulmalıdır.

Denebilir ki, dilsel nitelikli bir ontolojik araştırmanın başarıya ulaşması, Heidegger'in Grek felsefesi yorumu açısından, ancak ve sadece, *phronesis* (pratik bilgelik) ve *sophia* (bütünsel bilgelik) arasında, bunlardan sadece birisine öncelik tanıyan bir indirgemeciliğe düşmeden ve daima bu her iki bilgi biçimini birbirini karşılıklı etkileşim içinde tamamlayan unsurlar olarak görmekle mümkün olabilecektir (Webb, 2000, 155).

Heidegger'in yorumuna göre Aristoteles, varlıkların var oluşunu ve bu varlıklarını devam ettirmelerini "*dynamis*" ("potentiality"- "mümkün oluş") (Brogan, 1984, 252) kavramı ile açıklar (Brogan, 1984, 255).

Bir varlığın ve tüm varlıkların var olması demek, *dynamis*'in *logos* olması demektir. Bu anlamda var olmak *logos* (içinde) olmakla özdeştir. Çünkü, bir *dynamis* olarak *logos* ve söylem ("discourse"), Heidegger'e göre, "bir şeyin öteki şeyle ilişkisi içinde mevcut olması"nın ("the establishing of one thing in relation to another") anlamına işaret eder (Brogan, 1984, 256). Bu anlamda dil, "kendi var oluş biçimleri içinde *logos*'a sahip varlıklar olarak varlıkların (insanın) varlığını belirleyen bir *dynamis*'tir.": "Bu dil hakimiyeti, bu *dynamis*, varoluş yolunun biçimi olarak *logos*'a sahip olan varlıkların varlığını tanımlar." (Brogan, 1984, 256)

Aristoteles'e göre, insan ruhunun hakikati kavraması, ancak *logos* sayesinde mümkün olabilir. *Logos* ile ruhta hakikatin ("truth"-*aletheia*) kavranması için Aristoteles'te beş entellektüel erdem (arete) vardır: *Techne*, *Episteme*, *Phronesis*, *Sopia* ve *Nous*. "Bizzat varlığı veya bütünselliği anlama yeteneği" ("the seeing of being as such, as a whole") bu beş bilme biçiminin tümünün de, en temel niteliğini teşkil eder ve tümünde "logos" (dil, akıl, anlama) temelli ortak bir idrak biçimi olarak vardır. Ancak, karşılıklı bir etkileşim ve bağ içinde olan bu beş bilme biçimi içinde, bütünsel idrakin en yüksek seviyesine "Nous" ile ulaşılır ve Nous diğer dört bilme biçimine öncü veya yol gösterici olma işlevine sahiptir (Brogan, 2006, 48).

Aristoteles'e göre, bu beş temel bilme biçiminin tümünü de bir "hexis" ("habitus") olarak tanımlamak mümkündür. Ancak bir karakter ve bilme biçimi olarak hexis'in iki temel boyutu vardır. Bunlardan birinci boyut, hexis'in, "*prohairesis*" (alışkanlık) içermesidir: Yani, daha önceden sahip olduğumuz görüşleri, kanaatleri ve pratikte karşılaştığımız durumlara göre eylemde bulunma alışkanlıklarımız veya karakterimize göre yapıp etme biçimlerimizi ifade eder. Ancak, hexis'in ikinci temel boyutunda, yani, Aristoteles'e göre, temel beş bilme biçimi-erdemi

(“arete”-“virtue”) ile ruhun hakikati kavrayabilmesinde, sadece önceden edinilen alışkanlıklara dayalı bir “hexis” anlayışı söz konusu değildir. Bu pratik hexis ile beraber veya aynı zamanda, asıl olması gereken, “*hexis meta logou*” kavramının temel alınması, yani, hexis’in *logos* veya bütünsellikle bağının tam olarak kurulabilmesidir: “Bu, *hexis meta logou*’dur, kendini *logos*’la ilişki içinde tutmaktır”<sup>41</sup> ve bizim ruhumuzu hakikate ulaştıracak asıl bağ da bu *logos*’tur (Brogan, 2006, 48).

Aristoteles’te en yüksek bilme biçimi olarak “*nous*” için, bir tür “*bilme alışkanlığı*” (“*knowing habit*”) demek mümkündür. “Evrensel ve zorunlu hakikatlerin kanıtlanmasının temellendirilmesi”, (“grounding demonstrations of universal and necessary truths”) (Lee ve Long, 2007, 351) temel “bir *hexis* olarak *nous*” (“*nous as a hexis*”) idrakinin “aktif şartı” (“active condition”) içinde mümkündür.

Ancak, Lee ve Long’un yorumuna göre Aristoteles, tam bir nihai idrak veya temellendirme yapabilmenin, “*nous*’un (“düşünme-akıl”) en otoritatif fonksiyonu olduğunu, hiç bir çalışmada açık bir şekilde gösterebilmiş” veya kanıtlayabilmiş değildir: “Aristoteles hiçbir yerde, bunun *nous*’un, bizzat kendisine ait veya hatta en otoritatif işlevi olduğunu ortaya koymamıştır.” Bizzat Aristoteles, “bir kanıtlamanın ilkesinin, kanıtlanamaz olduğunu ve bu yüzden de, epistemenin epistememesinin olamayacağını”<sup>42</sup> dile getirmiştir (Lee ve Long, 2007, 351).

Deyim yerindeyse, bu bağlamdaki “kanıtlanamaz” bir zeminde Bourdieu ve Aristoteles’in “*Habitus*” (“*Hexis*”) yorumları arasındaki bazı benzerlikler ve farklar üzerine, Aristoteles’i yeniden ele alan ve kendisi de Bourdieu tarafından yeniden ele alınan Heidegger’in pratik felsefesi açısından kısa bir analiz denemesi adına şunlar da ifade edilebilir.

Nick Crossley’in, “*A History of Habit From Aristotle to Bourdieu*”-(2013) isimli kitap içinde yer alan makalesinde ortaya koyduğu üzere, Bourdieu, bütün hayatı boyunca, kendi “*habitus*” kavramının en temelde Aristoteles’in “*hexis*” kavramında köken bulduğunu defalarca ve ısrarla vurgulamıştır. Ancak, Bourdieu, Aristoteles’in pratik teorisinin, kendisine çok yakın veya en temel kaynaklarından biri olduğunu her zaman ve özellikle dile getirmiş olmasına rağmen, gerek bu konuda, gerekse de spesifik olarak Aristoteles’in “*hexis*” kavramını tam olarak nasıl “*habitus*” ile karşıladığı konusunda tarihsel ve sistematik bir açıklamayı hiçbir kitabında veya makalesinde yapmamıştır (Crossley, 2013, 269). Bu yüzden, Bourdieu’nün “*habitus*” kavramının daha doğru,

<sup>41</sup> “It is *hexis meta logou*, a holding oneself in relation to *logos*.” (Brogan, 2006, 48).

<sup>42</sup> İfadenin orijinali şöyledir: “the principle of a demonstration could not be demonstrated, and so there would be no ἐπιστήμη of ἐπιστήμη [episteme of episteme]” (Lee ve Long, 2007, 351).

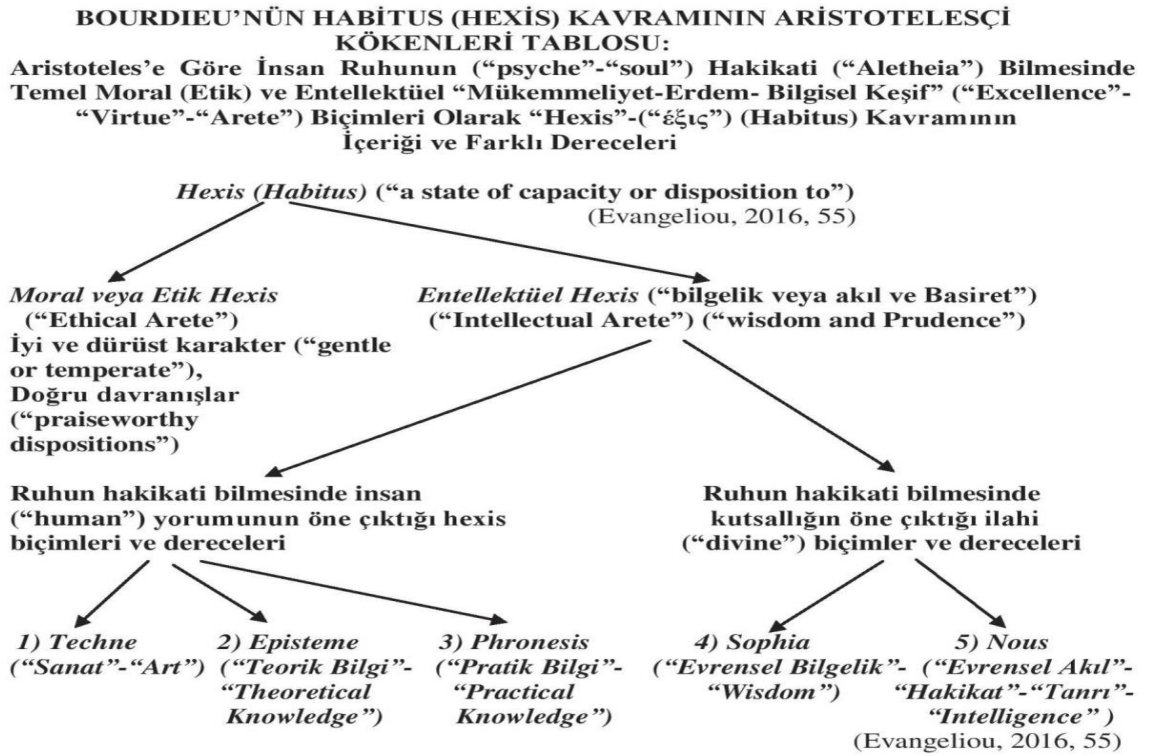


anlaşılması için, Aristoteles'in "**hexis**" kavramını nasıl bir kontextte ele aldığının anlaşılması son derece önem taşımaktadır demek rahatlıkla mümkündür. Bir açıdan çok kapsamlı ve derin felsefi içeriği olan bu konuda, tezin sınırları veya pratik teorisi çerçevesinde burada sadece kısa bir iki değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. (Bakınız: *Tablo 8. "Bourdieu'nün Habitus (Hexis) Kavramının Aristotelesçi Kökenleri Tablosu*)

Aristoteles ve Heidegger'de, **hexis (habitus)**, öncelikle **Nous** ve **Logos** temelli bir perspektiften "**phronesis**" (pratik bilgelik) içinde değerlendirilmesine karşılık; Bourdieu, öncelikle "**phronesis**" içinde bir **habitus**'u temel alan bir çerçeveden hareket etmekte ve ancak bundan sonra, "**logos**" dolayımı olmadan, "**Nous**"a açık bir hakikat yorumu geliştirmektedir. Bu her iki yaklaşımın hakikat savunusu arasındaki benzerlikler ve farklılıkların anlaşılması için, tüm bir Batı felsefesinin sistematik kurucu ismi olarak Aristoteles'in "**hexis**" (**habitus**) kavramının etik-moral ve entellektüel iki boyutlu yapısının doğru veya yeterli bir şekilde anlaşılması en kritik hususu teşkil etmektedir.

Yukarıda da kısaca değinildiği üzere, Aristoteles, "**hexis**" ("**habitus**") kavramının, "**etik-moral**" ve "**entellektüel**" olmak üzere iki temel içeriği olduğunu ifade eder. Aristoteles'e göre, "**Hexis**"in "**entellektüel**" içeriği, beş alt bilgelik kavramını kapsar: **1) Techne (Sanatsal Bilgelik)**, **2) Episteme (Teorik Bilgelik)**, **3) Phronesis (Pratik Bilgelik)**, **4) Sophia (Evrensel Bilgelik)** **5) Nous (Evrensel Hakikat veya Akıl)**. Bu beş bilme biçiminin hepsi de, ruhun hakikate ulaşmadaki farklı bilgelik formlarıdır. Tümü arasında karşılıklı bir etkileşim vardır ve fakat, hem en zirve ve hem de en temel olan ve diğer tümünü asıl olarak belirleyen bilgelik tarzını "**Nous**" ifade eder

Tablo 8. Bourdieu'nün Habitus (Hexis) Kavramının Aristotelesçi Kökenleri Tablosu



Tablo 8.'deki kavramların tam olarak neyi ifade ettikleri üzerine kısa açıklamalar şöyledir:<sup>43</sup>

<sup>43</sup> **1) Techne: İnşa etme veya yapmaya ilişkin bilgelik (şiir, sanat, mimari).** ("Techne: έξις μετά λόγου αληθούς ποιητική, art is a state concerned with making, involving a true course of reasoning... (NE 1140a 20-21)") (Evangelidou, 2016, 55).

**2) Episteme: Düşünsel veya bilgisel bilgelik, doğru veya mantıksal akıl yürütüme kapasitesi.** ("Episteme: έξις αποδεικτική (μετά λόγου), scientific knowledge is a state of capacity to demonstrate following reason or syllogistically. (NE 1139b 30-33)") (Evangelidou, 2016, 55).

**3) Phronesis: Pratikte bütünsel bilgi veya eylemde bulunurken hakikat adına iyi ve kötüyü birbirinden ayırma bilgeliği.** ("Phronesis: έξις αληθής μετά λόγου πρακτική, prudence or practical wisdom is a true and reasoned state of capacity to act with regard to things which are good or bad for man. (Ibid. 1140b 5-6)") (Evangelidou, 2016, 55).

**4) Sophia: Evrensel bilgelik ya da insanın kesinliğe ulaşmış sezgisel veya keşfi nihai bilgisi.** ("Sophia: ακριβεστάτη των επιστημών, νους και επιστήμητων τιμωτάτων, the most finished of the forms of knowledge, intuitive reason combined with scientific knowledge of the highest objects... (NE 1141a 17-20)") (Evangelidou, 2016, 55-56).

**5) Nous: Tanrısal bilgi, Evrensel Hakikatin Kendisi, ilk ilkelerin ve nihai hakikatlerin bilgisi ya da sezgisel veya evrensel aklın idrakiyle kanıtlanması ve bilime göre ortaya konulması gereken bilgi.** ("Nous: περί των αρχών (των αποδεικτών και επιστητών), intelligence or intuitive reason is that in us which grasps the first principles of things, subject to demonstration and science. (Ibid. 1141a 7-8)") (Evangelidou, 2016, 56) ("... his [Aristotle's] ontological hierarchy culminates in a *logos tes ousias* of God, conceived as an eternally energized *Nous*, and his theory of scientific knowledge is based on the noetic apprehension of first principles and causes of unalterable essences. ...") (Evangelidou, 2016, 40).

David Webb'in de ifade ettiği üzere, Grek felsefesinde, öncelikle “*Nous*” ve “*Logos*” arasında ve daha sonra da “*Phronesis*” ve “*Sophia*” arasındaki bağın kurulmasında, hem bir karşıtlık ve hem de bir etkileşimin doğru anlaşılmasının en kritik konu olması açısından, (Webb, 2000, 145) Heidegger ve Bourdieu'nün dil felsefeleri arasında nihai bir değerlendirme adına denebilir ki, Aristoteles ve Heidegger, daha çok, *logos*'un, *hexis* ile olan ve böylelikle pratiği evrensel olana ulaştırın bağı öne çıkarırken; Bourdieu, “*hexis*”in, “*logos*”u aşan boyutlarına ancak ve öncelikle pratik içinden ulaşılabilceği tezini temel almaktadır. Diğer bir deyişle, Heidegger, en üst bilgelik düzeyinde, evvela, *Nous*'un, *logos* ile “temellendirmesini” yaptıktan sonra, sırasıyla *sophia*, *phronesis*, *episteme* ve *techne* erdemlerine (*hexis*-*habitus* erdemlerine) ruhun hakiki anlamda ulaşmasının ve bütün bu pratik ve teorik erdem *hexis*-*habitus* biçimleri ve dereceleri arasında hakiki bir irtibat ve etkileşimi kurmanın mümkün olduğu perspektifini öne sürmektedir. Bourdieu ise, hem Aristoteles'in klasik *hexis* sistematizasyonuna ve hem de Heidegger'in, *dynamis* ve *logos* kavramları ile dilsel bir içerikle yeniden yorumlayarak temel aldığı aynı *Nous* idrakinin Aristotelyen çerçevesine karşı çıkararak; entellektüel *hexis* (*habitus*) derecelerinde, *Nous* ve *Sophia*'dan sonra gelen, *Phronesis*'i, ilk sıraya yerleştirmektedir. Bu tutum ise, bence, Bourdieu ile Aristoteles-Heidegger çizgisi arasında, oldukça ciddi bir karşıtlık ortaya çıkarmaktadır. Yani bu anlamda, Bourdieu'nün, ilk bakışta, deyim yerindeyse, Aristoteles-Heidegger perspektifine tamamen zıt bir pratik teorisi savunduğu görülmektedir. Ancak son tahlilde, biraz daha dikkatli bakıldığında, her iki yaklaşımda da, farklı yollarla da olsa, ruhun, ancak *hexis* (*habitus*) ile hakikate ulaşmasının mümkün olduğunun temel alındığı görülmektedir. Yani, Heidegger ve Bourdieu, farklı yollardan olsa, aynı hakikate işaret eden isimlerdir: Heidegger ve Aristoteles, “Hakikate” ulaşmada ruhun sahip olduğu “*hexis*”ler olarak, *Nous* ve *Sophia*'dan *Phronesis*'e geçişi öne çıkarırken; Bourdieu ise, *Phronesis*'ten, *Sophia* ve *Nous*'a geçişi mümkün görmektedir. Bourdieu'nün, pratik *hexis* (*habitus*) görüşü, bu anlamda Aristoteles ve Heidegger ile tam bir uyum içindedir ve onu, evrensel pratik teorisinin en önemli çağdaş isimlerinden biri yapan kritik nokta da budur.

Sonuç olarak denebilir ki, Heidegger ve Bourdieu arasındaki hem pratiğin teorisi ve hem de dil felsefesi tartışmalarında, “*epistemenin epistememesi olmaz*” diyen Aristoteles'in tarihsel saptamasını dikkate almak, her iki ismi daha doğru bir yorumla ele alabilmek ve açık uçlu zengin bir yorum ve analiz perspektifi geliştirebilmek için vazgeçilmez değerdedir:

“... Felsefi söylemin, ilgili olduğunu iddia ettiği şeye tekabül etmesi açısından artık kendisini haklı çıkaramayacağını göstermeye çalışacağım. Hegel ile Heidegger arasında felsefe içinde önemli bir dönüşüm meydana gelmiştir (belki de, Heidegger için bu söylemi, artık felsefe diye adlandıramayız). Heidegger'in Hegel okumasında felsefe, artık rasyonel veya bilişsel bir faaliyet değildir. Heidegger'e göre felsefi sübjektivitenin aşılması, yani Hegel'de doruğa ulaşan sübjektivitenin aşılması, ... çelişki ilkesinin hakikatin ölçütü olmadığı, insanın rasyonel bir hayvan olmadığı ve son olarak da, düşünmenin,

kendine-göndermeli (“the self-referentiality of thinking”) olması durumunda, kendi zeminini geri kazanmadığı farklı bir düşünme tarzını gerektirir.” (Güven, 2005, 9-10).

“... Benliğin kendisiyle ilişkisi olarak sübjektivite, söylem düzeyinde kurulur. Örneğin Hegel, kendi mantığının, düşünen bir öznenin gerekliliğine bağlı olmadığını, hatta, özneyi yerinden ettiği (“displace”) konusunda oldukça açıktır. Yine de bu, Hegel’in, sübjektivite sorununun tamamen ötesinde olduğu anlamına gelmez. Mantıksal bir “süreç” olarak düşünme biçiminin, nasıl sübjektivite biçimine dönüştüğü üzerine yoğunlaşmak gerekir. Dolayısıyla sübjektivite, düşünmenin mantık düzeyinde kendisiyle olası bir ilişkisine işaret eder. ...” (Güven, 2005, 5).

Hem Heidegger ve he de Bourdieu’yü daha iyi anlayabilmek için, gelecekte her ikisinin de öncülük ettiği perspektifleri aynı ölçüde dikkate almadan bu yolda otantik bir ilerleme mümkün olamayacaktır denebilir: Hiçbir zaman tam olarak kanıtlanmaları mümkün olmasa da, ideal gelişim için söz konusu olan, belki, daima, “*pratikten logos ötesine*” (Bourdieu) ve “*logos’tan pratik ötesine*” (Heidegger) uzanan yaklaşımların her ikisini de karşılıklı etkileşimleri içinde ele alabilmektir:

“Schleiermacher’in hermeneutik evrensellik iddiası böylece iki açıdan rasyonalist-gerçekçi varsayımlardan kopmaktadır. Dil artık aklın ebedi hakikatlerinin temsilini sağlamaz ve akıl artık kendi içinde var olan bir hakikati, güvenilir bir şekilde çakışmak suretiyle ifade eden bir mahiyete sahip değildir (Schleiermacher bu gerçekliğe bağlı kalsa da). On sekizinci yüzyıldaki epistemolojik-ontolojik alternatiflerin karmaşıklığı karşısında, bunun büyük bir aşırı basitleştirme olduğunun farkındayım. Ancak şu kadarını çekinmeden söyleyebilirim: Aklın evrensellik aksiyomu çöktükten sonra Romantik dil kuramında, dilin birey-üstü geçerliliğinin, dile mümkün veya zorunlu olarak nedensel doğal şeffaflığı-tam uygunluğu nedeniyle, akla atıfta bulunmaktan farklı bir şekilde açıklama görevinin üstlenilmesi gerektiğine inanıldı. ...” (Frank, 2007, 165-166).

Aristoteles’te “*epistemenin epistemesinin*” olmadığı; ama yine de Bourdieu’nün deyimiyle, “*Bilimin Biliminin*” (“Science of Science”) yapılmasının mümkün olduğu bir analitik arayış yolunda ilerleme kontextinde, dil felsefesinin, “sübjektivitenin” de ötesinde doğru düşünülmesi üzerine son söz, Heidegger’e ve Platon’un “Sofist” kitabındaki kritiğine bırakılamaz mı?:

“Dil, dünyayı-dönüştüren-Söyleyiş (“as world-moving Saying”) olarak, bütün ilişkilerin ilişkisidir.” (Heidegger, 1971, 107).

“YABANCI– Evet, düşünce ile söz aynı şeydir, şu var ki, ruhun kendi kendisiyle yaptığı içten ve sessiz konuşmaya, düşünce diyoruz, o kadar.

THEAITETOS– Doğru.

YABANCI- Bundan başka, sözde şu da vardır:

THEAITEOS- Ne?

YABANCI- Evet deme ile hayır deme.

THEAITEOS- Doğru.”-[263e -Sofist] (Eflatun, 1966, 101).

“... Heidegger, *Hölderlin’in Şiiri Üzerine Yorumlar*’ında, tüm insani anlamın, kişiyi, tarihsel bir konuşmacılar topluluğuna dahil eden bir “söyleme” (*sprechen*) (“saying”) gerektirdiğine işaret eder. *Dasein* olarak dünya-içindeki-varlığımız, dünyada-başkalarıyla diyalojik ilişki içinde bir varlık (*Mitsein*) olarak dil aracılığıyla açığa çıkar. “İnsanın varlığı” (“The being of man”) diye yazar Heidegger, “dilde temellenir (“is grounded in language”); ama bu gerçekten sadece diyalogda (konuşma ve duymada) gerçekleşir. . . . ‘Zamanın var olduğu’ zamandan beri bir diyalog halindeyiz veya bir diyalog olduk (“We have been a dialogue since the time that ‘time is.’”). Zaman, ortaya çıktığından ve mevcut olmakla irtibatı anlamında (ayakta durmak için) anlaşıldığından beri (satın alındığından beri), o zamandan beri tarihseliz. Hem diyalog-içinde-olmak hem de tarihsel-olmak eşit derecede eskidir, birbirine aittir ve aynıdır.”-[Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt: Klostermann, 1971), 38–40.] (Aktaran: Kearney, 2021, 4).

## SONUÇ

Bu çalışmada, Weber, Heidegger ve Bourdieu'nün temel bazı yaklaşım ve görüşleri, modern-postmodern sosyoloji tartışmaları ve etkileşimi temelinde, sübjektivite, kültür ve küreselleşme gibi bazı kritik kavramlara biraz daha açıklık kazandırabilecek dinamikleri bakımından oldukça sınırlı bir analiz ve yoruma konu edilmişlerdir. Yoksa, tüm temel kavramları ve temaları bakımından Weber, Heidegger ve Bourdieu ya da tüm modernizm-postmodernizm sorunsalları hakkında kapsayıcı veya tüketici bir nihai analiz iddiasının söz konusu olmadığını, giriş'te de değinildiği üzere, bir daha açıkça ifade etmek yerinde olacaktır. Her şeye karşılık, yine de, bu üç kritik ismin belirli bir ortak bağlam içinde ve daha farklı bir şekilde ele alınmasına yönelik bir bakış niyeti yolunda, daha bütünsel bir perspektifin ilk işaretlerini oluşturabilecek yeni bir yaklaşım çerçevesinin geliştirilmesi denemesinde bulunduğu belki bir anlamda söylenebilir.

Nihai bir genel değerlendirme olarak denebilir ki, yukarıdaki çerçevede bir bütün olarak tezde, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in, moderniteden postmoderniteye varan süreçte yeniden düşünülmesi açısından, objektivite-sübjektivite problematiklerinin kavramsal ve tematik içeriğinin, tarihsel ve sistematik bazı veçheleri üzerine, bu tezin sınırlılıkları içinde daha bütünsel bir bakış açısı yolunda bir araştırma ve açılma yapılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde, moderniteden postmoderniteye geçişte yaşanan tarihsel ve düşünsel değişim ve etkileşimlerin daha farklı bir analizi, açıklaması ve anlaşılması yolunda Weber, Bourdieu ve Heidegger isimlerinin Amerika ve Avrupa literatüründeki son yorumlanma biçimlerini, şimdikinden biraz daha sistematik ve tarihsel bütünselliği ile farklı ve yeni bir ışık altında açılma ve analiz etme niyetine yönelik bir perspektifin sınırlı bir ölçüde de olsa yeni bir çizgide geliştirilmesi amacı söz konusudur denebilir.

*Araştırmanın birinci temel problemi*, Weber, Bourdieu ve Heidegger'in, postmodern sosyoloji açısından daha sistematik ve bütünsel açıdan ele alınması sorununu ifade ediyordu. Bu konuda tezde, nihai olarak şunu söylemek mümkündür ki, modern objektivite ve postmodern sübjektivite sorunlarının anlaşılmasında, *Weber, Bourdieu ve Heidegger* üçlüsü ile oluşturulan konfigürasyonun sağladığı analitik çerçevenin açıklayıcı dinamikleri, son derece kapsamlı ve derinlikli bir tarihsel ve sistematik görünüm arz etmektedir. Örneğin, "*Marx, Habermas ve Bauman*" veya "*Durkheim, Giddens ve Derrida*" gibi isimlerden oluşturulacak benzer veya muhtemel konfigürasyonlar çerçevesinde yapılacak modernizm-postmodernizm çalışmaları da, her ne kadar kendi özgün katkılarına sahip olacaklardır demek olanaklı olsa da; bu tezdeki veriler ışığında, deyim yerindeyse ve karşılaştırmalı olarak düşünüldüğünde, en verimli, zengin ve etkili

tarihsel ve sistematik kontexti, Weber, Bourdieu ve Heidegger üçlüsünün oluşturduğu yorumlama ve açıklama alanının sunduğu rahatlıkla söylenebilir.

Hem Weber ve hem de Heidegger hakkında literatürde oluşmuş ve genel geçer kabul edilen birer “canon” vardır. Yani, bu her iki ismin de aşağı yukarı hangi kavramlar ve terminoloji çerçevesinde ele alınabileceği üzerine oldukça güçlü bir ortak anlayış vardır. Weber denince, Verstehen (anlama) yöntemini temel alan sosyoloji, rasyonalizasyon, “ideal tip” kavramları ve Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhü ve karizmatik liderlik gibi temalar, analiz için oldukça net bir çerçeve oluşturmaktadır. Heidegger söz konusu olunca da, dil felsefesi (Dastur, 2013, 226), varlık felsefesi, hermeneutik, fenomenoloji (Kuravsky, 2021, 181) ve destruksiyon gibi temel kavramlardan ve temalardan hareketle veya Bourdieu (1991), Bauman (1978), Habermas (1990), Lyotard (1990) ve Derrida (1991) gibi sosyolog ve felsefeci isimlerin kaleme aldığı Heidegger odaklı kitap ve makalelerden yola çıkarak bir analiz geliştirmek için oldukça belirli bir çerçeve vardır.

Bourdieu söz konusu olduğunda kendisinin hangi kavram ve temalar açısından daha bütünsel ve doğru bir şekilde analiz edilebileceği üzerine, literatürde henüz oluşmuş net bir terminoloji veya geniş kabul gören veya ilk elde temel alınabilecek net bir çerçeve söz konusu değildir. Deyim yerindeyse, Bourdieu’de, modern ve postmodern sosyolojinin tüm kavram ve sorunları ile antik, modern ve postyapısalcı felsefelerin tüm kavram ve temalarının, son derece kendine özgü, karmaşık veya komplike bir etkileşimi ve harmanı söz konusudur. Örneğin, Bourdieu için sosyoloji literatüründe, aynı anda en az beş derin ve farklı ana alt başlıklı bir sorgulama söz konusudur: Bourdieu, “Marxist midir?”, “Durkheimci midir?”, “Weberci midir?”, “Modernist” midir?”, yoksa “Postmodernist veya Postyapısalcı mıdır”? (Lane, 2000, 2-3).

*Araştırmanın ikinci temel problemi*, Bourdieu’nün felsefi postmodernizme karşı çıkmakla beraber, çatışma kuramı veya politik teori açısından postyapısalcı bazı yaklaşımlara yakın durduğunu açıkça ifade etmesi sorunsalını ifade ediyordu. Bilindiği üzere Bourdieu, bu iki yönlü yaklaşımının en açık ifadelerinden birinde şunları söylemektedir:

“... Deleuze ve Foucault’da olduğu gibi tercihen Nietzscheci olan veya Derrida örneğinde olduğu gibi Heideggerci olan bir çizgide, felsefenin prestijini kendi birkimlerine katanlara karşı, az da olsa daha hoşgörülü oldum. ...” (Bourdieu, 1997, 452).

“... Kendimi, ... daha önce belirttiğimiz gibi, akademik alandaki konularımızın yakınlığıyla bağlantılı benzer yıkıcı veya anti-kurumsal eğilimlerimiz olduğundan, aynı siyasi zeminleri paylaştığımız ve fakat; entellektüel zeminde durmaksızın savaştığımız sözde "post-modern" yazarların tarafında görüyorum. ...” (Bourdieu, 1997, 453).

İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda Heidegger, Fransız üniversitelerinde veya Fransız felsefesinde evrensel milli filozof olan Descartes'ten bile fazla bir üne ve etkiye sahip olmaya başlamıştır. Heidegger, ““Hümanizm” Üzerine Mektup”-(1946) isimli makalesini, kendisine Fransız filozof Jean Beaufret tarafından yazılan bir mektuba cevap olarak kaleme almış ve ona göndermiştir. Sonraları Fransa'da Heidegger'in en önemli ilk yorumcusu olarak kabul edilecek olan Prof. Jean Beaufret, ilk zamanlar kendisini Marksist olarak tanımlayan bir düşünürdür ve Fransa'da Nazi işgaline karşı direnen bir solcu bir yer altı teşkilatının üyesi olarak çalışmalarda bulunmuştur. Jean Beaufret ile yakın arkadaş olan Althusser'in, bu dolayım aracılığıyla da olsa Heidegger'den etkiler taşıyan bir isim olduğu öne sürülmüştür (Incoronato, 2024). Daha çok Marksist teorisyenler olarak bilinen, Althusser, Derrida, Foucault, Deleuze ve Lyotard gibi isimleri, üniversite çevresinden tanıyan veya onların kimisiyle yakın arkadaş da olan Bourdieu, tüm bu isimlerden daha farklı bir ağırlıkta bir Heidegger etkisi ile onların tümünden farklı bir Marx yorumu geliştirmiştir denebilir (Pallotta, 2015).

Bourdieu, Heidegger'in, Marx ve Nietzsche kritiği bakımından sosyolojik modernizm ve postmodernizmin yeniden yorumlanmasında taşıdığı yeni düşünsel açılım potansiyelini ve açtığı yeni perspektifi, sosyolojide, objektivizm-sübjektivizm paradoksunun hem tutarlı bir şekilde açıklanmasına ve hem de bu paradoksun son analizde aşılmasına işaret eden bir ufuk olarak sunmuştur. Halbuki Derrida, Deleuze, Foucault ve Lyotard gibi isimler, Heidegger'in Marx ve Nietzsche yorumunu yeterli bulmamış ve sanki veya daha çok Heidegger'in radikal kritik görüşleri hiç yokmuşçasına yeniden, Marx, Nietzsche ve Freud'a bir geri dönüşü önermişlerdir. Yapısalcılık ve postyapısalcılık temelde de böyle bir makro tartışma sorunsalına sahiptir (Protevi, 1999a; Protevi, 1999b).

Örneğin Derrida, Heidegger'in, Herakleitos ve Nietzsche yorumunu yetersiz görerek kendi yapısöküm teorisini geliştirmiştir. Derrida'ya göre, Heidegger'e karşı, Herakleitos ve Nietzsche aynı çizgide yer almaktadır (“Nietzsche sides with Heraclitus”) ve Derrida'nın öne sürdüğüne göre, bu iki isim, “Bir olanın kendisinin, kendi içinde farklılığını”<sup>44</sup> (Dastur, 2011, 283) Heidegger'den daha tutarlı olarak yorumlamıştır. Deleuze de, benzer şekilde, hem Kant ve hem de Heidegger'e karşı, Marx'ı, yeniden Nietzsche ve Spinoza'ya dönerek yorumlama anakronizmine düşmüştür. Foucault da, her ne kadar Heidegger'den etkilendiğini ifade etse de, son analizde sadece Nietzsche ve Marx'a yeniden dönüş içinde olan bir teorisyendir. Postmodern sosyolojide son derece etkili olan Derrida'nın yapısökümü, Deleuze'ün kapitalizm ve şizofreni

<sup>44</sup> “the *hen diapheron eauto*, the difference of the One with itself (*Marges*, 23)” (Dastur, 2011, 283)

analizi (Frank, 1983) ve Foucault'un anti söylem analizi, her zaman Heidegger çizgisinde bir hermeneutik perspektifi yeterince anlamaktan uzak bir portre çizmektedir (Frank, 1983, 176).

Bu aporetik ve derin düşünsel kısır döngüyü kendi içinde en tutarlı olarak gören isim, büyük ölçüde Bourdieu olmuştur. Ne var ki, Bourdieu de, zikredilen diğer postyapısalcı-postmodernist ve Marksist teorisyenler gibi, Heidegger'in Greklerden Nietzsche'ye tüm bir Batı felsefesini eleştiren teorik görüşlerine, Kant ve Hegel'e benzer bir tarzda "tarih olarak tarihi reddeden" (Bourdieu, 2016b, 60) teorik veya spekülatif bir "skolastisizm" tehlikesi içerebilecekleri riski bakımından daima şüphe ile yaklaşmıştır. Ancak son analizde, rölativist ve nihilist bir postmodern veya postyapısalcı yaklaşımın, ne kadar tutarsız olabileceğini ve aynı zamanda Heidegger'in, hem Grek sofizmine ve hem de modern (postmodern) nihilizme karşı Herakleitos'u yeniden yorumlayan ve Nietzsche'yi de aynı anda çok radikal şekilde kritik eden analizlerinin orijinalitesini çok yakından fark eden bir isim olarak sadece Bourdieu, bu yaklaşımı çok güçlü bir şekilde ve bir açıdan daha yakından analiz etmeye yönelmiştir (Rahkonen, 2011, 125). Heidegger'e göre, Nietzsche düşüncesi, hem Herakleitos ve Grek felsefesini, hem de Kant'ı anlamada ve yorumlamada son derece ciddi yetersizlikler ve tutarsızlıklar içermektedir (Heidegger, 1995a; Crooks, 2002). Heidegger'i çok yakından okuyan bir isim olarak, bu açıdan, Bourdieu'nin niçin kendini hiçbir zaman nihilist Nietzsche'ye, postmodernizme veya postyapısalcılığa yakın hissetmediği sanırım bir ölçüde oldukça aydınlık kazanmaktadır: "... Bourdieu için Nietzsche'ci anlamda, "güç istenci, ... üretken bir anlam taşır, ama ne Nietzscheci 'değer üretme' ne de Foucaultcu 'bilgi üretme' anlamında. ..." (Rahkonen, 2011, 125).

Bourdieu, "Pratik Anlam" ("Sense Pratique")-(1980) ("Logic of Practice") adlı kitabında, Platon ve Kant'ın teorizmine karşı, Nietzsche'nin bu isimlere yönelttiği eleştirilere kısmen yer verir (Rahkonen, 2011, 125); ancak son analizde, tıpkı antik sofizm gibi, tam da "klasik Bilim, Akıl ve Tarih kavramlarına meydan" okuyan her türlü çağdaş veya postmodern-postyapısalcı rölativizm ve semiotik nihilist anarşizmi de (Lane, 2000, 7), tutarsız yöntemsel tutumlar olarak kesinlikle reddeder (Bourdieu, 1990, 28 ve 34).

*Araştırmanın üçüncü temel problemi*, genellikle 20. Yüzyılın en büyük filozofu olarak gösterilen Heidegger'in, praxis odaklı sosyolojik görüşlerinin doğasının ne olduğu ve modernizm-postmodernizm sorunsalının en can alıcı figürlerinden biri olarak sosyoloji literatüründeki etkileri üzerine bir çerçevenin açıklanmasının önemini ifade ediyordu.

Julian Young'un kaleme aldığı ve 2018 yılında yayımlanan "*Yirminci Yüzyılda Alman Felsefesi: Weber'den Heidegger'e*" isimli kitap, bu tezde bizim açıklamaya çalıştığımız çerçeveye son derece büyük bir yakınlık taşıyan veya en önemli örnek yapıtlardan biri olarak yol gösterici



olmuştur. Julian Young'a göre, “Rasyonalizasyon”, “Dünyanın Büyüden Arındırılması” (“Entzauberung” - “Disenchantment”) ve “Karizma” kavramları temelinde Weber’in felsefi görüşleri, 20. Yüzyıl Alman Felsefesinin en temel karakterini yansıtan iki ana akımı olarak, hem Heideggeryen “Fenomenoloji” ve hem de “Eleştirel Okul” yaklaşımlarının tohumlarının atılmasında ilham kaynağı olmuş ve bunların serpilmesinde öncü rol oynamıştır. (Young, 2018).

“... Heidegger ile Weber arasında bir dizi yakınlık tespit ettim: Heidegger'in 'çerçeveleme' ('enframing')-[‘gestell’] anlayışı, Weber'in 'rasyonalizasyon' kavramının derinleştirilmesidir; onun 'varlığın unutulması' ('forgetfulness of being') kavramı, Weber'in 'büyünün bozulması' kavramının derinleştirilmesidir ve onun kutsalın yeniden kazanılmış bir anlamı olarak 'dönüş' (“the turning”) anlayışı, Weber'in 'karizmatik' otoriteye sahip yeni (veya yeniden inkişaf etmiş) bir 'kehanet' ('prophecy') umudunun detaylandırılmasıdır. Heidegger çağdaş düşünürlerle borçlu olduğunu kabul etme eğiliminde değildi, ancak Weber'in çalışmalarını iyi biliyordu. Eleştirel teori açısından da, Weber'in temel rolü açıktır ve bu kabul edilmektedir. Ancak daha az bilinmesine rağmen, Weber, aynı zamanda fenomenolojik geleneğin tüm diğer üyeleri üzerinde olduğu gibi, daha sonraki olgun dönem Heidegger üzerinde de temel bir etkiye sahiptir. Yeni ufuklar açan 'Teknolojiye İlişkin Soru' başlığının da açıkça ortaya koyduğu gibi, Heidegger yeni bir tartışma başlatmadığını, bunun yerine zaten iyi temeli atılmış olan bir tartışmaya katıldığını biliyordu. Yirminci yüzyıl Alman filozofları için bu tartışmayı başlatan kişi Max Weber'di.”...” (Young, 2018, 250-251).

Ayrıca, örneğin, Hubert L. Dreyfus'un çok yerinde olarak ve özetleyici bir şekilde ifade ettiği üzere, modernizm, postmodernizm ve postyapısalcılıkta, çok radikal bir şekilde tartışılan sübjektivite, yapı ve tarihsellik gibi kavram ve konularda, görüşleri ile sosyal bilimler ve felsefe alanlarında dünya literatüründe en fazla yer bulan Derrida, Foucault, Habermas, Merleau-Ponty ve Bourdieu gibi tüm kritik figürlerin hepsi de, bizzat Heidegger odaklı olarak kaleme aldıkları ve çoğunlukla eleştirel yaklaşımlar içeren çeşitli makale ve kitaplarında, her şeye karşılık, Heidegger'i, son derece önemli veya derinlikli bir düşünce kaynağı olarak görmektedir. Dreyfus, tüm bu isimlerin, vazgeçilmez, farklı veya yeni perspektif kapılarını açması bakımından Heidegger'e karşı, çoğunluka son derece güçlü bir şükran borcu içinde olmaları gerçeğini çok samimi olarak kabul veya açık yüreklilikle ifade ettiklerine bilhassa dikkat çekmektedir (Dreyfus, 1991, 9).

Araştırmanın dördüncü temel problemi, Weber'in, “Rasyonalite” ve Bourdieu'nün, “Pratik Teorisi” kavramları yanında, Heidegger'in de, daha çok kendisinden sonra geliştirilen “Hermeneutik Pratik” (“hermeneutic practice”) (Webb, 2009, 2) kavramı çerçevesinde, bu isimlerin, sosyolojik metodolojinin Neo-Kantçı epistemoloji kaynaklı yorumsal anlama ve nedensel-objektif açıklama karşıtlığı sorunsalına nasıl katkılarda buldukları konusunu ifade ediyordu.

Bourdieu, sosyoloji ve felsefe arasında son derece kendine özgü veya orijinal bir diyalog kuran isim olduğu için, Bourdieu sosyolojisi ve pratik teorisi hakkında konuşmak demek, aynı zamanda

pek çok bakımdan ve çok derin bir şekilde Weber ve Heidegger hakkında da konuşmak anlamını taşımaktadır. Örneğin, Bourdieu, nasıl Marx ve Durkheim’ı yeniden yorumlamış bir isim ise, aynı zamanda Weber ve Heidegger’i de kendi pratik ve kavramsal çerçevesinin fail, yapı ve kültür sistematigi içine son derece orijinal ve tutarlı bir şekilde dahil etmiş bir isimdir. Örneğin, Bourdieu, “habitus” ve “alan” kavramlarını, çok büyük ölçüde Heidegger’in “Dasein” (insan) ve “Welt” (dünya) kavramlarından hareketle inşa ettiğini ifade etmiştir (Bourdieu, 2006, 160; Lahtinen, 2014, 2-3). Ulaşabildiğimiz kaynaklar çerçevesinde, bu tezden önce Türkçe literatürde, şimdiye kadar Heidegger ve Bourdieu arasındaki bu son derece kritik etkileşime dair, herhangi bir referans verilmiş veya kapsamlı bir analiz kaleme alınmış değildir.

Bourdieu, hem Heidegger’in özgün pratik teorisini ve hem de Heidegger’in aslında açıkça Aydınlanmacı modern bir figür olarak Marx’a karşı da okunabilecek, teorik-tözcü-kavramsal içerikli modern Kartezyen sübjektivite geleneğini çok radikal şekilde kritik etmesini, kendi “pratik teorisi” açısından net çizgilerle fark ederek içselleştirmiş bir düşünümsel porte ortaya koymuştur. Örneğin, Bourdieu’ye göre, Heidegger’in “Dasein”i ile “habitus” neredeyse özdeş anlamları ifade eden kavramlardır. Latince “habitus” kavramının temel kökeni ise, Aristoteles’in “heksis” kavramında ifadesini bulmaktadır. Heidegger için de, çok derin ve belirleyici bir şekilde yer alan ve bireyin (Dasein) her şeyden önce, gerçek tarihselliği ve pratiği içinde ele alınması tezi, çok derin bir şekilde Aristoteles’te, “heksis” idraki içinde yaşanılan pratik bilgelik (phronesis) kavramı ile ifade bulan bir kontexte referansta bulunur. Bu anlamda hem Heidegger ve hem de Bourdieu, çok ciddi Aristoteles, Kant ve Marx yorumcuları olarak, radikal şekilde benzer bir yol üzerinde bulunmaktadır. 1947 tarihli “‘Hümanizm’ Üzerine Mektup” isimli makalesinde Heidegger, Fransız Marksist düşüncesine bir yanıt geliştirme çabası içinde, yabancılaşma ve emek teorisi bakımından Varlık ve Zaman’daki pratik faktisite (gerçeklik) analizine bir yakınlık içinde gördüğü Marx’ın tarih teorisinin, Husserlci fenomenoloji ve Sartre çizgisindeki egzistansiyalist yaklaşımlar başta olmak üzere, **“diğer tarihsel izah perspektiflerinden üstün olduğunu”** çok ilginç bir şekilde açıkça ifade etmiştir (Heidegger, 2002b, 38). Heidegger bu tarihsel saptamasıyla, Marx’ı onaylama amacı taşımamaktadır, ancak, kendinden önceki hem Husserlci Fenomenoloji ve hem de o yıllarda çok revaçta olan Sartre’cı varoluşçuluk veya Marksizmin, Marx’ın hakiki pratik ve tarih felsefesi görüşleri ile yeterli bir diyalog kuramadıklarını açıkça ifade etmiş ve kendi geliştirdiği hermeneutik praksis yaklaşımının bu sınırlılıklara karşı radikal bir aşma girişimi içerdiğini öne sürmüştür (Heidegger, 2002b, 38). Sonuç olarak kısaca ifade edilecek olursa, şunu söylemek mümkündür ki, pratik teorisinde, Marx ve Heidegger’den sonra oluşan çizgide Bourdieu’nün sosyolojik perspektifi vücut bulmuştur.

Araştırmanın beşinci temel problemi, Weber, Bourdieu ve Heidegger, “sübjektivite”, “kültür” ve “küreselleşme” sorunsalları açısından ve belirli bir karşılaştırmalı analiz ile değerlendirildiğinde, postmodern rölativizme karşıt bazı ortak tarihi, kültürel ve politik dinamikler veya görüşlerinin nasıl bir yakınlık içerdiğinin açıklığa kavuşturulması konusunu ifade ediyordu.

Tezdeki araştırmayla ulaşılan sonuçlara göre, çağdaş sosyolojide modernizm ve postmodernizm tartışmalarına genel bir bakış perspektifinde ve modern birey, eylem, yapı, kültür ve doğa kavramlarının yeniden düşünülmesi açılarından, Weber, Heidegger ve Bourdieu’nün, “rasyonalite”, “hermeneutik” ve “pratik teorisi” temelli öncü yorumları ve görüşleri kontextinde, “sübjektivite”, “kültür” ve “küreselleşme” sorunsalları odaklı olarak oluşan evrensel veya makro bir tartışma çerçevesi söz konusudur denebilir. Tüm bu farklı ve geniş kapsamlı tartışmalar bağlamında, Weber, Heidegger ve Bourdieu’nün, her üçünde de ortak olan en temel metodolojik görüş, her türlü sübjektivizm, sofizm, nihilizme ve anarşizme karşı çıkılması tezinin, tarihi, kültürel ve politik açılardan nihai anlamda savunulmasıdır. Evet, her üç isim de, farklı dönemlere ait isimlerdir ve farklı kavramsal çerçeveler kullanmışlardır; ancak, yine de, şu hiç şüphesizdir ki, her biri, kendi dönemine ait özgün tarihsel ve düşünsel koşullar içinde, Greklerin antik sofist sorunsallarından, “postmodernizmin” negatif yaklaşımlarına ulaşacak tüm bir Batı düşüncesi tarihinin, sistematik ve tarihsel bir kritiğine yol açacak öncü perspektiflere doğru yeni yollar önermiştir.

Bu tezdeki analize göre, modernizm-postmodernizm etkileşiminin temel temalarının çerçevesini şekillendiren “sübjektivite, kültür ve küreselleşme” kavramlarının, çağdaş sosyoloji literatüründe, son derece kapsamlı ve derinlikli şekilde tartışılan en kritik sorunları ifade ettiği gözlemine veya sonucuna ulaşılmıştır: Weber, Heidegger ve Bourdieu’den yola çıkarak, en genel açıdan söylenecek olursa, denebilir ki, 20. yüzyılın son çeyreğinde sosyolojinin en temel çalışma alanları olarak ortaya çıkan en can alıcı kavramlar ve sorunlar, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde de çok daha önem ve derinlik kazanarak varlıklarını sürdürmeye devam etmektedirler: Bunlar ise yine, başlıca, “Postmodernizm”, “Kültür” ve “Küreselleşme” kavramlarıdır.

Çağdaş Sosyoloji literatüründe, bu temel kavramlar üzerinden, hem teorik ve metodolojik tartışma alanları bakımından nasıl bir yolda ilerlendiğini ve hem de literatürde en son ulaşılan gelişim aşamasında ne tür araştırma ufuklarına işaret edildiğini en iyi gösteren veya bizim bu tezde öne çıkarmaya çalıştığımız ve ulaştığımız sonuçlar bakımından bu temel kavramlar odaklı araştırma süreçlerinin karakteristik ve evrensel özelliğini yansıtmada, hiç şüphesiz en başta gelen veya en önemliler arasında rahatlıkla gösterilebilecek birkaç kitabı örnek olarak zikretmek

yerinde olabilir: (Susen, 2015; Susen, 2020; Dasgupta ve Kivisto, 2014; Kivisto 2021; Smith ve Riley 2009; Parra, 2019).

Yukarıdaki önemli kaynak çalışmalar, modernizm-postmodernizm bağlamında bu tezdeki en önemli sorunsalları ifade eden, “sübjektivite, kültür ve küreselleşme” kavramlarının, Amerika ve Avrupa'daki en son modern ve postmodern sosyolojik analizlerde nasıl vazgeçilmez veya olmazsa olmaz bir yeri olduğunu bir daha ve çok güçlü olarak öne süren en son ve temel kitaplar olmaları bakımından örnek seçilmişlerdir. Aynı konularda daha birçok nitelikli başka örnekler de söz konusudur hiç şüphesiz.

Amerika ve Avrupa'da postmodern sosyoloji ve küreselleşme üzerine gelişen literatürdeki son çalışmalar ile bu tezdeki çerçeve bakımından, bir anlamda belki de en çok öne çıkan isimler olarak görülebilecek Simon Susen ve Peter Kivisto gibi sosyologların ve Liakos gibi filozofların spesifik bazı makaleleri de, başlıca, sübjektivite, hermeneutik, dil felsefesi gibi postmodern kavramlar odaklı olmak üzere, ilgili diğer bazı pratik ve teorik temel tartışma alanları yanında, öncelikle postmodernizmin neliği üzerine farklı ve derin arayışların en orijinal örnekleri arasında gösterilebilir: (Susen, 2017a; Susen, 2013b; Susen, 2017b; Kivisto, 1994; Kivisto ve Swatos, 1990; Liakos, 2019). Bütün bunlar çerçevesinde tezde ele alınan üç ismin modernite ve postmodernite üzerinden şekillenen ve objektivizm ve sübjektivizmle doğrudan bir tartışma alanı oluşturan düşüncelerinin kültür ve küreselleşme konusundaki tartışmalara da sirayet ettiği söylenebilir.

## KAYNAKÇA

- Abbott, O. (2020). *The Self, Relational Sociology, and Morality in Practice* [Palgrave Studies in Relational Sociology]. London: Palgrave Macmillan.
- Abecassis, J. I. (2008). *L'Homme Machine: Pascal/ Bourdieu*. Erişim: 08 Ağustos 2022, The Free University Ağ Sitesi: [https://www.academia.edu/35985252/LHomme\\_Machine\\_in\\_Pascal\\_and\\_Bourdieu](https://www.academia.edu/35985252/LHomme_Machine_in_Pascal_and_Bourdieu).
- Abergel, D. C. (2023). The Three Fundamental Deceptions of Being and Time: Heidegger's Phenomenology Revisited. *Research in Phenomenology*, 53, 207–221.
- Agevall, O. ve Swedberg, R. (2016). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (2. Baskı). Stanford, California: Stanford University Press.
- Aho, K., Altman, M. ve Pedersen, H. (Ed.). (2024). *The Routledge Handbook of Contemporary Existentialism*. Taylor & Francis.
- Akarsu, B. (1986). Max Scheler (1874-1928): İnsan Olma Sorunu. İ. Kuçuradi (Ed.), *Türk Felsefe Araştırmalarında Ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları* içinde (s. 32-43). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Akay, A. (1997). *Postmodern Görüntü*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Akay, A. (2010) *Postmodernizmin ABC'si*. İstanbul: Say Yayınları.
- Alciati, R. (2022). If Theodicy is Always Sociodicy: Bourdieu and the Marxian Critique of Religion. G. Paolucci (Ed.), *Bourdieu and Marx: Practices of critique* içinde (s. 313-325). Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Aldenhoff-Hübinger, R. ve Hanke, E. (2023). *Max Weber, Mektuplar: Hayat, Siyaset ve Bilim* (L. Sunar ve A. F. Ergün, Çev.). İstanbul: Albaraka Yayınları.
- Alexander, J. (1982). *Theoretical Logic in Sociology, the Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber* (3. Cilt). London: Routledge & Kegan Paul.
- Altman, M. E. (2009). *Praxis and Theoria: Heidegger's "Violent" interpretation* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. University of South Florida.
- Antonio, R. J. (2003). Review- Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-enchantment. Nicholas Gane, 2002. *Contemporary Sociology*, 32(5), 646-647.
- Archer, M. (2010). Critical Realism and Relational Sociology: Complementarity and Synergy. *Journal of Critical Realism*, 9(2), 199–207.
- Archer, M. (2015). Kolektif Düşünümsellik: İlişkisel Bir Örnek. C. Powell (Ed.), *İlişkisel sosyoloji: Ontolojik ve teorik yönelimler* (s. 225-251).
- Archer, M. S. (2000). For Structure: Its Reality, Properties and Powers: A Reply to Anthony King. *The Sociological Review*, 48(3), 464–472.

- Arlı, A. (2007). Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi. Arlı, A., Çeğin, G., Göker, E., ve Tatlıcan, Ü. (Ed.), Ocak Ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi, içinde (s. 131-160). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Asiltürk, A. (2022). *Mehmed İzzet'in (1891-1930) Ahlak Anlayışı* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. T.C. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya,
- Aslan, U. V. (2016). Simmel'in Toplum ve Öznellik Kavramları Üzerine. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (21), 197-216.
- Aspers, P. (2010). Relational Ontology: Being and Order Out of Heidegger's Socioontology. J. Fuhse ve S. Mützel (Ed), *Relationale soziologie* içinde (s. 252-277). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Aspers, P. ve Corte, U. (2021). What is Qualitative in Research. *Qualitative Sociology*, 44, 599-608.
- Aspers, P. ve Kohl, S. (2013). Heidegger and Socio-ontology: A Sociological Reading. *Journal of Classical Sociology*, 13(4), 487-508.
- Atkinson, W. (2010). Phenomenological Additions to the Bourdieusian Toolbox: Two Problems for Bourdieu, Two Solutions from Schutz. *Sociological Theory*, 28(1), 1-19.
- Atkinson, W. (2012). Where Now for Bourdieu-Inspired Sociology?. *Sociology*, 46(1), 167-173.
- Atkinson, W. (2016). *Beyond Bourdieu: From Genetic Structuralism to Relational Phenomenology*. UK-USA: Polity Press.
- Atkinson, W. (2019). *Bourdieu and After: A Guide to Relational Phenomenology*. London ve New York: Routledge.
- Ay, V. (2021) Nietzsche ve Heidegger'de Nihilizm Sorunu, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Babich, B. (1995). Heidegger's Philosophy of Science: Calculation, Thought, and Gelassenheit. Dordrecht: Kluwer.
- Babich, B. (2017). Hermeneutic Philosophies of Social Science: Introduction. B. Babich (Ed.), *Hermeneutic Philosophies of Social Science* içinde (s. 1-21). Berlin and Boston: de Gruyter.
- Backman, J. (2005). The Absent Foundation: Heidegger on the Rationality of Being. *Philosophy Today*, 49(5), 175-184.
- Backman, J. (2010). The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of Praxis. M. Ojakangas (Ed.), *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement* içinde (s. 28-47). Helsinki: Collegium.

- Backman, J. (2016). Postmetaphysics and the Global Order: Radical Conservative Critiques of Globalization in Right Heideggerianism. Panel: Global Order in Conservative Political Thought since WWII, CEEISA-ISA 2016 Joint Conference, (s. 1-22). Ljubljana.
- Backman, J. (2018). The One is Not – On the Fate of Unity in Post-Metaphysical Philosophy. *Journal for Cultural and Religious Theory [JCRT]*, 17(3), 480-484.
- Baert, P. (2017). *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*. (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Bagley, C., Sawyer, A. ve Abubaker, M. (2016). Dialectic Critical Realism: Grounded Values and Reflexivity in Social Science Research. *Advances in Applied Sociology*, 6, 400-419. <http://dx.doi.org/10.4236/aasoci.2016.612030>
- Baldwin, J. (2018). Sociology over Philosophy? Artificial Paradoxes? Derrida and Bourdieu, Ethical Subjectivity and the Gift. K. C. Baral ve R. Radhakrishnan (Ed.), *Theory after Derrida: Essays in Critical Praxis* içinde (s. 100-128). London ve New York: Routledge.
- Bambach, C. (1992). Review- Guy Oakes, Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences. Cambridge and London: MIT Press, 1988. *German Studies Review*, 15 (1) 153-154.
- Bambach, C. R. (1995). *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bantas, H. (2012). *Understanding Habermas: The Ideal Speech Community*. Melbourne: The Reluctant Geek Publications.
- Baran, A. G. ve Özsöz, C. (2013). Pratik, Kültür, Sermaye, Habitus ve Alan Teorileriyle Pierre Bourdieu Sosyolojisi. S. Suğur ve A. Görgün Baran (Ed.), *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Baran, A. G. ve Suğur, S. (Ed.). (2012). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayını.
- Barrett, W. (1964). The Puzzle of Heidegger: The Late Heidegger. *What is Existentialism?* (2. Baskı) içinde (s. 113-125). New York: Grove Pres Inc.
- Barrett, W. (2003). *İrrasyonel İnsan: Varoluşçuluk Üzerine Bir İnceleme* (S. Özer, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Basaure, M. (2011). The Grammar of an Ambivalence: On the Legacy of Pierre Bourdieu in the Critical Theory of Axel Honneth. S. Susen ve S. Bryan (Ed.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* içinde (s. 203-221). London, New York, Delhi: Turner Anthem Press.
- Baş, M. F. (2023). *Max Weber'in Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu: Bir Tahlil*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

- Bauman, Z. (1978). Understanding as the Work of Life: Martin Heidegger. *Hermeneutics and Social Science: Approaches to Understanding* içinde (s. 172-193). London: Hutchinson.
- Bauman, Z. (1989). Hermeneutics and Modern Social theory. D. Held ve J. B. Thompson (Ed.). *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and His Critics* içinde (s. 34-55). Cambridge University Press.
- Bauman, Z. (2002). Bir Postmodern Sosyoloji Var Mıdır?-[1988] H. Arslan (Ed.), *Retorik, Hermeneutik Ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş* içinde (s. 105-125). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Bech, J. (2021). Spinoza's Conatus Undoes Bourdieu's Habitus. *Conatus - Journal of Philosophy*, 6(2), 131-152.
- Beiser, F. C. (2011). Max Weber and the End of the Historicist Tradition. *The German Historicist Tradition* içinde (s. 511-567). Oxford: Oxford University Press.
- Belgrano, M. (2022). The Oblivion of Beings. The Process of Immunization in Martin Heidegger's Philosophy. *Studia Heideggeriana*, XI, 111-127.
- Ben-Amittay, J. (1983). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: Savaş Yayınları.
- Benhabib, S. (1986). *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.
- Benhabib, S. (2002). *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton University Press.
- Benjamin, A. (2015). *Towards a Relational Ontology: Philosophy's Other Possibility*. Albany: State University of New York Press.
- Benton, T. (2016). *Sosyolojinin Felsefi Kökenleri: Kant, Durkheim, Weber, Marx* (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Bernasconi, R. (1989). Heidegger's Destruction of Phronesis. *Southern Journal of Philosophy*, 28(1), 127-147.
- Bernasconi, R. (2000). With What Must the Philosophy of World History Begin? On the Racial Basis of Hegel's Eurocentrism. *Nineteenth-Century Contexts: An Interdisciplinary Journal*, 22(2), 171-201.
- Bernasconi, R. (2010). Fanon's the Wretched of the Earth as the Fulfillment of Sartre's Critique of Dialectical Reason. *Sartre Studies International*, 16(2), 36-47.
- Bernstein, R. J. (2009). *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis* (F. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.



- Berti, E. (2014). The Classical Notion of Person and Its Criticism by Modern Philosophy. Babich B. ve D. Ginev, (Ed.), *The Multidimensionality of Hermeneutic Phenomenology* içinde (s. 283-295). Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer.
- Bhaskar, R. (2010). *Plato etc.: Problems of Philosophy and Their Resolution* (M. Hartwig, Çev.). London and New York: Routledge.
- Bogart, R. W. (1977). A Critique of Existential Sociology. *Social Research*, 44(3), 502-528.
- Bora, M. (2017). *Reading Heidegger as an Immigrant, or 'Displacing Dasein': The Phenomenological Implications of Displacement*. Doktora tezi. Royal Holloway, University of London, London.
- Bora, M. (2019) A Heideggerian Reading of the Odyssey in the Context of Displacement Journey. İ. O. Akkın ve diğerleri (Ed.). *International Symposium on Mythology: Proceedings Book: 2-5 Mayıs 2019 –Ardahan: Bildirler* (s. 636-642) Ardahan: Pharmakon.
- Bora, M. (2020). Koşmayan Ayakkabılar Hakkında Heideggerci Bir Soruşturma. *Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 4(1), 43-55.
- Bourdieu, P. (1988). Preface. P. Rabinow (Ed.), *Un Ethnologue au Maroc* içinde (s. 11-14). Paris: Hachette.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice* (R. Nice, Çev.). Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1991a). The Peculiar History of Scientific Reason. *Sociological Forum*, 6(1), 3-26.
- Bourdieu, P. (1991b). *The Political Ontology of Martin Heidegger* (P. Collier, Çev.). Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1992). *Invitation to Reflexive Sociology* (L. J. D. Wacquant, Çev.). Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1993). Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works. C. Craig, E. Lipuma ve M. Postone (Ed.), *Bourdieu: Critical perspectives* içinde (s. 263-275). Chicago: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (1994). The Production and Reproduction of Legitimate Language. G. Raymond ve M. Adamson (Ed.), *Language and Symbolic Power* içinde (s. 43–65). Cambridge, MA: Harvard U.P.
- Bourdieu, P. (1997). Passport to Duke. *Metaphilosophy*, 28(4).
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason: On the Theory of Action [Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action. 251 p. Paris: Seuil, 1994]* Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1999). Scattered Remarks. *European Journal of Social Theory*, 2(3), 334-340.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations [1997]* (R. Nice, Çev.). California: Stanford University Press.

- Bourdieu, P. (2004). *Science of Science and Reflexivity-[Editions Raison d'agir, 2001]* (R. Nice, Çev.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2006a). Türkçe Baskıya Önsöz, *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine* (H. Uğur Tanrıöver, Çev.). içinde (s.7-8). İstanbul: Hil Yayın.
- Bourdieu, P. (2006b). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine* (H. Uğur Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Hil Yayın.
- Bourdieu, P. (2007). Afterword (2. Baskı). P. Rabinow (Ed.), *Reflections on Fieldwork in Morocco* içinde (s. 163-167). Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (2008). *Sketch for a Self-Analysis, [Esquisse pour une auto-analyse-2004]* (R. Nice, Çev.). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (2014a). *Seçilmiş Metinler [Choses dites-1987]* (L. Ünsaldı, Çev.). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2014b). Vive La Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan (Ed.), *Ocak ve zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde (s. 33-49). İstanbul: İletişim.
- Bourdieu, P. (2016a). *Sosyoloji Meseleleri* (F. Öztürk vd. Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016b). *Pascalca Düşünme Çabaları* (P. B. Yalım, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. (2018). *Heidegger'in Politik Ontolojisi* (A. Sümer, Çev.). İstanbul: Monokl Yayınları.
- Bourdieu, P. (2021a). *Düşünümsel Sosyolojiye Davet*. (N. Ökten, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2021b). *Genel Sosyoloji: Collège de France Dersleri (1981-1983)* (Z. Emirosmanoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2023a). *Bilimin Bilimi ve Düşünümsellik: Collège de France Dersleri 2000-2001* (L. Ünsaldı, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2023b). *Sosyolojiyi Düşünmek: Düşünümselliğe Dönüş* (A. Sümer, Çev.). İstanbul: Metis.
- Bourdieu, P. ve Eagleton, T. (1992). Doxa and Common life. D. Çamlıbel (Ed.), *New Left Review, 1/191* içinde (s. 407).
- Bourdieu, P. ve Chartier, R. (2014). *Sosyolog ve Tarihçi* (Z. Karaca, Çev.). İstanbul: Açılım Kitap
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (N. Ökten, Çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bowler, M. (2008). *Heidegger and Aristotle: Philosophy as Praxis*. London ve New York: Continuum.

- Brogan, W. (1984). Heidegger's Interpretation of Aristotle: The Finitude of Being. *Research in Phenomenology*, 14, 249-258.
- Brogan, W. (1989). A Response to Robert Bernasconi's "Heidegger's Destruction of Phronesis". *Southern Journal of Philosophy*, 28(1), 149-153.
- Brogan, W. A. (2006). The Intractable Interrelationship of *Physis* and *Techne*. D. A. Hyland ve J. P. Manoussakis (Ed.), *Heidegger and the Greeks: Interpretive Essays* içinde (s. 43-56). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Brown, C. (2012). The Practice turn, Phronesis and Classical Realism: Towards a Phronetic International Political Theory? *Millennium: Journal of International Studies*, 40(3), 439–456.
- Brubaker, R. (1984). *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: Allen & Unwin.
- Brubaker, R. (2017). *Rasyonalitenin Sınırları: Max Weber'in Sosyal ve Ahlaki Düşüncesi Üzerine Bir Deneme* (B. Taniyan ve G. Çeğin, Çev.). Ankara: Phoenix.
- Bruns, G. L. (1992). *Hermeneutics Ancient and Modern*. New Haven and London: Yale University Press.
- Bruun, H. H. (1972). *Science, Values, and Politics in Max Weber's Methodology*. Copenhagen: Munksgaard.
- Bryan Portis, E. (2008). *Reconstructing the Classics: Political Theory from Plato to Weber* (3. Baskı). Washington, D.C: CQ Press.
- Buch, A. ve Schatzki, T. R. (Ed.). (2018). *Questions of Practice in Philosophy and Social Theory*. Routledge.
- Buchholz, L. (2016). What is a Global field? Theorizing Fields beyond the Nation-State. *The Sociological Review Monographs*, 64(2), 31–60.
- Burger, T. (1976). *Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*. Durham, NC: Duke University Press.
- Cahil, K. M. (2016). The habitus, Coping Practices, and the Search for the Ground of Action. *Philosophy of the Social Sciences*, 46(5), 498-524.
- Capobianco, R. (2014). *Heidegger's way of being*. Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- Capobianco, R. (2022a). The metaphysical and spiritual import of Heidegger's readings of heraclitus. Erişim: 21 Mayıs 2022, [https://www.academia.edu/89105915/The\\_Metaphysical\\_and\\_Spiritual\\_Import\\_of\\_Heideggers\\_Readings\\_of\\_Heraclitus](https://www.academia.edu/89105915/The_Metaphysical_and_Spiritual_Import_of_Heideggers_Readings_of_Heraclitus)
- Capobianco, R. (2022b). *Heidegger's Being: The Shimmering Unfolding*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

- Carman, T. (2018). Review-Retrieving Realism. H. Dreyfus ve C. Taylor (Ed.), Cambridge, MA: Harvard University Press.-2015. *Mind*, (127) 506, 585–593.
- Cary, P. (2011). The Inner Word Prior to Language: Augustine as Platonist Alternative to Gadamerian Hermeneutics,” *Philosophy Today*, 55(2), 192-198.
- Cassirer, E. (1944). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Cerbone, D. R. (2019). Ground, Background, and Rough Ground: Dreyfus, Wittgenstein, and Phenomenology. M. Burch, J. Marsh ve I. McMullin, (Ed.), *Normativity, Meaning, and the Promise of Phenomenology* içinde (s. 62-79). New York-Oxon: Routledge.
- Cevirici, S. (2020). *Postmodern Düşüncede Temsil Krizi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Chafetz, J. S. (1983). Gadamer, "Reason in the Age of Science" (Book Review). *Social Science Quarterly*, 64(2), 430.
- Colledge, R. J. (2022). Review Article of: Karsten Harries. *The Antinomy of Being*, Berlin / Boston: de Gruyter GmbH, 2019. Erişim: 21 Ağustos 2024, Published at *Phenomenological Reviews* (open access online): <https://reviews.ophen.org/2022/08/15/karsten-harries-the-antinomy-of-being/>
- Collins, R. (1986). *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Collins, R. (2016). Heidegger: Katolik Modernizm Karşıtlığının Fenomenolojik Hareketle Kesişmesi (T. Göbekçin, Çev.). *Felsefelerin Sosyolojisi: Entellektüel Değişimin Global Teorisi* içinde (s. 863-868). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür yayınları.
- Conway, D. (1997). *Nietzsche's Dangerous Game: Philosophy in the Twilight of the Idols*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cottingham, J. (2015). *Akılçılık* (B. Gözkan, Çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Coyne, R. (2015). *Heidegger's Confessions: The Remains of Saint Augustine in Being and Time and Beyond*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Crooks, J. (2002). Getting over nihilism: Nietzsche, Heidegger and the Appropriation of Tragedy. *International Journal of the Classical Tradition*, 9(1), 36-50.
- Crossley, N. (2013). Pierre Bourdieu's Habitus. T. Sparrow ve A. Hutchinson (Ed.), *A History of Habit from Aristotle to Bourdieu* içinde (s. 269-285). UK: Lexington Books.
- Crothers, C. (2003). Heidegger's Reception within Sociology. *Access: Contemporary Issues in Education*, 22(1-2), 76–87.
- Crowe, B. (2005). Dilthey's Philosophy of Religion in the 'Critique of Historical Reason: 1880-1910. *Journal of the History of Ideas*, 66, 265-283.
- Crowe, B. (2006). To the Things Themselves: Heidegger, the Baden School, and Religion. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Research*, 6, 127-146.

- Crowe, B. (2010). Faith and Value: Heinrich Rickert's Theory of Religion. *Journal of the History of Ideas*, 71(4), 613-636.
- Crowe, B. D. (2006). To the things themselves: Heidegger, the baden school, and religion. B. Hopkins ve S. Crowell (Ed.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* içinde (s. 127-145). London and New York: Routledge.
- Crowell, S. (2000). Review Essay: What Gives? Getting Over the Subject, *Continental Philosophy Review*, 33, 93-105.
- Crowell, S. (2020). Transcending Reason Heidegger's Way. M. Burch ve I. McMullin, (Ed.), *Transcending Reason: Heidegger on Rationality* içinde (s. 17-52). USA-UK: Rowman & Littlefield.
- Crowell, S. G. (2014). Günter Figal's Objectivity: From Transcendental to Hermeneutical Phenomenology (and Back). *Research in Phenomenology*, 44, 121-134.
- Culbertson, C. (2024). *Gadamer and the Social Turn in Epistemology*. Albany: University Of New York Press.
- Çeğin, G. ve Göker, E. (Ed.). (2012). *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*. İstanbul: Notabene Yayınları.
- Çelebi, N. (1986). Bilim Sınıflandırmaları. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (3), 195-209.
- Çetin, B. (2016). *Pierre Bourdieu'nün Makro Ve Mikro Sosyal Teoriler Karşısındaki Konumu* Yüksek Lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.
- Çiğdem, A. (2022). *Bir İmkân Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. Ankara: Vulgus Yayınları.
- Çüçen, A. K. (1997). *Heidegger'de Varlık ve Zaman*. Bursa: Asa Kitabevi.
- Çüçen, A. (1999). Mantiğın Kaynağı Problemi. *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XL, 83-94.
- Dahlstrom, D. O. (2014). Günter Figal's Objectivity: Some Critical Remarks. *Research in Phenomenology*, 44, 111-120.
- Dahlstrom, D. O. (2015). Existential Socialization. H. Pedersen ve M. Altman (Ed.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology: Essays in Honor of Charles Guignon* içinde (s. 329-346). Dordrecht, Heidelberg, New York: Springer.
- Dallmayr, F. R. (1982). The Theory of Structuration: A Critique. A. Giddens (Ed.), *Profiles & Critiques in Social Theory* içinde (s. 18-27). London: Macmillan Publishers Limited.
- Dasgupta, S. ve Kivisto, P. (Ed.). (2014). *Postmodernism in a Global Perspective*. UK-USA: Sage Publications.
- Dastur, F. (2006). Derrida and the Question of Presence. *Research in Phenomenology*, 36(1), 45-62.

- Dastur, F. (2011). Derrida's Reading of Heidegger. D. O. Dahlstrom (Ed.), *Interpreting Heidegger: Critical Essays* içinde (s. 273-298). Cambridge University Press.
- Dastur, F. (2013). Heidegger and the Question of the "Essence" of Language. J. Powell (Ed.), *Heidegger and Language*. Indiana: Indiana University Press.
- Davis, B. W. (2007). *Heidegger and the Will: On the Way to Gelassenheit*. Illinois: Northwestern University Press.
- Davis, B. W. (2016). Heidegger on the Way from Onto-Historical Ethnocentrism to East-West Dialogue. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 6(2016), 130–156.
- Decoteau, C. L. (2016). The Reflexive Habitus: Critical Realist and Bourdieusian Social Action. *European Journal of Social Theory*, 19(3), 303-321.
- Deketelaere, N. (2018). The Staging of Play: Jean-Luc Nancy on the Poetic Logic of Philosophy. *Metodo*, 6(1), 177-209.
- DeLay, S. (2020) *Before God: Exercises in Subjectivity*. London. Rowman and Littlefield.
- Deleuze, G. (1983). *Nietzsche and Philosophy* (H. Tomlinson, Çev.). London: Athlone Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus*. (B. Massumi, Çev.), Minneapolis: Minnesota Üniversitesi Press.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1991). *Felsefe Nedir?* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demir, B. (2019). *Olanak Kavramı Üzerine Bir Tartışma: Aristoteles ve Martin Heidegger*, Yüksek Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Demir, G. Y. (2007). *Sosyal Bir Fenomen Olarak Dilin Belirsizliği*, Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Depelteau (Ed.). (2015). *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler* (Ö. Akkaya, Çev.), İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Depelteau, F. (2018). The Promises of the Relational Turn in Sociology. F. Dépelteau (Ed.), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology* içinde (s. 5-24). Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Derman, J. (2008). Philosophy beyond the bounds of reason: The influence of Max Weber on the development of Karl Jaspers's existenzphilosophie, 1909–1932. D. Chalcraft, vd. (Ed.), *Max Weber matters: Interweaving past and present* içinde (s. 55-71). England-USA: Ashgate.
- Derrida, J. (1991). *Of spirit: Heidegger and the question* (G. Bennington ve R. Bowlby, Çev.). Chicago: University of Chicago Press.
- Descartes (1986). *Metot üzerine konuşma*. (M. Karasan Çev.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Dianteill, E. (2003). Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern. *Theory and Society*, 32(5/6), 529-549.

- Dikeçligil, B. (2005). Eski ve Yeni Sosyolojide Nedenselliğin Anlamı ve Ziya Gökalp'te Büyük Adam Sorununa Yeniden Bakış. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 3(10), 39-58.
- Dikeçligil, B. (2009). Sosyal Bilimler Epistemolojisinde Sorunların Kaynağı: Ontolojiyi Unutmak. *Toplum Bilimleri Dergisi*, 1(3), 47-67.
- Ding, W. (2023). Review essay: A Daoist Heidegger. *Journal of the Pacific Association for the Continental Tradition*, 5, 113-121.
- Doğan, N. (2016). “Kant ve Yeni Kantçılık Arasında Simmel’in Toplumsal Tahayyülü. *Sosyoloji Divanı*, 4(8), 73-86.
- Donati, P. (2016). The ‘Relational Subject’ According to a Critical Realist Relational Sociology. *Journal of Critical Realism*, 15(4), 352-375.
- Dreher, J. ve Santos, H. (2017). Sociology and Phenomenology. *Civitas –Revista de Ciências Sociais*, 17(3), 385-388.
- Dreyfus, H. (1980). Holism and Hermeneutics. *Review of Metaphysics*, 34(1), 3–24.
- Dreyfus, H. (1991). *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger’s Being and Time, Division I*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Dreyfus, H. (1993). Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics. C. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* içinde (s. 289-316). Cambridge University Press.
- Dreyfus, H. (2014a). *Skilful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Action and Perception*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyfus, H. (2014b). Varlık ve İktidar-[1989] S. E. Er (Ed.), *Heidegger Paris’te: Fransızların Heidegger Okuması* (H. S. Erdem, Çev.) içinde (s. 215-248). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Dreyfus, H. (2017). *Background Practices: Essays on the Understanding of Being*. Oxford: Oxford University Press.
- Dreyfus, H. ve Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (2. Baskı). Chicago; University of Chicago Press.
- Dreyfus, H. ve Rabinow, P. (1993). Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning?. Calhoun, C., Lipuma, E. ve Postone M. (Eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives* içinde (s. 35-44). Chicago: University Of Chicago Press.
- Duman M. (2009) *The Growing Desert: Nihilism And Metaphysics in Martin Heidegger’s Thought*, Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Eflatun (1966). *Sofist* (M. Karasan, Çev.). Ankara: MEB Yayınları.
- Eflatun (1997). *Mektuplar* (İ. Şahinbaş, Çev.). İstanbul: M. E. B.

- Ehrmantraut, M. (2010). *Heidegger's Philosophic Pedagogy*. London, New York: Continuum International Publishing Group.
- Ekelund, B. K. (2000). Space, Time and John Gardner. N. Brown ve I. Szeman (Ed.), *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Sociology* içinde (s. 215-240). London and New York: Rowman and Littlefield.
- Eldred, M. (2010). Heidegger ile Marx'ın İlişkisi. Ö. Aktok ve M. Bal (Ed.), *Heidegger* içinde (s. 298-307). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Elliott, B. (2000). Heidegger and Aristotle on the Finitude of Practical Reason. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 31(2), 159-183.
- Emirbayer, M. (1997). Manifesto for a Relational Sociology. *The American Journal of Sociology*, 103(2), 281-317.
- Emirbayer, M. (2012). İlişkisel Dönüş: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek. G. Çeğin ve E. Göker (Ed.), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* içinde (s. 7-10). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Emirbayer, M. (2013). Relational Sociology as Fighting Words. C. Powell ve F. Dépelteau (Ed.), *Conceptualizing Relational Sociology: Ontological and Theoretical Issues* içinde (s. 209–211). New York: Palgrave Macmillan.
- Emirbayer, M. ve Mische, A. (1998). What is Agency? *American Journal of Sociology*, 103(4), 962–1023.
- Engelland, C. (2021). Inflecting 'Presence' and 'Absence': On Sharing the Phenomenological Conversation. C. Engelland (Ed.), *Language and Phenomenology* içinde (s. 273-295). New York: Routledge.
- Erdoğan, U. (2023). *Ötekinin Bilgisi: Weber'de Avrupa-Merkezciliğin Yapısökümü*. Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Ergan, N. G. (1998). *Mehmet İzzet'in Sosyolojik Görüşleri*. Ankara: Bizim Büro Basımevi.
- Escudero, J. A. (2021). Actualization (Vollzug). M. A. Wrathall, (Ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon* içinde (s. 16-18). Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Evangelou, C. C. (2016). The Unifying Function of Nous in Aristotle's Philosophy. *Dia-Noesis: A Journal of Philosophy*, (1), 39-59.
- Fabiani, J. (2021). *Pierre Bourdieu: A Heroic Structuralism*. Leiden, Boston: Brill.
- Fairfield, P. (2018). Hermeneutical Pragmatism. P. Fairfield ve S. Geniusas, (Ed.), *Relational Hermeneutics: Essays in Comparative Philosophy*, içinde (s. 65-76). London: Bloomsbury Academic.
- Fairfield, P. ve Geniusas, S. (Ed.). (2018). *Relational Hermeneutics: Essays in Comparative Philosophy*. London: Bloomsbury Academic.



- Farin, I. (2022). Heidegger's Engagement with and Critique of Philosophical Anthropology. I. Farin ve J. Malpas, (Ed.), *Heidegger and the Human*, içinde (s. 7-46). Albany: State University of New York Press.
- Farrugia, D. ve Woodman, D. (2015). Ultimate Concerns in Late Modernity: Archer, Bourdieu and Reflexivity. *The British Journal of Sociology*, 66(4), 626–644.
- Fay, T. A. (1977). *Heidegger: The Critique of Logic*. Martinus Nijhoff, The Hague.
- Fernandez, A. V. (2024). Existential Phenomenology and Qualitative Research.. K. Aho, M. Altman ve A. H. Pedersen (Ed.), *The Routledge Handbook of Contemporary Existentialism* içinde (s. 24-35). Routledge.
- Ferrer, D. F. (2011) *German Philosophers: Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, and Heidegger*. Erişim: 16 Haziran 2023, <https://philarchive.org/rec/FERGPK>
- Figal, G. (2006). Heidegger's Philosophy of Language in an Aristotelian Context: Dynamis meta logou. D. A. Hyland ve J. P. Manoussakis (Eds.), *Heidegger and the greeks: Interpretive essays* içinde (s. 83-92). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Figal, G. (2010). *Objectivity: The Hermeneutical and Philosophy* (D. G. Theodore, Çev.). Albany: State University of New York Press.
- Filler, J. (2023). *Heidegger, Neoplatonism, and the History of Being: Relation as Ontological Ground*. Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Fish, K. (2013). Relational sociology and Historical Materialism: Three Conversation Starters. C. Powell ve F. Dépelteau (Ed.), *Conceptualizing Relational Sociology: Ontological and Theoretical Issues* içinde (s. 27-44). New York: Palgrave and Macmillan.
- Fish, K. (2015). İlişkisel Sosyoloji ve Tarihsel Materyalizm: Üç Diyalog Başlangıcı. C. Powel ve F. Depelteau (Ed.), (Ö. Akkaya, Çev.). *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler* içinde (s. 53-78). Ankara: Phoenix.
- Forbes, R. P. (1975). The Problem of "Laissez-Faire" Bias in Weber's Concept of "Formal Rationality". *Sociological Analysis and Theory*, 5(2), 219-236.
- Fowler, B. (2009). The Recognition/Redistribution Debate and Bourdieu's Theory of Practice. *Theory, Culture & Society*, 26(1), 144–156.
- Fowler, B. (2011). Pierre Bourdieu: Unorthodox Marxist? S. Susen ve B. S. Turner (Ed.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* içinde (s.33-57). London, New York: Anthem Press.
- Fowler, B. (2020). Pierre Bourdieu on Social Transformation, with Particular Reference to Political and Symbolic Revolutions. *Theory and Society*, 49, 439–463.
- Fowler, B. (2024) Pierre Bourdieu vis-à-vis Martin Heidegger: The First 'Conservative Revolution', *Critique: Journal of Socialist Theory*, 52(1), 75-89.

- Frank, M. (1983). The World as Will and Representation: Deleuze's and Guattari's Critique of Capitalism as Schizo-Analysis and Schizo-Discourse (D. Berger, Çev.). *Telos*, 57, 166-176.
- Frank, M. (1989a). *What is Neostructuralism?* (S. Wilke ve R. Gray, Çev.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frank, M. (1989b). Schelling's Critique of Hegel and the Beginnings of Marxian Dialectics. *Idealistic Studies*, 19(3), 251-268.
- Frank, M. (1992). Is Self-Consciousness a Case of présence à soi?: Towards a Meta Critique of the Recent French Critique of Metaphysics. A. Bowie (Ed.), *Derrida: A Critical Reader* içinde (s. 218-234). UK, USA: Blackwell.
- Frank, M. (1993). Two Centuries of Rationality and Its "Postmodern" Radicalization. D. Freundlieb ve W. Hudson (Ed.), *Reason and Its Other*. UK: Berg Publishers.
- Frank, M. (2002). Self-Consciousness and Self-Knowledge: On Some Difficulties with the Reduction of Subjectivity. *Constellations*, 9(3), 390-408.
- Frank, M. (2004). *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism* (E. Millán-Zaibert, Çev.). New York: SUNY Press,
- Frank, M. (2007). The Universality Claim of Hermeneutics. J. Scott (Ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo* içinde (s. 159-183). Montreal, Kingston, London: Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Frank, R. I. (2022). Sunuş. M. Weber, *Antik Uygarlıkların Tarım Sosyolojisi* (G. Karaca ve Ö. Balkılıç, Çev.). içinde (s. 11-45). Ankara: Fol Kitap.
- Fred, G. (2014). What Gives? Heidegger and Dreyfus on the Event of Community. M. Marder vd. (Ed.), *Being Shaken: Ontology and the Event* içinde (s. 122-153). Palgrave Macmillan.
- Frère, B. (2011). Bourdieu's Sociological Fiction: A Phenomenological Reading of Habitus. S. Susen ve B. S. Turner (Ed.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* içinde (s. 247-270). London, New York, Delhi: Anthem Press.
- Freundlieb, D. ve Hudson, W. (1993). Reason and Its Other: Some Major Themes. D. Freundlieb ve W. Hudson (Ed.), *Reason and its other: Rationality in Modern German Philosophy and Culture* içinde (s. 1-22). USA-UK: Berg Publishers, Inc.
- Gadamer, H. G. (1979). Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences. *Research in Phenomenology*, 9, 74-85.
- Gadamer, H. G. (1983). *Reason in the Age of Science* (F. G. Lawrence, Çev.). Cambridge: MIT Press.
- Gadamer, H. G. (1999). On the Possibility of a Philosophical Ethics (1963). J. Weinsheimer (Ed.), *Hermeneutics, Religion, and Ethics* içinde (s. 18-36). New Haven: Yale University Press.

- Gadamer, H. G. (2016). Heidegger and Sociology: Bourdieu and Habermas (1979/1985). P. Vandavelde ve A. Iyer (Ed.), *Hermeneutics Between History and Philosophy: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer: Volume I* içinde (s. 167-178). London and New York: Bloomsbury Academic.
- Gadamer, H. G. (2022). The Socratic Question and Aristotle (1990) (2. Cilt). P. Vandavelde ve A. Iyer, (Ed.), *Ethics, Aesthetics and the Historical Dimension of Language: The Selected Writings of Hans-Georg Gadamer*, London and New York: Bloomsbury Academic.
- Gagnon, Jean-Paul (2011) An Interview with Professor David Held: Exploring the Concepts of Cosmopolitanism and Democracy. *Journal of Democratic Theory*, 1(1), pp. 1-18.
- Galt S. C. (1993). *Review: Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge: MIT Press.
- Gane, N. (2002). *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-Enchantment*. UK: Palgrave Macmillan.
- Gane, N. (Ed.). (2004). *The Future of Social Theory*, London-New York: Continuum.
- Gane, N. (2012). *Max Weber and Contemporary Capitalism*. UK-USA: Palgrave Macmillan,
- Gelekci, C. (2011). Prof. Dr. Mustafa E. Erkal'ın çalışmalarında Kültür, Kültürel Kimlik ve Etniklik Kavramları. *Sosyoloji Konferansları Dergisi*, 43, 153-160.
- Gelekci, C. (2012). Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik. A. Grgn Baran ve S. Suğur (Ed.). *ağdaş Sosyoloji Kuramları* içinde (s. 76-97). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Gerth, H. H. ve Mills, C. W. (1986). Giriş. H. H. Gerth ve C. W. Mills (Ed.), *Max Weber. Sosyoloji Yazıları* (T. Parla, ev.). içinde (s. 2-75). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji, Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş* (H. Beşirli, ev.). Ankara: Phoenix Yayınları.
- Giddens, A. (2016). *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif bir Eleştirisi* (. Tatlıcan ve B. Balkız, ev.). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Gimbel, E. W. (2016). Interpretation and Objectivity: A Gadamerian Reevaluation of Max Weber's Social Science. *Political Research Quarterly*, 69(1), 72–82.
- Glassman, R. M., (1985) Review -Turner, S. P. ve Factor, R. A. (1984). Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study of Philosophy, Ethics, and Politics. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 24(3), 338-340.
- Glazebrook, T. (2001). Heidegger and Scientific Realism. *Continental Philosophy Review*, 34(4), 361–401.
- Glazebrook, T. (Ed.) (2012). *Heidegger on Science*. Albany, NY: State University of New York Press.

- Goggin, W. E. ve Hannan, S. (2022). A Dramatic Loss of Self: Bataille's Mystical Praxis. W. E. Goggin ve S. Hannan (Ed.), *Mysticism and Materialism in the Wake of German Idealism* içinde (s. 116-139). London and New York: Routledge.
- Goggin, W. E. ve Hannan, S. (2022). Social Grace: Eckhart, Catherine of Siena, and Marx on Appropriation. W. E. Goggin ve S. Hannan (Ed.), *Mysticism and Materialism in the Wake of German Idealism* içinde (s. 95-115). London and New York: Routledge.
- Golob, S. (2019). Was Heidegger a Relativist?. M. Kusch, K. Kinzel, J. Steizinger ve A. N. Wildschut (Ed.), *The Emergence of Relativism: German Thought from the Enlightenment to National Socialism* içinde (s. 181-195). London and New York: Routledge.
- Gonzalez, F. (2002). Dialectic as Philosophical Embarrassment: Heidegger's Critique of Plato's Method. *Journal of the History of Philosophy*, 40(3), 361-369.
- Gonzalez, F. J. (2006). The Socratic Hermeneutics of Heidegger and Gadamer. S. Ahbel-Rappe ve R. Kamtekar, (Ed.), *A Companion to Socrates* içinde (s. 426-441). USA-UK-Australia: Blackwell Publishing Ltd.
- Gonzalez, F. J. (2008). And the Rest is Sigmatic: Silencing Logic and Dialectic in Heidegger's Beiträge zur Philosophie. *Research in Phenomenology*, 38, 358-391.
- Gonzalez, F. J. (2022). Gadamer and Plato: An Unending Dialogue. G. Theodore ve Gert- J. van der Heiden (Ed.), *The Gadamerian Mind* içinde (s. 191-206). Oxon-New York: Routledge.
- Gordon, P. E. (2012). German Existentialism and the Persistence of Metaphysics: Weber, Jaspers, Heidegger. J. Judaken ve R. Bernasconi (Ed.). *Situating Existentialism: Key texts in Context* içinde (s. 65- 88). New York: Columbia University Press.
- Gordon, P. E. (2013). The Empire of Signs: Heidegger's Critique of Idealism in Being and Time. M. A. Wrathall (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time* içinde (s. 223-238). New York: Cambridge University Press.
- Gordon, P. E. (2023). *Heidegger ve Cassirer: Davos Tartışması –Avrupa düşüncesinde bölünme.* (M. Özdemir, Çev.). Ankara: Hece Yayınları.
- Gorski, P. S. (2013). Beyond the Fact/Value Distinction: Ethical Naturalism and the Social Sciences. *Society*, 50(6), 543-553.
- Gorski, P. S. (2016). Just How Pascalian are the Pascalian Meditations? Critical Reflections on the Theological Unconscious of Bourdieusian Theory. *Sociology of Religion: A Quarterly Review*, 77(3), 280-296.
- Gökalp, Z. (1989). *Limni ve Malta Mektupları* (1. Baskı). (F. A. Tansel, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Gökalp, Z. (2005). *Felsefe Dersleri-[1919-1921]*. A. Utku ve E. Erbay (Ed.), Konya: Çizgi Kitabevi.

- Gökalp, Z. (2010). Rıza Tevfik'in Felsefesi. R. Alpyağıl (Ed.), *Türkiye'de bir Felsefe Geleneki Kurmaya Çalışmak: Feylesof Simalardan Seçme Metinler-I* içinde (s. 614-621). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Gökalp, Z. (2014). Cemiyette Büyük Adamların Tesiri. *İstanbul University Journal of Sociology*, 1(2), 48-70.
- Görkaş, İ. (2021). Mehmet İzzet'in Kayıp Eseri: Ahlak. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 19(37), 549-590.
- Graduate Programs with Continental Philosophy. (2011). Erişim: 22 Şubat 2015, <https://www.spep.org/resources/graduate-programs>
- Grenfell, M. (2011). *Bourdieu, Language and Linguistics*. London, New York: Continium.
- Grondin, J. (2009). L'ontologie est-elle politique? La question de la vérité dans la lecture de Heidegger par Bourdieu. Dans: Marie-Anne Lescourret éd., *Pierre Bourdieu: Un philosophe en sociologie* (pp. 119-144). Paris cedex 14: Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.lesco.2009.01.0119>
- Gurvitch, G. (1985). *Sosyoloji ve Felsefe*. K. Cangızbay, (Ed.), İstanbul: Değişim Yayınları.
- Güven, F. (2005). *Madness and Death in Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Haar, M. (1988). Heidegger and the Nietzschean 'Physiology of Art'. D. F. Krell ve D. W. (Ed.), *Exceedingly Nietzsche: Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation* içinde (s. 13-30). London and New York: Routledge.
- Haar, M. (1989). The Question of Human Freedom in the Later Heidegger. *The Southern Journal of Philosophy*, XXVIII, 1-15.
- Haar, M. (1992). The Play of Nietzsche in Derrida. D. Wood (Ed.), *Derrida: A Critical Reader* içinde (s. 52-71). UK - USA: Blackwell Publishers.
- Haar, M. (1995). Critical Remarks on the Heideggerian Reading of Nietzsche. C. Macann (Ed.), *Critical Heidegger* içinde (s. 121-133). London, New York: Routledge.
- Habermas, J. (1971). *Toward a Rational Society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. (T. McCarthy, Çev.). Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). The Undermining of Western Rationalism through the Critique of Metaphysics: Martin Heidegger. J. Habermas ve F. Lawrence (Ed.), *The Philosophical Discourse of Modernity-[1985]* içinde (s. 131-160). Oxford: Polity Press.
- Halewood, M. (2014). *Rethinking the Social through Durkheim, Marx, Weber and Whitehead*. UK, USA, Anthem Press,

- Hanly, P. (2021). *Between Heidegger and Novalis*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Hannan, S. (2012). To See Coming: Augustine and Heidegger on the arising and passing away of things. *Medieval Mystical Theology*, 21(1), 75-91.
- Harrison, P. R. (1993). Bourdieu and the Possibility of a Postmodern Sociology. *Thesis Eleven*, 35(1), 36–50.
- Hatab, L. J. (2015). Can We Drop the Subject? Heidegger, Selfhood, and the History of a Modern Word. H. Pedersen ve M. Altman (Ed.), *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology* içinde (s. 13-30). Dordrecht: Springer.
- Hatab, L. J. (2016). The Point of Language in Heidegger's Thinking: A Call for the Revival of Formal Indication. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 6, 1–22.
- Heidegger, M. (1965). The End of Thinking in the Form of Philosophy. *Epoché*, 14(2), 213-223.
- Heidegger, M. (1962a). Author's Preface to the Seventh German Edition. J. Macquarrie ve E. Robinson (Ed.), *Being and time*. Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd.
- Heidegger, M. (1962b). *Being and Time* (J. Macquarrie ve E. Robinson, Çev.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1967). *What is a Thing?* (W. B. Barton, V. Deutsch ve E. T. Gendlin, Çev.). Indiana-USA: Gateway Editions.
- Heidegger, M. (1971). The Nature of Language. (P. D. Hertz, Çev.). *On the Way to Language*. New York: Harper & Row.
- Heidegger, M. (1976). The Theological Dimension of 'the Problem of a Non-objectifying Thinking and Speaking in Today's Theology'-Some Pointers to Its Major Aspects (1964). J. G. Hart ve J. C. Maraldo (Ed.). *The piety of thinking: Essays by Martin Heidegger* içinde (s.22-31). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1990). Lisan. (H. Yetimoğlu, Çev.). *Yönelişler: Aylık Sanat ve Kültür Dergisi*, 48, 43-58.
- Heidegger, M. (1991). Giriş: Metafiziğin Temeline Geri Dönüş (1949)-(EINLEITUNG). (Y. Örnek, Çev.), *Metafizik Nedir?* Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.
- Heidegger, M. (1994). *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic"*. (R. Rojcewicz ve A. Schuwer, Çev.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1995a). Kant's Doctrine of the Beautiful: Its Misinterpretation by Schopenhauer and Nietzsche. P. R. Sedgwick (Ed.), *Nietzsche: A critical Reader*. Cambridge: Blackwell.
- Heidegger, M. (1995b). *Profesör Heidegger 1933'te Neler Oldu? Der Spiegel'in Heidegger'le tarihi söyleşisi* (2. Baskı). (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (1996). *Being and Time* (J. Stambaugh, Çev.). Albany: State University Press.

- Heidegger, M. (2001a). Felsefenin Sonu Ve Düşünmenin Görevi-[1964]. (D. Kanıt, Çev.). *Zaman Ve Varlık Üzerine* içinde (s. 67-84). Ankara: A Yayınevi.
- Heidegger, M. (2001b). *Düşünme Ne Demektir? (Was Heisst Denken?)*. (O. Bekiroğlu, Çev.). Yolcular Seçki.
- Heidegger, M. (2002a). Freiburg Üniversitesi Rektörüne Mektup 4 Kasım 1945 (A. Demirhan, Çev.). *Heidegger ve Nazizm*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002b). Hümanizm Üzerine Mektup-1947, *Hümanizmin Özü*. (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2002c). *The Essence of Human Freedom: An Introduction to Philosophy*. (T. Sadler, Çev.). Continuum.
- Heidegger, M. (2002d). “Bizi Yalnızca Bir Tanrı Kurtarabilir”: Martin Heidegger İle Der Spiegel’in Söyleşisi. (A. Emirhan, Çev.). A. Demirhan (Ed.), *Heidegger ve Nazizm*, içinde (s. 242-270). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002e) *Off the Beaten Track*. (J. Young ve K. Haynes, Çev.). New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (2008). Varlık Ve Düşünme. A. Aydoğan (Ed.), *Heidegger* içinde (s. 241-258). İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2010a). Kant’ın Varlık Tezi. Ö. Aktok ve M. Bal (Ed.), *Heidegger* içinde (s. 76-106). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Heidegger, M. (2010b). The End of Thinking in the Form of Philosophy” (“On the Question Concerning the Determination of the Matter for Thinking”)-[1965]. (R. Capobianco ve M. Göbel, Çev.). *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, Volume 14(2), 213-223.
- Heidegger, M. (2011). *Metafiziğe Giriş*. (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heidegger, M. (2012). *Contributions to Philosophy (of the Event) [1936-1940]*. (R. Rojcewicz ve D. Vallega-Neu, Çev.). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2013). *The Event* (R. Rojcewicz, Çev.). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2014a). *Metafiziğe Giriş* (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Heidegger, M. (2014b). Metafiziğin [Felsefenin] Üstesinden Gelmek. (B. Akar, Çev.). S. E. Er (Ed.), *Heidegger Paris’te: Fransızların Heidegger Okuması* içinde (s. 427-456). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2019). *Düşünmek Ne Demektir?* (İ. Turan, Çev.). İstanbul: Dergah.
- Heidegger, M. (2022). *Kendileyiş* (M. Toprak ve Ö. F. Peksöz, Çev.), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Heidegger, M. ve Cassirer, E. (2021). *İnsan Nedir? Davos’ta Kant Üzerine Bir Kör Dövüşü- (Arbeitsgemeinschaft Tutanağı)* (K. Hoşgör, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.

- Heilbron, J. (2014). Practical Foundations of Theorizing in Sociology: The Case of Pierre Bourdieu. C. Camic, N. Gross ve M. Lamont (Ed.), *Social Knowledge in the Making* içinde (s. 182–205). Chicago: University of Chicago Press.
- Hekman, S. J. (1983). *Weber, the Ideal Type, and Contemporary Social Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Hemming, L. P. (2013). *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Illinois: Northwestern University Press.
- Hennis, W. (1983). Max Weber's 'Central Question'. *Economy and Society*, 12(2), 135-180.
- Herskowitz, D. M. (2021). *Heidegger and His Jewish Reception*. UK-USA: Cambridge University Press.
- Hilgers, M. ve Mangez, E. (2015). Introduction to Pierre Bourdieu's theory of social fields. M. Hilgers ve E. Mangez (Ed.), *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Applications* içinde (s. 1-36). London, New York: Routledge.
- Hill, M. R. (1988). Sociology: A Brief but Critical Introduction by A. Giddens. *Teaching Sociology*, 16(3), 302-304.
- Hindess, B. (1981). Humanism and Teleology in Sociological Theory. B. Hindess (Ed.), *Sociological Theories of the Economy* içinde (s. 157-190). London: The Macmillan Press.
- Hirst, P. (1975). The Uniqueness of the West. *Economy And Society*, 4(4), 446-475.
- Hollis, M. ve Nell, E. J. (1975). *Rational Economic Man: A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics*. London: Cambridge University Press.
- Honigsheim, P. (2003). *The Unknown Max Weber*. A. Sica (Ed.), New Brunswick, London: Transaction Publishers.
- Horkheimer, M. (1986). *Akıl Tutulması*. (O. Koçak, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Hoy, D. C. (2009). *The Time of Our Lives: A Critical History of Temporality*. USA: MIT Press.
- Hubert, D. ve Rabinow, P. (1993). Can There Be a Science of Existential Structure and Social Meaning? in C. Calhoun, E. Lipuma ve M. Postone (Ed.), *Bourdieu: Critical perspectives* içinde (s. 35-44). Chicago: The University of Chicago Press.
- Hutt, C. (2007). Pierre Bourdieu on the Verstehende Soziologie of Max Weber. *Method and Theory in the Study of Religion*, 19, 232-254.
- Huttunen, R. ve Kakkori, L. (2020). Heidegger's Theory of Truth and Its Importance for the Quality of Qualitative Research. *Journal of Philosophy of Education*, 54(3), 600-616.
- Incoronato, C. (2024). A Surprising Comparison: Althusser's Interpretation of Epicurus and Heidegger. *SubStance*, 53(1), 24-40.
- Inwood, M. (1999). *A Heidegger Dictionary*. UK-USA: Blackwell Publishers Ltd.



- Jacarme, P. (2008). The Thoughtful Dialogue Between Martin Heidegger and Jean Beaufret: A New Way of Doing Philosophy. D. Pettigrew ve F. R. (Ed.), *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception* içinde (s. 59-72). Albany: State University of New York Press.
- Janicaud, D. (1976). Heidegger and Method. *Man and World*, 9(2), 140-152.
- Janicaud, D. (1978). Presence and Appropriation: Derrida and the Question of an Overcoming of Metaphysical Language. *Research in Phenomenology*, 8, 67-75.
- Jaran, F. (2010). Heidegger's Kantian Reading of Aristotle's *Theologike Episteme*. *The Review of Metaphysics*, 63(3), 567-591.
- Johnson, D. W. (2020). Relational Hermeneutics. *Comparative and Continental Philosophy*, 12(1), 1-4.
- Jones, A. (1987). The Violence of Materialism in Advanced Industrial Society: An Eco-Sociological Approach. *The Sociological Review*, 35(1), 19-47.
- Joseph Kockelmans, J. (2017). Toward an Interpretative or Hermeneutic Social Science. B. Babich (Ed.), *Hermeneutic Philosophies of Social Science* içinde (s. 25-49.). Berlin and Boston: de Gruyter
- Kakkori, L. ve Huttunen, R. (2020). Heidegger's Theory of Truth and its Importance for the Quality of Qualitative Research. *Journal of Philosophy of Education*, 54(3), 600-616.
- Kalaycı, N. (2001). *Nietzsche'nin Modern Kültür Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme*, Yüksek Lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Kara, A. (2001). İktisat Kuramı ve İktisat Öğretimi. *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 14(1), 83-87.
- Kara, A. (2001). İktisat Kuramında Pozitivizm ve Postmodernizm. Ankara: Vadi Yayınları.
- Karadeniz, S. (2013). Sosyolojiye Meydan Okuma: Hermeneutik Sosyoloji. Z. Kara (Ed.), *Bauman Sosyolojisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karagöz, E. Ö. (2003). *Max Weber'de Anlayış Sosyolojisi ve Din Olgusu*, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karaman, Y. (2013). Mevcudiyet ve Zaman: Heidegger'in ousia Yorumu. *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (15), 187-200.
- Käufer, S. (2001). On Heidegger on Logic. *Continental Philosophy Review*, 34, 455-76.
- Käufer, S. (2005). Logic. H. L. Dreyfus ve M. A. Wrathall (Ed.), *A Companion to Heidegger* içinde (s. 141-155). USA-UK: Blackwell Publishing Ltd.
- Keane, N. (2010). Interpreting Plato Phenomenologically: Relationality and Being in Heidegger's Sophist. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 41(2), 170-192.
- Keane, N. (2016). The Continually Expanding Limits of Hermeneutics: Heidegger on Poetic Expression, Nature, and the Holy. *Research in Phenomenology*. 46(3), 349-368.

- Kearney, R. (2021). My Way to Hermeneutics with Ricoeur and Friends: A Personal Testimony. *Analecta Hermeneutica*, 13, 4-14.
- Kenaw, S. (2008). Hubert L. Dreyfus's Critique of Classical AI and Its Rationalist Assumptions. *Minds & Machines*, 18, 227–238.
- Kılıç, S. (2014). Heidegger'in Fundamental Ontolojisinde Varlığın Özdeşliği. *Kaygı: Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi / Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy*, 23(23), 11-28.
- Kılıç, Y. (2015). Hobbes, Locke ve Rousseau'da "Doğa Durumu" Düşüncesi. *Temaşa: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (2), 97-117.
- Kim, K. M. (2018). Social Performance as Cultural Critique: Critical Theory beyond Bourdieu and Habermas. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 48(4), 455-474.
- King, A. (1999a). Against Structure: A critique of Morphogenetic Social Theory. *Sociological Review*, 47(2), 199-227.
- King, A. (1999b). The Impossibility of Naturalism: The Antinomies of Bhaskar's Realism. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 29(3), 267-288.
- King, A. (2000). Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus. *Sociological Theory*, 18(3), 417-433.
- King, A. (2010). The Odd Couple: Margaret Archer, Anthony Giddens and British Social Theory. *The British Journal of Sociology*, 61, 253–260.
- Kirkland, S. D. (2009). The Tragic Foundation of Aristotelian Ethics. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 30(2), 1-21.
- Kirkland, S. D. (2017). On the Ontological Primacy of Relationality in Aristotle's Politics and the Birth of The Political Animal. *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 21(2), 401-420.
- Kisiel, T. (1970). Science, Phenomenology, and the Thinking of Being. J. Kockelmans ve T. Kisiel (Ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kisiel, T. (1982). Translator's Introduction. *Heidegger and the Tradition* (W. Marx, Çev). Northwestern University Press.
- Kisiel, T. (2002). Heidegger (1907-27): The transformation of the Categorical. A. Denker ve M. Heinz (Ed.), *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts* içinde (s. 84-100). New York & London: Continuum.
- Kivisto P. ve Swatos, W. H. (1990). Weber and Interpretive Sociology in America. *The Sociological Quarterly*, 31(1), 149-163.

- Kivisto, P. (1994). Toward an Antifoundational Yet Relevant Sociology: Can Gottdiener Have It Both Ways? *The Sociological Quarterly*, 35(4), 723–728.
- Kivisto, P. (2014). Postmodernity as an Internal Critique of Modernity. S. Dasgupta ve P. Kivisto (Ed.), *Postmodernism in a Global Perspective* içinde (s. 92-115). SAGE Publications.
- Kivisto, P. (Ed.). (2021). *The Cambridge Handbook of Social Theory*. UK-USA: Cambridge University Press.
- Knorr-Cetina, K. ve Cicourel, A. V. (Ed.). (1981). *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and macro-Sociologies*. London and Boston: Routledge and Kegan Paul.
- Knudsen, N. K. (2023). *Heidegger's Social Ontology: The Phenomenology of Self, World, and Others*. UK-USA: Cambridge University Press.
- Kochan, J. (2017). *Science as Social existence: Heidegger and the Sociology of Scientific Knowledge*. UK: Open Book Publishers.
- Kockelmans, J. (1970). Heidegger on the Essential Difference and Necessary Relationship between Philosophy and Science. J. Kockelmans ve T. Kisiel (Ed.), *Phenomenology and the Natural Sciences*. Evansyton: Northwestern University Press.
- Kockelmans, J. (1985). *Heidegger and Science*. Lanham: University Press of America.
- Kockelmans, J. J. (2017). Toward an Interpretative or Hermeneutic Social Science. B. Babich (Ed.), *Hermeneutic Philosophies of Social Science* içinde (s. 25-50). Berlin and Boston: De Gruyter.
- Koçak Turhanoglu, F. A. (2012). Bilim, Yöntem ve Toplumsal Araştırma. T. Gönç Savran (Ed.), *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Kolb, D. (1991). Max Weber. *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After*, içinde (s. 9-11). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Kolb, D. (2000). The Particular Logic of Modernity. *Hegel Bulletin*, 21(1-2), 41-42.
- Kolb, D. (2012). Hegel and Religion: Avoiding Double Truth, Twice. *Hegel Bulletin*, 33, 71-87.
- Kolko, G. (1959). A Critique of Max Weber's Philosophy of History. *Ethics*, LXX(1), 21-36.
- Kotlu, E. (2007). *Yapısalcı ve Post-Yapısalcı Sosyal Teoride Dil -(Sosyal Teoride Bir Model Olarak Dil)*, Doktora tezi, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Aydın.
- Kögler, H. H. (2011). Overcoming Semiotic Structuralism: Language and Habitus in Bourdieu. S. Susen ve B. S. Turner (Ed.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* içinde (s. 271-299). London, New York, Delhi: Anthem Press.
- Kögler, H. H. (2013). Unavoidable Idealizations and the Reality of Symbolic Power. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 27(3-4), 302-314.
- Köker, L. (1984). Yokolmanın Eşiğinde Bir Fikir: İllerleme. *Toplum ve Bilim*, 27, 193-211.

- Kuravsky, E. (2021). Neither Philosophy nor Theology: The Origin in Heidegger's Earliest Thought. *Open Theology*, 7, 180–207.
- Kuravsky, E. (2022). The Neo-Kantian Sources of Heidegger's Overcoming of the Encounter Problem. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 12, 126–156.
- Kuravsky, E. (2023). *Thinking and the Danger of Insanity*, Erişim: 12 Mart 2023, [https://www.academia.edu/82189494/The\\_limits\\_of\\_reason\\_and\\_the\\_danger\\_of\\_insanity\\_Heideggers\\_overcoming\\_of\\_metaphysics](https://www.academia.edu/82189494/The_limits_of_reason_and_the_danger_of_insanity_Heideggers_overcoming_of_metaphysics),
- Kuyaş, N. (1982). Çevirmenin Sunuşu. (N. Kuyaş, Çev.). *Thomas Kuhn. Bilimsel Devrimlerin Yapısı* içinde (s. 7-32). İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Küçük, Ö. (2020). Marx, Durkheim ve Weber'de Bilim, Etik Ve Siyaset Gerilimi Ve Sosyolojik Bireycilik: Klasik Sosyolojik Gelenekte Bir Diyalog Girişimi. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi / Journal of Sociological Research*, 23(1), 94-129.
- Küçük, Ö. (2022). Adorno'nun Diyalektik Meta-Eleştirisi Ve Bourdieu'nün Düşünümsel Sosyolojik Eleştirisi: Heidegger Eleştirileri Üzerinden Bir Karşılaştırma. *İnsan ve Toplum*, 12(1), 137-166.
- Küçükalp, K. (2003). *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Kütük, B. ř. ve şahin, M. (2017). Fizik Alanındaki Gelişmelerin Sosyolojiye Yansımaları: Pozitivizm. *Sosyoloji Konferansları-Istanbul Journal of Sociological Studies*, 56(2), 183-203.
- Lahtinen, V. V. (2014). *A Shared World – The Relationship between Pierre Bourdieu's Social Ontology and Martin Heidegger's Early Philosophy*, Yüksek Lisans tezi, University of Helsinki.
- Lambert, G. (2002). Deleuze and the Dialectic (a.k.a. Marx and Hegel). *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics*, 15(1), 73–83.
- Lash, S. (1990). Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu. *Sociology of Postmodernism* içinde (s. 237-265). New York: Routledge.
- Lash, S. (2004). Scott Lash: Information is Alive. N. Gane (Ed.), *The Future of Social Theory* içinde (s. 91-108). London-New York: Continuum.
- Lee R. ve Long, C. (2007). Nous and Logos in Aristotle. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie Und Theologie*, 54(3), 348-367.
- Liakos, D. (2019). Another Beginning? Heidegger, Gadamer, and Postmodernity. *Epoché*, 24(1), 221-238.
- Liakos, D. (2021). Heidegger and Gadamer on the Modern Age: The Sun Setting in the Western Sky. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 11, 152–182.

- Liang, L. ve Liu, S. (2018). Beyond the Manifesto: Mustafa Emirbayer and Relational Sociology. *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, 395–411.
- Loht, S. (2012). Heidegger's Phenomenology of the Greek Gods. *Philosophy Today*, 56(4), 419-433.
- Lough, J. W.H. (2006). *Weber and the Persistence of Religion: Social Theory, Capitalism and the Sublime*. London, New York: Routledge.
- Löwith, K. (1982) *Max Weber and Karl Marx*. (T. Bottomore ve W. Outhwaite, Çev.). London: George Allen & Unwin.
- Löwy, M. (2018). *Demir Kafes: Max Weber ve Weberci Marksizm*. (N. Çetinkaya, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Luchte, J. (2007). Martin Heidegger and Rudolf Carnap. *Philosophy Today*, 51(3), 241-260.
- Luft, S. (2015). The A Priori of Culture: Philosophy of Culture between Rationalism and Relativism. The Example of Levi-Strauss Structural Anthropology. J. T. Friedman ve S. Luft, (Ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer: A Novel Assessment* içinde (s. 381-400). Berlin: De Gruyter.
- Luft, S. (2022). Hegelianism in Windelband: Culture, Values, and History. G. Morrone ve R. R. Federico (Ed.), *Neo-Kantianism and Cultural Sciences* içinde (s. 91-104). Naples: Federico II University Press.
- Lumsden, S. (2002). Deleuze, Hegel and the Transformation of Subjectivity. *The Philosophical Forum*, 33(2), 143-158.
- Lumsden, S. (2014). *Self-Consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger, and the Poststructuralists*. New York: Columbia University Press.
- Liotard, J. F. (1990). *Heidegger and the Jews* (A. Michel ve M. Roberts, Çev.). Minnesota: University of Minnesota Press.
- Meder, M. ve Çeğin, G. (2011). Bourdieu'yü Okumak: Post-Pozitivist Bir Sosyolojinin İmkânı Üzerine. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 233-256.
- MacAvoy, L. (2001). Overturning Cartesianism and the Hermeneutics of Suspicion: Rethinking Dreyfus on Heidegger. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 44(4), 455-480.
- MacAvoy, L. A. (2018). Heidegger, Dreyfus, and the Intelligibility of Practical Comportment. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 50(1), 68–86.
- Macpherson, C. B. (1962). *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*. London: Oxford University Press.

- Magerski, C. (2005). The Consecrating Power of Symbolic Forms -From Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms to Bourdieu's Sociology of Symbolic Forms. *Zeitschrift für Soziologie*, 34(2), 112-127.
- Maggee, B. (2000). *Büyük Filozflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi* (A. Cevizci, Çev.), İstanbul: Paradigma.
- Maly, K. (1975). Subject, Dasein, and Disclosure. *Research in Phenomenology*, 5, 183-193.
- Maly, K. (1993). Reading and Thinking: Heidegger and the Hinting Greeks. J. Sallis (Ed.), *Reading Heidegger: Commemoration* içinde (s. 221-240). Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Maly, K. (2012). Okuma Ve Düşünme: Heidegger Ve Yunanlıların İzini Sürmek. (S. Kurtar, Çev.). *Possible Düşünme Dergisi*, 1(1), 70-96.
- Maly, K. (2013). Translators Introduction, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*, (K. Maly, Çev.) içinde (s. xi-xxx ) Toronto–Buffalo, London: University of Toronto Press.
- Mangez, É. ve Liénard, G. (2015). The Field of Power and the Relative Autonomy of Social Fields: The Case of Belgium. M. Hilgers ve E. Mangez (Ed.), *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Applications* içinde (s. 183-198). London and New York: Routledge.
- Mansfield, N. (2021). *Öznellik: Freud'dan Haraway'e Benlik Kuramları*. (E. O. Gezmiş, Çev.). İstanbul: Babil Kitap.
- Manterys, A. (2017). Relational Sociology Paradigms. *Stanrzczy [State of Affairs]*, 1(12), 67-94.
- Marcuse, H. (1964) *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Routledge.
- Matthews, B. (2007). Translator's Introduction. F. W. J. Schelling (Ed.), *The Grounding of Positive Philosophy* içinde (s. 1-84). Albany: State University of New York Press.
- McCarthy, G. E. (2017). *Objectivity and the silence of reason: Weber, Habermas, and the Methodological Disputes in German Sociology* (2. Baskı). Oxon and New York: Routledge.
- Mcdonough, R. (2013). Referential Opacity and Hermeneutics in Plato's Dialogue Form. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, V(2), 251-278.
- McDonough, R. (2014). Heidegger's *Ereignis* and Wittgenstein on the *Genesis* of Language. *Open Journal of Philosophy*, 4(3), 416-431.
- McGovern, M. (2000). Durkheim and Heidegger: Two Social Ontologies and Some Implications. *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, 29(2), 105-120.

- McGuirk, J. N. (2010). Husserl and Heidegger on Reduction and the Question of the Existential Foundations of Rational Life. *International Journal of Philosophical Studies*, 18(1), 31-56.
- McGuirk, J. (2016). Phenomenological Considerations of Habit: Reason, Knowing and Self-Presence in Habitual Action. *Phenomenology and Mind*, (6), 112–121.
- McMullin, I. (2013). *Time and the Shared World: Heidegger on Social Relations*, Evanston: Northwestern University Press.
- McMullin, I. (2020). Rational Ideals and the Unity of Practical Agency: Kant's Postulates of Practical Reason and Their Heideggerian Reconceptualization. M. Burch ve I. McMullin (Ed.), *Transcending Reason: Heidegger on Rationality* içinde (s. 187-210). London-New York: Rowman & Littlefield.
- Mengüşoğlu, T. (1983). *Felsefeye Giriş [1958]* (3. Baskı), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Meštrović, S. G. (1998). *Anthony Giddens: The Last Modernist*. London: Routledge.
- Meurs, P., Note, N. ve Aert, D. (2009). This World Without Another: On Jean-Luc Nancy and 'la mondialisation'. *Journal of Critical Globalization Studies*, 1(1), 31–46.
- Meurs, P., Note, N. ve Aerts, D. (2011). The "Globe" of Globalization. *Kritike*, 5(2), 10-25.
- Mitchell, A. (2002). Praxis and Gelassenheit: The "Practice" of the Limit. F. Raffoul ve D. Pettigrew (Ed.), *Heidegger and Practical Philosophy* içinde (s. 317-338). Albany: State University of New York Press.
- Mitchell, A. (2014). Heidegger. F. Joseph, J. Reynolds ve A. Woodward (Ed.), *The Bloomsbury Companion to Existentialism* içinde (s. 300-305). London and New York: Bloomsbury.
- Mitchell, A. J. (2020). A Brief History of Things: Heidegger and the Tradition. G. Figal vd. (Ed.), *Paths in Heidegger's Later Thought* içinde (s. 227-242). Bloomington: Indiana University Press.
- Mittleman, A. (1999). Leo Strauss and Relativism: The Critique of Max Weber. *Religion*, 29, 15–27.
- Mohr, J. W. (2013). Bourdieu's Relational Method in Theory and in Practice: From Fields and Capitals to Networks and Institutions (and Back Again). F. Dépelteau ve C. Powell, (Ed.), *Applying Relational Sociology: Relations, Networks, and Society* içinde (s. 101-136). New York: Palgrave Macmillan.
- Mommsen, W. (1965). Max Weber's Political Sociology and His Philosophy of World History. *International Social Science Journal*, 17(1), 23-45.
- Moore, I. A. (2019). *Eckhart, Heidegger, and the Imperative of Releasement*. Albany: State University of New York Press.
- Moore, I. A. (2021). Memory and Mystical Detachment in Paul Celan's Eckhart-Poems. *Essays in Medieval Studies*, 37, 103-112.

- Moore, I. A. (2024). *Heidegger Syllabus (Graduate, Fall 2024)*, Loyola Marymount University. Erişim: 26 Ağustos 2024, [https://www.academia.edu/68130006/Heidegger\\_Syllabus\\_Graduate\\_Fall\\_2024\\_](https://www.academia.edu/68130006/Heidegger_Syllabus_Graduate_Fall_2024_)
- Moran, D. (1985). Phenomenology and the Destruction of Reason. *Irish Philosophical Journal*, 2(1), 15–36.
- Moran, D. (2020). Medieval Neoplatonism and the Dialectics of Being and Non-Being. A. LaZella ve R. A. Lee (Ed.), *The Edinburgh Critical History of Middle Ages and Renaissance Philosophy* içinde (s. 142-159). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Morrison, J. C. (1969). Heidegger's Criticism of Wittgenstein's Conception of Truth. *Man and World*, 2(4), 551- 573.
- Moss, G. S. (2019). Absolute Imagination: The Metaphysics of Romanticism. *Social Imaginaries*, 5(1), 57-80.
- Motta, M. (2014). *Heidegger's Philosophy of Disclosedness: A Relational Interpretation of Being and Time*, Doktora tezi, University of Queensland.
- Murchadha, F. Ó. (2002). Being as Ruination: Heidegger, Simmel, and the Phenomenology of Ruins. *Philosophy Today*, 46, 10-17.
- Murphy, D. J. (2005). The Rhetoric of “Unprincipled” Philosophy. A Critical Notice of Articulated Experiences: Towards a Radical Phenomenology of Contemporary Social Movements. *The European Legacy*, 10(4), 389–395.
- Nasu, H. (2014). Alfred Schutz and a Hermeneutical Sociology of Knowledge. M. Staudigl ve G. Berguno, (Ed.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions* içinde (s. 55–67). Netherlands, Dordrecht: Springer.
- Nelson, E. S. (2011). Self-Reflection, Interpretation, and Historical Life in Dilthey. H. U. Lessing, R. A. Makkreel ve R. Pozzo (Eds.), *Recent Contributions to Dilthey's Philosophy of the Human Sciences*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Nelson, E. S. (2013). Heidegger and Carnap: Disagreeing about Nothing?. F. Raffoul ve E. S. Nelson (Ed.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger* içinde (s. 151-155). New York: Bloomsbury Academic.
- Nelson, E. S. (2022). Heidegger, Formal Indication, and Sexual Difference. *Eksistenz: Philosophical Hermeneutics and Intercultural Philosophy*, 1(1), 65-77.
- Neuman, W. L. (2012). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (5. Baskı). (S. Özge, Çev.). Ankara: Yayın Odası.
- Nicholas, G. (2002). *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization versus Re-Enchantment*. New York: Palgrave.



- Norrie, A. (2012). Who Is The Prince?: Hegel and Marx in Jameson and Bhaskar. *Historical Materialism*, 20(2), 75-104.
- Norrie, A. (2013). Debate Hegel and Bhaskar. *Journal of Critical Realism*, 12(3), 359–376.
- Nur, A. (2013). Bourdieu's *Habitus* and Giddens' structuration: Beyond the false dichotomies? Erişim: 14 Ocak 2021, [https://www.academia.edu/10617839/Bourdieu\\_s\\_Habitus\\_and\\_Giddens\\_Structuration\\_Beyond\\_the\\_False\\_Dichotomies](https://www.academia.edu/10617839/Bourdieu_s_Habitus_and_Giddens_Structuration_Beyond_the_False_Dichotomies)
- O'Byrne, A. (2003). Review-Heidegger and Practical Philosophy. F. Raffoul ve D. Pettigrew (Ed.), Albany, NY: State University of New York Press. *Continental Philosophy Review*, 36(3), 344-350.
- Oakes, G. (1990). *Weber and Rickert: Concept Formation in the Social Sciences*. Cambridge and London: MIT Press.
- Oittinen, V. (2014). General Rationality Types and Concrete Philosophical Cultures: From Hegel to Max Weber. *Transcultural Studies*, 10(1), 41-52.
- Okrent, M. (2013). Heidegger's Pragmatism Redux. A. Malachowski (Ed.), *The Cambridge Companion to Pragmatism* içinde (s. 124-158). Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, E. (2021). Assyria and Israel: The Political Theory of the Book of Deuteronomy and Its Reception by Max Weber and Eric Voegelin. I. Carbajaso ve N. S. Muth. (Ed.), *Israel and the Cosmological Empires of the Ancient Orient: Symbols and Order in Eric Voegelin's Order and History* içinde (s. 223-232). Munich: Brill.
- Outhwaite, W. (2016). Remarks on Simon Susen's the Postmodern Turn in the Social Sciences. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 29(4), 423.
- Öğüt, V. S. (2012). *Sosyal Bilimler Metodolojisinde "Birey(cilik)" Sorunlu Metodolojik Bireyciliğin "Birey" Anlayışı ve Diğer Bireycilik Türleriyle Bağlantısı*, Doktora tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.
- Öğüt, V. S. (2022). *Failin ontolojisi: Sosyal bilimlerde Nedensellik ve Yönelimsellik*. Ankara: Fol Yayınları.
- Öğüt, V. S. (2023). Reasons and Causes: A Critical-Realist Phenomenological Analysis of Agency. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 54(4), 343-359.
- Ökten, K. H. (2004). *Heidegger Kitabı*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Ökten, N. (2018). Sosyolojide Pierre Bourdieu Etkisi. H. Etil ve M. Demir (Ed.), *Türkiye'de Çağdaş Sosyoloji Konuşmaları* içinde (s. 261-303). İstanbul: Küre Yayınları.
- Ökten, N., Mücen, B., Akçaoğlu, A. ve Saygın Öğüt, V. (2022). Yuvarlak Masa. T. Ulusoy ve H. Sevlü, (Ed.), *Strata: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 9-25.
- Örnek, Y. (2020). *Mektuplardaki Felsefe: Arendt-Jaspers-Heidegger*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Özlem, D. (2001). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji [1990]* (3. Baskı). İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Özlem, D. (2018). *Tarihselci Gelenek: Dilthey-Weber-Gadamer*. İstanbul: Notos Kitap.
- Öztürk, A. (Ed.). (2010). *Postyapısalcılık*. Ankara: Phoneix Yayınevi.
- Pallotta, J. (2015). Bourdieu's Engagement with Althusserian Marxism: The Question of the State. *Actuel Marx*, 58(2), 130-143.
- Paolucci, G. (Ed.). (2022). *Bourdieu and Marx: Practices of Critique*, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Parra, J. D. (2019). *Heidegger's Nietzsche: European Modernity and the Philosophy of the Future*. Lanham, Md: Lexington Books.
- Patomäki, H. (2002). From East to West: Emergent Global Philosophies – Beginnings of the End of Western Dominance? *Theory, Culture & Society*, 19(3), 89–111.
- Paul Hemming, L. (2013). *Heidegger and Marx: A Productive Dialogue over the Language of Humanism*. Evanston: Northwestern University Press.
- Peone, D. (2021). Ethical Negativity: Hegel on the True Infinite. I. U. Dalferth, T. W. Kimball ve M. Siebeck (Ed.), *The Meaning and Power of Negativity* içinde (s 191-206). Tübingen.
- Peter Gordon, E. (2012). German Existentialism and the Persistence of Metaphysics: Weber, Jaspers, Heidegger. J. Judaken ve R. Bernasconi, (Ed.), *Situating Existentialism: Key Texts in context* içinde (s. 65- 88). New York: Columbia University Press.
- Philipse, H. (2002). Questions of Method: Heidegger and Bourdieu. *Revue Internationale de Philosophie*, 2, 275-298.
- Pinto, L. (2015). The Field: A Leibnizian Perspective in Sociology. M. Hilgers ve E. Mangez (Ed.), *Bourdieu's Theory of Social Fields: Concepts and Applications* içinde (s. 102-117). London and New York: Routledge.
- Pippin, R. (1997). *Idealism as Modernism: Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. (2024). *The Culmination: Heidegger, German Idealism, and the Fate of Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Polt, R. (2017). Martin Heidegger (B. Özkul, Çev.), B. S. Turner ve A. Elliott (Ed.), *Çağdaş Toplum Kuramından Portreler [2001]* içinde (s. 21-36). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Polt, R. (2020). A Running Leap into the There: Heidegger's Running Notes on *Being and Time*. *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41(1), 55-71.
- Polt, R. (2021). Logic (Logik). M. A. Wrathall, (Ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon* içinde (s. 468-471). Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Portis, E. B. (2008). *Reconstructing the Classics: Political Theory from Plato to Weber* (3. Baskı). Washington, D.C: CQ Press.

- Powell, C. ve Dépelteau, F. (Ed.). (2015). *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler* (Ö. Akkaya, Çev.). Ankara: Phoenix.
- Pöggeler, O. (1982). Heidegger und die Hermeneutische Theologie. E. Jünger (Ed.), *Verifikationen: Festschrift für Gerhard Eberling* içinde (s. 481). Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag.
- Protevi, J. (1999a). *Some Remarks on Modernity and Post-modernism and/or Post-structuralism*. Erişim: 12 Ocak 2013, [http://www.protevi.com/john/DG/PDF/Remarks\\_on\\_Modernity\\_and\\_Post-Modernism.pdf](http://www.protevi.com/john/DG/PDF/Remarks_on_Modernity_and_Post-Modernism.pdf)
- Protevi, J. (1999b). Post-Structuralism. S. Glendinning, (Ed.), *The Edinburgh Encyclopedia of Continental Philosophy* içinde (s. 581-592). Edinburgh University Press.
- Protevi, J. (2000). A problem of Pure Matter: Fascist Nihilism in a Thousand Plateaus. K. A. Pearson ve D. Morgan (Ed.), *Nihilism now: Monsters of Energy*, içinde (s. 167-188). London: Macmillan Press Ltd.
- Rabinow, P. ve Sullivan, W. M. (Ed.). (1979). *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Rabinow, P. ve Sullivan, W. M. (Ed.). (1987). *Interpretive Social Science: A Second Look*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Rabinow, P. ve Sullivan, W. M. (Ed.). (2017). *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* (T. Parla, Çev.). İstanbul: Deniz Yayınları.
- Radloff, B. (2009). Heidegger and the Metaphysics of Globalisation. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy / Revue Canadienne de Philosophie Continentale*, 13(2), 146-162.
- Raffoul, F. (2020). *Thinking the Event*. Indiana: Indiana University Press.
- Raffoul, F. ve Pettigrew, D. (Ed.). (2002). *Heidegger and Practical Philosophy*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Raffoul, F. ve Nelson, E. S. (2013). Editors' Introduction. F. Raffoul ve E. S. Nelson (Ed.), *The Bloomsbury Companion to Heidegger* içinde (s. 1-11). New York: Bloomsbury Academic.
- Rahkonen, K. (2011). Bourdieu and Nietzsche: Taste as a Struggle. S. Susen ve B. S. Turner, (Ed.), *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* içinde (s. 125-144). London, New York: Anthem Press.
- Rahkonen, K. (2019). Bourdieu ve Nietzsche: Mücadele Olarak Beğeni. S. Susen ve S. B. Turner (Ed.), (A. K. Gülen, Çev.). *Pierre Bourdieu'nün Mirası: Eleştirel Söylemler* içinde (s. 151-172). Ankara: Phoenix.
- Rauch, M. F. ve Schneider, N. (2019). Of peremption and Insurrection: Reiner Schürmann's Encounter with Michel Foucault in Reiner Schürmann. M. F. Rauch ve N. Schneider, (Ed.),

- Tomorrow the Manifold: Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come* içinde (s. 151-181). Zurich: Diaphanes.
- Raulet, G. (2005). *Critical Cosmology: On Nations and Globalization: Philosophical Essay*. Maryland, USA: Lexington Books.
- Redding, P. (2006). Pierre Bourdieu: From Neo-Kantian to Hegelian Critical Social Theory. R. Sinnerbrink, J. P. Deranty, N. H. Smith ve P. Schmiedgen (Ed.), *Critique Today* içinde (s. 183-204). Leiden, Boston: Brill.
- Rehmann, J. (2013). *Max Weber: Modernisation as Passive Revolution: A Gramscian Analysis* (M. Henniger, Çev.). Brill, Leiden and Boston,
- Rehmann, J. (2017). *İdeoloji Teorileri: Yabancılaşma ve Boyun Eğme Güçleri* (Ş. Alpagut, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Richardson, W. J. (1962). Heidegger and the Origin of Language. *International Philosophical Quarterly*, 2(3), 404-416.
- Ringer, F. (1997). *Max Weber's Methodology the Unification of the Cultural and Social Sciences*. London: Harvard University Press.
- Rivera, J. (2023). Phenomenology, Givenness, Mystery: Dilating Subjectivity. *Religions*, 14, 1-13.
- Robbins, D. (2012). *French Post-War Social Theory: International Knowledge Transfer*. London, California: Sage.
- Robbins, D. (2016). Reading Bourdieu Phenomenologically. D. Robbins (Ed.), *The Anthem Companion to Pierre Bourdieu* içinde (s. 19-47). UK -USA: Anthem Press.
- Robbins, D. (2019). *The Bourdieu Paradigm: The Origins and Evolution of an Intellectual Social Project*. Manchester: Manchester University Press.
- Roberts, J. (2013). Dialectic and Post-Hegelian Dialectic (Again): Žižek, Bhaskar, Badiou. *Journal of Critical Realism*, 12(1), 72-98.
- Rockmore, T. (1992a). *Irrationalism: Lukacs and the Marxist View of Reason*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rockmore, T. (1992b). *On Heidegger's Nazism and Philosophy*. Berkeley: University of California Press.
- Rodrigo P. (2011). The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 42(1), 6-17.
- Romano, C. (2020). Beyond the Linguistic Turn? Language and Expressive Forms in the Work of Charles Taylor. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 108(4), 547-564.
- Roth, G. (1968). Introduction. G. Roth ve C. Wittich (Ed.), *Max Weber. Economy and Society* içinde (s. xxvii-clv). New York: Bednister Press.

- Ruggieri, D. (2017). Georg Simmel and the “Relational Turn”: Contributions to the Foundation of the Lebenssoziologie since Simmel. *Simmel Studies*, 21(1), 43-71.
- Runciman, W. G. (1972). *A Critique of Max Weber's Philosophy of Social Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabine, G. H. (1973). *A History of Political Theory*. Hinsdale: Dryden Press.
- Sachs, C. B. (2011). What is To Be Overcome? Nietzsche, Carnap, and Modernism as the Overcoming of Metaphysic. *History of Philosophy Quarterly*, 28(3), 303-318.
- Sadler, T. (1995). *Nietzsche: Truth and Redemption -Critique of the Postmodernist Nietzsche*. London: The Athlone Press.
- Sadler, T. (1996). *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*. London: Athlone.
- Sağlam, S. (2008). Ziya Gökalp. M. Ç. Özdemir (Ed.), *Türkiye’de Sosyoloji-İsimler-Eserler -I içinde* (s. 161–219). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Salice, A. ve Schmid, H. B. (Ed.). (2016). *The Phenomenological Approach to Social Reality: History, Concepts, Problems*. New York: Springer.
- Sallis, J. (1997). Double Truths: An Interview with John Sallis. *Man And World*, 30, 107-114.
- Sallis, J. (2013). The Logic of Thinking. J. Powell (Ed.), *Heidegger and Language içinde* (s. 86-101). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- San, C. (1971) *Max Weber’de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi*. Ankara: AİTİA Yayınları.
- Schalow, F. (1986). Toward a Concrete Ontology of Practical Reason in Light of Heidegger's Lectures on Human Freedom. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 17(2), 155-165.
- Schalow, F. (2001). *Heidegger and the Quest for the Sacred: From Thought to the Sanctuary of Faith*. Dordrecht: Springer.
- Schalow, F. (2002). Freedom, Finitude, and The Practical Self: The Other Side of Heidegger's Appropriation of Kant. F. Raffoul ve D. Pettigrew (Ed.), *Heidegger and Practical Philosophy içinde* (s. 29-41). Albany: State University of New York Press.
- Scharff, R. C. (2002). *Comte after Positivism*. UK-USA: Cambridge University Press.
- Schatzki, T. K. (1997). Practices and Actions: A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens. *Philosophy of the Social Sciences*, 27, 283-308.
- Schatzki, T. (2002). Book Review: Bourdieu: A Critical Reader-[1999]. *Philosophy of the Social Sciences*, 32(3), 445-449.
- Schatzki, T. R. (2006) Review: Bourdieu, P. (2004). *Science of Science and Reflexivity*. Chicago: University of Chicago Press. *Philosophy of the Social Sciences*, 36(4), 496-507.

- Schatzki, T. R. (2007). Early Heidegger on Sociality. H. Dreyfus ve M. A. Wrathall (Ed.), *A Companion to Heidegger* içinde (s. 233-247). Oxford, UK & Cambridge: Blackwell.
- Schatzki, T. (2017). Multiplicity in Social Theory and Practice Ontology. M. Jonas ve B. Littig (Ed.), *Praxeological Political Analysis* içinde (s. 17–34). Abingdon: Routledge.
- Schatzki, T. R. (2018). Theory and Conceptual Centrality in Bourdieu. *Anthropological Theory*, 18(4) 502–508.
- Schatzki, T. R., Knorr-Cetina, K. ve von Savigny, E. (Ed.). (2001). *The Practice Turn in Contemporary theory*. London: Routledge.
- Schilpp, P. A. (Ed.). (1981). *The Philosophy of Karl Jaspers*. La Salle: Open Court Publishing Company.
- Schinkel, W. (2007). Sociological Discourse of the Relational: The Cases of Bourdieu & Latour. *The Sociological Review*, 55(4), 707-729.
- Schmid, H. B. (2009). *Plural Action: Essays in Philosophy and Social Science*. Springer.
- Schmid, H. B. ve Thonhauser, G. (Ed.). (2017). *From Conventionalism to Social Authenticity: Heidegger's Anyone and Contemporary Social Theory*. Switzerland: Springer.
- Schmidt, D. J. (2001). Strategies for a possible Reading. C. E. Scott, vd. (Ed.), *Companion to Heidegger's contributions to philosophy*. Indiana University Press.
- Schonfeld, E. (2014). Thinking Subjectivity after Heidegger: A Phenomenology of Plato's Concept of the Soul. C. Schmidt, M. Mack ve A. R. German (Ed.), *Post-Subjectivity* içinde (s. 183-199). UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Schrift, A. D. (2000). Nietzsche, Foucault, Deleuze, and the Subject of Radical Democracy. C. Boundas (Ed.), *Angelaki, Special Issue*, 5(2), 151-161.
- Schrift, A. D. (2004). Nietzsche, Foucault, Deleuze ve Radikal Demokrasinin Öznesi. *Futuristika*. Erişim: 14 Ocak 2022, <https://futuristika.org/alan-d-schrift-nietzsche-foucault-deleuze-ve-radikal-demokrasinin-oznesi/>
- Schrijvers, J. (2023). For the Time Being: Heidegger's Final Words in Vorläufiges I-IV. *Diakrisis: Yearbook of Theology and Philosophy*, 6, 9–37.
- Schroeder, R. (1996). *Max Weber ve Kültür Sosyolojisi-[1992]* (M. Küçük, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Schürmann, R. (1992). Riveted to a Monstrous Site: On Heidegger's Beiträge zur Philosophie. T. Rockmore ve J. Margolis (Ed.), *The Heidegger case: On philosophy and politics* içinde (s. 313–330). Philadelphia: Temple University Press.
- Schürmann, R. (2019). On Constituting Oneself an Anarchistic Subject. M. F. Rauch ve N. Schneider (Ed.), *Tomorrow the Manifold: Essays on Foucault, Anarchy, and the Singularization to Come* içinde (s. 7-30). Zurich: Diaphanes.

- Schwieler, E. (2022). *Aporias of Translation: Literature, Philosophy*. Switzerland: Springer.
- Seidel, G. J. (1999). Heidegger's Last God and the Schelling Connection. *Laval Théologique et Philosophique*, 55(1), 85-98.
- Seidman, S. (1986). Is There Theoretical Growth in Sociology? Comment on Wagner and Berger. *American Journal of Sociology*, 92(1), 164-168.
- Selberg, A. K. (2021). *Politics and Truth: Heidegger, Arendt and the Modern Political Lie*. Stockholm: Printed by Elanders.
- Sheehan, T. (1993). Reading a Life: Heidegger and Hard Times. C. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* içinde (s. 70-96). Cambridge University Press.
- Sheehan, T. (1998). Nihilism: Heidegger / Jünger / Aristotle. B. C. Hopkins (Ed.), *Phenomenology: Japanese and American Perspectives* içinde (s. 273-316). Kluwer Academic Publishers.
- Sheehan, T. (2002). Heidegger ve Naziler. A. Demirhan (Ed.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s.10-38). Ankara: Vadi Yayınları.
- Sheehan, T. (2009). *Heidegger: The Man and the Thinker*. UK: Routledge.
- Sheehan, T. (2020). Hiding in Plain Sight: Κίνησις at the Core of Heidegger's Work (Prolegomenon). *Bolletino Filosofico*, 25, 280-291.
- Sheehan, T. (2022). *Method: Phenomenology*. Erişim: 12 ŞUBAT 2022, [https://www.academia.edu/79095632/BEING\\_AND\\_TIME\\_7\\_HEIDEGGER\\_ON\\_PHENOMENOLOGY](https://www.academia.edu/79095632/BEING_AND_TIME_7_HEIDEGGER_ON_PHENOMENOLOGY)
- Sheehan, T. (2023a). Rewriting Heidegger. *Differenz: Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus Derivas Contemporáneas*, 10(9), 167-193.
- Sheehan, T. (2023b). *Some Prolegomena to Heidegger's being and time*. Erişim: 12.07. 2023, [www.academia.edu](http://www.academia.edu)
- Sheehan, T. (2023c). *Heidegger's Being and Time: Paraphrased and Annotated*. Erişim: 10.08.2023, [https://www.academia.edu/86124529/BEING\\_and\\_TIME\\_PARAPHRASED\\_INTRODUCTION\\_docx](https://www.academia.edu/86124529/BEING_and_TIME_PARAPHRASED_INTRODUCTION_docx)
- Sheehan, T. (yakında çıkacak makale.). The Reception of Heidegger's Phenomenology in the United States. M. B. Ferri (Ed.), *The Reception of Heidegger's Phenomenology in North America*. Dordrecht, New York: Springer. Erişim: 01.11.2024, [https://www.academia.edu/26545151/THE\\_RECEPTION\\_OF\\_HEIDEGGERS\\_PHENOMENOLOGY\\_IN\\_THE\\_UNITED\\_STATES](https://www.academia.edu/26545151/THE_RECEPTION_OF_HEIDEGGERS_PHENOMENOLOGY_IN_THE_UNITED_STATES)
- Shusterman R. (Ed.), (1999). *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell.
- Sica, A. (2003). Max Weber's Methodologies: Interpretation and Critique. *Contemporary Sociology*, 32(4), 523-524.

- Sica, A. (2016). Max Weber Invents Himself. A. Sica (Ed.), *The Anthem Companion to Max Weber* içinde (s. 1-25). UK, USA: Anthem Press.
- Sica, A. (2017). *Max Weber: A Comprehensive Bibliography*. London and New York: Routledge.
- Sica, A. (2021). What is a Classic? Variations on an Ancient Theme (1. Cilt). P. Kivisto (Ed.), *The Cambridge Handbook of Social Theory* içinde (s. 24-44). UK: Cambridge University Press.
- Sikka, S. (2018). The Staus of Reason. *Heidegger, Morality and Politics: Questioning the Shepherd of Being* içinde (s. 185-215). Cambridge: Cambridge University Press.
- Sinnerbrink, R. (1997). Active Slaves and Reactive Masters? Deleuze's Anti-Dialectical Nietzsche. *Social Semiotics*, 7(2), 147-160.
- Sinnerbrink, R. (2010). Goodbye Lenin? Žižek on Neoliberal Ideology and Post-Marxist Politics. *International Journal of Žižek Studies*, 4(2).
- Sinnerbrink, R., Deranty, J. P. D., Smith, N. ve Schmiedgen, P. (Ed.). (2006). *Critique Today* (3. Cilt). Boston: Brill.
- Slama, P. (2018). L'intentionnalité sociale chez le jeune Heidegger et Max Weber. S. Camilleri, G. Fagniez ve C. Gauvry (Ed.), *Heideggers Hermeneutik der Faktizität. Die Grundbegriffe* içinde (s. 200-221). Berlin: Bautz.
- Slama, P. (2022). Heidegger on Americanism, after Carl Schmitt and Max Weber: United States as a Figure of a Historical Transcendental. J. Rogove ve P. d'Oriano (Ed.), *Heidegger and His Anglo-American Receptions* içinde (s. 311-330). Dordrecht: Springer.
- Sluga, H. (1995). *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Smith, G. B. (1996). *Nietzsche, Heidegger, and the Transition to Postmodernity*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Smith, G. B. (2020). Review Essay: What gives? Getting over the Subject, *Continental Philosophy Review*, 33, 93–105.
- Smith G. B. (2020) José Daniel Parra: Heidegger's Nietzsche: European Modernity and the Philosophy of the Future. (Lanham, MD: Lexington Books, 2019. Pp. 224.). *The Review of Politics*, 82(3), 508-510. doi:10.1017/S0034670520000261
- Smith, P. ve Riley, A. (2016). *Kültürel Kurama Giriş [2009]*. (S. Güzelsarı ve İ. Gündoğdu, Çev.). İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Snook, I. (1990). Language, Truth and Power: Bourdieu's Ministerium. R. Harker vd. (Ed.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory* içinde (s. 160–179). London: Palgrave Macmillan.
- Stambaugh, J. (1974). Time and Dialectic in Hegel and Heidegger. *Research in Phenomenology*, 4, 87-97.



- Stauth, G. (1992). Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture. *European Journal of Sociology*, 33(2).
- Stauth, G. ve Turner, B. S. (2005). *Nietzsche'nin Dansı, [1988]* (2. Baskı). (M. Küçük, Çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Styhre, A. (2001). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Theodore R. Schatzki, Karin K. Cetina ve E. von Savigny (Ed.), London and New York: Routledge.
- Suğur, N. (2012). Sosyolojik Yöntemde Klasik ve Yeni Dönem Tartışmaları. T. G. Şavran, (Ed.), *Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri* içinde (s. 32-63). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Sunar, İ. (1979) *Düşün ve Toplum*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Sunar, İ. (1999). *Düşün ve Toplum*. Ankara: Doruk Yayıncılık.
- Sunar, L. (2012). *Marx ve Weber'de Doğu Toplumlari*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Susen, S. (2013). Bourdieusian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation. *Social Epistemology*, 27(3-4), 199–246.
- Susen, S. (2015). *The Postmodern Turn in the Social Sciences*. Hampshire, New York: Palgrave Macmillan.
- Susen, S. (2016). The Sociological Challenge of Reflexivity in Bourdieusian Thought. D. Robbins, (Ed.), *The Anthem Companion to Pierre Bourdieu* içinde (s. 49-93). London: Anthem Press.
- Susen, S. (2017a). Hermeneutic Bourdieu. L. Adkins, C. Brosnan ve S. Threadgold (Ed.), *Bourdieusian Prospects* içinde (s. 132-159). UK: Routledge.
- Susen, S. (2017b). Reflections on Patrick Baert's the Existentialist Moment: The Rise of Sartre as a Public Intellectual. S. Susen ve P. Baert (Ed.), *The Sociology of Intellectuals: After the Existentialist Moment* içinde (s. 1-122). London: Palgrave Macmillan.
- Susen, S. (2020). *Sociology in the Twenty-First Century: Key Trends, Debates, and Challenges*. UK-USA: Palgrave Macmillan.
- Susen, S. ve Turner, B. S. (2019). Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine İlk Düşünceler. S. Susen ve B. S. Turner (Ed.), *Pierre Bourdieu'nün Mirası: Eleştirel Söylemler* (A. K. Gülen, Çev.) içinde (s. 7-24). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Sven, E. (2002). *Max Weber's Methodology*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Svenungsson, J. (2022). Reappraising Weber's Disenchantment Narrative: (Second) Thoughts about the Re-Sacralization of Nature and Matter. *Eco-Ethica*, 10, 25–42.
- Swartz, D. L. (2022). *Simgesel İktidar, Siyaset ve Entelektüeller: Pierre Bourdieu'nün Siyaset Sosyolojisi*. (E. Gurbanova ve C. Sili, Çev.). Ankara: Fol Yayınları.

- Swedberg R. ve Agevall, O. (2016). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts* (2. Baskı). Stanford, California: Stanford University Press.
- Şaylan, G. (2009). *Postmodernizm*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Taminiaux, J. (1987). Poiesis and Praxis in Fundamental Ontology. *Research in Phenomenology*, 17(1), 137–169.
- Taş, K. (2011). *Sosyal Bilim Paradigmaları Açısından Sosyolojik Metodoloji*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Tatlıcan, Ü. ve Çeğin, G. (2011). Sosyal Bilimlerde İki Farklı Realizm: Pierre Bourdieu'nün Epistemolojisi Ve Eleştirel Realizm. Ü. Tatlıcan (Ed.), *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları* içinde (s. 323-357). İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Tenbruck, F. (1986). The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. *British Journal of Sociology*, 31, 316–51.
- The Heidegger Circle. (t.y.). Erişim: 14 Haziran 2023, <https://heidegger-circle.org/about/>
- Thompson, E. (1986). Planetary Thinking / Planetary Building: An Essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji. *Philosophy East and West*, 36(3), 235-252.
- Thomson, I. (2003). The Philosophical Fugue: Understanding the Structure and Goal of Heidegger's Beiträge. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 34(1), 57-73.
- Thomson, I. D. (2011). *Heidegger, Art, and Postmodernity*. New York: Cambridge University Press.
- Thomson, I. (2012). *Heidegger: Ontoteoloji / Teknoloji ve Eğitim Politikaları*. (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma.
- Thomson, I. (2021). Nothing (Nichts). M. A. Wrathall (Ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon* içinde (s. 520-528). Cambridge: United Kingdom; New York, NY: Cambridge University Press.
- Times Higher Education (2019). *World University Rankings 2019*. Erişim: 19 Haziran 2022, [https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/2019/world-ranking#!/page/0/length/25/sort\\_by/rank/sort\\_order/asc/cols/stats](https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/2019/world-ranking#!/page/0/length/25/sort_by/rank/sort_order/asc/cols/stats)
- Timur, T. (2007). Pierre Bourdieu'nün sosyoloji kavgası ve marksizm. *Marksizm, İnsan Ve Toplum: Balibar, Sève, Althusser, Bourdieu* içinde (s. 215-251). İstanbul: Yordam Kitap.
- Tonner, P. (2008). *Haecceitas* and the Question of Being: Heidegger and Duns Scotus. *Kritike*, 2(2), 146-154.
- Toteff, C. A. (2002). Max Weber as Philosopher: The Jaspers-Rickert Confrontation. *Max Weber Studies*, 3(1), 15-32.
- Turner, B. S. (1984). *Marks ve Oryantalizmin Sonu*. (H. Ç. Keskinok, Çev.). İstanbul: Kaynak Yayınları.

- Turner, B. S. (1987). State, Science and Economy in Traditional Society. *The British Journal of Sociology*, xxxviii(1), 1-23.
- Turner, J. H., Beeghley, L. ve Powers, C. H. (2012). *The Emergence of Social Theory* (7. Baskı). Los Angeles and London: Sage.
- Turner, S. (1986). *The Search for a Methodology of Social Science: Durkheim, Weber and the Nineteenth-Century Problem of Cause, Probability and Action*. Dordrecht: Reidel.
- Turner, S. (1999). Review: An Interpretation of Weber's Methodological Writings. Max Weber's Methodology: The Unification of the Cultural and Social Sciences. F. Ringer (Ed.), *Minerva*, 37(4), 409-411.
- Turner, S. P. ve Factor, R. A. (2006). *Max Weber and the Dispute over Reason and Value: A Study in Philosophy, Ethics, and Politics, [First Published in 1984]*. London, New York: Routledge.
- Uluocak, Ş. (2012). *Doğa Bilimleri Kültür Bilimleri Ayrımında Sosyolojik Açından Kuramlaştırma Sürecinin Tartışılması*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Ungureanu, C. (2013). Bourdieu and Derrida on Gift: Beyond “Double Truth” and Paradox. *Human Studies*, 36, 393-409.
- Urban, W. J. (2011). Re-Reading Hegel: Meaning and Subjectivity in the Phenomenology of Spirit. Erişim: 03 Mayıs 2023, [https://www.academia.edu/1123469/re-reading\\_hegel\\_meaning\\_and\\_subjectivity\\_in\\_the\\_phenomenology\\_of\\_spirit](https://www.academia.edu/1123469/re-reading_hegel_meaning_and_subjectivity_in_the_phenomenology_of_spirit)
- Ülken, H. Z. (1936). *20. Asır Filozofları*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (1968). *Varlık ve Oluş*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Ülken, H. Z. (1979) *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Ülner, F. B. (2001) *Yapısalcılıkta ve Yapısalcılık Sonrasında Hegel*, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ünal, A. Z. (2004). *Sosyal Tabakalaşma Bağlamında Pierre Bourdieu'nün Kültürel Sermaye Kavramı*, Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ünsaldı, L. ve Ural, H. (2015). Bütüncül Bir Çalışma ve Zihin Pratiği Olarak Bourdieu'den “Parçalı” Bourdieu'lere. *Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 193-224.
- Vallega, A. (2001). Beyng-Historical Thinking. C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu ve A. Vallega (Ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* içinde (s. 48-65). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Vallega-Neu, D. (2001). Poietic Saying. C. E. Scott, S M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu ve A. Vallega, (Ed.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* içinde (s. 66-80). Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

- Van der Loo, H. ve van Reijen, W. (2003). *Modernleşmenin Paradoksları: Sosyolojik Bir Yaklaşım*. (K. Canatan, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Van Reijen, W. (1988). The *Dialectic of Enlightenment* Read as Allegory. (J. Bleicher, G. Stauth ve B. S. Turner, Çev.). *Theory Culture & Society* içinde (5. Cilt, s. 409-429). London: SAGE.
- Van Reijen, W. (2006). *Aydınlanmanın Diyalektiği'ni Alegori Olarak Okumak*. H. E. Bağçe (Ed.), *Frankfurt Okulu* içinde (s. 167-188). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Vandenberghe, F. (1999). The Real is Relational: An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism. *Sociological Theory*, 17(1), 32-67.
- Vandenberghe, F. (2010). Immanent Transcendence in Georg Simmel's Sociology of Religion. *Journal of Classical Sociology*, 10(1), 5-32.
- Vandenberghe, F. (2018). The Relation as Magical Operator: Overcoming the Divide between Relational and Processual [-interactionist-p.37] Sociology. F. Dépelteau ve P. Macmillan (Ed.), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology* içinde (s. 35-57). Switzerland.
- Varela, C. R. (2009). *Science for Humanism: The Recovery of Human Agency*. Routledge
- Volpi, F. (1992). Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle (2. Cilt). C. Macann, (Ed.), *Martin Heidegger: Critical Assessments*. Routledge.
- Von Herrmann, F. W. (2013). *Hermeneutics and Reflection: Heidegger and Husserl on the Concept of Phenomenology*, (K. Maly, Çev.). Toronto–Buffalo –London: University of Toronto Press.
- Wacquant, L. (2018). Four Transversal Principles for Putting Bourdieu to Work. T. Medvetz ve J. J. Sallaz, (Ed.), *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu* içinde (s. 645-653). New York: Oxford University Press.
- Wacquant, L. ve Akçaoğlu, A. (2017). Practice and Symbolic Power in Bourdieu: The View from Berkeley. *Journal of Classical Sociology*, 17(1), 37-51.
- Wagner, D. G. ve Berger, J. (1985). Do Sociological Theories Grow? *American Journal of Sociology*, 90(4), 697-728.
- Wallace, R. A. ve Wolf, A. (2018). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Geliştirilmesi*. L. Elburuz ve M. R. Ayas, Çev.). Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Wang, H. J. (2021). Heidegger's Ontology of Practice. *Academia Letters*, 3318, 1-3.
- Warnke, G. (1985). Hermeneutics and the Social Sciences: A Gadamerian Critique of Rorty. *Inquiry*, 28, 339-357.
- Warnke, G. (2018). Hermeneutics and Democracy. *Research in Phenomenology*, 48, 447-455.
- Watkin, C. (2017) *Explaining Derrida with Diagrams 1: Différance*, 28 Haziran 2023,

<https://christopherwatkin.com/2017/02/27/explaining-derrida-with-diagrams-1-differance/>

- Webb, D. (2000). Continuity and Difference in Heidegger's *Sophist*. *The Southern Journal of Philosophy*, XXXVIII, 145-169.
- Webb, D. (2009). *Heidegger, Ethics and the Practice of Ontology*. London, New York: Continuum.
- Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. New York: The Free Press.
- Weber, M. (1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. G. Roth ve C. Wittich (Ed). New York: The Free Press.
- Weber, M. (1985). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. (T. Parla, Çev.). İstanbul: Hil Yayın.
- Weber, M. (1986). *Sosyoloji Yazıları*. (T. Parla, Çev.). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Weber, M. (2011). Meslek Olarak Bilim. H. H. Gert ve C. W. Mills (Ed.). *Sosyoloji Yazıları*. (T. Parla, Çev.). İstanbul: Deniz Yayınları.
- Weber, M. (2012). Kültür Bilimlerinin Mantığı Üzerine Eleştirel İncelemeler. (V. Saygın Ögütü, Çev.). *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* içinde (s. 179-75). İstanbul: Küre Yayınları.
- Weberman, D. (2001). Heidegger's Relationalism. *British Journal for the History of Philosophy*, 9(1), 109-122.
- Weidler, M. (2018). *Heidegger's Style: On Philosophical Anthropology and Aesthetics*. London and New York: Bloomsbury Academic.
- Weik, E. (2010). Research Note -Bourdieu and Leibniz: Mediated Dualisms. *The Sociological Review*, 58(3), 486-496.
- Weiner, J. F. (2001). *Tree Leaf Talk: A Heideggerian Anthropology*. Oxford and New York: Berg Press.
- Weinstein, D. ve Weinstein, M. A. (1993). *Postmodern(ized) Simmel*. London and New York: Routledge.
- Westerlund, F. (2014) *Heidegger and the Problem of Phenomenality*, Doktora Tezi, University of Helsinki, Department of Philosophy, History and Art Studies, Helsinki.
- Widder, N. (2003). Thought after Dialectics: Deleuze's Ontology of Sense. *The Southern Journal Of Philosophy*, XLI, 451-476.
- Wilkerson, D. (t.y.). *Friedrich Nietzsche (1844—1900)*, *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Erişim: 10. 08 2023, <https://iep.utm.edu/nietzsch/>
- Windelband, W. (1980). History and Natural Science (G. Oakes, Çev.). *History and Theory*, 1, 165-185.
- Withy, K. (2022). The Resonant Principle of Reason. F. Casati ve D. Dahlstrom, (Ed.), *Heidegger on Logic* içinde (s. 221-239). UK-USA: Cambridge University Press.

- Woessner, M. (2017). Hermeneutic Communism: Left Heideggerianism's Last Hope? S. Mazzini ve O. Glyn-Williams (Ed.), *Making Communism Hermeneutical: Reading Vattimo and Zabala* içinde (s. 35-48). Springer.
- Wolin, R. (2004). *The Seduction of Unreason, The Intellectual Romance with Fascism: From Nietzsche to Postmodernism*. Princeton: Princeton University Press.
- Wolin, R. (2005). What is Heideggerian Marxism? R. Wolin ve J. Abromeit (Ed.), *Herbert Marcuse's Heideggerian marxism*. Lincoln, London: University of Nebraska Press.
- Woodward, A. (2002). Nihilism and the Postmodern in Vattimo's Nietzsche. *Minerva - An Internet Journal of Philosophy*, 6, 51-67.
- Woodward, A. (2009). *Nihilism in Postmodernity: Lyotard, Baudrillard, Vattimo*. Colorado: The Davies Group, Publishers.
- Wrathall, M. A. (2006). The Revealed Word and World Disclosure: Heidegger and Pascal on the Phenomenology of Religious Faith. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 37(1), 75-88.
- Wrathall, M. A. (2021). Adaptation (Ereignis). M. A. Wrathall, (Ed.), *The Cambridge Heidegger Lexicon* içinde (s. 19-30). Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Yıldırım, A. F. (Ed.). (2022) *Postmodern Fragmanlar: Postmodernizm Üzerine Notlar*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Yılmaz, F. (2009). *Rasyonalite: İktisat Özelinde Bir Tartışma*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Young, J. (2018). *German Philosophy in the Twentieth Century: Weber to Heidegger*. London and New York: Routledge.
- Yu, K. W. (2017). From Mythos to Logos: Jean-Pierre Vernant, Max Weber, and the Narrative of Occidental Rationalization. *Modern Intellectual History*, 14(2), 477–506.
- Zahavi, D. (2003). How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection. *Continental Philosophy Review*, 36(2), 155-176.
- Zimmerman, M. E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Indiana: Indiana University Press.

## EK 1. ORJİNALLİK RAPORU

|   |   |                              |            |
|---|---|------------------------------|------------|
|                                | <b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b><br><b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b> | Doküman Kodu<br>Form No.     | FRM-DR-21  |
|   |   | Yayın Tarihi<br>Date of Pub. | 04.01.2023 |
| <b>FRM-DR-21</b><br><b>Doktora Tezi Orijinallik Raporu</b><br><i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i> |   | Revizyon No<br>Rev. No.      | 02         |
|   |   | Revizyon Tarihi<br>Rev. Date | 25.01.2024 |

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 21/08/2024

Tez Başlığı: *Postmodern Sosyolojide Weber, Bourdieu ve Heidegger: Subjektiviteyi Kültür ve Küreselleşme Arasında Yeniden Düşünme Yolunda*

Yukarıda başlığı verilen tezinin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 225 sayfalık kısmına ilişkin, 21/08/2024 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezinin benzerlik oranı % 11'dir.

Uygulanan filtrelemeler\*\*:

- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- Kaynakça hariç
- Alıntılar hariç
- Alıntılar dâhil
- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezinin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Selim ÇÖREKÇİ

|                   |                       |   |  |
|-------------------|-----------------------|---|--|
| Öğrenci Bilgileri | Ad-Soyad              | Selim ÇÖREKÇİ                               |  |
|                   | Öğrenci No            | N11145263                                   |  |
|                   | Enstitü Anabilim Dalı | Sosyoloji                                   |  |
|                   | Programı              | Sosyoloji (Doktora)                         |  |
|                   | Statüsü               | Doktora <input checked="" type="checkbox"/> | Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr <input type="checkbox"/> |

**DANIŞMAN ONAYI**

  
GÜNDÜR.  
Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ

\*Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

\*\*Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)/3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

|   |   |                              |            |
|---|---|------------------------------|------------|
|  | <b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b><br><b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>   | Doküman Kodu<br>Form No.     | FRM-DR-21  |
|   |   | Yayın Tarihi<br>Date of Pub. | 04.01.2023 |
|   | <b>FRM-DR-21</b><br><b>Doktora Tezi Orijinallik Raporu</b><br><i>PhD Thesis Dissertation Originality Report</i> | Revizyon No<br>Rev. No.      | 02         |
|   |   | Revizyon Tarihi<br>Rev.Date  | 25.01.2024 |

**TO HACETTEPE UNIVERSITY**  
**GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES**  
**DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

Date: 21/08/2024

Thesis Title (In English): Weber, Bourdieu and Heidegger in Postmodern Sociology: On the Way Towards Rethinking Subjectivity between Culture and Globalization


According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 21/08/2024 for the total of 225 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 11 %.

Filtering options applied\*\*:

- Approval and Declaration sections excluded
- References cited excluded
- Quotes excluded
- Quotes included
- Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

  
Selim ÇÖREKÇİ

|                            |                |   |  |
|----------------------------|----------------|---|--|
| <b>Student Information</b> | Name-Surname   | Selim ÇÖREKÇİ                           |  |
|                            | Student Number | N11145263                               |  |
|                            | Department     | Sociology                               |  |
|                            | Programme      | Sociology                               |  |
|                            | Status         | PhD <input checked="" type="checkbox"/> | Combined MA/MSc-PhD <input type="checkbox"/> |

**SUPERVISOR'S APPROVAL**

  
**APPROVED**  
Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ

\*\*As mentioned in the second part [article (4)/3] of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding refence, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.



## EK 2. ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

|   |   |                              |            |
|---|---|------------------------------|------------|
|  | <b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b><br><b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>   | Doküman Kodu<br>Form No.     | FRM-DR-12  |
|   |   | Yayın Tarihi<br>Date of Pub. | 22.11.2023 |
|   | <b>FRM-DR-12</b><br><b>Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu</b><br><i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i> | Revizyon No<br>Rev. No.      | 02         |
|   |   | Revizyon Tarihi<br>Rev. Date | 25.01.2024 |

**HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA**

Tarih: 04/09/2024


Tez Başlığı: *Postmodern Sosyolojide Weber, Bourdieu ve Heidegger: Subjektiviteyi Kültür ve Küreselleşme Arasında Yeniden Düşünme Yolunda*

Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır.
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir.
4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir.
5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

  
Selim ÇÖREKÇİ

|                   |                       |   |  |
|-------------------|-----------------------|---|--|
| Öğrenci Bilgileri | Ad-Soyad              | Selim ÇÖREKÇİ                               |  |
|                   | Öğrenci No            | N11145263                                   |  |
|                   | Enstitü Anabilim Dalı | Sosyoloji                                   |  |
|                   | Programı              | Sosyoloji (Doktora)                         |  |
|                   | Statüsü               | Doktora <input checked="" type="checkbox"/> | Lisans Derecesi ile (Bütünleşik) Dr <input type="checkbox"/> |

**DANIŞMAN ONAYI**

  
UYGUNDUR.  
Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ

\* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

|   |   |                              |            |
|---|---|------------------------------|------------|
|  | <b>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ</b><br><b>SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ</b>   | Doküman Kodu<br>Form No.     | FRM-DR-12  |
|   |   | Yayın Tarihi<br>Date of Pub. | 22.11.2023 |
|   | <b>FRM-DR-12</b><br><b>Doktora Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu</b><br><i>Ethics Board Form for PhD Thesis</i> | Revizyon No<br>Rev. No.      | 02         |
|   |   | Revizyon Tarihi<br>Rev.Date  | 25.01.2024 |

**HACETTEPE UNIVERSITY**  
**GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES**  
**DEPARTMENT OF SOCIOLOGY**

Date: 04/09/2024

Thesis Title (In English): *Weber, Bourdieu and Heidegger in Postmodern Sociology: On the Way Towards Rethinking Subjectivity between Culture and Globalization*

My thesis work with the title given above:

- Does not perform experimentation on people or animals.
- Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
- Does not involve any interference of the body's integrity.
- Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.
- Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.

I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.

I respectfully submit this for approval.

  
Selim ÇÖREKÇİ

|                            |                |   |  |
|----------------------------|----------------|---|--|
| <b>Student Information</b> | Name-Surname   | Selim ÇÖREKÇİ                           |  |
|                            | Student Number | N11145263                               |  |
|                            | Department     | Sociology                               |  |
|                            | Programme      | Sociology (Ph.D.)                       |  |
|                            | Status         | PhD <input checked="" type="checkbox"/> | Combined MA/MSc-PhD <input type="checkbox"/> |

**SUPERVISOR'S APPROVAL**

  
**APPROVED**  
Prof. Dr. Cahit GELEKÇİ