

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Pierre Bourdieu'nün Mirası

Simon Susen
Bryan S. Turner

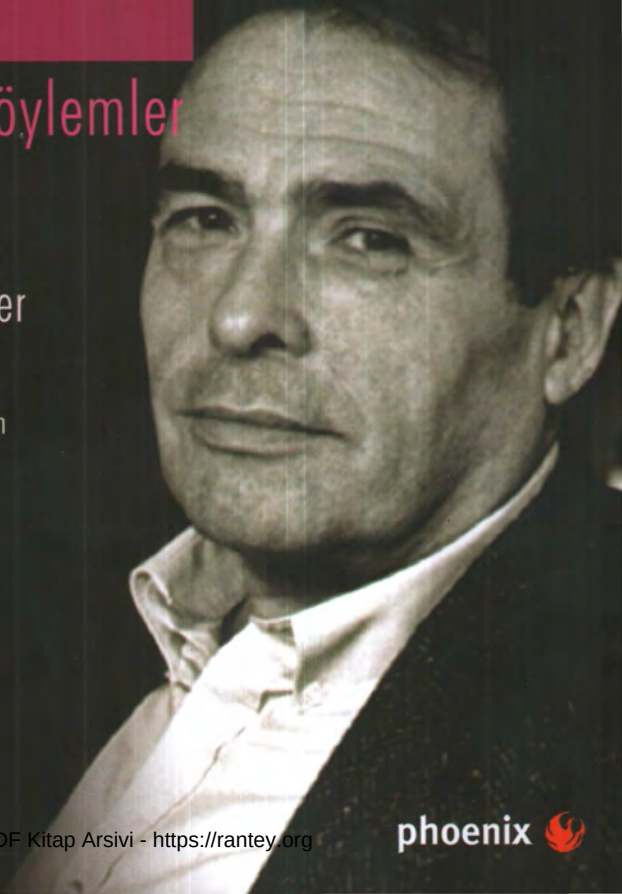


Pierre Bourdieu'nün Mirası

Eleştirel Söylemler

Simon Susen
Bryan S. Turner

Çeviren: A. Kadir Gülen



Pierre Bourdieu'nün Mirası

Eleştirel Söylemler

Editör: Simon Susen ve Bryan S. Turner

Kitap Editörü: Güney Çeğin

Çeviren: A. Kadir Gülen

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayınlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Pierre Bourdieu'nün Mirası
Eleştirel Söylemler
Editör: Simon Susen ve Bryan S. Turner
Kitap Editörü: Güney Çeğin
Çeviren: A. Kadir Gülen
Yayına Hazırlayan: Fatma Gedikoğlu Üstün
Kapak ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak
©Siyasal Kitabevi Tüm Hakları Saklıdır.
Aralık 2019, Ankara
ISBN No: 978-605-7789-05-1
Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik
Yayıncı Sertifika No: 11003
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay/Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@phoenixkitap.com
<http://www.phoenixyayinevi.com>
Baskı:
Tarcan Matbaacılık Yayın. San.
Sertifika No: 25744
İvedik köy mah. İvedik cad. No: 417/ A
Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 384 34 35
Dağıtım:
Siyasal Kitabevi
Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1
Kızılay-Ankara
Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx
Faks: 0 (312) 419 16 11
e-posta: info@slyasalkitap.com
<http://www.slyasalkitap.com>

Pierre Bourdieu'nün Mirası

Eleştirel Söylemler

Editör

Simon Susen ve Bryan S. Turner

İçindekiler

GİRİŞ

Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine İlk Düşünceler	7
<i>Simon Susen ve Bryan S. Turner</i>	

BÖLÜM BİR

YAPISALCILIK ve PRATİĞİN KURAMI ARASINDA: PIERRE BOURDIEU'NÜN KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ	25
<i>Hans Joas ve Wolfgang Knöbl</i>	

BÖLÜM İKİ

PIERRE BOURDIEU: ORTODOKS OLMAYAN BİR MARKSİST Mİ?	57
<i>Bridget Fowler</i>	

BÖLÜM ÜÇ

MARX'TAN BOURDIEU'YA: PRATİK YAPISALCILIĞIN SINIRLARI	85
<i>Bruno Karsenti</i>	

BÖLÜM DÖRT

DURKHEİM ve BOURDIEU: MÜŞTEREK ZEMİN ve ÇATLAKLARI	117
<i>Loïc Wacquant</i>	

BÖLÜM BEŞ

WEBER'LE BİRLİKTE WEBER'E KARŞI: PIERRE BOURDIEU İLE SÖYLEŞİ	137
<i>Pierre Bourdieu, Franz Schultheis ve Andreas Pfeuffer</i>	

BÖLÜM ALTI

BOURDIEU ve NİETZSCHE: MÜCADELE OLARAK BEĞENİ	151
<i>Keijo Rahkonen</i>	

BÖLÜM YEDİ

ELİAS ve BOURDIEU	173
<i>Bowen Paulte, Bart van Heerikhuizen ve Mustafa Emirbayer</i>	

BÖLÜM SEKİZ	
BOURDİEU ve ADORNO: MODERN TOPLUMDA KÜLTÜRÜN DÖNÜŞÜMÜ	
-ELEŞTİREL BİR KÜLTÜREL ÜRETİM KURAMINA DOĞRU-	205
<i>Simon Susen</i>	
BÖLÜM DOKUZ	
MÜPHEMLİĞİN GRAMERİ: AXEL HONNETH'İN ELEŞTİREL KURAMINDA	
PIERRE BOURDİEU'NÜN MİRASI	237
<i>Mauro Basaure</i>	
BÖLÜM ON	
PIERRE BOURDİEU ve DİN SOSYOLOJİSİ	257
<i>Bryan S. Turner</i>	
BÖLÜM ON BİR	
BOURDİEU'NÜN SOSYOLOJİK KURMACASI: HABİTUS'UN FENOMENOLOJİK BİR	
YORUMU.....	281
<i>Bruno Frère</i>	
BÖLÜM ON İKİ	
SEMİYOTİK YAPISALCILIĞIN ÜSTESİNDEN GELMEK:BOURDİEU'DE DİL ve HABİTUS..	305
<i>Hans-Herbert Kögler</i>	
BÖLÜM ON ÜÇ	
TOPLUM KURAMI VE SİYASET: ARON, BOURDİEU, PASSERON VE	
MAYIS 1968 OLAYLARI.....	335
<i>Derek Robbins</i>	
BÖLÜM ON DÖRT	
ENTELEKTÜEL ELEŞTİRİ ve KAMUSAL ALAN:	
AKLIN REELPOLİTİĞİ İLE KORPORATİZM ARASINDA	363
<i>Yves Sintomer</i>	
BÖLÜM ON BEŞ	
ZAMANSALLAŞMA OLARAK PRATİK: BOURDİEU ve İKTİSADİ KRİZ	381
<i>Lisa Adkins</i>	
SON SÖZ	
Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine Son Tefekkürler.....	403
<i>Simon Susen</i>	
Katkıda Bulunanlar	449

GİRİŞ

Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine İlk Düşünceler

Simon Susen ve Bryan S. Turner

İkinci Dünya Savaşı, beklenebileceği gibi, farklı ulusal sosyoloji gelenekleri açısından çeşitli ve kendine özgü sonuçlar doğurdu. Savaşın sonra, başat ve muhtemelen en başarılı Batılı demokrasiler Kuzey Amerika'da ortaya çıktı ve buradaki sosyolojik gelenekler modernleşmeye dair şenlikli ve çoğunlukla muzaffer olmuş bir bakış açısını üstlendiler. Faşist ulusların yenilgisi -bilhassa Almanya, İtalya ve Japonya- Batılı liberal demokratik sistemlerin üstünlüğünü kanıtlamış gibi göründü. Kuzey Amerikalı sosyologlar, iyimser ve geleceğe dönük kalkınma ve modernleşme kuramlarının oluşumuna önyak oldular. Örnekler sayıca çok, ama biz burada Daniel Lerner'in *The Passing of Traditional Society* (1958) [Geleneksel Toplumun Ölümü] ve S. M. Lipset'in *The First New Nation* (1963) [İlk Yeni ulus] çalışmalarına değineceğiz. Bu savaş sonrası geleceğin merkezinde, uyarlabilir gelişim ve temel farklılaşma süreçleri sayesinde sistemlerin sürekli ve başarılı biçimde çevresel sorunlara ayak uydurabileceği kavrayışını içeren Talcott Parsons'ın *Toplumsal Sistem'i* (1951) de vardı. Kısa yazılanın çoğunda, Alman ve Japon modernleşmesinin sorunlarını inceledi ve Amerika Birleşik Devletleri'ni endüstriyel modernleşmenin yükselişine başarılı biçimde ayak uyduran bir toplumsal sistem olarak gördü. Parsons'ın sosyolojisi, modern topluma ilişkin değerlendirmesinde, erken dönem eleştirel kuramın -Adorno'nun kitle toplumu analizinde örneklenen- kötümser tasavvurundan sakındı, zira Amerika'nın geniş ölçekli bir toplumsal kalkınmanın 'öncü toplumu' olarak ortaya çıkışını dört gözle bekliyordu (bkz. Holton ve Turner, 1986).

Genel hatlarıyla Kuzey Amerikalı sosyologların Avrupa sosyolojisine, bilhassa da modern kapitalizme ilişkin daha eleştirel ve olumsuz değerlendirmeleri bağlamında, pek fazla ilgi göstermemiş olması da bir hadisedir. Par-

sons kuşkusuz Max Weber'in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhı) kitabını çevirdi ve 1930'da ilk İngilizce baskısını kamuya sundu, ancak Weber'in iç karartıcı ve kötümser demir kafes fikrine odaklanmadı. Weber'in gerisinde duran Nietzsche figürünü fark etmedi. Akabinde, Parsons'ın Weber'i alımlaması, 'Parsons'dan arındırılmış' (*de-Parsonise*) Weber'i arayan yazarlarca epey eleştirildi. Daha sonra, 1947'de, Hans Gerth ve C. Wright Mills, Weber'in devlet, bürokrasi, iktidar ve otorite üzerine yazılarına artan bir ilgi gösteren *From Max Weber: Essays in Sociology*'yi (Max Weber: Sosyoloji Yazıları) yayımlandılar. Kuzey Amerikalı sosyologlar – *Masters of Sociological Thought*'daki (1971) [Sosyolojik Düşüncenin Ustaları] Lewis Coser gibi- Avrupa mirasını takdir etseler de, onların çoğu kendi geleneklerine, bilhassa da Chicago Okulu, pragmatizm ve sembolik etkileşimciliğe bel bağladılar. Onların 'kurucu babaları' Marx, Weber ya da Durkheim'dan ziyade Mead, Park ve Thomas'tı.

Eleştirel-kötümser Batı Avrupa sosyolojisi ile ilerici-iyimser Kuzey Amerika sosyolojisi arasındaki bu gedik, bugün bile önemli ölçüde devamlılık arz ediyor. Tek bir örneği ele almak gerekirse, Jeffrey C. Alexander Avrupa geleneğinin araştırılmasında ön saflarda yer aldı. Fakat son yapıtı *The Civil Sphere* (2006) [Kamusal Alan], Yahudi topluluğunun Kuzey Amerika yaşam tarzıyla birleşmesinin yanı sıra, Kuzey Amerika tarihindeki çeşitli toplumsal hareketlerin de -bilhassa kadın hareketi ve yurttaşlık hakları hareketi- özelde liberalizm ve genelde siyasal liberalizmin dayanıklılığını, esnekliğini ve başarısını ispatladığı görüşüne yaslanan tipik olarak olumlu bir sonuca ulaşır. Kuzey Amerika sosyolojisinde uzun bir eleştirel yazma geleneği varlık göstermiştir; ancak, yeterince doğal biçimde, bu gelenek göç ve göçmenler, 'ırksal' bölünme, yurttaşlık hakları hareketi ve Latin Amerika'da Birleşik Devletler emperyalizmi gibi meselelere odaklanmıştır. Bunun tam tersine, yirminci yüzyılın ortasından sonra Avrupa sosyolojisinde, Sol, Marksizmin mirasından doğan, birkaçını belirtmek gerekirse toplumsal sınıf ve sınıf bilinci, kapitalizmde devletin rolü ve sınıflı toplumlar da ideolojinin işlevi gibi gerek kavramsal gerekse de ampirik problemlerle meşguldü. 1968, Atlantik'in her iki tarafında da etkili olmasına rağmen, Avrupa bağlamındaki anlamı kısmen farklıydı (Sica ve Turner, 2005). Pierre Bourdieu'nün dinsel yaklaşımına ilişkin bölümde de açıklanacağı gibi, Batı Avrupa ile Kuzey Amerika sosyolojisi arasındaki bariz farklılık şöyle betimlenebilir: Batı Avrupalı sosyologlar -İngiliz sosyolog Bryan Wilson gibi- sekülerleşme tezi uyarınca modern dünyada dinin istikrarlı çöküşünü haritalandırırken; Talcott Parsons, Will Herberg, Liston Pope ve Gerhard E. Lenski'nin yapıtlarında görüldüğü gibi, Kuzey Amerikalı sosyologlar ise, dinin ayak uydurma gücünü ve Kuzey Amerikan yaşam tarzına asli katkısını kaydetmeye eğilimliyidiler.

Britanya İkinci Dünya Savaşı'ndan başarıyla çıkmış olmasına karşın, Atlantik genelinde, İngilizce konuşan Avrupa sosyolojisi bilhassa iyimser ya da muzaffer değildi. Viktorya döneminin sona ermesinden beri çöküşte olan Britanya İmparatorluğu, savaş girişimiyle nihayetinde parçalandı; hatta Milletler Topluluğu bile ancak geçmişin kırılgan bir anısı olarak sağ kaldı. Britanya, Harold Macmillan'ın öncülüğünde, sömürgelerle kurduğu emperyal ilişkisinden sakınmaya ve Macmillan'ın 1963 tarihli ünlü söylevinde beyan ettiği '[Afrika] kıtası boyunca esen değişim rüzgârı' şeklindeki bakış açısını benimsemeye başladı. Ana akım Britanya sosyolojisi iyimser ve ütopyacı olmaktan ziyade, gerçekçi ve reformistti. Aslında onun durumu toplumsal güvence etrafındaki meselelere odaklanan Keynesçi ekonomiye koşut biçimde anlaşılabilir. Macmillan, 1959'daki seçim kampanyasında kullandığı sloganında belki de modern tüketimciliğin şafağını fark etmede bir kez daha ileri görüşlüydü: 'Halkımızın çoğu katien bu kadar iyi olmamıştı'. Sosyolojide bu kademeli yeniden yapılanma atmosferine Thomas H. Marshall ve Richard M. Titmuss gibi sosyal vatandaşlık ve kamu refahı hakkında nüfuzlu yapıtlar kaleme alan asli figürler de el attılar. Onların etkisi başlangıçta, LSE'nin sosyal bilimlerde hâkim kurum olmayı sürdürdüğü Britanya ile sınırlanmıştı. Bu reformist çerçevede yer alan diğer etkili figürler, 1950'lerde Londra'nın Doğu Yakası'nda aile yaşamına dair meşhur araştırmalarını yayımlayan Michael Young ve Peter Willmott'tı. Yirminci yüzyıldaki göçmen aydınlar dalgası, bilhassa 1930'larda ve sonrasında oraya varan Ilya Neustadt ve Norbert Elias gibi, her ikisi de daha sonra meşhur 'Leicester Okulu' haline gelen şeyin ortaya çıkmasında büyük rol oynayan Yahudi şahsiyetler, Britanya sosyal bilimini kutsamıştı (Rojek, 2004). Siyaset felsefesindeki baskın figür, temelde Marksizme karşı eleştirel, sosyolojiye ve aslında tarihsel determinizm ya da 'toplum'un 'birey' üzerindeki nedensel önceliği fikrini destekleyen herhangi bir kurama itimat duymayan Isaiah Berlin'di. 1960'ların sonuyla birlikte, bilhassa ihtilaf kuramını Weberci çizgiler üzerinden geliştiren John Rex ve ünlü yapıtı *Class and Class Conflict in Industrial Society*'de (1959) [Endüstriyel Toplumlarda Sınıf ve Sınıf Çatışması] Weber ile Marx'ı birleştiren Ralf Dahrendorf gibi diğer göçmenler ağırlığını hissettirmeye başladı. Her iki düşünür de Parsons'a ve daha genel olarak Kuzey Amerikan sosyolojisine karşı son derece eleştireldi. Rex'in bünyesinde işlevselciliğin kayda değer bir eleştirisini barındıran *Key Problems in Sociological Theory* (1961) [Sosyolojik Kuramda Temel Sorunlar] adlı yapıtı, Britanya sosyolojisinin üniversitedeki temel ders kitabı haline geldi. Diğer eleştirel değerlendirmeler, Tom Bottomore'ın *Classes in Modern Society* (1965) [Modern Toplumda Sınıflar] ve David Lockwood'un *'Social Integration and System Integration'* (1964) [Toplumsal Entegrasyon ve Sistemin Bütünleşmesi] makalesinde ve daha sonra *Solidarity and Schism* (1992) [Dayanışma ve Hizipleşme] adlı kitabında yapılmıştı. 1960'larda Britanya sosyolojisi, Apartheid-

karşıtı mücadele ve Nükleer Silahsızlanma Kampanyası gibi muhtelif radikal hareketlerle özdeşleşmeye başladı. Alan Dawe'in 1970'de Britanya Sosyoloji Derneği'nde yayımlanan ve Parsons'ın sistemler kuramının failliği göz ardı eden ve muhafazakâr bir toplum kavrayışına yaslandığını ileri süren etkili makalesi *'The Two Sociologies'* (İki Sosyoloji), bu eleştirelliğin ve aktivizmin politik atmosferini yansıtmaktaydı. Roland Robertson istisnası dışında, Britanyalı çok az sosyolog genelde Kuzey Amerikan sosyolojisine, özelde ise Parsonsçı sosyolojiye karşı anlayışlıydı.

Fransa'da savaşın etkisi çok daha derindi ve savaş sonrası evrede ülke toplumsal olarak kutuplaştı, siyasal bakımdan bölündü. Fransız Komünist Partisi'nin baskın ideolojisi olarak Marksizmin savaş sonrası Fransız sosyolojisi ve felsefesi üzerinde esaslı bir etkisi olmasına karşın, Fransız Solu pek çok ulusal kurum ve gelenek tarafından Vichy Fransa'sının tatsız ve değişmeyen kalıntısı rolünü etkin biçimde oynamakla suçlandı. Fransız entelektüeller, etik sorumluluğun nihai temellerini ve bireyin toplumla ilişkisini sorgulamak için siyaset ve etikle alakalı meselelerden çok daha fazlasıyla cebelleştiler. Jean-Paul Sartre, *École Normale Supérieure*'de verdiği dersler, *Les Temps Modernes* gibi gazetelerde ve Komünist Parti'de yazdığı yazılar aracılığıyla bu tartışmalar üstünde büyük bir etki yarattı. Gelecek vaat eden Fransız entelektüelleri Sartre'ın mirasına karşı kendilerini tartmak zorundaydılar. Sonuç olarak, hümanizme, benliğe ve iktidara ilişkin meseleler baskın gündem maddeleri haline geldi -bilhassa da Michel Foucault ve Pierre Bourdieu'nün yapıtlarında (Luxon, 2008).

Britanya'dan farklı olarak Fransa, biri Vietnam biri de Cezayir'de olmak üzere iki büyük ve başarısız sömürge savaşına girdi. Britanya sömürgeci ihtilafları sürdürmeksizin kendi kolonyal geçmişinden el etek çekmişken, Fransa ise Hint-Çini ve Kuzey Afrika'daki mevcudiyetini koruma girişimleriyle bölünüp travmatize oldu. Süveyş'teki Britanya sömürge mücadeleleri ve Mau Mau gibi sömürgecilik-karşıtı yerel hareketlerle girilen çarpışmalar, Cezayir'deki savaşın aksine, nispeten kısa ömürlüydü. Sonuç, Marksist sosyolojinin Fransız entelektüel yaşamında Britanya ya da Kuzey Amerika'daki çerçeveden çok daha baskın bir rol oynamasıydı. Savaş sonrası süreçte, her ikisi de 'burjuva sosyolojisi'nin yerini alması için tasarladıkları yenilikçi birer Karl Marx yorumu geliştiren Louis Althusser (1969 [1965]) ve Nicos Poulantzas (1978 [1978]) gibi asli figürler sosyolojik tartışmayı şekillendirdiler. Raymond Aron (2002) hem siyasette hem de Fransız entelektüel yaşamında başat bir figür olmasına karşın, sayıca çok az müridi vardı, bu yüzden de okul kuramadı. Üstelik onun yapıtı sosyolojik kuramdan ziyade, siyaset kuramında önemlidir. Daha sonraki bir evrede Michel Foucault (1980) uluslararası bir izlerkitleye sahip bir diğer kayda değer figür olarak belirdi.

Fransız sosyolojisi Fransa'nın ötesine ulaşan muazzam bir etki yaratmışken, dış dünyanın Fransız sosyolojisi ve felsefesi üzerinde çok az etkisi oldu. Yaklaşımlarındaki ve ilgi alanlarındaki belirli benzerliklere rağmen, Foucault örneğin Max Weber'in yapıtını büyük ölçüde ihmal etmişti: örneğin Weber'in 'karakter ve yaşam sistemleri' ile ilgili denemeleri ve Foucault'nun 'özellik ve disiplin sistemleri' üzerine denemeleri arasındaki koşutluğa dikkat edilebilir. Her iki düşünür de Nietzsche'den ciddi biçimde etkilenmişti şüphesiz. Çok az Fransız sosyolog, yurtdışında çalışmış ya da Anglo-Amerikan sosyolojisiyle ciddi ölçüde ilgilenmişti. İstisnalar arasında yalnızca Foucault ile Aron değil, aynı zamanda Paul Lazarsfeld ve Michel Crozier ile birlikte çalışan Raymond Boudon (1980 [1971]) da yer alır. François Bourricaud, Parsons'ın kayda değer yegâne Fransız yorumunu *The Sociology of Talcott Parsons*'de (1981 [1977]) [Talcott Parsons'ın Sosyolojisi] sundu. Fransız sosyal bilimciler kendi zengin geleneklerini oluşturdular, fakat bu gelenek büyük ölçüde dünyanın geri kalanından tecrit edilmiş olarak kaldı. Epistemolojik terimlerle söylersek, ampirizme ya da pozitivistliğe yaslanan Anglo-Sakson geleneklerine karşı sıklıkla şüpheli ya da mesafeli, siyasal terimlerle söylersek, çoğu durumda Anglo-Sakson liberalizmine düşmandılar. İlk örneklerinden biri Sartre olan Fransız entelektüel yaşamının önde gelen figürleri Amerika karşıtıydı. Ne var ki Boudon ve Aron bu kuralın istisnalarıdır. İlginçtir, onların her ikisi de Alexis de Tocqueville'in Amerikan demokrasisine ilişkin yorumunu takdir etmişlerdi. Aron *Main Currents in Sociological Thought* (1965) [Sosyolojik Düşüncede Temel Akımlar] kitabına de Tocqueville'i dâhil etti; Boudon de Tocqueville ile ilgili İngilizce bir çalışma yayımladı. Buna karşılık, Amerikalıların, Fransızların yaptığı sosyolojik çalışmaların değerini anlamalarına biraz daha zaman vardı -örneğin Crozier'in *The Bureaucratic Phenomenon*'u (1964 [1963]) [Bürokratik Fenomen] ve Bourdieu ile Passeron'un *The Inheritors* (1979 [1964]) [Mirasçılar] adlı çalışması.

Fransız sosyolojisinin entelektüel bakımdan dış dünyadan tecrit edildiği ileri sürülebilse de, tuhaf -ve çoğu yönden sorunlu olan- dışsal bir etkiyi kabul etmek çok önemlidir: Martin Heidegger'in felsefesi. Alman faşizmine aktif bir suç ortaklığıyla iştirak etmesine karşın, Heidegger savaş sonrası Fransız düşüncesinde, bilhassa da felsefede derinlemesine etkili oldu. Heidegger'in 'anti-hümanizmi' Foucault'nun entelektüel gelişiminde de etkiliydi; Heidegger'den yoğun biçimde etkilenen Derrida, faşizme bağlılığı yüzünden sürekli suçlanması üzerine onu savunmaya başladı. *Ethos*'a 1983'te verdiği bir röportajda Foucault '[kendisi] tüm felsefi gelişiminin Heidegger okuması tarafından belirlendiğini' itiraf etmişti. (bkz. Didier Eribon's Michel Foucault, 1992 [1989]: 30). Sosyoloji Fransız üniversite sisteminde geç bir tarihte gelişmişti, sosyolog sıfatını kazanan çoğu akademisyen felsefede eğitim almıştı. Neticede, felsefe, İngilizce konuşulan ülkelerdeki sosyolojiye kıyasla Fransızca konuşulan dünyada çok daha kayda değer bir rol oynadı. Fransız sosyolojisinin ayırt edici özellik-

lerinden birinin, çoğu zaman Martin Heidegger'in gizli saklı etkisi olduğu kesindir.

-Kuzey Amerika ve Batı Avrupa arasındaki farklılıkların yanı sıra İngilizce ve Fransızca konuşulan akademik gelenekler arasındaki farklılıklar kitle-sel savaş, işgal ve kurtuluş gibi büyük ölçüde birbirine benzemeyen deneyim-lerinin sonucudur. Kuzey Amerika ve Batı Avrupa sosyoloji gelenekleri arasındaki bu tarihsel farklılıklar, araştırma gelenekleri bünyesinde kayda değer uzlaşmazlık formları üretmeyi sürdürüyor. Nüfuzlu bir mesleki kuruluş, yani Amerikan Sosyoloji Derneği, Kuzey Amerika sosyolojisini desteklemektedir; buna karşılık, Fransa ve Britanya'daki sosyoloji çok daha fazla parçalanmış ve yozlaşmıştır; hatta üniversite sistemi içerisinde bir ölçüde marjinalize edilmiştir. Britanya'da sosyolojinin, geleneksel bölümlerden ziyade Warwick, Lancaster ve Essex gibi çoğunlukla yeni üniversitelerde serpilip geliştiği gerçeğini yansıtan tarih bölümlerinin ve tarihsel araştırmanın gölgesinde kalmayı sürdürüyor. Kuzey Amerika sosyolojisinin alanı geniştir; Avrupa'daki ulusal sosyoloji gruplarınınki ise dardır. Kuzey Amerikan sosyolojisi büyük ödenek-lerle desteklenmektedir; pek çok Avrupa sosyolojisi ise küçük hibelerle yetin-mektedir ve çoğunlukla nitel veri üreten gözlem çalışmalarına bağlıdır (Mas-son, 2008). Bu kurumsal farklılıklar listelenebilse de, İngilizce ve Fransızca konuşulan ülkelerin sosyolojisi arasındaki bölünmeler, uzun süredir devam eden siyasal ideolojilerin ve kültürel değerlerin neticesi gibi görünüyor. Pierre Bourdieu'nün yapıtının ve mirasının müzakere edileceği paradigmatik çerçe-veyi anlamak açısından zorunlu olan toplumsal-tarihsel bağlam budur.

Bourdieu 1 Ağustos 1930'da Güneybatı Fransa'da doğdu. *École Normale Supérieure*'deki eğitiminin ardından, Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın (1956-58) erken yıllarında Fransız ordusuna askere alındı, ama sonunda Cezayir Üni-versitesinde asistan olarak iş buldu. Daha sonra Cezayir deneyimleriyle ilişkili üç kitap yayımladı. Bu kitaplarda kendi etnografik yöntemlerine yoğun ilgi göstermeyi sürdürür ki Bourdieu sonradan 'post-kolonyal bir düşünür' olarak tanımlanmıştır (bkz. *The Sociological Review -Special Issue: Post-Colonial Bourdieu*, 2009). Önceki pek çok Fransız sosyologdan farklı olarak Bour-dieu'nün yapıtı muhtelif ve geniş bir ölçekte alınıldı. Bilhassa *Pragmatist Aesthetics* (1992) [Pragmatist Estetik] ve bir ölçüde de *Bourdieu: A Critical Reader*'da (1999) [Bourdieu: Eleştirel Bir Okuma], Bourdieu'nün pratik tavır ve habitus kavrayışıyla Amerikan pragmatizmindeki pratik kavrayışını birleştiren Richard Shusterman'ın geliştirdiği 'tensel hislerin algılanması' kavrayışın-da önemli bir rol oynamıştır. Pratiğin mantığına ilişkin yapıtı, antropoloji ve tarihte 'pratiğe dönüş' diyeceğimiz şeyde derin bir yankı uyandırırken, Bour-dieu -özellikle *Distinction*'ın (1984 [1979]) [Ayrım] yayımlanmasından sonra-kültür sosyolojisinde büyük bir etkiye bulundu. Eşit ölçüde beden sosyolojisi-nin gelişiminde de kayda değer bir rol oynamıştır (örneğin bkz. Shilling, 2004;

Turner, 1996). Yakın tarihli bir çalışmada Bourdieu'nün düşünömsel sosyolojisi Habermas'ın eleştirel kuramıyla çapraz-etkileşime (*cross-fertilised*) sokulmuştur (Susen, 2007). Birleşik Devletler'de Bourdieu'nün yapıtı, bilhassa öğrencisi olan Loïc Wacquant tarafından desteklenip savunulmuştur; diğör büyük okurlar ise Bourdieu'yü Amerikalı kitleye tanıtmıştır -özellikle de Calhoun, LiPuma ve Postone'un editörlüğünü yaptığı *Bourdieu: Critical Perspectives* (1993) [Bourdieu: Eleştirel Perspektifler] adlı çalışmanın yayımlanmasıyla. Üstelik Britanya'da Bourdieu'nün yapıtının eğitim sosyolojisinin gelişiminde -bilhassa Bourdieu ve Passeron'un *Reproduction in Education, Society and Culture* (1990 [1970]) [Eğitim, Toplum ve Kültür'de Yeniden Üretim] yapıtıyla- kayda değör bir etkisi olduğı hususunda çok az kuşku vardır. Britanya sosyal kuramında, Bourdieu'nün alınılanmasının bu veçhesi, Derek Robbins tarafından kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.

Bourdieu'nün sosyolojisi, Batı Avrupa'nın 'eleştirel' geleneğı ile Kuzey Amerika'nın 'uzmanlaşmış' geleneğı arasında kurulmuş başarılı bir köprü gibi görünebilir. Bununla birlikte, bizim görüşümüze göre, bu köprü kırılıandır. Açıkır ki Bourdieu büyük ölçüde Giriş'te saptadığımız güçlerin bir ürünüdür. Bourdieu, özellikle politik görüşlerinde, bilhassa da *The Weight of the World* (1999 [1993]) [Dünyanın Ağırlığı] yapıtında keskin biçimde Amerika-karşıtıydı. Açık biçimde Sol'un kamusal entelektüeli, küresel terimlerle neoliberal ekonominin ve Fransız iç siyasetinin (örneğin, göçmenlere dönük siyasetinin) eleştirmenydi. Bourdieu'nün bu çalışmasındaki muhtelif bölümler (bkz. bilhassa bölüm 2 ve 3), Marx'ın Bourdieu'nün düşüncesi üzerindeki etkisini vurgular. Marx ve Durkheim Bourdieu'yü kayda değör biçimde etkilese de, pratik ve faillğe ilişkin kendi fikirleri ile Amerikan pragmatizmi arasındaki açık benzerliklere rağmen; Amerikan sosyal bilimine bilhassa eğilimi yoktu. Heidegger Fransız felsefesini açıkça etkilemiş olmasına karşın, Bourdieu Heidegger'in yapıtına karşı saldırıya girişti ve *The Political Ontology of Martin Heidegger*'deki (1991 [1988]) [Martin Heidegger'in Politik Ontolojisi] denemeleri derin bir etki yarattı (bkz. ayrıca Bourdieu, 1975). Weber de sınırlı bir ölçüde olsa bile Bourdieu'yü etkilemişti (bkz. özellikle bölüm 5). Örneğın Turner, Bourdieu'nün din sosyolojisinde Weber'i konumlandırmasını inceler (bkz. bölüm 10).

İşın garip yanı şı ki Bourdieu, bir ölçüde kendine özgü bir kültürel sermayeye sahip olan belirli bir alanın entelektüel ürünüydü; bu anlamda onun sosyolojisi derin biçimde 'Fransız'dı: Cezayir'e dönük ilgisi ve bağılığı, genelde göç hadisesine ve özelde Müslüman göç hareketine dönük duyarlılıkların, Paris ile Fransa'ya ait bölgeler arasında sürdürölen siyasal ve iktisadi iktidar mücadelesine yönelik farkındalığı ve -en azından örtük biçimde- Amerika karşıtlığı. Bununla birlikte, aynı zamanda Bourdieu -öz eleştirel bir konum olarak kavradığı- düşünömselliğın kendi sosyolojik yapıtının bütönlüyici bir

bileşeni olduğunu vurguladı. Kültürel, kurumsal ve disipliner sınırların ve onların modern dünyada fikirlerin dolaşımı üzerindeki maddi etkisinin farkındaydı. Bourdieu'nün yapıtı, kendi Fransız alanının ötesine geçmeye muktedir midir? Mirası nerede duruyor? Klasik sosyoloji (Marx, Durkheim ve Weber) ile çağdaş sosyoloji arasındaki bölünmeyi ne ölçüde kapattı? Batı Avrupa ile Kuzey Amerikan sosyolojisi arasında bir köprü kurup bunları birleştirdi mi? Burada bir araya getirilen eleştirel denemelerin görevi, bu ve benzeri sorulara yanıt sunmaktır. Elinizdeki kitap on beş bölümden oluşuyor. Bu bölümlerde ele alınan geniş kapsamlı temalar, Bourdieucü düşünceyi (en azından beş yönden) karakterize eden karmaşıklığın göstergesidir.

Birincisi, Bourdieu'nün yapıtı çok temalıdır. Bourdieu, çeşitli araştırma alanlarını kapsayan geniş bir konu yelpazesi hakkında çok sayıda kitap ve makale yazdı. Sosyolojik denemelerinin yer aldığı temel araştırma alanlarından yalnızca birkaçını ifade etmek gerekirse, bunlar: kültür sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, ekonomi sosyolojisi, sınıf sosyolojisi, cinsiyet sosyolojisi, eğitim sosyolojisi, dil sosyolojisi, din sosyolojisi, iktidar sosyolojisi, deneyim sosyolojisi, zaman sosyolojisi, mekân sosyolojisi, bilgi ve bilim sosyolojisidir. Bourdieu'nün yapıtının çok temalı niteliği, onun eleştirel sosyal bilimcilerin araştırma programlarının uzmanlaşmasına, otopoetik araştırma dillerinin icadına, içe dönük araştırma cemaatlerinin oluşumuna, kendine gönderme yapan araştırma birimlerinin kurumsallaşmasına ve iktidar odaklı araştırma imparatorluklarının inşa edilmesine yönelik eğilimlere karşı koyması gerektiği fikrine bağlılığının bir göstergesidir.

İkincisi, Bourdieu'nün yapıtı çok disiplinlidir. Bourdieu'nün kendi tercihiyle sosyolog haline gelmiş tahsilli bir filozof olduğu göz önüne alındığında, koşullara ilişkin çok disiplinli bir yaklaşım, erken bir evreden itibaren onun entelektüel gelişiminin bütünleyici bir ögesi haline geldi. Daha kesin konuşmak gerekirse, Bourdieu'nün yapıtının literatürde en azından üç düzeyde çok disiplinli olarak değerlendirilebileceğine dair bir uzlaşma var gibi görünüyor: çok disiplinli kökleri, çok disiplinli bakış açısı ve çok disiplinli etkisi bakımından. Bourdieu'nün hem entelektüel gelişiminde hem de entelektüel etkisinde en önemli rol oynayan üç disiplinin felsefe, antropoloji ve sosyoloji olduğu konusunda pek de şüphe yoktur. Kimi yorumcular haklı olarak beşerî ve sosyal bilimlerden başka disiplinlerin de bu listeye eklenmesi gerektiğinde ısrar edebilirler -edebiyat, müzik ve sanat tarihinin yanı sıra bilhassa iktisat, siyaset dil bilim, göstergebilim, psikanaliz, kültürel ve tarihsel araştırmalar. Bourdieu'nün yapıtının çok disiplinli -aslında disiplinler üstü- doğası, epistemik ve kurumsal olarak ayrılmış disiplinlerin sınırları arasında kalmış eleştirel sosyal bilimcilerin yapay ve kendine zarar veren sınırların üstesinden gelme arayışında olması gerektiğine ilişkin keskin inancının bir göstergesidir.

Üçüncüsü, Bourdieu'nün yapıtı, entelektüel bakımdan eklektiktir. Bourdieu denemelerinde bir dizi entelektüel gelenekten faydalandı. Her ne kadar bu gelenekleri ve Bourdieu'nun adıyla ilintili diğer nüfuzlu düşünürleri sınıflandırırken fazlasıyla şematik olma riskini alıyorsa 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. Bourdieu'nün yapıtı açısından, sosyolojik araştırmanın üç kanonik köşetaşı -yani Marksist, Durkheimci ve Weberci düşünce-, beşerî ve sosyal bilimlerin tarihinde çok etkili olmuş üç disiplin kadar önemlidir: felsefe, antropoloji ve sosyoloji. Bourdieu'nün denemelerinin, eleştirel sosyal bilimcilerin rakip entelektüel geleneklerin kavramsal araçlarını ve teorik varsayımlarını dışarıdan etkileyerek kanonik araştırma modellerden kopmaya cesaret etmesi gerektiği şeklindeki inancını gösteren eklektik doğası, onun toplumsal ve politik düşüncesinin farklı akımlarıyla yakın ilişki kurmaya istekli oluşunu yansıtır,

Dördüncüsü, Bourdieu'nün yapıtı, gerek ampirik bakımdan temellendirilmiş, gerekse de teorik bakımdan belirgin kılınmıştır. Bourdieu'nün de çeşitli vesilelerle vurguladığı gibi, kendi yapıtında ampirik ve kuramsal araştırmayı birleştirmeyi taahhüt ettiği bir sır değildir. Daha belirgin biçimde söylersek, Bourdieu, bir yanda duran ampirik olarak desteklenmiş ve pratik olarak meşgul olunan araştırma ile öbür yanda duran kavram güdümlü ve kuram yönelimli araştırma arasındaki boşluğun aşılmasına katkıda bulunma arayışındaydı. Bourdieucü bir bakış açısından, hakiki düşünümsel sosyoloji araştırması, esasen nicel ve nitel veri toplanan 'zeminle' meşgul olanlarla, kendilerini yalnızca 'masalarının üzerindeki' sofistike kavramsal çerçevelere kaptıranlar arasındaki iş bölümüne bel bağlayamaz. Düşünümsel sosyal araştırma, ne gerçek yaşam deneyimini şekillendirmek amacıyla yapılan -'araştırma nesnesine sahip'- etnolojik bir gezi, ne de -'araştırma nesnesinin üstünde yer alan'-

ruhani skolastik yaşam deneyimi sayesinde felsefi aşkıncılığı kucaklayan bir konum hakkındadır basitçe. Bir başka deyişle, eleştirel toplum araştırmasının hedefi, bir yanda veri toplayanlar ve hesaplayanlar ile öbür yanda kavram mimarları ve sistem yapıcılar arasında boşluk yaratmakla ilgili değildir. Bilakis, sosyal bilimin ampirik ve kuramsal öğelerini birleştirmek ve bu sayede birbirlerine karşılıklı bağımlılıklarını ispat etmekle alakalıdır. Bourdieücü anlamıyla eleştirel sosyal bilim fikrine bağlılık iddiasında bulunulursa eğer, ampirik ve teorik araştırma arasında yaşayan zarar verici bölünmenin üstesinden gelme arayışı zorunludur. Tahsil görmüş bir filozof ve tercihen sosyolog olmuş biri olarak (Hacking, 2004: 147; Susen, 2007: 246) Bourdieu kurama dayanmayan araştırmanın kör, araştırmaya dayanmayan kuramın ise boş olduğuna ikna olmuştu (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 162, italikler kaldırıldı). Denemelerini yalnızca sofistike felsefi çerçevelerle değil, ama aynı zamanda çok çeşitli ampirik araştırmalarla da belgelediği gerçeği, Bourdieu'nün tavsiye ettiği şeyi icra etme arayışında olmasını açıklar. Bourdieu'nün yapının ampirik olarak temellendirilmiş ve kuramsal olarak belirgin kılınmış doğası, toplumun işleyişinin gerçekten bilimsel bir tarzda araştırılması amaçlanıyorsa, metodolojik bakımdan kesin gözlemin ve kavramsal olarak inceltilmiş yorumun el ele gitmesi gerektiğine ilişkin bakış açısına bağlılığını ispatlar.

Beşincisi, Bourdieu'nün yapıtı politik bakımdan adanmıştır. Özellikle kariyerinin sonuna doğru, Bourdieu gerçekliğin yapısökücü bir kavranışını sunmayı amaçlayan kendi sosyolojik araştırmaları ile toplumda yapıcı bir etkiye sahip olmaya yönelik çeşitli siyasal bağlılıkları arasında yararlı bir bağlantı kurmakla meşguldü. Bu anlamda Bourdieu'nün düşüncesi açıkça şu Marksist vecizeye bağlı kalmıştır: 'Filozoflar dünyayı yalnızca çeşitli biçimlerde yorumladılar; sorun onu değiştirmektir' (Marx, 2000/1977 [1845]: 173). Bourdieücü bir bakış açısından, genelde sosyal bilimlerin ve özelde sosyolojinin, yalnızca insani gerçekliğe dair eleştirel bir kavrayış ve içgörü sunmakla kalmayan, ama aynı zamanda ve daha da önemlisi, toplumun maddi ve simgesel örgütlenişine dönüştürücü ve pozitif bir etki yapan normatif bir taahhüttü de vardır. Nitekim gerçekliğin eleştirel bir yorumu sosyolojinin geliştirdiği biçimsel araçlardan faydalanmalı ve böylelikle toplumun özgürleşmesine katkıda bulunma arayışında olmalıdır. Tam da özgürlükçü bir bilimin üç temel görevle yüzleşmesi gerekir: ilki, toplumsal tahakküme ilişkin maddi ve sembolik ilişkilerin yeniden üretimini kalıcılaştıran temel mekanizmaları su yüzüne çıkarmak (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 14–15); ikincisi, simgesel ve maddi toplumsal özgürleşme süreçlerini üreten 'evrensellğe erişim koşullarını evrenselleştirmek' (Bourdieu, 1994: 233, italikler eklendi); ve üçüncüsü 'aklın Reelpolitiği'ne iştirak etmek ve böylece eleştirel ussalığın güçlendirici kaynaklarını seferber etmek ve özgürlükçü toplumun konsolidasyonu için bu kaynaklardan istifade etmek (Bourdieu, 2001: 32, italikler orijinal metinde).

Bourdieu'nün yapının siyasi doğası, onun eleştirel sosyologların yalnızca gerçekliğin ilişkisel inşasına ilişkin bilimsel incelemeyle meşgul olamayacakları, aynı zamanda toplumun tarihsel gelişimi üzerinde dönüştürücü bir etki yaratmayı da amaçlamaları gerektiği inancının belirsizliğe mahal vermeyen bir göstergesidir.

On beş bölümden oluşan elinizdeki kitap, yukarıda değinilen meselelerin önemini -farklı düzeylerde ve farklı vurgularla- ortaya koyuyor.

İlkin, Bourdieu'nün kendi yapısına benzer biçimde, elinizdeki kitapta yayımlanmış denemeler seçkisi de çok temalıdır. Bu kitapta toplanan temalar Bourdieu'nün kültür sosyolojisinden (Joas/Knöbl, Rahkonen ve Susen), Bourdieu'nün siyaset sosyolojisinden (Basaure, Robbins ve Sintomer), Bourdieu'nün ekonomik sosyolojisinden (Adkins), Bourdieu'nün dil sosyolojisinden (Kögler) ve Bourdieu'nün din sosyolojisinden (Bourdieu/Schultheis/Pfeuffer ve Turner) tutun da Bourdieu'nün iktidar sosyolojisine (Fowler ve Paille/van Heerikhuizen/Emirbayer), Bourdieu'nün deneyim sosyolojisine (Frère ve Karsenti), Bourdieu'nün zaman sosyolojisine (Adkins) ve Bourdieu'nün bilgi ve bilim sosyolojisine kadar (Robbins, Sintomer ve Wacquant) dağılım gösterir. Her zamanki gibi, bu bölümlerin tematik odak noktaları arasında bazı kayda değer örtüşmeler vardır. Bourdieu'nün yapının genişliği ve derinliğinin bir semptomu olduğu ölçüde bu örtüşme, onun muhtelif katkılarını ana tematik alanlara ayırtırmaya dönük herhangi bir girişime ilişkin güçlüğü resmeder. Bourdieucü düşüncenin çok temalı karmaşıklığı doğrultusunda kalınırsa, onun temel katkılarını sınıflandırmak imkânsız, belki de anlamsız olabilir.

İkincisi, Bourdieu'nün denemelerinin altından girip üstünden çıkan *l'esprit ouvert*'i ('açık fikirliliği' ç.n.) takip edersek, bu kitap da çok disiplinlidir. Tüm disiplinler sınırların az çok yapay olduğunu ve Bourdieu'nün işaret ettiği gibi, zararlı etkilere sahip olabileceklerini kabul etsek bile, Bourdieucü düşüncenin aşağıdaki bölümlerde her yerde hazır ve nazır olan üç disiplinler ayağı olduğunu inkâr edemeyiz: felsefe, antropoloji ve sosyoloji. En geniş anlamıyla bu kitaba yapılan tüm katkılar sosyal ve politik düşüncedeki eleştirel incelemeleri temsil ediyor olmasına karşın, üç ana disipline ayrılırlar. Bourdieu'nün tarih ve toplum (Fowler), varlık ve toplum (Karsenti), dil ve toplum (Kögler), akıl ve toplum (Sintomer), inanç ve toplum (Turner), devlet ve toplum (Robbins), tanınma ve toplum (Basaure), hınç ve toplum (Rahkonen), estetik ve toplum (Susen) ve zaman ve toplum (Adkins) arasındaki ilişkilerle çok eskiden beri meşgul olan felsefeden ilham almış izahlarını keşfedebiliriz. Bourdieu'nün antropolojik olarak güdümlenmiş kültürün (Joas/Knöbl), dinin (Bourdieu/Schultheis/Pfeuffer ve Turner), habitusun (Frère), bireysel ve kolektif deneyimlerin (Karsenti) ya da tarihsel gelişimlerin (Karsenti ve Wacquant) uygarlaştırıcı işlevine, ilişki analizine odaklanabiliriz. Ayrıca bilfiil Bour-

dieu'nün sosyolojik olarak temellendirilmiş bir dizi temayla bağıntısını her bölümde harfiyen önemini anlayabiliriz: pratik ve toplum (Joas/Knöbl), sermaye ve toplum (Fowler), beden ve toplum (Karsenti), bilgi ve toplum (Wacquant), ilişkisellik ve toplum (Bourdieu/Schultheis/Pfeuffer), beğeni ve toplum (Rahkonen), iktidar ve toplum (Paille/van Heerikhuizen/Emirbayer), kültür ve toplum (Susen), öznelarasılık ve toplum (Basaure), din ve toplum (Turner), habitus ve toplum (Frère), iletişim ve toplum (Kögler), siyaset ve toplum (Robbins), kamusal alan ve toplum (Sintomer) ya da ekonomi ve toplum (Adkins). Bourdieücü düşüncenin kendisini bu kitabın çeşitli tematik odaklarında ortaya koyan antropoloji, felsefe ve sosyolojiyle olan geniş kapsamlı disiplinler bağıntısı, onun düşüncesinin yalnızca çok disiplinli kaynakları ve bakış açıları bağlamında değil, aynı zamanda beşeri ve sosyal bilimlerin farklı araştırma alanlarındaki disiplinler üstü etkisi açısından da kanonik sınırları aştığı gerçeğini resmeder.

Üçüncüsü, bizzat Bourdieücü yaklaşımı andıran bu kitap entelektüel bakımdan eklektiktir. Kitap, Bourdieu'nün bir dizi entelektüel gelenekten ve yapıtları bu geleneklerle ilişkilendirilen çeşitli düşünürlerden faydalandığı gerçeğini hakkıyla ele alma çabasıdır. Elinizdeki kitapta sunulan, Bourdieu'nün yapıtına tesir eden tüm entelektüel okulları ve paradigmatik eğilimleri içermekten uzak olan yazılar derlemesinin üç temel odak noktası var. İlk deneme dizisi, sosyolojinin kurucu şahsiyetlerinin yazılarıyla, yani Marx (Fowler ve Karsenti), Durkheim (Wacquant) ve Weber'in (Bourdieu/Schultheis/Pfeuffer) yapıtlarıyla Bourdieu'nün entelektüel bağlantılarını yakından inceleyerek onun klasik sosyolojideki düşünsel köklerinin izini sürüyor. İkinci deneme dizisi ise, esas itibarıyla Bourdieu'nün modern toplum felsefesiyle ilişkisinin, bilhassa Nietzsche (Rahkonen), Elias (Paille/van Heerikhuizen/Emirbayer), Adorno (Susen) ve Honneth'in (Basaure) yapıtlarıyla ilişkisinin üzerine eğilmektedir. Üçüncü deneme dizisi, Bourdieu'nün denemelerinin çağdaş sosyal bilimlerde tartışılan dinin süregiden mevcudiyeti (Turner), toplumsal hareketlerin dönüştürücü gücü (Frère), dilin özgürlükçü potansiyeli (Kögler), 1968'in politik mirası (Robbins), kamusal alanın yükselişinin tarihsel-toplumsal önemi ve -mevcut şartlarda özel olarak önemli olan-iktisadi krizin toplumsal sonuçları (Adkins) gibi temel meselelerle bağıntısını inceliyor. Elinizdeki kitapta toplanan geniş kapsamlı temalar, Bourdieu'nün yapıtını yalnızca tikel bir tema ile ilişkilendirmenin, böyle yaparak da, yalnızca kökenleri ve referans noktaları bakımından değil, ama aynı zamanda çağdaş sosyal bilimlerdeki kapsamlı etkisi bakımından da Bourdieu'nün yapıtının asli bir özelliğini oluşturan entelektüel eklektisizmi görmezden gelmenin hata olabileceğine işaret ediyor.

Dördüncüsü, Bourdieu'nün en derin kanaatleri uyarınca, bu kitap onun yapıtının hem ampirik olarak temellendirilmiş hem de kuramsal olarak belir-

gin kılınmış olduğu gerçeğini takdir ediyor. Bu kitaptaki denemeler, Bourdieu kendini sosyolojik denemelerinde ‘ampirik’ ile ‘kavramsal’, ‘somut’ ile ‘soyut’, ‘fiili’ ile ‘sembolik’ ve ‘pratik’ ile ‘kuramsal’ arasındaki bölünmelerin üstesinden gelmeye sıkıca adanması bakımından, tavsiye ettiği şeyi icra etmesinden ötürü ondan övgüyle söz edilebileceği gerçeğinin bir başka örneğidir. Aşağıdaki bölümlerin çoğu, esasen Bourdieu’nün yapıtının sosyal ve politik düşüncedeki mirasıyla meşgul olduklarından, ‘kuramsal’ bir odağa sahiplerdir kuşkusuz. Bununla birlikte, bu kitaba yapılan katkılarda kendini açığa vuran şey, normatif bir merkezi konum olarak eleştirel sosyal analizin hem ampirik bakımdan temellendirilmiş hem de kuramsal olarak belirgin kılınmış olması gerektiği şeklindeki kanısını göz önünde bulundurursak, Bourdieu’nün yapıtından istifade edebileceğimiz gerçeğidir. Aslında, Bourdieu’nün meşhur skolaistik düşünce eleştirisinin tamamı, skolaistik düşüncenin imal edilmesini mümkün kılan, yani kendi mevcudiyetinin toplumsal koşulları üzerine muhakemede bulunmakta başarısız olan -zorunluluktan özgürleşmiş olmanın karakterize ettiği bir koşul olarak- okul düşüncesi tarafından güdülenmişti (Bourdieu, 1997: 9, 15, 22, 24, 131 ve 143; Susen, 2007: 158–167). Bourdieu’ye göre, skolaistik düşünürler ‘belirlenim ve özgürlüğe ilişkin skolaistik açmazın kapana kısılmış kalırlar’ (1997: 131), zira toplumsal uzamdaki imtiyazlı konumları, alan ve habitusun türdeş biçimde iç içe geçişlerini görmezden gelmelerine müsaade eder. Bourdieu’nün Marx, Durkheim ve Weber’in yapıtları arasında yaptığı faydalı senteze (bölüm 2 ve 5) ve ‘sınıf mücadelesi’, ‘toplumsal olgular’ ve ‘toplumsal idrak’ gibi klasik sosyolojik kategorilerle ilişkisine göz atabiliriz. Bourdieu’nün Alman toplum felsefesiyle bağlantısını -örneğin Nietzsche, Elias, Adorno ve Honneth (bölüm 6 ve 9) ile bağlantılı olarak- ve onun ‘beğeni’, ‘iktidar’, ‘kültür’ ve ‘tanınma’ gibi kavramlarının sosyolojik oluşumunu araştırabiliriz. Ve kuşkusuz, çağdaş sosyal bilimlerin alanındaki, özellikle de dinin, dilin, politik dönüşümün, kamusal müzakerenin ve ekonomik dönüşümlerin (bölüm 10 ve 15) sosyolojik önemiyle bağlantılı olan temel meseleleri anlamlandırmak için Bourdieu’nün yapıtının yararlılığını değerlendirebiliriz. Bourdieu elinizdeki kitapta layığıyla incelenen bu temaların hepsini sağlam ampirik veriler ve karmaşık kuramsal çerçeveler aracılığıyla araştırmıştı. Zira, Bourdieu’nün de üzerinde durduğu gibi, hem ampirik olarak temellendirilmiş hem de kuramsal bakımdan belirgin kılınmış olması gereken eleştirel sosyal bilim incelemesini hakkıyla yerine getirebildiğimiz ölçüde, toplumsal-bilimsel bilgi ürettiğimiz iddiasında bulunabiliriz.

Beşincisi, bu kitaba yapılan -kimileri dolaysız, kimileri dolaylı- katkılar, Bourdieu sosyolojisinin siyasal bakımdan adanmış olduğunu örnekendirir. Gelgelelim, Bourdieucü bir bakış açısından, sosyoloji, gündelik iktidar ilişkilerinin yeniden üretimi üzerinde dönüştürücü bir etkiye bulunduğu ve toplumsal ilişkilerin eleştirel bir incelemesini sunduğu takdirde, siyasal bakımdan

adlanmış olabilir ancak. Bu kitabın her bir bölümünde, Bourdieu'nün düşünsel sosyolojinin politik doğasına dönük normatif bağlılığı, geniş ya da dar kapsamlı olsun, yansıtılmıştır. Girişi, bu politik boyutu ve onun aşağıda yapılan katkılar sayesinde geliştirilen argümanlarla bağıntısını kısaca ele alarak sonuçlandıracağız.

Giriş niteliğindeki ilk bölümde, Joas ve Knöbl, Bourdieu'nün Cezayir'in kolonyal ve postkolonyal gerçekliklerine dair toplumsal ve siyasal karmaşıklıklara dolaysızca erişmesini sağlayan şekillendirici süreç boyunca Cezayir'de başından geçen deneyimlerin önemini hatırlatır bize. İkinci bölümdeyse Fowler şık bir biçimde Bourdieu'nün güçlü kavramsal araçlarını ve faydalı metodolojik çerçeveleri yalnızca Marksist toplum analizinden ödünç almadığını, ama aynı zamanda toplumsal ilişkilerin özgürlükçü dönüşümünü hedeflemediği takdirde iktidar ilişkilerinin eleştirel incelenmesinin de anlamsız olduğunu kabul ettiğini gösterir. Karsenti, üçüncü bölümde, Marx ve Bourdieu ile uyumlu biçimde, 'pratik gerçeklik'le sıkı bağlar kurmakta başarısız olduğu takdirde 'oyun teorisi'nin beş para etmez olduğunu, çelişkili toplumsallığa bedensel batmışlığımız nedeniyle, saf öznel formu gibi bir şeyin olmadığını ileri sürer. Dördüncü bölümdeyse Wacquant, Durkheim ve Bourdieu'nün yapıtlarının mukayeseli bir analizi temelinde, görünüşe göre kaçınılması mümkün olmayan toplumsal olguların mevcudiyetinin nispeten keyfi toplumsal normların mevcudiyetinden ayıramayacağını iddia eder: istencimizden bağımsız olarak tezahür eden toplumsal koşullar, istencimiz sayesinde değiştirebileceğimiz ve değiştirmek zorunda olduğumuz tarihsel bakımdan kendine has düzenlemelerdir. Bu konum, beşinci bölümün tematik odağıyla bağlantılıdır. Schultheis ve Pfeuffer ile yaptığı röportaj esnasında Bourdieu, toplumun mevcudiyetleri zorunlu olarak verili bir kültürel gerçekliğin uzam-zamansal özgünlüğü ve pratik meşruiyetin farklılaşmış alan kodları tarafından belirlenen insanlar ve insan grupları arasında kurulan nispeten keyfi ilişkilerin bir toplamı olarak ele alınabileceğini öne sürer.

Rahkonen'in kaleme aldığı altıncı bölüm, nihayetinde, Nietzsche'nin *Wille zur Macht*'ı (Güç İstenci) ile Bourdieu'nün *Wille zum Geschmack*'inin (Üslup İstenci) bizim şu *Wille zur Welt*'imizin (Dünya İstenci) sosyo-ontolojik temelini el ele biçimlendirdiğini ileri sürüyor gibidir. Yedinci bölümde Paulle, van Heerikhuizen ve Emirbayer, şayet yaşamlarımız habitus ile alan arasındaki karşılıklı etkileşime ve dolayısıyla farklı sermaye formları uğruna verilen sürekli bir mücadeleye bağlıysa, toplumsal ilişkilerin sorgulanmaksızın kabul edilmesi durumunun mecburen güç ilişkilerinin menfaat yüklülüğüyle (*interest-ladenness*) nakşedilmiş olduğunu kanıtlarlar. Sekizinci bölümde Susen, Adorno'nun kültür endüstrisine ilişkin eleştirisiyle Bourdieu'nün kültürel ekonomi izahının mukayeseli bir analizini sunuyor: Hem Adornocu hem de Bourdieücü düşünceye nüfuz eden derin kötümserlik doğrultusunda karşı

karşıya kalınacak açık politik güçlük, güçten düşürücü toplumsal biçimlerin güçlendirici kültür biçimlerine ne ölçüde yer bıraktığını araştırmaktır. Basaure dokuzuncu bölümde, özgürleştirici sosyoloji formlarından saklanamayacak birtakım çetin görevlerin sorumluluğunu almaya çağırır bizi -yani sessizliğe ses verme, onaylanmamışı tanınır kılma, toplumsal tanınma eksikliğinin sebebiyet verdiği çileli ve saygın olmayan bireysel ve kolektif deneyimleri gün yüzüne çıkarma ve toplumsal kaynakları erişilebilir kılma görevi.

Onuncu bölümde ise Turner, modern toplumlarda dinsel pratiklerin ve inanç sistemlerinin kaybolmaktan uzak olduğu göz önünde bulundurulursa, eleştirel sosyologların dünyayı anlamlı ve ilişkisel kılan dinsel ve seküler tarzlar arasındaki normatif ilişki hakkında muhakeme yürütmek zorunda olduğunu anlatır. Frère, on birinci bölümde, haklı olarak, nispeten farklı toplumsal uzamlarda işgal ettikleri muhtelif konumların belirlediği insanları esasen 'türdeş failer' olarak kavradığımızda bile, insanların üzerinde sürekli çalışıp eylemde bulundukları dünyadaki yerlerini yaratmaya ve yeniden yaratmaya muktedir oldukları gerçeğini hesaba katmak zorunda olduğu gerçeğinin üzerinde durur. Kögler'in on ikinci bölümde aydınlattığı gibi, iktidar ilişkilerinin kaçınılmaz biçimde nüfuz ettiği dilsel etkileşimlerin her daim asimetrik biçimde yapılandığını göz önünde bulunduran eleştirel bir dil sosyolojisi, dilsel eklemlenişin epistemolojik geçerlilik iddialarının kurucu ilişkiselliğin toplumsal meşruluğu iddialarını ne ölçüde temsil ettiğini araştırmak zorundadır. Robbins'in on üçüncü bölümde geliştirdiği metinsel analizden hareket edilirse, Bourdieu için, sosyal bilim ile politik eylemin el ele gitmesi gerektiği belirginlik kazanır; bizi toplumsal tahakkümün gerçekliğiyle yüzleşmeye zorlayan *a raisonnement sociologique* (sosyolojik muhakeme), aynı zamanda, bizi toplumsal özgürlük imkânı üzerinde kafa yormaya davet eden *a raisonnement politique*' dir (politik muhakeme). Sintomer'in on dördüncü bölümde izah ettiği gibi, Bourdieu'nün eleştirel akıl kavramı, nihayetinde politik bir akıl formudur: Tıpkı kurama dayanmayan araştırmacının kör ve araştırmaya dayanmayan kuramın ise boş olması gibi hem eleştiriye dayanmayan siyaset hem de sınırsız ve siyasete dayanmayan eleştiri anlamsızdır. Son olarak, Adkins'in on beşinci bölümde ikna edici biçimde ileri sürdüğü gibi, Bourdieu'nün denemelerinde yalnızca cari ekonomik krizi değil, aynı zamanda 'zaman paradır' şeklindeki modern öğretilerden postmodern 'para zamandır' şeklindeki özdeyişe sessiz geçişi de anlamak adına güçlü kaynaklar bulabiliriz. Pratiğin zamansallaşması, zamanın siyasallaşması ve dolayısıyla toplumsal yaşamın yeniden inşasıyla çok yakından ilişkilidir.

Okura, bölümler hakkında özet niteliğinde bir perspektif sunan Sonsöz kaleme alarak muhtemelen sıra dışı bir adım attık. Bu Sonsöz kısmen ekledik, zira ortak bir temaya işaret ediyorlarken bile, bölümler hem farklılar hem de karmaşık. Sonsöz bu derlemenin kapsamlı amaçlarının kısa ve öz bir özeti-

ni içeriyor. Okurlar, bu kitabın özüne inmeden önce, hem Önsöze hem de Girişe göz atmak isteyebilirler.

Teşekkür

Bu Girişin daha eski bir nüshası üzerine ayrıntılı ve faydalı yorumları için Elena Knox'a derinden müteşekkirimiz.

Referanslar

- Alexander, Jeffrey C. (2006) *The Civil Sphere*, Oxford: Oxford University Press.
- Althusser, Louis (1969 [1965]) *For Marx*, trans. Ben Brewster, Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Aron, Raymond (2002) *Le marxisme de Marx*, Paris: Fallois.
- Aron, Raymond, Richard Howard and Helen Weaver (1965) *Main Currents in Sociological Thought*, trans. Richard Howard and Helen Weaver, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Back, Les, Azzedine Haddour and Nirmal Puwar (eds.) (2009) *The Sociological Review – Special Issue: Post-Colonial Bourdieu* 57(3).
- Bottomore, T. B. (1965) *Classes in Modern Society*, London: Allen & Unwin.
- Boudon, Raymond (1980 [1971]) *The Crisis in Sociology: Problems of Sociological Epistemology*, trans. Howard H. Davis, New York: Columbia University Press.
- Bourdieu, Pierre (1975) 'L'ontologie politique de Martin Heidegger', *Actes de la recherche en sciences sociales* 5–6: 109–156.
- Bourdieu, Pierre (1976) 'Le champ scientifique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 8–9 [2–3]: 88–104.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991 [1988]) *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Terry Eagleton (1992) 'Doxa and Common Life', *New Left Review* 191: 111–121.
- Bourdieu, Pierre (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000) 'Mit Weber gegen Weber: Pierre Bourdieu im Gespräch', in Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, herausgegeben von Franz Schultheis, Andreas Pfeuffer und Stephan Egger, übersetzt von Stephan Egger, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, pp. 111–129.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.

- Bourdieu, Pierre (2001) 'Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner'. *Entretien avec Antoine Spire*, Paris: Éditions de l'Aube.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1979 [1964]) *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture*, trans. Richard Nice, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1990 [1970]) *Reproduction in Education, Society and Culture*, trans. Richard Nice, 2nd Edition, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourricaud, François (1981 [1977]) *The Sociology of Talcott Parsons*, trans. Arthur Goldhammer, Chicago: University of Chicago Press.
- Calhoun, Craig, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) (1993) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press.
- Coser, Lewis A. (1971) *Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Crozier, Michel (1964 [1963]) *The Bureaucratic Phenomenon*, London: Tavistock.
- Dahrendorf, Ralf (1959) *Class and Class Conflict in Industrial Society*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Dawe, Alan (1970) 'The Two Sociologies', *The British Journal of Sociology* 21(2): 207–218.
- Eribon, Didier (1992 [1989]) *Michel Foucault*, trans. Betsy Wing, London: Faber.
- Foucault, Michel (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, edited by Colin Gordon, translated by Colin Gordon [et al.], Brighton: Harvester Press.
- Hacking, Ian (2004) 'Science de la science chez Pierre Bourdieu', in Jacques Bouveresse and Daniel Roche (eds.) *La liberté par la connaissance: Pierre Bourdieu (1930–2002)*, Paris: Collège de France, Odile Jacob, pp. 147–162.
- Holton, Robert John and Bryan S. Turner (1986) *Talcott Parsons on Economy and Society*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Lerner, Daniel (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, with the collaboration of Lucille W. Pevsner and an introduction by David Riesman, Glencoe, Ill.: Free Press.
- Lipset, Seymour Martin (1963) *The First New Nation: The United States in Historical and Comparative Perspective*, New York: Basic Books.
- Lockwood, David (1964) 'Social Integration and System Integration', in George K. Zollschan and Walter Hirsch (eds.) *Explorations in Social Change*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 244–257.
- Lockwood, David (1992) *Solidarity and Schism: 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology*, Oxford: Clarendon Press.
- Luxon, Nancy (2008) 'Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault', *Political Theory* 36(3): 377–402.
- Marx, Karl (2000/1977 [1845]) 'Theses on Feuerbach', in David McLellan (ed.) *Karl Marx: Selected Writings*, 2nd Edition, Oxford: Oxford University Press, pp. 171–174.
- Masson, Philippe (2008) *Faire de la sociologie. Les grandes enquêtes françaises depuis 1945*. Paris: La Découverte.
- Parsons, Talcott (1951) *The Social System*, London: Routledge & Kegan Paul.

- Poulantzas, Nicos (1978 [1978]) *State, Power, Socialism*, trans. Patrick Camiller, London: NLB.
- Rex, John (1961) *Key Problems of Sociological Theory*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Rojek, Chris (2004) 'An Anatomy of the Leicester School of Sociology: An Interview with Eric Dunning', *Journal of Classical Sociology* 4(3): 337–359.
- Shilling, Chris (2004) 'Physical Capital and Situated Action: A New Direction for Corporeal Sociology', *British Journal of Sociology of Education* 25(4): 473–487.
- Shusterman, Richard (1992) *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*, Oxford: Blackwell.
- Shusterman, Richard (ed.) (1999) *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell.
- Sica, Alan and Stephen P. Turner (2005) *The Disobedient Generation: Social Theorists in the Sixties*, Chicago: University of Chicago Press.
- Susen, Simon (2007) *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford: Blackwell Press.
- Turner, Bryan S. (1996) *The Body and Society*, London: Sage.
- Weber, Max (2001/1930 [1904–05]) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, London: Routledge.

BÖLÜM BİR

YAPISALCILIK VE PRATİĞİN

KURAMI ARASINDA:

PIERRE BOURDIEU'NÜN KÜLTÜR

SOSYOLOJİSİ¹

Hans Joas ve Wolfgang Knöbl

Bourdieu'nün yapıtı, 1940'lar sonu ve 1950'ler boyunca fenomenologlar ve yapısalcılar arasında geçen tartışmaların karakterize ettiği Fransa'nın ulusal entelektüel ortamı tarafından şekillendirilmişti. Fakat Bourdieu'nün yazılarını başka "büyük teorisyenlerin" yazılarından farklı kılan şey, bu ulusal ve kültürel boyut değildir. Mesela Habermas ve Giddens da yaşadıkları ülkelerin akademik ve siyasi bağlamına aynı oranda borçluydu. Bourdieu'nün yaklaşımını Alman ve İngiliz "rakiplerinden" ayıran şeyse, teorik ve ampirik bilgi arasında kurduğu önemli ölçüde kuvvetli olan bağıntıydı. Bourdieu evvela deneye dayanan, yani kavramlarını kendi ampirik çalışması temelinde geliştirip (bu türden bir teorik üretimin yol açtığı tüm avantajlar ve dezavantajlarla birlikte) sürekli olarak incelten bir sosyologdu. Bu meseleye ilişkin daha fazla şey söyleyeceğiz. Bourdieu, esas itibarıyla bir kuramcı olarak değil, teorik tartışmaları kendi ampirik çalışması üzerinden sistematik şekilde teşvik eden bir kültür sosyoloğu olarak anlaşılmalıdır.

1930'da doğan Pierre Bourdieu haliyle Habermas ve Luhmann ile aynı kuşağa mensuptur. Mütevazı bir sosyal çevreden gelmesi ve Fransız kırsalında yetişmesi, onun yapıtını anlamak açısından fazlasıyla önemlidir. Bourdieu'nün bizzat kendisi kökenlerinin önemini durmadan vurgulamıştır: "Gençliğimin büyük bir bölümünü Fransa'nın güneybatısındaki küçük ve ücra bir köyle geçirdim [...]. Yalnızca aksarımdan değil, aynı zamanda temel deneyimleri-

Orijinal olarak şöyle yayımlandı: Hans Joas ve Wolfgang Knöbl (2009 [2004]) 'Yapısalcılık ve Pratik Kuramı Arasında: Pierre Bourdieu'nün Kültür Sosyolojisi', *Sosyal Teori: Yirmi Giriş Dersi*'nin içinde, çev. Alex Skinner, Cambridge: Cambridge Üniversitesi Yayınları, s. 371-400.

min ve kazanımlarımın çoğundan da vazgeçerek eğitimin gerekliliklerini karşılayabildim [...] (Bourdieu ve Wacquant 1992: 204). Düpedüz elverişsiz olan bu kökenlerine rağmen, Bourdieu Fransa'nın önde gelen eğitim kurumlarına girmeyi başarmıştı ki çoğu insan bu gerçeğin ayırdına 1982'de meşhur *Collège de France*'a atandığında varmıştı.

Toplumsal ve mesleki basamakları tırmanmanın klasik bir örneği olan bu hadise, Bourdieu'nün istifade edebileceği imtiyazlı bir öğrenim durumuna sahip olmadığı gerçeği, Fransız üniversite ve eğitim sistemine ve genel olarak aydınlara -ki meslek hayatı boyunca sayısız çalışmada incelediği bir gruptur-karşı takındığı amansız tavrı meşrulaştırmasına katkıda bulunmuştu. Bu nedenle, 'normal' toplumun işleyişine dair hususi ve daha önemlisi eleştirel iç-görülere sahip çıkmak adına, klasik sosyolojinin dışlanmış kişi (marjinal insan) kavramından faydalanmıştı.

Fransa'da, uzak bir vilayetten gelmiş veya Loire'nin güneyinde doğmuş olmak sömürgeci duruma koşut birtakım nitelikler bahşeder size. Bir tür öznel ve nesnel dışsallık kazandırır ve sizi Fransız toplumunun temel kurumlarıyla ve böylelikle onun entelektüel geleneğiyle belirli türden bir ilişkiye sokar. Sezgininizi kuvvetli kılmaktan başka bir işe yaramayan üstü kapalı (ve o hiç de üstü kapalı olmayan) toplumsal ırkçılık biçimleri vardır [...] (Bourdieu ve Wacquant 1992: 209).

Fakat Bourdieu'nün Fransız kültür kurumlarının sosyolojisini yapmaya ve daha genel olarak sosyolojiye uzanan yolu hiç de dolaysız ve açık değildi; Habermas ve Luhmann gibi, sosyolojide kariyer yapmakta karar kılmaları biraz zaman almış büyük toplum kuramcılarının biyografilerinden de aşına olduğumuz bir durumdur bu. Hayli yetenekli bir öğrenci olan Bourdieu, Paris'te *École Normale Supérieure*'de -Fransız eğitim kancunun en saygın branşı olan- felsefe okudu. Sonrasında kısa bir süreliğine Fransa kırsalında felsefe öğretmenini olarak çalıştığını düşünürsek, Fransa'da beşeri bilimler alanında akademik kariyerine devam etmek isteyen pek çok kimsenin yaptığı gibi, Bourdieu de ilk başlarda bu alana odaklanmak istemiş gibi görünüyor. Fakat felsefe Bourdieu'yü giderek düş kırıklığına uğrattı ve antropolojiye daha fazla merak sardı; öyle ki sonunda kendini eğitmiş, deneyim yönelimli (*empirical oriented*) bir antropolog ve sonrasındaysa bir sosyolog haline geldi. Bourdieu'nün felsefeden yüz çevirip antropolojiye ve daha sonra sosyolojiye yöneldiği bu süreç, kısmen Lévi-Strauss'un o dönemde meşhur olmasıyla ilişkiliydi. Tastamam bilimsel bir yaklaşım iddiasıyla gündeme gelen yapısalcı antropoloji, felsefenin eğitim kanonundaki geleneksel üstünlüğüne meydan okumaya başlamıştı. Bourdieu, geleceği bir hayli parlak ve umut vadeden bu alana doğru sürüklendi. Yapısalcılığın felsefe karşıtı üslubu epey cezbedici

geldi ona (bkz. Joas ve Knöbl, 2009 [2004]: 339-370) ve bu üslup kendi yapıtında -örneğin felsefenin arı teorik ussallığına karşı kavgaya girişirken- sıklıkla belirginlik kazandı.

Gelgelelim, Bourdieu'nün antropolojiye ve sonrasında sosyolojiye uzanan yolunu belirleyen dışsal etmenler olduğu gerçeğinin ayırdına varmak önemlidir: 1950'lerin ikinci yarısında askeri görevini yerine getirirken Cezayir'e atanmıştı. Orada, şüphesiz bağımsızlık savaşının getirdiği epey çetin koşullar altında, bu Fransız sömürgesindeki acı deneyimlerini entelektüel açıdan yavaş yavaş kabullendiği, Cezayir'in sosyolojisine ilişkin ilk kitabı için (Bourdieu, 1958) gereken verileri bir araya getirdi (Bkz. Robbins, 1991: 10 vd.). Bu ortamda, Cezayir'in kuzeyinde yaşayan bir Berberi kavmi olan Kabyle bünyesinde daha sonra bir dizi antropolojik monograf ve deneme yayımlamasına vesile olan (nihayetinde genişletilmiş biçimiyle *Outline of a Theory of Practice* (1977 [1972]) [Bir Pratik Teorisi İçin Taslak] başlıklı kitapta toplanan) bir alan araştırması da gerçekleştirdi. 1972'de Fransa'da yayımlanan ve sonrasında İngilizce (ve Almanca) çevirisi sayesinde fazlasıyla tanınan bu yapıt, olağanüstü bir şöhet ve nüfuz elde etti, zira başlangıçta izinden gittiği Lévi-Strauss'un yapısalcılığından kopan Bourdieu, özgün bir kuramsal sentez vaadinde bulunan kendi kavram setlerini geliştirmişti.

Bu çalışmalar aslen antropolojik olduğundan, aşağı yukarı aynı dönemde Fransız toplumunu (bilhassa onun kültürel, eğitsel ve sınıfsal yapısını) sosyolojik bir analize tabi tutmak için, Bourdieu bu çalışmaların bünyesinde barındırdığı teorik fikirlerden faydalanmaya başladı. Toplumsal bakımdan eleştirel olan yazılarının iğneleyiciliğine gelirsek, Marx'ın yapıtı birçok bakımdan Bourdieu'nün modeli ve mihenk taşıydı. Örneğin daha sonra İngilizceye tercüme edilen *Photography: A Middle-Brow Art* (1990 [1965]) [Fotoğrafçılık: Azkültürlü Bir Sanat] kitabındaki çok sayıda deneme 1960'larda ortaya çıktı. Bourdieu ve onun yazı arkadaşları, bir sosyal sınıftan diğerine bir hayli değişkenlik arz eden sanat ve kültür algısını betimlemeye, sınıf mücadelesinin nasıl da sanat ve kültürü temellük etmenin çelişen yordamlarını bünyesinde barındırdığını açığa kavuşturmaya çalışırlar bu çalışmalarda. Sınıflar birbirlerinden taban tabana zıt sanat ve kültür anlayışları nedeniyle ayrılırlar ve böylelikle, Fransız toplumunun sınıfsal yapılarını aşağı yukarı farkında olmayarak yeniden üretirler. Bourdieu, belki de kültür sosyolojisindeki en meşhur yapıtı *La distinction Critique sociale du judgement*'da [Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi 1984 [1979]] bu tezi göz kamaştırıcı bir şekilde detaylandırmıştı.

Bourdieu'nün daha sonraki yayınları hayli erken bir evrede belirlenmiş kuramsal bir araştırma yönelimini tamamlayıp nihayete erdirmişti adeta. Kültür sosyolojisi açısından bilhassa iki major araştırma önem kazanmıştı: 1960'ların sonuna doğru Fransız üniversite sisteminin yüz yüze geldiği bunalımı analiz eden *Homo Academicus* (1988) ve Fransa'da on dokuzuncu yüzyılın

ikinci yarısında özerk bir sanatsal dekorun oluşumuna ilişkin tarihsel ve sosyolojik bir çalışma olan *Les règles de l'art* (Sanatın Kuralları, 1996 [1992]). Bu yapıtların yanı sıra, kuramsal arzularını detaylandıran yeterli sayıda makale yayımladı Bourdieu: *Le sens pratique* (Pratiğin Mantığı, 1990 [1980]) ve *Meditations Pascaliennes* (Paskalca Düşünceler) ki bu bağlamda temel metinlerdir. Ancak temelde bu kuramsal çalışmalarında bile, *Bir Teori Pratiği İçin Taslak'ta* (1977 [1972]) sunduğu kavramsal aparatları yalnızca sınırlı bir düzeye dek geliştirdiğini söylemek makuldür; metnini her şeyden önce eleştirilere karşı savunur. Gelgelelim herhangi bir kuramsal gelişimi ayırt etmek neredeyse olanaksızdır burada. Bourdieu'nün teorisi kendisini başka büyük kuramcılardan bu sayede ayırır. Yapı sanayiinin dilini kullırsak, sonraki teorik yapıt salt ön cephe ve dekorla ilişkiliyken, ilkinde yalnızca temel duvarlar değil, aynı zamanda tüm yapı ve hatta çatı da çarçabuk yerine yerleştirilmişti. Bu yüzden Bourdieu'nün teorisi, 1960'larda geliştirildiği tarihten itibaren temelde aynı kalmayı sürdürmüştür.

Zamanla kayda değer biçimde değişmiş gibi görünen, Bourdieu'nün kişiliği ve rolüydü yalnızca. Solda siyasi açıdan her daim etkin olmasına karşın, bu durum genellikle gün ışığından uzakta yaşayan ve aslında çoğu insan tarafından fark edilmeyen diğer Fransız aydınlarının durumuna kıyasla daha az dikkat çekici bir biçim almıştı. Böylesi aktiviteleri sahne ışıklarının uzağında yürüttüğü gerçeği, çoğu zaman uzmanlık alanlarının sınırlarını aşan, neredeyse hiç hak etmedikleri evrensel bir liyakat ve kamusal sorumluluk iddiasında bulunan bir Jean-Paul Sartre gibi kamuoyunda fazlasıyla tarunan Fransız aydınlarına ilişkin sıkça dile getirdiği eleştiriyile bağlantılıydı kısmen. Lakin Bourdieu 1990'lardan 2002'deki ölümüne değin böylesi kısıtlamalardan (en azından) feragat etmişti. Bu evrede küreselleşme eleştirmenleri için giderek simgesel bir figür olarak belirmiş ve neredeyse otomatik biçimde katıyen olmayı arzu etmediği bir tür major aydın haline gelmişti. *La Misère du Monde* (Dünyanın Sefaleti: Çağdaş Toplumda Sosyal Mağduriyet, 1999 [1993]) kitabı, küreselleşmenin farklı kültür ve yaşam alanlarındaki olumsuz etkilerinin bir tür ampirik kanıtı olarak anlaşılmıştı.

Bourdieu'nün sonuna kadar safkan bir hiciv yazarlığı rolüne prim vermekten imtina ettiğini kabul etmek gerekir. Ampirik araştırmaya dönük yönelimi çok güçlüydü ve sosyolojinin Fransız akademik kanonundaki konumunu sağlamlaştırmak ve onu diğer araştırma alanlarından -bilhassa felsefe ve toplum felsefesi- ayırmak için duyduğu Durkheim benzeri tutku, böylesi bir rolü üstlenmesine yetecek kadar güçlüydü. 1975'te kurduğu ve geniş bir okur kitle-sine ulaşan *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisindeki editörlük görevinin de gösterdiği gibi, gücünün epey farkında olan Bourdieu'nün kurumsal düzeyde desteklediği bir tür ampirik sosyoloji araştırması geliştirme husu-

sunda süregelen bir ilgisi vardı (Bourdieu'nün entelektüel biyografisi için, bkz. Bourdieu, 1990 [1987]: 3-33).

Bourdieu'cü teoriyi izahımıza şöyle devam edeceğiz: Öncelikle, Bourdieu'nün iddialarının temel öğelerini karakterize ettiği için, belli bir teorik uygunluk arz eden ilk yapıtı *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'a (1977 [1972]) iyice göz gezdireceğiz. Sonraki yapıtlarında bulunan izahlardan ve daha kesin formülasyonlardan sıklıkla yararlanacak olmamıza rağmen, temel amacımız, Bourdieu'nün nispeten erken bir evrede belirli problemleri hangi fikirler yardımıyla, neden ele aldığını ortaya koymaktır (1). Bu ilk yapıtı sürekli aklımızda tutup Bourdieu'nün temel kavramlarını takdim ederken, bir yandan da Bourdieu'nün savunduğu eylem modelini ve bu modelin yol açtığı sorunları eleştirel olarak inceleyeceğiz (2). Bourdieu'cü kuramın mimari bütününi takdim edip bünyesindeki düğüm noktalarını (3) tespit etmeye devam edeceğiz, Bourdieu'nün kültür sosyolojisine (4) ilişkin yapıtlarının kimi karakteristik veçhelerini olabildiğince canlı ve kısa biçimde sunmadan önce ve yapıtının yarattığı etkiye ışık tutacağız (5).

1. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen Kabyle toplumuna ilişkin ilk yapıtla başlıyoruz ki program niteliğindeki başlığı (*Bir Pratik Teorisi İçin Taslak* (1977 [1972])) bir açıklama gerektiriyordur. Entelektüel biyografisiyle ilgili düşüncelerimizde ima ettiğimiz gibi, Bourdieu 1950'lerde Lévi-Strausscu antropolojinin coşkusuna kapılmış ve Kabylia'daki antropolojik araştırmasına temel yapısalci temalara odaklanarak başlamıştı. Akrabalık örüntüleri, evlilik tarzları ve mitolojiye ilişkin çalışmalar, bu toplulukta vuku bulan süreçlerin mantığına ve onun sürekli olarak kendisini belirli kurallar temelinde yeniden üretme tarzına dair içgörüler sağlamıştı. Oysa Bourdieu'nün araştırması beklenmedik sonuçlar verdi. Her şeyden önce bu sonuçlar insanların devamlı suretle eyledikleri varsayılan (evlilik, mübadele, iletişim hakkındaki) kuralların değişmezliğine dair yapısalci öncülle desteklenmemişti. Aksine Bourdieu, gerek faillerin iyi kötü uygun gördükleri şekilde birbirlerini kışkırtarak (ki böylece kuralların takibine hemen hiç başvurulmayabilir), gerekse de kuralları yalnızca somut çıkarlarını gizlemek amacıyla takip ettiği sonucuna varmıştı. "Şeref" fenomenini incelediği kitabın ilk bölümünde bilhassa belirgindir bu. Kabyle topluluğunda -ve elbette diğer bölgelerde de- şeref çok önemli bir rol oynar; "şerefli davranış" fayda yönelimli eyleme düpedüz karşıt olduğundan onu sefil iktisadi çıkarlarla ilişkilendirmek olanaksız gibi görünür. İnsan ancak doyumsuz değilse ve satın alınamıyorsa şereflidir. Kabyle topluluğunda şeref payesi verilebilir eylemleri ve şerefli kişileri açıkça gösteren ritüeller hususi olarak ifşa edilirler. Ne var ki Bourdieu, bu şeref ritüellerinin sıklıkla (menfaatle bağlantılı) çıkarları maskeleydiğini gösterir: Failler şeref ile çıkarlar arasındaki bu bağı kavrarlar -ya da en azından bilinçsiz bir şekilde onu üretirler- ve insanlar şeref

ritüellerini desteklerler, zira bu ritüeller onların çıkarlarını korumasına olanak tanır.

Kız çocuk için büyük bir ödeme talep etmek ya da erkek çocuğu baş göz etmek için büyük bir miktar ödemek; her iki durumda da mesele itibarını ileri sürmek ve böylece onu kazanmaktır [...] Olağan pazarlık görüntüsü arkasına saklanmış, bir tür tersyüz edilmiş pazarlık sayesinde iki grup zincirleme tekliflerle ödenecek miktarı yukarı çekmeyi zımnen kabul eder, zira evlilik piyasasındaki ürünlerinin simgesel değerinin sabit katsayısını arttırmakta ortak bir menfaatleri vardır. Sıkı pazarlık yapıldıktan sonra, hiçbir kahramanlık, aldığı miktarın büyük bir kısmını ağırbaşlı bir şekilde iade eden gelinin babasının yiğitliğinden daha çok methedilmez. İade edilen miktar ne kadar fazlaysa, kazanılan onur da o kadar fazladır; en yüksek maddi fayda arayışı, en yüksek simgesel fayda arayışı ile şeref münazaraları kisvesi altında maskelendiğinden, sanki cömertlik edimiyle alışverişi taçlandırmaktaki amaç, açıkçası epey sert geçebilen pazarlık dışı bir şeref mübadelesinde bulunmaktıymış gibi. (Bourdieu, 1977 [1972]: 56)

Demek ki şeref ritüelleri, yapısalcı antropologların yaptığı gibi salt kuralların mantığı betimlendiğinde gözden kaçabilecek maddi çıkarları dahi gizlerler. Üstelik tam da bu sebepten ötürü, kurallar asla katı değildirler; ortodoks yapısalcı yazarların varsaydığı davranışlar üzerinde belirleyici hiçbir etkiye de sahip değildirler. Bourdieu'nün gözlemlediği gibi, faillerin çıkarlarıyla örtüşmeyen kurallar sıkça ihlal edilir ki bu durum kurallar ve örüntüler, ritüeller ve düzenlemeler ile ilgili olarak insan eyleminin açıkça tabiatında var olan "tahmin edilemezlik" unsurunda hüküm kılmasına neden olmuştur (Bourdieu, 1977 [1972]: 9). Bu sayede tüm yapısalcı kurallar terminolojisine ve onun temel dayanaklarına soru işareti koyar. Bourdieu, kuralları takip etmenin daima bir çatışma ögesiyle ilişkili olduğunu ileri süren bir karşı argüman sunar. Gerçekte kurallar tamamen ihmal edilemiyorsa (ki ara sıra muhakkak olur bu), kuralla dayanan her mübadele edimi, kurala dayanan her diyalog, kurala dayanan her evlilik en azından etkileşime taraf olanların toplumsal konumunu iyileştiren ya da kapsayan çıkarları koruyup güçlendirmelidir de. Dolayısıyla kurallar faillerce bilinçli olarak araçsallaştırılırlar:

Her mübadele edimi az çok gerçeği gizleyen bir meydan okuma barındırdığı için, meydan okuma ve karşılık verme mantığı her türden iletişim eyleminin yöneldiği sınırdan başka bir şey değildir. Cömert mübadele bonkörlüğe doğru meyleder; bununla birlikte en önemli hediye, büyük ihtimalle onu alan kimsenin vereceği herhangi bir karşı hediyeyi engelleyip şerefini zedelemektir. İletişim fenomeninin işlevini -eğreti kavramların aktarımı sayesinde olsa da- meydan okuma ve karşılık verme diyalektiğine ya da daha genel biçimde söylenirse hediyelerin, sözcüklerin ve kadınların mübadelesine indirgemek, onları iletişim işlevinin icrasında ve ara-

çılığıyla siyasal egemenlik işlevini yerine getirmeye uygun kulan yapısal müphemliği göz ardı etmektir (Bourdieu, 1977 [1972]: 14, vurgu ana metne).

Bourdieu yapısalcılığı, kuralların ve kültürel örüntülerin hayli idealleştirilmiş bir tasviri lehine toplumsal failerin üstlendiği eylemlerin çıkarlarla ilişkisini hesaba katmakta tamamen başarısız olmakla itham eder. Bourdieu'ye göre insanlar, kuralları ve örüntüleri manipüle edebilirler; toplumsal sınıflandırma sistemlerinin edilgen nesneleri değildirler yalnızca. Failler kendi çıkarlarının peşine düştükleri için, "resmi olan" ile "kurala uyan" arasında (Bourdieu, 1977 [1972]: 38), (kuramsal olarak) inşa edilmiş modeller ile failerin pratikleri arasında daimi bir farklılık olduğunu varsaymalıyız. Toplumsal kuralları tespit etmek bir hayli faydalı olabilir, ama şayet failerin pratiklerini ortaya çıkarmak istiyorsak katiyen yeterli değildir:

Antropologların inşa ettiği mantıksal ilişkiler (sürekli pratik edilen, sürdürülen ve beslenen) "pratik" ilişkilere karşıttır; Benzer şekilde, bir haritanın geometrik uzamı olarak teorik bakımdan olası tüm yolların ve güzergâhların imgesel temsili de, sürekli kullanılarak daha ulaşılabilir kılınmış patikalar ve uğrak yerleri şebekesine karşıttır (Bourdieu, 1977 [1972]: 37).

Nihayetinde, *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak* başlığının da ima ettiği gibi, meselenin özüne inen bir yapısalcılık eleştirisidir bu -bilhassa Bourdieu'nün Saussurecü dilbilimsel analiz paradigmasını (ki yapısalcılar için bir hayli ilham vericidir) toplumsal dünyaya uygulamaya direndiğini de düşünürsek (Bourdieu, 1977 [1972]: 24). Böylelikle Bourdieu, yapısalcı antropolojinin ve Lévi-Strauss'un sosyolojisinin teorik ve deneysel verimliliğine gölge düşürür.

Saussurecü insanın [...] iletinin yapısal niteliklerini oluşturabilmesinin [tek yolu] (basitçe kayıtsız bir gönderici ve alıcı varsayarak) iletinin belirli bir durumdaki, daha doğrusu toplumsal olarak yapılandırılmış bir etkileşimdeki kullanımından kaynaklanan yapısal özelliklerini ihmal etmektir. Dilin yapısından yerine getirdiği işlevlere, yani gerçekte ona anlam veren failerin kullanımına geçilir geçilmez, saf kodun bilgisinin gerçekten vuku bulan dilsel etkileşimin ancak pek kusurlu bir bilgisini sunduğu fark edilir (Bourdieu, 1977 [1972]: 25, vurgu esas metne).

Bourdieu'ye göre, 'araştırma nesneleri'nin gerçek pratik niteliğinin daha yakından incelenmesi, yapısalcı analizin ne denli isabetsiz ve yetersiz olduğunu açığa çıkarır. Biraz daha soyut kavramlarla ifade edilirse, Bourdieu, eylem kuramının öğelerini kökensel bakımdan yapısalcı kuramsal çerçevesine yerleştirir -yani çıkarlarla bağlantılı ve kurallarla ihtilaf içinde eyleme fikri. Bu yapısalcı paradigmayı kayda değer bir şekilde değiştirmekti. Sonradan özellikle bir başka yayınında da ifade etmiş olduğu gibi, 'faili yapının taşıyıcısı ya da des-

tekleyici rolüne indirgeyerek gözden kaybeden' (Bourdieu, 1996 [1992]: 179) yapısalcılığın doğasında bulunan 'tuhaf eylem felsefesine' karşı çıkmıştı.

Yine de Bourdieu yapısalcılıkla bağıını tamamen koparmaz . Kendi yaklaşımını 'genetik' ya da 'konstrüktivist yapısalcılık' olarak adlandırması gerçeğinde de açık olduğu gibi, yapısalcı düşünceye hep bağlı kalmıştı (örneğin bkz. Bourdieu, 1990 [1987]: 123). Gelgelelim bu bağlılığın gerçek doğası ancak tüm yapıtı şekillendiğinde belirgin bir hal almıştı. Bu şüphesiz Bourdieu'nün kendi kavramlarını diğer kuramsal yaklaşımlara göre konumlandırıp ayırtmasını lüzumsuz gibi gösteren yapıtının çoğunlukla deneysel olan yönelimi nedeniyledir. Yapısalcılığın onu ne denli 'etkilediğine' ilişkin açık bir kanıtı, örneğin 'ilişkişel düşünce tarzını sosyal bilimlere dâhil ettiği' ve 'tözcü düşünce tarzı'ndan koptuğu için yapısalcılığı övdüğü sonraki büyük teorik yapıtında buluruz (Bourdieu, 1990 [1980]:4). Bourdieu'nün düşüncesi ciddi ölçüde yapısalcılığa dayanır (ve zaman zaman da işlevselciliğe). Dolayısıyla Bourdieu için, esas analitik çekim noktası bireysel fail değildir; tam tersine failler arasındaki ya da bir sistemin bünyesindeki konumlar arasındaki, yani Bourdieu-cü terimlerle söylersek, bir 'alan'daki can alıcı konumlardır. Bourdieu'nün sunduğu bir tanımı alıntılarlamak gerekirse, 'alanlar':

Yapısallaşmış konum (ya da yer) uzamlarıdır ki nitelikleri bu uzamlardaki konumlarına bağlıdır ve işgal ettikleri konumların (ki kısmen bunlarca belirlenirler) özelliklerinden bağımsız olarak analiz edilebilirler. Alanların genel yasaları vardır: din alanı, felsefe alanı ya da siyaset alanı kadar farklı alanlar sabit işleyiş yasalarına sahiptir [...] ister on dokuzuncu yüzyılda filoloji, çağdaş moda ya da Orta Çağ'da din alanı olsun, ne zaman yeni bir alan çalışması yapılsa, o alana özgü belirli nitelikler keşfedilir ve bununla birlikte alanların evrensel düzeneklerine dair bilgimiz gelişir [...] (Bourdieu, 1993 [1980]:72)

Bourdieu'ye göre, çoğu eylem kuramcısının fazla muhakeme yürütmeden yaptığı gibi, her şeyden evvel eylemi anlamlı kılan failin böylesi bir 'alan'daki konumunu belirlemeksizin, yalıtılmış haldeki bireysel failerin davranışlarını analiz etmek faydalı değildir. 'Alanlar' eyleme yönelik seçenekler, ama yalnızca belirli seçenekler sunarlar ki bu eyleme yönelik diğer seçeneklerin dışlandığı ve failerin kısıtlamalara tabi olduğu anlamına gelir basitçe. Dinsel alandaki eylemin mantığı, mesela sanatsal alandaki eylemin mantığından zorunlu olarak farklıdır, zira kısıtlamalar farklıdır. Bu kısıtlamalar ve sınırlar, failerin - peygamberlerin ve müminlerin, sanatçıların ve izleyici kamunun- nasıl eyleme geçtiğini etkiler. Bu nedenle, kendinizi dinsel ya da sanatsal fenomenleri açıklamak için bir failin, peygamberin, sanatkârın ya da yazarın yaşamöyküsünü araştırmakla sınırlanmanız kaçınılmaz olarak oldukça verimsizdir (Bourdieu, 2000 [1997]: 115 vd.).

Bu değerlendirmeler ışığında Bourdieu, 'özneler' gönderme yapmaktan kasten imtina eder; olsa olsa faillerden bahseder. Onun için failler 'fazlasıyla etkin ve eylem halinde'dir –yapısalcılığın üstünden atladığı bir hakikat. Bununla birlikte Bourdieu şuna inanır: Foucault'nun 'öznenin ölümü'ne ya da 'insanın görünen sonu'na ilişkin tahrik edici yapısalcı nosyonu, yalnızca bağtılıların ve (alanlar içerisindeki) ilişkilerin can alıcı önemine dair (yapısalcı) içgörüyü beyan etmenin ve Sartre ile öteki pek çok filozofun ve sosyoloğun yapıtında bulunan bir fikri, kendini yaratan ve özerk özne fikrinin sağlam bir reddiyesini dışı vurmanın bir biçimi olması nedeniyle haklı çıkmıştır (bkz. Bourdieu'ye önsöz, 1998 [1994]: viii vd.) Bourdieu bu yapısalcı 'içgörüyü' büyük bir coşkuyla tekrar tekrar savunmuştu; keza kendisinin de ifade ettiği gibi, 'biyografik yanılısama'ya arka çıkan belirli sosyolojik ve felsefi akımlara dönük saldırılarının dayanağıydı. İnsanların kendi biyografilerinin yaratıcısı olduğuna, yaşamına adeta bu öznenin en erken çabalarından kaynaklanan ve onların yaşamları süresince kendini açan bir bütün olduğuna ilişkin herhangi bir kavrayışa merhametsizce saldırır. 'Biyografik vakaların toplumsal değeri ve anlamının' özne temelinde inşa edilmediği, tersine biyografik vakalara ilk etapta anlamlarını veren şeyin (ki anlam nihayetinde fail tarafından üstlenilir) belirli bir toplumsal alandaki 'yerleşimler' ve 'yerinden etmeler' üzerinden vuku bulduğu gerçeğine aralıksız olarak işaret eder (Bourdieu, 1996 [1992]: 258 vd.; ayrıca bkz. Bourdieu, 1998 [1994]: 75 vd.). Dolayısıyla 'özneler'den ziyade derinlemesine şekillendirildikleri alanda varolan insanlar faildir.

Yine de, Bourdieu'nün yapıtına ilişkin tartışmamızda kendimizi sollamaktan imtina etme arzusundayız. İlk kitabı *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'a yeniden dönelim (1977 [1972]). Bu metin yer yer lafı fazla uzatıyor ve Bourdieu kendi konumuna dair daha net bir izahı ancak daha sonraki bir evrede sunuyor olsa da, şüphesiz onun sentetik özelemlerini sergiler. Zira Bourdieu tüm eylem-kuramsal bakış açılarının yalıtık halleriyle yetersiz olduklarını mutlak biçimde belirginleştirmişti; gerçekten de ne sembolik etkileşimcilik ne de sosyolojideki entometodoloji gibi fenomenolojik yaklaşımlar ilginç toplumsal olguların şifresini çözebilir. Ona göre, bu yaklaşımlar, failin bakış açısını benimsemekte çok acelecidir; faillerin birbirleriyle ve içinde hareket ettikleri alanla bağlantılı olan konumlarının ne denli can alıcı olduğunu unutup bireyin (*his or her*) dünyanın verilmişliğine dair naif bakışını kabul ederler. 'Nesnelci' tutumunu pekiştirmek için Bourdieu, yalnızca kendisine belirli açılardan fazlasıyla idealist görünen yapısalcılıktan alıntı yapmaz. Mesela evlilik ritüellerinin vuku bulduğu üretim koşullarına (ki onlar olmadan anlaşılamazlar) gönderme yaptığında, Marx'ın 'somut' materyalizminden istifade eder:

Pratiğin pratik işlevleri meselesini ele almak için, işlevselciliğin daha naif biçimlerini tefe koymak yeterli değildir. Grubun uygun gördüğü formlar doğrultusunda, gru-

bun biyolojik yeniden üretimini garanti altına almaya niyetlenen bir işlem olarak evliliğin işlevlerine dair evrensel bir tanımın Kabyle evlilik ritüelini hiçbir şekilde açıklamadığı aşikârdır. Ancak görünümünün tersine, ritüel pratiklerinin kendine has işlevlerini ihmal eden yapısalcı analizden neşet eden hemen hemen çoğu kavrayış, gerek bu pratikleri gerekse de onların hizmet ettikleri pratik işlevlerin kolektif tanımını üreten yeteneklerin üretimine ilişkin iktisadi ve toplumsal koşulları araştırmakta başarısız olur. (Bourdieu, 1977 [1972]:115, vurgu esas metne.)

Öznelci olarak betimlediği eylem kuramını eleştiren Bourdieu, bir toplumsal alanın yapılarının –faillere genellikle farkında olmadıkları kısıtlamalar dayatan yapıların- sosyolojik gözlemci tarafından tayin edildiği nesnelci bir analiz formunun üstünlüğünü ileri sürer nihayetinde. Bourdieu ile yakından ilişkilendirilmiş sosyolog Loïc Wacquant, Durkheimci ‘özel’ analiz yöntemi ile Bourdieu’nün yöntemi arasında bir mukayese yaparak, bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Durkheim’in ‘sosyolojik yöntemi’nin ilk ilkesinin uygulanması, yani peşin hükümlerin sistematik reddi, dünyanın özel bir bakış açısından pratik algılanışına ilişkin analizden önce gelmelidir. Zira faillerin bakış açıları nesnel toplumsal alanda işgal ettikleri konuma göre sistematik olarak çeşitlilik gösterecektir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 11).

Bununla birlikte, Bourdieu (nesnelci) yapısalcılığı başlı başına yetersiz görür, tıpkı faillerin bakış açılarını aynı ölçüde önemsemeyen nesnelci işlevselciliği yetersiz görmesi gibi. Onun sosyolojik yaklaşımı faillerin eyleme gücünü ve kapasitesini tümüyle dikkate almaya niyetlenmiştir. Ne var ki bu; Bourdieu’nün, ‘fenomenoloji’ ve ‘özelcilik’in Scylla’sı ile ‘nesnelciliğin’ Charybdis’i² arasında yelken açmak arzusunda olduğu -ki kabul ettiği gibi, bundan sakınmaz da- anlamına gelir. Ona göre, bütün bu bilgi formları kendinde ve kendi içinde yetersizdir ki bir üçüncü sosyolojik kavrayış biçimi geliştirmek istemesinin nedenidir bu: faillerin ne yaptığını ciddiye alan ve ‘nesnelcilik’in ötesine geçen bir yaklaşım, yani kendi pratik teorisi. Bu, ‘[alanların] nesnel yapılarıyla [faillerin] yapılaşmış yetenekleri arasındaki var olan diyaletik ilişkilerin’ (Bourdieu, 1977 [1972]: 3, vurgu orijinal metne; eklemeler bizim), yani eylem ve yapıların birbirini belirlediği sürecin karşılıklı ilişkileri üzerinden meydana çıkarılması koşuluyla başarılabılır.

Bourdieu’nün burada yapmayı denediği şey, Anthony Giddens’in geliştirdiği argümanlarla benzerdir (bkz. Joas ve Knöbl, 2009 [2004]: 281–307): keza Bourdieu da ‘yapılaşma’ (*structuring*) ve ‘yapılandırma’ya (*structuration*) işaret

Scylla ve Charybdis, Odyssea destanından alınmıştır. Scylla deniz canavarı, Charybdis ise deniz tanrısıdır.

eder. Bu etkin kavrayış Giddens'in eserinde ulaştığı o sistematik öneme asla ulaşamasa da (kısmen Bourdieu'nün 'saf' bir toplum kuramcısı olmaması ve muhtemelen Giddens'in yapıtında sahnelenen türden bir toplumsal ontoloji geliştirmeye hiç ilgi duymamış olması nedeniyle), işlevselciler ve yapısalcılardan tam aksine, Bourdieu'nün yapıların failer tarafından harıl harıl yeniden üretilip 'kurulduğunu' varsayan bir bakış açısı geliştirmeyi amaçladığı aşikârdır yine de. Saf eylem kuramcılarının yorumladığı iddia edilen fikirlerin aksine, Bourdieu her halükarda bu yapıların yoğun ve sonuç tayin eden etkisinin altını çizer.

2. Şimdiye değin Bourdieu'nün kuramsal yaklaşımını yalnızca belli belirsiz tarif ettik; alıntılardığı cümleler genellikle teorik bir sentez ihtiyacını karşılamaktan ziyade onun önemini vurgulayan niyet beyanlarını temsil eder. Bourdieu ne 'fenomenolojik' ne de 'nesnelci' olarak ilerlemek arzusunda olduğunu söylediğinde, bu onun projesinin bütünüyle negatif bir tarifiedir. Eylem-kuramsal öğeleri -failler düzeyi- kendi yaklaşımında nasıl birleştirdiğine ve yapılaştırma sürecini yönlendiren failerin üstlendiği ve dolayısıyla onların eylemlerini yapılaştıran eylemleri somut terimler üzerinden nasıl anladığına ilişkin sorun baş gösterir. Burada Bourdieu'nün faydacılıkla ve onun eylem kuramıyla ilişkisinin, özellikle de Bourdieu'nün failerin 'çıkarlarına' çok sık göndermede bulunduğu gerçeği ışığında gözden geçirilmesi hususunda belirgin bir gereklilik söz konusudur. Gerçekte çoğu yorumcu (bkz. özellikle Honneth, 1995 [1990]) Bourdieu'nün yaklaşımının yapısalcılık ve faydacılığın bir alaşımını sahneye koyduğu tezini öne sürer –gösterdiği reaksiyon düşünüldüğünde, Bourdieu'nün birçok vesileyle şiddetli biçimde reddettiği ve kuşkusuz yapıtı hakkında onu her şeyden çok çileden çıkaran bir varsayım ya da yorumdur bu. Bourdieu çoğu denemesinde aslına bakılırsa faydacılığın ve onun rasyonel seçim yaklaşımının keskin bir eleştirmeni olarak belirir ve yapıtının temel veçhelerini faydacı ve yeni faydacı argümanların temel varsayımlarıyla uzlaştırmak bir hayli zordur. Ne var ki bu durum, yapıtının -belki de eşit derecede mühim- diğer veçhelerinin yapısalcılığı hatırlattığı meselesini lüzumsuz kılmaz. Öyleyse, Bourdieucü failleri faydacı benzerlerinden ayırt eden şey nedir? (bkz. Joas ve Knöbl, 2009 [2004]: 94–122)

Bourdieu'nün faydacı düşünceye ilişkin ilk eleştirisini zaten ima ettik. Tecrit edilmiş faili merkezi noktaya yerleştirdiğinden, faydacılık rasyonel araştırma yöntemini görmezden gelir ki Bourdieu'ye göre bu, toplumsal dünyanın işleyişine dair temel içgörülere ulaşmak için bir önkoşuldur. Bu eleştirinin yalnızca faydacı teorilere değil aynı zamanda prensip olarak tüm eylem-kuramsal yaklaşımlara uygulanması amaçlanmıştır. Bourdieu'nün ikinci eleştirisiye daha özgündür: Faydacı yaklaşımlara, faydacı hesaplamaların ve çıkarların kökeni meselesini ele almakta sistematik biçimde başarısız oldukları için hücum eder. Bu; 'önceden oluşturulmuş, evrensel bir çıkar anlayışının varlığı-

ru *ex nihilo*'yu koyutlaması gerektiğinden, rasyonel eylem kuramı tarihsel bakımdan değişkenlik gösteren çıkar formlarının toplumsal oluşumu konusunda tümüyle ihmalkârdır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 125). Üstelik Bourdieu antropolojik çalışmalarında modern Batılı kapitalizmdeki rasyonel-iktisadi hesaplamaların başka toplumlarda bu biçimde bulunamayacağını tekrar tekrar göstermişti. Dolayısıyla Bourdieu'ye göre, faydacılar, modern kapitalist toplumlarda şekillenen hesapçı eylem tarzını insani bir evrensel dönüştürürler. Bu iyi bilinen eleştiriden daha önemli ve daha tipik olanı ise, Bourdieu'nün *üçüncü* itirazıdır, yani faydacıların pratiğin mantığıyla teorinin mantığını birbirine karıştırmasıdır:

Bu kuramın onu yorumladığı şekliyle fail, bilen öznenin (*sujet connaissant*) eyleyen öznedeki (*sujet agissant*) imgesel izdüşümünden başka bir şey değildir; faaliyetine kendini kaptırmış eylem insanının bedenine düşünsel ve mantıksal tarzda monte edilmiş, kendi pratiğini düşünen bir tür filozof kafalı canavar. [...] İmgesel antropoloji, eylemi, iktisadi olsun ya da olmasın, ekonomik ve toplumsal olarak özerk kılınmış failin kasti seçimi üzerinde temellendirme arayışındadır. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 123)

Bourdieu burada her şeyden evvel faydacılığın, genellikle bütünüyle rasyonel ve düşününsel olmayan gerçek eylem süreçlerine dair yanlış bir kavrayışa sahip olduğu gerçeğine işaret eder. Faydacılığın çantada keklik saydığı rasyonel ve düşününsel tavır, ancak belirli koşullar altında mümkündür -örneğin bilimin korunaklı dünyasında- ancak alışlagelmiş pratik koşullarında oldukça nadir görülür. Eylem gerçekte çıkarları gerçekleştirmekle ilgilidir -ancak bu çıkarların nadiren bilinçli olarak takip edilmesi anlamında. Dolayısıyla Bourdieu, Amerikan pragmatizmine yakın duran Anthony Giddens'inkine benzer bir tavrın destekçisidir ('alışkanlık' kavramına bakın). Bourdieu'ye göre, genel olarak eylem, sıklıkla alışılmış gereksinimlerin şekillendirdiği ve dolayısıyla rasyonel seçim teorisyenlerini talep ettiği düşünüm kapasitesine ihtiyaç duymayan pratik bir mantığa bağlıdır. Toplumsallaşma, önceki deneyimler vb. tarafından tayin edilen belirli eylem örüntüleri bedenlerimize damgalanmıştır; bunlar genellikle bilinçli bir farkındalık olmadan elde edilebilirler ve eylemin alacağı formu önceden belirleyebilirler. Bourdieu bu fikri Husserl'in yapıtında da bulunabilecek 'habitus' kavramıyla yansıtır. Teorisindeki temel bir kavram olan habitusu erken bir evrede geliştirmişti ve kendisini bu kavram sayesinde öteki kuramsal okullardan durmaksızın ayırmıştı.

Bir Pratik Teorisi İçin Taslak'ta habitusu 'benzer şekilde biçimlenmiş problemlerin çözümünü olanaklı kılan benzer aktarım şemaları ve elde edilen sonuçların aralıksız doğrulanması (bu sonuçların diyalektik olarak ürettiği) sayesinde algıların, beğenilerin ve eylemlerin bir matrisi olarak her uğrakta işle-

yen, sonsuzca farklılaşmış görevlerin yerine getirilmesini mümkün kılan, geçmiş deneyimlerin bütünleştiren süregelen, dönüştürülebilir bir alışkanlıklar sistemi [...] olarak tanımlar (Bourdieu, 1977 [1972]: 82–83, vurgu eklendi).

Kulağa anlaşılabilir gibi geliyor bu, ama gerçekte izahı basit. Bourdieu -çocukluktan itibaren ailede, okulda ve iş yaşamında- genellikle muhtelif durumlara kolayca karşılık vermemizi, pratik ödevleri yerine getirmemizi vb. mümkün kılan belirli düşünme, algılama ve eyleme şemalarını öğrendiğimizi varsayar. Fiziksel hareketlerimiz, beğenilerimiz, dünyaya ilişkin en sıradan yorumlarımız erken bir evrede şekillendirilmiştir ve dolayısıyla eyleme yönelik tercihlerimizi kayda değer biçimde belirlerler.

Yapı, ürettiği habitus vasıtasıyla yönlendirir pratiği, mekanik bir belirlenim süreci sayesinde değil, ama pratik de yönelimler ve kısıtlamalar dolayısıyla habitusun keşfedilme süreçlerini belirler. İçerisinde oluşturulduğu tikel koşullara nesnel olarak ayarlanmış, belirli bir üretici şemalar sistemi olarak habitus, bu koşullarla tutarlı olan bütün düşünceleri, bütün algıları ve bütün eylemleri yaratır. [...] Habitus, sınırları tarihsel ve toplumsal bakımdan ürettiği koşullara yerleşik olan ürünler -düşünceler, algılar, söylemler, eylemler- ortaya koymak yönünden sınırsız bir kapasite olduğundan, güvence altına aldığı şartlı ve koşullu özgürlük öngörülebilir bir yenilik yaratmaktan uzaktır, tıpkı ilk koşullandırıcıların basit mekanik yenden üretiminden uzak olması gibi. (Bourdieu, 1977 [1972]: 95)

Bu alıntının da ima ettiği gibi, 'habitus' kavramı, yaratıcı ve yenilikçi bir davranış türünü mümkün kılan belirli bir manevra mahallini göz ardı etmez. Bununla birlikte, bu alışılmış davranıştan tamamen uzaklaşıp kopamayız da, zira habitus yaşam öykümüzün ve kimliğimizin bir vechesidir. Dikkatli okur, bunun Bourdieu'nün kültürel sosyoloji ve sınıf teorisi hakkındaki araştırmalarıyla ne denli bağlantılı olduğunu fark edecektir. Zira bir toplumda yegâne bir habitus olmadığı, tersine farklı sınıfların tekrar edip durduğu, bu sınıfları -her şeyden önce bu sınıflar arasındaki farklılıkları- devamlı suretle yeniden üreten *muhtelif* algı, düşünme ve eylem biçimleri olduğu açıktır. Bununla birlikte henüz meselenin bu vechesiyle ilgilenmiyoruz. Burada kayda değer olan şudur: Bourdieu habitus kavramını bir hayli rasyonalist ve bilinç felsefesine sıkı sıkıya bağlı olan faydacılığın ve yeni-faydacılığın varsayımlarından kendisini kurtarmak amacıyla harekete geçirir.

Gördüğümüz gibi, şayet Bourdieu'nün kendini faydacılıktan ayırma yönündeki kesin çabaları belirsizliğe mahal vermiyorsa ve teorik yapısında basitçe faydacı düşünceyle uzlaştıramayacak öğeler varsa, niçin sık sık 'faydacılığa yakın' olmakla -üstelik yalnızca kötü niyetli yorumcular ve üstünkörü okurlar tarafından değil- suçlanmış? Nedeni şu: Bourdieu iktisadi fayda açısından düşünmeyi açık biçimde eleştirmiş olmasına karşın, *eleştirisinin yapı-*

sı kendi yaklaşımı ile faydacı yaklaşımlar arasına kesin bir mesafe koymaya muktedir değildir.

Faydacılık içsel bakımdan büsbütün farklılaşmıştır, öyle ki sözümona yeni-faydacılar geleneksel faydacılığın birtakım varsayımlarını tasfiye etmiştir (bkz. Joas ve Knöbl, 2009 [2004]: 94–122). Mesela yeni-faydacılar, yerine taraf tutmayan ‘öncelikler’ tabirini ikame ederek kendilerini fayda kavramından azat etmişlerdir, zira saf iktisadi fayda hesaplamaları temelinde ancak az sayıda eylem açıklanabilir. Bourdieu’nün faydacılık eleştirisinin ‘özgün’ biçimiyle bundan daha ileri gittiği doğrudur. Her şeyden evvel habitus kavramı, edimleri *bilinçli şekilde* rasyonel olan fail modelinden kendini ayırmasını imkân verir. Yine de *tüm* faydacılar gibi, insanların (bilinçli ya da bilinçsiz şekilde) *sürekli* kendi faydalarının (ya da önceliklerinin) peşinden koştuğu kavrayışına bağlı kalmayı sürdürür. Bourdieu’ye göre insanlar, münasip şekilde davranma usulünü öğrendikleri bir ‘alan’ içerisinde toplumsallaşırlar: insanlar kuralları kavrarlar ve oyunu *başarıyla* oynamak için zaruri olan ‘stratejileri içselleştirirler. Bu ‘stratejiler’in -kendi faydacılık eleştirisi bakımından ne denli sorunlu olduğunun bilincinde olmasına karşın, Bourdieu’nün sıklıkla kullandığı (faydacı) bir kavramdır (bkz. Bourdieu ve Wacquant, 1992: 128)- maksadı, belirli bir alan içindeki oyuncunun konumunu iyileştirmek ya da en azından statü-koyu muhafaza etmektir.

Alanın tarihinin meşru algı ve beğeni kategorilerini dayatma tekeli için verilen mücadelenin tarihi olduğunu söylemek yeterli değildir: alanın tarihi tam da bu *mücadele* bünyesinde oluşur: dünyevileştiği mücadelelerden geçer. (Bourdieu, 1996 [1992]: 157, vurgu orijinal metne)

Öyleyse faillerin çıkarlarını gerçekleştirmek uğruna verdikleri mücadele, alanların tarihsel dönüşümünü harekete geçiren bir etmendir. Alanda mevzi-lenen stratejiler her zaman yalnızca iktisadi faydalar elde etmekle ilgili değildir -Bourdieu bu tür bir ekonomistik ya da ilkel faydacı perspektifi şiddetle reddederdi. Onun meseleyi koyma tarzı şudur: stratejiler belirli bir alan içerisinde hareket etmeyi değerli kılan malları elde etmeye niyetlenmiştir. Bu, ekonomi alanındaki gibi, finansal kâr da *olabilir*; tüm bunlar olurken, başka alanlardaki stratejiler (mecburen ya da doğrudan doğruya finansal kâra dönüşemeyecek) şeref ve itibarı arttırmaya yönelmiştir. Gelgelelim öncelik hep (başka alanlarla rekabet halinde olan) belirli bir alandaki *çıkarların* peşinden gidilmesinde olacaktır.

Bu argüman dizisinin, çatışma kuramı bağlamında da saptanabilen (bkz. Joas ve Knöbl, 2009 [2004]: 174–198) ve Bourdieu’nün açıkça göndermede bulunduğu tipik faydacı kavramlar tarafından desteklenmiş bir öncül gerektirdiğine şüphe yok: ‘toplumsal dünya, toplumsal dünyanın ne olduğunu tanım-

lamak amacıyla verilen aralıksız mücadelelerin sahnesidir' (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 70). 'Mücadele' kavramı onun çalışmasında 'strateji' kavramı kadar sık belirir; faydacılık ve çatışma kuramıyla epey benzer biçimde, çoğu zaman öznel güdülerini layığıyla ele almayan araştırma konularının ikiyüzlü tavrının araştırılmasında kinik bir haz iması söz konusudur:

En kazançlı stratejiler, herhangi bir hesaplama ve en eksiksiz 'içtenlik' yanılmasına dayanmayan, nesnel yapılara nesnel biçimde uygun düşen bir habitusun ürettikleridir genellikle. Stratejik hesaplama dayanan bu stratejiler, kendi yaratılarını güç bela dile getirebilenler için önemli bir tali avantaj sağlar: görünürdeki tarafsızlığın payına düşen toplumsal onay. (Bourdieu, 1990 [1980]: 292n.10)

Faydacı, çatışmacı ve Marksist argümanlar arasındaki bu yakın bağıntı, 'alan' ve 'habitus' kavramlarını bütünleştirip tamamlayan bir başka Bourdieücü temel kavram olan 'sermaye'de daha açık biçimde ortadadır.

Bu sermaye kavramı mevcudiyetini şu sorunsala borçludur: Bourdieu faillerin çeşitli alanlarda uğruna mücadele ettikleri 'mallar'ı, yani muhtelif eylem stratejilerini mevzileştirerek başarmaya çalıştıkları şeyi izah etmelidir. Toplumsal yaşamın münhasıran (iktisadi) mallar uğruna verilen bir mücadele olarak anlaşıldığı (ilkel) faydacılığın karakteristik kavrayışını reddeder Bourdieu. Aynı sebepten dolayı, öteki ihtilaf formlarını görmezden gelip ihmal ediyor, iktisadi mallar uğruna verilen mücadeleye odaklanma eğiliminde olduğundan Marksizmi de eleştirir. (bkz., örneğin Bourdieu, 1985 [1984]: 723).

Şimdi, Bourdieu hâlihazırda kendinden evvel çatışma kuramcılarının attığına epey benzer bir mantıksal adım atar. *Kaygısı, toplumsal mücadelelerin safi finansal fayda ve iktisadi sermayeden daha fazlası olduğunu hangi yolla ortaya koyacağıdır*. Yine de, -bir kez daha ihtilaf kuramının yaptığına epey benzer bir şekilde (bkz. Joas ve Knöbl, 2009 [2004]: 174–198)- yeterince özgün biçimde çıktığı bu yolda faydacı ya da Marksist kavramlarla *tam bir kopuş* gerçekleştirmez. Zira Bourdieu toplumsal mücadelelerde mevzu bahis olan şeyi daha net biçimde belirlemek için, 'burjuva' ve Marksist iktisattan hâsıl olan sermaye kavramını harekete geçirir, ancak onun anlamını genişletir ve *farklı sermaye formları* arasında ayrıma gider. *Bir Pratik Kuramı İçin Taslak*'ta Bourdieu Marksizmi 'sembolik sermaye' adını verdiği şeyi büsbütün gözden kaçırdığı için eleştirir –iktisadi sermayeyle meşgul olmasının bir sonucudur bu. Faydacılığı hayli anımsatan bir dil kullanan Bourdieu, meseleyi şöyle koyar: Marx yalnızca dolaysız iktisadi çıkarları kabul etmişti; öteki çıkar tiplerini "akıldışı his ve tutku'nun alanına havale ederek kuramsal inşasında göz önüne aldığı tamamen bunlardı (Bourdieu, 1977 [1972]: 177). Bununla birlikte, yapılması gereken şey, iktisadi hesaplama *tüm* mallara uygulamaktır (faydacıların ve çatışma kuramcılarının diyeceği gibi: 'tüm kaynaklara'):

[...] Pre-kapitalist toplumların naif pastoral temsillerinin (veyahut kapitalist toplumların 'kültürel' alanının) aksine, pratik (dar anlamıyla) çıkarıcı hesaplamaların mantığından ayrılıp maddi olmayan ve kolayca ölçülemeyen çıkarlara oynayarak tarafsızlık görüntüsü verdiğinde bile, iktisadi hesaplama riayet etmekten asla vazgeçmez (Bourdieu, 1977 [1972]: 177).

Bourdieu'ye göre Marksizm, doğrudan finansal kazanca yönelik olmadıkları için başka türden maddi kazançlar (ki Bourdieu bunlara 'simgesel kazançlar' adını verir ve iktisadi sermaye kadar 'simgesel sermaye'ye de işaret etmesini ister) elde etmenin vasıtası olabilecek eylemlerin ilk bakışta akıldışı görüldüğü gerçeğini bütünüyle gözardı eder. Cömert armağanlar, müsrif davranışlar vb. gibi birtakım eylemler insanların envai çeşit ayrımı çoğaltmasını mümkün kılar; böylesi eylemler, bireyin kendini aşağı tabakadakilerden ayırmasına imkân tanıyan (seçkin) bir konumun, gücün, itibarın vb. simgesidir. Sembolik sermayenin bu formu, belirli koşullarda 'gerçek' sermayeye çevrilebildiği ölçüde toplumdaki sınıf hiyerarşisiyle bağıntılıdır. Bireyin edindiği büyük çaplı nüfuz, tikel bir ailenin sahip olduğu itibar ve önemli bir insanın gösterişli şekilde sunulan zenginliği, '(sembolik) sermayeye sahip olan herkese (iktisadi) sermaye verilecektir' mottosu uyarınca insanlara aynı zamanda iktisadi sermayeye erişim fırsatı da sunar. Dolayısıyla sembolik sermayenin özünde (ekonomik bakımdan) akıldışı hiçbir şey yoktur. Tam tersine, sembolik sermayenin birikimi iktisadi sermayeye sahip olma ihtimallerini koruma altına almanın incelikli bir yoludur. Sermayenin bu sembolik formu, iktisadi fırsatların daimi olarak baş gösterdiği bir itibar türüdür. Bu anlamda Bourdieu sembolik sermayenin 'dönüştürülmüş ve dolayısıyla fiziki "iktisadi" sermayenin kılık değiştirmiş formunu' temsil ettiğini ifade edebilir (Bourdieu, 1977 [1972]: 183, vurgu orijinal metne).

Dolayısıyla, mirasın sembolik ve maddi veçhelerinin farklılaşmamışlığını unutmazsak, ekonomizmin absürt diye kapı dışarı ettiği iktisadi davranışın ussallığını kavramayı olanaklı kılan şey, kapsamlı bir sembolik kazanç bilançosu oluşturmastır. Hasattan sonra hububatın işlenmesi -ki mahsulün bereketli olduğunu anlamının bir yoludur- için gerekli oldukları gerekçesiyle bir ikinci öküz çifti satın alıp, sonbahar sabanından önce teknik bakımdan zorunlu hale geldiğinde, saman ihtiyacı için öküzleri satmak zorunda kalmak, evliliklerin müzakere edildiği yazın bitimindeki süreçte ailenin sembolik sermayesine ek olarak buradan gelen tüm maddi ve sembolik getiri (kurgusal da olsa) unutulursa şayet, iktisadi bakımdan anormal gibi görünür. Bu blöf stratejisinin eksiksiz rasyonelliği, evliliğin, salt maddi ürünler açısından kavranamaz olan (en geniş anlamıyla) ekonomik dolaşım için bir vesile sunması gerçeğinde yatar [...] (Bourdieu, 1977 [1972]: 181, vurgular orijinal metne).

Ne var ki, Kabyle topluluğuna gönderme yapan bu alıntının bizi varsaymaya iteceği gibi, sembolik sermayenin bu büyük önemi 'ilkel' ya da pre-kapitalist toplumlarla sınırlanmış değildir. Bourdieu'nün da dile getirdiği gibi, var olan katıksız sömürü koşulları ve büyük maddi eşitsizlikler, sembolik olarak devamlı hasıraltı edildikleri ve bu sayede gizlendikleri (ya da tersine, fiziksel şiddet vasıtasıyla merhametsiz bir tarzda gerçekleştirildikleri) ölçüde, pre-kapitalist ekonomilerin 'büyük bir sembolik şiddete' sahip olduğu doğrudur (Bourdieu, 1977 [1972]: 191). Bourdieu'nün Marx'a çok benzer bir tarzda ele alıp ifade ettiği gibi, tahakküm pratiği bundan böyle sembolik gizlemeye dayanmadığı için, bu durum kapitalizmde değişmiştir, ancak çok farklı bir yolla meşrulaştırılabilir (örneğin, metalar, para ve emek arasındaki adil mübadele ideolojisi sayesinde). Bununla birlikte sembolik sermayenin modern toplumlarda hiçbir rol oynamadığı anlamına gelmez bu. Hiçbir şey gerçeklikten bu denli uzak olamaz. Modern toplumlardaki -bilhassa modern Fransız toplumundaki- bu 'sembolik sermayeyi' akla yatkın ve kimi zaman da kinik bir yolla incelemek, Bourdieu'nün kültür sosyolojisindeki temel projesi halini almıştı. Onun görüşüne göre, modern toplumlara dair ikna edici bir analiz iktisadi sermaye formlarının ötesine geçmeli ve aynı ölçüde sembolik sermayeye dikkat kesilmelidir.

Sonrasında, antropolojik çalışmalarını sürdürmeyi bırakıp kendini giderek Fransız toplumunun analizine adanırken, Bourdieu halen şüphe uyandıran bu 'sembolik sermaye' kavramını daha kesin bir biçimde netleştirmeye çalıştı. Ekonomik sermayeye ilaveten, 'kültürel' ve 'sosyal' sermaye kavramları arasında da ayrıma gitti; kimi zaman da kuramındaki sermaye kavramına zarar veren 'enflasyonist' eğilime göndermede bulunan araştırmacıları ve eleştirmenleri hatırlatan 'politik sermaye' kavramına göndermede bulunur. Tüm bu uzantıları ve farklılıkları detaylı biçimde anlamamız gerekmiyor. Bourdieu'nün en bilindik denemelerinde ekonomik, sembolik, kültürel ve sosyal sermaye formları arasında ayırım yaptığına işaret etmek yeterlidir. 'Ekonomik sermaye' kavramının anlamı epey aşikâr olduğundan, kısaca diğer üç tip sermaye kavramını netleştireceğiz:

- Bourdieu 'kültürel sermaye' kavramı altında, bu sermaye nesneler, kültürel kapasiteler ve kültürel bilgi olarak sunulduğu ölçüde, (başka payeler bahsedilenlere vs. ek olarak, hekim gibi) ünvanların yanı sıra failler bu nesneleri önceki toplumsallaşma süreçleri aracılığıyla 'soğurdukları' ölçüde, sanat eserlerine, kitaplara ve müzikal enstrümanlara yer verir, zira bunlar deyim yerindeyse kültürel bilginin edinilmesini açığa vurur.
- Bu arada 'sosyal sermaye' bir gruba, (seçkin) bir aile geçmişine mensubiyeti ya da üyeliği, olağanüstü elit bir okula ya da üniversiteye iştiraki gösteren kaynakları içerir; belirli erkekleri gerçekleştirmek için

faydalanılan toplumsal ilişkiler anlamında, amiyane tabirle 'eski kurtlar çetesi' olarak bilinen ağlara gönderme yapar (Bourdieu'nün 'Sermaye Formları' denemesine bakınız).

'Sembolik sermaye', ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye türlerinin etkileşiminden türeyen genel bir terim gibi bir şeydir: bu 'özgün' sermaye tipleri bireyin genel konumunu, itibarını, toplumdaki şanını ve nüfuzunu temellendirir, haliyle onun hiyerarşideki yerini tayin eder.

Bourdieu'ye göre, bu sermaye kavrayışları bir toplumun sınıfsal yapısını modellememize imkân verir. Onun görüşünce, sermaye formlarının kimi zaman mübadele edilebilir ya da birbirlerine tercüme edilebilir olduklarının farkında olmak gerekir; sıklıkla bir durumdan bir başka duruma geçmeleri olanaklıdır. Yani bireyin toplumun sınıfsal yapısındaki konumunu belirleme sürecinde, (bireyin toplam sermayesini hangi sermaye formlarının oluşturduğunu gösteren) sermayenin yapısına ek olarak bireyin ulaşabildiği sermaye miktarını incelemek de hayati önemdedir. Bir örnekle söylemek gerekirse: profesörler genellikle sahip oldukları ekonomik sermayeleri bakımından modern toplumun orta tabakalarında yer alacaklardır, ama aynı zamanda büyük bir kültürel sermayeye de sahip olacaklardır (çok sayıda ünvanları vardır ve keza çoğunu okudukları dünya kadar kitaba sahiptirler) ve toplumsal konumlarını değerlendirmek çok boyutlu bir yaklaşım gerektirdiğinden, sıklıkla çok çeşitli çevrelerle hayli fazla sayıda toplumsal ilişki kurmaktadırlar. Bourdieu'nün araştırma tarzına ışık tutmak adına, Klaus Eder'in eski Batı Almanya için oluşturduğu şekliyle (1989b: 21n.6) yalnızca kültürel ve ekonomik sermaye formlarını gündeme aldığımız, bütünüyle Bourdieu'nün kuramsal çerçevesi temelinde ama sadeleştirilmiş bir formda geliştirdiğimiz bir sınıf modeli oluşturduk. Dikey çizginin mevcut sermayenin mutlak hacmini, yatay çizginin ise her iki sermaye formunun görece oranını göstermesi amaçlanmıştır.

Bu diyagrama göre, doktorların ve serbest çalışanların sahip olduğu sermaye miktarı hayli benzerdir, bu sermayenin kompozisyonu epey farklı olsa da: doktorlar görece daha ufak bir ekonomik sermaye miktarına sahip olmalarına karşın, onların kültürel sermayesi özel sektör çalışanlarıyla kıyaslandığında nispeten büyüktür. Zanaatkârlar durumunda nispeten büyük kültürel sermaye ile nispeten kıt ekonomik sermaye arasındaki vb. büyük farklılıktan neşet ediyorken, genellikle çiftçiler özel olarak ne büyük bir ekonomik sermayeye ne de kültürel sermayeye sahiptirler.

doktorlar	serbest çalışanlar
yönetici kadro	sanayiciler ve iş insanları
akademisyenler	
lise öğretmenleri	
ilkokul öğretmenleri	mühendisler
sanatçı-zanaatkar	küçük tüccarlar
ekonomik sermaye -	ekonomik sermaye +
kültürel sermaye +	kültürel sermaye -
	orta düzey yönetici kadro
	küçük esnaf
beyaz yakalı işçiler	ticarete ve ofislerde
kendi işinde çalışanlar	
orta	idareci kadro
vasıflı işçiler	çiftçiler
	yarı vasıflı işçiler
	sermaye hacmi -

Burada örneğin zanaatkârlar ile profesörlerin kültürel sermayelerinin karşılıklı ilişkilerinin 'münasip' olup olmadığını durmaksızın tartışabiliriz kuşkusuz; fakat bu diyagramın temelini oluşturan sermayeyi belirlemeye dönük metodolojik yaklaşıma yakından bakmak zorundayız. Amma velakin, bu münasiplik burada bizi alakadar etmiyor.

Açığa çıkarmak arzusunda olduğumuz şey, bu türden bir toplumsal yapının incelikli bir analizinin ortodoks Marksizme kıyasla daha ikna edici -ve her şeyden önce çağımıza çok daha uygun- bir sınıf teorisi sunmasıdır. Fakat dahası da var. Farklı sermaye kavramlarının sunuluşu, Marksizmin açıkça bir kültür sosyolojisinden açıkça mahrum oluşuna bir çözüm sunar ki Bourdieucü kuramın sabık Marksistlere bu denli cazip görünmesinin temel gerekçesi de budur. Sofistike bir sermaye kavramının düzenlenmesi, tamamen yeni bir kuramsal bölgeye dâhil olmalarını gerektirmeden Marx'a belirli bir mesafe almalarını mümkün kıldı.

Öte yandan ekonomi menşeli bir sermaye kavramı -ki bu bizi Bourdieu'nün kuramsal yapısındaki faydacılığın belirtilerine dair başlangıçtaki meselemize geri götürüyor- Bourdieucü kurama ilişkin daha önce işaret ettiğimiz faydacı (ve ihtilaf kuramsal) 'hissiyatı' pekiştiriyor; kültür alanı esas itibarıyla ekonomininkiyile benzer kavramsal aparatlarla betimlenir. Zira her

iki alanda da faillerin çıkarları can alıcı bir rol oynar; yalnızca sermaye tipleri - dolayısıyla söz konusu formlar- farklılık arz eder. Temel mesele onlara ilişkin kazançlar ve kayıplar, mücadeleler ve ihtilaflardır her zaman. Bourdieu'nün - habitus kavramına bağlı olan- eylem modeli devamlı suretle aynı kalır ve esas itibariyle çeşitli alanlarla ilişkisinde benzer bir form alır.

(Habitus kavramıyla birlikte) sunduğum eylem kuramı, pek çok insan eyleminin niyet edilenden oldukça farklı bir temele sahip olduğunu, yani hedeflenen şeyin bilinçli bir tasarım olduğunu iddia etmeksizin, eylemin bir amaca ya da bir başkasına dönük olarak yorumlanabilmesi ya da yorumlanması için edinilmiş yetenekleri mümkün kıldığını söylemeye varır [...]. (Bourdieu, 1998 [1994]: 97-98, vurgu- lar orijinal metne)

Bu yüzden Bourdieu'nün 'büyük teori' üretimiyle alakalı tutkularını ekonomistik ve faydacı köklerini gizlemek için çok az şey yaptığı bir dilde formüle etmesi şaşırtıcı değildir. Onun yapıtının önde gelen ve uzun erimli amacı - kendisinin de ifade ettiği gibi- 'genel bir pratikler ekonomisi kuramı' oluşturmaktı -çok farklı alanlardaki özgün sermaye türleri için verilen çıkar-merkezli mücadelenin mantığını kapsamlı bir şekilde yorumlama hünerine sahip bir kuram (Bourdieu, 1996 [1992]: 183, vurgu eklendi).

Onun eylem kuramındaki faydacılığın yankılarının bir sonucu olarak, 'bi-rey üstü' ya da kolektif fenomenler de salt faydacı öncüller bakımından tasvir edilmiştir; Bourdieu için kültür, farklı sınıfların kendilerini öteki sınıflardan ayırma girişimlerinde kendilerine özgü estetik kavramları dayattıkları bir oyundan daha fazlası değildir. Bourdieu 'kamusal alanı' -Dewey ve Habermas'ın bir hayli değer biçtiği, politik fikirlerin kısıtlanmamış ve çoğulcu mübadelesi fikri- esasen üst düzey bürokratlar sınıfının stratejik gerekçelerle on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda kendini (aristokrasi gibi) rakiplerine karşı savunmanın bir yolu olarak oluşturduğu bir şey gibi görür. (Bourdieu, 1998 [1994]: 23-24). 'Sermaye' farklı biçimlerde ifade edilebilir olsa da, Bourdieu'nün anladığı şekliyle burada devamlı suretle gündemde olan şey -ama katiyen salt burada değil-, sermaye edinimidir. Belirli alanlar bünyesinde uygun görülen kurallar uyarınca, failer, alışkanlık kazandıkları bu alanlarla ilişkili olarak daima bu çıkarların farkında olmasalar da, kendi çıkarlarının peşinde koşarlar. Bilhassa geç dönem çalışmasında Bourdieu'nün *illusio* kavramını (*ludus*= 'oyun') 'çıklarlar'a alternatif olarak (yalnızca -bilinçli- ekonomik çıkarlara gönderme yapmadıklarını aydınlığa kavuşturmak için) kullanmasının nedeni budur.

Sürekli belirli çıkarlar hakkında, tarihsel bakımdan sınırlanmış alanların işleyişi tarafından gerek üretilen gerek varsayılan çıkarlardan bahsettiğimden, *illusio* kavramını çokça kullanmayı tercih ediyorum. Paradoksal olarak, çıkar kavramı dü-

şünülmeden yapılan ekonomizm suçlamasını doğurmuştur. Gerçekte benim kullandığım şekliyle bu kavram, tarihsel bakımdan modern sanat görüşü keşfedildiğinde ve kültürel üretim alanı kendi özerkliğini kazandığında, materyalist düşünme tarzının aforoz edildiği kültürel alana aktarmamı mümkün kılan kasti ve geçici bir indirgemecilik yöntemidir [...]. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 115-116, vurgu orijinal metne)

'Illusio' kavramını işe koşarak Bourdieu kendini faydacılıktan yeteri kadar ve kesin olarak uzaklaştırdığına inanır. Üstelik Jürgen Habermas'ın amaç-rasyonel eylem ile iletişimsel eylem arasında yaptığı ayrım sayesinde oluşturduğu türden bir eylem tipolojisi olmadan da yapabileceğini düşünür. Bourdieu'ye göre, böyle bir ayrım, bambaşka alanlardaki değişik türden maddi olmayan kazanç formlarının mevcudiyetini göz ardı edecektir. Ona göre, sermaye çeşitli formlarda var olur, ama eylem değil; failler çeşitli alanlardaki farklı sermaye türlerini edinmek için ellerinden geleni yaparlar. Habermas'ın eylem tipolojisinin bu hakikati gizlemenin idealist bir aracı olduğu söylenmiştir. Faydacılığa dönük tüm eleştirilerine karşın, Bourdieu bunun tamı tamına neo-pozitivistlerin savunduğu konum olduğu gerçeğini görmezlikten gelir. Onlar da belirli eylem türlerinden lüzumundan fazla bahsetmezler, yalnızca faillerin muhtelif önceliklerini gerçekleştirme girişimlerine göndermede bulunurlar. Onlar da absürt ya da faydasız bir eylem tipolojisi tanımlarlar, zira devamlı suretle arzu edilen şeyin elde edilmesi çerçevesinde dönüp durduğu için, kendi içinde eylemi izah etmek epey kolaydır.

Fakat burada göze çarpan şey, Bourdieu'nün yapıtının yinelenen bir özelliği olan (yeni) faydacılığa yakınlığı değildir yalnızca. Bu bağlamda ayrıca ilgi uyandıran şey Bourdieu'nün konumunun bütünüyle tutarlı görünmemesi gerçeğidir. Zira eylemin büsbütün belirlenmemiş olduğunu iddia eden 'habitus kuramı'nı kabul etsek dahi, yine de faillerin eylemle, habitusun çizdiği sınırlar bünyesindeki eylemin esnekliğiyle ilişkili manevra alanını açıklama problemiyle yüz yüze geldik. Daha somut terimlerle söylenirse, belirli bir habitusu talep eden bir alanda, muhtelif 'çkarlar' failer tarafından nasıl gerçekleştirilir? En azından normatif, duyusal vb. eylem formlarının, habitusun eyleme ilişkin tanıdığı çeşitli seçenekler bünyesinde rol oynadığı kavranabilmelidir. Gerçekte bir eylem tipolojisi, özsel olmasa da, bu eylem yelpazesini aydınlatmak için epey kullanışlı olabilirdi, zira fazlasıyla sınırlı bir eylem kavramına -belki de bir kez daha faydacılığa- karşı tetikte olmanın tek yolu budur. Fakat Bourdieu bu meseleye hiçbir göndermede bulunmaz. Bilakis kuramında boşluk oluşturan şeyin farkında değilmiş gibi görünür.

Örneğin bu, Bourdieu'nün sanat incelemelerinde yazarları ve ressamları sadece kendilerini oluşturma ve üzerlerindeki kısıtlamaların yanı sıra ayrımlarla var olma çabası içinde anlatması, fakat onların artistik yaratıcılığı konu-

sunda tuhaf şekilde sessiz kalması gerçeğinde de belirgindir. Bu yaratıcılığın, muhtelif 'alanlar'ın mantığına referansta bulunmadan betimleneceği anlamına gelmez. Bourdieu'nün kendi kendini yaratan sanatkâra ilişkin idealist kavramları eleştirisi tamamen makuldür. Bununla birlikte, habitus deterministik şekilde anlaşılmayacaksa eğer, kuramcı en azından eylemin belirli olmayan veçhelerine, yani 'eylemin yaratıcılığı' (Joas) diyeceğimiz şeyin biçimlendirdiği sosyal yaşamın veçhelerine daha fazla kulak kesilmelidir.

3. İmdi, Bourdieu'nün teorik öncüllerini eleştirel bir bakış açısından özetledik ve onun temel kavramları olan alan, habitus ve sermayeyi aşağı yukarı birbirlerinden yalıtık biçimde sunduk. Artık bizim meselemiz bu üç kavramın Bourdieu düşüncesinde hangi yolla bağlantılandırıldığını açıkça ortaya koymak ve kuramsal inşasını, sorun arz eden 'mimari' niteliklerini tespit etmenin yansıra bütünlüğü içinde sunmaktır.

Bourdieu'cü kuramın mantıksal başlangıç noktasını alan kavramı -ya da daha kesin söylenirse, Bourdieu'nün (çoğul) alanlar analizi- oluşturur. Toplumsal gerçeklik, farklı kuralların uygulandığı çeşitli alanlardan müteşekkildir; failerin takip etmek zorunda olduğu kurallar, şayet kazanç elde etmekte -belirli sermaye formları- muvaffak olmak arzusunda iseler, bu alan içerisinde. Tekrar edelim: bilimin alanı siyaset, eğitim ve spor alanından farklı kural-lara riayet eder. Bu bir bakıma farklılaşma kuramlarını, bilhassa Luhmann'ın sistemler kuramını anımsatıyor. Gerçekte Bourdieu burada Luhman ve takipçilerinin savunduğu fikre, toplumsal dünyanın modernite koşulları altında bundan böyle dosdoğru birleştirilemeyecek çeşitli alanlara bölündüğü fikrine oldukça yakındır. Dolayısıyla Bourdieu sistemler kuramının karşılaştığına epey benzer sorunlarla yüz yüze gelmiştir. Bu kadar çok alanın nasıl var olduğunu ve alanlar arasındaki sınırların kesin olarak nereden geçtiğini akla yatkın biçimde açıklamaya muktedir değildir (Bourdieu yalnızca ampirik tarihsel araştırma sayesinde belirlenebileceğine inandığı çok fazla sayıda alan olduğunu varsayar gibidir, bu belirlenim sürecine göndermeleri bilhassa kullanışsız ve kendi araştırması toplumsal dünyanın ancak birkaç sınırlı veçhesiyle ilişkili olsa da (bkz. Bourdieu, 1990 [1987]: 88.). Farklılaşma teorisyenleri ve bilhassa Luhmann, bütünüyle inandırıcı olmaktan uzak olmalarına karşın, teorik araştırmalarını bu bakımdan detaylandırmışlardır. Bunun aksine Bourdieu, kendi 'alanlar' kavramını kuramsal destekle donatmak için ancak kariyerinin çok sonlarında işe koyulur. İlgili meselelere dair yorumları bir elin parmaklarını geçmez ve Luhmann'ın yapıtında olduğu gibi sistematik olmaktan uzaktır. Yine de, en azından bir şey aşikârdır: Bourdieu'nün 'alan kuramı', Luhman'cı sistemler kuramının karakteristik varsayımlarından en az iki yönden ayırt edilebilir. İlki, Luhmann'a karşıt biçimde Bourdieu mücadeleyi odak noktasına yerleştirir, yani onun alanları çatışma kuramı açısından analiz edilir -ki Luhmann'ın kendi 'sistemler' analizinde katiben ilgi duymadığı bir meseledir:

Örneğin edebiyat ya da estetik alanında, olasılıklar uzamını kuran tutumların bir sistem olarak incelenebileceği doğrudur şayet, demek ki onlar (öz-göndergesellik ilkesinin de ima ettiği gibi) kendi içsel hareketlerinden neşet etmeyen, aksine üretim alanına içkin olan ihtilaflar sayesinde antagonistik ve ayırt edici bir farklılıklar sistemi oluştururlar. Alan -yalnızca anlamın değil- güç ilişkilerinin, onu dönüştürmeyi amaçlayan mücadelelerin, dolayısıyla da sonsuz değişimin mahallidir. Verili bir alanın durumunda gözlemlenebilecek uyumluluk, onun ortak bir işleve belirgin yönelimi [...] ihtilaf ve çatışmadan doğar, yapının bir tür içkin öz gelişiminden değil. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 103-104)

İkincisi, Luhmann'ın aksine Bourdieu toplumsal alanların radikal biçimde ayrıldığı ve bu yüzden bir tür birlik kurma ihtimalinin söz konusu olmadığı varsaymaz. -Oldukça merkezileşmiş bir ülkenin vatandaşı- Fransız Bourdieu'nün devlete bir tür üst işlev atfetmiş olması rastlantı eseri olmayabilir. Bourdieu iktidarını zorlayıcı yasalar çıkarmasına borçlu olan devleti, halen alanlar arasında 'arabulucu' rolü oynamaya muktedir olan bir 'üst alan' olarak düşündü (Bourdieu, 2000 [1997]: 127; bkz. ayrıca Bourdieu, 1998 [1994]: 33). Bu tezle birlikte de kendisini radikal farklılaşma kuramcılarında, her şeyden önce de Luhmann'dan ayırdı, ancak -altını çizelim- Parsons ya da Münch'ün yapıtlarında olduğu gibi, toplumların yasalarca bütünleştirildiği fikrini onaylamaksızın.

Özel bir habitus, belirli alanlarda uygulanan kurallar tarafından biçimlendirilir; bu alanlara dâhil olanlar kaçınılmaz olarak bu habitusu benimsemek (zorunda)dırlar. Bilim insanlarının, siyasetçilerin, sporcuların vd. konuşmalarını, jestlerini, muhtelif meseleleri değerlendirme biçimlerini, yürüyüşlerini saptanabilir kılan belirli bir habitusları vardır. Bu; tüm siyasetçilerin benzer şekilde konuştukları, jestlerde bulundukları, değerlendirme yaptıkları (davranışlarının eksiksiz biçimde belirlendiği) anlamına gelmez. Gördüğümüz gibi Bourdieu, sıklıkla kendisini hedef alan determinizm suçlamaları karşısında kendini savunur (bkz., örneğin, Ferry ve Renaut, 1990: 153-184); failerin tikel bir habitusu sadece belirli bir olasılık düzeyinde (yüksek olduğu takdirde) benimsediklerinin, bu habitusun davranışsal çeşitliliğe imkanı tanıdığının tekrar tekrar altını çizer.

Habitus, sınırları üretiminin tarihsel ve toplumsal bakımdan yerleşik koşulları tarafından belirlenmiş sonsuz bir ürün -düşünceler, algılar, dışa vurumlar ve eylemler- üretme kapasitesi olduğundan, sunduğu koşullu ve şartlara bağlı özgürlük, özgün bir koşullandırmanın temel mekanik yeniden üretiminden uzak olduğu kadar, önceden tahmin edilemeyecek bir yenilik yaratmaktan da uzaktır. (Bourdieu, 1990 [1980]: 55)

Gelgelelim tüm değişkinliğine karşı, bir bütün olarak alanların yanı sıra alan-bağımlı eylem (*field-specific action*) de bütününüle istikrarlıdır. Bunun nedeni habitusun -bir algı, düşünme ve eylem (Bourdieu burada etno-metodolojik içgörülerden yararlanıyor) şeması olarak- durmaksızın olumlanıp yeniden üretilmeye eğilimli olmasıdır. Habitus insanların bedenlerine kaydolup onların kimliği haline geldiğinden, insanlar (farkında olmadan) bu kimliği muhafaza etme eğilimindedirler. Olağan dünyamızın aralıksız olarak olumlandığını görmek isteriz ve gündelik dünyanın anlamlılığa ait bu güvenin yok olmasına ilgi duymayız. Sıklıkla karşılaşılacak insanlar, olaylar ve yerler arasında yapılan sistematik ‘tercihler’ anlamına gelen habitus kendisini krizlerden ve eleştirel meydan okuyuşlardan’ koruma eğilimindedir (Bourdieu, 1990 [1980]: 61). Sonuç olarak, alanlarda şekillendirilen habitus türleri, kendi özgün biçimleriyle alanlarda durmaksızın yeniden olumlanır ve benzer bir yapılaştırma süreci süregiden bir temel üzerinde vuku bulur.

Habitus [...] tarihsel bir ürün olduğu için, eylemle ve dünyanın pratik bilgisiyle donatılan toplumsal inşa araçları, toplumsal olarak inşa edilmiştir, bir başka deyişle, yapılandırıldıkları dünya tarafından yapılandırılmışlardır (Bourdieu, 2000 [1997]: 148).

Gene de (sistem-kuramsal bir perspektiften iddia edilebileceği gibi) habitus, yalnızca ‘farklılaşmış’ toplumsal alanların dışavurumu değildir. Habitus türleri, aynı zamanda -bu gerçeklikleri ve bu ortamı yeniden üreten- belirli sınıf gerçeklerinin, belirli bir toplumsal ortamının ürünüdür:

Habitus kavramının işlevlerinden biri, sınıf faillerinin ya da bireysel bir failin ürünlerini ve pratiklerini birleştiren biçimin (*style*) birliğini izah etmektir [...]. Habitus, bir konumun yerleşik ve ilişkisel özelliklerini birleşik bir yaşam tarzına yeniden tercüme eden bu üretken ve birleştirici ilkedir [...]. (Bourdieu, 1998 [1994]: 8)

Bu arada, Bourdieu’nün (Fransız) eğitim sistemine ilişkin meselelerle süregiden meşguliyeti, bu sınıf temelli habitusun görünüşte meritokratik bir eğitim sistemiyle dahi feshedilmesinin hemen hemen imkânsız olduğunu göstermeye niyetlenmiştir. Onun görüşüne göre aslında tam tersi geçerlidir. Eğitim sistemi sürekli olarak sınıfa özgü bu davranış formlarını pekiştirir ki toplumsal eşitsizliğin süregiden yeniden üretimine (bkz. Bourdieu ve Passeron, 1977 [1970]) katkıda bulunmasının nedeni de budur -ihtilaf kuramcısı Randall Collins’in çalışmasında da bulunabilecek bir sav (bkz. Joas ve Knöbl, 2009 [2004]: 189 ve devamı).

Şüphesiz toplumsal yapıların habitus kavramıyla neredeyse özdeş bir formda yeniden üretildiğine ilişkin bu mecaz, ilkin Bourdieu’nün toplumsal

değişimi nasıl kavradığı meselesini gündeme getirir -bilhassa fikirlerin ya da ideolojilerin koşulları dönüştürmek ya da etkilemek adına çok şey yapabileceği tezine dönük soğukkanlılığı düşünülürse. Bu bilhassa klasik sosyolojideki 'egemenliğin meşruiyeti' kavramı ışığında apaçık bir hal alır. Bourdieu için, Max Weber'e kadar giden bu düşünme biçimi, ilk ortaya çıktığı andan beri sorunludur, zira -rasyonel-yasal egemenlik kavramına dayanarak- egemenin meşruiyetine ilişkin iyisiyle kötüsüyle bilinçli bir söylem olabileceğini ileri sürer. Bourdieu ise tam tersine egemenliğin bir hayli farklı şekillerde işlev gösterdiğine inanır. Ona göre, çocukluktan itibaren insanlar, dünyanın sorgusuz sualsiz kabul edilmiş özellikleri oldukları için egemenliğin yapılarına alışkındırlar. -Bakımevleri, okullar ve fabrikalar gibi- kurumlarda, bilhassa aşağı sınıflar, bu yapıları kendilerine uygun bir söylem nesnesine dönüştürmelerini neredeyse imkânsız kılan toplumsal eşitsizliğin 'beyinlerine işlenmesinin' apaçık bir onayını bulurlar (bkz. Bourdieu, 1998 [1994]: 53-54). Egemenlik yalnızca -çoğu insanda en ufak bir izine bile rastlanmayan- ideolojiler ve meşru söylemler sayesinde değil, aynı zamanda mevcut güç eşitsizlikleriyle sürekli uyum gösteren pratikler sayesinde de muhafaza edilir.

Yavaş yavaş 'ideoloji' sözcüğünün kullanmaktan imtina etme noktasına geldimse şayet, bu yalnızla onun çok anlamlılıkla ve belirsizliklerle sonuçlanması nedeniyle değildir. Her şeyden evvel fikirlerin düzenini, fikirlerle ve fikirler üzerinde eylemde bulunmayı çağrıştırmaya uyarınca, sembolik düzenin muhafazasını sağlayan en güçlü düzeneklerden birini, toplumsalın (egemen olduğu kadar baskın da olan cinsiyet, etnisite, toplumsal konum ve herhangi bir başka ayrımcı unsur açısından) simgesel şiddetin nihai etkilerini taşıyan nesnelere ve bedenlere kaydedilmesiyle sonuçlanan çift katlı doğallaştırılmasını ihmal etmeye eğilimli olması nedeniyle. 'Kabiliyet' ya da 'doğal ayrım' gibi gündelik dil kavramlarınca da altının çizdiği gibi, kurulu düzeni meşrulaştırma işi, toplumsal dünyanın gerçekliğinde neredeyse otomatik biçimde sürüp gittiği gerçeği sayesinde olağanüstü biçimde kolaylaştırılır. (Bourdieu, 2000 [1997]: 181)

Bununla birlikte bu bakış açısı, Bourdieu'nün teorisinin bir dönüşüm kuramına katkıda bulunma gücünü çok daha acil bir mesele haline getirir. Teorisinin mantığına göre, alanlar, bünyelerindeki süregiden mücadelelere karşın, (normatif biçimde tartışmalı olan) eşitsiz güç yapılarını sürekli olarak yeniden üreten ve 'otomatik biçimde' yeni bir istikrarlı durumun meydana gelmesini neredeyse imkânsız hale getiriyor gibi göründüklerinden, Bourdieu'nün (negatif) hiper-işlevselcilikle suçlanmasına esin kaynağı oldular. Dolayısıyla Bourdieu'nün fikirleri bir toplumsal dönüşüm kuramı için pek az uyarıcı (*stimuli*) sunuyor. Örneğin *The Rules of Art* (1996 [1992]: 253) [Sanatın Kuralları] edebiyat ve resim alanlarındaki değişim süreçlerinin bir alana ilk defa dâhil olanlarca -bir başka deyişle genç kuşak- tetiklenmesinin daha muhtemel olduğunu

ileri sürer. Bourdieu bunun tarihsel kanıtını, edebiyat alanında nevezuhur ettiklerinde bu alanı kayda değer biçimde yeniden inşa ederek yeni estetik biçimlerini oluşturup icra etiklerini gösterdiği Flaubert ve Baudelaire'e göndermede bulunarak sundu, yine de sahici bir toplumsal dönüşüm kuramına çok az yardımcı olur bu. Bourdieu, bünyesinde ulaşılabilir olan sermaye formları ışığında her bir alanın kendi değişim modeline ihtiyaç duyduğunu söyler. Bununla birlikte, kendi çalışmalarının yalnızca birkaç alana odaklandığı göz önüne alınırsa, yapıtı kaçınılmaz biçimde toplumsal dönüşüme ilişkin genel açıklamaların eksikliği çıkar.

4.Bourdieu'nün teorisinin çağdaş duruma ışık tutabilme gücü, onun bil-hassa 1979 tarihli *Distinction* (Ayrım) kitabına şöhret kazandıran kültür sosyoloji alanındaki denemelerinde ve küreselleşme eleştirilerinde pek belirgindir. Gelgelelim, Bourdieu çok daha önceleri bu tarz bir araştırmaya dair kavramsal ve teorik bir program formüle etmişti. Bu belki de en etkileyici biçimde aşağıdaki pasajda ifade edilmiştir:

Gerçekte, en az imtiyazlı gruplar ve en yoksul sınıflar, iktisadi bir bakış açısından, gerçek bir kültürel oyun olan ve nesnel bakımdan sınıf kültürü doğrultusunda yalnızca bir karşıtlık aracı olarak, yani öteki ya da 'doğal' olarak vurgulanması gereken bir unsur olarak örgütlenmiş bu devridaim ve ayrım oyunundalarmış gibi görünür. Sembolik ayrımlar oyunu, bu yüzden, sınırları ekonomik kısıtlamalar tarafından çizilen dar bir alanda oynanır; bu bakımdan, gerçek farklılıkları sümen altı etmeye gücü yeten, yani zıtlık arz eden tarzlar temelinde hâkimiyet kurabilen imtiyazlı toplumlarda imtiyazlı olanların oynadığı bir oyun olarak kalmayı sürdürür (Bourdieu, 1970: 72-73, vurgu orijinal metne).

Bourdieu'nün yukarıdaki alıntıda iddia ettiği gibi kültür, içerisinde sınıf farklılıklarının dışı vurulduğu ya da ilk defa görünür biçimde kurumsallaştığı bir ayrım oyunudur. -Resimler ve kitaplar, bilgi ve başarılar ve hatta unvanlar da dâhil çok fazla sayıda şeyi kapsayan- kültürel sermaye kavramına benzer biçimde Bourdieu aslında kültürü çok geniş biçimde tanımlar; aynı zamanda estetik değerlendirmelere de işaret eder. *Ayrım*'da, kışkırtıcı bir şekilde, bizim en kişisel tercihlerimizin bile -şeylerin hangi yollarla beğenildiğine, bir müzik parçasının estetik niteliğine, giyim eşyalarının 'münasipliği'ne vb. ilişkin yargılarımız- öncelikle sınıf habitusu tarafından belirlendiğini ileri sürmekle meşguldür. Bourdieu'nün temel tezi, 'beğeni' ya da estetik yargıların tam da sınıflandırmayla meşgul olan bireyleri sınıflandırdığıdır, zira onlar var olan ekonomik fırsatları ya da kısıtları yansıtır.

Burada hem kışkırtıcı hem de büyüleyici olan şey, görünüşte sıradan ve-yahut bayağı gerçekliklere kadar izini sürdüğü en yüce duyularımıza ya da algılarımıza şüphe düşürürken aldığı hazı hissettiğimizde, kendimizi ne kadar da sinirlenmiş bir vaziyette buluyor oluşumuz değerlidir yalnızca. Émile

Durkheim'ın -toplumsal olarak belirlenmiş bir fenomen olarak tüm özgür seçimlerin en özgürü gibi görünen şeyi (kendi canına kıymak) yorumladığı- *İntihar*'ı da epey benzer biçimde şok ediciydi. Bu tür argümanlar, kendi kaderini tayin eden varlıklar olarak kendimize ilişkin görüşümüze bütünüyle ters düşerler ki bizi bu denli sıkıntıya sokmalarının nedeni de budur. Ancak Bourdieu'nün denemeleri, özellikle de *Ayrım*'dakiler, bir başka nedenden ötürü de kıskırtıcıdır. Nihayetinde, her günkü sıradan beğenileri estetikle, (sanattaki) gerçek ile ikinin teorisiyle aynı kefeye koymayı ya da en azından birleştirmeyi dener. Bourdieu, estetik kuramının büyük müzik, büyük resim ve büyük edebiyat olarak methettiği şeyin gerçekte belirli iktisadi gerçeklerden türeyen bir algı biçiminden başka bir şey olmadığını ifşa etmek arzusundadır. Bourdieu'ye göre, büyük sanat her daim kısmen sınıf çatışmasının bir ürünüydü ve hala da öyledir; yönetici sınıflar kendi estetik algılarını, bu estetiğin baştan aşağıya sınıfsal olarak belirlenmiş oluşunu eşzamanlı olarak maskeleyip püs-kürterek, 'meşru' sanat olarak tanımlamakta başarılı olmuşlardır. Bu yüzden, Bourdieu'nün 'anti-Kantçı' programının amacı, teşhir edip gizeminden arındırmaktır.

Bu bağlamda, Bourdieu sözde 'zevk' ile sözde 'ihtiyaç güdümlü' beğeni arasında ikili bir karşıtlık oluşturur. İkincisi toplumdaki alt tabaka ve sınıfların tipik bir örneğidir. Yaşamın dolaysız maddi sorunlarıyla, gündelik ihtiyaç (*lack*) deneyimiyle, iktisadi tehlike duygusu vb. ile yakından ilişkilidir. Bu koşullar altında, davranış biçimine incelik kazandırmak uğruna çok fazla zaman ve çaba harcamak tahminen imkânsızdır. Bu doğrultuda, alt tabakaların estetik algıları ve gündelik davranışları, yemek yeme alışkanlıklarında dahi görüldüğü gibi, yönetici sınıflarınkinden epey farklıdır.

Çoğunlukla toplumsal hiyerarşinin en yüksek kademelerinde kabul gören incelik hatırına geliştirilmiş yeni ciddiyet etiğine rağmen, köylüler ve bilhassa endüstriyel işçiler neşeli bir hoşgörü etiğini muhafaza ederler. Ehlikeyif sadece yiyip içmekten keyif alan biri değildir; kısıtlamaları ve sessizliği silip süpüren bir şenlik ortamında yiyip içmenin simgeselleştirip teşvik ettiği cömert ve içli dışlı -yani hem yalın hem de teklifsiz- ilişkiler kurmaya muktedir olan biridir. (Bourdieu, 1984 [1979]: 179)

Bu 'ihtiyaç güdümlü' beğeniye farklı kılan şey, yalnızca insanların nasıl yemek yedikleri değildir kuşkusuz; yenilen şey de tipik olarak yönetici sınıfların tükettiklerinden temelde farklıdır. Bourdieu üst sınıfların 'ayrım'ı geliştirmek amacıyla kimi zaman bilinçli, ama çoğunlukla bilinçsiz olarak kendilerini alt sınıfların yemek kültüründen, yeme pratiklerini inceleyerek her daim ayırmaya eğilimli olduğuna işaret ederek, muhtelif yemek kültürlerinin nasıl oluştuğunu ispat etmek için bir yığın istatistiki kanıt ve incelikli gözlem verisi

sıralar. Üst tabakaların müsrif beğenileri, sınıfsal farklılıkları ve sınıfsal sınırları devamlı olarak yeniden üreten ayrıma ulaşmak adına, kendilerini bir dereceye kadar öteki tabakalardan ayırma yönündeki bir girişimdir. Entelektüeller, iş insanları, gazeteciler vb. işlerinin doğası gereği Çin, Vietnam ve Birmanya restoranlarına takılırlar; iyi yemek anlayışı epey farklı olduğundan, işçinin maddi gücü yetse bile yapmayı asla hayal etmeyeceği bir şeydir bu (Elbette tüm bu gözlemler belirli bir tarihsel dönemin enstantanelerini temsil ederler.). Üst sınıfta doğmuş herhangi biri, kendini neredeyse otomatik biçimde öteki sınıfların bireylerinden ayırması sayesinde, yemek kültüründe ve buna teka-bül eden habitus bünyesinde bulunan belirli bir beğeniyle toplumsallaşır. 'Aristokratlar'ı 'plebler'den ayıran şey yalnızca sofrada adapları değil, görünüşe göre temel beğenileridir aynı zamanda. Bu geçmişte doğrudur: Bourdieu'ye göre, bugün de doğrudur.

Benzer bir örüntü, farklı sınıfların mensuplarının sanatla kurdukları ilişkide de değişik biçimleriyle belirgindir. İktisadi kısıtlamalardan bağımsız olduklarından, müsrif beğenilerin ve bunlara denk düşen estetiğin hiçbir amacı yoktur ve görünüşte tarafsızdır ki üst sınıfların üyelerinin soyut sanattan - Braque, Delaunay, Malevich veya Duchamp- tarafsız koşullara alışkın olmayan ve bu yüzden sanatı gündelik yaşamın pratik görevleriyle yakından ilişkili gören alt sınıflara kıyasla daha fazla ilgi duymalarının nedeni budur. Mesela alt sınıflar Braque'in bir tablosunu anlaşılmaz ve zevksiz olarak algırlar; Delaunay'dansa Spitzweg'in bir kopyasını ya da Caspar David Friedrich'in yapıtlarından birini salonlarının duvarına asmaları çok daha olasıdır genelde. Sanatsal bakımdan yetenekli entelektüeller bir tabloyu bilhassa tam da ulaşamaz olduğu ve -Bourdieu'nün varsaydığı gibi- kendilerini kültürsüz kimse-lerden ayırıp ayırım kazanmalarını sağladığı için ilgi çekici ve dokunaklı olarak görebilirken, Malevich'e göz attıkları esnada şu soru her daim işçinin ya da küçük burjuvanın dilinin ucundadır; 'Sanat dedikleri bu mu?' Neredeyse aynısı müzik alanına da uygulanabilir. Eğer işçiler öncelikli olarak klasik müzik dinlerlerse, Shostakovich'in melodik olmayan 'gürültüsü'nden ziyade Smetana'nın *The Moldau*'suna meyilli olacaklardır.

Bourdieu benzer örüntülerin izlerini spor, siyasi görüş, film, giyim ve boş zaman aktiviteleri gibi alanlarda takip edip bulmayı katiyen denemez. Ona göre, burada hep aşikâr olan şey, yönetici sınıfların çeşitli kültürel alanlardaki belirli bir faaliyetin meşruluğunu tayin etmesidir; örneğin, tümü de gerçekten sanatsal olmayan, saçmalık havasına bürünmeye başlamadan önce, ayrıma duydukları gereksinim temelinde avangard sanatın en yeni formlarını gerçek sanat olarak ilan ederler; bilhassa da alt sınıflar artık 'modası geçmiş' sanat formlarını kendilerine mal etmeye başladığı takdirde.

Birlikte ele alındığında, Bourdieu'nün incelemeleri onu, belirli bir sınıf bünyesinde -algı, biliş ve eylem şemalarının bir toplamı olarak- edinilen habi-

tusun, sınıfların kendilerini diğer sınıflardan 'kültürel bakımdan' ayırması sayesinde tesis edilen belirli bir yaşam tarzı olarak tanımlayan iddiayı ifşa etmeye götürdü. Toplumda bulunan muhtelif yaşam tarzı biçimleri, farklı sınıfların üyeleri tarafından ayrıma ulaşmak adına sarf ettikleri çabalar üzerinden sembolik ihtilaflara işaret eder. Bourdieu'ye göre, kavramamız gereken şey kesinlikle budur; çünkü bu, toplumun sınıfsal yapısını ve dinamiklerini layıkıyla betimlemenin tek yoludur -ortodoks Marksizmin kültür kuramından mahrum oluşunun ya da ona dönük körlüğünün bir sonucu olarak yerine getirmeye muktedir olmadığı bir şey.

Bourdieu'nün kültür sosyolojisinde köklenmiş izahı çağdaş döneme koyduğu teşhis ile yakından ilişkilidir; şöyle ki sınıf temelli eşitsizliklerin sürekli yeniden üretildiğine ilişkin görüşü işlerin daha iyiye gideceğine dair çok az umut bırakıyor gibi görünür. Bu en azından bir ölçüde Bourdieu'nün -bu bölümün başında ima ettiğimiz- Fransız eğitim sisteminin ve küreselleşmenin kamusal eleştirmeni olması rolüyle ihtilaf içindedir. Bu yükümlülüğün görünüşte değiştirilemez ve istikrarlı toplumsal yapılar teşhisiyle nasıl uzlaştırılabileceği sorgulanabilir. Bununla beraber, Bourdieu bu 'çelişki'nin, özgürlüğün ancak toplumun yapılanışını yöneten kuralların tanınıp kabul edilmesiyle mümkün olacağı gerçeğine işaretle çözülebileceğine inanır: '[s]osyoloji özgürlük yanılmasından özgürleşerek özgürleşir' (Bourdieu, bkz. Dosse, 1997 [1991], vol. II.: 67). Hem eyleme geçme potansiyeline hem de 'ötekilere' atfedilen sınırlar görmezden geldiği takdirde, halkın varsayılan 'özgür irade'sine yapılan aralıksız göndermeler aslında iktidar söyleminin bir parçasını oluşturabilir; tam tersine, toplumsal ilişkilerin belirlenmiş olduğu iddiası özgürlük söylemi için bir kalkış noktası olabilir. Bourdieu kendi akademik yapıtının tam da böyle bir özgürleşme söylemini geliştirdiğini sürekli olarak iddia etti. Özellikle de yaşamının son on senesinde, sol kanat entelektüelleri bırakınız yapsınlar liberalizminin hegemonyasının insan yaşamının tüm veçhelerini iktisadileştirmekle tehdit ederek durmadan değiştirmesi olarak anladığı şeye karşı bir güç oluşturmak için harekete geçirmeye çalıştı. Böylesi eylemlere girişen hiç kimse bütünüyle kötümser bir dünya görüşüne sahip olamaz. Toplumsal eşitsizlik örüntülerinin sürekli olarak yeniden üretilmesine yaptığı tüm göndermelere karşın, onun modern döneme ilişkin teşhisi bir umut ögesi içermek zorundadır.

Bu da bizi Bourdieücü teoriye ilişkin izahımızın sonuna getiriyor. Geriye yalnızca etkisini kısaca değerlendirmek kalıyor.

5. Bourdieu'nün denemeleri geniş bir okur kitlesine ulaşmış, sosyolojinin sınırlarının hayli ötesine uzanan çekici bir etki yaratmıştır; siyaset sosyolojisi ve toplumsal eşitsizlik sosyolojisinde çoğu fikrinden istifade edilmiştir. Örneğin *Fransa*'da, kendi araştırma yaklaşımını sürdüren ya da onu yeni temalara uygulayan çok sayıda iş arkadaşını etrafında topladı. Tarih sosyolojisinde be-

lirli tabakalar ve meslek grupları üzerine yapılan çalışmalar, temsili örneğini Luc Boltanski'nin *Les cadres. La formation d'un groupe sociale* (Sınıfın Oluşumu: Fransız Toplumunda Kadrolar 1987 [1982]) yapıtının sunduğu önde gelen tipik emsaldır. *Almanya*'da ise sık sık Bourdieu'nün teorisinden yararlanmış ve hususi olarak yaşam tarzı kavramına odaklanan (genel değerlendirme için Klaus Eder'in editörlüğünü yaptığı *Lebensstil und kulturelle Praxis* (1989a) [Sınıfsal Durum, Yaşam Tarzı ve Kültürel Praksis] adlı antolojiye bakınız) bir araştırma ve Hans-Peter Müller'in *Sozialstruktur und Lebensstile* (1992) [Toplumsal Yapı ve Yaşam Tarzları] çalışması vardır. Fakat Bourdieu kimi zaman alışılmamış bir tarzda alınılmıştır. *Almanya*'da -yalnızca Bourdieu'nün fikirlerine dayanmayan- yaşam tarzı kavramı giderek sınıf kuramının argümanlarından kopmuştur. Bu, Alman toplumunda 'gerçek' sınıfları ayırt etmenin neredeyse imkânsız olduğu yönündeki şüpheli iddiaya esin kaynağı oluşturarak, insanların kendi yaşam tarzlarını aşağı yukarı özgür biçimde seçtikleri intibahını yaratmıştır (örneğin, bkz. Gerhard Schulze'ün *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart* (1992) [Deneysel Toplum: Şimdinin Kültürel sosyolojisi]). Bourdieu'nün düşünme tarzına bir hayli yabancı bir argümandır bu. Kuzey Amerika'ya döndüğümüzde, Kanadalı-Fransız Michèle Lamont'un 1992'de yayımladığı bir çalışma (*Para, Ahlak ve Davranış Tarzları: Fransız ve Amerikan Üst-Orta Sınıfının Kültürü*) epey heyecan yarattı. Bourdieu'nün ruhuna ithaf edilmiş, fakat -onun başka etmenlere dolaysızca indirgemekten sakınıp görmezden gelmeye eğilimli olduğu- bu sınıfların ahlaki söylemlerini ciddiye aldığı kadarıyla onun ötesine geçen karşılaştırmalı bir toplumsal yapı çalışmasıydı bu. (1957'de doğan) Lamont, ahlaken iyi bir yaşama ve tutuma ilişkin fikirlerin ve imgelerin Amerikan ve Fransız toplumlarının üst-orta sınıfları arasında nasıl da farklılaştığını ve en münasip ahlaki tutumların sınıflar arasındaki sınırları çizmek adına nasıl da uygun olduğunu etkileyici bir biçimde ortaya çıkardı.

Bourdieu'nün tarih üzerindeki etkisi de neredeyse muazzamdı. 'Sermaye', 'alan' ve 'habitus' gibi kavramlar, belirli kuramsal eksiklikleri gidermesine düpedüz yardımcı oldu. Bunun iyi bir örneği, Bourdieucü teoriden yakinen etkilenmiş, sıklıkla Bourdieu'nün dikkatine konu olmuş bir temayı ele alan, bu bölümde derinlemesine ele alamayacağımız bir yapıttır. Christophe Charle'in *Naissance des 'intellectuels': 1880-1900* (1990) ['Entelektüeller'in Doğuşu: 1880-1900] adlı yapıtına, entelektüellerin imajının tarihin bu döneminde nasıl oluşturulduğunu, entelektüellerin kendilerini 'rakipleri'nden ayırmak ve devlet ile kiliseden özgürleştirmek için izlediği çeşitli stratejileri canlı biçimde ortaya koyan yapıtına atıfta bulunuyoruz.

Referanslar

- Boltanski, Luc (1987 [1982]) *The Making of a Class: Cadres in French Society*, trans. Arthur Goldhammer, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1958) *Sociologie de l'Algerie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre (1970) *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, trans. Wolfgang Fietkau, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1985 [1984]) 'The Social Space and the Genesis of Groups', trans. Richard Nice, *Theory and Society* 14(6): 723–744.
- Bourdieu, Pierre (1986 [1983]) 'The Forms of Capital', in John Richardson, *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, trans. Richard Nice, New York: Greenwood Press, pp. 241–258.
- Bourdieu, Pierre (1988 [1984]) *Homo Academicus*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1987]) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1980]) *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993 [1980]) *Sociology in Question*, trans. Richard Nice, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1992]) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, trans. Susan Emanuel, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1998 [1994]) *Practical Reason: On the Theory of Action*, trans. Randall Johnson, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel and Jean-Claude Chamboredon (1990 [1965]) *Photography: A Middle-Brow Art*, trans. Shaun Whiteside, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1977 [1970]) *Reproduction in Education, Society and Culture*, trans. Richard Nice, London and Beverly Hills: Sage.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Charle, Christophe (1990) *Naissance des 'intellectuels': 1880–1900*, Paris: Minuit.
- Dosse, François (1997 [1991]) *History of Structuralism (2 Volumes)*, trans. Deborah Glassman, Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Eder, Klaus (ed.) (1989a) *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Eder, Klaus (1989b), *Klassentheorie als Gesellschaftstheorie. Bourdieus dreifache kulturtheoretische Brechung der traditionellen Klassentheorie*, in Klaus Eder (ed.) *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Beiträge zur*

- Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 15–43.
- Ferry, Luc and Alain Renaut (1990 [1985]) 'French Marxism (Bourdieu)', in Luc Ferry and Alain Renaut (eds.) *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Anti-Humanism*, trans. Mary H.S. Cattani, Amherst and London: University of Massachusetts Press, pp. 153–84.
- Honneth, Axel (1995 [1990]) 'The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture', in Axel Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*, edited by Charles W. Wright, Albany: State University of New York Press, pp. 184–201.
- Joas, Hans (1996 [1992]) *The Creativity of Action*, trans. Jeremy Gaines and Paul Keast, Cambridge: Polity Press.
- Joas, Hans and Wolfgang Knöbl (2009 [2004]) *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*, trans. Alex Skinner, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lamont, Michèle (1992) *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago: University of Chicago Press.
- Müller, Hans-Peter (1992) *Sozialstruktur und Lebensstile. Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Robbins, Derek (1991) *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Buckingham: Open University Press.
- Schulze, Gerhard (1992) *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursociologie der Gegenwart*, Frankfurt am Main and New York: Campus.

BÖLÜM İKİ PIERRE BOURDIEU: ORTODOKS OLMAYAN BİR MARKSİST Mİ?

Bridget Fowler

Brubaker, Marksist gelenek içerisinde görülebilsede, Bourdieu'nün Marksizm dönük eleştirilerinin bize tam aksini düşündürmesi gerektiğini iddia ederken (1985: 761), Derek Robbins kategorik olarak 'Bourdieu'nün her daim Marksist olduğunu düşünmek için hiçbir gerekçemiz yok' (2006: 513) saptamasında bulunur. Bu yargıların her ikisiyle de anlaşmazlığa düşmeme rağmen, tam aksini, yani yalnızca Marx'tan etkilendiğini de iddia etmek istemiyorum. Bourdieu başkalarının yanı sıra Weber, Durkheim, Husserl, Mauss, Elias ve Pascal'a yaklaşırken de fevkalade yaratıcıydı. Daha fazla yerim olsaydı eğer, en iyi ihtimalle onun sentezinin usta işi bir özgünlüğe sahip olduğunu teslim edip aynı anda tüm bu farklı zincirleri yapının dokusuna yerleştirebilirdim. Bununla birlikte, 'histmat'¹ (historical materialism/tarihsel materyalizmin kısaltılışı, ç.n.) ya da Stalinist ortodoksiyi reddetmiş olsa da (Bourdieu, 1990: 3), benim iddiam Bourdieu'nün Batılı Marksist geleneğin *en büyük mirasçılarından biri* olduğu yönünde.² Liseli öğrencilerine *Komünist Manifesto*'yu³ okumalarını tavsiye etmesiyle sonuçlanan, basitçe gençliğe özgü, saman alevi gibi yanıp sönen bir mesele değildi bu (Lescourret, 2008: 65–66).

¹'Histmat' ya da 'diamat' (sırasıyla *tarihsel materyalizm* ve *diyalektik materyalizm* ç.n.) eski Doğu Avrupa Devleti' bünyesindeki sosyalist toplumlarda kabul edilen, özellikle mekanik materyalizme ve tarihsel sürecin kaçınılmazlığına yapılan güçlü bir vurgunun karakterize ettiği, Marksist düşüncenin sansürlenmiş biçimleriydi.

Bu isimler arasında Lukács, Gramsci, Adorno, Benjamin, Williams ve E. P. Thompson'ı sayıyorum. Burada, Bourdieu ile atıfta bulunduğu tüm bu yazarlar arasındaki bağlantılara ilişkin daha fazla ayrıntıya giremem.

Lescourret, Cezayir Savaşı için zorunlu askeri hizmetini yapmadan önce, Bourdieu'nün Moulins'te çalışırken yaşadığı bu olayı aktarıyor (2008: 65–66).

Benim genel önermem şöyle: Bourdieu'nün erken yazılarında, Marx'ın etkisine dair güçlü kanıtlar bulunabilir. Kendine özgü dilini (habitus, doksa,⁴ allodoxia ve diğer bilindik kavramları) geliştirmesine karşın, Bourdieu'nün Marx'tan derinlemesine etkilenmeyi sürdürdüğü görüşünde hesaba katılması gereken daha karmaşık bir durum var. *Bourdieu Marx'ı savunmak adına paradoksal biçimde tarihsel materyalizmi daha da güçlendirmeyi amaçlayan başka kuramların kimi veçhelerini idealizmden -bilhassa Durkheimci yapısalcılığın idealizminden- kurtarmaya karar verdi* (1968 [1968]; 1992: 164).⁵ Gerçi 1968'den sonra emeğin yenilgileri ve finans kapitale doğru ilerleyen sürecin devasa etkisi Marksizmi geçici olarak itibarsızlaştırdı; bu nedenle de Bourdieu yeni bir kavram seti geliştirmeye yöneldi. Bu yeniden kavramsallaştırma uygulamasına karşın, benim görüşüm o ki Bourdieu tahakkümün hangi yolla işlerlik kazanıp kalıcılaştığına dair kavrayışımızı gizeminden biraz daha arındırarak Marksist gelenek bünyesinde etkin şekilde faaliyet gösterir. Böylelikle etkileyici biçimde 'pratiğin kuramı' adını verdiği şey, toplumsal eylemin yanlış-bilinen ve yanlış-anlaşılmış (bilhassa emek sürecinde *artı-değerin çekilip alınmasına* benzer şekilde işleyen) niteliklerine dikkat çekmiştir. Bourdieu kendini 'popüler Marksizm'den ayırmakta daima özenli olmuşsa da (1990 [1987]: 22), gerçekte 'pratiğin kuramı' başlığı bizzat praksis kavramının Marksist kökenini akla getirir. Öyleyse, Bourdieu'nün böylesi bir gizeminden arındırma işlemi sayesinde 'insanla insan arasındaki pratik ilişkilerin [...] kendilerini şeffaf ve ussal bir biçimde sunacaklarına' (Marx, 1976 [1867]: 173) dair Marx ile aynı umudunu paylaştığını ileri sürüyorum.

Bourdieu iktisadi, kültürel, toplumsal ve sembolik sermayeye ilişkin hatırlanmaya değer şeyler yazmıştır. Bu çeşitli formların çoğalması, *ailenin komutasında olan toplumsal enerji miktarının artmasına* hizmet eder: temelde materyalist bir meseledir bu (1996 [1989]: 187; 1998 [1984]: 70-71). Böylesi mekanizma-

Bourdieu 'habitus' kavramının çok sayıda öncülü olduğunu kabul ediyorken, bu kavram bizzat Husserl'den ödünç alınmıştır (1970 [1936]).

Bourdieu'nün sembolik formlara, yani Kant'ın transandantal-evrensel kategorilerine karşıt olan Durkheimci toplumsal kategorilere ilişkin yaratıcı yaklaşımını tartışacak yerim yok burada. Nasıl ki Marksist kültür bilimci E.P. Thompson sembolik formları -örneğin işçi sınıfı ideasi- sonradan 'bütünsel mücadele biçimi'nin bir parçası olarak yerleşiklik kazanan hayali varlıkların belirişi olarak kavradıysa (1968), benzer şekilde Bourdieu da sınıflandırmaya dayalı kültürel iletişim babında sembolik formlara vurgu yaptı. Burada sınıflandırmanın bir üstlük ve astlık diyalektiği (ya da 'kültür' ve saf 'alt-kültürler') bünyesindeki ayrımlara dayandığı belirtilmelidir. Bu bakımdan, *Ayrım*'ın tamamı kutsal ve dindışının seküler eşdeğerinde temellenen Durkheimci bir araştırma olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla habitus bünyesindeki sapmalar, şenlikli yeniden-olumlamalar ile otoriter inkârlar arasındaki bulunan bir kopma alanıdır. Yine de, Durkheim 'büyülü bireyselliğin' çevresinde gelişen kutsal ve zoraki iş bölümünün ötesine geçmiş moderniteyi dört gözle bekliyorken, Bourdieu kutsal ve dindışı hakkındaki perspektiflerde varolan sürekli çatışmaları ifşa ediyordur (1984 [1979]: karşılaştırm. 1; Durkheim, 1995 [1912]).

lar arasında en önde geleni, diğer sermaye formlarını meşrulaştıran sembolik sermayedir. OBEs, şövalyelikler ve Nobel Ödülleri gibi sembolik 'incik boncukların' yanı sıra bahsettiği saygınlık sayesinde sembolik sermaye, taşıyıcılarına yalnızca saygınlık değil, aynı zamanda *yaşam tarzı bakımından önemli haklar* da sunar (2000 [1997]: 239). Böylesi bir meşruiyet benzer türden daha fazla enerji yatırımı teşvik eder.⁶

'Sembolik sermaye'nin Weber'in statü fikrinin yeniden-keşfi olduğu söylenebilir elbette; Bourdieu bu bağlamda aslında Weber'in sınıf ile *Stand* (Zümre) arasında kurduğu meşhur karşıtlığa göndermede bulunur (1992: 237-238). Bourdieu tartışmaya açık şekilde *Language and Symbolic Power*'da (Dil ve Sembolik İktidar) sembolik sermayenin basitçe 'her türlü sermaye'nin içselleştirilmiş ya da birleşik bir formu olduğunu söylediğinde, bunu çok indirgemeci bir biçimde ifade eder (1992: 238). Buna karşın, daha sonraki çalışmaları, kültürel sermaye ile (saygınlıklarına ya da sembolik sermayelerine eklensin ya da eklenmesin) iş insanlarının ekonomik sermayesine kıyasla kutsal sayılan sanatçıların ya da yazarların sahip olduğu sembolik sermayeyi keskin biçimde birbirinden ayırır. Dolayısıyla çeşitli yönetici sınıflar ya da egemen sınıf fraksiyonları arasındaki tarihsel farklılığın muhtelif sermaye birikimi türlerine yönelen *uzmanlaşmış tavırları* ortaya çıkardığını -klasik biçimde, daha Weberci bir tarzda- kabul eder (1984 [1979]: 254; 1996 [1989]). Üstelik -egemen sınıfın hükmettiği fraksiyonun bir parçası olan- genç ama henüz tanınmamış sanatçılar, hem kültürel alanda hem de daha geniş iktidar alanında vahim bir güçsüzlük hissederek. Bunun sonucu olarak, işçi sınıfının konumu ile özdeşleşme eğilimlidirler (1993: 44). Buna rağmen, böylesine geçici bir nesiller arası konumu ileri sürerek Bourdieu ancak eğreti bir radikalizmi açığa vurur. Bu yüzden işçilerin sanatçılarla ya da entelektüellerle ittifakı, yüzeysel bir retorik sabotajına ve habitus bünyesindeki tüm gündelik mesafelerin farklılığına tabi olan rahatsız edici bir ittifaktır⁷ (1988 [1984]: 179-180; 1993: 44).⁸

Ancak genelde -Bourdieu için- sembolik sermaye, iş bölümü bünyesindeki üstün hiyerarşik konumların çekiciliğini pekiştirir ve böylesi pratiklerin icrasına dönük engelleri ortadan kaldırır. Örneğin bilim sosyolojisi, üst düzey

Britanya sosyolojik düşüncesi, Marx ile Weber'e karşı çıkmaya meyillidir. Tam tersine, Bourdieu içinse, Weberci ünlü meşrulaştırma (*legitimation*) incelemesi, Gramscici hegemonya temasına çok benzer şekilde, Marksist tahakküm kavrayışını ziyadesiyle güçlendirir. Bourdieu kendi yöntemini *In Other Words*'de, Althusser'in Marx'ı konumlandırmasına benzer şekilde, ama ondan daha geniş biçimde nitelendirir: yani 'Marx'a karşı Marx'la ya da Durkheim'a karşı Durkheim'la ayrıca kuşkusuz Marx'la ve Durkheim'la Weber'e karşı ve tam tersi biçimde' akıl yürüterek (1990 [1987]: 49).

Habitus hakkında bkz. Fowler (1997: 3 ve 46).

Benjamin'in 'üretici olarak yazar' denemesi, işçiler ile kültür üreticileri arasındaki konumsal özdeşliğe ilişkin benzer bir tartışma yürütür: bununla birlikte Bourdieu, temel uyuma yol gösterebilecek ayrımların bir taslağını da çizer (Benjamin, 1973 [1966]).

bir üniversitede hatırı sayılır bir laboratuvara bir deneyci olarak tayin edilmenin simgesel sermayesinin büyük bir itibarla ilişkili olduğunu açığa çıkarır (2004 [2001]: 20–21). Dolayısıyla, Bourdieu'nün anladığı şekliyle sembolik sermaye *bir grubu konsolide eder*, taleplerine sofuca kendilerini adasınlar diye onları harekete geçirir ve üyelerine Püriten tüccarın kendi çalışmasıyla kazandığına benzer bir *manevi başarı teminatı* verir. (Bourdieu, 1996 [1989]: 47–50 ve 110–111; karşılaştıran Marx, 1976 [1867]: 739 ve 741). Bourdieu beşbelli Weber'in tezine gönderme yapıyor burada. Bununla birlikte, durup dururken bu gözlemi Marx'ın *Kapital*'deki cümleleriyle iç içe sokar: akademik sembolik sermaye hakkında yazarken 'sermaye doğuran sermaye' ifadesini dile getirir (1988 [1984]: 91).⁹

Bourdieu'nün tüm külliyatı merkezi bir Marksist fikri ustalıkla bir şekilde sunar: sınıf güçlerinin mirasına ve sağlam çıkarlara sahip olan istikrarsız bireylerin egemen bir sınıf içerisinde kemikleşmesi. Herkesin bildiği gibi, Bourdieu nesiller boyu vuku bulan sınıf avantajlarının *yeniden üretimine* yardımcı olan yapıları ifşa eder (1998 [1994]: 107–108). Fakat eleştirmenlerinin tekziplerine rağmen, böylesi bir aktarımın *çelişkiler* ve *krizler*¹⁰ tarafından nasıl da kuşatılmış olduğunu gösterir (Boyer, 2003: 274–275). Böylesi çelişkilerin ya da ihtilafların birçoğu, çağdaş endüstriyel toplumlarda şekil değiştirmiş formlar kazanır. Dolayısıyla papazlar ile peygamberler ya da *noblesse de robe* (soylu cüppeler) ile *noblesse d'épée* (soylu savaşçılar) arasındaki eski mücadeleler sürüp gider: üstelik radikal hukukçular ile hukuk lordları ya da yükselen avantgardlar ile akademisyenler arasında vuku bulan yeni çatışmalar da belirir (Bourdieu, 1991 [1971]). En önemlisi de, bazı nadir felaket anlarında, söylentilere göre tuhaf ya da egzotik fikirlerin sahipleri olan kimseler sembolik devrimleri tetikleyebilir. Ekonomik düzendeki çelişkiler, en derin krizlerde, geniş çaplı

Her iki durumda da -bilim durumunda kültürel sermaye; ekonomik sermaye durumunda ilk kuşak- söz konusu olan şey, oyunun taahhütleri uğruna verilen ölüm kalım mücadelesidir. Her ne kadar Christopher Hill'in yeniden değerlendirmesini tercih etsem de, Weber'in bu konudaki fikirleri iyi bilinir. Bununla birlikte, kimi zaman toplum kuramcılar, Manchesterlı iş adamının 'özel tüketimini kendi sermaye birikimine karşı yapılmış bir soygun olarak hesap ettiği' fikrini Marx'ın da kabul ettiğini unuturlar. Yenilikçi girişimci, diye yazar, eşzamanlı olarak yapısal temellerini (en çok da parasını artı değerini çekilip alınmasıyla kazandığı gerçeğini (1976 [1867]: 300–301)) görmezden geliyorken, 'birikimi' trajik anlamda 'hazın ertelenmesi olarak kavrar' (Marx, 1976 [1867]: 739 ve 741).

Örneğin Calhoun, Bourdieu'nün böylesi bir 'çelişki' ya da başka herhangi bir 'tarihin motoru' analizinden mahrum olduğunu iddia etmiştir (1993: 70). Kriz kavramı en çarpıcı haliyle Béarn'deki 'köylü toplumunun krizi'ni ya da 'kıyameti' ele alan geç dönem makalelerin derlemesinden oluşan yapıtın başlığında belirir. Krizdeki bu köylü toplumun tecrit edilmesi, derin toplumsal ıstırap öncelikle köylülerin ikinci erkek evlatlarının büyük bir kısmının bekârlığa sürüklenmesinde ifadesini bulur. İkinci olarak, eski kuşak köylülerin atak Béarn lehçesiyle belirgin bir karşıtlık içinde olan orta yaşlı çiftlik işçilerinin hâkim Fransız dilinin beceriksizce kullanımında ve düşük öz saygıda açığa çıkar (2002a).

yoksulluk ve aşağıya doğru hareketliliğe sebebiyet vererek, çok büyük ölçekte birikirler. Çok geçmeden, bu sembolik devrim ve yaratıcı yıkım figürleri, siyasal ve toplumsal devrimlerin ateşini yakarlar.

Bourdieu belirli herhangi bir dönüşümü -ne Fransız Devrimlerini ne de kısa süreli Paris Komünü'nü- uzun uzadıya teorize etmemiş olabilir. Yine de, onun kuramında yalnızca 'sonsuz yeniden üretim' gibi bir şeyin var olduğu sonucuna ulaşmak bir yanılsamadır. Bununla birlikte, şaşırtıcı bir şekilde, sezgileri kuvvetli ve ikna sahibi pek çok yazar, Bourdieu'nün hem sınıf iktidarı hem de eril tahakküm kuramıyla ilintili olarak bu görüşü ileri sürmüştür (Archer, 2007; Callinicos, 1999a, 2006¹¹; Calhoun, 1993: 70; Rancière, 2004 [1983]: 195; Susen, 2007: 221-223 ve 312).

Gerçekte Bourdieu, Marx'ın başlıca fikirlerini muhafaza eder; sembolik şiddet hususunda Marksistlere çıktığı bu metinler (1992) üzerinde kafa yormak gerekir. Burada Bourdieu'nün ne bir yaklaşım ya da yol gösterici bir düşünce tarzı olarak Marksist tarihsel materyalizmin yöntemini terk ettiğini ne de Marx'ın kendi metinlerini boşladığını ileri sürerek bu meseleyi açıklığa kavuşturmak istiyorum. Aksine ilk olarak tarihsel materyalizmi daha karmaşık hale getirmek ve ekonomik iktidarla sembolik iktidar analizini birleştirmek arayışındadır. Bununla ilgili daha sonra çok şey söyleyeceğiz. İkinci olarak, Bourdieu, sürekli yaptığı gibi, dikkatlerimizi 'yanlış radikalizm' meselesine çekmek ister. Onun görüşüne göre, böylesine yanlış bir radikalizm, işçi sınıfının devrime olan yatkınlığına, dolayısıyla burjuvalaşmanın ve tüketimciliğin ayartıcı açıklama motiflerine ya da -emek aristokrasisinin kınanmasında olduğu gibi- ahlaki bir ihanet retoriğine pek kolay başvuran basit bir modele bel bağlar. Böylesine yanlış bir radikalizm, naif biçimde gerçekçi bir sınıfsal bakış açısından kaynaklanır. Bourdieu, bunun yerine, insanların yalnızca toplumsal konumlarına -yani sermayelerinin nesnel bolluğu ya da kıtlığına- değil, aynı zamanda onların öznel olarak dünyadaki bölünmeleri ve tahayyül ilkelerini nasıl inşa ettiklerini de vurgular (Bourdieu, 1987 ve 1992: bölüm 11). Demek ki verili bir konjonktürde, ulusal antagonizmalar ya da -Protestanlar ile Katolikler arasındaki gibi- dinsel uzlaşmazlıklar, kederli sınıfsal açıklamalarla ikame edilebilir (Bourdieu, 1987). Gene de, kriz zamanında, proleterleşmiş aydın sınıfının eleştirileri bundan böyle egzotik gibi görünmez, işçi sınıfı potansiyelle dolmuş bir hale gelir. Bourdieu göz alıcı bir ifadesinde, işçi sınıfının kendisini 'muazzam bir teorik ve pratik keşfin tarihsel emeği' sayesinde yaratmış 'mistik bir beden' gibi hissettiğini söyler (1985 [1984]: 742).

Dolayısıyla, başka hiyerarşi ya da dayanışma formlarının aksine, failleri sınıf dayanışmasının etkin inşaları olarak kavrayan Bourdieu (1992: 241-243)

Callinicos, Bourdieu'nün en son analizlerinde, 'görece zayıf bir sistemik çelişki kavramı'nın söz konusu olduğunu ileri sürer (2006: 82).

yalnızca Marksist olmayanlarla değil, aynı zamanda E.P. Thompson ve Raymond Williams gibi kültürel Marksistlerle de aynı eksene yerleşmelidir. Bu düşünürler zorlu, sürüncemeli ve zaman zaman ters yöne bile dönebilecek bir sınıf kültürü oluşturma sürecinde konumlanırlar. Gerçekte ilk defa Britanya'daki Birmingham Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin (ÇKÇM) Bourdieu'yü kamuya sunduğu kaydedilmelidir. ÇKÇM, kurucu figürler olarak hem Thompson'ı hem de Williams'ı benimsemiştir.

-Durkheim'in ismini çağrıştıran- mekanik materyalizmle köprüleri atan Bourdieu, aynı zamanda bizatihi temsillerin iktidarından doğan can alıcı 'kuram etkileri'nin var olduğunu da kabul eder (1992: 251; ayrıca 1990 [1987]: 49). Geleceğe ilişkin bir öğreti olarak Marksizmin tam da kendi retoriğinden istifade edebileceğini ileri sürer. 'Kendini gerçekleştiren kehanet' modeline dayanan böyle bir kuram, belli bir tür performatif dilsel edimdir. Nitekim *-Homo Academicus-*un da belirgin kıldığı gibi-, her ne kadar belirli koşullar altında geçerli olsa da, onun heterodoks sonuçları devasa bir toplumsal güce sahip olabilir. Bizzat Marx, Hegel hakkındaki denemesinde 'teorinin kitleleri kavrar kavramaz maddi bir güç haline geleceğini' kabul ederek (Marx, 1975 [1843-4]: 251) benzer bir fikri dile getirmişti şüphesiz. Bourdieu haklı olarak Marksizmin bu muhtelif etmenlerin kesin yerini kavramak için muhakeme yürütme gücüne sahip olması gerektiğini iddia edecek kadar ileri gider (1992: 251).

Bourdieu, en güçlü ortodoks Marksizm eleştirisini ('histmat' ya da 'diamat'), paradoksal biçimde, Marx'ın analitik araçlarını büyük bir sosyolojik etki yaratacak şekilde devralıp genişleterek yapar. *Ayrım*'da, Marxist fetişizm kavramını, kültür alanına uygulama riskine girecek şekilde açılar (1984 [1979]: 250-251)¹². Dolayısıyla -erken dönem Benjamin'i takip ederek- birçok yapıtında büyümlü sanata ilişkin kültürel fetişizm teorisini ayrıntılandırır. *Language and Symbolic Power*'da (Dil ve Sembolik İktidar) birçok metninin sabiti haline gele-

Bourdieu şöyle yazar: 'Kültürün, o en yüce fetişin değerini, oyunun değerine duyulan kolektif inanca iştirak etme, sırf oyuna katılım gösterme gerçeğinde ima edilmiş başlangıç yatırımı üretir [...] "sahici" ile "imitasyon", "hakiki kültür ile "kitleleşme" arasındaki karşıtlık [...] kültürel oyunun ve payandalarının temel teşhisini örtbas eder (1984 [1979]: 250). Burada Marksist geleneğin bir başka üyesi Adorno ile Bourdieu arasındaki benzerlikler çok çarpıcıdır, özellikle de Adorno'nun eski çağların sanatı için canlı alıcı olan belirli öğelerin modern evrede 'içinin oyulmasını' vurguladığı yerde: 'Tarafsızlaşma olasılığı -kültürün herhangi bir praksisle ilişkili olma ihtimalinden azledilmiş, bağımsız ve dışsal bir şeye dönüşmesi- sanatın, kendini yorulmak nedir bilmeksizin arındıran bir örgütlenmeyle birleşmesini mümkün kılar' (1991 [1972]: 101). Adorno, tam da *Ayrım*'da Bourdieu'nün yaptığı gibi, ilişkisel bir analizin gerekliliğini öne sürer: 'Kültür, toplumdaki işlevsel bağlantıları açısından kavranmaksızın, saf bir insancılık olarak görülür' (1991 [1972]: 93). Hatta Adorno -modernizmi de kapsayan- 'kültür' ya da 'soyut sanat'a dönük beğeniye, yüksek kültürel sermaye ile ilişkilendirir: 'Kültür uzun zaman önce kendi karşıtına, eğitsel ayrıcalığın pıhtılaşmış içeriğine dönüştü [...], bu yüzden artık maddi üretim sürecinde yönetilen bir tamamlayıcı olarak ortaya çıkar' (1991 [1972]: 109).

cek olan bir temayı ele alır: politik fetişizmin sosyolojik gerçekliği (1992: bölüm 9; Wacquant, 2005: bölüm 3). ‘Görevlerinin gizemi’ne yatırım yapmış insanların iletişim kurmasına aracılık eden mekanizmaları hususi olarak ifşa eder: Durkheimci bir tarzda, insanların güçlerinin tam da onları emri altına alan sosyal gruplarla kurdukları organik bağıntıda yattığını ileri sürer. Bu tür iletişim kuran şahıslar, kendi bürokratik veya resmi çıkarlarına ulaşırlar gene de. (Bourdieu, 1992: 214–215). Kendilerinden önceki büyük Kilise babaları gibi, temsil ettikleri iddiasında bulundukları kitlelerin yerine yavaş yavaş kendilerini koymaya başlarlar. Partizanlık en kötü politik kabahat olarak çekeştirildiği her yerde mevcut olduğundan, Bourdieu nüktedan bir şekilde sıradan insanların sıklıkla güçsüz kalmaya mecbur bırakıldığını gün yüzüne çıkarır -onlar yalnızca ‘ölüm’ (terk ediş), ‘ses çıkarma’ (sansürlenmiş özerk bir protesto seçeneği) ya da gizliden gizliye başka bir örgütlenme geliştirmek gibi mutsuz seçeneklere sahiptirler (1992: 208).

Aslına bakılırsa Bourdieu’nün bu yapıtlarda anti-Marksist olduğunu ileri süren Brubaker’ın görüşüne karşıt biçimde, belirli temel noktalara temas etmemiz lazım. Bir yandan Marx’a olan borcu apaçık ortadadır, özellikle de *Kapital*’e uzanan politik fetişizmle bağlantılı olarak. Bu bağlamda, tuhaf bir şekilde, Marx’ın temel keşiflerinden birini alıntılar. Örneğin: ‘Değer alında ne olduğunu belirten bir ibare taşımaz’ (Bourdieu, 1992: 205). Öbür yandan, bizzat süregiden Marksizm geleneğinin bilim adına azarladığı yüzeysel ütopyacılığın oldum olası bir parçası olmuştur (Marx ve Engels, 1940 [1845]: 180–193). Dolayısıyla, Bourdieu’nün sosyolojik incelemesinde Marksizm karşıtı olmaya niyetlendiği sonucunu çıkarmaktansa, Marksist eleştirinin ruhuyla yazdığını ileri sürebiliriz: Bütün baskıcı yönetim biçimlerine demokratik bir tikslenme duygusuyla karşı çıkmaya kendini adanmıştır (bkz. Nimtz, 2000).

Bourdieu’nün önde gelen diğer toplum kuramcılarına getirdiği kendine has eleştiri, bu yorumu pekiştirir. Farklı idealizm formlarına kapılıp gitmiş olarak görür bu düşüncülerini. Öyle ki Derrida’nın güçlü bir Kant eleştirisi vardır, ama nihayetinde skolastik tavırlar ve felsefi kurumlar tarafından sınırlandırılmıştır (1984 [1979]: 494–498 ve 499–500). Sonuç olarak, bizzat Marx’ın dikkat çektiği -şeylerin düzeniyle mantığın dünyasını birbirine karıştıran- bir kafa karışıklığından paçayı sıyrarak hiçbir dayanağı yoktur (2000 [1997]: 53 ve 55). Sahip olduğu ‘rasyonel mutlakçılık’la Habermas’ın iletişimsel eylem modeli de, bizzat yaşam dünyası dâhilindeki stratejik çıkar arayışını, kapitalist piyasa sisteminin ayırt edici niteliğini araçsal aklın alanına sürüp gözden kaybetmiştir (2000 [1997]: 65–66; 2002b: 46, 254 ve 271–272).¹³ Müşfik bir ölüm ilanını kaleme alan Foucault (2002b: 178–181), yine de ‘ideaların göğü’nde çokça kalma hatasını işler (1993: 33; 1996 [1992]: 197–198): *épistèm*lerini toplumsal dene-

Bourdieu’nün Habermas ile karşılıklı ilişkisine dair açıklayıcı bir izahı için bkz. Susen (2007).

yimle ve yapılaşan yapılarla irtibatlandırmakta başarısız olur. Austin de, sözcüklerin fevkalade dönüştürücü gücünü doğru biçimde idrak eder, fakat belirli faillerin sözcelerini onaylayan toplumsal rollerin -gücün- biçimi hakkında tuhaf biçimde sessizdir. Bu toplumsal roller, belirli faillerin sarf ettiği sözlerin edimsel gücünü destekleyen koşulları, olumsuz biçimde yerleşik bulunanlardan alıkonulmuş böylesi koşulları mümkün kılar (1992: 108-116). Bu liste uzar da gider.

Bourdieu'nün sembolik bir güç olarak dil analizi, muhalif Marksist Voloşinov'un -ki kendisi 1920'lerde Bakhtin'in etrafında toplanmış küçük bir grubun üyesidir- analiziyle tastamam uyumludur (1973 [1930]). Üstelik Bourdieu bizzat Bakhtin'den makul alıntılar yapar (1984 [1979]: 491-504; 1992: 40 ve 88). Her iki toplum kuramcısı da -Voloşinov ve Bourdieu (1992: 33-34)- Sausure'ün ötesine geçme arayışındadır. Her ikisi de göstergenin tüm toplumun malı olduğunu vurgulayarak, onun çok aksanlı olduğunu, her konuşma ediminin enerjik, fakat farklı toplumsal sınıfların sahiplendiği çatışmalı anlamlara dayandığını ileri sürerler. Nitekim Voloşinov: 'toplumsal mücadelenin uyguladığı basınçlardan soyutlanmış bir gösterge [...] kaçınılmaz biçimde gücünü kaybeder, yozlaşıp alegoriye dönüşür ve toplumsal kavranabilirliğin canlı nesnesi olmaktan çıkıp filolojik idrakin nesnesi haline gelir' diye yazar (1973 [1930]: 23). Ayrıca, kendinden emin ve hayli eklemli bir hegemonik dil kullanımı ile dilsel habitus bünyesindeki ustalık ya da serbestlik hissi arasındaki bağıntı, her iki düşünürde de ortaktır (1984 [1979]: 255-256; 1992: 52). Bourdieu, egemen bir sınıfın habitusuna sahip olan bu faillerin, baskın Fransız formunda sahip oldukları muazzam belagat yeteneklerine karşın, örneğin yerel seçmenlere lehçeleriyle hitap etmeleri gibi dilsel 'tenezzül stratejileri' sayesinde toplumsal onura eriştiklerini vurgular (1992: 68-69). Voloşinov da benzer şekilde, bireysel dil kullanımının kökenlerinin burjuva ya da aristokrat özgüven duygusunda bulunduğunu ileri sürmüştü: seçkin sınıfın bu mensupları, tüm toplumsal düzenin kendilerine cömert davranacağını hissederek, zira hem 'toplumsal tanınma'ya hem de 'savunulabilir haklar'a sahiplerdir (1973 [1930]: 89). Bourdieu de (standart Fransızca'yı) nasıl konuşacağını bilmediğini söyleyen Béarn'deki bir işçiye -hoş, kafede kafayı çekerken bir hayli çenebazdır- atıfta bulunarak aynı noktayı tersine çevirir (1992: 69 and 98-99; ayrıca bkz. 2002a).

Başkaları gibi Brubaker da, birbirine zıt öznelcilik ve nesnelcilik kutuplarını yeni bir kuramda birleştirmeyi deneyen Bourdieu düşüncesinin içsel çekirdeğini parçalarına ayırmıştır (1985: 750-753). Doğrudur bu; ama belki de Bourdieu köksüz bir yenilikçi olmaktansa, Batı Marksizmi geleneğinde olduğunu düşünüyordur burada. Mesela Marx, sıradan meta biçiminin 'metafizik incelikleri ve teolojik süsler'inin peçesini kaldırdığında, hem nesnelciliği hem

de öznelciliği eleştiriyordur (1976 [1867]: 163). Marx'ın argümanını biraz daha takip edelim.

Marx, bir taraftan, metaları fiziksel nesnelliklerinin (yani, hem üretildikleri hammaddelerin hem de yapımlarında kullanılan kasların, beyinlerin vb.'nin nesnelliklerinin) ötesine geçerek araştırmak zorunda olduğumuzu dile getirir. Bunun temelini oluşturan şey, her bir meta kategorisinde somutlaşan değişken soyut emek süreçleridir. Kuşkusuz bu emek 'basit' emeğe ve dolayısıyla ortalama üretkenliğe indirgenebilir, ama yalnızca iş bölümü şebekesindeki işçileri birbirine bağlayan ilişkiler sayesinde. Böylesi ilişkiler, köleler ile özgür emekçiler arasındaki bölünmede olduğu gibi, aralarında büyük bir fay-hattının mevcut olmadığı yerde orta çıkar (Gerçekten de Marx, Antik Yunan'da Aristoteles'in entelektüel olarak (emeğin mukayese edilebilir olduğunu) akıl eden ilk kişi olsa dahi, sistematik biçimde düşünmekte başarısız olduğu bu ilk bölünmenin epey dikkat çekici olduğuna işaret eder.). Öyleyse, üreticiler bireysel hatta özel olarak üretim yapabilirler, ama ister istemez tüm piyasadan etkilenirler. Verili herhangi bir anda belirli bir metayı üretmek için gereken toplumsal bakımdan zorunlu emek miktarını düzenleyen soyut emeğin -kısmen analitik bir inşa- yapısıdır bu. Benzer biçimde, soyut emeğin İngiltere'deki bireysel akademisyenlerin belirli bir dönemdeki araştırma sonuçlarını RAE ya da REF'in¹⁴ aklındaki zorunluluklar uyarınca düzenlediğini ekleyebiliriz.

Öte yandan, bireyler meta biçimini kavramayı denediklerinde, onun fiziksel biçimine yanlışlıkla kendi öznel dünya yorumlarından edindikleri bir nitelik bahşederler. Dolayısıyla metalara sihirbazlık ruhuyla yaklaşılr; Marx'ın da ifade ettiği gibi, nesnelerin kendileri piyasada belirdikleri sırada albeniyle donatılırlar, ama onların öz üreticisi olan erkekleri ve kadınları kontrol ediyor gibi görünen dehşet verici, bağımsız ya da özerk bir albeniyle. Bu öznel deneyim yetersizdir elbette: Metayı büyümlü güçlerle donatır ve tersine dönmüş bir dünya yaratır. Hegel, Tanrı ya da Geist'un nasıl da yalnızca insanların öznel dünya inşasının -'kendi beyinlerinin ürünleri'- bir bileşeni olduğunu göstermişti, failler bu tanrıları kendilerini tahakküm altında tutan yabancılaşmış tinler olarak kavramaya başlasalar bile. Marx, insanların kendi emeklerinin yabancılaşmış nesneleri olan metaların onlar üzerinde benzer bir tarzda tahakküm kurduğunu ileri sürüyordur.

Birleşik Krallık'taki -tipik olarak 1986 ile 2008 yılları arasında dört-yıllık aralıklarla uygulanan- RAE'in (Research Assessment Exercise/Araştırma Değerlendirme Uygulaması), [fon kuruluşları] kurumlara araştırma bursu sağla[yabilir] diye kurduğu [yüksek eğitim] kurumlarının yaptığı her bir araştırma faaliyeti teklifi için yüksek nitelikli profiller üretmesi' amaçlanmıştı (bkz. <http://www.rae.ac.uk>). Halefi olan REF (Research Exercise Framework/Araştırma Uygulama Sistemi) de benzer amaçlara sahiptir, ama ödenekleri - öncelikle alıntılama sayısı ile değerlendirilen- araştırmanın geniş kapsamlı etkisi ve araştırma bağlamının önemi gibi niteliklere dayanır (bkz. <http://www.hefce.ac.uk/research/ref>).

Dolayısıyla Marx iki cephede birden savaş veriyordur. 'Fantazmagorik' yorumlara sığınmak yerine, gerçek dünyadaki tarihsel yapıların nesnelliğiyle yüz yüze gelmekte başarısız olduklarını belirtir. Fakat yerçekimi yasaları gibi -yani, faillerin istençlerinden bağımsız- işleyen bu iktisadi eğilimler, bir gizem barındırırlar aynı zamanda. Esasen ister zihin emeği ister kol emeği olsun, bu gizem, 'toplumsal bakımdan zorunlu' emek zamanı dâhilinde, غيابımızda kolektif olarak tasarlanmış kendi özel emeğimiz ve pratik çalışma tercihimizdir. Her toplum, bu değiştirilebilir normu öznel bilincimize hile yoluyla kabul ettirir. Bourdieu, Marx'ınkilerle karşılaştırıldığında, toplum kuramındaki kabul edilmesi mümkün olmayan nesnelci ve öznelci akımlara benzer türden eleştiriler getirir. Hem Althussercilik hem de yapısalcılığa karşı, faillerin sadece yapıların nesnel taşıyıcıları ya da rollerini takip eden kimseler olmadığının altını çizer (1996 [1989]: 53). Bunun yerine (Goffman'ın da vurguladığı gibi) failler, kurallara aptalca uyum göstermektense, aktif rol oynayan ve sahne arkasındaki stratejiler ışığında kendi icralarını müzakere eden kimselerdir. Bourdieu, buna karşılık, etnometodolojistleri, faillerin stratejik inşasını düzenleyen geniş kapsamlı tarihsel yapılar alanını değerlendirmekte gösterdikleri beceriksizlik yüzünden sert biçimde eleştirir. Nitekim örneğin 'bir aile nedir?' sorusunu detaylandıran istatistiki sınıflandırma ilkelerini belirlerken devletin gücünü değerlendiremezler (1998 [1994]: 66-67 ve 72).

Kısacası, alan, habitus ve parçalanmış habitus gibi kavramlar, öznelcilik Bıyığı ile nesnelcilik Sakalı arasında kalmış pratiğin kuramı bünyesinde nükeseden pek çok hamleyi yönlendirme girişimi olarak anlaşılabilir. Bourdieu böyle yaparak, modernist sanat ya da edebiyat gibi, Marx'ın nadir biçimde işaret ettiği modern kapitalist toplumun bazı alanlarını araştırır. İlgipleri arasında en önemli olanlardan biri, bu alanların gücün sembolik dekoruna yaptığı beklenmedik katkılardır. Şimdi, Marx'a olan borcunun başkaca örneklerini altı adet başlık altında değerlendireceğim.

Bourdieu'yü Stalinist olmayan bir Marksist olarak Düşünmenin İlave Metinsel Kanıtları

(1) Cezayir

Bourdieu'nün yapıtının genelinde Marx'ın iktisadi düşüncesini karakterize eden kavramlara göndermeler vardır. Marx klasik ekonomi düşüncesinin aksiyomuna, yani en üstün akılcılığın kendi iyiliğiniz için zenginlik ve üretim peşinde koşmak olduğu şeklindeki aksiyomuna eleştirel biçimde işaret eder: Bourdieu'de 'ekonomi uğruna ekonomi' öğretisi olarak ifade edilir bu. Marx gibi Bourdieu de, böyle bir ekonomik rasyonellik izlendiğinde ortaya çıkan sorunu gündeme getirir. Onun evrensel bir bakış açısı olmaktan uzak bir tarihsel edinim olduğunda ısrar eder. Mesele, ünlü yapıtı *Bir Pratik Teorisi İçin*

Taslak'ta (1977 [1972]) ortaya konur. Aynı hususlara, Bourdieu ve Sayad'ın, Cezayir Savaşı'nın bütün tehlikelerinin tam ortasında sorumluluk üstlenmiş Cezayirli eski köylüler ve geçici işçiler hakkında daha önce yazdıkları olağanüstü çalışmaları *Le déracinement*'de (1964) [Yok Ediş] değinilmiştir. Bu durum, Cezayirli işçilerin yavaş yavaş Batılı iş kavramına asimile edilmesini gösterir: ücret karşılığı çalışmaktan müteşekkil bir kavram. Bu yeni ilkenin aşılma-sıyla, onlar tek gerçek işi toprak üzerinde çalışmanın -doğayla birlikte yapılan 'yarı artistik' çalışma¹⁵- oluşturduğu köylü ethosundan uzaklaşırlar.

Şimdi, Bourdieu, 1958'de bile, Batılı 'medeniyetler çatışması' ibaresini onaylar: köylülerin hâlihazırda iktisatçıların rasyonel seçim kuramı (2008) çerçevesinde değerlendirdikleri pratikleri sergilemediklerini teslim eder, fakat geleneği yalnızca (Fransız) modernitesinin kabulünü engelleyen bir güç olarak anlayan 'asimilasyon kuramcıları'yla da köprüleri atar. Tersine, çatışmayı tahakkümün, bilhassa da toprağın ilkel birikimi sayesinde işletilen tahakkümün bir sonucu olarak kavrar. Cezayirlielerin müştereken sahip olduğu mülkiyet, 1863 tarihli Senato-konsül Yasası ile başlayan süreçte ellerinden alındı ve Fransız sömürgeciler lehine çıkarılan ilave yönetmelik sayesinde sürecin 1873'e kadar ötelemesiyle pekiştirildi.¹⁶ Hülâsa, Bourdieu'nün Cezayir'le ilgili çalışmaları, Marx'ın Ren Nehri'nde kendi gözleriyle şahit olduğuna ya da İskoç Aydınlanması'nın Highland açıklarında keşfettiğine ne denli benzer süreçlerin vuku bulduğunu gösterir. Aslında Bourdieu'nün Cezayir hususundaki dili, 'toplumsal cerrahlık' dilidir: kişisel toprak mülkiyetini kurumsallaştırmak ve geniş kolonyal varlıkları yasallaştırmak için (1961: 105) tüm toplumun parçalarına ayrılması ve 'toplumsal deney amaçlı cerrahlık' (*social vivisection*).¹⁷

Öyleyse, rasyonel verimlilik ve rasyonel risk kontrolü açısından 'ekonomik habitus'un taşıyıcıları kimlerdir? Bourdieu kapitalist modernitede ekonomik yaşama dair bu '[John] S. Millci görüş'ün her yerde, üstelik tam da gençlik evresinde aşılandığını belirtir. 1950'lerin Lowestoft'ta kendilerini riskler karşısında korumak adına sigorta derneklerini kuracak kadar ileri giden okul çocukların sözlerini aktarır: Her konserve kutusu için ceplerinde dört şilinleri vardır (2008: 247).

Kazancı rasyonel olarak maksimize etmenin yolu nedir? Buna *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'ta 1977 [1972] iyi niyet ekonomisi adını verir -köylü sınıfının armağan ekonomisi. Nihayetinde bu, 'bütünsel bir yaşam sanatı' üzerine inşa edilmiştir. Burada, bu tanıdık antropolojik kavrayışın altında, aynı zamanda

Geçerken şunu belirtelim: 'yarı-sanatsal' ifadesi, Marx'ın aynı zamanda *Grundrisse*'de kullandığı bir kavramdır (Marx, 1973 [1857]: 497).

Bourdieu bu Kanunlara tehlike arz eden iktisadi ve politik birlikleri parçalamak için tasarlanmış gerçek 'savaş makineleri' olarak işaret ediyor (2008: 67).

Ayrıca Bourdieu'nün Yacine'den yaptığı alıntılar için bkz. (Bourdieu, 2008: 37; karş. Marx, 1973 [1857] ve 1976 [1867], I, Part 8.

Marx'a gizli kapaklı bir gönderme yok mu? Marx, Aristoteles ve antiklerin, modern düşünörlere kıyasla toplumsal dñnyanın hangi amaçla kurulduğu konusunda mükemmel bir kavrayışa sahip olduğunu ileri sürmüştü: iyi bir toplumun yaratılması. Böylesi bir toplumda, tüm sosyal düzen, kâr uğruna üretimden ziyade, insanlığın üretimi etrafında şekillenmişti: '[Antik Yunan'da] insan, üretimin amacı olarak zenginlik ya da insanlığın amacı olarak üretimden ziyade, üretimin amacı olarak belirir (Marx, 1973 [1857]: 487-488). Bourdieu'nün Kabyle topluluğundaki Cezayirliileri, modern 'ekonomik habitus'dan ziyade, 'philia (sevgi) mantığına' -topluluk ve dostlukta temellenen bir mantık- sahip kimseler olarak tasvir etmesi, benzer bir anlamda Aristoteles'i anımsatır (2008: 207-208).¹⁸

Bourdieu'nün Cezayir üzerine denemesi, sık sık zamana ve farklı zaman-sallık deneyimlerine gönderme yapar (örneğin, 2008: 89-91). Burada, Fanon gibi, mülksüzlerin ve en yoksulların en devrimci kişiler olabileceklerini iddia eden Paris entelektüellerinin basite indirgenmiş ekonomik yorumlarına açıkça karşı çıkar. Bariz biçimde 'kültüralist' olan bir kuramı benimseyen¹⁹ Bourdieu, en büyük sefaletin -Lümpen proletaryanın sefaletinin- örgütlenmeyle ve uzun erimli planlamayla bağdaşmaz olduğunu ileri sürer. Daha doğrusu, böylesine canlı bir deneyim, bugünkünün değilse bile, gelecek haftaki rızkın belirsiz olduğu yoksul bir varoluş olarak duyumsanır.

Tam da bu noktada, yani kariyerinin erken bir evresinde, tıpkı Husserl'in (1970 [1936]) yaptığı gibi²⁰, Bourdieu'nün de geçmişe ve geleceğe ait algıları sınıflandırdığını fark ediyoruz. Ancak, Husserl'in gündelik yaşamın temelini oluşturan fenomenlere ilişkin analizi, -aristokrasi, hiyerarşi ya da armağan değiş tokuşu gibi- toplumsal yapıların deneyimi nasıl biçimlendirdiğine dair hiçbir ipucu sunmaz. Bourdieu içinse, tam tersine, zamanın anlamı, grupların ellerinde bulundurduğu toplumsal varoluş tarzıyla iç içe geçmiş olarak anlaşılmak zorundadır. Dolayısıyla, zamansal deneyimde muhtelif grupları birbirinden ayıran girdaplar mevcuttur. İlkın, geleneksel köylü cemaatleri, doğal ve

¹⁸ The *Algerians*'da (1962 [1958]) [Cezayirliileri] Bourdieu, kendisini kinik diye eleştirenlerin yanlış anladığı etkileyici bir ifade kullanır. 'Beyan edilmiş cömertlik' kadar 'deklare edilmemiş öz-çıkâr' öğelerini de barındıran 'çift kayıt sistemi' üzerinden yürütüldüğü haliyle iyi niyetli bir armağan değiş tokuşuna işaret eder burada. Daha sonra, *Pascalian Meditations*'da [Paskalca Düşünceler], faillerin eş-zamanlı olarak bol bol armağan sunup bilinçli olarak faydalı geridönüşler bekleyebileceği fikrini yersiz bir 'teorik hilkat garibesi' şeklinde işe koşarak bu noktayı belirgin kılar (2000 [1997]: 194).

Sonradan *Invitation to Reflexive Sociology*'de (Düşünömsel Sosyolojiye Çağrı) Britanyalı kültür tarihçisi E.P. Thomspson'dan makul alıntılar yapar (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 91n.35; 92n.36-37); aynı zamanda Williams'ın *The Country and the City*'sini (Ülke ve Şehir) 'très beau livre' (çok güzel bir kitap) olarak anar (2002a: 254).

Bununla birlikte bir diğer kaynağın *Kapital*'in ikinci cildi olduğuna da dikkat çeker (1991 [1971]: 39n.15).

toplumsal yaşama dair döngüsel bir bakış açısı üzerinden gelecekle ilgili beklentiye girerler: Bourdieu buna 'basit yeniden üretim' derken Marx'ı takip eder (2008: 93). İkinci -görmüş olduğumuz gibi- kırsal geçmişlerinden sü-rülmüş aşın güvencesiz işçilerin oluşturduğu köklerinden koparılmış kentteki alt proletarya, yalnızca şimdiyi tecrübe etmeye mahkûm edilmiştir. Üçüncüsü, proletaryanın büyük metropollerden doğan, daha güvenceli bir bölümüdür ki alternatif bir gelecek kavrayışı beslerler: geçmişten radikal anlamda farklı olan bir gelecek. Bir başka deyişle, ancak kararlılık sahibi işçi sınıfı, mevcut anı büyümlü bir kadercilik alanı olarak anlamaktansa, tarihsel olarak belirlenmiş yapıların yol açtığı bir adaletsizlik mahalli olarak kendi şimdisini kavramsallaştırmaya muktedirdir.²¹ Bourdieu burada, olağanüstü yoksulluğun etkisine dair fenomenolojik bir farkındalık geliştirerek Marksizmin değerini arttırıyor-dur (karşılaştırın. Moore, 1973; ayrıca karşılaştırm. Voloşinov, 1973: 88–89).

(2) Eğitim ve Sınıf

Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, eğitimin sınıfı meşrulaştırmadaki rolü hayli olağandışı olmuştur. Yakın zamanlara değin eğitim, öğrencilerin evrensel olarak seçildiği varsayımına dayanan bütün bir eşitsiz mükâfatlar alanını çekişmeden kurtarmaya hizmet etti. Kendi zamanında Marx, Hegel'in Alman Devlet bürokrasisiyle özdeşleştirdiği evrenselcilik düzmesini eleştirmişti şüphesiz (Marx, 1970 [1843]: 41–54; 1975 [1843–4]: 99–116).²² Hayli benzer şekilde Bourdieu da Fransız devletin sahte evrenselcilik iddialarına dönük inancını yitirmişti. Bourdieu'nün Marx'a olan borcunu açıkça kabul

²¹ İşçi sınıfının sonraki tarihinde, daha bireyselleşmiş idari ve eğitsel yapılar, mülksüzlerin geleceklerini kolektif eleştiriden ziyade, akıl hastalıkları kategorisinde deneyimlemelerine vesile olmuştur (1984 [1979]: 156).

²² Örneğin Marx *Early Writings*'de (1975 [1843–4]) [Erken Yazılar], evrensel rasyonel bilginin somut cisimleşmesi olarak on dokuzuncu yüzyıl Alman bürokrasisine işaret eden Hegelci kavramı gözden geçirip yetersiz bulur. Marx, daha da ileri giderek, Hegel'in Prusya bürokrasisini temsilen evrenselciliğe dönük iddialarının aslında devlet memurlarının parçalanmış çıkarlarını örtbas ettiğini ileri sürer:

'Bürokrasi kendini devletin nihai amacı olarak gösteriyor [...] Bürokrasi gerçek devletin yanındaki imgesel devlettir de; o, devletin tinselciliğidir [...] Bununla birlikte kendi içinde tinselcilik kaba materyalizme, edilgen boyun eğiş ve otoriteye inanca, sabit, biçimsel eylem mekanizmasına dönüşüyor [...]. Bireysel bürokrata gelince, devletin ereği onun kişisel ereğine, makam avcılığı ve kariyercilik durumuna dönüşüyor [...] (Marx, 1975 [1843–4]: 107–108.)'

Marx kariyerinin erken bir evresinde, 1842-3'te, tartışmaya açık ve 'yanlış evrenselciliğe' dayanan Aydınlanma retoriksinin eleştirisine öncülük etti (McLellan, 1973: 66–67). Bourdieu ve Passeron'un, Marx'ın meşhur Hegel eleştirisine aşına olması, göreceğimiz gibi, sınav bilgisinin doğası hakkında yaptıkları alıntılarda açıktır. Bu meselenin, Marx'ın sivil topluma ilişkin erkek yapıtında eğitimin rolüne yaptığı vurguyu daha da açmılıyor olarak görünebilecek Bourdieu için daimi bir öneme sahip olduğunu ileri sürüyorum (McLellan, 1973: 74).

ettiğine zaten değindim. Bunun en iyi bilinen örneği, bir kez daha Marx'ın erken dönem ironisine geri dönen *Yeniden Üretim*'deki meşhur sınav değerlendirmesidir belki de:

Sınav, bilginin bürokratik vaftizinden, seküler bilginin kutsal bilgiye dönüşümünün resmi onaylanışından başka bir şey değildir (*Marx's Critique of Hegel's Doctrine of the State* (Marx'ın Hegel'in Devlet Öğretisinin Eleştirisi), Marx, 1975 [1843-4]: 112, Bourdieu ve Passeron'dan alıntlandı, 1990 [1970]: 141).

Bourdieu'nün sonradan 'diplomalı kültürel sermaye' dediği ya da 'kutsanmış metinler kanonu' olarak araştırmada bulunduğu mesele, şu 'kutsal bilgi' denilen şeyin benzeri değil midir? Bütün bir yapıtının gözler önüne serdiği gibi, hâkim sınıflar, yirminci yüzyıldan başlayarak kendilerini yalnızca mekanik düzenekler, para ve ticari miras aracılığıyla değil, aynı zamanda kültürel olarak, eğitsel başarıya imtiyazlı biçimde ulaşma yoluyla da yeniden üretirler. Bu sınıfların gençlerine gerek okul gerekse evin bahsettiği yüksek düzeyli işe kabul vasıfları, burjuva ailesinde yetişmiş olmanın olağan getirileridir.

Bourdieu daha sonra bakışlarını sınıf ve kültürün daha derin toplumsal gerçeklerine değin genişleterek devam eder. Hususi olarak, seçkin sınıfı gizeminden arındırır -özellikle de kamu kuruluşlarının yanı sıra devlette de en yüksek konumları işgal eden Fransız elit sınıfının bir bölümünü. *Grandes Écoles*'de²³ aldıkları sıkı ve çileci eğitim, harikulade bir *esprit de corps* (birliklilik ruhu, ç.n.) ya da Bourdieu'nün 'toplumsal büyü' dediği şeyi üretir. *The State Nobility*'nin (1996 [1989]) [Devletin Asilzadeleri] ikinci bölümünde, Bourdieu ilk kez bu egemen sınıf fraksiyonunun bir hayli imtiyazlı köklerini ortaya sermek için 'nesnelleştirdiği' istatistiki bir analize tabi tutar. İkinci olarak, *Grandes Écoles*'ün hazırlık sınıflarında kaleme alınmış felsefi denemeler üstüne hocaların yaptığı yorumlar bağlamında incelikli bir içerik analizine de girer. Öğretmenlerin bilgisine haiz olmadan işe giren Bourdieu, her bir deneme dizisini öğrencilerin toplumsal arka planlarına ilişkin fiziksel bakımdan ayrılmış sicilleriyle karşılaştırarak, bir tür sosyolojik deney gerçekleştirir. Sonuçlar şaşırtıcıdır: Alt sınıflardan -mesela temizlik işçisinin çocuğu- gelen genç insanların denemeleri 'ikincil' ve 'bayağı' diye alaya alınıyorken, küçük burjuva öğrencilerin denemeleri 'yavan' ya da en iyi ihtimalle 'türdeş' diye paylanıyordur; yüksek memuriyet sınıfına mensup çocukların denemelerine ise 'mükemmel' ya da 'usta işi' diye methiyeler dizilir. Bu hocalar, öğrencilerin denemelerini sınıfsal kökenlerine başvurarak sınıflandırmakla kasten suçlansalardı,

²³ Türkçeye 'Büyük Okul/Ekol' diye tercüme edilebilecek bu kurumun en önemli özelliği, bünyesinde yetiştirdiği öğrencilere rekabete ve mutlak eşitlik ilkesine dayanan bir sistem üzerinden üst düzey eğitim vermesidir. Çoğu durumda bunlar devlet üniversitelerinden daha prestijli okullardır ve kabul şartları bir hayli teferruatlıdır (ç.n.).

dehşete kapılırlardı. Ancak, hâkim sınıfa mensup çocukların sahip olduğu geniş akademik kültürün cezbediciliğine kapılıp böylesi bir seçme işlemini bilinçsiz şekilde gerçekleştirirler.

-Bourdieu'nün kışkırtıcı biçimde isimlendirdiği gibi- bu 'bilişsel yanlış tanıma makinesi'ni *Kapital*'in artı-değerin çekilip çıkarılmasına ilişkin sunduğu paradokslarla benzer bir statüye sahip olduğunu iddia edecek kadar ileri gidebilir miyiz? (Marx, 1976 [1867]: 279-80, 293-306) *Kapital*'de, Marx için sahne önü veyahut burjuva kamusal alanı, işverenler ile işçiler arasındaki adil sözleşmelerin alanıdır -'Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'. Fakat fabrika kapısının hızlıca çarptığı art yörelerde, işçiler kırbaçlanacaklarını (derilerinin yüzüleceğini) bilirler (Marx, 1976 [1867]: 279-280). Bourdieu için de sahne önündeki devlet benzer şekilde tüm okul çocuklarına evrensel biçimde muamele ettiği iddiasında bulunur. Fakat okul kapısının hızlıca çarptığı art yörelerde, her bir öğrencinin eşit olduğu beyanının, sınıfsal yeniden üretimin derinde yatan mekanizmaları tarafından altı oyulan incecik kâğıt gibi bir şey olduğu gösterilebilir. Sıradan çocuğa uygulanan sembolik bir şiddettir -kendi bireysel başarısızlıklarının yerinden oynatılamazlığı hissini yaratan bir şiddet (1984 [1979]: 156).²⁴ Bu sembolik yaralayışın kimi zaman iş yerinde artı-değerin çekip çıkarıldığı fiziksel şiddeti tamamladığını eklemek istiyorum.

3) Kültürel Alan

Bourdieu, geç kapitalist toplumlarda, sanatın bile dine benzer ideolojik işlevleri yerine getirmeye başladığını ileri sürer. Alaycı biçimde, 'kültür oyunu'nun ardında yatan çıkarların peçesini kaldırmakta kimsenin herhangi bir gerekçesi olmadığı yorumunu yapar (1984 [1979]: 12). Bu durumun gereğine bakmak için Bourdieu, modern kültür aristokrasisini, kültürlü seçkinler sınıfını gizeminden arındırmalıdır. İlk olarak, bireysel sanatseverin bizzat sanat dünyasının halesi veyahut bütünlüklü tasdiki tarafından desteklenen sanat yapıtlarına

Bourdieu'nün birbirine bağlı iki adet okul görüşü vardır -ilki, görmüş olduğumuz gibi, sembolik şiddetin vuku bulduğu hileli rekabetin alanıdır. İkincisi ise, işçi sınıfına mensup çocukları okuldan koparmak için el işçisi kimliğiyle iftihar etmelerini devreye sokan cinsiyet ayrımlarına yaslanır. Bourdieu, bu görüşe karşıt olarak, yıkıcı zekâsını kullanarak gerçekleştirdiği çeşitli okul-karşıtı gösteriler sayesinde sergilediği inatçılığını, erkekliğini ve uyumsuzluğunu göklere çıkaracaktır (1992: 95-97). Bourdieu'nün sosyolojik yaklaşımlarını sorunlu bir ergenliğin sebebiyet verdiği etkilere indirgemek arzusunu dışarıda bırakırsak, onun her şeyden önce o 'parçalanmış habitusu' (2004: 111) ve 'kötü karakteri' (2004 [2001]: 121) ile tanındığı bu görkemli bağımsız okullardan birinin öğrencisi olduğunu biliyoruz. Lise'de dayatılan keyfi disipline karşı bilhassa hem Genet'nin ıslahevine hem de Goffman'ın akıl hastanesine benzeyen yatılı grupta geçirdiği gecelere öfkeli olduğunu hatırlatıyor. İlginçtir, 200 ila 300 adet gözaltının arasına verildiğini ve okuldan uzaklaştırılabileceğini, geleceğine dair ebeveynlerinin girdiği beklentilerin yarattığı ağırlıktan bu sayede kurtulabildiğini anlatıyor bize (2004 [2001]: 120-125).

çekildiğinde ısrarcıdır (1984 [1979]: 86). Gerçekte yaratıcı öznenin ‘doğuştan verilmiş yeteneği’ olarak anlaşılan şey, sanatsal üretimin tarihsel bakımdan ‘özelleştirilmesi’ni maskeler: bir zamanlar kolektif toplumsal mülkiyette temelleniyor olarak -Herder’inki kadar geç bir tarihte bile- kabul edilmiş bir sanatsal üretim. Üstelik bu gibi sanatseverlerin fark gözeten tercihleri gizlenmiş sembolik kazançlar sunar:

Güçsüz, bayağı, kaba saba, satın alınabilir ve [...] kısacası, büyülü kültür alanı kuran doğal beğeni [yalnızca] yüceltilmiş, rafine, seçkin [...] hazlardan hoşnut olanların sahip olduğu üstünlüğün onaylanması ima eder. Bu, sanatsal ve kültürel tüketimin, bilinçli ya da değil, toplumsal farklılıkların meşrulaştırılması işlevini yerine getirmesinin nedenidir (1984 [1979]: 7).

Bourdieu’nün sözcükleriyle, bundan böyle burjuvazinin ‘tinsel *point d’honneur*’ü’(onur sorunu ç.n.) sanattır (1993: 44). Şimdilerde gerçeküstücülükten arazi sanatına ya da foto-gerçekçiliğe kadar protesto içermeyen, daha çok bir statü aksesuarı olarak anlaşılması gereken- kutsanmış avangard sanat, kullanıcısının yüksek insancılığını açığa vuran bir tür manevi broştur. Bourdieu, Marx’ın ‘tinsel *point d’honneur*’ olarak dine ilişkin meşhur sosyolojik yorumuna üstü kapalı bir imada bulunuyor burada:

Din bu dünyanın genel kuramı, onun ansiklopedik özeti, halk düzeyine indirgenmiş mantığı, manevi *point d’honneur*’ü, yaygın mantığı, manevi yüceliği, coşkunluğu, ahlaki onaylanması [...] avuncu ve aklanmasının evrensel temelidir (Marx, 1975 [1843-4]: 244, vurgu benim).²⁵

Benzer biçimde, Bourdieu:

Sanat ve sanatçı kültü [...] burjuva yaşam sanatına *a supplément d’âme* (‘tinsel bir takviye’ ç.n.), manevi bir şeref kertesini sunan, onun zorunlu bileşenlerinden biridir (1993: 44, italikler orijinal metne.)

²⁵ Kültürle kurulan ilişkilerin öteki temel eksenini ise, Bourdieu’nün ‘bön bakış’ olarak isimlendirdiği, rock ve pop müziği, güzel kadınların figüratif yeniden üretimini ve hayli ahlakçı duygusal edebiyatı (ya da endüstriyel romanları) akla getiren popüler estetikler. Bu popüler kültürü teorize ederken kullandığı kaynaklar yalnızca Émile Rousseau, Richard Hoggart ve Raymond Williams değildir. Tartu Okulu’nun erken 1920’lerin ve 30’ların başındaki heterodoks Marksizm’ini temsil eden Bakhtin gibi yazarlardır aynı zamanda (alıntılandı 1984 [1979]: 604). Bakhtin’in *Rabelais and his World* (Rabelias ve Dünyası), özellikle Karnaval sırasında duyulan işçiler ile köylülerin neşeli kahkahalarına, grotesk gerçekçiliğe ve etkileyici söyleme dikkat çeker. Burada bir kez daha Bourdieu’nün kültürel tüketim sosyolojisinin muhalif Marksist çevrelerde yaratılan çalışmalarla desteklendiğini kaydedelim.

Bourdieu'nün din anlayışının -doksa ve heterodoksa, ideoloji ve ütopya gibi karmaşık özellikleriyle- kendi seküler kültürel alan kavramını teorik olarak modellemesi bakımında ne denli önemli bir hal kazandığını aşağıda göstereceğim.

(4) Üniversite Dünyasındaki Mücadeleler: Homo Academicus

Homo Academicus, Mayıs 1968 olaylarını hazırlayan çelişkilerin infilak etmesine ilişkin bir bölüm barındırıyor. Onun yapıtında genellikle gözden kaçırılan bu bölüm, Bourdieu'nün devrim kuramı olarak görmemiz gereken şeyin en kesin izahını sunuyor. İlginçtir, o dönemki huzursuzluğu buruşturulup atılmış umutlardan kaynaklı olarak görüyor: en çok da, daha sonra parçalanıp atılacak genişçe bir eğitim alanında beslenmiş mesleki umutlardan. Bourdieu emeğin sermaye karşısındaki dolaysız isyanının şimdilerde pek mümkün olmadığını ifade ediyor.

Bununla birlikte, bu açık kopuşa rağmen, Marx'la hala bazı koşutluklar söz konusudur. Marx, kapsamlı sınıf çıkarlarına toslayan küçük işletmelerin varlığı nedeniyle kapitalist sınıfın yoğunlaşması hakkında kalem oynatır; benzer şekilde, Bourdieu için de 1968 akademik krizini tetikleyen temel hoşnutsuzluk, kültürel sermayenin azınlığın elinde koşut biçimde yoğunlaşmasından kaynaklanmıştı. Ne ima eder bu? Bourdieu, günümüz için dahi aşikâr sonuçları olan bir gözleminde, belirli-bir düzeyde üç dört sene geçiren bu grupların sonrasında, bilhassa kendileri gibi kalifikasyon ve değersizleşme diyalektiğine yakalanmış ve alingan öğrencilerin, bedensel ya da vasıfsız çalışmaya ('düşük-sınıflandırma') mahkûm olduklarını keşfettikleri yorumunda bulunur. Dolayısıyla 1968'de, sahip oldukları vasıflarla o dönemlerde asla terfi alamayacak öğretim görevlisi gençler-şimdilerde olduğu gibi- korku doluydular.

Hayal kırıklığına uğramış pedagojik umutların içine girdiği kriz, tüm bir kuşağı etkileyebilir, ancak bunu her bir alana özgü krizlerin birikimi sayesinde yapar. Üniversiteler gibi, bir alan bünyesindeki çelişki, benzer alanlarda benzer çelişkilere verilen zincirleme bir reaksiyon ile birleşebilir -mesela radyo ve televizyonlarda.²⁶ Öyleyse, farklı dünyalarda işleyen farklı zaman duyguları bir araya getirilebilir: bu inişli çıkışlı gelişim dâhilinde meydana gelen kriz nedeniyle, failer türlü çeşitli ıstıraplarını dile getiren çağdaşlar haline gelirler (1988 [1984]: 180). Burada, başarılı bir devrim için gereken önkoşullara sahibizdir (1988 [1984]: 172).

²⁶ 'Belirli bir alanda vuku bulan can alıcı gerilimlerin temelini oluşturan yapısal etmenlerin, olağanüstü hadiselerin ortaya çıkışını teşvik edip bir kriz durumunun oluşumuna katkıda bulunma olasılığı [...] belirti göstermeyen birtakım krizlerin azami yoğunluktaki etkileri arasında bir örtüşme gerçekleştiğinde azami bir düzeye ulaşır' (1988 [1984]: 161-162). Bourdieu, krizler bağlamında birbirine bağlı gerçekleşen alan-temelli değişimler dizisine ilişkin kuramını Cournot'un yapıtından faydalanarak geliştirir (1988 [1984]: 174).

Göz alıcı bir fenomenolojik analizinde Bourdieu, her şeyin can alıcı bir anda nasıl da değiştiğini ortaya koyar. Olası geleceklerini tersine döndüren bu kriz, kendi mevkilerini ihmal etmelerine sebebiyet verir. Bayram havasına girmiş öğrenciler ve hatta profesörler bile argoya başvurur; her şey tersine dönmüştür ve 'açık uçlu bir zaman' duygusu açığa çıkar (1988 [1984]: 162); farklı alanlara mahsus, herkesi yakalayan, müphem ve neredeyse içeriksiz bir zaman (1988 [1984]: 185; karşılaştıran Durkheim, 1987 [1897]: 210).

Yine de Bourdieu, kapitalist hiyerarşinin, kültürel sermayesi düşük olan işçileri, kültürel sermayesi daha yüksek olan profesyonellerden ayırmakta kullandığı keşfedilmemiş gücüne dikkat çeker. İşçiler ile entelektüeller arasında (sanatçılarla olduğu gibi) var olan sahte ittifak, bu yüzden pek hassastır - nadiren hakiki bir etkileşime dayanan, fakat bununla birlikte sınıf-düşürmenin pekiştirdiği, retorik bir şey (1988 [1984]: 164 ve 179). Bourdieu'nün süregiden değerlendirmelerinin 'mümkün bir ütopya' lehinde olduğunu belirtelim belirtmesine, ama bunu yüzeysel ütopyalara karşı yapılmış bir ihtar olarak yorumlamalıyız (1998 [1997]). Burada Bourdieu incelemesinde, esas itibarıyla onun iki ayrı evresi olduğunu (eleştirel bir 'kuşku etiği' ve pozitif bir özgürlük ve adalet etiği) ileri sürerken haklı olan Sintomer'a (1996) göz atacağım. İlki, (kapitalizmin fazlasıyla suçlayıcı Romantik estetik eleştirisi gibi öznelci ideolojileri) gizemden arındırma evresidir. İkinci evre ise, (bağımsız bilimsel deney gibi) 'tarihi aşan evrenseller' kavramına dayanır. Sintomer bunları 'evrensel bir ortaklığı' mümkün kılan evreler olarak görüyor: özgürlük, iş birliği ve sivil demokratik hakları destekleyen Ahlak ve Usun Reelpolitiği (Sintomer, 1996: 95-97).

(5) Donkişotçuluk: Farklı bir Faillik Kavramı

Brubaker, Bourdieu'nün üretim ilişkileri ya da üretim tarzları gibi Marksist kavramları hiç mi hiç kullanmadığını ileri sürer (1985: 761). Şimdi, bu terimleri ortodoks biçimiyle nadiren kullanmasına rağmen, benzer tarihsel bölünmeleri daha derin bir düzeyde ortaya koyan 'okul dolayımıyla yeniden üretim tarzı' gibi yeni kavramlara işaret eder Bourdieu (1996 [1989]: 285). Kalıcılıklarının bir başka göstergesi, en açık biçimde mutlakçılık (1980) hakkındaki önemli makalesinde ortaya çıkan ve yapıtında belirli aralıklarla beliren 'Le Mort Saisit Le Vif' (Ölüm Hayata El Koyar) şeklinde kullandığı motiftir. Bu makalenin başlığı, 'Le Mort Saisit Le Vif', Marx'a yapılan üstü kapalı bir göndermedir de. *Kapital*'de üretim tarzlarının düzenli olarak birbirini izlemesinin yarattığı eksikliğe dair yorumlarda bulunur:

Modern kötülüklerin yanı sıra, arkaik ve modası geçmiş üretim tarzlarının pasif kalıntılarından ve onların eşlik ettiği anakronistik toplumsal ve politik ilişkiler zincirinden doğan bir sürü kötülüğün sıkıntısını da çekiyoruz. Yalnızca yaşamdan

değil, aynı zamanda ölümden de mustaribiz. Le Mort Saisit Le Vif! (Marx, 1976 [1867]: 91)

Bourdieu köylü toplumunun doğasına ilişkin tartışmasını sürdürüyor-ken, şu ölüm pençesine düşmenin yarattığı mustariblik duygusundan asla çok uzakta sayılmaz. Aslında Batılı Marksist geleneğin diğer üyelerinden farklı olarak, bu 'modası geçmiş [kırsal] üretim tarzı', Benjamin, Adorno, Horkheimer ve Lefebvre'in yapıtlarında odaklandıkları şehir meselesiyle zıtlaşp sürekli geri döndüğü problemlerden biridir.²⁷ Nitekim kalıtsal yaşam tarzlarını muhafaza etmek adına çoğunlukla evlilikten ve yeniden üretimden (çocuklardan) feragat eden küçük erkek evlatların yaptığı fedakârlıkları muazzam bir dokunaklılıkla kavrar (2002a). *The Weight of the World*'de (Dünya'nın Sefaleti) küçük çiftçilerle yaptığı mülakatlar da aynı noktaya temas eder: uzun saatler boyu çalışmayı ve düşük bir gelir düzeyini kabul etmeleri, ancak daha evvelki tarımsal yaşam tarzı bünyesinde yetişenlerden kendilerine kalan aile çiftliğine dönük 'yükümlülükleri' babında açıklanabilir (1999 [1993]: 381–391). Bourdieu'nün de işaret ettiği gibi, bu koşulları 'kalıtım yoluyla miras' almışlardır – Marx'a bir diğer gönderme (*A Contribution to the Critique of Political Economy* [Ekonomi Politikin Eleştirisine Katkı] 1992: 122'den alıntı; bkz. ayrıca 1990 [1987]: 57–58, 2002a: 169).

Bundan başka, Bourdieu erken yapıtının genelinde, Don Kişot sendromuna göndermede bulunur. Bu sendromda, failerin beklentiye girmesine neden olan habitus olarak dünya ile dünyanın gerçek yapıları arasında radikal bir uyumsuzluk vardır. Şimdi Cervantes Don Kişot'ta, on yedinci yüzyıl İspanya'sındaki aristokrat feodal habitusun idealleştirilmiş cömert kuralları ile paranın en yüce hâkimiyete kavuştuğu ticari kapitalizme dönüşen fiili dünya arasındaki uçuruma üstü kapalı biçimde imada bulunur. Bir sendrom olarak 'Kişotçuluk' burada yeni gerçekliklerle çelişen beklentilere işaret eden bir stenograf olarak kullanılır, tıpkı Marx'ın benzer bir şekilde birçok yapıtında 'Büyük Don' karakterine yaptığı göndermelerde daha evvel kullandığı gibi (Marx, 1976 [1867]: 176 and 179).²⁸

Bourdieu *Distinction*'dan (Ayrım) sonra (1984 [1979]: 109) Kişot'a yaptığı açık göndermeleri epey azaltır. Bununla birlikte, erken dönem Kişotçuluk

Georgia Giannakopoulos'a genel mahiyetteki ve bilhassa da bu meseleyi belirgin kılan yorumları için müteşekkirim.

²⁸ Marx'da Don Kişot, uygarlığın dışsal olmayan belirli kodlarını öğrenmek zorunda kalmış bir şahsiyet rolünü yerine getirir: 'Ve şövalyeliğin toplumun tüm ekonomik biçimleriyle bağdaştığını hatalı biçimde tahayyül etmenin bedelini uzun zaman önce ödemiş bir Don Kişot figürü de mevcuttur' (1976 [1867]: 175, dipnot 35, sayfa 176) (ayrıca bkz. Prawer, 1976: 240–241 ve 292–293). Bourdieu Sancho [Panza]'yı, *Alman İdeolojisi*'nde bu noktaya temas etmek için onu resmeden Marx'tan alıntı yapıp modern dünyanın ilişkisel kavranışını benimsemekte başarısız olmuş birinin numunesi olarak kullanır (Bourdieu, 1968 [1968]: 692–693).

kavrayışından daha genel bir tip yaratır: parçalanmış habitusun bir üyesi (*habitus clivé*).²⁹ Taşıyıcılarının sanatsal, entelektüel ve hatta toplumsal devrimler yapabilecek kadar yıkıcı olmasına sebebiyet veren parçalanmış, çatlamış habitus budur. Bu yüzden, örneğin Manet'nin, kendi yatkınlıkları ile dâhil olduğu alandaki konumunun 'dinamik bir uyumsuzluk' içinde olması, onun yıkıcı bir habitusa sahip olduğu gerçeğini anlamlı kılar. Modern sanat alanındaki Akademizmle köprüleri atmasına vesile olan şey budur (2002 [2000]: 31-32; Bourdieu ve Chartier, 2010: 89-95). Bu bakımdan Beethoven, Flaubert ve Heidegger ile benzeşir (2002 [2000]: 31-32; Bourdieu ve Chartier, 2010: 90-103). Kısacası, Kişotçuluğa yaptığı göndermeler -Brubaker'ın izniyle- Marx'ın Bourdieu'yü derinlemesine etkilediğinin bir başka işareti sunuyor.

(6) Sonuç Olarak, Bourdieu'nün Genel Kültürel İktidar Kuramı

Bourdieu'nün gizeminden arındırıcı bakışını vurguladım, ama aynı zamanda diğer kuramlara ilişkin -daha özgürlükçü- çalışmalarındaki parıltıları da görebiliriz. Pek bilinmeyen yapıtı *Genesis and Structure of the Religious Field*'da (1991 [1971]) [Dinsel Alanın Yapısı ve Oluşumu], Marx, Weber ve Durkheim'in şahsi din sosyolojilerini kuşatan büyümlü çemberin ötesine geçmeyi amaçlar Bourdieu. Onları yalnızca eklektik biçimde değil, aynı zamanda bu isimleri, çeşitli perspektiflerini karşılaştırma imkânı sunan geometrik bir alan kurarak birleştirecektir (1991 [1971]: 2). Yine de, alanlara ilişkin yapılmış bu çığır açıcı yapıt, Marx'tan kaynaklanan temel önemde bir problematiğe sahiptir. Marx *The Eighteenth Brumaire*'da, 1848 Devrimlerinin harekete geçmekte neden başarısız olduğunu masaya yatırmıştı. Devrim için gereken tüm nesnel öncüller -maddi eşitsizlikler babında- mevcut olmasına rağmen, yeni bir toplum eleştirisinin ve canlı bir gelecek tahayyülünün yokluğu, devrimlerin altını ölümcül biçimde oydu.

Bourdieu bu meseleyi alır ve bir peygamber kuramına yeniden dâhil eder (1991 [1971], bölüm 3 ve 4). Peygamberlerin eleştirisi din hakkındadır -bilhassa da papazların dini; ne var ki, onların eleştirisi sonraki halk hareketleriyle bağlantısız da değildir. Örneğin, tanrı vergisi inayetin ve 'özyönetim'in demokratikleşmesini talep ederler: işçiler, deyim yerindeyse, dinsel hareketleri kontrol altında tutarlar. Büyük ölçüde proleterleşmiş aydınlara benzeyen böylesi peygamberler, Kilise bünyesindeki kırılgan ve aciz bir statüden gelirler. Bu durum madun sınıfların düşük statüsüyle duygudaşlık kurmalarını kolay-

²⁹ Aynı fikir *Ayrım*'da, radikalleşmiş bir anomi kavramı (histeri) olarak ortaya çıkar. Sabık bir mesleki dünyaya girmek adına benimsenmiş habitus, ekonomik fırsatların birbirine uyumsuzluğu nedeniyle, uyarlanmaya zorlanır (1984 [1979]: 68).

laştırır.³⁰ Kilise’de tutuştukları mücadeleler, ancak yıkıcı bir siyasal öğreti ile birleşip kriz sürecini yankıladıklarında politik düzene tesir etmeye başlar.

Bourdieu, yeni peygambere özgü yeni görme biçimlerinin koşullarını ve bunların gücünü somutlaştırır:

Şayet politik devrimi varsaymayan hiçbir sembolik devrim kesinlikle mevcut değilse, şu durumda politik devrim, eksiksiz gerçekleşmesinin koşulu olan [yani, politik bir devrim olarak...] kendine yeterli bir lisan edinmesi için gereken sembolik devrimi tek başına sahneye koymakta yetersizdir. Zira bir kriz peygambersiz kaldığı sürece, baş aşağı durduğu düşünülen şemalar halen tersine dönmüş bir dünyanın sonuçlarıdır (1991 [1971]: 37, çeviri düzeltildi).

Bourdieu daha sonra *Eighteenth Brumaire*’in (On Sekiz Brumaire) ünlü satırlarını alıntılar:

Ölmüş kuşakların geleneği, yaşayanların zihinleri üzerine bir kâbus gibi çöker. Ve devrimci dönüşümle uğraşır gibi göründüklerinde, geçmişin ruhlarını kaygıyla yardıma çağırırlar, onların adlarını, sloganlarını ve kostümelerini ödünç alırlar [...]. Luther, 1789-1814 devriminde havari Paul’ün maskesini takıp Roma Cumhuriyeti’nin kılığına büründü [...]. (Marx: 1974: 146-147)

Bourdieu şunu ekler:

Politik devrim tamamlanışını, kendi hakikatini düşünmesi için araçlar sunarak onu eksiksiz biçimde varlığa getiren, yani önceki tüm sınıflandırma ve yorum sistemleri uyarınca eşî benzeri olmayan, akla hayale sığmaz ve tarifi imkânsız olan hakikatini sembolik devrimde bulur yalnızca [...]. (1991 [1971]: 37)

Dolayısıyla -Husserl’i takip eden- Bourdieu’nün yapıtında doksanın ve heterodoks düşüncenin gücü, ideoloji meselelerinden daha temel addedilir. Fakat Husserl’den etkilenmiş diğer postyapısalcıların aksine, ortodoksi ile kopuşu mümkün kılan koşulların yayılmasına katkıda bulunan temel toplumsal koşullara da işaret eder:

[N]asıl ki papaz var olan düzenle ittifak halindeyse, aynı şekilde peygamber de kurulu düzen sarsılıp tüm gelecek askıya alındığı sırada vuku bulan kriz durumunun adamıdır [...] Marcel Mauss kitlikların [ve] savaşların peygamberleri ve sapkınları halkın bölünmesini engelleyip şiddetli ilişkiler kurmaya teşvik ettiğini kaydeder [...] tüm toplumların melezeleştirilmesi [...] zorunlu ve kesin biçimde

³⁰ Sınıf ayrıcalığı gibi sabık bir karşıtlık deneyimi dinsel alandaki kırılan konumlarına eşlik ettiğinde, bunlar bilhassa zorlayıcıdır (yukarıdaki parçalarımaş habitus ile karşılaştırm) (1991 [1971]: 34).

yeni fikirlerin ve yeni geleneklerin oluşmasına imkân tanır [...]'. (1991 [1971]: 34, çeviri düzeltili)

Sembolik ve politik devrimlerin toplumsal koşullarına yönelik bu merak, Bourdieu'nün yapının genelinde kendini yineler. Örneğin bunu, Bourdieu'nün aşırı bireyci bulduğu Weber'in karizmatik lider teorisine ilişkin eleştirisinde görebiliriz (1991 [1971]: 20–21). Weber, yalnızca karizmatik liderlerin desteklediği kitlelerin ezberleri bozan eylemlerinin değil, aynı zamanda liderlerin kendilerini yetkili kılan kitlelere bağımlılığının da halen yeterince farkında değildir (1987 [1971]; 1991 [1971]: 21).

Toplumsal koşullara ilişkin bu benzer ilgiyi, Bourdieu'nün bilimsel devrimler incelemesinde ve özellikle de Kuhn'un böylesi devrimlere dair bütünüyle içselci izahına dönük eleştirisinde görebiliriz (2004 [2001]: 15).³¹ Fakat bu ilgi, direnişin ve dönüşümün kaynağı rolünü oynayan, bilhassa kısıtlı bir kültürel alan bünyesinde konumlanmış seküler ve modernist sanatçı ve yazar grupları üstüne yaptığı çalışmanın genelinden de süzülebilir. Burada Manet'ye (2004 [2001]: 16), Baudelaire'in 'realist biçimcilik'ine' (1996 [1992]: 107), Virginia Woolf (2001 [1998]) ve Mapplethorpe'a (Bourdieu ve Haacke, 1995 [1994]) yaptığı göndermelere bakın.

Özetle, Bourdieu için, dünyanın bölünmesine ve çatışan tahayyüllere elverişli olan toplumsal yapılar, onun siyasal kavrayışı açısından temel bir öneme sahipti. Bununla birlikte, Bourdieu, bu yapılar kapsamında, bilhassa toplumsal doğallığından çıkaran, 'sınıf ırkçılığını' reddeden ve çağdaş gündelik yaşam düzenlemelere özsel bir zorunluluk yüklemekten imtina eden yıkıcı söylemlerle sürekli olarak meşgul oldu. Bu gibi heterodoksilerin tümü dönüş-

Thomas Kuhn'un eleştirisini sunan can alıcı önemdeki şu pasaja bakın:

Kuhn'un marifeti [...] şudur: O, [bilimsel bilgi] alanındaki devrimlere, süreksizliklere dikkatimizi çekmiştir. Fakat bilimsel dünyayı yarı-Durkheimci bir perspektiften, merkezi bir normun hüküm sürdüğü bir topluluk olarak betimlemekten memnuniyet duyduğu için, değişimi açıklamak için tutarlı bir model ortaya koymuş gibi gelmiyor bana. Doğrudur, özellikle cömert bir okuma böylesi bir model kurabilir ve ortodoksi ile sapkınlık arasındaki, paradigmanın savunucularıyla bilim ve toplumdaki major entelektüel akımlar arasındaki bariyerlerin daha sonra kaldırıldığı kriz evrelerinde zaman zaman desteklenen yenilikçiler arasındaki içsel çatışmanın sebebiyet verdiği değişimin motorunu bulabilir. Bu yeniden yorumlama sayesinde Kuhn'a kendi alan çözümlememin mantığını ve dinamiklerini temsil eden özsel kısmı atfettiğimin farkındayım. Ama bu belki de iki bakış açısı arasındaki farklılığı ve alan kavramına yaptıkları özgün katkısı açığa vurmanın makul bir yoludur [...]. (2004 [2001]: 15–16, vurgu benim.)

Bouveresse (2003) bilim gibi alanlara girmenin çok yüksek talepler gerektirdiği yerlerde, iktidar alanındaki türdeşliklerin -ve bu türdeşliğe açık olmanın- birbirine indirgendiğini ileri sürerek bu görüşü eleştirmiştir (ayrıca bkz. Lane, 2006). Ne yazık ki Bourdieu -sembolik devrim anında- iktidar alanında geniş kapsamlı bir girdap yaratan bilimin major entelektüel alanlara açık olması ile tam olarak ne anlattığını asla özgülleştirmez, fakat Newtoncu devrim babında bunun kesinlikle kanıtları mevcuttur.

türücü bir siyaset açısından can alıcı öneme sahip olarak görülebilir. Bourdieu'ye göre, sembolik bir devrim, verili herhangi bir kültürel alanda alevlenebilir. Yine de, her avangard hareketin halefleri tarafından kolayca ikame edilmesinin aksine, böylesi sembolik devrimler, kendi başlarına, daha zorlu bir siyasal-ekonomik dönüşüm eksikliğini –boyunduruk altına alınanların perspektifinden bakıldığında- ortadan kaldırmazlar.

Sonuç

Terry Lovell (2003) Afro-Amerikalı karizmatik lider Rosa Parks hadisesinden, onun 1950'lerin sonunda Güney Amerika Devletleri'nde yapılan otobüs ayırıcılığına 'otoritesiyle' nasıl da 'direndiğini' göstermek için çarpıcı biçimde faydalanmıştır. Onun huzur veren cesareti, cebren tabi konuma itilmiş Afro-Amerikalı kitlelerin yoksunluklarıyla el ele gitti. Lovell bu hadiseyi -yukarıda alıntılanan Genesis (Oluşum) makalesindeki gelişme- yorumlamak için, Bourdieu'nün Weber'in birey üstü karizma teorisine ilişkin eleştirisinden faydalınır. Yine de, Jeffrey C. Alexander gibi yazarlar halen *The Civil Sphere*'da (Kamusal Alan) Bourdieu'nün 'evrenselciliğe' ya da 'birbirini yatay kesen dayanışmaya' dair hiçbir kavrayış gücü sunmadığını, dolayısıyla da onun kuramının Civil Rights (*İnsan Hakları*) gibi çığır açan hadiselerle ışık tutamayacağını ileri sürebiliyorlar (2006: 562).

Bunun tam tersi doğruymuş gibi geliyor bana. Bourdieu'nün *Genesis and Structure of the Religious Field* (Dinsel Alanın Oluşumu ve Yapısı) böylesi politik girişimler için zorunluluk arz eden sembolik devrimlerin paha biçilemez bir izahını sunuyor. Onun yapıtında Marx'ın denemelerine yapılan göndermeler belirgin bir rol oynar. Bununla birlikte, Bourdieu'nün yapıtı, düpedüz toplumsal dönüşüm babında yeni araçlar sunmuyor bize. Diğer yandan, devrimlerin ihanete uğramasına engel teşkil edebilecek düşünümsel bir kavrayış gücüne el uzatıyor (Bourdieu ve Wacquant, 1992 [1992]).³² Devrim sonrası bir evre için yetersiz bir başlangıç olsa da, bilhassa kişisel hıncın insanları devrim sürükleyebileceği şeklindeki kavrayışından ders çıkarabiliriz. Daha 'yüce

Lane (2006) Bourdieu'nün sosyolojik kuramındaki boşluk hakkında iğneleyici bir itham kaleme almıştır. Bana kalırsa, Bourdieu'nün 1995'te Fransız Cumhuriyetçiliğini, yani neoliberalizme karşı 'uygarlık'ın kalesi olarak desteklemesinin gerekçesine ilişkin yaraltıcı bir eleştiridir bu. Lane'nin Bourdieu'nün klasik 'nostaljik' kanonik modernizmi hakkındaki değerlendirmesi, onun –ticaretin yenilikçi veçhelerini vurgulayan- tutumunun, piyasanın eleştirel olmayan şekilde savunusuna karşı geliştirdiği bir bahane olabileceği gerçeğini örtbas eder. Bununla birlikte, Lane üç konuda haklıdır. İlki, Bourdieu'nün eril tahakküme dair aşırı sabit bakışındaki (içgörülerinin yanı sıra) teorik ihmaller; ikincisi, kültürel üretim alanındaki tüm eğitimsiz sesleri formül dışı bırakması ve üçüncüsü, Cumhuriyetçiliğe ilişkin kafa karıştırıcı bakış açısı. Devletin 'Sağ' ve 'Solu'na ilişkin betimlerine karşın, Bourdieu'nün Cumhuriyetçiliği en azından Durkheim'in toplumsal organizmanın sosyal beyni olarak Devlet şeklindeki sorunlu kavrayışının kalıntılarını muhafaza ediyor.

gönüllü' olan bir 'hıncın' aksine, bu durum, özellikle devrimler 'boyu poslu gelincikleri kesip biçmek'le daha fazla meşgul olduklarında ortaya çıkar (Bourdieu ve Wacquant, 1992 [1992]: 212). Bourdieu'nün bir defasında ileri sürdüğü gibi, etno sosyolog, bir tür 'insanlığın organik entelektüeli' olmak zordur (2008: 355): Başka bir deyişle, büyüü yeraltı güçlerini etkisiz kılmak için, bugünkü 'toplumsal büyüü' yaratan toplumsal koşullarla yakından alakadar olmalıdırlar.

Bourdieu'nün 'siyasal dönüşü'nün yaşamının son yıllarına ait bir özellik - *The Weight of the World*'ten (Dünyanın Sefaleti) sonrası- olması şöyle dursun, yazılarının genelinde Marx'inkine epey benzer bir gündemi olduğunu gösterdiğimi umuyorum. Gerçekte onun sosyolojisi, Marx'ın özgün fikirlerini yeni toplumsal bağlamlarda restore eden gelişkin ve çok yönlü Batı Marksizmi geleneğine bir katkıdır. Bu anlamda, belki de Verdès-Leroux'nun Bourdieu'nün bir 'sosyolojik terörist' olduğu şeklindeki gülünç ithamında ufak bir haklılık payı vardır (Verdès-Leroux, 1998: 5). Bourdieu, doğrusunu söylemek gerekirse, esas itibarıyla adalet meselesiyle, toplumsal adaletsizliği hangi düzeneklerin geleneksel kıldığıyla ve bu bilginin dönüştürücü sonuçlarıyla ilgilenen büyük toplum filozoflarının uzantılarından biridir.

Referanslar

- Adorno, Theodor W. (1991 [1972]) *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, trans. Anson G. Rabinbach, edited with an introduction by J. M. Bernstein, London: Routledge.
- Alexander, Jeffrey C. (2006) *The Civil Sphere*, Oxford: Oxford University Press.
- Archer, Margaret (2007) *Making Our Way Through the World: Human Reflexivity and Social Mobility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Benjamin, Walter (1973 [1966]) *Understanding Brecht*, trans. Anna Bostock, introduction by Stanley Mitchell, London: NLB.
- Bourdieu, Pierre (1962 [1958]) *The Algerians*, trans. Alan C. M. Ross, with a preface by Raymond Aron, Boston: Beacon Press.
- Bourdieu, Pierre (1968 [1968]) 'Structuralism and Theory of Sociological Knowledge', *Social Research* 35(4): 681-706.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1980) 'Le mort saisit le vif', *Actes de la recherche en sciences sociales* 32-33: 3-14.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction*, trans. Richard Nice, London: RKP.
- Bourdieu, Pierre (1985 [1984]) 'Social Space and the Genesis of Groups', *Theory and Society* 14(6): 723-744.
- Bourdieu, Pierre (1987) 'What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups', trans. Loïc Wacquant and David Young, *Berkeley Journal of Sociology* 32(1): 1-18.

- Bourdieu, Pierre (1987 [1971]) 'Legitimation and Structured Interest in Weber's Sociology of Religion', in Scott Lash and Sam Whimster (eds.) *Max Weber, Rationality and Modernity*, trans. Chris Turner, London: Allen and Unwin, pp. 119–136.
- Bourdieu, Pierre (1987 [1987]) 'Social Space and Symbolic Power', *Sociological Theory*, 7 (1) 14–25.
- Bourdieu, Pierre (1988 [1984]) *Homo Academicus*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1987]) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1991 [1971]) 'Genesis and Structure of the Religious Field', trans. Craig Calhoun [et al], *Comparative Social Research* 13: 1–44.
- Bourdieu, Pierre (1992) *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, trans. Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993) *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, edited and introduced by Randal Johnson, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1989]) *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, trans. Lauretta C. Clough, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1992]) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, trans. Susan Emanuel, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1998 [1994]) *Practical Reason: On the Theory of Action*, trans. Randal Johnson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1998 [1997]) 'A Reasoned Utopia and Economic Fatalism', *New Left Review* 227: 125–130.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2001 [1998]) *Masculine Domination*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2002a) *Le bal des célibataires*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2002b) *Interventions Politiques, 1961–2001: Textes et Contextes d'un Mode d'Intervention Politique Spécifique*, textes rassemblés et présentés par Franck Poupeau, Marseille: Agone.
- Bourdieu, Pierre (2002 [2000]) 'Habitus', in Jean Hillier and Emma Rooksby (eds.) *Habitus: A Sense of Place*, Aldershot: Ashgate, pp. 27–34.
- Bourdieu, Pierre (2004) *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre (2004 [2001]) *Science of Science and Reflexivity*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2008) *Esquisses algériennes, textes édités et présentés par Tassadit Yacine*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre and Alain Accardo et al. (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Chartier, Roger (2010) *Le Sociologue et L'Historien*, Marseille: Agone.

- Bourdieu, Pierre and Hans Haacke (1995 [1994]) *Free Exchange*, Cambridge: Polity Press in association with Blackwell.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1990 [1970]) *Reproduction in Education, Society and Culture*, trans. Richard Nice, 2nd Edition, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre and Abdelmalek Sayad (1964) *Le déracinement: La crise de l' agriculture en Algérie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992 [1992]) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bouveresse, Jacques (2003) *Bourdieu, savant & politique*, Marseille: Agone.
- Boyer, Robert (2003) 'L'Art du judoka', in Pierre Encrevé and Rose-Marie Lagrave (eds.) *Travailler avec Bourdieu*, Paris: Flammarion, pp. 267–279.
- Brubaker, Rogers (1985) 'Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu', *Theory and Society* 14(6): 745–775.
- Calhoun, Craig (1993) 'Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity', in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 61–88.
- Callinicos, Alex (1999a) *Social Theory: A Historical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Callinicos, Alex (1999b) 'Social Theory Put to the Test of Politics: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens', *New Left Review* 236: 77–102.
- Callinicos, Alex (2006) *The Resources of Critique*, Cambridge: Polity Press.
- Durkheim, Émile (1987 [1897]) *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson, London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Émile (1995 [1912]) *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Karen Fields, New York: Free Press.
- Elias, Norbert (2006 [1969]) *The Court Society*, trans. Edmund Jephcott, ed. Stephen Mennell, Dublin: University College Dublin Press.
- Fowler, Bridget (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, London: Sage.
- Husserl, Edmund (1970 [1936]) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press.
- Lane, Jeremy F. (2006) *Bourdieu's Politics: Problems and Possibilities*, London: Routledge.
- Lescourret, Marie-Anne (2008) *Pierre Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Paris: Flammarion.
- Lovell, Terry (2003) 'Resisting with Authority: Historical Specificity, Agency and the Performative Self', *Theory, Culture & Society* 20(1): 1–17.
- Marx, Karl (1970 [1843]) *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*, trans. Annette Jolin and Joseph O'Malley, edited with an introduction and notes by Joseph O'Malley. Cambridge: Cambridge University Press.
- Marx, Karl (1974) *Political Writings* (Volume 3), ed. David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1975) [1843–4] *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, Harmondsworth: Penguin.
- Marx, Karl (1976 [1867]) *Capital, Volume 1*, trans. Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin.

- Marx, Karl and Friedrich Engels (1940 [1845]) *The German Ideology*, London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl (1973 [1857]) *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*, trans. Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin in association with New Left Review.
- McLellan, David (1973) *Karl Marx: His Life and Thought*, London: Macmillan.
- Moore, Barrington (1973) *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, London: Penguin.
- Nimtz, August H. (2000) *Marx and Engels: Their Contribution to the Democratic Breakthrough*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Prawer, Siegbert Salomon (1976) *Karl Marx and World Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Rancière, Jacques (2004 [1983]) *The Philosopher and his Poor*, edited Andrew Parker, North Carolina: Duke University Press.
- Robbins, Derek (2006) *On Bourdieu, Education and Society*, Oxford: Bardwell Press.
- Sapiro, Gisèle (1999) *La guerre des écrivains: 1940–1953*, Paris: Fayard.
- Sintomer, Yves (1996) 'Le corporatisme de l'universel et la cité', *Actuel Marx* 20, Deuxième Semestre: 91–104.
- Susen, Simon (2007) *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford: Bardwell Press.
- Thompson, Edward P. (1968) *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.
- Verdès-Leroux, Jeannine (1996) *Le savant et la politique: Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris: Bernard Grasset.
- Vološinov, Valentin N. (1973 [1930]) *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. Ladislav Matejka and I. R. Titunik, New York: Seminar Press.
- Wacquant, Loïc (ed.) (2005) *Pierre Bourdieu and Democratic Politics: The Mystery of Ministry*, Cambridge: Polity Press.
- Williams, Raymond (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.

İnternet Referansları

RAE <http://www.rae.ac.uk> (accessed 12.05.10).

REF <http://www.hefce.ac.uk/research/ref> (accessed 12.05.10).

BÖLÜM ÜÇ

MARX'TAN BOURDİEU'YA: PRATİK YAPISALCILIĞIN SINIRLARI¹

Bruno Karsenti²

I. Marx

(1) Antropolojik Ayırt Edicilik Meselesi: Toplumun Altyapısı olarak Geçim Araçlarının Üretimi

Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nden alıntı yaparak başlamama izin verin.

İnsanlar hayvanlardan bilinçle, dinle ya da herhangi başka bir şeyle ayırt edilebilir. Geçim araçlarını üretmeye başlar başlamaz kendilerini hayvanlardan ayırt etmeye başlarlar ki bu onların fiziksel örgütlenmelerinin koşullandığı bir adımdır. Kendi geçim araçlarını üreterek insanlar dolaylı olarak kendi maddi yaşamlarını da üretirler (Marx ve Engels, 2000/1977 [1846]: 177).

Materyalist bir bakış açısından, bir canlı türünü diğerinden ayırt etmenin temel ölçütü, onun canlı bir tür olarak kendini ortaya koyma tarzıdır. Dolayısıyla *insanlar hayvanlardan yaşam biçimlerinin fiziksel örgütlenmesi üzerinden, kendilerini diğer türlerden ayırma kapasiteleri temelinde ayırt edilebilirler*. Bilinçlilik, düşünce ya da dinsel sezgi gibi dışsal bir güce referansla varlığa getirilemeyecek bu ayırt edicilik, belirli bir eylemde, yani üretimde, yani *geçim araçlarının üretiminde* köklenmiştir. İnsan bedeni, üretim yoluyla üretmek ve yeniden

Asıl başlığı: 'De Marx à Bourdieu: Les limites du structuralisme de la pratique' (Marx ve Bourdieu: Pratik Yapısalcılığın Sınırları). Bu makalenin taslak versiyonu, Fransa'da, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*'de (Beşeri Bilimler Yüksek Araştırmalar Okulu) *Groupe de Sociologie Politique et Morale*'de (Siyaset ve Ahlak Sosyolojisi Grubu) 30 Nisan 2007'de düzenlenen seminerlerde yayımlandı. Bu makalenin özgün (Fransızca) versiyonu, *Pratik Nedenler*'in önümüzdeki sayısında yayımlanacak.

Bryan S. Turner'a bu çeviri hakkındaki ayrıntılı yorumlarından ötürü teşekkür etmek istiyorum. Keza yazar Bruno Karsenti'ye de kimi faydalı önerilerinden ötürü müteşekkirim.

retmek ve böylelikle kendi varoluşunu korumak üzere tasarlanmıştır. ‘retmek’ fiilinin varoluşsal öneminin de ortaya koyduğu gibi, *antropolojik özgünlük insani üretkenlikten türetilmiştir*: son kertede üretebilmek, geçim araçlarını üretebilmek anlamına gelir. İnsanlar zorunlu tüm geçim araçlarının hâlihazırda verilmiş olduğu bir dünyaya gömülmüş olarak bulmazlar kendilerini, tam tersine *kendi* geçim araçlarını, yani *onları* yaratan geçim araçlarını üretebilmek için dünya üzerinde (kolektif olarak) eylemde bulunmak zorundadırlar.

Bu basit ölçütün merkeziliğini vurgulamaya değer: kendi geçim araçlarını üreten ve bu sayede kendi yeniden üretim sürecini *denetim altına* alabilen bir tür, belirli bir yaşam biçimi içerisindeki bir tür olarak kendi ayırt edici kimliğini olumlar. Daha kesin konuşmak gerekirse, kendi yeniden üretim sürecine *dolaylı olarak* müdahale ederler, yani kendi varoluşunun yeniden üretimini sağlama almak için bizzat ürettiği *araçları* dışarıdan *kullanarak*. Dolayısıyla yalnızca üretim eylemine odaklanmaktan ziyade (ki Marksist dünya görüşünün merkezindedir), *geçim araçları* kavramını ve daha da önemlisi Marx’ın ona atfettiği statüyü hesaba katmak zorundayız. İnsanlar bütünüyle kendi geçim araçları sayesinde var olurlar. Onların yaşamları kendilerini yeniden ürettikleri *geçim araçlarının araştırılmasından* başka bir şey değildir. İnsanların kendi geçim araçlarıyla kurdukları ilişki açık olmaktan uzaktır şüphesiz. Geçim araçları özellikle önceden belirlenmiş bir amacı takip etmek için kullanılan dışsal olarak verilmiş aygıtlar değildir. Tersine, *kendi başına geçim araçları yaşamı meydana getirir* -yani Marx’ın sözleriyle ‘yaşam formlarını’ meydana getirirler (Marx ve Engels, 1968 [1846]: 46). Sonuç olarak, insani yaşam bizzat insanların kendileri tarafından üretilen muhtelif geçim araçlarının belirlediği sürekli bir dönüşüme tabidir.

Marx’ın da işaret ettiği gibi, teknoloğik ilerleme o kadar dinamiktir ki insan türü diğer türleri sınırlayan üretim döngüsünden kendini özgürleştirmeyi başarmıştır. Kelimenin tam anlamıyla toplumu ileri taşıyan (*fortschreiten*) süreç, insan türünü sosyo-tarihsel bir sürece (*fortschritt*) yerleştirir: Bir kuşağın ürettiği sonraki kuşağa miras kalacaktır; her kuşak geçmiş kuşaklardan aldığı koşullar üzerinde kendi geçimi için yeni araçlar üretmek ve bunları gelecek kuşağa aktarmak vb. göreviyle karşı karşıyadır.

(2) Antropolojik elişki Meselesi: Üreticiler ve retici Olmayanlar Arasındaki Bölünmenin Eleştirisi

Yukarıda anlatılanlar ışığında, *toplumsal etkinliğin kademeli biçimde farklılaşmasından* ileri gelen kaynakların kullanılmasına ilişkin *eleştirinin önemi* anlaşılabilir. Geçim araçlarının üretimini amaçlayan etkinliğin tam kalbinde bir şey meydana gelir; muhtelif öznelerin üstlendiği bir etkinlik olarak *ayrım üreterek bölünür, eşitsizlik üreterek farklılaşır*. Bu eşitsizliğin merkezinde bir ihtilaf yatar -

yani tam da toplumsal üretim sürecinin kendi altını oyduğu gerçeği. Toplumsal üretim olarak anlaşıldığı şekliyle üretim, *üretme* ile *üretmeme* olarak bölünür –yani iki *çelişkili* sürece bölünür. Belirli failler, kendi emek gücüne sahip olanlar ve olmayanlar arasında bölünme yaratan ve böylelikle onların şahsi varoluşlarının yeniden üretimine sürekli olarak katkıda bulunan bir süreç sayesinde ‘elde tutulur’. Elde tutulan kolektif fail hiçbir şey üretmeksizin kendini yeniden üretir, zira onun varoluş koşulları üretim sürecinden *dışlanmasına* bağlıdır. İşin aslı, bu failin geçim araçlarını üretmesi, bir *üretmeme* formudur. Bu ilginç gerçeğin temelinde, geçim araçlarından kaynaklanan, insanların kendi yaşamlarını kolektif olarak oluşturdukları ve kaçınılmaz biçimde yaşamalarını şekillendiren *çelişkili* bir yapı uzanır.

Önceki tefekkürlerimiz üzerinden, Marksist düşüncede *eleştiriyi* verilen hususi önemi kavrayabiliriz. Marksist anlamıyla eleştirinin gücü, toplumsal sürecin *dışına* konumlandırılmış ya da *bağımsız* olarak var olan ideal bir düzen üzerine inşa edilmiş bir adalet ilkesine dayanmaz: Eşitsizlik *a priori* bir eşitlik konumundan ifşa edilmez; tam tersine, bir sosyo-tarihsel sürecin *sonucu* -ya da daha kesin olmak gerekirse *çelişkili sonucu*- olarak kavranır. Geçim araçlarının toplumsal üretiminde temellenen ve insanları kendi yaşam araçlarının toplumsal üreticileri olarak ileri sürme kapasitesinde yansımaları bulan üretim (Marx ve Engels, 1968 [1846]: 58–60), kendini olumsuzlayarak olumlamaya ve kendini olumlayarak olumsuzlamaya mahkûmdur. *Olumsuzlama ve olumlamanın birbirlerine çelişkili bağlılıklarında* eleştirel bir *durumdan* çok, pek de öyle eleştirel bir bakış ya da yoruma dayanmayan, yani temel referans noktası *kapitalist üretim tarzı* olan toplumsal koşullara ilişkin bir dayanak buluyoruz.

Toplumsal koşullar iş bölümünce belirlenir ve sınıflara bölünmüş toplumlarda ilkinin evrimi, ikincisinin terkiibini oluşturan özel mülkiyetin varlığından ayıramaz. Toplumsal koşullar iş bölümü tarafından belirlendiği sürece, üretim araçlarıyla ilişkilerinin konumsal olarak farklılaşması bakımından bölünmüş üreticiler ve üretici olmayanlar, verili bir üretim tarzı içinde belirli bir ilişki içine girerler. Bu yüzden materyalist bir eleştirinin görevi, *toplumun maddi temellerine* ışık tutmaktır. Onu materyalist yapan şey kesinlikle budur: kendini dışarıdan gözlemleyen bir yorumcunun ileri sürdüğü bir eleştiri değildir, aksine betimlediği gerçeğe *çapalanmış*, dolayısıyla tarihin dönüşümlerini takip ederek toplumun *çelişkili* hareketiyle yüzleşen bir eleştiridir. Materyalist anlamıyla eleştiri kendi varoluşunun *çelişkili* doğasıyla yüz yüze gelmeye hazırdır. Bir başka deyişle, *materyalist eleştiri, doğası gereği çelişkide temellenen bir eleştiridir*. Eleştiri bu anlamda belirsizdir, zira bir belirsizliğin göbeğinde var olur -yani, hala üretilmekte ve yeniden üretilmekte olan- gerçeklikte. Eleştiriyi etkin biçimde seferber etmek için, onun toplumsal açıdan gömülü olduğunu kabul etmek gerekir.

Marksist eleştiri tam da nesnel bir yorum fikrini reddeder nitekim; Almanya'daki 'ideolojik' düşünürlerin temel hatası, Alman gerçekliğine batmışlıklarını hesaba katmakta başarısız olmalarıydı. Gerçekte yorumcuların temel yanlılığı, ileri sürdükleri iddiaların mahiyeti ne denli can alıcı olursa olsun, eleştiriye kendilerini koşullandıran durumu dikkate almadan kavramalarıdır. Marksist bir bakış açısından bu sırur her şeyden önce üreticiler ve üretici olmayanlar arasında mevcut olan somut toplumsal çelişkinin bir dışavurumudur. Bu çelişki, merkezi önemi göz önüne alınırsa, zihin emeği ile kol emeği arasındaki karşıtlık üzerinden incelendiği *Alman İdeolojisi*'nde temel bir ilgi konusudur.

(3) Antropolojik Gelişim Meselesi: Zihin Emeği ile Kol emeği Arasındaki Bölünmenin Eleştirisi

Zihin emeği ile kol emeği arasındaki karşıtlığın taşıdığı öneme hakkını vermek için, onun *Alman İdeolojisi*'nde merkezi bir rol oynadığını kabul etmemiz gerekiyor. Zihin emeği ile kol emeği arasındaki karşıtlığı keşfedip kendini bu karşıtlığın bağrına konumlandırarak Marx, bizatihi eleştiri pratiğinin içine batar. Böyle yaparak, gerçekliğin statik bir temsili olmaktan çok, dinamik bir boyutu olarak anlaşılan çelişkinin, düşüncenin ortaya çıkışına ve gelişimine temel oluşturduğunun farkına varır. İnsanlar kendi düşünme kapasitelerini üretimin belirli bir evresine bağlı olarak geliştirirler hep. Üretim sürecinin yanı sıra bu sürecin içsel çelişkileri de analiz edildiğinde, zihin emeği kendi mevcudiyeti ile üretim sürecinin mevcudiyeti arasındaki boşlukta ve sonuç olarak, paradoksal biçimde hâlihazırda belirli bir ürün olarak belirli bir gerçekliğe yakalanmış olması gerçeğinde temellenmiş bir etkinlik biçimi olarak belirir.

Marx'a göre, üretim araçlarının özel sahipliği, belirli failleri üretim sürecine iştirak etmekten dışlayarak tecrit eder. Öyleyse, bu dışlama sürecini neden zihin emeği ile kol emeği arasındaki bir karşıtlık açısından kavramsallaştırmak gereksin? Bu bölünmeyi modern toplumdaki görevlerin bölünmesinin en önemli kaynağı olarak mı ele almalıyız? Şayet öyleyse, Marx'ın 'fikirlerin üretimi' diye işaret ettiği şeyi nasıl anlamlandırabiliriz? 'Fikirlerin üretimi', en azından belirli koşullar altında, "şeylerin üretimi" ile aynı tarzda ele alınabilir mi? Bu sorular hiç kuşkusuz Marx'ın kendi girişimiyle bağdaştırdığı eleştirel etkinlik tarzında yerleşik olan bir açmaza temas ediyorlar. Bu açmaz Marksizmin tarihinde -bilhassa sık sık devrimci projeye ihanetin en yüce biçimi olarak değerlendirilen teorizmin yineleyen taarruzlarında- yeniden belirlemekten asla vazgeçmemiştir.

Aşağıdaki tartışma, yukarıda bizzat ifade edilen sorunsalın, Marksist mirasın bir parçası olduğunu iddia eden bir sosyolojik yaklaşımda (Pierre Bourdieu sosyolojisinde) eleştirinin hangi yollardan kavrandığını keşfetmeyi amaçlıyor. Yine de bu sorunsalın, hepsi de kapitalist iş bölümünden kaynaklanan

temel çelişkiyle ilgisi bulunan, *Alman İdeolojisi*'nden daha önce alıntılanan paragraflarla ilişkisi babında bilhassa önemli olduğuna işaret etmeye değer. Daha dikkatli biçimde incelendiğinde, Marx'ın zihin emeği ile kol emeği arasındaki karşıtlığa dair analizinin, açıkça gerçekliğin dönüşümüne yönelmiş olduğu ya da en azından onun dönüşümüne katkıda bulunmayı amaçladığı için, şeylerin arı yorumundan fazlasını talep eden bir eleştirel toplumsal ilişkiler çalışması geliştirme girişimi olduğu açığa çıkar.

Fakat Marx bu iki tür emek arasındaki karşıtlığın ehemmiyetini ne şekilde vurgular? Gerçekte, düşünsel etkinliğin temelini oluşturan maddi koşulların örtüsünü kaldırarak yapar bunu. Sonuçta, üretici olmayanlar uzmanlaşmış düşünce failleri olarak değerlendirilir. Bununla birlikte, onlar kendilerini üretici olmayanlar şeklinde mi kavrarlar? Düşünce etkinliğinin iş bölümünün yapılandığı öteki etkinliklerle ilişkisini tam olarak nasıl düşünmeliyiz? Düşünce faaliyetini, geçim araçlarının üretimine nüfuz eden toplumsal ilişkiler babında nasıl anlamlandırabiliriz? Marx'ın bakış açısından üretici olmayanların vücuda getirdiği düşünce, daima kendi olumsuzlanmasıyla yüz yüze gelen bir süreç olarak üretimin çelişkili gelişimi sayesinde ortaya çıkar. Bu anlamda üreticilerin maddi olarak katıldığı üretimin pozitif bir boyutu değildir. Üretici olmayan öznelere herhangi bir şey üretmedikleri gerçeğine rağmen değil, bu gerçekten ötürü düşünmeye muktedirler: Ama ne düşünürler?

Problemi yeniden ifade edelim: Şayet üreticiler düşünen öznelerse, ister istemez kendi üretici pratikleriyle bağlantılı düşünceleri de vardır. Ama düşünce edimi imtiyazlı bir pratik olarak değerlendirilirse, tam anlamıyla farklı bir şeyle ilgileniyoruzdur: Düşünmeyi pratiğin dışına yerleştirilmiş bir süreç olarak kavramak, toplumsal yapıların ilişkisel çerçevesi içinde üretimin ve üretim-dışının birbirleriyle karşıtlık oluşturmaya devam ettiğini varsaymak anlamına gelir. Bu toplumsal karşıtlık ışığında, üretici olmayanların yaşamları bağımlı olmaktan katıyen kurtulamaz gibi görünüyor: Onlar için, geçim araçlarının üretiminin belirli bir biçiminde temsil edilen kaçınılmaz bir zorunluluk söz konusudur -her insan için olduğu gibi. İlaveten, insanlarınki kadar kendi durumlarının ayırt ediciliği de onlar için önemli olmayı sürdürür. Ne var ki varoluşları bir nebze çelişkili bir hal almıştır: *İnsanların var olmak için geçim araçlarını üretmesi gerekir: ve bunu yaparken, tam da üretim ve üretim-dışı arasındaki çelişkiyi muhafaza eden koşulları üretirler ve yeniden üretirler.* Düşünceyi materyalist terimlerle kavramak, her düşünsel etkinliği toplumsal bakımdan gömülü olarak kavramak demektir. Tüm düşünme, toplumsal varoluş koşullarına yerleşmişliğiyle yüz yüze geldiği ölçüde, bu ereğe yönelmek zorundadır. Bunun şöyle bir sonucu var: *Düşüncenin tüm içeriğinin toplumsalın içeriğinden, yani toplumsal bir bütünlük olarak anlaşılan (ki kurucu çelişkisi çift yönlüdür) bir dizi toplumsal yapının içeriğinden başka bir şey olmadığını kabul etmek zorun-*

dayız: mevcudiyetinin taşıyıcıları tarafından hem algılanıp örtbas edilmesi hem de kabul edilip görmezden geliniyor olması.

(4) Marksist bir Sosyoloji İmkânı

Şimdi, şaibeli ideolojik yöntemlerden kaçınan bir sosyal teori olarak anlaşılan Marksist bir sosyolojinin imkânına ilişkin meseleyle alakalı açmazın tam kalbindeyiz. Katı Marksist terimlerle söylendiğinde eleştiri, sosyolojik projeden şüphe duyar, çünkü eleştiri sosyolojinin kendi ideolojik doğasının üstesinden gelmekte başarısız olabileceği gerçeğini hatırlatır bize. Gerçekte durum şöyle olabilir: üretim ile üretim-dışı arasındaki boşluğu baltalamaktan ziyade pekiştiren bir yapılaştırma formunu yeniden üretmeye yönelmiş, tastamam üretici olmayanların düşüncesi temelinde üretilen sosyolojik bir bakış açısı yalnızca ideolojik olabilir. Marksistlerin sosyolojiyi burjuva ve muhafazakâr bir bilim olarak resmettiği değişik yordamları incelemek niyetinde değilim.³ Marksistler, sosyal bilimleri yeniden yazmanın muhtelif biçimlerini geliştirmenin yanı sıra, muhtelif itiraz biçimleri geliştirmekte kesinlikle başarılı olmuştur (Örneğin Fransa'da Henri Lefebvre'nin tartışmasında geçerlidir bu.⁴). Gelgelelim burada odaklanmak istediğim mesele, *Alman İdeolojisi*'nde belirlediği haliyle ideoloji sorunsalıdır –özellikle de bütünleşik bir iş bölümü süreci babında incelenen zihin emeğinin gelişimiyle alakalı kısımlar.

Genel olarak düşünme edimi ile özel olarak teorileştirme edimi, çelişkili bir sürecin parçalarıdır: Tüm kuramlaştırma ve düşünme edimlerinin temelini oluşturan varoluş koşulları, bir çelişki nedeni teşkil etse de, muhafaza edilmesi gereken bir boşluğa bağlıdır. Eleştirel özneler olarak bizler bu boşluk hakkında radikal bir şekilde –yani kuşkucu bir tarzda– düşünmek zorundayız. Bu jest şu sözcüklerle betimlenebilir: Çelişki babında düşünmek, tam da bu çelişki imkânını hem kabul etmek hem de sorgulamak anlamına gelir. Çelişki imkânı düşünme imkânı için bir önkoşuldur. Düşünme kendini varoluşu bünyesinde sürdürmeyi amaçlayan bir etkinliktir; düşünce salt uygun içeriği bakımından düşünülmemelidir. Doğal bir sapkınlık nüfuz eder kuramsal düşünmeye: mevcudiyeti, kendi içeriğini gerçekleştirememesine ve böylece aslında onu varlığa getiren çelişkiyi sürdürme hünerine bağlıdır. Kuramsal düşünme imkânının kendi imkânsızlığı nedeniyle paramparça olmadığından emin olmak için, gerçeklik tam da onun imkânı haline getirilmek zorundadır, yani çelişkinin gerçekliği onun imkân koşuluna yeniden tercüme edilmelidir. Çelişkiyi ortadan kaldırmak -onu görünmez kılan bir maskeyle örtmek anlamında– kuramın oyunudur, yani bağımsız bir varoluş biçimi olarak yaşanan ve ele alınan düşünmenin oyunudur.

Sosyolojinin 'tutucu bir bilim' olarak kınanmasının bir örneği Rancière (1995) de bulunabilir. Örneğin bkz. Lefebvre (1958).

Eleştiri ancak bu koşullar altında teorinin sapkınlığıyla lekelenebilir. Eleştiri kendi nesnesini çelişkide bulur. Ancak çelişkiden sakınmak için gerçek gibi muamele görmelidir ve gerçek gibi muamele görmesi için kavranacağı bir konumda olmalıdır -yani toplumsal yapılar kendi imkansızlık koşullarına değin zorlanmalıdır. Çelişkinin yapılandırıcı etkisini anlamak için, ona yüz çevirmeden gücünü idrak etmek zorundayız. Bunu başarmak için teoriye mü-racaat etmek zorundayız -güçlüğü yattığı yer burasıdır. Teorinin ortaya çık-tığı ve içerisinde üretildiği toplumsal yapıları kavramamızı mümkün kıldığından emin olmak zorundayız ta ki kendisini toplumsal olarak koşullandıran uzamı ihmal etmesi mümkün olmasın. Modern toplumun dayandığı ilksel çelişkiyi hesaba katan toplumsal yapıların sahici bir kavranışı, teori ve pratik arasındaki bölünmeye dair farkındalığı ihtiva eder. Bourdieu'nün devreye girdiği yerdir burası.

II. Bourdieu

(1) Bourdieu'nün Pratik Yapısalcılığı: Öznelciliğin ve Nesnelciliğin Ötesinde

Marksist bir meydan okumaya göğüs germek için, yapılar üzerinden düşün-mek zorundayız: Toplumsal eylemin doğasında bulunan çelişkiler toplumsal yapılara gömülüdür. Eleştiri, toplumsal bölünmeler ve çok daha önemlisi top-lumsal bölünmelerin bozucu etkileri hakkında bir tefekkürle başlamak zorun-dadır. Bu anlamıyla eleştiri, öncelikli olarak tam da toplumsal dünyaya yöne-lilik bir yaklaşımı mümkün kılan koşullarla meşgul olur ve bu koşulları açığa çıkarma arayışındadır. İçerisinde kuramın üretildiği toplumsal koşullarla meşgul olan bir eleştiri, toplumsal bir kuram tasarısı için gereklidir tam da. Zira eleştirinin kalbinde yatan şey, hâlihazırda toplumsal ilişkilerin daimi bir parçası olan gerçek -ve bununla birlikte çelişkili- bir nesnedir.

Bourdieu'nün projesi bir *paradoks* tarafından damgalanmıştır ki şöyle tarif edilebilir: *Yapılara ilişkin sahici düşüncenin düşmanları, toplumu yapılara odaklana-rak gerçek yapılaşma sürecinden mahrum bırakan sosyal düşünürlerdir.* Niçin böyle yaparlar? Böyle yaparlar, çünkü yapıyı en temel çelişkiyle ilişkilendirmeksizin -yani yapılaştırmayı, ötesinde gerçekleşmesi mümkün olmayan çelişkinin kay-nağıyla ilişkilendirmeksizin- düşünürler; böyle yaparlar, çünkü toplumu işle-yen bir bütünlük olarak kavrarlar -ya *nesnel bir şekilde* dışarıdan düzenlenmiş yapısal bir süreç olarak ya da *öznel bir şekilde* münhasıran her biri kendi çıkar-larının peşinde koşan mevcut bir iradeler kümesi olarak. Toplumsal gerçekli-ğin işleyişinin kavranması her iki durumda da başarısız olduğu için, vurgu-nun nesnel mekanizmalara mı yoksa öznel arası uzlaşımlara mı yapıldığının bir önemi yoktur gerçekten de. Bu başarısızlığın bir sonucu olarak çelişkinin pekiştirilip yeniden üretilmesi ve çelişkiyi yeniden üretirken varoluşun yeni-

den üretilmesi zorunludur. Tam tersine, çelişkiyle yüzleşmek, tam da çelişkinin kaynağına değin uzanmak demektir. Pratik etkinlik ile kuramsal etkinlik arasındaki bölünmenin hâsıl olduğu mecraya geri dönmek: Özetle, çelişkiyi kuramsal olarak yeniden düşünmek ve böylece tam da toplumun temel çelişkisini problematize eden süreç üzerinden eleştirel bir tavır geliştirmek anlamına gelir.

Bu görev beşeri bilimler bünyesindeki içsel bir mücadeleyi yansıtır şüphesiz. Bourdieu'nün katkısı -başyapıtlarından birinde, yani 1960'larda kaleme aldığı *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'ta (1977 [1972]) - bu mücadelenin doğasına parmak basması gerçeğine dayanır. Bourdieücü anlamıyla sosyoloji, toplumsal yapıların teorisi olarak anlaşılmıştır; fakat aslında doğası gereği -ister nesnel düzenlemenin sözde gücünü, ister özneler arası failliğin sözde gücünü vurgulasın- indirgemeci sosyoloji biçimlerini reddeden eleştirel bir sosyoloji olarak anlaşılmalıdır. Bourdieücü anlamda böylesi bir eleştirel sosyolojinin, beşeri bilimlerde söz sahibi olan iki paradigma arasındaki mücadeleyi -yani iki karşıt yaklaşım arasındaki mücadeleyi kabullenmesi gerekir: sosyoloji ve etnoloji. Yapılara ilişkin sahici bir sosyolojinin büyük düşmanıdır etnoloji, en azından Claude Lévi-Strauss'un çalışmasından ciddi ölçüde etkilenen 1960'ların baskın etnoloji formu.

2) Bourdieu'nün Pratik Yapısalcılığı: Sosyoloji ve Etnoloji Arasındaki Mücadele

Marksist projeye gönülden bağlı olduğu iddiasında bulunan bir sosyoloji, ancak Lévi-Strausscu sosyolojinin karşıtı olabilir. Bununla beraber, böylesi bir yaklaşım toplumsal yapılara ilişkin bir çalışmaya ciddiyetle bağlı kalmak zorundadır. Toplumsal yapıları üreten mantıkla bizzat içkin çelişki düzeyinde yüzleşerek ve böylece onun altını oyarak yerine getirilebilir ancak. Bununla birlikte, asli meydan okumayı, çelişkinin dönüşümüne doğru ilerleyen meydan okumayı gözden kaçırmamalıyız. Marksist düşüncede eleştiri, dönüşüm açısından anlaşılır, zira kol emeği ile zihin emeği arasındaki ayrımın ilga edilmesinden hareketle iş bölümünün ilga edilmesini somutlaştırır. Marksist çerçevede eleştiri devrim kuramının ayrılmaz bir paçası, aslına bakarsanız köşe taşıdır.

Sosyoloji ile etnoloji arasındaki karşıtlığa çevirelim dikkatimizi. Ciddiyetle ele alırsak şayet, sosyoloji bizi belirli bir etnolojik eğilime karşı çıkmak zorunda bırakır. Bu eğilim kendini koşullara dair belirli bir yaklaşım tarzında açığa vurur: yaftalanmış bir eğilimdir o. Bu ne anlama gelir? Etnolojik eğilimin özgün anlamına geri dönülürse, onun verili bir pratikle ilişkisinde üçüncü olarak (*stranger*) anlaşılan kişinin mevcudiyetinin tam kalbinde uzandığının farkına varılacaktır. Farklı bir şekilde ifade edilirse, etnolog bir 'kişilik modeli'dir:

Üretici olmayan bir unsur olarak el altında bulundurulan faili temsil eder. Zaten hep esas çelişkinin bir adım berisinde bulunan, yine de iş bölümünden kaynaklanan yapılaşma sürecinde, tam da bu sürecin dışında kalan etnolog nc bir kişidir. İş bölümü bir kez devreye girdi mi, etnologlar kendi ayakları üzerinde durmaya çalışırlar, fakat bu amaca asla ulaşamazlar.

Bourdieu'nün yapıtı *Alman İdeolojisi*'nin tematik ufkunda yer alır, en azında şu anlamda: İş bölümünün mevcudiyetini varsaymak, farklı bireylerin farklı şeyler yaptığını ve dahası, özel mülkiyet temelinde üretilen eşitsizliğin özgün biçiminin toplumsal bir boşluk oluşumuna neden olduğunu ileri sürmek anlamına gelir. Tam da üretim sürecinden dışlanan bütünlüklü bir failer grubunun söz konusu olduğu üretim sürecinden kaynaklanan yaşam koşullarının yeniden üretimi sayesinde muhafaza edilir bu boşluk. Bununla birlikte bu boşluk, failerin kendileri için yeni bir varoluşsal durum, yani kendi yaşamlarını yeniden üreterek şekillendirdikleri yeni bir durumdur. Mesele, bu genişleyen boşluğun tam da yeniden üretiminin vuku bulduğu uğrakta görünür olmasıdır. Yeniden retimi, her daim, kendi varoluş koşullarını yeniden ürettiği biçimin emri altındadır. Nasıl işler bu süreç? Bu soru bağlamında Bourdieu bütünleyici ve birbirini destekleyici olduğunu dşndğu iki farklı görevi bir araya getirme arayışındadır: Bir yandan pratiğin mantığını incelemek adına kuramsal bir ereve ileri sürer, öbür yandan kuramsal bakıştan paasını sıyıran dilsiz ve gizli saklı koşulların bir eleştirisini geliştirir. Kısaca, hem pratiğin üretimini açıklayan hem de teori üretimini sorunsallaştıran bir taahhütle muhatap oluyoruz.

Bu iki görevin tamamlayıcı niteliği şöyle betimlenebilir: Pratiğe ilişkin kesin olarak bildiğimiz biricik şey, tam da varoluşunun pratiğe bağlı olduğudur; skolastik kopuş stlenildikten sonra tahayyül edilmiş bir kuramın mantığı canlı kanlı bir pratiğin mantığına yansıtılamaz. zerk bir kuram inşası her daim skolastik kuramlaştırmanın kendi vaziyeti tarafından koşullandır. Kendi sınırlarının ve pratik üzerinde kullandığı gücün bir eleştirisi olarak anlaşıldığında- katı kuramsal bir eleştiride bulunabilecek biricik garanti, üretim süreciyle pratik bağlantısından kaçmayı denerken, bu eleştiriye muhafaza eden çelişkili pratiği kavramayı mümkün kılmasıdır. Bu yüzden, belirli bir pratik mantığı akılda tutmak uygun görünüyor ki bu kuramı pratik bağlamından koparmak için yaygın olarak kullanılan bir mantık türüdür. Bu birçok bakımdan sürekli tekrar edilmesi gereken düşünsel bir görev ve Bourdieu'nün kabul ettiği gibi Marksist anlamıyla- eleştirinin başlaması gereken yerdir.

(3) Bourdieu'nün Pratik Yapısalcılığı: Teorinin Mantığından Pratiğin Mantığına

Lévi-Strausscu yapısalcılık birkaç yönden eleştirilmiştir. Örneğin, Marx'ın meşhur Feuerbach üzerine on birinci tezde hâlihazırda üstesinden gelmeyi denediği yorumlara benzer bir yorumlama tarzına dönüştürülebileceği söylenebilir. Lévi-Strausscu yapısalcılık, Bourdieu'ya göre, sembolik etkileşimcilik ve entometodoloji gibi yorumsamacı yaklaşımlarla aynı tuzağa düşer. Söz konusu senaryo gerçekte oldukça dolambaçsızdır ve şöyle betimlenebilir: Etnoloji uzmanları belirli bir konuma ya da kendi 'alanları'na ulaştıklarında, ilk tepkileri, geçici isimlerle belirlenebilecek şu üç adet öğeyi talep etmektir: bir kod, bir dilbilgisi ve bir harita.

(i) Kod: Kuralların somut özneler tarafından uygulanışına bakılmaksızın, yani öznelerin kendilerini gömülü buldukları toplumsal durumlardan bağımsız biçimde anlama sahip olduğu varsayılır. Bourdieu bu görüşle zıt yönde, mevcudiyeti kuralların normatif boyutundan ziyade toplumsal eylemin düzenleyici doğasını aksettiren üretken eylem şemaları (habitus) fikrini ortaya atarak toplumsal eylemlerin belirliliğini yansıtan bir teori ileri sürer. Bourdieu'nün sunduğu bu kuramsal program soyut yasacılıktan derinlemesine kuşku duyar.

(ii) Dilbilgisi: Bourdieu için, bir dizi söylemsel kuralın benimsenmesi hakkı bir sosyolojik bakış açısının önünde engeldir, zira gerçekliğe dönük sosyolojik ilişkisel (*sociorelational*) bir yaklaşım kuralların üretimini saf bir söylemsel forma indirgememize izin vermez. Bourdieu'ya göre, üretici dilbilgisi kavrayışı bile söylemsel idealizmin tuzağına yakalanır. Tabii ki dilbilgisi kavrayışının dilsel analizde konuşmacıya yeni bir mahal, dil ile söz arasındaki ayrım bağında tanımlanabilecek bir mahal sunduğu söylenebilir. Yine de liyakat/icra kavramsal çifti, konuşmacıyı sözceleme bağlamından dışlayan ve her şeyden evvel toplumsal bakımdan yerleşik ve vasıflı failler arasında vuku bulan dilsel sözceleme olanaklı kılan toplumsal koşulları görmezden gelen soyutlamanın ufkuna yakalanır. Daha genel olarak söylersek, beşeri bilimlerdeki dilsel paradigma, dışarıdan gelen yabancıların tasavvuru ile mukayese edilirse, konuşmanın nasıl gerçekleştiğini, yani her bir bireyin konuşup anlaşma biçimini kavrama arayışındayken yanılsamaya yakalanmıştır.

İddiaya göre en saf anlam kaynağı olarak dilin hipostaz olması yabancı birinin tasavvuruna neden olan yansızlığın bir dışavurumu, belki de esas dışavurumdur. Şüphesiz bu dışsal yaklaşım tipik olarak kendilerini çelişkinin dışına yerleştirenler ve ortak bir dil ya da en azından ortak dil kullanımını ileri sürerek kendi yapay yansızlıklarını gizleme arayışında olanların stratejisidir. Bu bakımdan, Saussure, Jakobson ya da Chomsky'nin geleneğine vekâlet etme iddiasında bulunup bulunmamak çok da önemli değildir. Gene de ayırdına

varmamız gereken temel mesele şudur: Dil toplumsal yapılaşma süreçlerini anlamak açısından temel paradigmaya dönüştürülürse, bu süreçlerin çelişkili özü kavramanamaz. Bununla birlikte, dilbilimin sosyal uygulanışından ziyade dilsel edimlerin toplumsal karakterizasyonu olarak anlaşılan sosyodilbilimde kanıt aramak çok daha verimlidir.

(iii) Harita: Görebildiğim kadıyla bu öğeye ilişkin eleştirel tefekkür Bourdieu'nün yapıtıyla ilişkili teorik projenin merkezindedir. Araştırma alanının haritalandırılması -araştırmanın gerçekleştirildiği alanın eksiksiz kavranması- fikri, haritalanmış araştırma alanının failin yaşam alanıyla eş-biçimli (*isomorphic*) olduğu varsayımına dayanır. Gerçekte bu alan içerisinde etnoloğun fail ile aynı şekilde hareket ettiği varsayılr. Bir harita çizmek ya da talep etmek, teorinin pratikten ayrılmasına katkıda bulunmak anlamına gelir, ama neredeyse belirsiz kalan ve tümüyle yansız görünen belirli bir düzeyde: Üretici ile üretici olmayan arasındaki ayrım burada üretici ile üretici olmayan hareketler arasındaki ayrım olarak anlaşılır.

Pratik üretkendir; üretimde bulunmak amacıyla sabit bir hareketi sürdürür. Hareketler belirli bir alana kaydedilmiştir, fakat bu alan ne homojendir ne de boştur; tam tersine, mevcüdiyeti tam da üretildiği hareketlere bağlıdır. Eksiksiz bir alan değildir, aksine bizzat hareketin bir parçasını oluşturan içeriğe sahip bir alandır. Yine de etnoloğun haritası bütünüyle aksini iddia ediyor gibi görünür: pratikleri sayesinde yaşam alanını dönüştüren ve hareketleri bu alandaki görevlerine bağlı olan faillerden yoksun, boş ve yönelimsiz (*orientationless*) bir alan.

Bu harita eleştirisinin ehemmiyetinde ısrarcı olmak istiyorum ki en azından kuramsal projesinin başlangıç evresiyle ilgili olarak Bourdieu düşüncesi-nin can alıcı noktasına dokunuyormuş gibi görünüyor bana. Düşünürün imtiyazlı kılınmış alanıdır harita; görevinin ne olabileceğini (herhangi bir görev söz konusuysa tabii) belirlemek için işaret etmek istediği şey her ne olursa olsun kendisini ideal olarak yansıttığı, sadece bir parmakla dönüşen ya da dönüşmeyen bir şey. Harita fiziki olarak hiç kimsenin işgal etmediği, hâlihazırda ileriye dönük olarak inşa edilmiş şeyin geriye dönük bir hareketle yeniden kurulabileceği, zira geriye ve ileriye dönük hareketlerin somut hiçbir anlama sahip olmadığı ve güzergâhların daima tersyüz edilebilir olduğu bir alan inşa eder. 'Geri dönüş', 'rota değişimi' ya da 'yatkinlik' alanın yeniden şekillendirilmesini ima etmez. Bu anlamıyla harita alanı tanımayanlar için en somut araçtır, çünkü onda bilinebilecek hiçbir şey yoktur, çünkü önemli herhangi bir bağlılık şekli gerektirmez; çünkü özetle bünyesinde yaşam söz konusu değildir. Fiilen üstlenilmiş hareketten ayrılamaz olan pratiğin mantığını olumsuzlamanın bir aracıdır o. Tam da kendilerini bu tarz bir duruma gömülü buldukları uğrakta, etnologların bizzat aldatıcı şekilde homojen, kendilerini çev-

releyen nesnelere gerçekten kayıtsız ve bütünü 'büyük resim' açısından araştırmayı mecburen takıntı haline getirmiş teorisyenlere dönüştüğü görülür.

Buna karşın, pratiğin uzamı, her bir alanın toplumsal etkinlikler açısından toplumsal olarak imlendiği ve güzergâhların kayıtsız yolcuların çabalarıyla görüldüğü ideal bir tersine çevrilebilirliğe sahip olmadığı konumların uzamıdır. Tikel bir konuma işaret eden temel eylem olarak kabul edilip oynanan konum oyunları ve zamana bağlı yerleşikliklerle yeniden şekillendirilip nüfuz edilen bir uzamdır. Şüphesiz bu, hem toplumsal hem de zamana bağlı uzam için geçerlidir.

(4) Bourdieu'nün Pratik Yapısalcılığı: Bilişsel Yansızlıktan Bedensel Yükümlülüğe

Dilbilgisi ve *kod* kavramlarına dair duyulabilecek kuşklar bu noktada iyiden iyiye keskinleşir: Nesnel yapıların gücünü -ki yalnızca Merleau-Ponty'nin *The Structure of Behaviour*'ında (Davranış Yapısı, 1942) değil, aynı zamanda Goldstein ve Guillaume'nin *The Psychology of the Form* (Biçimin Psikolojisi, 1937) adlı yapıtında da bilhassa önemli bir temadır bu- araştırma gereksinimine yaptığı ateşli vurgu ne olursa olsun, Bourdieu'nün eleştirisi, kabul etmeyi reddetse bile açıkça *fenomenolojik* bir yorumun istikametine girer. Toplumsal analizin çağdaş formları hakkında tefekkürde bulunurken, nesnel yapıların gücüne odaklanma eğiliminin içerimlerini araştırmak zorundayız. Marx'a göre, toplumsal çatışmanın temel kaynağı, *üretici ve üretici olmayan arasındaki ayrım sürecinde* bulunur. Bourdieu'ya göre ise, toplumsal bölünmeleri *bedenle* ilişkisinde irdelememiz, dolayısıyla bir *beden analizi* sunmamız gerekir.

Eleştirel bir yapısalcılık -ki Bourdieu'nün durumunda olduğu gibi, hem yapısalcılık hem de yapısalcı antropoloji karşısında eleştirel olan bir yapısalcılıktır bu- ancak bir *pratik yapısalcılık* olabilir. Böyle bir pratik yapısalcılık, *çatışmanın ortaya çıkışını toplumsal bakımdan yerleşik*, yani kendilerine ait bir uzamda yerleşik olan, öznel bakımdan farklı şekillerde yaşayıp hareket etmeyi özümsemiş ve bu hareketler sayesinde kendilerini yerleşiklik kazanmış bedenler olarak bireyselleştiren öznelerin gerçekleştirdiği *bedensel deneyimlere* yerleştirir.

Çatışmanın alanına geri dönüş, bedenin alanına geri dönüştür. Kuşkusuz Bourdieu'nün da çok iyi bildiği gibi, fenomenolojik baştan çıkarıcılar yönünden çok fazla boş yer vardır ve o da öznelci tuzağa düşmemek için epey çabalar. *Fenomenolojik yaklaşımlar* özünde toplumsal ilişkileri toplumsal uzamda belirli konumları işgal eden ve bu ilişkileri transandantal dünya deneyiminden neşet eden 'doğal tavrı' geliştiren, yani varlığın dünyadaki öznel kuruluşuna dayanan deneyimden hareketle tesis eden failer arasındaki öznelerarası ilişkiler olarak kavrarlar. Bununla birlikte bu konum, şunları izah etmekte başarısız olması bakımından tartışmaya açıktır:

i) (Marx'ın da işaret ettiği gibi, tam da iş bölümünün yapısını yansıttıklarından) Toplumsal konumlar hâlihazırda verilidir ve failler bu koşulları işgal etmeleri sayesinde kısıtlanırlar. Bir başka deyişle, toplumsal dünyanın nesnel bir yapısı vardır ve bu yapı bir dizi öznel edimin sonucu değildir.

ii) Kendini doğal tavır olarak sunduğunda bile, *doğal tavır toplumsal bir tavrıdır*. Öznenin dünyaya adaptasyonu, toplumda yaşayan insanların kolektif deneyiminde temellenen bir inşadır. Bu inşanın tasfiyesi, tam da bu tasfiye için seferber edilen geçim araçlarının inşasını varsayar. Bu tür bir tasfiyeye genellikle pratiği görmezden gelen teorilerde rastlarız.

O zamandan beri Bourdieu'nün meydan okuması yukarıdaki meselelere işaret etme hünerini gösteren bir *beden kuramı* geliştirmekten ibarettir. Sosyolojik bir beden kuramı, bedenin toplumsal boyutuna isnat edilir -yani bedeni *toplumsal konumların* uzamına yerleştirir. Ancak *toplumsallaşmanın* benlik duygusu geliştirme kabiliyetinin reddedilmesi olduğu anlamında değil, aksine yalnızca *toplumsal olarak düzenlenmiş*, yani *toplumsal bakımdan dolayımlanmış* bir benlik olarak anlaşılabilir, bedensel olarak kurulmuş benlikle ilişkisindeki bedendir.

Daha basit bir şekilde koymak gerekirse, bedenin toplumsallaşması salt dışsal normların dayatılmasıyla (yani nesnel olarak var olan kültürel normlar sistemine tabi kılınmış doğal bedenin baskılanması anlamında önceden verili fiziksel doğanın baskılanmasıyla) başarılamaz. Aksine -en azından Bourdieu'nün *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'ına göre- bedensel diyalektikler olarak görülmelidir, yani iki doğrultuda hareket eden diyalektikler olarak: çizgisel bir ardışıklık açısından hatta sıralı değişim (*alternation*) açısından bile değil, daha çok karşıt ve haliyle birbirine bağımlı işleyişler arasındaki örtüşme açısından anlaşılması gereken iki hareketi temsil eden dışsallaştırma ve içselleştirme.

(5) Bourdieu'nün Pratik Yapısalcılığı: *Kültürsüz Doğadan Doğalanmış Kültüre*

Bedeni -toplumsal uzamın çatışmalı yapısındaki konumlarına bakılmaksızın, herhangi bir kimsenin bedenini- incelerken Bourdieu, evrensel doğal niteliklerin ya da temel bedensel deneyimlerin mevcudiyetini inkâr etmez. Bununla birlikte, bu deneyimlerin 'onlar olmadan yaşayabilecek bir toplum olmadığı' anlamında evrensel olduğunda ısrar eder (Bourdieu, 1972: 289). Bu ifadede, Bourdieu'nün teorisinin yapısalcı konumla aynı doğrultuda olduğu görülüyor. Bourdieu'nün aynı zamanda Marx'a en çok bu konumda -yani antropolojik ayırt ediciliğin insanları kendi yarattıkları koşulların sınırlandırıcı gücüne maruz bırakırken, onları kendi koşullarının yaratıcısı olma kabiliyetiyle donatan geçim araçlarının üretiminden kaynaklandığı fikrine- yakın durduğu söylenebilir.

Yapısalcılığa gelirsek, *Akrabalığın Temel Yapıları*'nın (1968 [1949]) başındaki 'Müdahale' başlıklı bölümde, Lévi-Strauss'un betimlediği şeyin yankısı duyulur. Doğa düzeyinde, boş bir uzam doğal olarak derinleştirilir -biyolojik yeniden üretim için toplumsal bir araç olarak inşa edilen evliliği ilgilendiren şey. Gerçi olağanüstü nitelikteki maymunlar arasında bir belirsizlik kaynağını temsil ederken (zira doğa kiminle olduğunu karara bağlamaz), insanların arasındaki yeniden üretim kolektif biçimde -yani toplumsal olarak- çözülmesi gereken bir sorun teşkil eder. Marx'ın yazılarına benzer biçimde, temelde geçim araçları meselesiyle uğraştığımız fark edilecektir.

Evlilik bir yeniden üretim aracıdır; Lévi-Strausscu bir bakış açısından, insanlar bir tür olarak kendi varlıklarını sürdürmeyi garanti altına almak için bu tür geçim araçları üretirler. Bu anlamda *The Elementary Structures of Kinship* (Akrabalığın Temel Yapıları), Marx'ın görünüşte doğal olan süreçlere dönük kültürel 'Müdahale'yi araştırırken ileri sürdüğü antropolojik ayırt edicilik vurgusuna sadık kaldığı için, gerçek bir Marksist yapıtını temsil eder. İnsanlar hangi yolla üretim yaparlar? Bu soru sadece geçim araçları kavramına gönderme yapılarak yanıtlanabilir. Kültür müdahaleyi mecbur kılar, ama bir boşluk sayesinde müdahale eder; doğanın geliştirmeden ve böylece, tanımı gereği saf biyolojik mevcudiyet alanını aşan toplumsal varoluş için zorunlu olan üretim araçlarının belirlenimini yapmadan bizzat üstesinden geldiği bir boşluk. Bir problem söz konusu olduğu için müdahale söz konusudur, her antropolojik problem ise bir geçim araçları problemidir.

Bourdieu toplumun 'taraf tuttuğunu' vurgulamasıyla bu argüman hattına sıkıca yerleşmiştir. Doğanın varlığı toplumun varlığına engel teşkil eder ve gerçekten de epey karmaşık bir meydan okuma oluşturur. İnsanlar doğal belirsizliğin meydan okuyuşuna kültürel kesinlikler aracılığıyla karşı çıkma kapasitelerine göre tarif edilirler. Marx'ın geçim araçlarının üretimine dönük vurgusunu, Lévi-Strauss'un yeniden üretime dönük ilgisini ve Bourdieu'nün bedeninin mevcudiyeti üzerine düşüncelerini izah eder bu. Geçim araçlarının üretilmesiyle bağlantılı olduğu ölçüde toplumsal yaşam özsel olarak bir müdahaledir. Bununla birlikte -Bourdieu'nün yapıtında can alıcı kalmayı sürdüren-yapısal yaklaşımın doğa ile kültür arasındaki, şu durumda bu iki düzey arasındaki içsel eklemlenmeyi ilk düzeyin derinlemesine boşluğundan hareketle karakterize eden dışsal ilişkiyi hesaba katmadığı açıklık kazanır. Bunu aklımızda tutarak, bu bakış açısının, *Bir Pratik Kuramı İçin Taslak*'ta tasvir edildiği gibi, Bourdieu'nün bedensel toplumsallaşma kuramını ne ölçüde temellendirdiğini anlayabiliriz.

Evrensel bedensel belirlenimlerin mevcudiyeti üzerine tefekkür ettiğimizde ve dolayısıyla merkezi bedensel işlevlerle ilişkili birkaç temel duyumun mevcudiyetini incelediğimizde, konumlandırma problemi ortaya çıkar. Doğal olan, birkaç duyumun kavradığı değişkenliğin alanıdır; toplumsal olansa,

etkin biçimde geliştirilmiş değişkenliktir. Değişkenliğin alanı, yanıtı içsel doğanın tayin ettiği problemin alanıdır. Problem nasıl ortaya koyar kendini? Bourdieu'nün bu probleme yanıtı kesindir: Problem kendini pratikte, yani bedensel pratikte, dolayısıyla öznenin uyum sağlaması gereken dünyayla pratik ilgisinde ortaya koyar. Bu durumun mümkün olabilmesi için, öznenin yalnızca kendini çevrelenmiş bulduğu dünyada değil, aynı zamanda kendini cisimleşmiş bulduğu bedene de uygun olması gerekir. Öyleyse pratiğin, yerleşiklik kazanmış ve konumlanmış bedenin kökensel tavrıyla yeniden bağlantılandırılması gerekir: Bu anlamıyla pratik, sorun yaratan boşluğun doğal derinleşmesidir; bu boşluğun doldurulması toplumsal bir çözümdür. Bir başka deyişle, pratik kendi sorunlu inşasının doğal ve değiştirilemez koşuludur. Dünyevi doğası dikkate alındığında, pratik, verili dünyayla ilişkili olarak geliştirilen bedensel konumlardan ayrılamamasının yanı sıra, toplumsal ve değiştirilebilir de olmak zorundadır.

(6) Bourdieu'nün Pratik Yapısalcılığı: Atılma ve Düşme arasında Öznenin Bedensel Varoluşu

Temel duyuların (görece benzerlikleri, bir bedenin yapabileceklerinin ya da yapamayacaklarının sınırlı değişkenliği) değişmezliğini pratiklerin değişkenliğine bağlayan gerçek şudur: *pratik, beden ve dünya arasında bir karşılaşmadır* - bir karşılaşma ki bedenin dünyadaki konumuna bağlıdır. Bu konumun ilksel bir düzeyde kendi *problematik yapısının*, toplumsal bakımdan bir problem olarak kavranmayan doğal derinleşme probleminin tam da ilk semptomunun bir atılma, bir düşüş olduğunu söyleyebiliriz.

Kendi problematik yapısının ilk semptomunu oluşturduğu göz önüne alındığında, bu *atılmanın* olumsuzluğunu hesaba katarak başlamak zorundayız. 'Taraf tutmak' bir zorunluluğun göstergesidir: 'Oraya böyle ulaşmak gerekir, başka türlü değil.' Bu zorunluluk bizim varoluşsal olumsuzluğumuz temelinde anlam kazanır: Şurada değil de buradadır. *Bedensel varoluşu* dikkate alındığında, özne *hep varoluşa atılmış bir varlıktır*. Bedenin doğal tavrı vardır, ancak onun doğasında bulunamayacak şey, düşüşüne, konumuna ilişkin meselenin çözümüdür. 'Taraf tutma' *yanıtı*, yalnızca *toplumun* beden meselesine, yani *bir problem olarak deneyimlenen beden* meselesine verebileceği yanıttır. Yanıtın gücü, bizzat yanıtın bedensel bir doğaya sahip olması, bedenin konumuna sızan belirsizlik koşulu altında *beden boşluğunun* yerine kaydedilmiş -yani boşluğu algılayan beden- olması gerçeğinde yatar.

Boşluk fark edilir edilmez, yansımaları bekleyip kavradığı bedene sırtını dönen bu boşluk, dünyadaki yabancıliğin bir koşulu olarak tasvir edilebilir. *Atılmış beden bir yabancısıdır ve bu yabancıliğin üstesinden pratik aracılığıyla gelme arayışındadır*. Elbette pratiğin yanıt aradığı yer burasıdır. *Üstesinden gelinmesi*

gereken yabancılıkta temellenen -düşüş mahallerine göre çeşitlenen- tüm ilksel zorunluluğun mahallidir. Bu anlamıyla *pratik*, vuku bulduğu dünyaya ait olan, atılmış bedenın geri alınamaz yabancılaşmışlığını soğuran zorunlu olarak kavramamayı denediğı aynı hareketin bünyesindeki *düşüşün kanıtıdır*.

Bu nedenle pratiğın yabancı olanın indirgenmesi olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda daha önce değindiğimiz şeyden daha farklı bir bakış açısıyla anlaşılabilir bu. İndirgenmiş yabancı -eylemin sorumluluğunu alıyor, kurallı nesnelleştiriyor, haritaları çiziyor ve dilleri şifreliyorken, habitusun somutlaşmamasından suçlu olan, pratiğe hainlik eden biri olarak beliren- *nazari bir yabancı* değildir. Tersine -tek hakiki bedenın eşzamanlı olarak sahiplenilen ve sahiplenilemeyen beden olduğu doğruysa- dünya ile ilişkisinde alışkanlık kazanmış (*habitualised*) ve kazanıyor olmakta olan (*habitualising*) sonsuz 'içsellik ve dışsallık' diyalektiğıyle güdümlü, bir beden haline gelmeden evvel bir bedene sahip olan, *bedensel bir yabancıdır* (Bourdieu, 1972: 256). Bu anlamda gerçek bir beden olarak tasvir edilemeyecek beden, yatkınlık ve durum arasındaki diyalektik etkileşim vasıtasıyla oluşturulması ve yeniden oluşturulmasından önce, fırlatılmış olduğu dünyaya ve aslında bizzat özneye yabancı biri olarak belirir. Özetle *insan bedeni olumsal bir bedendir*, dolayısıyla asli itibarıyla hiçbir şey için gerekli olmayan bir bedendir.

İlginçtir, Bourdieu bu şahsiyetten yalnızca birkaç vesileyle bahseder. Argümanının temelini oluşturan *zımni bir öncül* işlevi olarak hizmet ediyor gibi görünür o. Yine de, onu belirgin kılmaya çalıştığı her seferinde, toplumsal analizi savunmasıyla doruğuna ulaşan, bilhassa onun *kendi üzerine muhakemede bulunan* denemelerinde, bir aydınlanma kaynağı olarak belirir. Bourdieu'nün hakiki bir *toplumsal analizin* yüksek standartlarına ulaşıp ulaşamadığı tartışmaya açıktır. Her halükarda, kendini yüksek bir düzeye, eşzamanlı ortaya çıktıkları uğrakta *beden ile dünya arasındaki karşılaşmanın* tetiklediğı uyarlanma arayışı olarak, *uyarlanmış bir yanıt olarak pratik* düzeyine yerleştirmiş gibi görünüyor. Bu sürecin *yabancılığın iki düzeyi* arasında, yani dünyadaki yabancı varlığın iki biçimi arasında meydana geldiğini vurgulamak değerlidir: bir yanda, gerçekte asla deneyimlenemeyecek, sırtımızı döndüğümüz saplantılı bir korku statüsüne sahip olan toplumsal-öncesi durum; öbür tarafta, teorizmin mantığı sayesinde pratiğın mantığından kaçmamıza imkân tanıyan *ideolojik yönelim*.

Temel mesele şudur öyleyse: *beden, beden-öncesiinden nasıl çekilip çıkarılır?* Bir başka deyişle, *beden atılma durumundan nasıl uzaklaşır?* Bourdieu'nün daha öncede de belirtilen çelişkiye yeniden düştüğü nokta burasıdır -pratiğın tam da kendini çelişkiden ayırdığı mahal. Bu mahal fiziksel bir mahal olarak anlaşılır: 'taraf tutma'nın meydana geldiğı mahal.

Bu mahallin fiziksel olduğunu kabul ettiğimizde, Lévi-Strausscu çerçevedeki -ki Bourdieu'nün Lévi-Strauss eleştirisinde asla ifade edilmemiş, ancak bununla birlikte iki filozof arasındaki *mesafeyi* ve *yakınlığı* karşılaştırmakla

ilgili olmayı sürdüren- bir boşluğu tespit edebiliriz. Lévi-Strauss'da *evlilikte* - yalnızca evlilikte- vuku bulan şey, Bourdieu'de bellek nakşedilmiş haliyle atılmış münferit *bedenin* ikame edişinden farksızdır (Lévi-Strausscu bir perspektiften evlilik, cinselliği düzenlemeye yönelik toplumsal bakımdan kabul edilmiş bir araçtır. Cinsellik ve yeniden üretim arasındaki ilişki yakınlarda Luc Boltanski'nin 2004'te yayımlanan *La condition fœtale* çalışmasında yeniden incelenmiştir.). Dolayısıyla Lévi-Strauss'un başlangıç sorusu *bedenin* *seksüel işlevine* ilişkindir: Beden toplumsal bakımdan biyolojik evlilik düzeneklerini garanti almak üzere nasıl biçimlendirilir? 'Müdahale' bölümünün (Lévi-Strauss 1968 [1949]: 37) ihlal edildiği nokta burasıdır; ensest yasağının merkezi rolünü gerekçelendiren şey de budur. Bourdieu *bedenin* kendiyile ne yaptığı meselesiyle ilgilenir (bu bağlamda, meselenin öznelci doğasının altını çizmek önemlidir.). Bu mesele, *bedenin* bir dizi toplumsal ilişki içerisinde bulunan öteki bedenlerle ilişkisi ile alakalı değildir yalnızca, aynı zamanda bir bütün olarak dünya ile kurduğu ilişkiyle alakalıdır. *Bedenin toplumsal inşası*, hem kolektif biçimde düzenlenmiş bir varlık formu olarak *türlerin yeniden üretilmesine*, hem de bireysel olarak düzenlenmiş bir varlık formu olarak *bedenin bizzat yeniden üretimine* katkıda bulunur.

Dolayısıyla bir *beden-öncesiyle*, 'toplumsal konumlara evrensel olarak dayatılan bir alan'la karşı karşıya geliyoruz (Bourdieu, 1972: 289). Bu bakımdan, *Bir Pratik Kuramı İçin Taslak*'ta gerçekleştirilen analiz belirsizliğe mahal vermez: Bourdieu'nün altını çizdiği husus şudur; 'konum-edinme' sürecindeki uzamsal ayrımlar, insan bedeniyle benzer şekilde tesis edilir. Nitekim *uzamın yapılaştırılmasında referans noktası bedendir*. Daha farklı biçimde ifade edilirse, 'bedensel deneyimin temelini oluşturan basit yapılar' söz konusudur (Bourdieu, 1972: 289). Bu ifade *Bir Pratik Kuramı İçin Taslak*'ta eksiksiz biçimiyle bulunabilir, apaçık bir kinayedir bu. Bu yapılar nesnel bir mekânın yapılaştırma ilkeleriyle uyuşmaları bağlamında tasvir edilebilir: içeri-dışarı, yukarı-aşağı, ön-arka, sağ-sol – bunlar *uzamın* yapısını bedensel deneyimin yapısına uygun, benzer şekilde yapılaştıran *kutupsallıklardır*. *İki dil arasındaki -dünyanın yapısal dili ile bedenin yapısal dili arasındaki- bu ortak-varoluş (co-incidence)* iki şekilde açıklanabilir:

(i) *Her şeyin* *tastamam izdüşüm* olduğu varsayılabilir. Bu görüşe göre, doğuştan gelen *bedensel liyakat fikrine* odaklanmamız gerekir. Bourdieu'nun iddia ettiği gibi, 'gizli saklı bedensel tepkilerle donatılmış bir bilim'in var olduğunu iddia etmek anlamına gelir ki kaçınılması gereken bir bakış açısidir bu (Bourdieu, 1972: 290).

(ii) *Toplumsal ilişkiler ağının* dışında yerleşik bulunan bir bedenden söz edilemeyeceği iddia edilebilir. *Bedenin dünyada yerleşik olduğunu* kabul edersek eğer, şu durumda *bedenin mevcudiyeti* kanıtlanabilir. Demek ki *bilindik bir bedenin mevcudiyetiyle* ilgileniyoruz. Ne var ki, mevcudiyetinin ve var

olduğu dünyanın bilgisi hâlihazırda hep uzamsal olarak yerleşik olduğundan bilindiktir. Benlik algısı sayesinde kendini zenginleştirmeye muktedir beden, dünyanın yapılaşması olmadan bunu yapamaz. Gerçekte, dünyanın yapılanması, beden açısından, mevcudiyetini ileri sürmesinin ve kendi *yapılanmasını tamamlamasının* bir yoludur.

Geriye kalan mesele, ikinci çözümün neden ilki üzerinde zafer kazandıdır. Bunun temel gerekçesi şudur: Bedenin doğal deneyimi pek azdır, zira insani varlıkların paylaştığı ‘az sayıda temel duyu’ sahibi bir deneyime temel teşkil etmeye elvermeyen kıt bir hammadde sunar (Bourdieu, 1972: 289). Bu, fırlatılmış bedenin deneyiminin, yabancı bedenin her pratikte sınanmasının, doğal bir bedensel deneyimin pozitif sürekliliğine sahip olamayacağı anlamına gelir. *Beden ancak kendine mal etme sayesinde, eyleme yerleşik olan kendine mal etme sayesinde kişiseldir.* Gelgelelim, bu ortak varoluşun, eşzamanlı belirmeye dair bu özgün senaryonun meydana gelişini nasıl izah edebiliriz? Bedenin yapılandırıcı içerikler sayesinde kazandığı değeri nasıl izah edebiliriz?

Bourdieu’nün bu sorulara verdiği yanıt son derece tartışmalı bir fikre dayanıyor: *Özgün biçimiyle beden kendini öngörebilmelidir.* Bu bakış açısına göre, dünya anlaşılabilir ve yabancı bir dünya değildir, algılama öncesi beklentileri için bedenin kendini destekleyici bir alan olarak konumlandırması anlamında kavranabilir bir dünyadır (Merleau-Ponty üzerinden Goldstein’in etkisi barizdir burada). Duygular bu öngörü bünyesinden kaçma kabiliyetinde olabilirler. Bu noktada, Mauss’un yalnızca bedensel tekniklere (1966 [1935]) ilişkin değil, aynı zamanda duyguların, kahkahaların ve gözyaşlarının dışavurumuna (1969 [1921]) ilişkin denemelerinin etkisini vurgulamak zorundayız. Kısacası *beden duygusal bakımdan yüklüdür* –dolayısıyla dünyayla bedensel ilişkimiz de öyle. Kendini benlik olarak algılamak, kendini, birinin dış dünyayla olan ilişkisi üzerinden algılamayı gerektirir –daha önce dışarıdan soğurulması gereken şeyleri cisimleşmiş gibi algılayan bedenin kendisini yansıtmaktan ziyade öngördüğü bir dünyadır. Bu bağlamda ‘öngörmek’ -ya da ‘mecbur olmak’- ‘peşinen kabullenmek’, daha kesin biçimde söylenirse, varlığa gelmesi gereken şeyi yeniden birleştirmeyi amaçlayan ‘bir peşinen kabullenme arayışı’ anlamına gelir.

(7) Bourdieu’nün Pratik Yapısalcılığı: Histeri Öznesinin Evi

Daha yakından incelendiğinde, ‘içselleştirme-dışsallaştırma diyalektiği’ tabirinin sorunlu olduğu gerçek anlamda belirgin hale gelir (Bourdieu, 1972: 256). Bu, betimlenen ilişkinin ne içselleştirmeye ne de dışsallaştırmayla alakalı gerçeği nedeniyle –en azından bir *işlem sekansı* içerisinde anlaşılmıyorsa. Dışsallaştırma diye bir şey yoktur, zira bedenin dışsallaştırdığı şey, evle eşdeğer bir yer anlamına gelen içsel bir kaynaktan türetilmemiştir. Tam tersine, *bedensel sığı-*

nak gibi bir şey söz konusuysa şayet, o bedenın çevresidir. Bu bakış açısından, yabancılık doğrudan gözlemlenemez, yalnızca dünyanın pratik üzerinden bedenın kendini öngörmesine olanak tanıdığı evle bütünleşme sürecindeki bir başarısızlık olarak gözlemlenebilir. 'Evde olmak', 'dünyada olmak' anlamına gelir ve bu 'öngörme dolayımıyla dünyada olmak'tır. Sadece dünyaya uyum sağlaması sayesinde içselleştirilmiş olan bir bedendir; katıyen yabancıysa olduğu (nesnel bir ilke) bir yapı değildir, kendisini öngörmesi sayesinde zaten devrede olan şeydir. İlk ikincisiyle aynı olmasa bile, hâlihazırda faile ait olan bir yapıdır.

Nitekim öngörü dilinin tarafsızlıktan uzak olduğu fark edilecektir. Bedenden yakasını sıyıramayacak zamanın belirli bir işleyişine vurgu yapar. Bourdieu'nün ne yazık ki çok daha sistematik ve ayrıntılı biçimde hiç kullanmadığı bir kavram üzerinden kavramaya çalıştığı şey budur: histeri. Bu kavram özel olarak *Ayrım'da* (1979) ve *Pratiğin Mantığı'nda* (1980) bulunabilir; bununla birlikte, en ortodoks biçiminde bile bu öğreti aşağı bir mertebeye indirilir. Ne olursa olsun, öngörme diye bir şey varsa şayet, *bedenin gecikmişliği* nedeniyledir; *toplumsal bedenın yapılaştırılması, gecikmişliğinden kaçmanın bir yoludur*. Bourdieucü anlamıyla *insan bedeni*, toplumun gecikmişlik meselesine verdiği geçici yanıt üzerinden kurulmuş, *toplumsal bir bedendir*.

Metaforlar, fırlatılmış olduğu *toplumsal dünyadaki* -özel olarak bedensel bir problem olarak algılanan- *ilksel deneyimi* dâhilinde konumlanmış varlığa dair nispi probleme yanıt bulmamız için bize olanak sağlarlar. Beden uyum gösterme kapasitesini varsayar: --dünyayı kendi dünyası ve dolayısıyla kendi evi olarak deneyimleyen- kurgusal bakımdan, hâlihazırda gerçekleşmiş bir şey olarak verilen bir şeye uyum sağlama kapasitesi. Bunu mümkün kılan şey *pratik*dir, ancak *metaforu metonimiye dönüştürmek* şartıyla; dolayısı ile birleştirmeyi gerçekleştirir. Beden pedagojisi üzerinde temellenen *eğitim*, özgün metafor biçimine dönüşümden hareket eden *metoniminin gerçekleşmesidir*. Öznenin hâlihazırda olmaktan hep feragat ettiği yabancılık ihtimaline dair başa çıkılmaz kaygısının bir işareti olan ve bedene geç kalmışlığın sebebiyet verdiği boşluğu doldurma araçları sunan bu sürecin garanti altına alıyor gibi görüldüğü şey, geç kalmamış olma ihtimalidir.

Toplum bedene bir bellek taşıyıcısı olarak muamele etmek zorundadır. Bellek bir anımsatıcıdır: bir tür özel aygıt, aslında -Bourdieu'ye göre- pratiği deneyimlemek açısından, halen üstesinden gelinmesi gereken bir geç kalmışlık formu olarak tekrar edilmekten ziyade, bedenın uyarlanması düşünmek ve yeniden düşünmek zorunda olmamaktan ibaret bir ilk aygıt. Pratiğin kalbinde yatan şey, ancak üstesinden gelinebildiği kadarıyla sürdürülebilir olan bir *histerinin* gücüdür. Patolojik histerik figürüyle ilgili olan şey -sözel bir dışavurumun, tam anlamıyla dışa vurduğu bedensel bir dışavurumdan başka bir şey olmadığını gösteren (Bourdieu, 1972: 290)- kesinlikle metaforik bir başarısızlıktır: Halihazırda sorumluluk alıp üstesinden gelme kapasitesi nedeniyle pratiğe

dışarıdan bakan, tekrardan histeri tehdidine maruz kalmış bir başarısızlıktır bu. Onun karşıtı, kendi histerisinin sınırları içerisinde yaşamaktan keyif alan, gecikmemiş –daha kesin söylenirse- gecikmişliği gerektiği gibi soğurulmuş, uyumlu faildir.

Neden gecikmiştir? Esas itibariyle, beden dünyaya ait olmadığından, yetenekler ve koşullar benzer olmadığından gecikmiştir. Bir düşüş söz konusu olduğu, toplumsal dünyaya doğuş çok hızlı vuku bulduğu ve dünyaya doğrudan ve kursuz biçimde sokulmaya imkân tanıyabilecek doğum süreci süreklilikten yoksun olduğu için, bir gecikme vardır. Bu nedenle *pratiğin* -hem psikanalitik hem de biyolojik terminolojiden faydalanırsak- *premature* durum denebilecek şeyi *çözümüne kavuşturmak için uygun olduğu düşünülür*. Alışkanlığın (*habitation*) elverişli bir bellek olarak, yani hâlihazırda sınanmış bir fiziksel şematizasyonlar stoku olarak tayin edilmesinin nedeni her şeyden önce budur. Bununla birlikte, onun tamamen muğlak olmadığını hesaba katmamız gerek: Ayırt edildikten sonra uygulanan belirli kurallar olmaksızın ileri sürülebilecek söylemsel bilginin beri tarafına kayıtlı bir teknik beceriye, örtük bir düzene aittir. Önceden tecrübe edilmiş ve hâlihazırda yeteneklerin düzenlenmesi sayesinde üstesinden gelinmiş koşullar temelinde yeni koşulları ele alarak kendini pekiştirip ileri süren bellek, pratiğin mantığında da uygulanışı bakımından benzer bir rol oynar.

Gelgelelim, burada hakkında konuştuğumuz –hatırlatıcı- bellek formunun, epey tedirginlik verici olan, yalnızca tüm bilenenlere değil, aynı zamanda tüm *teknik beceriye (know-how)* de indirgenemez olan bir diğer bellek formunu örtbas ettiği kesin suretle görülebilir: *düşüşün belleği*. İkincisi, ilkinin karşıt biçimde, temelde anlaşılmazdır. Onu görünür kılan biricik öge, pratiğin mantığını geçici araştırma etkinliğinde, yani *histerinin* tedavisinde, harekete geçiren *geç kalmışlıktır*. Bu bağlamda, geç kalmışlığın sınanmasının semptomatik bir değeri vardır: yalnızca düşüşün ve bu yüzden keyifliliğin bir göstergesi olarak değil, aynı zamanda örtbas etmek üzere dışa vurduğu şeyin göstergesi olarak.

(8) Bourdieu'nün Pratik Yapısalcılığı: Pratiğin Hâkimiyeti ve Toplumsal Analiz İhtiyacı

Bourdieu'nün, eleştirel bir mesafeyi korumasına rağmen, psikanalize her daim yakın bir etkileşimde bulunmuş olduğu herkesçe bilinen bir gerçektir. Psikanalize yakın bir şekilde, toplumsal-analiz adını verdiği bir tekniği ayrıntılandırır ve tembihler (bkz. Bourdieu ve Wacquant, 1992: özellikle bölüm 1); hâlihazırda yukarıda işaret ettiğim, bizi sakınmaya zorlayan ya da en azından teorist yaklaşımların kendini dayatan karakteristik bariyerleri fark etmemizi sağlayan sosyolojik bir teyakkuz formunun başlıca yordamı. Comte'un sözcüklerini kullanmamız gerekirse, sapkın ve konudan uzak teorisyenin aksine, yapı-

sal çelişkinin mezar kazıclığını üstlenen ideolojik bir rol oynayabiliriz. Bourdieu'nün izinden gidersek, psikanalizin revize edilmesi gerekiyorsa eğer, bu, düşüncenin mantığının pratiğin mantığıyla yeniden irtibatlandırılmasının zorunlu olduğu anlamına gelir. Bundan böyle takip etmemiz gereken şey şudur: Freudcu anlamıyla bilinçdışından ziyade, konumsal olmayan (*non-thetical*)⁵ bir bilinçlilikten doğan düşünce sistemi kurmamız gerekiyor.

Açıkça söylemek gerekirse: Vulgata'da⁶ söylenen ve yazılanların aksine, habitus, kelimenin doğru anlamıyla bilinçdışı bir konum değildir. Tam tersine, hem farkındalıktan [*connaissance*] hem de gafletten [*méconnaissance*] müteşekkil bir alt-bilinç oluşturur. Gaflet, paradoksal biçimde, bir tür bilgi biçiminin koşuludur. Teknik beceri, kendini tam da yapma sürecinden ayıran ve ona bir nesne muamelesi yapan, fiilen ne yaptığı konusunda bilgi eksikliği çeken bir bilgi türüdür. Bununla birlikte, -pratik değişkenliği içerisinde- öngörme, belirli bir bilinç formunun iş başında olduğu bir düzendir, ama üstlendiği eylemler sırasında kendinin bilincinde olmayan bir bilinçlilik formu. Merleau-Ponty'nin ayak izlerinin Freud ve Marx'ın ayak izlerine üstün geldiği, aydınlık ve karanlık kutupların birbirini desteklediği bu muğlak rejim, yeni bir öz-bilinç formunun benimsenmesini onaylar: onun eylemini, 'anlamanın' 'anlamaktan feragat etmek' demeye geldiğini anlamanın mümkün olması koşuluyla anlamak mümkündür. Dolayısıyla, devamlı suretle tetikte olma meselesine başvurarak karşı çıkılamayan, bastırılmaz bir 'kötü' bilinç formunun emri altında işleyen mutsuz bir tekrar edimiyle uğraşıyoruzdur.

Kavramsal düzeyde, bu tür bir bilinçaltının Freudcu anlamda bilinçaltıyla -ki basitçe bir başka bilinç tipi gibi, konumsal olmayan bilinç halini alamayan, tersine, özerk bir mantığın idare ettiği, bizihi bilinçten farklı bir zihinsel rejimdir- hiçbir ilişkisinin olmadığını belirgin hale geldiği yer burasıdır Bu salt bir semantik meselesi değildir elbette. Önceki vurguları aklımızda tutarsak, Bourdieücü anlamda sahici bir bilinçdışına benzeyen şeyi, yani hem onun teorisindeki bilinçdışını hem de teorisinin bilinçdışını tayin eden bilinçdışını anlamamız mümkündür. Meslek dışı pratiğin üstü örtülüp hâlihazırda geç kalmışlık da hep suçlandığı için, pratikte zorunlu olarak ikamet etmeyen, daha çok pratiğe bulaşmış bir bilinçdışıyla muhatap oluyoruz. Şayet ona bir konum tahsis etmek zorundaysak, elbette burası, hakiki beden-öncesi bedenin, varlığa atılmış halde bulunduğu dünyasıyla ve kendisiyle ilişkisi olmayan bedenin, toplumsal uzamın belirli bir noktasında vuku bulan rastgele düşüşün konumudur. Bu konum kendi içinde yakalanamaz; gerçekte onu, başka bir bakış açısından, hatırlamanız, istikametini tayin etmeniz ve böylelikle eleştirel

⁵ 'Thetical' ve 'non-thetical' sözcüklerinin çevirisi konusunda verdiği destekten ötürü Senem Kurtar'a teşekkür ederim (ç.n.).

⁶ İncil'in dördüncü yüzyıla ait Latince versiyonunun adı.

bir konum almanız mümkün olmalıdır. Gerçek gücü, habitüasyon (habituation) sürecinde iş başında olan öğrenimin itham edilmesinden daha derin ve daha etkilidir. Pratiğin bu yanı, infialin son kaynağıdır; Bourdieu'nün karşı tarafın aleyhinde, örneğin pratiğin mantığının üstünde durduğuna ve pratiğin temsil ettiği mahalli geride bıraktığına inanan kuramcılar aleyhinde kullandığı esnada zımnen yeniden keşfettiği bu kaynaktır.

Habitusu 'zorunluluğu kendine zevk kılmak' olarak tanımladığında Bourdieu'nün aklına gelir bu (1972: 260). Bununla birlikte, zevkli kılınması için ilkin zorunlu hale gelmesi gerekir. Bu 'zorunlu hale gelme' sürecine ilişkin Bourdieu'nün sunduğu araçlarla birlikte, bu bakış açısı yalnızca apaçık bir infial dürtüsüne dönüşebilecek karanlık bir temele yaslanabilir: keyfidir, ama zorunlu olarak açığa çıkar –bu bir skandaldır. Yine de, bir skandal ile muhatap olup olmadığımıza karar vermeden evvel, deneyim düzeyinde vuku bulan şeyin ne olduğuna ilişkin bir betimlemenin devreye sokulabileceği durum belirsizliğini korur.

İlk senaryoyu yeniden ele alalım: toplum, 'taraf tuttuğu' ölçüde, bedene bir belirlenim dayatır, fakat aynı zamanda onu tam da sahici kılarak, kendi başına ve dünya sayesinde onu temellük ederek kurtarır. Tesadüf, uyarlanma kurallarını düzenleyen büyük bir yasa koyucunun varlığını gerektirmeksizin, bir rehberin mevcudiyetini gerektirmeksizin vuku bulur. Beden başlangıçta eğitilmiş değildir: kendisi ile dünya arasındaki mesafenin çözülmesi sayesinde kendini eğitir ve yeniden eğitir. Keyfiliği mecburi kıldığında ve hatta keyfilik tasavvurunu sildiğinde bile, pratik bir muhafızdır. İkilemin yattığı yer burasıdır. Bu anlamda, dayattığı zorunluluk temelinde çok da icra edilmeyen, aksine -her ne olursa olsun- önüne geçilemez bir olumsuzluk tarzında yaşamını sürdürdüğü dünyaya yabancı olan, atılmış bedeninin durumunu es geçmek zorunda olan ve bedene sunduğu kurtuluşun doğasında bulunan pratik erdem diye bir şeyin varlığından söz edilebilir.

Dolayısıyla, bedeninin kendi geç kalmışlığını, bedeninin göstermekten katıyen vazgeçmediği uyarlanma çabalarıyla yüz yüze gelmiş ve dehşetle yüklü bir geç kalmışlık formu olarak, geç kalmış olmasına imkân tanımayan bir tarzda yaşaması zorunludur. Histerinin görüntü kazandığı ilk yer burasıdır. İçerisinde bedeninin başrol oynadığı bellek-yüklü deneyimlere, halen tehditkâr olmayı sürdüren bir başka belleğin musallat olmasının nedeni budur: hatalı-uyarlanmış bedeninin belleği. Bu bilgiler ışığında, her bir uyarlanamama deneyiminin olumsuz etkilere sahip olduğu anlaşılabilir, ama belki de Bourdieu'nün başvurduğundan daha farklı bir gerekçeden ötürü böyledir. Eğer etkileri olumsuzsa, bu, pratiğin başarısız olması veya içerisinden bulunulan durumun tavırlar üzerinden erişilebilir olmaması nedeniyle değil, daha çok toplumsal bilinçdışının etkin olması, öznenin temellük edildiği ve kendi hareketinde felce uğradığı bir başka durumun varlığı nedeniyle. Bu yüzden,

özne yolunun üzerinde karşılaştığı bir engel tarafından değil, daha ziyade doğal anımsatıcıdan daha farklı bir bellek tipi tarafından alıkonacaktır: birikmiş pratik bilgiyle dolu bir bedenden- bellek-yüklü bedenden farklı bir bellektir bu.

(Bourdieu'nün yapıtında bulamadığımız) bu yorum takip edilirse, bilinç-dışının pek de pratiğe ilişkin bir mesele olmadığı, daha çok pratiğin başarısızlıklarına ve kusurlarına ilişkin bir mesele olduğu görülür -daha da önemlisi, pek de öyle başarısız olduklarından değil, aksine genel bir başarı ve başarısızlık ekonomisini belirgin kıldıklarından dolayı. Bu süreç zorunluluğa göre değil, ne pahasına olursa olsun, akla uygun herhangi bir gerekçe gösterilmeksizin, orada bulunuşun belirleyiciliğine, dünyadaki yabancılaşmanın keyfi doğasına göre işler. Bununla birlikte, sonuç olarak, keyfilik nosyonu aynı anlama sahip olmayı bırakır; yani infial fikrine işaret etmez artık: evde olmamak, evde olmayı başaramamak anlamına gelmez; aksine, gerek beden gerekse de dünyanın yanlış-uyarlanmaya uyarlandığı, ama yine de karşılıklı olarak ilişkili olmayı sürdürdüğü asli durum düzeyinde, benlik ile dünya arasındaki uyumsuz ilişkide kendi tarafını tutma fikrine işaret eder. Bu şu anlama gelir: bu türden bir ilişkinin analiz edilebilmesi ihtimalini mümkün kılmak adına, kişinin kendini soyutlaması mecburidir.

Bu değerlendirmelerin önemli ölçüde Bourdieu'nün pratik yapısalcılığın- dan uzaklaşmamızı sağladığı vurgulanmalıdır -yani Bourdieu'nün 'bedensel deneyimin temel yapıları' (1972: 289) dediği şeye göndermede bulunduğu anlamıyla yapısalcı yaklaşımdan istifade ederek etkin kılma arayışında olduğu yapısalcılık formundan. Öyleyse, bu değerlendirmeler, Bourdieücü yapısalcılıktan yüz geri etmeye teşvik eder bizi, zira bir şekilde bu yapılar bizi şu soruyu koymaya mecbur bırakır: gerçekten de yapılar ne ölçüde pratiğin parçasıdır? Tercihen, pratiğin mantığının -habitüasyon ve habitasyon (habitation-habitation) süreçleri üzerinden- bizatihi bedenın uyarlanması vasıtasıyla geride bıraktığı bir veçheden farklılaşmış bir toplumsallaşma veçhesini hangi yoldan dışavurup desteklediğini anlamamıza imkân tanıyan kavramsal bir çerçeve ve geliştirme arayışında olmamalı mıyız? Bu düzeyde, muhakkak, bir yapılaş-tırma işlevi olarak keyfiliğin -kendi içinde, ama geri kazanılmasında değil- işlevi tahayyül edilebilir. Otantik yapısalcılık, her şeyden önce, ister dilsel olsun ister antropolojik olsun, başka herhangi bir şey ileri sürmez. En temelde, keyfin ve zorunluluğun tutkulu biçimde eş eklemlenmesi (*coarticulation*) ile tanımlanır ki ilkinin varlığını örtbas etmek amacıyla ikincinin varlığını dayatmasıyla aynı şey değildir. Bu sebepten ötürü, her şeye rağmen, ürettiği pratik-lerden ve bedenın matrisinden başka bir yöne saptırıldığı da doğrudur.

III. Marx'tan Bourdieu'ye

(1) Histerinin Aydınlatici İşlevi

Yukarıdaki düşünceler ışığında, histeri kavramının Bourdieucü yaklaşımın temel kısıtlarını açığa vurmamıza izin veren merkezi bir rol oynadığının oldukça açık olduğunu düşünüyorum. Histeri -ya da tercih ederseniz, geç kalmışlık- habitusun atıl semptomudur: dış dünya üzerinde eylemde bulunmasını mümkün kılan -kendi yerini bulduğu ve yabancı olmadiğı bir dünya- 'nesnel duyumu' bulmak zorunda olduğu mekânda hareket etmesi için gerekli olan kaynakları oluşturmak mecburiyetinde olan bedenın sahici ağırlığı. Bu anlamıyla histeri, beden-öncesinin bir niteliğı değil, daha çok hâlihazırda sınanmış yapıların ıskartaya çıkarıldığı bir dünya ile hâlihazırda iştigal eden, hâlihazırda temellük edilmiş bedenın bir niteliğidir. Yapısal tavrılar, geriye dönük olarak, bu birleşmenin restorasyonunu teminat altına alırlar. Şayet geç kalmış öznelliğimiz asla ortadan kalkmayacaksa, şayet histeri habitusumuzun kurucu bir bileşeniyse, Bourdieu'nün de işaret ettiğı gibi, toplumsal yaşamın hep bu farklı düzeylerin birleşmemesi üzerinden ilerlemesi nedeniyledir: birleşik tavrıların yapısal düzeyi ve koşulların yapısal düzeyi. Diğer bir deyişle, histeri, içselleştirilmiş bedensel tarihin indirgenemez bir bileşenidir. Habitus, bir kez layıkıyla birleştirilmeye görsün, artık öznelerin kendi deneyimleri esnasında yüz yüze geldiğı koşulları yapılaştıran kısa süreli tarih ile teması keser.

Düşüşün sebebiyet verdiğı geç kalmışlıkla ilgilenmiyoruz burada; tam tersine, görevimiz, gecikmenin bizzat şimdinin geçici tarzını temsil ettiğini açığa çıkarmaktan ibaret, yani öznenin daimi uyumu sayesinde dünyayla ilişkisini tesis eden şimdinin. Koşulları toplumsal dünya belirler, ama aynı anda kendi tarzında yapılaşmış ve dönüşüm süreçlerini de içeren bir dünya inşa eder. Velhasıl tarihsel materyalizmin bir tarih ve yapısal dönüşüm bilimi geliştirek -üretim tarzı gibi kavramların da yardımıyla- kavramaya çalıştığı bu süreçtir. Şayet failerin kendi pratikleri üzerinden yarattıkları dışında herhangi bir başka temele sahip değilse, bu tarih, insanların yaptıkları ve yapabilecekleri şeyleri belirleyen nesnel bir tarzda evrilir. Dolayısıyla etkin pratikler ile maddeci tarih arasındaki zıtlık, alışkanlığın doğasında bulunan atalette yatar. Yapısal bakımdan eylem şemalarının birleşimiyle belirlendiğı kabul edilirse, pratik asla eylemde bulunmaz ve yeniden üretimine katkıda bulunduğı yeni koşullara asla tepki vermez. Esasen üretici bir otoritenin emri altında *önceden* yatkınlık kazanmış olduğu için, pratik yatkındır. -Evvelden sınanan şemalarla uyum içerisinde- tanıdığı, sorguladığı ve arzuladığı dünyanın yeniden üretimine yaslanır. Bedensel öznenin toplumsal bakımdan muhafaza edilmesinin yolu budur. Üstelik benzer olmayan iki yapısal düzeyin -eğilim düzeyi ile koşullar düzeyi- tasvir ettiğı, bedenın halen vuku bulan şeyle bağlantılı olan

kaçınılmaz gecikmesinin gerekçesi de budur. Ezcümle, koşullara karşılık vermek eğilimlerin görevidir -yani dışsal hadiselerle karşılık vermek içsel yapının görevidir.

(2) *Habitus'un Toplumsal İşlevi*

Bourdieu'nün tasviri izlenirse, habitus oluşumunun toplumsal bakımdan dolayımlanmış olduğu anlaşılır: Habitus, 'yüksek düzeyli bir yapılaşmanın düşük düzeyli bir yapılaşmayı belirlediği' (1972: 284) ilkesiyle uyumlu olarak birbirlerini destekleyip muvaffak kılan aileden okula, okuldan da mesleğe ve kültüre kadar telkin araçları sayesinde belirginleştirilir. Sınıf temelli habitus formları birbiriyle türdeş biçimde ilişkili olan toplumsal takımıydızları açısından böyle inşa edilir. Dayanışma (habitüasyon-habitasyon süreçleri (*habitation-habitation processes*)) açısından kavranması gereken bir dayanışma) bütün sınıf bünyesinde açığa çıkar. Bununla birlikte, yüksek düzeyin düşük düzeyi belirlediği doğruysa eğer, şu durumda söz konusu her şey düşük bir düzeydedir: Buradan hareketle, yeniden-inşacı bir çaba olarak toplumsal analizin benzer kalmayı sürdüren ve bizi 'şuraya' değil de 'buraya' atılmış bedeninin eşliğine sürekli geri götüren bir hedefe sahip olacağı belirginlik kazanır.

Bireyin sahici tarihi, vuku bulan tarih değildir yine de. Alışkanlık edinmiş (*habituated*) beden, cisimleşmiş tarihtir, ama tam da bu gerekçeden ötürü, hatırı sayılı bir tarihtir -kendi geçmiş toplumsallaşmasını hatırlatan, toplumsal tarih formu altında bedeninin yeniden ürettiği bir tarih: üretim tarzının ve ondan kaynaklanan toplumsal ilişkilerin dönüşümü tarafından tarihsel olarak belirlenen koşullara ayak uyduramayan bir tarih. Bu aşama farklılığı vurgulayarak Bourdieu, fiilen paylaştığı bir beden kuramına yaslanan şifreli-fenomenolojik bakış açısının sınırlarını da açığa vurur. Tarih bedeninin dışında ilerler ve bedenleri kendi öz gelişimi üzerinden eğitir. Bu perspektiften bakıldığında, iki düzey arasında derin bir boşluk doğuran bedeninin dışında duran tarih araştırılmak istendiği ve bedeninin pratik düzenlenişi incelenirken sınıf ilişkileri ve üretim tarzı kavramlarına yeniden dönüldüğü takdirde Marksist kalınabilir ancak.

Diğer bir deyişle, histeri kavramını bu düzeyde tanımlayan zıtlık, Marx'ın ortodoks olmayan yorumu üzerinden pratik ile üretimi birbirinin içine çöktürme girişiminden kaynaklanan güçlükleri tasvir eder yalnızca. Marksist bir perspektiften bakıldığında, pratik üretici bir etkinliktir. Pratiğin toplumsal bakımdan ne ölçüde belirlendiğini anlamak istiyorsak, burada belirginlik kazanan şey, üreticinin tarihinin üretimin tarihiyle karıştırılmaması gerektiğidir. Şu durumda, üreticinin tarihi, pratik bakımdan birleşik şemaların yeniden üretim tarzına yaslanan geçmiş ile kaynaşmış tarihtir. Üretimi tazeleyerek kendini dayatan ve önceden yapılmış düzenlemelerin geçmiş deneyimler sa-

yesinde ortaya konmadığı bir dünyada yerini bulan, yeni koşullarda sınanan, yeniden üretim sayesinde sınırları çizilen üretimin tarihiyle özdeş değildir o. Bu anlamda, tarih tüm sezgileri, en azından kendi öz pratikleri için alan bulan, bilhassa da -tarihsel bakımdan yapılaşmış- yeni bir dünyaya uygun bir tarzda kendilerini kaydedip konumlandırmak adına gerçekleştirdikleri yapılaşma pratikleri yeterli akıcılığa ve ruh haline sahip olmayan failler vasıtasıyla kaçınılmaz surette bozar.

(3) Yabancılaşma Meselesi ve Etnolojik Aldanma

Tam da bu noktada, pratik yapısalcılığın bir biçimi olarak kavradığımız Bourdieu'nün sosyolojisi, politik bir anlama ihtiyaç duyar. Habitusun yarattığı histeride ısrar edersek, -tüm öznelere sürekli biçimde maruz kaldığı- bedensel temellük meselesi can alıcı bir hal alır. Burada yabancılaşma deneyimiyle, hem benliğe hem de çevresine yabancılaşma deneyimiyle yüz yüze geliriz. Ezcümle, yabancılaşma meselesiyle karşılaşırız.

Görmüş olduğumuz gibi, bu yabancılaşma, iki düzey arasındaki zıtlıkta temellenir: alışkanlık edinmiş beden düzeyi ile alışkanlığın üretilmesi gereken düzey. Bununla beraber, etnolojik aldanmanın yalnızca epistemolojik bir aldanma olmadığı, aynı zamanda siyasal bir aldanma olduğu da belirginlik kazanır: histeri denen toplumsal olguyla, toplumsal öznenin yabancılaşmasıyla sonuçlanan bir körlük. Kendisini varlığa getirdiği dünyada toplumsal olarak sınanmış bir beden olarak idrak edilen sahici beden, dünyayı kendi suretine dönüştürür (Aynı zamanda, kendilerini varlığa getiren muhtelif bedenlerin toplumsal olarak sınındığı bir dünya olarak idrak edilen sahici dünya, bedeni kendi suretinde dönüştürür.). Sahici beden, bir yere kadar, sınıf hâkimiyeti üreten temellük etme formlarıyla ilişkisinde daima sahici olmayan -ya da en azından sahici olmama riski taşıyan- bir bedendir.

Bu perspektiften hareket edilirse, etnoloğun mümkün olan en kötü oyunu oynadığına kuşku yoktur: Açık açık söylemek gerekirse, etnolojik yaklaşım özneyi, tarafsız biri gibi eyleyen yorumcunun bakış açısından muamele ederek fiziksel bir boyuta indirger ve bu itibarla özneyi bir nesne gibi ele alır. Sonuç olarak, yabancı olan sadece etnolog değildir, aynı zamanda etnoloğun yabancı gibi muamele ettiği ve bu yüzden -hem etnoloğa hem de onun çevresine- yabancılaşan nesnesidir. Etnologlar failin üzerine yansıtırlar kendilerini. Kendilerini failler olarak kavradıkları ölçüde, bu yansıtma onlara doğal gibi görünür. Harfi harfine söylersek, yabancı olmaları onlara hiçbir şeye mal olmaz. Aktörün ödemesi gereken bedelin ise, tam tersine, oldukça ağır olduğu görülür. Kendi dünyalarında normal biçimde yaptıkları şekilde eyleyen etnologlar sadece faile yarar sağlamaya isteksiz olduklarını değil, aynı zamanda faile yarar sağlamamak için ellerinden geleni yapmaya hazır olduklarını da ifşa

ederler. Aslını söylemek gerekirse, kendi yabancılıklarını örtbas etmek ve bu sayede kendi özsel ereklerini gerçekleştirmek, yani kapsama alanında olmak ve orada kalmak için hayli sembolik ve akıl almaz kaynakları harekete geçirmeleri gerekir.

(4) Etnolojik Mesafeden Sosyolojik Yakınlığa

Bourdieu'nün pratik yapısalcılığının çerçevesinde kalan sosyolog etnoloğa baskın çıkmak zorundadır. İkincisinden farklı olarak ilki çok uzaklardan gelmez, kendini evinde hisseden biri gibi yakın bir yerden belirir. Toplumlarımızın bağrındaki etnolog, benliğin inşasını bir imha biçimine, yani habitusun kurucu gecikmesine, histeri tarafından tayin edilen ayrıma (*disappropriation*) dönüştürerek, düzenleme ve uyumsuzluk stratejilerinin örtüsünü kaldırır. Nesnesini yabancılaşma üzerinden çözündürür. Gelgelelim, bu örtü kaldırma sürenini mümkün olabilmesi için, gerek sahici gerekse de sahici olmayan beden bir araya gelmesi can alıcı önemdedir. Dolayısıyla, hem kendi dengesizliği sayesinde hem de dengesizliğine rağmen, histerinin bir dizi yapı olarak tasvir edilebilir olması mecburidir. Kısacası, sahici bir tasvir düzeyine ve dolayısıyla evin kavrayışlı bir temsiline imkân tanıyan bedenin ve dünyanın toplumsal gömülmüşlüğüne betimlemek gerekir.

Bu ev daha sonra belirli bir bağlılık nesnesi olacaktır, fakat müphemliklerden yoksun bir bağlılık nesnesi. Bedenin toplumsal inşası ayrım meselesinin üstesinden gelme hünerine yaslanıyorsa şayet, yukarıda görmüş olduğumuz gibi, keyfiliğinin başlangıç noktasına bağlı olması nedeniyledir. Bu anlamıyla ev, sert bir şiddet uzamıdır. Gene de, Bourdieu için ev su götürmez bir çekim meydana getirir. Zira biz, kelimenin en kesin anlamıyla, özneli uygun bir yapısal düzenin inşasına iştirak etmekten dışlayan bir toplumsal dünyanın sebebiyet verdiği ayrıma dair yabancılaşma süreçlerine karşı koyan, beden-öncesinin yabancılığını etkin biçimde soğuran bir evle alakadar oluyoruzdur kesinlikle. Kapitalist üretim tarzına dayanan bu dünyada, yukarıda ifade ettiğimiz iki düzey arasındaki zıtlık ezilen sınıf için katlanılmazdır. Dört bir yana nüfuz eden gücü dikkate alındığında, kapitalizm, kurtuluşu gittikçe daha az ulaşılabilir kılar.

Bourdieu'nün pratik yapısalcılığına (ve tam da pratik yapısalcılık gibi bir şeyin mevcut olduğu fikrine) ilişkin en büyük güçlüğün yattığı yer burası bence. Yukarıdaki muhakemeler iki toplumsal biçim arasında ayrım yapmayı anlamlı kılan bakış açısını olumlar: bir yanda, kendilerine ait olan dünyaya uyumlaştırılan pratik öznelerin, üreticilerin sahici dünyası; ve öte yanda, sahici olanın, pratikte bizzat benzer üreticiler tarafından yerine getirilemediği toplumlar. Açık olmak gerekirse, arkaik ve modern toplumlar arasında dolayısıyla pre-kapitalist ve kapitalist toplumlar arasında- ayrım yapılmalıdır;

ikincisine yönelik eleştirel bir duruşu muhafaza etmek için ilkinе ilişkin merakımızı geliştirmek zorundayız. Öyleyse, Bourdieu'nün pratik yapısalcılığı, iki tür toplum gerektirir: aidiyetin üreticilerce deneyimlendiği -yabancılaşmamış- toplumlar ve aidiyetin üreticilerce artık deneyimlenmediği -bundan böyle aidiyetin pratik bakımdan deneyimlenmesinin bir öneminin olmadığı- toplumlar. Tabiatıyla üreticiler yaşamla iç içe öznelere, yani tıpkı *scholé* (okul) ahalisi gibi, yaşamdan ve onun mecburiyetlerinden azade değillerdir -bundan böyle pratiğin esas itibarıyla yalnızca yabancılaşma anlamına geldiği bir dünyaya yabancı olmayanlardan olmaya yatkın pratiğin yabancıları.

IV. Sonuç Yerine Tespitler

Bourdieu'nün o büyük tarihsel bölünmeyi tekrar gözden geçirmesine neden olan bu güçlü sınırın, sosyolojik projeyi tarih ve etnoloji gibi başka disiplinlerle ilişkisinde anlaşılır kılmamıza imkân tanıyan iki büyük sonucu var:

a) Tarih, üretimin tarihi olması bağlamında; uygulamaya ve sonuç almaya yönelik el koymanın tarihi olarak, bunun reddinin ve önemsizleştirilmesinin tarihi olarak, dolayısıyla bireyin evi olarak değerlendirilen bir toplumsal dünyayla birleşmesi için zorunlu olan uyarlamaları icra etme kapasitesinin askıya alınmasını gerektiren bir durum olarak kabul edilebilir. Bourdieu'nün de incelediği gibi, arkaik toplumların istisnai doğası, şu iki yapısal düzey arasındaki zıtlığa dayanır: yeteneklerin düzeyi ile koşulların düzeyi. Daha açık bir şekilde koymak gerekirse: Tarih, arkaik toplumlardaki sahip olmayı sürdürdüğü döngüsel düzenliliği, kendi kendine başlattığı uyarlamaları değiştirmemesi nedeniyle böyledir. Şu da var ki, bundan, doğanın zamansallığı belirleyip sabitlediği sonucuna varmamalıyız. Marx'ın da vurguladığı gibi, tarih, toplumsal olarak sahiplenilmiş ve birleştirilmiş süreçlerin, dolayısıyla insanların toplumsal ilişkilerini tesis ettiği dışsal dünyanın bir sonucudur. Bu muhakeme *Grundrisse*'de bulunan şu meşhur vecizede ifadesini bulur: 'yeryüzü, hem emeğin araçlarını ve hammaddelerini hem de topluluğun temel mahallini oluşturan bir depo, büyük bir laboratuvarıdır' (Marx, 1969 [1857-1858]: 437). Bu kavrayışa eklememiz gereken olgu şudur: laboratuvar ve depo, dünyada hareket edip edimde bulunmaya muktedir olan bedenlere kaydedilmeleri sayesinde ne iseler o olan şeylerdir. Toplumsal ilişkiler, toplumsal uzamda işgal ettikleri istisnai mahalle, yani sahip oldukları ve muhafaza etmeyi amaçladıkları konuma uyarlanmış bedenler tarafından üretilir ve yeniden üretilirler.

Toplumlar arasında hala var olan bir karşıtlıkla yüz yüzeyiz: bir yanda *tarihi olan toplumlar*, -yani üretimin tarihiyle cisimleşmenin tarihinin bir arada olduğu toplumlar-; öbür yanda *tarihin üretken bedenler sayesinde dünyanın tüm habitasyonlarına (habitation) nüfuz ettiği toplumlar* -zira beden; alışkanlık edinmiş bedenin belleğe kaydedilmesi için uygun olmayan, yeniden üretimin ol-

madığı bir zamansallığa göre dönüştürülür. Bu ayırım ufkuna konumlandırılan tarih; yaşam koşulları, üretimin gereklilikleri ve özel olarak üretim eylemine bağlı olan kendilerini yeniden üretmeleri ile belirlenen pratiğin insanları için yabancılaşma halini alır. Tarih kendi sınıflara bölünmüş doğasını ve dolaşısıyla, bedenın toplumsallaşmasının vuku bulduğu mahalde pratiğin temel-lük edilmesi olarak anlaşılan şeyi, üreticilerin sömürülmesiyle sonuçlanan egemenlik ilişkilerini gözlerden saklayabilir.

(b) Burada gündemde olan şey, sosyoloji ile etnoloji arasındaki ilişkidir keza. Sosyoloji, Bourdieu'nün durumunda genişletildiği biçimiyle, arkaik toplumların analizine olan bağımlılığını örtbas edemez. Burada ne tür bir etnolojiden bahsediyoruz? Şüphesiz, yukarıda eleştirdiğimiz türden bir etnolojiden değil. Amaç pratiğin mantığını açığa çıkarmaktan müteşekkilsen şayet, pre-kapitalist toplum kavramına göndermede bulunmaktan imtina edilemez. Bu kavram zorunludur, zira bedenin içerisinde korunup muhafaza edildiği dünyaya bu can alıcı aittliği anlamında, yaşam pratik açıdan anlamlı olmayı sürdürür. Bir başka deyişle, kuramsal bakımdan belirleyici bir fikrin, yabancı-olmayanların mevcudiyetinin, kavramsal olarak idrak edilebilmesi ve sosyolojiden ziyade etnoloji tarafından ampirik olarak gösterilebilmesi zorunludur. Sosyoloji faydalı meselelere dair faydalı kavramlar sunduğu ölçüde başarılı olduğundan, etnolojinin varlığına da katkıda bulunur elbette; bu ancak başat versiyonuyla etnoloji ideolojisinin reddedilmesi sayesinde gerçekleştirilebilir (yani Bourdieu'ya göre, Lévi-Strausscu versiyonun reddedilmesi sayesinde.) Dolayısıyla yerele özgü bir başka kavrayış -haritacının bakış açısından farklı bir kavrayış- makul bir hal alır: Bu kavrayış gözlemcinin yabancılığına dair tasarıyla ilgili değil, pratiğin öznesini ne ise öyle değerlendiren, gecikme meselesinin yanıtlarını dünyada ve dünyanın zamansallığında bulan, histeri ile tıka basa dolu toplumlarda onu pratik düşünme ve eylem birliği olarak hesaba katan tasarıyla ilgilidir.

Yeni etnoloğun iyice yanaştığı, aynı zamanda da pratik yapılar meselesinin musallat olduğu bu dünya, iyi bir dünya değildir şüphesiz. Yani doğası itibariyle iyi bir dünya değildir. Tam tersine, kültürel gaddarlığın merkezi rol oynadığı bir dünyadır. Bu çerçeve etkili olduğu ölçüde, öznelere onu fark etmemesi çok daha iyidir. Hiç kimsenin pratik bakımdan yabancı olmadığı bir dünyadır; Bourdieu'ye göre, değerinin yattığı yer kesinlikle burasıdır. *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'ın⁷ belirli sayfalarında belirginleştirildiği gibi, bedenin ve kapasitelerinin kendine ya da başka bir şeye bağlı yıkımı nedeniyle, pratiğin kendi bölünmesiyle (*disappropriation*) meşgul olduğu bir dünyada yaşama-

Bkz. Bourdieu (1972: 357-360). Bu nokta, özellikle toprağın mahiyetine dair 'büyülü' kırsal ethosla ilişkilidir -üretici emeğin kapitalist biçimi tarafından idrak edilemeyecek nevi şahsına münhasır bir ilişki.

sının çok daha iyi olduğu anlamına gelir. En azından üretim-dışı alanda saklanamayanlar için geçerlidir bu -yani üretim eylemi sayesinde ve içerisinde dünyaya uyarlanma ihtiyacının askıya alınmasında temellenen bir varoluş için.

Bu arkaik dünya halen mevcut mu? Bu sorunun yanıtını gerçekten ben bilmiyorum, fakat Bourdieu'nün de bildiğini sanmıyorum. Ayrıca, açığa çıkan şey şudur: Kapitalizmin muğlak ve güçsüz kılan yapılarına karşı olarak ifade edilen çözölme sürecinin başlangıcından itibaren anlaşılması gerekir. *De facto* (fiilen) bu dünya için geçerli olan beden-öncesi için de geçerlidir. İstikamet gösterilebilir, ama asıl gerçekliği içerisinde kavranıp ele alınamaz. Köylü toplumlarını kırsalın kentleşmesi ve köyden kente göçün yükselişi bağlamında bildiğimiz gibi bunu da postkolonyal durum bakımından biliyoruz.

Bourdieu'nün pratik yapısalcılığı açısından sömürgeleştirmenin araştırmaya teşvik etmedeki önemi vurgulamaya değerdir. Hem etnoloğun hem de sömürgeleştirenin yabancı perspektifinde somutlaşan pratik uyarlanmanın kendini keyfi güce karşı direnişinde açığa vurduğu, dışsal olarak tetiklenmiş bir uyumsuzluk, ihlal, dayatılmış bir ayrılık temelinde şekillenir. Bourdieu'yü takip edersek, üçüncü kişinin yorumlayıcı teorik tutumu ile gerçek sömürünün pratik tutumu arasında -her ikisi de, uyarlanmaya yol açan etkenler nedeniyle, dünya ile pratik ilişkinin çözölmesine ve dolayısıyla evin uzaklaşmasının araçlarına sahip olduklarından- az çok doğal bir suç ortaklığı olduğunu söylemek makuldür. Pratik, etnolojik yorumcunun suç ortaklığı ile hem dünyayla hem de birbirleriyle ilişkileri noktasında yeni yabancıların belirtisi haline geldiği için habitüasyon-habitasyon (habitation-habitation) konumunu yitirir.

Kabyle topluluğunun etnolojisi hususuna gelirse, Bourdieu, bilhassa da on dokuzuncu yüzyılın başlarında sivil idareciler ve ordunun gerçekleştirdiği çalışmaları damgalayan bu suç ortaklığının kötü yönlerini açığa vurmaktan vazgeçmez (Durkheim'in bunları kendi bölünme kuramında kullanması hakkında bkz. Hanoteau ve Letourneux (1872-1873). Sömürgeci dönemin en yıkıcı veçhelerine dair titizlikle hazırlanmış ayrıntılı izahlar sunarlarken çağdaş etnologların bu alanda gerçekleştirdiği -sömürgecilik karşıtı eleştiriye olguların bazı özsel boyutlarına sırtını çevirecek derecede saplantı haline getirmiş (bkz. Mahé, 2001)- çalışmaların altmışlar boyunca yapılan ilk etnolojik çalışmalara kadar geri gitmesi kayda değerdir.

Bununla birlikte, daha da önemlisi, Bourdieu'nün ana epistemolojik düşmanının Lévi-Strausscu anlamda etnolojik yaklaşım olmasının nedenidir bu; *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak*'ın yayımlanmasından on sene önce, *Hüzünlü Dönenceler*'in (*Tristes Tropiques*, Lévi-Strauss, 1955: 42-44) ilk sayfalarında rastladığımız baş aşağı çevrilmiş hikâyeyi anımsamak gerekir. Bu çalışmasında Lévi-Strauss benzer bir varsayımdan hareket ediyor gibi görünür: Dönenceler hüzünlüdür, zira etnoloğun nesnesi karşı konulamaz bir ölüm sürecine dahil olmuştur. Üstelik bu süreci etnolojik perspektifin temelini oluşturan aynı güç

başlatmıştır; öteki uygarlıkları fiilen sömürgeleştiren uygarlık. Gelgelelim, bu açmazdan çıkışın bir yolunun teoride, yani pratikten soyutlanmış yorumun teorik formlarında bulunabileceğini ima ettiğinde, Lévi-Strauss bu kitaptaki incelemesinden tastamam farklı olan bir sonuç çıkarır.

Mesele öznenin ölümünün önlenebilir olması değildir, mesele sosyal bilimin -bedenden ziyade insan tinine yaslanan yapılarla dair geliştirebileceği-dünyeviliğe ilişkin alternatif bir bakış açısı oluşturabilecek ve böylelikle bir siyaset ve etik geliştirebilecek kaynaklara sahip olmasıdır. Hiç kuşkusuz, bu bakış açısı Bourdieu'nun bakış açısına karşıttır, zira pratiğin kaynaklarını yalnızca yerelle ilişkisinde değil ama aynı zamanda -Bourdieu'nün dikkate almadığı bir noktadır bu- etnoloğun kendi dünyasıyla ilişkisinde de önceden varsayıp kullanır. Burada kavrandığı şekliyle sosyal bilim, esas itibarıyla gruba ait olmanın veya onunla özdeşleşmenin ya da bir ev anlamında içeriden şekillenen bir alanla bütünleşmenin araştırılmasıyla meşgul olmaz. Böylesi bir sosyal bilim kavrayışı kendini yanılsamaya kapılıp gitmekten alıkoyar ve eleştirinin gücünü seferber ederek yokuş yukarı hareket edebilmesini mümkün kılar.

Referanslar

- Boltanski, Luc (2004) *La condition fœtale: une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris: Gallimard.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980) *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil.
- Goldstein, Kurt (1934) *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Den Haag: Nijhoff.
- Guillaume, Paul (1937) *La psychologie de la forme*, Paris: Flammarion.
- Hanoteau, Adolphe and Aristide Letourneux (1872-1873) *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris: Impr. nationale.
- Lefebvre, Henri (1958) *Critique de la vie quotidienne*, Paris: L'Arche.
- Lévi-Strauss, Claude (1955) *Tristes tropiques*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, Claude (1968 [1949]) *Les structures élémentaires de la parenté*, nouv. éd. revue, Paris: Mouton.
- Mahé, Alain (2001) *Histoire de la Grande Kabylie*, Paris: Bouchène.
- Marx, Karl (1969 [1857-1858]) *Fondements de la critique de l'économie politique*, trad. par Roger Dangeville, Paris: Anthropos.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1968 [1846]) *L'idéologie allemande*, trad. par Henri Auger, Gilbert Badia, Jean Baudrillard et Renée Cartelle, Paris: Ed. Sociales.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (2000/1977 [1846]) 'The German Ideology', in David McLellan (ed.) *Karl Marx: Selected Writings*, 2nd Edition, Oxford: Oxford University Press, pp. 175-208.

- Mauss, Marcel (1966 [1935]) 'Les techniques du corps', in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 3. éd. augm., Paris: PUF, pp. 363–386.
- Mauss, Marcel (1969 [1921]) 'L'expression obligatoire des sentiments (Rituels oraux funéraires australiens)', in Marcel Mauss, (*Œuvres III*, Paris: Minuit, pp. 269–278.
- Merleau-Ponty, Maurice (1942) *La structure du comportement*, Paris: PUF.
- Rancière, Jacques (1995) *La méfiance: politique et philosophie*, Paris: Galilée.

BÖLÜM DÖRT

DURKHEİM ve BOURDİEU: MÜŞTEREK ZEMİN ve ÇATLAKLARI

Loïc Wacquant

Burada, Bourdieu'nün sosyolojisi ile Durkheim'ın düşüncesi arasında, onları birbirine ve kendi şahsi ortamlarına bağlayan, dallanıp budaklanmış gerekçelerin çifte zincirini, yani hem toplumsal hem de entelektüel durumlarını yeniden inşa etme kapasitesine sahip tarihsel-analitik bir monograf gerektiren sistematik bir mukayeseye gitme hüneri göstermeyeceğimden, birtakım seçici sondajlar vasıtasıyla, ikilinin yaslandığı ortak temeli destekleyen dört adet dayanağı ortaya koymak istiyorum: (1) rasyonalizme dönük ateşli bir bağlılık, (2) saf kuramın reddi ve toplum bilimin bölünemezliğinin dediğim dedik bir savunusu, (3) tarihsel boyut ve tarih disipliniyle kurulan bağıntı ve (4) 'dolaylı deney'in imtiyazlı kılınmış bir aracı olarak etnolojiye başvurulması.

Böyle bir egzersizin pek kolayca skolastik bir şekil alabileceği ve eşit ölçüde indirgemeci iki sapmaya, biri Bourdieu'yü bir avatar statüsüne indirgemek için onu Durkheim'dan mekanik olarak *çıkarsamaktan* ibaret olan, diğeri ise entelektüel asaletlerini kanıtlamak için Bourdieu'yü Durkheim'ın yapıtına sıkıca bağlayan tezleri *geri yansıtan* iki sapmaya dönüşebileceği gerçeğinin bir hayli farkındayım. Çalışmamın amacı, kimi zaman beklenmedik başkalaşımalar geçirme pahasına kendini güçlendirip var eden Fransız sosyoloji okulunun ayırt edici özelliklerinden bazılarını ortaya koymaktır.

Bourdieu'nün sosyolojisini Durkheimcı çizginin basit bir çeşitlemesine indirgemek şöyle dursun,¹ şu fikri ileri sürme arzusundayım: Aynı anda

Bourdieu, entelektüel terörizmin pek çok silahunun yanı sıra, teorik yaftaları da ustalıkla kullanmaya eğilimli 'akademik düşüncenin sınıflandırıcı işlevi' hakkında uyarıda bulunur (Bourdieu, 1987: 38). 'X, bir Durkheimcıdır' ifadesi, 'X, yalnızca kaba saba bir Durkheimcıdır' ya da benzer şekilde 'X, hâlihazırda tamamen Durkheim'la kuşatılmıştır' anlamında ileri

Durkhemci manastırla yakından akraba ve ondan keskin biçimde ayrıışık olan Bourdieu, nihayetinde, özgün bir mimariye sahip bilimsel yapıyı sağlamlaştırmasına imkân veren temel dayanakların her birinde, dikkate değer bir dönüşüme damgasını vurmuştur. Bu, Pierre Bourdieu'nün, örneğin Marcel Mauss'un aksine, muhterem sefelinin ötesine geçmek için Durkheim'ın biriktirdiği bilimsel sermaye kütesini entelektüel bir judocu tarzında kullanmış bir mirasçı olduğunu söylemenin başka bir yoludur.

(1) Bilme Tutkusunu ya da Eyleme Dönük Akılcı İnanç

Bourdieu, Durkheim ile, her şeyden önce, aklın ve ampirik gözlemin toplumsal alana metodik uygulaması biçimini alan rasyonalist bir bilgi felsefesini paylaşır. Bu uygulama, bir yanda sıradan düşünceye ve onu durmaksızın üreten yanılsamalara dönük aralıksız bir şüpheyi, diğer yandaysa, yalnızca gerçeğin 'bireyleri ve kolektifleri harekete geçiren gizli gayrişahsi güçler ve içsel nedenler' üzerinden işleyen yoğun karmaşasından çekilip çıkarılabilen, sonsuz bir analitik yıkım/yeniden yapım çabasını talep eder (Durkheim, 1964: 373). İki yazarın bilime, onun toplumsal değeri ve misyonuna dönük taşkın bir inanç ve sevgi beslemeleri anlamında benzer *bilimsel tutkular* geliştirdiklerini dile getirecek denli ileri gidilebilir. Bilime dair izahları kuvvetlendikçe, giriştikleri münakaşalar da fazlasıyla keskinleşiyordu.

Yapıtının başlangıcından itibaren Durkheim'ın bariz amacının, 'insani tutumları' doğal dünyanın keşfinde kendini kanıtlamış 'bilimsel rasyonalizme doğru genişletmek' olduğu hatırlanacaktır. *The Rules of Sociological Method*'un (Sosyolojik Yöntemin Kuralları) ikinci basımının girişinde eleştirmenlerine verdiği uzun bir cevapta, 'bizim pozitivizm adını verdiğimiz şey, bu rasyonalizmin sonucundan başkası değildir' diye akıl yürütür (Durkheim, 1981 [1895]: ix; ayrıca bkz. Durkheim, 1982 [1895]: 33). Benzer şekilde Bourdieu de, bilimsel yöntemin birliğinden ve sosyolojinin o kocaman bilimler ailesinin üyesi olduğundan bahseder coşkuyla:

Her bilim gibi sosyoloji de, yeterli sebep ilkesinin bir biçimi olarak anlaşılan belirlenim prensibini kabul eder. Dolayısıyla *aklı ortaya koyması*, ne olduğuna dair izahlarda bulunması gereken bilim, varoluş gerekçesi olmayan hiçbir şeyin mevcut olmadığını varsayar. Sosyolog buna *toplumsalı*, toplumsal varoluş gerekçesi olmayan hiçbir şeyin mevcut olmadığını ekler. (Bourdieu, 1984: 44; ayrıca bkz. Bourdieu, 1993 [1984])

sürülebilir. Benzer bir uyarı, Bourdieu'nün Marx, Weber, Merleau-Ponty ve Wittgenstein ile ilişkileri için de geçerlidir.

Bourdieu, yazarın görevi babında Flaubert'e attığı 'mutlak kanaat'i, sosyoloğun görevi olarak bizzat sahiplenir. 'Postmodern' kampa geçmek ve aklın terk edildiği (aslında hor görüldüğü) cümbüşe katılmak üzere bavulunu toplayan ve son dönemde tipik olarak Fransızların o kendine özgü haline taze bir nefes katan şeye, tasarımcıların etiketini taşıyan kavramların ihracına uluslararası rağbet gösteren bir dizi çağdaşının aksine, Bourdieu, 'her zamankinden daha fazla *Aufklärung*'u (aydınlanma), gizeminden arındırmayı hedefleyen bilim cemiyetine' sadık kalmayı sürdürmüştür (Bourdieu, 1982: 32).²

Durkheim ve Bourdieu, Descartes'tan, felsefedeki mürşitlerinden ve yaşamlarının erken evresindeki entelektüel baharlarına hâkim olan neo-Kantçı atmosfere gömülü olmalarından miras kalan 'açık seçik fikirler'e dönük ulusal tercihlerinin yanı sıra, bu rasyonalist inançta da karar kılarlar. Durkheim düşüncesinin Kantçı soy çizgisine kaydedilmesine sebebiyet veren şey, 'zamanının en büyük rasyonalisti' olarak gördüğü Charles Renouvier ve Comte'un yanı sıra, kafasını epistemolojiyle dolduran, kibarca 'gerçek aklın sade bir hayranı' olarak tanımladığı Bordeaux'daki meslektaşı Octave Hamelin'i Durkheim'a takdim eden Émile Boutroux ile kurduğu şahsi ilişkiydi. Bourdieu'ye gelirsek, onun rasyonalizmi, entelektüel çiraklık yılları boyunca Fransız entelektüel alanına hükmeden 'özne felsefesi' karşısında bir yadsıma ve başvuru kaynağı sunan öğrencisi olduğu Georges Canguilhem ve Gaston Bachelard'ın isimleriyle bağlantılı 'kavram felsefesi' ile kurduğu gayretli ilişkilere ve aynı zamanda, *Éditions de Minuit*'in temel yapıtlarını tercüme eden ve Bourdieu'nün Durkheimcı teoriyle paylaştığı benzerlikleri çok erken bir evrede kavradığı Ernst Cassirer'in temsil ettiği 'sembolik formlar' felsefesi geleneğine dayanır.³ Kantçılık, aralarında neredeyse bir asırlık bir mesafe olan bu iki düşünürü derinlemesine etkilemişse eğer, -Durkheim'ın çalışmaları için Ren Nehri yakasındaki geçici ikametinden geri dönüşü üzerine kaydettiği gibibunun nedeni; 'Almanya'nın ürettiği tüm felsefenin, makul bir şekilde yorumlandığında, bilimin talepleriyle halen en iyi şekilde uzlaştırılabilir olmasıdır' (Durkheim, 1887: 330).⁴

Zira Durkheim ve Bourdieu sosyolojilerine itici güç sağlayan o tavizsiz 'ampirik rasyonalizm', epistemolojik iman beyanlarından daha çok bilimsel pratik bünyesinde desteklenip işe koşulmuştur -her iki sosyoloji de metodolo-

Bu bağlamda, Bourdieu (1994a) ve Bourdieu (1998 [1994]) (özellikle de bölüm 3 ve 7) ile Bourdieu'nün kurduğu *Actes de la recherches en sciences sociales* dergisinin 'The Social History of the Social Sciences' [Sosyal Bilimlerin Toplumsal Tarihi] meselesine adanmış 'La cause de la science' başlıklı konferansa bakınız (106-107, March 1995, pp. 3-10).

Karşılaştırm, Bourdieu (1977: 405-411) [Bourdieu (1992 [1977])]; Bourdieu (1987a: 13-15 ve 53-54); Bourdieu ve Passeron (1968: 162-212).

'Sosyolojikleştirilmiş Kantçılık' olarak Durkheimcılık'ın bir yorumu için bkz. LaCapra (1972); Bourdieu'nün Kantçı bir tefsiri içinse bkz. Harrison (1993).

jik bir karakter beyanında bulunuyor olsa bile. Bourdieu'nün 1975'te kurduğu derginin [*Actes de la recherche en sciences sociales*] hiç de masum olmayan başlığını alırsak, sosyolojinin varsayımları 'sosyal bilimlerdeki araştırma edimleri' bünyesinde test edip onaylamıştır. Sosyal dünyanın 'şeffaf olmayan' kavranışı ve toplumsal dünyanın alışlagelmiş anlamının sorunsallaştırılmasına verilen öncelik babında durum budur: 'Kesin bilim, birinci dereceden algılardan net kopuşlara gidilmesini gerektirir' ve dolayısıyla 'sağduyuyu rencide etmek'ten korkmamalıdır.⁵

Yine de, Durkheim sosyolojiye engel teşkil eden kaba saba ilk kavramları kökünden silip atmaktan gayet memnunken, Bourdieu ise bu kavramları, 'nesnel düzenlilikler sistemi' ile 'gözlemlenebilir davranışlar' uzamı arasında kayda değer bir arabuluculuk rolü oynayan pratik kategorilere ve failerin yeteneklerine uyarlanabilen, genişletilmiş bir nesnellik kavrayışı içerisine tekrardan dâhil etme eğilimindedir. 'Olmazsa olmaz fakat yine de soyut bir uğrak olarak metodolojik nesnellik uğrağı, kendi aşkınlığını talep eder'; bu aşkınlık olmaksızın sosyoloji, yapısal gerçekçiliğin sığ kayalıklarını boylamaya ya da tutumları yöneten pratik mantığı kavramakta yetersiz kalan mekanistik açıklamalara saplanmaya mahkûm edilir. Sosyoloji, Bourdieu'nün gerçekliğin inşasında etkin bir uygulayıcı olarak işlev gören toplumsal bedeni restore etmek için habitus kavramına yeniden dâhil ettiği neo-Kantçı geleneğin aşkınsal tefekkür öznesine karşıdır.

(2) Bütünsel ve Akla Uygun Gayri Şahsi Bilim

Toplum bilim, Durkheim için olduğu gibi Bourdieu için de, fazlasıyla ciddi, hatta vakur bir meseledir, zira devasa bir tarihsel 'sorumluluğun' taşıyıcısıdır. Bilimin icrası, üçlü bir reddedişin tanımladığı çetin bir etiğin sürdürülmesini de beraberinde getirir.

Her şeyden evvel, Bourdieu'nün Durkheim'a kıyasla çok daha sıkıca dahil olduğu, entelektüel ve politik kehanetçiliğin elastikiyetinin kınanması, *dünyevi ayartıların reddidir*. Anominin kuramcısına göre, sosyoloji mecburen 'dünyevi başarıları mahkum etmeli' ve 'onun tüm bilimi temellük eden o ezoterik karakterini ortaya koymalı'dır. Bourdieu daha da ileri gider: toplum bilimin kendi otoritesini temellendirirken yüz yüze kaldığı o istisnai zorluk, onun esasen dışsal varlığın kaba sabalığıyla süreklilik içinde var olan tüm görüşlerini temsil eden, ezoterik bir disiplin olması gerçeğinden kaynakla-

⁵ İlk alıntı Bourdieu'den (1982: 29), ikinci alıntı ise Durkheim'dandır (1930 [1897]: 349).

⁶ Bourdieu, Boltanski, Castel ve Chamboredon (1965: 22) [= Bourdieu, Boltanski, Castel ve Chamboredon (1990 [1965])]; ayrıca bu meseleyle ilgili Bourdieu (1973: 53-80) ve Bourdieu (1980a) [= Bourdieu (1990 [1980])], Kitap I.

nyordur.⁷ Bu durum, kültürel üretim alanlarının sosyolojisini ve bu alanların yarattığı ürünlerin yayılımını, diğer alanlar arasındaki bir kısımdan ziyade, sosyolojik epistemolojinin ve etiğin vazgeçilmez bir aracı kılar. Bourdieu, ayrıyeten, şunu ileri sürer: kendini tarihten zorla çekip alan bilimsel evrenin çarpıttığı tarihsel süreçlerin analizi, kusurlu da olsa, bu evrene katılım göstermenin aynı anda varsayıp ürettiği akılcı sorumluluğun toplumsal temellerini destekleyecek araçları sunar (Bourdieu, 1991).

Sosyoloji; varlığını dünya ile tüm uzlaşımlardan imtina etmesine borçluyorsa şayet, her şeye rağmen bundan vazgeçmemelidir. Bourdieu, Durkheim'in 'gerçekliğe dönük ilgimiz safi spekülasyondan ibaret' ve 'uzmanlar için rezervlenmiş bir uzmanlık bilgisi' olarak kaldığında 'tek bir saatlik çabaya bile' değmeyeceği şeklindeki sosyolojik araştırma formülünü tüm yönleriyle benimser.⁸ Toplumsal bakımdan akla yatkın ve kendi zamanının sosyo-politik gerçekliğiyle temas halinde kalması için, toplum bilimin, yerleşik güçler ve yerleşik düşünme biçimlerini saymama ve bunlara mesafe alma anlamında, her şeye *burnunu sokmak* gibi bir görevi vardır. Sosyoloji, genç Marx'ın *Rheinische Zeitung*'da yayımlanan ünlü bir makalesinde dediği gibi 'var olan her şeyin acımasız bir eleştirisine' ve her şeyden önce kendisinin, kendi yanılsamaları ve sınırlılıklarının bir eleştirisine girişmelidir. Bourdieu burada, bilimsel aklın otoritesini arzulasınlar ya da arzulamasınlar kendi mirasları ve sorumluluklarında olan 'evrensel korporatizm'in hizmetine sunmakla yükümlü olan entelektüellerin, kendilerini kolektif örgütlenme ve müdahale formlarını kurumsallaştırmaya hasrettikleri her seferde, bilimsel özerkliğin ve politik bağlılığın uyumlu biçimde daha yoğun olarak gelişip birbirlerine karşılıklı destek verebilecekleri şeklindeki fikri ileri süren Durkheimci çerçeveden ayrılır (Bourdieu, 1989a; Bourdieu, 1987b).

Akademik mikrokozmosa kısılıp kalmanın bu reddedilişini, bilimsel topluluğun desteği ve konumu sayesinde gerçekleştirilen karşılıklı denetimler mümkün kılar. Durkheim'a göre bilim, 'maksadı dolayısıyla, esasen gayrişahsi bir şeydir -ki bu onun 'kolektif bir çaba dışında ilerleme kaydedemeyeceğini' ima eder (Durkheim, 1896-1897: 36). Bourdieu bu fikri şunu ileri sürerek genişletir: Bilimsel girişimin -şayet var ise- asıl konusu münferit sosyolog değil, tersine *bütünüyle* bilimsel alandır -yani tarihsel gerçekler denen tuhaf tarihsel hayvanların doğduğu bu 'ayrı dünya'da mücadele eden başkışiler arasında süregiden ihtilaf-itilaf ilişkilerinin bütünüdür.

Ayrıca *disipliner parçalanma ve teorizizmin reddi* kadar, bilimsel emeğin 'cebri bölünmesi'nin teşvik ettiği kavramsal mumyalamanın reddini de müm-

⁷ Durkheim (1981 [1895]: 144) [= Durkheim (1982 [1895])] ve Bourdieu (1982: 25).

⁸ Alıntının ilk kısmı Durkheim'dan (1930 [1893]: xxxix) [= Durkheim (1984 [1893]): xxvii], ikinci kısmı ise Bourdieu'den (1984: 7) yapılmıştır.

kün kılan o çok çeşitli nesnelerin, dönemlerin ve analitik tekniklerin bu kolektif pratik bünyesinde iç içe geçtiği belirtilmiştir. Durkheim ve Bourdieu, Atlantik'in şu ya da bu yakasında, bir nebze uluslararası fikir dolaşımının hızlanması tarafından tahrik edilen bir sarkaç hareketi uyarınca dönem dönem yeniden gözde olan 'kavram uğruna kavram' kültürünün benimsenmesine önyak olan skolastik tutuma karşı benzer bir küçümseme sergilerler.

Durkheim'ı etkisi altına alan 'o sıkıcı ve biçimsel diyalektik'teki 'beğeni yoksunluğu', sosyoloğu saf idealar cennetine doğru sürüklese de, her zaman hakikat olarak görülmemiştir. Durkheim'ın bir röportajı esnasında sunduğu, şu bahsi geçen yoksunluğun aleni şekilde mahkûm edildiği bir pasajı *tümüyle* alıntılanmaya değer:

İşte yeniden, toplumun doğası hakkında felsefi genellemeler yapan, toplumsal gerçeklikle kurulan o pek derin ve pratik ilişkiyi idrak etmenin zorlaştığı genellemelere başvuran kitaplardan biriyle karşı karşıyayız. Yazar hiçbir yerde hakkında dem vurduğu olgularla dolaysız bir etkileşime girdiği izlenimi vermez [...]. Yazarların diyalektik ve edebi yetenekleri ne denli muazzam olursa olsun, tüm bilimsel alışkanlıklarımızı epey rahatsız eden ve halen daha oldukça yaygın biçimde kullanılan bu yöntemin yarattığı skandalın kınanmasından daha öteye geçilememiştir. Günümüzde, öncelikle biyoloji tekniklerinden başlamaksızın yaşamın doğasına ilişkin yapılan spekülasyonları kabul etmiyoruz artık. Toplumsal olguların detaylarına girmeyen filozofun hangi ayrıcalık üzerinden topluma ilişkin spekülasyon yapmasına göz yumabiliriz? (Durkheim, 1905–1906: 565)

Tüm araştırma faaliyetinden kopuk, çoğu zaman bilimsel çaresizliği örtmek için giyilen bir jartiyer olarak iş gören, gereksiz yere akademik bir uzmanlık olarak şeyleşmiş 'teorisyenist teori'ye dönük hoşnutsuzluğunu tekrar tekrar dile getirmiş olan Pierre Bourdieu'nün yadsımayacağı bir formülasyondur bu. Bourdieu'nün idrak ettiği şekliyle kuram logos değil, pratiktir; araştırma nesnesinin inşasına dair epistemik ilkelerin kontrollü uygulanışı tarafından somutlaştırılıp hayata geçirilir. Nihayetinde, öteki kuramlarla gidilen salt teorik yüzleşmeye kıyasla sürekli yenilenen ampirik araştırma nesnelerinden daha çok' beslenir (Bourdieu, 1992: 251; ve Bourdieu, 1985: özellikle, 11–12).

Bourdieu sosyolojisinin çekirdeğini oluşturan habitus, sermaye, alan, toplumsal uzam ve sembolik şiddet gibi temel kavramlar, ulaştığı sonuçları kıyaslama yoluyla genelleştirmeyi uman ve gittikçe ayrıntılandırılması gereken araştırma alanlarının kılavuzu olarak işleyen *gerçekliğin örgütlü oluşturulmasına dönük birçok program* sunar. *Distinction*'ın yazarına göre, işini bilen bir kuram, tavus kuşundan çok bir bukalemuna benzer: Kendi bakışından etkilenmek şöyle dursun, bu bakışı ampirik beşeri çevreyle harmanlar; yalnızca muhafaza ediyormuş gibi görüldüğü, ama aslında *meydana getirdiği*, zaman ve uzamda yerleşik olan renkleri, gölgeleri ve somut nesnelerin biçimlerini ödünç alır.

(3) Sosyolojik Bir Sabit Olarak Tarih

Durkheim ve Bourdieu'nün, tarih-karşıtı değilse bile, çoğu zaman öncelikli olarak tarih-dışı yazarlar olarak okundukları gerçeği ortak noktalarıdır. Talcott Parsons'ın standartlaşmış yorumuna göre, toplumsal düzene dair 'Hobbescu problemler' meşgul olan ilkinin 'işlevselciliği', doğası itibariyle toplumsal değişim ile olguların zamansız türeyişini birleştirme hünerine sahip olmakla itham edilmiştir. Ekseriyetle ikincisine atfedilen 'yeniden üretim kuramı' ise, tarihi lağveden bir suikast bombası olarak, bireyi aynı anda bölünemez ve kaçınılmaz bir tahakküm düzeni bünyesinde öylece donakalmış bir şimdinin sonsuz tekrarına hapsedme amacındaki habistus fikri şeklindeki kavramsal bir deli gömleği olarak tasvir edilmiştir. Hülasa, Bourdieu ve Durkheim'ın bizleri tarihselcilik karşısında ihmalkâr biçimde silahsız bıraktıkları farz edilmiştir. Daha yakından bakıldığında, bu iki adamın düşüncelerinin amacı ve içeriğinden daha fazla uzaklaşmış hiçbir şey olamaz.⁹

Öncelikle Émile Durkheim, öncelikle, 'ahlakî' olarak teşhis edilmiş Avrupa toplumlarını -gözlerinin önünde- derinden sarsan bir krizden çıkmak için tüm araştırmaları bilimsel analiz yoluyla *kendi zamanıyla bağıntılı (actualité)* bir proje niteliğinde olan, tarihle fazlasıyla ilgilenmiş bir sosyologdur. Kendisine musallat olan teorik mesele, soyut bir toplumsal düzen kavrayışını ayrıntılandırmak değil, tersine, endüstriyel modernlik çağında değişmekte olan dayanışma mekanizmalarının koşullarını tespit etmek ve böylece yeni toplumsal ilişkilere uygun bir ahlakın olgunlaşmasını kolaylaştırmaktır. Üstelik Durkheim'ın sosyolojisi, hareket halindeki kurumların değişimlerini yakalamaya niyetlenmesi ve ahenkli gelişimin historiografisi ile etkin ve düşünümsel bir iş birliğine gitmesi gerektiği iddiasında olması bakımından da tarihseldir.

Durkheim'a göre tarih, 'mikroskopun fiziksel gerçeklikler açısından oynadığı rolün benzerini toplumsal gerçeklikler açısından' oynayabilir ve oynamalıdır (Durkheim, 1970 [1909]: 154). Tarih, sosyolojinin ilgilendiği toplumsal yasalar ve tiplerin o kendine özgü anlatımını kendi ağlarına hapseder. Verili bir kurumun muhtelif cisimleşmelerini birbiriyle mukayese eden 'genetik yöntem', 'bu kurumun bütünsel gelişimini tüm toplumsal türler üzerinden takip etmeyi', eşzamanlı olarak yerine getirdiği toplumsal işlevlerden kaynaklanan *etkili problemleri* ayırtırmayı ve sonuç olarak onun normal ya da patolojik vasfını tespit etmeyi mümkün kılar. Durkheim, Charles Seignobos ile giriştiği bir tartışma esnasında, 'Kanaatimce, tarihsel bir nitelik edinmemiş bir sosyolojinin

Durkheim'ın tarih ve tarih yazımı ile ilişkisine dair mükemmel bir tartışma Bellah'da (1958) bulunabilir. Bourdieu'nün tarih, değişim ve zaman hakkındaki görüşlerinin kısmı bir envanteri için bkz. Bourdieu ve Wacquant (1992: 79-81, 89-94, 101 ve 132-140); Bourdieu (1990 [1980]: bölüm 6); Bourdieu (1987a: 56-61); Bourdieu (1994a: 76-80 ve 169-174); Bourdieu, Chartier ve Darnton (1985); ve Bourdieu (1995).

adını anmaya gerek yoktur' der. Durkheim, sosyoloji ve tarihin 'giderek daha derinlemesine ilişkilenebilir yazgılı' olduğu ve tarihsel tin ile sosyolojik tinin yalnızca nüanslarda farklılaşacağı bir günün yakında olduğu meselesini 'idrak ettiğinde' ısrarcıdır.¹⁰

Sağduyulu bir şekilde yorumlandığı takdirde, oluşumu ve yöntemi gereğince Durkheim sosyolojisinin tarihsel olarak anlaşılması gerekiyorsa eğer, Bourdieu'nün kendisi de *tarihselci* sıfatını hak ediyordur.¹¹ Bourdieu'ye göre toplumsal olanın hâlihazırda yapılmış, yapılmakta olan ve yapılması gereken tarihten başka bir şey olmadığı kanaatini dile getirmekte abartılı hiçbir şey yoktur. Hatta o kadar ki, kimilerinin maksadına felsefi diye karşı çıktığı Bourdieu'nün entelektüel projesi, *aşkınsal felsefe projesinin tarihselleştirilmesi* olarak tasvir edilebilir, fakat nihayetinde bu nitelendirme çok da önemli değildir (Bu açıdan bakıldığında Bourdieu bir tür Heidegger karşıtı olabilir, zira bildiğimiz gibi, Heidegger'in büyük amacı tarihi ontolojikleştirmektir).¹²

Burada Bourdieu, özellikle tarihsel boyutu toplumsal ontoloji ve sosyal epistemolojinin alanına dâhil ederek, Durkheim'in sosyolojik yaklaşımındaki konumların ötesine geçmek için yine bu konumlara yaslanır. Bourdieu evvela *Année Sociologique*'in direktörü olarak 'tarihsel olaylar' ile 'kalıcı toplumsal işlevler' (Durkheim, 1968 [1908]: 212–213) arasındaki 'hakiki bir tarihsel bilim' olasılığını ve bunun temelini kuvvetlendiren yapay çelişkilerle; nomotetik ve ideografik yaklaşımlar, konjonktür ve *longue durée*, tikel ve evrensel arasındaki ayrıma itiraz eder. Toplumsal eylem, toplumsal yapı ve toplumsal bilginin eşit şekilde tarihsel çalışmanın ürünü olduğu postulatından hareketle, Bourdieu, tarihin geçmişin tarihsel bir sosyolojisi ve sosyolojinin bugünün toplumsal tarihi olabileceği, hakikaten bütünleşik bir beşeri bilimler çalışmasına dönük bir çağrıda bulunur (Bourdieu, 1995: 111).

Böyle bir bilim, misyonunu gerçekleştirmek adına, *üç parçadan oluşan bir tarihselleştirme* işlemine girişmelidir. İlk olarak, *failin* davranışları ile temsillerini yöneten ve onu stratejilerine yönlendiren, toplumsal olarak inşa edilmiş somut yargı ve eylem (*habitus*) şemaları sisteminin parçalarına ayrılarak tarihselleştirilmesi gelir. Daha sonra, toplumsallaşmış bireylerin arzu ve enerji yatırımında bulundukları ve kendilerini toplumsal varoluşlarının tanımaları uğruna verdikleri o sonsuz rekabetten geri çektikleri çeşitli *toplumsal dünyaların* (alanların) tarihselleştirilmesi gelir. Zira Bourdieu'ye göre, pratik, doğrudan yapının nesnel kısıtlamalarından akıp gidenler hariç, tek başına

¹⁰ Sırasıyla: Durkheim (1896–1897: 139); Durkheim (1981 [1895]: 137–138) [= Durkheim (1982 [1895]: 157)]; Durkheim (1968 [1908]: 199); ve Filloux (1970 [1909]: 157).

Philip Abrams'ın *Historical Sociology* (1982) [Tarihsel Sosyoloji] kitabında haklı biçimde önerdiği gibi.

Muhtelif yerlerde: Bourdieu (1988) [= Bourdieu (1991 [1988])]; Bourdieu (1983); ve Bourdieu (1994a).

failin öznel niyetlerinden kaynaklanmaz. Bilakis, pratik, niyetlerin yarattığı o izdiham durumundan, 'konumlar ve yatkınlıklar arasında az çok "başarılı olan" bir karşılaşma"dan kaynaklanır; bu 'iki toplumsal mevcudiyet tarzı' arasında, bizzat 'koşullarda nesnelleşen tarih olarak habitus' ile 'bedenlerde cisimleşen tarih olarak' alan arasında örülen o karanlık 'ontolojik hısımlık' ilişkisinden doğar (sırayla; Bourdieu, 1981: 313; Bourdieu, 1989b: 59; ve Bourdieu, 1982: 38).

Somut tarih ile şeyleşmiş tarih arasındaki gizli bağlantılar bir kez açıklığa kavuşturuldu mu, geriye nihayetinde, kendi araştırma nesnelerini ve aynı zamanda söz konusu bilginin üretilip dolaşıla sokulduğu evreni üreten *bilen öznenin ve bilgi aygıtlarının tarihselleştirilmesi* kalır. Bu bakımdan Bourdieu, Lévi-Strauss'tan ziyade Foucault'a çok daha yakındır. Özetlemek gerekirse:

Varlığın, ötesinde hiçbir şeyin mevcut olmayan tarih olduğu ve dolayısıyla evrim teorisi üzerinden biyolojik tarihin ve düşünce formlarının kolektif ve bireysel oluşumunun analizi üzerinden sosyolojik tarihin, baştan aşağı tarihsel fakat tarihe de indirgenemez olan bir aklın hakikatini talep ettiği kavranırsa eğer, o halde aklın tarihselcilikten daha eksiksiz olarak çarpıtılması girişiminin (bir tür teorik 'hayalcilik'in onu kesin biçimde tarihsizleştirmesi sayesinde değil de) tarihselleştirmesi sayesinde gerçekleştiği de kabul edilmelidir (Bourdieu, 1992: 427-428)

Eşzamanlı ve kaçınılmaz biçimde yapısalcı ve genetik olan öylesi bir sosyoloji, krizin umulmadık biçimde ortaya çıkışının, 'deha'nın apansız ilerleyişinin ve tarihin istikametini birden bire yeniden çizerek devasa toplumsal ve sembolik devrimlere yol açan eylemin dönüştürücü gelişiminin yalnızca betimlenmesini değil, aynı zamanda izah edilmesini de tahayyül edebilir. Dolayısıyla, '[Flaubert]in o pek de destansı olmayan yazgıların kaskatı tarihselliğinden kendini nasıl da zorla çekip aldığı ancak kendisini tamamen tarihselleştirmesi sayesinde anlaşılabilir; onun eksiksiz biçimde görünür olan girişiminin özgünlüğü, ancak 'içerisinde kurulduğu, tarihsel bakımdan inşa edilmiş uzama yeniden dâhil edilmesi' olarak idrak edilir (Bourdieu, 1992: 145).

Bu tarihselleştirilmiş sosyoloji, her türlü tarihsel pratikte olduğu gibi, mecburen boyun eğdiği tarihsel determinizmlerin gün yüzüne çıkarılması ya da daha kolayca zapt edilmesi anlamına gelebilir. Durkheim tarihe, sosyolojiyi *beslemesi* için davette bulunur; Bourdieu ise, tarihten, büsbütün ölü ağırlığıyla araştırmacının beynine çöken geçmiş kuşakların toplumsal olduğu kadar bilimsel de olan tarihsel bilinçaltından sosyolojiyi *özgürleştirmesini* umar. Tarihin tertip ettiği şey, yalnızca tarih tarafından 'telafi edilebilir'. Öyleyse, tarihsel sosyoloji, tarihsel bir fail ve bilimsel üretici olarak sosyoloğa 'bilincin gerçek bir uyanışının ya da daha da iyisi gerçek bir *öz denetimin* araçlarını' sunar (Bourdieu, 1980b: 14). Özgür düşünmenin, diye sürdürür Bourdieu, bir bedeli

vardır: O, '[yalnızca] tarihsel işleyişin adı anılmayan ürünü olan her bir şeyin peşesini düşüncede kaldırmaya muktedir tarihsel bir anamnez vasıtasıyla zapt edilebilir' (Bourdieu, 1992: 429).

(4) Etnolojinin 'Aldatıcı Deneyleri'

Durkheim ile Bourdieu'nün eşit ölçüde kıymet verdikleri bir diğer metodolojik prosedür, etnolojiye tipik biçimde öncü rol verilen bir prosedürdür: Modele ya da ileri sürülen akıl yürütme tarzına karşı en inatçı okurların dahi onayını kazanmak amacıyla, hem felsefenin miras bıraktığı o büyük meseleleri tarihsel ve ampirik terimlerle yeniden formüle etmek (dolayısıyla da çözüme ulaştırmaya), hem de *a fortiori* kanıtlar sunmak için, asgari bir tutarlılığa sahip olduğu varsayılan bir vakayla bağlantı kurmaya imkan tanıyacak bir olgu sınamasına (test-phenomenon) ya da çözüm yoluna (*key-puzzle*), muhakemeye dayanan deneye (*experimentum crucis*)¹³ dönük bir araştırma.

Nitekim doktora tezinde Durkheim, pozitif araştırmayla ele geçirilemeyeceği söylenen ahlaki kayalığı tırmandıktan sonra, 'sosyolojik araştırması'nın nesnesi olarak intiharı seçer. Bireyin 'dışarıdan' bir bakışla ulaşılamaz olan içsel yörüngesi üzerinden kendi içsel uçurumunun sınırları boyunca yaptığı, yaşamının en kıymetli hünerinden onu mahrum etmeye varan bu trajik yürüyüş, 'yalnızca psikolojiyi alakadar ediyormuş gibi görünecektir' 'Yalnızca bireyin kendisini etkileyen bireysel edim'in -felsefenin daimi gizemlerinden ikisini, ölüm ve istenci, somut ve ölçülebilir terimlerle ortaya koyan- 'geniş kapsamlı' toplumsal gücün bir sonucu olduğunu kanıtlamak, aynı zamanda 'toplumsal durumun bir uzantısı' olmayan hiçbir davranışın ve sosyolojik izahın 'birey olarak bireyi, onun güdülerini ve tasarımlarını' zarar vermeden bir kenara bırakmanın söz konusu olmadığını kanıtlamaktır (Durkheim, 1930 [1897]: 8, 33 ve 148).

Bourdieu'nün 'intiharı', bizzat 'koşullardan ve koşullamalardan uzak' biçimde deneyimlenen; burjuva kültürünü ya da daha genel olarak habitusun bir diğer ismi olan beğeniyi (taste) makul biçimde tanımlayan bir 'sanat aşkı', estetik bir yatkinliktir.¹⁴ Kant'ın deyişini ödün alırsak, burada bir kez daha, idrak kapasitesi açısından en kişisel, en tarifsiz, en belirsiz ve dolayısıyla görünüşte en müphem olan şey, doğası gereği duyuşal hazları kapsayan ve 'kanıtlar üzerinden varılan sonuçlar'ın tümünü dışlıyor gibi görünen dünyevi meselelere verilen özel tepkilerden kaynaklanmasına rağmen, 'evrensel geçerlilik' iddiasında mı bulunuyor? *Distinction*; yemek ve müzik, kozmetik ve siyaset, ev eşyası ve evlilik ilişkisi gibi çok çeşitli alanlar bünyesindeki konum

Farklı hipotezler arasında karar vermek için başvurulmuş nihai sınamaya (ç.n.).

Bourdieu (1984 [1979]), ve Bourdieu, Darbel ve Schnapper (1969). ('Bourdieu'nün İntiharı' olarak *Distinction*'ın incelemesi için ekteki bölüme bakınız.

alışlar ve statüler uzamını yatınlıklar uzamının dolayımı üzerinden ilişkilendiren yapısal bir benzerlik kurmak için, toplumsal sınıfları yaşam tarzları ve kültürel eğilimlerine dair devasa bir etnolojik tablo çizer. Dolayısıyla beğenin, özgür bireyin eşsiz imzası olmak şöyle dursun, toplumsal yazgıya boyun eğişin *eksiksiz* bir biçimi olduğu ortaya çıkar. Mademki kahve içmek, yemek masasında ağzını silmek, gazetenin gözde spor sayfasını okumak gibi ilk bakışta önemsiz gibi görünen şeyler ayrımın pek çok emareleri, içsel zenginliğin dışsal göstergeleri ve kültürel sermayeler olarak işliyorsa, hangi türden pratiklerin sınıf mücadelesinin gizli yüzü olan sınıflandırma uğruna verilen mücadelelerden kaçabildiği iddia edilebilir?

Kendisinden önceki Durkheim gibi Bourdieu de kendi teorik şemalarını, sözde 'geleneksel' veya 'pre-kapitalist' toplumlar ile 'bir hayli farklılaşmış toplumsal oluşumlar' (güçlü bir Durkheimcı belirleme) arasındaki ikili karşılaştırmalar yardımıyla desteklemeye bayılır. Nitekim etnoloji burada *yarı-deneyisel sosyolojik bir teknik* olarak işe yarar.¹⁵ Durkheim'ın dinsel inancın kolektif temellerine dönük araştırmasının ampirik temeli ve sonrasında insani anlayış yapılarının toplumsal kökeni olarak Avusturya totem sistemini seçtiği, zira bu sistemde 'var olan en basit ve en ilkel dini' ve dolayısıyla 'insanlığın özsel ve daimi bir veçhesini bize ifşa etmeye' en uygun başvuru merciini gördüğü iyi bilinir. Durkheim'a göre, güya değersiz olan bu dinlerin 'tam da zarafetten yoksun oluşları', olgular ile kurdukları ilişkileri aydınlığa kavuşturmanın çok daha kolay olduğu yerde, onları 'işe yarar deneyler' haline getirir (Durkheim, 1960 [1912]: 2 ve 11).

Bir etno-sosyolog olarak Cezayir ulusal kurtuluş savaşının zirvesinde Kabyle toplumunu ve daha düşük bir düzeyde (ya da daha az görünür bir düzeyde hem mesleki hem de şahsi olduğundan şüphelenilebilecek bir alçakgönüllülüğe borçlu olduğu) Béarn köyündeki çocukluğunu incelemesi, Avusturya içlerindeki totemik klanlar Durkheim için neyse, Bourdieu için odur: daha aşına bir toplumsal ortamda odaklanmanın çok daha zor ya da zahmetli olduğu mekanizmaları, sanki filtreden geçirilmiş gibi 'arındırılmış' bir durumu gün yüzüne çıkarmaya muktedir, Robert Merton'un söyleyebileceği gibi, bir tür 'stratejik araştırma bölgesi'. Bourdieu'ye göre, çok az farklılaşmış toplumlardaki sembolik ilişkileri ve pratikleri incelemek, *sosyo-analitik yönelimi radikalize etmeye*, bir başka deyişle, çok masum ve anekdot gibi görünen bedenin, bilişsel kategorilerin ve kurumların hücrelerine gömülü toplumsal bilinç-dışını açığa çıkarmaya yarayan bir araçtır.

Bourdieu, Béarn ve Kabylia köylülerinin evlilik adetlerine dönük incelemelerini bir tür epistemolojik deney' olarak kavradığını söyler (Bourdieu, 1987a: 75). Örneğin ayrıca bkz., Bourdieu (1963) ve Bourdieu (1962). Durkheim'ın etnoloji kullanımları için, bkz. Karady (1981).

Etnolojinin bu radikalize edilmiş işlevi, hiçbir yerde onun sembolik şiddet teorisinin çekirdeğini ve karşılaştırmalı yöntemin o kendine has kullanımına geri dönüşünün paradigmatik bir örneğini zımnen ihtiva eden Bourdieu'nün 'eril tahakküm'e adanmış esas metnindeki analizinden daha açık değildir (Bourdieu, 1990).¹⁶ Kabyle topluluğunun mitolojik-ayin pratikleri, katı bir nesnel-leştirilmeye imkân vermesi için bu pratiklerin şifresini çözenlerden yeterince uzaktır; gerçi, cinsiyetli varlıklar olarak her birimizin taşıyıcısı olduğu bastırılmışın geri dönüşünü tek başına tetikleyebilecek 'katılımcının tarafsızlaşması'nu kolaylaştıracak kadar yakındırlar. Kanutlar, (Kant, Sartre ve Lacan'ın gibi) safkan felsefi ve psikoanalitik düşüncenin en saf kategorileri ile Beberi dilini konuşan dağ sakinlerinin ritüel edimlerini, mitlerini ve sözlü geleneklerini örgütleyen çifte karşıtlık arasındaki birbirleriyle uyuşmayan benzerliklerde bulunur. 'Etnoloji, düpedüz gözden en çok kaçmış şey karşısında, yani gündelik deneyiminizde derinlemesine bilinçdışı ve bir hayli gizli kalan şey karşısında hayret uyandırır' (Bourdieu, 1994b: 94).¹⁷ Bu bakımdan, ikincil değil, aksine sosyolojik yöntemin vazgeçilmez bir bileşenidir. Aslını söylemek gerekirse, Bourdieu'nün etnolojik sapması, eyleme ve var olma biçimlerimizin görünmez kaidelerini biçimlendiren toplumsal bilinçdışına erişim imkânını bizim için olanaklı kılmaya eğilimli bir geçiş yoludur.

Ek: Bourdieu'nün 'İntiharı'¹⁸

Burada sunduğum görüşlerin başlığını 'Bourdieu'nün "İntiharı"' olarak seçtim, zira Émile Durkheim için *Suicide* (İntihar) neyse, Pierre Bourdieu için de *Distinction* (Ayrım) odur: Bacon'ın *experimentum crucis* dediği, ilk olarak, felsefenin iddiaları karşısında sosyolojik yöntemle özgü potansiyelini ve ikinci olarak habitus, sermaye ve alanın oluşturduğu kavramsal üçlünün sağlama bağladığı pratik kuramın o kendine özgü teorik şemalarının yaratıcılığını ortaya koymak üzere tasarlanmış bir 'eleştirel deney'.

Bourdieu, (Immanuel Kant'ın meşhur 'Yargı Yetisinin Eleştirisi'ne gönderme yapan, *Distinction*'ın alt başlığı olan) 'yargı yetisinin eleştirisi' işine giriştiği esnada, beğeni kavramı sosyal bilimlerde en iyi ihtimalle marjinal bir statüye sahipti. Max Weber'in yaşamın 'stilizasyonu'na dair kısa değerlendirmeleri, Thorstein Veblen'in dikkat çeken tüketim kuramı ve Norbert Elias'ın o

¹⁶ 'Yasak Aşkın Yeniden Üretimi. 'Ekonomik' Tahakkümün Sembolik Boyutu', Kırsal Çalışmalar (113-114 (1989c): 15-36) adlı o harikulade makale, biraz da olsa, aynı anlayışla okunabilir. Tanıdık dünyanın metodolojik bakımdan 'etnolojikleştirilmesi' benzer bir etki yaratabilir. *Homo Academicus*'un (Bourdieu, 1988 [1984]) İngilizce baskısının 'Önsöz'ü ve *La Misère du Monde*'nin (Bourdieu, 1993) [= Bourdieu (1999 [1993])] (Dünyanın Sefaleti) sonuç bölümüyle karşılaşılır.

Bu ek, aslında Uluslararası Sosyoloji Birliği, Dünya Kongresi, Montréal, Kanada, Temmuz 28, 1999'da, Yirminci Yüzyıl Klasikleri Paneli için hazırlanmıştır.

vakitlerde az bilinen 'uygarlık süreci' çalışması bir yana bırakılırsa, bu kavram, bir taraftan estetik ve zihin felsefecilerine, öbür taraftansa biyologlara terk edilmiştir. Sosyologları rahat bırakmayan, ya çok azametli ya da çok mütevazı bir araştırma nesnesi olarak addedilmiştir.

Bourdieu *Distinction*'da ve özellikle *Photography: A Middle-Brow Art* (1990 [1965]) [Fotoğrafçılık: Azkültürlü Bir Sanat] ve *The Love of Art: European Museums and their Public* (1991 [1969]) [Sanat Aşkı: Avrupa Müzeleri ve Ziyaretçileri] gibi habitusun inşa edildiği kültürel pratiklerle ilişkili çalışmalarında, beğeni alanında bir Kopernik devrimi gerçekleştirir. Kültürü ayrı bir alan olarak meşrulaştıran kutsal sınırı yok eder ve estetik tüketimi gündelik tüketim alanına geri gönderir. Hem oluşumu hem de işleyişiyle estetik yargı yetisinin toplumsal bir maharet olduğunu ortaya koyar. Bourdieu böyle yaparak, yalnızca 'yargı yetisinin radikal bir toplumsal eleştirisi'ni sunmaz; aynı zamanda çağdaş toplumda iktidarın ve kültürün işleyişine dair ayrıntılı bir izah yapar. Ekonomik belirlenim hususundaki Marksist ısrarı, Weberci kültürel düzenin ayırt edici özelliğinin kabulüyle ve Durkheimcı sınıflandırma uğraşısıyla birleş-tiren bir sınıf kuramını incelikle işler.

(1) Bir Algı ve Yargı Yetisi Kuramı

İlk olarak Bourdieu, estetik yargı yetisinin, bireyin biricik içsel duyarlılığını dışa vurmak şöyle dursun, sınıfsal yetiştirilme tarzı ve eğitimden kaynaklanan son derece *toplumsal* bir *meleke* olduğunu gösterir. Bir resmi, bir şiiri ya da bir senfoniye takdir etmek, gerçekleşmesi münasip bir kültürel sermaye türünü gerektiren, özel bir sembolik kodun hâkimiyetini önceden varsayar. Bu kodun hâkimiyeti, kişinin özgün toplumsal çevresiyle iç içe geçişi ya da aleni öğretim süreci sayesinde anlaşılabilir. Kültürlü üst sınıf ailelerinin çocuklarında olduğu gibi, doğal yakınlık başarıyla kurulduğunda, bu talim görmüş kapasite bireysel bir armağan, manevi değerın tatmin edilmesine yönelik içsel bir eğilim olarak deneyimlenir. Felsefeyi evrensel olarak sunan Kantçı 'saf estetik' kuramı, burjuvazinin imtiyazlı toplumsal konumuna ve koşullara borçlu olduğu bu tikel 'sanat aşkı' deneyiminin stilize edilmiş, esrarengiz bir izahından başka bir şey değildir. Bu mesele, Bourdieu'nün sanatsal alanın tarihsel oluşumunun (ki imtiyazlı sınıflar arasında 'saf' estetik yatkınlığın ortaya çıkışının 'nesnel' karşıtı oluşturuyordur) izlerini sürdüğü *The Rules of Art*'ta (Sanatın Kuralları) yeniden ele alınmıştır.

(2) İlişkisel Bir Karşıtlıklar ve Tamamlayıcılar Sistemi Olarak Toplumsal Yargı Yetisi

Distinction'ın bir ikinci önemli iddiası, farklı sınıflar ve sınıf fraksiyonları ve bunlarla ilişkili yaşam tarzlarınca sergilenen estetik duyumların birbirine kar-

şıt biçimde tanımlandığıdır. *Beğeni (taste), her şeyden önce, ötekilerin beğenilerini beğenmemedir.* 'Beğeni meselelerinde yapılan herhangi bir belirleme, başka meselelerde yapılan belirlenimlerden çok daha ciddi bir olumsuzlamadır: Öncelikle beğeniler, ötekilerin beğenilerine karşı gösterilen korku dolu ya da içgüdüsel tahammülsüzlüğün kıskırttığı ('mide-bulandıran') iğrenme ve tiksinti durumlarıdır (Bourdieu, 1984 [1979]: 56). İşte bu nedenle, yünlü kumaş ya da kot pantolon giymek, golf ya da futbol oynamak, müzelere ya da oto galerilere gitmek, caz müzik dinlemek ya da komedi izlemek gibi herhangi bir kültürel pratik, toplumsal anlamını ve sosyal farklılık ve mesafeyi anlamlandırmaya hünerini sahip olduğu birtakım içsel vasıflardan değil, daha çok benzer bir nesneler ve pratikler sistemindeki konumundan alır. Dolayısıyla tüketimin toplumsal mantığını açığa çıkarma işi, belirli bir pratik ile belirli bir sınıf kategorisi (mesela at binme ile üst tabakalar) arasındaki dolaysız bağıntının değil, tersine iki ilişkisel grup arasında, farklı grupların işgal ettiği toplumsal konumlar uzamı ile yaşam tarzları uzamı arasında kurulan yapısal mütetekabiliyetlerin inşasını gerektirir.

(3) Bir Toplumsal Mekân Kuramı

Bourdieu bu toplumsal konumlar uzamını *kesişen iki farklılaşma ilkesinin ekonomik sermaye ile kültürel sermayenin* örgütlediğini ortaya koyar ki bu sermayelerin dağılımı, gelişmiş toplumlar bünyesindeki başlıca ihtilaf ve çatışma eksenlerini destekleyen ikili karşıtlığı tanımlıyordur. (Bourdieu'nün kanutlarını Fransa'ya özgü bulgular sayesinde ispatlıyorken, teorik iddialarını farklılaşmış tüm toplumlara uyguladığını kaydetmeliyiz burada. Bourdieu'nün Fransa'ya özgü spesifik bulgulardan nasıl da genel önermeler türettiğine ve modellerinin başka ülkelere ve dönemlere nasıl uyarladığına dair imalar için bkz. 'Ayrım'ın Japonca Yorumu', Bourdieu, 1995).

Bu karşıtlıklardan ilki olan dikey bölünmede, her iki sermayenin de büyük bir kısmını elinde tutan (hâkim sınıf) failler ile ikisinden de mahrum olan (tahakküm altındaki sınıflar) failler karşı karşıya gelirler. İkinci sıradaki yatay karşıtlık ise, bir hayli fazla ekonomik sermaye fakat egemen sınıfın egemen fraksiyonunu şekillendiren şirket sahipleri ve yöneticiler gibi çok az kültürel varlığa sahip olan mütehakkimler ile hâkim sınıfın tahakküm altındaki fraksiyonuna demir atmış entelektüel ve sanatçılar gibi üst düzey kültürel sermayeye sahip olanlar arasında ortaya çıkar. Bireyler ve aileler daima bir sermaye türünü bir başkasıyla mübadele etmeleri ya da değiştirmeleri üzerinden izledikleri düzenleme stratejileri vasıtasıyla toplumsal uzamdaki konumlarını iyileştirme ya da sürdürme çabası gösterirler. Her bir sınıf ya da sınıf fraksiyonu kendi göreceli zenginliği bakımından en munasip sermaye hiyerarşisini dayatma arzusunda olduğundan; okul sistemi, emek piyasası ve miras huku-

ku gibi kurumsal mekanizmaların düzenlediği muhtelif sermaye türleri arasındaki dönüşüm oranının toplumsal mücadelelerin ana dayanaklarından biri olduğu ortaya çıkar (Bourdieu bu meseleyi ayrıca irdelemiştir 1996 [1989]).

(4) Ayrım, Zorunluluk ve Kültürel Prestij: Sınıfsal Beğenin Üç Türü

Toplumsal uzamın yapısını haritalandıran Bourdieu, *yaşam tarzları hiyerarşisinin yanlış kaotik bir sınıflar hiyerarşisinin yeniden tercümesi olduğunu* ortaya koyar. Önde gelen her bir toplumsal statü -burjuvazi, küçük burjuvazi ve halk- geniş kapsamlı üç tür beğeniyi alttan alta destekleyen bir sınıf habitusuna tekabül eder.

Burjuvazinin sembolik düzende sahip olduğu 'ayrım duygusu', maddi zorunluluktan ve kültürel varlıklar üzerindeki çoktandır süregelen tekelden aldığı mesafenin bir dışavurumudur. İşleve kıyasla biçime, içeriğe kıyasla usule üstünlük tanır ve duyumların 'işlenmemiş hazzına' karşı aklın 'saf hazzı'nı göklere çıkarır. Daha da önemlisi, burjuvazinin kendi beğenisini çalışan sınıfların 'zorunlu beğenisini' olumsuzlayarak tayin etmesidir. Bu aslında Kantçı estetiğin tersine çevrilmesi olarak betimlenebilir: Biçimi işleve tabi kılar ve yargının pratik meselelerden, sanatın gündelik yaşamdan özerkleşmesine karşı çıkar (Örneğin işçiler, kolektif yaşamın en önemli hadiselerini kutlamak için fotoğrafçılığı kullanırlar ve kendi başına görsel efektler peşinde koşan fotolara kıyasla gerçekliğe sadık yorumlar sunan resimleri tercih ederler.).

Toplumsal mekânın karşılıklı olarak dolayımlanmış bölgelerinde sıkışıp kalmış küçük burjuvazi ise, 'kültürel prestij'in karakterize ettiği bir beğeni türünü sahneye koyar: Meşru sembolik malların ne olduğunu bilirler, fakat bu malları, ailevi alışkanlıklardan kaynaklanan umursamazlık ve rahatlık nedeniyle makul bir biçimde nasıl tüketeceklerini bilmezler. Burjuva kültürünün kutsallığı karşısında saygıyla eğilirler, fakat bu kültürün kodlarını denetim altına alamadıklarından, ekonomik ve kültürel düzen içerisinde kendilerinden yukarıda olanların pratiklerini taklit etmeleri sayesinde gizlemeye çabaladıkları anda, orta sınıfa özgü konumlarını durmaksızın açık etme tehdidi altındadırlar.

(5) Kültürel Tüketim, Sınıf Mücadelesinin Gizli Boyutu

Ne var ki, Bourdieu toplumsal konumların, beğenilerin ve bunlar arasındaki ilişkilerin bir haritasını çıkarmakla yetinmez. *Gruplar arasında, yaşam tarzları uzamında vuku bulan mücadelenin gizli, ama sınıf mücadelelerinin asli bir boyutu olduğunu* ifşa eder. Zira bir yaşam tarzını dayatmak, temel sermaye bölüşümünden ziyade, bireysel yatkınlıklarda köklenen toplumsal mekânın sınırlarını görünür kılarak eşitsizliği meşrulaştıran bir dünya görüşünün ilkelerini dayatmaktır. Sınıfları özellikle ekonomik alandaki, üretim ilişkileri alanındaki

konumları üzerinden tanımlayan Marksist kuramın aksine, Bourdieu sınıfların, toplumsal mekândaki müşterek konumlar ile tüketim alanında gerçekleşen yatkınlıkların bir bireşiminden doğduğunu ileri sürer. 'Bireyler ve grupların kendi pratiklerinde kaçınılmaz biçimde meşgul oldukları temsiller, onların toplumsal gerçekliğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Bir sınıf, kendi mevcudiyetinin yanı sıra, algılanan mevcudiyetiyle de tanımlanır' (Bourdieu, 1984 [1979]: 564). Toplumsal sınıflandırmalar, tam da sınıfın yapılandırılması işine dâhil edildikleri ölçüde sembolik tahakkümün araçlarıdır. Gerçekliği gerçekliğin temsilini değiştirerek ya da muhafaza ederek dönüştürme ya da sürdürme iktidarına hükmeden her bir sınıf sınıflandırma şemaları üzerindeki denetimi ele geçirmeyi denediği için, sınıflar ya da sınıf fraksiyonları arasındaki mücadelede temel bir dayanak oluştururlar.

Nihayete erdirirsem: *Distinction*; felsefenin debdebeli sorularından birine -'yargı'nın dayandığı temele ve işleyişine ilişkin-, sosyolojik bir cevap (yani tarihsel ve ampirik bir yanıt) sunar. Kitap şunu ifşa eder: Nasıl ki intihar toplumsal etmenler uyarınca farklılaşıyorsa, aynı şekilde beğeni de, doğal bireyselliğin nihai mahzeni olmak şöyle dursun, toplumsal zorunluluğun biçim değiştirmiş bir dışavurumudur. Bourdieu; beğeniyi, grupların yaşam tarzlarını yegâne meşru *art de vivre* (yaşama sanatı, ç.n.) olarak dayatarak kendi toplumsal konumlarını güçlendirmeye ya da muhafaza etmeye çabaladıkları sınıflandırma mücadelelerinde eşzamanlı kullanılan bir silah ve dayanak olarak gösterir. Böylelikle *homo aestheticus*'u gündelik, müşterek ve mücadeleye açık dünyanın -yani toplum bilimin- kalbine yerleştirir.

Distinction; bu izah seyrinde (asıl başlığı *The Logic of Practice* olan elkitabında özetlenen pratik duyum fikrine dair) tarihselci bir bilgi kuramını, (habitus kavramına demir atmış yatkınlığa dayalı bir) eylem kuramını ve (alan kavramıyla özetlenen) ilişkisel ve agonistik bir toplumsal uzam kavrayışını hem ileri sürer hem de aydınlatır. Ayrıca modern toplumdaki kültür, iktidar ve kimliğin o çok tartışmalı düğüm noktasını çözer. Hepsini hesaba katarsak, klasik statüye ulaşmak için hiç de fena bir tertip değil.

Özet

Bu bölüm, Fransız sosyoloji okulunun kimi ayırt edici vasıflarını, Émile Durkheim ve Pierre Bourdieu'nün yapıtlarını destekleyen dört adet ilkeyi açığa çıkararak özetliyor: (1) rasyonalizme dönük ateşli bir bağlılık, (2) saf kuramın reddi ve toplum bilimin bütünselliğine dönük bir savunusu, (3) tarihselcilik ve tarih yazımıyla kurulan ilişki ve (4) 'dolaylı gözlem'e tahsis edilmiş imtiyazlı bir araç olarak etnolojiye başvuru. Bourdieu'nün Durkheimci manastıra aynı anda çokça yakın ve keskin biçimde farklı olan özgün bir mimariye sahip bi-

limsel bir yapıyı desteklemek için bu ana ilkelere hem yaslandığı hem de bu ilkeleri büküttüğü ileri sürülmüştür.

Referanslar

- Abrams, Philip (1982) *Historical Sociology*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Bellah, Robert N. (1958) 'Durkheim and History', *American Sociological Review* 24(4): 447-461.
- Bourdieu, Pierre (1962) 'Les relations entre les sexes dans la société paysanne' *Les Temps modernes* 195: 307-331.
- Bourdieu, Pierre (1963) 'La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique', *Sociologie du travail* 5(1): 24-44.
- Bourdieu, Pierre (1973) 'The Three Forms of Theoretical Knowledge', *Social Science Information* 12(1): 53-80.
- Bourdieu, Pierre (1977) 'Sur le pouvoir symbolique', *Annales ESC* 32(3): 405-411.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980a) *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1980b) 'Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée', *Actes de la recherche en sciences sociales* 32-33: 3-14.
- Bourdieu, Pierre (1981) 'Men and Machines', in Karin Knorr-Cetina and Aaron Victor Cicourel (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-Sociologies*, Boston: Routledge & Kegan Paul, pp. 304-317.
- Bourdieu, Pierre (1982) *Leçon sur la leçon*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1983) 'Les sciences sociales et la philosophie', *Actes de la recherche en sciences sociales* 47-48: 45-52.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Questions de sociologie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1985) 'The Genesis of the Concepts of "Habitus" and "Field"', *Sociocriticism* 2(2): 11-24.
- Bourdieu, Pierre (1987a) *Choses dites*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1987b) 'Für eine Realpolitik der Vernunft', in Sebastian Müller-Rolli (ed.) *Das Bildungswesen der Zukunft*, Stuttgart: Ernst Klett, pp. 229-234.
- Bourdieu, Pierre (1988) *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1988 [1984]) *Homo Academicus*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1989a) 'The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World', *Telos* 81: 99-110.
- Bourdieu, Pierre (1989b) *La noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1989c) 'Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique', *Études rurales* 113-114: 15-36.
- Bourdieu, Pierre (1990) 'La domination masculine', *Actes de la recherche en sciences sociales* 84: 2-31.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1980]) *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.

- Bourdieu, Pierre (1990 [1987]) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1991) 'The Peculiar History of Scientific Reason', *Sociological Forum* 5(2): 3–26.
- Bourdieu, Pierre (1991 [1988]) *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1992) *Les règles de l'art*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1992 [1977]) 'On Symbolic Power', in Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press, pp. 163–170.
- Bourdieu, Pierre (ed.) (1993) *La misère du monde*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1993 [1984]) *Sociology in Question*, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre (1994a) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1994b) 'Division du travail, rapports sociaux de sexe et de pouvoir', *Cahiers du GEDISST* 11: 91–104.
- Bourdieu, Pierre (1995) 'Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France', *Actes de la recherche en sciences sociales* 106–107: 108–122.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1989]) *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, trans. Loretta Clough, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1992]) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, trans. Susan Emanuel, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1998 [1994]) *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel and Jean-Claude Chamboredon (1965) *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel and Jean-Claude Chamboredon (1990 [1965]) *Photography: A Middle-Brow Art*, trans. Shaun Whiteside, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, Roger Chartier and Robert Darnton (1985) 'Dialogue à propos de l'histoire culturelle', *Actes de la recherche en sciences sociales* 59: 86–93.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel and Dominique Schnapper (1969) *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel and Dominique Schnapper (1991 [1969]) *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, trans. Caroline Beattie and Nick Merriman, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1968) 'Sociology and Philosophy in France Since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy Without Subject', *Social Research* 34(1): 162–212.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Durkheim, Émile (1887) 'L'enseignement de la philosophie dans les universités allemandes', *Revue internationale de l'enseignement* 13: 313–338, 423–440.

- Durkheim, Émile (1896–1897) 'Préface', *Année sociologique*, reprinted in *Journal sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.
- Durkheim, Émile (1905–1906) *Année sociologique*, reprinted in *Journal sociologique*.
- Durkheim, Émile (1930 [1893]) *De la division du travail social*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1930 [1897]) *Le suicide. Étude de sociologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1960 [1912]) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1964) 'Sociology', in Kurt H. Wolff (ed.) *Émile Durkheim: Essays on Sociology and Philosophy*, New York: Harper.
- Durkheim, Émile (1966/1951 [1897]) *Suicide: A Study in Sociology*, trans. John A. Spaulding and George Simpson, New York: Free Press.
- Durkheim, Émile (1968 [1908]) 'Débat sur l'explication en histoire et en sociologie', in Viktor Karády (ed.) *Textes (Vol. 1)*, Paris: Minuit.
- Durkheim, Émile (1970 [1909]) 'Sociologie et sciences sociales', in J. C. Filloux (ed.) *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1981 [1895]) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1982 [1895]) *The Rules of Sociological Method*, trans. W. D. Halls, First American Edition, New York: Free Press.
- Durkheim, Émile (1984 [1893]) *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls, 2nd Edition, New York: Free Press.
- Durkheim, Émile (2008 [1912]) *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Carol Cosman, edited by Mark S. Cladis, Oxford: Oxford University Press.
- Filloux, J. C. (ed.) (1970 [1909]) *La science sociale et l'action*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Harrison, Paul Raymond (1993) 'Bourdieu and the Possibility of a Postmodern Sociology', *Thesis Eleven* 35: 36–50.
- Karady, Victor (1981) 'French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough', *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 12(3): 166–176.
- LaCapra, Dominick (1972) *Émile Durkheim: Sociologist and Philosopher*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Wacquant, Loïc (1995) 'Durkheim et Bourdieu: le socle commun et ses fissures', *Critique* 51: 646–660, translation by Tarik Wareh (Chapter 4 in this volume).

BÖLÜM BEŞ

WEBER'LE BİRLİKTE WEBER'E KARŞI: PIERRE BOURDIEU İLE SÖYLEŞİ¹

Pierre Bourdieu, Franz Schultheis ve Andreas Pfeuffer

Soru: Max Weber'in yapıtı hakkında ne zaman bilgi edinmeye başladınız? Sizi doğru anladıysam, Cezayir'de geçirdiğiniz zaman zarfına denk gelmiş. Ne tür metinler okuyordunuz o vakitlerde?

Pierre Bourdieu: *Protestan Ahlakı* okuyarak yola koyuldum. O sıralar Cezayir'e ilişkin araştırmamı özetlemek istediğim kitabımın üzerinde çalışıyordum. Weber'in kitabında geleneksel, pre-kapitalist 'ruh' ile ekonomik tutumlara ilişkin bereketli meseleler, pek faydalı ve aslında oldukça etkileyici olan harikulade betimlemeler vardı. Weber'in çalışmasından, epey çileci -neredeyse 'Püriten'- bir yaşam tarzına sahip ve 'İslam Protestanları' diye adlandırmak isteyebileceğimiz bir dini akım olan Müslüman Hariciler mezhebine bağlı kimselerin ağırlıklı olarak ikamet ettiği Arap çölündeki bir toprak parçası olan M'zab'ı anlamak için faydalandım. Cinsel ahlak kuralları ve öz-disiplinle bağlantılı olan bu katılık, gerçekten akıl almaz bir durumdu. Bununla birlikte, bu kimseler sahiden varlıklı ve ileri görüşlü tüccarlardır; doğrusu, Kuzey Afrika'daki küçük işletmelerin çoğu onlara aittir. Dinsel çilecilik ile yeni koşullara kusursuz biçimde uyarlanma arasındaki tipik Weberci bağıntı beni hayretler içinde bıraktı. Söz açılmışken, bu insanların, Calvinist Püritenler gibi, oldukça eğitilmiş olduklarını söyleyeyim: ellerinden kitap düşmez, Kuran okurlar, neredeyse tüm çocuklarını mekteplere gönderirler ve büyük bir kısmı Arapça ve Fransızca dillerinin her ikisini de bilir. Durumlar böyleyken, *Travail et travail-*

Orijinal Yayın: Pierre Bourdieu, 'Mit Weber gegen Weber: Pierre Bourdieu im Gespräch', in Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (herausgegeben von Franz Schultheis, Andreas Pfeuffer und Stephan Egger, übersetzt von Stephan Egger, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 2000), pp. 111-129. Franz Schultheis ve Andreas Pfeuffer'in yaptığı söyleşi, 1999 Baharı'nda Paris'te Boulevard Saint-Germain'deki bir kafede gerçekleştirilmiştir.

leurs en Algérie (Cezayir’de Çalışma ve Emekçiler) isimli kitabımda bu tipik Cezayirli tüccarları betimledim; rol modelim Moablardı.

Soru: *Protestan Ahlakı*’nın kopyası elinize nereden geçti? Demek istediğim, o sıralarda Weber’in yapıtlarının çevirisi Fransa’da mevcut değildi.

Pierre Bourdieu: Hiçbir çeviri yoktu. Almanca baskıları bile bulamazdınız kütüphanelerde. Bir arkadaşım kitabı gönderdi bana ve ben de bir güzel okumaya başladım; Almanca öğrenip tüm bölümlerini Fransızcaya çevirdim. Daha sonra yayımlanan, özellikle de faydalı olabilecek Fransızca çevirileri bulmadım. Metnin Almancası çok daha zengin, çok daha kusursuz gibi gelmişti bana; el altındaki ilk çeviriler, bilhassa da *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Bilimsel Eğitim Üzerine Toplu Yazılar), Weber’in yapıtına dair epey tahrif edilmiş bir bakış açısını yansıtıyordu.

Soru: Weber’in yapıtıyla nasıl karşılaştınız?

Pierre Bourdieu: Merleau-Ponty’nin sahiden etkileyici bulduğum *Les aventures de la dialectique* (Diyalektiğin Maceraları) kitabı sayesinde. Bu kitap beni gençliğimde çok etkilemişti ve Weber’den bahseden kısa bir bölümünü anımsıyorum. Weber’den ilk kez haberdar olduğum an buydu bence.

Soru: Ya sonrasında, Cezayir’den döndükten sonra ne oldu? Weber’i Fransa’ya kendince tanıtan Raymond Aron’un asistanı oldunuz...

Pierre Bourdieu: Dönüşten sonra ilk olarak Lille’e, sosyolojik düşüncenin tarihi üzerine o tuhaf dersi verdiğim yere gittim: Marx, Durkheim, Weber, Pareto -fazlasıyla rezil, tam bir meczup iş! Sonrasında Aron’la tanıştım; bu doğru. Benim alakadar olduğum Weber’le Aron’un meşgul olduğu Weber’in epey farklı olduğunu idrak edene kadar, Weber’in yapıtını değerlendirme tavrımızda müşterek bir nokta vardı. Çok geçmedi üstünden, Sorbonne’da Weber’in bilimle ilgili yazdığı denemeleriyle muhatap olmaya başladım.

Soru: Başladığınız metin *Politik als Beruf* (Meslek Olarak Bilim) mu, yoksa *Wissenschaftslehre* (Bilimsel Eğitim) miydi?

Pierre Bourdieu: *Wissenschaftslehre* idi. Aron’un ‘anlama’nın olanaklılık koşullarına ve bunun gibi şeylere kafa yoran neo-Kantçı Weber’iydi bu. Aron’un tüm yapıtı bu hususun son derece ince ayrıntılarına kadar iner; fakat o günlerde, Fransız felsefesindeki rasyonalist geleneğin kadir-i mutlaklığı ve Aron’un Brunschvicg’in öğrencisi olduğu düşünülürse, bir hayli doğaldı bu tavır; Aron’un Weber’i böyleydi. Onun Weber’in *Religionssoziologie* (Din Sosyolojisi) ya da *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (Dünya Dinlerinin Ekonomik Ahlakı) metinlerinden haberi dahi yoktu. Lille’de geçirdiğim zamanlarda bu denemeleri zaten incelemiştim ve kısmen tercüme etmiştim: *Protestan Ahla-*

ki'nin girişi, Bilimsel Eğitim'in bazı bölümleri ve ayrıca Weber'in Din Sosyoloji-si'nin birkaç bölümü. Her durumda, bana öyle bariz geliyordu ki Aron ve ben koşullara epey farklı şekillerde bakıyorduk: benim Weber'im Aron'unkine karşıttı. Weber'in Wirtschaft und Gesellschaft (Ekonomi ve Toplum) adlı eseriyile hiçbir surette yakınlık kurmaması afallatıcıdır.

Soru: Dışarıdan bir gözlemci kimi zaman iki farklı Weber olduğu, onu alım-lamanın iki mantığı olduğu izlenimine kapılır: biri Aron'un hâlihazırda tak-dim ettiği muhafazakâr Weber; diğeriyse ki bu bir parça abartılı olabilir, Durkheim'a 'karşıt' olan Weber. Her neyse, Weber Durkheim'a kıyasla daha fazla etki yaratmış gibi görünüyor. Weber'in bahsettiğim gibi yorumlanması neticesinde Durkheim'ın öyle kolayca gölgede kalması nasıl mümkün olabil-di?

Pierre Bourdieu: Bunu açıklamak hiç de kolay değil, en azından o sıralar Fransız entelektüel ortamında vuku bulan mücadeleler unutulursa. Durkheim'a gelirim, Weber'in arkasında durduğunu hissettiğim Alman felsefesi-nin taşıdığı ağırlığın etkisi altındaydım: Kant ve diğer filozoflar. Bu yönüyle Weber, sürekli 'pozitivist' olarak yaftalanmış Durkheim'a kıyasla çok daha 'aristokrat' gibi geliyor bana. Çok daha etkileyiciydi Weber. Onda 'karizma' kavramı vardır, 'farklılık' kavramı vardır; Durkheim ise 'etnoloği' ile, 'ilkel' topluluklarla alakadar. Weber 'dünya dinleri', 'gelişmiş uygarlıklar', 'karizma' ve 'zenginlik' hakkında kalem oynattı –Weber'in çok daha ilham verici bir filozof olduğu gerçeğine katkıda bulunabilecek bir mukayese bu. Weber daha az 'ğretmen'dir, daha az 'yavan'dır. Ve sonrasında, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, varoluşçuluk ile fenomenolojinin muazzam bir g kazanmaya baş-ladığını aklımızdan çıkarmamalıyız: Sartre ve peşi sıra gelen her şey; akılcılık esinli skolastik felsefeye karşıt olan 'sahicilik'e dönüş ve aynı zamanda Sartre ile birlikte bugüne kadar etkili olmuş ve halen de olmayı sürdüren entelektüel modelin oyuna dâhil olması; Hegel ve Marx'ın ve dolayısıyla Marksizmin görkemli yayılımıyla ve yeniden keşfiyle aynı zaman denk düşen radikal bir modaya uygunluk hali. Weber'in 'muhafazakâr' olarak damgalanmasına alış-mışsak şayet, bir anlamda ortodoksinin o sıralar onun yapıtına 'metodolojik bireycilik' ve 'burjuva felsefesi' olarak göndermede bulunması nedeniyledir. Fransız entelektüellerinin Weber'in yapıtı hakkındaki katıksız cehaleti bile onu kınamalarını engellemedi. Marx'ı destekleyenler -bir yerde ne zaman 'iktisadi' olanın önceliğini alsa kendini Marksist addettiğini söyleyen- We-ber'de spiritualist tarih felsefesinin bir savunusunu gördü. Bu yorum *Protestan Ahlakı'nın* basitleştirilmiş bir yorumuna dayanır kuşkusuz. Ortodoksi yalnızca *Bilimsel Eğitim'e* göndermede bulunuyorsa, şu durumda Weber'den geriye ne kalır ki? 'Varoluş' filozoflarına göreyse, Weber 'yalnızca' bir toplumbilimciydi. O sıralar Weber, Marksistler ve Marksist olduğuına inananlar arasında bt-

nüyle katlanılmaz biriydi. 1960'ların başında ve ortalarında girdiğim diyaloglarda sıklıkla Weber'den haberdar olmaksızın sosyoloji yapmanın neredeyse imkânsız olduğunu dile getirdiğimi anımsıyorum; bu görüşüm her fırsatta kabul ediliyor olmasına rağmen -' elbette doğru; Weber son derece önemli'- Weber'i daha ciddi bir tutumla tartışmayı denediğinizde, çok geçmeden insanların onun yapıtı hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmediği ortaya çıkıyordu. Althusser bile, Marksistlerin Weber'i ciddi biçimde değerlendirmediklerini kabul edip Weber'i okumadığını itiraf ettiği zaman bu durumu kabul etmişti. Açıkçası, bizzat Weber'in bahsettiği şeylerden ötürü değil, onu Fransa'da tanıtan Aron yüzünden 'sağcı' olarak görüldü Weber. Beni büyüleyen şeyin onun harikulade gözlemleri olduğunu düşünürsek, bu durum beni deli ediyordu. Kendi kendime "Ben sağcı değilim; Weber'se düpedüz faydalı!" diyordum.

Soru: O süreçte entelektüel alanda -bir tarafta karakteristik olarak akademi bünyesindeki rasyonalist ortodoksi ile diğer tarafta 'varoluşçu', entelektüel avangard arasında- vuku bulan mücadeleler, insanları politik itiraflarda bulunmaya yöneltti.

Pierre Bourdieu: Yine de bütünüyle suni karşıtlıklardı bunlar. Ben bir düşünürle *birlikte* ve aynı zamanda ona *karşı* akıl yürütmenin mümkün olduğuna inanıyorum. Geçmişin yerleşik düşünceleriyle -neredeyse her yerde- ilişkisi içinde sınıflandırıcı ve dolayısıyla da politik olan mantığa radikal bir şekilde meydan okumak zorunda olduğumuz anlamına geliyor bu. Althusser'in arzu ettiği gibi, 'Marx İçin' veya 'Marx'a karşı'. Öyle sanıyorum ki Marx ile birlikte Marx'a karşı ya da Durkheim ile birlikte Durkheim'a karşı ve elbette Marx ve Durkheim ile birlikte Weber'e karşı ve tam tersi şekillerde akıl yürütmek mümkün. Bunun sebebi, Weber'in Marx'ın altından kalkamadığı Marksist amaçları yerine getirdiğini ileri sürmek istemem gibi paradoksal eğilimlere sahip olmam değil. Marx'ın kesinlikle güçlü taraflarından biri olmayan din sosyolojisi bağlamında bilhassa doğrudur bu. Bu bağlamda Weber, 'Political Economy of Religion'da (*Dinin Ekonomi Politikası*) o tuhaf sembolik doğasından mahrum bırakma arzusuna kapılmadan din fenomenine dair özgün bir materyalist bakış açısı geliştirir. Örneğin Kilise'nin kendini 'kutsal mallar'ın meşru dağıtım tekeli olarak sunduğunda, indirgemeci ekonomistik tahayyülün çok ötesine geçen olağanüstü değerli içgörüler sunar bize.

Soru: Ya 'sağcı' ortodoksi...?

Pierre Bourdieu: *Archives Européennes de Sociologie* (Avrupa Sosyolojisi Arşivi) için Weber'in din sosyolojisine eğilen ilk makalemi yazdığımda, ufak tefek güçlüklerle karşılaştım. Kurumun *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* (Sosyal Bilimler ve Sosyal Politika Arşivi) ile yakın ilişkileri vardı ve 'bü-

yük' düşünür Weber gibi bir tür fetişizm hâkimdi orada. Yayın kurulu Aron, Crozier ve Dahrendorf gibi seçkin insanlardan oluşuyordu ama ben üyesi değildim. Oldukça muhafazakâr bir dergiydi bu. Makalem elimdeydi; ne var ki Aron bana 'onu bu haliyle yayımlatabilmenin hiçbir yolu yok. Makalene iştirak etmem gerçekten imkânsız' dedi. Gerçekte benim Weber'i 'solcu' bir filozof haline getirdiğimi varsaymıştı. 'Ayrıcalık teodisesi'nden bahsederken konuşanın ben değil Weber olduğu ve tırnak içine alınmış her şeyin benim değil Weber'in sesinden yükseldiği cevabını verdim. Bütün yaptığım şey, insanların hesaba katmayı reddettiği şeyleri gerçek isimleriyle haykırmaktı! Aron makalemin yayımlanmasına olur verdi nihayetinde; makalemin yayımlanmasından bir müddet sonra Weber'i muhafazakârların elinden zorla çekip aldığımı, kamuoyuna çok daha özgün bir Weber sunduğumu ve bunun sosyoloji için aşırı derecede önemli olduğunu belirten Randall Collins'in uzun ve coşkulu bir mektubu ulaştı elime. Yeri gelmişken, Weber üstüne ders vermeyi tercih ettiğimi dile getirdiğim zaman Aron'un esas itibarıyla Durkheim okutmama izin verdiğini, Weber'e asla müsaade etmediğini söyleyeyim....!

Soru: ...Weber'i en geniş anlamıyla 'tahakküm sosyolojisi' başlığı altında sınıflandırarak...

Pierre Bourdieu: ...evet, bu kesinlikle doğru...

Soru: ...bu kavramla özdeşleştiniz.

Pierre Bourdieu: Şüphesiz, özdeşleştim. Hem neden özdeşleşmeyeyim ki? O zamanlar Lille'de 'Marx'tan Durkheim, Pareto ve Weber'e' isimli bu dersi tekrar tekrar Marx'la ilişkilendirerek anlattım. Burada bu mesele üzerinde daha fazla durmak istemiyorum; bana öyle geliyor ki tüm bu filozoflara dönük temel çağrı Marx'tan gelmiştir.

Soru: Birbirlerini kasten görmezlikten gelmiş Durkheim ile Weber'i ele alalım; ikisi arasında birçok ortaklık olduğuna şüphe yok; her iki filozof için de, örneğin din temel bir ilgi alanıydı. Din sosyolojisinin genel olarak sosyolojinin ortaya çıkışı babında oynadığı bu temel rolü nasıl yorumlarsınız? Toplumbilim sanki 'dünyanın büyüünün bozulduğu' ortaya çıktığında varlığa geliyor...

Pierre Bourdieu: Çok fazla bağıntı var burada, fakat şu noktayı vurgulayarak başlayayım işe: En azından Weber'de ayan beyan ortada olan bir şey var –beni fazlasıyla hayran bırakan şey de bu: Marx'a yaptığı göndermeler. Weber, Marksizmin gediklerinden birini kapatmak amacıyla. Biraz kabataslak söylersem, *Protestan Ahlakı*'nda, yapıtının her şeyi açıklama iddiasında olmadığını, daha çok Marksizmin kısmen indirgemeci bir tarzda çizdiği resmi düzenleme amacıyla olduğunu söylüyor. Gerçekte Weber, toplumsal yaşamın sembolik

boyutunu geri kazanmakla meşgul -temel ya da nihai boyutu olarak değil, tarihte hak ettiği meşru konuma erişmiş bir boyut olarak. Bilhassa da sahip olduğu bu sembolik boyut nedeniyle din böylesine merkezi bir rol oynar: *par excellence* (mükemmel, ç.n.) bir 'sembol' olarak din. Weber 'sembolik' olanı keşfe çıkıyor; işin doğrusu materyalist bir 'sembol' kuramı oluşturmaya da denemiştir.

Soru: Bana öyle geliyor ki din sosyolojisi hakkında yürüttüğünüz çalışmaların merkezinde yatan şeyi belki biraz daha kapsamlı şekilde açıklayabileceğiniz bir noktaya ulaştık. Açıkçası Weber'in bu hususta olağanüstü bir ehemmiyeti var: *Archives Européennes de Sociologie* için kaleme aldığınız makale Weber'in din sosyolojisine odaklanmıştı. İlk defa, dine ilişkin bir yapıtınızda biraz daha detaylı biçimde 'alan' kavramını kullandınız. Weber projeniz için bir tür 'sıçrama tahtası' gibi bir şey miydi?

Pierre Bourdieu: Weber'in çalışmasıyla Cezayir'de tanışma fırsatım oldu. Bu tarz geleneksel toplumları anlamam açısından bana yol gösteren pek çok şey buldum *Protestan Ahlakı*'nda. Weber, Cezayir'den döndüğümde zaten dikkatimi çekmişti; sonradan *Wirtschaft und Gesellschaft*'ı (Ekonomi ve Toplum) temel kaynak seçip Weber'in din sosyolojisi üzerine ders vermeye başladım. Ders boyunca, farklı dinsel 'meslekler'i kavrayıp birbirleriyle mukayese ettikçe her şeyin adeta yerli yerine oturduğunu anımsıyorum: papaz, kâhin, büyücü ve kilise dışı erbab. Tahtaya bir diyagram çizip bu dörtlü arasındaki ilişkileri kavramayı denedim. Papazın büyücü ve kâhinle ilişkisi nedir? Onları kiliseden aforoz etmektir. Kâhinle papazın ilişkisi nedir? Kâhinin sahip olduğu 'sıradışılık' otoritesiyle papazı tehdit etmesidir. Bu diyagram, epey akla yatkın gibi görünen bir etkileşimler modeli halini aldı çabucak; şahsi 'tipleri' tanımlayan şey, aralarındaki etkileşimsel ilişkilerdi. Weber bir bakıma bu bütünsel şemanın temel ilham kaynağı haline gelmişti. Daha önceleri *École Normale*'de edebiyat alanına eğilen bir seminer vermiştim. O sıralarda, bazı güçlükleri kavramamı mümkün kılan 'alan' kavramını hâlihazırda kullanmıştım. Bu seminerin çıktısı, *Temps Modernes* (Modern Zamanlar) dergisinin yapısalcılıkla ilgili bir sayısında yayımlanan *Champ Littéraire et Projet Créateur* (Edebiyat Alanı ve Yaratıcı Proje) adlı makalem di -bu makale nihayetinde hiçbir biçimde 'yapısalcı' olmasa da. Weber'in din sosyolojisi üzerine verdiğim ders sırasında aklıma dank etti; ana çizgiyi üyelerinin 'tipik' davranışları uyarınca çizen nesnel ilişkilerle -yani nesnel yapılarla- uğraştığımızdan, bu etkileşimci terimleri anlamlandıramazdık. Bu hadiseden sonra, Weber'in *Das Antike Judentum*'unu (Eski Yahudilik) okuduğumda, benim için her şey çok daha bariz bir hal aldı. Din sosyolojisine dair ilk çalışmamı o süreçte yazdım; *Champ Littéraire*'de kalkıştığım ilk girişimimle mukayese edildiğinde kesin bir ilerleme, bir kopuştu bu.

Soru: Bu süreçte belirleyici rol oynayan ‘habitus’ kavramı mıydı?

Pierre Bourdieu: Pek sayılmaz; bütün büyük sosyologların yapıtlarında zaten vardı bu kavram; Durkheim’da, Mauss’da... adil olmak gerekirse, Weber’de habitus özellikle oturmuş değildir, ama öte yandan onun yapıtında gayet güçlü betimlemeler bulabilirsiniz, bilhassa da geleneksel ekonomik tutumlar hususunda. Cezayir’le ilgili yürüttüğüm çalışma açısından hazine dolu gerçek bir sandıktı bu.

Soru: Peki ‘alan’ kavramını geliştirmenizde size ilham kaynağı olan ‘Weber miydi?

Pierre Bourdieu: Pek değil. Weber’den hareketle, kendilerini gerçek ‘etkileşimler’e dayanmadan pekiştirebilen -karşılıklı ilişkili olan- ‘tipik’ davranış formlarını izah etmenin güçlüğüyle başa çıkmam için ‘alan’ kavramını Weber’e karşı döndürmek -aslında onu aşmak- zorundaydım. Bu kavram Weber’in yapıtında gerçekten mevcut değildir; bununla birlikte, onun yapıtında mevcut olan şeyler şu kavrayış gücü yüksek ‘karakter ve yaşam tarzı incelemeleri’dir. *Religionssociologie*’nin (Din Sosyolojisi) her bir bölümünün sonunda ‘meslekler’ arasındaki ilişkilere dair bir taslak bulabilirsiniz, ‘yapısalcı’ bir şekilde değil, fakat...

Soru: ...bir ilham...

Pierre Bourdieu: ...tartışmasız öyle. Weber’i ilham verici ve kayda değer bulmuşumdur hep. Yine de, benim yapıtım, başından beri bin bir türlü ‘kaynak’la muhatap olmuştur. Yapıtımın gelişimini sorguladığımda, bu noktanın üzerinde çok durmam ben. ‘Bourdieu’cü düşünce’yi birkaç temel kavrama, hatta çoğunlukla birkaç kitap başlığına indirgeme çabası epey yaygındır. Bu durum bir tür kapanıma yol açıyor: ‘yeniden üretim’, ‘ayrım’, ‘sermaye’ ve ‘habitus’ -tüm bu kavramlar, gerçekte neyi temsil ettikleri idrak edilmeden sıklıkla yanlış biçimlerde kullanılırlar ve haliyle sloganlara dönüşürler. Bununla birlikte gerçekte bu kavramlar -bu çerçeveler- genellikle pratik bir doğaya sahip olan bilimsel çalışmanın ilkeleridir yalnızca. Bilimsel yönelime sahip araştırma programları sunmaya yarayan sentetik ve sinoptik ilkelerdir bunlar. Günün sonunda can alıcı olan şey araştırmanın kendisidir, yani bizzat temel mesele üzerine yapılan araştırmadır. Kuşkusuz bu kavramları dikkatlice ele almak gerekir; fakat bu kavramlar ele alınırken hatırı sayılır bir özgürlük duygusu taşınmadan da aşama kaydedilemez. Yapıtımı durmaksızın iyileştirmeyi deniyorum ben. Sıklıkla sonsuz bir tekrarlama formu olarak anlaşılmıştır bu; benim içinse, tam tersine, ilk bakışta ne denli ehemmiyetsiz görünürse görünün, son derece önemli değişiklikler bunlar. ‘Kaynaklar’ mevzu bahis edildiği sürece, bu durum insanları şaşırtabilir, ama ben gerçekten de eklektik olarak ilerledim bu bağlamda: Tefekküre dayalı bir eklektisizm ile meşgul-

düm. Benim açımdan her taraftan bir şeyler ‘ödünç almak’ mecburen bir ilişki teşkil etmiyor: tüm bunlar arasında belirli bir teorik uyum sağlandığı sürece, şimdilerde postmodernlerin ‘totaliter’ oldukları gerekçesiyle yerden yere vurdukları Marx’tan kalkıp Weber aracılığıyla Durkheim’a doğru hareket edilebilir. Üstelik bu ‘eklektisizm’ gelişigüzel ile aynı şey değil. Örneğin Norbert Elias’a göz attığımda, bana öyle geliyor ki bir dizi yorumcunun aşırı yorumuna maruz kalmıştır o, zira diğer düşünürlere, bilhassa da Weber’e, ne kadar borçlu olduğu yeteri kadar belirgin değildir. Gerçekte Elias’daki çoğu şey basitçe Weber’in yorumlanmasıdır ve bununla birlikte bu çabanın tümü bir hayli ilham verici olmayı sürdürür. Şu ya da bu şekilde diğer filozoflara bir şeyler borçlu olmayan, kendimce yürüttüğüm herhangi bir çalışmam yok neredeyse; fakat bu, nihayetinde hiçbir şey başaramadığım anlamına gelmiyor elbette. Kendime gerçekten güvenmemi sağlayan faziletlerden biri, toplumsal olarak ‘inşa edilmiş’ karşıtlıklara dayanan -bilim camiasında sıklıkla acınacak bir kısırlığa vesile olan- bu teorik tartışmaları aydınlığa kavuşturma yönündeki girişimimdir. Bachelard bu bağlamda birbirlerinde bağımsız olarak var olamayacak, ama aynı zamanda hakiki bir bilimsel ilerlemeye de ayak bağı olabilecek ‘epistemolojik ikilikler’den bahseder hep. Mesela Marx ile Weber arasındaki karşıtlık, çoğunlukla yapay bir karşıtlıktır. Bu filozofların şahsi katkılarının neden karşılıklı-etkileşime (*cross-fertilised*) tabi tutulamayacağını bir gerekçesi yoktur. Aynısı Durkheim ile Weber için de geçerli. Gözünü geleceğe dikmiş her bilimin ortaya çıkarmaya muktedir olduğu bu kavramsal entegrasyona ihtiyacımız var.

Soru: Bu üç şahsiyetle, yani Marx, Durkheim ve Weber’le devam edelim. Bu düşünürlerin ‘alan’ kavrayışınızda temellendirdiğiniz din sosyolojisinde ilerleme kaydetmenizi sağlayan temel katkılarını nerede buluyorsunuz?

Pierre Bourdieu: Hâlihazırda ifade ettiğim gibi, din kesinlikle Marksist külliyatın temel uzmanlık alanı değil. Materyalist yaklaşım Weber’le genelde anlaşmazlığa düşer. Weber’daki saldırı hattıysa başka bir istikamet tutturur. Din burada hem sosyolojik yaklaşımın hem de sosyolojik tutkunun -başka herhangi bir alandan çok daha fazla- sergilendiği alandır ki bu alanda ‘maddi’ ve ‘sembolik’ olanın, toplumsal ve zihinsel yapılar arasındaki karşılıklı uyumun ve kolektif temsillerin görünüşte en kapsamlı ayrımları, nihayetinde Weber’de bulunanlar bile bir araya getirilebilir. *Protestan Ahlakı*’nda Weber esas itibarıyla materyalist bir tarih kavrayışı hatırına ‘sembolik’ olanı kurtarmakla meşguldür; *Din Sosyolojisi* ise ‘dinsel çalışma’nın somut biçimlerini bir araya getirmesinin emsal teşkil etmeye uygun bir biçimdir. Hatta bu biçimler bazı noktalarda biraz fazla somuttur, fakat tam da bu ‘tipler’ arasındaki yan yanalık ilişkisi, gerçekte ele aldığımız meseleyi gayet canlı bir biçimde ispatlıyor: kutsal mallara yasal erişim gücü tekeline ele geçirmeye

yönelik mücadelelerde içerilen çıkarlar. Bu noktaya biraz daha netlik kazan-
dırmak istersem: Bu durumun nedeni, Weber'in somut, kimi zamansa kaba
saba olabilen son derece kavrayışlı -yani yanılısamayla köprüleri atmasını
sağlayan- materyalizmidir kesinlikle.

Soru: Demek ki Durkheim ve Weber -her biri kendi tarzında, dünyadan epey
kopmuş gibi görünen fikirler alanında- düşüncelerimiz ve eylemlerimizin
'dünyevi' koşullanmışlığını gün yüzüne çıkarıyor. 'Maddi olan'dan 'sembolik
olan'a -varoluş koşullarına ilişkin bir teodiseye- sıçrayan böylesine saf, köken-
sel bir biçimde gerçekleştiği bir alanda kurulduğundan, dinsel alanın kendini
sosyolojiye iyice uydurduğu söylenebilir mi?

Pierre Bourdieu: Bu anlamda din epey kullanışlıdır elbette. Burada dikkatimi
çeken şey, bir ilkel sermaye birikimi, ya da tercih ederseniz bir ilkel sembolik
sermaye birikimi formudur. Bence sermayenin başlangıçtaki sembolik for-
munda birikmeye başladığı ve nihayet diğer sermaye 'türleri'ne dönüştüğü
usul budur. Bu aynı zamanda verili bir alanın kurulması için mecburi olan
ihtilafların da başlangıcıdır...

Soru: ...nihayetinde diğer tahakküm ilişkilerini özümler. 'Kutsal' ile 'din-dışı'
arasındaki ilişki bir karşıtlık üzerinden anlaşılırsa şayet, bu 'klasik' antago-
nizma sizin yapıtlarınızda görülen belirli kültürel üretim alanlarında kesintisiz
bir semantik olarak tekrar tekrar ortaya çıkıyor.

Pierre Bourdieu: Dinsel alanın bize bu ilişkileri *par excellence* (mükemmelen,
ç.n.) gerçekleştirmiş bir tür alanın 'ideal tipi' olarak kavramamızı sağlayan hōris-
tik bir model sunduğu doğru. Weber çalışmalarımı sürdürdüğüm sırada bazı
dostlarımın yazdığı bir kitaba denk geldiğimi anımsıyorum. Tarihi bir kütüp-
haneleri vardı ki bu kitaba orada rastlamıştım: Ünlü Fransız yazarların metin-
lerinden oluşan, girişini Hugo'nun yazdığı, Paris'i başından sonuna dek res-
meden bir 'rehber'di bu. Sainte-Beuve'nün okullar hakkında kaleme aldığı bir
bölümü vardı: Kitapta okulların, kilise ve kâhinlere benzediği söylenir (bir
metafor) ki insanlar bu metaforları kendiliğinden kullanırlar. 'Gündelik olan'
bu tür şeylerin kabuk bağlama'sından bahsedilir. Sanat ve siyaset alanlarında
verilen mücadelelerde bu karşıtlık çok güçlüdür; her daim üzerinde durulma-
sa da, her yerde hazır ve nazırdır.

Soru: Din fenomeninde tözsel bir paradigma ile yüz yüze geldiğimiz anlamına
gelir mi bu? Daha kesin konuşmak gerekirse, dinin 'temel meselesi'ni nasıl
tasavvur ediyorsunuz? Din nereden hâsıl olur? Schleiermacher'ın de bahsetti-
ği dinsel gereksinim gibi bir şey var mı? Bir tür antropolojik yatkınlık denebi-
lecek 'iman istenci' gibi bir şey var mı?

Pierre Bourdieu: Din alanına yaptığım sonraki katkımda buna dair bir şeyler kaleme aldım. Besbelli ki basit bir mesele değil bu; ama asıl mesele, bu soruya verilecek yanıtın gerçekte herhangi bir anlamı olup olmadığıdır. Daha önce gelen nedir? Gereksinim ya da bu gereksinimi -nihayetinde kendi tarzı ve düzeni dâhilinde- hayatımıza katan dünya mı? Dinin yaşam ve ölüm meselesine verilen sistematik yanıtlar olduğu biçimindeki Weberci tanımdan hoşnutum ben. Aslına bakılırsa bu zarif bir tanımlamadır. Şüphesiz bizi aşkın koşulların -ve dolayısıyla kolektif koşulların- ‘aşkınlığı’ üzerine tefekkür etmeye mecbur bırakan ‘varoluşsal’ meseleler söz konusu: yaşam ve ölüm hakkındaki sorgulamalar; sevgi beslediğimiz insanların ölümü; ‘aşırın’ sorgulamalar; hastalık, insani ıstırap. Bunların hepsi insanların kendi kendilerine yanıtlamayı katiyen başaramadıkları sorulardır. Din bu sorulara sistematik yanıtlar sunuyor -daha doğrusu yarı-sistematik yanıtlar, zira bunlar örneğin mantıktaki gibi sistematik değildir. Din yaşamımızdaki ‘süreklilik göstermeyen’ hadiselere tutarlılık verir; soyut olumsuzluğa somut bir tutarlılık bahşeder; bu bakımdan dünyanın ‘bütünsel’ bir izahını veren felsefeye benziyor.

Soru: ...Bugün bildiğimiz şekliyle ‘tekdüze yükümlülükler’ uyarınca tuzla buz olmuş din... Bu minvalde Weber Marx’tan daha radikal belki de...

Pierre Bourdieu: Weber kesinlikle haklıydı! Cezayir’deyken çok daha kesin gibi gelmişti bu bana: Dinsel evrende yaşayan ve ummadıkları bir anda iktisadi evrenle yüz yüze gelen insanlar, ansızın dinin hazırlop yanıtlar sunduğu zorlu meseleleri geri döndürülemez biçimde çözmek zorunda kalmışlardı. ‘Kravat takmalı mıyım?’, ‘Eğer takarsam, benliğim sömürgecilerin boyunduruğu altına girmiş olmaz mı?’ Örneğin saç kesimini alalım: ‘Yerli olmayan bir saç kesim tarzını tercih edersem, “geride kalmış” biri gibi görünür müyüm? Türk tipi saç kesimi bu bakımdan bir çözüm önerisiydi; Atatürk’ten beri Türkler ‘modern insanlığa’ ait olmuştur; aynı zamanda İslami gelenekle de uyumluydu bu -günün sonunda, böylesi tarihsel bir düzenleme bünyesindeki her şey güçlülere sebebiyet veriyor ve sorun haline geliyor olsa da...

Soru: ...harici bir kültürle kurulan temas...

Pierre Bourdieu: ...kesinlikle. Her şey muazzam ölçekli felsefi devrimlerin böylesi zorlu durumlarda ortaya çıktığına işaret ediyor gibi. Grek toplumlarında doğa ya da yasanın belirlediği şey uğruna verilen büyük mücadeleler; -nihayetinde farklı yasalara sahip kabileler olan- halklar karşı karşıya geldiklerinde su yüzüne çıkar bu. Kimi halklar belirli koşulları kendi tarzında ve öteki halklar da yine bu koşulları başka bir tarzda inşa ettiği takdirde, kuşkulandırmaya başlarsınız: Şu ya da bu tarzda olmak zorunda değildir, yani mecburi değildir. Hakikatin sahip olduğu gücün tüm davranış kalıplarını kutsadığı toplumlara şahit oldum; yalnızca farklı olmayan, ama aynı zamanda neyin ‘haki-

kat' olduğuna dair hiçbir fikri dahi olmayan başka toplumlara ulaştım. Geleneksel toplumların başka geleneklere dair hiçbir fikri yoktur.

Soru: Bizim gibi...

Pierre Bourdieu: Evet bizim gibi; hemen hemen hiç değişmeyen koşullar söz konusu. Yine de, davranış kalıpları ve 'kendini düzenleme' tarzı birbirinden farklı olan halklarla apansız karşılaştığınız anda, filozoflar ortaya çıkıyor: bir tarafta 'hayır, nasılsa öyle kalması gerek' diyenler vardır, öbür tarafta ise 'hayır, hakiki olan budur' diyenler. Felsefenin başlangıç noktası budur. Böylesi durumlarda din bir hayli önemlidir, zira size yapmanız gereken şeyi ve bunu hangi yolla yapmanız gerektiğini söyler: çok geçmeden baskın bir ehemmiyet kazanarak en ufak şeylere dahi sirayet eden ayırıcı bir pratik olur. Başörtünü-zü takmazsanız, öldürülene değin dayak yeme riskini göz önüne alıyorsunuzdur. Bu bir anekdot değildir.

Soru: ...bir tür 'sosyolojik farkındalık' geliştirmeye olanak tanıdığı için. Doğaları gereği soyut olan dinsel semboller toplumsal ilişkilerin ışığı altına getirilir ve böylece 'sosyolojik' bir çerçevede bu semboller anlamlı kılınır.

Pierre Bourdieu: Harfiyen öyle. Belki de bu tanımlama bir nebze indirgemecidir, fakat ben dini içerik sahibi anlamlara ve deneyimlenmesi gereken hislere dair ilişkiler olarak tasvir ettim. Cezayir'de olmam, 'tecrübe edilmesi' gereken bu ıstırapla birlikte yaşıyor olmama kıyasla çok daha iyiydi.

Soru: ...'Negatif yönden imtiyazlı kılınmış' bir teodise. Weber'in yapıtının her yerinde hazır ve nazır olan bu tahakküm boyutunun, 'solcu' -yani eleştirel- bir Weber yorumuna neredeyse hiçbir katkıda bulunmamış olması çok daha şaşırtıcı.

Pierre Bourdieu: Benim adıma bunun sebebi, 'yabancı' biri olarak ufak tefek çekincelerim olmasıydı belki de. Yerlilerin büyük ataları şerefine yaptıkları dans daha bir azimle icra edilir, ancak ben bir yorumcu değilim. Weber'le ilgili 'hakikat'in ne olduğunu söyleme arzusunda da değildim. Bu benim işim değil; kendimi bir araştırmacı olarak düşünüyorum; 'düşüncenin besini' neyse onu arıyorum, araştırma 'aygıtları'nın peşindeyim. Weber ahmakça şeyler söylemiş olabilir, fakat onda okuduğum kavrayış gücü hayli yüksek bir şeydi. Örneğin Simmel'i alın ki belki de pek de 'büyük' bir düşünür değildir, ama yapıtında bazı nefes kesici ve etkileyici parçalar, bazı tefekkür araçları vardır; yazarı korkunç bir canavar olmadığı sürece böylesi durumları seve seve kabul ederim... Weber'in muhafazakâr olduğunu zaten dile getirdim; bununla birlikte, bu durum beni özellikle etkilememiştir. Weber'de okuduğum şeyler -örneğin Doğu Elbistan köylülerine ilişkin çalışması- yapıtının 'muhafazakâr' bir yorumlanmasına mahal verebilecek bir bağlamda yazılmıştı. Siyasi tarihi-

nin bu gerici arka planına karşıt olarak, yapıt yine de oldukça ilerici görünüyordu. Bu meselelerle o zamanlar pek tanışıklığım yoktu; benim tarihim değildi bu. Alman olsaydım, durumum farklı olabilirdi; Weber'in akademik ve politik dünyada takındığı rolü yargılarken çok daha iyi bir konumda olabilirdim. Ama olsun, bu durum pek çok Alman sosyoloğun erişemediği bir özgürlük hissi vermişti bana. Üstelik birkaç sene sonra Cezayir'den geri döndüğümde, Fransa'daki varoluşuma bir parça daha yabancılaşmıştım: Entelektüel alanda verilen mücadelelerin beraberinde getirdiği ayrımcı şevk burada cenke tutuşmuştu, ümit ettiğim şeylerin akabinde gerçekleşen, akıl almaz bir şeydi bu. Weber'de beni hep etkileyen yönlerden biri de, akademik dünyayla ilişkisinde kendine olağanüstü özgürlükler bahşetmiş olduğu gerçeğidir. Max Weber, *Meslek Olarak Bilim*'de neredeyse merhametsiz denebilecek bir içtenlikle harikulade şeyler söylemişti bana. CNRS yapıtımı onurlandırmak üzere beni davet ettiğinde, konuşmam için Weber'in birkaç vecizesini aktardım -oldukça sert vecizelerdi bunlar. Bu hadisenin ardından bazı insanlar bana şunları söylemişti: 'Ortaya döktüklerin inanılmaz şeyler. Bu tarz sözleri mevki sahibi insanların, başkanların, *École Normale* ve *Collège de France* yöneticilerinin -tüm meslektaşlarımların- huzurunda sarf edemezsin.' Ne denli acımasız ve vahşi bir tok sözlülükle söylenmiş cümleler! Weber'in bu sözleri ta o zamanlar sarf etmiş olması akıllara durgunluk veren bir şey gerçekten de. Akademi dünyası, dosdoğru alakadar olmadıkları meseleleri ele aldıklarında devrimciler gibi davranan, ama meseleyle ilgili şahsi çıkarları söz konusu olduğunda muhafazakârlar gibi hareket eden insanlarla tıka basa dolu. Nasıl bakarsanız bakın, bu derslere çok emek harcadım; her birini tutkuyla verdim. Evvelki zamanlarda, kültürel geçmişle pek tanışıklığım yoktu. Heidegger'in yapıtıyla meşgul olmaya başlayana değin, bu koşulların çoğu benim için berrak değildi. O zamanlar bu tür şeyleri söylerken gerçekte ne anlatmak istediğini idrak etmek daha kolaydı benim adıma. Weber'e hayranlığım sırf bu gerekçeyle, gerçekten gözü pek olduğu için, gittikçe artıyor.

Soru: Weber bağlı bulunduğu 'statü grubu'nun aleyhine birçok şey söylemeyi de adet edinmişti...

Pierre Bourdieu: ...olağanüstü radikal şeyler hem de. 'Sol'a ilişkin hakikatler dile getirildiğinde aslında sıklıkla 'sağ'dan bahsedilir. Hâlihazırda bir süre evvel entelektüellerin egemen gruplar arasında boyunduruk altına alınmış bir zümre olduğunu ileri sürmüştüm; akıl almaz bir şeydi bu, zira entelektüeller 'oyunun dışında', 'asil', 'özgür', 'tarafsız', 'yaratıcı' (neyi uygun buluyorsanız) olarak muamele görmüşlerdi. 'Sağcı' damgasını bu açıklıyordur belki de. Weber entelektüeller hakkında bir sürü şey söyler... Fakat denemelerinde 'muhafazakâr' olarak damgalanan şey nedir?

Soru: Nietzsche'nin Fransa'da alımlanışında çok daha az önem taşıyan bir 'bağlam'ın rolü vardı; tam tersi bir bağlam...

Pierre Bourdieu: Durkheim'ın Weber'le ilişkisine uygulanabilecek ne varsa, Weber ile Nietzsche arasındaki ilişkinin algılanma biçimine aynen uygulanabilir. İkincisi şatafatlı felsefi klişeler açısından ilkinе kıyasla çok daha münasiptir. Weber'e de dayatılmış epistemolojik meta söylem uzun zamandır -belki de günümüze kadar- (Weber'in tarihsel bir sosyoloji ya da sosyolojik din, ekonomi ya da hukuk tarihi taslağı sunmak için gösterdiği olağanüstü çabalar gibi) bilimsel pratikleri karanlığa gömmüşse şayet, Alman Üniversitesi'nin şu 'mucizevi' karakteri olan Weber'in 'karizması', felsefi bir otodidakt olan Nietzsche'nin gerisinde duruyor diyedir. Radikal bir modaya uygunluk dalgası Nietzsche'yi girdabına sürüklemiştir -aklıma gelmişken söyleyeyim, Almanya'dan çok daha fazla bizzat Fransa'da böyledir bu. Bir tür entelektüel sarsıntı oluşturan Weber (ki sadece benim nazarımda değil) olağanüstü bir etkiye sahip olmuştur, zira temel sorularının ardında yatan şey, envai çeşit kültüre ilişkin dünyadaki her ulusu kapsayan bütün bir bilgi evrenidir. Sahip olduğu tüm toplumsal öncüller yelpazesıyla Weber, mukayeseli yaklaşımın vücut bulmuş halidir. Öyle ya da böyle, Weber tefekküre dayalı bir bilimsel pratiğe işaret ediyor ki bu savaş sonrası Fransız felsefesinin meşgul olmayı geri çevirdiği bir deney. Hegel'in *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hukuk Felsefesinin Temelleri) ya da Nietzsche'nin *Genealogie der Moral* (Ahlakın Soykütüğü) adlı eserlerinden istifade edebilirsiniz, ama ya Weber'in eserinden? Weber'in birçok bakımdan bu yapıtların ötesine geçmiş olduğu gerçeğine rağmen vs.

Soru: Weber ile Nietzsche arasındaki ilişkiye dair bir başka meseledir bu da belki. Son zamanlarda, bu özgeçmişe, bilhassa Hegel'in şekillendirdiği 'zamanın ruhuna' çok daha keskin biçimde karşı çıkan bir Weber portresi çizen bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bu bakımdan Nietzsche'nin Weber'de bıraktığı izlenim bir hayli vazgeçilmez gibi görünüyor.

Pierre Bourdieu: Weber ve Nietzsche bir dizi bakış açısı ve kanaati paylaşır. Şüphesiz aralarında belirli nesnel bağlantılar da söz konusudur. Aklımda örneğin Nietzsche'nin hınc metafiziği -bizzat hıncın beslediği metafizik diyebilirim- var, ama aynı zamanda dinsel kurtuluş olarak betimlediği usul de var; 'onur duygusu' ve 'yaşam tarzı'na ilişkin bütün bu şeyler büyük olasılıkla iktidar, mücadele, 'kahramanlık'a dair bütünlüklü bir söz dağarıyla ilgilidir. Yine de bütün bu müşterek 'tavrın' yarattığı aldatmacaya müsaade edilmemelidir. Weber'de tüm bunlar çok daha planlı, çok daha örgütlü ve çok daha doygunudur. Nietzsche'de ise, tam tersine, iktidar kavramı bir hayli biçimsiz ve muğlaktır. Weber'in *Ekonomi ve Toplum*'da; tahakküm kavramını ileri sürdüğü esnada, net bir sosyolojik kavram oluşumu açısından hiçbir faydası olmayan, iktidar kavramını -anladığı şekliyle- ıskartaya çıkardığı bir bölüm var...

Soru: ...bununla birlikte, 'doğal sosyolog' olarak Nietzsche hakikaten olağanüstü...

Pierre Bourdieu: ...böyle olsa da, Nietzschecilere harbiden ömrü billah tesir etmeyen şey kesinlikle budur -en azından Fransa'da durum böyle değil. Foucault ile yapılan, geleneksel felsefenin çıkmaz sokaklarından kurtulmayı arayışı esnasında entelektüel tutkularının asli kaynaklarını saptamayı denediği bir söyleşiyi anımsıyorum. Ona kalırsa, geçirdiği büyük sarsıntının nedeni *Ahlakın Soykütüğü*'nün yazarı olan Nietzsche'ydi. Benim durumum için aynısı geçerli değil; Weber ile Durkheim'dan kaynaklanan farklı eğilimlere sahiptim ben. Kuşkusuz Nietzsche'yi 'pozitivist' bir tarzda, bir ahlak sosyoloğu olarak okumak da mümkündür, fakat bu bana oldukça kısıtlı, epey sezgisel bir yordam gibi görünmüştü. Bu tür bir yordam filozoflar üzerinde çok daha tesirli olmuştu; Hegel, Marx, Nietzsche ve Heidegger. Bu durumun etkisi altında kalmamış pek fazla filozof yoktu. Merleau-Ponty benim açımdan çok daha ilham vericiydi; onun yapıtında Weber bir 'epistemolog' ya da 'yorumsamacı' bir sosyolog olarak takdim edilmemişti. Fenomenolojik obskürtanizm; Sartre ve varoluşçuluk; Nietzsche'deki epik estetik; özne felsefesinin kurtarılması -Bunların tümünü oldukça budalaca bulmuşumdur hep. Ben bu serüvene hiç çıkmadım hakikaten. Weber, kelimenin en uygun anlamıyla söylersem, benim için bilimin tarafındadır!

BÖLÜM ALTI

BOURDIEU ve NİETZSCHE: MÜCADELE OLARAK BEĞENİ

Keijo Rahkonen

Sosyoloğun tek imtiyazı, böyle bir imtiyazı varsa şayet, yaptığı sınıflandırmaların üstüne çıkmayı denemesinde değil, daha çok sınıflandırma işlemlerinde durduğu yeri aşağı yukarı bilmesinde ve kendi sınıflandırılmışlığının farkında olmasındadır. Rövanşı kolayla alacağını düşünen insanlar bana resim ve müzik alanlarındaki beğenilerimin ne olduğunu sorduklarında, onlara oldukça ciddi bir biçimde şu yanıtı veriyorum: sınıflandırmada işgal ettiğim statüye karşılık gelen beğeniler. (Bourdieu, 1993 [1984]: 44–45)

Bu bölüm, sosyolojik bir perspektiften bakıldığında bir nebze şaşırtıcı gibi görünebilecek bir mukayeseye başvuruyor: Pierre Bourdieu ile Friedrich Nietzsche'nin kişisel 'iktidar' ve 'beğeni' kavrayışları arasında yapılan bir mukayese bu. Amacım, genel olarak bu iki kavram, özel olarak ise 'iktidar mücadelesi', 'hınç' ve 'güç istenci' gibi kavramlar babında iki düşünür arasında tuhaf bir benzerlik olduğunu göstermek ve Bourdieu'nün düşüncesinin bazı temel veçhelerini belirgin kılmak. Bu analiz bünyesinde yer alan *dramatis personae* (oyuncu karakterler, ç.n.) düzeni -Bourdieu ve Nietzsche- tesadüfi değildir. Bu durum, tartışmanın esas itibarıyla Nietzsche'nin felsefi beğeni ve iktidar kavramlarından ziyade, Bourdieu'nün sosyolojik beğeni ve iktidar kavramlarının temelinde yatan süreçler üzerinden aktığı gerçeğine imada bulunuyor. Dolayısıyla Nietzsche, her şeyden önce sosyolojik bir perspektiften yorumlanıyor.

Pierre Bourdieu'nün Beğeni Kavramı

Pierre Bourdieu'nün mesele hakkında yayımladığı çalışmalardan evvel, beğeni kavramı hakkında hiçbir sosyolojik tartışma yapılmamıştı. Dolayısıyla, Bourdieu'nün *Distinction* (1984 [1979]) [Ayrım] ve 1960'lardan sonra yaptığı ilk çalışmaların (Bourdieu vd. 1990 [1965]; Bourdieu vd., 1991 [1966]; Bourdieu,

1968; ve Bourdieu ve de Saint Martin, 1976) hakiki bir sosyolojik yorum sunma yönündeki ilk girişimler olduğunu ileri sürmek için makul bir gerekçemiz var. Max Weber'in 'yaşamın stilizasyonu'na ilişkin açıklamaları, Georg Simmel'in moda ve 'Vornehmheit' ya da Tom Bottomore ve David Frisby'nin Simmel'in *Philosophy of Money*'ini (Simmel, 1990 [1900]) [Paranın Felsefesi] çevirirken kullandığı 'ayrım' kavramı, Thorstein Veblen'in 'göz alıcı tüketim' kuramı ve Norbert Elias'ın 'uygarlık süreci'ne dair yorumu beğeni meselesine temas eder etmesine, fakat bu izahlardan hiçbirisi, sistematik bir yöntemi bir yana bırakın, meseleyi açıkça ele almazlar (Elias, 1994 [1939]). Kavram estetik, felsefe ve sanat tarihi alanlarında çok daha fazla incelenmiş ve yorumlanmıştır. Mesela *International Encyclopaedia of the Social Sciences*'de (Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi) yayımlanan maddede beğeni -kokuyla birlikte- yalnızca fiziko-kimyasal bir fenomen olarak betimlenir. Bu yüzden, Loïc Wacquant'ın yaptığı gibi, Bourdieu'nün *Ayrım*'ını 'beğeni incelemesinde yapılmış Kopernik devrimi' olarak nitelendirme çabası haklılık payı taşıyormuş gibi görülebilir (Wacquant, 1993: 663).

Genel olarak söylersek, 'toplumsal yapılar ile zihinsel yapılar arasında belirli bir müteakabiliyetin varlığını' ileri süren Bourdieu, Durkheim'ın önüne koyduğu programı sürdürür (Bourdieu, 1989: 7; Wacquant, 1992: 12-14). Böyle yaparak da Immanuel Kant'ın Üçüncü Kritiğini -bir başka deyişle *Kritik der Urteilkraft* (Yargı Yetisinin Eleştirisi)- sosyolojik bir programa, Hans-Peter Müller'in dediği gibi 'estetik sosyolojisi'ne dönüştürür (Müller, 1992a: 300).

Bourdieu beğeniyi, iktidarın meşrulaştırılması ve kültürel yeniden üretimin gerçekleştirilmesi süreçlerinde işlevselleştirilen başlıca savaş alanlarından biri olarak düşünmüştür. Beğeni, iktidarın gizli kapaklı işleyişini temsil eder; toplumsal olandan ayrı gelişen 'tabii bir sonuç', 'doğal bir farklılık'tır. Bu kerameti kendinden menkul ilişkilerin sosyolojik bir izahını sunma girişimleri, beğeni ile eğitim (ya da diğer toplumsal etmenler) arasındaki ilişkiyi bulandırmakta menfaatleri olan kimseler tarafından çoğunlukla faydasız diye kınanır.

Bourdieu gündelik yaşamı 'makbul' beğenin, 'evrensel' olma iddiası taşıyan beğenin ne olduğunu tayin etme sürecinde son sözü söylemek uğruna verilen sürekli bir mücadele olarak düşünür. Paçayı kurtarmanın mümkün olmadığı kültürel bir oyundur bu mücadele: '[...] beğeni, sahip olunan her şeyin -insanlar ve şeyler- temelidir ve tüm bunlara kendilerini sınıflandıran ve başkaları tarafından sınıflandırılan öteki bireyler namına sahip olunur' (Bourdieu, 1984 [1979]: 56). Bourdieu, 'kabaca eğitim düzeylerine ve toplumsal sınıflara tekabül eden' birbirinden farklı üç tür beğeni (evreni) saptar (Bourdieu, 1984 [1979]: 16). Bu farklı evrenler ya da ayrımlar kendilerini en iyi ihtimalle açıklayıcı bir örnek olarak kullandığı müzik alanında dışa vurur (bkz. Bourdieu, 1984 [1979]: 13-18).

İlk beğeni evreni, 'saf' beğeniye, bir başka deyişle, 'aydın kültürü' dâhilinde de ifade edildiği gibi, kültürel nesneleri meşru kılan beğeniye işaret eder. Azami düzeyde eğitim sermayesine sahip olan egemen sınıf hiziplerinde sıkça bulunur bu beğeni türü. İkinci beğeni evreni ise, daha yaygın ve daha az değerli nesnelere yönelmiş 'vasat-beğeni' (le goût 'moye') denen beğeni evrenine aittir. Üçüncü ve son beğeni evreni ise, sanatsal tutkudan bütünüyle yoksun (örneğin 'halk kültürü') nesnelerin temsil ettiği 'popüler' ya da 'kaba saba' beğenide tezahür eder. Bu tür bir beğeni, 'Kant-karşıtı estetik' gibi, kendiliğinden oluşur; tam da Kant'ın ona verdiği anlamla 'uygarlaşmamış' bir beğenidir bu (Kant, 1966 [1790]: 99; İngilizcesi: Kant, 1987 [1790]: 69; § 13; karşılaştırm. Bourdieu, 1984 [1979]: 41–43). Bir başka can alıcı nitelik söz konusu burada: bu üçüncü tür beğenin bizzat 'beğeni' kavramından dışlanması. Bu üçüncü tür beğeni, kitsch'in sanatsal bakımdan estetikleştirildiği o özgül durum haricinde, kendini hiç de beğeni olarak sunmaz; fakat öbür taraftan da makbul beğeni ya da 'avangard'ın safına geçer. Rolling Stones'un kısa ve özlü bir biçimde belirttiği gibi: 'Hepi topu rock'n' roll işte (ama ne yapayım beğeniyorum)'.

Buna koşut biçimde Bourdieu, her biri verili bir sınıfsal konumla bağlantılı olarak yüzünü kültüre dönmüş üç genel tavır ya da 'yatkınlık' saptar. Egemen sınıf 'seçkinlik duygusu'na sahiptir, orta sınıfın ('yeni küçük burjuvazi') 'kültürel saygınlığı' ('bonne volonté culturelle', salim kültürel istenç, ç.n.) vardır ve alt sınıfların ('halk sınıfları') payına ise 'zorunlu tercihler' düşer. Egemen sınıflar kendilerini öteki beğeni kategorilerini temsil eden sınıflardan ayırma çabasındadır: sınır çizgisi 'iyi' ile 'kötü' arasında, yani 'incelikli' ve 'kaba' beğeni arasında gidip gelir. Herhangi bir zaman diliminde yapılacak en incelikli ayırımın hangisi olduğunu ise avangard belirler. Nihayet popüler beğenin, münasip beğeni diye aşına olunan şeyi çepeçevre kuşatmaya başladığı evrede, 'saf' beğeni 'kaba' beğeniye dönüşmüştür. Dolayısıyla, Bourdieu *Distinction*'da (Ayrım) Simmel'e herhangi bir göndermede bulunmasa da (Simmel, 1983 [1895]), buradaki işleyiş tuhaf bir biçimde Simmel'in moda tarihiyle kimi benzerlikler taşıyor gibi görünüyor.

Bourdieu'nün Kant Eleştirisi

Bourdieu'nün kulağa Kant'ın adını fısıldayan *La Distinction* (Ayrım) metrinin -yani *Critique Sociale du Jugement* [Beğenin Toplumsal Eleştirisi] ki İngilizce çeviride¹ 'beğeni' sözcüğüne bir alt başlık daha eklenmiştir: *A Social Critique of*

Distinction (Ayrım) metrinin Fransızca ve İngilizce kapak resimleri arasında tuhaf bir farklılık var. Bourdieu kitabının Fransızca baskısı için kapak resmini Budapeşte'yi gördükten sonra (Bourdieu, 1979) seçmiştir (Bourdieu'nün yazarla kurduğu kişisel iletişim, 16 Mart 1994). Kapak resmi, Prag Ulusal Galerisi'nde sergilenen, ağzını tka basa doldurmaktan büyük haz alan, boğazına düşkün, şişman bir adamı resmeden Godfried Schalken çizdiği *Le Gourmet*

the Judgement of Taste (Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi)- alt başlığının da gösterdiği gibi, kitap genel olarak Immanuel Kant'ın estetik anlayışının, özel olaraksa Kant'ın *Critique of Judgement* (Yargı Yetisinin Eleştirisi) adlı yapıtının lafını sakınmayan bir eleştirisidir (Kant, 1966 [1790]; İngilizcesi: Kant, 1987 [1790]). Metin yargı yetisinin toplumsal ya da sosyolojik bir eleştirisini sunar. (Bu bölümdeki amacımın Bourdieu'nün eleştirilerinin geçerliliğini değerlendirmek olmadığı düşünülürse, Crowther [1994] ve Fowler [1994] gibi yorumcuların Bourdieu'nün Kant eleştirisine ilişkin sundukları eleştirel yorumları görmezden gelerek devam ediyorum.)

Bourdieu'nün 'kaba saba' (bir başka deyişle .sosyolojik) eleştirisinin Aydınlanma felsefesinin ötesine geçtiğini aklımızda tutmamız önemli. Aslında Bourdieu, tam da evrensel bir yargı yetisinin olanaklılığını sorgulayarak ona karşı çıkar. Yine de, 'prolet-kültü' ya da 'proletarya bilimi'nin sosyolojik bir modeline yol açabilecek olan 'kaba saba' beğenin lehine olabilecek bir tavır takınmaz.

Kantçı terimlerle söylersek, estetik yargı yetisi, herkesçe paylaşılan 'sağ-duyu' -*sensus communis*- (ayrıca bkz. Lyotard, 1991 [1987]) temelli bir muhakemeyi ya da bir tür estetik cemaati öngörür (Kant, 1966 [1790]; Kant, 1987 [1790], § 40; ayrıca karşılaştırm, Gronow, 1997 ve Müller, 1992b). Bourdieu bu estetik cemaati toplumsal bir cemaate, daha doğrusu Scott Lash'ın verdiği isimle 'düşünsel bir cemaate' dönüştürür (Lash, 1994: 161).

Gerçekte Bourdieu, her bir estetik yargının toplumsal olarak belirlenmiş olduğunu ileri sürer. Böylece Kant'ın -beğenin hem öznel hem de nesnel olduğu fikrine gönderme yapan- beğeni ilkesine ilişkin antinomisini toplumsal bir antinomiye dönüştürür: Hem öznel hem de nesnel bakımdan temsil edile-

(Gurme) adında eski bir resimdir. Bourdieu'nün hakkında hiçbir şey söylemediği (aslında beğenmemiştir bu resmi Bourdieu; Bourdieu'nün yazarla kurduğu kişisel iletişim 16 Mart 1994)

İngilizce baskının kapağındaki resim ise, Georges Seurat'ın *Sunday Afternoon on the Island of La Grande Jatte* (Grande Jatte Adasında Pazar Öğleden Sonraları) adlı meşhur tablosundan bir ayrıntıyı yansıtır (karşılaştırm, Rahkonen, 1989: 272-74; Bloch, 1986 [1959]: 953). Bu tablo bir burjuva Pazarını (ironiyle?), ama herhangi bir *joie de vivre* (yaşama sevinci, ç.n.) taşımayan sıkıcı bir Pazar gününü resmeder.

Kapak resimlerindeki bu farklılıklar Fransız ve İngiliz toplumları arasındaki kültürel farklılıkları dışa vuruyordur belki de. İngilizce baskının kapak fotoğrafı tam olarak Fransızların basmakalıp İngiliz tahayyülünü yansıtmıyor mu? İngiliz ve Fransız toplumları arasında sahibi kültürel ve sosyal farklılıklar bulunduğu yorumu yapılabilir. Fransa'da daha inceltirilmiş, 'gizli' sınıfsal ayrımlar söz konusu olmasına rağmen, İngiltere daha dolambaşsız ve kabataslak bir şekilde ele alınabilir.

Orijinal kapak resminde bir başka şaşırtıcı özellik var ki bu eski moda gürmenin bizzat kendisidir. Şüphesiz beğenin soykütüğüne kadar geri gider bu (karşılaştırm. Falk, 1994: 13-15; Gronow, 1997). Bununla birlikte, Bourdieu'nün ulaştığı sonuçlar, beğeni babındaki en büyük farklılıkların müzik alanında söz konusu olduğunu gösteriyor. Bu bağlamda, kapakta kullanılacak daha uygun bir resim bu gerçeği yansıtır olabilir.

bilen beğeni, toplumsal evrende ilişkisel olarak belirlenmiş bir konuma teka-bül eder aslında. Bourdieu'nün Kant'ı görmezden geldiği için eleştirdiği şey tam da budur. Bununla birlikte, Bourdieu'nün ayırım teorisi, bir sınıf sosyolojisi değildir yalnızca. Sahiden, kendisinin de vurguladığı gibi (bkz. Bourdieu, 1989 [1988]: 407–409), ilk bakışta öyleymiş gibi görünmesine ve hatta 'sosyolojik bir indirgeme' olarak adlandırılmasına karşın, kastedilen hiçbir biçimde bu olamaz. Amacı, daha çok, insanların dâhil olduğu habitus ve pratikler babında toplumsalın bilinçdışı boyutunu açıklamak ve bu sayede 'düşünülmemiş'i (*impensée*) su yüzüne çıkarmak olan 'düşünümsel bir sosyoloji'yi andırır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: *An Invitation to Reflexive Sociology* [Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Yanıtlar] metninin başlığıyla karşılaştırm).

Bourdieu *Ayırım*'ın sonundaki 'Ek: "Saf" Eleştirilerin "Kaba Saba" bir Eleştirisine Doğru' başlıklı bölümde sistematik bir Kant eleştirisi sunar (Bourdieu, 1984 [1979]: 485–500). Ayrıca (Bourdieu'nün de aynı gerekçeyle eleştirilmesi mümkün olsa da) oyunun hem içinde hem de dışında durduğu için eleştirdiği Jacques Derrida'nın 'saf' Kant yorumuna da şiddetle karşı çıkar (Derrida, 1987). Şöyle yazar Bourdieu:

Özetlersem, felsefi anlamıyla ayırım, 'saf' beğeniyi bedene işleyip içselleştirilmiş toplumsal ilişkileri tanımlayan o gönülden gelen iğrenmenin bir başka formudur; dolayısıyla *Yargı Yetisinin Eleştirisi*'nin felsefi bakımdan seçkin bir yorumunun, haklı olarak tam da felsefi seçkinliğin simgesi olarak değerlendirilen bir yapıtın bağrında devinen toplumsal ilişkilerin örtüsünü kaldırması beklenemez (1984 [1979]: 499–500).

Bu 'saf' ve 'yansız' beğeni giderek uzaklaşıyordur: 'Biçimin işlev üzerinde kazandığı mutlak üstünlüğü ileri sürüyordur' (Bourdieu, 1984 [1979]: 30 ve 56). Bunun da ötesinde, beğeniyi -yani 'aşıkâr tercihleri' (Bourdieu, 1984 [1979]: 56)- olumsuzlama, yani o gönülden gelen iğrenme hali belirler:

Mevzu bahis edilen şey beğeni meseleleri olduğunda, her bir belirlenim başka herhangi bir alanda olmadığı kadar olumsuzlamadır; beğeniler belki de her şeyden önce ötekilerin beğenileri karşısında sergilenen ('mide-bulandırıcı') dehşet dolu ya da gönülden gelen şu tahammülsüzlüğün kışkırttığı bir iğrenme hissidir. 'De gustibus non est disputandum' (zevkler ve renkler tartışılmaz): 'tout les goûts sont dans la nature' (tüm beğeniler doğada bulunur) diye değil, daha çok her bir beğenin bizzat doğalmış gibi -ve neredeyse bir habitus olarak- duyumsanıyor diye, ki bu ötekileri doğaya aykırı ve dolayısıyla kusurlu görüp reddetmek anlamına gelir (Bourdieu, 1984 [1979]: 56)

Dolayısıyla Bourdieu'ye göre Kant'ın saf beğeni ilkesi; -'dayatılmış haz nesnelere ve bu dayatılmış haz nesnelerinde kendinden geçen çiğ, bayağı

beğeniye dönük- bir iğrenme duygusundan, bir reddediştten başka bir şey değildir' (Bourdieu, 1984 [1979]: 488).

Tuhaftır, Bourdieu'nün hakir gördüğü (Bourdieu, 1988 [1984]: xvi-xxvi and 279) Fransız 'deneme yazarları'ndan biri olan Jean Baudrillard, Bourdieu'nün da bahsettiği iğrenme duygusundan bahseder ve hatta beğenilerin sonunu müjdeleyen tezini -sadece Baudrillard'da bulunan bir tez- daha da genişletir:

Şimdilerde belirlenen şey yalnızca iğrenmedir [*dégoût*], beğeniler bundan böyle işin içine dâhil edilmezler [...]. Modada yeninin ve güzelin biricik kaynağı, çirkin olandır. (Baudrillard, 1986: 5-6)²

Beğeni ve İktidar

Öyleyse daha genel bir düzeyde denebilir ki Bourdieu'nün kendine özgü düşüncesinin temelinde yatan şey, genel olarak iktidarın ve özel olarak ise sem-

Gerhard Schulze bu tartışmaya ilginç, yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Uсталık kokan kitabı *Die Erlebnisgesellschaft*'da (1992) [Deneyim Toplumu], nesnel deneyimi meydana getiren *Erfahrung* kavramına (karşılaştırm. Lash, 1994: 163) karşıt biçimde öznel deneyim olarak çevrilebilecek *Erlebnis* meselesini ele alır. Schulze *Erlebnis*'in özellikle dosdoğru güzelliğe yöneldiğine işaret eder. Bundan böyle Kantçı yargı yetisi anlamıyla kullanılmayan güzelin kıymetli deneyimleri birleştiren bir kavram olduğunu ileri sürer (Almanca'da 'schön', İngilizce'de 'nice'). Adeta 'güzel' deneyimi, oto yıkama kadar Rilke'nin sonelerine de işaret edebilir ya da bunların her ikisi de eşit ölçüde sıradan olabilir (Schulze, 1993: 15-16). Konuşma ve tartışma biçimlerinde bir dönüşümün meydana geldiğini iddia eder Schulze. Sanattan ve kültürden dem vurmanın yeni biçimi vecizedir (*laconic*). Konuşma edimim gitgide 'nasıl hissettiğim'le ve 'harika', 'iyi', 'süper', 'aldatıcı' ve 'havalı' gibi ifadelerle sınırlanır (karşılaştırm. Rolling Stones'un yukarıdaki ifadesi: '[...] (ama ne yapayım beğeniyorum)'). Aynı söz dağarcığı tatil, dost, yeni kız ya da erkek arkadaş ve kokteyl partisi gibi durumları da nitelendiriyor.

Sanatın ya da kültürün değerlendirilmesine veya yargı yetisine ilişkin meselelere verilecek yanıtlar, aslında yukarıdaki soruların cevaplarıyla aynı: 'Kimsin sen?' Bize bir sanat yapıtı nasıl değerlendirdiğimiz sorulduğunda -ki aslında soru (beğendiniz mi? hoşunuza gitti mi?) tam da gündelik dil çemberinde kayıtlıdır: o yapıtta duyumsadığımız şeyi dile getiririz. Öncelikli olarak sanattan dem vurmamız gerçekten de, kendimizde bahsederiz; sanat yapıtı hakkında değil, üzerimizde bıraktığı etkiden konuşuruz. Nesnel anlamda sanatın niteliğini tartışmayız, salt bir beğeni ya da antipati meselesidir. Öznellik farklı bakış açılarında gün yüzüne çıkar: Ben bu filmi beğendim, sen sevmedin. Bunu bilmemiz ve ifade etmemiz kâfidir -konu üzerinde estetik ya da kuramsal tartışma yürütmemize gerek yoktur. Bakış açılarının öznelliği bu yolla tasdik edilir; öznel estetik tepeden tırnağa bu deneyimde edinilir. Bazı şeyler kimine uyarken, diğerine uymaz. Açıkçası beğeniye dair hiçbir tartışma yoktur artık! (ayrıca bkz. Müller, 1992b).

Bourdieu Schulze'ün gündeliğe sirayet etmiş estetik-dışılık ya da estetik-karşıtlığı analizini onaylayacaktır, fakat sosyolojik özneliliğin nesnel toplumsal ve hiyerarşik konumlandırma süreçlerine kadar geri gittiğini eklemeyi arzu edebilir belki de. Bourdieu ile Schulze arasındaki farklılık şudur: Schulze için sınıfları, 'toplumsal çevreyi' ve 'faaliyet alanını' tüketim örüntüleri yaratırken, Bourdieu için bunun tam tersi doğrudur.

bolik iktidarın sosyolojisidir. Ne kadar önemli olsa da, beğeni bu sosyolojinin yalnızca bir ögesidir (akademik alanda olduğu gibi; karşılaştırm Bourdieu, 1988 [1984]). Bourdieu'nün en yakın meslektaşlarından ve yorumcularından biri olan Loïc Wacquant'ın da (karşılaştırm, Bourdieu ve Wacquant, 1992 ve Bourdieu ve Wacquant, 1999 [1998]) ileri sürdüğü gibi:

Sınıflar ve diğer muhalif toplumsal kolektifler, kendi tikel çıkarlarıyla en uyumlu görünen dünya tasvirini dayatmak uğruna verdikleri sürekli bir mücadele içerisindedirler. Bilgi ya da kültürel biçimler sosyolojisi *eo ipso* (sadece bu gerçek nedeniyle, ç.n.) bir siyaset sosyolojisidir, yani bir sembolik iktidar sosyolojisidir. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 14)

(Münasip) beğeni uğruna verilen bir mücadele, iktidar uğruna verilen (sembolik) bir mücadeledir ve bu hakikatin kendisi için bile geçerlidir: 'Şayet hakikat diye bir şey varsa, o da bahse konu olan (*enjeux des luttes*) mücadelelerin hakikatinden ibarettir (Bourdieu, 1990: 297).

Bu bağlamda, Bourdieu'nün, değinmemiz gereken bir kavramı daha var: 'alan' (*champ*). O 'İktidar alanı' kavramını, -muhtemelen 'tözcü' bulunduğu- 'yönetici sınıf' kavramının tartışmaya açık doğasından sakınmak amacıyla kullanır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 76n 16). Bu kavramın belki de en açık tanımını Madison'daki Wisconsin Üniversitesinde Nisan 1989'da verdiği 'İktidar Alanı' başlıklı dersinde sunmuştur:

İktidar alanı, farklı sermaye türleri ya da iktidar formları arasında var olan güçler dengesinin tanımladığı bir güçler alanıdır [...]. Aynı zamanda farklı iktidar biçimlerini ellerinde tutanlar arasında eşzamanlı vuku bulan iktidar uğruna verilen mücadelelerin de alanıdır. Oyunun ve rekabetin uzamıdır o [...]. İktidar alanı, çaprazlama bir alan olarak örgütlenir: (ekonomik sermayenin) hâkim hiyerarşi ilkesi uyarınca bölüştürülmesi, (kültürel sermayenin) boyunduruk altına alınmış hiyerarşi ilkesi uyarınca bölüştürülmesinin ters simetridir. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 76n.16)

'Alan' kavramı, Bourdieücü düşüncenin bütününe sirayet eder: Manyetik alana benzeyen bir 'nesnel güçler sistemi'dir. Bununla birlikte Bourdieu, sosyolojinin 'sosyal fizik'e indirgenebilir olmadığını da vurgular (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 17 ve 100n 52). Bourdieu'nün yaptığı oyun-alanı (*champ-jeu*) benzetmesi, Maurice Merleau-Ponty'nin yapıtına kadar geri gider. Fakat Ponty'nin 'alan' kavramının öyle büyük bir teorik ehemmiyeti yoktur, yine de basitçe spor alanına işaret eder (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 22n 39). Bourdieu 'bir oyun' ile 'bir alan' arasında büyük bir farklılık olduğuna dikkat çeker:

İşin doğrusu, alan, oyunun tersine, kasti bir yaratım ediminin ürünü olmasa ve kuralları ya da iyisi mi örtük ve kodlanmış düzenlilikleri takip etse de, eğer ihtiyatlı davranırsak alan ile oyunu (*jeu*) mukayese edebiliriz. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 98)

Oyunun kendisi rulet formundan ziyade (toplumsal) bir poker formuna benzer: Her iki oyun da belirli oranda (toplumsal, ekonomik ve kültürel) sermaye talep etmesine rağmen, poker birikim ve stratejinin yanında 'ifadesiz bir yüz' (*poker face*) de talep eder.

Lash'ın Bourdieu'nün düşününsel sosyolojisine ve 'düşününsel bir cemaat' olarak alan tezine dair yorumundan yukarıda bahsettim. Lash'a göre, Bourdieu'nün sosyolojisi, bilinçdışının sosyolojisi -yalnızca beğenin değil, aynı zamanda alışkanlıklar ve pratiklerin bilinçdışı- ve sonuç itibarıyla çantada keklik ve sorundan muaf kategorilerin ve varsayımların sınanması olarak betimlenebilir (Lash, 1994: 153). Bilinçdışıyla ilgilenen bu sosyoloji, Lévi-Strauss ve işlevselciliğin gerçekçiliğini ve nesnelciliğini açıkça suçlayan şu sözüm ona düşününsel antropoloji üzerinde bir hayli etkili olmuştur. Bu antropolojiyle (Fransızcadaki 'habiter' fiiliyle aynı kökten gelen) habitus kanalıyla bilme ve öğrenme edimleri kastedilir. Üstelik hakikat ne kavramsal ne de mimetiktir; müşterek pratiklerde tezahür eder. Lash Bourdieu'nün 'estetik (Adorno, Nietzsche) düşününsellikte kıyaslandığında tamamen farklı bir mınıtkada' iş gördüğünü ileri sürer (Lash, 1994: 156).

Lash'in de ifade ettiği gibi, Bourdieu'nün alanları; yapılar, söylemler, öz-neler veyahut nesnelerle dolup taşmaz, fakat daha ziyade bünyelerinde alışkanlıklar, bilinçdışı ve bedensel pratikler ile 'düşünce ürünü olmayan kategoriler'i barındırırlar. Bunun içerimi şudur: Sınıflar ve sınıf fraksiyonları, örneğin (Lash'in -Bourdieu'nün değil- 'ideolojinin ontolojik temelleri' dediği) alışkanlıklar ve beğenilere ilişkin temelde yatan varsayımlar üzerinden bir mücadeleye dahil olurlar. Lash'in argümanını takip edersek, Bourdieu'nün bakış açısından mücadeleye giren kolektif bir fail olarak sınıf değil, aksine kolektif habitus ve 'yaşam tarzı' olarak sınıftır. Bu anlamıyla idrak edilen sınıf bilinçli niyetlere sahip olan örgütlü bir fail değildir. Daha doğrusu, kurumsal örgütlenmeler vasıtasıyla değil müşterek anlamlar ve alışkanlıklar vasıtasıyla işe koşulan 'pratiklerin mantığı'na ilişkin bir meseledir. Böylesi anlamlar ve alışkanlıklar hiçbir suretle yapıları kurmazlar (Lash, 1994: 166).

İktidar ve Hınç

Dolayısıyla Bourdieu'nün düşüncesinde oldukça paradoksal bir şeyler söz konusu: Bir taraftan kendi 'kaba saba' sosyolojik eleştirisine yaslanıp Kant'ın 'saf estetik' fikrini kapı dışarı ediyordu; diğer taraftansa kendi düşününsel

sosyolojisini -Münchhausen sendromuna³ benzer biçimde- tarafsızlığın bir gereğesi haline getiriyordur. Şöyle yazar:

Sosyolojinin, düşünömsel olmayı başardığında, en son hınç tohumlarının dahi izini sürmemizi ve bunları imha etmemizi mümkün kılacağına inanıyorum. [...] Sosyoloji sizi bu tür hastalıklı sembolik tersyüz ediş stratejilerinden özgürleştirir, zira kendinize şu soruyu sormaya zorlar: ...yüzünden mi yazamıyorum? [...] Giscard d'Estaing'in tenis oynayışını tasvir ettiğimde [Bourdieu *Ayrım'a* göndermede bulunuyor] derinlerde bir yerde onun Giscard d'Estaing olduğunu kışkırdığım gerçeği, kullandığım sıfatların retorik salınımının, alaycılığımın, ironik tavrımın ve isyanımın kökeni değil midir? Hınç bana göre insani sefaletin *par excellence* (kusursuz, ç.n.) bir formudur; en kötüsü de tahakküm edenlerin boyunduruk altına aldıkları sınıflara bunu dayatmasıdır (herhangi bir toplumsal evrende, tahakkümcü sınıfın başlıca imtiyazı hınçtan yapısal olarak muaf olmaktır belki de). Dolayısıyla benim için sosyoloji bir özgürlük ve haliyle de bir alicenaplık aracıdır. Bourdieu ve Wacquant, 1992: 212)

Bourdieu'nün Münchhausen sendromuna gelirse -'entelektüel kahrmanlar'ından biri büyük ölçüde Karl Kraus'tur (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 212)- bu sendrom, kendi sosyoloji modelinin tarafsız ve 'saf' bir temsilini sunduğu yukarıdaki alıntıdan da açıkça görölüyor. Bilgi ve iktidarın sosyolojisi olarak anlaşılan, estetik de dâhil olmak üzere hiçbir şey imlemeyen düşünömsel sosyoloji, sosyolojiden başka bir alan karşısında tarafsızdır. Bourdieu, bir sosyolog olarak, tüm sınıflandırmaların üzerinde durduğunu düşünmemiştir (bu bölümün mottosuyla karşılaştırsın), fakat sosyolojisi de herhangi bir sınıftan yana tavır almaz. Kendini hınçtan azade kılan Bourdieu, şeyleri hakikatin tarafsız bakış açısından -bir başka deyişle, bilimsel ve düşünömsel olarak- seyredebilir. 'Dünyanın sefaleti' başlıklı muazzam projesinde *in concreto* (somut olarak, ç.n.) gerçekleştirdiği şey de budur (*La misère du monde*; Bourdieu vd., 1999 [1993]). Dolayısıyla Bourdieu terimin taşıdığı iki anlamda da 'pozitivist' gibi görölüyor: ilkin, düşünömsel sosyolojiye bilimlerin kraliçesi statüsünü veriyordur; ikincisi, kendi kapsamlı araştırma programını ampirik sosyoloji olarak sunuyordur.

Bourdieu *Homo Academicus* kitabı ile ilgili verdiği bir röportajda, toplumsal dünyada nesnel olarak var olan koşulların temelini oluşturan sosyolojik hakikatlere ilişkin belki de en aşikâr perspektifini formüle etmiştir. Bu formü-

Adını Baron Karl Friedrich Hieronymus Münchhausen'den alan bir tür psikolojik hastalık. Münchhausen palavralarıyla ünlü biridir. Bu hastalığa yakalanmış kimseler genellikle olmayan rahatsızlıklarından şikâyet edip dururlar. Temelinde narsist kişilik bozukluğunun yattığı bu rahatsızlıkta kişi, hasta taklidi yapmakta ve aile erbabı ile doktorların ilgisini çekmeye çalışmaktadır (ç.n.).

lasyon aynı zamanda en aşikâr otobiyografi-karşıtı beyanıdır (karşılaştırm Bourdieu, 1986).

Kim olduğumuza ilişkin en derin hakikat, idrak edilmesi en olanaksız düşünce [*impensée*], geçmişte alıkoyup bugün bile işgal etmeyi sürdürdüğümüz toplumsal konumların ve tarihin nesnelliğine kaydedilmiştir. (Bourdieu, 1989 [1988]: 25)

Nihayetinde, 'yüzergezer' bir sosyolojik yaklaşım teşkil ettiğinde bile, Bourdieücü anlamda sosyolojinin toplumsal konumlara geri dönen bu indirgemenen nasıl sakınabildiği ya da bu nesnelliğin dışında nasıl durabildiği belirsiz kalır. Her halükarda, Bourdieu, ne iyinin ve kötünün ne de hakikat ve yalanın ötesinde duran tarafsız bir sosyolojinin mümkün olabileceğine inanmış gibi görünüyor (Bourdieu'nün yazarla kişisel olarak kurduğu iletişim, 22 Haziran 1993).

Nietzscheci Beğeni

Felsefi beğeni, ne yaratımın yerini tutar ne de onu dizginler. Bilakis, felsefeyi şekillendiren beğeniye çağrıda bulunan kavramların yaratılmasıdır. Belirli kavramların özgürce yaradılışı, altı oyulmuş kavramın açığa çıkardığı beğeniye muhtaçtır. Beğeni bu iktidardır, kavramın bu gizil-mevcudiyetidir (*being-potential*) [...] Nietzsche kavramların yaratılmasıyla bilhassa felsefi bir beğeni arasındaki bu ilişkiyi sezmişti [...] (Deleuze ve Guattari, 1994: 78-79)

İktidar, beğeni ve bilgi kavramları babında Bourdieu ile Nietzsche arasında - gerçi katı Wittgeinstenci anlamıyla değilse de- ilginç bir 'ailevi benzerlik' söz konusu olmasına rağmen, Bourdieü'deki her kavramın Nietzsche'ye geri götürülebileceğini varsaymak yanlış olur. Bourdieu Nietzsche'nün denemelerine birçok vesileyle göndermede bulunur, ama bu göndermelerden hiçbiri örneğin *Ayrım*'daki- beğeni meselesiyle alakalı değildir. Bourdieu'nün bu anlamıyla Nietzscheci olduğu söylenemez. Bununla birlikte, Bourdieu düşünce-sinde Nietzsche'nün beğeni ve iktidar kavramlarını andıran birtakım ilginç öğelerin var olduğu da ileri sürülebilir. Nietzsche'nün sosyoloji tarihi üzerinde kayda değer bir etki yaratmış olduğunu ileri sürmek büsbütün yeni bir fikir sayılmaz. Aslına bakarsanız, Nietzsche'nün özel olarak (daha sonra Nietzsche'nin eleştirmeni haline gelen) Tönnies, Simmel (örneğin bkz. Lichtblau, 1984) ve Weber (Stauth ve Turner, 1988; ve Turner, 1992) gibi klasik Alman filozofları üzerinde güçlü bir etkisi vardır. Ne demişler: 'Tüm sosyologlar Nietzsche'den sonra' gelir.

Diğer taraftan bakıldığında Nietzsche, geleneksel bakımdan sosyolojinin klasik düşünürleri arasına dâhil edilmemiştir. Bu anlamda *American Journal of Sociology*'de (Amerikan sosyoloji Dergisi) -belki de yüzyıllık tarihinde ilk defa-

Nietzsche'nin özellikle Birleşik Devletler'deki sosyolojik kuramda mevcut olmayışını ele alan bir makalenin (Antonio, 1995) yayımlanmış olması ilginçtir. Örneğin, Louis Pinto'nun Bourdieu'nün Nietzsche ile ilişkisi hakkında söyleyecek hiçbir şeyi olmamasına rağmen, Nietzsche'nin Fransa'da alımlanmasına dair yaptığı araştırmanın da gösterdiği gibi, Nietzsche'nin etkisi Almanya ve Fransa'da geniş ölçüde kabul görmüştür (Pinto, 1995; ayrıca bkz. Goldman, 1993).

Deleuze ve Guattari 'felsefi' bir beğeni olduğunu ileri sürseler de, özel olarak Nietzscheci beğeni fikri gibi bir şeyi geliştirmek oldukça güçtür. Bir kere Nietzsche'nin üslubu hiç de sistematik değildir, parçalıdır ve vecizelerle örülüdür (karş. Deleuze, 1965; ve Nehemas, 1985). Öte yandan, yazarların kanaatine göre Nietzsche'nin 'beğeni felsefesi' hakkında hiçbir çalışma yapılmamıştır.⁴

Nietzsche, vecizeli söz söyleme tarzının yanı sıra yapıtlarında beğeni kavramına nadiren gönderme yapar: *Beyond Good and Evil* (Nietzsche, 1990 [1886]) [İyinin ve Kötünün Ötesinde], *The Gay Science* (Nietzsche, 1974 [1882]) [Şen Bilim], *On the Genealogy of Morals* (Nietzsche, 1967 [1887]) [Ahlakın Soykütüğü Üzerine], *Nietzsche Contra Wagner* (Nietzsche, 1968 [1895]) [Nietzsche ve Wagner], *Thus Spoke Zarathustra* (Nietzsche, 1961 [1883–1885]) [Böyle Buyurdu Zerdüşt] ve -1980'lerin Nietzsche'sinin *Nachlaß*'ı (miras, ç.n.) olan- *The Will to Power* [Güç İstenci]. Bununla birlikte, Nietzsche'nin yazınsal üretiminde beğeniyle kıyaslandığında iktidara dair çok daha fazla malzeme mevcuttur. Nietzsche'den yapılacak başlıca alıntı -ki Bourdieu'nün *Ayrım*'ı için motto işlevi görebilir- *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ün 'Of the Sublime Men' (*Ulu Kişiler Üstüne*) adlı bölümünde bulunur:

Ve siz de bana beğenilerin, beğeni duygusunun tartışılmaz olduğunu mu söylüyorsunuz, ey dostlar? Ama tüm yaşam beğeni ve beğeni duygusu uğruna verilen bir kavgadan ibarettir! Beğeni: o hem ağırlık, hem kantar hem de kantarcıdır; ağırlık, kantar ve kantarcı uğruna kavgaya girişmeden yaşayıp gitme arzusu taşıyan tüm mahlûkların vay haline! (Nietzsche, 1961 [1883–1885]: 140)

Yukarıda alıntılanan pasajdan da açıktır ki Nietzsche 'tüm yaşamı' beğeni uğruna verilen bir kavga olarak idrak etmektedir; buna itiraz edilmemesi, tam tersine su götürmez bir hakikat olduğunun kabul ve tasdik edilmesi gerekir. Beğeniye, modern toplumda uğruna durmaksızın kavga verilen bir alan olarak değerlendiren Bourdieu'nün Nietzsche ile büyük oranda hemfikir olduğu söylenebilir. Her ikisi için de bu kavga 'sonsuz' ve bitimsizdir; hiçbir uzlaş

⁴ Bildiğim kadarıyla Nietzsche'nin beğeni kavrayışını (tüketim kuramıyla bağlantılı olarak) layıkıyla ele almış tek filozof, Danimarkalı düşünce tarihçisi Lars-Henrik Schmidt'tir (bkz. Schmidt, 1989: 85–111 ve Schmidt, 1990).

ihhtimali yoktur. Bu perspektif, Max Weber'in 'Meslek olarak Bilim' (1919) adlı konuşmasında ifade ettiği m¼cadele kavrayışından pek de uzak değildir:

Nietzsche'den beri ayırđına varmışsızdır ki bir şey yalnızca hoşa gitmeyen görün-t¼s¼ne rağmen değil, fakat tam da bu görün¼t¼ sayesinde güzel olabilir. [...] Bir şeyin güzel, kutsal ve hoş olmadığı halde gerçek olabileceği basmakalıp bir göz-lemdir artık. Gerçekten de, bir şey, tam da sahip olduğu bu özellikler sebebiyle gerçek olabilir. Ama tüm bunlar tanrıların muhtelif sistemler ve değerler eksenin-de giriştikleri en temel m¼cadele örnekleridir yalnızca. Fransız ve Alman k¼lt¼r-lerinin taşıdığı değerin hangi 'bilimsel' yolla karara bağlanmak istenebileceğini bi-lemiyorum; çünkü burada da farklı tanrılar sonsuza değin birbirleriyle öl¼m¼ne bir m¼cadeleye [streiten] tutuşmuşlardır. [...] Büy¼s¼nden arındırılmış ve gayri şahsi güçler biçimine b¼r¼nm¼ř eski tanrıların pek çoğu mezarından kalkıyorlar. Yaşamlarımız üzerinde h¼kimiyet kurmaya çalışıyor ve tekrardan birbirleriyle ezeli bir m¼cadeleye [ewigen Kampf] girişiyorlar (Weber, 1970 [1919]): 139-149; Weber, 1992 [1919]): 99-101).

Nietzsche ve Bourdieu

Nietzsche'nin, Bourdieu gibi, Kant-karşıtı bir filozof olarak kabul görd¼ę¼ hususunda çok az ř¼phe var. Nietzsche *Ahlakın Soyk¼t¼ę¼*'nde Kant'ın estetik kavrayışına, bilhassa da 'g¼zellięin y¼klemleri'ne (gayri şahsi ve evrensel olma y¼klemlerine) saldırır. Schopenhauer gibi Nietzsche de Kant'ın izlerkit-leyi çıkardan arınmış bir tarzda (*ohne Interesse*) memnun eden bir deneyim olarak 'g¼zel' tarifini görmezden gelmiştir (Nietzsche, 1967 [1887]: 844).

Nietzsche'ye göre, her türlü d¼nyasal algı ister istemez perspektif-y¼kl¼ olduğundan, d¼nya 'çıkardan bağımsız' olarak seyredilemez. Dolayısıyla Kant'ın başlıca yanılgısı, estetiği izleyicinin bakış açasından ele almak ve izle-yiciyi 'g¼zel' kavrayışına d¼hil etmektir. Nietzsche 'sanatçının (yaratıcı) dene-yimi'yle Kant'ın bakış açasını y¼zleřtirir. Hakiki bir 'izleyici' ve sanatçaya ait olan bir gör¼řtür bu ve Nietzsche Kant'ın çıkardan arındırılmış tarifi yerine Stendhal'ın '*une promesse de bonheur*' (mutluluk vaadi, ç.n.) olarak güzel tarifini tercih etmiştir. Bourdieu, ilginçtir *Logic of Practice*'de (Pratiğin Mantığı) Ni-etzsche'nin Kant eleştirisinin bu bölüm¼nden özellikle yakınlık duyarak alıntı-lar yapar (bkz. Bourdieu, 1990 [1980]: 58).

Nietzsche *Gay Science*'da (şen Bilim) sıradan beğenide (*common taste*) meydana gelen d¼n¼ř¼mleri ele alır (İlk kitap, bölüm 39; Nietzsche, 1963 [1882], 64f). D¼n¼řen beğenilerin yalnızca bir semptomu olabilen kanaatlerde-ki değişime kıyasla sıradan beğeniyi daha m¼him gör¼r. Beğeniler nasıl d¼n¼-ř¼r öyleyse? Nietzsche'ye göre beğeniler, nüfuzlu kimseler kendi tasarılarını oluşturup bunları başarıyla gerçekteştirdikleri zaman d¼n¼ř¼r. Nitekim gü-l¼nç ve saçma sözler sarf ettiklerinde, esas itibariyle kendi beğeni ve tiksinti duygularını oluşturan prensipleri takip ediyorlardır. İktidarları altında sayıları

gittikçe büyüyen ve nihayetinde vazgeçilmesi mümkün olmayan bir konuma yükselen insanları kendilerine tabi kılarlar bunlar (Nietzsche, 1963 [1882]: 64f). Beğenilerin dönüşümüne dair bu yorum bir hayli incelikten yoksundur, fakat Bourdieu'nün analizinde ve burada, özellikle ret ve tiksinti yargılarına başvuru olarak beğenilerin tezahür etmesi ve 'meşru kılınmış beğeni'nin yürürlüğe konması gibi birtakım benzer öğeler söz konusudur.

Nietzsche, '*hoc est ridiculum, hoc est absurdum*' ('saçma dedikleri şey saçma, gülünç dedikleri şey gülünçtür) [...]. Dolayısıyla onlar [yani güçlü ve nüfuzlu kimseler], çok sayıda insan için giderek daha fazla alışkanlığa dönüşen ve nihayetinde tüm insanlar için mecburiyet halini alan bir sınır çizgisi tayin ederler' diye yazar (Nietzsche, 1963 [1882]): 64). Nietzsche'nin soyut bir toplumsal baskı olarak bu 'sınır'a (Zwang) getirdiği sosyolojik yorum, onun kavrayışını Bourdieu'nün düşüncesine yakınlaştırır. Aynısı Nietzsche'nin 'alışkanlık' (*Gewöhnung*) ve 'zorunluluk' (*Bedürfnis*) kavramları için de geçerlidir ki bunlar Bourdieu'nün 'habitus' ve 'pratik' kavramlarıyla aşağı yukarı benzerdir. Üstelik Nietzsche, farklı yaşam tarzlarına ve farklı bedenlere (doğa) gömülü oldukları gerekçesiyle bireylerin şeyleri farklı yollardan duyumsayıp beğendiklerini kabul eder.⁵ Bununla paralel biçimde, Bourdieu, toplumsal sınıfları bedensel olarak eklemlenmiş (*fait corps*/bedenleşmiş) kolektif habitus ve yaşam tarzı bakımından (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 149) ve hatta fizyonomik olarak idrak eder (karş. Simmel: Kulak problemi, *Nasenfrage*). Nietzsche'ye göre, estetik ve etik yargılar bedenin 'en güzel melodileri'dir. Bourdieu *Ayrım*'da Nietzsche'ye ('güç istenci' denilen kavramına) ve sınıfsal habitusun 'bedensel dili'ne göndermede bulunur (Bourdieu, 1984 [1979]: 177). Bir başka bağlamda Bourdieu, Marcel Mauss'tan '[d]il bedenin bir tekniğidir' sözünü ödünç alır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 149).

Şahsi bakış açıları arasında var olan somut farklılıklara rağmen, Bourdieu ve Nietzsche'nin toplumsal olarak belirlenmiş beğeni kavramlarının şaşırtıcı bir benzerlik taşıması dikkat çekicidir. Sosyolojik bir perspektiften bakıldığında şüphesiz Bourdieu'nün yorumu daha inceliklidir.

Her iki düşünür de hınç meselesi hakkında benzer görüşleri paylaşır. Gerçekte Bourdieu 'düşünümsel sosyoloji' kavrayışının hınç mefhumu ile ilişkisini izah ettiğinde Nietzsche'ye dolaysız biçimde göndermede bulunur:

Hınç hakkında hakikaten korkunç şeyler kaleme almış olan Scheler'de (Bourdieu Max Scheler'in *Ressentiment* (Hınç) adlı kitabına işaret ediyor) olduğu gibi, bo-

'Das diese einzelnen aber anders empfinden und "schmecken", das hat gewöhnlich seinen Grund in einer Absonderlichkeit ihrer Lebensweise [...], kurz in der Physis.' Heidegger'in yorumuna göndermede bulunan Schrift (1990, 38-40), Nietzsche'nin estetik kuramını 'biyolojik değerler' üzerine inşa edilmiş bir 'sanat fizyolojisi' olarak adlandırır ('bios' sözcüğü yaşam olarak telaffuz edilir).

yunduruk altına alınmışların deneyimlediği tahakküme karşı geliştirdikleri nefret duygusuyla eşanlamlı değildir hınc. Bilakis terimi icat eden Nietzsche'nin de iddia ettiği gibi, toplumsal bakımdan sakatlanmış –fakir, zenci, kadın, aciz- varlığı insani bir kusursuzluk modeline dönüştüren, isteğe bağlı bir özgürlük ve bir *devoir-être* (zorunluluk, ç.n.), tahakkümden duyulan bilinçdışı büyülenme hali üzerine inşa edilmiş bir *fatum* (yazgı, ç.n.) gerçekleştirimi anlamına gelen şahsi bir duygudur. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 212)

Bourdieu'nün tarafsız sosyolojisini besleyen şey, tam da bu hıncın muaf olma haliydi.

Bu mefhum, Nietzsche'nin sayısız yanlış anlamaya yol açmış 'güç istenci'nden (*Wille zur Macht*) nerede ayrılıyor tam olarak? İlk bakışta kavramın Bourdieu ile hiçbir alakası yokmuş gibi görünüyor. Tam tersine, Nietzsche felsefenin 'kötü beğenisi'yle, 'hakikat istenci'yle dalga geçer (Nietzsche, 1967 [1885]: 9; ayrıca bkz. Nietzsche, 1967 [1886]: 567 ve 1967 [1887]: 886–887).

Nietzsche 'sağlam' ve 'zayıf' güçler arasında ilginç bir ayrıma gider ve 1880'lerin ünlü *Güç İstenci* temasını terk ettiği süreçten sonra bu ayrımı defalarca 'yineler'.⁶ 'Sağlam' güçler burada illa ki iktidardakilere gönderme yapmaz ve Gilles Deleuze'ün ileri sürdüğü gibi (1965: 70–77), 'iktidar hırsı' fikrine işaret etmez. 'Sağlam kimseler' eylemde bulunup bir şeyler ortaya koyarlar; 'zayıf kimseler' ise kendi hıncı uyarınca reaksiyon gösterirler. *Ayrım*'daki Bourdieu'ye göre, aşağı sınıflar ve 'yeni küçük burjuvazi' varsayıldığı gibi egemen grubun yarattığı ayrımlara rıza gösterirler.

Der Wille zur Macht'ın (güç istenci) Fransızcaya *La volonté de puissance* (güç istenci) olarak tercüme edilmesi düpedüz tesadüf müdür (Deleuze, 1965: 89)? Michel Foucault'nun cinselliğin tarihinde belirttiği *La volonté de savoir* (bilgi istenci) kavrayışı (Foucault, 1976; Foucault, 1990) ve belki de Bourdieu'nün 'salim kültürel istenç' (*bonne volonté culturelle*) kavramı üzerinde bariz bir etkisi olmuş mudur bu çevirinin?

Üstelik yaratıcı sanatçının benimsediği bakış açısı (Nietzsche'nin yukarıdaki Kant eleştirisiyle karşılaştıran) Nietzsche'nin şahsi sanatsal programıyla da örtüşür. Bu perspektif Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojisi için de geçerli

Heidegger'e göre, *Böyle Buyurdu Zerdüş'ten* sonra (1961; 1967 [1883–1885]) 'Nietzsche gerçek düşüncelerini asla yayımlamamıştır' (Heidegger, 1968 [1954]: 73; karşılaştırm. Schrift, 1990). Yalnızca 'düşünülmemiş' bir formda olsa da, Nietzsche gerçek düşünceleri *Nachlaß*'ında bulunabilir: 'Filozofun düşüncesinde düşünülmemiş olan şey, onun düşüncesindeki bünyevi bir eksiklik değildir.

Düşünülmemiş olan burada her durumda yalnızca düşünülmemiş olarak vardır. Düşünce nedimli kökensel bir hal alırsa, bünyesinde barındırdığı düşünülmemiş olan şey de o denli zenginleşecektir' (Heidegger, 1968 [1954]: 76). Bourdieu'nün de yukarıda aynı terimi 'düşünülmemiş' (*impensée*) terimini kullandığına dikkat edin. Fakat bu terime oldukça başka bir çağrışım yükler o.

midir, yoksa tam da bu noktada iki filozof arasında kökensel bir ayrım mı söz konudur? Nietzsche'nin ideali, avangard bir şahsiyet olarak eylemek, diğer şeylerin yanı sıra yeni değerler ve beğeniler yaratmak ve bunları yargılamaktı (Nietzsche'nin 'kadınların estetiği' dediği bir şeydir bu; bkz. Nietzsche, 1966: 717). Öte yandan Bourdieu, Hans Haacke ile girdiği tartışmada sanatçıya özel bir statü bahşeder: Her şeyden evvel sanatçı hususi bir liyakate, yani sansasyon yaratıp bilimsel araştırmanın söylemeye muktedir olmadığı bir şeyi dışa vurma hünerine sahiptir (Bourdieu ve Haacke, 1995 [1994]: 36).

Nietzsche'nin de ileri sürdüğü gibi (1966: 489 ve 484), Kant ve getirdiği eleştiri bizi yorumlama hakkından mahrum bırakmış olduğundan, güç istenci esas itibariyle sahip olunan güç farklılıklarını ve derecelerini yorumlamalı, özetlemeli ve tanımlamalıdır. Hem Nietzsche hem de Bourdieu Kant'a karşı bir hayli eleştirel olsalar da, Michel Maffesoli'nin de dile getirdiği gibi (1993), Nietzsche güç istencini 'yaşamı olumlama' edimini dile getirmemize imkân tanıyan müspet ve pozitif bir güç olarak tasvir eder. Ancak Bourdieu güç istencini olumsuz bir şey olarak kavrar. Yine de, kavramın ne Nietzscheci 'değerler üretimi' ne de Foucaultcu 'bilgi üretimi' anlamında yaratıcı bir anlamı vardır. Dahası 'yeni küçük burjuvazi' açısından tipik olan 'salim kültürel istenç', Bourdieu'nün denemesinde çok daha betimleyici bir kavrama dönüşür.

Nietzsche'nin düşüncesi sadece Kant-karşısı değildir, aynı zamanda sosyoloji-karşıtıdır da (Lichtblau, 1984: 236–238). On dokuzuncu yüzyıl Fransa'sı ve İngiltere'sinde sosyolojinin (bilhassa 'Bay Herbert Spencer'in sosyolojisinin) genel vasatlığın ve dekadansın ruh halini temsil ettiğini ileri sürmüştür Nietzsche (Nietzsche, 1967 [1889]: 981). Bu vasatlığın ve dekadansın temelinde yatan şey, 'toplum sorunu'nun ortaya çıkışı ve toplumsal hareketlerin büyümesiyle birleşen Batılı akılcılaştırma sürecidir ki bunların tümü de iddia edildiği gibi 'dekadansa' ait fenomenler olarak değerlendirilebilir.

Nietzsche'nin sosyoloji-karşıtlığı, ahlaki ve kültürel eleştirisinde temellenmişti. Bir tür 'pozitif sosyoloji-karşıtlığı'ydı bu; Nietzsche'nin radikal düşünceleri Alman sosyoloji geleneği üzerinde, bilhassa da Simmel (Lichtblau, 1984: 238) ve Weber (Stauth ve Turner, 1988: 120–121) üzerinde sağlam bir etki yaratmıştı. Bu sosyoloji karşıtlığı aristokratik bir karşıtlıktı ve 'mesafe pathosu'nu olumluyordu. Nietzsche'nin bu fenomeni *Beyond Good and Evil*'in (İyinin ve Kötünün Ötesinde) 'Nedir soyluluk?' bölümünde tasvir etme biçimi, haddi zatında Bourdieu'nün analizinden çok da uzak değildir:

Mesafe pathosu olmaksızın, iktidardaki sınıfın tebaasını ve araçlarını sürekli gözetleyip hor görmesinden ve aynı şekilde sürekli itaat ve boyun eğdirme denemelerine maruz bırakmasından, onları baskı altına alıp belirli bir mesafede tutmasından kaynaklanan, şu diğer, daha gizemli pathos, şu ruhun içinde aralıksız büyüyen mesafe özlemi, hep daha yüksek, daha nadir bulunan, daha uzak, daha yo-

ğün, daha etraflı vaziyetlerin ortaya çıkışı, velhasıl tam da yeni 'insan' türünün yükselmesi durumu ortaya çıkmamıştır [...] (Nietzsche, 1990: 192; Nietzsche, 1967 [1886]: 604).

Bununla birlikte açıktır ki Nietzsche ve Bourdieu'nün ulaştığı sonuçlar birbirinden büyük oranda farklıdır. Bourdieu'nün kendi sosyolojisinin aristokratik olarak nitelendirilmesini kabul etmeye hazır olduğunu varsaymak makul değildir. Dahası Nietzsche'nin pozitif üslubuna karşıt biçimde Bourdieu, mesele hakkında, bir başka deyişle, kendi incelemesinde aristokrasinin temel niteliğini oluşturan biçimin içerik üzerindeki üstünlüğü hakkında oldukça eleştirel bir yorum getirir (Bourdieu, 1984 [1979]: 56). Yine de, Bourdieu'nün sosyolojisi soylu ve cömert veçhelere sahip olması bakımından (yukarıda anılan 'sosyolojik cömertlik' meselesiyle karşılaştırın) aristokrattır; çıkardan arınmış bir tavır olarak belirli bir mesafe-alma deneyimine kapı aralar. Diğer taraftan, eğer Nietzsche için mesele sanatçı-filozofun yaratıcı kapasitesi ya da yeni değerler üretme kabiliyetiyle alakalıysa, öbür yandan Bourdieu için, üretici-sosyoloğun hüneriyle alakalıdır -bir poiesis meselesidir. Gelgelelim Nietzsche kendi sanatsal programında vurguyu içerikten biçime kaydırmıştır ve onun için felsefe esas itibarıyla bir üslup meselesidir.

Nietzsche *Will to Power*'da (Güç İstenci), sosyoloji kavramının 'güç konfigürasyonları incelemesi'yle (*Herrschaftsgebilden*) ve toplum kavramının da 'kültürel karmaşa' ile ikame edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu ifade yoruma açık olsa da, kulağa büsbütün yabancı gelmez ve (Weber'in tahakküm sosyolojisine çok yakın olmasına rağmen) Bourdieu'nün sembolik iktidar sosyolojisine de uygulanabilir.

Üstelik Bourdieu için sembolik mücadele neredeyse daimi ve ebedi bir süreçtir. Erişilecek ahenkli bir durum ya da aşama yoktur -tam tersi geçerlidir. Nietzsche ise kendine göre 'en yüksek olumlama formülü' olan 'aynının bengi dönüşü' (*ewige Widerkunft*) fikrini ön plana çıkarmıştır (Nietzsche, 1979: 99; Nietzsche, 1967 [1888]: 1155). Bu formülasyon ne 'aynı'nın basit döngüsellliğini ima eder ne de tarihsel olayların nüksetmesi ya da tekrarlanması anlamına gelir. Esas itibarıyla 'seçici'dir. Dahası tefekkür gibi iki misli seçicidir (karşılaştırın Deleuze 1965: 37). 'İstenç'in tüm ahlaki sistemden azat olması anlamına gelir: Neyi arzularsam arzulayayım, sanki onun sonsuz biçimde tekrar edişini de arzuluyormuşum gibi, çok fazla istemeliyimdir (Kant'ın kategorik buyruğuyla karşılaştırın). Simmel Nietzsche'nin 'beni dönüş' kuramını sorumluluk etiği bünyesinde geliştirilmiş en yüksek 'bireysel yasa' formu olarak değerlendirir: Sonsuza değin yaşayacakmışız gibi, bir başka deyişle, sanki bengi dönüş mümkünmüş gibi yaşamamız gerekir (Lichtblau, 1984: 261). Bourdieu'nün durumunda bir ihtimal sosyoloğun sorumluluk etiğine işaret edilebilse de, onun düşüncesinde bu türden bir pozitif istenç pek de açık seçik bulunmaz.

Sonuç

Öyleyse, Nietzsche'ye göre dünya nasıldır? *Güç İstenci* bize bariz bir yanıt veriyor:

Dünya bana göre nasıldır, bilir misiniz? Onu kendi aynamdan göstereyim mi size? [...] Dünya güç istencinden ibarettir ve bundan başka hiçbir şeydir. Ve siz, kendiniz bu güç istencinden ibaretsiz ve bundan başka hiçbir şeysiniz! (Nietzsche, 1966: 916-917; İtalikler Nietzsche'; Nehemas'tan İngilizce alıntlandı, 1985: 75)

Bourdieu muhtemelen bu açıklamaya katılırdı (karşılaştırm, Rahkonen, 2006). 'Kültür oyunundan çıkış olmadığını' ileri süren Bourdieu, toplumu dışına çıkılması mümkün olmayan bir sembolik iktidar mücadelesinin yürütüldüğü büyük bir savaş alanı olarak tasvir eder. Horace'nin ünlü 'De te fabula narratur' (Anlatılan senin hikâyendir) aforizmasını -Marx'ın Das Kapital'in önsözünde kullandığı da aynı ifadedir- alıntılar (Bourdieu 1984 [1979]: 12; Marx, 1867: ix).

Nietzsche'yi mealen yorumlayan Bourdieu 'toplum güç istencinden ibarettir ve siz, kendiniz bu güç istencinden ibaretsiz' diyecektir. Bununla birlikte, Bourdieu'nün etrafında gezindiği ve bana kalırsa 'olumlu' olan, tam da Comte'un ima ettiği anlamda -'pozitivist' olmayan- *hakikat istenci*⁷ gibi bir şey mevcuttur onda (Comte'un *capacité positive*'iyle -pozitif yeti, ç.n.- karşılaştırm). Nihayetinde, Bourdieu bu ikilemin üstesinden gelmekte başarısız olmuş ve kendi modelini Saint-Simoncu toplum programıyla sonuçlandırmıştır: '*La sociologie est un sport de combat*' (Sosyoloji bir savaş sporudur, ç.n.) (Bourdieu, 2007).⁸

Teşekkür

Bu yazı benim *Sociétés* dergisinde (1996: 283-297) 'Le goût vu comme une lutte: Bourdieu et Nietzsche' (*Mücadele Olarak Beğeni: Bourdieu ve Nietzsche*) başlığıyla yayımlanan makalemin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

İncelikli dilsel revizyon önerileri nedeniyle Helsinki Dil Merkezi Üniversitesi'nden Joan Nordlund ve Simon Susen'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Bourdieu'nün yazarlar kurduğu kişisel iletişim, 22 Haziran 1993. Paris'te gerçekleştirdiğimiz bir sohbette Bourdieu bana Heidegger'e yaptığı muamelenin aynısını Nietzsche'ye de yapabileceğini söylemişti (karşılaştırm, Bourdieu (1991 [1988]). (Bourdieu'nün yazarlar kurduğu kişisel iletişim, 5 Ocak 1995).

İngilizcesi: 'Sosyoloji Bir Savaş Sanatıdır': 'Je dis souvent que la sociologie c'est un sport de combat, c'est un instrument de self defense. On s'en sert pour se défendre, essentiellement, et l'on n'a pas le droit de s'en servir pour faire des mauvais coups.' (Bourdieu, 2007.)

Referanslar

- Baudrillard, Jean (1986) 'La puissance du dégoût', *Traverses* 37: 5–13.
- Bloch, Ernst (1986 [1959]) *The Principle of Hope*, Vol. 3, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight, Oxford: Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1986) 'L'illusion biographique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 62/63: 69–72.
- Bourdieu, Pierre (1988 [1984]) *Homo Academicus*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1989 [1988]) 'Antworten auf einige Einwände', in Klaus Eder (ed.) *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis. Theoretische und empirische Auseinandersetzung mit P. Bourdieu's Klassentheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 395–410.
- Bourdieu, Pierre (1989) 'For a Socio-Analysis of Intellectuals: On Homo Academicus: An Interview with Pierre Bourdieu', *Berkeley Journal of Sociology* XXIV: 1–29.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1980]) *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1990) 'Animadversiones in Mertonem', in Jon Clark, Celia Modgil and Sohan Modgil (eds.) *R. K. Merton: Consensus and Controversy*, London, New York & Philadelphia: Falmer Press, pp. 297–301.
- Bourdieu, Pierre (1991 [1988]) *The Political Ontology of Martin Heidegger*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993 [1984]) *Sociology in Question*, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre (ed.) (1993) *La misère du monde*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2007) *La sociologie est un sport de combat*. Un film de Pierre Carles sur Pierre Bourdieu, en partenariat avec *Le Monde diplomatique*, 150 min/DVD, Montpellier: C-P Productions et VF Films.
- Bourdieu, Pierre and Monique de Saint Martin (1976) 'Anatomie du goût', *Actes de la recherche en sciences sociales* 5: 2–112.
- Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel, and Jean-Claude Chamboredon (1990 [1965]) *Photography: A Middle-brow Art*, trans. Shaun Whiteside, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, and Daniel Schnapper (1991 [1966]) *The Love of Art: European Art Museums and Their Public*, trans. Caroline Beattie and Nick Merriman, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1999 [1998]) 'On the Cunning of Imperialist Reason', *Theory, Culture & Society* 16(4): 1–58.
- Bourdieu, Pierre and Hans Haacke (1995 [1994]) *Free Exchange*, trans. Randal Johnson and Hans Haacke, Cambridge: Polity Press.
- Crowther, Paul (1994) 'Sociological Imperialism and the Field of Cultural Production: The Case of Bourdieu', *Theory, Culture & Society* 11: 155–169.

- Deleuze, Gilles (1965) *Nietzsche*, Paris: PUF.
- Deleuze, Gilles and Pierre-Félix Guattari (1994) *What is Philosophy?* London & New York: Verso.
- Derrida, Jacques (1987) *The Truth in Painting*, trans. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago: University of Chicago Press.
- Elias, Norbert (1994 [1939]) *The Civilizing Process*, Vol. 1–2, trans. Edward Jephcott, Oxford: Blackwell.
- Falk, Pasi (1994) *The Consuming Body*, London: Sage.
- Foucault, Michel (1990 [1976]) *The History of Sexuality*, Vol. 1: *An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage Books.
- Fowler, Bridget (1994) 'The Hegemonic Work of Art in the Age of Electronic Reproduction: An Assessment of Pierre Bourdieu', *Theory, Culture & Society* 11(1): 129–154.
- Goldman, Harvey (1993) 'Knowledge Production among Contemporary French Intellectuals, with an Eye toward the Appropriation of Nietzsche', paper presented at the Centenary Congress of the Institut Internationale de Sociologie, Paris, July 1993 (unpublished paper).
- Gronow, Jukka (1997) *The Sociology of Taste*, London & New York: Routledge.
- Heidegger, Martin (1968 [1954]) *What is Called Thinking?* Transl. J. Glenn Gray, New York: Harper & Row.
- Kant, Immanuel (1966 [1790]) *Kritik der Urteilkraft*, Stuttgart: Reclam.
- Kant, Immanuel (1987 [1790]) *Critique of Judgement*, trans. Werner S. Pluhar, Indianapolis: Hackett.
- Lash, Scott (1994) 'Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community', in Ulrich Beck, Anthony Giddens and Scott Lash, *Reflexive Modernisation: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press, pp. 110–173.
- Lichtblau, Klaus (1984) 'Das "Pathos der Distanz": Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel', in Heinz-Jürgen Dahme and Otto Rammstedt (eds.) *Georg Simmel und die Moderne: Neue Interpretation und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 231–281.
- Lyotard, Jean-François (1991 [1987]) 'Sensus Communis: The Subject in statu nascendi', in Eduardo Cavada, Peter Connor and Jean-Luc Nancy (eds.) *Who comes After the Subject?* New York & London: Routledge, pp. 217–235.
- Maffesoli, Michel (1993) 'Body and Postmodernity', paper presented at the International Conference on the Sociology of Consumption, Helsinki, 14–19 June (unpublished).
- Marx, Karl (1867) *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, Bd. 1. Hamburg: Otto Meissner Verlag.
- Müller, Hans-Peter (1992a) *Sozialstruktur und Lebensstile: Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Müller, Hans-Peter (1992b) 'De gustibus non est disputandum? Bemerkungen zur Diskussion um Geschmack, Distinktion und Lebensstil', in Reinhard Eisendle and Elfie Miklautz (eds.) *Produktkulturen: Dynamik und Bedeutungswandel des Konsums*. Frankfurt am Main & New York: Campus, pp. 117–34.

- Nehemas, Alexander (1985) *Nietzsche: Life as Literature*: Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich (1961 [1883–1885]) *Thus Spoke Zarathustra: A Book for Everyone and No One*, trans. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1963 [1882]) 'Die fröhliche Wissenschaft (La gaya scienza)', in his *Werke in sechs Bänden; dritter Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 7–274.
- Nietzsche, Friedrich (1966) 'Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre', in his *Werke in sechs Bänden; sechster Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 471–925.
- Nietzsche, Friedrich (1967 [1883–1885]) 'Also sprach Zarathustra', in his *Werke in sechs Bänden; dritter Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 277–456.
- Nietzsche, Friedrich (1967 [1885]) 'Vorrede zur zweiten Ausgabe (Die fröhliche Wissenschaft)', in his *Werke in sechs Bänden; dritter Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 7–274.
- Nietzsche, Friedrich (1967 [1886]) 'Jenseits von Gut und Böse', in his *Werke in sechs Bänden; vierter Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 563–759.
- Nietzsche, Friedrich (1967 [1887]) 'Zur Genealogie der Moral', in his *Werke in sechs Bänden; vierter Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 761–900.
- Nietzsche, Friedrich (1967 [1888]) 'Ecce homo: Wie man wird, was man ist', in his *Werke in sechs Bänden; vierter Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 1063–1159.
- Nietzsche, Friedrich (1967 [1889]) 'Götzen-Dämmerung: Streifzüge eines Unzeitgemäßen', in his *Werke in sechs Bänden; vierter Band*, herausgegeben von Karl Schlechta, München: Carl Hanser Verlag, pp. 939–1033.
- Nietzsche, Friedrich (1968 [1895]) 'Nietzsche Contra Wagner', trans. Walter Kaufmann, in Walter Kaufmann (ed.) *The Portable Nietzsche*, New York: Viking Press, pp. 661–683.
- Nietzsche, Friedrich (1974 [1882]) *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann, New York: Vintage Press.
- Nietzsche, Friedrich (1979 [1888]) *Ecce homo: How One Becomes What One Is*, trans. R. J. Hollingdale, Harmondsworth: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1990 [1886]) *Beyond Good and Evil*, trans. R. J. Hollingdale, London: Penguin.
- Pinto, Louis (1995) *Les neveux de Zarathoustra: Le réception de Nietzsche en France*, Paris: Seuil.
- Rahkonen, Keijo (1989) 'Utopia (on utopia)/A Utopia (is a utopia)', in Timo Valjakka (ed.) *Synnyt–nykytaiteen lähteitä/Sources of Contemporary Art*, Helsinki: Museum of Contemporary Art, pp. 266–286.
- Rahkonen, Keijo (1996) 'Le goût vu comme une lutte: Bourdieu et Nietzsche', *Sociétés* 53: 283–297.

- Rahkonen, Keijo (2006) 'Pierre Bourdieu – l'homme académique: Étude de la pensée de Bourdieu dans une perspective bourdieusienne', in Fred Dervin & Elina Suomela-Salmi (éds.) *Communication et éducation interculturelles: Perspectives*, Bern: Peter Lang, pp. 207–226.
- Schmidt, Lars-Henrik (1989) *Der Wille zur Ordnung*, Aarhus: Aarhus universitets forlag.
- Schmidt, Lars-Henrik (1990) 'Smagens analytik', in Kurt Ove Eliassen and Tore Eriksen (eds.) *Smag, sansning, civilisation: En antologi*, Aarhus: Aarhus universitets forlag, pp. 118–155.
- Schrift, Alan D. (1990) *Nietzsche and the Question of Interpretation: Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York & London: Routledge.
- Schulze, Gerhard (1992) *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt & New York: Campus.
- Schulze, Gerhard (1993) *Auf der Suche nach dem schönen Leben. Glücksmodelle, Kunst und Publikum der Gegenwart*, Bamberg (unpublished manuscript).
- Simmel, Georg (1983 [1895]) 'Die Mode', pp. 26–51 in his *Philosophische Kultur. Über das Abenteuer, die Geschlechter und die Krise der Moderne, Gesammelte Essays*, Berlin: Wagenbach.
- Simmel, Georg (1990 [1900]) *The Philosophy of Money*, London: Routledge.
- Stauth, Georg and Bryan S. Turner (1988) *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Blackwell.
- Turner, Bryan S. (1992) *Max Weber: From History to Modernity*, London & New York: Routledge.
- Weber, Max (1970 [1919]) 'Science as Vocation', in Hans H. Gerth and C. Wright Mills (eds.) *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, pp. 129–156.
- Weber, Max (1992 [1919]), 'Wissenschaft als Beruf', in his *Gesamtausgabe*, Vol. 17/1. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 71–111.
- Wacquant, Loïc (1993) 'Taste', in William Outhwaite and Tom Bottomore (eds.) *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, Oxford: Blackwell, pp. 662–664.
- Wenzel, Bernice M. (1968) 'Taste and Smell', in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Vol. 15, New York: Macmillan & Free Press, pp. 514–516.

Diger Kaynaklar

- Bourdieu's personal communication (letter) to the author, 22 June 1993.
- Bourdieu's personal communication to the author, 16 March 1994.
- Bourdieu's personal communication to the author, 5 October 199

BÖLÜM YEDİ

ELİAS ve BOURDİEU

*Bowen Paulle, Bart van Heerikhuizen ve
Mustafa Emirbayer*

Norbert Elias ve Pierre Bourdieu'nün evrenleri birbirlerine derinlemesine siyaret ettikçe, toplumsal olana dair görüşleri arasındaki dikkat çekici benzerlikler de giderek berraklaşır. İki sosyolog birbirlerinin halinden epey anlamış olsa da,¹ başlıca entelektüel benzerliklerinin ne denli asli olduğunun farkında olduklarına dair hiçbir emare yoktur.² Her ne kadar pek çok sosyal bilimci bu yazarlar arasındaki benzerliklere dair içgüdüsel bir hissiyat geliştirip Elias'ın kimi yapıtlarına duydukları hürmeti Bourdieu'nün münferit yapıtlarına atfettikleri büyük hayranlıkla birleştirmiş olsa da, şimdiye kadar Bourdieu ile Elias'ın paylaştıkları entelektüel hısımlığın seviyesi fark edilmemiş gibi görünüyor. Mesela, Goudsblom (1987) Elias hadisesine ve Wacquant gibiler ise (2006) Bourdieu hadisesine dair gerçekleştirdikleri ikna edici çalışmalarda her iki sosyoloğun yaptıkları katkılara dikkat çekmişlerdir. Bununla birlikte, böylesine özenli ve hakkaniyetli çalışmalarda bile, iki yazar arasındaki can alıcı bağıntılar ya görünmez ya da üstü kapalı kalmıştır. Bir tür kazı işine girişen bu bölüm, Bourdieu ve Elias'ın neden tekil bir kuramsal yaklaşıma katkıda bulunan sosyologlar olarak görülebileceğini gün yüzüne çıkarıyor. Buradaki en önemli tespit, her iki düşünürün de aynı merkez kavram üçlüsüne aşırı ölçüde itimat ettikleri ve bu kavram üçlüsünü bıkip usanmadan ilişkisel ve

Nitekim *State Nobility*'nin (Devlet Aristokrasisi) yazarı, 1991'de Elias'ın yaptığı özgün katkıları onurlandıran Amsterdam'daki bir anma töreninde eski ustasına olan minnettarlığını ifade etmiştir. Bu minnettarlığın genişletilmiş bir versiyonu daha sonra 'Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field' (Devleti Yeniden Düşünmek: Bürokratik Alanın Oluşumu ve Yapısı) başlığıyla yayımlanacaktır (Bourdieu, 1994). Elias ve Bourdieu'nün kişisel yazışmalarına ulaşmamıza imkân tanıdığı için Elias Vakfı'na ve özellikle de Stephen Mennell'e müteşekkirimiz.

prosedürel bir tarzda konuşlandırdıklarıdır. Dolayısıyla ilk amacımız, bu köklü benzerlikleri açığa çıkarmaktır.

İkinci amacımızsa, her iki yazarın bakış açısı birlikte ele alındığında, birbirlerinden bağımsız olarak değerlendirilmelerine kıyasla çok daha geniş kapsamlı ve etkileyici bir bakış açısı sağladığını göstermektir. Daha somut biçimde ifade edersek, Elias ile Bourdieu'den eşzamanlı olarak istifade eden araştırmacıları toplumsal düşüncede on yıllardır sistematik olarak yanlış yola saptıran birey ile toplum, özne ile nesne, içsel ile dışsal, akıl ve duyum ve ruh ile beden gibi ikiliklerin üstesinden gelebileceğini göstermeyi ümit ediyoruz.

Elias ile Bourdieu arasındaki köklü benzerlik ve uzlaşımın neden göz ardı edilmiş olabileceği kolayca tahayyül edilebilir.³ En başta şunu belirtelim, Elias'ın çığır açan yapıtları, İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Almanca olarak kaleme alındı. Bourdieu ise, en kayda değer katkılarını Savaş'tan aşağı yukarı yirmi beş sene sonra Fransız dilinde vermeye başladı. Yapıtlarının o sıralarda yapılan yetersiz ve gecikmiş çevirileri birbirinden bir hayli farklı görünür ve kavramsal kaynaklara dair epey farklı ağırlara ya da Elias'ın yaşamının sonlarında 'konuşma ve tefekkür araçları' diye adlandıracağı şeye işaret ediyor gibidir (1978 [1970]: 111-113). Daha da önemlisi, Elias'ın ismi esas itibarıyla birkaç yüzyıla yayılan büyük tarihsel gelişmelerin incelenmesiyle birlikte anılmaya başlandı. Bourdieu ise, 1970'ler boyunca sürdürdüğü sosyokültürel yeniden üretim hakkındaki yapıtı nedeniyle pek meşhurdur. Elias sosyolojik bilgi dağarcığımızın siyasi meseleler bağlamında talep edilen pratik kullanımı açısından halen çok ilkel bir düzeyde olduğunu hissetmişti (karşılaştırın, Elias, 1956 ve 1987). Hakiki bir düşünümsel sosyoloji alanının sadık bir muhafızı olmasına rağmen, Bourdieu siyasi tartışmalara açıkcası yaşamının farklı safhalarında müdahil oldu.⁴ Dolayısıyla hem iki yazar arasında var olan (hepsi olmasa da) çoğu temel benzerliğin pek çok standart ders kitabının sunduğu izahtan paçayı kurtarması (örneğin, Ritzer ve Goodman, 2004) hem de daha kapsamlı ve sağduyulu çalışmalarda bile üstü kapalı kalması hiç de garip değil (Van Krieken, 1998; Kilminster, 2007; Shusterman, 1999).

Bununla birlikte, iki sosyolog arasında var olan benzerlikler de sürpriz olmasa gerek. Elias ve Bourdieu, gelişim evreleri boyunca, benzer entelektüel akımların etkisine önemli ölçüde maruz kaldılar. Marx ile Weber'in yapıtlarını incelediler; Husserl, Cassirer ve Heidegger gibi filozoflardan etkilendiler ve - belki de en kritik olanı bu- Durkheimci düşüncenin derinlerine inebilen bir kavrayış gücü sergilediler. Sahip oldukları benzerlikler biyografileri özelinde

³ Başkalarının yanında Quilley, Loyal (2005: 812) ve Heinrich (2002) de Bourdieu ile Elias arasındaki benzer(siz)liklerle ciddi biçimde ilgilenmişlerdir.

Elias ile Bourdieu arasındaki kayda değer bir diğer farklılık, Elias'ın ekolojik süreçler (üzerindeki denetimi) tematize etmiş olmasıdır. Bu tematizasyon, Johan Goudsblom'un *Fire and Civilisation* (1992) (Ateş ve Uygarlık) ve daha sonraki 'genişleyen antroposfer' hakkındaki çalışmasına ilham vermiştir (De Vries ve Goudsblom, 2002; ayrıca bkz. Quilley, 2004).

de saptanabilir. Her iki adam da, yaşantılarının belirli evrelerinde dışlanmış olma deneyiminin ıstırabını yakinen hissettiler. Her ikisi de, akademinin mükemmeliyetçi kalelerine girebilmek için kendi tarzlarında kavgaya tutuşup olağanüstü enerjiler sarf ettiler. Her ikisi de, dâhil etme ve dışlama süreçlerinin çeşitli toplumsal alanlar içerisinde hareket edebilme özgürlüğünü nasıl da kısıtlayabileceğini tüm benlikleriyle tecrübe ettiler. Sıra akademi camiasının takdim etmesi gereken üst düzey mükâfatları kabul etmeye geldiğindeyse, her ikisi de, hiçbir sağaltma yönteminin kâr etmeyeceği yara izlerinin verdiği acıyı böylesi mükâfatların dindiremeyeceğini keşfettiler. Biyografik, toplumsal ve entelektüel boyutların beraberinde getirdiği tüm bu koşutluklar, Bourdieu ile Elias arasındaki benzerlikleri izah etmemize olanak sağlıyor.

Burada doğrudan izini süreceğimiz şey, her ikisi yazarın da ustalıkla işleyip etkin bir şekilde kullandığı üç temel kavramın takdim edilmesidir: habitus, alan ve iktidar. Bu kavramların oluşumunu sistematik bir tarzda incelemenin yeri burası olmasa da, entelektüel kökenlerinin izini süren kısa bir tartışmayla başlamanın faydalı olacağı fikrindeyiz. Bu bölümün temel gövdesi dâhilinde, her iki yazarımızın da bir dizi ampirik fenomeni soruşturmak adına bu üç temel kavramsal aygıtı nasıl işe koştuğunu araştırıyoruz. Bu yazarların teorilerinin kapsamlı bir serimlenişini ya da ampirik meşguliyetlerinin teferruatlı bir taslağını sunmuyoruz burada. Bununla birlikte, Bourdieu ile Elias'ın fiilen işe koştuğu temaların nasıl da toplumsal dünyanın müşterek bir tasviri olduğunu göstererek, şimdiye dek izahlardan büyük ölçüde dışlanmış çeşitli yakınsamalara dikkat çekiyoruz. Bu müşterek perspektife dikkat çektikten sonra, her ikisi yazarın birbirini tamamlayışına ve sahip oldukları kayda değer vurgu farklılıklarına dair dolaysız örneklerle geçiyoruz. Özel olarak, epey entelektüalizm-karşıtı ve beden-merkezli spor dünyasına dönük şahsi yaklaşımları hakkında bir tefekkür geliştiriyoruz. İki yazarın temelde uyumlu olan bakış açılarını ortaya koyan bu makaleyi, gelecekte ortaya çıkabilecek ilişkisel ve prosedürel kuramlaştırma işlemlerini nasıl etkileyebileceğini tartışarak sonlandırıyoruz.

Üçlüyü (Üçlünün Kökenlerini) Saptamak⁵

Olmadığı şey olma iddiası, beğeni ve tutumlarda 'kabalaşmaya', güvensizliğe [sebebiyet verir]. [...] Bu girişim başarısızlığa uğrar [...]. Üst sınıfların soğukkanlılığına ulaşma girişimi, çoğu durumda, davranışlarda hakiki bir elem hissini, yu- karıdan gelen basınçtan ve aşağılık duygusundan kaçmaya yönelmiş bir ümitsiz- lik hissini dahi perdeleyen belirli bir sahteliğe ve tutarsızlığa yol açar. (Elias, 1994 [1939]: 508)

Üçlü tabiri, tüm klasik sosyologların en ilişkisel olanıyla kolayca ilişkilendirilebilir: Simmel. Elias'ın yapıtıyla tanışıklığı olanlar arasında bu tabir aynı zamanda *What is Sociology*'deki (Sosyoloji Nedir?) "temel denetim üçlüsü'nü de akla getirecektir (1978 [1970]: 156-157). Bununla birlikte, üçlü tabirinin daha evvelki tüm kullanımları bizim burada kullandığımız 'üçlü'den farklıdır.

Aşağıdaki tartışmada belirginlik kazandıracağımız bu bahse dair bazı kafa karışıklıkları olmasına rağmen, Bourdieu'nün mefhumu işitmesinden çok daha evvel Elias'ın habitus kavramını kapsamlı şekilde işe koşmuş olması temel mesele olmayı sürdürüyor. Habitus kavramı her iki düşünür açısından da çok önemlidir. Bourdieu ve Elias, başlıca denemelerinin çoğunda, habitus ya da Bourdieu'nün 'oyun duygusu' dediği 'ikinci doğa' gibi birbirine hayli benzer kavramları sıklıkla ve belirgin bir tarzda kullanmışlardır. (örn., Elias 1994 [1939]: 447 ve 1983 [1969]: 241, Bourdieu 1990 [1980]: 66 ve 2000 [1997]: 211).

'İkinci doğa' gibi mefhumların da belirgin kıldığı üzere, Elias ve Bourdieu, gündelik pratiklerine batmış, işini iyi kötü bilen faillerin çantada keklik saydıkları eylem, düşünme ve algılama biçimlerinin taşıdığı ehemmiyeti vurgulama amacındadırlar. Her ikisi de pratik eylem ve bilgiye odaklandılar, zira insan davranışının gerçek zaman ve mekânda esasen söylemsel bilinç düzeyinin temelinde işlemekte olan yatkinlikler 'bünyesinde' örgütlenme eğilimine sahip olduğunu idrak ettiler. Habitusu edinilmiş yatkinlikler sistemi olarak anlamaları, pratiklerimiz ve sorumluluklarımızın ikamet etmekte olduğumuz toplumsal dünyayla paylaştığımız söylem öncesi aşinalığımızda temellendiği şeklindeki kanaatleri uyarınca hareket etmelerine olanak tanımıştır aslında. Mefhum, baş gösteren teşvikler ve yaptırımlar ağı sayesinde anonim yatkinliklerin nasıl tetiklendiğini -ve bir dereceye kadar (özellikle de yaşamın erken dönemlerinde) nasıl yeniden tesis edildiğini- sistematik olarak irdelemelerine yardımcı oldu.⁶

Habitus kavramı, hem Elias hem de Bourdieu'nün özne-nesne ikiliğinden kaçmalarına ve kendi kendine yeten bilen özne mitinin ötesine geçmelerine olanak tanımıştır. Elias'ın habitusa alternatif olarak sunduğu kavramlardan birini, 'dış' dünyadan yayılan etkiler sayesinde failleri soğuran ve münferit düzeylerde yeniden kuran 'benliği yönlendiren aygıt(lar)' kavramını kullanırsak, habitus mefhumu bu aygıtların şimdi ve burada ve ekseriyetle bilinçdışı düzeyde nasıl işlediğinin yanı sıra, toplumun kuruluşunu incelemelerini de mümkün kılmıştır (1994 [1939]: 456). Çok daha önemlisi, her iki yazar da, habitus sayesinde 'içeriden' üretilen tepkilerin (bencil özneler şöyle dursun) düşünen öznelerin kavramsallaştırılmış nesnelerden açıkça uzak durarak verdikleri tepkiler olmaya meyletmediğini anlamıştır. Elias da Bourdieu de, canlı kanlı faillerin gerçek-zamanlı eylemlerinin kendi kendine yeten tefekkür halini ve açık zihinsel temsilleri gerektirdiği fikrini reddetmiştir. Bourdieu için olduğu kadar Elias için de, eylem-halindeki-habitus ilişkisi pratik değerlendirme-

⁶ Elias ve Bourdieu, canlı bedene, duyuşal beyne ve nöroplastisiteye dönük bugünkü ilginin habercileridir. Bununla birlikte, Damasio'nun meşhur ettiği (2003: 55-56) nörobiyoloji ve bilişsel bilimlerdeki gelişmelerin bu iki akademisyenin ara sıra örtüşen argümanlarını etkin biçimde hangi yolla pekiştirdiğini gündeme getirmenin yeri burası değil.

ler, yalnızca enerji ve zaman çalan açık zihinsel temsillerin engel olabileceği nesnel bir durum içerisinde giderek kendilerini evlerinde (ya da en azından ön-söylemsel olarak soğurulmuş) hissederek 'alenî' ya da 'korumasız' bireylerin mevcudiyetine işaret etme eğiliminde olmuştur.

Bu tarz bir düşünce pratiğinin çeşitli veçheleri, akla Amerikan pragmatizmi gibi çok sayıda felsefi akımı getiriyor (ki önümüze Emirbayer ve Schneiderhan gibi teorisyenler çıkacak). Yine de, her şeyden evvel, burada Elias'ın yanı sıra, 1920'lerde Freiburg'da Husserl ile çalışan bir filozofun devasa etkisine ilişkin kanıtlar buluyoruz: Martin Heidegger.⁷ Sahiplendiği entelektüel miras bağlamında Elias'a nispeten daha fazla karşımıza çıkan Bourdieu vaka-sında bile Heidegger'in ve "bedenin filozofu" Merleau-Ponty'nin asli önem-deki etkileri hakkında hiçbir muamma yoktur.⁸ Heidegger ve Merleau-Ponty gibi filozoflar yalnızca toplumsal yapıların bir hayli dışında var olan kendi kendine yeterli failer teması üzerinde temellenmiş Kartezyen düşünce ile köprüleri atmamış, ama aynı zamanda bunu Elias ile Bourdieu'nün daha sonra sular seller gibi konuşacağı sosyolojik dili önceleyen kavramlarla yapmış-lardır. Öncüllerinin fenomenolojik ve ontolojik kavramlarla yaptığı şeyi sosyo-lojik olarak temellendirilmiş versiyonlarla donatan Elias ve Bourdieu, bir yan-dan 'işsel' benliğin bayağı sorun yaratan ikiye bölünüşünü, diğer yandan ise muhtelif toplumsal bağlamlarda işleyen haleti ruhiyelerin, anlamların ve me-kanizmaların sınırlı akışını tarihe gömerler.

Toplumsal-dünyadaki varlıklar fikri ile bağdaştırabileceğimiz düşünce egzersizlerinin çoğu Heidegger'i dahi önceler elbette. Durkheim, özgün basımı 1895'te yayımlanan *The Rules of the Sociological Method* (Sosyolojik Yöntemin Kuralları) adlı bilimsel incelemesinde, 'les faits sociaux'yu (toplumsal olgular) bireysel bilinç düzeyine indirgeme eğilimine karşı uyarıda bulunmuştu. Durkheim'a göre, toplumsalın alanı, psikolojik olgular alanıyla karşılaştırıldı-ğında, bütünüyle kendine özgü bir dinamiğe sahiptir. Toplumsal uzam 'ken-dine özgü bir gerçeklik' oluşturur. Durkheim (1966 [1895]:103) 'toplumun salt

Elias'ın pek çok takipçisi Heidegger'in Nazi Almanyası'ndaki rolünden rahatsızlık duymuş ve Elias en derin fikirlerini bile Heidegger'den almış olduğunu kabullenme konusunda herkesin bildiği bir nahoşluk hissetmiş olsa da, Kilminster 'Heidegger'in yapıtında bulunan Kartezyen akıcılık, Kantçılık ve geleneksel tarih yazımına dönük saldırının [...] Elias'ın gelişimi için bir hayli kayda değer olduğunu' kaydettiğinde pek isabetli bir iş yapar (2007: 19). Üstelik Kilminster'ın da belirttiği gibi, 'Heidegger'in müridi Hannah Arendt gibilerle dostça ilişkiler kuran [...] Elias, Freiburg'da o zamanların iki başat felsefi akımın, fenomenoloji ve fundamental ontolojinin dolaysız deneyimine ve hatta içerden edinilmiş bilgisine sahip olmuş olmalıdır' (2007: 20).

Wacquant'ın yoğun fakat sık formülünde, Bourdieu 'pratik yönelimselliğin kaynağı olarak, deneyimin nesnellik-öncesi düzeyinde temellenen özneler arası anlamın membaı olarak bedeni restore etmek amacıyla, bilhassa Merleau-Ponty'nin *özne ile dünya arasındaki nesnellik-öncesi etkileşimin işsel bedenselliği* fikrine yaslanır' (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 20, italikler orijinal metne).

bireylerin toplamı olmadığını' iddia ederken lafını esirgemez: Bilakis, bireylerin gerçekleştirdikleri işbirliği sayesinde oluşturdıkları sistem kendine has niteliklere sahip olan kendine özgü bir gerçeklik sunar.⁹ O, daha sonra yazdığı başyapıtı *The Elementary Forms of Religious Life*'da (Dinsel Yaşamın İlkel Biçimleri) hem toplumun dinin ardındaki itici güç olduğunu hem de aynı zamanda insanların (galeyana geldikleri) dinsel pratikler vasıtasıyla topluma fiilen tapındığını ileri sürmüştür. Bireyin yüreğini yoklayın, eninde sonunda toplumsal olana rastlarsınız –iddiasında bulunur Durkheim. Bir dereceye kadar, Elias ve Bourdieu kendi Durkheimlarını çok iyi tanıdıklarından, akla uygun biçimde belirlenebilen 'birbirinden ayrı' ve kendi içsel mantıkları uyarınca karakterize edilebilen toplumsal dünyalar tasarımına olan gereksinimi idrak etmişlerdir. Kendilerinden evvelki Mead'ın de yaptığı gibi, her ikisi de 'insan doğası'nın tepeden tırnağa toplumsal olduğunu kavramışlardır. Gelgelelim, Durkheim'in her iki müridi için de 'toplum' pek de belirgin olmayan bir kavramsal araçtır.

Biraz da yaşam tarzları kuramcısı Max Weber'e bakalım. İster figürasyon ister alan kavramını tercih etmiş olsunlar, hem Elias hem de Bourdieu, Weber'in yaşam tarzları kavramını işe koştuklarında, geniş ölçekli bir toplumda karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı insanlar, statüler ve kurumlar arasında değişen toplumsal ilişkilerin o kendine özgü bağlamını özenle inceleyerek, ampirik ve teorik bakımdan ellerinden gelenin en iyisini yapmışlardır. Yukarıdaki tartışmamızın da belgelediği gibi, büyük toplumsal evrenlere gömülü (örneğin Fransa) tikel toplumsal mikrokozmoslar (anayasal toplum, kültürel üretim alanı, spor dünyası), yazarlarımızın en kullanışlı inceleme birimleri olarak iş görmüşlerdir.

Durkheim ve Weber'in görece özerk toplumsal bağlamlar kavrayışından istifade eden Elias ve Bourdieu, hem mikro hem de makro düzeylerde kavramsal-laştırılmış kendine özgü toplumsal konfigürasyonların nasıl da ikinci doğaların kaynağı ve habitusun (çoğul olarak) işlediği dinamik bağlamları olarak iş gördüğünü sistematik biçimde incelemişlerdir. Her ikisi de, görece özerk ilişkisel bağlamlarda üretilen toplumsal güçlerin, bu güçleri meydana getiren en nüfuzlu bireylerin ikinci doğalarından bile daha ikna edici olma eğiliminde olduğunun altını çizmiştir. Bununla birlikte, Elias ve Bourdieu, nihayetinde ya biçimsel dinamikleri ya da habitusun oluşumu ve işleyişini birbirinden tecrit ederek analiz etmenin hiçbir anlamı olmadığını da göstermişlerdir.

Hâlihazırda toplumsal yapıların ve ikinci doğaların diyalektiğini ileri sürerek, her iki yazarın iktidar kavramına ya da Bourdieu'nün sermaye dediği

⁹ Yahut Durkheim'in özgün bir biçimde ifade ettiği gibi: 'la société n'est pas une simple somme d'individus, mais le système formé par leur association représente une réalité spécifique qui a ses caractères propres' (1895: 127).

şeye üstü kapalı göndermede bulunmuş oluyoruz (İktidarın nesnel dağılımına odaklanma konusundaki müşterek eğilimleri, kuşkusuz akla Karl Marx'ın materyalist sosyolojisini getiriyor.). Elias ve Bourdieu, bireylerin ve grupların farklı tür ve miktarlarda (ekonomik olmayan) güç kaynaklarını ellerinde topladıklarını anlamışlardır; her ikisi de, bu güç kaynaklarının sürekli olarak içerisinde işledikleri gelişmekte olan toplumsal konfigürasyonların yeniden yapılandırılması sürecinde ortaya çıktıklarını vurgulamıştır. Farklı bağlamlarda bile olsa, her iki yazar da, ikinci doğaların çoğu zaman kaçınılmaz değerler olarak hizmet eden o kendine özgü oluşumlara nasıl da uyarlandığını ortaya koymuşlardır. Kullandıkları kavramlar (nispi güçler ya da sermaye türleri) ne olursa olsun, her ikisi için de toplumsal-yapısal dinamikleri (ya da habitusun işleyiş ve oluşumunu) güç kaynaklarının nesnel dağıtım mekanizmaları dışında kavramsallaştırmak imkânsızdır.

Bourdieu'nün Üçlü Tertibi

Habitus, alan ve sermaye gibi kavramlar yalnızca oluşturdıkları teorik sistem bünyesinde tanımlanabilir, birbirlerinden kopuk olarak değil. (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 96)

Bourdieu'nün analitik yaklaşımı, birbirine bağlı olan merkezi kavramlar üçlemesine yaslanır. Elias ve Bourdieu'nün bize anımsatmaktan asla bıkmadığı gibi, bu teorik sistem, farklı türden ampirik gerçekliklerle süregelen 'karşılaşmalar'dan aşama aşama ortaya çıkmıştır. 1950'lerin sonunda ve 60'ların ilk yıllarındaki bu karşılaşmalar hem (bağımsızlık savaşı sürecindeki Cezayir'de hem de yerlisi olduğu (ön-kentleşme sürecinin en zeki, en yakışıklı ve toprak sahibi insanları bile evlenmemeye zorladığı bir evreden geçen) Béarn'de başlar. Çok geçmeden, erken 1960'lardan sonra Bourdieu (Passeron ile birlikte), Fransız eğitim sisteminde ortaokul öğretmenlerinin çocuklarının neden banker çocuklarından daha başarılı olma eğilimine sahip olduğu gibi başka meselelere çevirmiştir ilgisini. Her şeyden evvel yapısal dönüşümle ilgili ampirik meselelerle meşgul olan Bourdieu, kendilerini iktidarın son derece önemli bir kaynağı olarak sunan 'meşru' kültür üzerinde yükselen ilişkiler hakkında muhakeme yürüterek başlamak zorunda hissetmiştir. Bourdieu'nün kültürel sermaye ve eğitimle ilişkili erken dönem çalışmaları, bağlamdan-bağımsız ayrımlara yaslanan Kantçı kavramlara ve kültür üzerine kurulu ilişkilere yönelik -*Ayrım*'da giriştiği (1984 [1979])- saldırılara önayak olacaktır şüphesiz. O zamana dek yapılmış herhangi bir sosyoloji çalışmasına kıyasla daha ikna edici (ya da en azından daha etkileyici) olan bu son yapıtındaki belirli bir alana -1970'lerde Fransa'daki sınıf ilişkileri- özgü araştırmalar, süregiden sınıf-merkezli, 'yansız' baskı biçimleriyle estetik yatkınlıkları ilişkilendirecektir.

Ne yazık ki Bourdieu'nün erken dönem yapıtlarının bazıları –mesela *Reproduction in Education, Society, and Culture* (Bourdieu ve Passeron, 1977 [1970]) [Eğitimde, Toplumda ve Kültürde Yeniden Üretim]- ve kariyerinin ortalarında kaleme aldığı yapıtlardan bazıları -mesela *Distinction* (Ayrım)- çoğu zaman nesnel olarak eşitsizlik yaratan toplumsal-yapısal konumlar sayesinde yeniden üretimin, az çok 'meşru' kültürel beceriler ve yatkınlıklar üreten ve dolayısıyla aynı temel sosyo-ekonomik eşitsizlikleri tazeleyen kapalı bir döngü biçiminde işlediği ileri sürülerek yanlış yorumlanmıştır. Bu dayanaklar uyarınca Bourdieu'yü karakterize etmek için kullanılan yafta, 'yeniden üretimin teorisini' yaftasıdır. Doğruyu söylemek gerekirse, Bourdieu, değişen güç konfigürasyonlarını inceleyen bir sosyologdur. Bourdieücü alanlar, geçici bir süre için (örneğin faillerin ya da kurumların işgal ettiği) hiyerarşik statüler biçiminde nesnelleşmiş süregiden tarihsel mücadele 'türleri'dir.¹⁰ Bourdieu, büyük ölçüde bu toplumsal alanları meydana getiren insanlar arasındaki söylemsel bilinçlilik yüzeyinin altında işleyen bir dizi yatkınlığı sorgulamak için, yeniden işlediği 'bedenselleşmiş tarih' kavramına bel bağlamıştır: habitus. 'İkinci doğa' ve 'oyuncu tavrı' gibi kavramların da ima ettiği gibi, habitus temelde belirli (sınıf) konumlanmalarıyla ilişkili olan ve 'akla değil bedene yönlendirilmiş toplumsal ihtarlar' olarak anlaşılan önceki koşulların bir sonucudur (Bourdieu, 2000: 141). Belirli sınıflar bünyesinde (daha iyi ifade etmek gerekirse, geniş toplumsal uzamın belirli alanlarında) toplumsallaşmış insanlar benzer koşullara ve konumlandırmalara maruz kalma eğilimde olduklarından, bu yaklaşımın makro-düzeyle gerçeklikleri (mesela Fransa'nın sınıfsal yapısı) mikro-düzeyle dinamiklerin (mesela belirli pedagojik, yerleşimle ilgili ve ekonomik bağlamlarda 'türümüz' için neyin münasip olduğu ile ilgili çantada keklik sayılan hisler) analiziyle birleştirmesi mümkündür. 'Kökensel' ve 'kendine özgü' ikincil doğalarımız, (belirli konumlar kapsamındaki) belirli alanlar olsalar bile, toplumsal istikametlerimizin cisimleştirdiği sonuçlardır. Bu istikrarlı yatkınlık sistemleri bir kez kristalleştiler mi, geleceğe dönük (bilinç-öncesi) yönelimlerimizle birlikte tam da şimdi ve burada kendini açan durumlara verdiğimiz tepkileri yönlendireceklerdir.¹¹ İşte bir kez daha yol gösterici

¹⁰ Bourdieu'ye göre, bir alan, 'konumlar arasındaki bir nesnel ilişkiler bir konfigürasyonu ya da şebekesi' olarak tanımlanabilir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 97). Bu konumlar, tahakküm, boyun eğdirme ve türdeşlik gibi diğer konumlarla nesnel ilişkilerinin yanı sıra, verili bir alanda mevzu bahis olan belirli çıkarlara ulaşmayı denetleme hakkına sahip iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağıtım yapısındaki mevcut potansiyel durum (*situs*) üzerinden, kendi sakinlerine, faillerine ya da kurumlarına dayattıkları mevcudiyetleri ve belirlenimleri açısından nesnel olarak tanımlanır.

Wacquant dikkatimizi Bourdieu'nün habitusu 'ne katı biçimde bireysel ne de kendi içinde eksiksiz biçimde davranışın belirleyici olsa da, faillerin içinden işleyen bir yapılaştırıcı mekanizma' olarak tasvir etmesine çeker. 'Dışsal yapıların içselleştirilmesinin bir sonucu olarak

ilke, mecburen toplumsal yeniden üretime yol açan habitus oluşumu değil, aksine, iyi ya da kötü, gün yüzüne çıkan toplumsal gerçekliklere uyan habitus oluşum süreçlerinin takriben güçlenmesidir.

Öyleyse, daha da önemlisi, Bourdieu'nün ikinci doğaların sermaye biçimleri (bilhassa da somutlaşmış biçimi içerisinde kültürel sermaye) olarak iş görebileceğini ileri sürmesidir. Yine de sermaye -kendi somut formunda olsun ya da başka bir formda olsun- yalnızca belirli bir alanda ve belirli süre zarfları boyunca var olabilir. Güç kaynakları, sahip oldukları ebedi ve özsel nitelikleri yüzünden değil, aksine tam da geçmişte vuku bulmuş sembolik mücadelelerin (yani, muhtelif sermaye türleri ve yekûnlarının değerlemesi uğruna verilen mücadelelerin) geçici sonuçları olmaları nedeniyle, kıt ve dolayısıyla belirleyicilerdir. Değişken ve büyük oranda bilinçdışı ya da alışkanlık haline gelmiş değerlemeler, sermayeleri yaratabilir, geçici olarak koruyabilir ya da yok edebilirler. Bourdieucü bir alanın bölünme ilkelerini ve sınırlarını belirleyebilir, muhafaza edebilir ya da yeniden tanımlayabilirler.

Ayrım'ı yazdıktan sonra Bourdieu spor, Fransız konut piyasası ve eril tahakkümün değişen kipleri kadar farklı ampirik meselelerin araştırılmasında bu üç merkezi kavramı işe koşturmuştur. Aynı zamanda mesela *The Rules of Art* (1996 [1992]) [Sanatın Kuralları] ve *The Field of Cultural Production* (1993) [Kültürel Üretim Alanları] gibi yapıtlarında kültür meselesiyle meşgul olmaya devam etmiştir. Bu önem arz eden yapıtların yakın bir incelemesinin göstereceği en göz alıcı şey, üç merkezi kavramın hepsinin de kararlılıkla ilişkisel ve süreçsel olarak işe koşulmasıdır.

Bourdieu'nün gücün dinamikleri ve kültüre ilişkin çalışmalarının tamamı belirli bir toplumsal mekân anlayışına dayanır. Kültür, güneybatı Fransa'dan bir postane çalışanına dönüşmüş bir marabanın oğlu olan Bourdieu için, sürediden bir mücadele evreninden ibarettir. Ekonomik ve kültürel sermayeyi imtiyazlı kılan Bourdieu, toplumsal mekânın üzerinde bulunan daha sınırlı bir 'güç alanı', yani 'içerisinde 'hükmeden egemenler'in 'boyunduruk altına alınmış egemenler' ile aralıksız bir mücadeleye tutuştuğu bir alan olduğunu varsaymıştır. Bu mücadelelerden en fazla avantaj sağlayanlar, nispeten daha büyük miktarda ekonomik sermayeyle ve yine nispeten daha az miktarda kültürel sermayeyle bağlantı kurmayı başarmış insanlar, örgütler ve alanlardır (örneğin birleşik hukuki şirketler ve yüksek finansın alanı). Bu mücadelelerden en az avantaj sağlayanlar ise aşağı yukarı bizim gibi bu makaleyi okuyan (toplum bilimciler ki gerçi Bourdieu sanatçılardan da bahseder) insanlar, ait olduğumuz kurumlar (üniversiteler, ama aynı zamanda diğer kültürel kurumlar)

habitus, alanın taleplerine kabaca uyumlu ve sistematik bir tarzda karşılıklar verir' (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 18, italikler orijinal metinde).

ve bize ait olan (sosyoloji, ama daha geniş biçimiyle kültürel üretim alanı) alanlardır.

Bourdieu'cü tüm alanlarda olduğu gibi, iktidar mücadelelerinin doğası ve bu iktidar alanının süregiden dinamikleri, bu resim kabataslak çizildiği andan itibaren ortadadır. Mevcut durum iki-boyutlu olarak haritalandırılrsa ve nihayetinde kültür bakanlığının maliye bakanlığına kıyasla daha az önem taşıdığı ileri sürülse bile, toplumsal yaşam doğası gereği prosedürelidir (*processual*). Mesele, hangi tür ve miktarda sermaye vasıtasıyla iyi kötü kimlerin başat konumlara demir attığıdır her zaman. Dolayısıyla bu mesele her zaman için alışıldığı üzere ('doğal olarak') çeşitli sermaye formlarının ederi olarak kararlaştırılan şeyin nasıl ortaya çıktığı, nasıl yeniden üretildiği ve nasıl değiştirildiği şeklindeki meselelerle bağıntılıdır.¹²

Şu hâlde, büyük resmin dosdoğru (sembolik) mücadeleyle, süregiden baskıyla, (olası) direnişle ve aralıksız dönüşümle ilgili olması gerektiğini anlıyoruz. Kültürel üretim alanları incelemesinde atılacak bir sonraki adım belki de teorik bakımdan en ilham verici adımdır. Bu kapsamlı dinamik yapı bünyesinde var olan pratik alanları incelediğimizde, bir kez daha, 'oyun' uzamları denen şeyi buluyoruz. Bourdieu zaman zaman çalışma nesnelerinin somutlaşmış, hareketsiz yapılar olduğu hissini uyandırırsa bile, gerçekte alanları farklı şekilde mevzilenmiş yetkin faillerce yürütülen sürgit mücadele mahalleri olarak anlamıştır. Bunu daha iyi anlamak için, *The Rules of Art*'da (Sanatın Kuralları) incelenen Fransız edebiyat alanına odaklanalım.

Flaubert'in (bir dereceye kadar) yaratıp sunduğu olası girişimler uzamına dikkat çeken Bourdieu, Fransız edebiyat alanının on dokuzuncu yüzyıldaki oluşumu ve giderek kazandığı özerkliği belgeleyip kuramsallaştırmıştır. Bourdieu, nihayetinde modern edebiyat alanı olarak ortaya çıkan şey dâhilinde, avangard ve yerleşik sanatçılar (yani alanın iki temel kutbunu işgal eden örgütler ve insanlar, farklı türden sermayeler ile varlıklar etrafında örgütlenen kutuplar) arasında süregiden mücadeleye dikkatimizi çeker. Bourdieu'ye göre, bu iki kutbun biri ya da öbüründe olagelenleri (bizzat göndergesel bir bütünsellik olarak anlaşılan) ilişkisel bağlamda cereyan eden şeyden soyutlayarak anlamının hiçbir imkânı yoktur. Örneğin, yerleşik sanatçılar, bilhassa da

Toplumsal mekânın esasen süregiden mücadelenin bir sahnesi olarak kavramsallaştırılması gerektiği şeklindeki bu kavrayış, Bourdieu'nün devlete ilişkin çeşitli denemelerinde tümüyle ortaya konur. Bu denemelerinde Bourdieu, devletin sol tarafının esasen tahakküm altına alınmış başat karakterlerle (akademi ve sanatlar, daha iyi eğitim ve sağlık hizmeti için itişip kakışan failler ve sosyal hizmet uzmanları) bağıntılıyken, sağ tarafının ise, aslen nüfuzlu hâkim karakterlerle (ordu, en azından fakirler için mali disiplin baskısı yapan maliye ve polis) bağıntılı olduğunu ifşa eder. Bu zayıf ve güçlü ' taraflar', Bourdieu'nün diyagramının da ortaya koyduğu üzere, sırasıyla, toplumsal mekânın (düşük ekonomik sermaye ve yüksek kültürel sermayeli) sol üst çeyreğine ve (büyük ekonomik ve düşük kültürel sermayeli) sağ üst çeyreğine tekabül eder.

'burjuva' edebiyatıyla ilişkili olanlar (ama aynı zamanda 'toplumsal sanat'la kendini özdeşleştirenler), alan dışı güçlerle biricik ilişkilerinin yanı sıra, alanın geneli dâhilindeki konum-alışları nedeniyle de, daha muhafazakâr sembolik stratejileri ve konumları destekleme eğilimindedirler. Flaubert kendini yaratırken sanatını da yaratmasına imkân tanıyan 'tersyüz olmuş ekonomik dünya'sında, estetik niyetlerini olası bir izlerkitle için belirgin kılmayı deneyen ve erişilmez kalmayı kutsayan sanatçıları yerden yere vurur. Pek tanınmayan bir devrimciye söylediği gibi, 'Fransa'da daha güzel bir düzyazı sayfası olup olmadığını bilmiyorum (alıntı Bourdieu, 1996 [1992]: 79). 'Bu sayfa öyle olağanüstüdür ki burjuvazinin onun tek bir kelimesinden dahi anlamadığından eminim. Ne kadar da hoş.' Bir bütün olarak kendi alanlarının o geniş kapsamlı toplumsal uzamıyla kurdukları ilişkiye direnmelerinin yanı sıra, tüm nispi konumların kuşatıldığını hisseden avangard mensupları ise yerleşik yazarlara, kurumlara, tarzlara ve uzlaşımlara (örneğin siyasi ve estetik tarafsızlık) meydan okuyan konum-alışlara yönelirler. Öyleyse süregiden bir dinamikle yüz yüzeyizdir. Sanatın önceden var olan bir ölçüt uyarınca böylesi meseleleri hükme bağlayacak kadar ticari hale gelmesinin bir sonucu olarak, belki de yeni değerlerin ortaya çıkışı nedeniyle hızlanan itibar kaybı ya da hatta olası ölümü yüzünden, bir zamanlar yerleşiklik kazanmış olan sanatçılar ya alanlarını terk ederler ya da üstün konumlarını yitirirler. Şu durumda (az çok marjinal olan) avangardın kimi üyeleri, 'kendini satmanın' baştan çıkarıcılığına direnmenin gittikçe zorlaştığı daha yerleşik konumlara doğru yavaş yavaş yönelebilirler. O halde bu durum, avangarda yeni dâhil olmuş kimseler için daha fazla alan açabilir.

Flaubert erken toplumsallaşmanın (kendi durumunda ilksel aristokratik habitusun şekillenmesi) oyun dâhilindeki (alana girme zahmetine değen inanç ya da 'yanılsama') bir ilk inancı nasıl tetikleyebileceğinin ve bizzat can alıcı bir iktidar kaynağı olarak hizmet edebileceğinin kusursuz bir örneğini sunar. 'Halk için' edebiyat anlayışından en az burjuva üslupları kadar tiksinen Flaubert, diğerlerinin almayı hayal bile edemeyeceği risklere kendini hazırlamıştı. Flaubert'i böylesine etkileyen alanın mantığı (yani farklı konumlarla ve güç dağılımlarıyla ilişkili olan arzular, değerler ve beklentiler) bedelini ödeyip uzunca bir süre boyunca alanda kalan tüm öznelliklere sızır. Alanın içsel dinamiğine aşinalık kazananlar -alanın derinlemesine ve istikrarlı bir biçimde şekillendirdiği kimseler- yalnızca kendine has gündelik durumlardan ve koşullar dizisine uzunca bir süre maruz kalmaktan kaynaklanan istisnai bir habitus edinmeye eğilimlidirler. Dolayısıyla sahici ve istisnai bir sanat uğruna sanat eğilimi, belki de 'halk' ve 'burjuvazi' için özellikle ulaşılamaz olduğunda bile böyle açıklanır -diğer alanların mantığına yakalanmış kimselere 'irrasyonel' gelen bir eğilim.

Birbirine dolanmış sayısız bireysel çıkar ve niyetten [...] bu bireylerin hiçbirinin niyetlenmediği ve tasarlamadığı bir şey varlığa gelir, fakat bu şey yine de onların niyetleri ve edimlerinden doğar [...]. Bu tarz bir oluşumun kavranması, halen az bilinen bir gerçeklik seviyesine, toplumsal ilişkilerin içkin düzenliliklerine, ilişkisel dinamikler alanı seviyesine atılım yapmayı gerektirir. (Elias, 1994 [1939]: 389, italikler eklendi)

The Civilizing Process'in (Uygarlık Süreci) sondan bir önceki ampirik bölümünün kapanış cümlelerinin de gösterdiği gibi, Elias argümanlarını şiddetli bir patlamayla bitirmeyi severdi. İlginç biçimde buradaki temel kavram figürasyon değil, alandır.¹³ Elias bu kavramla ne anlatmak istemiştir? Bu kavramın en iyi yolu, Elias'ın kavramı hayata geçirmek adına nasıl işe koştüğünü göstermektir.

Elias'ın anladığı şekliyle, ilişkisel dinamikler alanının paradigmatik bir örneği, onun XIV. Louis ile ilgili tekrar tekrar döndüğü tartışmalarında bulunur. Kendisinin devlet olduğuna inanan ('L'état c'est moi' -Devlet benim-) bu şahsın durumunda bile Elias, biricik bir varlığa değil, daha çok onun dört bir yanına, aşağısına ve ötesine göz atmıştır. Duygular, düşünceler ve eylemleri, makro düzeylerdeki (burjuvazi karşısında soyluların statüsü), çeşitli kurumsal orta-düzeylerdeki (saray çevresindeki, burjuva ailelerindeki dinamikler) ile şimdi ve burada mevcut olan mikro düzeylerdeki (türlü çeşitli mahkeme seremonilerinde kurulan etkileşim biçimleri) değişen güç dengeleriyle ilişkili olarak tasvir etmiştir. Güneş Kral çok boyutlu ve gerilim yüklü iktidar dengesinin merkezinde kalma işini idare etse de, Elias bu mutlak hükümdarın bile tüm kamlardan, yani egemen sınıfların rekabet halindeki yükselen ve düşen kesimlerinden ve tahakküm altındaki grupların basınçlardan) kaynaklı biçimsel baskılar tarafından bir o yana bir bu yana itilip kakıldığını göstermiştir.

Elias hem *The Court Society*'de (Saray Toplumu) hem de *The Civilizing Process*'te (Uygarlık Süreci), Güneş Kral'ın saltanatı sırasında uzayıp giden 'karşılıklı bağımlılık zincirleri'nin yaratıp sürdürdüğü radikal eşitsizlik düzeylerinin en kayda değer sonuçlarını ayrıntılı olarak anlatmıştır. İlgi çekici bir benzetme bu noktayı özel olarak aydınlatılabilir. Kraliyet sarayının başarılı (ve yüksek rütbeli) üyeleri, atalarının neredeyse otomatik olarak yaptığı gibi, kendilerine meydan okunduğunda kılıçlarını çekme itkisine karşı durmamışlardır. Pek çok durumda bu yeni tür egemen sınıfın yeterince toplumsallaşmış üyeleri, gözlerinin şaşkınlıktan fal taşı gibi açılması şeklindeki tepkiye bile direnmişlerdir. Olası gelecekte hayata geçirecekleri intikam planları tasarladıklarında, çoğu zaman uğradıkları hakaretlerin üzerinde durmamışlardır.

¹³ Orijinal sürümde son sözler şöyledir: 'ins Feld der Beziehungsdynamik' (1997 [1939]: 230).

Bununla birlikte, kendilerince şekil verdikleri bir ilişkiler ve dalavere ağına etkin biçimde dâhil oldukları düşünülürse, düşmanlarla yapılan geçici ittifakların, yol üstünde karşılaşabilecekleri daha kayda değer bir düşmanı mağlup etmelerine ya da daha kayda değer bir meydan okumanın neden olacağı bir felakete sürüklenmelerinden imtina etmelerine yardımcı olacağını neredeyse otomatik biçimde kavramışlardır.

Bu erken dönemli ama yetkin yapıtlarında Elias, tüm toplumsal egemenlerin kendilerini adabı muâşeretin törensel gösterilerine ve bıktırıcı vaziyetlerine kısılmış halde bulan aristokrasinin doğasına içkin olan üstünlüğe dair böylesi yoğun fanteziler ile aşağı doğru hareketliliğe dair böylesi yoğun kolektif korkuların, birbirlerine karşılıklı olarak bağlı olan 'zincirler' ve 'ağlar' tarafından üretildiğini de ifşa etmiştir. Saraya uygun toplumsal ilişkiler, temelde bilinçli düzeylerin gerek altında gerekse de üstünde birbiriyle ilişkiye girmiş olan herkesi etkilemiş ve bu kimselerin saplandığı deneyimleri yeniden üretmiştir. Daha da önemlisi, Güneş Kral'ın kendisinin bile bu gidişata adapte olabilme konusundaki nihai güçsüzlüğüdür. Bu noktada Elias'ın *The Court Society*'sinden, Bourdieu'nün de uzun uzadıya aktarmaya geçecek kadar önemli bulduğu (1996 [1989]: 129) bir pasajı alıntılatabiliriz:

Son tahlilde, iktidar ve saygınlık uğruna verilen bu giderek-tehditkârlaşan mücadele, bahsi geçen o sıkıcı merasimleri sahneye koyan herkesi mahkûm eden asli ögedir. Bu temsil bünyesindeki hiçbir tekil birey, geleneğin reformuna ön ayak olmaya muktedir değildir. Gerilimlerin belirsiz yapısını reformdan geçirmeye ya da dönüştürmeye dönük en ufak bir girişim, kaçınılmaz olarak bir ayaklanmaya, belirli bireylerin ve ailelerin haklarının azaltılmasına ve hatta lağvedilmesine yol açar. Bu toplumun yönetici sınıfına ait böylesi imtiyazları tehlikeye atmak, bir tür tabudur. Bu girişime, belki de ortada hiçbir gerekçe yokken, geleneksel düzenin en ufak bir ayrıntısı değiştiği takdirde kendilerine ayrıcalıklar tanıyan tüm bir yönetim sisteminin tehdit altında olabileceğinden ya da çökebileceğinden korkan imtiyazlı sınıfların geniş kesimleri karşı çıkacaktır. Dolayısıyla, her şey nasılsa öyle kalmaya devam edecektir.

Buradaki esas mesele şudur: Tam da geçici olarak hâkimiyet kazanan bu temsili dinamikler, aslında kral ve sarayını rehin almıştır. Bununla birlikte, Elias'ın esas iddiası, egemen grupların kendi konumsal avantajları üzerinden nasıl tahakküm altına alındıkları değildir. Onun temel iddiası, gücün dağılımı, 'saraya uygun' davranış kuralları, kolektif algı biçimleri ve dünya görüşleriyle ilişkili olan, ikna edici biçimsel baskıların, mutlak monarşiden bile önce geldiği, kral ve sarayına belirli bir süreliğine egemen olduğu ve Güneş Kral ile saray mensupları öldükten sonra bile varlığını sürdürdüğüdür. Gerçekte Elias, tam da Güneş Kral'ı egemen kılan sosyogenetik (yani yapısal) baskıların, ni-

hayatında, değişik bir tarzda, kralın kendi soyundan bazıların nasıl da giyotine gitmesine sebebiyet verdiğini göstermiştir.

Şimdiye değin kaydedilmiş en aşırı güç farklılıklarının karakterize ettiği bu vakada bile, Elias için esas mesele 'gücün denetimi kimdedir?' sorusu olmamıştır asla; bilakis, en makul sosyolojik soru, hangi tikel müdahalelerin (toplumsallaşma baskıları, duygular, düşünceler) belirli temsili gelişmelerden (makro ve mikro alanlar boyunca ve daha uzun ya da daha kısa dönemli süreçler açısından kavramsallaştırılan) kaynaklandığıdır. Elias'ın incelediği bireylerin ya da grupların görünürdeki asli vasıfları, yani seçkin bir sosyal kalabalık bünyesindeki doğal denge, incelikli beğeniler, duygusal öz-denetimin görece yüksek düzeyleri, kralın ve saray erbabının kendilerini buldukları toplumsal ağların dışında mevcut değildir. Bu aşikâr insanların (*homines aperti*) hiçbirisi, gerçekte girdikleri süregiden etkileşimler boyunca değişmeden kalmazlar.

Bu bakış açısından bakıldığında 'hakiki', derinlerde yer etmiş, toplumsal olmayan bir 'benlik' hakkında muhakeme yürütmenin hiçbir anlamı yoktur. En azından Elias için, 'saraylaşma süreci'ne (*courtisation*) ilişkin bu erken dönem çalışmalar, sonsuz ruhun, aşkınsal öznenin ve sahip olduğu sabit referans şemaları sayesinde fayda maksimizasyonu yapan bireyin tabutuna son çiviye çakar. Sınırlayıcı durum olarak Güneş Kral ve sarayına dair az çok yönelimsel ve anlamlı eylemleri kullanan Elias, 'bizim' neredeyse tüm eylemlerimiz ve vasıflarımızın, geçici olarak yakalandığımız dinamik karşılıklı bağımlılık zincirleri bünyesinde üretildiğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla odak noktası, birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı olan faillerin yer değiştiren ağlarına bağlı kalmayı sürdürmelidir. Aralıksız dikkatimize mazhar olan bu tür temsillerde yürürlükte olan toplumsal ilişkiler ve baskılar, tam da 'bireylerin' duygusal öz-denetim düzeylerinin, dünya görüşlerinin ve tutkularının hammaddeLERİDİR.

Demek ki biçimsel dinamikler kavramı, daha genel olarak tözselci kategorizasyonları bağlamından koparması kadar naif benmerkezciliğin pençesinden kurtulmasında ve bu sayede, sürekli olarak gelişen (tıpkı kendilerini inşa eden bireyler kadar gerçek olan) toplumsal düzenlemeler bünyesinde var olan insanların temel önemdeki karşılıklı bağımlılığına dayanan düşünme ve konuşma biçimlerine ulaşmasında Elias'a yardımcı olmuştur.¹⁴ Elias'ın düzenle-

The Civilizing Process'in en çok hatırlanan parçalarından birinde Elias'ın da dile getirdiği gibi, '[b]öylesi karşılıklı bağımlılıklar, burada adına figürasyon dediğimiz, karşılıklı olarak konumlanmış ve bağımlı bireylerin oluşturduğu yapı dediğimiz şeyin bağlantı noktasıdır. İyi kötü insanlar, en başta doğaları gereği ve sonrasında toplumsal öğrenme, eğitim, toplumsallaşma ve toplumsal olarak üretilmiş karşılıklı gereksinimler üzerinden birbirlerine bağımlı olduklarından, onların ancak figürasyonlar dâhilinde mevcut olduklarını söyleme cesareti gösterilebilir' (1994 [1939]: 213–214).

yici fakat akışkan toplumsal yapılar kavramı, kendine hâkim olma ve bir hayli öngörülü olmaya dönük yatkınlığın nasıl da nice yüzyıllar boyunca irdelenebilecek ('uygarlıktan çıkarıcı' baskılar kadar) 'uygarlaştırıcı' baskılarla bağıntılı olduğunu kavramasına imkân tanımıştır.¹⁵

Elias'ın ilişkisel dinamikler alanına yaklaşımı şu varsayıma dayanır: Elias için en ünlü kültürlenme süreçlerinin etkileri bile, yapıları itibarıyla avantajlı ya da dezavantajlı olan bir tür içeriğe indirgenebilir ya da (başka bir deyişle belirli toplumsal konfigürasyonlar dışında anlaşılabilir) bağlamından koparılabilir değildir. Elias ile Scotson'un öne sürdükleri gibi, 'bir konfigürasyon bünyesindeki her bileşen ve bu konfigürasyonun sahip olduğu niteliklerin tümü, bu konfigürasyon dahilindeki işlevleri ve konumları sayesinde ne iseler odurlar ancak' (1994 [1965]: 10). Biçimlere dönük yaklaşımının farkında olan Elias, sosyologlara bu yer değiştiren ilişkisel bütünlerden 'bu bütünlerin bünyesindeki öğelere geçmelerini' önermekten ömrü billah vazgeçmemiştir (1978: 116). Tam da konuştuğumuz dillere gömülmüş tözcü düşünme tarzlarıyla köprüleri atmanın ne denli zor olduğunun ayırında olan Elias, 'bu düşünce tarzlarını bilimsel olarak incelemek için onları zorunlu olarak tamamlayıcı parçalarına ayırmak gerektiği düşüncesinin bir batıl inanç' olduğunu vurgulamıştır (1978: 98). Elias, en polemikçi yorumlarında, tözcü düşünme biçimini, aslına bakarsanız gelişim halindeki süreçleri değişmez durumlara indirgeyen *Zustandreduktion* ile ilişkilendirmiş ve çağdaşlarının büyük bir kısmını (karşılaştıran. Goudsblom ve Mennell, 1998: 143) 'şimdiki zamana gömülmekle' suçlamıştır (Elias, 1987).

Odak noktamızı toplumsal konfigürasyonlardan habitusa kaydıralım artık. İki dünya savaşı arasındaki dönemde Alman'da yaşayan diğer pek çok entelektüel gibi, Elias da habitus terimini sıklıkla kullanmıştır. Bu durum çoğunlukla göz ardı edilir, zira 'habitus' tabiri *Civilizing Process*'in İngilizce basımında 'karakter yapısı' ya da 'şahsiyet terkibi' olarak çevrilmiştir.¹⁶ Bununla birlikte, Elias'ın erken dönem başyapıtı *The Civilizing Process*'den, yaşamının sonuna doğru yazdığı ve 'uygarlığın çöküşü'nün en derindeki sebeplerini ele almaya giriştiği kitabı *The Germans*'a (Almanlar) kadarki tüm denemelerinde, habitus kavramına dönük bağlılığından şüphe duyulamaz. Elias'ın alt başlığın-

Toplumsal yapılara dönük bu yaklaşımın 'tek başına uygarlaş(ama)ma' ile bağıntılı süreçlere dair değerli içgörüler sunmadığını yinelemek arzusundayız. Örneğin Elias, "doğal kabiliyet" sahibi 'bir hayli özgün bir birey' ve 'yaratıcı bir akla' sahip olduğu varsayılan okul çocuğunu tartışırken de aynı düşünce tarzını sergiler (1994 [1939]: 482). Tam da burada belirlenen var olma biçimi, diye ileri sürüyordur Elias, 'yalnızca güç dengelerinin o kendine özgü yapısı dâhilinde mümkündür: önkoşulu, bir hayli spesifik bir toplumsal yapıdır. Dahası bireylerin tam da böyle yapılanmış bir toplum bünyesinde, fikriyatını geliştirebilme kapasitesine sahip bağımsız bir bireyi yalnızca [...] geçmesi gereken bir tür tedrisat [deneyimi] bağlamında kabul eden bir duruma bağlıdır.'

Orijinal metinle karşılaştıran (Elias, 1997 [1939] I: 76, 78, 82, 351; II: 49, 326, 330-331, 344).

da 'habitus' kavramını ön plana çıkardığı bu son yapıtına yazdığı girişteki gibi, '[t]emel mesele, bir ulusun yüzyıllarla anlatılan yazgısının bireysel üyelerinin habitusunda nasıl tortulaştığıdır' (1996 [1989]: 19). Yetersiz çevirilere ve hantal kavramlara körü körüne takılıp kalmaktansa, habitus kavramının Elias'ın neyi başarmasına imkân tanıdığına daha yakından bakmamız gerekiyor.

Elias'ın habitus oluşum analizlerinin sıklıkla 'karanlık çağlar'a kadar geri gittiği doğrudur. Devlet formasyonu ile gündelik toplumsal ilişkilerdeki diğer uzun dönemli makro yapısal dönüşüm süreçlerini birbirine bağlama konusunda bir hayli meşhurdur.¹⁷ Bununla birlikte Elias, uzun-dönemli toplumsallaşma süreçleriyle özel olarak meşgul olmamıştır. Çağdaş çocuk yetiştirme teknikleriyle, ergenlerin toplumsallaşma süreçleriyle ve 'yetişkinlerin etkinlik alanları' bünyesinde başarı olanağı babında gerekli olan gelişmiş ve özelleşmiş eğitimlerle ilişkili süreçlere keskin bakışlar atan, daha az meşhur bir başka Elias da vardır (Elias, 1991 [1987]: 123; ayrıca bkz. Elias, 1996: 268; Elias ve Dunning, 1986; Elias ve Scotson, 1994 [1965]).¹⁸

Başlangıçta da ifade ettiğimiz gibi, geleceği dikkate almış olsun ya da olmasın, Elias büyük ölçüde habitus kavramına bel bağlamıştır, zira bu kavram içsel yönelim mekanizmalarının nasıl işlediği konusunda çok daha temel bir kavrayışa ulaşmasına imkân tanımıştır. Alışkanlıklar genel olarak yalnızca ait oldukları yerde değil, ama aynı zamanda bilinç düzeyinin altında da iş başındadır. Bu kayda değer içgörülerini kariyerinin erken döneminde dile getiren Elias şunu öne sürer: [u]ygarlaşma [...] münferit bir 'fikirler' ya da 'düşünceler' alanı bünyesinde akan bir süreç değildir. 'Bilgi'nin dönüşümlerini, 'ideolojiler'in başkalaşımını, kısacası bilinç içeriklerindeki değişimleri değil, daha çok fikirlerin ve düşünsel alışkanlıkların tek bir sektör oluşturduğu bütün bir insani düzendeki dönüşümleri kapsar [...]. [İ]nsanların yalnızca bilincini, 'fikirleri' ya da 'tasarımları'nı gündemine alırken, insani duygulanımların ve tutkuların biçimini ve yönelimi, tutkuların yapısını görmezden gelen her soruştur-

Sonraki pasajda Elias, *The Civilizing Process* üzerine bulgularını toparlar: 'Genelde [...] istikrarlı bir güç tekeline sahip olmayan toplumlar, işlevlerin dağılımın nispeten önemsiz ve bireyleri birbirlerine bağlayan eylem zincirlerinin bir dereceye kadar güdük kaldığı toplumlardır. [...] eşzamanlı duyguların denetlenmesi, duygulanımların ıslah edilmesi, geçmiş ve geleceğin ötesine geçen zihinsel uzamın genişlemesi ve sebep sonuç zincirleri babında birbiriyle bağıntılı olayların alışkanlık edinilmesi -tüm bunlar, mecburen fiziksel şiddetin tekelleşmesiyle ve toplumsal eylem ile karşılıklı bağımlılık zincirlerinin gelişmesiyle bağlantılı olarak vuku bulan benzer bir davranışsal dönüşüm sürecinin veçheleridir. "Uygarlaştırıcı" tavrın dönüşümüdür' (1994 [1939]: 448).

Her ikisi de çok daha sonra kamuya sunmalarına rağmen, aslen 1940'lar ve 50'lerde kaleme alınmış denemelerinde Elias, Bourdieu'nün 'uzmanlaşmış' ve 'ikincil' habitus kavramlarına (örneğin Wacquant'ın [2004] geliştirdiği boks salonundaki yetişkin boksörün habitusu) oldukça benzer fikirler geliştirmiştir (1991: 115-116 ve 122-123).

manın, en başından itibaren yalnızca sınırlı bir değeri olabilir' (1994 [1939]: 485-486, italikler orijinal metinde).

Elias, belirli vakalar özelinde ve belirli süreçler esnasında, habitus oluşumunun toplumsal yapı dönüşümlerinin gerisinde kalabileceğini anlamıştır. Burada, geç Ortaçağ Avrupası'ndaki savaşıcı sınıfın giderek 'saraylılaşması' meselesine dönebiliriz. Şiddet ihlallerinin belirgin bir dezavantaj oluşturduğu ya da 'duyguların serbest oyununa imkân tanıyan' bağlamlarda, yeni tipteki toplumsal alanlara yapılan geçişlere maruz kalan ilk savaşıcılar için, saraya uygun tavırlar hiç de kendiliğinden değildi. Elias, bu yeni durumun gerekli kıldığı varlık biçimlerinin yeni yeni 'uygarlaşan' savaşıcılar için ikinci doğa gibi bir şey olmaktan epey uzak olduğunu ileri sürmüştür. Habitus oluşumu ve toplumsal yapı dönüşümlerinin aynı temel gelişim sürecinin birbirine karşılıklı olarak bağımlı olan veçheleri olduğu, saraylılaşma süreci göz öne alındığında idrak edilebilir ancak.¹⁹

Dolayısıyla, biçim kavramına eşitler arasında en önde gelen muamelesi yapılabilse bile, Elias'ın şemasında o kadar da zorlayıcı olmayan bir başka yorum daha söz konusudur. Yapısal dinamikleri ve habitus oluşum süreçlerini kapsayan birleşik bir süreç babında düşünülürse, hem ilk hem de ikinci sürecin toplumsal gelişimin esas motoru olduğunu söylemek anlamsız olabilir. Gerçek şu ki Elias'ı, tıpkı Bourdieu'nün yaptığı gibi, tam da iç ve dış dünyalar arasındaki ikiliği yadsımak adına, biçimler bünyesinde var olan habitustan istifade ederken buluyoruz.²⁰

Bourdieu Elias'ın iktidara ilişkin fikirlerini ayrıntılı biçimde değerlendirmiş olsa da, her iki yazar esas itibarıyla değişmekte olan iktidar konfigürasyonlarının sosyologları olarak da düşünülebilir. Bırakın söze dönebilmelerini, Elias insanların, iktidar ilişkilerinin bünyesinde yer alan konfigürasyonlarda ortaya çıkıp işleyen biçimleri layıkıyla değerlendirmeye muktedir olduklarını

¹⁹ Elias'ın yazdığı gibi, bu bakış açısından hareket edilirse, "toplum" ile "kültür", "devlet" ile "birey", "dışsal ile "içsel" yönelim mekanizmaları 'hareket halindeki bir şey olarak, işledikleri toplumsal süreçlerin veçheleri ya da aslında çeşitli uyum ve çatışma düzeylerini bünyesinde barındıran işlevsel bakımdan karşılıklı olarak bağımlı süreçler olarak kavramsallaştırılmadıkça, bunların arasındaki bağıntılar açıkça anlaşılamaz' (1989: 336). Bununla birlikte, bundan Elias'ın 'fail'i yok ettiği ya da ifade edildiği şekliyle, 'faillige' çok az yer bıraktığı sonucunu çıkarmak doğru olmayabilir. Elias bireylerin 'yatkınlıklarını' kendi tarzlarında edindiklerini defaatle vurgulamıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan önce bu fikri irdeleyen Elias şuna işaret etmiştir (Mennell ve Goudsblom, 1998: 73): 'Şüphesiz yeni doğmuş bir çocuğun yavaşça evrilen yatkınlıkları, başkaları tarafından bu çocuğa yapılan şeylerin basit bir kopyası değildir asla. Bu yatkınlıklar tamamen o çocuğundur. Yatkınlıklar onun, doğası gereği öteki insanlara yönelik dürtüleri ve duygularının başkalarınca tatmin edilme biçimine verdiği karşılıklardır. Elias, başka bir yerde bu ifadesine şunu da ekler: 'Bununla birlikte, her birey kendi içinde belirli bir bütünsel bir varlık olsa da, hem bilinçli hem de bilinçsiz düzeyde, öz-iradesinin tüm yapısı, diğer insanlarla süregiden karşılıklı etkileşim bünyesinde biçimlenmiş, birbirine dolanmış ilişkilerin bir sonucudur.'

bile katiyen ileri sürmemiştir. Bourdieu'ye epey benzer biçimde Elias, sosyoloğun esas görevinin, değişen güç dengesizliklerinin gerçekçi (nesnelleştirici) bir tasvirini sunmak olarak kavramıştır. Ona göre, toplumsal konfigürasyonların her zaman iktidar konfigürasyonları olduğunu, bu konfigürasyonlar bünyesinde işleyen (ve değişen düzeylerde üretilen) ikinci doğaları az çok yetkili kıldığını söylemeye bile gerek yoktur. Nihayetinde, değişen 'güç oranları' ya da sürekli-değişen 'dengeler' ve 'iktidar olanakları'nın 'bölüşümü', Elias için, tam da insani karşılıklı bağımlılığın hammaddesidir. Bu bakış açısına göre insanlar, fiziksel ve duygusal etkileşimden tutun da bilişsel yönelimlere kadar her türden şey için, diğer insanlara öylesine ihtiyaç duymazlar; kendilerine kıyasla nesnel bakımdan az çok güçlü olan kimselere gereksinim duyarlar ve doğal olarak diğerlerine yönelirler. Grup formasyonuna ait (örneğin, Ben İrlandalıyım/Biz İrlandalıyız) iktidar ilişkileri dışında kalan (örneğin, 'İngilizlere' karşı) herhangi bir duygu ya da düşünce söz konusu değildir. Elias'ın inandığı gibi, bir grup ya da şahsın habitusunu, spesifik olarak yapılaşmış iktidar konfigürasyonları bünyesindeki istisnai deneyimlerin uzun ya da kısa dönemli etkilerinden bir şekilde ayrı olarak değerlendirmek saçma olacaktır. Bir şahsın ya da bir grubun habitusunu tematize etmek, en azından potansiyel olarak küt olan iktidar kaynaklarını hâlihazırda hep tartışmaya açmaktır.

Elias'ta iktidar kaynaklarının en açık biçimde ele alındığı denemelerden biri, Scotson ile birlikte yazdıkları *The Established and the Outsiders* (1994 [1965]) [İçeridekiler ve Dışarıdakiler] adlı kitapta bulunur. 1976'da eklenmiş 'İçeridekiler ve Dışarıdakilerin İlişkileri Üzerine Teorik Bir Deneme' başlıklı bir giriş bölümünü ihtiva eden bu kitapta Elias, 'Winston Parva'daki (Britanya'nın iç kısımlarındaki bir şehir için kullanılan takma isim) bir işçi sınıfı semtine yeni gelenlerin, bir grup olarak, aynı semtin daha 'yerleşik' sakinlerine kıyasla nasıl da aşağı mertebede hissetmeye bilfiil mecbur bırakıldığını göstermiştir. Buradaki mesele şudur: her ne kadar yeni ve daha eski yerleşimciler benzer bir sosyoekonomik, etnik ve dinsel toplumsal çevreden geliyor olsalar da, duygusal bakımdan bir hayli yüklü grup-oluşum süreçleri ortaya çıkmaktadır. Her zamanki gibi, Elias'ın 'grubun karizması'na ilişkin fantezilerden daha aşağı kalır yanı olmayan 'grup utancı'na ilişkin hisleri belgeleme şekli, muhtemelen ilişkisel dinamiklerin bütüncül alanının temel analiz birimi ve kalkış noktası olarak hizmet ettiği kavranmadığı sürece anlaşılamaz. İktidar burada diğer yapıtlara kıyasla çok daha açık biçimde tematize edilmiştir, zira olağan şüphelilerden hiçbiri (gelir düzeyi, eğitim, cinsiyet, etnisite, din ya da cinsel yönelim) tek başına sorgulama altındaki ilişkisel dinamikler alanını yapılandıran temel toplumsal bölünmelerin anlaşılmasını mümkün kılamaz.

Bu teorik giriş, yerleşik ve dışlayıcı figürasyonların uzun dönemli gelişmelere referansla nasıl analiz edilebileceğini göstermesine rağmen, *The Established and the Outsiders*'ın kendisi *longue durée*'ye (uzun dönem, ç.n.) yaslan-

maz. Elias ve Scotson, cari bakış açıları ve bölümleri uzun dönem gelişmelerle (Winston Parva'ya yeni gelenler olsa olsa 'ancak' iki ya da üç kuşaktır orada yaşıyorlardır) belli belirsiz ilişkilendirdikten sonra, dolaysız biçimde gözlemlenebilir olan şimdiki zamana odaklanırlar. Zaman ögesi genel argümanları açısından can alıcı olmayı sürdürürken, yaptıkları detaylı analizler zamana bağlı ihtilafların şimdideki tezahürlerine dayanır. Bununla birlikte, beklenmedik güç farklılıklarına dair bu çalışmada benimsenen kavramsal yaklaşım, birkaç yüzyıl boyunca süren gelişmelere yaslanan çalışmalarında benimsedikleri yaklaşımlar kadar süreçseldir (*processual*). Elias, biricik bir topluluğun parçalanması/birleşmesi meselelerinin mevcut veçhelerini araştırırken, analizini, birbirleriyle karşılıklı etkileşimlerinden önce mevcut oldukları farz edilen statik varlıklardan ziyade, sınırları iyice belirlenmiş bir ilişkisel eylem bağlamında süregiden etkileşimlere dayandırır. Elias için dışa kapalı tekilliklere, belirli bir toplumsal grubun vasıflarına ya da yerleşik olmayan bir inanç sistemine odaklanmak, katıyen bir seçenek değildir. Ve şüphesiz, statü ve imtiyazlardaki nesnel farklılıklar da, hem süreçsel hem de ilişkisel olarak ele alınmalıdır.

Öyleyse, bu istisnai düzenlemedeki farklılığı farklılık yapan şey nedir? 'Yerleşik' işçi sınıfı sakinleri, kendilerini nasıl iki ya da üç kuşaktır aynı mahallenin bitişik bir bölümünde yaşayan işçi sınıfı sakinleri 'grubu'nun karşısında ve üstünde bir 'grup' olarak görüyorlar? Daha da önemlisi, yeni sakinler kendilerini 'yerleşik' davranış normlarında temellenen bir kıstasa etkin biçimde uydurmaya niçin zorlanıyorlar? Yanıt, 'yerleşik' grubun 'dışarıdakiler'e kıyasla görece daha yüksek bir toplumsal uyum ve bütünsellik düzeyi sergiliyor olmasıdır. Yüksek düzeyli bir toplumsal denetim ve daha sıkı dokunmuş bir grup ağı, yeni gelenlerin özünde var olan ve dolayısıyla giderek utanç verici bir hal alan aşağılık vasfına ve yerleşik grubun üyelerine kendi içsel üstünlüklerine dair mitleri sürdürme olanağı verir.

Demek ki Elias ve Scotson epey can alıcı bir şey bulguluyorlardı: 'Dışarıdakiler'in kendi akıllarını etkin biçimde kullanma hünerleri yoktur. Genel temsilin baskıcı mantığını ve yerleşik sakinlerin kendilerine ve kendi 'tarzları'na dair yaftalayıcı bakış açısını kabul ettirmek için ustalıkla kullandığı iktidarı kabule zorlanmışlardır. Gerçi, Winston Parva'da yerleşik bulunanlar kendi statülerini daha az güçlü olan dışarıdakilerle kıyaslamaları nedeniyle, kendi üstünlükleri ve aşağı grubun üyeleriyle belirli bir mesafeyi koruma gereksinimine ilişkin kolektif fanteziler de geliştirmişlerdir. Bize on sekizinci yüzyıl Fransa'sında kullanılan tozlu peruklardan hiç de daha az mantıksız gibi gö-

r nmeyen pratikleri ve fikirleri benimsemeleri bakımından, biçimsel (*figural*) dinamiklerin yapısı ve mantığı  nc l k etmiştir onlara.²¹

The Established and the Outsiders, farklı iktidar türlerinin bu çatışmalı topluluk bünyesinde nasıl da iş başında olduğuna dair çok daha fazla kuramsal içgörü barındırıyor. Örneğin Elias ve Scotson (1994: 155), ‘yerleşik’ sakinlerin başarıyla attığı çamurun yapıştığı duvardan eninde sonunda neden düştüğünü açıklamışlardır: ‘Ellerindeki g   olmaksızın’, diye yazıyorlar, ‘daha yüksek bir statü ve kendilerine has bir karizmaya sahip oldukları iddiası, çok geçmeden zayıflayacak ve tavırlarının o ayırt edici niteliği ne olursa olsun kulağa boş bir ses gibi gelecektir.’ Bir başka deyişle, ne ifade ne de davranış biçimleri (yani, g  le g  r  r etkileşimler) tek başına yaftalama dinamiklerine yön verir. Daha az belirgin ancak nesnel olan g   farklılıkları, yaftalama dinamiklerini ve topluluk ilişkilerinin tüm biçimini önceden yapılandırır.

Elias’ın Winston Parva’ya dair ampirik incelemesi, onun figürasyonların niteliklerine dair yürüttüğü daha genel tefekkürlerin yoğun biçimde etkisindemiş gibi g  r n yor. Elias, 1976 tarihli girişin de g  sterdiği gibi, aşırı g   eēitsizlikleri bariz biçimde var olsun ya da olmasın, figürasyonların daha yerleşik (egemen) ve çok daha az yerleşik (tahakküm edilen) kutuplarınca damgalandığını vurgular. Gerçekte Elias, ‘kültürel farklılıklara rağmen [...] tüm dünyada [...] fazlasıyla güçlü grupların dışlanmış gruplarla ilişkilerinde kullandıkları damgalama tarzının’ benzer oluşunun ispatı olarak g  r lebileceğini ve [böyle] dinamiklerin işlediği ortamlarda bile] bunun gerçekte pek umulmadık olmadığını ileri sürmüştür (1994: xxvi). Girişte sunduğu bir dizi tarihsel örnekten istifade eden Elias, farklı türden g   eēitsizliklerinin, çok az konumsal g  le karakterize olan ve tabiatları gereği aşağı kademelerde bulunan gruplara ilişkin benzer tipte fanteziler ürettiğini iddia etmiştir. İlk bakışta fark edilen şey ne olursa olsun, gerçekte en temel iktidar eēitsizlikleri ırk, kast ya da etnisite gibi boyutlara dayanmaz hiçbir şekilde. Yeterince geriye dönülürse, ırkların, kastların, etnik grupların ve ötekiliğin toplumsal inşasını önceden yapılandıran şeyin, nesnel g   dengesizliklerinin damgaladığı temel karşılıklı bağımlılık formları olduğu g  r l r. Bu temel, nesnel g   eēitsizlikleri, damgalayıcı sıfatların ve sınıflandırmaların hem yerleşik hem de dışarıda olanların zihninde etkin olabilmesini garanti altına alan şeydir.

²¹ Elias burada bir kez daha, ergenler üzerinde etkili olan kısa dönemli toplumsallaşma baskılarına keskin bir bakış atmıştır. Maruz kaldıkları herg  nk  sayısız ihtar nedeniyle ‘yolun yanlış tarafında’ büyüyen gençlerin, ‘egemen grup karşısında kendilerini “doğaları” gereği aşağılık’ g  ren bir grubun mensupları olarak deneyimlemekten başka şansı yoktur’ (Elias ve Scotson, 1994: 159). Daha genel olarak söylenirse, çoğu durumda dedikodu üzerinden dolayılmanın devasa toplumsal uyum ve denetim mekanizmaları şunu garanti altına alır: mevcut işçi sınıfı sakinleri, tipik olarak, dışlanmış gençlerin kendilerini ‘en kötü azınlık’ uyarınca modellenmiş bir imge ya da ‘en iyi azınlık’ üzerinden modellenmiş bir imge üzerinden anlamaya ikna edebilir.

Düzenleme sonrası ortamda, 'sözüm ona ırklarla, kastlarla ve etnik gruplarla bağıntılı biyolojik sıfatlara dair mitleri yeniden üreten ve mümkün kılan şey, dışarıdakilerin statüsü ve buna eşlik eden baskı ve aşağılanma durumudur tam da' (Elias, 1994: xxvi).²²

The Established and the Outsiders'da, Bourdieu'nün toplumsal ve sembolik sermaye kavramlarına bir hayli yakın bir kavrayışa ulaşıyoruz. Ve iktidar hakkında yürüttükleri muhakemeler bağlamında aralarında var olan benzerlikler de burada nihayete ermiyordur. Bourdieu *An Invitation to Reflexive Sociology*'de (Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar), Elias'ın devletin sembolik gücüne yeterince duyarlılık göstermediğini ve yaşlı ustanın 'devletin meşru şiddet kullanımı üzerindeki tekelinden kazanç sağlayan ve sağlamayanların kimler olduğu sorusunu sormakta sürekli olarak başarısız [olduğunu]' ileri sürmüştür (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 92-93). Gerçi, Elias *The Civilizing Process*'te sunduğu devlet oluşumu tasvirini, yeni yeni ortaya çıkan sınıf yapılarıyla, hepsinden önemlisi de Fransa'daki sınıf yapılarıyla açık biçimde ve defaten bağıntılandırmıştır. Buradaki temel iddialardan biri şudur: toplumsal bakımdan hâkim gruplar, geç Orta Çağlar boyunca ayakta kalmak adına, durmadan genişleyen nüfus ve toprak alanları üzerinde meşru fiziksel şiddet kullanımını tekelleştirmek zorunda kalmışlardır. Elias, kimileri hayatta kalmayı başarıyorken, kimilerininse, süreç içerisinde gözler önüne serildiği gibi, katledildiğini ya da ıstıraba mahkûm edildiğini ayrıntılı olarak ifşa etmiştir.

Bu yüzden Elias ve Bourdieu, iktidarın sosyologları olarak ele alınabilirler. Ve daha yakın bir inceleme, iktidar kaynaklarına ilişkin (ekonomik olmayan) kavrayışlarını ifade etme biçimlerindeki derin benzerlikleri bile bulgulayabilir. Elias'ın yapıtındaki 'şiddet araçları' üzerindeki devlet tekeli kavrayışı, Marx'ın kuramındaki ekonomik determinizmi, burjuvazinin elinde tuttuğu 'üretim araçları' kavrayışını etkisiz kılmaya niyetlenmiştir. (Weber'in devlet tanımı 'şiddetin meşru kullanım tekeli' üzerinde yoğunlaşsa da, 'araçlar' kavramını bu bağlamda kullanmamıştır o.) Bourdieu de, klasik ekonomik sermaye kavramına diğer sermaye türlerini ilave ederek, benzer türden bir Marksist 'ekonomizm'den kaçmayı denemiştir: en dikkate değer türleri kültürel, toplumsal ve sembolik varlık türleri olan sermayeler. Marx'la birlikte Marx'a karşı muhakeme yürüten Bourdieu ile Elias, toplumsal yaşamda ekonomik güçle-

²² İktidara dair fikirlerini daha açık biçimde ifade etmeyi deneyen Elias, en teorik açıklamalarında (örneğin, *What is Sociology*'deki 'Game Models' [Oyun Bölümleri] başlıklı bölüm), çeşitli oyun türleri bünyesinde hareket halinde olan iktidar farklılaşmalarına tekrar tekrar geri dönmüştür. Futbol müsabakası üzerine tefekkürlerine bağlı kalan Elias, şunu ileri sürmüştür: 'iktidar kavramının tözsel bir kavramdan ilişkisel bir kavrama dönüş[türül]mesi gerekir: 'Değişen figürasyonların tam da kalbinde', diye yazar, '[...] -asında figürasyon sürecinin tam da merkezinde- yüzer gezer, oynak bir kararlılık, bir oraya bir buraya, bir şu yana bir yana gidip gelen bir iktidar dengesi vardır. Bu türden yüzer gezer bir iktidar dengesi, her bir figürasyon akışının yapısal bir niteliğidir' (1978: 131).

rin her şeye nüfuz etmesini abartan bir yaklaşımdan giderek uzaklaşan kendi incelemelerini nesnel iktidar farklılıkları üzerine oturturlar. Dahası, bağlama özgü iktidar biçimlerine dönük kavrayışları (Elias'ın durumunda kutuplar arasındaki süreklilik, Bourdieu'deki iktidar mücadelelerine alan-merkezli yaklaşıma benzer), figürasyon ve habitusa ek olarak, temel analitik içgörülerinden biri olarak anlaşılmalıdır.

Habitus ile alan kavramını iktidarla karşılaştıran bu tartışmanın da belgediği gibi, bu üç temel kavram, Elias'ın ellerinde ziyadesiyle verimli bir bakış açısına karışıp kaybolur. Dolayısıyla, tıpkı Bourdieu'nün yapıtını değerlendirirken olduğu gibi, Elias'ın yapıtını değerlendirirken de, toplumsal yaşam incelemesine dönük üç kısımdan oluşan bir yaklaşımdan ziyade, tek bir yaklaşımda üçlü olarak bulunan bir yapıdan bahsetmemiz gerekir.

Spor: Ortaklaşa Bir Yaklaşımın Tüm Ayrıntıları

Elias ve Bourdieu, spor meselesini ciddi biçimde ele alan yirminci yüzyılın yegâne büyük sosyologlarıdır. Bu meseleye ilişkin geniş kapsamlı detaylara girmenin yeri burası değil, fakat Elias ile Bourdieu'den ilham almış bir spor yaklaşımının neye benzeyebileceğine dair bazı kısa düşüncelerle birleşmiş söz konusu temaya dönük örtüşen yaklaşımlarına dair kısacık bir tarif bile, birbirlerini olağanüstü ve geniş kapsamlı biçimde tamamlamalarının örneği olarak sunulabilir.

'Spor ve Şiddet Üstüne Deneme'sinde Elias'ın teorik hassasiyetleri, onu 'uygarlaşma hamlesi'nin bilhassa dikkate değer bir örneği olarak İngiltere'deki 'eğlencenin sportifleşmesi' meselesini incelemeye sevk etmiştir (1986: 22).²³ Yaşam ile boş vaktin özellikle nahoş ve yabancı görüldüğü zamanlardan ve on sekizinci yüzyıl boyunca İngiltere'deki hâkim sınıfların, şiddet içermeyen politik münakaşalarla, gücün barışçıl devriyle ve hükümet işleyişinin ayrılmaz bir parçası olan karşıtlığın kurumsallaşmasıyla meşgul olan Whigler ve Torilerin giderek artan pasifizasyonuna dair örneklerden yola çıkan Elias, şu sonuca ulaşır: 'İngiltere'nin toprak sahibi sınıflarının "parlamentarleşmesi", karşılığını eğlencelerinin sportifleşmesinde bulmuştur' (Elias, 1986: 34). Bir kez daha, korku ve şiddet Elias'ın eşzamanlı makro, mikro ve orta düzeyli analizinin merkezindedir. Ve bir kez daha, Elias'ın yapısalci ve konstrüktivist yaklaşımı hâkim sınıfın (yani az çok tecrit edilmiş yabancı kitleleri anlamak açısından sembolik bakımdan bir model olarak hizmet edecek denli güçlü olan) yerleşik katmanların var olan beğenilerine ve yeni yeni ortaya çıkan konumlarına dikkatimizi çekiyordur. Özetle burada, Elias'ın sosyolojik araş-

²³ Bu deneme ilk olarak Fransa'da 1976 senesinde, Bourdieu'nün bir sene önce kurduğu *Actes de la recherche en sciences sociales* adlı dergide yayımlanmıştır. Sonrasındaysa, kısaltılmış bir biçimde, Elias ile Dunning'in *Quest for Excitement*'inde (1986: 150-174) tekrar basılmıştır.

tırmaya dönük üçlü yaklaşımı ve uzun-dönemli tarihsel perspektiflere karşı açıklığıyla bir kez daha karşılaşırız.

Elias'ın denemesinden bariz alıntılar yapan Bourdieu, onun 'kendisine kıyasla sürekliliğe çok daha duyarlı' olduğunu dile getirmiştir (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 93). Bourdieu, bir ölçüye kadar, Elias'ın geniş kapsamlı dönüşümlere ve bu dönüşümlerin geç Orta Çağ'a kadar giden habitus formasyonunda yarattığı mütakabil kaymalara ilişkin argümanlarına ikna olmuştur. Bununla birlikte, Elias'ın spor üzerine gerçekleştirdiğine benzer uzun dönemli araştırmaların can alıcı tarihsel kopuşları 'maskeleme riski taşıdığı konusunda tembihte bulunur (Bourdieu and Wacquant, 1992: 93). Bourdieu, uzun dönemli analizlerin ortaya koydukları kadarını gizleme riski taşıdığını düşünmüş gibidir. Örneğin atlet, sanatçı ya da dansçı vb. terimlerin on sekizinci yüzyıldan yirminci yüzyıla değin sürekli değişen anlamlar edindiğine işaret etmiştir. Spor ve edebiyat gibi yeni alanlar ortaya çıkıp temelden dönüştürüldüklerinden -spor dünyası giderek ticarileşip özerkleşmiştir ve 'California sporları' piyasaya sürülmüştür- böylesi terimler daha geniş kapsamlı tarihsel analizlerde kullanıldıklarında ziyadesiyle yanıltıcı olabilirler. Dolayısıyla Bourdieu, Elias'ın boş zaman faaliyetleri ve spor bünyesindeki eğilimlere dair uzun dönemli bakış açısının geçerliliğini sorgulamıştır. 'Ortaçağ ruhu ile Amerikan futbolu gibi dinsel oyunlar arasında' der Bourdieu, 'ortak hiçbir şey yoktur' (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 93, italikler orijinal metinde).

Gelgelelim, Bourdieu Elias'tan daha ikna edici değildir nihayetinde. *Masculine Domination*'daki (2001) [Eril Tahakküm] analizleri, Orta Çağ'ın her iki ucuna uzanır ve Antik Çağ'a kadar geri gider. Uzun dönemli bakış açılarının, en önemli araştırmacıların ele aldıkları gelişmelerin kayda değer yönlerini dahi gözlerden saklayabileceği kesinlikle doğrudur. Örneğin, kiliselere herhangi bir başka kurumsal engel gibi muamele eden Elias, kilisenin potansiyel 'uygarlaştırıcı' etkilerini önemsiz gibi göstermiştir (Kempers, 1992; Turner, 2003). Bununla birlikte, Bourdieu'nün yapıtı ve Elias'ın yapıtı üzerine yorumları, uzun dönemli analizlerin potansiyel faydasını kabul ettiğini gösterir.

Dahası, bu akıl yürütme biçimi ikna edici bulunsun ya da bulunmasın, Bourdieu'nün Elias'ın spor üzerine yapıtına ilişkin yorumlarına dâhil etmediği şey, en az bahsettiği şey kadar açıklayıcıdır. Elias'ın spora dönük yaklaşımını potansiyel bakımdan Bourdieu'nün tasarladığı yaklaşım açısından faydalı bir kılavuz haline getiren, Elias'ın istikrarlı biçimde artan duygusal öz-denetim düzeylerini ve fiziksel şiddet karşısında hissedilen utanç duygusunu sistematik biçimde tematize etmesinin yanı sıra, uzun dönemli süreçlere dönük bakışıdır. Elias, duygusal-bedensel öz denetimin, pek çok başka alanda olduğu gibi sporda da, en temel güç kaynağı ve tüm bilgi formları ile tüm kabiliyet çeşitlerinin tortulaşması babında bir önkoşulu olarak işleme eğiliminde olduğunu görmüştür. Bu perspektife göre, uzun dönemli yapısal dönüşümlerin, giderek

daha fazla düzenlilik kazanan spor rejimlerinin gelişimini nasıl mümkün kıldığı kesin bir anlam kazanır. Aynı zamanda giderek daha fazla düzenlilik kazanan spor rejimlerinin nasıl da kişisel disiplin sürecindeki üretken artışlara ve güç kazanan duygusal istikrar seviyelerine vesile olduğunu anlaşılır kılar (karşılaştırmın, Wacquant, 2004). Bunun tam aksine, Bourdieu, bedensel düzenlemeleri spor törenleri ve disipline edici diğer törenler üzerinden tematize ettiğinde, çoğu zaman, öğrenme yatkınlığı edinme ve pasifize edilip kolayca manipüle edilme anlamlarında uysallığın üretimine ilişkin tartışmalara sürüklenmiştir (karşılaştırmın, Bourdieu, 1990a: 166–167). Bourdieu, hem giderek düzenlilik kazanan spor rejimleriyle bağlantılı uzun dönemli süreçler açısından, hem de spor törenlerinden kaynaklanan ‘uygarlaştırıcı’ baskıların somutlaşmış duygusal öz-kısıtlamaları güçlendirebilme biçimleri açısından, umut verici bir değerlendirme fırsatını kaçırmış gibi görünüyor.

Bununla birlikte, Bourdieu’nün alan kuramı olarak spora başvurması, Elias’ın yapıtının zaruri biçimde genişletilmesidir. Yalnızca kayda değer tarihsel kopuşlara değil (yirminci yüzyıl başındaki ve sonundaki ‘profesyonel futbolu’ düşünün), ama aynı zamanda az çok sporla bağıntılı olan dönüştürülebilir ve özgün sermaye biçimlerinin daha geniş toplumsal ihtilaflar (bilhassa da sınıf-merkezli ihtilaflar) bünyesinde nasıl işlediğine de çok büyük bir değer biçmiştir. Bourdieucü düşüncenin burada özel bir ilgiliyi hak eden bir diğer veçhesi, onun beden merkezli öğrenme, bilme, marifet ve pratik eyleme dönük olarak geliştirdiği hassasiyettir. Büyük ölçüde Merleau-Pontyci olan, algıların ve yorum-öncesi ‘stratejiler’in temel kaynağı biçimindeki bu yerleşik ve canlı kanlı beden görüşü bilhassa kayda değerdir, zira Elias’ın habitus oluşumu ve spor hakkındaki somut kuramlaştırmasını daha da ileri götürebilir.

Artık bu tefekkürleri bir araya getirebilir ve spora dair bütünlüklük bir yaklaşımın, münhasıran ya Elias ya da Bourdieu’ye yaslanan bir yaklaşıma nispeten nasıl daha üretken olabileceğini ortaya koyabiliriz. Örnek olarak tenisi alarak başlayalım işe. Eliascı ve Bourdieu’dan ilham alan bir bakış açısına göre, kökeni itibariyle görece yüksek düzeylerde kesinlik ve her şeyden evvel de toplumsal öz-kısıtlama gerektiren tenisi, üst (orta) sınıfa ait sporun en iyi örneği olarak anlayabiliriz. Rastlantısal bir kaza bile bir parça sınırlamayı beraberinde getirir. Başarılı her bir servis atışı, (neredeyse) otomatik olarak iyi ayarlanmış bir dokunuşu gerektirir. Oyunun asli (cinsiyetçi) dilini kullanırsak, ‘çizgi hakemi’nin servisler ve ‘top toplayıcılar’ın sayılar arasındaki süreçte katı biçimde senkronize olmuş hareketleri esnasındaki sert tutumlarının titizlikle örgütlenmiş ve sürekli biçimde izlendiğini söyleyebiliriz. Kalabalık ne denli geniş olursa olsun, servis kullanımının öncesindeki en gergin anlarda bile sessizlik hâkimdir. Nezaket, oyuncuların neredeyse hiç çekişmediği gerçeğinin bile ötesine geçer. Tenis topu rakibe doğru sertçe gönderilse ve hatta topun fileye çarpmasından istem dışı sayı kazanılsa bile, oldukça incelikli el hareket-

leri sayesinde özürler dilenir. Ve söz konusu mesele ne olursa olsun, müsabaka her daim filenin üzerinde yapılan tokalaşmayla ve meşru otoriteyi simgeleyen hakemin gereğince selamlanmasıyla biter ('Sizi görebilmesi gerektiğinden, hakem yukarıda duruyor!'). Nihai otoriteyi selamlayan bu baş hareketi, özel olarak tahsis edilmiş locaların birinden maçı izleme ihtimali olan herhangi bir kraliyet üyesine yapılan reveranslarla daha bir belirginleştirilir çoğu zaman. Bu geçici ve az çok duygusal yoğunluğu olan sunumdan sonra, zamandan münezzeh olan ahlaki düzen restore edilir. Kimi zaman raketlerini parçalayıp hakemlere bağırırsalar bile, modern tenis oyuncuları gerçekte oyunun kesilmesine katiiyen izin vermezler: Denediklerinde bile bunu yapıp yapamayacakları merak edilebilir.

Bizim müşterek teorik yaklaşımımızdan bakıldığında, tenis, yerleşik grupların tesis ettiği ve yine bu gruplar karşısında oynanan, ziyadesiyle sınırlandırılmış bir spor dalı gibi görünüyor. Oyunun ismi, dayanıklılık ve hız kadar, duygusal öz kısıtlama ve toplumsal ayırmadan da ileri geliyor gibidir. Devlet oluşumu, uzlaşma ve değişen ekonomik güç dağılımı gibi uzun dönemli sosyo-genetik dönüşümlerin böylesine düzenlenmiş bir eğlence sistemi bünyesindeki beğeni ve hünerlerin evrimiyle ilişkisine dair meseleler, tıpkı son zamanlarda, pek çok bağlamda basitçe 'kulüp' olarak bilinen, yaşlı ve genç adamlar ve kadınlar ağı çevresinde yoğunlaşan kültürlenme süreçlerinden kimin kazançlı çıktığına ilişkin meseleler kadar makul görünüyor. Daha belirgin biçimde, ne tür insanların ekonomik, kültürel ve toplumsal sermayelerini (üyelik aidatı, 'gerçek' spor bilgisi ve 'uygun' kulüpler ile kulübe katılım başarısı gösterebilecek insanlarla kurulan bağlantılar) kendi çocukları için güçlendirici olan toplumsallaşma süreçlerine dönüştürmeye muktedir olduğu sorusu sorulabilir. Netice itibariyle, orta ve üst sınıfların konuşma, hareket etme, duysal ve düşünme tarzlarının gelişimi kadar, yetişkinler ve nihayetinde onların evlatları uğruna toplumsal sermaye (iş ağları ve fırsatlar) biriktirmeleri hakkında muhakeme yürütülebilir burada. Sınırlandırılmış ve çoğu durumda elit sınıfların mikro-kozmosunda içerisinde tekrar tekrar bir araya gelen bu sınıflar nasıl dünyevi ilişkiler ve tutkulu grup dayanışmaları yaratırlar? Makul bir önceliğe sahip olan insanlar arasında kurulan bu görünürde anlamsız yeniden inşa süreçlerinin, kendini yaratan insanlığa, doğal ayrımlara ve futbol, güreş, dart oyunu ve otomobil yarışı gibi daha az 'incelikli' sporlarla ilgilenenlerin doğasında var olan aşağılık niteliklere dair fantezilerin oluşumunda merkezi bir işlevi olabilir mi? Elias ve Bourdieu'den aynı anda istifade etmemiz, aynı zamanda mevcut canlı bedene daha yakından odaklanmamız babında bize yardımcı olur. Mikro-durumsal baskılar ve 'olası hareketler uzamı'na dair bir pratik duygusu, başarılı tüm tenis oyuncularının varlığına sızar. Örneğin, filenin diğer yanındaki rakibiniz kendi bölgesinde dalmış bir haldeyken tenis topu size doğru geliyorsa, bilhassa becerikli bir oyuncu iseniz,

dakikasında doğru tarafa geçersiniz. Manevi çağrışımlar söz konusu değilse, burada fiilen olup biten şey babında 'önce duygular, sonra düşünceler' iyi bir motto olabilir. Buradaki temel mesele, verdiğiniz yanıtın oldukça hızlı biçimde kabul edilmesidir, zira rakibin vaktini alan herhangi bir açık zihinsel temsile arabuluculuk etmez. Elbette, tenis oynuyor olduğunuz için zaten tetik-tesinizdir. Mademki tenis topu size doğru çılgılığı basarak geliyor, o halde herhangi bir bilinçli strateji oluşturma suçuyla yargılanamazsınız, zira akış halindeki karmaşık bir karar sürecinin bu spesifik yönüne karşılık veriyor olursunuz. Meydana çıkan bu yaptırım ve tekliflerin neden olduğu yeni duruş (örneğin, ileri hareket etmeden önce dizlerinizi eğme ya da raketi tutuş tarzınızı değiştirmeye başlama biçiminiz); daha sonraki hissinizi, hareketinizi ve 'pozisyon alışınızı' etkiler. Bilinçli muhakeme, sonunda her ne olursa olsun, buzdağının görünen kısmı olarak değerlendirilmelidir. Olayların etkisinde kalarak, hemen hemen tenis sahasının üstündeki çizgilerin ne anlama geldiğine, maçı kazanmayı neden önemseyişinize, böylesi bir spor dalına neden zaman harcadığınıza, bir sonraki ana nasıl geçmeniz gerektiğine vb. ilişkin bilinçli bir biçimde düşünemezsiniz. Topun tam da size doğru geldiği o anda, verdiğiniz yeni karşılıklar, evvelki sayısız deneyiminize yaslanan tahminlerinizle iç içe geçer.

Yakın bir bakış, toplumsal varlığın gerçek zaman içerisinde fiilen neye benzediğini anlamamıza imkân tanır. Fevkalade kendine özgü ve uygar bir oyuna dönük hissiyatı, Bourdieücü ve Eliascı terimlerle irdelememizi mümkün kılar. Çoktandır oyunda olduğunuzdan, bu oyun içinizdedir. Diğerleriyle birlikte siz de, tenis adını verdiğimiz süregiden biçimlenme sürecinden yapılmışsınızdır. İçsel ile dışsal, zihinsel ile bedensel, olası gelecekteki makul tasarımlar ile geçmişte kalıba dökülmüş duygusal yatkınlıklar ve oyuncunun öznel duyumu ile oyunun nesnel düzenlilikleri arasında herhangi bir keskin sınır çizme girişimi anlamsız olacaktır. Hâlihazırda bir akış içerisinde isek bilahare ne oynayacağız?

Sonuç

Elias ve Bourdieu'nün teorik perspektiflerindeki kimi temel benzerlikleri ayrıntılı olarak belirtmiş bulunuyoruz. Bu benzerlikler ya da bizim onları tasvir ettiğimiz şekliyle gizli akrabalıklar, bu düşünürlerin müşterek biçimde tertipledikleri üç önemli kavram etrafında yoğunlaşıyor: habitus, alan ve iktidar. Kimi zaman terminolojideki çeviri garipliklerinden (örneğin Elias'ın habitus fikrinin 'kişilik yapısı' ya da 'terkip', alan kavramının ise 'figürasyon' olarak tercüme edilmesi) kaynaklı dışsal farklılıklara rağmen, her iki düşünür de, bu kavramların temel anlamları bakımından bir noktada birleşirler. Spora dair şahsi analizlerine odaklanan son bölümde ortaya koyduğumuz gibi, aynı za-

manda bu temel kavramların karşılıklı ilişkisi hakkında benzer terimlerle düşünürler. Halen daha hepsinden önemli olansa, Elias ve Bourdieu'nün ilişkisel ve süreçsel düşüncenin ehemmiyetine vurgu yapmada müşterek olmasıdır. Her ikisi de, sosyolojik kuram ve araştırmanın her tarafına sinmiş tözcü eğilimlere güçlü biçimde karşı çıkmıştır ve bu eğilimlerin yerine, esasen araştırma nesnelerini sürekli değişen ve evrimleşen ilişki ağları ya da konfigürasyonları bünyesine yerleştirmekle meşgul olan bir yaklaşım geliştirmişlerdir Harrison White'ın isabetli tabiriyle (1997: 60) 'işlikiler dâhilindeki süreçler' (*process-in-relations*). Marx, bundan yüz elli yıl önce, 'şeylerin' değil, toplumsal ilişkilerin dinamik bir sistemi olarak sermayeyi analiz edip, sosyologlar için ilişkisel ve süreçsel kavramlarla düşünme tarzının yolunu açmıştır. Yirminci yüzyılın başlarında, Simmel gibi klasik sosyologlar, Dewey ve Mead gibi klasik pragmatistler ve Heidegger ve Merleau-Ponty gibi fenomenologlar, bu kuramsal perspektifi daha da geliştirmişlerdir. Geç yirminci yüzyılın ortasında, bu düşünme biçiminin bayraktarları olarak en etkin biçimde çalışan kimşeler muhtemelen Elias ve Bourdieu'dür.

Günümüzde, sosyolojik araştırmaya dönük yaklaşımlarındaki derin ortaklıkları ve hısımlıkları, yalnızca entelektüel ve skolastik icralar olarak değil, tersine ilişkisel ve süreçsel analizdeki yeni gelişmelerin potansiyel teşvikçisi olarak hizmet eden icralar olarak kabul etmemiz önemlidir (bkz. Emirbayer, 1997; Paille, 2005). Dile getirdiğimiz gibi, Elias sosyologların statik ve basite indirgenmiş terimlerle düşünme, yani 'süreçleri-indirgeme'yle meşgul olma eğilimini uzun zaman önce eleştirmiştir ki bu bakımdan onların meslekten olmayanlara benzediğini gözlemlemiştir. Tözcülüğe karşı verilen bu mücadele, hiçbir zaman için kesin olarak kazanılmış sayılamaz. İşin aslına bakılırsa, Bourdieu'nün de işaret ettiği gibi (1991: 381), tabakalaşma incelemeleri alanındaki niceliksel yöntembilim ile 'metodolojik bireyciliğin yenilenmiş versiyonları' arasında, yani rasyonel eylem kuramı bünyesinde hüküm süren bir 'ittifak' olsun, isterse de, örneğin ırksal ve etnik kategorilerin kimi zaman tecrit edilmiş, sınırlandırılmış gruplar olarak kavramsallaştırıldığı niceliksel araştırma alanlarında olsun, töz-eksenli analize dönük eğilimler bugün bile sosyolojide nadir değildir (Brubaker bu sonuncusunu 'grupçuluğun' düşünme tarzı olarak adlandırır [2004]). Elias ile Bourdieu, kendi iktidar merkezli, habitus-esaslı ve alan-kuramsal yaklaşımları sayesinde böylesi eğilimlere kıymetli bir düzeltme getirecek, bizlere yirminci birinci yüzyılın ikinci on yılına doğru ilerlerken adamakıllı yararı dokunabilecek bir sosyoloji yapma biçimi sağlarlar.

Elias ile Bourdieu'nün paylaştığı teorik yönelimin, bugünle alakası sürdürölmek isteniyorsa şayet, toplum bilimler bünyesindeki çok çeşitli tözcü araştırma alanına üretken bir biçimde genişletilmesi gerekir şüphesiz. Fikirlerinin spor sosyolojisine yapabileceği katkıları anlamış bulunuyoruz. Ne var ki, bu girişim, bu fikirlerin çoğu, piyasaya öncölük eden ders kitapları ve antoloji-

lerde halen daha ön plana çıkamamaktadır. Elias'tan ya da Bourdieu'den ilham alan bir mukayeseli ve tarihsel sosyoloji neye benzer? Elias'ın bu alana önemli katkılarda bulunan bir isim olduğu büyük ölçüde kabul edilir, fakat onun en derin teorik içgörülerini, Bourdieu'nün fikirlerinden bahsetmediği ve bilhassa Bourdieu'nünki yaygın biçimde bir yeniden üretim kuramı olarak tasvir edildiği için, hemen hemen hiç tartışılmamıştır. Bourdieu'den ilham almış bir Eliascı örgüt sosyolojisi neye benzer? Yüklem kuramı, beklenti halleri teorisi ve benzeri araştırma gündemlerinin çoğu zaman önde gelen ders kitaplarının indekslerini oluşturduğu günümüz sosyal psikoloji alanında 'Elias', 'Bourdieu' ve 'habitus'un faziletleri hakkında tek bir söz edilmezken, bu iki adamın habitusa dair fikirlerinin ne gibi bir etkisi olabilir?²⁴ Bugüne dek, bu iki düşünürün fikirleri her ne zaman birleşik ve uyumlu sistemler olarak sahiplenilmek istense, her seferinde bölük pörçük bir tarzda sahiplenilmiştir. Bourdieu'nün 'kültürel sermaye'sinden, bu kavramın iş başında olduğu daha geniş düşünce çerçevesiyle asla uzlaşmadan alıntı yapan kaç bin çalışma gerçekleştirilmiştir? Şayet Elias ve Bourdieu sosyolojilerinin vaadi eksiksiz biçimde gerçekleştirilmek isteniyorsa, sosyolojide hâlihazırda egemen olan araştırma gündemleri ve farklı alt-alanlarla kapsamlı bir meşguliyet geliştirmek kesinlikle zorunludur.

Bu bakımdan, niteliksel ve niceliksel araştırma arasındaki bölünmenin ötesine geçilmesi ve -Bourdieu'nün bir keresinde mütekabiliyet incelemesi babında söylediği gibi- özellikle 'ilişkişel muhakeme yürütebilen' yaklaşımların geliştirilmesi -ayrıca fiilen süreçsel olması- önemlidir. Mekansal taraftaki sosyal ağ analistleri (social network analysts) ile zamansal taraftaki sekans analistleri (sequence analysts), bu hedefi, standart bölünmenin niceliksel ve matematiksel tarafında ilerletmenin yeni yollarını incelikte detaylandırma arayışında olmuşlardır. Elias'ın kendisi böyle bir istikamete sapmayı asla denememiştir. Bourdieu ise, tam tersine, tam da bu istikamete sapmıştır. Onun yaşamının yapıtı, *Distinction* ve *The State Nobility*'deki analizlerinin çoğuna ampirik temel olarak hizmet eden bir analiz tarzı olan Benzecri geleneği bünyesindeki Fransız usulü veri analiziyle -diğer büyük yapıtlara ek olarak- uzun vadeli bir hayranlığa sebep oldu. Bourdieu'nün icra ettiği haliyle uygunluk analizinin (correspondence analysis) gerçekten bu ikiliği aşmanın en iyi yolu olup olmadığı askıda duran bir meseledir, fakat sosyoloji şüphesiz Elias ile Bourdieu'nün alan, habitus ve iktidar odaklı fikirlerinin genelleştirilebilmesine izin veren diğer formel yaklaşımlardan istifade edebilir. Formel modellemeye dönük bu açıklığı sayesinde Bourdieu, kendi zamanında bu tasavvurun ger-

²⁴ Bu ifadeyi doğrulamak isteyen herhangi bir kimse, örneğin, Michener ve arkadaşlarının göstergelerini inceleyebilir. *Fifth Edition of Social Psychology* (Sosyal Psikoloji: Beşinci Basım) [2004].

çekleştirileceği matematiksel ve istatistiksel araçlar henüz tamamen ulaşılabilir olmasa (ve belki bizim zamanımızda da olmayacak olsa) bile, kesinlikle doğru bir sezgiye sahipti.

Birbirlerinden büyük ölçüde habersiz, fakat örtük bir biçimde öncelikli olmayı sürdüren Elias ve Bourdieu, birbirlerini karşılıklı olarak bütünlemiş ve sosyolojik araştırmayı benzer istikametlere sürüklemişlerdir. Halen güncel, geçerli ve esaslı olmayı sürdürüyorlarsa demek oluyor ki geçen her bir on yılda üretken ve yaratıcı bir biçimde yenilenmesi gereken, durmaksızın gelişmekte olan bir düşünce geleneğinin merkezi şahsiyetleri olarak yerlerini almışlardır. Her ne kadar bu toplum düşünürlerinin her ikisi de, sosyolojiyi ileri taşıma arayışında olan öncüllerini titizlikle sahiplenmişlerse de, benzer şekilde bizim de onların kayda değer teorik katkılarını değerlendirmemiz ve böylece bu temel üzerine canıgönlüden yeni bir şeyler yapmamız gerekir. Ancak o zaman Elias ve Bourdieu'nün külliyatına geri dönüp bakmamızın gelecekteki sosyoloji araştırması ve kuramlaştırması için olumlu bir anlamı olacaktır.

Referanslar

- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre (1986) 'The Forms of Capital', in John G. Richardson (ed.) *Handbook of Theory of Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood Press, pp. 241–258.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1980]) *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1990a) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1991) 'Epilogue: On the Possibility of a Field of World Sociology', in Pierre Bourdieu and James S. Coleman (eds.) *Social Theory for a Changing Society*, Boulder: Westview, pp. 373–378.
- Bourdieu, Pierre (1993) *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1994) 'Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field', *Sociological Theory* 12(1): 1–18.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1992]) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, trans. Susan Emanuel, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1998) *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*, trans. Richard Nice, New York: New Press.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (2001 [1998]) *Masculine Domination*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1977 [1970]) *Reproduction in Education, Society, and Culture*, trans. Richard Nice, London: Sage.

- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourgois, Philippe (1995) *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Brubaker, Rogers (2004) *Ethnicity Without Groups*, Cambridge: Harvard University Press.
- Damasio, Antonio (2003) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, New York: Harcourt.
- Durkheim, Émile (1895) *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris: Felix Alcan.
- Durkheim, Émile (1966 [1895]) *The Rules of Sociological Method*, trans. W. D. Halls, New York: Free Press.
- Durkheim, Émile (1995 [1912]) *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields, New York: Free Press.
- Elias, Norbert (1956) 'Problems of Involvement and Detachment', *British Journal of Sociology* 7(3): 226–252.
- Elias, Norbert (1978 [1970]) *What is Sociology?*, trans. Stephen Mennell and Grace Morrissey, New York: Columbia University Press.
- Elias, Norbert (1983 [1969]) *The Court Society*, trans. Edmund Jephcott, Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, Norbert (1987 [1983]) *Involvement and Detachment*, trans. Edmund Jephcott, Oxford: Blackwell.
- Elias, Norbert (1987) 'The Retreat of Sociologists into the Present', *Theory, Culture & Society* 4(2–3): 223–249.
- Elias, Norbert (1994 [1939]) *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization*, trans. Edmund Jephcott, Oxford: Blackwell.
- Elias, Norbert (1996) *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, trans. Eric Dunning and Stephen Mennell, New York: Columbia University Press.
- Elias, Norbert (1997 [1939]) *Über den Prozeß der Zivilisation*. Bazel: Haus Zum Falken.
- Elias, Norbert and Eric Dunning (1986) *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford: Basil Blackwell.
- Elias, Norbert and John Scotson (1994 [1965]) *The Established and the Outsiders: A Sociological Enquiry into Community Problems*, London: Sage.
- Emirbayer, Mustafa (1997) 'Manifesto for a Relational Sociology', *American Journal of Sociology* 103(2): 281–317.
- Emirbayer, Mustafa and Erik Schneiderhan (forthcoming) 'Dewey and Bourdieu on Democracy', in Philip S. Gorski (ed.) *Bourdieuian Theory and Historical Analysis*, Durham: Duke University Press.
- Goudsblom, Johan (1987) *De sociologie van Norbert Elias*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Goudsblom, Johan and Stephen Mennell (1998) *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection*, Oxford: Blackwell.
- Heinich, Nathalie (1997) *La sociologie de Norbert Elias*, Paris: La Decouverte.
- Kempers, Bram (1992) *Painting, Power and Patronage: The Rise of the Professional Artist in Renaissance Italy*, New York: Allen Lane.
- Kilminster, Richard (2007) *Norbert Elias: Post-philosophical Sociology*, London: Routledge.

- Krieken, Robert van (1998) *Norbert Elias*, London: Routledge.
- Lukes, Steven (1973) *Emile Durkheim: His Life and Work*, Harmondsworth: Penguin.
- Mennell, Stephen and Johan Goudsblom (eds.) (1998) *Norbert Elias: On Civilization, Power and Knowledge*, London: University of Chicago Press.
- Michener, H. Andrew, John D. DeLamater, and Daniel J. Myers (2004) *Social Psychology*, Fifth Edition, Belmont: Thomson Wadsworth. Paulle, Bowen. (under contract) *Toxic Schools*. Chicago: University of Chicago Press.
- Quilley, Stephen (2004) 'Ecology, "human nature," and civilizing processes: Biology and Sociology in the Work of Norbert Elias', in Steven Loyal and Stephan Quilley (eds.) *The Sociology of Norbert Elias*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Quilley, Stephen and Steven Loyal (2005) 'Eliasian Sociology as a "Central Theory" for the Human Sciences', *Current Sociology* 53; 807–828.
- Ritzer, George and Douglas J. Goodman (2004) *Sociological Theory*, Fifth Edition, Boston: McGraw Hill. Shusterman, Richard (ed.) (1999) *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Turner, Bryan (2003) 'Warrior Charisma and the Spiritualization of Violence', *Body and Society* 9(4): 93–10.
- Vries, Bert de and Johan Goudsblom (eds.) (2002). *Mappae Mundi - Humans and their Habitats in a Socio-Ecological Perspective: Myths, Maps, Methods and Models*, Amsterdam: Amsterdam University Press.
- White, Harrison C. (1997) 'Can Mathematics Be Social? Flexible Representations for Interaction Process and its Socio-cultural Constructions', *Sociological Forum* 12(1): 53–71.
- Wacquant, Loïc (2004) *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*, Oxford: Oxford University Press.
- Wacquant, Loïc (2006) 'Pierre Bourdieu' in Rob Stones (ed.) *Key Contemporary Thinkers*, Second Edition, London and New York: Macmillan.

BÖLÜM SEKİZ

BOURDİEU ve ADORNO: MODERN TOPLUMDA KÜLTÜRÜN DÖNÜŞÜMÜ

-ELEŞTİREL BİR KÜLTÜREL ÜRETİM KURAMINA DOĞRU-

Simon Susen

Giriş

Bu bölüm, Pierre Bourdieu ve Theodor W. Adorno'nun yapıtlarından faydalanarak, kültürün modern toplumdaki dönüşümünü gözden geçiriyor. Bourdieucü ve Adornocu düşüncenin tüm karmaşıklığını ele almaya niyetlenmek şöyle dursun, incelememiz, modern kültür ile modern toplum arasındaki ilişkiyi kavramakla bilhassa bağlantılı olan bazı temel boyutlara odaklanıyor. Bu çalışma, modern dünyada kültürün dönüşümünü idrak etmek için bir bütün halinde toplumun dönüşümünü dikkate almanın gerekliliğini ifşa etmeyi amaçlıyor. Bunu kanıtlamak için de aşağıdaki gibi yapılandırılmıştır.

İlk bölüm, kültür kavramına kısaca ışık tutuyor. Kültür kavramının bu bölümdeki analiz açısından taşıdığı merkezi ehemmiyet göz önünde tutulursa, kültürün farklı anlamlarını belirgin kılmak akla yatkın görünüyor. Eğer kültür kavramı çeşitli biçimlerde tanımlanıp kullanılırsa, bu çalışmanın temelde meşgul olduğu kültürün sahip olduğu çeşitli anlamların ayrıntılarıyla belirlenmesi gerekir.

İkinci bölüm, Bourdieu'nün kültür incelemesi çevresinde geliyor. Daha belirgin biçimde ifade edersem, Bourdieucü kültür yaklaşımı, modern toplumda kültürün dönüşümünü kayda değer üç eğilim açısından anlamamıza imkân tanıyor: (i) kültürün farklılaşması, (ii) kültürün metalaşması ve (iii) kültürün sınıflandırılması. Birlikte ele alındığında, bu üç toplumsal süreç,

kendini giderek güçlenen bir 'kültür ekonomisi'nin ortaya çıkışıyla dışa vuran kültürün modern dünyada karmaşıklaşmasının göstergeleridir.

Üçüncü bölüm ise, Adorno'nun kültür analizinin bazı temel öğelerine yönelik genel bir değerlendirme sunuyor. Önceki paragrafta sunulan metodolojiye benzer şekilde, Adornocu kültür yaklaşımı da, modern toplumda kültürün dönüşümü açısından semptomatik olan farklılaşmış üç eğilimin sayesinde inceleniyor: (i) kültürün heteronomlaşması (heteronomisation) (ii) kültürün metalaşması ve (iii) kültürün standartlaşması. Esas itibarıyla bu üç toplumsal gelişme, 'kültür endüstrisi'nin yükselişine öncülük eden sınai kapitalizmin kültürü kolonize etmesinden kaynaklanıyor.

Dördüncü bölüm, kültürün modern toplumdaki dönüşümünün Bourdieücü ve Adornocu izahları arasında kısacık bir karşılaştırma sunuyor. Bu bölüm, Bourdieücü ve Adornocu düşünce sistemlerini birbirleriyle zıtlıştırmak yerine, iki yaklaşım arasındaki benzerliklerin yalnızca onları mukayese etmemize değil, ama aynı zamanda onları birleştirmemize ve dolayısıyla kültürün modern dünyadaki dönüşümüne ilişkin anlayışımızı zenginleştirmemize imkân tanıdığını iddia ediyor.

I. Kültür Üzerine İlk Düşünceler

Kültür kavramı açık olmaktan uzaktır, zira değişik şekillerde tanımlanıp kullanılabilir. Anlamlarının çeşitliliğine rağmen, belli başlı üç kültür kavrayışını ayırt edebiliriz: sosyolojik bir kategori olarak kültür, felsefi bir kategori olarak kültür ve estetik bir kategori olarak kültür.

İlki, yani sosyolojik bir kategori olarak kültür kavramı, belirli bir grup insan tarafından üretilen ve yeniden üretilen belirli bir yaşam tarzına işaret eder. Bu bakış açısına göre, 'kültür, yalnızca sanatta değil, aynı zamanda kurumlarda ve sıradan davranışlarda da belirli anlamları ve değerleri ihtiva eden belirli bir yaşam tarzının tasviridir (Williams, 1994: 48). Bu anlamıyla kültür, verili bir insani birlikteliğin (*coexistence*) belirli -yani, zaman-mekânsal olarak belirli- bir örgütlenme tarzını tarif eden sosyolojik ve aslında antropolojik bir kategori olarak değerlendirilebilir.¹

İkincisi, felsefi bir kategori olarak kültür kavramı, insani bir ideal olarak, yani tüm yetişkin öznelerin amaç edinmesi gereken, ayırt edici bir beşeri meziyet olarak düşünülebilir. Bu kavrayışa göre, kültürün oluşumu, kültürün icat edilmesine bağlıdır. Dolayısıyla kültür kavramı, 'belirli mutlak ve evrensel değerler üzerinden erişilen bir beşeri kusursuzluk durumu ya da süreci'ni resmeder (Williams, 1994: 48). Kültürün 'us' ya da 'tin' alanıyla özdeşleştirilebileceğini ileri süren Alman idealist düşünce geleneğinde yerleşik olan görüş

¹İnsanlık durumunun toplumsal-ontolojik temeli olarak kültür kavramı hakkında örneğin bkz. Susen (2007: 287-292).

budur. Bu bakış açısına göre, transandantal kültür alanının mevcudiyeti, kendisini maddi toplumsal alanda dışa vurur: İnsanlığın 'kültürel tını', kültürün transandantal mizacının evrimsel dışavurumunu oluşturan daha karmaşık toplumsal kurumların konsolide edilmesinde cisimleşir. Bu anlamıyla kültür, insan uygarlığının türsel belirleyiciliğine ait niteliklere el atan felsefi bir kategori olarak anlaşılabilir. Bir başka deyişle, insani gelişim yönündeki antropolojik arayışı toplum tasarımıyla kültürün yaratılması vasıtasıyla harekete geçirir: *Bildung der Gesellschaft* (toplumun oluşumu) *Bildung der Menschen*'ne (insanların eğitimi) bağlıdır.²

Üçüncüsü, estetik bir kategori olarak kültür kavramı, ayırt edici bir insani dışavurum olan sanatsal yaratıcılığa işaret eder. Demek ki 'kültür, içerisinde farklı insani düşünce ve deneyimlerin detaylı bir şekilde kaydedildiği entelektüel ve imgesel yapıtlar gövdesidir (Williams, 1994: 48). Bu bakış açısından bakıldığında, kültür, insani varoluşun hem akılcı hem de duygusal potansiyellerine meydan okuyup bunları geliştirmeye muktedir olan bir yaratıcılık ve imgelem aracı oluşturur. İnsani öznel, kültürün mevcudiyetine başvurarak, kendilerini kendi varoluşlarının üzerine çıkarmaya muktedirlerdir. Sanatsal aşkınlığın ayırt edici bir insani icra olarak gerçekleştirilebilmesi, kültür sayesinde. Bu anlamıyla kültür, sanatsal üretimin dışavurumcu gücü sayesinde dünyaya anlam atfedebilen insani yeteneklere işaret eden estetik bir kategori olarak değerlendirilebilir. Bu bölümde geliştirilen kültür incelememiz açısından özellikle kayda değer olanı, bu üçüncü -yani estetik- bakış açıdır. Bu, sosyolojik ve felsefi kültür yaklaşımlarının mevzu dışı olduğu ya da görmezden gelinebileceği anlamına gelmez. Tam tersine, bu üç yorumun hepsinin hesaba katılması gerekir: Kültürün sosyolojik, felsefi ve estetik anlamları birbirleriyle yakından ilişkilidir ve birbirlerini karşılıklı olarak dışladıkları düşünülmemelidir. İdealler tüm insani yaşam tarzlarına nüfuz ederler ve sanatsal yaratıcılığa imkân tanırırlar: Belirli yaşam tarzları insani ideallere etki ederler ve sanatsal yaratıcılık üzerinden eklemlenebilirler. Sanatsal yaratıcılık ise belirli yaşam tarzlarına yerleşiktir ve sıklıkla insani ideallere esin kaynağı oluşturur. Velhasıl, kültürün sosyolojik, psikolojik ve estetik potansiyelleri, insani yaşamın normatif, amaca yönelik ve yaratıcı doğası açısından semptomatiktir.

Kültür; hangi kuramsal yaklaşım ile ele alınmak istenirse istensin, modern dünyada kültürün dönüşümü, modern tarihte toplumun dönüşümü hesaba katılmaksızın tam olarak anlaşılamaz: Kitle kültürünün yükselişi burjuva toplumunun ortaya çıkışıyla ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır. Kültür eleştirisinin zorunlu olarak bir toplumsal eleştiri formu olduğunu ileri sür-

Alman *Bildung* terimi çeşitli anlamlara sahiptir. En genel anlamıyla bir şeyin 'biçimlenişine' ya da 'şekil almasına' gönderme yapar. Daha spesifik bir anlamda, 'eğitim'e, yani kelimesi kelimesine bir bireyin 'biçimlenişine' ya da 'şekil almasına' işaret edebilir.

mek, kültürün topluma gömülü olduğunu kabul etmektir. Ortaya koyacağım gibi, Bourdieu ve Adorno, kültür ile toplum arasındaki ilişkinin iki farklı ama tamamlayıcı açıklamasını sunuyorlar. Müteakip bölümlerde, modern toplumda kültürün dönüşümü, bu iki düşünürün geliştirdiği kuramsal yaklaşımlar gözden geçirilerek incelenecek.

II. Kültür Üzerine Bourdieücü Düşünceler: Kültür Ekonomisi

Bourdieu'nün sosyolojik kuramı, geniş kapsamlı bir toplum incelemesinin eleştirel bir kültür araştırmasına girişmesi gerektiğini varsayması bakımından, bir kültür kuramı olarak da anlaşılabilir.³ Daha farklı biçimde söylemek gerekirse, genel bir kültür kuramı dışında genel toplum kuramı gibi bir şey söz konusu değildir. Modern dünyada kültürün dönüşümünü Bourdieücü bir perspektiften anlamak için, üç farklı toplumsal süreci incelememiz gerekiyor: (i) kültürün farklılaşması, (ii) kültürün metalaşması ve (iii) kültürün sınıflandırılması.

i) Kültürün Farklılaşması

Bourdieu'nün genel toplum sosyolojisi genel bir maddi pratikler ekonomisi kuramı olduğu ölçüde, 'onun genel kültür sosyolojisi, genel bir sembolik pratikler ekonomisi kuramıdır' (Lash, 1993: 193). Eleştirel bir insani pratikler kuramı, hem maddi pratikler hem de sembolik pratikler ekonomisini kavramaya çalışmalıdır, zira her ikisi de birbiriyle çok yakından bağlantılıdır. Tıpkı maddi ilişkilerin kaçınılmaz biçimde kültürel ilişkilerde yerleşik olması gibi, kültürel ilişkilerin de ister istemez maddi ilişkilere gömülü olduğunu kabul edersek eğer, şu halde her toplumun kendi kültür ekonomisini ürettiğini de kabul etmemiz gerekir. Toplumsal tabakalaşmanın gücü, toplumun kendini bir kültürel farklılaşma ekonomisi sayesinde üretme kapasitesine bağlıdır. Sınıfsal ilişkilerin yeniden üretimi, kültürel ilişkilerin yeniden üretiminden koparılamaz: Toplumsal hiyerarşilerin hangi yollarla pekiştirilip sürdürüldüğünü idrak etmek için, onların sembolik bakımdan dolayım lanıp meşrulaştırıldıkları yordamı hesaba katmak zorundayız. Daha kesin konuşmak gerekirse, iktisadi ve kültürel ilişkiler, hem birbirlerine bağlı hem de tamamen iç içe geçmiş iktidar ilişkileridir: Birbirlerine bağlı iktidar ilişkileri olarak, etkinliklerini sağlama almak adına, birbirlerine bağlı olarak faaliyette bulunurlar. İç içe geçmiş iktidar ilişkileri olarak, her yerde hazır ve nazır olmak amacıyla, birbirlerini kolo-

Örneğin bkz. Bourdieu (1984 [1979]), Bourdieu (1993), Bourdieu ve Passeron (1990 [1970]), ve Bourdieu ve Wacquant (1992a: özellikle, 87-89). Ayrıca bkz. Bohman (1999), Fowler (1997), Lash (1993), LiPuma (1993), Swartz (1997) ve Wacquant (2002).

nize ederler.⁴ Bu, sınıfsal ilişkilerin kültürel ilişkilerden türetilebileceğini, hatta ona indirgenebileceğini ileri sürmek gibi bir şey değildir; bilakis, bu, kültürel ilişkilerin sembolik gücü anlaşılmadan sınıf ilişkilerinin maddi gücünün anlaşılamaz olduğunu kabul etmektir.

Kapitalizmin yükselişi, 'zihinsel ve sanatsal üretimin otonomlaşmasına' sebebiyet verdi (Bourdieu, 1993 [1971/1985]: 112). Zira kapitalist modernleşmenin sonuçlarından biri, nispeten bağımsız kültürel üretim alanlarının ortaya çıkmasıdır. Modern dünyayı başlıca iki kültür alanının ortaya çıkışı karakterize eder: 'kısıtlı üretim alanı' ve 'geniş-ölçekli kültürel üretim alanı' (a.g.y.: 115, italikler özgün metinde). Her iki alan da, kültürel malların üretimini amaçlayan toplumsal alanları kurar. Bununla birlikte, ilkinin kültürel yaratımları 'nesnel olarak kültür malları üreten bir ahaliye tahsis edilmiş' iken (a.g.y.), ikincisinin kültürel yaratımları ise 'kültür malları üretmeyenlere, yani "bütünüyle halk"a' ayrılmıştır (a.g.y.).

Dolayısıyla modern toplumda kültürel alanın dönüşümü kendini kültürel malların 'kısıtlı üretim'i ile 'geniş ölçekli üretim'i arasındaki ikili farklılaşma temelinde ortaya koyar. İlki kendini ikincisinden ayırmayı başardıkça, 'kültürel ayrım diyalektiği'nin daha da derinleştiği (a.g.y.) ortaya çıkar. Kısıtlı kültürel üretim alanları evrensel olarak ulaşılabilir kültürel üretim alanlarından görece otonom olduklarını iddia ettikleri ölçüde, ilkinin heterodoksluğu ve ayrıksılığı, sonrakinin ortodoksluğu ve gelenekçiliğinden ayırt edilmelidir. Bu anlamıyla modern dünyada kültürel alanın otonomlaşması 'kısıtlı üretim alanı'nın istisnai karakteristiğini oluşturur, zira 'geniş-ölçekli üretim'in kitle-odaklı doğasına hükmeden zorunluluklardan bağımsız biçimde faaliyette bulunmaya muktedirdir. Görece otonom bir alan, mevcudiyetini kendi işleyiş mantığı sayesinde ileri sürmeye muktedir olan, ilişkisel olarak inşa edilmiş bir toplumsal alandır. O halde, 'kısıtlı üretim alanının otonomluğu, kendi ürünlerinin evrimi ve üretimi için gereken standardını belirleme gücü sayesinde ölçülebilir (a.g.y.). Otonom bir kültür ancak kendi yaratıcıları tarafından ortaya çıkarılabilir, ancak kendi yargıçıları tarafından yargılanabilir ve ancak kendi değerlendircileri (*appreciators*) tarafından takdir edilebilir.

Her bir alanın otonomluğu, toplumsal gerçekliğin diğer alanlarına hükmeden mantığın zorunluluklarından kendini ayırt etmesi sayesinde kendi meşruiyetinin kodlarını oluşturup muhafaza edebilme kapasitesine dayanır. 'Nitekim kültür imalatçıları, kültürel meşruiyet adına kapalı bir rekabet alanını biçimlendirdikçe, içsel sınırlar ekonomik, politik ya da toplumsal farklılaşmanın dışsal herhangi bir ögesine daha da indirgenemez görünür' (a.g.y.). Kültürel alanın toplumsal otonomi koşullarını üretmesine

Toplumsal iktidarın çok merkezli doğası hakkında örneğin bkz. Susen (2008a) ve Susen (2008b).

imkân tanıyan şey, iktisadi yeniden üretimin sınırlandırmalarından kademe-
li biçimde özgürleşmesidir.

‘Bir alanın otonomi düzeyi, ana gösterge olarak yön değiştirme (refraction), kendini yeniden tercüme etme gücüne sahip’s e (Bourdieu, 1997a: 16)⁵, o zaman bir alanın heteronomi düzeyi de ana gösterge olarak asimilasyon, soğurma gücüne sahiptir. Kısıtlı kültürel üretim alanının nispi otonomisi, geniş-ölçekli kültürel üretim alanının nispi heteronomisi olmadan tasavvur edilemez. İlkini aksine ikincisi ‘çoğunlukla piyasanın fethine yönelik rekabetin zorunluluklarına boyun eğ e’ (Bourdieu, 1993 [1971/1985]: 125). Dolayısıyla, yalnızca piyasanın mantığına bağımlı değildir, ama aynı zamanda piyasa tarafından bilfiil harekete geçirilir. *Société distinguée*’nin (seçkin topluluk, ç.n.) imtiyazlı alanındaki kültürel üretimin otonomlaşması, *société massifiée*’in (kitle toplumu, ç.n.) popülerleşmiş alanındaki kültürel üretimin heteronomlaşmasıyla el ele gider. İlk piyasanın dayattığı zorunlulukları es geçebilme gücünü temsil ediyorken, ikincisi büyük oranda bu zorunluluklar tarafından yönlendiriliyordur. Sanatsal otonominin fethi, ekonomik araçsallığın her yerde hazır ve nazır oluşuna meydan okuyabilir; sanatsal heteronomiye teslimiyet ise, kültürün ekonomik işlevsellik sayesinde soğurulabilirliğini gerç ekle r.

Şüphesiz, tüm kültür alanları -yani, hem kısıtlı üretim alanı hem de geniş-ölçekli kültürel üretim alanı- öteki toplumsal alanlara indirgenemez (bkz. Susen, 2007: 289). Ekonomik alanın her yerde hazır ve nazır olan iktidarı bile kültürün otonom yeniden üretime dönük gizil gücünü saf dışı bırakamaz. Sanatsal üretim alanlarının toplumun iktisadi örgütlenmesinden bütünüyle bağımsız olduğunu varsaymak saflık olabilir, ama sanatsal üretim alanlarının toplumun iktisadi kuruluşuna bütünüyle bağımlı olduğunu ileri sürmek de aynı şekilde yanıltıcı olacaktır. Hem nispi otonomi hem de nispi heteronomi, doğası gereği, sanatsal üretim ile ekonomik üretim alanları arasındaki ilişkiyi karakterize eder: İkincisi tarafından tam olarak belirlenmedikleri sürece, ilki nispeten otonomdur; ve aynı zamanda ikincisinden bağımsız olarak mevcut olmadıkları ölçüde, ilki nispeten heteronomdur. Bununla birlikte, geniş-ölçekli kültürel üretim alanı dosdoğru piyasanın zorunluluklarına bağılı olmasına rağmen, kısıtlı kültürel üretim alanı kendi nispi otonomisini, modern kapitalist toplumlarda egemenliğini sürdüren ekonomik işlevsellik mantığının tekerine çomak sokma kabiliyetinden alır. Kültürün otonomlaşması, şu durumda, hem bir gerçeklik hem de bir gizil güçtür: Gerçeklik olarak, geniş-ölçekli kültürel üretimin hegemonik evrenselliğine meydan okuduğundan hâlihazırda hep mevcuttur; ve bir gizil güç olarak, kısıtlı kültürel üretimin kendine yeterli istisnailiğini olumladığı için halen her daim gerç ekle şiyordur.

Alanın otonomluğu hakkında ayrıca bkz. Susen (2007: 176–177).

Kültürün ikili farklılaşması, geleneksel toplumdaki modern topluma tarihsel geçiş açısından semptomatiktir. Geleneksel toplumlarda sanatsal üretim, büyük ölçüde 'az sayıda gayet nüfuzlu yasallaştırıcı güç ya da fail tarafından' kontrol edilip düzenlenir (Jenkins, 1992: 135). Gelişmiş kapitalist toplumlardaysa, tam tersine, sanatsal üretim, giderek artan biçimde ekonominin dayattığı zorunluluklar tarafından harekete geçirilen geniş-ölçekli kültürel üretim alanı ile sembolik otonomi arayışının biçimlendirdiği küçük-ölçekli üretim alanı arasında bölünmüştür.

ii) Kültürün Metalaşması

Kapitalizm koşullarında gerçekleştirilen kültürel üretim, 'meta ve sembolik nesne halinde var olan ikiye bölünmüş bir gerçekliği' temsil eden sembolik malların oluşumuna yol açar (Bourdieu, 1993 [1971/1985]: 113). Sembolik mallar, birbirlerinden ancak görece bağımsız olan kültürel ve ekonomik değerlerin karşılıklı taşıyıcıları olarak betimlenebilir, zira kültürel yaptırımları kendi ekonomik kutsanışlarını pekiştirebilir, tıpkı 'ekonomik yaptırımların kendi kültürel yaptırımlarını pekiştirebilmesi gibi (a.g.y.). Bu malların potansiyel otonomluğu sembolik niteliklerine de yansır; beri yandan, potansiyel heteronomluğu ise bizzat meta niteliğinde açığa çıkar. Bir başka deyişle, kapitalizm koşullarında malların iktisadi değişim değeri, sembolik malların kültürel kullanım değerini kademeli biçimde kolonize eder. Kültürün metalaşması, her türden piyasa yönelimli 'kültürel mallar ekonomisi'ne sirayet eden değişim değeri ile kullanım değerinin kaçınılmaz biçimde iç içe geçişini tasvir eden geç kapitalist toplumun merkezi bir özelliğini temsil eder (Bourdieu, 1984 [1979]: 1).

Kültürel mallar ekonomisi geç kapitalist yeniden üretimin tamamlayıcı bir bileşeni olarak görülebilir. Metalar artan bir biçimde kültürelleştiği ölçüde, geç kapitalizmde kültür de giderek metalaşmıştır. Sembolik malların ikircikliği, ekonomik işlevselliğin mantığınca düzenlenmiş heteronomluklarının ve kültürel yaratıcılığın gücünde köklenen otonomluklarının eş-zamanlı eklenişine dayanır. Sembolik nesneler olarak kültürel güçlerin inkâr edilemez kudretini yeniden olumlarlar; maddi nesneler olarak ise, ekonomik güçlerin kaçınılmaz mevcudiyetini resmederler. Sembolik nesneler maddi dünyanın parametreleriyle köprüleri atamadıkları ölçüde, ekonomik nesneler kültürel dünyanın parametrelerinden paçayı sıyıramazlar. Kapitalist toplumda piyasa güçlerinin yüklediği zorunluluklar, kültürel malları kaçınılmaz olarak soğurur. Nasıl ki sembolik malların evrenselliği onların sistemik metalaştırılabilirliklerinden kaynaklanıyorsa, sembolik malların tikelliği de onların kültürel ayırt ediciliklerinden ileri gelir.

Kültürün gerek üretimi gerekse de tüketimi, kolektif olarak inşa edilmiş algı, beğeni ve eylem şemaları sistemini (habitus⁶) öznel olarak içselleştirmiş donanımlı özneleri şart koşar. Daha kesin olmak gerekirse, habitus 'içerisinde inşa edildiği belirli koşullarla nesnel olarak uyarlanabilen, üretken bir edinilmiş şemalar sistemi' oluşturur (Bourdieu, 1977 [1972]: 95). Bu nedenle, habitus, öznel olarak içselleştirilmiş ve özneler arası olarak geliştirilmiş üretken bir dinamik sınıflandırma yapıları kümesini düzenler: Habitus öznelerin öznelliklerinde mevcut olur, ama 'ancak aktörlerin pratikleri, birbirleriyle ve geri kalan çevreleriyle etkileşimlerinde, bu etkileşimler sayesinde ve bu etkileşimler nedeniyle mevcuttur' (Jenkins, 1992: 75). *Sens pratique* olarak -kelimesi kelimesine 'pratik anlamda' (bkz. Bourdieu, 1976 ve 1980)- habitus faillerin kendi çevreleri tarafından şekillendirilirken aynı zamanda onu şekillendirmeleri sayesinde 'yapılandırılmış ve yapılaşan bir yapıyı'⁷ temsil eder. Toplum kültür ekonomisinin işlevsel zorunlulukları tarafından harekete geçirildiği ölçüde, sembolik kesinliğin gücü insan failliğine sirayet eder. Sembolik mallar piyasası sembolik güçler piyasasından ayrılmaz; aynı şekilde, kültürel alanlar piyasası da kültürel habitus piyasasından vazgeçemez.

Kültürün metalaşması, yaratımla sınırlı değildir kuşkusuz, tam tersine kültürün tüketimine kadar genişler. Zira kapitalist toplumlarda kültürün yalnızca üretimi değil, aynı zamanda algılanması ve alınılması da giderek metalaşmış bir hal alır. Kültürün iktidarı ancak 'sembolik bir iktidar' olarak anlaşılabilir (Bourdieu, 1992 [1977])⁸, yani gerçekliği kültürel kodlar sayesinde nasıl anlamlandırdığımızı ya da anlamlandırmakta başarısız olduğumuzu belirleyen bir iktidar formu olarak. Kapitalist toplumlarda sembolik dünya ne kadar metalaşırsa, bizim kültür dünyasına katılma yetilerimiz de o kadar değişim değerinin gücüne bağımlı hale gelir. Piyasa kendini sosyal meşruiyetin nihai kaynağı olarak dayatmakta ne denli başarılı olursa, habitusumuzu sistematik metalaştırılabilirliğin öznel bir uzantısına dönüştürmeyi de o denli başarır.

Kültürün metalaşması 'biçimin işlev üzerindeki, temsil tarzının temsil nesnesi üzerindeki, söyleme biçiminin söylenen şey üzerindeki, göstergelerin

Örneğin bkz. Bourdieu (1977 [1972]: 83), Bourdieu (1980: 28, 90 ve 122), Bourdieu (1982: 16), Bourdieu (1982: 84), Bourdieu (1997: 44, 166, 205 ve 222), Bourdieu (1998: 102), Bourdieu (2001: 129), Bourdieu ve Chamboredon ve Passeron (1968: 46). Ayrıca bkz. Susen (2007: 188, 255, 296 ve 299).

'Yapısallaşmış ve yapısallaşmakta olan bir yapı' olarak habitus kavramı hakkında örneğin bkz. Bourdieu (1976: 43), Bourdieu (1980: 87-88 ve 159), Bourdieu (1997b: 118, 172 ve 219) ve Bourdieu (2001: 154). İkincil yazında ise örneğin bkz. Bonnewitz (1998: 62), Dortier (2002: 5), Jenkins (1992: 141), Knoblauch (2003: 189), Lewandowski (2000: 50), Liénard ve Servais (2000 [1979]: 87), Vandenbergh (1999: 48) ve Wacquant (2002: 33).

Ayrıca bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992b. İkincil yazında, örneğin bkz. Lash (1993: 196) ve Susen (2007: 142-145).

gösterilen üzerindeki, kısacası görünüşün öz üzerindeki üstünlüğünü' pekiştirir (Bourdieu, 1993 [1971/1985]: 117). Kültürel mücadeleler, her daim toplumsal meşruluk parametrelerini belirlemek uğruna verilen mücadelelerdir. Kapitalist üretim tarzının sistemik hegemonyası, gelişmiş sanayi toplumlarında metalaşmış kültürü yarı doğal bir tarzda meşrulaştırır. Kültürün metalaşma düzeyi, toplumun piyasa tarafından kolonize edildiği düzeyi gösterir. Bir kültür ürününün piyasa odaklı bir toplumda başarı kazanabilmesi için, dahili içeriği ve toplumsal içkinliği üzerinde dışsal formunu ve temsili aşkınlığını öncelmesi gerekir. Kültürel bir meta sembolik gücünü yalnızca maddi tözünden değil, aynı zamanda toplumsal anlamından da alır. Kültür mallarının sembolik gücünü benimsediğimizde, hem iktidarın sembolik doğasına hem de sembolün iktidarvari doğasına tabi kılınırız: Hem metanın temsil ettiği değere ulaşmaya çalışırız hem de metanın içerdiği otoriteyi elde etmeyi amaçlarız. Bir kültürel metanın gerek temsil ettiği gerekse de güçlendirdiği şeyi hissetmek, hem onunla özdeşleşmek hem de onu onaylamak anlamına gelir. Kültürün metalaşabilirliği, piyasanın her yerde hazır ve nazır oluşunu olumlar.

iii) Kültürün Sınıflandırılması

'Eğer modernleşme otonom bir estetik alanın farklılaşmasını zorunlu kılıyorsa, şu durumda, buna sebebiyet veren (modern) sanatın takdir edilmesi olgusu da, "farklılaşmış" bir habitusun aşılmasını zorunlu kılıyordur' (Lash, 1993: 197). Kültürel alanların karmaşılaşması kendini giderek artan şekilde farklılaşmış kültürel habitus formlarının ortaya çıkışında gösterir. Nispeten otonom bir estetik alanın toplumun 'seçkin' kesimleri tarafından oluşturup takdir edebilmesi için, üyelerinin, kodlanmış meşruiyetleri sayesinde kendi kültürel ayırt ediciliklerini eklemlmelerine imkân tanıyan 'seçkin' bir kolektif habitus biçimi oluşturup paylaşmaları gerekir. Her toplumsal alanın meşruiyeti, faillerinin meşruiyetine bağlıdır. İnsani failler, kaçınılmaz bir şekilde kendi alanlarına özgü belirliliğin farkına varmaksızın, kendilerini gömülü buldukları belirli toplumsal alanların meşruiyetini yeniden üretme eğilimine sahiptirler.

Kendilerini meşruiyetin etkin taşıyıcılarına dönüştürmek adına, toplumsal faillerin dünyaya yansıttıkları farklılaşma ve tabakalaşma parametrelerini, dünyanın kendilerine dayattığı sınıflandırma ve ayırım şemalarına tercüme etme hünerine sahip olmaları gerekir. Toplumsal özdeşleşmenin etkin örüntüleri dışında, toplumsal yeniden üretimin güvenilir formları gibi bir şey söz konusu değildir: Belirli meşruiyet kodlarıyla özdeşleşerek kendimizi toplumun yeniden üretici iştirakçileri olarak dünyada konumlandırırız. Meşruiyetin güçlü formları ise etkin sınıflandırma türlerini şart koşar. Dolayısıyla, çoğul meşruiyet kodlarına sahip farklı alanlar toplumsal dünyayı böldüğü ölçüde, çeşitli sermaye tiplerine sahip olan farklı habitus formları da toplumsal

failleri böler. Ekonomik alanda rol oynamak için, ekonomik sermayeye erişmemiz gerekir. Topluma katılmak için, toplumsal sermayeye ihtiyacımız vardır. Habitusumuz, kendimizi toplumun farklı alanlarına konumlandırmamızı mümkün kılan farklı habitus formlarından müteşekkildir. Kısacası, meşru olarak konumlandırılmış bir fail, meşru olarak sınıflandırılmış ve sınıflandırılıyolaran bir faildir.

Sınıflandırma karşıtı ve sınıflandırma uğruna mücadele, ‘ekonomik ve kültürel sermayenin sınıflar arasındaki rekabete dayalı mücadelenin hem nesnesi hem de silahı olması’ bakımından diyalektiktir (Jenkins, 1992: 142, italikler orijinal metinde). Ekonomik sermayenin kültürel sermayeyi işlevselleştirmesi ve kültürel sermayenin de ekonomik sermayeyi işlevselleştirmesi, kültür ekonomisinin bağrında yatan iki tamamlayıcı süreci meydana getirir. Ekonomik sermayenin farklılaşması toplumsal tabakalaşmanın yeniden üretimine katkıda bulunduğu ölçüde, kültürel sermayenin farklılaşması da sembolik tahakkümün sınıflandırıcı gücünü pekiştirir.

Toplumun ekonomik ve kültürel yeniden üretim stratejileri, iktidara ve kaynaklara erişim uğruna verilen ‘rekabete dayalı bir mücadele’den (*a.g.y.*), yani egemen sınıflar ile boyunduruk altına alınmış sınıflar arasındaki ayrımın tanımladığı bir mücadeleden neşet eder. Bu ‘[r]ekabete dayalı mücadele, egemen sınıfların sunduğu çıkarları kabul ettikleri esnada boyunduruk altına alınmış sınıfların kendilerini dayatmalarını mümkün kılan bir sınıf mücadelesi biçimidir. Başlangıçtaki dezavantajlarından ötürü birleştirici ve üretken bir mücadeledir, zira harekete geçmeden evvel yenik sayıldıkları bu kanala giren kimseler [...], takip ettikleri kimselerin salt katılımda bulunma gerçeği sayesinde takip ettikleri amaçların meşruiyetini üstü örtülü biçimde kabul ederler (Bourdieu, 1984 [1979]: 165). Dolayısıyla sınıf mücadelesi belirli bir toplumsal üretim formunun meşruiyetine yönelik verilen bir mücadeledir.

‘Sanatsal alandaki üretken çıkarlar [...] toplumsal alandaki sınıf çıkarları sayesinde “benzerlerini” bulurlar’ (Lash, 1993: 197).⁹ Kültürel sınıflandırma sistemleri gerçekte sınıf sisteminin sosyo-ekonomik bölünmüşlüğüne yansır (karşılaştırın, Fowler, 1997: 48–49). İş bölümü kendini kültürel bölünmede açığa vurur: Toplumsal ayrımın ekonomik biçimleri, sosyal sınıflandırmanın kültürel formlarıyla el ele gider. Kültürün hem bir hedef hem de bir meşruiyet aracı olarak araçsallaştırılması, sanatın ve kültürün, bilinçli biçimde, kasten ya da değil, toplumsal farklılıkları meşrulaştırmaya dönük sosyal işlevi yerine getirmek için uygun hale getirilmiş olması gerçeği nedeniyledir (Bourdieu, 1984 [1979]: 7). Kültürel formlar sabit ve doğal kategorilerden müteşekkil olmadığından, insani öznel arasındaki yapısal farklılıkların toplumsal inşasını

⁹ Karşılaştırın, LiPuma (1993: 16): ‘[...] toplumsal örgütlenmenin yapılarıyla kültürün yapıları arasındaki neredeyse kusursuz bir benzerlik’

etkin biçimde bütünleştirebilirler. Diğer bir deyişle, kültürel formlar toplumsal bakımdan inşa edildikleri ölçüde, bunların olumsuzlukları verili bir toplumun sınıf sisteminin olumsuzluğu sayesinde etkin biçimde işlevselleştirilebilir. Toplumsal tahakkümün zaman-mekânsal bakımdan belirlenmiş olumsuzluğu, toplumsal sınıflandırmanın nispi keyfiliğinin bir semptomudur.

Kültürel tüketim, kültürü yorumlayıp soğurabilme hünerine sahip olan öznelerle bağlıdır. Ancak kültürel dünyayı anlamlı kılma kapasitemiz, doğal olarak verilmiş değil, toplumsal bakımdan edinilmiş bir beceriyi yansıtır: Dünyayla giriştiğimiz toplumsal meşguliyetimiz dünya algımızı biçimlendirir. Nasıl ki dışsal dünyamızın içselleştirilmesi içsel dünyamızın dışsallaştırılmasından ayıramazsa, aynı şekilde içsel dünyamızın dışsallaştırılması da dışsal dünyamızın içselleştirilmesinden koparılamaz. Algılama yetimiz (*Wahrnehmungsvermögen*) hem bir kapasite (*Fähigkeit* anlamında *Vermögenin*) hem de bir iyeliktir (*Besitz* anlamında *Vermögen*): Kapasite olarak o, dünyayı yorumlayıp soğurmaya muktedir olmamızı garanti altına alır; iyelik olarak ise, dünyayı nasıl yorumlayıp soğuracağımızı belirler. Farklı bir şekilde söylersek, algısal yetimiz, hem dünyayı kavrama hünerimize hem de içerisinde dünyayı kavradığımız yordamları belirleyen alan-bağımlı araçlar hususundaki ustalığımıza bağlıdır. Dolayısıyla algısal aygıtlarımız sayesinde gerçekleştirdiğimiz kültürel tüketim katıyen yansız değildir, tam tersine her daim taraflı bir edimdir, yani ilişkisel olarak belirlenmiş meşruiyet şemalarının içine işlediği toplumsal bir icrayı yürürlüğe koyar.

Güvenilir 'algı yetileri', güçlü 'algı programları'ndan kaynaklanır (Bourdieu, 1984 [1979]: 2). Kültür ve sanat sistematik biçimde toplumsal ayrımcılık araçlarına dönüştürülebilir (karş. Robbins, 1991: 121). Görünüşte en kişisel beğeniler ve hatta en kişisel estetik yargı formları bile önceden toplumsal olarak tesis edilmiş beğeni ve algı örüntülerine yapılan üstü örtük referansları bünyesinde barındırır. Algılanan şey hiç de basitçe 'orada' değildir, tam tersine her daim 'burada'dır: algılayanın nazarındadır yani. Her gerçeklik algısı, doğası itibariyle, algılanan bir nesne ve algılayan bir öznenen müteşekkildir. Algılanan nesne hep algılanan bir şeyin var olduğu gerçeğini hesaba katar; algılayan özne ise bu şeyin hangi yolla algılanabildiğini belirler. Algı tek başına bir mesele oluşturmaz kuşkusuz. Toplumsallaşmış bireylerin asimile ettiği kolektif olarak inşa edilmiş sınıflandırma motifleri en kişisel algıları bile şekillendirir. Algılayan basitçe 'kendi içinde' mevcut oluyor değildir asla, aksine hep 'başkalarıyla ilişkisinde' mevcuttur. Meşruiyet bireysel bir kesinliğin değil, toplumsal geçerliliğin bir ürünüdür. Biz etrafımızı saran şeyle ilişkimizde neyse o oluruz. Dünyanın bizi belirlemesi, dünya algımızı aklamaz. Ancak algı edimini toplumsal ve tarihsel olumsuzluğu açısından idrak edersek ancak kültürün doğasını onun kolektif kesinliği bağlamında anlamakta başarılı olabiliriz.

Tüketim kalıpları, başarılı meşruiyet örüntüleri yaratmak için, kendilerine tekabül eden algı motifleri yaratmak zorundadır. Önceden tesis edilmiş algı tarzlarıyla uyumlu biçimde dünyayı anlamlandırmamız adına bizi ikna eden toplumsal olarak inşa edilmiş meşruiyet kodlarının kadir-i mutlaklığı, algılayan ile algılanan arasındaki 'yansız duygudaşlık', tüketici ile tüketilen arasındaki 'çıkardan bağımsız ilişki' ya da özne ile nesne arasındaki 'yatay değişim' ihtimaline dair herhangi bir yanulsamayı yerle bir eder. Kültürü tüketme kapasitemiz, kültürün tükettiği yeteneklerimize bağlıdır her zaman. Toplumsal meşruiyete dayanmayan kültürel duygudaşlık gibi bir şey yoktur. Bir kültür nesnesiyle kurulan duygudaşlık, kültür öznesinin duygudaşlığı olmaksızın tasavvur edilemez, zira kültürel nesnelerin meşruiyeti kültürel öznelere tarafından kabul edilebilirliklerine bağlıdır.

Her tüketim edimi bir onaylama edimini varsayar; kültürel sınıflandırma edimi ise her türlü kültürel bütünleme edimine eşlik eder. Tüketebilmek için, sınıflandırma yapma hünerini göstermemiz gerekir. Tüketiciler olarak beğendiğimiz ya da beğenmediğimiz, değer biçtiğimiz ya da biçmediğimiz ve de tasvip ettiğimiz ya da etmediğimiz şeyleri sınıflandırırız. 'Tüketim [...] iletişim sürecindeki bir aşamadır, yani bir şifre ya da kodun pratik ve kesin üstünlüğünü varsayan şifre çözücü ya da kod çözücü bir eylemdir' (Bourdieu, 1984 [1979]: 2). Tüm kültürel mücadeleler, tarihsel bakımdan olumsal olan algı formları uğruna verilen sınıflandırma mücadelelerinden oluşur. Diğer bir deyişle, tüm kültürel mücadeleler, sınıflandırmanın meşru ve gayrimeşru formlarının hem inşa edilmesi hem de ortadan kaldırılmasıyla bağlantılıdır.

Yukarıda da görüldüğü gibi, kültürün farklılaşması, metalaşması ve sınıflandırılması, modern toplumda kültürün dönüşümünün merkezi özelliklerini oluşturur. Bunlar, geç kapitalizm koşulları altında derinlemesine dönüşmüş kültürel üretim ve tüketim süreçlerinin yapısal koşullarını resmeden tamamlayıcı ve örtüşen süreçleri temsil ederler. (i) Kültürün farklılaşması, kısıtlı kültürel üretim ile geniş-ölçekli kültürel üretim alanı arasındaki tedrici ayrımı ima eder: 'İnsani yaratımın bir kaynağı olarak kültür' ile 'toplumsal ayrımın bir kaynağı olarak kültür' birbirleriyle boy ölçüşürler. (ii) Kültürün metalaşması, sembolik malların kullanım değerinin onların ekonomik değişim değeri tarafından kolonize edildiği bir vaziyet yaratmıştır: 'Piyasaya dönük kültür', 'yaratıcılığa dönük kültür'ü temellük eder. (iii) Kültürün sınıflandırılması, farklı beğeni ve algı şemalarının tarihsel olumsuzluğunu gün yüzüne çıkaran farklı meşruiyet kodlarının dayatılmasını temel alır: 'Bireysel yaratıcılığın harekete geçirdiği kültür', 'kolektif meşruiyetin programladığı kültür'le ilişkisinde var olur. Dolayısıyla, modern toplumda kültürel mücadeleler; kültürün farklılaşması, metalaşması ve sınıflandırılması uğruna verilen mücadelelerdir.

III. Kültür Üzerine Adornocu Tefekkürler: Kültür Endüstrisi

Adorno'nun kültür incelemesi oldukça karmaşıktır ve girişte ifade edildiği gibi, bu bölüm Adornocu yaklaşımın teferruatlı bir izahını sunmaya niyetlenmiyor. Aksine, bu bölüm, Adornocu bir perspektiften bakıldığında, geç kapitalizm koşulları altında kültürün değişen doğasının göstergeleri olan üç toplumsal süreç çerçevesinde gelişiyor: (i) kültürün heteronomlaşması, (ii) kültürün metalaşması ve (iii) kültürün standartlaşması.

i) Kültürün Heteronomlaşması

'Kitle kültürü' kavramı 'kültür endüstrisi' kavramıyla eşanlamlıymış gibi anlaşılmamalıdır. İlki, 'kitleyi' ya da 'halkı' otonom bir kültürün meşru yaratıcıları ve sorumlu taşıyıcıları olarak tasvir edip aklımıza pozitif çağrışımlar getirebilir. İkincisi ise, 'kitleyi' ve 'halkı' heteronom bir kültürün manipüle edilmiş müşterileri ya da yabancılaşmış üreticileri olarak resmedip aklımıza negatif çağrışımlar getirir. Kitle kültürü '-yukarıdan' dayatılmamış olması, aksine 'aşağıdan' doğmuş olması koşuluyla- en azından yaratıcı özneler olarak kendi yaşamlarını inşa etmeye muktedir, otonom bireyler yaratma potansiyeline sahiptir. Kültür endüstrisi ise, tam tersine, yozlaşarak araçsallaşmış nesnelere dönüşmeye mahkûm olan, heteronom bireyler yaratma zorunluluğuna bel bağlamıştır. Velhasıl, kitle kültürü öznelerin yetkili kılınmasına zorunlu olarak karşı olmamasına rağmen, kültür endüstrisi ise ancak bu öznelerin yetkilerinin ellerinden alınması sayesinde mümkündür.¹⁰

Modern toplumun muazzam paradokslarından biri, 'kültürün tam da onu yerden yere vuran iktidar sahipleri tarafından ele geçirilmiş olması gerçeğine dayanır. Tüketici kültürü, kültürün yozlaşmasıdır' (Bernstein, 1991: 15). Başka bir deyişle, 'kültür endüstrisi' kavramı diyalektik bir ironi içerir: Bir yandan kültür kavramı ilkesel olarak insani otonomi, toplumsal kurtuluş ve doğaçlama yaratıcılıkla bağlantılandırılabilir; diğer taraftan, 'endüstri' kavramı ise, insani heteronomi, toplumsal tahakküm ve araçsal akılclıktan koparılamaz. Kültür endüstrisi, kültürü kendi ontolojik temellerinden, yani *raison d'être sans raison d'être*'den yoksun bırakır. Zira kapitalizm koşulları altında 'kültür, insanileşme ya da özgürleşmeden ziyade, ideolojik bir tahakküm biçimi olarak işlev göstermeye başlamıştır' (Kellner, 1989: 131). Kültür endüstrisinin ortaya çıkışı radikal eleştirinin tedricen yürürlükten kalma-

¹⁰ Bkz. Adorno (1991 [1975]: 85). Adorno şöyle yazar: "'kitle kültürü"nden taslak halinde bahsettik. O ifadeyi, savunucularının hemfikir olduğu yorumu en başta dışlamak için "kültür endüstrisi"yle ikame ettik: bizzat kitlelerden kendiliğinden neşet eden, popüler sanatın çağdaş formu olan kültür gibi bir şeyin söz konusu edilmesi.' Çağda eleştirel kuramda güçlendirme ve aciz bırakma kavramları hakkında örneğin bkz. Susen (2009a: 84-105) ve Susen (2009b: 104-105).

sına neden olmuştur, çünkü kültürün mevcudiyetini tehlikeye atan tam da radikal eleştiridir. Bununla birlikte Adornocu bir perspektiften bakılırsa kültür tam da mevcudiyetinin içsel bir bileşeni olarak eleştiriye gereksinim duyar; zira kültür, ancak 'bütünüyle eleştirel olabildiğinde hakikidir' (Adorno, 1967 [1955]: 22).

Kültür endüstrisi, eleştirel olmayışın bir simgesidir, zira mevcudiyeti kendi buyruklarının eleştirel olmayan bir yeniden üretimine dayanır. 'Kültür endüstrisi ideolojisinin gücü, bilinçliliğin yerini alan böylesi bir uyumculuktur' (Adorno, 1991 [1975]: 90). Toplumun çelişkileri yalnızca yüzeysel bir dünyada, görünüşte çözülmesine müsaade edilir, zira insanların gerçek yaşamlarındaki somut problemlerin çözümü, kaçınılmaz olarak kültür endüstrisinin bizzatı tasfiyesini ima eder. Bu tam da kültür endüstrisinin kendi toplumsal yeniden üretimini garanti altına alan insanların gerçek sorunlarını çözme kapasitesine sahipmiş gibi görünmesinden ileri gelir. Kültür endüstrisinin yön verdiği tahakküm, boyunduruk altına alınanların kendi yazgılarının efendileri olduğu yanılsamasıyla beslenir. Bu amentünün ideolojik özü muhafaza edilebildiği sürece, kültür endüstrisinin maddi özü nadiren feshedilecektir. Geç kapitalist toplumun insanlara dayattığı yapısal heteronomi, açıkça kültür endüstrisinin başlattığı bireysel otonomi inancı sayesinde sürdürülür. Kültür endüstrisinde öz hiçbir şeyken, görünüş her şeydir, tıpkı otonomi hiçbir şeyken heteronominin her şey olması gibi. Heteronominin hakikati otonominin görünüşünü denetim altında tuttuğu sürece, kültür endüstrisi kendi çözümlerinin tasfiyesinden korkması gerekmez.

Adornocu parametrelere göre, sanatın tek hakiki toplumsal işlevi, onun işlevselliğidir: 'Sanatın zorunluluğu [...] zorunlu olmayışındadır' (Adorno, 1997 [1970]: 251). Sanat açıkça toplumsal yaşamın sıradan maddiliğinin ötesine geçme kapasitesiyle tanımlandığından dolayı, sanatın işlevsizliğini karakterize eden mevcut gerçekliğin işleyişinin üstüne çıkabilme özelliğidir. Bununla birlikte, sanat aracılığıyla gerçekliğin ötesine geçmek, gerçeklikten kaçmak anlamına gelmez. Gerçeklikten asılsız kaçış, kültür endüstrisinin düzmece öncüllerinin bir kısmını oluşturur. Kültür endüstrisinde sanat işlevsiz (*funktionslos*) değildir, tersine 'işlevsel'dir (*funktionsvoll*), zira mevcudiyeti yürürlükteki toplumsal sistemin işlevsel yeniden üretimine indirgenmiştir. Diğer taraftan, sahici bir sanatsal otonominin işlevsizliği, otonominin tasfiyesine dayanan toplumun sistemik yeniden üretiminden yapısal bağımsızlığında köklenmiştir. Bu, idealist bir bakış açısından öne sürülebileceği gibi, sanatın toplumun maddi koşullarından bağımsız şekilde mevzilelendirilip yorumlanabileceğini ileri sürmek değildir. Bilakis, bu, toplumun maddi koşulları tarafından büsbütün soğurulup kolonize edilmediği takdirde, sahici ve özgürleşmiş bir sanatın tutarlı bir olasılık olduğunu kabul etmektir. Sanatın olası toplumsal işlevsizliği, maddi yaşamın sıradan gerçekliğini, aynı anda bu gerçekliğin içine konum-

lanıyorken de aşabilme kapasitesine bağlıdır. Sanatın tam da kendi işlevsizliği sayesinde toplumsal gerçekliğin heteronom işlevselliğinden kendini otonomlaştırmasını mümkün kılan, sanatın aşkın içkinliği ya da içkin aşkınlığıdır. Toplumun dayattığı işlevsellikten uzaklaşmış olan sanat kendi gerçekliğinin bağrında durur.

‘Eğer sanat kendini bir zamanlar idrak edebildiği süreklilik yanılısamasından kurtarıp kendi faniliğini gündelik yaşamla duygudaşlık içinde içselleştirseydi, yalnızca mutlak biçimde payidar kalan bir şey olarak değil, aynı zamanda kendi yitimsel özünün bilincinde olan bir şey olarak da algılanan bir hakikat fikrine yaklaşabilirdi’ (Adorno, 1997 [1970]: 28–29). Heteronom sanat kendi tarih dışı ve yansız, ya da en azından yansızlaştırılabilir mevcudiyetine inanır ya da inanıyormuş süsü verir. Kültür endüstrisi, bağlı olduğu kapitalist toplumun maddi temelinden kendini soyutlaması sayesinde bu sistemik yanılısamayı pekiştirir: sınıf antagonizması.

Sanatın ‘nispî’ otonomisi, her daim onun somut mevcudiyetiyle ‘ilişki-si’nde var olan bir otonomidir. Kültür endüstrisinin imal edip göklere çıkardığı heteronom sanat ve kültür, toplumun maddi belirleniminden kaçıyor-muş gibi yapabilir; fakat sanat ve kültür kendilerini maddi belirlenimlerden ideolojik olarak soyutlayıp otonom oldukları izlenimini ne kadar çok verirlerse, aşagılık ve yalan yanlış oldukları da o kadar ortaya çıkar. Gerçek sanatsal aşkınlık kendi toplumsal içkinliğini kabullenmek zorundadır. Toplumsal içkinliğimizi ancak onu kabullenerek aşabiliriz, zira verilmiş gerçekliğin ötesine geçmek, bu gerçekliğin içinde yerleşiklik kazanmış olmayı gerektirir. Nesnenin baskınlığına meydan okunabilir, ama özne onun üstesinden katiyen gelemmez. Kendi işlevlerine eleştirel yaklaşan bir özne, *funktionskritisches Subjekt*; kendi maddi yerleşikliğine eleştirel yaklaşan bir öznedir, *geschichtskritisches Subjekt*. Kültür endüstrisi, hem kültürü araçsallaştırma hünerine sahip sistematik bir küme-lenme türü olarak kendi işlevine hem de kapitalizmi muhafaza etme hünerine sahip sistematik bir misyoner olarak kendi tarihine karşı eleştirel değildir. Kültür endüstrisinin hakiki sahteliği sahte hakikiliğinden kaynaklanır: ‘İşlevsizlik’ (*Funktionslosigkeit*) arayışı bile bir işlev görür ve ‘tarihsizlik’ (*Geschichtslosigkeit*) arayışının bile bir tarihi vardır. Kültür endüstrisinin işlevinin, sahip olduğu işlevsizliğinin görünümünü göreceleştirmek amacıyla ne ölçüde tarihselleştirilmesi gerekiyorsa, aynı şekilde kültür endüstrisinin tarihinin de sahip olduğu işlevsizliğin özünü açığa çıkarmak amacıyla o ölçüde işlevselleştirilmesi gerekir.

‘İçeriğinin kendi mülkiyetinde olduğunu varsayan herhangi bir sanat yapıtı, kendi ussallığı dâhilinde ayan beyan toy olduğu’ ölçüde (Adorno, 1997 [1970]: 27), insani özneleri kimliklerinin kendi mülkiyetine sahip olduğuna inandıran herhangi bir kültür şu tehlikeli varoluşsal kendi kendine yeterlik oyununa yakalanmış demektir. Kültür endüstrisi dünyevi bütünlük yanılısa-

masını baltalamaz, aksine sistematik etkinliği sayesinde onu pekiştirir: Kültürü heteronomlaştırıp endüstriyi otonomlaştırarak kendi otonomimizi endüstrileştirmeye ve heteronomimizi beslemeye davet eder. Kültür endüstrisinin evreninde *Aufklärung* (aydınlanma) yalnızca bir *Erklärung*'u (açıklama) değil, aynı zamanda gerçekliğin bir *Verklärung*'unu (başkalaşım) da talep eder: Kültür endüstrisinin yazılı olmayan yasaları altında, her şeyin satılabilir olduğu fikri bize eşyanın doğası gibi satılır. Piyasa düzeni eşyanın doğasına tercüme edilir.

‘Sanat, yönetilen dünyada müsamaha gösterilen bir şey olarak bile, kendini yönetebilmesine neyin müsaade etmediğini ve toplam yönetimin neyi bastırıldığını cisimleştirir’ (Adorno, 1997 [1970]: 234). Sanatın bütünüyle yönetilen dünyayla (*die total verwaltete Welt*) yapısal bütünleşmesi, kültürel masumiyete ilişkin tüm yanılsamaları yerle bir eder: Nasıl ki kültürü aşan toplum gibi bir şey mevcut değilse, toplumu aşan kültür diye bir şey yoktur. Doğası icabı kültür topluma toplum da kültüre yerleşiktir. Verili gerçeklikle yaptığımız -örtük ya da aleni- suç ortaklığımız, verili gerçeklikle köprüleri attığımız -olası ama hiçbir biçimde kaçınılmaz olmayan- o süreçten önce gelir.

En yıkıcı sanat yapıtı bile topluma gömülmüşlüğünden yakasını kurtaramaz. Bununla birlikte, hakiki sanat, hoşgörülü bütünlüğün müsamahakâr bir uzantısı olmayı tekrar tekrar elinin tersiyle iter. Sanatı baskılayan şey kültür endüstrisini güçlendirir; kültür endüstrisini baskılayan şeyse sanatı güçlendirir. Sanatın yönetimi, tıpkı yönetimin uydurmaları kadar çelişkilidir: Nihayetinde her ikisi de imkânsızdır. ‘Modern sanat -klişeyi işletirsek- aşırıya kaçtığına değil, yeterince aşırıya kaçmadığına şaibelidir’ (Adorno, 1997 [1970]: 34). Yönetim aşırıya kaçtığına şaibelidir,¹¹ ama yeterince aşırıya kaçmadığına, kendi gerçek feshini amaçlamadığına şaibeli değildir. Kültür endüstrisinin şaibeli olma hali, onun ontolojik öz-muhakemeden mahrum olmasından kaynaklanır. Eleştirel bir kültür biçimi olarak sanatın görevi, eleştirel olmayan bir *Unkultur* biçimi olarak kültür endüstrisinin kendini ontolojikleştirmesine meydan okumak olmalıdır.

‘Yansızlaştırma, estetik otonominin toplumsal bedelidir. [...] Yönetilen dünyada, yansızlaştırma, evrenseldir’ (Adorno, 1997 [1970]: 228–229). Kültür endüstrisinin yansızlaştırılması, aynı anda vuku bulan kültürün heteronomlaşması ve endüstrinin otonomlaşması süreçlerine dayanır. Yansızlaştırma evrenseldir, ama bu evrenselleştirme yansız değildir: Sanatsal otonominin kalbine doğru hücum eder. ‘Kendi dürtüsü temelinde hareket eden sanat nesnesi toplumsal uzlaşım ve komutalardan kendini özgür kıldığında, sanatsal nesnelliğin kategorileri toplumsal kurtuluşun kategorileriyle bütünleşir’

Adorno’nun denemelerinde Auschwitz, bütünüyle yönetilen dünyanın karanlık tarafını simgeliyor.

(Adorno, 1997 [1970]: 231). Otonom sanatın yegâne uzlaşımı, uzlaşımçılık-karşıtı olmasıdır; kendi üzerindeki yegâne denetimi, denetimsizliğidir; özdeşliği, toplumsal gerçeklikle özdeş olmayışıdır; gerçekliğin zincirlerinden kurtulması toplumla köprüleri atmasını sağlar; özetle, kendi içinde içkin oluşu, kendi-ötesine geçen aşkınlığına dayanır.¹²

ii) Kültürün Metalaşması

‘İdealist estetiğin ilkesi -ereksiz ereksellik- burjuva sanatının toplumsal olarak boyun eğdiği koşullar tertibini tersyüz eder’ (Adorno and Horkheimer, 1997 [1944/1969]: 158). Kültürün heteronomlaşması yalnızca yönetilmesiyle sınırlanmamıştır, aynı zamanda metalaşmasıyla da yoğunlaştırılmıştır. Sanatın işlevsizliği, piyasa buyruklarının işlevselliği doğrultusunda işlevselleştirilir. Ereksiz ereksellik ereklere dönük ereksizliğe dönüştüğü için, toplumun meta karakteri sanatın sanatsal ya da kültürün kültürel karakterine baskın çıkmıştır. Sanat ve kültürün giderek metalaştığını kabul etmek, toplumun en otonom alanlarının bile piyasa tarafından heteronomlaştırıldığını kabul etmek anlamına gelir. Kültürün heteronomlaştırdığı şey piyasanın otonomluğu değildir; tam tersine, piyasanın heteronomlaştırdığı şey, kültürün otonomluğudur. Piyasa, sanatın en içsel niteliği olan otonomiye istimlak ettiğinden, kültürün gizil güçleri açık bir güçsüzlük, açık bir acziyet durumuna indirgenmiştir. Piyasanın kadir-i mutlaklığı, toplumsal alanın her açısından, kendi kadir-i mutlaklığını ortaya seriyor gibidir.

‘Kültür paradoksal bir metadır. Mübadele yasasına öyle eksiksiz biçimde tabidir ki kültür bundan böyle mübadele edilemez; artık kullanılamayacak kadar körü körüne tüketilir’ (Adorno, 1997 [1944/1969]: 161). Kültür endüstrisi bünyesinde kültür -kapitalizm sayesinde- sistemik olarak -yönetilmesi sayesinde ise- sistematik olarak merkezleştirilmiş bir metaya dönüştürülmüştür. Kültür endüstrisi kültürü tamlığından ve egemenliğinden, otonomisinden ve doğallığından mahrum bırakmıştır. Geç kapitalizmde kültürün metalaşmasını karakterize edenin *Industriekultur* kavramı değil, *Kulturindustrie* kavramı olmasının nedeni budur: İlki kültüre hükmedenin piyasa ile birlikte endüstri olduğunu ima ediyorken, ikincisi ise, yanıltıcı şekilde, kültürün piyasa ve endüstriye hükmettiğini ileri sürüyordu. Bununla birlikte, *Kulturindustrie* kavramı bünyesinde toplumun ‘ideolojik ön eki’ olan *Kultur* açık biçimde toplumun ‘maddi son eki’ olan *Industrie*’ye bel bağlar. Zira sembolik ilişkiler her zaman için toplumun ekonomik alanına gömülüdür. Dolayısıyla piyasaya nüfuz eden kültür değildir, aksine kültüre nüfuz eden piyasadır.

Sanatın özgürleştirici doğasına ilişkin Adorno’nun ısrarı hakkında, örneğin bkz. Susen (2007: 107–111).

Kulturindustrie kavramının Marksist toplum izahından kaynaklandığını belirtmekte fayda var: Toplumun ideolojik üstyapısının bir parçası olarak kültür; piyasanın katıksız yansımaya indirgenmemeliyse de, toplumun ekonomik temeli olarak piyasa, kültür hesaba katılmaksızın tam olarak anlaşılamaz. Kültür, idealist bir perspektifin ileri sürülebileceği gibi salt 'kendi içinde' var olan, tamamen bağımsız bir alan olarak anlaşılmamalıdır; ayrıca ekonomistik bir perspektifin varsayacağı gibi kadir-i mutlak maddi temelin ikincil fenomenine de indirgenmemelidir. Toplumun kavramsal bakımdan iki zıt kısma ayrılması, onun ontolojik olarak ikilenmesine müsaade etmez. Bütüncül *Kulturindustrie* kavramı, toplumsal gerçekliğin birbiriyle bağlantılı tikellerin -dolaylı ya da dolaysız- bir birliğinden müteşekkil olduğunu gösterir. Bu anlamıyla kültür, toplumsal bütünden koparılamaz bir toplumsal tikelliktir. Piyasa git-tikçe artan biçimde toplumun ilişkisel olarak inşa edilmiş kümelerini metalaştırdığı ölçüde, -görece otonom bir toplumsal alan olarak- kültür piyasanın nüfuzundan paçayı sıyıramaz. Piyasanın makrokozmetik gücü, en otonom toplumsal mikrokozmosu bile kolonize edilebilir.

Piyasanın egemenliğine ideolojik bakımdan meydan okuyup onu maddi olarak baltalayamadığı sürece, geç kapitalizm koşulları altında sanatın temel problemi, meta fetişizminin iktidarını alt etme doğrultusundaki aciziyetinde temellenir. Kaçınılmaz biçimde topluma yerleşmiş olduğu kabul edilirse, sanat bu çelişkiden, bu çelişki çözülmediği sürece kurtulamaz. Sosyal doğanın bir parçası olmak, sanatın doğasının bir parçasıdır. 'Sanat otonomluğundan feragat ederse, kendini statükonun düzeneklerinden kurtarır; sanat kesin surette kendisi-için kalmayı sürdürürse, diğer alanlar arasına zararsız bir alan olarak bütünleşme sürecine boyun eğer. Toplumsal bütünlük, olan biten her şeyi yutan bu *aporiada* ortaya çıkıyor gibidir' (Adorno, 1997 [1970]: 237). Bilinçli biçimde oportünist olup olmadığı ya da kasten kendi kendine yetip yetmediği iddiaları bir yana bırakılırsa, kültür piyasa düzeneğinin soğurmalarından kaçamaz. En bütünleşme karşıtı sanat bile, kültür endüstrisinin kronik bütünleşmesine yarayan besindir sadece. Tüm sanatsal 'çıkış yolları', 'giriş yollarıyla' sona erer, tüm sanatsal aldatmacalar toplumsal uzlaşım kapanına yakalanmış kalmayı sürdürür, toplumsal uzlaşım tüm sanatsal çözümleri silahlarından yoksun bırakabilir ve tüm sanatsal coşku toplumsal bir *aporiaya* dönüştürülebilir.

Geç kapitalist toplumlardaki meta fetişizmi, 'nesnelerin ancak başka nesnelerle mübadele edilebilir oldukları ölçüde bir öze ve değere sahip olduğu bir durumu' tasvir eder (Jarvis, 1998: 117). Toplumun altını üstüne getirir; şöyle ki insani öznelere yarattığı nesneler, insan öznelere nesnelere dönüştüren özneler haline gelirler. İnsan ilişkilerinin nesnelleşmesi ile ekonomik ilişkilerin öznelleştirilmesi el ele gider. Toplumun yetkilerinin kademeli biçimde elinden alınması, ekonominin artan şekilde yetkili hale gelmesinden kaynaklanır. 'Sa-

natsal direniş gücünün kaynağı olan gerçekleştirilmiş bir materyalizm aynı zamanda materyalizmin, maddi çıkarların kurduğu tahakkümün ilga edilmesi anlamına gelecektir. Sanat kendi güçsüzlüğünde, ancak daha sonradan ileriye adım atacak bir tin bekler. [...] Özgürlüğüne kavuşmuş bir toplum, kendi *faux frais*'inin (düzmece hava) ve faydacı amaçlar-araçlar rasyonalitesinin ötesine geçebilir. Bu özgürlük sanatta kodlanmıştır ve sanatın toplumsal patlamalara yol açabilirliğinin kaynağıdır' (Adorno, 1997 [1970]: 29 ve 227).

Materyalizm bu özgür toplum gerçekleştirilmeden ne aşılabilir, ne de onu aşmadan gerçekleştirilebilir. Toplumun kategorik buyruğu maddi çıkarların piyasa odaklı buyruğu olarak kaldığı sürece, özel olarak sanat ve genel olarak kültür, toplumun her yere yayılmış şeyleşmesinin dışına çıkmaya muktedir olamayacaktır. Gerçekleşmiş bir kapitalizm zorunlu olarak toplumun şeyleşmesini gerektirir (*Verdinglichung der Gesellschaft*); gerçekleşmiş bir materyalizm ise kaçınılmaz olarak şeylerin toplumsallığını talep eder (*Vergesellschaftlichung der Dinge*). Sanat, kendi insanileştirilmiş ve insanileştirilmekte olan özneliği bünyesinde değişim değerinin olumsuzlanmasını sağlar. Fetileştirilmiş toplumsal ilişkilerin yadsınması, sanata özgü toplumsallığın temel ögesidir. Piyasanın debdebesi sanatın, sanatın debdebesi ise piyasanın kötürüm kalmasıdır. Materyalizmi gerçekleştirmek demek, onu ilga etmek demektir.

iii) Kültürün Standartlaşması

Bütünüyle yönetilen dünyanın konsolidasyonu, toplumun rasyonelleşmesinde, merkezileşmesinde ve türdeşleşmesinde, yani giderek standartlaşmasında dışa vurulur. Standart olanın kazandığı zafer, bireyselin yenilgisidir. Otonom sanatın gerileyişi, endüstriyelmiş kitle kültürünün gelişimiyle birbirini tamamlar. Kültürün heteronomlaşması ve metalaşması, onun standartlaşması sayesinde kusursuzlaştırılır. 'Eleştirel felsefe estetik deneyim dışında kifayetsiz olmasına karşın, bu deneyim yine de eleştirel felsefeye gereksinim duyar' (Jay, 1984: 158); kültür endüstrisi estetik deneyim dışında kifayetsiz olmasına karşın, bu deneyim kültür endüstrisine gereksinim duymaz, çünkü otonom estetiğin kadir-i mutlakkı toplumsal heteronominin kazandığı hâkimiyetin tam karşıtıdır. Kültürel aşkınlığın simgesi olan gerçek sanat bireyselliğe ve kendiliğindenliğe, sistemik içkinliğin somutlaşması olan kültür endüstrisi ise uzlaşma ve standartlaşmaya gereksinim duyar.

'Kültür, onu ölçüme vuracak girişimleri dışlayan bir koşuldur (Adorno, 1967: 91).¹³ Sanatın yegâne kontrolü, onun kontrol dışılığıdır. Sahici sanat herhangi bir dışsal sistemik güç tarafından kontrol edilemez; hatta kendi kendini de kontrol edemez. Kontrol edilen sanat standartlaşmış bireysellik, tekelleşmiş

Karşılaştırım, Jay (1984: 118 ve 181 n.22).

çoğunluk ve cebri sahtekârlık durumunun üstesinden güçbela gelebilir.¹⁴ Kültür endüstrisi kültürü ölçüme vuran ekonomik zorunluluğa dayanır, zira toplumun market-odaklı standartlaşmasıyla yakından alakalı olan şey, onun değişim değeridir. Kültür endüstrisi kültürü standardize edilmiş piyasanın tek tip kıyafetini giymeye zorlar. Bununla birlikte, kültür ancak sistemik standartlaşmanın kıyafetini üstünden çıkarıp atarak hakiki anlamda özgür ve özgürleştirici bir hale gelebilir. Kültür endüstrisinin standardı normdur, genel niteliği onun genelleştirilebilirliği ve tikelliği onun evrenselliğidir. Hakiki sanatın standardı onun standardının olmayışıdır, onun genel niteliği genelleştirilebilir olmayışıdır ve evrenselliği onun tikelliğidir. Piyasa kendi sınırlarını daraltan herhangi bir kısıtlamayı tanımaz. Sanat ise kendi sınırlarını aşan herhangi bir sınırı tanımaz.

Sanat, dışsal dünyamızın birliği ile içsel dünyamızın kopukluğu arasındaki ilişkiyi dışa vuran olasılık hakkındadır. Sanat nesnel dünyamızın özdeşliği ile öznel dünyamızın özdeş olmayışını eklemlememize imkân tanır. Yaratıcı özne mutlaka topluma isyan etmeye niyetinde değildir, tersine kendi bireyselliğini dünyayı eylemiyle şekillendirip ileri sürme arayışındadır. Bu şekilde yaratıcı özne dünyadan vazgeçmez, tersine dünyanın neye dönüşebileceğini -ve hatta dönüşmesi gerektiğini- keşfetmeye çabalayacaktır. Evrenin tersine döndürmeye yönelik ayırt edici insani kapasitelerimiz, dünyayla aramızdaki kopukluktan hareketle kendi kendimizi bütünselleştirme yönündeki ayırt edici öznel hünerimizle kopmaz biçimde bağıntılıdır. İnsanların yalnızca kendi yaratımlarını ortaya koyma yönünde derinlere kök salmış ihtiyaçları yoktur; aynı zamanda kendi yaratımlarından feragat etme yönünde derinlere kök salmış eğilimlere de sahiptir. Kendimizden feragat edebileceğimizi kavradığımız sürece kendimizle barışığızdır. Dünyayla uyumsuzluğumuzda ısrarcı olduğumuzda, en dokunaklı biçimde kendi bütünselliğimizi onaylarız. Dünya, onunla ilişkilendiğimiz kadarıyla bizim dünyamızdır ancak. Kendi dünyamızı yarattığımız ölçüde dünyayla ilişkilileniriz. Varlık evinin mimarları olmayı sürdürdüğümüz sürece, varlığın evinde kendimizi evimizde hissederiz. İnsanlığın mekânı, yeniden inşa edilebilirliğin mekânıdır. Halimiz neyse biz de oyuzdur.

Kendimizle uyumumuz, varoluşumuzun getirdiği potansiyel uyumsuzluğa bağlıdır. 'Mesele kültürün uyumunu kaybedip kaybetmediği değildir, aksine mesele, bu uyumsuzluğu dışa vurma imkânını kaybedip kaybetmediğidir' (Rose, 1978: 116). Standartlaşmış kültür, sanatı ontolojik temelinden, yani uyumsuzluğundan yoksun bıraktığı düzeye dek birörnek kılar. Sanatı

¹⁴ Adorno'nun Jazz'ın sanatsal meşruluğuna karşı geliştirdiği argümanlar, onun cebri sahtekârlık kavramıyla bilhassa ilişkilidir. Bkz. Jay (1973: 186-187). Karşılaştırm, Adorno 1991 [1981: 76]. Ayrıca bkz. Kodat (2003: 114).

piyasayla birleştirmek sanatı sanattan ayırmak anlamına gelir. ‘Yanılıcı evrensellik kültür endüstrisinin ürettiği sanatın evrenselligidir, türdeş benzerin evrenselligidir; bir sanat ki artık mutluluk vaadinde bulunamıyordur, aksine yalnızca emekten muaf zahmetsiz bir eğlence sunuyordur’ (Bernstein, 1991: 6). Bu tahakküm ne kadar standartlaşırsa, kültür de o kadar boyunduruk altına alınmış bir hal alır. Standartlaşmış kültürü de ihtiva eden ideoloji ticari bir kuruluştur, zira ‘geç kapitalizm koşulları altında [e]ğlence çalışmanın uzatılmasıdır’ (Adorno ve Horkheimer, 1997 [1944/1969]: 137). Kültür salt eğlenceye dönüştürülür. Kitlelerce algılanmasının aşırı yaratıcılık ya da entelektüel çaba gerektirmeyişini garanti altına alan eğlence can sıkıntısını katılaştırır.

Adorno’nun süssüz eleştirisinin de açığa vurduğu gibi, sanat yapaylaşır: ‘[K]itle kültürü gösteriştikten uzak bir makyajdır’ (Adorno, 1991 [1981]: 67–68). Tekelci yapaylığı sayesinde, toplumun durmaksızın tekelleşmesine niyet eder. ‘Mükemmelleştirilmiş ihtilafsızlık’ (a.g.y.: 67) olarak sanat, toplumun temel antagonizmalarını örtbas eder. Sanat bizzat toplumun maddi yeniden üretiminde gerçekleşen bir dönüm noktasına tercüme edilmiştir. Sonuç olarak, toplumsal gerçekliğin sistemik içkinliğini aşma hünerini yitirmiştir, zira kültür endüstrisinin imparatorluğunda piyasaya üstünlük kuran kültür değildir; tam tersine kültüre üstünlük kuran piyasadır. Yönetilen dünyanın standartlaştırılmış ve standartlaştırılan bir uzantısıymış gibi görünür kültür. Toplumun düzenlenmesi (*die Gleichschaltung der Gesellschaft*) kültürün normatif gizil güçlerinin hakiki tasfiyesiyle eşdeğerli olan bütünsel senkronizasyonuna sebebiyet verir. Standartlaşma, sahte bireyselleşmedir, zira farklılığa ancak genel görünümle çelişmediği sürece izin verir. Kültürün standartlaşması, sistemik ve sistematik biçimde ‘sahip olduğu iktidar yoğunlaşmasıyla çağdaş toplumun mensuplarını acziyete mahkûm eden zayıf benliğin özendirilmesi ve [...] istismar edilmesi’ vasıtasıyla gerçekleşir (Adorno, 1991 [1975]: 91). Standartlaşmış toplumun güçbela algılanan totaliteryanizmi, kültürü standartlaşmış tahakkümün güvenilir bir aracına indirger.

Yukarıda da gösterildiği gibi, kültürün heteronomlaşması, metalaşması ve standartlaşması, modern dünyada kültürün geçirdiği dönüşümün karmaşık dışavurumları olarak görülebilir. (i) Kültürün heteronomlaşması, kültürün otonomluğuna saldıran bir kolonize etme sürecini yansıtır: ‘sanatsal yaratıcılığın kaynağı olarak kültür’, ‘sistemik işlevselliğin taşıyıcısı olarak kültür’ ile ikame edilmiştir. (ii) Kültürün metalaşması, kültürü piyasa buyruklarının işlevselleştirilmiş bir uzantısına indirgeyen bir kolonileştirme süreci yaratır: ‘Ereksiz bir erekliliğin dışavurumu olarak kültür’, ‘piyasanın ereklerine yönelik bir ereksizlik olarak kültüre’ dönüştürülmüştür. (iii) Kültürün standartlaşması, kültürü, giderek senkronize edilmiş ve edilmeye de devam eden toplumu yönlendiren bir araca tabi kılan kolonileştirme sürecini destekler: ‘Dönüştürücü bireyselliğin alanı olarak kültür’, ‘toplumsallığın yeniden üretildiği bir

makine olarak kültür' karşısında gitgide bir kurguya dönüşür. Dolayısıyla modern dünyada kültürel mücadeleler, kültürün heteronomlaşması, metalaşması ve standartlaşması uğruna verilen mücadelelerdir.

IV. Kültür Üzerine Karşılaştırmalı Tefekkürler: Bourdieu ve Adorno Arasında

Yukarıda yaptığımız incelemede, modern dünyada kültürün geçirdiği dönüşümün bir bütün olarak toplumun geçirdiği dönüşüm bağlamında idrak edilmesi gerektiğini karutlamaya çalıştık. Bourdieücü ve Adornocu düşünce arasında var olan özsel farklılıklara rağmen, bu iki yaklaşım birtakım temel varsayımları paylaşıyorlar (karşılaştıran, Karakayali, 2004). Bu, her iki perspektifin birbiriyle uyumlu olarak değerlendirilebileceğini ileri sürmek değildir; bilakis, bazı göz alıcı benzerlikler taşıdıklarını kabul etmektir. Bu bölümün amacı, bu yakınsama noktalarını belirgin kılmak ve böylece (i) kültür ve ekonomi, (ii) kültür ve tahakküm, (iii) kültür ve meşruiyet, (iv) kültür ve tarih ve (v) kültür ve özgürleşme arasındaki ilişkileri gün yüzüne çıkaran eleştirel bir kültürel üretim teorisi sunmaktır.

i) Kültür ve Ekonomi: Kültürün Metalaşması

Kültür, içerisinde gömülü bulunduğu maddi gerçeklikten ayrılamaz. Modern toplumun merkezi özelliklerinden biri, piyasa ekonomisinin harekete geçirdiği o çok güçlü toplumsal süreci tayin eden kültürün metalaşmasıdır. Gerek Bourdieu'nün kültür ekonomisi kavramı, gerek Adorno'nun kültür endüstrisi kavramı, geç kapitalist toplumlarda kültürün kademeli olarak metalaştığını ima eder. Kuşkusuz her iki kavram da, gerçekliğin maddi yapısına ilişkin klasik Marksist ısrardan, toplumun kültürel ve maddi alanlarının iç içe geçtiğini vurgulayan neo-Marksist yaklaşıma yapılan teorik geçişin göstergeleridir. Gelişmiş kapitalist toplumlarda, maddi ekonomi ile kültür ekonomisi yakından ilişkilidir. Mecazen söylersem, temel ile üstyapı arasındaki sınır bozulmaz, tersine, toplumsal yaşamın kültürel ve maddi boyutlarının adeta ayırt edilemez şekilde birbirine karıştığını gösteren bir süreçte gitgide birbirleriyle iç içe geçerler. Kültür, toplumsal bakımdan olumsal ve tarihsel bakımdan değişken karakteri nedeniyle, mevcudiyeti toplumsal bakımdan olumsal ve tarihsel bakımdan değişken olan metaların üretimine yaslanmış bir ekonomik sistemin mantığına cuk oturur:

Döngüsel nedenselliğin etkisiyle oluşan arz ve talep arasındaki yapısal boşluk, bilhassa yapının kültürel değeri ile ekonomik değerinin kıyaslanamazlığını garanti ederken [...], 'özgünlük' arayışındaki sanatçıların yolunu dikleştiren metaneti göstermelerine katkıda bulunur. (Bourdieu, 1993 [1971/1985]: 120)

Yeni soyutluk, sanatın meta karakteriyle derinden ilişkilidir [...], sanat yapıtları kendilerini sermayenin sömürü gereksinimine boyun eğerek hep aynı kalan envanter listelerinden ayırırlar. [...] Yeni, artan bolluk vaadiyle genişlemiş yeniden üretimin estetik mührüdür. (Adorno, 1997 [1970]: 21, çeviri değiştirildi)

‘Ayırt edicilik’ ve ‘yenilik’ potansiyellerinin yanı sıra, ‘özgünlük’ ve ‘kıyaslanamazlık’ potansiyelleri de göz önünde bulundurulursa, kültür ürünleri, metada somutlaşan kapitalist yenilik ve sömürülebilirlik gereksinimlerini karşılar. Piyasanın amaçlı olumsuzluğu, kültürün her işin üstesinden gelebilen olumsuzluğunu kusursuz biçimde soğurabilir. Bu yüzden, artistik yaratıcılık kültürel bir meta derekesine indirgenir. Kapitalizmde, piyasada gerçekleşen değişim değeri, kültürün sembolik değerine boyun eğdirir.

ii) Kültür ve Tahakküm: Kültürün İşlevselleştirilmesi

Her kültürel form, toplumsal tahakkümün kurucu bir bileşenine dönüştürülebilir. Modern toplumun merkezi niteliklerinden biri, yerleşik toplumsal sistemin kültürü işlevselleştirmesidir. Gerek Bourdieu’nün rekabete dayalı mücadele kavramı, gerek Adorno’nun toplumsal mücadele kavramı, geç kapitalist toplumda kültür ile tahakkümün birbirleriyle yakından ilişkili olduğu varsayımına dayanır.

Bir kere daha, her iki kavram, sınıf tahakkümü ve sınıf mücadelesine ilişkin klasik Marksist meselelerden, kültürel tahakküm ve kültürel mücadeleyle iştigal eden neo-Marksist meselelere yapılan teorik geçiş açısından semptomatiktir. Nasıl ki farklı ekonomik tahakküm biçimleri ile farklı kültürel tahakküm biçimleri birbirleriyle iç içe geçmişse, aynı şekilde farklı sınıf mücadelesi biçimleri ile farklı kültürel mücadele biçimleri de birbirleriyle iç içe geçmiştir. Tesir düzeyi yüksek sembolik tahakküm biçimlerine yaslanmadan etkili olmuş hiçbir maddi tahakküm biçimi yoktur. Geç kapitalizmde kültürel tahakküm, yerini almasa da, ekonomik tahakkümü gitgide artan biçimde dolayımalar. Temel ve üstyapı arasındaki sınır çözülmüş değildir, fakat tahakkümün ekonomik ve kültürel mekanizmaları birbirlerinin üstüne biner; bu mekanizmaların işlevsel mütakabiliyetleri, onların ontolojik uyumunu gün yüzüne çıkarır. Kültürün toplumsal işlevselliği, kapitalist ekonominin sistemik esnekliğini uyumlu kılar:

Rekabete dayanan mücadele, boyunduruk altına alınmış sınıfların, egemen sınıfların sunduğu çıkarları kabul ettiklerinde bu çıkarları onlara dayatmasına imkân veren bir sınıf mücadelesi formudur. Birleştirici bir mücadeledir bu ve önceki handikaplardan ötürü de üretken bir mücadeledir, zira henüz mücadeleye başlamadan yenik sayıldıkları bu kanala giren kimseler [...], salt katılım gösterme gerçeği üzerinden izini sürdükleri kimselerin izini sürdüğü ereklere meşruiyetini

üstü örtük biçimde kabul ederler. (Bourdieu, 1984 [1979]: 165, yukarıda gönderme yapıldı)

Toplumsal mücadeleler ve sınıf ilişkileri, sanat eserlerinin yapısına damgalarmıştır [...] (Adorno, 1997 [1970]: 232.) Fakat gizli kapaklı öğreti [...] sermayenin çağrısıdır. Gizli saklı olmalıdır, zira bütünsel tahakküm kendini görünmez kılmak ister: 'Ne çoban ne de sürü vardır'. Herkese yol gösteren yine de odur. (Adorno, 1991 [1981]: 81)

Kültür geç kapitalizmdeki tahakkümü dolaylıdır. Gelişmiş kapitalist toplumlarda kültür, sınıf tahakkümünün hem taşıyıcısı hem de itici gücünü oluşturur. Sınıf tahakkümünün taşıyıcısı olarak kültür, iktidarın kaynağıdır. Kültüre yaslanan tahakküm güç algılanır, ama bütünseldir, zira toplumun münferit her alanına, en kusursuz totaliter politik rejimin başarabileceğinden çok daha etkili ve güvenilir bir biçimde nüfuz eder. Geç kapitalizmde kültürel tahakkümün sistemik mekanizmaları toplumun ekonomik uyumsuzluğunu tasfiye etmez: Bu mekanizmalar yalnızca bu uyumsuzluğu örtbas ederler.

iii) Kültür ve Meşruiyet: Kültürün Sınıflandırılması

Her kültürel formun gücü onun meşruiyet derecesine bağlıdır. Modern toplumun kayda değer öğelerinden biri, toplumsal düzenin sürdürülmesini amaçlayan kültürün sınıflandırılmasıdır. Hem Bourdieu'nün onay kavramı, hem de Adorno'nun meşrulaştırma kavramı, kültürel meşruiyetin toplumsal meşruiyete nasıl katkıda bulunabileceğini anlamamıza imkân verir:

Herhangi bir kültürel üretim edimi, kendi kültürel meşruiyetine dönük iddialarının onaylanmasını gerektirir [...]. (Bourdieu, 1993 [1971/1985]: 116.) Üretim ve dağıtım alanları, sembolik şiddetin meşru icrasına dönük tekeli gücü elde etmeye dönük rekabet alanları olarak düşünüldüğü takdirde eksizsiz biçimde anlaşılabilir ancak. (a.g.y.: 121.) [S]anatsal ve kültürel tüketim, bilinçli ve kasti olsun ya da olmasın, toplumsal farklılıkları meşrulaştırmaya yönelik sosyal işlevi yerine getirmek namına birbirlerine yatkın bir hale getirilmişlerdir. (Bourdieu, 1984 [1979]: 7)

Hiçbir ideolojinin enjekte edilmesi gerekmez artık [...], sanat bir gerekçelendirme formuna dönüşür [...]. (Adorno, 1991 [1981]: 57.) Kitle kültürü tam da bu yedek yabancılar ordusuna iştirak etmeyi olanaklı kılar: Kitle kültürü; kamusal sınırların bütünü, her şeyi her şeyle ilişkilendirmeye yönelik örgütlü bir tiryakiliktir. (a.g.y.: 72)

Herhangi bir toplumsal sistemin istikrarı, büyük oranda erişebildiği meşruiyetin derecesine bağlıdır. En meşru meşruluk, meşru olmaya zorlamayan

meşruiyet formudur, zira yalnızca örtük rıza ve gizli onaya değil, aynı zamanda bütünleştirici bir fırsatçılığa ve fikri bir karmaşıklığa da yaslanır. Sembolik şiddetin meşruiyeti, üçüncü kişilerin kendi tahakküm altına alınışlarının kültürel meşrulaştırılması sürecine katılımıyla beslenir. Sınıflandırılmış insanlar sınıflandırılmış kültürü nasıl sınıflandırıyor, sınıflandırılmış kültür de sınıflandırılmış insanları o kadar sınıflandırır. Modern toplumda kültürün kutsanışı, bir bütün olarak toplumun sınıflandırma kullanılarak yapılan bölümlenmesinin bir tezahürüdür.

iv) Kültür ve Tarih: Kültürün Bağlamsallaştırılması

Her kültür biçimi tarihsel olarak yerleşiktir. Modern toplumun kayda değer niteliklerinden biri, kültürün piyasanın buyrukları doğrultusunda yeniden anlamlandırılmasıdır. Hem Bourdieu'nün referans kavramı hem de Adorno'nun içkinlik kavramı, kendini tarihsel bakımdan yerleşik bulduğu anlam ufku açısından sürekli olumsal olan kültürel iktidarın dayandığı gerçekliğin bir göstergesidir:

Bilim, düşüncenin temsil ve araçlarını [...] bunların ürettikleri ve kullandıkları toplumsal koşullara, bir başka deyişle, bünyesinde işlerlik kazandıkları ve meydana çıkarıldıkları alanın tarihsel yapısına kadar geri götürebilir. [...] Her biri evrensellik iddiasında bulunan bu kültürel ürünlerin tarihselleştirilmesine vesile olabilir. Fakat bu kültür ürünlerini tarihselleştirmek yalnızca [...] belirlenmiş bir mücadele alanının o anki vaziyetine işaret etmeleri sayesinde anlamlı olduklarını hatırlatarak onları göreceleştirmek anlamına gelmez [...]; aynı zamanda onları turedikleri toplumsal koşullara, yani gerçekten üretken olan bir izaha geri döndürmek için gereken (hatalı bir ebedileştirmeden kaynaklanan) belirsizlikten kurtarıp yeniden kurmak anlamına gelir. (Bourdieu, 1993 [1987]: 263–264)

Sanatın hakiki toplumsal bağı, toplumun sanat eserine içkinliğidir, sanat eserinin topluma içkinliği değil. (Adorno, 1997 [1970]: 232)

Kültürü bağlamsallaştırmak, onun içkin tarihselliğiyle yüzleşip olumsallığını kabul etmek anlamına gelir. Modern toplumda kültürün oluşumu, bir bütün olarak toplumun oluşumu hesaba katılmadan anlaşılamaz. Kültürün topluma yerleşikliği, kültürün toplumun ötesinde bulunan olası belirsizliğine ilişkin herhangi bir yanılsamayı yerle bir eder. Kültürün yaratıcı aşkınlığı, toplumsal içkinliği sayesinde mümkündür, bu içkinliğe rağmen değil; zira kültürün öz tarihini yazmak için onun belirlenmişliğiyle yüzleşmek gerekir.

v) Kùltür ve Özgürlük: Kùltürün Özgürleşmesi

Kùltür, bünyesinde özgürleştirici bir potansiyel taşır. Modern toplumun can alıcı veçhelerinden biri, sömürü özgürlüğünü ilga etmek adına bizi kùltürün bağrında devinen özgürleştirici potansiyelden istifade etmeye davet etmesidir. Gerek Bourdieu'nün özgür yapıt kavramı, gerek Adorno'nun tarıfsızlık kavramı, otonom bir insani kùltür arayışının otonom bir insani varoluş arayışından ayrılamayacağını ileri sürüyor gibidir:

'Özgür yapıt'ın üretimi [...] artistik otonominin fethinde nihai evredir [...]. Üretimin otonomluğunu ileri sürmek, sanatçının ustalığına öncelik tanımaktır [...]. (Bourdieu, 1984 [1979]: 3)

Bireyselleşme ilkesine dayanmayan sanat yoktur, [...] sanat ütopya olmak arzusundadır ve olmalıdır da; gerçek işlevsel düzen ütopyanın önünü ne kadar keserse, bu o kadar çok doğru olur; [...] sanat yalnızca çöküşün mutlak olumsuzluğu sayesinde tarıfsız olandan bahseder: ütopya. (Adorno, 1997 [1970]: 32.) Nesne kendini kendi itici gücü temelinde toplumsal uzlaşıdan ve denetimden kurtardığında sanatsal nesnelliğin kategorileri toplumsal özgürleşmenin kategorileriyle bütünleşir. (a.g.y.: 231)

Sanatsal özgürlüğe dayanan bireyselleşme ilkesi, sanatsal bireyselleşme ilkesine dayanan özgürlüktür. Sanatın özneyi özgürleştirilmesi kadar, tarif edilemezi dile getirmesi sayesinde özne de sanatı özgürleştirir. Materyalizmin gerçekleştirilmesinin ne denli materyalizmin tasfiyesi ise, aynı şekilde özgürlüğün kategorik buyruğu açısından açık uçlu olan özgürlükçü sanatın kategorileri de aslında kategorilerin tasfiyesidir. Sanatsal otonominin fethi tarafından harekete geçirilen itici güç, hâlihazırda toplumsal nesnellikte var olan insani bağımsızlık arayışının hayata geçirilmesi sayesinde tam olarak gerçekleştirilebilir. Nasıl ki kendini gerçekleştirmiş bireysellik ilkesine dayanmayan bir kendini gerçekleştirmiş toplumsallık yoksa, aynı şekilde kendini gerçekleştirmiş toplumsallığa dayanmayan bir kendini gerçekleştirmiş bireysellik ilkesi de yoktur.

Sonuç

Bourdieu ile Adorno'nun yapıtlarından istifade eden bu bölüm, modern toplumda kùltürün geçirdiği dönüşümü incelemiştir. Bourdieücü ve Adornocu düşüncenin tüm karmaşıklığını içine alma arayışında olmaktan ziyade, bu bölüm, bilinçli olarak modern kùltür ve modern toplum arasındaki ilişkinin eleştirel bir incelemesiyle özellikle alakalı olan birtakım temel boyutlara odaklanmıştır. Yukarıda da gösterildiği gibi, modern dünyada kùltürün geçirdiği

dönüşüm, bir bütün olarak toplumun geçirdiği dönüşüm hesaba katılmaksızın anlaşılamaz.

'Kültür ekonomisi', iktisadi ve kültürel mücadelelerin harekete geçirdiği bir sembolik mallar piyasası oluşturur. Gerçekte eş zamanlı üç toplumsal süreç biçimlendirir bu ekonomiyi: kültürün farklılaşması, metalaşması ve sınıflandırılması. (i) Kültürün farklılaşması, kısıtlı kültürel üretim alanı ile geniş-ölçekli kültürel üretim alanı arasındaki ikili ayrım bünyesinde yerleşiklik kazanmıştır: Modern toplumda kültür, sembolik bağımsızlığı ve piyasa ekonomisinin her yerde hazır ve nazır olan maddi gücüne bağımlılığı arasında salınır. (ii) Kültürün metalaşması, metaların kültürel hale gelmesinden ayrılamaz: Kültür metalaştığı ölçüde, modern toplumda metalar da giderek kültürel bir hal alır. (iii) Kültürün sınıflandırılması, toplumsal tabakalaşmanın bir dışavurumudur: Kültürel mücadeleler temelde modern toplumun derin maddi ve sembolik bölünmeleri yansıtan temsili mücadeleler 'üzerinden' yürütülen toplumsal sınıflandırmaya 'dönük' mücadelelerdir.

'Kültür endüstrisi', giderek senkronize olmuş ve senkronize olmayı sürdüren toplumun hem sonucunu hem de aracını temsil eder. Modern toplumun oluşumundaki güçlü etkisi kendini eşzamanlı üç toplumsal süreçte dışa vurur: kültürün heteronomlaşması, metalaşması ve standartlaşması. (i) Kültürün heteronomlaşması, sanatsal yaratıcılığın sistemik işlevselliğe tabi kılınmasından kaynaklanır: Kültürü heteronomlaştırıp endüstriyi otonomlaştırarak insani acziyete katkıda bulunan kültür endüstrisi ekonominin güçlenmesini destekler. (ii) Kültürün metalaşması, kültürün sembolik değerinin piyasadaki değişim değerine boyun eğdiği kapitalist ekonominin kadir-i mutlak gücünün bir semptomudur: Kültür endüstrisi kültürün otonom çekirdeğini onu metalaştırarak yok eder. (iii) Kültürün standartlaştırılması bütünüyle yönetilen toplumlardaki homojenleştirici iktidarı resmeder: Kültürü standartlaştırmak, kültürü kültür olmaktan çıkarmak anlamına gelir; sanatın ontolojik uyumsuzluğunu bütünleştirmek anlamına gelir; kısacası, sanatı sanattan ve kültürü de kültürden koparmak anlamına gelir. Geç kapitalist toplumun güç algılanan totaliter yapısı, standardize tahakkümün yazılı olmayan tertibiyle donatılır.

Bourdieücü ve Adornocu toplum kuramları arasında bulunan geniş kapsamlı farklılıklara rağmen, iki yaklaşım da, modern toplumda kültürün geçirdiği dönüşüm babında karşıt olmaktan çok birbirini tamamlayan perspektifler sunuyor. Yukarıda da gösterildiği gibi, her iki yaklaşım, eleştirel bir kültürel üretim kuramının gerekçelerini açıklamamıza imkân tanıyan beş düzeyde birbirine yaklaşıyor. (i) Her iki yaklaşım da kültür ile ekonomi arasındaki ilişkiyle meşgul olmuştur; şöyle ki her ikisi de kültürün metalaşmasının yarattığı toplumsal içerimleri araştırıyor. Sanat eserinin yaratılması için elzem olan özgünlük ve yenilik arayışı, 'kültür ekonomisi' ve 'kültür endüstrisi'nin yenden üretimi için temel oluşturan icat ve yeniden icat gereksinimini karşılıyor.

(ii) Her iki yaklaşım da kültür ile tahakküm arasındaki ilişkinin altını çiziyor; şöyle ki her ikisi de kültürün sistemik işlevselleştirilmesinin yarattığı toplumsal içerimleri inceliyor. Toplumsal antagonizmalar, sistemik tahakkümün gösteriştikten uzak dekorunun takındığı maskenin ardında ortadan kaybolmuş gibi görünüyor. (iii) Her iki yaklaşım da kültür ile meşruiyet arasındaki ilişkiye ışık tutuyor; şöyle ki her iki yaklaşım da dikkatimizi, kültürün sınıflandırılmasının yarattığı toplumsal içerimlere çekiyor. Kültürel otorite, toplumsal meşruiyetin en güçlü araçlarından biridir. (iv) Her iki yaklaşım da kültür ve tarih arasındaki ilişkinin altını çiziyor; şöyle ki her ikisi de kültürün bağlamsallaştırılmasının yarattığı toplumsal içerimleri araştırıyor. Nasıl ki toplumun tarihselliğini idrak etmemiz elzemse, aynı şekilde kültürün olumsuzluğuyla yüz yüze gelmemiz de elzemdir. (v) Her iki yaklaşımda kültür ve özgürleşme arasındaki ilişkide ısrar ediyor; şöyle ki her iki yaklaşım da kültürün yaratabileceği olası özgürleşmenin toplumsal içerimleri üzerine tefekkür ediyor. Özgürleştirici toplum formları, özgürleştirici kültür formlarından vazgeçemez. Toplumu yeniden sahiplenmek, kültürü yeniden sahiplenmek anlamına gelir.

Teşekkür

Bu bölümün daha önceki bir versiyonu hakkında yaptıkları faydalı yorumlardan ötürü Bryan S. Turner ve Elena Knox'a müteşekkirim.

Referanslar

- Adorno, Theodor W. (1967) 'Thesen zur Kunstsoziologie', *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 19(1): 87–93.
- Adorno, Theodor W. (1967 [1955]) *Prisms*, trans. Samuel and Shierry Weber, London: Spearman.
- Adorno, Theodor W. (1991 [1975]) 'Culture Industry Reconsidered', in Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, trans. Anson G. Rabinbach, edited and introduced by J. M. Bernstein, London: Routledge, pp. 85–92.
- Adorno, Theodor W. (1991 [1981]) 'The Schema of Mass Culture', in Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, trans. Nicholas Walker, edited and introduced by J. M. Bernstein, London: Routledge, pp. 53–84.
- Adorno, Theodor W. (1997 [1970]) *Aesthetic Theory*, trans. Robert Hullot-Kentor, London: Athlone Press.
- Adorno, Theodor W. and Max Horkheimer (1997 [1944/1969]) 'The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception', in Theodor W. Adorno and Max Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment*, trans. John Cumming, London: Verso, pp. 120–167.
- Bernstein, J. M. (1991) 'Introduction' in Theodor W. Adorno, *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture*, edited and introduced by J. M. Bernstein, London: Routledge, pp. 1–25.

- Bohman, James (1999) 'Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice', in Richard Shusterman (ed.) *Bourdieu: A Critical Reader*, Oxford: Blackwell, pp. 129–152.
- Bornewitz, Patrice (1998) *La sociologie de P. Bourdieu*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre (1976) 'Le sens pratique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 7 [1]: 43–86.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1980) *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1982a) 'L'économie des échanges linguistiques', in Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard, pp. 11–21.
- Bourdieu, Pierre (1982b) 'La formation des prix et l'anticipation des profits', in Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris: Fayard, pp. 59–95.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, London: Routledge & Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre (1992 [1977]) 'On Symbolic Power', in Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press, pp. 163–170.
- Bourdieu, Pierre (1993) *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, edited and introduced by Randal Johnson, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993 [1971/1985]) 'The Market of Symbolic Goods', in Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, trans. Rupert Swyer, edited and introduced by Randal Johnson, Cambridge: Polity Press, pp. 112–145.
- Bourdieu, Pierre (1993 [1987]) 'The Historical Genesis of a Pure Aesthetic', in Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, trans. Charles Newman, edited and introduced by Randal Johnson, Cambridge: Polity Press, pp. 253–266.
- Bourdieu, Pierre (1997a) *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris: INRA.
- Bourdieu, Pierre (1997b) *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1998) *La domination masculine*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001) *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron (1968) *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales/Mouton.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1990 [1970]) *Reproduction in Education, Society and Culture*, trans. Richard Nice, 2nd Edition, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992a) 'The Unique and the Invariant', in Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press, pp. 75–94.

- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992b) 'Language, Gender, and Symbolic Violence', in Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press, pp. 140–174.
- Dortier, Jean-François (2002) 'Les idées pures n'existent pas', *Sciences Humaines*, Numéro Spécial: *L'œuvre de Pierre Bourdieu*: 3–8.
- Fowler, Bridget (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, London: Sage.
- Jarvis, Simon (1998) *Adorno: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Jay, Martin (1973) *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*, London: Heinemann.
- Jay, Martin (1984) *Adorno*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Jenkins, Richard (1992) *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
- Karakayali, Nedim (2004) 'Reading Bourdieu with Adorno: The Limits of Critical Theory and Reflexive Sociology', *Sociology* 38(2): 351–368.
- Kellner, Douglas (1989) *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Knoblauch, Hubert (2003) 'Habitus und Habitualisierung. Zur Komplementarität von Bourdieu mit dem Sozialkonstruktivismus', in Boike Rehbein, Gernot Saalman and Hermann Schwengel (eds.) *Pierre Bourdieus Theorie des Sozialen: Probleme und Perspektiven*, Konstanz: UVK, pp. 187–201.
- Kodat, Catherine Gunther (2003) 'Conversing with Ourselves: Canon, Freedom, Jazz', *American Quarterly* 55(1): 1–28.
- Lash, Scott (1993) 'Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change', in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 193–211.
- Lewandowski, Joseph D. (2000) 'Thematizing Embeddedness: Reflexive Sociology as Interpretation', *Philosophy of the Social Sciences* 30(1): 49–66.
- Liénard, Georges and Émile Servais (2000 [1979]) 'Practical Sense', in Derek Robbins (ed.) *Pierre Bourdieu. Volume I*, London: Sage, pp. 83–92.
- LiPuma, Edward (1993) 'Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice', in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 14–34.
- Robbins, Derek (1991) *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*, Milton Keynes: Open University Press.
- Rose, Gillian (1978) *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan.
- Susen, Simon (2007) *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford: Bardwell Press.
- Susen, Simon (2008a) 'Poder y anti-poder (I–III)', *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural* 10(1): 49–90.
- Susen, Simon (2008b) 'Poder y anti-poder (IV–V)', *Erasmus: Revista para el diálogo intercultural* 10(2): 133–180.
- Susen, Simon (2009a) 'Between Emancipation and Domination: Habermasian Reflections on the Empowerment and Disempowerment of the Human Subject', *Pli: The Warwick Journal of Philosophy* 20: 80–110.

- Susen, Simon (2009b) 'The Philosophical Significance of Binary Categories in Habermas's Discourse Ethics', *Sociological Analysis* 3(2): 97–125.
- Swartz, David (1997) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.
- Vandenberghe, Frédéric (1999) "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory* 17(1): 32–67.
- Wacquant, Loïc (2002) 'De l'idéologie à la violence symbolique: culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu', in Jean Lojkin (ed.) *Les sociologues critiques du capitalisme: en hommage à Pierre Bourdieu*, Paris: Collection Actuel Marx Confrontation, Presses Universitaires de France, pp. 25–40.
- Williams, Raymond (1994) 'The Analysis of Culture', in John Storey (ed.) *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, New York: Harvester Wheatsheaf, pp. 48–56.

BÖLÜM DOKUZ

MÜPHEMLİĞİN GRAMERİ:

AXEL HONNETH'İN

ELEŞTİREL KURAMINDA

PIERRE BOURDIEU'NÜN MİRASI

Mauro Basaure¹

Şimdilerde üçüncü kuşak Frankfurt Okulu teorisyenlerinin en tanınmış temsilcisi ve Habermas'ın varisi olarak değerlendirilen Axel Honneth, 1980'lerin ortalarında, Pierre Bourdieu'nün yapıtının Almanca alımlanışını özsel olarak biçimlendiren toplumsal-felsefi yorumlama girişimine kayda değer katkılarda bulunmuştur (Bkz. Behr, 2011). Fakat bu katkıya bariz bir müphemlik damgasını vurmuştur. Bir taraftan, bunun hiçbir suretle sebepsiz bir katkı olmadığı açıktır. Honneth, Bourdieu'nün yapıtının eleştirel teori geleneğini yenilemeyi amaçlayan projesinde başat bir rol oynayacağını en başından beri anlamıştır (Honneth, Basaure, Reemtsma ve Willig, 2009). Bu projenin tam kalbinde Hegelci 'tanınma uğruna mücadele' kavramının yeniden canlandırılıp benimsenmesi vardır (Honneth, 1995 [1992]; 2000; 2003; 2007 [2000]). Öte yandan, Bourdieu'nün Almanca alımlanışına katkıda bulunmuş erken dönem metinler, onun yapıtı karşısında son derece eleştirel bir tavır takınır. 1980'lerin başında kamuya sunduğu monografik bir makalesinde Honneth (1984), Bourdieu'nün sosyal teorisinin toplumsal yaşamın normatif yapılanışını ihmal etmeye ve bunun yerine toplumsal eylemin faydacı ve stratejik kavrayışını geçirmeye eğilimli olduğu şeklindeki eleştirisini geliştirir. Bu suçlama benzer şekilde Honneth ve meslektaşlarının Bourdieu ile yaptığı, takriben iki sene sonra yayımlanan röportaja da yön vermiştir (Bourdieu, Honneth, Kocyba ve Schwibs, 1986). Ben bu müphemliğin, Honneth'in Bourdieu'nün yapıtıyla kurduğu bütünlüklü ilişkinin sınırlarını aştığını ileri sürmek istiyorum. Honneth Bour-

Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales – Santiago de Chile. Also Groupe de Sociologie Politique et Morale, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

diu'nün sosyal teorisinin toplumsal-ontolojik temelleri olarak gördüğü şeyi reddediyorken, Bourdieucü yaklaşımdan faydalanmış ve bu yaklaşımı örnek nitelikte bir sosyolojik izah olarak değerlendirmiştir.

Aşağıdaki tartışmada aydınlığa kavuşturacağım gibi, bu müphemlik ancak Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramının sahip olduğu yapısal nitelik göz önünde tutulursa anlaşılabilir. İlk bölüm, bu müphemliğin bir çelişki oluşturmadığını, zira Honneth'in Bourdieu'nün sosyolojisine ilişkin değerlendirmelerinin bu kuram bünyesinde yer alan -biri olumlu biri olumsuz olmak üzere- birbirinden epey farklı ve eşitsiz biçimde gelişmiş iki tartışmalı eksene tekabül ettiğini gösteriyor. İkinci bölüm, mevcut literatürünün büyük bir kısmının neden Honneth'in Bourdieu sosyolojisine dair olumlu eleştirilerini görmezden gelirken, olumsuz değerlendirmeleriyle bu denli meşgul olduğunu açıklamak için bu analizden faydalıyor. Bu söyleme müdahalede bulunan üçüncü bölüm ise, Bourdieu'nün Honneth'in yapıtı üzerindeki etkisini aydınlatarak daha anlamlı bir yeniden yapılandırma işine giriyor. Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramının temel varsayımlarının Bourdieu'nün kuramsal çerçevesinden ayrılamayacağını ileri süren dördüncü ve son bölüm ise, Honneth'in Bourdieu'nün yapıtına geri döndüğü çeşitli durum ve bağlamların sistematik bir izahını sunuyor. Böyle bir analiz, Bourdieu'nün eleştirel sosyolojisi ile Honneth'in eleştirel teorisi arasındaki müphem ilişkinin temelinde yatan grameri tayin eden temel öğeleri saptamamıza imkân verecektir.

1. Bourdieu'nün Sosyolojisi ve Honneth'in Tanınma Uğruna Mücadele Kuramının Temel Eksenleri

Toplumsal mücadelelerin doğasıyla yakından ilgilenen kuramlar, analitik ve muhtemelen temel nitelikteki bir ayrımı görmezden gelme eğilimindedirler: muhalif eylemlere niyetlenmiş saiklerin izah edilmesine vakfedilmiş sosyolojik araştırma ile muhalif eylemlerin önkoşullarını incelenmesine vakfedilmiş sosyolojik araştırma arasındaki ayırmadan bahsediyorum. İşin doğrusu, bu ayrımı Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramına uygularsak eğer, onun Bourdieu sosyolojisine ilişkin müphem değerlendirmelerini anlamlı kılabiliriz (1995 [1981]; 1984; 1995 [1992]; 2000; 2003; 2007 [2000]).

Honneth'in kuramının kısa ama sistemli bir yeniden inşası, birbiriyle yakından bağlantılı iki tartışma eksenini saptamamıza imkân veriyor; etik-sosyolojik eksen ve tarihsel-felsefi eksen. İlk eksen, tam da toplumsal mücadeleler ve ihtilafların merkezini işgal eden öznel eyleme dönük etik saiklerin izahını sunan kavramsal çabaları temsil ediyor. Hegel ve Mead'in yeni bir yorumundan istifade eden Honneth, toplumsal ihtilafların faydacı olmayan etik-sosyolojik bir izahını işe koyuyor ki bu izah, toplumsal mücadelelere kalkışmaya yarayan saiklerin negatif etik duyumlara sebebiyet veren tanınma

yoksunluğunun karakterize ettiği deneyimlere kadar geri gidebileceğini ima ediyor. Bu ihtilafların nesnel ve bilişsel yapıları; bireysel kimlik gelişiminin temelini oluşturan karşılıklı tanınmanın öznel-arası yapılarında sabitlenmiş değerlere yaslanan, karşılıklılığa yaslanan davranış beklentileri sisteminin çöküşünü dışı vurmalarına bağlıdır. Honneth'in tanınma kuramı, yalnızca etik zedeleniş formlarına değil, aynı zamanda olumsuz etik duyumlara vesile olan zedeleniş durumlarına karşılık verebilme kapasitelerine karşı da duyarlı olan, öznel arası bir öznellik kavrayışının kurulması sürecine eğilir. Bu duyumlar toplumsal mücadelelerin harekete geçirici (*motivational*) temellerini sağlayabilir. Honneth'in kitabı *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*'in (1995 [1992]) [Tanınma Uğruna Mücadele: Toplumsal İhtilafların Etik Grameri] alt başlığı, ihtilaf ve normatiflik arasındaki bağıntı üzerinde yükselen böyle bir etik-sosyolojik perspektifi yansıtır.

Tarihsel-felsefi eksen, normatif tarihsel bilgi ve gelişim sürecin bir parçasını oluşturan tanınma uğruna mücadelelerin kaydedilebileceği etik inşa süreci için tarihsel bir yorum bağlamı sunar. Mücadeleler böylelikle olumsal karakterlerini yitirir, epizotlardan müteşekkil olmaya bir son verirler. Bunun yerine, etik karşılıklı tanıma yapılarının tarihsel oluşumu ve gelişimi bağlamında anlaşılırlar (Honneth, 1995 [1992]). Her iki eksenin de etik bir bakış açısını varsaydığını ve yukarıda belirtildiği gibi, birbirleriyle yakından bağıntılı olduklarını belirtmek önemlidir. Karşılıklı tanınmanın normatif yapılarını etik olarak güdülenmiş toplumsal mücadeleler kurup geliştirdikleri için, etik taleplerin yanı sıra giderek genişleyen kapsamsa düzeylerini (*levels of inclusion*) ima eden bu mücadelelerin tarihsel bir değeri vardır.

O kadar aşikâr olmasa bile, Honneth'in kuramının kavramsal mimarisinde yer alan üçüncü bir eksen daha saptamak mümkündür. Politik-sosyolojik eksen olarak bahsedeceğim bu üçüncü eksen, yukarıda değindiğim iki ana eksenin oluşturduğu kavramsal uzamda var olur ve bu nedenle toplumsal mücadele fenomeniyle yakından bağıntılıdır. Bir başka deyişle, bu üçüncü eksen, ihtilaflı kolektifleri kuran süreç şeklindeki mücadele kavramını temsil eder. Dolayısıyla politik-sosyolojik eksen, doğrudan doğruya toplumsal mücadeleye dönük saiklerin etik-sosyolojik izahıyla ya da bu saiklerin etik gelişimin felsefi-tarihsel bağlama kaydedilişiyle ilgilenmez. Bir başka şekilde belirtmem gerekirse, toplumsal mücadelenin teşvik ettiği gerekçelerle ya da etik bilginin yayılımı bağlamında bu gerekçelerin yarattığı sonuçlarla ilgilenmez. Bilakis, kolektiflerin ihtilaflı olarak yapılandığı tarzlara ve bu kolektiflerin bireylerin haklarını ve toplumsal tanınma prensiplerini düzenleyen pratikler ile değerlere, mevcut düzeni dönüştürme ve politik kamusal alanı biçimlendirme hünerlerine odaklanır. Bu şekilde kavranan politik-sosyolojik eksen, etik-sosyolojik eksen ile tarihsel-felsefi eksen arasında bir yere yerleşmiştir.

Aşağıda da ortaya koyacağım gibi, Pierre Bourdieu'nün politik sosyolojisi, Honneth'in politik-sosyolojik eksen kavrayışının oluşumunda başat bir rol oynar. Bu durumdan tam da bu noktada bahsetmeye değer, zira önceki yenden yapılanma ile birlikte düşünürsek, Honneth'in Bourdieu'nün yapıtına ilişkin değerlendirmelerini karakterize eden temel müphemliği anlamamıza olanak tanır. Benim etik-sosyolojik eksene dayanan iddiam şöyle: Honneth Bourdieu'nün sembolik mücadeleler kuramı için elzem olarak gördüğü ekonomik ve faydacı özü reddeder (1995 [1984]). Mücadeleci eylem saiklerine göndermede bulunan Honneth, etik-normatif mantığın bu tarz eylemleri alttan alta desteklediğini ileri sürer ve -doğru ya da değil- Bourdieu'nün yapıtına yansımış böylesi saikleri açıklamaya dönük özellikle faydacı stratejik izahlara şiddetle karşı çıkar (Honneth, 1995 [1984]; 1995 [1992]). Başka bir şekilde ifade edersem, Honneth Bourdieu'nün sosyolojisini tamamlanmamış diye reddeder, zira etik fenomenler onun yorumlayıcı sosyolojik çerçevesinde kayda değer bir rol oynamazlar. Bu noktayı aydınlatmak için, dört sayfalık argümanının merkezi temasını tek bir alıntı çerçevesinde özetleyerek Honneth'in konumunu belirleyeceğim:

Bourdieu yapısalcılığın üstesinden gelirken faydacı motifleri rehber edinmiştir [...] "Habitus" kavramı [antropolojik yapısalcılık eleştirisinin] mantıksal uzantısıdır. Bu kavram, toplumsal yaşamın bütününe sirayet eden kâr güdüsü perspektifinden fiili toplumsal pratiklerin ve eylemlerin uyarlandığı düzeye dek ilerleyebileceğimiz araçları sunar. Bourdieu, faydacı eylem kuramının eyleyen öznelere fayda maksimizasyonu hedefini ellerinde bulundurduğu şeklindeki varsayımından uzak durmak adına, toplumsal grupların koşullara bağlı olarak benimsedikleri faydacı hesaplamaların bilinçdışı düzeyde var olan kolektif algı ve değerlendirme şemaları üzerinden tezahür ettiği fikrinden hareket etmiştir. Habitus, Bourdieu'nün gruba özgü yatkınlıklar ve eylem uyarlayıcı tarzlar dediği, bireysel anlam ufğunun çok ötesine geçen vaziyeti şekillendirir. Bu kavramın temel varsayımlarından biri [...] şudur: Hâlihazırda Bourdieu, bireylerin farklı tarzlarda eylemlere yöneldiklerinde bile, aslında uyarlanma biçimlerinde, sınıflandırma şemalarında ve bireyi gruba bağlayan yatkınlıklarda tortulaşmış bulunan faydacı ekonomik perspektifin ilkeleri doğrultusunda hareket ediyor olduklarını ileri sürebilir. Dolayısıyla özel bakımdan bilinçli eylem planlarının, prensipte fayda maksimizasyonunun tayin ettiği eylemin habitus bünyesinde niyetlenilmiş amaçla örtüşmesi gerekmez [...]. Öyleyse, Bourdieu'nün toplum kuramı ve kültür araştırmasının temelinde faydacı toplumsal eylem kavramı vardır. [...] Sosyal gruplar toplumsal statülerini iyileştirmek ya da en azından korumak uğruna harıl harıl mücadele ederler. (Honneth, 1995 [1984]: 186-190)

Honneth, yapıtının politik-sosyolojik ekseni olarak nitelendirebileceğimiz şey doğrultusunda ve yukarıdaki eleştirel yoruma karşıt biçimde, Bourdieu'nün politik sosyolojisine büyük ölçüde olumlu bir tarzda geri döner

(1995 [1992]; 2003). Honneth Bourdieu'nün mücadelecı eylemlerin güdüleyicilerine ilişkin etik izahlarını reddedişken, kolektif eylemin önkoşullarını değerlendirdiğinde Bourdieu'nün politik sosyolojisini olumluyor ve onu örnek niteliğinde bir kuram olarak değerlendirişordur.

Önceki iddialarım göz önünde tutulursa, Honneth'in Bourdieu değerlendirmesinde karşılaştığımız müphemliğin bir çelişki oluşturmadişını kaydetmek önemli: İşin doğrusu, çift değerli müphemlik -olumlu ve olumsuz müphemlik- Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramının birbirinden bağımsız iki eksenine tekabül ediyör.

2. Bourdieu Sosyolojisine İlişkin Asimetrik Bir Değerlendirme

Modern toplum kuramında, toplumsal mücadelelerin doğasına ilişkin bir kafa karışıklığı mevcut; yani, öznenin çatışmaya girme iradesini -Honneth'in teorisini örnek olarak kullanırsak etik-politik eksen- açıklamaya dönük kavramsal tasarılarla, bu çatışmaları gerçekte toplumsal yaşamın ayrılmaz bir bileşeni (politik-sosyolojik eksen) olarak açıklamaya dönük tasarılar arasında fark gözetememek gibi ciddi bir başarısızlık söz konusu.

Bu temel kafa karışıklığı, Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramında, bu yaklaşımın dengesizlikten mustarip olmasına sebebiyet veren eksenlerin eşitsiz gelişimi olarak ifade ettiğim şeyde kendini açıkça belli eder. Gerçekte, Honneth ne zaman tanınma uğruna mücadeleden dem vursa, neredeyse sadece bu mücadelelerin ardındaki saiklere, dolayısıyla 'nasıl' gerçekleştiğinden ziyade ziyade 'neden' gerçekleştiğı meselesine gönderme yapar. Ayrıntılandırmak gerekirse, ilk boyut -'neden'- etik-sosyolojik eksenle meşgul oluyorken, ikinci boyut -'nasıl'- politik-sosyolojik eksene işaret ediyordur. Honneth esas itibariyle tanınma uğruna verilen mücadelelerle sonuçlanan harekete geçirici güçlerin altında yatan normatif mantığı açıklamaya çalışmasına rağmen, gerçekte toplumsal mücadeleler kuramı gibi bir şey geliştirmeye çalışmaz. Bununla birlikte, Honneth'in denemelerinde basbayağı sorun yaratan şey, politik-sosyolojik eksenin azgelişmiş olarak kalmasıdır.

Şayet yukarıda da iddia edildiğı gibi, Honneth'in Bourdieu'ye ilişkin olumlu eleştirileri kuramının yeterince geliştirilmeden kalmış politik-sosyolojik eksenine işaret ediyorken, olumsuz eleştiriler ise daha çok bin bir zahmetle geliştirdiğı etik-sosyolojik eksene tekabül ediyorsa, şu durumda Honneth'in Bourdieu ile ilgili değerlendirmeleri yapıtının herhangi bir parçasına eşit biçimde yansımayıp daha çok denemelerine saçılmış yorumlarda belirişirken, monografik makalesiyle (Honneth, 1995 [1984]) Bourdieu'ye getirdiğı olumsuz eleştirileri daha fazla ayrıntılandırma çabası içine girmiş olması pek de anlaşılabilir bir şey değildir.

Bu durum, Honneth'in Bourdieu sosyolojisine ilişkin olumsuz değerlendirmelerinin Bourdieu'nün yapıtı etrafında oluşmuş literatürde neden bu denli sık biçimde kullanılmış olduğunu da açıklıyor. Honneth'in yapıtında beliren politik-sosyolojik ekseninin yeterince geliştirilmeden bırakılmış yapısıyla Bourdieu'ya getirdiği eleştirinin keşfedilmemiş olumlu veçhesi arasında olduğu kadar, Honneth'in Bourdieu'ye ilişkin olumsuz değerlendirmelerinde tematize ettiği bilinen şey ile Honneth'in yapıtında beliren etik-sosyolojik eksenin merkezi ve baskın yapısı arasında da dolaysız bir bağıntı mevcuttur.

Bourdieu sosyolojisinin etrafında oluşmuş ikincil literatüre aşına olanlar bilir ki Honneth ile Bourdieu arasında köklü bir entelektüel ilişki söz konusudur. Çalışmalarını etik-sosyolojik bir perspektiften yürüten Honneth'in eleştirel toplum kuramına ve Bourdieu'nün geliştirdiği ampirik toplumsal araştırma ile bu kuram arasındaki örnek niteliğindeki bireşime dönük bariz bir ilgisi ve hayranlığı olmasına rağmen (Honneth ve Schiller, 1994; Bourdieu, Honneth, Kocyba ve Schwibs, 1986; Honneth, 2007), Bourdieu'nün yapıtındaki faydacı özü ve stratejik ekonomik eylem perspektifinin mevcudiyetini tıpkı diğer teorisyenler gibi eleştiren bir Frankfurt Okulu kuramcısıdır (Wacquant, 1992; Swartz, 1997).

Bu kavrayışa göre, Honneth, habitus, sermaye ve alan gibi kavramların bünyelerinde barındıkları stratejik faydacı perspektiflerin varlığını şu ya da bu şekilde suçlayan bir yazarlar grubunun parçasıdır (Jenkins, 1982; Joppke, 1986; Caillé, 1992; Miller and Branson, 1987; Miller, 1989; Gartman, 1991). Bu eleştiriye, Bourdieu'yü savunarak, Honneth'in Bourdieu'nün yapıtına ilişkin değerlendirmelerinin kusurlu mahiyetinden bahsederek yanıt veren yazarlardır bunlar (Wacquant, 1992). Bu bağlamda, Honneth, doğrudan doğruya Alain Caillé'nin faydacılık karşısı girişimleriyle ilişkilendirilir (1981; 1992; 1994; 2000).

İkincil literatürde apaçık belli olduğu gibi, neredeyse tamamen Bourdieu'nün yapıtındaki stratejik faydacı perspektifler etrafında dönen bu tartışma, Bourdieücü çıkar kavramının yorumlanmasına odaklanır (Honneth, 1995 [1984]; 1995 [1992]; Bourdieu, 1993; Bourdieu ve Wacquant, 1992; Calhoun, 1993; Swartz, 1997). Honneth Bourdieu'nün yapısalci bir perspektiften tümüyle vazgeçmeden eyleyen özne kavramını canlandırma girişimini onaylamasına rağmen, özneyi aşırı-kamusallaştırmakla kalmayıp aynı zamanda sınıf konumlarıyla bağıntılı bilinçdışı çıkarların basit bir taşıyıcısı olarak varsayan bu girişimin çok pahalıya patladığını düşünür. Bir başka deyişle, Honneth, fayda maksimizasyonu tasarımına dayanan faydacı bir perspektifi -reviye edilmiş terimlerle olsa bile- yeniden öne sürmenin ya da sahiplenmenin bir hayli masraflı olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, Honneth için, bilinçdışı strateji kavramı, faydacılığa karşı geliştirilmiş bir alternatifi değil (1995 [1984]; 1995 [1992]); tam tersine onun içinde kalınarak yapılmış yenilikçi bir kavramsal çeşitlemeyi

temsil eder. Kendi yeniden inşa girişimi uyarınca Honneth, toplumsal-ontolojik düzeyde var olan bu temel farklılık nedeniyle, Bourdieu'nün tanınma uğruna verilen sembolik mücadeleler kavrayışından ya da bu kavrayışı anımsatan toplumsal çatışma modelinden başlayamaz. -Aralarında Bourdieu'nün de bulunduğu (Bourdieu ve Wacquant, 1992)- Bourdieu'yü savunan araştırmacılar ise (Wacquant, 1992), yanulsama, libido ve bağlılık gibi alternatif kavramların yönelimsel ya da faydacı bir perspektifi gerekli kılmadığını ileri sürmeye devam ediyor (Bourdieu, 1998 [1994]). Gerçek şu ki strateji kavrayışının eleştirisini yönelimsel ya da bilinçli stratejiler dâhilinde kavraması bakımından bu savunuyu, 1980'ler sonu ve 1990'lar başında zıvanadan çıkan bu tartışmanın anlayış, kavramsal kesinlik ve açıklıktan mahrum olduğu konusunda şüpheye çok az yer bırakır.

Bu bölümün kapsamı ve amaçları bu uzun münazarayı yeniden yapılandırmamı ya da Honneth'in Bourdieu eleştirisini hükme bağlamamı olanaksız kılrsa da, mesele etrafında oluşan literatürde Bourdieu sosyolojisinin örnek niteliği teşkil eden durumuna ilişkin Honnethci değerlendirmelerinin büyük ölçüde ihmal edilmesinin rastlantı eseri olmadığını göstermek istiyorum. Bunun sebebi, Bourdieu'nün esaslı katkılarda bulunduğu bu tartışma ekseninin Honneth'in kuramının kavramsal mimarisinde tam olarak geliştirilmeden bırakılmış olmasıdır. Bourdieu'nün sosyolojisi bu eksen bağlamında Honneth'in beslendiği biricik kaynaktır. Hal böyleyken, Honneth'in Bourdieu'ye yaptığı olumlu göndermeler, o güne değin tanınma teroisinin politik-sosyolojik ekseninin embriyonik gelişimini oluşturan süreçle tastamam örtüşür. Honneth'in bu eksen bağlamında Bourdieu ile kurduğu olumlu ve özel ilişki, Honneth'in Bourdieu'ye olumlu şekilde müracaat etmiş olduğu bir kez araştırıldı mı, aynı anda tanınma uğruna mücadele kuramının politik-sosyolojik eksenini de araştırılmış olacağını ima eder. Takip eden bölüm böylesi bir girişimin çift yönlü doğasını araştırıyor.

3. Politik Tanınma ve Tanınma Uğruna Mücadeleye İlişkin Etik-Sosyolojik Kuramda Bourdieucü Düşüncenin İşgal Ettiği Yer

Honneth'in yapıtındaki politik-sosyolojik eksen ahlaki-sosyolojik eksene kıyasla yalnızca daha az gelişmiş değildir; aynı zamanda ahlaki-sosyolojik eksen içerisinde kurulmuş ve yuvalanmıştır. Bir başka deyişle, bu eksenin oluşumu son derece inceltilmekle kalmamış, aynı zamanda diğer eksene kıyasla bir hayli görünmez kalmıştır. Sonuç olarak, politik sosyolojik eksenin ne olduğunun saptanması için, ona ev sahipliği yapan etik-sosyolojik eksenin o geniş alanından çekip çıkarılması gerekir.

Muhtemelen böyle bir analize girişilebilecek en uygun bağlam, Honneth'in toplumsal saygınlık (*soziale Wertschätzung*) adını verdiği, tanınma uğ-

runa verilen toplumsal mücadeleler hakkındaki tartışmasıdır (Honneth, 1995 [1992]; 2003). Bu bağlamı kısmen kendi analitik kategorilerimi işe koşarak inşa edeceğim. Honneth'in toplumsal tanınma ilişkilerinin yapısına dair yürüttüğü analize göre, tanınma alanında toplumsal saygınlık babında oluşan olumsuz dışsal durumlar -yani, tanınma eksikliğine yol açan ve dolayısıyla etik ıstıraba sebebiyet veren durumlar- eylemleri, bireysel hünerleri ve vasıfları sayesinde topluma katkıda bulunan insanların adaletsiz ve yetersiz biçimde değer görmesiyle sonuçlanan durumlardır.²

Toplumsal ihtilafa ilişkin bu etik-sosyolojik modele göre, toplumsal saygınlık uğruna girilen tanınma uğruna mücadele, toplumsal bakımdan hiçe sayılma (*soziale Mißachtung*) duygusunun karakterize ettiği etik deneyimlere kadar geri gider. Yalnızca çıkar kavramına bel bağlayan diğer izah edici modellere kıyasla sahip olduğu ayırt ediciliğin onaylanmasını değil, aynı zamanda açıklayıcı potansiyeli nedeniyle diğer modellerin yanı başına hatta onlardan daha üstün olduğu bir konuma yerleştirilmesini öneren Honneth, bu açıklayıcı etik-sosyolojik modelin geçerli olduğunu savunur (Honneth, 1995 [1992]).

Bu değerlendirmeler, Honneth'in kadın emeğini görünür kılmayı amaçlayan toplumsal mücadeleye ilgi ve özen gösterdiği zaman zarfında Fraser ile girdiği münazarada gün gibi ortadadır (Honneth, 2003). Kadınların eylemlerinin değersiz görülmesi, bizzat çalışmanın içeriğinden değil, daha çok eylemin kadınlar tarafından gerçekleştirildiği esnada toplumsal hiyerarşide otomatik olarak değerini yitirmesi gerçeğinden kaynaklanır. Bir başka deyişle, eylemin toplumsal değeri içeriğiyle alakalı nesnel, teknik bir mesele değildir; tersine, eylemi icra eden cinsiyetin kültürel olarak taşıdığı anlama bağlı bir meseledir. Dolayısıyla Honneth, ev işi ve çocuk bakımının çalışmadan bile sayılmadığını belirtir. Bu negatif dışsal durum, topluma yapılan gerçek katkıların insafsızca değersizleştirildiğinin farkına varılmasıyla sonuçlanan bir adaletsizlik duygusu yaratır. Bununla birlikte, bu adaletsizlik duygusu, toplumsal mücadelelere

Hegel'den aldığı destekle Honneth, modern toplumlarda sosyal tanınma ilişkilerinin üç tanınma kipinde farklılaşmış haldeki yapısını betimler: duygusal ilgi, saygı ve toplumsal saygınlık (1995 [1992]). Bu tanınma formlarının her biri, sosyal kişiliğin belirli bir boyutuna gönderme yapar: Sırasıyla gereksinimlerin ve duygulanımların doğası, etik sorumluluk ve kişiye özgü başarılar ve nitelikler. Burada ayrıca ima edilen tanınma formları söz konusudur: aşk ve dostluk gibi birinci dereceden ilişkilerde; özellikle bireysel haklar bazında dışa vurulan, bireyler arası yasal ilişkilerde ve dayanışma ilişkilerini meydana getiren topluluğun değer yargılarında vuku bulan tanınma formları. Bu alanların her birindeki olumlu deneyimler kişisel özgüven üretiyorken, sırasıyla haysiyet ve özsaygıdan her biri belirli bir olumsuz etik deneyim ile de ilişkilidir. Bunlar kötü muamele ve saygısızlıktır, haklardan mahrum bırakma ve dışlamadır, aşağılama ve haksızlıktır. Bu alanların her birinde, etkin biçimde cereyan eden böylesine olumsuz etik deneyimlerin tehdit ettiği toplumsal kişiliğin bir bileşeni mevcuttur: fiziksel ve toplumsal bütünlük ve son olarak onur ve kişisel itibar.

gösterilen bağıllık etrafında yapılanan öznenliğin harekete geçmesi için bir temel haline de gelebilir.

Honneth, en azından bu bağlamda, bu bireysel ve öznel deneyimlerin hangi yolla müşterek toplumsal mücadelelerin temelini oluşturan kolektif deneyimler halinde eklemlendiği şeklindeki politik-sosyolojik meseleyle tam anlamıyla meşgul olmamıştır. Bununla birlikte, Honneth, bu mücadeleler bünyesinde saptanabilecek ereklere ve maksatları verimli bir şekilde irdelemiştir. Bu ereklere biri, egemen toplumsal saygınlık formlarını, bu formları değiştirmek ve dolayısıyla kadın emeğinin toplumsal tanınma biçimini dönüştürmek ve daha eşitlikçi bir maddi durumun kurulmasına öncülük etmek adına sorgulamaktır (Honneth, 2003). Burada örnek olarak kullanılan feminist hareket, belirli bir adaletsiz deneyim tarzıyla, eşitsiz muameleye sebebiyet veren olumsuz dışsal durumların sistemik, nesnel ve yapısal mahiyetinde de görüldüğü gibi, toplumsalın mantığınca uyarlanan sosyal saygınlık standartlarının dönüştürülmesi gibi bir erek arasındaki bu bağıntıyı kesin bir biçimde geliştirmiştir

Yukarıda da izah edildiği gibi, Honneth'in argümanı, ereklere egemen sembolik toplumsal saygınlık sistemlerini dönüştürmeye yönelmiş toplumsal mücadeleleri harekete geçiren olası zemini oluşturarak adaletsizlik duygusunu ya da olumsuz deneyimleri besleyen negatif dışsal durumların belirlenmesinden bahseder. Honneth için, bu ereklere etik doğasını tespit etmek önemli bir iştir, zira teorik bakımdan tanınma uğruna ön plana çıkarılan taleplerin etik olarak savunulabilir olduğunu ileri sürebilmesinin biricik yolu budur. İşte bu yüzden, yeteneklerin toplumsal olarak kabul edilmiş eşitliği ilkesine dayandıkları ölçüde, bu taleplerin kamusal bakımdan savunulabilir olmaları gerekir. Bununla birlikte, yalnızca bu ön politik veçheye bel bağlayan herhangi bir tanınma talebinin savunulabilir (ya da savunulamaz) olup olmadığı şüphelidir. Aksine savunulabilirlik tam olarak kamusal alanda, yani pratiklerin savunusu ve kamusal onaylanışının meydana geldiği politik-sosyolojik eksenle bağıntılı alanda vuku bulur.

Gerçekten de Honneth, bu deneyimler ile benimsenen ereklere arasındaki nedensel bağıntıları açıklamaz. Yani, başlangıçta olağandışı ve eklemlenmemiş olan deneyimlerin temelini oluşturabilecek bu kolektif ereklere devreye girdiği karmaşık toplumsal teknolojiye odaklanmaz. Bunun yerine Honneth, bahsi geçen ereklere hâlihazırda belirgin kılınmış olduğu feminist mücadelelerin paradigmatik örneğinden hareketle bu bağıntıyı yeniden kurar.

Bu bağıntılar, esas itibarıyla politik-sosyolojik argümanın geliştiği söylemsel olarak eklemlenmiş ve istikrarlı kolektif çalışma sayesinde sürdürülen münferit olumsuz deneyimler ile kolektif ereklere formülasyonu arasında vuku bulan- 'pratik habitus'la ilişkilidir. Bu süreç sayesinde bireysel ya da olağandışı toplumsal ıstırap biçimleri eklemlenebilir, bilişsel ve politik olarak

temsil edilebilir ve ereklere inşa edilmesine benzer şekilde yeterli bir dil üzerinden dışa vurulabilir. Politik-sosyolojik eksenin -ki yukarıda da dile getirdiğim gibi, Honneth'in yapıtında geliştirilmeden bırakılmış ve neredeyse algılanamaz halde bulunan bir eksendir bu- umumiyetle işaret ettiği fenomenal alanın burası olduğu ileri sürmek istiyorum.

Gösterdiğim gibi, Honneth'in toplumsal saygınlık uğruna girilen tanınma mücadeleleri bağlamındaki argümanı, bizzat sistematik kolektif adaletsizlik deneyimlerden doğan ereklere ilişkin etik-sosyolojik meselenin altını çizer. Bu ereklar, söz konusu toplumsal hiçe sayılma deneyiminin sembolik kaynakları olarak değerlendirilen egemen konumdaki toplumsal saygınlık formlarının dönüştürülmesini ihtiva eder. Böylece Honneth, biraz üstünkörü bir biçimde bile olsa, böylesi bir ereğe (toplumsal saygınlık olarak tanınma) ulaşmak için gerekli önkoşullara işaret eder. Honneth, bu ön koşulları da Bourdieucü söz dağarcığından istifade ederek dile getirir. Başlangıçtan itibaren, Honneth, sınıf konumlarının maddi doğasının ve bu konumları yeniden üreten mekanizmaların sahip olduğu önemi inkâr etmeyen, toplumsal yaşamın sembolik boyutunun belirginlik kazandığı biçimindeki Bourdieucü iddiayla alakadar olmuştur. Aslına bakılırsa, Honneth, saygınlık ve toplumsal iktidar sistemi dâhilinde kendi durumlarını iyileştirmek adına egemen toplumsal sınıflandırmalar sisteminin yeniden yorumunu dayatma amacına yönelmiş sosyal grupların sahiplendiği politik aygıtları betimlemek için Bourdieu'nün sembolik mücadeleler kavramını ödünç alır.

Dolayısıyla böyle bir yorumlama pratiğinin içeriği, bir bakıma, toplumsal grupların sahip oldukları yaşam tarzlarının değerli olduğunu özel olarak ifşa etmekte ve kendi hünerlerini [*Leistungen*] kamusal olarak sergilemekte gösterdikleri başarıya bağlı olduğundan, bu ikincil yorumlama pratiği süregiden bir kültürel ihtilaftan başka bir şey olarak anlaşılamaz. Modern toplumlardaki toplumsal saygınlık ilişkileri, farklı toplumsal grupların sembolik güç [*mit den Mitteln symbolischer Gewalt*] sayesinde ve benimsenen genel ereklar uyarınca, kendi yaşam tarzlarıyla bağlantılı yeteneklerin sahip olduğu toplumsal değeri yükseltme çabası içine girdikleri aralıksız bir mücadele sürecine tabidir (Honneth, 1995 [1992]: 126-127, Almanca sözcüklerdeki italikler benim).

Honneth bu meseleyi düpedüz ereklar-araçlar ikiliği üzerinden gündeme getirir. Benimsenen erek, toplumsal saygınlık sisteminin (ki aynı zamanda daha geniş toplumsal tanınma durumuna ulaşmanın bir aracıdır bu sistem) uyarladığı egemen formların yeni bir yorumunu sunmaktır, fakat bu ereğe ulaştırıcı hamle, muhtemelen bir gurubun politik ve bilişsel temsili etkin bir örneğini oluşturduğu için elinde biriktirdiği sembolik şiddettir. Bu araçlar bir grubun politik tanınması ve politik kamusal alanda tezahür edebilen talepleri bağlamında anlaşılabilir. Bundan başka, burada anlaşıldığı şekliyle sosyal

mücadelenin nesnel ve olası sonucu olan toplumsal tanınma ile toplumsal tanınmanın talep edilmesi, amaçlanması ve potansiyel olarak kazanılması bakımından o mücadelenin önkoşulu olan politik tanınma arasında ayrıma gitmek gerekir. Honneth şu satırları kaleme aldığı esnada bu ayrımı dolaylı yollardan ima eder:

Toplumsal hareketler kolektif olarak temsil ettikleri vasıfların ve hünelerlerin görmezden gelinmiş ehemmiyetine kamusal alanın dikkatini çekmekte ne kadar başarılı olurlarsa, üyelerinin toplumsal değerini ya da saygınlığını arttırma şansları da o kadar artar. (Honneth, 1995 [1992]: 127)

Burada politik tanınma kavramını kullanarak belirlemeye çalıştığım şey, aslında yukarıda ne olduğunu açıkladığım politik-sosyolojik eksene tekabül ediyor. Honneth ne zaman tanınmadan dem vursa, açıkçası politik tanınmadan değil, daha çok etik bakımdan duyarlı öznelerin hınç duyguları geliştirmesine ve bu duyguları dışa vurarak tepki göstermelerine neden olan tanınma yokluğundan bahsediyordur. Dahası Honneth, mevzubahis etik duygulara kadar izi sürülebilecek mücadelelerin benimsediği etik-politik erek olarak toplumsal tanınmaya işaret ediyordur. Şayet bu etik duygular bireyleri yekvücut olmaya ve eninde sonunda hayata geçirdikleri müşterek erekler oluşturmaya teşvik ediyorsa, şu durumda, bu duygular, taşıyıcıları olan özneler toplumsal yapılar düzeyinde gerçekleşecek bir dönüşümden keyif alma yetisi de sunabilirler.

İşte siyasi tanınma ya da tanınmanın yokluğu meselesi politik-sosyolojik eksenin bir parçasıdır, zira sosyolojik mesele doğrudan doğruya toplumsal mücadelelerin temelinde yatan harekete geçirici sebeplerin ya da adaletsiz durumların üstesinden gelmeye niyetlenmiş örgütlü ve ağ tabanlı faillerin benimsediği ereklerin açıklamasına başvuramaz. Bunun yerine, faillerin kendi pratikleri sayesinde alelade, koordinasyondan yoksun ve farklı özneler ve öznel deneyimler toplamının (Bourdieu'nün sözcükleriyle söylersem *a simple collectio personarum plurium* –kişilerin basit bir toplamı, ç.n.- (Bourdieu, 1992)) kamusal alanda çıkarlarını ve taleplerini antagonistik bir tarzda temsil etme kabiliyetine sahip kolektif, toplumsal bir fail olarak var olabilmesi için bir araya getirilmesine imkân tanıyan öznelerarası bir mücadeleyi cisimleştirmeyi başardıkları, öznelerarası eklemleme bağlamında gelişen karmaşık yorum süreçlerinin potansiyel gelişimine başvurur. Temsil, temsilciler kurulu, vekâlet ve bakanlık gibi Bourdieücü kavramlar (Bourdieu, 1992) politik-sosyolojik eksenle ilgilidirler; öyle ki politik tanınmayı mümkün kılan toplumsal teknolojilere işaret ederler.

Açıkçası Honneth Bourdieu'ya başvurabilir, zira politik-sosyolojik eksen etik-sosyolojik eksenden bağımsızdır ve bu eksenler arasında kaçınılmaz de-

vamlılık yoktur. Bir başka deyişle, politik-sosyolojik eksen bağlamında, toplumsal mücadeleye dönük saiklerin stratejik faydacı bir toplumsal eylem modeline ya da (Honneth'in Bourdieu'nün desteklediğini iddia ettiği) etik-sosyolojik bir modele tekabül edip etmediği kesin değildir. Politik-sosyolojik eksenin bağımsızlığı, prensip gereği, her iki modelle birden uyarlanabileceği gerçeğine dayanır. Anladığım kadarıyla bu bağımsızlık Honneth'in Bourdieu-cü tanınma uğruna girilen sembolik mücadeleler kuramının nasıl da yalnızca kendi etik-sosyolojik teorisine uyan tarafını aldığını izah ediyor.

Honneth Bourdieu'nün sosyolojisini toplumsal failerin sosyal mücadelelere kalkışmasına vesile olan saikleri açıklamak için ekonomik eylem teorisi modeline bel bağlıyor diye eleştirirken bile, halen daha onun politik-sosyolojik kavrayışını sürdürüyordur. Bourdieu'nün politik sosyolojisi kendine özgü faydacı stratejik çerçevesinden temizlenip etik-sosyolojik modelin bünyesine yerleştirilebilir. Bu tarz bir nakil işleminin Honneth'inki gibi temelde etik-sosyolojik eksenli bir kuramın genel çerçevesi açısından hiçbir engel ya da tezat teşkil etmediği şeklinde tahmin yürütülebilir. Gelgelelim, sanki böyle bir işlemin, kavramsal uyumluluk sorunları yaratmaksızın, yani belirli bir düzeyde müphemliğe yol açmaksızın gerçekleştirilebileceği de kesin olmaktan uzak bir ihtimaldir. Yine de, böyle bir işlemin olası sonuçlarını değerlendirmekten ziyade, Bourdieu'nün politik sosyolojisinin belirli temel veçhelerinin Honneth'in eleştirel teorisi bünyesinde tutabileceği yolun sınırlı uzamı belirleyerek devam edeceğim.

4. Honneth'in Politik Tanınma Kuramında Bourdieu

Honneth'in yapıtında belirgin biçimde işaret ettiği politik sosyolojik eksene ilişkin tartışmalı alanı belirgin kılar kılmaz, Honneth'in kendi toplum kuramı ile ilgili tartışmasında geri döndüğü Bourdieucü politik-sosyolojik eksenin temsili meselesinin kimi genel özelliklerine değinebilirim.

Honneth (1995 [1992]), meselenin yalnızca toplumsal grupların sembolik şiddete ulaşabilmeleri değil, aynı zamanda daha geniş bir toplumsal kabule erişme şanslarını hükme bağlayacak olan -sistemik tanınma yokluğuna yol açan deneyimlere sebebiyet veren verili toplumsal saygınlık formları sayesinde öteki grupların hegemonize ettiği- politik kamusal alanı etki altına alabilme kabiliyetleri olduğunu söyler. Burada kullanılan 'daha geniş' tabiri, (çıkar kavramına dayanan ihtilaf modelindeki gibi) toplumsal durumu en iyi hale getirmek şeklindeki safkan olumlu anlamdan ziyade, katlanılan hasarı onarmak gibi olumsuz bir anlama işaret eder. Dosdoğru Bourdieucü söz dağarcığına yaslanan bu argüman bağlamında, Honnethci teorinin politik-sosyolojik ekseninin fenomenal uzamını yapılandıran ve birbirleriyle derinlemesine ilişkili olduklarını düşündüğüm iki temel tartışma vektörü söz konusudur: süreç-

ortam vektörü (*vector of the continuum*) ve kavramsal duyarlılık vektörü (*vector of conceptual sensibility*).

Süreç-ortam vektörü, Honneth'in farklı kolektif işbirliği düzeyleri ve failerin kendi pratikleri sayesinde gerçekleştirebilecekleri bilişsel ve politik temsiller bağlamında, toplumsal mücadeleler kavramından ne anladığına işaret eder. Bourdieu'den etkisi altındaki Honneth'in karmaşık bir mücadele anlayışı vardır. Bu anlayış toplumsal mücadelelerin farklı temsil ve örgütlenme biçimlerini içermesi bakımından hayli geniş kapsamlıdır. Gerçekte tematize edilmemiş, minör ve başlangıçta görünmez ve birbirleriyle bağlantısız bireysel mücadelelerden ibaret toplumsal ıstırap formlarından tutun da, politik kamusal alanda söylemsel olarak icra edilen kolektif deneyimler olarak idrak edilen ıstırapın telafi edilmesini talep eden kolektif olarak eklemlenmiş politik mücadelelere kadar değişen bir fenomenal uzamı kateder. Honneth toplumsal mücadeleyi, münferit ve çoğul deneyimlerin sürekli olarak kolektif biçimde eklemlenip temsil edilebileceği, kolektif eklemlenme süreçleri ve bilişsel temsilin egemen kamusal tematizasyonun söylemsel filtresinden geçirilerek oluşturulup genelleştirilebildiği dinamik bir kavram olarak anlar.

Toplumsal mücadelelerin ulaştıkları örgütsel ve söylemsel yoğunluk ile kolektif işbirliği ve genellik düzeyleri bakımından, bu politik-sosyolojik temsilin sahip olduğu her iki niteliğin de farklı nesnelleşme 'evreleri' arasında uzanan bir süreç-ortamda var olduğu söylenebilir. Süreç-ortam nosyonunda temellenen kavramsal duyarlılık vektörü, eleştirel kuramın kamusal görünürlük ve tematizasyon eşiğini aşmış, görece yüksek bir eklemlenme ve bilişsel ve politik temsil düzeyine erişmiş toplumsal mücadelelere dönük bakış açısının enginliğini daraltmaması gerektiği şeklindeki Honnethci argümana işaret eder. Honneth'in argümanı, kuramsal araştırmanın bunu yapmak yerine, gerçek ya da kuramsal olduğu farz edilsin ya da edilmesin, söz konusu düşük işbirliği, genellik ve bilişsel ya da politik temsil düzeyi eşiğinin altında var olan ıstırap verici deneyimlere odaklanması -ya da en azından gözden kaçır-maması- gerektiği şeklindedir.

Bu iki vektörün karşılıklı etkileşimi, politik-sosyolojik eksen de dâhil olmak üzere, Honneth'in sınırlı argümanlarının -tümünü değilse bile- büyük bir kısmını yerleştirebileceğimiz bir referanslar sistemi sunar. Honneth, tematizasyon ve kamusal görünürlük eşiğinin altında kalan toplumsal mücadelelere ve eleştirelilikle bağlantılı eklemlenme ve kamusal görünürlük süreç-ortamlarının yer aldığı bölüme yoğunlaşır. Eleştirel kuramın, çoğu zaman bilişsel olarak bile temsil edilmedikleri için politik kamusal alanda siyaseten temsil edilebilecek seviyede bir işbirliği düzeyine erişemediği toplumsal ıstırap deneyimlerini ve bu deneyimlere verilen tepkilerin vuku bulduğu fenomenal alanı gözden kaçırmamasını ister. Honneth bu talebi dile getirirken

Bourdieu'nün sosyolojisini örnek teşkil eden bir eleştirel sosyoloji tipi olarak değerlendirir.

Honneth'in yapıtında, hem etik-sosyolojik eksenin hem de politik-sosyolojik eksenin temelinde yatan mantıkta belirli bir koşutluk vardır. İlk eksen, tanınma yoksunluğu ya da toplumsal bakımdan kabul edilmeme gibi olumsuz etik deneyimlerden hareket etmesi bakımından toplumsal dünyaya ilişkin bir bakış açısını varsayar. Honneth politik-sosyolojik eksen bağlamında da teori ve toplumsal araştırmanın aynı şeyi yapmasını ister -başka bir deyişle, hâlihazırda yalnızca politik tanınmaya erişmiş toplumsal mücadelelere değil, ama aynı zamanda halen siyaseten tanınmayan mücadelelere de odaklanmasını ister. Başka bir şekilde ifade edersem, etik-sosyolojik eksen bünyesindeki toplumsal tanınma yoksunluğuna gösterilen ilgi, politik-sosyolojik eksenindeki siyasi tanınma yoksunluğuna gösterilen ilgiye tekabül eder.

Bu değerlendirme, bilhassa Honneth'in eleştirel kuramda meydana gelen öteki teorik açılımların fenomenal alandan uzaklaşma eğiliminde olduklarını hissettiği esnada gün gibi ortadadır. Bu argümanı desteklemek için, Honneth'in bu bağlamda sunduğu iki meta-teorik eleştiriye işaret edeceğim. İlk eleştiri erken bir tarihte Habermas'a karşı (Honneth, 1995 [1981]), ikinci eleştiri ise daha yakın zamanlarda, Fraser'a karşı ortaya konmuştur (Honneth, 2003).

Honneth Habermas'ın iletişimsel eylem kuramının olumsuz etik deneyimlerin fenomenal alanını soyutlamasını eleştirmiştir (2000). Honneth daha en başından, söylemsel ve politik örgütlenmeden ve dolayısıyla bilişsel ve politik temsilden mahrum oldukları göz önüne alındığında, kolektif iradenin şekillendirdiği demokratik kamusal alanda temsil edilmeyen tüm olumsuz deneyimlerin, toplumsal ıstırapın ve sosyal mücadele formlarının soyutlanmasını yadsımıştır. Bu iki eleştiri birbiriyle ilişkili ama farklıdır ve ben, ilkinden ziyade ikinci eleştiriyle ilgileniyorum.

1980'lerin başından itibaren Honneth, Habermasçı bakış açısının getirdiği teorik duyarsızlığın etkilerini eleştirmek için Bourdieu'nün sosyolojisinden istifade etmiştir (1995 [1981]). Etik pratik çıkarların kültürel bakımdan gelişmiş ve ekonomik bakımdan imtiyazlı grupların ellerinde topladıkları (Honneth'e göre, Habermas'ın savunduğu bir tezdır bu) tarihsel etik bilgiyi geliştirmeye muktedir olduğu şeklindeki iddiayı yadsımdan ziyade Honneth, bu tarz bir kuramsal temsilin eleştirel kuram bünyesinde güçlü bir bilişsel duyarsızlığa sebebiyet verdiğini ortaya koymayı denemiştir. Bu eleştiri bir anlamda politik eşitlik ile ekonomik eşitsizlik arasında yapılan Arendtçi ayrıma da meydan okumuştur ki aralarındaki büyük farklılıklara rağmen, Honneth bu ayrımı en azından tortusal düzeyde Habermas'ın düşüncesiyle özdeşleştirmiş gibi görünüyor (2007 [1999]). Habermas'ın yaptığı gibi, modern toplumlardaki ahlaki gelişim ve rasyonellik potansiyelini, yalnızca birtakım -taleplerini politik kamusal alanda dosdoğru neşreden kültürel ve toplumsal bakımdan ilerlemiş,

imtiyazlı gruplara mensup- sosyo-kültürel öncülerin gerçekleştirebileceği araçsal akılcılığın yarattığı sonuçların eleştirisine odaklanarak kavramak, Honneth için, tam da maruz kaldıkları sistematik mahrumiyet ve iktisadi bağımlılık deneyimleri nedeniyle böylesi çıkarlar geliştiren grupların dışa vurduğu etik pratik çıkarlara odaklanmış yorumlayıcı etik-sosyolojik kaygıyı dikkate almamayı beraberinde getirir. Bu duruma politik-sosyolojik bir bakış açısından göz atarsak, bu mücadelelerin, yukarıda bahsi geçen sosyo-kültürel öncülerin yüz yüze geldiği uzamın tersine, politik ve toplumsal bakımdan görünür olmayan bir uzamda vuku bulduğu belirginlik kazanır. Bir başka deyişle, bu mücadeleler, kifayetsiz bir etik söz dağarcığı ya da mücadele halindeki bir kolektifin politik olarak temsili vasıtasıyla kolektif ya da söylemsel olarak dışa vurulmayan toplumsal ıstırap deneyimleri olduklarından, kamusal tematizasyon eşiğinin aşağısında konuşlanmışlardır (Honneth, 1995 [1980]; 1995 [1981]; Iser, 2008).

Bununla birlikte, süreç-ortam vektörü dediğim şeyi benimseyen Honneth, Habermas'ın benimsediği bakış açısının, sembolik tahakküm bağlamında yürütülen toplumsal denetimin ideolojik etkinliği tarafından sekteye uğratılmış ya da ketlenmiş mülksüz ve ekonomik bakımdan bağımlı olan toplumsal sınıfların toplumsal adaletsizliğe ilişkin duygularını kamusal olarak dışa vurmaları gerçeğine kör olduğunu iddia etmek için Bourdieu'den faydalanır (1995 [1981]). Belirli bir bağlamda bu durum, Honneth'in eleştirel teori geleneğinin kendi üzerine hep gereksiz vazifeler yüklediği gerçeğini tekrardan olumlaması ile örtüşür. Yani, insafsız ve patolojik toplumsal koşulların eleştirisini sunmasının yanında, eleştirel teori, bizzat failer kendi deneyimlerini ve pratiklerini bu kavramlarla tasvir etmediklerinde bile, toplumsal ıstırapın ve yapısal olarak belirlenmiş ihtilaf deneyimlerinin ürettiği belirli bilinç ve pratik durumları tematize etmiştir (Honneth, 2007 [1994]). Bu sınıfların pratik etik bir bağlamda kendilerini dışavurumları, politik kamusal alanı hegemonik olarak işgal eden ve o kamusal alana katılım göstermek için önceden edinilmesi gereken sembolik ve kültürel güç kaynaklarını ya da sembolik tahakkümün etkilerini tematize etmeyen söylemlere odaklanan herhangi bir kuramda görünmez olur. Habermas'ın kültürel bakımdan gelişmiş gruplara odaklanan teorisi zorunlu olarak görünürlük ve algılanabilirlik eşiğinin üstünde var olan kavramsal alana odaklanmayı ima ettiği ölçüde, Bourdieu'den destek alan Honneth, sembolik kültürel sermaye düzeylerindeki farklılıkların politik kamusal alana müdahalede bulunma gücündeki farklılıklarla yakından ilişkili olduğunu ileri sürmeye eğilimlidir.

Her ne kadar Habermas'a getirilen eleştirilen bağlamında otaya konan içgörülerden uzak biçimlerde ve çok daha farklı amaçlarla bağlantılı olsa da, Honneth 'Redistribution and/or Recognition?' (Fraser and Honneth, 2003) [*Yeniden Bölüşüm ve/veya Tanınma mı?*] başlıklı tartışması çerçevesinde, Nancy

Fraser'ın teorisini yalnızca politik olarak temsil edilmeyen toplumsal ıstırap deneyimlerine değil, aynı zamanda faillerin kendi deneyimlerinin sonucu olarak giriştiği gündelik mücadelelere de duyarsız olmakla eleştirir. Habermas eleştirisine kıyasla çok daha bariz bir biçimde Honneth, argümanını geliştirmek amacıyla, Bourdieu sosyolojisinin örnek teşkil eden boyutu olarak değerlendirdiği politik-sosyolojik eksen kavrayışından istifade eder. Fraser eleştirisinin buradaki meseleyle en alakalı yönü, Honneth'in işe koştuğu, belirgin biçimde Bourdieücü sosyo-politik düşüncenin temsilde ön plana çıkan dinamizm ve genişlik vasıflarıyla olan bağıntısıdır.

Politik kavrayışının enginliği dediğim şeyle uyumlu biçimde Honneth, Fraser'ın teorisinin dikkatini yalnızca politik kamusal alanda dışa vurulan ve işe koşulan olumsuz deneyimler ile toplumsal mücadelelerle sınırlandırmaya eğilimli olmasını eleştirir. Bunun nedeni, bu mücadelelerin hâlihazırda politik tanınma durumuna erişmiş olmasıdır; Honneth'in de belirttiği gibi, hâlihazırda algılanabilirlik eşiğini aşmışlardır (Honneth, 2003). Bu bağlamda Honneth, Fraser'ın eleştirel teorisinin beraberinde getirdiği en büyük sorunlardan birinin, kuramının bilişsel hünerlerini hâlihazırda toplumsal hareketlerin dışa vurduğu taleplere indirgemekten memnuniyet duyması olduğunu ileri sürer. ıstırap dolu deneyimlerin yanı sıra bu deneyimlere verilen pratik ve ahlaki bakımdan kayda değer tepkilere yaptığı göndermeler göz önünde tutulduğunda, Fraser'ın bu tarz bir tavır takınması, henüz bilişsel ya da politik olarak temsil edilmemiş, fakat yine de eleştirel teorinin bakış açısından önemli olmayı sürdüren kuramının bilişsel açıdan temsil etmesi gereken özerkliği yitirmesine neden olur (Honneth, 2003).

Toplumsal mücadelelere ilişkin statik ve nesnelleşmiş bir bakış açısı geliştirmekle suçladığı Fraser'a yönelttiği eleştiriyi geliştirmek maksadıyla Honneth, kendi toplumsal mücadeleler incelemesinin dinamik karakterinden istifade eder. Honneth, arzu etmiş olsun ya da olmasın, kuramsal bakış açısını politik kamusal alanda hegemonik olarak faaliyet gösteren toplumsal hareketlerin alanına sabitleyen Fraser'ın tüm dikkatini yalnızca tanınma uğruna mücadelelerin sonuçlarına yönelttiğini ileri sürer. Bir başka deyişle Fraser, süreç-ortam vektörü açısından düşünüldüğünde, kökleri kamusal görünürlük eşiğinin bir hayli aşağısında bulunan ve dinamik bir temsil ve işbirliği bağlamında meydana gelen, en gelişmiş vaziyetteki nesnelleştirme uzamına odaklanır. Üstelik Honneth Fraser'ın toplumsal hareketlere dönük ilgisinden de bahseder. Bu ilgi, belirli bir anda siyaseten temsil edilen şeyin, büyük bir kısmı kamusal tanınma düzeyinin altında kalmış pek çok failin muazzam çabasını içeren karmaşık bir işbirliği süreci sayesinde tesis edildiğini idrak etmesine imkân tanıyabilecek şu süreç-ortam perspektifini benimsemesine mani olur.

1980'li yıllar boyunca Honneth, Habermas'a dönük eleştirisini canlandırmak için çoğunlukla Bourdieu'nün *Distinction*'ına (1984 [1979]) [Ayrımlar]

geri dönüyorken, bu yüzyılın başındaki Fraser eleştirisi için ise esas itibariyle *The Weight of Our World*'den (1999 [1993]) [Dünyanın Sefaleti] referanslar sunar. Gelgelelim, benzer türden bir politik-sosyolojik bilişsel ilgi (temelde açıklayıcı etik-sosyolojik yönetime dönük bilişsel bir ilgi), Honneth'in Bourdieu'ye dönük olumlayıcı referanslarına damga vurmuştur. Her ne kadar bir süre sonra ayrı düşükleri ya da farklı oldukları ortaya çıkmış olsa da, benzer bir talep her iki tartışma bağlamında da değerlendirilebilir. Honneth eleştirel teorisinin politik kamusal alanın algısal eşiğinin altında var olan fenomenal alana duyarlı olması gerektiğini ileri sürer (Honneth, 2003; Cooke, 2009). Açıkçası bu talebin açıklayıcı bir etik-sosyolojik veçhesi vardır: Kamusal tematisasyon ve görünürlük uzamında bulunmadıkları için ampirik erekler olarak dosdoğru erişim kapsamında olmayan etik pratik dışavurumları gözden kaybetmemek. Ben ayrıca bu talebin bizatihi karmaşık toplumsal mücadele fenomeninin belirli bir temsiline ve o temsil alanında vuku bulan politik tarınma deneyimlerine gönderme yapan politik-sosyolojik bir veçhede sahip olduğunu ileri sürmek istiyorum.

Yukarıda da görüldüğü gibi, bu talep, Habermas ve Fraser gibi eleştirel teorisinin diğer izahlarının bir eleştirisi haline gelir. Ayrıca, her şeyden evvel, bu talebi ileri süren şahıslara işaret eder. Belirli bir eleştirel teori ve toplumsal araştırma kavrayışı ile de kesinlikle bağlantılıdır; bu bakımdan Honneth'in 2001'den beri yöneticiliğini yaptığı Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü bünyesinde yürüttüğü araştırma projelerinde de şu ya da bu şekilde bulunmalıdır. Açıktır ki, Honneth'in entelektüel projesinin Bourdieucü talebi hangi düzeye dek karşılamayı amaçladığı bu bölümün kapsamını aşar. Burada sunulan argümanlar, basitçe, atılmış bir ilk adım anlamına gelir -ki gerçekte daha az teorik ama daha analitik kavramsal mimariye uygun, dolayısıyla bizi kayda değer iki modern toplumsal mücadele kuramı arasında var olan ve bünyesinde analiz alanlarının araştırılmasının değerlendirilebileceği daha kapsamlı bir kavrayışa götüren bir ilk adımdır. Bu ilk adımı atarak, keşfedilmeye devam edilmesi gereken kapsamlı bir problemler yelpazesini gözler önüne sermiş oluyoruz.

Teşekkür

Nora Sieverding ve Luc Boltanski'ye düşüncelerime dair getirdikleri bereketli yorumlarından dolayı müteşekkirim. İlaveten, bu metnin oluşumundaki desteklerinden ötürü Katherine Goldman, Simon Susen ve Jonathan Trejo-Mathys'e teşekkür etmek istiyorum.

- Behr, Hartmut (2001) 'Die politische Theorie des Relationismus: Pierre Bourdieu', in André Brodacz and Gary Schaal (eds.) *Politische Theorien der Gegenwart II. Eine Einführung*, Opladen: Leske + Budrich, pp. 378–397.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1992) *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, translated by Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1993) 'Concluding Remarks: For a Sociogenetic Understanding of Intellectual Works', trans. Nicole Kaplan, Craig Calhoun and Leah Florence, in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 263–275.
- Bourdieu, Pierre (1998 [1994]) *Practical Reason: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, Axel Honneth, Hermann Kocyba and Bernd Schwibs (1986) 'Der Kampf um die symbolische Ordnung', *Ästhetik und Kommunikation* 16(61/62): 142–164.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Calhoun, Craig (1993) 'Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity', in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 61–88.
- Caillé, Alain (1981) 'La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante?' *Sociologie du travail* 23(3): 251–274.
- Caillé, Alain (1992) 'Esquisse d'une critique de l'économie générale de la pratique', *Cahiers du LASA* 12/13: 109–219.
- Caillé, Alain (1994) *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris: La Découverte.
- Caillé, Alain (2000) *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris: Desclée de Brouwer.
- Cooke, Maeve (2009) 'Wertpluralismus und Selbstverwirklichung. Überlegungen zu einer postuniversalistischen Politik der Anerkennung', in Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi and Martin Saar (eds.) *Sozialphilosophie und Kritik. Axel Honneth zum 60. Geburtstag*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 17–39.
- Fraser, Nancy and Axel Honneth (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trans. Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London: Verso.
- Gartman, David (1991) 'Culture as Class Symbolization or Mass Reification: A Critique of Bourdieu's Distinction', *American Journal of Sociology* 97(2): 421–447.
- Honneth, Axel (1984) 'Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung über Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand', in Suhrkamp Wissenschaft. *Weißes Programm im Frühjahr 1984. Ein Almanach*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 108–114.

- Honneth, Axel (1995 [1980]) 'Work and Instrumental Action: On the Normative Basis of Critical Theory', trans. Mitchell G. Ash and Charles W. Wright, in his *The Fragmented World of the Social*, edited by Charles W. Wright, Albany: State University of New York Press, pp. 15–49.
- Honneth, Axel (1995 [1981]) 'Moral Consciousness and Class Domination: Some Problems in the Analysis of Hidden Morality', trans. Mitchell G. Ash, in his *The Fragmented World of the Social*, edited by Charles W. Wright, Albany: State University of New York Press, pp. 205–219.
- Honneth, Axel (1995 [1984]) 'The Fragmented World of Symbolic Forms: Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture', trans. T. Talbot, in his *The Fragmented World of the Social*, edited by Charles W. Wright, Albany: State University of New York Press, pp. 184–201.
- Honneth, Axel (1995 [1990]) *The Fragmented World of the Social. Essays in Social and Political Philosophy*, edited by Charles W. Wright, Albany: State University of New York Press.
- Honneth, Axel (1995 [1992]) *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, trans. Joel Anderson, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2000) 'Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik', in Reinhard Brunner and Peter Kelbel (eds.) *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft. Für Helmut Fahrenbach*, Frankfurt am Main, New York: Campus, pp. 101–111.
- Honneth, Axel (2003) 'Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser', in Nancy Fraser and Axel Honneth (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, trans. Joel Golb, James Ingram and Christiane Wilke, London: Verso, pp. 110–197.
- Honneth, Axel (2007 [1994]) 'Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy', trans. Joseph Ganahl, in his *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, pp. 3–48.
- Honneth, Axel (2007 [1999]) 'Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy today', trans. John Farrell, in his *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press, pp. 218–239.
- Honneth, Axel (2007 [2000]) *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Honneth, Axel (2007) *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, Axel and Hans-Ernst Schiller (1994) 'Aktualität des Adornoschen Denkens: Ein Gespräch mit Axel Honneth und Hans-Ernst Schiller', *Links* 7/8: 27–31.
- Honneth, Axel, Mauro Basaure, Jan-Philipp Reemtsma and Rasmus Willig (2009) *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch*, Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Iser, Mattias (2008) *Empörung und Fortschritt. Grundlagen einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Jenkins, Richard (1982) 'Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism', *Sociology* 16(2): 270–281.

- Joppke, Christian (1986) 'The Cultural Dimension of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu', *Berkeley Journal of Sociology* 31: 53–78.
- Miller, Max (1989) 'Die kulturelle Dressur des Leviathans und ihre epistemologischen Reflexe', *Soziologische Revue* 12(1): 19–24.
- Miller, Don and Jan Branson (1987) 'Pierre Bourdieu: Culture and Praxis', in Diane Austin-Bross (ed.) *Creating Culture: Profiles in the Study of Culture*, Sydney: Allen and Unwin, pp. 210–225.
- Swartz, David (1997) *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.
- Wacquant, Loïc (1992) 'Toward a Social Praxeology: The Structure and Logic of Bourdieu's Sociology', in Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press, pp. 1–59.

BÖLÜM ON

PİERRE BOURDİEU ve

DİN SOSYOLOJİSİ¹

Bryan S. Turner

Giriş: Sekülerleşme Tezi

Son zamanlarda modern siyasete ve kamusal alana ilişkin tartışmalarda söz alan pek çok felsefeci ve sosyolog, dinin ciddiye alınması gerektiği kanaatinde birleşmiş olsalar da, savaş sonrası kuşağın toplum teorisyenleri için işin aslı başkaydı. Louis Althusser, Luc Boltanski, Ralf Dahrendorf, Norbert Elias, Anthony Giddens, David Harvey, Edward Said ve Göran Therborn gibi kuramcılar dini modern toplumun merkezi bir veçhesi olarak incelemekten ziyade, onu ya görmezden geldiler ya da pek az önemsediler. Michel Foucault dine gösterdiği sürekli ilgisinde -örneğin ortaçağ Hristiyanlığının bekâret eğitimi hakkındaki denemelerinde ya da tinsel bir siyasal biçim olarak İran Devrimi'ne ilişkin bakışında- muhtemelen tek başındaydı. Daha kişisel bir notundaysa, 'tinsellik'ten, yani 'öznenin hakikate ulaşmak için kendi üzerinde gerçekleştirmesi gereken mecburi dönüşümler sayesinde ulaştığı araştırma, pratik ve deneyim'lerden bahsetmişti (Foucault, 2005 [2001]: 15). Solda yer alan kamusal entelektüellerin büyük bir kısmı, modernitede artık yitirilmiş bir güç olduğu gerekçesiyle savaş sonrası dönemde dini görmezden geldiler. Ne değişmişti ki? Sorunun gün gibi ortada olan yanıtı, bir kurum olarak dini modern toplumun bağrına yerleştiren toplumsal ve politik yaşama ilişkin muhtelif dönüşümlerin söz konusu olmasıdır. Dayanışma, 'angaje Budizm' ve Hindu milliyetçiliği gibi toplumsal hareketlerin berisindeki itici ideolojik güç haline gelmiş olan din, kimlik siyasetiyle yakından ilişkili gibi görünüyor artık.

Bu bölümün başka bir versiyonu yakında çıkacak olan şu kitapta bulunabilir: *Religion and the Modern World. Secularization, Citizenship and the State* (Din ve Modern Dünya. Sekülerleşme, Vatandaşlık ve Devlet), Cambridge: Cambridge University Press.

Savaş sonrası erken kuşak sosyal bilimciler, modernleşmeyle birlikte dinin kaçınılmaz biçimde çökeceği ve dolayısıyla kaybolmaya yüz tutmuş bir kurumu inceleme çabasına girişmenin pek az anlamı olduğu şeklindeki sekülerleşme tezini kabul ettiler. Avrupa’da, Fransa’da ve başka yerlerde nüfuzlu bir gelenek olan Marksist toplum ve siyaset teorisine ilave bir etmen söz konusuydu. Bu eleştirel kuramcılar için, dinin, özellikle de Batı’da, seküler modernite üzerinde kayda değer bir ideolojik etkide bulunmayı sürdürebileceğine ilişkin hiçbir varsayım mevcut değildi. ‘Kalpsiz bir dünyanın kalbi’ olarak dinin Üçüncü Dünya’da bazı kalıcı etkileri olabilirdi, fakat din basitçe zenginleri ve muktedirleri haklı çıkaran, mirastan mahrum bırakılmışları ise teselli eden bir dizi yanlış inançtan müteşekkildi. Seküler bilimin, kentleşmenin, okuryazarlığın, işçi sınıfı mücadelelerinin ve kadın özgürleşmesinin yaygınlaşmasıyla birlikte dinsel ideolojiler ortadan kaybolacaktı.

Örgütlü komünizmin 1990’ların başında dramatik biçimde yıkılması ve Marksist-Leninist ideolojinin çöküşü, Avrupa toplumlarında, özellikle de Polonya, Ukrayna ve Yugoslavya olarak bildiğimiz Doğu Avrupa ülkelerinde, dinin bir kez daha serpilmesine imkân tanıdı. Rusya’da Ortodoks Kilisesi milliyetçilikle yakından ilişki kurduğu bir konuma yerleşmişti. Komünist Parti Vietnam’da ortadan kaybolmasa da, modern Yenilenme Süreci (*Renovation Period*) dinin (Roma Katolikliği gibi) kamusal yaşama yaptığı mütevazı geri dönüş olarak anlaşılmıştır. Protestan tarikatları etnik azınlıklar arasında gösterdikleri misyonerlik faaliyetlerinde başarılı olmuşlardır. Üstelik tinsel iyelik kültürleri, büyüyen kapitalist sektör nedeniyle, yükselen orta sınıf mensuplarını da kendine çekiyor. Küreselleşme ve İnternet, Parti’nin bilgiyi ve karşılıklı etkileşim akışlarını halen baskıladığı ya da düzenleme girişiminde bulunduğu toplumlarda bile evanjelizm için yeni olanaklar yarattı. Çin’de Charter 08, başka şeylerin yanı sıra, dinsel toplantı ve ibadet özgürlüğü çağrısında bulunuyor. Bu karşıt hareketlerin Parti’nin denetimini ya da onun dinsel uyanışa verdiği otoriter reaksiyonları sarsması pek mümkün olmasa da, bu hareketler sayesinde hem var olan komünist dünyayı hem de postkomünist dünyayı kuşatan dinsel etkinlikteki kayda değer büyümeyi kavramak mümkündür. Böylesi toplumsal dönüşümler sonucunda, modern sekülerliğin pek çok vechesinin yeniden düşünülmesine ihtiyaç vardır (Taylor, 2002 ve 2007). Keza Güney Amerika ve Afrika’daki Pentakostal akım ve karizmatik kiliseler olağanüstü bir büyüme oranına sahiptir.

Küreselleşmenin bariz özelliklerinden biri, esnek emek piyasalarının, kitlesel göçün ve büyüyen ekonomilere sahip olan toplumlar bünyesinde soykırıma uğramış toplulukların dünya çapında ortaya çıkışını üreten kalıcı yerleşimin artması olmuştur. Modern toplumlarda etnisite ile din arasındaki ayrımın yersiz kaçmaya başlaması gibi, soykırıma uğramış bu topluluklar da tipik olarak dinsel inançları ve pratikleri sayesinde bir arada tutulurlar. ‘Türkler’

gerçekten de 'Müslümanlar' haline gelmiştir ve tüm dünyadaki Çinli azınlıklara -mesela Endonezya ve Malezya- neredeyse otomatik olarak 'Budistler' denir. Sonuç, dinin, 'kimlik siyaseti'nin ve kamusal kültürün başlıca payandası haline gelmesidir. Dolayısıyla din, etnik ve kültürel çekişmenin asli mahalli olarak ortaya çıkar genellikle; devletler dinlerin idaresinde yer almakta ve bu münasebetle geleneksel din ve devlet ayrılığına yaslanan liberal çerçeveden uzaklaşmaktadırlar. Paradoksal biçimde, devlet kamusal alanda dinin düzenlenmesine müdahalede bulunarak, dini otomatik olarak daha önemli ve belirgin kılıyor. Birleşik Devletler ile Singapur kadar farklı toplumlarda bile, devlet 'ılımlı Müslümanlar'ı genel geçer toplumla birleştirmek adına İslam'ın düzenlenmesine aracılık ediyor (Kamaludeen, Pereira ve Turner, 2009). Modern dünyanın her tarafında, dinin kamusal söylem dokusunun bir parçası haline gelmesi sayesinde, din ve ulusal kimlik arasında -Hindistan'daki Hinduizm'den tutun da Polonya'daki Katolisizm'e ve oradan Japonya'daki Şintoizm'e kadar- var olan karmaşık bir etkileşim söz konusu.

Modern din tarihindeki en kayda değer hadise 1978-9'daki İran Devrimi'dir belki de. Geleneksel İslam çerçevesi üzerinde yükselen milliyetçi Pers uygarlığı biçimindeki toplum vizyonunu destekleyen seküler devletin çöküşü, spiritüel devrimin küresel bir örneğini sunar. Kitlelerin dinsel yenilenme uğruna seferber edilmesinin yegâne örneğini ortaya koyar. İran'ın kendine özgü bağlamı dışında büyük çeşitliliğe sahip olan dinsel hareketler, İranlı entelektüel Ali Şeriatî'nin 'Westoxification' (*Batı zehirlenmesi*) dediği şey aleyhinde yaptığı çağırısı sahiplenmiştir (Akbarzadeh ve Mansouri, 2007). İslam en azından modernleşmenin pek çok biçim alabileceğine ve Kuzey Amerika kapitalist toplumunun tahakkümüne karşı çıkılabileceğine ilişkin siyasi fikrin mecrası haline gelmiştir (Halliday, 2003). Reformdan geçirilmiş İslam, modernitenin dış kabuğunun kaçınılmaz olarak sekülerizm olması gerekmediği yolundaki fikri benimsemeye başlamıştır. Batı'nın gelişmekte olan dünya üzerindeki finansal egemenliğinin mutlak simgesi olan İkiz Kuleler'e yapılan 9/11 Eylül saldırısı, bir diğer dönüm noktasıdır. Bu saldırı mümkün merteye bir terör vakasının simgesi olarak yorumlanır (Gole, 1996). Aynı şekilde, kadınların modern seküler kültürler bünyesindeki problematik statüsünü simgeleyen örtünmeye ilişkin kültürel ve sosyal müphemliklerdir (Lazreg, 2009).

Şimdilerde geleneksel sekülerleşme tezinin başarısızlıklarına ve sınırlarına dönük kayda değer bir ilgi söz konusu; dinsel yenilenme ve uyanış hakkındaysa pek çok şey kaleme alınmıştır. 1960'larda Bryan Wilson gibi din sosyologları dinin çöküşünü modernleşmenin mecburi bir sonucu olarak betimleseler de (1966, 1976), sekülerleşme tezinin genel bir toplumsal değişim izahından çok, kısıtlı ve kültürel bakımdan kendine özgü bir tez olduğu anlaşılmıştır (Demerath, 2007). On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında pek çok Avrupa toplumunu karakterize eden kilise üyeliği, refakat ve dini inanç bakımından

dinin çöküşü babında başlıca 'istisnailik' örneği haline gelen Birleşik Devletlerden ziyade Kuzey Avrupa'dır; fakat bu gelişmeler -farklı gerekçelerden ötürü olsa da- Asya'nın büyük kısmı, Afrika ve Birleşik Devletler açısından tipik değildir.

Jürgen Habermas'ın *Religion and Rationality*'de [Din ve Akılcılık] sergilediği (beklenmedik) tavır, moderniteye dönük akademik merakın yeniden alevlenmesine yol açmıştır (2002 [1981, 1991, 1997]). Din sosyolojisinin alt disiplinlerinde çalışan akademisyenler açısından Habermas'ın din üzerine tefekkürleri, hâlihazırda din sosyolojisinde faaliyet gösteren sosyal bilimcilerin aşına olmadığı, keşfedilmemiş herhangi bir içgörü ya da netice sunmaz. Habermas, tüm fenomenlerin rasyonel olarak açıklanabileceği bilimsel bakış açısına güvenen sekülerleşme tezinin 'büyüsü bozulmuş dünya' varsayımına yaslandığını ileri sürmüştür. Üstelik dinin giderek daha özel bir mesele haline geldiği toplumsal yapının uzmanlaşmış işlevler bakımından farklılaşması söz konusu olmuştur. Sonuçta, bireylerin doğaüstü güçlere bağımlılığını ortadan kaldıran ve dinsel anlama ve psikolojik desteğe duydukları gereksinimi azaltan kırsal kökenli toplumun dönüşümü, yaşam standartlarını yükseltmiş ve riskleri düşürmüştür.

Bununla birlikte Habermas, sekülerleşme tartışmasının Avrupa'ya özgü sınırlı bir bakış açısına dayandığını kaydeder. Kuzey Amerika ise, tam aksine, on yıllardır din, refah ve modernleşmenin birlikte yaşadığı canlı kanlı bir din toplumu gibi görünür. Daha küresel kavramlar kullanmam gerekirse, Habermas fundamentalizmin yayılmasına, radikal İslamcı grupların büyümesine ve kamusal alandaki dinsel meselelerin mevcudiyetine dikkatimizi çeker. -John Locke'ın miras bıraktığı liberal hoşgörü perspektifinin köşetaşı olan- dinin özelleşmesi meselesi, din ile devletin ayrılması nedeniyle bundan böyle çoğu gözlemci tarafından makul bir strateji olarak düşünülemez (Spinner-Halevy, 2005).

Radikal fundamentalizm ve radikal sekülerizm etrafında dönen meselelere Habermas'ın getirdiği çözüm, bir yandan yabancı kültürel azınlıkların sivil topluma dâhil edilmesini, öbür yandan da bu azınlıklara mensup kimselerin politik yaşama aktif biçimde katılımını desteklemek adına devlet kanallarının alt kültürlerle açılmasını kapsayan bir diyalog önerisidir. Hem dindar hem de seküler vatandaşlar, taşıdıkları inançları kamuoyuna açıklamak ve kamusal bir münazaraya dâhil olmak isteyebilirler; dindar vatandaşlar inançlarını kamusal akla sunma konusunda seküler vatandaşlarla eşit yükümlülükleri taşıyorlarken, seküler vatandaşlar da bundan böyle dini inancı marjinalize edemezler (Habermas, 2008 [2005]).

Habermas'ın liberal devletin erken-politik temelleri hakkında 19 Ocak 2008'de Baviera Katolik Akademisi'nden (daha sonra Papa Benedict XV olan) Joseph Ratzinger ile girdiği tartışma, her bakımdan anlamlı bir karşılaşmadır –

nitekim burada her ikisi de uzlaşmacı bir ruh hali içindeydi (Habermas ve Ratzinger, 2006). Habermas dinin bizim dünyamızda kaybedilmiş salim değerleri ve tasarımları sahiplenmiş Hristiyan inancının kayda değer miraslarından biri olan tüm insanların temel eşitliği kavrayışını bünyesinde barındırdığını kabul eder. Üstelik Habermas, Frankfurt Okulu'nun ilk kuşak eleştirel düşünürlerinin ötekilik babında Yahudi meselesine gösterdiği ilginin epey farkında ve muhtemelen bu ilgiyle duygudaş gibi görünür. Geriye dönüp bakıldığında, Yahudi mesianizminin mesela Walter Benjamin'in modern seküler kültür hakkındaki yorumlarına derinlemesine sirayet ettiği bir hayli aşikârdır (Wolin, 1994). Bu mesele, yalnızca eleştirel geleneğin erken ve geç mensupları arasındaki süreklilikler ve süreksizliklere ilişkin problemleri değil, ama aynı zamanda sekülerleşme, Aydınlanma rasyonalizmi ve moderniteye ilişkin can alıcı problemleri de gündeme getirir. İşin doğrusunu söylersek, bu durum, başlangıçta dinin sivil toplumdaki yeri veya dinsel söylemin kendine has doğası hakkında nispeten çok az şey söyleyen Habermas'ın felsefi yapıtının sürekliliği babında sorun teşkil eder.

Habermas'ın Ratzinger'e verdiği yanıt, kamusal yaşamda dinin Birleşik Krallık ya da İskandinavya'ya kıyasla çok daha fazla öne çıktığı ve genel bir hürmet gördüğü Almanya'ya özgü *Kulturprotestantismus*'da (Protestan kültürü, ç.n.) şekillenmiş geçmişine karşıt olarak anlaşılabilir. Habermas'ın yanıtı cömert olabilir, fakat politik kurumların ve özel olarak devletin bir dizi müşterek değer ve dayanıklı bir sivil topluma dayanmaksızın fiilen işlemeyeceği fikrine yaslanır. Sekülerleşme tezine karşıt, eleştirel teoriye ise bir hayli karşıt biçimde, dinin başat rolü, toplumsal yaşamı bizatihi müşterek anlamların oluşumu üzerinden desteklemekten müteşekkildir. Jean-Jacques Rousseau'dan Robert Bellah'a kadar bir dizi düşünürün sivil din fikri, dinin kamusal doğasına dair bu görüşü ihtiva eder.

Dolayısıyla, ana akım din sosyolojisinde, geleneksel sekülerleşme yaklaşımında inancın ve kilise mensubiyetinin çöküşte olduğu tezine yapılan müşterek vurgunun beraberinde getirdiği bir memnuniyetsizlik söz konusudur. Örneğin Hristiyanlık inancı ile dini pratikler arasında mecburi ya da temel bir bağıntı yoktur. Britanya'da Grace Davie inanç, kilise üyeliği ve ibadet arasındaki sözü edilen süreksizlikleri yansıtmak amacıyla 'aidiyet göstermeden inanma' tabirinin öncülüğünü yapmıştır (1994 ve 2006). Geriye bakıldığında, bu tartışmada görülen en kayda değer sosyolojik müdahalelerden biri, pek çok toplumda dini politik yaşamın merkezine taşıyan başlıca gelişmeleri kavramak bakımından genel bir çerçeve sunan José Casanova'nın *Public Religions in the Modern World* (Modern Dünyada Kamusal Dinler, 1994) adlı kitabıydı. Sekülerleşme tezini tamamen terk etmenin yarattığı güçlü bir ayartı söz konusu olsa da, Casanova sekülerleşme etrafında dönen tüm tartışmanın vakitsiz biçimde terkedilmesine dair hiçbir destek sunmaz; bunun yerine sekülerleş-

meyi daha genel bir modernleşme kavrayışının temel bir alt teması olarak düşünebileceğimizi ve seküler ve dinsel alanın modernitede farklılaştığını ileri sürer. Casanova sekülerleşmenin basitçe dinsel inanç ve pratiğin çöküşü olduğu şeklindeki fikri eleştirmiştir. Sekülerleşmenin üç bileşenini de bu noktadan hareketle saptamıştır: (i) toplumsal sistemin (din, devlet ve piyasa gibi) çeşitli alanlarının *farklaşması*, (ii) dinsel inanç ve pratiğin çöküşü olarak *akılcılaştırma* ve (iii) özel alana hapsedilen dinin *marjinalize edilmesi*. Nihayetinde, makul bir din sosyolojisinin bu üç bileşeni birbirinden ayrı ve bağımsız bir şekilde ele alması gerekir. Mevzu bahis küresel gelişmelerin izini süren din sosyologları, 1980’lerde ‘kamusal dinler’in yaptığı patlama üzerine sekülerleşmeye ilişkin taşıdıkları varsayımları gözden geçirmek mecburiyetinde kalmışlardır. Bununla birlikte, Casanova’nın eleştirel katkısı, dinin ‘kamusallaşması’ (*deprivatisation*) dediği şey özelinde meydana gelen kayda değer gelişmeleri saptamaktır. Verdiği kamusal din örnekleri arasında İran Devrimi, Latin Amerika’daki kurtuluş teolojileri, Polonya’daki Dayanışma hareketi ve Kuzey Amerika’daki Ahlaki Çoğunluk ve Hristiyan Hakların yükselişi var.

Çağdaş din sosyologları arasında dine yönelik geleneksel yaklaşımların sebep olduğu ciddi bir memnuniyetsizlik söz konusu. Casanova’nın çalışması tartışmayı kimi etkileyici istikametlere sürüklemiştir, fakat bu alt alanda halen çok fazla karışıklık var; sekülerleşme tartışmasının neyin takip edeceği hususunda da bir miktar belirsizlik mevcut. Sonuç itibarıyla, din sosyologları, dinsel pratikleri, ritüelleri ve habitusu anlamak açısından daha münasip bir çerçeve sunar diye Pierre Bourdieu’nün yapıtına gözlerini dikmeye başlamışlardır (Furseth, 2009). Bourdieu’nün esasen din sosyolojisi alanında verdiği denemeler ihmal edilebilir olsa da, yarattığı etki Terry Rey’in *Bourdieu on Religion*’ı (2007) [Bourdieu: Din Üzerine] gibi cari çalışmalarda görülebilir. Bourdieu’nün sembolik sermaye ve alan gibi kavramlarından dinin doğasını araştırmak isteyen başka yazarlar da istifade etmeye başlamışlardır (Bell, 1990; Braun ve McCutcheon, 2000; Engler, 2003; Schwartz, 1996; Taylor, 1998; Verter, 2003). Kimi dinsel tartışmaları bünyesinde barındıran Cezayir hakkındaki erken dönem yapıtı da ilgileri üzerine çekmiştir (Loyal, 2009).

Bu bölümde, Bourdieu’nün yapıtının din araştırmacısına kayda değer herhangi bir bakış açısı yahut keşfedilmemiş bir kavramsal çerçeve sunup sunmadığını sorgulamak istiyorum. Benim yanıtlım bir nebze paradoksal. Gerçekte Bourdieu’nün önemli görülemeyecek denemelerinde dinle ilgili söylediği şeyler pek ilgi çekici değildir ve denemelerin çoğu açıkça Max Weber’e ve örtük biçimde Louis Althusser’e bağılmış gibi görünür. Bununla beraber, Bourdieu’nün kavramsal çerçevesi -sermaye, alan, hexis ve habitus- din felsefecileri ve sosyologlarının yapıtlarında görülen, somut pratiklerden ziyade dinsel inançlara dönük abartılı dikkatten kaynaklanan pek çok tuzaktan sakınan güçlü bir bakış açısı sağlar. Bourdieu’nün pratik sosyolojiye yaptığı katkı

olağanüstü olsa da, pratiğe ve somut örneklere dair içgörülerini açıkçası pragmatizm gibi alternatif geleneklerde mevcuttur (Barbalet, 2006).

Bu bölümde, Bourdieu'nün Weber'in din sosyolojisini kullanma ve yorumlama biçimini eleştirel bir perspektiften ele alıyorum. Bourdieu'nün yapının bu veçhesine getirdiğim eleştirel yorumlar, bir bütün olarak Weber sosyolojisine verdiği coşku dolu karşılığı açık ettiği bağlama yerleştirilmelidir; bu coşku, Franz Schultheis ve Andreas Pfeuffer (2000) ile gerçekleştirdiği söyleşide tartışmasız biçimde mevcuttur. Bourdieu'nün Marx'ın iktisat sosyolojisiindeki sembolik boyutun kurtarılması şeklindeki Weber yorumu, -politik bakımdan farklı konumlar işgal eden- Talcott Parsons ve Weber'i Marx'tan kurtarma arayışındaki Raymond Aron'a kayda değer bir alternatif sunmuştur. Weber'in denemeleri, Bourdieu'nün kişisel gelişiminin çeşitli evrelerinde faydalı olmuştur. Mesela Bourdieu, Weber'in *Protestan Ahlakı*'nı okumasının Cezayir Haricilerinin iktisadi etiğini incelediği süreçte kendisine özgün bir içgörü kazandırdığını kaydeder. Üstelik Bourdieu, sembolik sermaye uğruna verilen toplumsal mücadelelerin mevcudiyetini yansıtmaya olanak tanıyan 'alan' kavramını geliştirmesinde Weber'in taşıdığı ehemmiyeti itiraf etmiştir. Son olarak Bourdieu, 'karakter analizi' fikrini ileri sürmesi bakımından Weber'in yapının değerini kabul etmiştir. Dindarlık sosyolojisinin kurucusu olduğu kavrayışını geliştirmek adına Weber'in dindarlık, habitus, yatkınlık ve Aristotelesçi erdem ya da mükemmellik kavrayışları arasındaki bağıntıları dolaysız biçimde anlayabilmemize imkân tanıyan 'bireysellik ve yaşam tarzları' tabirini kullanmayı tercih ediyorum. Yaptığı söyleşiden de açıktır ki Weber'in Avrupa siyasetinde sağda mı yoksa solda mı olduğuna dair faydasız tartışmadan imtina eden Bourdieu ayırım, sembolik şiddet, pratik vb. temalar üzerine yürüttüğü muhtelif çalışmalarında Weber'den iyiden iyiye faydalanmıştır. Bourdieu'nün Weber'e duyduğu minnettarlığı kabul ettiğimiz için, Bourdieu'nün gerçekte dine ilişkin ne söylediğine bakmamız gerekiyor şimdi.

Bourdieu: Din Üzerine Bir Ön Eleştiri

Burada Bourdieu'nün genel sosyolojisinin bir izahını sunmama gerek yok. Din tartışmasıyla alakalı görünen bazı veçheleri seçip ayıracağım yalnızca. Rey'e göre (2007) Bourdieu din üzerine esasen Fransa'daki Roma Katolikliği ve Cezayir'deki İslam ile sınırlanmış, takriben on kadar deneme kaleme almıştır. Cezayir'deki Kabylia topluluğuyla ilgili erken yapıtı, Claude Lévi-Strauss'un antropolojik yapısalcılığına dair eleştirisinin temeli haline gelmiştir. İslam Cezayir'e ilişkin yapıtında belirlediği esnada, Bourdieu üzerindeki başlıca etkiyi Weber'in hukuk sosyolojisine dair yorumları da bünyesinde barındıran karşılaştırmalı din sosyolojisi oluşturmuş gibi görünüyor. Bourdieu'nün kadınlar ve miras hakları bakımından *Shari'a* ve Kabyle topluluklarının geleneksel hu-

kukları arasındaki farklılıklara ilişkin analizi, muhtemelen Weber'den ilham almıştır. 1982'de M. De Saint Martin ile Katolik piskoposlara ilişkin yaptığı çalışması ve daha sonra Kabylia topluluğuna dair etnografik izahını eleştirmesi dışarıda tutulursa, Bourdieu daha sonra dinle meşgul olan herhangi bir etnografik araştırma gerçekleştirmemiştir (Goodman, 2003). Fransa'da, memleketi Denguin hakkında 1959 ve 1960'da ampirik bir çalışmaya soyunmuş ve daha sonra bu çalışmayı bir makale derlemesi olarak yayımlamıştır (Bourdieu, 2002). Bu yapıtı Bourdieu'yü sonradan biyografi ile araştırma arasındaki duygusal ilişki hakkında daha ciddi biçimde düşünmeye sevk etse de, Denguin'deki evlilik stratejilerine ilişkin çalışması, köy yaşamında dinin rolüne dair kayda değer herhangi bir tartışma içermemiştir (Jenkins, 2006).

Bourdieu'nün katkısının yerleşik iki kanaate, 'modern dünyada dinin çöküşte olması' ve nihai işlevinin insanların toplumsal düzendeki konumlarını anlamalarına yardımcı olması', dayandığını ileri süren Rey (2007: 57), dinsel araştırmalar alanındaki mirasını özetlemiştir: Bu iki kanaatin Marx'ın halkın afyonu olarak din görüşü ile Weber'in toplumsal gruplar arasında meşruiyet uğruna verilen iktidar mücadelelerinin bir vechesi olarak din şeklindeki yaklaşımının kaba bir birleşimi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan başat etki, Marx'tan ziyade Weber'dir; bu da, beklenebileceği gibi, çoğu yorumcunun dikkatini 'Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber' (Max Weber'in Din Teorisinin Yorumu) çalışmasına çekmiştir –gözden geçirilmiş baskısı 'Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion' (Bourdieu, 1987 [1971]) [Weber'in Din Sosyolojisinde Meşruiyet ve Yapılaşmış Çıkarlar] olarak çevrilmiştir.

Bourdieu'nün din hakkındaki sosyolojik tefekkürleri, geniş kapsamlı Fransız sekülerliği bağlamında, yani *laïcité* ve Fransız cumhuriyetçiliği geleneği dâhilinde anlaşılmalıdır. Sol için pratik açıdan din, bariz sebeplerden ötürü, gerek politik gerek kültürel form bakımından Fransız muhafazakârlığını temsil eden Katoliklik anlamına gelmiştir. Katolikliğe yönelik bu eleştirel bakış açısı, Fransız Devrimi'yle, Rousseau'nun Deizm izahıyla ve Kilise ve liberalizm arasında on dokuzuncu yüzyıl boyunca cereyan eden çatışmalarla ilişkilidir. Fransa'nın sağ ile sol arasında derinlemesine bölünmüş olduğu gerçeği 'din sosyolojisi'nden (*sociology of religion*) ziyade 'dinsel sosyoloji' (*religious sociology*) geleneğinin gelişmesini yansıtır. Fransız geleneğinde kiliseye iştirak, personel alımı, inanç vb. gibi temalar hakkında kullanışlı sosyolojik veriler sağlayan dinsel sosyoloji, sıklıkla Katolik Kilisesi'nin pastoral yaşam alanına erişimini sağlayan bir otorite olarak hizmet etmiştir. Sonradan bu veriler örneğin Kilise'nin misyonerlik faaliyetlerini daha etkin kılmak adına kullanılmıştır. Araştırma faaliyeti ve inancın Fransa'da ümitsiz biçimde birbirine dolanmış olduğunu düşünürsek, din sosyolojisi çalışmalarının yansız ya da nesnel bir

araştırma olmadığına -muhtemelen de olamayacağına- dair haklı bir şüphe söz konusudur.

Bu durum Bourdieu'yü, din bilimleri ibaresinin kavramlarda bir çelişki oluşturduğu ve sonuç olarak dinin sosyolojiye uygun bir mesele olmadığı sonucuna götürmüştür. Sonraları '*Sociologues de la Croyance et Croyances de Sociologues*' (Din Sosyologları ve Sosyologların Dini) başlığıyla yayımlanan *French Association of Religious Sociology*'de (Fransız Din Sosyolojisi Derneği) verdiği bir derste Bourdieu, inancın örtüsünü kaldırmadan dinsel kurumları anlamayı deneyen herhangi bir sosyolojik yetkeye gölge düşürür (1987). Katolik sosyologlar Kilise'yi tabiatı icabı irdelemezlerken, kiliseden ayağını kesenlerin de inançla aynı oranda 'kirletilmiş' olmaları mümkündür. Velhasıl, Kili-seyle katiyen herhangi bir bağıntısı olmayan sosyologlar, ya meseleyle meşgul olmayacaklar ya da cehaletlerinden dolayı fenomenin can alıcı veçhelerini gözden kaçıracaklardır. Böylesi bir bakış açısından, doğal olarak, sosyologların din fenomenini inceleyemeyeceği sonucu hâsıl olur. Danièle Hervieu-Léger'in de işaret ettiği gibi, Bourdieu'nün din dersi zarif bir müdahaledir, ancak ele aldığı meselelerin tatmin edici bir izahını sunmaz (2000 [1993]: 14). Benzer argümanlar cinsellik araştırmaları için de geçerli olabilir mesela. Eşcinsel sosyologların homoseksüelliği ömrü billah inceleyemeyeceği ya da hapis sicili olan sosyologların hapishaneleri asla tetkik edemeyeceği anlamına gelir bu. Nereden bakarsak bakalım, din meselesi üzerine bizzat Bourdieu neredeyse on üç adet makale yayımlamıştır -dosdoğru kendi argümanını çürütmek için mi yazmıştır acaba?

Bourdieu'nün dini ele alışıındaki başlıca sorunlardan biri, biçimsel konumlara, kurumlara ve örgütlü kiliselere -bilhassa Kiliseye dönük çalışmalarıyla bağlantılı olarak- haddinden fazla yoğunlaşmasıdır (Dillon, 2001). 'Bourdieu dini hemen hemen yalnızca örgütsel terimler dâhilinde algılar [...]'. Bu durum, örneğin toplumsal failer olarak insanların kendi hesapları uyarınca dini sembollerini manipüle edebilme hünerlerini tahayyül etmek adına çok az yer bırakıyor' gözleminde bulunan Bradford Verter de (2003: 151) benzer bir eleştiri yöneltmiştir (2003: 151). Dahası, Weber'den farklı olarak Bourdieu'nün karşılaştırmalı bir din incelemesi yürütme işine çok az ilgisi vardı; dolayısıyla din üzerine gözlemlerini büyük ölçüde Batı Hristiyanlığıyla sınırlamıştır. Dine dair düşüncesinin Fransız Katolisizmi ile kuşatıldığını ileri sürmek çok daha uygun olabilir. Bourdieu'nün güncel ilgi alanları arasında dinsel inançların küresel olarak yeniden uyanışıyla, mülksüzleştirilenlerin dinleriyle, Latin Amerika'daki kurtuluş teolojisiyle, Polonya'daki Dayanışma hareketiyle vb. meşgul olmak gibi meseleler yoktur. -Marx ve Engels'in *The Holy Family*'sini (Kutsal Aile) okuduktan sonra '*La Sainte Famille*' (Bourdieu, 1982) başlıklı bir makale kaleme alan- Bourdieu, Marx'tan etkilenmesine rağmen, onun aynı derecede önemli olan 'ezilmiş mahlûkun iç çekişi' şeklindeki din kavrayışını

örtbas etmiş gibi görünür. Din, eşitsizliğe karşı geliştirilen protestoyla ilgili olduğu kadar, bu şekliyle zulme karşı koyan muhalif duruşla da ilgilidir. Modern kapitalist toplumda dinin esas itibariyle seküler olduğunu öne süren Bourdieu, Weber'den sembolik sermaye uğruna verilen mücadeleler hakkındaki düşüncesini ödünç almıştır. Fakat işin aslına bakarsak, kültürel alan bünyesinde statüler uğruna verilen mücadelelere dair genel bir model olarak Weber'in papazlar, kahinler ve büyücüler arasındaki mücadelelere ilişkin geliştirdiği kavramlarını kendine mal etmiştir.

Bourdieu'ye göre din, insanları tanımlar ve toplumsal düzene yerleştirir. Dinin insanları tanımlayıp toplumsal yapıya yerleştirme işlevini gördüğü fikri, Louis Althusser'in ideolojinin genel niteliğine ilişkin ileri sürdüğü argümanlara benziyor. Althusser, yapısalcı Marksizm ve Bourdieu arasında dolaysız ya da uzun süreli bir entelektüel ilişki olmamasına rağmen, Bourdieu'nün din yorumu ile Althusser'in ideoloji kuramı arasında kimi analitik benzerlikler mevcuttur. Althusser, Marx'ın ideoloji kuramını geliştirirken, öznenin 'çağrılması' fikrini yapılandırmıştır. Althusser için, ideolojinin işlevleri insanlık tarihi boyunca değişmez; meşhur ifadesindeki gibi, 'ideolojinin tarihi yoktur' (1971: 150). İdeolojinin amacı basitçe özneyi kurmaktır ve Althusser bu süreci çağırma ya da seslenme kavramı temelinde izah eder. Mesela öğretmen talebesine 'Dikkat et!' diye avazı çıktığı kadar bağırdığı ve bunu üzerine talebe öğretmenine yöneldiği esnada, bu seslenme olayı özneyi kuruyordur. Bununla birlikte, tam da özne olarak tanınma hâlihazırda bir yanlış-tanınmadır (*méconnaissance*), zira birey zaten her daim ideolojinin öznesi olarak doğuyordur.

Althusser bu kavramı, Hristiyanlıktan aldığı Tanrı'nın Sesini işiten bireyin dünyadaki konumu ve İsa Mesih ile uzlaşması için ne yapması gerektiğini kavramasını sağlayan talimat örneğiyle açıklamıştır (Althusser, 1971: 166). Bireyler kendilerine tabi olmaları vesilesiyle öznelere haline gelirler. Althusser bu bakımdan ideolojiyi, kendi faal ve gerçek varoluş koşullarına sahip bireyler arasındaki bağıntıları temsil eden imgesel bir ilişki olarak kavramıştır (Althusser, 1971: 153). Nihayetinde Althusser ideolojiyi salt bir fikirler koleksiyonu olarak görmeyi reddetmiş ve bunun yerine ideolojinin belirli yatkinlıkların yönlendirdiği eylemlerde ve tutumlarda somutlaştığında ısrarcı olmuştur. Öyle ki tabiri caizse fikirler, belirli bir maddi ortamda faaliyet gösteren bireylerin maddi pratiklerinde basitçe gözden yiterler. Bu çağırma fikri, Bourdieu'nün dinin birey karşısında hangi yolla iş gördüğüne dair kanaatiyle örtüşüyormuş gibi görünüyor.

Althusser'in ideolojiyi belirli toplumsal failerin yatkinlıkları bakımından yorumlayan ideoloji kuramının, Bourdieu'nün habitus kavrayışını harfi harfine öngördüğü anlaşılıyor. Uzatmayayım; dini -örneğin dinsel ortodoksiyi- idrak etmek için bireylerin sahip olabilecekleri ya da olamayacakları geleneksel inançlara (ya da öğretilere) kulak kesilmemiz gerekmez; tersine, bireylerin

dinsel bir alan bünyesinde işgal ettiği konumlara başvurarak *pratiklerin birliğini* ele almamız gerekir. Dolayısıyla David Swartz'ın 'Bourdieu'nün esasen Althusserci olmadığı' iddiasını kabul etmek için hiçbir sebep göremiyorum (Swartz, 1996: 73). Althusser ile kurulan bu yakınlığın yarattığı sorun, Bourdieu'nün gerçekte fail/yapı bölünmesi gibi sosyolojinin geleneksel kavramsal meselelerini çözememiş olduğunu göstermesidir. Edebiyatı iktidar mücadelesine indirgediği iddia edilen Bourdieu'nün edebiyat yorumları hakkında da benzer kaygılar dile getirilmiştir. Bourdieu'nün Flaubert yorumuyla bağlantılı olarak söz alan Jonathan Eastwood, onun 'aşırı indirgemeciliği'nden yakınır (2007: 157) ve yeterince makul biçimde '[e]debi aktivitenin iktidar kaynaklarını denetim altına almak için kullanılan bir savaş alanından düpedüz daha fazlası olduğunu' ileri sürer (Eastwood 2007: 166). Benzer meseleler Bourdieu'nün mübadele kuramı babında, özellikle de Bourdieu'nün başarısız biçimde çıkardan arındırılmış armağan verme ediminin mümkünatını ele almayı denediği armağan fikriyle bağlantılı olarak da gündeme getirilir (Silber, 2009).

Bourdieu yapısalcı Marksizmin mirasını ödünç almasına rağmen, Weber'den, özellikle de onun karizma incelemesinden çok şey almıştır. Örneğin, içerisinde farklı toplumsal grupların denetim ve tahakküm uğruna rekabete giriştikleri genel mahiyetli dinsel alan kavramı, bariz bir biçimde Weber sosyolojisinden türetilmiştir. Weber için tüm toplumsal ilişkiler, iktidar ilişkileridir. Bununla birlikte Bourdieu, Weber'in karizmayı psikolojik bakımdan ele almasına karşı eleştireldir. Weber, söylendiğine göre, karizmayı, karizmatik gücün içerisinde ikamet ettiği toplumsal *ilişkilerin* incelenmesine girişmek yerine, bireye ait bir *iyelik* olarak yorumlamıştır. Bourdieu, 'Max Weber, halkın karizmatik şahsiyetle kurduğu canlı ilişki şeklinde kavradığı psikososyolojik bir karizma teorisinden başka bir şey ortaya koymamıştır asla' diye yazar (1987 [1971]: 129). Bourdieu'ye göre, böylesi bir model eksiktir, zira peygamber ve müritleri arasındaki etkileşimi gözden kaçırıyordur. Peygamberlik 'habitusun nesnel bakımdan sunulduğu alıcıları kendi üretken ve birleştirici ilkesine uyarlamayı başardığında' toplumsal dönüşüm vuku bulabilir ancak (Bourdieu, 1987 [1971]: 131). Bourdieu karizma kavramını toplumsal dönüşümün kaynaklarından biri olarak kabul etse de, böyle bir şey ancak karizmatik mesaj müritlerin ya da takipçilerin habitusuna ya da eğitimlerine tam anlamıyla uyarlandığında söz konusu olabilir. Yine de böyle bir argüman karizmayı daha çok geleneksel bir otoriteye, yani varolan yatkınlıklarla (gelenekler, değerler ve töreler) uyumlu bir otorite formuna sokarak dönüştürücü eylemliliğinden yoksun bırakıyor gibi görünür. Yeni Ahit İsa'nın geleneksel otoriteyi nasıl alt üst ettiğinin hikâyesini anlatır: 'Kurallar belli, yine de sana bildiriyorum.' Yeni Ahit'in anlatmak istediği şeyi, gerek İsa'nın gerekse de Pavlus'un yeni bir din sistemi tertip etmek için Yahudi

kurumlarını nasıl alaşağı ettiklerini, yani yasayı erdemle nasıl ikame ettiklerini hesaba katmamız zorunludur elbette.

Gerçek şu ki Weber'e ilişkin bu yorum düpedüz isabetsiz ve yanıltıcıdır. *The Sociology of Religion*'da [Din Sosyolojisi] sunulan karizma incelemesinin can alıcı vasıflarından birini ele aldığımızda, Weber'in şunu onayladığını görürüz: müritleri yahut takipçileri karizmatik bir şahsiyetin sahip olduğu güçlerin ispatı mümkün ve somut kanutlarını ortaya koymasını talep ederler (1966 [1922]). Karizmanın otoritesi, önderin takipçilerine ve (nadiren kendine) siyasal başarı, zenginlik ve esenlik sunma kapasitesi uyarınca tasdik edilme eğilimindedir. Dolayısıyla Weber 'pratikte büyü anlamına gelen karizmatik güçleri tasdik edilmemiş bir peygamberin yalnızca olağanüstü koşullarda otoritesini kurmaya muktedir olabileceğini ve en azından yeni öğretinin taşıyıcılarının pratik bakımdan böylesi bir tasdik edimine her daim gereksinim duyduğunu' gözlemlemiştir (1966 [1922]: 47). Bir başka deyişle, dinsel alanda verilen bir mücadelede, önderler umumiyetle büyülmüş araçlara başvurarak takipçilerinin onayını kazanmaya çalışırlar. Karizmanın ne olduğunu anlamak istiyorsak eğer, toplumsal ilişkilerde büründüğü tezahürlerini idrak etmek zorundayız. Weber bu noktada enteresan bir paradoksun varlığını teşhis eder. Karizmatik önder takipçilerinden 'saf' bir bağlılık talep eder -'Beni izleyin, zira ben Tanrının emriyle gönderildim!'- fakat izleyiciler böylesi güçlerin somut koşullarda kendilerine faydası dokunan açık seçik kanutlarını talep ederler. Öyleyse, Weber'in görüşüne göre, 'saf' karizmanın 'dünyevileşme'si ya da önder ve takipçilerinin çatışan çıkarları neticesinde pratik karizmaya dönüşmesi yönünde daimi bir *toplumsal* basınç mevcuttur. Bu karizmatik kanutlara ilişkin yapılan kimi yorumlar, Yeni Ahit'te İsa'nın yetkesinin tasdik edilmesine vesile olan büyülmüş faaliyetler anlatan hikâyelerin, Paul'un biricik bir olaya (İsa'nın dirilişine) yoğunlaştığı *Havarilerin Tarihi*'nde bulunmadığını belirtmişlerdir (Badiou, 2003 [1997]). Bu karizmatik faaliyetler, genellikle alımlanma sürecinde karizmanın sahip olduğu içeriğin izlerkitle nezdinde ne denli dönüşebildiğini göstermeye yarar. Weber izlerkitleden gelen bu tazyiklerin bariz biçimde farkındadır.

Tahakküm uğruna mücadele veren karizmatik şahsiyetler arasındaki olağan rekabet bu gerilimi şiddetlendirir. Bu meseleler Yeni Ahit'te anlatılan İsa öyküsünde açıkça ortadadır ki Ferisilerin Yasa yorumunu elinin tersiyle itmesi onun safkan karizmasını betimliyordur. Bununla birlikte, İsa'nın safkan karizmasını açığa vuran çeşit çeşit büyülmüş *edim* vardır: suyun üzerinde yürütmesi, suyu şaraba dönüştürmesi ve beş parmağıyla havarilerini beslemesi. Yeni Ahit Yahya Peygamber'i İsa'nın yolunu hazırlıyor ve dolayısıyla kendini İsa'nın hizmetine tabi kılıyor gibi resmetse de, bu ikili arasındaki ilişkiyi *karizmatik rekabetin* bir örneği olarak yorumlayabiliriz. Weber'in karizma incelemesi, ustalık (virtuoso) ve kitlesel din anlayışına benzer. Weber'in karizmaya

ilişkin analizi, onun virtüöz ile din kavrayışına benzer; burada virtüözün üstün karizmatik statüsü takipçilerinin sunduğu maddi armağanlarla beslenir, buna karşılık takipçiler de virtüöze karizmatik bir kutsiyet bahşederler. Weber'in Budist papazların halkla ilişkisine dair analizi de halk ile uzman kişi arasında gerçekleşen (hem rekabete hem de işbirliğine dayanan) mübadele ilişkisinin bir başka aydınlatıcı örneğini sunar (Weber, 1958 [1921]).

Rekabetçi alanı içerisinde iş gören bazı karizmatik liderler; büyücülere, yani izlerkitleye büyülü eylemler sayesinde şifa dağıtmak gibi çeşitli hizmetler veren dinsel aktörlere dönüşeceklerdir. Zaman içerisinde diğer karizmatik eylem formları rutinleşme ve papazlara atfedilen rollere dönüşme eğilimine gireceklerdir. Yine de, takipçilerinden gelen büyülü eylemler icra etmeleri yolundaki baskılara maruz kalmalarına rağmen, bazı karizmatik liderler, hem bir ihlal hem de bir yenilik edimi olan bir çağrıyı neşretmek adına takipçilerinin dayattığı dolaysız habitusunun sınırları ötesine geçeceklerdir. Bununla birlikte, böylesi bir karizmatik atılım, ancak neşredilen çağrı ile izlerkitle birbirleriyle tamamen 'uyuşmadığı' zaman meydana gelebilir. İsa'nın Yeni Ahit'te anlatılan eylemlerine ilişkin yorumlar açıkçası birbirlerinden derin bir biçimde ayrılırlar, fakat yorumlardan biri, takipçilerinin Romalı güçleri defeden Davud'un varisi olarak İsa'dan kralın mesihanik rolünü yerine getirmesini beklemiş olabileceklerini ileri sürer. Ancak İsa'nın çarmıha gerilmesi bu beklentilerle tamamen uyumsuzdur. Radikal bir çağrı ancak karizmatik bir lider izlerkitlenin rutin beklentilerine karşı çıkıp bunları sonraya ertelediğinde ve ancak tarihte 'Öteki'nden bahsedilebildiği böylesi koşullarda mümkün olabilir. Bourdieu'nün karizmayı 'sosyolojikleştirme' çabası, Weber'in peygamber, papaz ve büyücü tipolojilerini gerçek anlamlarından saptırır. Weber, karizmatik müdahale sayesinde tarihin radikal biçimde dönüştürülmesi ile karizmanın dünyevi erekler uğruna takındığı büyüleyici manipülasyon arasındaki farklılıkları betimlemek adına, sahici ve bozulmuş karizmalar arasındaki bazı kavramsal farklılıkları sürdürmek zorundaydı. Weber'in 'karizmatik kopuş' kavramı ile Alain Badio'nun Aziz Paul'un yaşamını araştırırken bulduğu, onun 'olay yaratan' (*evental*) 'Christ is Risen!' (*İsa Dirildi!*) şeklindeki ifadesiyle tarihi ikiye bölen 'olay' kavramını makul bir biçimde mukayese edebiliriz (2005 [1988]). Olay yaratan karizmatik bir kopuş nosyonumuz olmadan, olağanüstü vasıflara sahip olduğu varsayılan şu ya da bu kimseyi yetkin kılan nitelikler şeklindeki karizma fikrinin oldukça yavan bir tasviriyle kalakalırız. Ezcümle, Bourdieu Weber'in karizma teorisini oldukça geleneksel bir dinsel kurumlar kuramına dönüştürür.

Son yirmi yıldır yaygın bir biçimde ‘yeni paradigma’ yahut ‘dinin ekonomik yorumu’ olarak bilinen bir dizi yeni varsayım, Kuzey Amerikan sosyolojisinde ciddi ölçüde desteklenmiştir. Bu ‘yeni paradigma’ -rasyonel seçim kuramlarından pek çok bakımdan etkilenmiş- Rodney Stark, Roger Finke, Laurence Iannaccone ve R. Stephen Warner gibi şahsiyetleri akla getiriyor. ‘Yeni’ yaklaşım, çoğu zaman aşağılayıcı biçimde ele aldığı Avrupa’nın ‘eski’ din kuramlarıyla ters düşer. Avrupa sosyolojisi, iddialara göre, bir hayli dar bir perspektiften, toplumsal failerin yaşamlarını anlamlı kılmaları için gereksindikleri sembolik boyutlara odaklanmıştır; yeni paradigması ise, tam tersine, esas itibarıyla dinsel inançların, pratiklerin ve nesnelerin arz ve talebini de bünyesinden barındıran dinsel davranışın ekonomik boyutlarıyla meşgul olmaktadır. Devletin dinsel çoğulculuk karşısındaki sorumluluklarının dinsel rekabeti hangi bakımlardan teşvik edip etmeyeceğine özel bir önem atfeden dinsel piyasalar yaklaşımı, bir bütün halinde, arz-yönlü açıklamaları destekler. Bu dinsel ve politik yaklaşım, devletlerin dinsel çeşitliliği nasıl yönettikleri hususunda çoğu zaman kıymetli içgörüler sunmuştur (Gill, 2008). Dine yönelik ekonomik yaklaşım, komünizmin çöküşünden sonraki sürecin, örneğin post-komünist Çin’de dinsel piyasaların büyümesine hangi yollarla mahal verdiği hususunda da kayda değer içgörüler ortaya koymuştur (Yang, 2007).

Bourdieu dinlerin ve dinsel grupların rekabetçi bir alan dâhilinde var oldukları yorumunu yapmış olsa da, Kuzey Amerikan sosyolojisinde yaygınlık kazanmış olan dinin ekonomik yorumunu bariz biçimde reddetmiştir (Hamilton, 2009). Yine burada da Bourdieu’nün bu yaklaşıma dönük eleştirileri ile bu yaklaşımla kendi arasına mesafe koyma girişiminin nasıl bir arada sürdürülebileceğini anlamak kolay değildir. Şimdi, farklı biçimlerde dinsel rasyonel seçim kuramı ya da dinsel ekonomik yaklaşım olarak bilinen şeyin gelişimine dair daha eksiksiz bir izaha başvuracağım.

Bu yeni paradigmanın temel kuramsal iddiaları nedir? İlk olarak, geleneksel Avrupa toplum kuramı, modernleşme sürecinde kentleşme, artan okuryazarlık ve demokratik siyasetin yanı sıra sekülerleşmenin de merkezi bir yer işgal ettiğine vurgu yapıyorken, yeni paradigma, dinin yalnızca Birleşik Devletler’de değil, aynı zamanda küresel ölçekte gösterdiği dirence dikkat çeker. *Contemporary Transformations of Religion* (1976) [Dinin Çağdaş Dönüşümleri] adlı kitabında Wilson, dinin (yani Hristiyanlığın) sahip olduğu ortodoks teolojik içeriğinden feragat etmek pahasına olsa da, Kuzey Amerika’da geçerli-

Rasyonel seçim ve dinsel davranış hakkındaki bu argümanın bazı veçheleri ilk olarak şu adla yayımlandı: Bryan S. Turner (2009) ‘Goods Not Gods: New Spiritualities, Consumerism and Religious Markets’ in Ian Rees, Paul Higgs and David J. Ekerdt (eds) *Consumption and Generational Change*, New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 37–62.

liğini koruduğunu ileri sürmüştür. Kuzey Amerika'daki Hristiyan inancının ve pratiklerinin belirginliğini, basitçe tüketici toplumundaki egemen değerler ve yaşam tarzlarına uyan inanç ve pratiklere eşlik etmeyi başardığını ileri sürerek açıklamaya çalışmıştır Wilson. Hulasa, Hristiyanlık formu teolojik içeriklerinden feragat etme pahasına geçerli olmuştur. Böylesi bir din kuramı modern dini kültürlerin sahicilikten yoksun olduğunu ve takipçilerinden çok az talepte bulunduğunu ima eder. Bu sekülerleşme kuramı dâhilinde dinin adeta sofuluğa dönüştüğü ileri sürülebilir. Bu sekülerleşme tezinin alternatifi, Robert Bellah'ın 'Civil Religion in America' (1967) [Amerika'da Halk Dini] adlı çalışmasında sunduğu halk dininin gelişmesi hakkındaki izahında bulunabilir. Birbirini takip eden bir dizi etkileyici yayınlarının tümünde Bellah (Bellah and Tipton, 2006) Hristiyanlığın yanı sıra, Kuzey Amerika tarihine kurtuluşun kendini ortaya koyduğu bir süreç muamelesi yapan Kuzey Amerika değerlerinden istifade eden coşku dolu bir ulusal dinin var olduğunu ileri sürmüştür. Hristiyanlık, halk dininin merceğini yansıttığı sürece, kamusal yaşamda etkili olmayı sürdürmüştür. Bununla birlikte Bellah 'halk 'dininin şu ya da bu şekilde geleneksel Hristiyanlıktan daha az mütebedeyyin ya da daha az otantik olduğunu ima etmez. Yeni paradigma dinin otantikliğine ilişkin herhangi bir tartışmanın üzerinden atlama eğilimindedir, zira dinin bireylerin yaşamlarındaki önemine ya da taşıdığı anlama değil, daha çok içerisinde dinin sunulduğu kurumsal çerçeveye odaklanır. Dolayısıyla dini, dinsel kuramın yükselişi ve düşüşü açısından, ekonomik terimlerle söylersek talep-yönlü bir mesele olarak değil, arz-yönlü bir mesele olarak ele alır.

İkinci olarak yeni model, dinsel anlamlar, pratikler ve nesnelerin tüketicilerinden 'marka sadakati' edinmek uğruna ciddi bir rekabetin sürdüğü dinsel ya da spiritüel piyasaların işlevine dikkat kesilir. Wade C. Roof *Spiritual Marketplace* (1999) [Spiritüel Piyasa] adlı eserinde spiritüel piyasalar kavramını ampirik ve sistematik biçimde açıklamıştır. Herhangi bir tarihsel din ya da modern toplum anlayışının, Kuzey Amerika kültüründe savaş sonrası kuşağın ('baby boomers'³) bilhassa dinsel pratik ve bilinç üzerinde yarattığı etkiyi hesaba katmadan dinsel davranışı kavraması imkânsızdır. Roof, savaş sonrası kuşakları dinsel arayış peşinde olan kuşaklar şeklinde tanımlayan, ama aynı zamanda dinsel 'beğenileri'ni de eklektik bulan kitabı *A Generation of Seekers*'da (Roof, 1993) [Arayışta Olanlar Kuşağı], din çalışmalarına ve nesiller arası dönüşüm meselelerine kayda değer katkılarda bulunmuştur. Savaş sonrası evrede vuku bulan 'kültür savaşları', nasıl kurucu kültüre meydan okumuşlarsa, benzer şekilde Kuzey Amerika'daki ana akım din haritasını da yeniden düzenlemişlerdir. Yerleşik bir kilisenin yokluğunda spiritüel pazar olarak ön plana çıkan Kuzey Amerika'daki mezhepsel çoğulculuk, örgütsel

Amerika'da 1946 ila 1964 arasında doğan nüfusa verilen isim (ç.n.).

yenilikleri ve kültürel girişimciliği teşvik etmeye devam ediyor. Yeni paradigma Amerikan anayasal tarihinde yerleşik bir kilisenin yokluğuna ve dolayısıyla yerel rekabetin sürdüğü serbest bir dinsel piyasanın ehemmiyetine vurgu yapıyor.

Teorinin olası sonucu şudur: Din kendi yandaşlarından ne kadar çok talepte bulunursa, paradoksal biçimde, yandaşlar da kendilerinden o kadar çok vereceklerdir. Taahhüt maliyetleri teorisi açısından, bir dini mesajın taşıdığı kendine özgü içerik, o dinin başarı için üyelerinden yerine getirmelerini istediği taahhüt taleplerinden daha az önemlidir⁴ (Kelley, 1977). Nihayetinde taahhütün değeri, üyelerinin yaşam tarzlarını üstünde kurduğu denetim, güçlü bir kilise tesis etmesi ve dinsel katılımın ciddiyeti üzerinden ölçülür. Joseph Tamney *The Resilience of Conservative Religion* (2002) [Muhafazakâr Dinin Direnci] isimli yapıtında, güçlü kilise tezi lehine birtakım kanıtlar sunar. Örneğin muhafazakâr topluluklar cinsiyete dayalı geleneksel işbölümünü ve beylik cinsel kimlikleri desteklerler. Cinsiyet meseleleri üzerinden derinlemesine bölünmüş bir toplum dâhilinde, bu tarz bir ideolojik güvence psikolojik bakımdan cezbedici olabilir. Üstelik modernite bünyesinde gündelik yaşamın getirdiği genel belirsizlikler düşünülürse, ahlaklılığa dayanan dinsel ilkelerin sağladığı kesinlikler psikolojik bakımdan destekleyici ve teselli edici olabilir.

Üçüncüsü, paradigmanın anlam arayışına dönük dinsel talebin zaman içerisinde az çok süreklilik arz ettiği, yani anlam arayışına dönük dinsel talebin hemen hemen istikrarlı kaldığı şeklindeki kanaat gibi birtakım enteresan, tözsel iddiaları vardır (Finke ve Stark, 1992; Stark ve Finke, 2000). Dinsel dönüşüm istikrarlı olarak kavranan anlam arayışına dönük dinsel talebe atıfta bulunularak açıklanamaz. Öyleyse dinsel davranışlarda görülen çeşitliliği talepten çok arz etkisi altına alır. Dinsel hazlar bakımından sayısız mahreç sunan Kuzey Amerika'daki dinsel çoğulculuk, daha fazla bağlılığı teşvik eder. Dinsel ürünlerin arz ve talebi arasında yararlı bir ayrıma giden teori, Birleşik Devletler'de dini grupların yaygınlaşmasını, müşterilerin mezhepler arası geçişlerini, piyasanın enflasyonist karakterini ve modern dindarlığın ayırt edici özelliğini oluşturan melezleşme ve deneyim süreçlerini etkileyici bir şekilde izah eder. Popüler spiritüellik formlarının tersine, köktenci kiliseler, tavizsizlikleri sayesinde, yani üyelerine yükledikleri zahmetli talepler sayesinde muvaffak olmuşlardır. Yehova'nın Şahitleri gibi yüksek talep gören dinler, takipçilerinin taahhütlerini kendi tekellerine alarak, beleşçilik probleminin (*free-rider problem*) -ödeme yapmadan katılım gösterme- sakınmaya çalışırlar (Iannaccone, 1994).

⁴ Çeviri hakkında yaptığı olumlu yorumlardan ve katkılardan ötürü Emine Yetkin'e teşekkür ederim (ç.n.).

Uzun lafın kısıası, ekonomik dinsel davranış modeli, Kuzey Amerika durumunda söz konusu olduğu gibi, kurumsal çoğulculuğun dinsel ekonomiyi pekiştirip muhafaza ettiğini ve yerleşik kilise gibi bir tekelin yetersiz olduğunu ileri sürer. Dinsel piyasaları düzenleyen durumlar dışında, gerçekten etkili olan hiçbir tekel durumu yoktur. Dinsel davranışlarda zaman içerisinde ortaya çıkan tarihsel çeşitliliği, anlam ve başka dinsel ritüeller peşindeki şahsi dinsel gereksinimlerde görülen değişiklikler değil, en iyi şekilde arz yönlü kurumsal çeşitlilik açıklayabilir.

Ekonomik dinsel davranış modeli, hatırı sayılır sayıda kurumsal ve ampirik eleştiri ile sınırlandırmaya maruz kalmıştır. Burada tartışabileceğim sayısız mesele söz konusu (Bruce, 1999; Bryant, 2000; Lechner, 2008). Gelgelelim bu bağlamda lafını etmeye değer bulduğum kayda değer iki eleştiri var. Rasyonel seçim modellerinin piyasaların faaliyet gösterdiği ve tüketicilerin seçimlerini yaptığı kurumsal çerçeveyi açıklama hünerine sahip olmadığına ilişkin ilk eleştiri teoriktir. Avrupa'daki yerleşik dinsel örüntüler hakkında yeni modelin öne sürdüğü tarihsel iddialarla ilgilenen ikinci eleştiri ise ampiriktir. Rodney Stark'ın devlet kilisesine sahip bir toplumun o kiliseye tekelci bir statü bahşettiği varsayımı tartışmaya açık, bu tekelin topluma dayatıldığı şeklindeki varsayımı ise belirsizdir. Polonya'daki Katolik Kilisesi'ne ya da Rusya'daki Ortodoks Kilisesine bir göz atarsak şayet, yerleşik kiliselerin dinsel alandaki tekelci statüsünün gerçekte çok değişken ve bağlam bağımlı olduğunu görebiliriz. Steve Bruce'nin eleştirileri, dinsel kurumlara ilişkin piyasa modellerinin sunduğu ampirik iddiaların, bilhassa dinsel faaliyet ve rekabet ile kuralılaşdırma arasındaki ilişki hakkındaki iddiaların çok sayıda ampirik sınırlamaya tabi olduğunu açıkça gösterir. Kuzey Amerika'daki rekabet dinsel canlanma ile ilişkilendirilmiş olabilir, fakat Polonya'daki kilisenin tekele daha yakın durumu, can alıcı dinsel kalıtlar ve yaşamsal güç adına bir bağlam oluşturmuştur.

Rekabetçi dinsel piyasaların, seküler ekonomik piyasalar gibi hizmet seçimini, ürünlerin kalitesini ve ibadetlerin etkinliğini otomatik olarak arttırdığı kesin değildir. Pentakostal mezheplerin çoğu, genellikle örgütlü diğer mezheplerin ve yerleşik kiliselerin mevcut olmadığı, düzenlemeden mahrum kurumsal bir boşlukta iş görmektedir. Karizmatik hareketlerin işgal ettiği dinsel alan, köktenci gruplar ve Pentakostal mezhepler, bir hayli kuralılaşdırılmış ve pek çok bakımdan rekabetten muaf bir piyasa oluştururlar. Bu evanjelik ya da karizmatik kiliseler çoğu zaman daha kurumsallaşmış diğer mezheplerin düpedüz mevcut olmadığı, ekonomik bakımdan darboğaza girmiş alanlarda gelişirler. Bu şehir içi alanlarda alt sınıflardan gelen alıcılarla girilen rekabetin yokluğu, karizmatik grupların kök saldığı bağlam olabilir. Velhasıl, rekabet ile dinsel dinamizm arasında bariz hiçbir bağıntı yoktur.

Bu eleştirilere rağmen, yeni paradigmanın önemli ve sınanmaya açık özellikler taşıdığını kabul edebiliriz (Beckford, 2003; Warner, 2004). Örneğin

post-komünist düzenleme evresinde kuralsızlaştırılmış Çin piyasalarına ilişkin ilgi çekici birtakım içgörüler sunmuştur. Fakat bu yeni bir model midir? Aslında dinsel bir süpermarket fikri, Peter Berger'in dinsel inandırıcılığın içine düştüğü krize dair incelemesinde geliştirilmiştir. Bu 'inandırıcılık yapıları'nın krizine manevi ihtiyaçlarını karşılamak için 'çarşı pazar dolaşan' bireyler neden olmuştur. Berger şöyle yazar: 'Önceleri otoriter biçimde dayatılabilen dinsel geleneklerin artık pazarlanması gerekiyor. Bundan böyle 'satın alma' kısıtı olmayan bir müşteriler topluluğuna 'satılması' gerek. Çoğulcu durum, her şeyden evvel, bir piyasa durumudur' (italikler orijinal metinde) (1969: 137). Bir başka deyişle, tekellilikten rekabete yapılan geçiş otoritenin temelini ciddi biçimde oymuştur. Bu yaklaşım devlet ile din arasındaki bağıntıyı anlamının yaratıcı yollarını sunar, zira arz yönlü din sıklıkla sivil toplumdaki dini rekabeti düzenleyen devlet politikalarına bel bağlar. Bu yeni paradigma dinsel piyasaların pek çok veçhesine dair ilgi çekici içgörüler ortaya koymasına rağmen, aynı zamanda tam da serbest piyasalara, bireysel seçimlere ve öznelliğe dönük vurgusu nedeniyle eleştirilere maruz kalmıştır (Bastian, 2006; Robertson, 1992).

Bourdieu aynı zamanda dinsel alan bünyesinde sembolik sermaye uğruna girilen rekabet meselesine de dikkat kesildiğinden, onun dinsel alan kavramı ile rasyonel dinsel piyasalar modeli arasında esaslı bir paralellik bulunduğu iddia edilebilir. Karşıt sav ise, Bourdieu'nün kuramının bir miktar farklı olduğunu, zira mikro-ekonominin şahsi tüketicinin serbest piyasada yaptığı tercihlerini rasyonel toplumsal ajan tipine dönüştüren varsayımını kabul etmediğini ileri sürebilir. Bourdieu'nün kuramının ayırt edici niteliği, toplumsal faillerin yatkinlıklarını biçimlendiren 'yapılaşan yapılar' şeklindeki fikirdir. Dolayısıyla, Bourdieu'nün din sosyolojisine yaptığı katkılara sempatik biçimde yaklaşan bir bakış açısı, dikkatlerimizi dinsel çıkarlar ve alanı örgütleyen kurumların yerine getirdiği roller fikrine çekecektir. Bununla birlikte, bana göre, Bourdieu'nün din hakkında kaleme aldığı denemeler esasında yapıtındaki gerçek problemin, yani sosyolojik teorinin (materyalizm ile idealizm ya da fail ile eylem gibi) geleneksel ikili karşıtlıklarının üstesinden gelmekte yaşadığı başarısızlığının yerini tam olarak saptamamıza imkân tanır. Bu yorumu şu soruyu sorarak sınırlandırabiliriz: Bourdieu'nün din sosyolojisini Marx ve Weber'in ekonomik sosyolojisi mi, yoksa daha çok Émile Durkheim, Mauss ve Maurice Merleau-Ponty'nin kültür sosyolojisi mi şekillendirmiştir?

Bourdieu'nün teolojik dogmanın 'yanılsaması' sayesinde ekonomik eşitsizliği kutsayan din kavrayışı ile Althusser için de Bourdieu için de bireyi dinsel çağırma vasıtasıyla toplumsal alan içerisindeki bir noktaya yerleştiren mevcut Marksist ideoloji kuramlarını birbirinden ayırabilecek çok az şey olduğunu hâlihazırda ifade etmiş bulunuyorum. Marksist sosyolojinin bıraktığı bu miras, Bourdieu'nün yapıtının gizli deterministik eğilimlerine işaret ediyor.

Bourdieu'nün Weber'i ve dinsel çıkarları konu edinen denemesinden tekrar uzun uzadıya alıntı yapmak gerekirse, '[d]ini güç uğruna girilen rekabet özgünlüğünü [...] sıradan insanlara belirli bir dinsel habitusu dayatıp telkin ederek bu insanların pratiklerini ve dünya görüşlerini derinlemesine ve kalıcı biçimde değiştirme işlevini yerine getiren iktidarın meşru kullanım tekelinin tehlikeye girmiş olması gerçeğine borçludur (Bourdieu, 1987: 126). İdeoloji olarak din formülasyonu, Marksist sosyolojide 'egemen olan ideoloji tezi'nin beraberinde getirdiği tüm sorunlardan mustariptir (Abercrombie, Hill ve Turner, 1980). Egemen ideolojinin etkin işleyişini garanti altına alır; ideolojilerin esasen alt sınıflara yön verdiğini varsayar; alt sınıfların sömürülme ve tabi kılınma deneyimlerini etkin biçimde idrak edemeyeceklerine hükmeder; ve nihayetinde, direniş ve muhalefeti döngüsellğe yakalanmış işlevselci üslup dışında, yani ideolojinin kimi başarısızlıkları açısından kolayca açıklayamaz. Marx'ın tespit ettiği, somut faillerin uykuya ve beslenmeye dönük ihtiyaçları gibi gündelik yaşamın dayattığı o ruhsuz mecburiyetin sürekli direnci sınırlamak bakımından yeterli olduğu şeklindeki alternatif olasılığı gözardı eder. Bourdieu bir yandan toplumsal yapıların kısıtlayıcı gücünü kabul etmek arzusunda; diğer taraftansa, toplumsal failliğin özgürleştirici gücünü tasdik etme arayışındadır. Yapılan yapılar ve düşünömsel sosyolojiye katkı sunan yapının genel karakteristiğı üzerinden hem determinizme hem de failliğı, yani hem zorunluluğı hem de özgürlüğı dikkat kesilir, fakat böylesi bir sonucun ikna edici çok az örneğini sunar.

Klasik ekonominin toplumsal fail fikrini reddedip kendi hexis, habitus ve pratik incelemesini geliştiren Bourdieu'nün teorisinde, dinsel ideolojinin mekanistik yorumlarından miras kalmamış alternatif bir öğı bulunduğunu ileri sürebilir miyiz? Pratik ve habitus kavramlarını oluştururken Bourdieu'nun Wittgenstein, Durkheim, Mauss ve Merleau-Ponty'yi bünyesinde barındıran bir gelenekten faydalandığını ve sonuç olarak daha sofistike bir dinsel pratik görüşü formüle ettiğini ileri sürebilir miyiz? Habitus kavramı Bourdieu'nün teorisini şu bayağı determinizm tuzağından çekip çıkarabilir mi? Bourdieu somutlaşmış eyleme dönük vurguları sayesinde bize toplumsal failliğı dair rasyonel ekonomik eylem kuramları evreninde bulabileceğimizden çok daha zengin ve doyurucu tasvirler sunsa da, habitus kavramı determinizm probleminin paçayı sıyırmakta başarısız olur. Bourdieu toplumsal faillerin tefekkür sahibi olduklarını ve tercih hakkını da kapsayan stratejilerle ilgilendikleri gerçeğini anlamamıza fırsat verir, fakat toplumsal faillerin tefekkür sahibi olmaları mevcut durumun nihai mantığından, içerisinde stratejilerini geliştirdikleri oyunun yapısal belirleniminden kurtulmalarına imkân tanımaz. Toplumsal faillerin belirli bir rekabet alanı bünyesinde yapılan yapıları hangi koşullarda ve nasıl değiştirebileceğine dair hiçbir örnek vermez. Bourdieu'nün din sosyolojisi hiçbir karizmatik kopuşu açıklamaz. Dolayısıyla düşünömsel sos-

yolojinin benimsediği prensiplerin onun dinin alt disiplinlerine dönük yaklaşımda ne ölçüde iş başında olduğunu anlamak zordur.

Sonuç olarak, değişimin statüsü ve benliğinin maruz kaldığı böylesi bir değişim karşısında failin takındığı düşünümSELLİK, din sosyolojisinde sürüp giden problemlerden biridir. Bu tür dinsel fenomenlere ilişkin tarihsel ve sosyolojik izahların büyük bir kısmı, failerin hesaba katılması fikrini ya inkâr eder ya da görmezden gelir. Değişim, normal olarak, toplumsal statü ve maddi kazançlarla ilişkili olan sosyal etmenler tarafından harekete geçirilmiş olarak anlaşılır. Örneğin kitlesel dönüşümler, devletin rekabetçi bir ortamda var olan farklı dinlere yönelik destekleyici rolüyle bağlantılıdır. Veyahut bu dönüşümler evvelki sosyalizasyon süreçleri neticesinde ortaya çıkarlar. Ben dönüşüm sosyolojisinin yapılaşan yapılar düşüncesi için bir sınama imkânı sunabileceğini ileri sürüyorum ki Bourdieu'nün durumunda dönüşümün, toplumsal alan bünyesindeki gruplar arasında var olan rekabetçi yapının basit bir sonucu olduğu iddia edilebilir. Düşünsel bir dönüşüm sosyolojisinin neye benzeceğini kestirmek güç, zira Bourdieu'nün sosyolojisi yalnızca öznel ve öznelararası failliğin analizine değil, aynı zamanda kurumsal ve ideolojik belirlemelerin analizine de bağlıdır.

Sonuç: Bourdieu'den Faydalanmak

Dini antropolojik ve sosyolojik bakımdan araştırmayı tipik biçimde ihmal eden filozoflar, modern toplumda din hakkında yürütülen pek çok tartışmanın yörüngesini tayin etmiştir. Richard Rorty ve Gianni Vattimo gibi entelektüellerin sunduğu şekliyle dinin metafizik yorumları, modern sosyal bilimlerin dinin etnografik karakterine dair sunduğu izahlar açısından hiçbir sezgi yaratmamıştır. Bilhassa, bu filozoflar, din meselesinin bir inanç meselesi olduğu fikri lehine tavır takınıp dinsel pratikleri görmezden gelmişlerdir. Durkheim ve olgun Wittgenstein'daki din analizleri dinsel pratiklerin sahip olduğu ehemmiyetin yerini tam olarak belirliyorken, bu yaklaşımların başlıca kusuru, dinsel pratiğin kamusal alandan dışlandığı şeklindeki inanca fazlaca dikkat kesilmeleridir. İnançlar ancak pratiğe nakşedildikleri takdirde, pratikler de ancak gündelik yaşamda somutlaştıkları takdirde yaşayabilirler (Turner, 2008). Bu tartışma bana, bilhassa da Mary Douglas'ın yapıtı bağlamında (1970), yirminci yüzyıl antropolojisinin merkezi ancak arzu edilmemiş bir sonucu gibi geliyor. Beden sosyolojisinin gelişiminden neşet eden şey, gündelik habitusu kuran çantada keklik ritüellerde bilinçli pratik tezahürlerin hâlihazırda yerleşik olduğu şeklindeki kavrayıştır. Douglas'ın din antropolojisinin ulaştığı sonuç, gündelik dünyada mevcut olan bu mikro-ritüellerin ancak müşterek (kutsal) bir topluluğun ritüelleri ile desteklendikleri takdirde sürdürülebilecekleri fikridir. Bourdieu toplumsal olanı sonsuz bir seküler mücadele

ve ihtilaf alanı olarak idrak ettiği için, toplumsal sürdüren ritüellerin dinsel kökenleri hakkında herhangi bir içgörüyü bir şekilde imkânsız kılar. Douglas'a göre, Batılı toplumlarda din güçten düşmüştür, zira din ritüellerinden anılmış, kolektif takvimden kopmuş ve insani yaşam döngüsüyle bağları kesilmiş bir vaziyettedir. Bourdieu din sosyolojisine öyle temel önemde görülebilecek bir katkı yapmamıştır. Yine de, onun somutlaşma, habitus, pratik ve alan gibi temel kavramsal araçları, dine dönük yakın tarihli felsefi yaklaşımlarda bulunabilen kusurların pek çoğundan sakınabileceğimiz, din hakkında tefekkür etmenin elverişli bir yolunu sunar. Gelgelelim Bourdieu, klasik sosyoloji kuramı dâhilinde hayli maharetli bir biçimde tespit ettiği kimi merkezi problemleri, bilhassa da yapı ve fail arasındaki ilişki problemini çözmekte başarısız olmuştur. Din incelemelerine asıl katkısı, Weber'in karizma ve bu karizmanın dinsel kurumlara dönüşüp nihai halini alması şeklindeki analizine çekilmiş parlak bir ciladan biraz daha fazlasıdır.

Referanslar

- Althusser, Louis (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster, London: New Left Books.
- Badiou, Alain (2003 [1997]) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford, California: Stanford University Press.
- Badiou, Alain (2005 [1988]) *Being and Event*, trans. Oliver Feltham, New York: Continuum.
- Barbalet, Jack (2000) 'Pragmatism and Symbolic Interaction', in Bryan S. Turner (ed.) *The Blackwell Companion to Social Theory*, 2nd Edition, Oxford: Blackwell, pp. 199–217.
- Bastian, Jean-Pierre (2006) 'La nouvelle économie religieuse de l'Amérique latine', *Social Compass* 53(1): 65–80.
- Beckford, James A. (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Catherine (1990) 'The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power', *Journal of Ritual Studies* 4(2): 299–313.
- Bellah, Robert N. (1964) 'Religious Evolution', *American Sociological Review* 29: 358–374.
- Bellah, Robert N. (1967) 'Civil Religion in America', *Daedalus* 96 (Winter): 1–21.
- Bellah, Robert N. and Steven M. Tipton (eds.) (2006) *The Robert Bellah Reader*, Durham, NC: Duke University Press.
- Berlinerblau, Jacques (1999) 'Ideology, Pierre Bourdieu and the Hebrew Bible', *Semeia* 87: 193–214.
- Bourdieu, Pierre (1971) 'Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber', *Archives européennes de sociologie* 12(1): 3–21.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1987) 'Sociologues de la croyance et croyances de sociologues', *Archives de sciences sociales des religions* 63(1): 155–161.

- Bourdieu, Pierre (1987 [1971]) 'Legitimation and Structured Interest in Weber's Sociology of Religion', in Scott Lash and Sam Whimster (eds.) *Max Weber, Rationality and Modernity*, trans. Chris Turner, London: Allen and Unwin, pp. 119–136.
- Bourdieu, Pierre (2000) 'Mit Weber gegen Weber: Pierre Bourdieu im Gespräch', in Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, herausgegeben von Franz Schultheis, Andreas Pfeuffer und Stephan Egger, übersetzt von Stephan Egger, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, pp. 111–129.
- Braun, Willi and Russell T. McCutcheon (eds.) (2000) *Guide to the Study of Religion*, London: Cassell.
- Bruce, Steve (1999) *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Bryant, Joseph (2000) 'Cost-Benefit Accounting and the Piety Business. Is Homo Religiosus at Bottom Homo Economicus?', *Method and Theory in the Study of Religion* 12: 520–548.
- Casanova, José (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press.
- Davie, Grace (1994) *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- Davie, Grace (2006) 'Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account', *Archives européennes de sociologie* XLVII(2): 271–296.
- Demerath III, Nicholas Jay (2007) 'Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed', in James A. Beckford and Nicholas Jay Demerath III (eds.) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London: Sage, pp. 57–80.
- Dillon, Michele (2001) 'Pierre Bourdieu, Religion and Cultural Production', *Cultural Studies* 1(4): 411–429.
- Douglas, Mary (1970) *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, London: Barrie & Rockliff Cresset Press.
- Eastwood, Jonathan (2007) 'Bourdieu, Flaubert, and the Sociology of Literature', *Sociological Theory* 25(2): 149–169.
- Eisenstadt, S. N. (2000) 'The Reconstruction of Religious Arenas in the Framework of "Multiple Modernities" Millennium', *Journal of International Studies* 29(3): 591–611.
- Engler, Steven (2003) 'Modern Times: Religion, Consecration and the State in Bourdieu', *Cultural Studies* 17(3/4): 445–467.
- Finke, Roger and Rodney Stark (1992) *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Foucault, Michel (2005 [2001]) *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981–1982*, London: Palgrave Macmillan.
- Furseth, Inger (2009) 'Religion in the Works of Habermas, Bourdieu and Foucault', in Peter B. Clarke (ed.) *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 89–115.
- Göle, Nilüfer (1996) *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Goodman, Jane E. (2003) 'The Proverbial Bourdieu: Habitus and Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia', *American Anthropologist* 105(4): 782–793.

- Habermas, Jürgen (2002 [1981, 1991, 1997]) *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, trans. Ciaran P. Cronin, Eric Crump, Peter Dews, Peter P. Kenny, Frederick G. Lawrence and Max Pensky, edited and with an introduction by Eduardo Mendieta, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen (2008 [2005]) *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*, trans. Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen and Joseph Ratzinger (2006 [2005]) *Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*, trans. Brian McNeil, edited by Florian Schuller, San Francisco: Ignatius Press.
- Halliday, Fred [1995] (2003) *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*, New ed Edition, London: I.B. Tauris.
- Hamilton, Malcolm (2009) 'Rational Choice Theory: A Critique', in Peter B. Clarke (ed.) *The Oxford Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Oxford University Press, pp. 116–133.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000 [1993]) *Religion as a Chain of Memory*, trans. Simon Lee, Cambridge: Polity Press.
- Iannaccone, L. R. (1994) 'Why Strict Churches are Strong', *American Journal of Sociology* 99(5): 1180–1211.
- Jenkins, Tim (2006) 'Bourdieu's Bearmaiz Ethnography', *Theory, Culture & Society* 23(6): 45–72.
- Kelley, Dean M. (1972) *Why Conservative Churches are Growing: A Study in Sociology of Religion*, New York: Harper & Row.
- Lazreg, Marnia (2009) *Questioning the Veil: Open Letters to Muslim Women*, Princeton: Princeton University Press.
- Lechner, Frank J. (2007) 'Rational Choice and Religious Economics', in James A. Beckford and Nicholas Jay Demerath III (eds.) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London: Sage, pp. 81–97.
- Loyal, Steven (2009) 'The French in Algeria, Algerians in France: Bourdieu, Colonialism and Migration', *The Sociological Review* 57(3): 406–427.
- Rey, Terry (2004) 'Marketing the Goods of Salvation: Bourdieu on Religion', *Religion* 34(4): 331–343.
- Rey, Terry (2007) *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, London: Equinox.
- Robertson, Roland (1992) 'The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach', *Social Compass* 39(1): 147–157.
- Robertson, Roland and Bryan S. Turner (eds.) (1991) *Talcott Parsons: Theorist of Modernity*, London: Sage.
- Roof, Wade Clark (1993) *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*, San Francisco: Harper.
- Roof, Wade Clark (1999) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Silber, Ilana F. (2009) 'Bourdieu's Gift to Gift Theory: An Unacknowledged Trajectory', *Sociological Theory* 27(2): 173–190.
- Spinner-Halevy, Jeff (2005) 'Hinduism, Christianity and Liberal Religious Tolerance', *Political Theory* 33(1): 28–57.

- Stark, Rodney and Roger Finke (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Swartz, David (1996) 'Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power', *Sociology of Religion* 57(1): 71–85.
- Tamney, Joseph B. (2002) *The Resilience of Conservative Religion: The Case of Popular, Conservative Protestant Congregations*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (2002) *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Turner, Bryan S. (ed.) (2008) *Religious Diversity and Civil Society: A Comparative Analysis*, Oxford: Bardwell Press.
- Verter, Bradford (2003) 'Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu Against Bourdieu', *Sociological Theory* 21(2): 150–174.
- Warner, R. S. (2004) 'Enlisting Smelser's Theory of Ambivalence to Maintaining Progress in Sociology of Religion's New Paradigm', in Jeffrey C. Alexander, Gary T. Marx and Christine L. Williams (eds.) *Self, Social Structure and Beliefs: Explorations in Sociology*, Berkeley: University of California Press, pp. 103–121.
- Weber, Max (1958 [1921]) *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*, translated and edited by Hans H. Gerth and Don Martindale, Glencoe, Ill.: Free Press.
- Weber, Max (1966 [1922]) *The Sociology of Religion*, trans. Ephraim Fischhoff, introduction by Talcott Parsons, London: Methuen.
- Wilson, Bryan R. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London: C.A. Watts.
- Wilson, Bryan R. (1976) *Contemporary Transformations of Religion*, London: Oxford University Press.
- Wolin, Richard (1994) *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption*, Revised Edition, Berkeley: University of California Press.
- Yang, Fenggang (2007) 'Oligopoly Dynamics: Official Religions in China', in James A. Beckford and Nicholas Jay Demerath III (eds.) *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, London: Sage, pp. 635–653.

BÖLÜM ON BİR BOURDIEU'NÜN SOSYOLOJİK KURMACASI: HABİTUS'UN FENOMENOLOJİK BİR YORUMU

Bruno Frère¹

Genetik Yapısalcılık ve Fenomenoloji Arasında: Habitus'un Karmaşık Yapısı

Sosyal bilimler alanında hemen hemen son otuz yıldır gerçekleştirilen pek çok sayıda çalışma, Pierre Bourdieu'nün eleştirel sosyolojisinden istifade etmiştir. Bununla birlikte, benim çalışma alanımda (yeni toplumsal hareketlerde) bir hayli zayıf bir etkiye sahip olması şaşırtıcıdır. Bu anomalinin ardında da, Bourdieu'nün (düşüncesinin merkezi öğelerinden biri olan) habitus kuramı ve bu kuramın yeni toplumsal hareketler alanında çalışan araştırmacılar açısından yarattığı belirli sorunlar olduğunu ileri sürüyorum. Ne kadar özgün ve dayanıklı olursa olsun, habitus kuramı, her şeyden evvel bir yeniden üretim ve belirlenim kuramıdır. Hal böyle olunca, yeni toplumsal hareketler tertiple-yen faillerin yaratıcılıklarını ve radikal keşiflerini anlamamıza yardım etme hüneri ciddi biçimde sınırlıdır. Dolayısıyla, araştırmama kendimi kaptır-mış-ken, iki seçenek arasında tercih yapmak zorunda olduğumu fark ettim: Ya Bourdieucü toplumsal yaklaşımı cümbür cemaat terk edecektim; ya da başlıca kusurlarını göz önünde tutup Bourdieucü paradigma dahilinde kalacak ve bu sınırları aşmayı deneyecektim. Bir nebze de olsa daha iyimser görünen ikinci projeyi tercih edersem, Bourdieucü paradigmayı benimki gibi çok az katkıda bulunabildiği başka alanlarda faal hale getirmek adına yüzleşmem gereken esas mesele, alışlagelmiş uygulamalarının ötesine geçmenin mümkün olup olmadığıydı. Nitekim bu bölüm, bu öteye geçiş hamlesinin mümkün olduğu-

Simon Susen ve Elena Knox'a bu bölüme dair yaptıkları ayrıntılı yorumlardan dolayı müteşekkirim.

nu ispatlamayı amaçlıyor. Bourdieu genel olarak sosyolojik sistemi ve özel olarak kavramsal aygıtları çoğunlukla epey ortodoks bir tarzda kullanılmış olmasına rağmen, bu bölüm, Bourdieücü sosyal teorinin başlıca kusurlarının üstesinden gelmek için başka alanlara dikkat kesiliyorken, yaptığı katkıları sürdürmemiz için yeterince açık uçlu olduğunu ifşa etmeyi amaçlıyor.

Thomas Kuhn'un 'paradigma' kavramı çoğu zaman denetimsiz biçimde kullanılır, yine de Bourdieu'nün yapıtını oluşturan çerçeveyi tanımlamak için kesinlikle işe koşulabilir. Şayet 'paradigmaların evrensel bakımdan tasdik edilmiş ve bir araştırma topluluğuna bir süreliğine belirli sorunlar ve çözümler sunan bilimsel keşiflerden ibaret olduğunu' kabul edersek (Kuhn, 1983 [1962]: 11),² O halde Bourdieu'nün ('genetik yapısalcılık' diye de betimlenen) 'konstrüktivist yapısalcılığını' paradigmatik olarak değerlendirebiliriz. Gerçekte Bourdieücü paradigma, yirminci yüzyıl sosyolojisine uzunca zamandır hâkim olan iki kutup arasındaki, öznelcilik ve nesnelcilik arasındaki ilişkinin tefekkürüne alan açmıştır. Bu amacı göz önüne alan Bourdieücü düşünce, ilk defa ileri sürüldüğünde, bireyler ve sosyal çevreleri arasındaki ilişkinin bir bakıma tamamen yenilenmiş bir kavramlaştırılmasına imkân tanımıştır (Kuhn, 1983 [1962]: 11).³ Bourdieu 'yapısalcılık' terimiyle toplumsal dünyadaki nesnel yapıların faillerin bilinç ve iradelerinden bağımsız olarak mevcut olduğu fikrine işaret eder. Bu yapılar dünyanın toplumsal temsillerini ve dünyada kurulan toplumsal pratikleri denetim altına alıp yönlendirmeye muktedirlerdir. Öte yandan, Bourdieu 'konstrüktivizm' terimini kullandığında faillerin algı, düşünce ve eylem şemalarının toplumsal bir kökene sahip olduğunu ileri sürüyordur. Bu yatkinlık şemaları faillerin habituslarını meydana getirirler ve her daim alanlar, gruplar ve sosyal sınıflar gibi dışsal toplumsal yapıların konumsal şemalarıyla ilişki içerisinde mevcut olurlar (Bourdieu, 1987: 147).

Yapısalcı ve konstrüktivist geleneklerin sentezi, 1960'larda gündemde olan ve her iki geleneğin de şimdiye dek çözmekte başarısız olduğu meseleye (ya da Kuhn'cu terimlerle söylersek 'bilmece'ye) dönük bir çözüm girişimi olarak anlaşılabilir. Gerek Luc Boltanski'nin 'pragmatik sosyolojisi' gerekse de Bruno Latour'un 'özne-yapı kuramı', yukarıda adı geçen geleneklerin olası sentezine ilişkin tartışma içine sıkı sıkıya konumlanmıştır. Bu tartışma özel olarak 'kültürün mahalli' üzerine muhakeme yürütmeye zorlar bizi: faillerin ürettiği kültürel yapılar ile kültürün ürettiği faillik yapılarının iç içe geçtiği

'Konstrüktivist yapısalcılık ve 'genetik yapısalcılık' kavramlarına ek olarak, 'eleştirel yapısalcılık' kavramı da Bourdieücü yazında kullanılmaktadır. Bourdieu'nün 'konstrüktivist yapısalcılık' kavramını yeğlemesi, kendisini birçok meselede fikir ayrılığına düştüğü Bloor ile Latour'un 'realist konstrüktivizmi'nden ayırma arayışı açısından semptomatiktir (örneğin, bkz., Bourdieu, 2001: 41). Ben bu bölümde 'genetik yapısalcılık' ve 'konstrüktivist yapısalcılık' kavramlarını birbirlerinin yerine geçebilecek biçimde kullanıyorum.

Bu nokta hakkında, örneğin, bkz. Alexander (1995: 131).

mahal. Bu mahal, bilimsel sosyolojik keşiflerin gerçekleştirdiği alanda rol oynamış ve genel olarak disiplin üzerinde bir süreliğine kayda değer bir etkisi olmuş habitus kavramına karşılık gelir (Boltanski, 2003: 159). Yine de Boltanski, kendini, habitus kavramını ‘kesin’ manada kullananlarla aynı çizgiye yerleştirmez (örneğin Bourdieu’nün Avrupa Sosyoloji Merkezi araştırmacılarından atıf yaptığı birkaç ismi, Champagne, Pinto ve Accordo’yu sayabiliriz). Zira Boltanski’ye göre, habitus teriminin ortodoks Bourdieucü anlamıyla kullanımı, duruma bağlı olumsuzluğun sosyolojik önemini hesaba katmakta başarısız olan belirlenimci bir toplum anlayışın kapanına kısılmış olarak kalır.⁴ Boltanskici bir bakış açısından bireyler kendilerini çoğunlukla o anki davranışlarını ‘uydurmaya’ ya da ‘türetmeye’ mecbur bırakan durumların içinde bulurlar. Boltanski bu bağlamda şu soruyu gündeme getirir:

Analist, farklı koşullara batmış olduğu esnada failin kendi habitusuna kayıtlı, yani tahmin edildiği şekliyle, algı şemasının gerçekleşmesine verdiği yanıtları sergilediğinde görevinin nihayete erdiğini düşünür -eylem meselesinin bizzat sönüp gitmesi anlamına gelen bir eğilim. Fakat bir kez eylemden belirsizliği sildiğimizde geriye kalan şey, failin görünüşte en rutin durumlarda bile onunla yüz yüze gelmesi gerektiğidir. Yeni bir şeyin ortaya çıkma ihtimalini bünyesinde barındıran belirsizlik, olaya gebe bir boyut mudur? (Boltanski, 2003: 160)

Bir başka deyişle, fail -yahut genetik yapısalcılığın dilini kullanırsak ajan-yeni bir şeyi nasıl ‘keşfedebilir’? Meseleyi daha da kolaylaştırmayı göze alırsak: fail, habitusunun yüklediği yüke rağmen değil, bilhassa bu yük sayesinde nasıl değişiklik yapabilir? Konstrüktivist (ya da genetik) yapısalcılığın bir kenara bıraktığı ve bu bölümde ele almayı amaçladığım temel mesele budur. Gerek habitus kavramında safi ‘belirlenimcilik’ görenlerin (meseleyi çözme arayışına girmek yerine failin özgürlüğünden mahrum bir kavram olarak onu kapı dışarı edenler), gerekse de onu ortodoks bir tarzda savunanların (habitusu yeniden tanımlamak yerine, geçerliliğini ispat etmek adına şimdiye değin farklı araştırma alanlarından topladıkları giderek çeşitlenen malzemeyi bu analitik kategori altında toplayanlar) bu meseleyi uzun zaman önce ele alması gerekirdi.

Nasıl ki habitus kavramının taşıdığı sınırları aşmak zorunluysa, aynı şekilde habitusa dair bizzat Bourdieu’nün giriştiği kuramsal ve ampirik soruşturmanın ötesine geçmek de zorunludur. Genetik yapısalcılık Bourdieu’nün Kabyle etnolojisi (1972) ve *Sens Pratique* (Pratiğin Anlamı, 1980; İngilizceye *The Logic of Practice* (Pratiğin Mantiği) olarak çevrilmiştir) yapıtlarını yayımladığı zamandan beri büyük oranda yeniden yapılandırılıp desteklenmiştir. Bu durum, bilhassa çağdaş Fransız sosyal bilimler alanında geniş çaplı bir okur kit-

Bourdieu ve psikanaliz hakkında örneğin bkz. Fourny (2000).

lesine sahip olan iki yazarın, Philippe Corcuff ve Bernard Lahire, yapıtından kaynaklanır kısmen. Corcuff ve Lahire, hem Bourdieücü paradigmanın çok az ortodokslik sergileyen temsilcileri, hem de bu paradigmanın bereketli gelişimine mühim katkılar yapmış akademisyenler olarak görülebilirler. Dolayısı ile, Corcuff ve Lahire'nin şahsi yaklaşımlarının mevcudiyetine hürmet göstermeliyiz. Bu, Bourdieücü paradigmanın kaskatı ve arınık hale gelmesini engellemek adına paradigmanın sınırlarına yerleşen türden bir vazifedir. Dolayısıyla -Boltanski ile birlikte- yazarların yaptığı şahsi katkıların kesin olarak doğrulandığını ileri süren bu bölümün ilk iki kısmında uzun uzadıya tartışılacaktır (Boltanski, 2003: 159-160).

Başlangıçtan itibaren Lahire ve Corcuff, Bourdieu'nün genetik yapısalcılığını psikoloji ve felsefe arasında kalan, birbirine geçmiş bir alana yerleştirirler. Böyle yaparak, habitus kavramundaki potansiyeli açıkça kavramamıza imkân tanırlarken, meşgul olduğumuz muammayı çözmenin zorunlu temellerini de atıyorlardır: Habitustan yeni bir şey nasıl ortaya çıkabilir? Her iki yazar da, Bourdieu'nün genetik yapısalcılığında öyle kolay yer bulamayacak bir kavram olan 'çoğul birey' kavramını ileri sürer. Habitus ile toplumsal alanları, grupları ve sınıfları ilişkilendiren bu kuram, belirli bir durum içerisindeki davranışın düzenliliğini ispat etme arayışındadır. Aşağıdaki tartışmada da göreceğimiz gibi, bazı bakımlardan birbirlerinden ayrıldıkları söylenebilse de, hem Lahire hem de Corcuff'un benimsediği yaklaşımlar büyük oranda tatmin edicidir. Bununla birlikte, yazarların başarısı, Corcuff'un durumunda habitus kavramının kısmen terk edilmesi pahasına, Lahire'nin durumunda ise, muhtemelen aşırı bir ampirisizmin benimsenmesi pahasına elde ediliyordur.

Habitus nosyonunun metodolojik kullanışlılığı ve kavramsal gücü, insan özneliliğini bireysel yatkınlıklara tercüme edilmiş bir toplumsal normlar bütünü açısından idrak etmemizi olanaklı kılması gerçeğinden ileri gelir. Özne bakımından içselleştirilmiş normlar kesin davranış kuralları değil, daha çok şu şekil değil de bu şekil davranmayı mümkün kılan bilinçsizce özümsemiş -ve böylece 'toplumsal bakımdan doğallaştırılmış'- eğilimlerdir. Habitus kavramı, psikanalizin tamamen mental bir fenomen olarak kavrayıp değerlendirdiği 'bilinçdışı' kavramını ruhani deli gömleğinden soymamıza izin verir (Frère, 2004: 88). Bununla birlikte, habitus şeması ya da (yatkınlıklar) kavramı, hâlihazırda bilincinde olmadığımız (zihinden dışlayabildiğimiz ya da *a posteriori* bilinçli hale geldiğimiz) bir zihinsel yaşam tasvirine göndermede bulunmaz; tam aksine, 'zihne değil de bedene hitap eden' toplumsal kurallara işaret eder (Bourdieu, 1997: 169).⁵

Merleau-Ponty'nin genel olarak Bourdieu'nün entelektüel gelişiminde ve özel olarak onun habitus kavramı üzerinde olağanüstü bir etkisinin olması rastlantı değildir. Fransız sosyolojisinde Bourdieu yapısalcılığı fenomenolojik projenin karşıtı olarak kavramak adettendir (örneğin, bkz., Bénéatouil, 1999). Bu yorumu tek bir koşulda onaylayabiliriz: en

Sonuç olarak, ender rastlanan bir paradoksla yüz yüzmüş gibi görünüyor: Habitus bilinçdışıdır ve hal böyleyken kavram salt mental, ruhani ya da psikolojik durumları tasvir etmemektedir. Bu paradoks kavramın analitik değeri için birinci dereceden ehemmiyet taşır; bununla birlikte, habitus kavramının, muhtelif akademisyenlerce bir hayli güçlük çıkaran bir şey olarak kavrandığı da kanıtlanmıştır. Yatkinlikler arasında psikolojik düzeyde kurulabilecek bir müteakiliyet arayışında olan Lahire'yi uğraştıran muhtemelen bu paradokstur. Lahire'ye göre habitus, esas itibarıyla mekanik olarak işleyen ve yaratıcı potansiyelleri kısıtlayan psikolojik bir aparat olarak görülebilir. Öbür taraftan, habitus kavramını tümüyle reddetmeyen Corcuff ise, kavramın sözde 'bilinçdışı' doğası üzerindeki vurgudan kaçınma arayışındadır. Böylece Corcuff yaratıcı bir habitus kavramı geliştirmeyi dener. Paul Ricoeur'un sözel-kimlik (*ipse-identity*) kavramından istifade eden Corcuff, insan failin dışsal koşullardan bağımsız ya da potansiyel olarak bu koşullara karşıt biçimde işleyen bir öznelliğe (ya da dilerse sözle-kimliğe) sahip olduğunu kanıtlama çabasına girmiştir. Bu bölüm; bu bakış açısının aksine, fail 'bir durum yaratma' ve 'kendini bu durumun içinde ve bu durum aracılığıyla yaratma' hünerine sahipse şayet, buna rağmen, bunun toplumsal dünyadan kaynaklanan dışsal belirlenimler nedeniyle var olduğunu ortaya koymayı amaçlıyor.

Habitus kavramının (ilkın Lahire'nin geliştirdiği ve sonrasında Corcuff'un benimsediği) 'çoğul fail' kavramı vasıtasıyla ayrıntılandırılması, genetik yapısalılık paradigmasını zenginleştirmiştir. Gerçi ne habitusun bilinçdışı boyutlarını (Corcuff'un yaptığı gibi) ihmal etmeliyiz, ne de habitusla ilişkili ön-yatkinlik şemalarını (Lahire'nin yaptığı gibi) bir psişe meselesine indirgemeliyiz. Bu bölümün dördüncü kısmında göstereceğim gibi, habitus kavramına bir 'kurgu' olarak başvurmamızın nedeni budur. Habitus haddi zatında maddi ya da yerelleştirilebilir olmayan bir şey olarak kavranabilse de, genel olarak toplumsal dünyaya ve özel olarak toplumsal failere ait olan somut ve güçlü bir bileşendir. Her birimizin davranışsal yatkinlik formlarında vücut bulmuş bilinçdışı bir toplumsal alışkanlıklar toplamı fikrini muhafaza etmemiz gerekli gibi görünüyor, tıpkı bu yatkinlikler öbeğini safkan psikolojik mekanizmaların bir taşıyıcısına indirgmeden kavramanın önemli olması gibi. Lahire için, failin bir dizi alana uyarlanması, alan-bağımlı gelişim ve edinilmiş becerilerin mekanik yeniden üretimi sayesinde mümkün kılınır. Corcuff içinse, az çok determinist olan bu habitus kavramının, faili toplumsal alışkanlıkla-

başta Husserl'in çabalarıyla gelişen (bu bölümün son kısmındaki tartışmaya bakınız) bu geleneğin entelektüalist oluşumu hakkında Bourdieu'nün sergilediği suskunluğu hesaba katmalıyız. Bourdieu'ye göre, bu entelektüalist ve genetik-karşıt gelenek, 'failerin dünyayı kurmak için işe koştuğu yapıların ya da şemaların toplumsal inşası meselesini' ortaya koymamızda bize yol gösterir (Bourdieu, 1980: 44; bu mesele hakkında, ayrıca bkz., Bourdieu, 1987: 47, Bourdieu, 1997: 175 ve Bourdieu, 2001: 182).

rın ağırlığından kurtaran insani öznenliğin yaratıcı potansiyelleri ve sözel-kimliğin gücü ışığında revize edilmesi gerekir. Bununla birlikte, her iki durumda da, habitus uzamında fiilen ikamet eden fail her daim bir mesele olarak kalmayı sürdürür: bilinçli olsun bilinçdışı olsun, failer kendilerini çepeçevre kuşatılmış buldukları toplumsal uzamlara kolayca 'uyarlanırlar'. Ne Corcuff ne de Lahire, şu birinci dereceden önemli habitusun ataleti meselesini çözüme kavuşturabilmiştir. Yekpare olmaktan ziyade karmaşık bir habitus kavramını ileri sürsek ve hatta bireyin hem çoğul hem de biricik olduğunu kabul etmeye hazır olsak bile, yaratıcılık ve toplumsal beceriler gibi insani niteliklerin mevcudiyetini açıklamak nasıl mümkün olabilir? Habitus failin etkinliğini koşullandıran şahsi tarihinin ağırlığından başka bir şey olabilir mi? Toplumsal eylemin adamakıllı idraki için yenilik fikrinin olmazsa olmaz olduğu insani gerçekliğin birtakım veçhelerini inceleyen sosyologlar bu meseleyi sıklıkla gündeme getirirler. O halde, beklenebileceği gibi, bu mesele kültür sosyolojisi, sanat sosyolojisi, bilgi sosyolojisi ve toplumsal hareketler sosyolojisi babında bilhassa önemlidir.

Bu bölümün son kısmı, Lahire ve Corcuff'un takdim ettiği habitus kavramının yeniden tanımlanışını sona erdirmek maksadıyla, fenomenolojinin kimi öğelerini genetik yapısalcılık paradigmasına dâhil etmeye çalışıyor.

O halde buradaki habitus kavramı, muhtemelen Schütz sosyolojisinin beslediği Husserlci entelektüel akıma yaslanmaz; tam tersine, sosyoloji disiplinde nispeten araştırılmadan kalmış bir gelenekte, bilinçten ziyade bedene odaklanan bir gelenekte temellenir; Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi (özel olarak kültüre ilişkin felsefi çalışmaları) ve Cornelius Castoriadis'ın politik felsefesi. Aşağıda da ortaya koyacağım gibi, bu bölümde tasarlanan analitik çerçeve, habitusu yaratıcı bir kapasite, yani şimdiye değin var olmayan yeni bir şeyin yaratılmasına imkân veren bir kabiliyet olarak kavlıyor. Bu kavramın bir sonucu olarak habitusu çoğul olarak-belirlenmiş, bilinçdışı ve toplumsal yeniden üretimin mekanik mantığından kaçma hünerine sahip bir kavram olarak tahayyül etmek mümkündür. Bu bölüm toplumsal hareketler bağlamında gerçekleştirdiğim kendi ampirik araştırmama göndermede bulunarak sona eriyor. Bir düşünürün entelektüel mirası üzerine yürütülen kolektif bir çalışmanın, bu mirasın teorik ve pratik sınırlarının ötesine geçmek adına ideal bir yer olduğu söylenebilir; üstelik bu mirasın yeni ampirik araştırma alanlarıyla süregiden ilgisini değerlendirmek için bir fırsat da sunar. Bölüm, Bourdieucü paradigmanın fenomenolojik bir değerlendirmesinin yeni toplumsal mücadele formlarıyla meşgul olan aktivistlerin sosyolojik çalışmalarında taşıdığı kullanışlılığı arttırabileceğini ileri sürerek sonuçlanıyor.

Lahire, Bourdieu'nün yaklaşımına dönük eleştirel analizine, eleştirel sosyolojide kullanılan belirli temel kavramların belirginlikten yoksun olduğunu ispat ederek başlar. Lahire şunu ileri sürer: Bourdieu, psikanaliz alanının 1970'lerde ve 1980'lerde 'yatkınlık' ve 'toplumsal yapıların psikolojik yeniden üretimi' gibi kavramlara kesin tanımlar getirdiği gerçeğinin farkına varmamış olmalıdır. Bourdieu'ye özgü bu ihmal -belirli sosyal davranış örüntülerinin ilişkiselliğini saptamayı ve bu örüntüleri tikel bir habitus bağlamında kategorize etmeyi amaçlayan- sisteminin nispi güçsüzlüğü olarak kalır. İşin doğrusu, bu ihmalin taşıdığı ehemmiyet, Bourdieu'nün benimsediği çerçevenin şunun gibi bir dizi temel soruya yanıt vermemize imkân tanımadığı gerçeğini yansıtır: Muhtelif bireyler ve toplumsal deneyimler aynı bedende nasıl birlikte var olabilir ve bunların bireyin yaşamı üzerindeki etkisi nedir? Bourdieucü çerçevenin gerçekten de bireysel yatkınlıkların doğası ve gelişimi meselesiyle ilgilenmediğini kabul edersek, 'bu yatkınlıkların aktarılmasına ya da toplumsal bileşimlerinin inşasına dair hiçbir örnek kalmaz elimizde. Ne inşa edilebilecekleri yordama ne de davranış tarzlarına dair bir işarete sahibiz' (Lahire, 1999b: 129). Dolayısıyla Bourdieucü bir toplumsal analiz çerçevesinde, faillerin nesnel yapıları niçin ve nasıl birleştirebildiklerini ve daha da önemlisi, bu yapıların hangi yollarla mental ve bilişsel yapılara tercüme edilebileceğini anlamak -imkânsız değilse de- çok zordur (Lahire, 1999a). Mental yapılar formunu alan toplumsal yapıların beyne kaydedildiği fikri, bilişsel ve toplumsal yapıların birbirleriyle türdeş biçimde ilişkili olduğunu açıklamayı başaramadığımız sürece, sorunludur. Biraz gerileyip bu meseleyi daha dikkatli biçimde ele aldığımızda, farklı zihinsel yapı dizilerinin muhtelif bireyler arasında çeşitlendiği belirgin bir hal alır.

Psikolojik içselleştirme süreçlerinin sosyolojik mevcudiyetinin ve öneminin kabul edilmesi matrisler, şemalar ve yatkınlıklar gibi terimlerde açık eder kendini. Gerçi bu kavramların sosyoloji disiplindeki kullanımı, bu kavramların temel işleyiş biçimlerinin yeterince anlaşıldığı anlamına gelmez illa ki. Gerçekte, genetik yapısalcılık, son yirmi yıllık süreçte bu kavramları basite indirgenmiş, hazmedilmemiş ve eleştirel olmayan bir tarzda yeniden üretmiştir. Bununla birlikte, bu kavramlar, 'adeta çağın en gelişmiş psikolojik yapıtlarının bir tür özeti'dir (Lahire, 1998: 105; ayrıca bkz. Lahire, 1999b: 124-125). 1980'lerden beri nesnel yapıların bireşimini inceleyen araştırmacılar bu diyalaktığı anlamlı kılmakta başarısız olmuştur; yani araştırmacılar toplumsal deneyim üzerinden şekillenen çoklu yatkınlık ve şema türlerinin inşasını yansıtmama hünerini gösterememişlerdir. Bunu yapabilselerdi şayet, bireylerin çeşitliliği ve indirgenemezliğini, dolayısıyla da şemalar ve yatkınlıkların çeşitliliği ve indirgenemezliğini araştırmanın yarattığı güçlkle yüz yüze gelebilirlerdi.

Ayrıca bunu yapabilmek için, kavramsal ve metodolojik çerçevelerini yenilemeleri gerekebilirdi.

Jean Piaget'nin (1999) yapıtından ilham alan Lahire'nin projesi, psikolojik bir sosyoloji olarak betimlenebilir. Bu sıfatla 'şemalar', 'yatkinlıklar' ve 'matrisler' gibi kavramların, yani yapısalci-konstrüktivist sosyologların failin (ya da ajanın) düşünce, davranış ya da eylem tarzlarının toplumsal örgütlenişine anlam vermek için işe koştuğu kavramların geniş kapsamlı bir kullanımını mümkün kılar. O halde bu kavramlar farklı içselleştirme tarzları ve örneklerini ve daha da önemlisi failerin farklı toplumsal bağlamlara ne ölçüde uyarlanabilme kabiliyetine sahip olduklarını anlamamıza imkân tanır. Lahire'nin habitusu yeniden kavramsallaştırması, bireyin çok katmanlı toplumsallaşmışlığını, çoklu belirlenimlerini ve biricik varlığını kavramamızı mümkün kılar. Toplumsal varlıklar olarak bizler, yatkinlık bagajlarımızın oluşumunda farklı etki düzeylerine sahip olan yerel bir durumlar toplasıyla karşı karşıya geliriz.

Kuşkusuz nesnel toplumsal yapıların öznel bireysel yapılara dönüşümü babında kaçınılmaz olan hiçbir şey yoktur. Psikologların yapıtını dikkate almaktaki nispi yetersizlikleri kabul edildiğinde sosyoloji, şemaların ve yatkinlıkların mevcudiyetini ve bilhassa da bunların nispi toplumsal belirlenmişliklerini garanti altına alma eğiliminde olmuştur. Bu durum sosyolojinin, seçilmiş şemaların keyfi olarak genelleştirilmesi bağlamında, bireylerin verdiği tepkilerin bir topolojisini inşa etmesine imkân sağlamıştır.

Gerçekte pek tartışılmadan ve yeterince sınanmadan genelleştirilmiş bir transfer rejimi, belirli nesnelere ya da alanlara iliştilmiş (toplumsal durumlara ya da belirli pratik alanlara özgü) yerel şemaların ve yatkinlıkların mevcudiyetini sınıflandırma, algılama ya da takdir etme biçimlerini tasavvur etmemize (ve dolayısıyla gözlemlememizi) mâni olur. Bu rejim, karmaşık bir içsel doğanın dışsallaştığı süreci basit, yegâne bir işleve, özümseme/uyumlaştırma sürecine indirger: koşulların özümsemesini birleşik bir şemaya, önceden yerleşik şemaların uyumlaştırılmasını (doğrulanmasını) ise koşulların çeşitlenmesine ve dönüşümüne. (Lahire, 1999b: 136)

Demek ki Lahire'ye göre, sahip olduğumuz yatkinlık bagajı, bir kısmı engellenebilir ya da diğerleri geliştirilsin veya etkin kılınsın diye yer açmak için hareketsiz kılınabilir bir dizi şemadan müteşekkildir. Kendilerine özgü toplumsal yatkinlıklar olarak sınırlanabilirler, belirli bir bireyin değişik bağlamlarda farklılık gösteren yatkinlıkları geliştirmeyi öğrenmesi sayesinde, yalnızca kesin olarak tanımlanmış ilişkisel bir alanda etkinleştirilebilirler. Bireyler yatkinlık yapılarının sürekli aktarımına basitçe dâhil olmazlar; Bireyler kendi içinde -bir dizi toplumsal bağlama tekabül eden- bir dizi yatkinlık kazanırlar. İşin doğrusu, birey türdeş-olmayan, karmaşık ve farklı toplumsal bağlamlara ne kadar maruz kalırsa, türdeş ve birleşik olmayan beceriler, alışkanlıklar ve

yatkınlıkların alacalı bulacalı mirasına sahip olması da o kadar olasıdır. Bu mirası keşfetmeye çalışan sosyolog için bireyin tikelliğini, çeşitliliğini ve karmaşıklığını restore etmekten farksızdır bu. Gerçekte, zihinsel kategorilerin statik ya da aşkın değil, dinamik ve her bireyin yerleşiklik kazanmış bileşenleri olduğunu göstermiş olmak Piaget'nin temel başarılarından biridir (Piaget, 1970: 80).

Nitelik ve niceliği birleştiren alan çalışmasının büyük bir kısmı Bourdieu-cü araştırma programının kapsamını genişletmiştir. Şu durumda, Piaget'nin yapıtından istifade etmeden, ancak onu çeşitli istatistiki çalışmalarla destekleyen Lahire, bir dizi güçlü hipotez kurar. Tavırları, pratikleri ve beğenileri zorunlu olarak toplumsal-mesleki ya da sosyo-kültürel geçmişlerinin karakteristik özelliklerine tekabül etmeyen 'uyumsuz profiller' fikri bunun bir örneğidir (Lahire, 2004: 175– 203). Bu hipotezlere yönelik sunulan katı ampirik kanıtlar göz önüne alındığında, bireyselliğin yükselişine ilişkin spekülasyon ya da müphem iddialarda bulunmaya ya da toplumsal sınıf kavrayışını reddetmekle suçlanabilecek Marcel Gauchet, Alain Renaut, Ulrich Beck, Charles Taylor ve Gilles Lipovetsky gibi -ideolojik olarak peşin hükümlü- çağdaş düşünürlere boyun eğmeye gerek yoktur. Burada gündemde olan şey bir başka meseleyle de alakalıdır: belirli Durkheimci entelektüel alışkanlıklardan kopma ihtimali, 'toplumsal ilişkilerin psikolojikleştirilmesi' ve 'atomculuğa gerileme' korkusunun doğmasına yol açmıştır. Lahire'ye göre, bu tarz bir korku, çağdaş konstrüktivist (ya da genetik) yapısalcılık türlerinde bulunabilir (Lahire, 2004: 696).

Gerçekten de psikoloji ile konstrüktivist yapısalcılık arasında kalan bu örtüşme alanı, yani Lahire'nin psikolojik sosyolojisinin açıklama arayışında olduğu türden bir örtüşme alanı Corcuff'a ilham vermiştir (Corcuff, 2003: 82– 86). Her ikisinin konumu da, Britanya kültürel çalışmalar alanında Bourdieu'nün yapıtını popülerleştirmekle yakından ilgilenen Bridget Fowler'in bakış açısına yakındır. Fowler yapıtında, içsel ve dışsal yapılar arasındaki karşılıklı mekanik etkileşime ve bireyin tamamen dışsal yapıların tayin ettiği, kolayca şekil verilebilir bir varlık olduğu kavrayışına indirgenemeyecek bir toplumsal süreci yansıtan gelişmiş toplumlarda çoğul kimliklerin oluşumunun taşıdığı ehemmiyeti vurgular (Fowler, 1997: 132). Fowler'in 'yatkınlıkları a priori birleştiren ve kişisel bir süreklilik oluşturan' determinist bir habitus kavrayışına karşı inşa etmeyi denediği kendi alternatif çerçevesi tam da bu çoğul tekillik (ya da kimliğin çoğulluğu) fikrinde ısrarcıdır (Corcuff, 2003: 70, vurgular orijinal metne).

Lahire türlü çeşitli habitusun içeriğini oluşturan şemaları belirgin kılmak için psikoloji ve Piaget'ye yüzünü dönüyorken, Corcuff ise Ricoeur'e başvuruyordur. Ricoeur'ün geliştirdiği kişisel-kimlik (*identité-ipséité*) kavramı, bir kimsenin 'Ben kimim?' sorusunu sorduğu ana işaret eder. Bu, kişisel kimliğin ne

olduğuna -benzer kimlik (*identité-mêmeté*)- yanıt veren nesnel bileşenin tam karşısını oluşturan öznel bileşen ile alakalıdır.

Bu kimlik, habitusun 'istikrarlı eğilimleri'ne tekabül eder (Corcuff, 1999: 98 ve 2003: 62). Dolayısıyla burada öznel kimliğin 'nesnel veçheleri' diye belirtilebileceğim şeyi ele alıyoruz. Bununla birlikte, benzer-kimlik kavramı, Erving Goffman'ın ileri sürdüğü rol mesafesi kavramına ve bireyin içselleştirdiği ve sorumluluğunu üstlendiği toplumsal rollere indirgenemeyen 'kişisel kaynaklar'ın tortulaşması fikrine yakındır. Yapısalcı-konstrüktivist paradigma içinden çalışan çoğu araştırmacı -ki failin düşünümseelliği bunlar için biyografik bir yanılsamadır (Bourdieu, 1994: 81-90)- taşıdığı ehemmiyet şöyle dursun, 'öznel benlik duygusu'nun mevcudiyetini dahi hesaba katmaz. Bazı araştırmacılar bu benliğin hükümsüz ve boş ya da basitçe namevcut olduğunu ileri sürecek kadar ileri gidebilir. Bireysel kimliğin kuruluşuna ve gerçek anlamını ancak ve ancak 'tahakküm', 'alan' ve 'habitus' gibi kavramlarla donanmış bir sosyoloğun gün yüzüne çıkarabilmesi mümkün gibi görünüyor. Bu sosyolojik hipotez, yanlış olmasa da, kesinlikle yetersizdir. Sosyologlar açısından, sosyal dünyanın analiz edilmesinde, toplumsal kimliklerin maddi ve sembolik etkilerini araştırmak hayli önemlidir, dolayısıyla da failerin tavırlarını ya da şu veya bu tarzda eylemesini mümkün kılan habitusun gücünü araştırmak olmazsa olmazdır.

Corcuff ve Lahire: Bilinç, Ampirisizm ve Habitus Üzerine

Bourdieu'cü paradigmanın sınırlarının ötesine geçmeyi amaçlayan bu iki girişimin üstünlüğü şudur: Corcuff ve Lahire'nin habitusu bir dizi 'uzun ömürlü, tersyüz edilebilir yatkınlıklar, yapılaşan yapılar olarak işlemeye eğilimli yapılaşmış yapılar' (Bourdieu, 1980: 88) olarak kavramayı reddedişi, örneğin Birleşik Devletler'deki Jeffrey C. Alexander ve Fransa'daki Raymond Boudon gibi kuramcıların aksine, bu iki adamın genetik-yapısalcı hipotezi tümüyle reddetmesiyle sonuçlanmamıştır. Bunun sebebi, bu şemaların ve yatkınlıkların 'karşılıklı olarak anlaşılabilir ve yapılara dosdoğru uyarlanabilir olan' ve basitçe her daim özdeş tutumlar üretmeyen 'habitus ve [zihinsel] yapılar dâhilindeki aynı nesnel tarihin kaynaşmasından' daha fazlası olmasıdır (Bourdieu, 1980: 97). Bourdieu'nün bu bağlamdaki sezgisi doğrudur ve Corcuff ile Lahire'nin bu sezgiyi dikkate alıp daha da geliştirmesi makuldür.

Bourdieu'nün genetik sosyolojisinden istifade eden yakın tarihli yaklaşımlar ve modellerin tümü arasında, bu iki konum en tatmin edici konumlar arasındadır. Gerçi bu bağlamda bir şerh düşmek gerekir. Habitus kavramını 'reform' etmeyi amaçlayan her iki yazar da, Bourdieu'nün orijinal modelinin imtina ettiği kimi güçlükleri ortaya çıkarır. Örneğin Corcuff, Bourdieu'nün genel olarak bireysel bilinçliliğe ve özek olarak bireylerin muhtelif kimlikleri

ve eylemleri üzerine muhakeme yürütme kapasitesine dönük sosyolojik ilgileri üzerinde dururken haklıdır. Bununla birlikte, sonuç itibariyle, toplumsal olarak kurulmuş bilinçdışımızın sahip olduğu zenginliği hesaba katmak için açık bırakılan kapıları kısmen kapatır. Nitekim Corcuff, şayet fail yaratıcılık hünerine sahipse, bu yaratıcı liyakatin ancak habitusa koşut olarak var oluyormuş gibi inşa edilmiş şu sözel-kimliğe özgü bir şey olarak anlaşılması gerektiğini ima eder.

Gerçi bizi 'dinamik habitus' olarak tasvir edebileceğimiz şeyin yörünge-sine soka da Corcuff'tur. Bunu bireysel ve toplumsal habitus arasında bir ayrıma giderek yapar. Bourdieu'ye göre bu terimleri birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanamayız, zira

[...] bu, ampirik benin tikelliğine dair hiçbir şey yansıtmayan özdeş bir şema uyarınca üretilen tüm temsillerin gayrişahsi ve birbirinin yerine geçebileceğini varsaymak anlamına gelebilir. [...] Her bir bireysel yatkınlık sistemi, konumsal eşsizliğin sınıfsal güzergâhlar dâhilinde dışa vurulduğu diğer sistemlerin yapısal bir varyantıdır. Bireysel habituslar arasındaki farklılıkların ilkesi, kronolojik olarak düzenlenmiş -birbirine indirgenemez- bir dizi belirlenime tekabül eden toplumsal güzergâhların eşsizliğinde yatar: evvelki deneyimlerin meydana getirdiği yapılar uyarınca yeni deneyimleri yapılaştıran ki yapıları bu yapıların sahip olduğu ayıklama gücü sayesinde tanımlayan sınırlar içerisinde etkileyen verili herhangi bir uğrakta o kendine özgü kaynaşma durumuna ulaşan bir habitus (Bourdieu, 1980: 101).⁶

Corcuff burada habitus kavramının bireyin üstünden dozerle geçerek eyleyen kolektif bir mesele olmadığını aydınlığa kavuşturmak adına kullanılabilecek kavramsal bir arkeoloji fırsatının var olduğu gerçeğinin kesin olarak farkındadır. Tam tersine, habitus, bireysel özneliliğin indirgenemez yapısını kavramamıza olanak veren bir kavramdır. Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı, habitusu esas itibariyle toplumsal bir alanla (yani, içerisinde failerin belirli toplumsal nitelikler ve yatkınlık şemaları edindiği toplumsal bir mekânla) ilişkisi bağlamında idrak etmeye eğilimlidir. Bourdieu'nün habitusun alana özgü kuruluşu üzerindeki vurgusunu göz önüne alan Corcuff 'bir tikellik sosyolojisi babında habitus kavramını nihai bir noktaya taşımanın mümkün olmadığı' sonucuna varır (2003: 62).

⁶ Bu bölümün bazı parçaları Corcuff (1999: 103) ve Corcuff'da (2003: 56) tekrar edilmiştir. Sınıfsal bir habitus kavramını büyük ölçüde sınırladığından, Bourdieu'nün habitus kavramının derinden sorunlu olduğunu fark etmemek mümkün değil. Doğrusu şu ki aynı sınıfın üyelerinin habitusa ilişkin türdeş yorumları, Bourdieu'nün denemelerinin çoğu bölümünde yeniden belirir. Bilimin nesneleri için -pozitivizmden ilham alan- kurallar ve düzenlilikler belirleme girişimine benzer şekilde, Bourdieu'nün habitusun oluşumunu belirleyen belirli kuralları ve düzenlilikleri saptamak adına 'gizli analogiler inşa etme' girişiminin bir işaretidir bu (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1968: 78).

Bourdieu'ü bir bakış açısından bakıldığında, Corcuff'un yanlış yola saptığı yer burasıdır. 'Tikel habitus'un mevcudiyeti ve taşıdığı ehemmiyete dikkatimizi çeken Corcuff, bu meseleyi sorgulamaktan bizzat imtina eder ve onu daha ileri götürmez. Gerçekten de Corcuff her bir habitusun biricikliğini izah etme iddiasında olmasına rağmen, habitusun tikel veçhelerini tüm karmaşıklığı içerisinde ele almayı başaramaz. Habitus kavramını Ricoeur'ün benzer-kimlik kavramına tekabül edecek biçimde 'atalet' ya da 'determinizmleri içine alan bir hazne' olarak değerlendiren Corcuff, öznel kimlikten daha kolay biçimde bahsetmek için sözel-kimlik kavramına gönderme yapar. Böylesi bir yaklaşım failleri gündelik eylemlerinde harekete geçiren öz-düşünsel ve öz-eleştirel kapasiteleri anlamamıza imkân tanır. Boltanski'nin *L'amour et la justice comme compétences*'de (1990) [Beceri Olarak Sevgi ve Adalet] ve Laurent Thévenot'un *De la justification*'da (1991) [İspat Üzerine] geliştirdiği kavramsal aparatlarla kendini donatan Corcuff habitusun, araştırmacının dikkatini failin düşünsel kapasiteleri zararına tekelleştirmemesi gereken bir 'tikellik alanı' olduğunu ileri sürer (2003).

Bu kapasiteler toplumsal faillerin devredilemez yaratıcılıklarının ispatıdır. Habitusun üzerlerinde yarattığı basınca rağmen, toplumsal failer kendi kimliklerini yaratıp geliştirme hünerine sahiplerdir. Failin düşünselliği, 'kimliğin'in 'Ben kimim?' sorusunun yanıtı olarak ortaya çıkmasına müsaade eder. Bu soruya verilecek pratik yanıt, temelde dinamik ve öz-düşünsel bir bilincin, yani salt kendinin bilincinde olmayan bir bilinç tipinin mevcudiyetinde bulunabilir. Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı çerçevesinde, habitus ve yaratıcılık, özneliğin sahip olduğu nitelikleri karşılıklı olarak birbirini içeriyor olmaktan ziyade, karşılıklı olarak birbirini dışlıyor olarak anlama eğilimindedir. Nihayetinde Corcuff, birden birde gündeme getirdikten sonra bireysel habitus meselesinden kaçınmış görünür, zira bir başka kavramı, yani Ricoeur'ün sözel-kimlik kavramını benimsemiş gibidir.⁷

Diğer taraftan Lahire ise, yapısalcı konstruktivizmin sosyolojik çerçevesine bağlı kalmış gibidir. Bu çerçeveye göre, failer maruz kaldıkları ve iştirak ettikleri çeşitli toplumsal alanlar üzerinden belirli yatkinlıklar edinirler. Bununla birlikte bu yatkinlıklar ne olduğumuzu ve yaşam boyunca hangi türden kimlikler geliştirdiğimizi tanımlayan öznelliğimizin o eşsiz yapılarına gömülüdür. Bu kimlikler her daim derin, silinmez ve genetik-benzeri bir mühür taşırlar. Lahire'nin yaklaşımı, farklı toplumsal insanlar arasında iletişim ve koordinasyonun nasıl mümkün olabildiğini anlamamıza imkân verir: örneğin kâğıt oynayan bir işçi ve bir CEO, Beethoven'ın konçertolarına aynı tutkuyla

Corcuff'un denemelerinde kayda değer bir öneme sahip olan düşünsellik ve liyakat ile alakalı olarak gündeme gelen sosyolojik meseleler, bizi bireysel habitus kavramı üzerine tefekkürde bulunmaya zorluyor.

yaklaşan bir opera sanatçısının ve bir rapçinin oğlu vb. (bkz. Boltanski, 2003). Gerçi çoğul aktör kavramı, her zaman için tekil bir davranışın 'keşfi' sürecinde kolayca seferber edilebilir bol miktarda bilinçdışı hünerin meydana getirdiği bu şahsiyeti bütünleştiren determinizmleri nasıl anlamamız gerektiği meselesini kolaylaştırmaz.

'Bourdieu'nün teorik meseleleri felsefi alıntılar üzerine temellendirme eğilimine' karşı olarak psikolojik sınamayı öne süren Lahire, araştırmasını habitusun psikolojik sonuçlarının keşfiyle sınırlandırarak sona erdirir (Lahire, 1998: 187). Lahire habitusun yarattığı şemaların ve yatkınlıkların tikel bir beyin nöronlarında neye tekabül ettiğini sorma noktasına kadar gelir neredeyse. Bu bakımdan onun yaklaşımı zihin-karşıtı bir ampirisizme çok yaklaşıp ki artık meseleyi şu terimlerle koyma hünerine sahip değildir: ampirik olarak var olan bir kavramla mı, yoksa sosyologların teoriyi eski haline döndürmek için gereksindikleri (yapı ile pratik arasında var olan) 'mistik bir gerçeklik' ve 'ilave bir uzamla' mı meşgul oluyoruzdur (Lahire, 1998: 63)?

Metaforik olarak konuşmak gerekirse, öznelliği tüm tikellik formlarının üstünden kolektif bir buldozer gibi geçen bir şey olarak sergilemeyen bir habitus kavrayışına ulaşmak için, felsefe ile ampirik psikoloji arasındaki ilişkiyi ikili terimlerle kavramaktan sakınmak gerekir. Scheler'in yanı sıra, Alfred Schütz gibi, hangi formu benimserse benimse, 'ampirik sosyolojinin gerçekte psikolojik olanın nesnelleştirilebilirliğini varsaydığını, benzer psikolojik hadiselerin farklı pek çok bağlamda nüksedebileceğini ve deneyimler aracılığıyla yeniden üretilebileceği gibi temelsiz bir varsayımı bünyesinde barındırdığını' ileri süren ilk fenomenolojik sosyologlar da toplumsala dönük nesnelci yaklaşımları eleştirmişlerdir (Schütz, 1962: 157; ayrıca bkz. Scheler, 1993: 166).

Habitus formuna dâhil ettiğimiz yatkınlıkları ve şemaları parçalarına ayırarak incelememizin zorunlu olduğunu gösterir bu. Yine de, bunların psikolojik mahallini ve içeriğini belirlemeyi amaçlarsak eğer, toplumsal grupların basite indirgenmiş kategorilerini (yani belirli bir gruba ait olan bireylere temelde özdeş olarak muamele edebilmeyi mümkün kılan kategoriler) üretme tehlikesini göze almamız gerekir. Lahire 'sosyolojik bir determinizm'den ziyade, çoklu bir psikolojik determinizm' fikrini ileri sürer. Böylesine çok-boyutlu bir yaklaşım, belli bireylerin, sahip oldukları işçi-sınıfı habitusları böyle bir seçimi önceden tayin etmiş olmasa da, neden klasik müziği beğendiklerini anlamamıza imkân verir. Temelde bu habitusu meydana getiren tüm yatkınlıklara hitap eder. İşçi sınıfı örneğindeki klasik müzik severler gibi, bu yatkınlıkların çelişkili olduğu ortaya çıksa bile, her yatkınlık, bir toplumsallaşma alanına tekabül eder. Gerçi öznel tekilliğin yarattığı zorlukla halen daha yüzleşmemiz gerekir: bireysel bir habitus kavramını nasıl anlamlı kılabiliriz?

Toplumsal fail yatkınlıkların toplamından başka bir şey değilse eğer, şu durumda toplumsal eylemin basitçe önceden içselleştirilmiş yatkınlıkların

maddileşmiş sonucundan fazlası olması nasıl mümkündür? Daha belirgin olarak sormak gerekirse, verili bir durum içerisinde yeni davranış formlarının ortaya çıkışını ve 'yeni' bir şey ortaya yapmaya dönük toplumsal liyakati nasıl açıklayabiliriz? Corcuff'u takip ederek bireyselleşme süreçlerini failin düşünömsel ve yaratıcı kapasiteleri açısından açıklarsak eğer, böylesi kapasitelerin habitustaki yerini nasıl saptayabileceğimiz meselesi belirgin olmaktan uzaktır. Zira habitus kavramı, bireylerin kendi kimliklerini oluşturmaya başardıkları toplumsal edimlerden kolayca ayrılabilir. Corcuff'a göre, esas itibariyle iki kimlik tipi vardır: ilki, bireysel habitusta temellenen bir kimliktir; ikincisi ise özgün öznellikte temellenen, yani nispeten kendi kendine yeten sözel bir kimliktir.

Bu konumun aksine, bireysel habitus kavramının sözel-kimlik ve benzer-kimlik tiplerini birleştirmemize imkân tanıdığını ileri sürmek istiyorum ben. Bu ikisi birleştirilebilirse şayet, şu durumda bunların birbirlerinden ayrılması ve Bourdieu'nün genetik yapısalcılığından tam anlamıyla imtina etmek gerektiğine inanmak için hiçbir gerekçe yoktur. İşin doğrusu, üçüncü bir araştırma projesini, habitusu ne salt ampirik bir gerçeklik ne de salt kavramsal bir araç olarak kavrayan bir projeyi benimsemeye niyet edebiliriz. Bu bakış açısından, habitus, felsefede Kant'ın aşkınsal ego kurgusuna benzer şekilde, sosyoloji içinde meşru olarak değerlendirilebilecek sosyolojik bir kurgu olarak tanımlanabilir (Frère, 2005).

Habitus kavramını anlaşılamaz bir 'kara kutu'ya ya da bir dizi mental ve bilişsel yapıya indirgersek (Lahire, 1998, 1999a ve 1999b), sosyolojik toplumsal eylem çalışmasına kısmen sorunlu -yani, pozitivist- parametreler yüklediğimizle kalırız. Bununla birlikte habitus, bireysel ya da mekanik olarak harekete geçirilmiş bir dizi düşünce ya da eylemin birleştirdiği bir kutu değildir. Tam tersine, bireysel olarak somutlaşan yatkınlıklar formunu alan, kolektif bireyselleşme şemalarını anlamamıza imkân veren entelektüel bir soyutlama, sosyolojik bir kurgudur bu. Bu 'sosyolojik kurgu'nun daha yeterli bir kavramsal-laştırmasını geliştirmenin bir yolu olarak fenomenolojinin faydası burada işin içine girer. Habitusun doğasına dönük bu yaklaşımın başlıca maksadı, habitusu insani gerçekliğin sosyolojik incelemesine yönelik güçlü bir kavramsal ve metodolojik araç olarak kavramaktır.

Fenomenoloji ve Sosyolojik Kurgu: Dinamik Habitusu Dönük Bir Üçüncü Genetik Yapısalcı Program

'Habitus' kavramının ilk kez Aristoteles'in yazılarında, daha sonraysa fenomenolojinin kurucu babası Edmund Husserl'in yapıtında belirlediği anımsanmalıdır. Husserl benliği 'kalıcı habitusun var ettiği Ben olarak' tasvir etmiştir ve kalıcı habitus fikrini 'Ben'in ya da benliğin temeli olarak daha da açık bir

şekilde ifade etmiştir (1994 [1950]: 114). Aslında Bourdieu'nün (bireysel toplumsal yaşam tarihinin doğal sonucu olarak değerlendirdiği) habitus kavramını kullanmasının berisinde, Husserl'in gelişigüzel aralıklarla ortaya çıkan bellek (*retention*) tasarımı vardır. Bu tasarıma göre, yaşamımız, bir kez meydana geldiler mi üzerimize damgasını vuran ('halen orada olmayı sürdüren') diğer toplumsal öznelerle birlikteliğimizin birbirini takip eden uğraklarından ibarettir (1964 [1928]: 44). Husserl denemelerinde geçmişteki deneyimlerimizin bıraktığı izlerin şimdiki deneyimlerimizi neden ve nasıl etkilediğini anlama arayışındadır. Gelgelelim, benliğin derinlerine gizlenmiş aşkınsal bir özdeşliğe göndermede bulunan habitus kavramı, Husserl'in denemelerinde merkezi statü taşımayan bir kavramdır nihayetinde. Buna karşılık, bellek, yalnızca bilinçli olaylarla ilgili bir sürece işaret eder. Husserl için, 'toplumsallık-öncesi öznellik' düzeyine ve dolayısıyla 'şahsi öznenin kökensel olarak deneyimleyebileceği', yani dünyayla toplumsallık-öncesi karşılaşma düzeyine gerilememizi mümkün kılan 'aşkınsal indirgeme'yi (*the epoché*) gerçekleştirmek fenomenolojik projenin görevidir (1982 [1952]: 278–279). Gene de bilinçlilik, Bourdieucü genetik yapısalcılık çerçevesinde, büyük ölçe etkin değildir.⁸

Habitusun bilişsel değil de maddi doğası üzerindeki Bourdieucü vurguya benzer biçimde, Merleau-Ponty'de 'kendi fenomenolojisinin merkezine bilinçten ziyade bedeni koyarak Husserlci girişimin doğasını dönüştürmüştür' (Wolff, 1978: 499). Ponty'nin yapıtında beden bizi düşüncelerimizden ve bilincimizden bağımsız olarak (toplumsal) dünyayla irtibatlandıran şeydir. Bu anlamıyla beden bir tür yönelimselliği, düşünümsel bilgidan uzak olan toplumsal ortamımızla ilişkilene tarzımızı örneklendirir (1945: 444)⁹: Beden; dünyanın tözü (la 'chair') ile iç içe geçmiştir, dünyaya gömülmüştür ve onunla birleşmiştir. Merleau-Ponty *In Praise of Philosophy, Signs, or The Prose of the World*'de (Felsefe, Göstergeler ya da Dünyanın Nesrine Övgü) bir araya topladığı metinlerinde, dünya ile içli dışlılığımızı ve 'kültürel' bedenlerimizin içine kaçınılmaz biçimde yerleşik oluşumuzu ileri sürdüğünde, açık açık Bour-

⁸ *Réponses. Pour une Anthropologie Réflexive*'de (Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Yanıtlar) Wacquant, Bourdieu'nün yapıtında kullanılan 'habitus' kavramının fenomenolojik bir kavram olduğunu ileri sürer. Merleau-Ponty'den alıntı yapan Bourdieu, habitusu 'bedeni pratik yönelimselliğin kaynağı olarak [...] deneyimin nesnellik-öncesi düzeyinde kökleşmiş anlamın kaynağı olarak yeniden üretmek için özne ile nesne arasındaki kurulan nesnellik-öncesi içsel bir bedensel varlık etkileşimi' olarak tanımlar (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 27). Bu bakımdan Bourdieu 'bedene hitap etmenin potansiyel avantajlarını küçük gören Avrupalı filozofların derin entelektüalizmlerine' karşıttır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 98).

Dünyayı, düşünümsel anlamda 'farkına' varmadan önce, bedenlerimiz üzerinden sezgisel olarak 'biliriz' ve dünyayı diğerleriyle paylaştığımız ve topluluktan kaynaklanan bir bilgi sayesinde biliriz. Gerçekte bedenimiz, öznenin refleksif dönüşü vuku bulduğunda hâlihazırda hep tamamlanmış olan ve düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkinin dayandığı başlangıca ve 'dünyaya duyarsız kalmamıza' imkân verir (Merleau-Ponty, 1945: 57).

diu'nün genetik yapısalcılığına giden yolu döşüyordur (Lafı gelmişken, Boltanski'nin denemelerinde üzerinde durduğu meselenin bu 'kültürel konum' olduğunu belirtelim.¹⁰). Bu bakış açısı, 'kültürel birliğin, yaşamın doğduğu ya da kurulduğu anda var olan tüm uğraklarda peşinen ele geçirilen şu dışsal kabuk benzeri bireysel yaşamın sınırlarının ötesine geçtiği' varsayımına dayanır (Merleau-Ponty, 1960a: 111). Bu bağlamda Husserl, kültürün (toplumsal evrenin) tortusu olarak çökelmiş dünyayı ve anlamı 'hâlihazırda algıladığımız esnada orada olan bir birliğin zihindeki güvencesi' olarak görme hatasına düşen diğer filozoflar kervanına katılır (Merleau-Ponty, 1960a: 111). Bir anlamda ben kültürel faaliyetler sayesinde benim olmayan bir yaşamda ikamet ederim, zira dünyadaki nesnelerin bana sunduğu anlamlar, 'mevcudiyetimi önceleyen'lerin biçim verdiği anlamlardır (Merleau-Ponty, 1960a: 111).¹¹ Bu mevcudiyet Merleau-Ponty'nin 'toplumsal-ben' dediği, bir başka deyişle, daha sonra şekil verme hünerine sahip olabileceğim dünyadaki varlığımın ham maddesi dediği şey halini alır (Frère, 2005: 248).

Merleau-Ponty'nin yapıtının çeşitli noktalarında sosyolojinin meylini onayladığını görmek mümkündür -Ponty o zamanlar sosyolojinin bir disiplin olduğuna inanan birkaç filozoftan biridir.¹² Bir toplumsal olguyu (açıkçası Durkheimci nesnelcilik doğrultusunda) 'yekpare bir gerçeklik' olarak değil, 'bireyin en derindeki taraflarına gömülü' olarak betimler örneğin (1960c: 123-142). Her yaşantının, refleksif bakışımızı ona yöneltebilmemizi önceleyip koşullandıran 'toplumsal bir atmosferi' vardır. Ani ve beklenmedik ölümü Merleau-Ponty'nin yapıtının yarıda kalmasına neden olduğundan, Claude Lefort'a göre bu toplumsal-benin 'herhangi bir felsefede ismi yoktur'.¹³ Bununla birlikte bu isim sosyolojide ortaya çıkmıştır. Bilinci tözselliğinden arındıran bir felsefeden, (Bourdieu'nün genetik yapısalcılığında da gözlemlediğimiz gibi) aynı şeyi dünyada olmak -toplumsal-ben- meselesinde yapan bir sosyolojiye geçiş, habitus olarak adlandırılır.

Bireyler ile kültürel dünyaları arasındaki bu karşılıklı ilişki düşünümsel değildir. Düşünümsel olsaydı eğer, Ricoeur'ün sözel kimlik kavramının habitusa uygulayan Corcuff'un modeline benzerdi.¹⁴ Bireysel habitusu Mer-

¹⁰ Boltanski (2003).

Dünyanın ayırdına varmadan evvel dünyaya gömülmüşümdür. Merleau-Ponty bunu şöyle dile getirir: "bendeki bu toplumsal benin (social-mien) ayırdına vardığımda, bu ben, benim canlı kanlı şimdime etkin biçimde beni sunan tarihsel topluluğun bir noktada birleşen ve uyumsuz tüm eylemi kavramaya muktedir olduğum tüm geçmişimdir" (Merleau-Ponty, 1960b: 12).

Bu mesele hakkında, özellikle bkz. Bourdieu (1987: 15).

Lefort (1978: 110).

Bu durum Merleau-Ponty'nin geç dönem denemelerinde en iyi şekilde ifade edilmiştir: '[B]eden, onda sürekli olarak binlerce hayret uyandıran [...] taslakları hayata geçirdiği bir dünyaya doğru taşar' (Merleau-Ponty, 1960a: 108). Merleau-Ponty'nin habitusun bilinçdışı

leau-Ponty'nin yapıtı doğrultusunda anlamamız, çoğul aktör fikrini, yani yaratım ve dönüşüm potansiyeline sahip bir fail olarak tahayyül etmemize imkân tanır. Böylelikle habitus, determinist olmaktan ziyade yararlı bir kavrama dönüşür.

Temel meselelerimizden biri, Bourdieücü genetik yapısalcılık çerçevesinde failin yaratıcı kapasitesi rolünü oynayabileceği meşru herhangi bir alan olup olmadığıdır. Farklı biçimde koymak gerekirse, mesele, Bourdieücü toplum kuramı dâhilinde, yaratıcı edimde bulunma kapasitesine sahip öznel kimlik benzeri bir şeyin söz konusu olup olmadığıdır. Habitusun ne denli benzersiz ve aynı zamanda bilinçdışı bir yolla inşa edildiğini anlamak için Corcuff ile Lahire'nin yapıtlarından faydalanabiliriz. Yine de Corcuff ve Lahire, habitusun faillerin kendilerini ve çepeçevre kuşatılmış buldukları dünyalarını hangi yolla kurmalarına olanak verdiğini anlamamızı mümkün kılmaz. Denemelerinde habitus bir tür boş levha, dış dünya tarafından biçimlendirilmeye yazgılı bir şey olarak kalır. Bununla birlikte habitusun dinamik bir doğası ve yaratıcı potansiyeli olduğunu kabul etmemiz gerekir; aksi takdirde bireyleri biricik kimliklere sahip biricik varlıklar olarak kavramakta başarısız oluruz. Bourdieu'nün denemelerinin kimi bölümlerinde, toplumsal olarak inşa edilmiş olsa da, toplumsal dünya üzerinde edimde bulunma kapasitesiyle donatılmış bir habitus fikrine yapılan bazı göndermeler bulmak mümkündür. Doğrusunu söylemek gerekirse, böylesi bir bakış açısı habitus ile toplumsal dünya arasındaki ilişkiyi karşılıklı ve sürekli bir dönüşüm ilişkisi olarak resmeder. Gerçi Bourdieu'nün denemelerinin büyük bir kısmında habitusun yaratıcı ve dönüştürücü mevcudiyetinin -ve sonuç olarak anlamının- büyük ölçüde ihmal edildiğini kabul etmemiz de gerekir. Böylesi determinist bir habitus kavramı faileri kendi toplumsal tahakkümlerinin koşullarını yeniden üretmeye mahkum eşsesli varlıklar olarak tasvir eder. Bu bir hayli kaderci bakış açısı, işçi sınıfının gelişmiş toplumlardaki durumunu incelerken özellikle baştan çıkarıcıdır. Zira bu bakış açısına göre, bu sınıflar kitap okumaktansa televizyon izlemeyi, politikayla meşgul olmaktansa ondan kopmayı 'öğrenirler; uzun lafın kısası kendi yabancılaşmışlıklarını kanıksamayı 'öğrenirler'

Lahire'nin öne sürdüğü gibi, beden fenomenolojisiyle birlikte, Corcuff'un büyük oranda görmezden geldiği bireysel habitusun mevcudiyetini ıskartaya

doğası üzerindeki ısrarını akılda tutmak önemlidir: 'belirli toplumsal yatkınlıkların bireysel ya da toplumsallaşmış biyolojik bir beden ya da biyolojik olarak bireyleşen cisimleşmiş bir toplumsal varlık olarak pratikte bilinçdışı olarak birleşmesi' (Merleau-Ponty, 1997: 186). Dolayısıyla habitus, öznenin toplumsal dünyaya sürekli olarak maruz kalması babında gündelik bir temelden gelişir. Esas itibarıyla bunun anlamı şudur: 'benim bedenim kendi dünyasına sahiptir, ya da kendi dünyasını temsillerin arasından geçmek zorunda kalmadan, kendini nesnelleştirici bir işleve boyun eğmek zorunda hissetmeden kavrar (Merleau-Ponty, 1997: 164).

çıkarmayan çoğul fail kavramının kullanımı mümkün hale gelir. Dolayısıyla, 'toplumsal belirlenimler'in mevcudiyeti ile 'kültürel zenginliğin' mevcudiyetinin birbirlerini karşılıklı olarak dışlamak zorunda olmadığı gerçeğini hesaba katmamız gerekir. Toplumsal bakımdan karmaşık olarak bireyler kendi kültürel kimliklerini oluşturan temel öğelerin ayırıcılığına olmak zorunda değildir. Kendilerini 'keşfetmeleri'ne imkân veren yaratıcı kapasitelerden ve kendilerini yerleşik buldukları toplumsal dünyadan çok daha azına sahip olabilirler. Bir başka deyişle, bilinçdışı bir habitus kişiliklerini yapılandırırsa bile, tüm bireyler çoğuldur. 'Habitusun mevcudiyeti' zorunlu olarak 'kabiliyetlerin namevcudiyeti'ni ima etmez; habitusun yatkınlık şemaları bireysel eylemleri her daim şekillendirilir, ama zorunlu olarak belirlenmez.

Yeni Bir Aktivizm Yaklaşımına Doğru

Merleau-Ponty, 'dünyada olma' halinin nasıl bir yaratıcılık kaynağı olduğunu göstermek için ressam örneğinden faydalanır. *L'œil et l'esprit*'de (1964; Göz ve Tin) Ponty, tam da yaratım süreci sayesinde, ressamın 'kendini (kendi bedenini) dünyaya sunma edimi sayesinde' adeta 'kendi yankısı' haline dönüşerek gerçekliği bir resme dönüştürebildiğini ifade eder (bkz. Merleau-Ponty, 1964: 16 ve 22). Castoriadis, Ponty'nin inşa ettiği beden fenomenolojisinin ayak izlerini, ona politik bir kullanım getirerek takip eder.¹⁵ *L'institution Imaginaire de la Société*'de (1975; Toplumun İmgesel Kuruluşu) şunu ileri sürer:

[...] öznenin ve özne-olmayanın öznedeki taşıyıcısı (yani özneye onun toplumsal olarak etkilendiği şeylerden gelen) bedendir: Ben ile Öteki arasındaki eklemleme noktası, gizil anlamın eksiksiz maddi yapısı olan bedendir. Beden hiçlik anlamına gelen yabancılaşmadan çok, dünyaya iştirak etmektir. Anlamli bağlanma ve akışkanlık, herhangi bir refleksif düşünceden önce gelen bir anlam evreninin önyapısını meydana getirir. (Castoriadis, 1975: 157)

Castoriadis'in 'özne' tasviri, Lahire ve Corcuff'un kişisel 'toplumsal fail' izahlarıyla örtüşür. Özne bedenden ayrılmış bir öznellik biçiminin o soyut uğrağı değildir; aksine, toplumsal dünyanın farklı alanlarında yerleşik bulunan aktif ve somut bir varlık olarak kurulur. Bu anlamıyla özne 'mutlak ben' gibi bir şey değildir. Tersine, toplumsal anlamların koşullandırdığı bir bireysellik; bu itibarla özne 'bu anlamları devamlı olarak kullanıp yeniden örgütleyen aktif bir otoritedir' (Castoriadis, 1975: 158). Dolayısıyla özerklik, 'eleştirel (ya da genetik) okulun yaptığı gibi, bundan böyle 'toplumsal yapıların yaşamlarımızdaki baskıcı etkilerini' denetleme ya da durdurma arayışı değil-

¹⁵ Ayrıca bkz. Castoriadis (1997 [1978]-a).

dir (1975: 161). Özerklik tam da faillerin eylemleri sayesinde dönüştürmeye başladığı andan itibaren bizzat yapının kendisidir.

Castoriadis'in psişenin radikal tahayyülü dediği şey, yukarıda sosyolojik bir kurgu olarak ana hatları çizilen habitusun betimlenmesine tekabül eder. Psişeyi mekânsallaştırma denemesinin hiçbir anlamı yoktur; Psişe toplumsal belirlenimlerin oluşturduğu bir öbek olarak görülebilir. Castoriadis bunu şöyle koyar:

[İ]nsan dibine kadar psişiktir; toplumdur o. Psişenin oluşumunu ve onu yaşama uyarlayan toplumsal olarak tahayyül edilmiş anlamlar yalnızca toplum sayesinde ve toplum içindedir. Biyolojinin çok ötesinde [...] insan psikososyal ve sosyotarihsel bir varlıktır. İmgesel ve imgelem diyeceğim yaratım kapasitesini geri kazanacağımız yer bu iki düzeydir. Psişede radikal bir tahayyül mevcuttur. (Castoriadis, 1996 [1978]: 112, vurgu orijinal metne)

Psişe, önceden verilmiş bileşenleri (alışkanlıklar) yeni etkinlik formları yaratmak adına birleştirme kabiliyetidir. Psişe, eylem ve söylemler oluşturmak amacıyla bilinçsiz bir şekilde biçim verdiği izlenimleri beden aracılığıyla kaydeder. Castoriadis'e göre psişe -yani bizim bireysel habitusumuz olarak psişe- 'gerçek olmayan şeyleri gün yüzüne çıkarma kabiliyeti'dir, ancak bu kabiliyet gerçekliğin sunduğu öğeler sayesinde mümkündür. Bilinçsiz öğelerin oluşturduğu öbek, 'imgeselin çiçeklenmesine vesile olan kör ve duyarsız, yoğun bir kütleden müteşekkil, bizim şu öznellik-öncesi dünyamızdır (Castoriadis, 1997 [1978]-b: 95).

Castoriadis bir hayli ilerlememize imkân tanıyor. Castoriadis izlersek, faili hem gerçek bir ajan hem de psişesi olan toplumsal bir özne olarak görebiliriz. Bu perspektiften hareket edersek, bundan böyle failerin 'seçeneksiz' olduğu yollu determinist kavrayışın tuzağına yakalanmayız. Kuşkusuz failer kendi eylemlerini eksiksiz olarak anlamazlar, çünkü habituslarının tayin ettiği farklı toplumsal düzenekleri anlayamazlar, fakat habitusu, kurulu düzenin safi yeniden üretimini amaçlayan yatkinlik araçlarına indirgemek hatalı olabilir. Böylesi bir bakış açısı habitusu tamamıyla pasif olarak değerlendirmekle eşdeğer olacaktır. Buna karşılık, hakiki bir eleştirel sosyolojinin görevi, habitusun hem bilinçli ve bilinçsiz hem de aktif ve pasif veçhelerini hesaba katmaktır. Bu perspektiften bakıldığında, habitusu, bilgisizlikle örtmekten çok dinamik bir öbekte ikamet eden, hem içselleştirilmiş bir toplumsal bilinçdışı hem de yaratıcı imgelemin yatağı olarak kavramak mümkün hale gelir.

Dolayısıyla toplum özgürlüğümüzü kısıtlayan yapıların basit bir kümelenebilirliği değildir, daha çok eylemlerimizi kolaylaştıran ve haliyle çeşitli deneyimlere maruz kalan ve yeni ifade eylem türleri geliştirme kapasitesine sahip olan bizlerin yaratıcı ve karmaşık varlıklara tercüme edildiği bir olanaklar

uzamıdır. Birlikte olmanın yeni yollarının ortaya çıkışı, bu yeni birlikteliğin inşasında yer alan ve zorunlu olarak bu ortaya çıkışın farkında olan failler olmadan da ortaya çıkabilir. Yeni toplumsal hareketler böylesi yaratıcı süreçlerin ortaya çıkma biçimin somut bir örneğidir; habitusun büyük ölçüde gelişigüzel gelişen, uyumsuz olsalar da birbirlerine yakın olan formları. Mesela Porto Alègre, Bombay, Paris ve Londra’da düzenlenen toplumsal forumların ortaya çıkışına şöyle bir göz atarsak, ‘neo-liberalizme karşı savaşımlar vermek’ gibi farklı amaçları gerçekleştirmek için periyodik olarak bir araya gelen ve farklı toplumsal ve mesleki geçmişlere sahip insanlar sayesinde müşterek bir militan habitus geliştiren bir grup failin ortaya çıkışını gözlemleyebiliriz. Bi-reysel ya da küçük gruplar olarak kendi tarzlarında her biri yeni politik mücadele modelleri, yeni politik haklar ya da kooperatifler, mütetekabil şirketler vb. gibi yeni ekonomik modeller icat edip geliştirirler. Var olan dünyanın reddinden ilham alan ‘alternatif bir dünya’ya dönük öneriler ‘sunalar’. Kuşkusuz hareketin her bir üyesi, kendi tarihlerine ve yaşam tarzlarına dâhil ettikleri belirli militan eğilimlere sahiptir. Failler dışsal faktörlerin yaşamlarını ne ölçüde biçimlendirdiğinin farkında olmasa dahi, her hareket belirlenim bakımından zengindir ve farklı insanlar farklı yaşam formlarını cisimleştirirler. Sosyologların ‘Neden şundan ziyade bu derneğe angajesiniz?’ sorusuyla karşılaşan aktivistler şaşırabilirler. Bu soru, insanların belirli bir kolektif eylem biçimine bağlanmaya karar verirken ileri sürebilecekleri muhtelif gerekçelerin karmaşıklığını örnekleyen tereddütlere ve çeşitli tepkilere sebebiyet verir.

Meselenin karmaşıklığı kabul edildiğinde, bırakın kapsamlı bir inceleme-yi, politik etkinliğin ‘münasip’ bir tanımını öne sürmenin dahi ne kadar zor olduğu görülecektir. Çağdaş dünyada aktivistler bir sendikaya ya da kurumsal federasyona eklenme iddiasında bulunma konusunda giderek daha isteksiz gibi görünüyorlar. Bunun yerine, kendi ‘özerklikleri’ni korumak adına çoğu zaman aynı anda birkaç farklı dernek üzerinden politik eyleme belirli fasıllarla iştirak ediyorlar (Ardizzone, 2007). Bununla birlikte, aktivistlerin sergilediği bağlılıkların ‘zayıf’ olduğunu iddia etmek anlamına gelmez bu. Merleau-Ponty’nin söyleyebileceği gibi, küreselleşme karşıtı zirvelerde yer alan kimseler, bu hadisenin ‘bedenleşmesi’ haline gelmiştir. Aktivistler kendilerini farklı derneklerle (örneğin Attac, Greenpeace ya da No Logo) özdeşleştirebilir ve zamanın farklı uğraklarında ortaya çıkan farklı söylemlere (örneğin, çevreci, feminist ya da anti-kapitalist) sempatiyle yaklaşabilirler. Bazıları için bu politik eylemlere ve geçmişte tanışık olmadıkları (veyahut çok az tanışık oldukları) söylemlere iştirak ettikleri anlamına gelir; daha da önemlisi, böylesi kolektif hadiselerin geçmişte mevcut olmayan politik eylemler ve söylemlerin yaratılmasına vesile olabileceği anlamına gelir. Bu oturumların yeni toplumsal mücadele formları olarak var olduğu gerçeği, toplumsal eylemin yaratıcı potansiyelinin bir göstergesidir. Yine de, ne katı Bourdiucü anlamıyla gele-

neksel habitus kavramı, ne de Corcuff ya da Lahire gibi başka kuramcıların bu kavramı eleştirel biçimde kullanımı, örneğin 'militan habitus'un mevcudiyetinde somutlaşan toplumsal yaratıcılığın özgürleştirici potansiyelini, yakalama hünerine sahip değilmiş gibi görünüyor.

Kendileri de toplumsallaşma süreçlerinin sonucu olan bu dinamik habitus formlarının faillerin bilincinde olmadığı sonuçlara sahip olması bir hayli muhtemeldir. Küreselleşme karşıtı hareketin geleceği ne olursa olsun, farklı karşılaşmaların ve süreçlerin birleşimi, makro-sosyal düzeyde yeni kurumsallaşma biçimlerine yol açacaktır. Hem aktivistler hem de sosyologlar için, bu kurumsallaşma süreçlerinin kesin doğası hakkında öngörude bulunmak gide-rek zorlaşacaktır.

Sonuç: Bir Olumsuzluk Sosyolojisi

Yukarıda geliştirilen analize dayanarak, Bourdieu'nün genetik yapısalıcı gele-neği içerisinde bulunan sosyolojik yaklaşımların, toplumsal olumsuzluğun gü-cünü izah edebileceğimiz kavramsal ve metodolojik araçları geliştirmesi ge-rektiğini ileri sürmek makul olabilir. Dinamik habitus gibi bir şeyin var oldu-ğu şeklindeki varsayım büyük ölçüde toplumsal yeniliğin tahmin edilemez oldu-ğu görüşüne bel bağlar. Yukarıda da açıklandığı gibi, sadece Bourdieu'nün toplumsal kuramına yaslanırsak, dinamik habitusun mevcudiyetini-zi anlamlı kılmak olası değildir, zira Durkheim'ı takip eden Bourdieu sosyolo-jiyi esasen toplumsal yaşamın istikametini belirleyen temel nedensel meka-nizmaları açığa çıkarmayı amaçlayan bir bilim olarak kavrar. Bu analizden ilham alan ve farklı toplumsal hareketlere aktif katılımına dayanan alan araş-tırmalarım, gündelik yaşam meselelerinden ve sıradan toplumsal eylem bile-şimlerindeki opaklıktan faydalanan genetik yapısalcılığı geliştirme denemesi-nin entelektüel bakımdan zahmete değer olduğunu gösteriyor. Gerçeği söyle-mek gerekirse, gündelik yaşamın olumsuzluklarıyla yüzleşmek, Bourdieücü paradigmanın düştüğü yapısalıcı belirlenim tuzağına düşmekten imtina etmek babında zorunlu olabilir. Bu bölümde sunulan fikirlerin geliştirilmesi için çok daha fazla çalışmanın gerçekleştirilmesi gerekir elbette. Toplumsal ve politik yenilik arayışında seferber edilecek kaynakları belirgin kılmak istiyorsak eğer, faillerin 'militan habituslarının' yaratıcı yönlerini açıklamak olmazsa olmaz gibi görünüyor. Yaratıcı tahayyüller ve yaratıcı eylem yaratıcı toplumların birbirinden ayrılamaz bileşenleridir. Dolayısıyla şu soruyu sorarak tartışmayı bağlayabiliriz: Bireyleri bir araya getiren ve kolektif eylem olasılığını mümkün kılan töz, kültürel bileşim, şu radikal tahayyül nedir?

Referanslar

- Alexander, Jeffrey C. (1995) *Fin de siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, London: Verso.
- Ardizzone, Leoisa (2007) *Gettin' my Word Out: Voices of Urban Youth Activists*. Albany: State University of New York Press.
- Bénatouïl, Thomas (1999) 'Critique et pragmatique en sociologie: quelques principes de lecture', *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 54(2): 281–317.
- Boltanski, Luc (1990) *L'amour et la justice comme compétences*, Paris: Métailié.
- Boltanski, Luc (2003) 'Usages faibles, usages forts de l'habitus', in Pierre Encrevé and Rose Marie Lagrave (eds.) *Travailler avec Bourdieu*, Paris: Flammarion, pp. 153–161.
- Boltanski, Luc and Laurent Thévenot (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard.
- Boudon, Raymond (1998) 'Social Mechanisms Without Black Boxes', in Peter Hedström and Richard Swedberg (eds.) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 172–203.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1980) *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1987) *Choses dites*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001) *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron (1968) *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales / Mouton.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *Réponses. Pour une Anthropologie Réflexive*, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1975) *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1996 [1978]) 'Anthropologie, philosophie, politique', in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe IV*, Paris: Seuil, pp. 105–124.
- Castoriadis, Cornelius (1997 [1978]-a) 'Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique', in Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe V*, Paris: Seuil, pp. 157–195.
- Castoriadis, Cornelius (1997 [1978]-b) 'De la monade à l'autonomie', in Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe V*, Paris: Seuil, pp. 85–107.
- Corcuff, Philippe (1999) 'Le collectif au défi du singulier: en partant de l'habitus', in Bernard Lahire (ed.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, Paris: La Découverte & Syros, pp. 95–120.
- Corcuff, Philippe (2003) *Bourdieu autrement: fragilités d'un sociologue de combat*, Paris: Textuel.
- Fourny, Jean-François (2000) 'Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis', *SubStance* 29(3): 103–112.
- Fowler, Bridget (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, London: Sage.

- Frère, Bruno (2004) 'Genetic Structuralism, Psychological Sociology and Pragmatic Social Actor Theory: Proposals for a Convergence of French Sociologies', *Theory, Culture & Society* 21(3): 85–99.
- Frère, Bruno (2005) 'Quelle phénoménologie pour une sociologie du consensus?', *Études phénoménologiques* 41–42: 243–266.
- Husserl, Edmund (1964 [1928]) *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trans. Granel Gérard, Paris: PUF.
- Husserl, Edmund (1982 [1952]) *Idées II, recherches phénoménologiques pour la constitution*, trans. Eliane Escoubas, Paris: PUF.
- Husserl, Edmund (1994 [1950]) *Méditations cartésiennes*, trans. Marc de Launay, Paris: PUF.
- Kuhn, Thomas (1983 [1962]) *La structure des révolutions scientifiques*, trans. Laure Meyer, Paris: Flammarion.
- Lahire, Bernard (1998) *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*, Paris: Nathan.
- Lahire, Bernard (1999a) 'Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique', *Cahiers internationaux de sociologie* 106: 29–55.
- Lahire, Bernard (1999b) 'De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique', in Bernard Lahire (ed.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, Paris: La Découverte & Syros, pp. 121–152.
- Lahire, Bernard (2004) *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris: La Découverte.
- Lefort, Claude (1978) 'Réflexions sur de premiers commentaires', in Claude Lefort, *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960a) 'Le langage indirect et les voix du silence', in Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, pp. 63–135.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960b) 'Le philosophe et la sociologie', in Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, pp. 97–122.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960c) 'De Mauss à Claude Lévi-Strauss', in Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, pp. 123–142.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964) *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard.
- Piaget, Jean (1970) *Psychologie et épistémologie: Pour une théorie de la connaissance*, Paris: Denoël.
- Ricœur, Paul (1965) *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris: Seuil.
- Scheler, Max (1993 [1926]) *Problèmes de sociologie de la connaissance*, trans. Sylvie Mesure, Paris: PUF.
- Schütz, Alfred (1962) 'Phenomenology and the Social Sciences', in Alfred Schütz, *Collected Papers, Volume I*, The Hague: Martinus Nijhof, pp. 97–203.
- Wolff, Kurt (1978) 'Phenomenology and Sociology', in T. B. Bottomore and Robert A. Nisbet (eds.) *A History of Sociological Analysis*, New York: Basic Books, pp. 499–554.

BÖLÜM ON İKİ SEMİYOTİK YAPISALCILIĞIN ÜSTESİNDEN GELMEK: BOURDIEU'DE DİL ve HABİTUS

Hans-Herbert Kögler

Pierre Bourdieu'nün habitus kavrayışı, akla yatkın hiçbir toplumsal gerçeklik anlayışının görmezden gelemeyeceği teorik bir adıma işaret ediyor. Habitusu ileri sürmesi sayesinde Bourdieu, felsefedeki şu dilsel dönüşe ait başlıca içgörüler ve daha da önemlisi, kendileri temsil edilmiyorken bile anlamı oluşturan bilinçli yönelimsel kavrayışların arka planındaki bir sürü örtük, pratik ve bütünsel varsayımın zorunlu olarak dayandığı tasarımları hem bütүнleştirbilir hem de aşabilir (Searle, 1989). Habitus kavramı, bir failin nasıl eylediğini, kendisini ve çevresini nasıl algılayıp kavradığını betimleyen edinilmiş toplumsal anlama, yani bilişsel habitusa dayanarak kurulan bireysel faili ve onun kendini kavrayışını ortaya koyduğundan, bu tasarımı bünyesinde barındırabilir. Habitus aynı zamanda kurucu fakat üstü kapalı bir arka planın felsefi tematizasyonunun sınırlarını aşar, zira ön-kavrayışın bu gizli içeriğini ampirik-analitik toplumsal bilime elverişli hale getirir.

Bu büyük adım, fail ve yapının arabulucusu rolünü oynayan Bourdieu'nun kendisi kadar, geleneksel toplum kuramında da takdir edilmiştir. Belirli toplumsal ortamların (yani failliğin yapısal koşullarının) yönelimsel faaliyetin içsel anlamıyla nasıl ilişkili olduğunun ve bu anlamı (yani failliğin bireysel bir ilk-kişilik boyutunu) nasıl şekillendirdiğinin yeniden düzenlenmesine dayanır (Bourdieu, 1977 [1972]; 1990 [1980]). Habitus bu ikiliyi, tikel herhangi bir failin icra etme hünere gösterebildiği belirli bilişsel kazanımları tanımlayan şematize edilmiş kavrayış tarzlarını, önceden-yapılandırmış bir alan vasıtasıyla birbirine bağlar. Toplumsal analiz, böylesi bilişsel icraların kategorileştirilebileceğini, bunların faillerin yerleşik olduğu ilişkisel olarak oluşturulmuş ortamlar tarafından hemen hemen belirlendiğini ve dolayısıyla faillerin karıksanmış şemalar babında önceden edindikleri yönelimsel düşü-

nümsellik ve karar verme alanının büyük ölçüde önceden biçimlendirilmiş (ya da tam olarak 'önceden-tasarlanmış') olduğunu ortaya koyar. Fail ve yapının bu şekilde dolayımın marifeti, failerin toplumsal koşullardan kaynaklanan somut kategorileşmiş ön-kavrayışları *icra edebilmeleri için* habitusa ihtiyacı olduğunu ifşa etmektedir. Demek ki habitus yalnızca bir form, şema ya da yapı değildir, tam tersine nesnel bir olay ya da duruma karşı belirli bir anlayışı ileri sürme, oyuna sokma ya da sahnelemeye dönük fail-merkezli bir kabiliyettir. Hal böyleyken, failin kabiliyetleri ancak kanıksanmış belirli şemalardan istifade etmesi sayesinde sahnelenebilir ve sonuçta nesnel olarak mevcut olan toplumsal bağlama bağlı olmayı sürdürür. Yönelimsel bilişsel tutumlara ilişkin toplumsal-ampirik inceleme bu suretle mümkün olmuştur.

Gelgelelim, Bourdieu'nün sembolik-pratik şemalar ve bunları harekete geçiren kapasiteler arasındaki bağıntıyı kavrama biçimi, yönelimsel ve düşününsel faillğe yeterince alan bırakmaz (Kögler, 1997; Bohman, 1997; ayrıca bkz. Turner, 1994). Böylesi eleştiriler babında ileri sürüldüğü gibi, edimleri ve pratikleri büyük ölçüde önceden-edinilmiş kavrayış tarzlarına bağlı olsa bile, Bourdieu'nün bilinçli stratejik faillği hesaba kattığını inkâr etmek anlamına gelmez bu (Foster, 2005). Aslında failler, daima öncedenyapılaşmış kavrayış şemaları temelinde olsa da, kendi edimlerini ve yönelimlerini belirli koşullara düşününsel olarak uyarlama kapasitesine gayet de sahiptirler. Bununla birlikte asıl mesele failin bizzat bu yorumlayıcı şemaları nasıl etkileyebileceği, önceden-edinilmiş öz-kavrayış tarzlarına nasıl meydan okuyabileceğidir. Öyle ki (a) bir şeyi bir şey olarak kavramanın belirli yolları, yani farklı kavrayış, duyum ve eylem tarzlarının düşününsel olarak angaje olmuş fail açısından nasıl mümkün kılınabileceği dönüştürebilir ve etkin bir şekilde eleştirebilir ve (b) belirli bir durumda ya da bağlamda menfaatler uğruna böyle kabiliyetlere yapılan stratejik işlevselci yatırım tarzının kendisine meydan okunabilir; failin mevcut eylem tarzının salt stratejik değeri olmayan, aynı zamanda doğası itibariyle önem taşıyan değerli varsayımlar ışığında ciddi ölçüde evrilebileceği anlamına gelir.

Fail ile yapı arasındaki Bourdieücü dolayımın kalkış noktasının semiyotik yapısalcılığın tek-tarafılığının üstesinden gelme girişimine çok şey borçlu olduğunu göstererek işe koyulacağım. Bourdieu'nün Levi-Strauss eleştirisi, deyim yerindeyse, habitus kanalıyla -yerleşik olmayan özgür bir bireyin bütüncül indirgenmesinden kaçınmak için- toplumsal olarak temellendirilmiş olarak kalmayı sürdüren faillik odağını vurgulayarak, eylem halindeki yapıların anlaşılabilirliğine yol açan armağan değiş-tokuşunun zamansal yapısını ihmal eder (Bourdieu, 1977 [1972]). Gerçi, Bourdieu'nün dil izahına özel olarak odaklanırsak eğer, haklı olarak daha bağlamsalcı ve pragmatik bir izah sayesinde üstesinden gelinmesi gereken semiyotik yapısalcılıktan hareket etmesi nedeniyle, *dilsel dünya dolayımının görece özerk alanını* tam anlamıyla izah et-

mekte başarısız olduğunu görürüz. Habitusla ilişkili kapasitelerin her daim hem dil-öncesi hem de dil-sonrası düzeylerde iş başında olan kapasiteler olduğunu ileri süreceğim. Yani bu kabiliyetler ancak gerek ön-kavramsal pratik yatkınlıklar, gerekse dilsel olarak dolayımlanmış kavramsal çerçeveler dâhilinde idrak edilebilir. Faillerin kendi ön-kavrayışlarını belirli bir duruma uyarlama tarzları, dilsel uğraklar kadar pratik uğraklara da bir şeyler borçludur. Toplumsal olarak kanıksanmış bir habitusun gerçekliği ifşa etme biçimi kısmen bu dilsel düzeye bağlıdır. Dolayısıyla, Bourdieu'nün bağımlı gibi görüldüğü, toplumsal ve dilsel habitus arasında var olan bir temel-üstyapı modelini ileri sürmek, yönelimsel bir anlama yetisi yaklaşımına ulaşma babında pratik ve kavramsal uğraklar arasındaki eş-oluşumun hakkını vermekte başarısız olur. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, aşırı kavramsal ve bilişsel dilsel anlayış izahlarının, sosyal diyalog ve anlama yetisinin büyük bir kısmını tanımlayan, toplumsal bakımdan yerleşik anlamlarda temellenen imgesel bakış açısını dışarıda bıraktığı iddia edilen dilsel boyutun kendisinin de pratik olarak edinilmiş ve şematik olarak dolayımlanmış bir tarzda anlaşılması gerekir.

Bu yüzden, Bourdieu'nun habitus anlayışının dille olan ilişkisini yeniden inşa edeceğim. Bu inşa tam olarak, dilsel habitusla ya da bizim dilsel olarak dolayımlanmış yönelimsel ön-kavrayışlarımızla bağıntılı olduğu kabul edilen toplumsal bakımdan kanıksanmış dil-öncesi habitusun bir analizini ve eleştirisi içerecek. Nihayetinde Bourdieu'nün analizi denklemin yalnızca bir yanını -toplumsal boyut ile dilsel boyut arasındaki temel ilişki- çözüme kavuştursa da, daha zengin bir kavrayışın inşasına da imkân verir. Bunu yapabilirsek, Bourdieu'nün son derece zengin ampirik analizleri ile habitus-bazlı koşulları faillğin ve dönüşümün kaynakları olarak gören düşünümsel faillik izahını birleştirmeyi umabiliriz. Toplumsal durumları seçenekler ve imkânlar alanını genişletmek amacıyla yaratıcı etkileşime girmenin dolayımlanmış olanakları olarak kavrayarak, nihayetinde fail ile yapı, özgürlük ile zorunluluk ve birey ile toplum gibi geleneksel ikiliklerden azade bir beden teorisiyle kullanışlı bir habitus kavramını birleştirmeyi de umabiliriz. Dolayısıyla, faillerin yaratıcı empati güçlerini ve diyalojik anlama yetilerini açığa vurdukları öznelarası karşılaşmalarda etkin hale gelen sembolik tahayyülün dolayımlayıcı gücü, öz-kimliğin önceden edindiği anlamların arabulucusu rolünü oynayan, aşırı ölçüde statik ve tutucu bir habitus anlayışına karşı harekete geçer.

1. Semiyotik İletişim Modelinin Sınırları

Semiyotik yapısalcılığın kesinlikle en klasik ve belki de en iyi ifadesini, karşılıklı anlayışın kod-modelinde örnekleyen Saussure'de buluyoruz. Buradaki yol gösterici fikir şudur: iki (ya da daha fazla) konuşmacının birbiriyle anlaşılır bir iletişim kurabilmesi için, iştirak ettikleri ya da düşünceleri ve inançlarını

yapılandırıp dile döktükleri *sembolik bir araç* üzerinden dışa vurmaları gerekir. Saussure'ün semiyotik model olarak konuşma çevrimini ilk kez takdim etmesinden destek alan bu yoruma göre, onun semiyotiği başarılı bir iletişim imkânını izah etmek üzere yola koyulmuştur (Saussure, 1983 [1915]; ayrıca bkz. Lee, 1997, Taylor, 1992).¹ Yönelimsel bir konuşma edimi -makul açıklamalarda bulunmaya yöneldiği ölçüde- müşterek bir söylem aracının mevcudiyetini varsayar.²

Saussure, bir imleyenin konuşmacılar için özdeş anlama sahip *bir imleyen olmasının* zaruri olduğunu ileri sürer; tarihsel ya da etimolojik bilgi, bu işlev babında konu dışıdır. Müşterek sembolik anlam olasılığını anlamak için, demek ki genetik bakış açısını geride bırakmak zorunludur.³ Örneğin 'ev'in anlamını anlamak için, onun bir terim olarak 'kökenine' ilişkin bilgi lüzumsuzdur. Özdeş anlam, iletişimsel etkileşime dâhil olan birey için benzer fikirlere mahsus olan belirli sembollerin müşterek biçimde anlaşılması olarak tanımlanabilir basitçe. 'Bu biçimde, dilsel bakımdan birbirleriyle bağıntılı olan tüm bireyler kendileri arasında bir tür anlam yaratacaklardır; hepsi, benzer kavramlarla bağıntılı benzer imleyenleri -şüphesiz kesin olarak değil, yaklaşık olarak- yeniden üreteceklerdir' (Saussure, 1983 [1915]: 13). Semboller aracılığıyla bir diğer konuşmacıyla iletişim kurabileceği farz edilen bir konuşmacı, anlaşılmuş olma ihtimalini varsaymak zorundadır. Bir hayli genel ve yapısal tarzda olsa da, bu, Saussure'ün dil-kullanıcısının perspektifine ayrıcalık tanıdığı anlamına gelir. Sonuçta, yapısalcı bir dilbilim ihtiyacını belirleyen, ('benzer kavramlarla bağıntılı benzer imleyenler'i varsayan) idealize edilmiş birincis şahıs konuşmacının perspektifidir.

Böylesi bir yapısalcı dilbilimin, iletişimin başarısını açıklamak için, tam olarak ne tür bir sisteme, *koda*, konuşmacıya ya da dinleyiciye yaslanılacağı meselesini inşa etme görevi vardır. Dolayısıyla, imleyenin bir anlama, yani, daha kesin konuşmak gerekirse, *müşterek* bir anlama sahip olmasına imkân veren bağıntıları ve işlevsel özellikleri inceleyen 'eşzamanlı' bir bakış açısının

Konuşma çevrimi modeline göre, (A) bireyi, bir diğer bireyin (B) bilebileceği, dilsel gösterenlerce temsil edilen bilinçli ifadelerde bulunabilir. Burada fikirlerin iletimi, fiziksel hava dalgaları üzerinden (A) bireyine önceden sunulmuş düşünceleri 'anlaması' münasebetiyle alıcıya belirli sesleri 'iletin' sözle jestler kullanılarak gerçekleştirilir. Temel mesele şudur: anlamın (A)'dan (B)'ye 'iletilmesini' mümkün kılan şey nedir? (A) ile (B) arasındaki karşılıklı olarak paylaşılan bir sembolik kavrayışı yaratıp işler hale getiren sürecin en önemli kısmı olarak düşünülmesi gereken şey nedir?

Bununla birlikte, ampirisist öncüllerine kıyasla çok daha radikal olan böylesi bir başarı, düşüncenin iletişim amacıyla kullanılan 'dil'in toplumsal ortamına 'sonradan' aktarımı sayesinde açıklanamaz sadece; tersine, sembolik dolayımı atfedilen şey tam da düşüncenin kendi imkânıdır.

'Genetik' bakış açısı, bir kavramın belirli bir anlama nasıl sahip olduğuna, yani belirli bir 'sesin' belirli bir kavramsal ya da bilişsel kavrayışlar nasıl 'bağıntılı hale geldiğine dair tarihsel bir başlangıcı yeniden inşa edebilir.

yerine genetik ya da 'artzamanlı' bakış açısının ikame edilmesi gerekir. Bu bakış açısı, tek başına, kullanılan sembollerin *benzerliğini* ileten, farklı bireyler arasında gidip gelen sembollerini yerleşik kılan yapısal bağıntıları yansıtmamıza imkân verir. 'Eşzamanlı bakış açısının artzamanlıdan daha ağır bastığı açıktır, zira dil kullanıcıları topluluğu için biricik gerçek budur [...]. Eşzamanlılık yalnızca tek bir perspektife, dili kullananların perspektifine sahiptir' (Saussure, 1983 [1915]: 13). Gerçi, konuşmacıların iletişim kurmak için zorunlu olarak istifa etmesi gereken sembolik kuralların ya da imleyenlerin yapısal özelliklerinin bilincinde olduğunu ima etmez. Saussure için, yapısal dilbilimin esas görevi, ki gerçekte tam da bu disiplinin özerk bir bilim olarak doğduğunun belgesidir, böylesi sembolik sistemlerin altında yatan nitelikleri 'nesnel biçimde' yeniden inşa etmektir.⁴

Kodun yapısını belirlemek için Saussure, fiziksel-psikolojik veçheleri haklı olarak değerlendirmesinden dışlar. Gerçekte seslerle değil, anlama sahip 'deneyimlenmiş' ses-kalıplarıyla ilgilenmekteyiz. Benzer şekilde, *bireysel konuşmayı* da değerlendirmemizden dışlamak zorundayız. Saussure, çok daha az tartışmalı olan bu noktayı, konuşmanın yalnızca dilin temel yapısını 'sergilediği' argümanını ileri sürerek vurgularken, *müşterek* kavrayış-doğası gereği-ancak tikel yönelimsel edimlerden önce gelen ve bunları hem aşan hem de gölgede bırakan bir boyutta mümkün olabilir. Saussure, *müşterek* anlam meselesinin dili *toplumsal bir fenomen* olarak ele almayı gerektirdiğini anlamış ve dolayısıyla, anlamı mümkün kılan temel düzeneğin safi bireysel düzeyde gerçekleşmesini semiyotikten dışlama yetkisine sahip olduğunu hissetmiştir. *Bir konuşma edimi (parole)*, dilin sunduğu temel *kodlardan* faydalanan konuşmacıların 'bireysel bir istenç ve idrak edimi' olarak tanımlanır; buna karşılık *dilsel-yapı (langue)*, *müşterek* bir ortam, konuşmacılar arasında birbirlerini karşılıklı olarak anlayabilecekleri bir tür arabuluculuk zemini olan kodu meydana getirip yerleşik kılar.

Saussurecü semiyotiğin herkesçe bilinen ayrıntılarına girecek yerimiz yok-muhtemelen buna gerek de yok. Yalnız şu kadarını hatırlatayım ki dilsel-yapı (*langue*) toplumsal, bütüncül, eşzamanlı bir formel sistem olarak tanımlanır. Dil bir göstergeler sistemi olarak tarif edilebilir. Bir gösterge ise, başka bir şeyi 'gösteren' ya da temsil eden maddi bir taşıyıcı olarak anlaşılabilir (ayrıca bkz. Cassirer, 1955 [1923]). Demek ki anlamı tayin eden kavramsal ve maddi bir yön vardır. *Bir gösterge, gösteren ile gösterilen ya da ses imgesi ile kavram/ideanın birleşmesinden müteşekkil bir ikiliktir*. Bununla birlikte, tekil bir gösteren ile gösterilen arasındaki bağıntıyı ancak öteki göstergelerin farklılığı mümkün kılar.

⁴ Dil kullanıcısının 'sezgisel' perspektifinden bakıldığında anlam 'eşzamanlı olarak' her iki iştirakçiye aitmiş gibi görülsede, böylesi bir *müşterek* anlam 'mucizesini' mümkün kılan yapısal nitelikler genellikle hepten gizli kalır. Tam da sembollerin yapısına içsel etmenleri analiz eden yapısal bir perspektif ancak bunun nasıl mümkün olduğunu açıklayabilir.

Saussure'ün özgün fikri budur. Dolayısıyla bir göstergenin kimliği ya da anlamı, ne bir düşüncenin önsel telaffuzuyla ne de sabit bir varlığa ya da şeye atıfta bulunmasıyla değil, aksine yalnızca diğer sembolik birimlerden farklıyla tayin edilir.⁵ Buradan çıkarılabilecek iki kayda değer sonuç saptayabiliriz: ilki, her gösterge sisteminin ya da dilin anlamı 'keyfi' ayrımlar üzerinden tanımlaması uyarınca ortaya çıkan *nedensizlik ilkesi*⁶; ve ikincisi, bir dil bünyesindeki tüm farklılıkların kavramsal anlamları birbirinden ayıran ses kalıplarının ve dolayısıyla ses kalıpları arasındaki farklılıkları tanımlayan kavramsal anlamların ürettiği içsel farklılık uyarınca var olan *içsel farklılaşma ilkesi*.⁷

Artık kayda değer olan şey, *geleneksel bir göstergeler sisteminin*, konuşmacılar arasında müşterek anlamı mümkün kılacak şekilde arabuluculuk yapmasıdır. Yukarıda da ifade edildiği gibi, Saussure bu tezi daha radikal bir iddiayla, 'düşüncenin' biçimsiz kütesini 'eklemlenmiş' ve dolayısıyla anlamlı birimler

⁵ Bu meseleyi destekleyen iki düşünce vardır. İlk düşünceye göre, dilsel birimleri ancak anlamlarını belirleyerek ayırt edebiliriz. Yabancı bir dili duyduğumuzda, kaç adet sözcüğün mevcut olduğunu ayırma kabiliyetine sahip değilizdir. Bunu yapabilmek için, sözcüklerin anlamlarını bilmemiz gerekir. Bununla birlikte, fonetik farklılıkları daha temel, fonetik bir düzeyde içsel olarak tanımlayan her bir dil, anlamlı olarak değerlendirilebilir. Örneğin Japonca j ile r arasında farklılaşmaya gitmez, Almaca ise w ile v arasında, ama İngilizce'de her ikisi de anlamlıdır, yani anlam-kurucudur. 'Alakarga' (jay) ile 'kedibalgı' (ray) farklı şeyleri anlandırır, ama Japonca'da ifade edilemez bu. Almaca'da 'çark' (Wheel) ile 'peçe' (veil) arasındaki farklılığın izi fonetik olarak sürülemez. İkinci düşünceye göre, fonetik seslerin kavramsal farklılıkların sabitletmesini ve saptanmasını mümkün kılan belirli bir ses örüntüsü içerisinde anlamlı farklılıklara ayrışması, keyfi ve uzlaşımsaldır. Dolayısıyla, 'inek' (cow) ile 'şimdi' (now) arasındaki farklılık simgesel bakımdan inek kavramını sabitlememize imkân tanırsa da, 'Kuh' ya da 'vache' gibi anlamsız sözcüklerin neden bu denli makul olmadığının hiçbir içsel gerekçesi yoktur. Anlamı anlaşılabilir kılan sistemler, bu yüzden keyfidir.

Gelgelelim, kayda değer olan şey, sistemler bünyesinde var olan farklılıkların kullanımının mutlak biçimde belirlenmiş ve bu yüzden bireysel kullanıcı açısından anlama ulaşmak için zorunlu olduğudur. Buna, keyfilik fikrine karşıt biçimde, gösterge sisteminin *uzlaşımsallığı* denebilir. Sembolik düzen temsil ettiği ya da dışa vurduğu düşünceyle (ve nihayetinde gerçeklikle) ilişkisinde keyfi olmasına rağmen, bu ilişki farklılıklar sistemi içerisinde olmazsa olmazdır, zira anlamın ayırımı ancak kurulu farklılıklar düzeni (her bir gösterge ve gösterge kullanıcısı için benzer olmak şartıyla) tesis edebilir.

Anlam bünyesindeki nesnel farklılıklara yapılan göndermeler, anlamın 'psikolojik' yanına dönük yönelimin meşrulaştırdığı anlamsal kısıtlama nedeniyle dışlanmış. Bu 'psikolojizmin', bir konuşmacının ancak toplumsal anlam evreninin bir katılımcısı olarak toplumsallaşması sayesinde o konuşmacı haline gelebilmesinden ötürü, Saussure'ün toplumsal anlam teorisine çelişmediğini biliyoruz. Benzer şekilde, nesnel fonetik farklılıklara yapılan göndermeler de dışlanmış, zira doğal diller, neyin anlamlı ses-ayrımları olarak hesaba katılacağına içsel olarak 'karar veren' uzlaşımsal sesbilimsel farklılık sistemleri inşa ederler. Dolayısıyla bir dil bünyesinde herhangi bir pozitif terimin tanımlanması, dilsel ya da sembolik sistem bünyesindeki *farklılığını* bilebilme temelinde mümkündür ancak. Saussure'ün dilin bir söz değil, bir form olduğu, zira içsel farklılıklar tarafından, yasasının 'göstergeler' ile 'gösterilenler'i birbirinden ayıran kuralların inşası tanımlandığı şeklindeki iddiasının ötesine geçtiğimiz nokta burasıdır.

halinde yapılaştıran sembolik bir telaffuz, maddi bir taşıyıcı olmadan düşüncenin iletilmesinin mümkün olmadığı iddiasıyla birleştirilerek temellendirir (Cassirer, 1955 [1923]).⁸ Platoncu dil-öncesi kavramsal anlam kavrayışının dışlandığı anlamına gelir bu; diller geleneksel anlam sistemleri olarak mevcut oldukları için, düşüncenin kendisi uzlaşımalsal bir göstergeye dayanır.

Bu modelin beraberinde getirdiği münferit problemlere işaret etmeden evvel, bir düşüncemi dile getirmenin tam da sırasıdır. Dummett'in iddia ettiği gibi, konuşmacının bilincinin sembolik olarak yapılandırılmış olması, Saussure'un ampirisist bir topluluk psikolojisinden hiçbir zaman kaçamadığı anlamına gelmez (Dummett, 1990: 131ff.). Sembolik ilişkiler konuşmacının zihni içerisinde birbiriyle 'bağlantılıdır' ve sentagmatik ya da paradigmatik anlam kalıplarının yapılaştırdığı anlamı dışa vururlar. Gerçi bu sembolik formlar, Durkheimcı bir tarzda, içerisinde benliğin toplumsallaştığı, her bir konuşmacının 'birikmiş bir modeller stoku'nu ve böylece kendine özgü dilsel kabiliyetini inşa ettiği, evvelden oluşturulmuş toplumsal bir ortam olarak betimlenmiştir. Dolayısıyla Saussure, anlamın-yapısını, zihinsel ilişkilerin psikolojik alanında değil, müşterek bir sembolik yapılaşma alanında iştirak eden konuşmacı ile dinleyicinin ortasına yerleştiren *bir toplumsal dışsalcı (externalist)* olarak kanıtlamaya çalışır.⁹ Demek ki burada dil ile anlamın dolayımına yönelik kayda değer bir adım atılmıştır. Gelgelelim, bu açıklamalara rağmen, kod-modele ait üç büyük problemi varlığını sürdürür.

1. Saussure (dilsel olarak inşa edilmiş bir kodun gerçekte yerleşik kuralardan ve normlardan yapılan bir soyutlama olduğunu ima ederek) kodların konuşma sayesinde imal edildiğini iddia etmesine rağmen, dilsel kabiliyetlerin toplumsal gömülmüşlüğüne yeterince hesaba katmaz. Dil, nihayetinde katı biçimde sınırlandırılmış bir içsel farklılıklar alanında mevcut olan formel ve bütüncül bir sistem olarak sunulur. Anlamı garanti etme işlevi burada yatar. Gerçi (bir tür sentagmatik ya da paradigmatik göstergebilimsel ilişkiler gibi) sembolik bir ardışıklık kavramının (Saussure, 1983 [1915]: 121 ff.), kodun kendisi tarafından belirlenemeyen ve kontrol edilemeyen pratik bağlamlarda *anlaşılması* ve tatbik edilmesi gerekir (Stern, 2003; Dreyfus, 1980; Wittgenstein, 1953). Formel bir kural çeşitli biçimlerde yorumlanabileceğinden, faillerin

⁸ Bu fikir, dili düşüncenin eşit ölçüde zorunlu aracı olarak gören Humboldt'a kadar geri gider en azından. Humboldt dili '*düşüncenin şekillendirici organı*' olarak tanımlamıştır [...]. *Düşüncenin, sözlü aygıtların ve işitmenin ayrılmaz bağlayıcısı olan dil, değiştirilemez biçimde insan doğasının kökensel oluşumuna dayanır [...]*' (Humboldt, 1988: 54 ve 55). Cassirer'in sembolik formlar felsefesi de aynı düşünceye yaslanır (Cassirer 1955 [1923]). Saussure, onu 'zihinselci' olarak görülen kod eleştirileri karşısında, kodların *öznelerarası konuşma pratikleri* doğrultusunda kurulduğu fikrine işaret edilerek savunulabilir ayrı zamanda. Bu itibarla kodlar, iletişim halindeki faillerin 'gerçek' toplumsal pratiklerine bağlı görünürler. Bununla birlikte, aşağıdaki eleştirilerin de ifşa etmesi gerektiği üzere, bu savunu hâlihazırda Saussure'un teorik araçlar olarak bizzat desteklediği şeyin ötesine geçebilir.

hâlihazırda kuralı nasıl anlayacaklarını bilmeleri gerekir. Kural farklı biçimlerde yorumlanabilir olduğundan, yorumlumu sabitleyen *yeni* bir kural var olamaz; varsayılan 'kuralın uygulanması' (tam olarak nasıl anlaşılacağı) yanında da aynı problem ortaya çıkabilir. Bununla birlikte, vazgeçilmez olan şey, kuralın nasıl uygulanacağını bilmektir. Buna göre, faillerin anlama yetisini hesaba katmak için bir tür pratik uygulama becerisine (*know-how*) sahip olması gerekir. -Bir metnin, bir filmin, bir sanat yapının ya da bir konuşmanın formal ve analiz edilebilir yapısını üreten- 'kodlama' süreçlerinin yönelimsel anlamın 'kodunu çözme' işini önceden tayin edemeyeceğini gösteren kültürel çalışmalar -Gadamer'in yorum ve uygulamanın iç içe geçmişliği tezini yankılayan (Gadamer, 1989 [1960])- bu Wittgensteinci argümanı kanıtlamıştır (Hall, 1980). Tam tersine, yorumlayıcı kavrayış, 'kurallar'ın safkan uygulanışından hem daha zor hem de daha nüfuzlu olan anlama yetisinin sembolik-pratik geçmişinden istifade eden bağlama-duyarlı, yerleşik bir anlamdan doğar. Bourdieu anlamın bu boyutuna değin bir hayli açık bir kavrayışa sahiptir, zira habitus kavramı anlamın sezgisel, pratik ve yerleşik ifşasını sosyolojik analize ulaşılabilir kılmak için geliştirilmiştir.

2. Saussure'ün modeli, kodu başarılı bir iletişimin yarı-aşkın bir önvarsayımı olarak takdim ettiği ölçüde, konuşmacının yönelimsel farkındalığından tam anlamıyla ayırmaz. Bununla birlikte, bu genel ilişki, kodun-artalanı ile yorumlayıcı icra arasındaki *yorumlayıcı bağıntıya* tercüme edilemez. *Dil ile söz* arasındaki, kod ile konuşma edimi arasındaki katı metdolojik ayrıma çok şey borçlu olan dilsel dönüşüm -bireysel konuşmadan 'türüyor' gibi değerlendirilse de- anlam üzerinde yönelimsel ya da bilinçli herhangi bir etkide bulunma hünerini gösteremez. Durkheim'ı anımsatan Saussure, *dilin* 'kendi başına onu yaratmak ya da düzenleme gücünden mahrum olan bireye dışsal olarak' var olduğunu ileri sürer (Saussure, 1983 [1915]: 14). Dilin biçimsel niteliklerine ilişkin akla yatkın bir açıklama olmasına karşın, faillerin dünya ve diğerleriyle girdikleri etkileşimlerden türettikleri anlamların bilinçli dönüşümü ve uyarlanması süreçlerinin tümünü açıklamadan bırakır. Bu bakımdan Bourdieu, Saussure'ün yapısalcı yaklaşımının attığı tartışmalı adımları takip eder. Göreceğimiz gibi, Bourdieu dilin yapı ya da *dil* yetisi olarak kavramsallaştırmasını kabul etmeyip aşmaya çalışır ve bunu yerine habitus kavramını ikame eder; gelgelelim, habitusun sunduğu yapısal/şematik kaynakların 'gerçekleşmesi' ya da bağımlı bir sonucu olarak görülen yönelimsel ve düşünümsel fail noktasında, habitus ile fail arasındaki sözde-kurucu ilişkiyi muhafaza eder (Bohman, 1997; Kögler, 1997).

3. Saussure'ün modeli iletişimi, *müşterek bir yapı* sayesinde etkin kılınan bir süreç olarak kavrar, fakat 'müştereklik' dil-kullanıcılarının bir şekilde ayır-
dında oldukları *karşılıklı ve öznelarası bir bağ*, yani konuşmacıları (üstü kapalı olsa da) belirli beklentilere ve normlara bağlayan, *zımnî bir normatif düzen* ola-

rak anlaşılmaz. Bilakis, müşterek anlamın üretimi, benzer şekilde yapılaşmış gösterge stoklarının iyi kötü aynı biçimde gerçekleşmesi açısından izah edilir. Bu nesnel bakımdan özdeş yapıların anlamsal benzerliği açıklaması umulur. Müşterek anlam *deneyiminin* -yani, dilin toplumsal kullanımında 'ima edilen' beklentilerin ve normların sezgisel bilgisine sahip olan katılımcılar gerçeğinin- tam anlamıyla izah edilmeden bırakıldığı anlamına gelir. Gerçekte Saussure semiyotik kodlara ilişkin 'normatif' bir kavrayışı üzerine basa basa reddeder: 'Eşzamanlı yasalar geneldir, fakat zorunlu değildirler. Eşzamanlı bir yasanın konuşmacılara ortak dilin kısıtları tarafından dayatıldığı doğrudur. Fakat biz burada dil kullanıcılarıyla bağlantılı bir zorunluluğu tahayyül etmiyoruz [...]. Eşzamanlı bir yasa basitçe var olan bir kuralı dışa vurur' (Saussure, 1983 [1915]: 91). Saussure dilsel kullanımın doğasında bulunan üstü kapalı normatifliği bütünüyle gözden geçirir. Aşağıda da göreceğimiz gibi, dilsel pratiklere iştirak etmek aslında normatif bir boyutu zorunlu kılar, konuşmacıların kendilerini belirli yollarla ifade etmeye ve sergilemeye mecbur bırakır ve dilsel araçlar kullanan konuşmacıların sorumlu tutulabileceği önvarsayımları gerekli kılar. Dilin öznelarası icrası, anlamın müşterekliğini yalnızca *düzenlilik* açısından işletmek yerine, takip edilen kuralların *normatifliğine* dair bir inceleme talep eder.

Burada Bourdieu de, dilsel olarak dolayımlanmış pratiklerin yapısında bulunan varsayımların ve kuralların amaçlanmış normatif anlamını meseleye dâhil etmekte aynı şekilde başarısızdır, öyle ki bu pratiklerin ihlal edilmesi -yani olağan dil kullanımı tarafından talep edilen ya da beklenen bir şeye taban tabana zıt bir şeyin ya da bir kimsenin *deneyimi*- eleştirel bir tepkiyle karşılanmıştır. Böylesi ihlaller sık sık bir gerekçelendirme talebine yol açabilir, öyle ki beklenmedik bir tutum, sunduğu yeni gerekçeler doğrultusunda eylemi anlaşılabilir hale getirir (Brandson, 2000). Bourdieu dilsel kullanıma içsel belirli bir normatifliğin olduğunu idrak eder, fakat bunu esas itibarıyla sembolik iktidar bağlamında, yani -Saussure'deki gibi- mevcut duruma geleneksel olarak dayatılan olağan ve normalleştirilmiş bir düzen bağlamında analiz eder. Demek ki sembolik düzenin içsel örgütlenişi, toplumsal olarak kanıksanmış farklı becerileri ve pratikleri ihtiva eden, farklı biçimlerde oluşturulmuş toplumsal çevrelere farklı erişim bağlantılarını ve dolayısıyla farklı toplumsal konumları tanımlayan, orantısız biçimde ulaşılan kaynaklar üzerinden izah edilir. Dolayısıyla amaçlı bir konuşmacının geçmişinin yapısal-bütünsel örgütlenişi, anlamın müşterekliğini eksiksiz biçimde açıklar.

Bu analiz, kâh dâhil olunan ve karşılık verilen farklı habitus oluşumları üzerinden açıklanan, kâh farklı kaynaklara ve habituslara sahip failerin deneyimi üzerinden yeniden yapılandırılan özenelarası ilişkinin daha sonraki bir sonuç olduğu fail-yapı modeline dayandırılmıştır. Habitus, toplumsal bağlamı dâhilinde, bir bütün olarak fail merkezli ve failin toplumsal konumunu geliş-

tirmek için birleştirdiği kaynaklardan oluşan sermaye, beceriler ve bilişsel-toplumsal kabiliyetler olarak işlev gösterir (Bourdieu, 1977 [1972]; 1990 [1980]; 1985) [1984]). Genellikle erişim dâhilindeki şeye erişilmeye çabaladığı için, esas itibariyle habitusun şekillendirdiği çıkarların ve erekların gerçekleştirilmesinin araçları olarak işlerler. Dolayısıyla çıkarlara ve değerlere dönük maksatlı yönelim, iddiaların geçerliliğinin değerlendirilebileceği zemini sunan ötekiyle toplumsal olarak karşı karşıya gelme fikri üzerinden *kavramsallaştırılır*, fakat habitusun sunduğu sezgisel, pratik ve yerleşik özkavrayışın ürettiği toplumsal olarak imal edilmiş ve nedensel olarak uyarlanmış yapılar aracılığıyla *izah edilir*. Buna göre, Bourdieu'nün pratik hamlesi, Saussure'un semiyotik yapısalcılığına kıyasla önemli ölçüde ilerleme kaydetse de, habitusu yönlemsel failliğin temel kaynağı şeklinde kavramsallaştırarak yapısalcılığın yöntembilimsel bagajını bir miktar muhafaza eder. Bununla birlikte, Bourdieu'nün eleştirisini ve post-Saussurecü analizini bu bağlama yerleştirmek için, onu çok daha açık bir biçimde post-Wittgensteinci normatif iletişimsel anlam yaklaşımının yanında konumlandırmak zorundayız.

2. İki Dilsel Anlam Modeli: Gerçeklilik İddiaları Karşısında Pratik Yatkinlıklar

Saussure'un kod-modeline dönük eleştirimiz, müşterek dilsel anlamın yenilenmiş bir kavranışı için zorunlu bir arayış duygusu ve dolayısıyla, dilsel bakımdan dolayımlanmış bir düşününsel fail sunuyor. Böylesi bir kavrayış, terimlerin ve cümlelerin bağlama-bağlı icrasını kapsayabilmeli, anlamın düşününsel dönüşümlerini hesaba katabilmeli ve dil kullanımının özünde bulunan üstü örtük normatif boyutu kesinlikli göz önünde bulundurabilmelidir. Bununla birlikte, halen ortak temel gibi 'bir şeyi' saptayabilmesi gereken böyle bir teorinin, aynı zamanda müşterek anlamı hesaba katan bir *aygıt*a da gereksinimi vardır. Belki de son zamanlarda baskın olan performatifliğe dönüş sayesinde yapılan daha bariz hamle, konuşmacı ve dinleyicinin takip ettiği *kuralları bizzat performatif pratiklere* yerleşik kılmaktır. Failleri birbirine bağlayan kurallar ve yapılar; artık, 'ortak bir kod' gibi temel sezgisel varsayımların metodolojik olarak nesnelleştirilmesi sayesinde dışsal bir sembolik ilişkiler sistemini yansıtmaktansa iletişimsel pratiklere içsel, 'iç içe' varolan şeyler olarak görülmektedir. Kod-modelden performatiflik paradigmasına yapılan dönüş, kural ya da yapının - daha kesin bir şekilde söylersek, yapılaşmanın (krş. Giddens, 1994)- yorumsamacı performansla yer değiştirmesine dayanır.

Şimdi bu pratik-iletişimsel hamle yapıldığına göre, birbirinden farklı ancak bir şekilde tamamlayıcı iki yordam üzerinden ideal-karakteristikte bir istikameti takip edebiliriz. Bir yanda, olgun Wittgensten'dan feyz alan, ama anlam, hakikat ve anlayışlara dair birtakım evrensel *varsayımlar* elde etmek

adına iletişimsel bağlamlardaki kural takibi fikrini sistematize etmeye çalışan *söz edimi kuramı* yaklaşımını buluyoruz (Wittgenstein, 1953; Searle, 1969; 1995; Habermas, 1983/1987 [1981]). Bu paradigma, konuşmacıların müşterek karşılığusal normlar olarak anlaşılan bir dizi standartlaşmış kullanım vasıtasıyla iletişimsel uzlaşıya eriştiğini varsayar. Diğer yandaki Foucault ve Bourdieu'da bulduğumuz post-yapısalcı yaklaşım ise, algıyı, kavrayışı ve eylemi biçimlendirerek konuşmacıları kısıtlayan, üstü örtük söylemsel kurallar ve pratiklerin (deyim yerindeyse, 'normalleştirici normların') analizine koyulur. Anlamli-yönelimlerimizin ve hakikat-iddialarımızın başarısını hesaba katabilen karşılığusal idealleştirme sürecinde ulaşılabilecek *evrensel koşullar* yerine, bu yaklaşım, belirli konuşma edimlerinin *fiili başarısının* (ya da başarısızlığının) nasıl da sözlü icraların temel dizgelerinde temellendirildiğini ifşa eder. Dolayısıyla, dilsel performatifliğe dönük yaklaşımlarda dramatik bir boşluğa, aslında derin bir içsel gediğe tanıklık ediyoruzdur. 'Temel' performans-kurallarının içsel inşası, hem öznelarası iletişim olanağı hem de müşterek anlam babında hesaba katılır *ya da* diğerlerinin yanı sıra, söz edimleri yaklaşımını da tanımlayan, tam da evrensel değer-yöneliminin doğasında bulunan zorunlu mitlerin ve yanlış-tanımların maskesini indirmek için eleştirel bir araç olarak işe koşulur. Söz edimleri kuramı, bizlerin hakikat-yönelimli müşterek anlam duygumuzun altında yatan evrensel varsayımların yeniden inşasını hedefliyoruzken, söylemsel-teorik yaklaşım ise, çoğunlukla böylesi pratiklerde icra edilen sembolik-toplumsal iktidarın bir eleştirisi olarak performatif edimlerin üstü örtü kurallarının yeniden inşasından beslenir.¹⁰

Söz edimleri yaklaşımı, öznelarası anlama için yeni bir 'performatif' temel sunarak evrenselci ve hakikat-yönelimli sezgilerimizi kayda geçireceği iddiasındadır. Temel tasarım şudur: bir konuşmacı, Saussure'ü ilk başta harekete geçiren fikre çok benzer şekilde, 'performatif öz-çatışma'dan (yani, niyetlenilmiş içerik ile sözel performansları arasındaki çelişkiden) ancak müşterek anlamın mümkün olduğunu varsayarak sakınabilir. Daha yakın bir analiz, anlamsal benzerliğin sözdizimsel ya da semantik kurallar tarafından yeterince garanti edilmediğini, tersine terimlerin ve cümlelerin kullanıldığı pragmatik bağlamın anlaşılması gerektiğini gösterir (Habermas, 1992). Bununla birlikte, pragmatik zemin, bağlamsalcılığa ya da göreciliğe kapı açmaz, zira lafzi anla-

¹⁰ Benim analizim gerek konuşma edimleri kuramı gerekse de postyapısalcı varsayımlara dayanan toplumsal kuramların eksiksiz bir mukayesesine girişmiyor. Bilakis, özel olarak üst örtük toplumsal arka plan varsayımlarının iktidar-merkezli içerimleri karşısında normatif içerimlerine göre yorumlanması meselesine odaklanıyorum ben. Habermas ve Bourdieu'nün şahsi katkılarına dair çok daha ihtiyaç duyulan bir inceleme için, Simon Susen'in yazdığı kitaba (2007) daha çok göz atmak gerekir. Hermenötik düşünümsellik bağlamında Foucault ile Habermasın eleştirel bir karşılaştırması için, bkz. Kögler (1996).

mı tanımlayan dilsel kullanımın doğasında bulunan standartların ya da tiplerin yeniden inşa edilmesi mümkündür.¹¹

Söz edimleri kuramının Habermasçı versiyonu, ‘iletişimsel eylem kuramı’, bu bağlamda özellikle yol göstericidir (Habermas, 1983/1987 [1981]). Habermas, iletişimsel bağlamlara dâhil olan bir konuşmacının, üstü kapalı olsa bile kesinlikle geçerli iddialar öne sürmek için, normatif olarak yapılanmış bir duruma *ister istemez* iştirak *edeceğini* ileri sürer. Buradaki fikir şudur: konuşmacılar genellikle söyledikleri şeyin doğru olduğunu, rasyonel olarak kabul edilebilir ahlaki kuralları takip ettiklerini ve konuşmacı tarafından bakıldığında sahici bir niyeti dışı vurduklarını varsayarlar. Böylesi normatif yönelimler, gündelik konuşmalarda *örtük olarak* mevcuttur ve bir ya da birden fazla iddia öne sürülür sürülmez *belirginlik* kazanırlar: sonrasında konuşmacının söylediği şeyi neden söylediğini gerekçelerini sunması gerekir ve öznelarası anlaşmanın ortadan kalkması ancak anlamın müşterekliğini kesintiye uğratan boşlukların doldurulmasıyla *telaflı* edilebilir. Dolayısıyla, belirli bir anlamda, anlamın müşterek oluşu, makul gerekçelerin ihtiyaç halinde sunulabileceği şeklindeki karşılıklı varsayıma dayanır. Habermas’a göre, *anlam ve geçerliliğin* karşılıklı olarak birbirini varsayan kavramlar olduğunu gösterir bu, zira bir sözcenin anlaşılması, dinleyicinin onu olumlayabileceği ‘koşulların bilgisi’ sayesinde açıklanabilir. *Bir söz edimini, onu kabul edilebilir kulan şeyi* [yani, varsayılan geçerlilik koşulları onu kabul edilebilir bir şey kıldığında, HHK] *anladığımızda kavrarız* (Habermas, 1983 [1981]: 297, italikler orijinal metinde).

Habermas’ın iletişim kuramı, her bir konuşma ediminin anlamlı olmak adına istifade etmesi gereken ön-anlamaların örtük ufku sayesinde garanti altına alınan *anlamın bağlama gömülü oluşunu* hesaba katmaz. Bu *geri plandaki varsayımlar* –ki Habermas’a göre, ‘yaşam dünyası’ adını verdiği şey bünyesinde yerleşiktir- sözcelerin başlangıçta tanımlanıp şekillendirildikleri ve çoğunlukla gömülü oldukları bağlamı düzenler. Gelgelelim, Habermas için sözcelerin tasarlanmış anlamı, onların *ilk* kullanıldıkları bağlamlarla sınırlandırılmıştır, yani bu bağlamlarla kuşatılmış değildir. Habermas, en somut koşullar dâhilinde bile durumun böyle olduğunu, zira sözcelerin gerçek, doğru ve sahici olan (üstü örtük olsa da) iletişimsel mütabakat ile sözcelendiğini varsayar: dolayısıyla sözceler, yapıları gereği, bağlam-aşırı, daha geniş ve işin doğrusu nihayetinde ‘sonsuz’ ya da anlamın evrensel bağlamına dair geçerlilik iddiala-

Olgun Wittgenstein tarzında oyundan vazgeçip kontrol edilemez bir bağlamlar ve kullanımlar çokluğunu kabul etmek şöyle dursun, belirli standart kullanım tipleri seçilebilir ya da toplumsal iletişime katılan konuşmacıların sezgisel ön-kavrayışlarından hareketle yeniden inşa edilebilir. Böylesi yeniden inşalar, yalnızca doğruluk ve referanslara odaklanmakla kalan pozitivist geleneğin hatalarını tekrarlamayacaktır; bilakis, öznelarası kurallardan türetilen müşterek anlamın uyarlanması, bir dizi alandaki toplumsal değer-yönelimlerini bünyesinde barındıran yelpazeyi genişletecektir.

rını ima ederler. Başlangıç varsayımları bağlam-aşırı iddialarla iç içe geçtiğinden, ilkin belirli koşullarda şekillenen anlam, başka herhangi bir bağlama 'iletilebilme' hünerine sahiptir.

Şimdi, Foucault ve Bourdieu'nün sorguladığı şey tam da, rekabet halindeki performans-kuralları paradigmasının *bağlam-aşırı olma olasılığına* ilişkin bu iddiadır. Bununla birlikte, mutlak karşıtlık noktasını yakalamak için, kuralla dayalı bağlamlara bağlamsal gömülmüşlüğü'nün aslında 'kurallar' babında çok da mesele olmadığını (söylem analizinin kuralları yeniden inşa edilebilir), aksine *pratik kapasitelerden* birinin, yani kurallara müracaat edilen bağlamlardaki arka planı şekillendiren somut yatkınlık ve başarıların mesele olduğunu anlamak önemlidir. Foucault ve Bourdieu, bu bağlamsal kuralları, *anlama şekil veren* kurallar olarak değerlendirmiştir. Wittgenstein'ı takip edersek, kurallar, 'kendi başlarına' anlam-bağlamlarını tanımlayamazlar, aksine kurallar faillerde yerleşik bulunan bilişsel ve yorumsamacı pratiklere derinlemesine kök salar ve bu pratikler sayesinde işlerler. Foucault -'delilik', 'sağlık', 'insan', 'cezalandırma' ve 'cinsellik' gibi modern kavramları bünyesinde taşıyan (Foucault, 1979 [1975]; 1990 [1966]; 1994 [1976])- modern kurumların kendilerini hümanistik biçimde kavramalarına saldırır; Bourdieu'nün belirli bilişsel kapasitelerin sınıfsal temellerini yeniden inşa etmesi ise, toplumsal pratikler ve bunlarla bağıntılı pratik duyumların önceden yapılandırıldığı ve bu yüzden tüm kuralla dayalı davranışların bilinçli şekilde tahmin edildiği iddiasına yaslanır (Bourdieu, 1977 [1972]). Bourdieu pratik duyumu 'habitus' olarak, belirli cümleler ve sözceler oluşturabilen üretici bir kapasite olarak tanımlar; habitus hâlihazırda failin algılarını, düşüncelerini ve eylemlerini, belirli toplumsal koşullarda edinilebilecek üstü örtük bir dizge uyarınca örgütler hep:

Belirli bir sınıfın mevcudiyet koşullarıyla bağıntılı koşullar habitusu, kalıcı sistemleri, dönüştürülebilir yatkınlıkları, yapısal yapıları, yani ereklere hedefleyen bir bilinci ya da bu ereklere ulaşmak için zorunlu olan etkinliklerin ustalıklı bir ifadesini varsaymadan ürettikleri sonuçlara nesnel olarak uyarlanabilen pratikleri ve temsilleri ilkeler olarak üretir (Bourdieu, 1977 [1972]: 15)

Kuşkusuz Habermas böylesine 'pratik bir indirgemecilik' formuna şu karşılığı verebilir: Konuşmacıların fiili iletişimsel kapasiteleri, bağlamsal olarak sınırlanmış karşılıklı kavrayışlar babında 'temellendirildiği' takdirde, yanlış yorumlanacaktır. Gerçi, failerin bağlamsal olarak edindikleri sınırları bundan böyle failin içinden işlediği varsayılan sınırları- aşma hünerine sahip olduğu iddiasının, içsel evrensel geçerlilik iddialarına yapılan mükerrer göndermelerden daha fazlasına tercüme edilebilir olması gerekir. Tam da bu nedenle hakikate, ahlakiliğe ya da sahiciğe yönelmiş söylemsel gerçeklik, Foucault ya da Bourdieu'nün bir kenara attığı bir varsayım değildir. Aksine, pratik

ve iktidar-yüklü yatınlılıkların olabildiğince etkin biçimde işlediği, zira faille-
rin kendi iletişimsel performanslarını genellikle gerçek, doğru ya da hatasız
olarak değerlendirdikleri varsayımı, teorilerinin bir parçasıdır. Belirli sözceler
ya da varsayımlar 'doğru' iken, ötekilerin 'yanlış' ('gayırimeşru', 'altkültürel',
'olağandışı' vb.) olması için bağlamsal kaynakları böylesine farklı biçimde
bölüştüren gizli bir 'modus operandi' (icra biçimi, ç.n.), kelimenin eksiksiz
anlamıyla arka planda yer alır. İktidarı yeniden üreten, toplumsal bakımdan
aşılannmış bir algı, sözcelerin 'yanlış anlaşılması'nı yönlendirir; bu algı, hep-
imizin hakikate ve geçerliliğe yöneldiği ve böylesi bir hakikat ya da geçerliliğin
en azından ilkesel düzeyde, herkes için erişilebilir olduğu varsayımı temelinde
(bu varsayım karşı değil) işler.

Habermas hâlihazırda yetmişli yıllarda, bilişsel ve ahlaki kavrayışın farklı
evrelerinden geçerek olgunlaşan bir konuşmacının evrensel bakış açısına nasıl
eriştiğini göstermesi için gerekli olan bir ahlaki ve bilişsel gelişim kuramı
sunmuştur (Habermas, 1979: 69 ve devamı; Habermas, 1990). Bununla birlikte,
böylesi bir formel yeniden inşa iddiası -bireysel konuşmacıların her birinde
ampirik olarak ortaya çıkan böylesi bir mutabakatın yeniden inşası için kulla-
nılan bağlam-aşırı bir normatif perspektif ideali- bizzat iletişim teorisi kadar
eleştiriye tabidir. Böylesi inşaların iletişimsel arka plana -ve benliğin kendisi-
ne- söylemsel kurallardan daha derin biçimde yerleşik olduğunu kabul eder-
sek, evrensel bir bakış açısının kendini pratik olarak kazanılmış öz-kavrayış
formlarından nasıl ayrılabilceği belirsiz kalmayı sürdürür. Normatif boyuta
yapılan bir gönderme, tek başına bizi yerleşik konuşmacıların bu normatif
boyutun gücünü hayata geçirme kabiliyetine sahip olduğuna, konuşmacıların
böylesi değer-yönelimlerini ima eden iletişimleri garanti altına alan kendi
söylemsel taleplerin normatif içerimlerine bağlı olduğuna ikna edemez. Bu
problem, evrenselci sözel performans kuramına içseldir, zira konuşma edimi
üzerinden gerçekleşen iletişimsel koordinasyonun somut kültürel ve toplum-
sal bağlamlardan doğması ve bu bağlamlara gömülü olması gerekir.¹²

Bu tartışma, her bir tarafın kendi konumunu işler kılmak adına belirli bir
arka plan kavrayışını savunmak zorunda olduğunu göstermiştir. Habermas
için, iletişimin anlamlı arka planı, iletişimsel temsile direnerek değerlendirile-
mez; başlangıçtaki varsayımlar ne olursa olsun, mevzu bahis ve haklandırıla-

Habermas'ın geleneksel liberal ya da 'yüzer-gezer' ve yerleşik olmayan bir fail varsayımıyla
hareket eden eylem-kuramsal konumla alakası yoktur. Bununla birlikte, nihai savunma
hamlesinin de -içsel değer-yönelimlerinin bilim, ahlaki ve yasal söylemler ile modern sanat
gibi toplumsal alanların inşasıyla tarihsel olarak geliştiğini varsayan makro-perspektifli bir
modernite kuramına geçiş- aynı şekilde başarısız olması kaçınılmazdır. İşte bu nedenle, tıpkı
normatif kuralların bu alanları (ya da 'söylemler'i) ne denli yönlendirdiği gösterilebilirse, aynı
şekilde imtiyaz ve gücün, hesaba katılmamış hiyerarşiler ve tahakküm biçimlerinin temelini
oluşturan örüntüleri de örneklendirebilir. İktidar-yüklü habitusun rolü, deyim yerindeyse,
tosbağa benzeri rasyonel bir kamusal alandan peri masalındaki tavşana ilerlemektir.

bilir şey babında olası bir uzlaşmaya erişmek için, bu temsilleri söylemsel iletişim bünyesinde telaffuz edip yorumlamak mümkün olmalıdır. Diğer taraftan, Foucault ve Bourdieu için, bu arka plan, konuşmacıların konumu kaçınılmaz iktidar ilişkilerini ima ediyor olarak anlaşıldığı takdirde, gerçekte, böylesi bir düşünümsel yorumlamaya direnmelidir. Burada, toplumsal dünyanın yapısına dönük eleştirel teorik yorumlama, iddia edilen normatif değer-yönelimlerine itimat etmeyi sürdürdüğü hakiki doğası ve faal ilkesiyle arayışı asla kapatamaz. Habermas'ın konumu, dil bünyesinde var olan olası mutabakat taahhüdünün gerçekleştirilebileceğini varsayarken, post-yapısalcı konum yarattığı yanılsamayı anlamak için bu taahhüden sakınmamız gerektiğini ileri sürer. Bununla birlikte, yönelimsel ve eleştirel failliğin nasıl mümkün olabileceği, post-yapısalcı perspektiflere ciddi bir güçlük çıkarır.

Tam da bu noktada, müşterek bir anlamsal ortamda kendisine ve başkalarına ilişkin bakış açılarını anlamak ve değiştirmek isteyen bir yorumsamacı toplum kuramcısı kadar, öznelarası iletişimin nispi özerkliğine ve failin kapasitesine de hakkını vermemiz gerektiğini, yönelimsel faillerin pratik gömülmüşlüğüne basitçe elden çıkarmama konusunda mutabık olmamız gerektiğini ileri sürüyorum. Anlamanın iktidar ilişkilerinin geri planda kalan boyutlarını zorunlu kıldığını inkâr etmeyen teorik kavrayışın yanı sıra, bu müşterek hergünlük boyutunu da muhafaza etmemiz gerekiyor. Bunu doğru kabul edersek eğer, görevimiz, Foucault ile Bourdieu'nün işaret ettiği bağlamsal gömülmüşlüğü yorumsamacı diyalogun ve öznelarası iletişimin altını nasıl da oymadığını ve teorik bir eklemleme ortamında var olan yönelimsel failliğin, iktidarın inşasını kendi icrasına indirgemesini gerektirmeyen düşünümsel bir öz-kavrayış hünerine sahip olduğunu ifşa etmek olur. Normatif akıl ile pratik iktidar arasındaki diyalektiği arasında bir orta yol bulmak arzusundaysak eğer, bir yanda duran faillerin normatif yönelimlerini ve yönelimsel öz-kavrayışları ile bu faillerin diğer yanda duran pratik yatkınlıklarla aşılmaları sayesinde iktidar ilişkilerini şart koşan gömülmüşlük bağlamları arasında dolayım kurabilen bir mutabakat kavrayışı bulmamız gerekiyor. Böylesine yeni bir kavrayışın temelini kurmak için, şimdi Bourdieu'nün dil ile iktidar arasındaki ilişkiyi nasıl kavradığına yakından bakacağız. Bilhassa, habitus kavramının toplumsal mevcudiyette, yani iktidar bünyesinde temellendirildiği şekliyle deneyimi ve gerçekliğin dilsel olarak dolayımlanması anlamlı kılmak için nasıl işle koşulduğunu yeniden inşa edeceğiz.

3. Dil, Habitus ve Sembolik İktidar

Bourdieu, bir failin konuşma kapasitesinin (algılama, düşünme ve eyleme kapasiteleri de dâhil), o üstü kapalı anlamı, hermenötik ön-anlamayı biçimlendiren sembolik toplumsal pratikler bağlamında inşa edildiğini varsayar.

Dolayısıyla Bourdieu, konuşmacının otoritesini kuran ve öznelarası müşterek anlaşılmayı garanti eden dilin rolünün somut toplumsal bağlamlar babında anlaşıldığı sembolik bir iktidar kuramının ana hatlarını çizebilir. Buna bağlı olarak Bourdieu, bir failin ya da konuşmacının kimliğini (Habermas'ın yaptığı gibi) hakikat-yönelimli bir söyleme göre inşa etmez, aksine, toplumsal yaşam dünyasında olduğu kadar, uzmanlaşmış söylemler dünyasında da, herhangi bir konuşma edimini icra etme *kabiliyetinin* tümünün, toplumsal iktidar ilişkileri üzerinde temellenmiş dilsel bir habitus bünyesinde cisimleşen edinilmiş başarılarla ve kapasitelere bağlı olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, Bourdieu ile birlikte araştırmamızın şu noktasında ortaya çıkan en ivedi meselelerin izini biraz daha sürebiliriz: Konuşmacılar, iktidar ilişkileri ve tahakkümde dâhil olmak üzere, bu dil kendi varoluşlarının toplumsal mevcudiyetini yansıttığı ölçüde, konuştukları dil tarafından ne ölçüde kurulup biçimlendirilirler? Daha genel biçimde ifade etmem gerekirse, toplumsal pratikler ve kurumlar, konuşmacıların dünyayı ve kendilerini anlamlı kılmaları üzerinden sembolik anlamı nasıl şekillendirirler?

Benim savım şu: Bourdieu, bu meselelere dönük temel bir yaklaşım olarak, (*sembolik olarak dolayımlanmış* arka plandaki varsayımlar, değerler ve başarılar olarak) dilsel habitusu (*toplumsal olarak aşılınmış ve bağlama/sınıfa özgü bilgiler, başarılar ve pratikler olarak*) toplumsal habitus içerisinde temellendirir ki bu, nihayetinde her iki arka plana ait boyutların tartışmaya açık ve analiz-dışı bir belirlenimine sebebiyet verir. Bu hamle, yönelimsel dilsel kavrayış ile toplumsa arka plan yapılarına sahip pratikler arasında can alıcı bir bağıntı kursa da, faillerin bizatihi dilsel ortam sayesinde edindikleri yaratıcı, düşünömsel ve eleştirel potansiyelleri görmezden gelir ya da en azından küçümser. Bourdieu, belirli tavırların ve varsayımların arka planda telkin edilmesi ile farklı tavırları, alterantif yorumları ve çatışan bakış açılarını izah etmek için aşılması gereken varsayımları *sembolik biçiminde* temellendiren potansiyeller arasında var olan eleştirel boşluğu açıklamakta başarısızdır. Yine de, Bourdieu'nün gerek toplumsal gerekse dilsel formdaki habitus tartışması, yerleşik toplumsal faillğe dair herhangi bir başka teori için toplumsal arka plan boyutunu aydınlığa kavuşturur.¹³

Dilin ve dilsel habitusun nihai olarak toplumsal habitusta temellendiğinin ileri sürülmesi, Bourdieu'nün sarf ettiği şu sözlerle çelişiyormuş gibi duruyor: 'Sosyal bilim dilin özerkliğini, onun kendine özgü mantığını ve istisnai işleyiş kurallarını dikakte almak zorundadır' (Bourdieu 1994: 41). Bununla birlikte, 'dil'in özerkliği', 'sınırsız üretken kapasiteleri olan biçimsel bir düzenek' olarak açıklanır ve bu üretken kapasitelerin bizzat yalnızca toplumsal iktidar ilişkilerini tayin etmek için işe koşulduğu ileri sürülür. 'Ritüeller, toplumsal likayaktin icra edildiği -yani, konuşma otoritesine ve otoriteyle konuşma hakkına sahip meşru konuşmacının liyakati- *yükümlülük* durumlarını sınırlandıran hadiselerdir' (Bourdieu 1994: 41). Mevzu bahis olan mesele, sembolik artının, Kantçı anlamıyla 'kendi iktidarını kolektif olarak onaylanmış ve dolayısıyla hayata geçirilmiş varoluş temsilleri üretetek üretken yaratıcı

Dil meselesine geldiğinde Bourdieu, bizatihi dilin özü ya da dilbilimin doğal sonucu olarak görülen şeyin aslında dilsel pratiklerin 'normalleştirilmesi' ya da birleştirilmesi yönündeki siyasi ve toplumsal çabaların bir ürünü olduğunu ileri sürer (Bourdieu, 1994, özellikle, 1994a). 'Kodlama' süreci, çok farklı bağlamsal formlara yayılan, bir tür 'düzenleme' prosedürüne tabi konumdaki şu ele avucuz sığmaz, açık uçlu dilsel pratikleri bünyesinde barındırır. Bu yüzden, gramarcilerin analiz ettiği şey, zihinsel ya da biyolojik bir verilmişlik değil, tam tersine kısmen tam da kendi içkin yapılarını keşfetme iddiasında bulunan bir faaliyetin ürettiği toplumsal bir üründür. Buna göre, Saussurecü bir kod olarak, katı sözdizimsel mekanizmalar ve sabit sözcüksel anlamlara göre var olan bir dizi kural olarak dil, bir kurgudan başka bir şey değildir –gerçi, ulus devlet ve onun eğitim sisteminin doğuşundan beri hayata geçirildiğinden, gerçek bir kurgu olsa da. 'Dilbilimciler kendi teorilerini; önceden inşa edilmiş bir araştırma nesnesinin bünyesine, bu nesnenin toplumsal oluşum yasalarını görmezden gelerek ve onun toplumsal oluşumunu maskeleyerek dâhil ederler' (Bourdieu, 1994a: 44). Bourdieu, dilbilimcilerin dilin temelini oluşturan asli gerçeklik olarak düşündükleri şeye (bir kod) karşıt biçimde, şunu ileri sürer: 'Dilin' yasa benzeri doğası (a) dilin önesürümlerinde bulunabilecek şeyi, yani çoğul ve pratik bağlamlarda pragmatik ve açık-uçlu bir tarzda varolan bir kodifikasyonu üreten *sembolik bir inşadır*: (b) Bir kez 'gramatik olarak' yerleşiklik kazandığında, failerin toplumsal ve bilişsel tavırlarını normalize etmek adına gündelik konuşma pratikleriyle zıtlaşan bir *toplumsal dayatmadır*:

Yazma yetkesine sahip yazarların ürettiği, dilbilimcilerin kodlaştırp sabitlediği ve öğretmenlerin onun hâkimiyetini aşılama göreviyle yükümlü olduğu *dil*, sesler ve anlamlar arasında kurulmuş olan eşdeğerlikleri mümkün kılan bir parola olması, ama aynı zamanda *dilsel pratikleri düzenleyen bir normlar sistemi olması anlamında bir koddur*. (Bourdieu, 1994a: 45, italikler eklendi.)

Gerçekte Saussure'deki kodu (ve böylece Chomsky'deki 'derin grammer'i) üreten, dilsel pratiklerin yapılaşmış ve kodlanmış varlıklara dönüşümüne sebebiyet veren toplumsal bağlamlardır. Bu istisnai üretimin nedensel kısmı olarak işleyen somut toplumsal bağlam, yerel dilsel pratikleri zaman içerisinde resmi bir ulusal dilin yarattığı norma tabi kılan ulus devlettir. Dolaşısıyla 'lehçeler'in, örneğin 'Fransızca'nın resmi işleyişine karşıt bir hal alması mümkündür. Bourdieu modern devletin gelişiminin nasıl bir birleşik ulusal dil ihtiyacı ve politikası yarattığını ifşa edebilir. Normatif dilbilgisi bu bağ-

kapasite' (Bourdieu 1994:42), iktidara karşı döndürülebilir olup olmadığı ve failerin normatif olarak kabul edilebilir olan değer-yönelimlerini gerçekleştirmek için düşünömsel olarak temellük edilip edilemeyeceğidir.

lamda kurulmuştur: mikro öğretim pratikleri ve (imla, telaffuz ve üslup gibi) Dilsel normların ve kanaatlerin denetlenmesi, meşru bir dilin üretilmesine yardımcı olur.

[Fransa'da] meşru dilin lehçelere ve yerel ağızlara karşıt biçimde dayatılması, 'yeni insan'ın üretimi ve yeniden üretimi vasıtasıyla devrimin kazanımlarını ölümsüzleştirme arayışındaki politik stratejilerin bütünüleyici bir parçasıdır. [...] Dili reformdan geçirmek, eski toplumla bağıntılı kullanımlarından arındırmak ve en duru biçimiyle dayatmak, bizzat kendisi arındırılmış ve saflaştırılmış bir düşüncenin dayatılmasıdır. [...] Devrimci Fransız entelijensiyası ile yerel lehçeler arasındaki ihtilaf, sembolik iktidar uğruna verilen bir mücadeleydi ki gündemde olan şey zihinsel yapıların düzenlenişi ve yeniden düzenlenişiydi. (Bourdieu, 1994a: 47-48)¹⁴

Dilbilimcilere göre, bu ulusal dil uzmanları, toplumsal olarak kabul edilmiş bir norm dilin, yani aynı zamanda yeni evrensel düşünme formları üretmek için kullanılabilecek 'normal' bir dilsel gerçekliğin yaratılmasına katkıda bulundular. Bununla birlikte, yeni Fransızca'nın şiveli-konuşan öznelerle dayatılması da gerekmişti; eleştirel sosyologlar olarak bizlerin bu durumun nasıl mümkün olduğunu irdelememiz lazımdır.¹⁵ Dile ve nasıl konuşulacağına ilişkin farklı tutumlar söz konusuysa eğer, yerel lehçelerle konuşan öznelerin Fransızca'yı meşru dil olarak nasıl kabul ettiklerini, kendilerini nasıl 'yerel ağızla' konuşan kimseler olarak algılamaya başladıklarını araştırmamız gerekir. Yerel dili konuşanlar, özellikle de sembolik tanınmaya erişme şansını yi-

¹⁴ Devam etmeden önce, bu açıklamada var olan bir müphemliğe işaret etmeliyim. Bourdieu şunu ifşa etme arzusundadır: dilin gramatik yapısı, açık gramer kuralları olarak bilinen şeyi şekillendiren dilbilimcilerin kodifikasyon icraları nedeniyle böyledir. Nitekim dilbilimciler tüm yerel lehçeleri bastıran ulusal bir kodun, ulusal bir dilin tesis edilmesine katkıda bulunmuşlardır. Bununla birlikte, Chomsky ya da Saussure'ün iddia edebileceği gibi, bir kodun, salt yerel lehçeler olarak görülmeye başlanan diğer dilleri bastırıp aşağılamak için yerleşik kılınıp kullanması, bu dilin haddizatında örtük bir gramatik yapı içermediğini göstermez. Dolayısıyla Bourdieu iki ayrı meseleyi tek bir noktaya bağlamış gibidir. İlk olarak, dillerin kurallar ve kodlar temelinde inşa edilmiş varlıklar olarak anlaşılıp anlaşılamayacağı meselesi söz konusudur (Saussure eleştirimizde böylesi bir yaklaşımı sorgulamak için makul gerekçelerin var olduğunu görmüştük). İkinci olaraksa, Fransa'da kullanılan modern Fransızca ile bağıntılı, spesifik bir kurallar sisteminin nasıl meşru dil olarak görülmeye başlandığı ve halkı yeni bir devlet ideolojisi etrafında bütünleştirmek için kullanıldığı meselesi vardır. Bourdieu burada, belirli bir kodun nasıl da ulusal kimlik ve farklılık duygusunun kurulmasına yardım eden bir dilin meşru 'dilbilgisi' olarak idrak edildiğine dair akla yatkın bir izah sunuyor.

Bu fikir, tıpkı Saussure'deki gibi, dilsel kodun 'şekilsiz düşünce kütesini' biçimlendirdiğidir – bu şekilsiz kütle, hâlihazırda sonrasında lehçeler olarak bilinecek o ele avuca sığmaz konuşma pratikleri babında bizzat dilsel olarak dolayımlanmış olsa bile.

tirdikleri bu süreçte, kendi kimliklerini devletin empoze ettiği bir dile nasıl tabi kılmışlardır?

Bourdieu yanıtını, *sembolik iktidarın ezilenlerin işbirliğini zorunlu kıldığı* şeklindeki bu meselenin başka şekilde ifade edilmesine dayandırır. Başka bir deyişle, bizzat konuşmacılar, sembolik (devlet) iktidarını kendilerinin kılmak için meşru dil olarak 'Fransızca'nın bakış açısını kabul etmek zorundadır: 'Tüm sembolik iktidar, kendisine tabi kılınmışlar tarafından bakıldığında, bir suç ortaklığı biçimini varsayar ki bu biçim ne dışsal kısıtlamalara pasif bir boyun eğiş ne de ona özgürce bağlı olma anlamına gelir' (Bourdieu, 1994a, 50–51). Mesele artık bu *suç ortaklığı*nın nasıl meydana geldiği, onun mümkün kılan şeyin ne olduğudur, zira iktidara boyun eğenlerin çıkarlarına, onları bağımlı bir konuma indirgeyip aşağıladığından dolayı, açık biçimde karşıttır. Bourdieu bu fenomeni açıklamak amacıyla bir dizi teorik kavram sunar ki bunların en önemlisi toplumsal habitus ve ondan türeyen dilsel habitus formudur. Bourdieu'nün amaçlı dilsel öz-kavrayışın *a priori* bilişsel bir tarzda, düşünümsel faillik bakımından hemen hemen kurucu nitelikteki anlamın ediniildiği habitusta temellendirilmesine dayanan sembolik iktidar kuramının merkezi tezini burada buluyoruz.

Bourdieu toplumsal dünyanın temelde bilinçli ve niyetli dilsel sembollerin kullanımıyla yaratıldığı (bizzat tek-taraflı ve tartışmaya açık olan) görüşünü kesin olarak reddeder. Tam tersine, *erken çocukluktaki sosyalleşmeleri* bağlamında faillerin algılarını, düşüncelerini ve eylemlerini kendi toplumsal çevrelerinin yapısal niteliklerini içselleştirmeleri sayesinde önceden şematize eden toplumsal bir habitus edindiklerini ileri sürer. Dolayısıyla şahısların kendilerini sürekli değişen toplumsal durumların taleplerine yaratıcı ve kendiliğinden uyarlama yönündeki genel kapasiteleri, hem bir başına hem de 'özneleerası olarak' edimde bulunan öznenin özgür ya da bilinçli bir projesi değildir. Bilakis, failleri farklı toplumsal durumlara gömülü olma meselesiyle başa çıkmak için gereken maharetlerle donatan genel ama esneyebilir *yorum şemaları* tarafından mümkün kınırlar. Sürekli tekrar eden yorumlarda bulunmak gibi imkânsız bir meşguliyetten kurtulan failler nasıl tepki vereceklerine, nasıl algılayacaklarına, nasıl konuşacaklarına dair bilinç-öncesi bir anlamı, yani kendi toplumsal habituslarını edinirler. Bu habitus formasyonları ya da şemaları toplumsal olarak farklılaşmıştır, zira içerisinde faillerin gelişim gösterdiği ve böylece şahsi toplumsal ortamlarını tanımlayan iktisadi, pedagojik, kültürel, cinsiyetçi vb. ilişkileri temsil edip yansıtan toplumsal durumlar tarafından şekillendirilirler. Bununla beraber, bu nesnel koşullar, faillerin şimdiki duruma kolayca tepki gösterip uyarlanmalarını mümkün kılan somut şemalara ve maharetlere dönüştürülür. Bu itibarla habitus, faillere, toplumsal kurumlara ya da 'alanlar'a iştirak edebilmeleri için farklı hünerler, farklı 'sermaye' formları sunar. Habitus, toplumsal geçmiş uyarınca farklı şekilde biçimlense de,

kamusal yaşama başarılı bir biçimde katılım göstermenin önkoşulunu sağlar (Bourdieu, 1977 [1972]; 1990 [1980]).

Şu anki bağlamımız açısından, *habitusun bilinçdışı ve dil-öncesi yapısının* bu veçhesi bir hayli önemlidir. Bourdieu'ye göre, *habitus, sembollerin bilinçli kullanımından*, işin doğrusu dilsel sembollerin herhangi bir kullanımından *evvel* edinilir:

Habitusun şekillenmesinde bir hayli etkili olan etmenlerin *dil ve bilinçlilik süreçleri arasından geçerek değil*, şeylerin, durumların ve gündelik yaşam pratiklerinin görünüşte en önemsiz veçhelerine kayıtlı olan fikirler üzerinden aktarıldığını düşünmek için pek çok gerekçe söz konusudur. Dolayısıyla bakma, oturma, ayakta durma, sessiz kalma ve hatta konuşma tarzlarından oluşan pratiğin kipleri, sessiz ve sinsi, dayatmacı ve üstü kapalı olduklarından, eksiksiz biçimde güçlü ve direnmenin zor olduğu kararlardan ibarettir. (Bourdieu, 1994a: 51, italikler eklendi)

İçerisinde bulunulan *durumun* sahip olduğu *anlamın* birçok bakımdan açık ve bilinçli sembol kullanımları sayesinde değil, aksine üstü kapalı ve bütüncül bir tarzda iletildiği gerçeği, Bourdieu'ye göre, *dil-öncesi* habitusun sabit ve böylece ziyadesiyle etkin bir anlamsal istikrar inşa ettiğini anlatır.

Çocuklara ne yapmaları gerektiği yerine, ne olduklarını söyleyen, dolayısıyla olmak zorunda oldukları şey babında onları dayanıklı olmaya yönlendiren, nesneler ve de şahıslar aracılığıyla uygulanan telkinlerin gücü, *sonrasında failleri karşılık vermeye meyyilli kılan habitus üzerinde çalışacak (dolayısıyla yaratılmış) tüm sembolik iktidar türlerinin etkililiğinin bir koşuludur*. (Bourdieu, 1994a: 52, italikler eklendi)

Buna göre, toplumsal habitus, 'dil ve bilince nüfuz etmeden' inşa edilir (Bourdieu, 1994a: 51). Bütünlüklü olarak yapılaşmış toplumsal kurumlar dil-öncesinde inşa edilmiştir; daha da önemlisi, dilsel habitus, yani, öznenin konuşma, kendini dışa vurma ve dil ile ve dil sayesinde düşünme tarzını önceden yapılandırır. Temel toplumsal habitus, özneyi belirli bir duruma uyarlayan içselleştirilmiş bir anlam şeması olarak tanımlanır; nesnel bir ortamda edinilmiş önceki deneyimlerden kaynaklı somut 'varsayımlardan meydana gelmiştir; dolayısıyla, bu deneyimler, dünya görüşü benzeri bir şey olarak örgütlenmiştir.¹⁶ Bu uyarlama bedensel bir şemayla birleştirildiğinden, düşünumselsel ya da açık talepler gerektirmez. Tam tersine, hâlihazırda iktidartanımlı hiyerarşik yapılara uyarlanmış özneler, bu yapılar içerisinde olgunlaştıklarını çok iyi bilirler. Failler ne söyleyeceklerini, ne düşüneceklerini, ne ya-

¹⁶ Bununla birlikte Bourdieu, dünya görüşü kavramını bilişselci fikirler ima etmesi nedeniyle eleştirir (Bourdieu 1990: 56).

pacaklarını ve neyi algılayacaklarını pratik ve sezgisel yollardan (bir şekilde düşünömsel tematizasyonla yapılandırarak çok daha iyi biçimde) bilirler:

Belirli bir sınıfın mevcudiyet koşullarıyla bağıntılı koşullar habitusu, kalıcı sistemleri, dönüştürülebilir yatkınlıkları, yapısal yapıları, yani ereklere hedefleyen bir bilinci ya da bu ereklere ulaşmak için zorunlu olan etkinliklerin ustalıklı bir ifadesini varsaymadan ürettikleri sonuçlara nesnel olarak uyarlanabilen pratikleri ve temsilleri ilkeler olarak üretir (Bourdieu, 1977 [1972]: 15)

Demek ki, Hubert Dreyfus'un anladığı şekliyle, Heidegger'in 'politik hollizmi'ne yakın bir teoriyle karşı karşıyayız. Buna göre anlam, düşünme ve konuşma kapasitelerimiz kadar, içinde bulunduğumuz toplumsal durum bünyesinde icra edilir ve basitçe dilsel sembollerin yönelimsel, bilinçli ve öz-nelerarası konuşmadaki kullanımına anlamlı bir temel kazandırmak için sabitlenmiştir (Dreyfus, 1980; 1993; Heidegger, 1962 [1927]). Habitusun simgesel aşağılık kompleksi adını vereceğimiz şeyi faillerin nasıl içselleştirdiğini açıklayabileceği varsayılır: Failler, dilin dünya-açan işlevi sayesinde kendi öz-kavrayışlarını saptadıkları toplumsal olarak temellendirilmiş dillerden başkasını konuşamazlar. Bununla birlikte, faillerin kendi resmi kodlarının ayrımını kabul etmekten başka şansları yoktur. Bu yüzden, kendi konuşma pratiklerinin değerini ve kabul edilebilirliğini meşru dilleri göz önünde tutarak değerlendirmelidirler: 'Tüm dilsel pratikler meşru pratiklerle, yani hâkim konumdaki pratiklerle boy ölçüşür' (Bourdieu, 1994a, 53). Öyleyse dilsel habitus, hem farklı toplumsal varoluş koşullarında temellenen yerel şivelerin dayanıklı yapısını, hem de öğretim, medya vb. gibi binbir çeşit mikro pratik aracılığıyla aşılana ve toplumsal düzenin iktidar bakımından farklılaşmış statükosunu sürdürmeye katkıda bulunan meşru kodların evrensel kabulünü varsayar.

Gerçi, temel mesele, dilsel habitusun (ve dolayısıyla tam da *dilsel faillik* nosyonunun), Bourdieu'nün iddia ettiği gibi, bilişsel maharetlerimizi özel olarak tanımlayan belirli toplumsal koşullara çok güçlü biçimde bağlı olduğunu varsayıp varayamayacağımızdır. Bu doğruysa eğer, toplumsal iktidarın konuşmacıları eksiksiz biçimde kurduğu iddiası ileri sürülebilir. Dil kullanımı çevreyle kurulan bilinçdışı, pratik etkileşim üzerinden şekillenmiş toplumsal habitusa yaslanan dilsel habitusta temelleniyorsa şayet, şu durumda, konuşma pratikleri şu en asli yatkınlığın *dışavurumundan* başka bir şey olamaz. Nitekim konuşmacıların kendi habituslarının yapılarını nasıl değiştirdiği ya da eleştirel biçimde yeniden gözden geçirdiklerini anlamak çok zordur, zira faillere sembollerin bilinçli ve yönelimsel kullanımından kaçan bir 'anlama yetisi' düzeyinde aşılansılardır.¹⁷

Önceki yorumların da açık ettiği üzere, bizim burada alakadar olduğumuz şey, Bourdieu'nün -Saussure'ün yapısalci semiyotiğine getirdiği o tümüyle kati ve bir hayli önemli eleştiriyle

4. Dilsel Habitus ve Failliğin Toplumsal Kaynakları

Bourdieu'nün fail/yapı ayrımının üstesinden gelme niyeti, faillik babında dilsel habitusu toplumsal habitusa tabi kılması nedeniyle indirgemeci gibi görünebilir. Nitekim habitusun bütünüyle faillik-oluşum süreçlerinin dil-öncesi ve bilinçdışı düzeyinde oluştuğunu varsayımı, düşünümssel olarak eyleyen özne gibi büyük bir araçtan mahrumdur: yani, yalnızca eylemleri ya da inançları dolaysızca karşı karşıya kalınan (tabiri caizse, karşısına dikilen) bir şeye yönlendirilebilme kabiliyeti değil, ama aynı zamanda ilk önce bir şeyi bir şey olarak açığa çıkaran bu geri plandaki varsayımların ve şemaların *düşünümssel bakımdan yeniden yapılandırılması ve inşasına* girişme hüneri. Bourdieu'nün görüşünce toplum kuramcısı, toplumsal bağlamda gerçek ve anlamlı olarak beliren şeyi önceden yapılandıran aktörün üstü örtük geçmişi biçimindeki habitus formasyonlarını ortaya çıkarma kabiliyetinde sahipken, failer yatırım yapmak zorunda oldukları öncelikli toplumsallaşma süreci nedeniyle, bizzat edindikleri sermayeye olduğu gibi tabi kalmayı sürdürürler. Bununla birlikte, toplum kuramının failerin kendi kapasitelerini ortaya koyabileceği düşünümssel faillik babında ön ayak olacağı eleştirel gücü tam da bu bölünme yok edebilir. Ben dilin rolünün haksız biçimde bireysel failerin çevreleriyle ya da habitus oluşumuyla kurdukları dolayımına indirgenmesinetam sebebiyet verenin tam da bu hamle olduğunu ileri sürüyorum.¹⁸

Bu sav, Bourdieu'nün toplum kuramının bünyesinde yer alan faillik kuramı bağlamında anlamlı olabilecek şeye geri dönerek gösterilebilir muhtemelen. Toplumsal habitus insani faillik kavrayışı ile birleştirilecekse eğer, yöneltimsel fail hakkında kurucu bir bağıntı oluşturulmasını zorunlu kılar, zira yöneltimsel kavramlar olmaksızın faillik anlamlı olamaz (Winch, 1991 [1959]). Bourdieu'nün kayda değer ve ikna edici hamlesi, toplumsal ilişkiler bağla-

birlikte- geliştirdiği tek-yanlı bir düşünümsellik kavrayışının, doğal bir gerçeğin ya da bir nesnenin temsilinden çekilip çıkarılan *düşünümssel nesnelleşme* modeline dâhil edildiği haliyle sürdürülüp sürdürülemeyeceğini irdelemektir. Alternatif model ise, bir failin algısını diğerleri, dünya ve benlik karşısında tanımlayan esas kavramsal, normatif ve değer-yönelimli inançlar ve varsayımları eklemleyip açıklayan düşünümssel tasarıyla bağıntılı olan *düşünümssel dışavurumculuktur*. Bununla birlikte, bu tarz herhangi bir alternatif izah, dilin rolüne ilişkin çok daha gelişmiş bir açıklama gerektirir.

Bourdieu'nün, özellikle de kariyerinin sonuna doğru, failin sahip olduğu dönüştürücü güçlerle bir hayli ilgilendiğine şüphe yoktur. Bizim düşüncelerimiz ise, failerin kendi öz-kavrayışlarına ilâştirdikleri yöneltimsel anlamın ve değer-yönelimli toplumsal mücadelelerin nasıl da toplumsal faillik analiziyle dolayımlanmış olduğuna dair belirli bir vurguyla birlikte, faillik, dil ve habitusun iç içe geçmişliğine ilişkin sistematik analizlerinin içerimlerini ortaya koymaya niyetlenmiştir. Bu bağlamda, Bourdieu'nün dil felsefesinin temelinin, gerçekliğin dilsel dolayımı sayesinde açığa çıkan karmaşık anlamları ve potansiyelleri izah etmek için bir hayli dar olduğunu ileri sürüyorum. Bu bakımdan Bourdieu ile epey duygudaşlık kurabilen bir yorum için, Bridget Fowler'ın bu cillteki denemesine bakınız.

mında ortaya çıkan yetenekleri varsayan metodolojik sosyalizmin önceden-varolan kapasitelere ilişkin her türden Kartezyen varsayımını feda etmesidir. Faillerin istifade edeceği bilişsel kaynaklar, belirli bilişsel süreçlerin gelişimini mümkün kılan birtakım koşullar karşısında, onların bireysel yönelimsel süreçlerinin taşıyıcısı olan bilişsel başarılar, çevreleri, nispi zenginlikleri ya da yoksullukları üzerinde silinmez izler bırakır. Yönelimsel ifşaların nesnelere herhangi bir nesnel ya da bağımsız erişim imkânı olduğunu varsayamayacağımızdan, bitakım hünerleri güncel ve önemli kılan yerleşik bağlamlar ya da alanlar açısından saptanan kabiliyetler, bağlamsal faydalarına göre tanımlanır. Yukarıda da açıklandığı gibi, Bourdieu bağlamsal yapıları, (a) varolan toplumsal ortamların nesnel bir yansıması ve (b) şahsi bireysel failin yönelimsel idrakini yönlendiren öznel olarak birleştirilmiş kavrayış şemaları haline gelebilecek toplumsa habitusu -fail-merkezli maharetler- biçimlendiriyor olarak kavrar.

Semiyotik yapısalcılık karşısında sağlanan üstünlük ve onun ötesine atılan kayda değer adım, habitusun fail-merkezli yönelimsel kapasiteler olarak tanımlanmasına dayanır. Dolayısıyla, yapılar aksi halde değişmemiş kalacak bireyin üzerine dışsal olarak yamanmamıştır; aksine yapılar, içsel kaynaklar olarak, öz-kavrayışın içsel-bilişsel boyutları olarak, failin kendi öz-kavrayışı bakımından değerli saydığı şeyi tanımlayan hakiki sembolik formlar olarak işlev gösterirler, çünkü ancak bu sayede failin düşünmesi, algılaması, hissetmesi ya da yapması olası olan şeyler sınırlanabilir. Bununla birlikte, bu hamlenin sorunlu tarafı şudur: habitusun inşasında dilsel kavramların ve varsayımların anlam-kurucu gücü, metodolojik bir hüküm üzerinden yeterince hesaba katılmaz ki habitus üzerinde işleyen yapılaştırmacı güçlerin tematizasyonunun tek taraflı kalması gerektiği anlamına gelir bu. Bu eleştiri, bireyci ya da normatif bir hakikat-yönelimli sezgide temellenmez: bilakis, *failin öz-kavrayışıyla içsel olarak ilişkili olması* bakımından, fail-merkezli kapasiteler olarak anlaşılan habitusun nasıl biçimlendirilmesi gerektiğine dair bir yeniden inşa faaliyetinden istifade eder. Bu işi yerine getirebilmesi için, *failin öz-kavrayışını tanımlayan kapasiteleri* zorunlu olarak barındırması gerekir. Failin kendisiyle muhtemelen falanca birey olarak ilişki kurabileceği düzeye dek izleri takip edilmelidir. Gelgelelim, bunu yapabilmek için, dilsel kavramları ve varsayımları zorunlu olarak içermelidir. Bu düzeyden önce eksiksiz biçimde inşa edilemeyecek, sembolik olarak dolayımlanmış bir boyutu şart koşmalıdır, zira en azından kısmen kendi öz-kavrayışı sayesinde kurulan bir fail fail olmayacaktır ki bu öz-kavrayış bizzat insani fail olmanın kavramsal tasarımının bir parçasıdır (Taylor, 1985; Humboldt, 1988 [1836]). İnsani faillik, esas itibarıyla, failin dışsal koşullara ve yapılara bağımlılığı ile yönelimsel ve düşünüm-sel kavrayışı dolayımlandığı esnada hesaba katılması gereken, kendisiyle düşünüm-sel bir ilişki kurabilme kapasitesiyle tanımlanır (Mead, 1934; Sokal ve Sugarman, 2010).

Faillik, verili bir kimlik ve durum bağlamında, bir failin fail olarak bilinçliliği zorunlu olarak içerir. Aynı zamanda bireysel seçim ile dış kaynaklı fenomenler ve olaylar arasında ayrıma gidilebileceği varsayımını da gerektirir. Fail, bizzat kendi eylemleri ve inançları üzerinde etkide bulunabileceği yerde kendi anlama yetisinin incelenmesine duyarlı bir biçimde kendi kendiyile ilişki kurabilmeye muktedirse şayet, insani faillikten dem vurabiliriz (Kögler, 2010). Gerçi fail esasen kendi kapasitelerinin ortaya çıktığı bir toplumsal bağlama yerleşik olduğundan, failin keni failliğini kendiyile ve çevresiyle ilişkili olarak tanımlayabileceği *araca* bir isim vermeliyiz. Başka bir ifadeyle, fail için kendi kimliğini yeniden inşa etmesi ve toplumsal olarak nasıl yerleşik kılındığını, belirli menfaatlerin peşine nasıl düştüğünü, belirli erekleri nasıl tasarladığını, bunların hepsini bir durumun değerlendirilmesi doğrultusunda araştırması mümkün olmalıdır. Bu analiz (potansiyel olarak) failin yüz yüze geldiği zorluklar karşısında kendi sınırlarını yeniden inşa etmesi sürecini de içermelidir. Dolayısıyla, bu talepler, ancak failin öz-kavrayışının dilsel dolayımının hesaba katılması koşuluyla, gerçekleştirilebilir. Dilsel habitusun, birikmiş deneyim stoklarından ve bir alışkanlık ile beklentiler, kabiliyetler ile varsayımlar örüntüsüyle yekvücut olmuş karşılaşmalardan türeyen şematize edilmiş bir ön-kavrayış olması olgusu, failliğin failin kendi yönelimsel odakları sayesinde düşünümsel olarak tematize edilmesine imkân tanır. Bununla birlikte, tam da içsel olarak işleyen yönelimsel bir idrakin arka planını olarak habitus fikrinin doğası gereği dil ya da dilsel olarak dolayımlanmış kavramlar ve değerleri şart koştuğunu kaydetmek önemlidir. İşte bu nedenle, habitus ancak bu inançları ve varsayımları etkilemesi kaydıyla failin öz-kavrayışını biçimlendiren düzeye gerçekten etki edebilir.¹⁹

İsrarcı olmam gerekirse, Bourdieu'nün faillik kavrayışına zıt yönde işleyen, dışsal bir mesele değildir bu, fakat faillik ile yapı arasında dolayım kurmayı amaçlayan konumunun içerimlerine dair yapısal bir izahın içkin eleştirisi ile aynı anlama da gelir. Habitusu tanımlayan kabiliyetler ancak hem maharet hem de sermaye olarak işledikleri toplumsal alanlar bağlamında hayata geçirildikleri takdirde devreye sokulabilir. Ne var ki, failerin kendi girdilerini kendi yönelimsel yapılarının pratik-kavramsal idrakini gerektiren ayrı ayrı alanlardaki değer-yönelimli süreçlere uyarılama kabiliyetinde olmaları gerekir.

¹⁹ Bir kimseye uyuşturucu verdiğiniz ya da onu vurduğunuz takdirde, tam da onun bilişsel kapasitesini etkilersiniz -tuhaf ve denetimsiz inançlar ve imgeler yaratırsınız ya da herhangi bir idrakin gerçekleşmesini tamamen durdurursunuz- fakat *yönelimsel öz-kavrayışını* etkileyemezsiniz. Bu yüzden failin yaşam-etkinliklerini boyunca biriktirdiği inançların, onun öz-kimliğini belirleyen inançlar ve değerler stoğuyla birleştirilmesi gerekir. Uyuşturucu deneyimleri daha sonra, bilinçli olarak sahiplenilecekleri zaman, tüm öz-kavrayışı etkileyebilir. Her halükarda, *gerçek* ya da *kurmaca* olarak varsayılan şey, öz-kavrayışın ortaya çıktığı, fakat yine de bu tarz herhangi bir çerçeve dâhilinde gerçek bir ayrım oluşturmeyen toplumsal bağlamların yerleşik sembolik çerçeveleriyle bağıntılıdır.

Açıkçası değerler, anlamlı ve toplumsal olarak müşterek yorumlar oldukları ölçüde, bilinçli olarak temsil edilemezler: Bununla birlikte, değerlerin kavranması sayesinde nüfuz eden eylemlerin hâlihazırda içerisinde vuku bulduğu açıklık olarak bilinçdışı idrak, ön-kavramsal bir alan değildir (Weber, 1978 [1914]; Winch, 1991 [1959]; Dilthey, 2004 [1910]). Faillerin normatif-yönelimsel yönelimleri gerçekleşmediğinde, mesela beklentiler düş kırıklığına dönüştüğünde ve failler bunu açıkça dile getirdiklerinde belirginlik kazanır bu durum. Mevcut pratiklerin eleştirel yıkımı -teorisyen için olduğu kadar pratik için de- aslında bu pratiklerin normatif bir altyapı gerektirdiği meselesini aydınlığa kavuşturmamıza yardımcı olsa da, yukarıdaki Habermas eleştirisinde de ortaya konduğu gibi, bu olgu, pratiği, biçimsel olarak soyut kurallar açısından ve pratiğin yerel mahallini belirleyen pratik hünerlerin ve maharetlerin somut ve aşılannmış formlarından kopuk biçimde idealize etmeye varamaz. İnsani failliğin yönelimsel olarak yapılaşmış olması olgusu, derin toplumsal temellere meydan okuyamaz, fakat belirli bir pratiğin, pratik bağlamların yanı sıra, dilsel olarak dolayımlanmış kavramlar ışığında nasıl anlaşıldığını yeniden inşa etmeye dönük temel kabiliyetin sembolik olarak dolayımlanmış bağlamlarına da sabitlenmiştir. İnsani faillik kavrayışının yönelimsel kavramlar ve dolayısıyla dilsel bir dolayım gerektirmesi; üç argüman üzerinden açıklığa kavuşturulabilir (ayrıca bkz. Kögler/Stueber, 2000).

1. Eylemin eylem olarak yorumsal tespiti, eylemin gerçekleştirmeye çalıştığı, hedeflediği şeyin devreye sokulmasını gerektirir. Eylemin amaçladığı bir amaç, değer ya da erekten yoksunsak eğer, onu tam anlamıyla bir eylem olarak saptamakta oldukça zorlanırsınız (Stueber, 2004). Gerçi, böyle bir amaç ya da ereğin eklemellenmiş bir amaç ya da erek olması gerekir ve dolayısıyla ancak dilsel olarak dolayımlanmış bir formda var olabilir (Gadamer, 1989 [1960]; Kögler, 1999). *Yarı-aşkın bir argümandır* bu; bir eylemin tanımlandığı aracın bizi bu eylemin yapısına birtakım kavramsal yapılar atfetmeye zorladığını ileri sürer (Habermas, 1988 [1968]).

2. Falanca eyleme atfedilen somut tanımın, olup biten bir şeyin kavramsal-dilsel izahını geliştiren toplum bilimci ya da yorumcu tarafından formüle edilmesi gerekir. Bu izahın söz konusu eylemi en azından bir ölçüde ve yalnızca eylemi tanımlama gereksinimi ile açıkladığı varsayılırsa, dilsel dolayım ve böylece *eklemellenme* eylemin doğasına içsel bir hal alır. Bunun anlamı şudur: *Yöntembilimsel koşulun* bir eylemin nasıl tanımlanabileceğini izah etmeye muktedir olması gerekir ki bu, açıklanabilir taleplerin yeniden inşasını gerektiren bir koşuldur. Fakat bütün anlamı herhangi bir yoruma direnen kavram-öncesi düzeyin kuruluşuna atfedersek, bu gerekliliğin altı oyulabilir. Şu durumda, herhangi bir toplum bilimcinin izahı, her daim gözümüzden kaçan pratiğin alanı üzerinde girilen keyfi bir tasarımdan ve dolayısıyla herhangi bir başka izah kadar iyi bir izahtan ya da hiçlikten başka bir şey olmayabilir. Üstelik bu

kavram-öncesi düzey anlam-kurucu olabilir ve bu itibarla toplum bilimcinin geri plandaki kavrayışını biçimlendirirse eğer, onun kavrayışı (a) kendi habitusunda içerilmiş ve (b) ötekinin öz-kavrayışı olarak resmedilen açık anlamlarla ömrü billah örtüşmemiş olarak kalacaktır. Bourdieu, kendisinin de yaptığı gibi, estetik habitus oluşumlarının kavramsal eklemelenmesine ilaveten, *Distinction*' da (1985 [1984]) [Ayrım] bir hayli ustalıklı biçimde ortaya koyduğu şekliyle pratik başarı-merkezli bir düzeyin var olmaya devam ettiğini ileri sürebilir. Bununla birlikte, Bourdieu, yönelimsel tavırlar biçimindeki böylesi tavırların -yani, eksiksiz deneysel anlamıyla estetik perspektifler olarak- bizzat anlam-kurucu bir önemi olan bir düzeyde edinildiğini de varsaymak zorundadır.

3. Toplumsal habitus edinimi, yalnızca ön-sembolik evrede gerçekleşmez, bilakis sembolik anlamlarla el ele gider. İnsani failliğin gelişimsel izahları tarafından örneklenen şey budur (Sokal ve Sugarman, 2010; Mead, 1934; Kögler, 2010). Bir yanda pratik, kavram-öncesi ve bilinçdışı anlamların tertemiz ayrıştığı bir alan gibi bir şeyin, diğer yandaysa dilsel, kavramsal ve bilinçli anlamın var olduğunu ileri sürmeyi bir kenara bırakın, toplumsal olarak temellendirilmiş anlamlı tavırların oluşumu, sembolik-pratik bir ortak-yapılanmadır. Mead'ın anlamlı semboller üzerinden kurulan iletişimin ortaya çıkışı dediği şey, oyunun ve icranın evrelerini bünyesinde barındıran ve kademe kademe gelişen bu süreçte, yani failin diğer faillerin toplumsal bakış açıklarını yalancıktan üstlendikleri, daima pratik ve kavramsal boyutların bir karışımını işe koyan *imgesel perspektif kazanma* sürecinde yeterince yerleşiktir (Mead, 1934; Sokal ve Sugarman, 2010). Sonrasında, her şeye uygulanacak genel kuralların uyarlanması, daha gelişmiş bir soyutlama biçimini temsil eder, fakat gerçekte tüm olası rolleri temsil etme kapasitesinde ve imgesel olarak genelleştirilmiş öteki rolüne soyunma sürecinde temellendirilmiş olarak kalır. Yönelimsel failliğin öznelarası temel pratik ve ön-kavramsal düzenlemelerden nasıl ortaya çıktığına dair geniş ölçüde paylaşılan *gelişimsel izah*, dilsel öz-kavrayışın ve onun bu öz-kavrayış tarzlarını eleştirel ve yaratıcı bir tarzda muhakeme etme ve dönüştürme kapasitesinin, insani failliğin temel niteliklerine ait olduğunu ileri sürer (Clement, 2010).

İnsani faillik kavrayışının aşkınsal varsayımı, faile bir bakış açısı kazandıran öznelarası süreçler sayesinde geçerlilik kazanır ki bu toplum bilim yorumcusunu yerleşik faillerin zorunlu maharetlerini anlamlı kılmak için donatan şeydir. Dilsel öğelerin bundan böyle failin öz-kavrayışı açısından eşit derecede kurucu olarak anlaşılması gerçeği, (farklı yollardan edinilmiş) toplumsal habitusun taşıdığı ehemmiyeti azaltmaz. Ön-kavayışın ardındaki bu şemalar, faillerin kendi çevrelerini ön-yapısal bir tarzda anlamlı kılmaları adına bağlamsal olarak tanımlanmış kaynakları temsil ederler. Bununla birlikte, bu şemaların sembolik olarak temel kavramlar ve varsayımlarla sentezlenmiş olduğu gerçeği, eleştirel ve düşünümsem faillikle bağıntılı seçenekleri genişletir.

Bundan böyle **öznelci** yönelimselliğin yaydığı ışık huzmesi, bu yönelimselliğin içsel bileşenlerini peşinen belirleyen üstü kapalı bir bütünsel sistem tarafından eksiksiz biçimde icra edilemez. Bilakis, şemaların kendileri potansiyel olarak erişilebilir durumdadır, failer yalnızca kendi dünyalarındaki fenomenlerle değil, aynı zamanda onları *a tergo* (geriye doğru, ç.n.) tanımlayan dünyevi yapıları düşünömsel olarak tematize edebilme uğraşıyla da de ilişkilenebilirler.

Habitusun öznelarası perspektif kazanma sürecinden ortaya çıkışı şu anlama gelir: anlama yetisine sebebiyet veren kapasiteler, şimdiye kadar edinilmiş, yerleşik kavrayış şemalarının ötesine geçmek için sürekli olarak (yeniden) etkin kılınabilir. Dolayısıyla yönelimsel kavrayış, sanki bu kapasiteler belirli bir çerçevede işliyorlarmış gibi, sanki modası geçmiş habituslara meydan okumak için kullanılamazlarmış gibi, yalnızca kavramsal bakımdan tüm ayrıntılarıyla tanımlanmış bir habitusa bağlı değildir. Bireysel geçmişin dilsel boyutunu vurgulayarak, kavramsal öz-kavrayışın pratik, somut, iktidar-merkezli kaynağından kopulamaz; aksine, bundan böyle, failerin toplumsal olarak inşa edilmiş benliklerinin süregiden yeniden yapılandırılması sürecine katılım göstermelerini mümkün kılan bir dolayım düzeyini öne sürmekteyiz. Failler ne kanıksadıkları kimlikleri idealize edilmiş geçerlilik iddialarıyla aşacak, ne de erken çocukluklarından beri ikamet ettikleri anlam kurucu yapılara hapsedilmiş olarak kalacaklardır. Toplumsal pratiklerin aşıladığı ötekiliği kendi faillik alanlarında üstelenen failer, ötekileri anladıkları mevcut çerçevenin ötesine geçmek, kendileriyle eleştirel biçimde ilişkilenecek ve kendilerini akılla desteklenebilecek normatif bir statüye sahip olan değer-yönelimleri ışığında kurmak için gelişimsel olarak edindikleri potansiyelleri serbest bırakacaklardır. Şayet habitusun sembolik boyutunun hakkı verilirse, onun etik faillikle ve dolayısıyla insani faillikle bağdaştırılabilmesi mümkün olabilir.

Referanslar

- Bohman, James (1997) 'Reflexivity, Agency, and Constraint. The Paradoxes of Bourdieu's Sociology of Knowledge', *Social Epistemology* 11(2): 171-186.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1985 [1984]) *Distinction*, trans. Richard Nice, Cambridge, MA: Harvard U.P. Bourdieu,
- Pierre (1990 [1980]) *The Logic of Practice*, trans. Richard Nice, Stanford, CA: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1994) *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson, trans. Gino Raymond and Mathew Adamson, Cambridge, MA: Harvard U.P.
- Bourdieu, Pierre (1994a) 'The Production and Reproduction of Legitimate Language', in *Language and Symbolic Power*, trans. Gino Raymond and Mathew Adamson, Cambridge, MA: Harvard U.P., pp. 43-65.

- Brandom, Robert (2000) *Articulating Reasons*, Cambridge, MA: Harvard U.P.
- Cassirer, Ernst (1955 [1923]) *The Philosophy of Symbolic Forms*, trans. Ralph Manheim, Vol. 1: New Haven: Yale U.P.
- Clement, Fabrice (2010) 'To Trust or Not to Trust? Children's Social Epistemology', *Review of Philosophy and Psychology*, Springerlink, published online: 6 March 2010.
- Dilthey, Wilhelm (2002 [1910]) *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Edited with an Introduction by Rudolf A. Makkreel and Frithjof Rodi. Princeton: Princeton University Press.
- Dreyfus, Hubert (1980) 'Holism and Hermeneutics', *Review of Metaphysics* 34(1): 3–24.
- Dreyfus, Hubert (1993) *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Dummett, Michael (1990) *Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard U.P.
- Foucault, Michel (1979 [1975]) *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan, New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel (1990 [1966]) *The Order of Things*, trans. unknown, New York: Vintage Books.
- Foucault, Michel (1994 [1976]) *History of Sexuality: An Introduction*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage Books.
- Foster, Roger (2005) 'Pierre Bourdieu's Critique of Scholarly Reason', *Philosophy & Social Criticism* 31(1): 89–107.
- Gadamer, Hans-Georg (1989 [1960]) *Truth and Method*, translation revised by Joel Weinsheimer and Donla G. Marshall, New York: Crossroads.
- Giddens, Anthony (1984) *The Constitution of Society*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Habermas, Jürgen (1979) 'Moral Development and Ego Identity' in *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy, Boston, MA: Beacon Press, 69 ff.
- Habermas, Jürgen (1983/87 [1981]) *Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, Vol. 1 and 2. Boston: Beacon Press.
- Habermas, Jürgen (1988 [1970]) *On the Logic of the Social Sciences*, trans. by Shierry Weber Nicholsen and Jerry A. Stark, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen (1990) 'Moral Consciousness and Communicative Action' in *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 116–194.
- Habermas, Jürgen (1992) 'Toward a Critique of the Theory of Meaning', in *Postmetaphysical Thinking*, trans. Mark Hohengarten, Cambridge, MA: The MIT Press, pp. 57–87.
- Hall, Stuart (1980) 'Encoding/Decoding', in Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis (eds.) *Culture, Media, Language, Working Papers in Cultural Studies*, Hutchinson, London, pp. 128–138.
- Heidegger, Martin (1962 [1927]) *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, New York: Harper & Row.
- Humboldt, Wilhelm von (1988 [1836]) *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*, trans. Peter Heath,

- ed. Michael Losonsky, introduction by Hans Aarsleff, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kögler, Hans-Herbert (1996) 'The Self-Empowered Subject: Habermas, Foucault, and Hermeneutic Reflexivity', *Philosophy & Social Criticism* 22(4): 13–44.
- Kögler, Hans-Herbert (1997) 'Alienation as Epistemological Source: Reflexivity and Social Background after Mannheim and Bourdieu', *Social Epistemology* 11(2): 141–164.
- Kögler, Hans-Herbert (1999 [1992]) *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, trans. Paul Hendrickson, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kögler, Hans-Herbert (2010) 'Agency and the Other: On the Intersubjective Roots of Selfidentity', in Sokol and Sugarman 2010, *Human Agency and Development*, New Ideas in Psychology (NIP) (in press).
- Kögler, Hans-Herbert and Karsten Stueber (eds.) (2000) *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Science*, Boulder, CO: Westview Press.
- Lash, Scott (1998) *Another Modernity, A Different Rationality*, London: Blackwell Publishers.
- Lee, Benjamin (1997) *Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity*, Durham, NC/ London: Duke University Press.
- Mead, George Herbert (1934) *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Saussure, Ferdinand de (1983 [1915]) *Course in General Linguistics*, trans. Roy Harris, La Salle: Open Court Publishing House.
- Searle, John (1969) *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press. Searle, John (1989) *Intentionality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Searle, John (1995) *The Construction of Social Reality*, New York: The Free Press.
- Sokal, Bryan and Jeff Sugarman (2010) 'Human Agency and Development', editors, special issue in *New Ideas in Psychology* (NIP), Elsevier.
- Stern, David (2003) 'The Practical Turn', in Stephen Turner and Paul Roth (eds.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, Malden, MA/Oxford, UK: Blackwell, 185–206.
- Stueber, Karsten (2004) 'Agency and the Objectivity of Historical Narratives', in William Sweet (ed.) *The Philosophy of History: A Reexamination*. Aldershot, UK: Ashgate Press, 197–222.
- Susen, Simon (2007) *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology*, Oxford: Bardwell Press.
- Taylor, Charles (1985) *Human Agency and Language*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Talbot (1992) *Mutual Misunderstanding*. Durham, NC/London: Duke University Press.
- Turner, Stephen (1994) *The Social Theory of Practices: Tradition, Tacit Knowledge, and Propositions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Turner, Stephen and Paul Roth (eds.) (2003) *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*. Malden, MA/Oxford: Blackwell.

- Weber, Max (1978 [1914]) 'Basic Sociological Terms', in Guenther Roth and Claus Wittich (eds.) *Economy and Society*, trans. Ephraim Fischhoff et al., Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 3–62.
- Winch, Peter (1991 [1959]) *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, London: Routledge.
- Winch, Peter (1964) 'Understanding a Primitive Society', in Bryan Wilson (ed.) *Rationality*, New York: Harper and Row, 78–111.
- Wittgenstein, Ludwig (1953) *Philosophical Investigations*, trans. Elizabeth Anscombe, Cambridge: Cambridge University Press.

BÖLÜM ON ÜÇ

TOPLUM KURAMI VE SİYASET:

ARON, BOURDİEU, PASSERON ve MAYIS 1968 OLAYLARI¹

Derek Robbins

Bu bölümde yapılan katkının amacı, 1960'larda Paris'teki *Centre de Sociologie Européenne* (Avrupa Sosyoloji Merkezi) bünyesinde ortaya çıkan toplum kuramı ile Mayıs 1968 Paris olayları arasındaki ilişkiyi tarihsel bakımdan ortaya koymaktır. 1981'de bizzat Pierre Bourdieu'nün kaleme aldığı bir makalenin ('Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique') ['Betimleme ve Öngörü. Politik Etkinliğin Sınırları ve Olasılık Koşulları Üzerine Bir Not' (Bourdieu, 1981)] terminolojisini benimsemedeki amacım, Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin sunduğu çalışmaların Mayıs 'olaylarını' hangi yollardan *betimlediğini* ya da *öngördüğünü* değerlendirmektir. Özel olarak Weber'in yapıtına verdikleri tepkilere göndermede bulunan bu değerlendirme Aron, Bourdieu ve Passeron'un o sıralarda birbirinden farklılaşan konumlarını belirlemek için bir araçtır.

Raymond Aron, Avrupa Sosyoloji Merkezi'ni 1960 yılında kurdu. Aron'un sosyolojik perspektifinin gelişimini, tarihsel gözlemlerle meşgul olmaya dönük sadakati bağlamında araştırarak ve daha sonra Bourdieu ve Passeron üzerindeki etkisini değerlendireceğim. Amacım, nesnel fenomenleri ya da olayları gerek *toplumsal* gerekse de *siyasal* olarak göz önüne almanın ne anlama geldiğini (ya da halen gelip gelmediğini) soruşturmaktır.

Bu makalede ESCR'nin desteğiyle gerçekleştirdiğim Jean-Claude Passeron'un yapıtına ilişkin araştırmamdan faydalanıyorum. Ayrıca bu metnin yazıldığı esnada verdikleri destek ve teşvikler için Simon Susen ve Bryan. S. Turner'a borçluyum.

Raymond Aron 1905'te dünyaya geldi. 1924'te École Normale Supérieure'e giren, aralarında Jean-Paul Sartre'in da bulunduğu en ünlü adaylardan biriydi. Ağırlıklı olarak felsefe eğitimi gördü. 1930'da Köln Üniversitesi'nde Öğretim Görevlisi olarak işe başladı. Almanya'da neredeyse üç yıl kaldı. Bir sene kaldığı Köln'den 1933'te ayrılarak Berlin'e gitti. Almanya'da tarih felsefesi üzerine doktora tezi yazmaya karar verdi. İdealist tarih felsefesine ilişkin bir değerlendirmeden ziyade, daha çok, tarih yazımı pratiğinin felsefi bir analizi ve giderek şimdiki zamanın tarihçisi olmanın ne anlama gelebileceği üzerine bir değerlendirmeydi. Beklemediği bir anda çağdaş Alman sosyolojisinin hikâyesini kaleme alması için onu davet eden şahıs Célestin Bouglé'dan başkası değildi ki Aron bu çalışmayı 1935'te *La Sociologie allemande Contemporaine* (Çağdaş Alman Sosyolojisi) adıyla kamuya sunmuştur (Aron, 1935). Bu kitabın en geniş bölümü, Max Weber'in yapıtına değin bir kutlama merasimine adanmıştı. Weber'in çalışmalarına en ayrıntılı dikkati gösteren ilk Fransız entelektüel Aron'du, ama aynı zamanda Aron sosyolog Weber'den ziyade, esas itibarıyla Weber'in tarih ve toplum-bilimsel yöntem felsefesiyle ilgilenmekteydi. Aron 1938'de bütünüleşik doktora tezlerini tamamlayıp kamuoyuna sundu. Her iki tezin argümanlarının sonucunda Aron 'katılımcı tarihçi' dediği şey hakkındaki perspektifini geliştirdi. Siyasetçilerin rolleri ile bilim insanlarının rolleri arasındaki ayrımı sürdürürken Weber'i takip etti Aron, fakat belirsiz olan şey, şimdiki zamana dönük bilimsel tarihsel gözlemlerinin esas itibarıyla toplumsal mı yoksa bilimsel mi olduğuydu. Tarihsel hadiseler Aron'un toplumsal gerçekliği siyasetle özdeşleştirmeye başlamasına neden oldu. Fransa'nın 1940'ların başlarında Almanlar tarafından kuşatılmasından kısa bir süre önce Aron, çok geçmeden *La France Libre* için 'Chronique de France' (Fransa'nın Tarihçesi) adlı köşede düzenli olarak gazete yazıları kaleme alacağı Londra'ya gitti. Gerçekleştirdiği tarihsel gözlemler politik yorum biçimini almaya başladı. Savaşın sonra Aron, 1947'den 1977'ye kadar düzenli biçimde yazmayı sürdürdüğü *La Figaro*'nun bir çalışanı olarak gazetecilikle meşgul olmayı sürdürdü.

Gazetecilik mesleğinde karar kılmış görüldüğü 1944/5 ila 1955 arası dönem boyunca Aron, yurt dışında verdiği derslerin yanı sıra, gerek *École nationale d'administration*'da (Ulusal İdare Okulu) gerekse *Institut d'études politiques de Paris*'te (Paris Siyasal Araştırmalar Enstitüsü) ders verip üniversitedeki temaslarını sürdürdü. Üç yıllık süreçte *Le Grand Schisme* (Büyük Sapma, 1948) ve *Les Guerres en Chaîne* (Sınırlanmış Savaşlar, 1951) adlı çalışmalarını kamuya sundu. *Mémoires*'de (Hatıralar) de ifade ettiği gibi, bu çalışmalar doktora tezinde ulaştığı entelektüel pozisyonuyla bağıntılıydı; öyle ki bunlar 'günlük ve haftalık yorumlarım ve benimsediğim konularım doğrultusunda bir temel

ve bir çerçeve olarak hizmet etmesi niyetiyle oluşturduğum bir tür dolaysız felsefe tarihi girişimi'ydiler (Aron, 1990 [1983]: 199). Aron'un 'oluşum halindeki tarih' kavrayışının neredeyse siyaset ve uluslararası ilişkilerin eşanlamlı olduğu varsayımında bulunduğu bulduğuna dikkat ediniz. 1955 Haziran'ında Aron Sorbonne'da bir kürsü sahibi olma arzusunu açık etti ve Georges Balandier ile girdiği rekabeti kazandı. Aron Sorbonne'daki kürsüye seçilmesinden sonraki iki yıllık süreçte sosyoloji öğreniminin *lisans* düzeyinde kurumsallaşmasına aracı oldu. 1955-6, 1956-7 ve 1957-8 döneminde verdiği dersler, başlangıçta *Centre de Documentation Universitaire* (Üniversite Dokümantasyon Merkezi) tarafından düzenlenmek üzere teksir edilmişti, fakat Aron bu derslerin daha geniş bir baskısını yapmaya karar verdi. Dersler, 1962 senesinde, bahsedilen sıraya göre *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (Endüstriyel Toplum Üzerine On Sekiz Ders) adıyla kamuya sunuldu: *La Lutte des Classes. Nouvelles Leçons sur les Sociétés Industrielle* (Sınıf Mücadelesi: Endüstriyel Toplum Üzerine Yeni Dersler) 1964'te ve *Démocratie et Totalitarisme* (Demokrasi ve Totalitaryanizm) 1965'te yayımlandı. Bununla birlikte, diğer iki ders *Les étapes de la Pensée Sociologique* (Sosyolojik Düşüncenin Evreleri) adıyla 1967'de yayımlandı. Bu süreçte Aron, Weber'in yapıtına dönük bağlılığını korudu. Julien Freund'un Weber'in 1918'de verdiği *Wissenschaft als Beruf* (Meslek Olarak Bilim, Weber, 1919 ve 1922: 524-555) ve *Politik als Beruf* (Meslek Olarak Siyaset, Weber, 1921: 396-450) iki dersi, Aron'un 1959'da yazdığı girişlerle birlikte *Le Savant et le Politique* (Bilim ve Siyaset) adıyla yayımlanan çevirileri, 1960'larda Max Weber'in Fransa'da ulaşılabilir olan yegâne metinleriydi. Freund, 1965'te Max Weber'in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*'inden (Weber, 1922) [*Bilimsel Kuram Üzerine Toplu Yazılar*] *Essais Sur la Théorie de la Science* (Bilim Kuramı Üzerine Denemeler) adıyla yayımlanan birkaç makale çevirmişti; aynı zamanda 1966'da kendi kitabı *Sociologie de Max Weber*'i (Max Weber'in Sosyolojisi) yayımladı. Aron'un ilk defa 1935'te yayımlanan *La Sociologie Allemande Contemporaine* (Çağdaş Alman Sosyolojisi) adlı çalışması, 1950 ve 1966'da yeniden yayımlandı.

Şimdi Jean-Claude Passeron'a dönersek, 1958'den beri Marsilya'daki bir lisede ders veren Passeron, 1961'de Sarbonne'da araştırma görevlisi olarak görev yapması için Aron'dan bir davet telefonu aldı. Passeron 1930'da Alpes-Maritimes'teki bir dağ köyünde doğmuştu ve orta öğrenimini Nice'deki bir lisede almıştı. 1950'de, *École Normale Supérieure*'e girmeden önce, Paris'teki Dördüncü Henry Lisesi'ne girmeye hak kazandı. Burada felsefe lisans derecesini, psiko-fizyoloji sertifikası, almayı başardı. Bilhassa Foucault ve Althusser ile yakın arkadaştı ve École'de Le Goff'un örgütlediği komünist birlikle ilişkileri vardı. 1951'de Sorbonne'a Psikoloji Profesörü olarak atanan ve aynı zamanda bir sene sonra Sorbonne'da bir sosyal psikoloji laboratuvarı kuran Daniel Lagache'nin süpervizörlüğü altında yazdığı 'L'image Spéculaire' (Ayna İmgesi) başlıklı tezle çalışma diploması almayı başardı. Passeron, Cezayir'deki

savaşta orduya hizmet etmesi için askere alındığı 1955 senesine kadar École'de kaldı. Orada 1958'e değin kaldı ve Fransa'ya dönmeden önce Marsilya'da öğretim görevlisi statüsünü almaya hak kazandı. Bourdieu, Lille Üniversitesi'nde Paris'e Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin sekreteri olmak üzere davet edildiği iki yıllık süreçte okutmanlık yapmıştı. Bu iki adamın (Bourdieu ve Passeron) yolları ne École Normale'de ne de Cezayir'de anlamlı bir biçimde kesişmiş gibi görünüyor, fakat toplumsal geçmişleri ve izledikleri güzergâhlar dikkat çekici ölçüde benzerdir. Bourdieu 1930'da Béarn'de doğmuştu ve hayatının erken yıllarını Hautes-Pyrénées'deki bir dağ köyünde geçirmişti. Öğrencileri École Normale Supérieure girişe hazırlayan Paris'e yakın bir diğer temel liseye girme hakkı kazanmadan önce, yedi yaşına kadar Pau'daki lisede yatılı bir öğrenciydi. Bourdieu, 1950 senesinde École'e girdi. Lisans derecesi almaya hak kazanıp Henri Gouhier'in süpervizörlüğü altında hazırladığı ve *Animadversiones in Partem Generalem Principiorum Cartesianorum* başlığıyla yayımladığı Descartes'in Leibniz eleştirisi üzerine bir yorumu ve yaptığı çeviriyi de ihtiva eden bitirme teziyle mezuniyet derecesi elde ettiği 1954 senesinde École'den ayrıldı. Bourdieu, Cezayir'de orduya hizmet etmesi için askere alınmadan çok önce, Moulins'deki lisede iki sene süresince hocalık yaptı. Moulins'deyken, Georges Canguilhem'in süpervizörlüğü altında 'Les Structures Temporelles de la Vie Affective' (Duygulanımsal Yaşamın Zamansal Yapıları) başlıklı doktora araştırmasını kaleme aldı, fakat derecesini hiçbir zaman alamadı. Birikmiş resmi istatistiklere ulaşabilmesini mümkün kılan Cezayir'de bir askeri istihbarat görevi edinmeyi başarmıştı. İlk kitabı *Sociologie de l'Algérie*'i (Cezayir'in Sosyolojisi) 1958'de yayımladığında, Cezayir Üniversitesi'nde bir kadroya atandı. Aron, Bourdieu'yü Araştırma Grubu'nun sekreteri olması için davet edene kadar, *Sociologie de l'Algérie*'in ikinci baskısı yayımlandı ve (Bourdieu, 1961) ve bu baskıyı, Aron'un Önsöz'ünü yazdığı ve *The Algerians* (Cezayirli-ler) başlığıyla Boston'daki Beacon Yayınevinin 1962'de yayımladığı İngilizce çeviri takip etti (Bourdieu, 1962).

Aron'un Politik Eylem ile Sosyal Bilim Arasındaki İlişkiye Dair Kavrayışı

Aron *Le Savant et le Politique*'in (Bilim İnsanı ve Siyasetçi) giriş kısmının ilk paragrafında kendinden bahsediyor olabilir:

Max Weber a été un homme de science, il n'a été ni un homme politique ni un homme d'Etat, occasionnellement journaliste politique. Mais il a été, toute sa vie, passionnément soucieux de la chose publique, il n'a cessée d'éprouver une sorte de nostalgie de la politique, comme si la fin ultime de sa pensée aurait dû être la participation à l'action. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 7)

[Max Weber ne politikacı ne de devlet adamıydı, o bir bilim insanıydı. Fakat ara sıra politik bir gazeteci de. Tüm yaşantısı boyunca kamusal meselelerle tutkulu biçimde ilgilendi ve sanki düşüncesinin nihai amacı siyasi eyleme iştirak etmek olmalıymış gibi siyaset dönük bir tür nostaljiyi ifşa etmekten asla vazgeçmedi.]

Aron'un Weber'in derslerine yazdığı giriş önemlidir, fakat birtakım eleştiriler de sunar. Aron Weber'in 'en mème temps' (aynı anda) hem bir bilim insanı hem de bir politikacı olmanın imkânsız olduğu, ama aynı ölçüde, Weber'in 'on peut prendre des positions politiques en dehors de l'université' (politik konumlar ancak üniversite dışında benimsenebilir) şeklindeki ısrarını aydınlığa kavuşturur. Bir başka deyişle, faaliyetler ayrı tutulmalıdır, fakat birbirlerini etkilemek zorunda kalmışlardır. Bu karşılıklılığın mantıksal temelleri söz konusudur, zira bilim dâhilindeki nedensel izah arayışı amaca yönelik eylemle bağlantılıdır. Aron'un Weber'in bakış açısını özetlediği gibi,

Une science qui analyse les rapports de cause à effet [...] est donc celle même qui répond aux besoins de l'homme d'action. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 8)
[Demek ki sebep ile sonuç arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilim [...] haliyle eylem insanının gereksinimlerine karşılık veren bir bilimdir.]

Bununla birlikte, bilim ile eylem arasında zaruri olan hiçbir nedensel bağlantı yoktur. Aron şöyle yazar:

La compréhension de l'action menée par les autres dans le passé ne conduit pas nécessairement à la volonté d'agir dans le présent. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 10)
[Başkalarının geçmişte gerçekleştirdiği eylemleri anlamak, şimdiki zamandaki eylem iradesine yol açmaz.]

Bir başka deyişle, Aron tarihin işleyişine ilişkin bakış açısının hiç de tarihsici olmadığını üstü kapalı biçimde belirginleştirir. Geçmişe dair tarihsel algılarımızın gelecekteki hadiseleri belirlemediğinde ısrar ederek insanı özgürlüğü muhafaza eder. Bizim amaçlarımız açısından çok daha önemli olanıysa, Aron'un bilim insanının gündelik beşerî durumundan ayrı olduğu konusunda ısrarcı olma gayretini sürdürmesidir. Şöyle devam eder:

Il n'y en a pas moins, philosophiquement, et, pour employer le jargon à la mode, existentiellement, un lien entre la connaissance de soi et celle des autres, entre la résurrection des luttes que se sont livrées les hommes disparus et la prise actuelle de position. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 10)
[Bununla birlikte, modaya uygun bir jargon kullanmak gerekirse, ne felsefi ne de varoluşsal bakımdan, benliğin bilgisi ile diğerlerinin bilgisi arasında, tarihte yeri-

ni almış insanların giriştiği mücadeleleri yeniden canlandırmakla şimdiki zamanda konum almak arasında hiçbir bağıntı yoktur.]

Biraz ilerde, şöyle bir değerlendirmede bulunur Aron:

La réciprocité entre la rencontre avec l'autre et la découverte de soi est donnée dans l'activité même de l'historien. La réciprocité entre la connaissance et l'action est immanente à l'existence non de l'historien, mais de l'homme historique. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 10)

[Kendini keşfetmek ile ötekiyle karşılaşmak arasındaki karşılıklılık tam da tarihinin faaliyetinde verilir. Bilgi ile eylem arasındaki karşılıklılık, tarihe değil, tarih içerisinde var olan insana özgüdür.]

Dolayısıyla Aron, bir bilim insanı olarak eyleyen birinin sahip olduğu bilginin sıradan bir insan olarak davranışlarını etkilemediğini ileri sürüyor. İnsanların çok çeşitli kimlikleri vardır ve bilim insanının şahsiyetini oluşturan davranışlarla özerk entelektüel söylemin kurallarını takip ederken edindiği bilgi arasında zorunlu bir bütünleşme söz konusu değildir. Aron'un bu bağlamda varoluşçuluğa çatması anlamlıdır. Aron'un savunduğunun tam zıddı olan görüş bizlerin, bireyler olarak, kendini bütünleştiren bir öz-inşa sürecinde içerildiğimizi ve parçalı, kesintili rollerde dışa vurduğumuz çok çeşitli kimliklerin kabul edilmesinin sahicilik yoksunluğu ve kendini aldatmanın (bad faith) kanıt olduğunu ileri sürer. Aron ise 1969'da yayımladığı *D'une Sainte Famille à l'autre* (Bir Kutsal Aileden Diğere, 1969) kitabında eksiksiz biçimde ileri sürdüğü argümanını Sartre'a karşı geliştiriyordur.

Aron'un Weber'i doğru olarak temsil edip etmediğini tartışmak istemiyorum burada. Fakat Aron doğrudan doğruya Weber'in benimsediği konuma kimi teorik itirazlar getirmiştir ki bu itirazlardan ilkinin değerlendirmek istiyorum. Aron tartışmasını şu üç cümle ile sürdürür:

On s'est demandé dans quelle mesure la pensée propre de Max Weber s'exprime adéquatement dans le vocabulaire et les catégories du néo-kantisme de Rickert. La phénoménologie de Husserl, qu'il a connue mais peu utilisée, lui aurait, me semble-t-il, fourni l'outil philosophique et logique qu'il cherchait. Elle lui aurait évité, dans ses études sur la compréhension, l'oscillation entre le 'psychologisme' de Jaspers (à l'époque où celui-ci écrivait sa psycho-pathologie) et la voie détournée du néo-kantisme qui n'arrive à la signification qu'en passant par les valeurs. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 10-11)

[Sorun, Max Weber'in kendi düşüncesinin Rickert'in neo-Kantçı kategorileri ve söz dağarcığıyla ne ölçüde ifade edilebileceğidir. Bana öyle geliyor ki haberdar olsa da çok az kullandığı Husserl fenomenolojisi, Weber'e araştırmaları doğrultusunda felsefi ve mantıksal bir araç sunmuş olabilir. Anlama yetisine ilişkin çalışmalarında Weber'in Jaspers'in 'psikolojizmi' (o sıralarda kendi psiko-patolojisini

kaleme alıyordu) ile anlama ancak değer yargılarına nüfuz edilerek ulaşılabileceğini ileri süren neo-Kantçı sapma arasındaki salınamdan imtina etmesini mümkün kılmış olabilir.]

Aron Weber'in, Kant'ın *Critique of Pure Reason*'ını (Saf Aklın Eleştirisi) taklit eden Rickert'in neo-Kantçı epistemolojisine dönük bağlılığındaki temel sorunun tarihsel anlama yetisinin sınırlarının kategorik olarak 'tarihsel aklın' a priori ve mantıksal sınırlarına yerleştirmiş olmasında yattığını ima ediyor gibidir. Bununla birlikte Weber şayet Husserl'in *Cartesian Meditations*'ı (Husserl, 1977 [1950]) [Kartezyen Meditasyonlar] ile *The Crisis of the European Sciences*'ından (Husserl, 1970 [1954]) [Avrupa Bilimlerinin Krizi] haberdar olmuş olsaydı, düşünce kategorilerinin yaşam-dünyasının ön-eylemselliğinden türediğini anlama olasılığına sahip olabilirdi. Aron, bu bakımdan Weber'den daha üstün olduğunu ve Weber'in düşüncesini takip etmesine rağmen, onun Rickert'in yapıtından türettiği aşkınsal idealizmi Husserl'in yapıtında temellenen aşkınsal fenomenolojiyle ikame ettiğini ima ediyor gibidir. Aron'un ileri sürüyor gibi görüldüğü şeydir bu, fakat Aron'un düşüncesi neo-Kantçı çerçeveye bağlı kalmayı sürdürüyorken, aşkınsallıktan yoksun bırakılmış bir fenomenolojiyi betimleyici biçimde işe koşanın Bourdieu olduğunu ileri sürmek istiyorum ben. Bu nokta, Aron'un, çağdaş bilimin yarattığı iki tür tehdidi ele aldığı, Weberci dünyanın büyüünün bozulması kavrayışının sürdürülmesi dediği şeye ilişkin tartışmasında belirgindir. İlk tehdit bilim insanların, bilhassa da doğa bilimcilerin, kendi bilim dallarının istismar edilmesinin yarattığı sonuçlardan gözlerinin korkmuş olmasıdır. İkinci tehdit ise, totaliter politik devletlerin bilim insanlarıyla ulus devletin müttefikliğinde ısrarcı olma ve nesnel hakikat arayışını denetim altına alma çabasıdır.

Aron, kendisinin de ortaya koyduğu gibi, bu ikinci tehdidin doğasına içsel bir mantıksal tutarsızlık olduğunu ve bir 'république internationale des esprits qui est la communauté, naturelle et nécessaire, des savants'ın (bilim insanların kendiliğinden gelişen ve mecburi bir topluluğu olan bir uluslararası akıl cumhuriyeti) mevcut olduğunu ileri sürer (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 15). Bu topluluk kendi kurallarına göre faaliyette bulunur ve 'les problèmes à résoudre leur sont fournis par l'état d'avancement des sciences' [çözülecek problemler bilimlerin gelişim aşamasında gündeme getirilir, herhangi bir siyasal devlet tarafından değil.] Aron hem bu meseleyi, hem de her birimizin çok çeşitli kimliklere sahip olduğumuz ya da çok çeşitli bir dizi bağlamda var olduğumuz meselesini aydınlığa kavuşturmak için dostu Jean Cavaillès örneğini alır. Fransız bir asker olarak Cavaillès Alman işgaline karşı savaştı, fakat bir bilim insanı ya da mantıkçı olarak Cavaillès uluslararası çaptaki akıl hocalarının (Cantor, Hilbert ve Husserl) öğrencisi olarak kalmayı sürdürdü. Aron şu sonuca varır: Devlet, bilime, eylem kurallarının ve araştır-

ma nesnelerinin ne olması gerektiğini dikte etmeyi denediği anda elimizdeki şey 'intervention illégitime d'une collectivité politique dans l'activité d'une collectivité spirituelle, il s'agit, en d'autres termes, du totalitarisme, saisi à sa racine même'dir [politik bir bütünün tinsel bir kolektiviteye dönük yasal müdahalesi, bir başka deyişle, özü itibarıyla bir totalitarizm meselesidir] (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 16). Burada kaydedilmesi gereken can alıcı nokta, Aron'un bu iki tür kolektivitenin kategorik bakımdan farklı olduğunu varsaymasıdır. Politik kolektivitenin toplumsal olarak inşa edilip edilmediği meselesi hakkında hiçbir yorum yapmamasına karşın, Aron 'spirituelle' (tinsel) sözcüğünü bilimsel bir kolektivitenin aşkınsal bir statüye sahip olduğunu göstermek için kullanır, yani bu kolektivitenin toplumsal mevcudiyeti mantıksal bir gerekliliği yansıtıyordur. Aron Simmel'in harikulade biçimde 'La pluralité des cercles sociaux auxquels chacun de nous appartient, et il voyait dans cette pluralité la condition de la libération progressive des individus' [her birimizin ait olduğu toplumsal muhitlerin çoğulluğu, bu çoğulculukta tam da bireylerin derece derece gelişen bireysel özgürlüklerin anlaşılması] olarak betimlediği şeyi takdir ederek devam eder (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 16-17) ve çoğulluğun bu kutsanışı ile temel totaliter itkiyi mukayese eder:

Ce souvenir nous permet de juger les tentatives de totalitarisme pour ce qu'elles sont: des efforts proprement réactionnaires pour ramener les sociétés au stade primitif où les disciplines sociales tendaient à embrasser tous les individus et les individus tout entiers. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 17)

[Bu bellek, totalitaryanizmin çabalarının hangi amaca hizmet ettiklerini hükme bağlamamızı mümkün kılar: toplumsal disiplinlerin tüm bireyleri kendi bütünlükleri içerisinde kapsama eğilimine girdiği yerde toplumları o en eski durumlarına geri döndürmek için gerici olarak adlandırılan çabalar.]

Aron'un tam da o dönemlerde kaleme aldığı diğer denemelerden de açıktır ki bu sözcükler Durkheimcı toplum bilimle ve buna bağlı olarak, sosyalist, totaliter bir devleti meşrulaştırmak için Durkheimcı toplum bilimi işe koştuğu söylenebilecek Üçüncü Cumhuriyet'in ideolojisine yapılan fazlasıyla üstü kapalı bir saldırıdır.

Gerçi Aron bu düşünce hattını tümüyle savunmaz. Çarçabuk bilimin 'kısmen' toplumsal, tarihsel ve radikal etmenlerce belirlenmiş olarak görülebileceği kabullenir. Bununla birlikte, toplumsal ortamın bilimin niteliğini şekillendirdiğini kabul etmek ile politik otoritelerin bilimin gündemini tayin ettiğini kabul etmek arasında temel bir farklılık olduğunda ısrarcıdır. Aron'un yorumladığı gibi:

Dans le premier cas, la communauté de la science continue d'obéir, pour l'essentiel, à ses lois spécifiques. Dans l'autre, elle abdiquerait son autonomie et mettrait en péril, du même coup, sa vocation et ses progrès ultérieurs. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 17)

[En başta, bilimsel topluluk, temel özellikleri gereği, kendine özgü yasalara boyun eğmeyi sürdürür. Öte yandan, özerkliğinden feragat edebilir ve bir vuruşta tutkularını ve ileriki gelişmelerini tehlikeye atabilir.]

Bu argüman Aron'ı toplum bilimin kısmen toplumsal bağlama bağlı olduğu gerçeğine ulaşmanın ölümcül olabileceği sonucuna götürmüştür:

[...] la conclusion que les sciences sociales ne sont que des idéologies de classes ou de races et que l'orthodoxie imposée par un Etat totalitaire ne diffère pas en nature de la libre recherche des sociétés pluralistes. Il existe, quoi qu'on en dise, une communauté des sciences sociales, moins autonome que la communauté des sciences naturelles mais malgré tout réelle. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 19)

[...] toplum bilimlerinin yalnızca sınıfların ya da ırkların ideolojilerinden ya da totaliter Devletin dayattığı ortodoksiden başka bir şey olmadığı şeklindeki kanaat, çoğulcu toplumlardaki özgür araştırmadan türsel bakımdan farklı değildir. Ne denirse densin, doğa bilimleri topluluğundan daha az özerk, ama tamamen gerçek olan bir *sosyal bilim topluluğu* mevcuttur.]

Aron bu sosyal bilimler topluluğunun temel kurallarını ana hatlarıyla belirleyerek ilerler: ilk kural, araştırma üzerinde hiçbir kısıtlamanın olmayışı ve olguların bizi tesisi edilmesidir; ikinci kural, herhangi bir tartışmanın kısıtlanmaması ile bulgular ya da yöntemlerin eleştirilmemesidir; ve üçüncü kural ise büyüye bozulmuş gerçekliğe ulaşma hakkının hiçbir biçimde kısıtlanmamasıdır. Aron için sosyal bilimler topluluğu, ister komünist ister demokratik devletlerce dayatılmış olsun, davranışlarımıza yön veren 'mitolojiler' adını verdiği şeyi sorgulama hakkını muhafaza etmek zorundadır. Aron ısrarcıdır:

Par crainte d'être accusés d'antidémocratie, ne nous arrêtons pas devant l'analyse des institutions parlementaires telles qu'elles fonctionnent à l'heure présente en Europe. (Weber, grş. Aron, 1959 [1919/1922]: 22)

[Bugünlerde Avrupa'da anti-demokratik olarak suçlanma korkusuyla işleyen parlamenter kurumların analizine direnç göstermeyi bir yana bırakalım.]

İşin doğrusunu söylemek gerekirse demokrasi, kendi üstünlüğünü bizzat özgür eleştiri sayesinde ortaya koyabilir.

Aron'un Weber'in kitabına yazdığı girişten iki temel sonuç çıkarmak istiyorum. İlk sonuç şu: Sorbonne'a 1955'te Sosyoloji Profesörü olarak atanmasına rağmen, Aron'un toplum bilim felsefesi onun tarih felsefesinden türemiştir. Aron'un katılım hakkındaki görüşü kadar, Weber'in toplum bilimci ve siya-

setçinin rolüne dair görüşüyle bağlantılı olan katılımcı tarihçi hakkındaki görüşü de esas itibariyle siyasetteki siyaset bilimci görüşüyle bağlantılıydı. Aron tarihsel gerçekliği aslen *politik* bir gerçeklik olarak görme eğiliminde olmuştur. Toplum-bilimsel açıklama, politik gerçekliğin tali bir alanına ışık tutar. Aron'un Durkheimcı geleneğe olan düşmanlığı, bu geleneğin siyaseti toplumsal ilişkilere tabi kılma, sosyolojiyi bireysel kolektif ilişkilerin gerçekleştirme ve politik alanı sönükleştiren tutarlı, bütünlük bir toplumsal dayanışmayı tesis etme arzusunda bir araç olarak görmeye çalışmasına dayanır. Aron'un toplumsal ve kültürel hareketleri 'hukuki', anayasal ve politik araçların sebebiyet verdiği dönüşümlere tabi kılma arzusu, toplum-bilimsel izahı tali kılma arzusunu yansıtır -dolayısıyla Mayıs 1968 olaylarına karşı beslediği husumeti ve öğrenci ayaklanmasını 'mitoloji' olarak tasvir etmek için kendi terminolojini kullanması da. İkinci sonuç bununla bağıntılıdır: İçerisinde toplum bilimin icra edildiği topluluk, doğası gereği özerk bir topluluktur. Bu topluluğu toplumsal olarak inşa edilmiş olarak göz önüne almak, toplum-bilimsel izahı, bütünlük bir Durkheimcı toplum-bilimsel dünya görüşü içerisine yerleştirmek olacaktır.

Aron'un Bilim Olarak Sosyolojinin Doğasına İlişkin Kavrayışı

Aron ilk dersi *Dix-huit leçons sur la société industrielle*'i (Sanayi Toplumu Üzerine On Sekiz Ders), 'sosyolojinin doğasına ilişkin bazı genel değerlendirmeler' sunma girişimine ayırmıştır (Aron, 1962a: 13). Bu görevi, sosyologların kendi kendilerini sorgulamalarını felsefecilerin ve ekonomi politikçilerin kendilerini sorgulamalarıyla mukayese etmeyi deneyerek yerine getirmiştir. Ekonomi politikçiler küresel gerçekliğin tek bir sektörünü yalıtıp kendi özerk yöntem-bilimleri sayesinde bu sektörü incelemeye tabi tutmak arzusundayken, filozoflar, diye ileri sürer Aron, tikel bilimlerle uzaktan yakından alakasını kurmak istemedikleri genel meseleleri gündeme getirirler. İşte sosyoloji bu iki ihtiras arasında kalmıştır. Aron'un da ifade ettiği gibi, 'sosyoloji istisnai bir bilim olma ve aynı zamanda toplumu kendi bütünselliği içerisinde anlayıp analiz etme arzusundadır' (Aron, 1962a: 16). Bir görüşe göre, sosyoloji 'bir dizi sosyal disiplin arasındaki bir disiplindir' yalnızca (Aron, 1962a: 19); fakat Aron'un Durkheim'a isnat ettiği başka bir bakışa göre, sosyoloji diğer tüm sosyal bilimleri kucaklamaya, 'bu bilimlerin birleştirici ilkesi ve sentezlerinin bir aracı olmaya' can atar (Aron, 1962a: 20). Aron için, ilk bakış açısı tamamen sosyoloji hakkındayken, ikinci bakış açısı ise 'sosyolojizm' dediği şey hakkındadır. Aron'a kalırsa, Fransa'daki kafa karışıklığı tehlikeli bir hal almıştır ve sosyolojizm ahlak felsefesinin işlevlerini gasp etmiştir. Aron, Durkheim'ın post-Comtecu sosyolojistik düşüncesini politik olarak benimseyen Üçüncü Cumhuriyet'in ürünü olduğunu düşündüğü Fransız eğitim sisteminin yapısını şekil-

lendiren sosyolojizme dönük husumetini iyiden iyiye belli eder. Bununla birlikte, kendini ayrıntılı bir araştırmayla sınırlandırmaktan memnuniyet duyan herhangi bir sosyolojik girişimin tatmin edici olmadığını düşünmüştür. Detaylı bir inceleme, toplumsal sistemler arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları dışa vurması sayesinde, genel bir anlama yetisinin oluşturulmasına götüren bir adım olabilir; şöyle ki 'toplumsal örgütlenmenin temel türlerini, müşterek yaşamın gizli mantığını belirlemek' mümkün hale gelebilir (Aron, 1962a: 25). Bu, tüm toplumsal yaşam formlarının içkin temelini oluşturan bir evrenselcilik olarak koyutlamaktan ziyade, tikel araştırmalardan çıkarsanan anlama yetisi sayesinde ulaşılabilecek bir evrenselleştirme olabilir. Aron 'sosyoloji biliminin modeli' olarak Lévi-Strauss'un *Les Structures élémentaires de la Parenté*'sinden (Lévi-Strauss, 1968 [1949]) [Akrabalığın Temel Yapıları] alıntılar yapar (Aron, 1962a: 24). Sosyologların Amerikan ve Sovyet ekonomilerini ve bu ülkelerin politik yapılarını karşılaştırıp mukayese ederek tartışmasını sürdürür. Bir başka deyişle Aron nihayetinde; özerk varlıklar olarak anlaşılan, ekonomik ve politik alt-sistemlerin detaylandırılmış mukayeseli bir incelemesini sunan sosyolojik kavrayışlar ileri sürebilme hünerine sahip bir meta-bilim olarak sosyoloji perspektifine ulaşmıştır. Gerçekte, Aron için, bu biçimde kavrandığı haliyle sosyolojinin temel işlevi, ekonomik tutumların evrensel bir mantığa sahip olup olmadığını ya da içerisinde yerleşik bulundukları politik tasarımlar tarafından koşullandırılıp koşullandırılmadığını saptamaktır. Weber'e bağlı kalmayı sürdüren Aron, sosyolojinin ekonomik davranışın hiçbir özerk mantığı olamayacağını ispat edilebileceğini ileri sürmek ister. Fakat Durkheim'a duyduğu husumet, sosyolojik olarak algılanan farklılıkların, farklı bağlamlarda beliren özerk sosyal ya da kültürel kendi kendini belirleme süreçlerinin ürünü olabileceği ihtimali kavramaktan alıkoymuştur.

Bourdieu ile Passeron'un 1960'lardaki 'Aroncu' Araştırmaları

Aron, ekonomik davranışın apolitik olup olmadığını sosyolojik olarak belirleme meselesiyle bir hayli ilgilenmiştir. Aron'un kendi yaptığı hiçbir zaman ampirik yönelimli olmamıştı, fakat bir Araştırma Grubu kurma niyeti, alternatif politik sistemler bünyesinde ortaya çıkan endüstriyel toplumun ortaya çıkışının ayrıntılı veçhelerini inceleyen ampirik araştırmaları teşvik etmiştir. Bourdieu ve Passeron, içten içe büyüğü bozulmuş Fransız yüksek eğitim sisteminden neşet etmişlerdir. Tam da 1960'ların başlarında, Bourdieu ile Passeron, Aroncu terimlerle söylenirse, pedagojik ilişkilerin mantığını ya da politik olarak belirlenen veyahut idare edilen eğitim sistemleri bünyesinde bu ilişkilerin işleyişine dair içerimleri irdeleme girişimi olarak görülebilecek bir projenin öncüsü oldular. Dolayısıyla Bourdieu ile Passeron başlangıçta Aron'un bakış açısını takip eden bir araştırma gündemini yürütme konusunda birleşmişlerdi.

1960'ların başlarında, iki adam, Aron'un da tembihlediği gibi, Fransa'daki Beşinci Cumhuriyet demokrasisinin sahip olduğu veçhelerin Üçüncü Cumhuriyet'in kapsayıcı, sosyalist cumhuriyet vizyonu bağlamında makul olup olmadığını sorgulayan bir araştırmaya giriştiler. Tahakküm altına alınmışların kültürlerini yadsıyan ve hâkim sınıfların ayrıcalıklarını ve değerlerini daimî kılan eğitim sistemi değil miydi bilhassa? Fotoğrafçılık gibi yerel kültürün dışa vurulmasına imkân tanıyan yeni zaman teknolojileri değil miydi? Kitle iletişim araçlarının dayattığı giderek homojenleşen bir kültür söz konusu değil miydi? Müzeler ve galeriler toplumsal dışlanmayı sürdürüyor muydu, yoksa devlet denetiminin gizli aygıtlarından mı ibaretlerdi? Haddizatında devlet destekli yüksek kültürün popüler kültüre tabi kılınması politik olarak destekleyen *Maisons de la Culture*'ün (Kültür Demekleri) kurulması Malraux'un dürtülerinden mi ibaretti?

Bourdieu ve Passeron, bizatihi kültür ve eğitim incelemelerine katkıda bulunmak maksadıyla, daha çok eğitimsel ve kültürel sistemlerin politik olarak nasıl işlevsel kılındığını değerlendirme maksadıyla, eğitim ve kültür çalışmalarlarıyla ilgilenmeye başladılar. Bu durum, *Education, développement et Démocratie*'de (Castel ve Passeron, 1967) [Eğitim, Kalkınma ve Demokrasi] yaptıkları katkıdan da açık olduğu gibi, farklı politik sistemler bünyesinde işleyen eğitim sistemlerini mukayese etmeye gösterdikleri ilginin yanı sıra, 'Sociologues des Mythologies et Mythologies de Sociologues'de (Bourdieu ve Passeron, 1963) [Sosyologların Mitolojileri ve Mitolojilerin Sosyologları] kitle kültürüne saldırırken Aroncu terminolojiden istifade etmelerini de açıklıyor. Bourdieu ve Passeron'un epey meşhur oldukları 1960'ların başlarındaki pedagojik araştırma bulguları, ilk olarak Merkez'in 1964 tarihli 'Les étudiants et leurs études' [Müritler ve onların Müritleri] çalışma raporunda yayımlandı (Bourdieu ve Passeron, 1964a). Bu bulgular, Lille Üniversitesi ve bir dizi başka kuzey Fransa Üniversitesi'ndeki felsefe ve sosyoloji bölümü öğrencilerinin yaptığı anketlerin analiz edilmesiyle ulaşılan sonuçlardı.

Aynı yıl, Bourdieu ile Passeron, bu bulguları yorumsamacı bir parlaklıkla serimleyen bir kitap yayımladılar -*Les Héritiers* [Varisler] (Bourdieu ve Passeron, 1964b). Her iki modelde de, araştırmanın amacı, sosyo-kültürel pedagojik iletişim süreçlerini, bu süreçlerin yerleşik olduğu Fransız eğitim sisteminin politik yapısına ilişkin aleni bir değerlendirme sunmadan, analiz etmektir. Gerçi projelerinin üstü kapalı Aroncu boyutu, *Centre de Sociologie Européenne*'in (Avrupa Sosyoloji Merkezi) derlediği, Merkez'in 1964'ün Ekim ayında Madrid'de ve 1965'in Ekiminde Dubrovnik'te düzenlediği konferanslarda sunulmuş 1967 tarihli tebliğlerin kamuya sunulmasında bile bir hayli barizdi. *Education, Développement et Démocratie*, diğer siyasal rejimlerin yanı sıra, Colonel'in Yunanistan'ındaki, de Gaulle'ün Fransa'sındaki, Tito'nun Yugoslavya'sındaki ve Franco'nun İspanya'sındaki eğitim süreçleri üzerine derlenmiş makaleler-

den oluşmuştu (Castel ve Passeron, 1967). Derlemenin editörlüğünü Robert Castel ve Jean-Claude Passeron yapmıştır. Derlemenin girişi editörlerin yazdığı bir önsözü ve Bourdieu ile Passeron'un kaleme aldığı 'La Comparabilité des Systèmes D'enseignement' (Eğitim Sistemlerinin Mukayese Edilebilirliği) başlıklı bir denemeyi de kapsar. Editörlerin kaleme aldığı 'Inégalités Culturelles et Politiques Scolaires' (Kültürel Eşitsizlikler ve Skolastik Siyaset) başlıklı sonuç bölümü de bulunmaktadır. Çeşitli ülkelerdeki araştırmacıların katkılarına yorumsamacı bir yöntem yükleyen bu girişimler, tümüyle mukayeseli bir metodolojiyi benimsemiş girişimlerine dair içerimleri masaya yatırmakla meşguldür. Bu iki adam, sosyalist eğitim sistemlerini kapitalist ve teknokratik ölçütler -bir tür kapitalist merkezcilik diyebilecekleri şey- bakımından değerlendirme girişimlerinden duydukları rahatsızlığı dile getirirler, fakat aksi yönde bir kaygıyı da dışa vururlar – hem evrensel bir idealizm hem de özerk bir kültüralizm formunun sonucu olarak görülüp sistemik bağlamdan bağımsız olduğu düşünülen pedagojik ilişki modelleri ileri sürmenin sonuçları. Castel ve Passeron, temelde Hegelci olarak yorumladıkları Spengler vakasında olduğu gibi, 'kültürel biricikliğe özgü monografik sadakat'in 'bir kültür metafiziğiyle kontrolsüz ilişkisi olan sosyolojik analiz'e yol açma riski taşıdığı konusunda özel olarak ikazda bulunurlar (Castel ve Passeron, 1967: 15).

Castel ve Passeron, bu alternatif tuzaklardan sakınmak için, herhangi bir karşılaştırmalı analizin, kullanılmakta olan mukayese ilkelerinin analiziyle birlikte sunulması gerektiğini iddia ederler ki bu yolla Bourdieu ile Passeron'un ortaklaşa katkıda bulunduğu derlemenin önemine işaret ederler. Castel ve Passeron, Bourdieu'nün yapıtıyla özdeşleştirmeye alışkın olduğumuz şeyi -düşünümSELLİK ilkesinin titizce sunulması- tembihlerler, fakat ben Aron, Bourdieu ve Passeron'un yaklaşımlarının 1960'lar boyunca birbirlerinden ayrıldığını ve bu ayrılığın Mayıs 1968'e verdikleri reaksiyonlarda kristalleştiğini ileri sürmek istiyorum. Kabaca söylenirse, Aron siyasetin diplomasi gibi olduğu görüşünde ve bizatihi politikanın önceliği olarak anlaşılan şeyde karar kılmayı sürdürmüştür. Toplumsal eylemi tabiatı gereği siyasi olarak değil, aynı zamanda siyasal sistemlerin mukayese edilmesinde kullanılan bir değişken olarak görmüştür. Passeron'un gizli kapaklı bir Hegelcilik olarak gördüğü şeyin yanı sıra, Castel ile Passeron'un tasvir ettiği kültüralizmin getirdiği riskleri alan, Aron'un Durkheim'a atfedilen toplumsalın totaliterleştirilmesine ve buna eşlik eden özerk siyasetin yadsınmasına öncülük eden Bourdieu'nün yapısalcılık eleştirisi, içkin bir sosyo-kültürel faillik anlayışını desteklemesine sebep olmuştur. Bourdieu'nün yeni yeni palazlanan kültüralizminin yanı sıra, Aron'un konumunda var olan aşkınsal idealizm öğelerine direnmeye çalışan Passeron çoğul söylemlerin, sistemlerin ve kurumların özerk mantığını haritalandırmayı amaçlamıştır.

Öğretmen okulunda yetişen Bourdieu ile Passeron kuşkusuz felsefi bir eğitim görmüşlerdi. Konumları arasında yeni yeni palazlanan farklılıklar, sosyolojik araştırmanın epistemolojik öncüllerini sergilemeyi denedikleri, müşterek üretimleri olan *Le Métier de Sociologue*'da (Sosyoloğun Görevi) görünürlük kazanmıştır (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1968). Yazdıkları girişin bir alt-bölümünde -'Epistémologie des sciences de l'homme et épistémologie des sciences de la nature' [beşerî bilimlerin epistemolojisi ve doğa bilimlerinin epistemolojisi]- on dokuzuncu yüzyıl toplum biliminin rekabet halindeki felsefi miraslarının pozitivism ile hermenötik arasındaki sahte ikiliğe dayandı ve bu ikiliğin çözümü için beşerî bilimlere özgü bir epistemolojinin kurulması gerektiği hususunda fikir birliğine varmış gibi görünürler. Tasarılarını aşağıdaki gibi betimlemiştir:

Pour dépasser ces débats académiques et les manières académiques de les dépasser, il faut soumettre la pratique scientifique à une réflexion qui, à la différence de la philosophie classique de la connaissance, s'applique non pas à la science faite, science vraie dont il faudrait établir les conditions de possibilité et de cohérence ou les titres de légitimité, mais à la science se faisant. (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1968: 27, vurgular orijinal metne)

[Bu akademik tartışmaların ya da bu tartışmaları aşan akademik düşüncenin ötesine geçmenin yolu, klasik bilgi felsefesinin tam aksine, hâlihazırda tesis edilmiş bilimler için değil, daha çok oluşum halindeki bilimler -olasılık ve tutarlılık koşullarını ya da meşruluk iddialarını ortaya koyması gereken hakiki bilimler- için geçerli olan bilimsel pratikleri düşünömselliğe tabi kılmaktır. (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1991: 8)]

Passeron'un bana 2007 Eylül'ünde Marsilya'daki (kayıt dışı) bir sohbetimiz esnasında söylediği gibi, *Le métier de sociologue* metninin yazılması, en eski kilisenin Nicea ve Trent Konsey'lerinde kararlaştırılan öğretisel kaidelerin hazırlanmasına benziyordu. Bu süreç, müşterek dil ile müşterek düşünce arasındaki ayrışmayı göstermişti. Düşünömsellik kavramları farklı olsa da, her ikisi de hem safkan teorisist teoriye hem de spekülâtif kuramsallaştırmaya karşı çıktıkları için, pratik bilimsel araştırmanın sistematik düşünömselliğe tabi tutulması fikri, Bourdieu ile Passeron'u birleştiren fikirdi. Passeron örneğin 'La photographie parmi le personnel des usines Renault'da (Passeron, 1962) [Renault fabrikalarında çalışanlar arasında Fotoğrafçılık] yeni yeni ortaya çıkan fotoğrafik eleştiri söylemini gündelik hayatta ortaya konduğu haliyle analiz etme arayışındayken, Bourdieu ise, toplumsal bir fenomen olarak fotoğrafçılık kulüplerinde giderek büyümekte olan fotoğrafçılık estetiğinin kurumsallaşmasını incelemekle meşguldü. Passeron toplum-bilimsel araştırmadaki

dilsel kategorilerin işe koşulması üstüne muhakeme yürütüyorken, Bourdieu sosyal bilimcilerin kendilerini epistemik bir cemaat olarak kurmaları için gereksinim duydukları şeylere vurgu yapmaktaydı. *The Rules of Sociological Method*'dan (Durkheim, 1982 [1901]) [Sosyolojik Yöntemin Kuralları] alıntı yapılan giriş bölümünün Durkheim'a hürmet gösteren bir pasajla nihayete ermesi anlamlıdır. Bourdieu, Chamboredon ve Passeron girişi şu yorumla sonuçlandırılır:

[U]zun lafın kısısı, bilimsel bir cemaat kendisini toplumsal dönüşümün kendine özgü formlarıyla donatmak zorundadır [...]. (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1991: 77)

Bir başka deyişle, *Le métier de sociologue*'un verdiği rahatsız edici ödün şudur: Passeron'un toplum-bilimsel söylemi başlı başına titiz bir araştırmaya tabi kılması, böylesi bir araştırmanın vuku bulduğu toplumsal olarak inşa edilmiş bir topluluk ihtiyacı şeklindeki Durkheimcı kavrayışı içinde soğurulmuştur. Temelde rasyonelliğe dönük Weberci ilgi, Aron'un toplum-bilimsel bir topluluk kavrayışının aforoz edilmesi anlamına gelebilecek toplumsal olarak inşa edilmiş bir topluluk kavrayışı bünyesinde absorbe edilmiştir. Benim görüşümse şu: Passeron'un yapıtı, *Les mots de la sociologie* (Passeron, 1980) [Sosyoloji Sözcükleri] ve *Le raisonnement sociologique* (Passeron, 1991) [Düşünümsel Sosyoloji] çalışmalarından da anlaşılabilceği gibi, bu dilsel/mantıksal yönelime takılıp kalmışken, Bourdieu'nün yapıtı ise, *Réponses: Pour une Anthropologie Réflexive*'in (Bourdieu ve Wacquant, 1992) [Düşünümsel Bir Sosyoloji İçin Yanıtlar] alt başlığının da gösterdiği gibi, fenomenoloji ile ontolojiyi birleştiren felsefi bir antropolojiye sapmıştır. Passeron, Husserl'in *Logical Investigations*'ı (Husserl, 1970 [1901]) [Mantıksal Soruşturmalar] ile Bertnard Russell'in takdim ettiği (Wittgenstein, grş. Russell., 1961 [1922, 1921]) Wittgenstein'in *Tractatus Logico-Philosophicus*'uyla ilişkili olan dil ve muhakemeye dönük ilgisini korumuştur. Bir başka deyişle Passeron, psikolojizmin mantıksal reddiyle ve mantıksal pozitivizmin erken dönem gelişmeleriyle alakadar olmuştur. Bourdieu ise muhtemelen, tam aksine, Heidegger'le girdiği etkileşim sebebiyle pozisyonunu yenileyen geç dönem Husserl'den ve olgun Wittgenstein'in *Logical Investigations*'ından (Wittgenstein, 1963) [Mantıksal Soruşturmalar] daha fazla etkilenmişti. Esas itibarıyla epistemolojiyle ilgilenen felsefi bir ortamda eğitim görmüş Bourdieu ile Passeron'un her ikisi de, siyaset biliminin ve üstatları Raymond Aron'un politik yönelimlerinin sonuçları üzerinden kendilerini eğitim ve kültürü analiz ederken bulan icracı toplum bilimciler haline gelmiştir.

Kültür Analizi Babında Bourdieu ile Passeron Arasında Ortaya Çıkan Farklılıklar

Passeron'un *The Uses of Literacy* çevirisi (Hoggart, 1957) [Okuryazarlığın Kullanımları], 1970'de *La Culture du Pauvre* (Hoggart, 1970 [1957]) [Yoksulların Kültürü] adıyla yayımlandı -şöyle ki, Hoggart, Birleşik Krallık'taki Birmingham Üniversitesi Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nden ve tam da yeni yeni görünürlük kazanan İngiliz Kültürel Çalışmalar alanı Hoggart'ın kitabında ortaya serilen edebi ve metinsel geleneğin mirasından silkinip kurtulduktan sonra. Passeron *Uses of Literacy*'nin halk sınıfı ya da işçi sınıfı çalışmalarına uygun düşen türden bir sosyolojisi icra etmesini göklere çıkarır. Hoggart'ın kitabı gerçekte tam da edebi ve bilhassa da işçi sınıfının dilini kaydetmekte güçlü olduğundan, Passeron Hoggart'ın yapıtından kendi fikrini, bir tür dilsel etnometodolojiyi ya da Bourdieu'nün kullandığı bir ibareyle bunu ilişkilendirmek gerekirse, *Travail et Travailleurs en Algérie*'de (Bourdieu, Darbel, Rivet ve Seibel, 1963) [Cezayir'de Çalışma ve İşçiler] sunulan ek bölümlerdeki gibi, 'kendiliğinden sosyoloji'nin dilsel metin analizini desteklemek için, sosyolojik analizin insanların kendi deneyimlerini dilsel olarak eklemleyebildikleri yordamları belgeleyebilme özelliği taşıması gerektiği fikrini desteklemek için istifade etmeyi denemiştir. Ben sadece Passeron'un *La Culture du Pauvre* olarak çevrilen *The Uses Of Literacy* yapıtının 'sunumu'na dair bir noktaya işaret etmek istiyorum. Passeron Hoggart'ın yapıtının en orijinal yönlerinden birinin, diğer sınıfların çalışan sınıfların imajına ve değerlerine değin ileri sürdüğü şeyleri sorgulama hüneri olduğu yorumunda bulunur. Passeron şunları not eder:

Sans doute, le passé de l'auteur, né et élevé dans une famille ouvrière, devenu boursier, puis universitaire et chercheur, le place-t-il dans une position particulièrement favorable pour apercevoir la signification de classe de ces jugements sur les classes populaires qui ont, dans les classes cultivées, toute l'opacité des 'évidences naturelles'. (Hoggart, 1970 [1957]: 17)

[Hiç kuşku yok ki -bir işçi sınıfı ailesinde doğup büyüyen, bursla okuyup bir araştırmacı ve akademisyen haline gelmiş- kültürlü sınıflar arasında kalan yazarın geçmişi, onu özel olarak halk sınıflarının sahip olduğu 'kendi kendinin ispatı olan doğallık'a ilişkin değer yargılarının sınıfsal ehemmiyetini idrak edebileceği elverişli bir pozisyona yerleştirir.]

Passeron Hoggart'ın 'ilticacı' olduğunu kabul eder. Bu anlamda Passeron kendisiyle Hoggart ve aynı zamanda Bourdieu arasında bir benzerlik olduğunu anlaştırmıştır. Bununla birlikte, can alıcı farklılık şudur: Passeron'un getirdiği çözüm Bourdieu'nün '*Célibat et Condition Paysanne*'de (Bourdieu, 1962) [Bekârlık ve Köylü Statüsü] giriştiği çabadan tepeden tırnağa farklıdır. Bourdieu,

Béarn köylülerinin ilksel, düşüncesiz deneyimleri ile Lévi-Strauss'un seminerlerine katılan bir sosyal bilimci olarak edindiği deneyime dair bakış açısı arasında kavramsal bir karşılaşma kurmayı denemiştir. Bourdieu, tam on sene sonra, *Esquisse d'une Théorie de la Pratique*'de (Bourdieu, 1972) [Bir Pratik Teorisi İçin Taslak] teorik bilginin üç evresini betimlemek için Bachelard'ın epistemolojik kopuş mefhumunu benimsediğinde, bu karşılaşmayı bir metodoloji olarak ileri sürmüştür. Passeron ise bunun tam aksine kendi sunumuna şöyle devam eder:

Mais, s'il est vrai que toute personnalité intellectuelle est socialement conditionnée et si aucune expérience de classe n'est capable d'engendrer par sa seule vertu l'attitude proprement scientifique (nulle grâce de naissance ne prédestinant jamais à l'objectivité de la perception sociologique, pas plus dans les classes privilégiées que dans les classes défavorisées, ou même dans les couches intellectuelles, n'en déplaie à Mannheim) [...]. (Hoggart, 1970 [1957]: 17)

[Ancak her entelektüel şahsiyetin toplumsal olarak koşullanmış olduğu ve hiçbir sınıfsal deneyimin kendi içinde bir bilimsel tavır geliştirme hünerine sahip olmadığı doğrusya şayet, (Mannheim izin verirse, herhangi bir zamanda imtiyazlı sınıfların doğum sayesinde dezavantajlı sınıflara kıyasla sosyolojik algının nesnelliğine ulaşmalarını önceden tayin edebilecek hiçbir şey yoktur) [...].]

Bir başka ifadeyle, bilimsel nesnellik herhangi bir sınıfın korumasında değildir ve toplumsal olarak inşa edilmemiştir. Tüm sınıflar kendi öz-anlayışlarını dilsel olarak ifade ederler ve bu ifadelerin, nispeten farklı toplumsal grupların ortaya koydukları ürünler olmaktan ziyade, doğaları gereği 'bilimsel' olarak analiz edilmesi gerekir.

1960'ların sonu ile 1970'lerin başında Passeron ile Bourdieu'nün benimsediği konumlar arasındaki bu belirgin ayrım, tam da bu iki adam arasındaki *La Reproduction*'un (Bourdieu ve Passeron, 1970) [Yeniden Üretim] yorumu konusunda düştükleri ayrımla bağlantılıdır. Bourdieu 1970'de İngiltere'de 'Reproduction Culturelle et Reproduction Sociale' (Bourdieu, 1971) [Kültürün ve Toplumsalın Yeniden Üretimi] başlığıyla, *La Reproduction*'un ileri sürdüğü şeyin aslında kültürel yeniden üretimin toplumsal yeniden üretimin bir aracı olduğu şeklindeki bakış açısını pekiştiren bir makale yayımlamışken, Passeron'un benimsediği konum, her daim hem kültürel hem de toplumsal alanlar bünyesinde işleyen özerk mantıkların söz konusu olduğu yönünde olmuştur. Bu iki alan arasında evrensel olarak formüle edilebilecek hiçbir nedensel bağlantı söz konusu değildir. Bourdieu'nün İngilizce çevirisi *Outline of a Theory of Practice*'de (Bourdieu, 1977) daha da geliştirdiği şekliyle *Esquisse*'deki (Bourdieu, 1972) [Taslak] argümanda aydınlığa kavuşturulmuştur, fakat bu konunun sınıf kültürleriyle bağlantısı şüphesiz *La Distinction*'da (1979) [Ayrım] oldukça belirgindir. 1989'da Claude Grignon ile Passeron'un, Aron'un We-

ber'in denemelerine yazdığı girişin başlığını yankılayan *Le Savant et le Populaire* (Bilim Adamı ve Halk) başlıklı bir metinde birlikte yanıt vermesini teşvik eden şey, *La Distinction*'un yayımlanmasıydı. Kitabın nihai sürümü hemen hemen hiç değiştirilmeden 1982'de Marsilya'da verilen seminerlerden oluşuyordu. 1983'te GIDES (*Groupe inter-universitaire de documentation et d'enquêtes sociologiques* [Üniversiteler-arası dokümantasyon ve toplumsal araştırmalar grubu]) ve 1985'te CERCOM (*Centre de Recherches sur Culture et Communication* [Kültür ve İletişim Araştırmaları Merkezi]) kitabı yayımladı. *Le Savant et le Populaire*'in giriş kısmında Passeron 'kültürel rölativizm' ve 'kültürel meşruiyet' konumlarının altını çizer. Burada Passeron Bourdieu'yü kültürel bir rölativist olarak ifşa etmeye çok daha istekliymiş gibi görünür ve Bourdieücü konumun tutarsızlığının Cezayir'de geliştirdiği kültürel rölativist konumu hatalı bir şekilde Fransa'da benimsemeye çalışmasıdır. Kültürel rölativizme bir 'saf ötekilik' bağlamında müracaat edilir, buna karşılık toplumlarda bir 'altérité mēlée' [sabit ötekilik] durumu söz konusudur. [Parantez içinde belirtmem gerekirse, muhtemelen, küresel dünyada, kültürel rölativizm tamamen dışlanmıştır artık, zira herhangi bir saf ötekilik için hiçbir olasılık ve dolayısıyla Passeron için Bourdieücü yaklaşımı sürdürmenin savunulacak hiçbir tarafı yoktur.] Passeron'un Bourdieu'ye ilişkin temel eleştirisi, hâlihazırda göndermede bulunduğum bir eleştiridir ki Bourdieu aşağıdaki şekilde tekrar tekrar özetler bunu. *La Reproduction*'ın ayırdına varmakta başarısız olduğu bir yanlış yoruma dayandığını kabul etmiştir:

[...] la connaissance des rapports de force entre groupes et classes n'apporte pas sur un plateau la clé de leurs rapports symboliques et du contenu de leurs cultures ou de leurs idéologies. (Grignon and Passeron, 1989, 27)

[...] gruplar ve sınıflar arasındaki iktidar ilişkilerine dair bilgi, bunların sembolik ilişkilerinin ya da sahip oldukları kültürel ya da ideolojik içeriklerin zeminine işaret etmez.]

Kültür ile toplumsal sınıf arasındaki ilişkileri modellemek için kaba saba bir Marksist şemayı kullanmak yerine Passeron, kültürel analizle ideolojik analizi birleştirme olasılığı sunan ikinci bir şema tasarlar. Bu şema sosyo-kültürel incelemenin karmaşık doğasını grafiksel olarak temsil eder. Passeron'un da söylediği gibi,

Une sociologie de la culture qui veut intégrer à ses analyses les faits de domination a toujours affaire à un circuit complexe d'interactions symboliques et de constitutions de symbolismes. (Grignon ve Passeron, 1989: 29)

[Tahakküm olgularını kendi analizine katma arzusunda olan bir kültür sosyolojisi, her daim karmaşık bir sembolik etkileşimler ile kurulu sembolizm çevrimini bünyesinde barındırır.]

Passeron bu ikinci şemanın ilkinde kıyasla daha kuralcı ya da açık olmadığını farkındadır:

Le schéma suggère évidemment l'apparence trompeuse d'un réseau routier que le chercheur pourrait parcourir sans problèmes. Ce n'est là qu'optimisme graphique. (Grignon and Passeron, 1989: 30)

[Açıkçası ikinci şema araştırmacının herhangi bir probleme yakalanmaksızın dolaşabileceği hatalı bir yol şebekesi görüntüsü önerir. Grafiksel iyimserlik budur tam da.]

Bir başka deyişle Passeron, toplumsal gerçekliğe dair basite indirgenmiş, yani toplumun ampirik karmaşıklıklarını hakkıyla ele almakta başarısız olan teorik bir model dayatan Aron'un Weber eleştirisiyle aynı duyguları paylaşır. Başladığım noktaya yeniden dönersem, ileri sürdüğüm fikir, Passeron'un, Aron'un Weber'in bilim ile siyasetin sorumluluklarını dengeleyen konumuna dair daha pozitif yorumu ile de eşit ölçüde duygudaş olduğudur. Passeron'un ikinci şeması, kültür ile ideoloji arasındaki ilişkiler babında kendini durmadan yenileyen, bizatihi bilimsel ve ideolojik-olmayan bir model sunuyor gibi görünür. Bilimin özerk statüsü sorgulanmaz ve siyasi kanaatler ya da bağlılıklar farklı bir düzene aittir. Paul Veyne'in Foucault'yu savunmak için Weber'den istifade edişini anımsıyorum. Passeron'un yakın arkadaşı Veyne şunları yazar:

Si l'on cherche à cerner un type d'humanité, il y avait chez Foucault ce 'renoncement sceptique à trouver un sens au monde' dont parle Max Weber, qui y voyait avec quelque exagération une attitude 'commune à toutes les couches intellectuelles de tous les temps.' (Veyne, 2008: 203, alıntılama Weber, 2006 [1910/1920]: 228)

[Bir tür insan doğası ayırt etme arayışındaysak eğer, Weber'in biraz abartarak da olsa bahsettiği, 'tüm zamanlarda tüm entelektüel ortamlar için müşterek olan' bir tavır olarak gördüğü 'anlamın dünyada bulunabileceğinin şüpheli bir inkâr' gibi bir şey vardır Foucault'da.]

Bourdieu ise, tam tersine, bizzat gerçekliğin o karmakarışık yapısını temsil etmeyi amaçlayan kavramsal bir çerçeve geliştirmeyi denemiştir. Nasıl ki Passeron Marksist şemayı mantıksal olarak etkisiz hale getiriyorsa, benzer şekilde Bourdieu da 'alan' kavramını geliştirerek kaba saba bir Marksist konumu düzeltiyordu. Bourdieu'nün savı ise, toplumda ilişkisel olarak inşa edilmiş ya da kurumsallaşmış 'alanlar' olduğudur ki bu alanların kendisi sosyo-ekonomik olarak koşullanmış olsa da, özerk kültürel analizler onların bünyesinde gerçekleştiriliyordu. Grignon Bourdieu'yü egemen kültürü egemen kültürün kriteri üzerinden değerlendirdiği için suçlamaktadır, fakat *Homo Academicus*'un (Bourdieu, 1984) esas meselesi şudur: Bourdieu *Distinction*'da

benimsediği kültür görüşünü kendi konumunun bir işlevi olarak 'kültür oyunu'nun içerisine yerleştirir.

Aron, Bourdieu ve Passeron Arasında Eğitim Babında Ortaya Çıkan Farklılıklar

Bu üç adamın 1960'larda verdikleri eğitim sosyolojisiyle ilişkili yapıtlarına eksiksiz biçimde göz gezdirmenin yeri burası değil. Burada birtakım bibliyografik ayrıntılar sunmak ve Mayıs 1968 olaylarına başlangıç niteliğinde birkaç atıfta bulunmak için, birkaç yorum yapmak istiyorum.

Aron bu süreçte özel olarak eğitim üzerine iki makale kaleme almıştır. İlk makale 1962'de yayımlanan 'Quelques Problèmes des Universités Françaises'ydı (Aron, 1962b) ['Fransız Üniversitelerinin Bazı Problemleri']. Aron ilgilendiği şeyin tarihi kurumlar olarak Avrupa üniversitelerinin modern, endüstriyel toplumun meydan okuyuşlarına uyum sağlayabileceği şeklindeki mesele olduğunu aydınlığa kavuşturmuştur bu makalede. Uyum sorunları siyasal olarak çözülmeliydi. Aron yalnızca orta çağ üniversitesinden değil, aynı zamanda devrimci ve Napolyoncu rejimlerden kalan ve Üçüncü Cumhuriyet'in başlangıcında revize edilen Fransa'nın ideolojik mirasını incelemiştir. Fransız üniversiteleri hakkında bir hayli eleştireldir Aron fakat idari, yönetsel ve anayasal değişim bağlamında birtakım çözümler de aramıştır. İkinci makale ise Haziran 1966'da *Institut International de Planification de l'éducation* [Uluslararası Eğitim Planlama Enstitüsü] konferansında sunulan ve bu münasebetle Aron'un kendi yönelimi gereği merkezi hükümetin değişim planlamasını olumladığı bir bildiriydi.

1964'te *Les étudiants et leurs études* (Müritler ve Müritleri) ile *Les Héritiers* (Varisler) adlı çalışmaları kaleme almalarının yanı sıra, Bourdieu ile Passeron aynı yıl takma isim kullanarak *Espri*'te 'L'universitaire et son université' [Profesörler ve Üniversiteleri] başlıklı bir makale daha yayımladılar (Boupareyre, 1964). 1965'te birlikte 'Langage et Rapport au Langage dans la Situation Pédagogique'i ve Monique de Saint-Martin ile 'Les étudiants et la Langue d'enseignement'i [Öğrenciler ve Öğretim Dili] kaleme aldılar ki her iki makale de Merkezin *Rapport pédagogique et communication* [Pedagojik İlişki ve İletişim] başlıklı çalışma belgesi olarak neşredilmişlerdi (Bourdieu, Passeron ve de Saint Martin, 1965). İngilizce çevirinin büyük bir kısmı 1994'te *Academic Discourse* (Akademik Söylem) başlığıyla kamuya sunuldu (Bourdieu, Passeron ve de Saint Martin, 1994). Bu makalelerin ortak yönelimi, şimdilik pedagojik iletişim analizinde dikkate alınması gereken bir değişken olarak öğrencilerin toplumsal ya da sınıfsal farklılıklarını ortaya koymaktı, fakat henüz içerisinde iletişimin bizzat sosyolojik analize tabi olması gereken bir şey olarak gerçekleştiğini açıklayamıyorlardı. Bağımsız olarak yazan Passeron ise, 1963'te, kadın öğren-

cilerin işe koştuğu dilssel kodların pedagojik olarak anlamlı iletişimssel değışkenlerin kaynakları olduğunu ileri süren 'Les étudiantes' (Passeron, 1963) [Kadın Öğrenciler] başlıklı bir rapor kaleme aldı. Bu bakış açısı muhtemelen Bourdieü'nün istisnai bir toplumsal grup olarak öğrenci bedenini 'öğrencilik' açısından, cinsiyetten bağımsız yerleşikliği açısından tanımlama eğilimine bir meydan okuma olarak ileri sürülmüştü. Passeron 1967'de 'La relation pédagogique dans le système d'enseignement' [Öğretim Sisteminde Pedagojik İlişki] başlıklı bir makaleyi kamuya sundu. Bu makalede Bourdieu açıkça pedagojik ilişkilere dönük analizlerin pedagojiyi 'gerçekleştirdiği kurumsal ve toplumsal koşullardan' ayırma tehlikesi altında olduğunu ileri sürmüştür (Passeron, 1967: 149). Bunun yerine Bourdieu, eğitim reformunda yer alan kimselerin işe koştuğu muhafazakârlık ve yenilik söylemlerini incelemeye devam etmiştir. Passeron'un 1966'da yayımlanan kitaba Gérald Antoine ile *La Réforme de l'Université* [Üniversiteyi Reformdan Geçirmek] başlıklı yazıyla yaptığı katkının temelini oluşturan da bu söylemsel analizdir (Antoine ve Passeron, 1966). Passeron bu makalede, akademisyenlerin ve yasa koyucuların müşterek söylemleri temelinde, Üçüncü Cumhuriyet'in başlangıcındaki pedagojik dönüşüm uygulamasını, ne akademisyenler ne de yasa koyucular arasında paylaşılan bir söylemin olmadığı şimdiki zamanı etkilemenin yarattığı güçlkle mukayese eder. Aron'un kendisinin de iltimas geçtiği mevzuat değışikliğinin o sıralarda Fransa'da eksikliği çekilen bir değerler cemaatine dayandığını teslim ettiğİ kitaba bir önsöz yazmıştır.

Mayıs 1968 'Olayları'

Aron, vuku bulduğı esnada öğrenci isyanlarına ilişkin yazılar yazmak için Le Figaro'daki statüsünden istifade etti. Bu yazılar, Eylül 1968'de yayımlanan *La Révolution Introuvable. Réflexions sur les événements de mai* (Aron, 1968) [Namümkün Devrim. Mayıs Olayları Üzerine Düşünceler] başlıklı bir kitapta bir araya getirilmiştir. 15 Mayıs ila 28 Haziran arasında yayımlanan on dört kısa yazı, ek bir bölüm olarak derlenmiştir. Aron'un siyasi bağılıklarının doğası hakkında bir ifadeyle başlayan kitabın ilk bölümü, geriye dönük olarak, olaylara dair bazı tefekkürler sunar ki bu bölüm onun verdiği entelektüel tepki sayesinde ek bölümün içeriğini bağlamsallaştırmamızda bize bir yordam verir. Üniversite Rektörü, 3 Mayıs Cuma günü, Sorbonne'u temizlemesi için polisi aradı ve bu durum *Latin Quarter*'da (Latin Bölgesi) kitlesel bir gösteriye yol açtı. Bir ay sonra, hükümet ile öğrenciler arasındaki müzakerelerin kesilmesini takiben, 10 Mayıs Cuma gününü 11 Mayıs Cumartesi gününe bağlayan gece esnasında, Latin Bölgesi'nde ayaklanma baş gösterdi. Polis ayaklanmayı vahşice bastırdı. Aron, Olayların bu ilk haftası boyunca Le Figaro'dayken herhangi bir şey kaleme almayı reddettiğini anımsatır. Kendinin de dile getirdiğİ

gibi, Üniversitede iken, 'muhafazakâr partiye değil, reformistlere ait hissediyordu' (Aron, 1968: 21). Ne 'kargaşaya katkıda bulunmak' ne de 'barikatlardaki öğrencilere eşlik etme görevi' yüklediği üniversiteli meslektaşlarına ıstı-
rak etme arzusunda olan Aron, mümkün merteye çekimser kalmayı denemiştir (Aron, 1968: 21). Aron, uzun süren bir taahhüdü yerine getirmek için, 14 Mayıs'tan 23 Mayıs'a kadar yurtdışında, Birleşik Devletler'deydi. Oradan ayrılmadan evvel, 15 ve 16 Mayıs'ta yayımlanan 'Réflexions d'un Universitaire' [Bir Profesörün Düşünceleri] adlı iki adet makale yazdı. İlk makalede Aron kendi durumlarının evrensel olduğunu iddia eden öğrencilerin aleyhinde konuşmaktaydı. Öğretim görevlilerin kendilerini 'belirli müşterek niteliklerine' rağmen' farklı ülkelerde tikel formlar alan problemleri 'sabır ve tevazuyla' çözmeye zorlamaları gerektiği hususunda ısrarcı olmuştur (Aron, 1968: 159). İkinci makalede ise üniversite krizinin -tüm endüstriyel ülkelerde vuku bulan bir şeyden- öğrenci sayısındaki artıştan kaynaklandığını ileri sürmüştür, fakat bu durum Fransa'daki zorunlu kuvvetler düzeniyle eşleştirilmemeliydi.

Öğrencilerin 'teknokrat üniversite'nin yapısal kusuru olarak dile getirdiği şey, gerçekte modern devletin modernizasyonunun gerektirdiği üniversite tipini tesis etmekte gösterdiği başarısızlıkta somutlaşan bir kusurdu. Gerçi Aron diyalog için hala bir olasılık olduğunu ileri sürmüştür, fakat mevcut olayların umduğundan daha fazla tehlikeye delalet etmesinden de korkuyordu. Bu ilk iki makalede sunduğu analiz, Aron'un endüstriyel toplum ile totaliter ve demokratik siyasal sistemler hakkında verdiği ilk dersleri anımsatıyordu. 16 Mayıs'ta Pompidou, düzensizlik karşısında 'görevini yapması' için hükümeti kaygıyla göreve çağırıyordu. Ayın 18'inde de Gaulle Romanya ziyaretinden alelacele geri döndü. Takip eden haftada, parlamenter sol hükümetin istifasını talep etti, fakat gensoru önergesi 22 Mayıs'ta Ulusal Meclis'ten geçmedi. 24 Mayıs Cuma günü, de Gaulle, istenmediği takdirde istifa edeceğini sözlerine ekleyerek, ortaklık babında bir referandum çağrısında bulundu. Aron Birleşik Devletler ziyaretini yarıda kesti. 23 Mayıs'ta geri döndüğünde 'görünür olarak hükümetin' mevcut olmadığını anlamıştı. Dolayısıyla, Aron'un da ileri sürdüğü gibi, bundan böyle 'üniversite hakkında kalem oynatmak bir mesele' değildi (Aron, 1968: 22-23). Fransa'da bulunmadığı süreçte, problemler bir hayli çoğalmıştı. Aron'un olaylara verdiği tepkiler, eğitim reformlarıyla alakadar olan bir sosyoloğun yanıtlarından modern sosyal demokrasinin problemleriyle yüz yüze gelen politik bir filozofun yanıtlarına dönüştü. Yöntemi ise tarihseldi. Çağdaş olayların bilimsel bir analizine girişmektense Aron, 29 Mayıs'ta kamusa sunduğu 'Immuable et Changeante' [İstikrar ve Dönüşüm] başlıklı -Aron'un 1958'de, Beşinci Cumhuriyet'in kuruluşunun kabulünün arifesinde kaleme aldığı bir kitabın başlığını kasten hatırlatan- bir yazıda, bu olaylarla Alexis de Tocqueville'in naklettiği haliyle 1848'in olayları arasında analoji kuran bir izah sundu. 30 Mayıs Perşembe günü de Gaulle, Almanya'da katıldığı bir toplantıdan Paris'e geri döndü.

İstifa etmekten vazgeçtiğini ve Ulusal Meclisi feshetme kararı aldığını bildirdiği, radyo ve televizyon üzerinden yayımlanan bir konuşma yaptı. Aron'un dediği gibi, 'hükümet bir kez daha, bir başka deyişle 30 Mayıs'tan sonra görünür olduğu' zaman (Aron, 1968: 23), üzerine düşen vazifenin Le Figaro'daki köşesinde yazı yazmaya devam etmek olduğunda karar kıldı ki üniversite profesörü olması gerçeğinin ilam ettiği de buydu. O an var olan koşullar, yani 'üniversite devrimi ile siyasi devrim arasında var olan karmaşa' bunu talep etmişti (Aron, 1968: 23).

Aron'un niyeti, Mayıs'a dair politik tartışmayı *ex post facto* (geriye dönük olarak) sürdürmekti ve Eylül'de yazdığı kitap bu amacın bir uzantısıydı. Bu kitabın işlevini, 1958'de de Gaulle Cezayir krizi esnasında göreve çağrıldığı sırada kaleme aldığı diğer kitabı *La Tragédie Algérienne* (Cezayir Trajedisi) ile mukayese etmişti. Temel amacı da polemik yaratmaktı. 'Olayların taşıdığı anlam ya da hakikati açığa vurmak' gibi bir iddiası yoktu. Hedefi Mayıs'ı 'gizeminden' ve 'kutsallığından arındırmak'tı (Aron, 1968: 12). Aron'un girişimi, üniversite reformu hakkındaki tartışmaya katkı olarak yola koyulmuştu, fakat 1790'ların Jakoben Paris halkından, 1848 Devrimi'nden ve 1871 Paris Komünü'nden ilham alan Fransız siyasi geleneği bünyesindeki liberter eğilimde ait politik bir filozof olarak -Haziran başından Eylül ayında kitabının yayımlanmasıyla zirveye ulaşan sürecin sonuna kadar- ideolojik bir eleştiri sunmak maksadıyla tartışmayı genişletmişti.

Bourdieu'nün Mayıs 1968 Olayları ile alakasının en bariz kanıtı, öldüğü yıl iki öğrencisi tarafından -Franck Poupeau ve Thierry Discepolo- yayımlanan *Interventions, 1961-2011* (Müdahaleler, 1961-2001) başlıklı bir kitapta sunulmuştur (Bourdieu, 2002). Öğrencileri, 1960'ların başından 1990'lara kadar Bourdieu'nün neo-liberalizm karşıtlığı üzerinden gelişen konumundaki sürekliliği ortaya sermekle ilgilenmiştir. Poupeau ve Discepolo özel olarak Bourdieu ile ilgili iki yazı -ilkinin başlığı *Appel à L'organisation D'états Généraux de L'enseignement et de Recherche* [Genel Eğitim ve Araştırma Sınıflarının Örgütlenmesi Çağırısı] ve ikincisinin başlığı *Quelques Indications pour une Politique de Démocratisation* [Demokratikleşme Siyasetine Dönük Kimi Öneriler]- kaleme almışlardır. İlk yazı bir grup doçent ve araştırmacının 12 Mayıs'ta 'tam da öğrencilerin cesaret gösterip ilk savaşı kazandığı sırada' gerçekleştirdikleri bir toplantının sonucuydu (Bourdieu, 2002: 63). Bu toplantının katılımcıları, eğitim sisteminin geleceğinin tehlikede olduğu meselesini yalnızca mevcut sistemden faydalananların karara bağlayabileceği fikriyle bir hayli ilgilenmişlerdir. İlköğretimden yükseköğrenime kadar, eğitimin tüm seviyelerinde yer alanlara dönük bir forum düzenleyen Estates General'in kurulmasını tavsiye eden Çağrı, eğitim isyanının politik olarak idare edilen özerk bir sistemde gerçekleşmeyeceğinden, aksine Eski Rejime karşı olan 1789 devrimcilerinin benimsediği araçlar sayesinde faaliyete geçirilebilecek geniş çaplı bir sosyal

demokrat devrime dönülebileceğinden emin olma arayışındaydı. İkinci yazı ise, teknokratik üniversite reformunun var olan toplumsal eşitsizlikleri desteklemediğinden emin olma arayışını takip eden on altı adet ilkenin altını çizer. Birlikte ele alındığında bu yazılar, Bourdieu'nün eğitim süreçlerinin teknokratik denetimine karşı çıkan sosyokrazi anlayışının içerimlerine işaret ederler ve Bourdieu'nün 1990'lardaki *Liber. Raisons d'Agir*'deki yazıları ile özel olarak *Quelques Diagnostics et Remèdes Urgents pour une Université En Péril* (Risk Altındaki Bir Üniversiteye Dönük Bazı Tanı ve İyileştirmeler) yazısında ve *La Noblesse D'état*'da (Soylu Devlet) ana hatlarını çizgini konumu önceden haber verirler (ARESER, 1997).

Passeron 1996'da Nantes Üniversitesine gitti ve 1968'de, 1977'ye kadar kalacağı Vincenne'deki Paris VIII Üniversitesi'nin Sosyoloji Başkanlığı görevini kabul etmeden önce, orada bir Sosyoloji Bölümü kurdu. Kendisini sosyolojinin kurumsallaşmasına ve yasal değişimlerin eğitimdeki yeniliklere ilişkin ilerici bir ortak söylem tesis edildiği takdirde etkin olabileceği fikrine adadı. Görmüş olduğumuz gibi, Bourdieu'ye atfedilen Estates-General'e dönük çağrının yetmiş sekiz imzacısından biriydi, fakat Passeron'un Paris olaylarıyla doğrudan bir ilişkisi yok gibi görünüyor.

Sonuç

Aron, Passeron ve Bourdieu'nün 1960'larda benimsediği üç konumu kabataslak tarif etmeyi denedim. Bana kalırsa, 1968'in mirası, bu üç konum arasındaki gerilimi özetler ki bizim için bugün hala bir gerilim olmayı sürdürüyor. Bu üç adamın her biri, sosyo-politik bakımdan angaje bilim insanları olmak arzusundaydılar. Aron siyasi angajmanın gerekliliği meselesini vurgulayıp toplumsal aktivizmi tecrit etmiştir. Mukayeseli analizlerin politik kanaatlerini pekiştirmesi uman Aron sosyolojik araştırmaya destek çıkmıştır. Bu analizleri gerçekleştirenler ise Bourdieu ile Passeron'dur. Bununla birlikte, pedagojik iletişimin siyasi tahakkümün üzerini ne ölçüde örttüğünü ifşa eden bu iki adam, potansiyel bir karşı-siyaset imkânı için toplumsal ve kültürel alanları özerkleştirdiler ve böylece Aron'un maksadını baltaladılar. Bourdieu bu sosyolojik analizi, toplumsal hareketlerin seferberliğinde temellenen politik eyleme yönelik ayrıntılı bir tasarıya tercüme etme arzusundaydı. Buna karşılık Passeron ise 1972'de, Aron ve Bourdieu'nün karşıt yorumlarından ibaret politik ve sosyolojik söylemlerin açıklayıcı iddialarını felsefi bakımdan anlaşılır kılmak amacıyla, *Le Raisonnement Sociologique*'de (1991)² [Sosyolojik Muhakeme] aydınlığa kavuşturduğu bir toplum bilim epistemolojisi geliştirme meselesine yoğunlaşmak için, Bourdieu'nün projesinden kendini kurtardı.

2006'nın gözden geçirilmiş baskısı, 2010/11'de yayımlanması için yakında tercüme edilmiştir.

Referanslar

- ARESER (Association de réflexion sur les enseignements supérieurs et la recherche [Association for reflection on higher education and research]) (1997) *Quelques diagnostics et remèdes urgents pour une université en péril*, Paris, Liber-Raisons d'Agir.
- Antoine, Gérald and Jean-Claude Passeron (1966) *La réforme de l'université*, Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, Raymond (1935) *La sociologie allemande contemporaine*, Paris: Alcan.
- Aron, Raymond (1948) *Le grand schisme*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond (1951) *Les guerres en chaîne*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond (1957) *La tragédie algérienne*, Paris: Plon.
- Aron, Raymond (1964) *La lutte des classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond (1962a) *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond (1962b) 'Quelques problèmes des universités françaises', *Archives européennes de sociologie* 1: 102–122.
- Aron, Raymond (1965) *Démocratie et totalitarisme*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond (1966) 'Remarques sociologiques sur les notions de qualité et de quantité en fait d'éducation', *Communication au colloque de l'Institut international de planification de l'éducation*, June.
- Aron, Raymond (1967 [1962]) *18 Lectures on Industrial Society*, trans. M. K. Bottomore, London: Weidenfeld and Nicolson.
- Aron, Raymond (1967) *Les Etapes de la pensée sociologique*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond (1968) *La révolution introuvable. Réflexions sur les événements de Mai*, Paris: Fayard.
- Aron, Raymond (1969) *D'une sainte Famille à l'autre: essai sur les marxismes imaginaires*, Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond (1990 [1983]) *Memoirs: Fifty Years of Political Thought*, trans. George Holoch, New York: Holmes and Meier.
- Boupareytre, Émile [Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Jean-Daniel Reynaud and Jean-René Treanton] (1964) 'L'universitaire et son université', *Esprit* 5–6: 834–847.
- Bourdieu, Pierre (1958) *Sociologie de l'Algérie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre (1961) *Sociologie de l'Algérie*, 2nd edition, Paris: Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre (1962 [1961]) *The Algerians*, Boston: Beacon Press.
- Bourdieu, Pierre (1962) 'Célibat et condition paysanne', *Études rurales* 5–6: 32–136.
- Bourdieu, Pierre (1971) 'Reproduction culturelle et reproduction sociale', *Information sur les sciences sociales* X(2): 45–99.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1981) 'Décrire et prescrire. Note sur les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 38: 69–73.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Homo academicus*, Paris: Minuit.

- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, trans. Richard Nice, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre (1988 [1984]) *Homo Academicus*, trans. Peter Collier, Cambridge: Polity Press in association with Basil Blackwell.
- Bourdieu, Pierre (1989) *La noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1989]) *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, trans. Loretta Clough, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2002) *Interventions, 1961–2001. Science sociale et action politique, textes choisis et présentés par Franck Poupeau et Thierry Discepolo*, Marseille: Agone.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron (1968) *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales/Mouton.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron (1991 [1968]) *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*, trans. Richard Nice, edited by Beate Kraus, Berlin: Walter de Gruyter.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet and Claude Seibel (1963) *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris: Mouton.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1963) 'Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues', *Les temps modernes* 211: 998–1021.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1964a) *Les étudiants et leurs études*, *Cahiers du Centre de sociologie européenne*, 1, Paris-The Hague: Mouton.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1964b) *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1965) «Langage et rapport au langage dans la situation pédagogique», in *Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, Monique de Saint Martin*, eds, 1965, 9–36.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1970) *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1979 [1964]) *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture*, trans. Richard Nice, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron (1990 [1977, 1970]) *Reproduction in Education, Society and Culture*, trans. Richard Nice, 2nd Edition, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron and Michel Eliard (1964) *Les étudiants et leurs études*, Paris: Mouton.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron and Monique de Saint Martin (eds.) (1965) *Rapport pédagogique et communication*, *Cahiers du Centre de sociologie européenne*, 2, Paris-The Hague: Mouton.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron and Monique de Saint Martin (1994) *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*, trans. Richard Teese, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

- Castel, Robert and Jean-Claude Passeron (eds.) (1967) *Éducation, développement et démocratie*, Paris & The Hague: Mouton.
- Durkheim, Émile (1982 [1901]) *The Rules of Sociological Method*, trans. W.D. Halls, 2nd edition, New York: Free Press.
- Freund, Julien (1966) *Sociologie de Max Weber*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Grignon, Claude and Jean-Claude Passeron (1989) *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris: Gallimard/Seuil.
- Hoggart, Richard (1957) *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life*, London: Chatto and Windus.
- Hoggart, Richard (1970 [1957]) *La culture du pauvre*, trans. Jean-Claude Passeron, Paris: Minuit.
- Husserl, Edmund (1970 [1954]) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Evanston: Northwestern University Press.
- Husserl, Edmund (1970 [1901]) *Logical Investigations*, trans. J.N. Findlay, 2nd edition, London: Routledge and Kegan Paul.
- Husserl, Edmund (1977 [1950]) *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- Lévi-Strauss, Claude (1968 [1949]) *Les structures élémentaires de la parenté*, nouv. éd. revue, Paris: Mouton.
- Passeron, Jean-Claude (1962) 'La photographie parmi le personnel des usines Renault', *Paris, Centre de sociologie européenne* (internal working paper).
- Passeron, Jean-Claude (1963) 'Les étudiantes', *Paris: Centre de sociologie européenne* (internal working paper).
- Passeron, Jean-Claude (1967) 'La relation pédagogique dans le système d'enseignement', *Prospective* 14: 149–171.
- Passeron, Jean-Claude (1980) *Les mots de la sociologie*, Nantes: University of Nantes.
- Passeron, Jean-Claude (1991) *Le raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris: Nathan.
- Passeron, Jean-Claude (2006 [1991]) *Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation*, édition revue et augmentée, Paris: Albin Michel.
- Passeron, Jean-Claude (2010/11 [2006]) *Sociological Reasoning. A Non-Popperian Space for Argument*, Oxford: Bardwell Press.
- Veyne, Paul (2008) *Foucault. Sa pensée, sa personne*, Paris: Albin Michel.
- Weber, Max (1919) *Wissenschaft als Beruf*, München: Duncker & Humboldt.
- Weber, Max (1921) *Gesammelte Politische Schriften*, München: Duncker & Humboldt.
- Weber, Max (1922) *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr.
- Weber, Max (1959 [1919/1922]) *Le savant et le politique*, trans. J. Freund, Paris: Plon.
- Weber, Max (1965) *Essais sur la théorie de la science*, trans. J. Freund, Paris: Plon.
- Weber, Max (2006) *Sociologie des religions*, traduction de Jean-Pierre Grossein, introduction de Jean-Claude Passeron, Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig (1961, int. Russell [1922, 1921]) *Tractatus Logico-Philosophicus*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, Ludwig (1963) *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell.

BÖLÜM ON DÖRT ENTELEKTÜEL ELEŞTİRİ VE KAMUSAL ALAN: AKLIN REELPOLİTİĞİ İLE KORPORATİZM ARASINDA

Yives Sintomer

Fakat her şeyden önce inceleme niyetinde olduğumuz şey gerçeklik olsa bile, bu onu iyileştirme fikrinden vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez. Şayet gerçekliğe dönük ilgimiz safi spekülasyondan ibaretse, araştırmamız tek bir saatlik çabaya bile değmez (Durkheim, *The Division of Labor in Society* (Toplumda İş Bölümü), p. xxvi).

The Weight of the World'ün (Dünyanın Sefaleti) Fransızca baskısında Bourdieu, kendi eleştirel sosyolojisinin temel maksadının 'tarihi oluşturan şeyi parçalarına ayırıp yeniden kurmak adına rasyonel eyleme dönük olasılıkları ortaya çıkarmak' olduğunu ileri sürer (1999 [1993]: 187).¹ İyi de, siyasette 'rasyonel eylem' nedir? Ve entelektüeller bu eyleme hangi olası katkıları sunabilirler? Bu sonuncusu, burada ele almak istediğim meseledir. Bourdieu'nün bu soruya verdiği yanıtları kendi çıkış noktam olarak alıyorum. Amacım, Bourdieu'nün somut kamusal müdahalelerinin sahip olduğu yönelimi incelemek değil, aksine onun kavramsallaştırdığı politik yaşam ile entelektüel dünya arasında var olan bir eklemleme tarzını yorumlamaktır. Bourdieu'nün 1960'lardan sonraki yörüngesini takip etmek gibi hiçbir filolojik ihtiras taşımıyorum ben. Niyetim, yaşamının son evresinde, kendisini giderek kamusal alana vakfettiği andan itibaren ele aldığı bu meseleleri nasıl kuramsallaştırdığına odaklanmak. (Akademik dünyanın dışında hatırı sayılır bir yankı yaratan *The Weight of the World*'ün 1993'te kamuya sunulması buradaki dönüm noktasını simgeler).

Bu bölümün önceki versiyonları Sintomer (1996) ve Sintomer (2006) olarak yayımlanmıştır.

Burada kullanıldığı haliyle entelektüel kavramını kısaca tanımladıktan sonra, 'evrensel korporatizm' ve 'aklın Reelpolitiği' kavramlarında temellendirdiğim haliyle Bourdieücü sorumluluk (*engagement*) kavramının özsel niteliklerini ana hatlarıyla belirleyeceğim. Çok geçmeden bu problematiğin, ufuk açıcı niteliğine rağmen, niçin bilimciliğe (*scientism*) düşme riskini beraberinde getirdiğini, ister Bourdieu ile ister Bourdieu'ye karşı akıl yürütelim, bu problematiğin niçin toplumsal-tarihsel kamusal alan kavramıyla eklemlenerek formüle edilmesi gerektiğini göreceğiz.

Aklın Reelpolitiği

'Entelektüel' sözcüğünün çok çeşitli anlamları vardır. *The Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (İleri Seviye Öğrenciler İçin Güncel Oxford İngilizce Sözlüğü) kavramı kapsamlı bir biçimde 'iyi eğitim görmüş ve şeyler hakkında ciddi biçimde kafa yormayı gerektiren faaliyetlere sahip şahsiyet' olarak tanımlar. Sözcük, daha dar bir anlamıyla, entelektüel faaliyet için asli olan mesleği icra edenlere göndermede bulunur (kol işçisinin tam karşısı olarak 'kafa işçisi'). Gerçi kavram düşünsel, sanatsal ya da edebi yaratım mesleğinin icracısı olanlar bakımından çok daha özel bir anlam ve belirlenim edinmiş de olabilir. Ben burada Bourdieu'nün kavrama verdiği içeriğe işaret eden, çok daha kısıtlı bir anlamını muhafaza etmek istiyorum. 'Entelektüel' ibaresini, o kendine özgü otoritesini (bilimsel, sanatsal ve edebi vb.) kültürel alanlardan birinde edinmiş ve kamusal meselelere dâhil olması sayesinde kendi sembolik otoritesine yatırım yapan çift-boyutlu bir şahsiyeti tanımlamak için işe koşacağım (1996 [1992]: 372). Bu tanım doğaldır ki öyle kolayca sürdürülemez, zira entelektüelin ancak nispeten özerk kültürel alanlar dâhilinde ortaya çıkabilecek modern bir icat olduğunu dile getiren tarihsel bir iddiayı varsayar. Dahası bu tanım entelektüelleri kendilerini entelektüel olarak yere göğe sığdıramayan ve gerçekte hiçbir akademik ya da sanatsal tanınırlığı olmayan, fakat ciddi şekilde bağımlı oldukları ve dolayısıyla hiçbir özerkliğe sahip olmadıkları medya önünde çok sık görülen şahsiyetlerden ayırır. Nihayetinde, tam olarak kamu ya da genel olarak kamunun bir kısmı ile 'politik-entelektüel' sermayenin oluşumunu mümkün kılan bilimsel ya da sanatsal sermaye birikimi çabası arasındaki olası bir gerilimi düzenler bu tanım. Her bir bireyin zamansal kısıtları ve sınırlı enerjisi, kamusal meselelere dâhil olmaya karar veren her bilim insanı ya da sanatçının bu meseleyle yüzleşmesi gerektiği anlamına gelir; bu durum, bir kurumda (devlet, mahkeme, parti, toplumsal hareket) uzman ya da yol arkadaşı ya da 'bağımsız' bir entelektüel olarak geliştirdiği katılım tarzından bir hayli bağımsızdır.

Hâlihazırda bolca ele alınmış olduğundan, alan kavramını burada yeniden gözden geçirmeyeceğim. Bunun yerine, şimdiye değin nispeten incelen-

meden kalmış iki adet kavramı derinlemesine araştıracağım: 'evrensel korporatizm' ve 'aklın Reelpolitiği'. İlk kavramı belirlemek için Bourdieu paradigmatik örnek olarak modernlikte bilimsel alanın politik ya da ekonomik alanlarla ilişkisinde (görece) özerkliğe kavuşmasına başvurmuştur. Ona göre, bu alan, her ne olursa olsun sadece söze dökerek ele geçirmenin imkânsız olduğu süregiden bir başarı yordamına göre yapılanmıştır: Dışsal toplumsal baskıların kendilerini daima öne sürmeye devam ettikleri ve (bilimsel bürokrasinin nüfuzu gibi) alana içsel iktidar ilişkilerinin etkisi yalnızca sınırlarla alakalı olmayan çarpıklıklar ürettiği doğrudur. Bununla birlikte, Batılı modern demokrasilerde, toplumsal ya da politik güce başvurulması, nihayetinde çok daha iyi kurulmuş bilimsel argümanların galip gelmesini engellemekte başarısız olmuştur. Modern bilim alanının yapısı düzenli ve belirli bir ölçüde kendi kendini denetleyebilen bir rekabet gerektirir. Nitelsiz argümanlara başvurular kaçınılmaz olarak kendilerini emsallerinin gözünde ehliyetsiz kılarak tasfiye ederler. Aynı şekilde, bilimsel itibarları sayesinde edindikleri sembolik sermayelerini de kaybederler ve hakikat arayışına dönük rekabette kendilerini yetersiz bulurlar. Dolayısıyla bilimsel alanı -diğer tüm alanlar gibi- bir uçtan bir uca kesen agonistik ilişki, iktidar ilişkilerinin yüceltilmesiyle sonuçlanır, zira failler, şayet başarıya ulaşmak istiyorlarsa, kendilerini aklın ve evrenselin hizmetine sunmak zorundadırlar. Bourdieu'nün de belirttiği gibi, 'bilimsel alan, galip gelmek için kendinizi akılla silahlandırmak zorunda olduğunuz bir oyundur' 'İnsanlığa' içkin olması ya da kaçınılmaz olarak beşeri toplumsallığın *a priori* koşullarından türemesi şöyle dursun, akıl bu haliyle tarihsel ve toplumsal bir sonuç oluşturur (1990 [1987]: 32).² Bu argüman, bir bakıma, insani varlıkların 'asosyal toplumsallıkları'na ilişkin Kantçı argümanın tarihselleştirilerek düzeltilmesidir. Bourdieu'nün *Republic of Letters*'ı (Edebiyat Cumhuriyeti) Kanıt'ın ima ettiği kötü ruhlu insanları akla getirir: Bununla birlikte, belirli toplumsal mekanizmalar, tanrının inayeti yerine, bireyleri sınırları çizilmiş alanlar dâhilinde 'rasyonel olarak' davranmaya zorlarlar. Böylelikle akklı göreliliğe düşmeden tarihselleştirmek mümkün olur (2000 [1997]: 136). Bilimsel alan, ideal iletişim durumuna dönük tarihsel bir yaklaşımı mümkün kılar. Bourdieu'nün sözleriyle ifade edersek, 'aklın insan tininin ya da dilinin yapısında kayıtlı olduğunu düşünmüyorum. [...] Habermas her ne söylemiş olursa olsun, aklın bizzat bir tarihi vardır: Düşüncemize ya da dilimize cennet bahçelerinden düşmemiştir. Habitus (bilimsel olsun olmasın) bir aşkınsallıktır, ama bu, alanın tarihiyle ve yapısıyla bir dereceye kadar bağıntılı tarihsel bir aşkınsallıktır (1992: 188-189; 2000 [1997]: 110; 1997: 60).

² Ayrıca bkz. Bourdieu (1996 [1992]: Postcript; 2000 [1997]; 2004 [2001]). Bourdieu akıl yürütme biçimini şu son birkaç yüzyıl boyunca ileriye dönük olarak özerkliklerini kazanmış ve aynı şekilde böylesi güçlü değerlerin 'etik saflık' olarak ifade edildiği yazınsal ve sanatsal alanlara kadar genişletir.

Üstelik sosyolojik argüman benimsenebilecek uyumlu, normatif bir bakış açısını ve bu bakış açısına ait kavramların 'normatif bir tanımlama' statüsü kazanmasını mümkün kılar (Bourdieu, 2000 [1997]: 140; 1996 [1992]: 214–274). Entelektüelin ancak kendini düşünümsel bir tarzda nesnelleştirmesi, yani kendi ilgi alanlarını, bilimsel alandaki ve genel olarak toplumdaki statüsünü - kendi tarihsel bilinçdışını- eleştirel olarak analiz etmesi koşuluyla, diye devam eder argüman, 'insanlığın hizmeti'nde olduğu ileri sürebilir. Kendi içinde 'hakikat üretimi'nin toplumsal koşullarını ortaya çıkarmak, tam da ilişkisel prensiplerin tatbik edildiği ve 'hakikatin varlığa geldiği toplumsal evrenlerin işleyişini muhafaza edip iyileştirmeyi' amaçlayan bir 'hakikat siyaseti'nin fiili mevcudiyetini zorunlu kılar (1990 [1987]: 32). Demek ki bu bakış açısına göre, temel mesele, bilimsel alanı ve onun erdemli mantığını, 'giriş engellerini arttırarak, kesin olmayan silahların kullanımını ve uygulanışını yadsıyarak ve yalnızca mantıksal uyum ve deneysel kanıtlamanın sınırlarına tabi olan düzenlenmiş rekabet formlarını destekleyerek' korumak ve geliştirmektir (1990 [1987]: 32). Bourdieu argümanını olası itirazlara verdiği bir yanıtla nihayete erdirir: Aklın bu Reelpolitikte kuşkusuz korporatizmden şüphe duyacaktır. Fakat kendi özerklik araçlarını kazandığı süreci nihayete erdirerek evrensel bir korporatizm olduğunu kanıtlamak da görevinin bir parçası olacaktır' (1996 [1992]: 348).

Beşeri bilimlerin söz konusu meselede oynadığı istisnai bir rol vardır: Bilimsel pratiğin toplumsal-tarihi vasıtasıyla bilimsel alanların yapısı ile diğer alanlar, özellikle de ekonomik ve politik yapılar arasındaki türdeşlikleri ve gizli anlaşmaları gün yüzüne çıkarırlar. Beşeri bilimler bu ikincilerin bilimsel pratikler üzerindeki etkilerini ayırt etmemizi olanaklı kılar. Dolayısıyla ikincilerin kendilerini şu ya da bu iktisadi ve politik güçle bağlantılı tikel menfaatlardan nasıl özgürleştirebileceğini ve kendi özerkliklerini kazanırlarken aynı zamanda evrenselliklerini de kazanabileceklerini kavramamıza yardımcı olmakta çok daha yeğdirler. Bu, Bourdieu'nün yaşamının sonunda ihtilafların politik alandan bilimsel alana nakledilmesiyle ortaya çıkan 'kaderci' siyasallaşmanın karşı olarak yaptığı 'bilimin siyasallaşması' çağrısıdır (1997: 61). Bourdieu'nün entelektüel tanımının yalnızca analitik bir önemi yoktur, ama aynı zamanda normatif bir boyut da içerir. Eğer hakiki entelektüellerle 'medyadaki entelektüeller' arasında keskin bir ayrıma gitmek zorunluysa, bunun nedeni, bilimsel alanın özerkliğine dönük taleplerden herhangi bir yasallık talep etmeden feragat eden bu ikincisinin, bilim insanlarının erdemlerine doğrudan uymamasıdır. Benzer şekilde salt akademik bir konuma geri çekilmek, bilim insanlarına özgü üretim koşullarını garanti altına almak babında yetersizdir.

Bourdieu'nün biricik argümanı bu olsaydı şayet, nihayetinde tüm meslektaşlarını politik angajman konusunda sıkı sıkıya ikaz ettiği zamanlarda

geliştirdiği konuma kıyasla bizi daha ileri götürecek basit bir mantıksal adım atmış olurdu. Dolayısıyla bilimin özerkliğini savunan Bourdieu'nün konumu, dar anlamıyla belirli bir 'politikleşme' gerektiren bir konum olarak tasvir edilebilirdi. Bununla birlikte Bourdieu'nün ileri sürdüğü ikinci bir argüman vardır. 'Evrensel korporatizm' ve 'aklın Reelpolitiği kavramları yakından ilişkili olmalarına rağmen, ikincisi bilimsel ya da sanatsal alanların özerkliğinin basit bir savunusundan daha fazlasını kapsadığı ölçüde kendini ilkinden ayırır. İkincisinin işleyişine kılavuzluk edecek, bilhassa politik tartışmalarda yeniden gündeme gelen hakikat ya da sahicilik gibi evrensel değerler lazımdır. Bourdieu 1990'lardan sonra entelektüel bağlanmanın daha geniş bir anlamını olumlamaya başlamıştır. Eleştirel entelektüeli harekete geçiren, diye yazar Bourdieu, 'devlet aklının kusursuz karşısı' olan 'saflık siyaseti'dir. Bu siyaset, 'vatandaşlık değerlerini aşan değerler adına, ya da dilerseniz, yalnızca bir tür ahlaki *magisterium*'un³ değil, aynı zamanda bu değerlerin ilerletilmesi uğruna verilen savaşıma dönük bir kolektif seferberliğin temeli olarak da hizmet görebilecek belirli bir etik ya da bilimsel evrenselcilik formu adına', yurtseverlik gibi, politik topluluğun en kutsal değerlerini ihlal etme hakkının öne sürülmesini zorunlu kılar (1996 [1992]: 339-343).

Bourdieu'nün 1970'lerdeki konumuna göre gerçek bir dönüm noktasına işaret eden, aynı anda hem teorik hem de pratik olan bu ikinci adımdır. O güne dek Bourdieu, beşeri bilimlerin, başka türlü gizlenmiş olarak kalacak bir gerçekliğin peçesini kaldırmaya giriştikleri ölçüde, sırf var olmaları gerçeğinin bile bir eleştiri oluşturduğu fikrini ileri sürmekten memnuniyet duymuştur. Politik, ekonomik, dinsel vb. güçlerle aralarındaki ilişkilerden bağımsızlıklarını kıskançlıkla talep eden beşeri bilimler, bu ikincilere kıyasla düşünce özgürlüğünü savunur. Ağzına kadar tahakküm ilişkileriyle dolu mevcut düzene ilişkin sahte-kanıtları söken beşeri bilimler, bu tür ilişkilerin sorgulanmasına katkıda bulunurlar. Bununla birlikte Bourdieu, son yıllarında, eleştirel entelektüellerin toplumsal hareketlere dönük argümanlar geliştirmek adına kendilerine ait bir evrensel değerler siyasetine olumlu anlamda yatırım yapmaları gerektiği fikrini ileri sürerek işleri daha da ileri götürmüştür.

Entelektüel Eleştiri Üzerinden Siyasal Aşmak mı?

1990'lardan itibaren Bourdieu'nün politik bağlılığının güçlü yönleri, aklın Reelpolitiği kavramında önemli bir rol oynamıştır (dolayısıyla eksiksiz kapsamına ulaşmıştır). Bilim insanlarına giderek artan politik angajmanı üzerinden politik seferberlik çağrısında bulunan Bourdieu, 1990'lardaki kamusal tartışmalarda belirleyici bir rol oynamıştır. Yalnızca politik olarak angaje ol-

Roma Katolik Kilisesi'nin Tanrı'nın yarattığı dünyanın sahici bir yorumunu sunmakla görevli resmi organı (ç.n.).

muş büyük sosyologlar geleneğine (Marx, Weber ve Durkheim) değil, ama aynı zamanda, istisnai bir biçimde olsa da, bünyesinde Émile Zola, Michel Foucault ve Simone de Beauvoir'ü de barındıran Voltaire'den Jean-Paul Sartre'a uzanan en ünlü Fransız entelektüellerinin mirasına da iştirak etmiştir. Dolayısıyla Bourdieu muazzam bir politik-entelektüel saygınlık kazanmıştır. Bourdieu'nün rolü Frankfurt Okulu entelektüellerinin Almanya'da oynadığı rolle bağıntısız değildir. Bu bağlamda, Bourdieu'ye en yakın şahsiyet, Ren'in diğer yakasındaki Habermas'tır. Bununla birlikte, Bourdieu'nün nispeten çok daha kapsamlı bir kamusal yankıya sahip olduğu konusunda çok az şüphe vardır. Hem bilimsel alan hem de toplumsal hareketler bünyesindeki bütün bir geleneğin üyelerini derinden etkilemiş ve Fransız Üniversitesi'nin yeniden siyasallaşmasına katkıda bulunmuştur.

Gelgelelim akıl Reelpolitiği iki birbirine bağlı iki meseleyi gündeme getirir. Bir yandan bilişsel boyutu ve 'savunmacı' normatif versiyonu (bilimin özerkliği mücadelesi) dâhilinde, kültür alanını, bilhassa da beşeri bilimler alanını basitleştirme, idealleştirme ve türdeşleştirme eğilimindedir. Gerçekte toplumsal tarih bize itici gücü diğer toplumsal ilişkiler karşısında giderek artan bir özgürleşmeye indirgenebilir olmayan bilimlerin ve teknolojinin gelişim dinamiklerinden çok daha karmaşık bir panorama sunar (Atten ve Pestre, 2002; Pestre, 2003). Bilimsel özerkliğin savunusu konusunda ortaya çıkan yegâne kutupsallaşma, delillerin ispatlanmasını mümkün kılan araçların dağılımının ya da araştırmanın yöneliminin seçimini bünyesinde barındıran politik boyutun gerçekliğini gizler. Araştırmayı kamusal tartışmalardan koparma ve dolayısıyla son yıllarda güncelliği büyük çapta kanıtlanmış biyomedikal sorunlar, nükleer güç meselesindeki anlaşmazlıklar ve OGN geni hakkındaki araştırmaları da kapsayan bilimler ile teknolojilerin demokratikleşmesi sürecini anlamamıza mani olma eğilimindedir (Callon, Lascoume ve Barthes, 2001; Sclove, 1995).

Aklın Reelpolitiği kavramı, 'savunmacı' boyutu söz konusu olduğunda, bir o kadar çetin bir problemi gözler önüne serer: kültürel ya da bilimsel tipte ki 'evrensel' değerleri politik değerlere dönüşümünün icrası hangi kıstas sayesinde mümkündür? Mesela, etik politik tartışmalarla bulaşmadan eğitimin ya da sosyal devletin sosyolojik ya da tarihsel analizinden reform önerilerine nasıl geçebiliriz? Beşeri bilimler böylesi kerameti kendinden menkul kanıtların yahut böylesi bir siyasetin olumsuzluğunu ifşa ederek yapı sökümüne uğratılmalarına kesinlikle katkıda bulunabilir. Tek bir örnek vermemiz gerekirse, 60'lı ve 70'li yıllarda, okullaşma sayesinde cumhuriyetçi eşitlik duygusu geniş çapta paylaşılan bir mit oluşturduğu sürece, Fransız okul sisteminin toplumsal hiyerarşileri yeniden ürettiğini ortaya koymanın politik bir anlamı olabilirdi. Gerçi sanat ya da bilim denen şeyler adına, falanca okul ya da emeklilik sisteminin revize edilmesinin yanında ya da karşısında olduğunu, başka bir kıstası hare-

kete geçirmeden söylemek gerekirse, bunların politik olduğunu iddia etmek mümkün olabilir mi? Benzer bir bakış açısından Bourdieu, 'kadınların kurtuluşu'nun bundan böyle 'toplumsal bir ayrım ilişkisi olarak' (kadınları öznelere dönüştüren -ve genel olarak tahakküm altına alan- bir sistem) işlemeyen bir kültürün ön koşuluna sahip olduğunu kaydetmiştir. Bir hayli gerici bir politik konjonktüre tepki gösteren Bourdieu, tümüyle demokratik, parlamenter ve özellikle hukuksal kurumlar inşa etmek yerine barbarlığın en ilkel biçimlerine geri dönme olasılığı karşısında uyarılarda bulunur aynı zamanda (1996 [1992]: 214–274 ve 337–348; 1990c; 1993b). Şimdi, evrensel, demokrasi ya da özgürlük gibi kavramların sahip olduğu olası tanımlamalar ve kavramsal statüler neler olabilir? –Durkheim ile birlikte ama Weber'e karşıt biçimde- pozitif bakımdan 'bilimsel' olmayı sürdürürken, normatif konumların bilişsel akıl yürütmeden türetililebileceği iddiasını üstü kapalı biçimde sürdüren Bourdieu, neredeyse hiç bedel ödemedi, bilim ile ahlaksallığı, ikincisini ilkinin tabi kılarak uzlaştırır. Bourdieu entelektüellere evrenselin ya da daha geniş olarak aklın tanımlanması babında tekel gücü vererek bilimi siyallaştırır. Demek ki entelektüel eleştiri, kamusal yaşamın 'bayağı' failleriyle gerçek herhangi bir diyalog kurmadan, yukarıdan yapılır. Madem öyle, Bourdieu'nün 'entelektüel' ya da politik denemelerinde benimsediği imtiyazlı hatta o kendine özgü biçimlerin satirik broşürler ya da tumturaklı dersler haline gelmesi hepten şaşırtıcı olmaz mıydı? En uç noktaya taşındığında bu yönelim, Platonik filozofun sosyolog rolünü oynamasıyla mağara mitinin modern bir versiyonuna neden olabilir.

Bilimciliğin (teoride değilse de) pratiğinde getirdiği riskler bir hayli büyük olduğundan, Bourdieu 'istisnai entelektüel' figüründen uzaklaşır ve git-tikçe 'evrensel entelektüel' figürüne yaklaşır. Foucault bu ilk figürü, bilim insanlarının kendilerini kamusal meselelere dâhil etmesi gerektiğini, ancak bunu yalnızca kendi alanlarında sahip oldukları o kendine özgü yeteneklerin verdiği gerçek meşruiyet sayesinde gerçekleştirebileceklerini ileri sürerek teo-rileştirmiştir. Foucault (1980 [1976]), bu figür ile toplumda işgal ettiği imtiyazlı yerden ya da olası tüm politik meseleler için giriş niteliğinde bir genel kuram oluşturmaya muktedir olduğundan ötürü, kendinde çok çeşitli meselelere meşru bir şekilde müdahalede bulunma kabiliyeti olduğuna hükmeden, Sartre'ın şahsında cisimleşmiş evrensel entelektüel arasında zıtlık kurar. Evrensel entelektüeller geleneksel olarak filozoflardan ya da yazarlardan çıkmıştır. Yine de, genel bir toplum kuramını detaylandırarak, kendini hemen hemen çağdaş dünyanın tüm veçhelerine temas eden düşünce arkadaşlarının yapıtlarına dayandırarak ve gerçekte toplumdaki entelektüeller adına evrensel korporatizm yönünde imtiyazlı bir yer talebinde bulunarak, Bourdieu kendini tam da bir zamanlar sert biçimde eleştirdiği o konuma, evrensel bir entelektüele dönüştürüp çıkmamış mıdır? Bourdieu, ister doğrudan ister sembolik sermaye-

sinden faydalanarak kurduğu yakın ilişkiler sayesinde olsun, yaşamının son yıllarında her meselede pratik bir konum benimsemiştir. Her şeye rağmen, Bourdieu tam da işgal ettiği konumu yadsıyorken, kendi etrafında topladığı kolektif zekâ ise evrensel bir entelektüel gibi davranıyordur.

Kamusal Alan ve Evrensel Korporatizm

Bilimi siyasallaştırma niyetiyle yola çıkıp siyasetin bilimselleşmesiyle tehdit edilen bir yaklaşımın getirdiği bilişsel ve normatif güçlüklerle karşı karşıya kalındığında, Bourdieu'nün karşısında olsun yanında olsun, başka bir yol benimsemek mümkün müdür? Bunun için, üç bölümden oluşan bir yol göstericiyi ilkeyi benimsemek gerekir. Bir yandan, söz konusu olan mesele, rasyonel süreçlerin gelişimini mümkün kılan toplumsal aparatların araştırılması sayesinde sapasağlam bir aklın tarihselliği fikrini desteklemektir. Diğer yandan, 'apolitik' bir bilimsel konumuna geri çekilmekten tümenden sakınan ve toplumsal meselelere entelektüel biçimde dâhil olma işini üstlenen Bourdieu'yü takip etmek gerekir. Nihayetinde, bilişsel bakımdan ikna edici ve normatif bakımdan meşru olan muhtelif alanlardaki evrenselleştirmeye dönük baskılar arasında bir dönüştürme biçimi ya da en azından bir türdeşlik geliştirmek zorunludur. Bourdieu böyle bir yolun taslağını *Pascalian Meditations*'ın (Paskalca Düşünceler) 'The Historical Foundations of Reason' (Aklın Tarihsel Temelleri) başlıklı üçüncü bölümünde çizer. Bununla birlikte, bunu takip eden Bourdieu'nün küresel teorik çerçevesinde büyük değişiklikler yapması gerekmişti. Biz burada bu değişiklikleri yerine getirmeden devam ettiğini kaydetmek zorundayız. İşin aslında bakılırsa, *The Weight of the World*'den sonra yazarın geçirdiği evrim, herhangi bir politik aktiviteye katılan araştırmacılara karşı çıktığı yıllara göre yüz seksen derece geri dönüş yapmış olarak beliriyor olsa da, bu dönüş teorik düzeydeki kimi temel süreklilikleri, özellikle de onun *Aufklärung* olarak bilim ile sağduyu ve bilim arasındaki yarık kavramları bındaki süreklilikleri maskeleymiştir.

Tarihte akıl meselesini ele alırken iki argüman özellikle kayda değer gibi görünüyor. İlk argüman, bilimsel ve sanatsal alanlarda evrensel bir korporatizmi mümkün kılan evrenselleştirme mekanizmalarına ilişkin bir soruşturmada hareket eder. 'Niteliksiz' bilimsel ürünler ya da 'niteliksiz' yapıtlar bu halleriyle nasıl kabul görür? Hangi araçlar sayesinde takdir edilip ödüllendirilirler? Araçları yenilemek ya da etkin kılmak için upuygun bir kıstasa ve bu araçların yetkili kıldığı bütün bir alanın (en azından dolaysız olarak öteki alanlarla birlikte) bu kıstası ve ayrıntılı yargıları onayladığı meşruluğa nasıl erişebiliriz? Bu meselenin izahı, doğası gereği karmaşık olmak zorundadır; tarihsel konjonktürlere göre çeşitlilik göstermez ve hiçbir tekil mekanizma asla yegâne açıklayıcı etmen haline gelemez. Gerçi, bilimsel ve yazınsal kamusal alanların

tarihsel doğuşunu gözden geçirmeden evrenselleştiririnin dinamiklerini anlamak zor gibi görünüyor. Bourdieu denemelerinin her tarafına dağılmış bu olgudan üstü kapalı olarak, özellikle de Habermas'a çok sayıda referans yaparak bahseder, ancak kavramı doğrudan asla ele almaz. Şüphesiz, kamusal alan babında gerçekçi bir tarihsel toplumsal perspektif benimsemek ve tüm alanları aynı model üzerinden tasavvur etmekten imtina etmek zorunludur. Bilim tarihi yasal failer, diyalojik karşılaşma biçimleri ve dayandıkları nesnel aparatlar ya da kültürel ve ulusal bağlamlardaki destek noktaları arasındaki çeşitliliği analiz etmek için muhtelif disiplinlerle bağıntılı kamusal alanların çoğulluğunu düşünmek zorunludur. Örneğin matematik bilimlerindeki ispat ve tanıtılma kriterleri sanatsal ve edebi eleştiridekilere kıyasla belirgin biçimde çok kesit ve türdeşken, beşeri bilimler aracı bir konumda bulunmaktadır. Bir kolektifin eleştirinin sonucu olarak evrensel diye değerlendirdiği şey, iyi kötü meseleye sıkıca bağlı yerel bağlama tabi olan kamusal alanın türüne göre farklılaşır. Güzel sanatlar ve pek çok bilimin gerçekte kümülatif bir niteliği yoktur.

Bununla birlikte, niteliksiz argümanların yetersiz bulunma riskinin fazla olduğu, mübadele edilen argümanların içeriğine kayıtsız kalan iktidar ilişkilerine indirgenemez olan hakiki dinamik müzakere uğraklarını mümkün kılan bütün bir 'gereçekler' ve konumlar kümesinin eleştiriye tabi tutulduğu alanları nitelendirmeyi amaçlayan ideal bir tipe sahip olmak önemli gibi görünüyor. Bourdieu *Pascalian Meditations*'da böyle bir tanımlamaya çok fazla yaklaşır. Bu kitapta Bourdieu, sosyal ve beşeri bilimlerin 'bizzat alandan türetilen, herkesin herkesi genelleştirilmiş ve özgür bir epistemolojik bir eleştiri pratiği üzerinden sosyolojik silahlarla donatmasına yardım eden Kantçı rasyonalizmin eleştirel yönelimini radikalize edip genişletmeyi mümkün kıldığını' yazar. Öyleyse rekabet, her bir katılımcının kendi egoist menfaatlerini 'diyalojik karşılaşma ilkesi'ne tabi kıldığı 'zaruri rasyonel polemikler'in bir parçası olarak belirir burada (2000 [1997]: 119-120). Ne yazık ki Bourdieu gerekli önlemleri almadan ideal-tip kavrayışından somut betimlemelere gidip gelir sıklıkla; öyle ki ikincisi genellikle idealize edildiğiyle kalır. Onun kanıtlaması, ancak -tüm ötekilerin herkesin sığındığı evrensel korporatizmin en etkin biçimde özgürleşmesini hedefine amaçlaması gereken- bilimsel kamusal alan idealine dönük nirengi noktasının saf matematiksel bir modeli olduğu varsayıldığı takdirde işliyor gibi görünür.

Evrensel Korporatizm Olarak Siyaset mi?

Bu düşünceler, evrensel korporatizm ile kamusal alan arasında kurulabilecek ilişkiyle bağlantılı ikinci bir argümanı beraberinde getiriyor. Akıl ile evrenseli imtiyazlı kılan toplumsal düzenekler sadece bilimsel alanla mı sınırlıdır? Siyaset de 'insanlığın hizmetinde' düzenlendiği gibi, evrensel korporatizmin siya-

setin bünyesine 'nesnel biçimde' sızdığı bir tarzda örgütlenmiş olamaz mı? Bourdieu bu soruya temayülden çelişkili iki yanıt verir.

Bir taraftan, politik alan meselesini ele aldığı *Distiction*'daki (Ayrım) bölüme benzer şekilde, Bourdieu bir alan içerisindeki faillerin yalnızca iktidar mücadeleleriyle ilgilendikleri ve etik sahiçilik ya da hakikatle mukayese edilebilir herhangi bir başka evrensellekle ilgilenmedikleri genel bir iddia geliştirir. Bilimsel alan 'hakikat ile yanulğı arasındaki karşıtlığa pratik bir üstünlük tanıma' ve dolayısıyla 'uzmanlar arasında fikir birliği yönünde etkin bir karar verme gücü oluşturma' eğilimindedir. Politik alan ise, tam tersine, dost/düşman karşıtlığı etrafında örgütlenmiştir ve sonuç olarak bir üçüncü tarafın arabulucu olma iddiasını dışlamaya meyillidir (1990 [1987]: 831). Bourdieu başka bir yerde politik alanın mantığını kavrama girişiminde savaş metaforunu kullanmayı reddeder ve bunun yerine, siyasi arz ve talep açısından sunduğı piyasa tasarımını tercih eder (1984 [1979]: 397-459).⁴ Her iki durumda da dışlanmış gibi görünen şey, toplum fiilen demokratikleşme sürecine girdiğı ve bu sürecin politik bir kamusal alan tesis ettiğı esnada, kamuoyunun kamusal arabuluculuk rolünü hangi kıstas uyarınca oynama eğilimde olduğı fikridir. Dahası, demokratik kurumların, en azından bazılarının, giriştikleri mücadelelerde evrensel bir konum benimseyebilecek failleri baskıladığı fikri de benzer şekilde dışlanmışdır. Bourdieu politikayı devamlı surette seçkinlerin devlet iktidarı uğruna aralarında giriştikleri rekabete indirgemenin ve sıradan vatandaşların -sosyologlar ve diğler bilim insanların popölerleştirdiğı bilgiye eriştikleri form dışında- eleştirel politik sezgilerini reddetmenin ayartısına kapılmıştır (1984 [1979]: 27). Şahsi düşüncenin tıpkı şahsi beğeni gibi bir yanulsama olduğı, aynı zamanda bizzat bakış açısında söz konusu olduğı gibi, tarihsel ve toplumsal olarak belirlendiğı fikrini kanıtlamaya çabalar; bilimsel bilgi örneğini takip eden vatandaşların sahip olduğı kanaatlerin bu belirle-nimle bağlantılı olarak belirli bir mesafe alabilmesi zor gibi görünüyor.⁵ Bu

⁴ Bu iki olasılık, Fransız siyaset biliminde Bourdieu'den ilham alan çeşitli akımlar tarafından sistematik olarak geliştirilmiştir. Bkz. Bir yanda Dobry (1992) ve öbür yanda Gaxie (1993) ve Offerlé (1987).

Muhalliflerinin dingincilik suçlamalarına karşı çıktığı itirazlarında Bourdieu'nün sert yanıtlar verdiğı doğrudur (1993 [1984]): 'Yalnızca yanulsamalara dayanılarak harekete geçilebileceğı ne anlama gelir?' Bourdieu sözlerine şunu da ekler: eğer bakış açısını toplumsal olarak belirlenmişse, şu sözleri sarf etmeden önce bunun ne olduğunun anlaşılması tercih edilebilir: 'Şahsi görüşlere sahip olma şansımız varsa eğer, bu kendi görüşlerimizin hiç de kendiliğinden olmadığını bilmemiz koşuluyla mümkündür'. Bununla birlikte Bourdieu, zımni olarak düşünömsel özerkliğe gönderme yapan bu kişisel görüşe politik alandaki faillerin ulaşip ulaşamayacağını bilme meselesini cevaplamadan bırakır. *Ayrım*'da bu alana ayrılan sayfaları okuyan okura şüpheye düşmesi için gerekli sebep sunulur: analiz yalnızca habitusun ve kişisel görüşlerin koşullanmasıyla ilgilendir ve özerk eylem ya da vatandaşların düşünemesi gibi kavramların ortaya çıkmasına yol açabilecek başka her şeyi sessizce geçirir.

bakış açısına göre, entelektüelleri harekete geçiren evrensel korporatizm, sivil yaşamda herhangi bir eşdeğer bulmaya muktedir değildir.

Bourdieu'nün evrensel korporatizm ile siyaset arasındaki ilişkiler meselesine verdiği bu ilk yanıt, entelektüellerin rolü babında elitist bir bakış açısını destekler; bir zamanlar Leninizm'den ilham alan politik hareketlerin desteklediği öncü partiyle benzer şekilde, sonradan gelenler, iddiaya göre, hakikatin (ya da etik saflığın) kılavuzluk ettiği politik müdahaleler üzerinde tek el gücüne sahiptir. Böylesi bir siyaset, gerek bilişsel gerekse normatif bir bakış açısından bakılsın, ikna edici olmayan bir hayli uzaktır. Canlı ve kurumsal bakımdan garanti altına alınmış bir kamusal alan, kamusal yaşam meselelerine ilişkin potansiyel olarak aydınlanmış güçlü bir müzakere vektörü oluşturamaz mı? Bilim insanlarının ve yazarların edimleri sıradan vatandaşların gerçekleştirdiği faaliyetlerde hiçbir yankı bulamayabilir mi? Bizzat Bourdieu eski düzenin doğallaştırılmış farklılıklarının 'politik olarak, yani karşı koyulup dönüştürülmesi muhtemel biçimde' inşa edilmiş olabileceğini kabul eder (1990: 26n.55; 2000 [1997]: 182–185). Bu süreçte, politik düşünümSELLİK, Bourdieu'nün toplum bilimlerinin özgünlüğü olarak değerlendirdiği şeyde yankılanabilir: gündelik yaşam bünyesinde ikinci doğa olarak somutlaşan ilişkilerin (bilhassa da tahakküm ilişkilerinin) eleştirisi. Üstelik Bourdieu'nün yapıtında okunabilecek en pozitif siyasallaşma değerlendirmelerinden birinin eril tahakküm ve feminist mücadeleyi gündemine alan bir makalede açıklanmış olması hiç de rastlantı eseri değildir: Yüzyıllardır doğal olarak değerlendirilen toplumsal ilişkileri mesele haline getirmenin kanıtı olan bu ikinciler, gündelik yaşamdaki ve eleştirinin bilim alanında ilk defa kurumsallaşmasından (ki bu ilkinin ikincisine daha sonraki aşamada hizmet edemeyeceği anlamına gelmez) çok daha önce bilimsel alandaki özgürlükçü pratiklerden kaynaklanabilir. Bu nedenle, devlet aklının eleştirisi, kamusal yaşamı aşan evrenseller adına yürütülebilecek ayrıcalıklı bir bilimsel ya da sanatsal evrenselcilik anlayışından daha fazla dışlanamaz. Tam aksine, devlet aklı eleştirisinin, idealler ve demokrasi adına gerçekleştirildiği sırada çok daha keskin olması gerektiğini kanıtlar. Şayet Bourdieu'nün insan aklının tepeden tırnağa tarihsel olduğu ve 'belirli türden tarihsel koşullarda, diyalogun ve şiddet içermeyen iletişimin belirli toplumsal yapılarında' ikamet ettiği fikrini onaylarsak, şu durumda böylesi yapıların tam da kökensel bir sığınak ve aynı zamanda her türden demokratikleşme perspektifinin özel amacı olarak oluşturulduğu da ilave edilmelidir (1992: 174–201). Şüphesiz Bourdieu, yaşamının son on senesinde bu itirazlardan haberdar olduğu için, politik alan ile evrensel korporatizm arasındaki ilişkiler meselesine verdiği ikinci bir karşılığı kısaca tarif etmiştir.

Bourdieu, politik alan içerisinde işe koşulan, gerçek bir evrenselleştirmeye uyum sağlamakla sınırlandırılmış pratikler gibi örgütlenebileceğini değerlendirerek yola koyulmuştur. Bourdieu'nün himayesi altına alarak analizini

gerçekleştirdiği teorik referansları kaydetmek önemlidir. Bir yanda, normatif bir evrensellik standardına dair üstü örtük bir iddiada bulunma temelinde destek noktası oluşturan evrensel beğeni kavramıyla Kant duruyordur. Bununla birlikte, diğer yandan, Bourdieu'nün, Kant'ta olduğu gibi, tarih-dışı varsayımlarda temellinmiş şekliyle siyasetin herhangi türden bir ahlakileştirilmesini desteklemeye hiç niyeti yoktur. Meseleyi sosyolojik bakımdan daha gerçekçi kavramlarla koymak, ancak politik aların işleyiş mantığındaki bir değişikliğin bu alandaki 'evrensel korporatizm'in gelişimini beraberinde getirebileceğini kavrayışı zorunlu kılar. 'Makyavelci Cumhuriyet idealindeki gibi, kamu hizmeti ve ortak iyiye kendini adanmış faillerin erdeme ve menfaatten uzaklığa ilgi besledikleri toplumsal evrenlerin kuruluşu mesele olmayı sürdürülebilir. Politik ahlakilik cennet bahçesinden düşmez, insan doğasına içkin de değildir. Aklın Reelpolitiği ve ahlakilik, ancak tüm faillerin ve edimlerinin tam da bu evrenin mantığında pratik olarak kurumsallaşmış bir tür aralıksız evrenselleştirilebilirlik sınanmasına -bilhassa eleştiri sayesinde- tabi tutulabileceği bir evrenin kuruluşuna tatminkâr bir katkı sunabilirler' (1998 [1994]: 144). Böylesi bir perspektif safkan ütopyacı değildir: tarih, meşrulaştırma ya da askeri seferberlik amaçlarıyla egemen güçlerin başvurdukları ölçüde evrenselden birbirleriyle giriştikleri mücadelelerde ('ve bu sayede en azından usulen tahakküm altına alınmışların çıkarlarından') düzenli olarak istifade ettiklerini ifşa eder (2000 [1997]: 103). Evrensele böylesi bir boyun eğiş, yalnızca dışsal olduğunda bile, evrenselleştirici gerekçeleri kısmen cisimleştirmek adına politik alanı ve dahası bürokratik alanı ve devleti muktedir kılabilir. Sonuç itibarıyla bilimsel alan, 'bilimsel alanda en özerk biçimlerinin gözlemlendiği şeyin, politik alandaki eşdeğerini geliştirmeyi amaçlayan eylem ilkelerinin göstergesi' olan bir model olarak hizmet edebilen 'akla yatkın' bir ütopya olarak kavramsallaştırılabilir: '[...] faillere 'rasyonel olarak' davranmalarını ve kendi dürtülerini yüceltmelerini dayatma hünerine sahip toplumsal mekanizmalar üzerinden [...] kendini denetleyebilen düzenlenmiş bir rekabet' (2000 [1997]: 126).

Bourdieu'nün hiçbir zaman için bu sezgiyi geliştirmeyi denemediği, onu kariyerinin sonuna kadar karşıt argümanlarla dengelediği ve yayıma hazırladığı dergide veya arkadaş çevresi arasında ampirik bir araştırma programına katıyen vesile olmaması gerçeğini nasıl izah ederiz (2002b)? Şüphesiz yukarıda bahsedilen ideal tipte herhangi bir kamusal alanın yokluğu bu duruma ciddi biçimde katkıda bulunmuştur. Yine şüphesiz politik alan bünyesindeki 'akıl oyunları'nın ya da 'özgürlük'ün sınırlı kapsamı, Marx ya da Durkheim'dan çok daha fazla Weber'den miras kalan kötümser bir toplumsal ilişki (*bond*) antropolojisine kadar geri gider. Bourdieu'ye göre, mücadele ve güç ilişkileri, tüm toplumsal ilişkilerin itici gücünü oluşturur ve bu durum o kadar evrenseldir ki mesele artık diğer ilişkilerin ideal tipler olarak tesis edilmeye layık

olmadığıdır. Bu bakış açısından, bireylerin tutumları her daim 'çıkarıcı'dır, dolayısıyla çıkar tipleri olarak çeşitlendikleri ve salt iktisadi çıkara indirgenebilir olmadıklarında bile monolojik ve araçsal-stratejiktir (1996 [1992]: 141-145; 1998 [1994]: 75-91). Kolayca anlaşılacağı üzere bu bakış açısından hareketle kamusal alanı kavramsallaştırmak giderek zorlaşır ve evrensel korporatizm tasarımı, işbirliğinin bir sonucu olmaktan çok stratejik yönelimlerin bir sonucu olan evrenselleştirme sürecini çarpıtma eğilimine girer. Bourdieu agonistik-olmayan ilişkileri hesaba katmamanın sahici bir problem oluşturabileceğini kabul etmiştir, fakat bu ilişkilerin toplumsal gerçeklik içerisindeki yerini göreceleştirmiştir. Ona göre bu ilişkiler istisnaidir; Aristoteles'in *philia* dediği şeyde temellenirler ve bu itibarla yalnızca dostlar arasında yahut aile içinde gerçekleştirilebilirler. Bourdieu Habermasçı anlamıyla çarpıtılmamış iletişime tümüyle ancak olağanüstü koşullarda ulaşılabilceğini sözlerine ekler (1992). Bununla birlikte bu ifade, sadece problemin etrafından dolanır: tahakküm-den tamamıyla bağımsız bir iletişim formu kesinlikle istisnai bir fenomendir, fakat aynı durum, güç ilişkilerinin ve sembolik ya da fiziksel şiddetin bireyler arasındaki tüm işbirliğinin dışlanması iş başında olduğu koşullarda da geçerlidir. Böylesi kategorilerin değeri, onların idealliklerinde yatar: insani öz gibi bir şeyi kavramayı amaçlamazlar ve böylesi bir özün ancak bitmek bilmez, oldukça kısır bir soruşturmaya sonuçlanabileceğini saptama amacı güderler. İşbirliği formları tarihsel bakımdan çeşitlenir, tıpkı tahakküm formları gibi; bu formlar belirli toplumsal mekanizmaların tesis edilmesine bel bağlarlar. İlk elden sahip oldukları değer bilişsel (verili bir durumda şu ya da bu mantığa mahsus olan şeyi anlamamızı mümkün kılarlar) ve normatif olan (şu ya da bu modeli öne sürüp bir başkasını sürmemek etik-politik argümanlar gerektirir: Belirli bir modeli temel almak, bireyi gerçeklikten ayıran uçurumu ölçmeyi mümkün kılar ve nihayetinde bu temel eleştiri için normatif bir temel sağlar) ideal tiplerin ayrıntılandırılması ihtiyacından hiç de ayrılamaz. Bourdieu ne zaman 'bilim'in bir betimlemesine girişse, şüphesiz söz konusu edilen şey esasen ideal tiptir.⁶ Bourdieu son denemelerinin bazılarında bunu kabul eder, ancak fiilen herhangi bir sonuç çıkarmaktan imtina eder (2000 [1997]: 126; 2002b).⁷

Üstelik araştırma doğrultusunda seferber edilmiş vatandaşların potansiyel katkılarını daha fazla dikkate alan bilimsel 'ideal'den bir nebze farklı olarak işleyen bir ideal tip ileri sürmek gerekebilir. Basitçe bilimsel alana özgü özerklik fikrine yaslanmaktansa, bu model pozitif bir fenomen olarak kendi bölgelerinin dışında kalan bilimlere belirli bir alan açmaları meselesini hesaba katabilir.

1990'lı yıllarda Bourdieu bakışlarını 'mukayeseli bir antropoloji'ye de diker. Dolayısıyla tarih-şası bir yasayı, yani kendini evrenselin hizmetine vermiş her bireyin en azından görünüşte faydalanabileceği sembolik kârdan çekip çıkarmayı dener. Böylelikle Bourdieu kendi şüpheli felsefesini bir meşruluk kuramıyla (Colliot-Thélène, 1995). Bu yorum, evrenselleştirme alanındaki gelişmelerin ancak belirli toplumsal yapıların ürünü olabileceği ve

Benzer şekilde, bilişsel ve normatif bir önem taşıyan ideal bir demokrasi tipini öne sürmek, aynı anda hem mümkün hem de zorunludur. Açıkçası 'iğreti ve kasti bir indirgemeciliğin' bütünüyle ötesine geçmek gerekir, zira bu indirgeme toplum bilimleri bir şüphe stratejisiyle sınırlandırır ve onların tarihsel özgürlüğün ideal tiplerini olumlu olarak ayrıntılandırmalarını engeller (1992: 115). 'Özgürleşme' ya da 'kurtuluş' gibi kavramları işe koşturmak, aynı zamanda özgürlük, siyasal evrensellik ve adalet kavramlarını bağdaştırıp derinlik katmayı amaçlayan normatif tartışmaların mirasını üstlenmeyi gerektirir. Kuşkusuz tüm adalet kuramları için bütün aşkınsal iddialarından vazgeçmeleri ve - ne kadar demokratik olursa olsun- siyasetin toplum sözleşmesine indirgenemez olduğu gerçeği üzerine kafa patlatmaları zorunludur. Gerçi toplum bilimleri görevleri babında somut çalışmalara yer vermelidir ve her bir teorik alanda normatif muhakeme üzerinden gerekçelendirilmiş analitik kavramlar birbirine eklemlenebilir. Burada bilhassa mevzu bahis olan şey, insanlığın münasip kaderi olmayan, hakları, özgürlükleri ve evrenselleştirme pratiklerini zenginleştiren bir toplumsal mekanizma olarak demokrasinin tarihsel olarak nasıl kurulabileceğini anlamaktır. Bu perspektiften bakılınca, örneğin hakları -Bourdieu'nün kavramlarından birini kullanmak gerekirse- 'tarihsel aşkınsallar' olarak, yani etik-politik bir evrensele doğru yönelime arka çıkan toplumsal bakımdan kurumsallaşmış normlar olarak kavramak mümkündür. Benzer şekilde, kurumsal siyaset oyununda, kendi çıkarlarını etkin biçimde geliştirmekle meşgul oldukları esnada ortak iyiyi savunmak uğruna rekabete giren muhtelif aktörleri harekete geçiren ya da geçirebilecek kurumsal mekanizmaları analiz etmek de gerekir. İşin aslına bakılırsa, oy sisteminden politik rekabeti düzenleyen yasal kanunlara, örgütlenme tarzlarından seçilmiş üyeler ile vatandaşlar arasındaki iletişimi örgütleyen kurumsal yapılara ve sivil toplumun maddi altyapılarından kendilerini siyasete adayan bireylerin toplumsal niteliklerine değin her şeyi kapsayan bütün bir düşünseme alanı bu bağlamda gelişir.

Politik kamusal alanın ideal tipi üzerine yürütülen ve somut formlarının çeşitliliğini gündemine alan muhakemelerin istisnai bir önemi olduğu varsayılır (Fraser, 1992; Sintomer, 1998). Yalnızca böyle bir kavram, 'iktidar sahipleri ile vatandaşlar arasındaki çarpıtılmamış toplumsal iletişim yapılarının düzen-

bilhassa sahip oldukları mantıklar failleri evrenselleştirme stratejilerine doğru iten alanların tesis edilmesi iddiasıyla çeliştiği için işe yaramaz. Bourdieu bu tarih-aşırı yasayı basitçe ilksel bir verilmişlik olarak, daha hünerli mantıklara sahip alanların ortaya çıkışının zorunlu bir koşulu olarak sunar. 'Bu tarz bir evrenin oluşumu, evrenselin evrensel onaylanışının itici gücü olarak, yani tam da tüm grupların kendilerini grup olarak olumladığı gerçeğinde dışı vurulan grup ve grup çıkarlarının birey ve bireysel çıkarların üzerindeki üstünlüğünün resmi onaylanışı olarak konumlandırılmadığı takdirde idrak edilebilir değildir (1998 [1994]: 89-90 ve 141-144).

lenmesini desteklemeyi' amaçlayan aklın Reelpolitiği tasarımına kavramsal bir anlam yükleyebilir (2000 [1997]: 126). Bu kavram tek başına safi olumsuzluğa ya da keyifliğe indirgenemeyecek normatif gerekçelerin -ki matematik tarzı bir rasyonellikle evrensellüğün nesnelliğini mukayese etme iddiasında değildir- işe koşulmasını açıklayabilecek durumdadır.⁸ Nihayetinde, politik kamusal alan fikri, siyaset, sanat ve bilimsel alanlarda kurumsallaşma hünerine sahip çeşitli evrensel korporatizm biçimleri arasındaki türdeşlikleri ve farklılıkları daha iyi anlamamızı mümkün kılar. *Longue durée*'nin tarihsel bakış açısından bakıldığında, çeşitli kamusal alan biçimleri, benzer bir dinamik uyarınca kurulmuştur. Kaldı ki hem yazınsal hem de politik kamusal alanda, doğruluk, sahiplik, uyum ve akla yatkınlık iddiasında bulunabilen, ancak hakikat ve yanılğı açısından nadiren analize tabi tutulan önermelerin geçerliliğine dair iddiaların güvenilirliği babında bir hayli benzer bir mantıkla karşılaşırız. Siyasette aynı zamanda kamusal alanın 'niteliksel' mantığı ile iletişimini herhangi bir sahici argümantatif içerikten yoksun olduğu ve propagandanın yalnızca galipleri pazarladığı halk oylamasının mantığı arasında gözle görülür bir gerilim mevcuttur. Bu meselelere ilişkin kayda değer tarihsel ve sosyolojik bir yazın hâlihazırda mevcuttur. Büyük bir kesim, kamusal alanı özellikle eşzamanlı ve simetrik olarak kitlelerin iktidar seçkinlerince manipülasyonuna indirgeyen normatif idealleştirici bakış açılarından ve kavramlardan uzaklaşmıştır. Bu sosyo-tarihsel yapıtlar, gerçekçilik iddiasında bulunan müzakere süreçlerine ilişkin felsefi düşünümün yenilenmesinde bir dayanak noktası bulurlar.

Sonuç

Politik ve kamusal alandaki grupların (bilimsel, yazınsal ve politik) teorik değerlendirmeye dâhil edilerek evrensel korporatizm meselesinin genişletilmesiyle birlikte, aklın Reelpolitiğini Bourdieu'den farklı biçimde idrak etme olasılığı açığa çıkar. Bilimin aşırı özerkliğinin savunusundan uzaklaşmak ve siyasetteki bilimciliğin kusurlarından imtina etmek mümkün bir hal alır. Entelektüel eleştirinin şehir üzerinde gezdirilen kuş bakışı bir göz sayesinde gerçekleştirilebileceği fikrini terk etmek mümkün olur; eleştirel faaliyet, en azından potansiyel olarak, gerek sıradan vatandaşlar gerekse de entelektüellerce paylaşılabilecek bir faaliyettir ve ikinci grubun bu faaliyet üzerinde hiçbir tekelci gücü yoktur. Birbirlerini etkiledikleri yordamların yanı sıra bilimsel eleştiri ile sanatsal eleştiri, entelektüel eleştiri ile siyasal eleştiri arasındaki ayrılıkları ve benzerlikleri araştırmak zorunludur. Bu temele dayanırsak, ente-

⁸ Bourdieu siyaseti elitlerin iktidar uğruna kendi aralarında verdikleri mücadele tarzları üzerinden idrak etseydi ve dolayısıyla da üçüncü taraftan kaynaklı yargı tasarımlarını dışarıda bıraksaydı şayet, kuşkusuz bu kavrama sahip olmaması yüzünden olurdu.

lektüellerin sahibi bir toplumsal-tarihi tahayyül etmek mümkün hale gelir. Böylesi bir yaklaşımın içerimleri yalnızca bilişsel boyutla sınırlanmış değildir. *The Weight of the World*'ün Fransız basımının arka kapağında Bourdieu şöyle yazar: 'Okur bu kitabı kapatırken, siyaset yapmanın başka bir yolunu sunduğunu anlayacaktır'. Bununla birlikte, yalnızca meleklerin ya da bilgelerin korumasına dayanmayan siyaseti ve evrensel korporatizmi hayata geçirmenin bir başka yolu olmalıdır yine de. Sosyal bilimlerin, Bourdieu'nün sosyolojik görüşe özgü olduğunu düşündüğü düşünömsel pratikle mukayese edilebilir bir mantığı destekleyen kimi politik aparatların çeşitli veçhelerini incelemek gibi bir görevi vardır (1999 [1993]: 608): farklı toplumsal statüleri sahip olan muhataplar arasındaki iletişime eşlik eden simgesel şiddetin azami ölçülerde indirgenmesi.

Referanslar

- Atten, Michel and Dominique Pestre (2002) *Heinrich Hertz. L'administration de la preuve*, PUF, Paris.
- Bourdieu, Pierre (1984 [1979]) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, transl. Richard Nice, London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre (1990 [1987]) *In Other words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, trans. Matthew Adamson, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1990) 'La domination masculine', *Actes de la recherche en sciences sociales* 84: 2–31.
- Bourdieu, Pierre (1992) 'Doxa and Common Life', *New Left Review*, 191, January/ February.
- Bourdieu, Pierre (1993 [1984]) *Sociology in Question*, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre (1993b) 'Un entretien avec Pierre Bourdieu', *Le Monde*, 7 December.
- Bourdieu, Pierre (1996 [1992]) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, trans. Susan Emanuel, Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Les usages sociaux de la science*, Paris: INRA Éditions.
- Bourdieu, Pierre (1998 [1994]) *Practical Reason: On the Theory of Action*, trans. Randal Johnson, Stanford CA: Stanford University Press, 1998.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson, London: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, London: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2002a) *Propos sur le champ politique*, Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Bourdieu, Pierre (2002b) 'Science, politique et sciences sociales', in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 141–142, March, Paris: Maison des sciences de l'homme.
- Bourdieu, Pierre (2004 [2001]) *Science of Science and Reflexivity*, trans. Richard Nice, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.

- Callon, Michel, Pierre Lascoume and Yannick Barthes (2001) *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris: Éditions du Seuil.
- Colliot-Thélène, Catherine (1995) 'La sociologie réflexive, l'anthropologie, l'histoire', *Critique*, August/September.
- Dobry, Michel (1992) *Sociologie des crises politiques*, Paris: Presses de la FNSP.
- Durkheim, Émile (1984 [1893]) *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls, 2nd Edition, New York: Free Press.
- Fraser, Nancy (1992) 'Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy', in Craigh Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge/London.
- Foucault, Michel (1980) 'Truth and Power', Interview with Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino, in Colin Gordon (ed.) *Michel Foucault: Power/Knowledge*, transl. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham and Kate Soper, New York/London: Harvester Wheatsheaf.
- Gaxie, Daniel (1993) *La démocratie représentative*, Paris: Montchrestien.
- Offerlé, Michel (1987) *Les partis politiques*, Paris: PUF.
- Pestre, Dominique (2003) *Science, argent et politique. Un essai d'interprétation*, Paris: INRA éditions.
- Sclove, Richard (1995) *Democracy and Technology*, New York and London: The Guilford Press.
- Sintomer, Yves (1996) 'Le corporatisme de l'Universel et la cité', *Actuel Marx*, 20.
- Sintomer, Yves (1998) 'Sociologie de l'espace public et corporatisme de l'universel', *L'homme et la société*, 4, Paris: L'Harmattan, pp. 7–19.
- Sintomer, Yves (2006) 'La critique intellectuelle entre corporatisme de l'universel et espace public', in Hans-Peter Müller and Yves Sintomer (eds.) *Pierre Bourdieu. Théories et sens pratique*, Paris: La Découverte, pp. 207–222.

BÖLÜM ON BEŞ

ZAMANSALLAŞMA OLARAK PRATİK: BOURDİEU ve İKTİSADİ KRİZ

Lisa Adkins

Giriş

Bu bölüm, bizim şu yakın tarihli ve süregiden küresel iktisadi krizimizi anlamak babında Bourdieu'nün toplumsal kuramının seferber edilip edilemeyeceği meselesini ele alıyor. Normatif olarak belirlenmiş kültürel mallar piyasası dışarıda bırakılırsa,¹ Bourdieu'nün yapıtına ekonomik süreçleri ve oluşumları açıklamak adına nadiren, belki de hiç başvurulmadığı için, meseleyi böyle koymak pek çok yönden tuhaf görünebilir doğrusu.² Bourdieu'nün özel olarak toplumun ekonomik yapılarının araştırılmasına bütün bir cilt ayırmış (2005 [2000]) ve “neo-liberal piyasanın tiranlığı” dediği şeyin aralıksız bir eleştirisine giriştiği daha sonraki -muhtemelen daha polemik yüklü- yapıtında (Bourdieu, 1998; 1999 [1993]; 2003 [2001]) dosdoğru neo-liberalizmin ekonomi politikasıyla meşgul olması gerçeğine rağmen, durum budur.

Gerçi, mesele böyle olsa bile, Bourdieu'nün toplum kuramı, ekonomik süreçlere ilgi göstermediği için, özellikle de kapitalist ekonomik ilişkileri kavramakta gösterdiği acziyet nedeniyle adamakıllı eleştirilmiştir. Mesela Craig Calhoun, Bourdieu'nün yapıtında sermaye formlarına yapılan vurgular bulmamıza rağmen (Bourdieu, 1986), çarpıcı olan şeyin onun toplum kuramının hiçbir yerinde kapitalist sermayenin özgüllüğüne ilişkin bir değerlendirme bulamayışımız olduğunu ileri sürmüştür (1993). Demek ki Bourdieu birikmiş

Örneğin bkz. Demaggio ve Mukhtar (2004), Grenfell ve Hardy (2007) ve Lipstadt (2003).

Bu -nedense nadir- bakış açısının bir örneği, ekonomi ve kültür arasındaki ayrımın silindiği geniş ölçekli genel sürecin, özellikle çağdaş ekonomiyle, daha doğrusu, çağdaş kültür ekonomisiyle bağıntılı olan Bourdieu'nün toplum kuramını konumlandığı ileri süren Lash de bulunabilir (1993).

emekten müteşekkil olarak betimlediği çeşitli sermaye formlarını idrak etmesine rağmen, bu tarz bir emeğin kapitalist sermayeden ne gibi farklılıkları olduğunu ayrıntılandırmak babında başarısızdır. Aynı zamanda Bourdieu özellikle emeğin zaman birimleri halinde ölçülmesi ve soyutlanması sürecini, yani hem kapitalist toplumsal ilişkilere özgü hem de paradigmatik olan emeğin mübadele edilebilir eşdeğerlere dönüşümü sürecini detaylı olarak incelemekte başarısız olmuştur. Dolayısıyla Marx'ta kapitalist sermaye, emek zamanın soyut türdeş birimleri olarak anlaşılıyorken, Bourdieu'de basitçe birikmiş emek olarak kavranıyordur (bkz. Adkins, 2008). Sermayeyi pıhtılaşmış emek olarak anlamak, diye sürdürür sözlerini Calhoun, kapitalist sermayenin o kendine özgü doğasını -kapitalizmin kendi sınırlarını ve çeperlerini aşmayı ve kendi menzilini durmaksızın genişletmeye nasıl ve ne amaçla başardığı- ele geçirmemize katiyen müsaade etmez, zira kapitalizmde karşılaştığımız o olağanüstü dönüştürülebilirlik düzeylerini (ki tam da soyut evrensel eşdeğerlerin üretimi sürecinde kuruluyordur) kavrama hünerine sahip değildir. Dahası Joan Beasley-Murray, Bourdieu'nün kapitalizme özgü soyutlama sürecini, bilhassa da canlı emeğin soyut emeğe dönüştüğü süreci görmezden geldiğini ileri sürer (2001). Gerçi Calhoun görmezden gelinen bu sürecin kapitalist sermayeye özgü üstel değişim oranlarını (*exponential rates of exchange*) paranteze almasıyla meşgulken, Beasley-Murray ise soyutlama sürecini görmezden gelmenin kapitalizme özgü artı değer birikimi ve üretimi süreçleriyle meşgul olma işini reddetmekle aynı kapıya çıktığını düşünüyordur, bir reddediş ki kapitalist üretime içsel ve onun karakteristiğini taşıyan insani emek gücünün sömürüsü meselesiyle yüzleşmekte başarısız olmakla aynı anlama gelir.

Bourdieu'nün kapitalist birikim süreçlerinin o kendine özgü doğasıyla yüzleşmekte yaşadığı başarısızlığı göz önüne aldığımızda, onun genel teorik kaynaklarının şu yakın zamanlı ekonomik hadiseleri ele almak babında kullanılamıyor oluşu pek de şaşırtıcı olmayacaktır muhtemelen. Bu durum, yakın zamanlı ekonomik krizimizin büyük ölçüde kapitalizmin kriziyle, daha doğrusu kapitalist birikimin belirli bir tarzının, yani neo-liberal birikimin kendi sınır noktasına ulaşmasıyla alakalı olduğunu anlamamız halinde, hiç de şaşırtıcı değildir (örneğin bkz. Law 2009). Bu bağlamda şu epeyce akla yatkın soruyu sorabiliriz: krizi tam ta kapitalizmin kendi dinamiklerine özgü bir kriz olarak anlamak babında başarısız olmuş bir toplum kuramının olası faydası nedir? Kriz sürekli bir toplumsal değişim ve mücadele anlamına geldiği ölçüde, bu soruya bir başka soruyu daha ekleyebiliriz (Brown, 2005): Esas itibariyle kriz ya da değişimle değil de, 'katastrofik sosyal dönüşüm' diye betimlenen (Poovey, 2009) hadiselerle başa çıkmak için çoğu zaman denge ve yeniden üretimle meşgul olan (Jenkins, 2002) bir toplum kuramı hangi yolla kullanılabilir?

Bourdieu'nün neo-liberalizme ilişkin daha sonraki polemik yüklü yapıtının yakın tarihli ekonomik hadiseleri açıklamak babında kullanılmamış olması da pek şaşırtıcı değildir. Zira yapıtının bu kısmı yalnızca kendi merkezi toplum-kuramsal önermelerinden bir kopuş olarak değerlendirilip (örneğin bkz. McRobbie, 2002a)³ kapsamlı olmadığı nedeniyle eleştirilmemiştir, ama aynı zamanda –benim burada ele aldığım meseleler açısından çok daha kayda değer olan– sonraki yapıtlarında, Bourdieu neo-liberalizmi doksa olarak nitelendirmiştir. Akla yatkın bir biçimde sorabiliriz; böylesi bir kavrayışın tam da doksanın sonunu ileri süren yakın zamanlı ekonomik hadiseler babında nasıl kullanılabilir? Üstelik oldukça makul biçimde, toplumsal-teknik aygıtların performatif gücünü, bilhassa da finansal hesaplama ve ölçülerle ilişkili olan bu aygıtlar ve enstrümanları bünyesinde barındıran ekonomik krizin tam da bağrında beliren yakın tarihli ekonomik meselelere nadiren, belki de çok az temas eden bir genel toplum kuramının nasıl kullanılabileceği sorusunu da sorabiliriz (bkz. Callon vd., 2007). Dolayısıyla Bourdieu'nün yapıtında cari ekonomik hadiselerle dair izahlara nadiren, belki de hiç yer verilmesinin pek de şaşırtıcı olmayışı, yalnızca Bourdieu'nün yaklaşımından değil, aynı zamanda çoğunlukla 'toplumsal gömülmüşlük okulu' bünyesine yerleştirilen ekonomi sosyolojisinin ekonomiye dönük yaklaşımlarından (Granovetter, 1985; Polanyi, 2001 [1957]) da üstün olduğu kabul edilen 'yeni ekonomi sosyolojisi' (McFall, 2009) denen şeyin temel kaynaklarında önemli bir rol oynar.⁴

Karşıt bir bakış açısı için, Bourdieu'nün neo-liberalizm eleştirisinin genel toplum kuramının ilkeleriyle köprüleri atmak şöyle dursun, Cezayir'de yürüttüğü erken dönem etnografik çalışmalarıyla ve özel olarak Fransız sömürgecililiğiyle alakalı ekonomik ve toplumsal dönüşümlerle, bilhassa da Cezayir'in kapitalist ekonomik ilişkilere katılmasıyla ilgili çalışmalarında var olduğunu ileri süren Calhaun'a bakın (2006). Böylelikle Bourdieu, hem *The Social Structures of the Economy* (Ekonominin Toplumsal Yapıları) hem de *Firing Back*'de (Çapraz Ateşler), neoliberal siyasetin hukuki-politik aygıtları sayesinde niyet edilen iktisadi ve mali alanların birleştirilmesiyle ilgili toplumsal ve ekonomik dönüşümlerle sömürgeci devlet bağlamında ekonomik alanın birleşmesine ilişkin süreçleri birbirine benzetir.

Ekonomi sosyolojisine bağlı 'toplumsal gömülmüşlük okulu', ekonomik faaliyetlerin ve hadiselerin soyut biçimde var olmaktan çok, toplumsal ilişkilere gömülü olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bourdieu *Ekonominin Toplumsal Yapıları*'nda (2005), tıpkı Polanyi'nin ulusal piyasalar çerçevesinde gözlemediği gibi, 'küresel piyasanın' politik bir yaratım, yani 'az çok öz-bilinçli olarak uyarlanmış bir politika'nın sonucu olduğunu ileri sürdüğü sırada, bu okula, özellikle de Polanyi'ye olan borcunu açık açık kabul eder (Bourdieu, 2005 [2000]: 225). Böylesi bir politikayı, diye sürdürür Bourdieu sözlerini, bir dizi aktör ve kurum gerçekleştirmiş ve 'şirketleri ve yatırımlarını kısıtlayan tüm ulusal düzenlemelerin tasfiyesi'ni içeren belirli amaçlara dönük –özellikle de ticari serbestleşme– kuralların kasten uygulanmasıyla alakalı olmuştur (Bourdieu, 2005 [2000]: 225). Bourdieu'nün (yine Polanyi'nin izinden giderek) ekonomik faaliyetin 'bütünsel bir toplumsal gerçek' olarak idrak edilmesi gerektiğini kabul ederken de 'toplumsal gömülmüşlük okulu'na olan borcunu ifade etmiştir (Bourdieu, 2005 [2000]: 2).

Gelgelelim, Bourdieu'nün ekonomik krizi düşünürken temel aldığı teorik dayanaklara ilişkin öne sürülebilecek bir dizi itiraza rağmen, bu bölümün iddiası, Bourdieu'nün yapıtında bu görev babında kayda değer dayanaklar bulabileceğimizdir -bu dayanaklar birtakım iyileştirme ve dönüşümlere ihtiyaç duysa ve ilk bakışta yakın tarihli ekonomik hadiselerle çok az bağlantısı ve rezonansı var gibi görünse bile. Bununla birlikte bu dayanakların kullanışlılığı ve bugüne alakasını, ancak ekonomik hadiseleri zamanın yeniden işlenmesi babında anlarsak, ki Bourdieu'nün zamansallaşma anlayışını, özellikle de zamansallaşma olarak pratik anlayışını yalnızca yakın tarihli ekonomik hadiseler babında değil, aynı zamanda ekonomik gelecekle ilgili meseleler babında zengin ve kışkırtıcı biçimde konumlandıran bir kavrayıştır bu, ortaya koyabiliriz. Dolayısıyla bu bölüm başlıca iki müdahaleyi ihtiva ediyor. İlk iddiam şu: yakın tarihli ekonomik hadiseler bir zaman kriziyle, belki de daha doğrusunu söylemem gerekirse, zamanın yeniden yapılanmasıyla ilişkilidir. İkinci iddiam ise şu: Bourdieu'de bu yeniden yapılanmayı değerlendirebilmemize yardımcı olan umulmadık dayanaklar bulabiliriz. Bu iki müdahaleyi serimlemem için ilkin zaman meselesine ve özel olarak da yakın tarihli ekonomik hadiselerde zamanın yeri meselesine dönmem gerekiyor.

Geleceği Alıp Satmak?

Küresel ekonomik durgunluğun körüklediği finansal işlemlere ve muamelelere ilişkin sıklıkla tekrarlanan izah, istisnai ve normatif bir zaman izahına bağlıdır. Bütün ayrıntılarıyla düşünüldüğünde bu izah, gerçekleştirilmemesi gereken bir faaliyette bulunan, yani şimdiki zaman pahasına geleceği alıp satan tacirlerin, borsa simsarlarının ve genel olarak finans sermayesinin konumlandırıldığı bir izahtır. Örneğin Adams ve arkadaşları, bizim şu yakın zamanlı küresel ekonomik durgunluğumuzun 'finans sermayesinin vadeli işlem ve riskleri kullanarak gerçekleştirdiği o aklını kaybetmiş alım satım işlemlerinden kaynaklandığını' öne sürerler (Adams vd., 2009: 254). İçinde bulunduğumuz şu cari uğrağın zorbaca bir beklenti haliyle, yani geleceğe dönük bir düşünme ve yaşam tarzıyla belirlendiği bir alım satım çağıdır bu. Gündelik yaşamın da benzer şekilde kredi-öncülüğünde finansallaştırılması benzer terimler üzerinden anlaşılmıştır, yani zorlayıcı yaşam formları ve belirsiz geleceklere yönelme ve bağlı kalmanın yolları olarak. Bir dizi toplumsal fenomen, gelecekte ortaya çıkması beklenen yaşam tarzlarının kanıtı olarak değerlendirilir: bugünkü ticari malları garanti altına almak için geleceklerini borçluluk formunda ipotek ettiren tüketiciler (Law, 2009); mahsullerinin başına gelebilecek olumsuz şeyleri önlemek için kredi çeken çiftçiler (Adams vd., 2009); şimdiki varlıklar üzerinden değil, henüz gerçekleşmemiş işlemler temelinde sürdürülen şirket ve kurum değerlemeleri (Marazzi, 2007); ve işgücünün ve ücretli

emeğin değerinin mevcut başarılar, deneyimler ve hüneler temelinde değil, daha çok potansiyel kapasiteler, yani henüz vuku bulmamış hadiselerle başa çıkabilme kapasiteleri temelinde hesaplanması (Sennett, 2006).

(Gayri resmi ve fiili) vadeli işlemler üzerinden alım satım yapan finansal tüccarlarınkine benzeyen geleceğe dönük böylesi yaşam tarzları, açıkçası genelde olumsuz olarak anlaşılmaz. Mesela Adams ve arkadaşları (2009) böylesi bir olumsuzluğu geleceğe dönük reddetme stratejileri üzerine gerçekleştirdikleri bir dizi tefekkür aracılığıyla ortaya koyarlarken, Sennett ise sadece işe yaramazlık kâbusundan neşet etmeyen, aynı zamanda insanları anlatı hissinden, yani zaman içerisinde vuku bulan olaylar arasındaki bağıntılardan ve deneyimlerin yığılmasından mahrum bırakıyor olarak betimlediği becerilerdeki değişim meselesini de ileri sürer. Değişim “duyusal izlenimlere itibar etmez, analiz etmeyi inançtan ayırır, duygusal bağlanma tutkalını görmezden gelir ve derinlere inmeyi cezalandırır” (Sennett, 2006: 121-122). Duyusal izlenimlere itibar etmeme meselesinin yanında zaman içinde vuku bulan olaylar arasındaki bağıntıların parçalanmasına değin meseleye de geri döneceğim, ama şimdilik geleceğe dönük zorunlu öngörülere ilişkin herhangi bir değerlendirmeyi de geçici olarak askıya alacağım. Bunun yerine ilkin böylesi izahları mümkün kılan zaman modeline odaklanmak daha önemli gibi geliyor bana. Zira bunlar, çeşitli disiplinlerden gelen bir dizi yazarın hemfikir olduğu, genel olarak zaman meselelerini ve özel olarak zaman siyasetini bizim şu çağdaş uğraşımızın tam da kalbine oturtan izahlardır (örneğin bkz.: Adam, 2004; Colebrook, 2009; Coleman, 2008; Edelman, 2005; Grosz, 2004). Gerçi geleceğe dönük yaşam tarzlarına ilişkin giderek artan sayıda izah, bunlarla birlikte zamana ilişkin bir dizi başka varsayımı da beraberinde getirir. Bu varsayımlar, geleceğin şimdiki zamandan baya bir uzakta olması gerektiği (ya da şimdi ile gelecek arasında bir sınırın var olması gerektiği) fikrini, geleceğin şimdide gerçekleştirilen öngörülü eylemler sayesinde korunabileceği (ya da korunması gerektiği) varsayımını, geleceğe ekonomik kaynak olarak muamele edilmemesi (yani, metalaştırılmaması) gerektiği hipotezini ve geleceğin şimdikiyi tayin etmemesi gerektiği faraziyesini içine alır. İlk olarak, bu yazarlar şimdinin -daha kesin söylemek gerekirse, Sennett’in açıklamasında deneyimin birikebileceği ve zaman içerisinde vuku bulan olaylar arasında kurulabilecek bağıntılara dayanan belirli bir şimdi versiyonunun- gelecekle kurulan belirli bir ilişki tarafından, yani geleceğe dönük kararlar tarafından yok edildiğini varsayarlar. İkinci olarak ise, geleceğe dönük düşünce ve yaşam tarzlarına ilişkin kararların görece yeni ya da en azından bizim şu mevcut uğraşımızda yoğunlaşmış olduğunu farz ederler. Ne var ki, zamana dair bu varsayımların çoğu, çok çeşitli sosyolojik zamansallaşma izahlarıyla zıt düşer. Mesela Helga Nowotny’nin (1994) tehdit altında olan şeyin gelecek tarafından altı oyulup

yok edilen şimdiki zaman olmadığı, daha çok zamansal ufukların kaybı olduğu şeklindeki izahına karşı çıkarlar. Daha açık söylemek gerekirse, Nowotny'nin gelecek kategorisinin yok olduğu ve geniş kapsamlı şimdiki zaman kategorisinin ortaya çıkışına değin tezine meydan okurlar. Geleceğin yok oluşu meselesinde merkezi olan şey, diye devam eder Nowotny, ivme kazanmış teknolojik gelişmelere bağlı olan şimdiki zamanın ortaya çıkışıdır ki geleceği 'bir çırpıda yalayıp yutuyordur' (Nowotny, 1994: 11). Nitekim Nowotny bir dizi teknolojinin ve toplumsal-teknik aygıtın zamansal olanı söküp merkezsizleştirmeyi olanaklı kılması sayesinde şimdi ile geçmiş arasındaki zamansal geçirgenliği yoğunlaştırdığını kaydeder. Böylesi teknolojiler ve aygıtlar aynı zamanda farklı zaman modelleri ve özel olarak çizgisellikten kopuk şimdiler üretir. Gerçekte, Nowotny'nin de dikkat çektiği gibi, endüstriyel üretimin zamansal yapısınca sürdürülen çizgisellik ve ilerlemeye inanan bir çağın sonunun gelmesiyle birlikte 'gelecek zaman kategorisi çekiciliğini kaybediyordur' (1994: 11).

Bu izahta göze çarpan şey, yalnızca geleceğin şimdiki zamanın altını oyması varsayımına ilişkin meseleleri değil, aynı zamanda sosyolojik tözsel zaman izahı ve özellikle şimdi, geçmiş ile gelecek arasındaki değişen sınırlar ve dolayısıyla zamansal deneyim kategorilerinde meydana gelen değişimlere ilişkin meseleleri de gündeme getirmesidir. Geleceğe dönük beklentilerin yükselişiyle alakalı izahlarda bulunabilecek zamana ilişkin çoğu temel varsayıma meydan okur. Özel olarak geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki sınırların nasıl olması gerektiği ya da nasıl deneyimlendiği varsayımından ziyade, Nowotny'nin izahı bu sınırların ve deneyimlerin nasıl değiştiği, kısacası normatif olmaktan ziyade en üst seviyede sosyolojik olan bu meselelerin nasıl değiştiği hususunda bizi uyarır. Gerçeği söylemek gerekirse, Nowotny'nin izahı, zamana ilişkin böylesi normatif varsayımlarda bulunmanın aslında sosyolojik tahayyülü tasfiye etmek ve bizzat zamanın aynı (kaldığını) kalması gerektiğini varsaymak anlamına geldiğini ortaya koyar.

Geleceğe Dönüklük: Oluşum Halindeki Zaman

Yine de, yalnızca zamansal değişime değin tözcü sosyolojik izahlarda değil, aynı zamanda zamana ilişkin varsayımlara meydan okuyan toplum kuramlarında da geleceğe dönük beklentileri derinleştiren izahlar bulunur. Zamana dair yapıtı özellikle meşhur olmasa da, Bourdieu, başta geleceğin olumsal bir imkân (gerçekleşebilecek ya da gerçekleşmeyecek bir imkân) ya da şimdiki zamandan ayrı düşmüş belirsiz bir ufuk olmadığında, aksine hâlihazırda hep şimdiki zamanın dolaysız mevcudiyetinde, hâlihazırda hep burada olan bir gelecekte ısrar ettiğinde, böylesi meydan okuyuşlara göğüs germeye hazır bir

düşünür olarak değerlendirilebilir. Başka bir yerde ayrıntılı biçimde değeri-
lendirilmiş gibi (Adkins, 2009a), Bourdieu için gelecek hâlihazırda hep şimdiki
zamanın dolaysız mevcudiyetindedir, zira failer normal olarak gelecek zama-
na gömülmüşler ya da daha kesin söylenirse, failer pratik ve düşünüm-
öncesi bakımdan rutin eylemlerinin bir parçası olarak geleceğe dönük öngörü-
lerde bulunurlar. Daha farklı biçimde koyulursa, gelecek hâlihazırda hep şim-
dinin dolaysız mevcudiyetinde bulunuyordur, zira pratik -Husserl'i takip
eden Bourdieu için (1931)- doğası gereği zamana yayılır. İşin doğrusu Bour-
dieu geleceği hedefleyen düşünüm-öncesi -yani bilinçsiz- zaman deneyiminin,
zaman kendini hissedilmiş ya da duyumsanmış olarak vermediği ve çoğu
durumda fark edilmeden geçip gittiğinden aşına olunan dünyanın kendinden
apaçık deneyimine benzer olan bu deneyim bizzat çelişkili olsa bile, en yaygın
zaman deneyimi olduğunu ileri sürer, Şu durumda Bourdieu'ye göre zaman -
çoğu durumda- deneyimlenmeden kalır.

Bourdieu'nün sunduğu geleceğe dönük sıradan pratik beklentiler, bilhas-
sa bedeninin sayesinde geleceği kavradığı, hâlihazırda burada olan, yani geri
alınmaz bir şey olarak -yaklaşan bir otomobil ya da havlayan bir köpek- id-
rak ettiği duygulanımlar meselesinde açık seçiktir. Bourdieu böylesi örnekler
üzerinden nasıl da 'bedenin dünyanın geleceği tarafından zorla gasp edildiği-
ni' tasvir eder (Bourdieu, 2000 [1997]: 208). Gerçi bu ürkütücü örnekler sonra-
sında Bourdieu benzer süreçlerin alelade eylemlerde de iş başında olduğunu
öne sürer. Örneğin bir futbol karşılaşmasında iyi bir oyuncu kendini topun
olmadığı yerde değil, tersine topun durduğu yere göre konumlandırır. Bu
örnek özelinde geleceğe dönüklük basitçe bir imkân değildir, hâlihazırda ta-
kım arkadaşlarının ve rakiplerin vaziyetini ve konumlarını da ihtiva eden
oyunun konfigürasyonunda mevcuttur (Bourdieu, 2000 [1997]: 208).

Bununla birlikte Bourdieu için geleceğin şimdiki zamanın mevcudiyetine
kaydedilmiş olması -daha farklı söylemem gerekirse, geleceğe dönüklüğün
oyunun konfigürasyonunda mevcut olması- pratikte basitçe verilmiş değildir;⁵
bilakis, habitus ile toplumsal dünya arasındaki, daha doğrusu, yatkınlıklar,
kemikleşmiş alışkanlıklar ve algı şemaları ile habitusun failere bahşettiği ey-
lemler ile toplumsal alanların eğilimleri arasındaki ilişki bünyesinde kurulur.
Fazlasıyla tekrarlandığı gibi (örneğin bkz. McNay, 1999), Bourdieu için alanlar,

Bourdieu kronik işsizlik durumu sayesinde geleceğin dolaysız şimdiye kaydedilmesinin nasıl
da verili bir pratik olmadığını ayrıntılarıyla değerlendirir (2000 [1997]). Bu sonuncusu, diye
ileri sürer Bourdieu, çoğunlukla 'geleceksiz' olarak var oluyordur, daha kesin söylemek
gerekirse, zaman amaçsız ve anlamsız olarak deneyimleniyordu. Zira istihdam edilmemiş
işsizler, zaman içerisinde genişleyen pratik eylemi yönlendirip teşvik eden nesnel bir
evrenden (vade sonları, zaman tabloları, tarifeler, hedefler vd.) mahrumdur. Yani kronik
işsizlerin 'geleceği' yoktur, zira zamanın pratik oluşumunu mümkün kılan nesnel koşullardan
(alanın otoritesinden) dışlanmışlardır (bkz. Adkins, 2009a).

bu alanlar içerisinde iş gören faillerin yatkınlıklarına istikrarlı biçimde gömülü oldukları takdirde eksiksiz biçimde sürdürülebilir (Bourdieu, 1997 [1972]); daha açık biçimde koymak gerekirse, alanlar ancak bilinçdışı ve düşünüm-öncesi yatkınlıklar, alışkanlıklar ve algı şemaları alanların nesnel ilkelerine göre hizaya koyuldukları ölçüde var olabilirler. Böylesi şemalar, diye yazar Bourdieu, 'yapıların ve dünyevi eğilimlerin birleşmesinin sonucudur [...] [ve] kısmen dönüşmüş bağlamları durmaksızın içselleştirmeyi ve alanların içkin eğilimlerine dair yarı-bedensel öngörülerin pratik işleyişinde anlamla donatılmış karmaşık bir bütün şeklindeki durumu inşa etmeyi mümkün kılar' (Bourdieu, 2000 [1997]: 139, vurgular orijinal metinde). Demek ki failler dünyayla birleşmiş olduklarından -yatkınlıklarının tam da dünyanın yapılarına açık olması- aslında bu yatkınlıklar geleceğe dönük rutin, düşünüm-öncesi ve pratik beklentileri mümkün kılan bu yapıların birleşik bir formudur. Bu böyledir, zira gelecek nesnel bir potansiyel ya da dolaysız biçimde verilmiş bir kalıntı olarak habitus ile alan arasındaki ilişkiye kayıtlıdır. 'Yapılması gereken şey' tam olarak tikel bir habitusu kuran beklentilerin yapısı ile verili bir toplumsal uzamın (bir alanın) kurucusu olan olanakların yapısı arasındaki ilişki üzerinden tanımlanır.

Bourdieu geleceğe dönük pratik beklentileri habitus ile alan arasındaki ilişkiyi bir dizi örneğe referansla belirgin kılarak tasvir eder, fakat bu bölüm bağlamında bilhassa meseleyle ilgili olan şey, *The Social Structures of Economy*'de⁶ (Ekonominin Toplumsal Yapıları) sunduğu ekonomik alan bünyesinde oluşan beklentilerin tarif edilmesidir. Toplumsal mekâna ilişkin genel teorizasyonu ile uyumlu olarak Bourdieu, ekonomik alandaki faillerin faaliyetinde bulunması için o alanın sağladığı yatkınlıklar ve alışkanlıklarla donanmış olmaları gerektiğini varsayar. Yani faillerin yeni yeni adapte oldukları, ancak o zaman değin karşılaşılmamış istikrarlı ya da tekerrür eden durumların birleşik deneyimi sayesinde yaratılan yatkınlıklarla donatılmış olması gerekir. Böylesi bir yaratım, belirsizlik durumları da dâhil olmak üzere, bir dizi duruma özgü pratik bir maharet sunar, zira habitus 'gelecekle kurulan ilişkiyi olası sonuçları hedefleyen bir proje olarak değil, tersine gelecek zamanı (olumsal bir geleceğin değil) şimdiki zamanın benzeri olarak kavrayan pratik beklentilerle

Bourdieu ekonomiyi açık açık bir alan olarak, yani diğer alanlardan kendine has özelliklere sahip olması olgusu üzerinden farklılaşan, özerk konumların yapılaşmış bir uzamı olarak idrak eder. Dahası, bu alanın ihtiva ettiği konumları, hacmi ve yapısı 'bu farklı alanları belirleyen alanın yapısı'nın tayin ettiği sermaye birikimi inşa eder (Bourdieu, 2005 [2000]: 193). Dolayısıyla faile atfedilen güç, failin farklı türlerde sahip olduğu sermayenin yapısı ve hacmine bağlıdır: kültürel, finansal (potansiyel ya da fiili), teknolojik, hukuki, örgütsel, ticari, toplumsal ve sembolik (Bourdieu, 2005 [2000]: 194). Kısacası, Bourdieu'nün genel toplum kuramındaki gibi, ekonomik alan meselesinde de, sermaye bölüşümünün yapısı, alan yapısını belirler.

ilgili olarak temellendirir' (Bourdieu, 2005 [2000]: 214). Böylece ekonomik alan, içerisinde oynanan tekrarlı oyunlara kayıt olan düzenlilikler sayesinde

tahmin edilebilir ve hesaplanabilir bir gelecek sunar ve failler bu alan bünyesinde, en azından genel hatlarıyla inşa edilmiş pratik beklentileri şekillendiren (kimi zaman 'alışkanlıklar' denen) devredilebilir beceriler ve yatkınlıklar kazanırlar. (Bourdieu, 2005 [2000]: 196)

Dolayısıyla, nasıl ki failler diğer alanlar bünyesinde geleceğe dönük pratik beklentilerle iş görüyorlarsa, ekonomik alandaki failler de benzer şekilde kendilerine ileriye dönük olağan beklentiler sunan gelecek zamanı hâlihazırda hep dolaysız şimdiki zamanda sahneliyorlardır. Gerçi ekonomik faaliyetin daima toplumsal ilişkiler ağına gömülü olduğunda ısrarcı olan Granovetter'i (1985) takip eden Bourdieu, -zamanı henüz gelmemiş bir şimdiki zamanın benzeri olarak kavrayan- ekonomik alandaki geleceğe dönük beklentilerin, iktisat biliminde ileri sürüldüğü gibi, -çoğu zaman yanlış anlaşılan- rasyonel risk hesabıyla ilgili olduğunun düşünülmemesi gerektiği konusunda bizleri uyarır. İşin doğrusu Bourdieu, ötekilerin davranışlarına ilişkin beklentileri hasımların amaçlarının hesaplanması olarak çözümleyen ekonomik ortodoksinin belirsizlik durumlarına dair pratik hüneri her daim rasyonel risk hesaplamalarına indirgerken, habitusun -yani kolektif, tarihsel ve bilinçdışı yapıların- ürettiği ekonomik eylemlerin ve özellikle de pratik gelecek beklentisinin ekonomik ortodoksinin hesapçı failini radikal bir belirsizliğe sürüklediğini ileri sürer.⁷

Zamana ve ekonomik alana ilişkin bu meseleye geri döneceğim, fakat şimdilik Bourdieu'nün geleceğe dönük yaşam tarzlarına dair izahlara meydan okuyan zaman ve zamansallık anlayışı üzerine muhakeme yürütmek daha önemli gibi görünüyor bana. Burada en azından dört mesele ön plana çıkıyor.

İlk olarak, Bourdieu'nün alelade eylemin geleceğe dönük olduğu ve geleceğin de hâlihazırda dolaysız şimdide kayıtlı olduğu yönündeki ısrarı, sayıları giderek artan geleceğe dönük yaşam tarzlarına ilişkin izahlarda bulunabilecek, geleceğe dönük öngörülerin görece yeni ya da en azından bizim şu mevcut uğraşımıza özgü bir varsayımın etrafında örgütlenen meseleleri gündeme getirir. Mademki alelade eylem zorunlu olarak geleceğe dönüktür, şu durumda geleceğe atfedilen eylemin şimdiki zamana özgü olduğu nasıl iddia edilebilir?

Bourdieu için, ekonomik eylemi bir fail, edim, zaman ve toplumsal dünya felsefesi sayesinde anlamak, ekonomiyi 'tarihsel bir bilim olarak gerçek misyonu'na (2005 [2000]: 216), yani epistemolojik ve ontolojik varsayımları bir hayli olumsal olan bir disiplin olma misyonuna geri döndürür.

İkinci olarak, Bourdieu'nün geleceğin dolaysız şimdide kayıtlı olduğu şeklindeki kavrayışı, şüphesiz, geleceğe dönük öngörülerle ilgili izahlarda bulunabilecek, geleceğin şimdiki zamanın altını oyup yok ettiği varsayımı ile ilgili meseleleri de gündeme getirir. Şayet, Bourdieu'nün iddia ettiği gibi, geleceğe dönüklük zorunlu olarak hep şimdiki zamana kayıtlıysa, yani şimdiki zaman geçmişini zaten bünyesinde barındırıyorsa, şu durumda, geleceğe dönüklüğün şimdiki zamanın dibini oyup istikrarsızlaştırdığı nasıl ileri sürülebilir? Mesela, şayet gelecek tam da şimdiki zamanlı pratiklerde kayıtlı ise, şu durumda, geleceğe dönüklük birikmiş deneyimlerin altını nasıl oyabilir ya da zaman içerisinde gerçekleşen olaylar arasındaki bağıntıları nasıl uzlaştırabilir?

Üçüncü olarak, Bourdieu'nün zaman anlayışı, geleceğe dönük öngörülere dair izahlar bünyesinde bulunan, geleceğin şimdiki zamandan bir hayli uzakta olması gerektiği, şimdiki zaman ile gelecek arasında belirli bir sınırın var olması gerektiği ve uygun zamansal ardışıklığın şimdiki zamanın geleceği öncelendiği bir ardışıklık olması gerektiği şeklindeki normatif varsayımları muhakaka ki sorgulamamızı gerektirir. Zira şayet geleceğe dönüklük hâlihazırda oyunun konfigürasyonunda zaten mevcutsa, şu durumda böylesi iddialar nasıl muhafaza edilebilir? Örneğin, gelecek hâlihazırda şu anki alelade pratik eylemde kayıtlıysa, uygun zamansal ardışıklığın geleceğin şimdiki zamandan bir hayli uzak ve ondan sonra gelen bir ardışıklık olduğu şeklindeki iddiayı nasıl onaylayabiliriz?

Nihayet, Bourdieu'nün zaman kavrayışının sayıları giderek artan yaşam tarzlarına dair izahlara karşı gündeme getirdiği beklide en önemli -ve dördüncü- karşı çıkışı, zamanın basitçe geçip giden bir varlık olmadığı şeklindeki ısrarıdır. Tam olarak Bourdieu için zaman, ne olayların içerisinde vuku bulduğu basit bir ortam ya da kaptır, ne de öznelere ve eylemlerine dışsal olarak işliyordur. Pratiklerin basitçe zaman içerisinde vuku bulması şöyle dursun, Bourdieu'ye kalırsa zamanı oluşturan bizzat pratiktir. Uzun lafın kısıası, Bourdieu 'pratiğin zamansallaş[ma] olduğunda' ısrarcıdır (Bourdieu, 2000 [1997]: 206). Bu ısrar, birbirinden kopmaya meyilli yaşam tarzlarına ve olaylara (ya da pratiklere) ilişkin sayıları giderek artan izahları hesaba kattığımızda, bir hayli ehemmiyetlidir. Dolayısıyla, Sennett'in geleceğin şimdiki zamanın altını oyduğu yolundaki izahı, zaman içerisinde gerçekleşen olaylar arasında kurulabilecek (ve kurulması gereken) bağıntıların şimdiki zamanı tehdit altına aldığı, yani zamanın olaylara dışsal olarak işleyerek sürüp gittiği bir izahtır. Bununla birlikte Bourdieu için olaylar (ya da pratikler) yalnızca zamanda vuku bulmazlar, ama -daha da önemlisi- aynı zamanda bunlar zamanı oluştururlar. Örneğin, görmüş olduğumuz gibi, gelecek, pratikten kopuk ya da ona dışsal bir ufuk değildir, aksine, habitusla donatılmış failleri alana uyarladığı ölçüde, gelecek zaman düzenli olarak pratikte kurulur (mesela bir futbol müsabaka-

sında). Bourdieu'den olaylara dışsal olan şimdiki zamanı problematize etmek için faydalanabilirsek de, tam da zamansallık olarak pratik kavrayışı, (küresel finansal krizde gündemde olan alım satım, ipotek ve sözleşmeli vadeli işlemleri de kapsayan) sayıları giderek artan söz konusu vadeli işlemlerin, geleceğe dönük öngöründe bulunan eleştirmenlerin varsaymaya eğilimli olduğu gibi, (alım satım, sözleşme ve ipotek etme gibi) belirli pratiklere (yanlış biçimde) tabi kılınmış, henüz mevcut olmayan zamanın öncesinde var olan engeller olmadığını açıklığa kavuşturur. Geleceğe dönük yaşam tarzlarını eleştirenler yalnızca ikincisini değil, aynı zamanda geleceğin şimdiki pratiklerden ve olaylardan ayrı bir ufuk olduğunu ve olması gerektiğini varsayıyorken, Bourdieu'nün zamansallaşma olarak pratik kavrayışı ise işlem görmüş, sözleşmeli ve ipotekli vadeli alım satım işlemlerinin şimdide üretildiği, yani bu işlemlerin tam da alıp satma, sözleşme yapma ve ipotek ettirme pratikleri sayesinde üretildiği gerçeği konusunda bizlere uyandı bulunur.

Bununla birlikte, Bourdieu'nün zamansallık olarak pratik izahı, geleceğin alınıp satılan ya da satılabilir bir şey olduğu ve dolayısıyla cari finansal krizin böylesi bir alım satımla ilgisi olduğu fikrini problematize etmekten daha fazlasını yapar. Zira geleceğe dönük öngörülerin eleştirisinde iş başında olan başka bir normatif varsayma dikkatimizi çeker. Gerek Bourdieu'nün pratik faaliyetlerde bulunmanın tam da zamansallaşma -yani zaman yaratma- anlamına geldiği yollu uyarısı, gerekse de bu uyarının son ekonomik olaylar babındaki -yani alım satım, ipotek ve sözleşme gibi pratiklerin zaman dışında durmadığını ya da varolan vadeli işlemleri kolonize etmediğini, daha çok bunları kurduğunu- içerimleri, geleceğe dönük öngörülerde bulunan, eleştirmenlerin zaman ve zamansallıkla ilgili meseleleri gündeme getiren ve bunların ayrımını talep eden ekonomik pratiklerin karmaşıklığını (sorunlu şekilde) mahzur gördüklerini açıklığa kavuşturur. Gerçekte böylesi eleştirmenler adına şimdiki zamanla geleceği birbirinden ayırma arzusunun tam da tarafından böylesi bir taleple alakalı olduğu yorumunda bulunabiliriz.

Bourdieu'nün yapıtı yalnızca vaziyetin böyle olup olmadığını tahmin etmemize değil, ama aynı zamanda şimdilerde aleni biçimde ekonomik pratiklerin zamanla karıştırılmasına karşı çıkan ve bu pratiklerin serbest bırakılmasını talep eden bir dizi farklı sesi iştmemize de imkân tanır. CNN'de geçenlerde 'Çocuklarımızın geleceğini ipotek altına almayın' diye konuşan Birleşik Devletler'den Cumhuriyetçi bir senatör, Demokrat hükümetin ABD ekonomisine dönük iktisadi teşvik planını eleştiriyor;⁸ cari ekonomik krize yanıt olarak 'geleceği ipotek etmeyin' diyen Uluslararası Ödemeler Bankası hükümetleri,

⁸ <http://edition.cnn.com/2009/POLITICS/02/13/sanford.economy/index.html> (accessed on 18th March 2010).

bankaları ve tüketicileri uyarıyor;⁹ -vaktiyle karşıt konumda duran- Birleşik Krallık'taki muhafazakâr parti 'Gordon Brown geleceğimizi ipotek altına alıyor' iddiasında bulunuyor;¹⁰ aynı sıralarda *The Times* için çalışan bir gazeteci o zamanlarki mevcut Birleşik Krallık İşçi partisi olarak adlandırdığı 'akli dengesini yitirmiş parakoliklerin' geleceğimizi ipotek altına almış olduğunu ileri sürüyor.¹¹ Dolayısıyla, ekonomik pratikleri ve zamanı sorunlu bir biçimde birbirine dolayanların yalnızca finansal tacirleri ya da borsacılar değil, aynı zamanda bankalar, hükümetler ve tüketiciler de olduğu görülüyor.

Zaman Paradır

Yine de, Bourdieu'yü takip ederek, ekonomik pratiklerle zamanı birbirinden ayıran böylesi taleplere cevaben, ekonomik pratiklerin her daim zaman ile iç içe geçtiğine dikkat çekebiliriz ki 'zamanın para olduğu' endüstriyel kapitalist üretim gerçeği özel olarak bu meseleyi belirgin kılıyordur (Adam, 1994; Hassan, 2003; O'Carroll, 2008). Özellikle kapitalist endüstriyel üretim babında, kar oranları (nesneleri daha hızlı üreten ve karlardaki artışları daha etkin biçimde yükselten) üretimdeki devir oranlarıyla ilişkili değildir yalnızca;¹² bu oranlar aynı zamanda saat zamanının birimleri olarak ve bu birimler sayesinde, yani soyut, niceliksel, türdeş ve geri döndürülebilir zaman birimleri sayesinde ölçülür. İşin aslına bakılırsa, kapitalist endüstriyel üretim hadisesi bağlamında, yalnızca kar oranları ve üretim değildir bu zaman birimleriyle ölçülen, ama aynı zamanda bu zaman anlayışı hegemoniktir (Postone, 1993; Thompson, 1967). Üstelik Bourdieu'nün sermaye kavrayışını eleştiren Calhoun'un kaydettiği, endüstriyel kapitalizme özgü üstel döviz kuru oranlarının ölçülmesini mümkün kılan tam da soyut saat zamanı birimleridir. Bilhassa emeğin saat zamanı birimleri halinde soyutlanıp nicelikselleştirilmesi ya da insan emeğinden artı-değerin sökülüp çıkarılmasına, yani insan emeğinin kapitalist sömürsünün gerçekleştirilmesine imkân veren emeğin mübadele edilebilir soyut eşdeğerlere dönüştürülmesi, üstel döviz kurları oranlarını üreten kesin süreçtir.

O halde, ekonomik pratiklerden kopmuş olması şöyle dursun, zaman, endüstriyel kapitalizm örneğinin dramatik biçimde belirgin kıldığı böylesi iç içe geçmiş pratikler bakımından merkezidir. Gerçi Bourdieu'yü takip ederek ekonomik pratiklerin her daim zamansallaşma süreçleriyle ilgisinin olabilece-

⁹ <http://www.abc.net.au/lateline/content/2008/s2611909.htm> (accessed on 30th March 2010).

¹⁰ http://www.coventryconservatives.com/index.php/news/brown_s_borrowing_bonanza_mortgages_nations_fut/ (accessed on 18th March 2010).
http://www.timesonline.co.uk/tol/comment/columnists/camilla_cavendish/article5941273.ece (accessed on 18th March 2010).

Bu ilke her zaman zorunlu olarak ileri sürülemez; zanaatkâr çalışması bağlamında bkz. örneğin: Sennett (2006), ve yaratıcı emek meselesi bağlamında McRobbie (2002b).

ğini ve endüstriyel kapitalizm örneğinde ekonomik pratiklerin açık bir biçimde zamanla iç içe geçmiş olduğunu kanıtlayabilsek de, endüstriyel kapitalizm örneği -oldukça paradoksal bir tarzda- Bourdieu'nün zaman kuramı bağlamında bir hayli anlamlıdır ve can alıcı iddiaları gündeme getirir. Hem Calhoun hem de Beasley-Murray tartışmasında görmüş olduğumuz gibi, Bourdieu'nün kapitalist sermayeye özgü soyutlama sürecini (canlı emeğin soyut ve niceliksel zaman birimlerine dönüşmesi) kavramakta gösterdiği başarısızlık, nihayetinde sömürü süreçleri de ihtiva eden kapitalizmin dinamikleriyle yüz yüze gelmekte gösterdiği bir başarısızlıktır. Fakat bu başarısızlığa eklemeye bulunabilir ve Bourdieu'nün endüstriyel kapitalizm örneği bağlamında zamanın karakteristikleri ve işleyiş tarzlarını özgülleştirme hususunda yaşadığı başarısızlığın yanı sıra, saat zamanının hegemonyasını değerlendirme konusunda yaşadığı başarısızlığın da yalnızca kapitalizmin dinamikleriyle yüz yüze gelmekte gösterdiği bir başarısızlığa değil, ama aynı zamanda zamanın öznelere ve bu öznelere eylemlerine dışsal olarak, öznenin nesneyle yüz yüze geldiği ilişkide karşılaştığımız bir nesne olarak faaliyet gösteren bir şey olarak anlaşılmaması gerektiği şeklindeki şaşırtıcı ısrarına da neden olduğunu ileri sürebiliriz (Bourdieu, 2000 [1997]: 206). Bu böyledir zira bir zaman formu olarak saat zamanı, pratiklere ve olaylara dışsal olarak uyarlanmış, paradigmatik bakımdan olaylara dışsal olarak işleyen, üretim oranları ve hedefleri, kar oranları ve tahminleri, işgünü ve mola süreleri gibi ölçümlerde tanık olunan bir zamandır (Gilbert, 2007; Adkins, 2009b). Ve saat zamanı böylesi ölçümleri soyut, niceliksel, geri döndürülebilir ve homojen birimler sayesinde gerçekleşir. Bir başka deyişle, Bourdieu'nün pratik olarak zamansallaşma kavrayışının tam tersine, saat zamanı bünyesinde fenomenler ve zaman birbirinden ayrılmıştır. Kısacası saat zamanında gerçekleşen olaylar zamanı meydana getirmez, daha çok zaman bünyesinde gerçekleşirler. Dolayısıyla -Calhoun ve Beasley-Murray'ın da gözlemlediği gibi- Bourdieu'nün endüstriyel kapitalizm bağlamında saat zamanının hegemonyasını, işleyiş tarzını ve karakteristiklerini değerlendirip anlama konusunda gösterdiği başarısızlık, yalnızca onun toplum kuramının kapitalizmin özelliklerini ve dinamiklerini anlayabilme hünerini sınırlandırmaz, ama aynı zamanda -saat zamanı ölçmeye çalıştığı olaylara dışsal olarak işlediği ölçüde- Bourdieu'nün zaman ve pratik olarak zamansallık izahına radikal bir şüphe düşürür.

Dolayısıyla Bourdieu'nün genel olarak zaman ve özel olarak zaman ile ekonomik pratikler arasındaki ilişkilere dair kavrayışı babında bir dizi çelişkiyle yüz yüzeyiz ya da en azından yüz yüzeymişiz gibi görünüyor. Bir yandan, hâlihazırda ileri sürmüş olduğum gibi, Bourdieu'nün zamansallık olarak pratik şeklindeki kavrayışı zamana ilişkin, örneğin geleceğin şimdiki zamanlı pratikler ve hadiselerle kıyasla belirsiz bir ufuk olarak işlemesi gerektiği varsa-

yımını da içine alan zamanın şu ya da bu yönde akması gerektiği veya belirlir bir zamansal ardışıklık olması gerektiği şeklindeki türlü çeşitli normatif varsayımların üstünden atlayıp bunları problematize etmemize imkân tanır. İlâveten, geleceğe dönüklüğün pratiğın olağan niteliklerinden biri olduğu şeklindeki Bourdieücü kavrayış, yaşam tarzlarının giderek artan bir şekilde geleceği öngöreceğ şekilde yapılandırıldığı iddiasının belirlir bir ihtiyat payı gerektirdiği konusunda bizleri uyarır. Zamansallık olarak pratik kavrayış, ekonomik pratiklerin zamandan belirlir bir uzaklıkta tutulması (ve tutulabileceği) şeklindeki fikri problematize etmemize ve dolayısıyla geleceğin sömürgeleştirilebilir, alınıp satılabilir ve metalaştırılabilir olduğu yollu –küresel mali kriz ve sonrasına ilişkin her türden sesin dışı vurduğu- bakış açısını sorgulamamıza da imkân tanır. Nitekim burada da ileri sürdüğüm gibi, Bourdieu'nün toplum kuramı, genel olarak vadeli işlemlerin pratik içerisinde ve özel olarak finansal piyasaların ipotek, alım satım ya da sözleşme gibi ekonomik pratiklerde kurulduğunu idrak etmemize yardım eder.

Gerçi Bourdieu'nün toplum kuramı bu tarz içgörüler geliştirmemize imkân tanısa da, endüstriyel kapitalizmde saat zamanı ve onun hegemonik statüsü meselesinden yan çizmesinin bu içgörülerini hangi ölçüde istikrarsız kıldığını sorabiliriz makul biçimde. Soyut ve 'dışsal' bir zaman formunun paranteze alınması, ki kapitalist birikimin dinamiklerinin ve mantığının tam da kalbinde yer alıyordur, ekonomik pratiklere, bilhassa da kapitalist ekonomik pratiklere ilişkin epey kavrayışsız bir aygıt olan Bourdieu'nün toplum kuramının sembolik ve kültürel değeri olan meselelerle alakalı ve bu meseleleri kavramayı mümkün kıldığı anlamına mı gelir? Calhoun ve Beasley-Murray meselenin kesinlikle böyle olduğunu düşünür. Gerçi Bourdieu'nün saat zamanının hegemonyasını görmezden gelip paranteze alması ve zamansallaşma olarak pratik kavramının statüsü ve meseleyle alakası bağlamında radikal içerimleri olan zaman formunu görmezden geldiğini ileri sürmek doğru olabilse de, zaman ve çağdaş ekonomik pratikler arasındaki ilişkiye atılan yakın bir bakış bu paranteze alma işleminin o kadar da vahim olmayabileceğini iddia eder. İşin özüne bakılırsa, Bourdieu'nün toplum kuramının endüstriyel kapitalizmin temel dinamikleri ve süreçlerini anlamaktan büyük ölçüde uzak olduğu gerçek olsa da, bu ilişkinin doğası post-endüstriyel ya da post-Fordist kapitalizm bağlamında böyle olmaktan uzak olabilir. Bu son söylediğim doğrudur, zira post-Fordist ekonomik pratikler saat zamanının hegemonyasının sonuna ve Bourdieu'nün incelemesinde bulunabilecek zamansallık kavrayışıyla, yani basitçe olaylar için bir kap değil, daha çok zaman ve olayların el ele yol aldığı bir zaman formuyla daha yakından ilişkili olan ekonomik alan dâhilinde yeni bir zaman formunun ortaya çıkışına işaret ederler. Bir başka deyişle, zaman ile çağdaş ekonomik pratikler arasındaki ilişkinin eleştirel bir incele-

mesi şunu öne sürer: Bourdieu'nün toplum kuramı endüstriyel kapitalizmin dinamiklerini ve süreçlerini anlamak bakımından hiçbir zaman temel bir kaynak olamayacaksa da, şu cari ve süregitmekte olan küresel ekonomik krizi de içine alan post-Fordist kapitalizm gerçeği bağlamında çok büyük bir çekiş gücü sunabilir.

Para Zamandır

Finansal öngörü meselesini değerlendirelim örneğin. Çoğu eleştirmen için, iktisadi tahmin ve kestirimde bulunma gibi finansal öngörüler ve bunlarla alakalı pratikler, giderek pervasızlaşan aygıtlardır, özellikle de böylesi aygıtlar tarafından öyle kolayca ele geçirilemeyen post-Fordist üretim rejimlerinde kendini açan yeni değer formlarından dolayı (örneğin bkz. Marazzi, 2007). Gerçekte -büyük oranda tahmin edilmeyen, beklenmedik, yani tahmin ve öngörü aygıtlarıyla uyumlu olmadığı söylenen- şu cari finansal kriz bu bakış açısının epey tutarlı olabileceğini gösteriyor gibidir. Bununla birlikte, öngörü ve kestirim gibi pratikler dâhilinde zaman ile olaylar arasındaki ilişkinin zorunlu olarak sabit değil, aksine değişim ve akışa açık olduğu (belki de giderek açık hale geldiği) değerlendirmesini yaptığımızda, bu bakış açısını dönüştürebiliriz. Kendine has bir doğası olan öngörülü finansal aygıtlara, yani ABD Hazinesi'nin getiri eğrisine ilişkin yakın tarihli bir tartışmada Zaloom (2009) özel olarak zaman ile olaylar arasındaki bu dönüşen ilişkiyi belirgin kılar. Zaloom tam olarak olayların dışında durarak paranın değerini haritalandırıp ölçmekten ziyade, zamanın giderek parayla (ve dolayısıyla olaylarla) kaynaştığı zaman ile para arasında yer değiştiren ilişkinin taslağını çıkarır. Hülasa, olaylara dışsal olarak işleyen (saat zamanı tartışmasında paradigmatic olarak karşılaştığımız gibi) bir ölçüt olmaktan ziyade, pratiklerdeki getiri eğrisiyle ilişkili olan zaman kendini zamanda gözler önüne serer.

Zaloom'un açıkladığı gibi, ABD Hazinesi'nin getiri eğrisi, ABD tahvillerinin gelecekteki değerlerini gösterir ve hem uluslararası düzlemde hem de ABD'de 'yaygın biçimde kullanılan bir ekonomik güç göstergesi'dir (Zaloom, 2009: 247). Bu eğri, Birleşik Devletler Hazine piyasasındaki risk ve zaman ilişkisini anlamaya yarayan bir araçtır ve bunu hazine gelirlerini, yani faiz oranları ile zaman arasındaki ilişkiyi tahvillerin vadesi bağlamında haritalandırarak (piyasaların vadeli işlemleri toplu olarak değerlendirdiğini anlamanın bir yolunu sunan) yapar (Zaloom, 2009: 247). Zaloom'un da betimlediği gibi, getiri eğrisi analizi 1960'lardan beri mevcuttur ve taşıdığı ehemmiyet 1970'lerde ve 1980'lerde, yani Bretton Woods anlaşmasının sona ermesini takiben ABD'nin tedavüldeki para birimlerinin ve faiz oranlarının serbest piyasalarda dalgalanmasını da bünyesinde barındıran, küresel finasta yaşanan devasa bir dö-

nüşüm evresinde açığa çıkmıştır. Dolayısıyla dolar ve tahvil faiz oranları ABD hükümeti tarafından değil, piyasa tarafından düzenlenmeye başlanmıştır. Bu dönüşümden önce, diye sürdürür sözlerini Zaloom, borsa simsarlarının piyasa- sayı ikiye ayırarak, beş ile on yıllık tahviller olarak değerlendirmesiyle birlikte, tahviller ‘münferit zaman desteleri’ olarak görülmekteydi (Zaloom, 2009: 252). Nitekim iki yıllık bir tahvil için simsarlar ‘ekonomide toplaşan risklere bakarak tahvillerin vadesi bitene kadar menkul değerler alıp satarlar’ (Zaloom, 2009: 253). Uzun lafın kisası -Zaloom’un kendisi bu terimlerle açıklamasa da- dolar, tahvil ve faiz oranları sabitlendiğinde, zaman ile tahviller, ilkinin getiri ve tahvil sürecine dışsal bir ölçüt olarak işlediği, ikincisinin ise zaman saye- sinde ve zaman aracılığıyla hareket ettiği, birbirinden ayrı varlıklar olarak düzenlenmişlerdir.

Bununla birlikte, 1970’ler boyunca, finansal piyasaların ve özellikle de pi- yasa fiyatlarının belirlenmesi süreçlerinin giderek kuralsızlaştırılması, zaman ile para arasındaki ilişkiyi dönüştürmüştür. Zaman finansal varlıklara dışsal bir ölçüt olarak işlemek yerine, tam olarak hem bu varlıkların bir parçası, hem de kendinde ve kendi içinde bir varlık ya da olay haline gelmiştir. Mesela Za- loom piyasa fiyatlarının nasıl dalgalandığını betimler. New York’taki bir tahvil şirketinde çalışan bir matematikçi şirketin ilk bilgisayarı alındığında, bu bilgi- sayarı tahvil fiyatlarını ve hatta tahvil parçalarını hesaplamak için kullanmış ve bu hesaplamalar temelinde alım satım yapmaya başlamıştır. Böylesi hesap- lamalar önceden birbirinden ayrı varlıklar olarak (örneğin iki ya da beş yıllık tahviller) işlem gören tahvilleri bağlantılandırmıştır ki ‘vadeli işlemler arasın- da zaman içerisinde değişen getiri ilişkilerini’ sömürüp çok önemli fırsatlar üreten bir bağlantıdır bu (2009: 253). Kısacası böylesi teknikler ‘zamansal iliş- kilerden kaynaklı kar yaratan fırsatlar üretmektedirler’ (2009: 252). O halde bu pratikler tam da tahvillerin maddiliğini dönüştürmüştür. Zaman tarafından ölçülmek ya da harekete geçirilmek yerine tahviller bizzat zaman haline almış- lardır. Aslında böylesi pratikler tahvilleri zaman içinde hareket eden birbirin- den kopuk varlıklardan ‘anların sürekliliği’ne dönüştürmüştür (Zaloom, 2009: 252). Bu nedenle doların fiyatı ile faiz oranlarının belirsizliğe bırakılması za- man ile (tahviller gibi) giderek zamana uydurulan ve zamansallaştırılan fenom- enler arasında yeni bir ilişki yaratmıştır. Gerçekte kuralsızlaştırılmış finansal piyasalarda zaman bizatihi bir yenilik nesnesi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayı- sıyla zamanın para olduğu endüstriyel kapitalizm vakasının aksine, kuralsız- laştırılmış finansal piyasalarda para zaman haline gelmiştir.

Bu biraz önce bahsettiğim mesele can alıcıdır, zira bir kez daha hükümet- ler ve tüketiciler kadar finansal tacirlerin pratiklerinin de basit alım satımın, metalaşmanın veya daha önceden var olan vadeli işlemlerin sömürgeleştiril- mesinin nasıl da dışında kaldığını idrak etmemizi sağlar. Bu pratikler daha

çok zamandaki bir sapmayla ilişkilidir. Daha kesin olmak gerekirse, kuralsızlaştırılmış finansal piyasalarda zaman pratiğinin dışsal bir kabı olarak işlemeye bir son vermiştir ve giderek olaylarla iç içe geçerek kaynaşmıştır. Bu anlamıyla Bourdieu'nün zaman kavrayışına benzer bazı yankılar bulabiliriz. Zira nasıl ki Bourdieu zamanın olayların vuku bulduğu bir 'şey' (zamanın basitçe 'geçip giden' bir şey olmadığında) olmadığı ve pratiğin zamansallaşma olduğunda ısrarcıysa, kuralsızlaştırılmış finansal piyasalardaki pratikler ve olaylar hem zamana uydurulmuş hem de zamansallaştırılmıştır. Kısacası, kuralsızlaştırılmış finansal piyasalarda zaman gideren Bourdieu'nün teorileştirdiği zaman formunun karakteristiklerini benimser; olaylar ve (tahviller gibi) varlıklar zaman formu haline gelmiştir ve bizzat zaman hem bir yenilik hem de farklılaşma nesnesi haline gelmiştir. Dolayısıyla Bourdieu'yü endüstriyel kapitalizm hadisesi babında saat zamanının hegemonyasına dikkat etmediği ve saat zamanının tam da endüstriyel kapitalizmin işleyişindeki merkeziliğiyle ilgilenmediği için haklı olarak yerden yere vurabilirsek de, belki de ironik bir biçimde, zamansallaşma olarak pratiğin çağdaş ekonomik pratikler bağlamında çok fazla kavrayış sunduğunu ileri sürebiliriz. Hatta zamansallaşma olarak pratiğin post-Fordist üretim rejimleri bakımından paradigmatik olup olmadığı hakkında spekülasyon yapabiliriz.

Şüphesiz Bourdieu zaman ve finansal pratikler hakkında çok az, belki de hiçbir şey söylememiştir; bununla birlikte, *The Social Structures of the Economy*'de fazla geliştirilmeden bıraktığı bir bölümde, finansal sektörün serbestleştirilmesi ve kuralsızlaştırılmasının nasıl da 'birbirinden ayrı muhtelif finansal piyasalardaki zamansal farklılıkları silip süpürmeye' eğilimli olduğunu kaydetmiştir (Bourdieu, 2005 [2000]: 224). Bu yorum Bourdieu'nün 'küresel pazar' dediği şeyin siyasi olarak kurulması hakkında yürüttüğü bir tartışma bağlamında yapıldığı ileri sürülebilse de, yine de, burada saat zamanının hegemonyasından zamansallaşma olarak pratiğe bir kayış olarak tasvir ettiği şeyi, ekonomik ve finansal alanda zamanın yeniden yapılandırılmasından ibaret olan -en azından üstü örtük biçimde- finansal kuralsızlaştırma ve serbestleşmeyi idrak etmesi fikir vericidir. Bu kayma şu cari ekonomik hadiseleri dışsalıcı ve/ya da normatif zaman kuramlarıyla anlama girişimleri için zorluk çıkarmaz yalnızca; aynı zamanda bir disiplin olarak sosyoloji için bir dizi daha genel sorun ve meseleyi de gündeme getirir. Mesela Sennett'in anlatı eyleminin çöküşüyle -yani zaman içinde gerçekleşen olaylar arasındaki bağlantıların ve deneyimlerin birikimiyle- ilgili ağıtları ve böylesi deneyimlerin duyumsanabileceği bir şimdiki zamanın yeniden kuruluşuna dönük talebi anımsanacaktır. Aynı zamanda Sennett'in bu iddiayı bilhassa ekonomik pratik bağlamında ileri sürdüğü de anımsanacaktır. Gerçi burada, zamanın ve olayların ekonomik pratiklerde giderek iç içe geçtiği ve olayların zamanla değil, aksine

bizzat zaman formlarıyla ilişkili olduğu varsayıldığı ölçüde, böylesi bir deneyimin gerek biriktirilmiş gerekse duyumsanmış olarak ulaşılabilir olup olmadığı sorgulanabilir. Bu yüzden zamansallaşma olarak pratik, deneyimin dahi yeniden yapılandırılmış olduğu şeklindeki sosyolojik kuruntuyu ortaya çıkarır. Patricia Ticineto Clough'da işaret edilen bir beklentiye göre de, toplumsal yaşam giderek 'deneyimden arındırılmıştır', yani anlatsal yorumlama dahi giderek insani anlam ve yorumun ötesine geçmiştir.

Sonuç

Bu bölüm, cari ekonomik hadiseleri düşünebilmemiz için Bourdieu'nün toplum kuramında beklenmedik ve şaşırtıcı dayanaklar bulabileceğimizi ileri sürmüştür. Gelgelelim, bu kaynaklar, böylesi hadiseler üzerinden içgüdüsel olarak düşünebileceğimiz yerlerde bulunmaz. Bu kaynaklar, örneğin, Bourdieu'nün sermaye yapısı ve formları kavrayışında, değerin oluşumu ve dolaşımına dair kavrayışında ya da neo-liberalizmin ekonomi politiği hakkındaki geç dönem yazılarında bulunmaz. Buna karşılık, Bourdieu'nün zaman ilişkin denemelerinde, özellikle de pratik ve zamansallaşmaya ilişkin denemelerinde, böylesi kaynakların bulunabileceğini ileri sürdüm. Bu özellikle böyledir, zira yukarıdaki analizde de ortaya koyduğum gibi, (her şeyden önce finansal ekonomik pratikleri kapsayan) post-Fordist ekonomik pratikler, saat zamanının gölgesinde vuku bulan hadiseler ve pratiklerin denetimi sayesinde saat zamanının sahip olduğu hegemonyanın çöküşüne ve giderek zamana uydurulmuş ve zamansallaşmış varlıkların ve pratiklerin ortaya çıkışına katkıda bulunmuştur. Gerçi bu bölüm, (bırakın girişimde bulunmayı) Bourdieu'nün denemelerini zamana ve cari ekonomik hadiselere 'uygulamamız' ya da 'haritalandır-mamız' gerektiğini ileri sürmek arzusunda olmamıştır, çünkü böylesi bir uygulama ya da haritalandırma ne arzu edilir ne de kullanışlıdır. Böylesi yöntemler, örneğin, bu olayların tam anlamıyla el değmemiş terimlerle algılanmasından feragat edebilir. Buna karşılık, bu olayları bu yeni koşullar içinde anlamak için Bourdieu'nün sunduğu kaynakları seferber ettim. Bu yeni terimler, finansal kriz ve sonrasına ilişkin pek çok normatif varsayımı bozmamıza izin vermez yalnızca, aynı zamanda sıklıkla tahmin edilemez, bilinemez, hesaplanamaz ve anlaşılamaz olarak anlatılan olayları açıklamamızı mümkün kılar. Burada altı çizilen zamanın yeniden inşası meselesi ışığında, sosyologların görevi böylesi prosedürleri artan biçimde işin içine katması makul olabilir. İşin doğrusu, bir zamanlar sosyologların işi tuhaf olanı alışıldık kılmaktı; bugün ise işleri alışıldık olanı tuhaf kılmaktır.

Teşekkür

Bu bölüm, Melbourne Üniversitesi'ndeki Felsefe ve Toplumsal Araştırma Okulu'ndan izin aldığım bir süreçte kaleme alındı. Bu süreçteki destekleri nedeniyle okulum ve özellikle de Doçent Doktor Helen Verran'a teşekkür etmek istiyorum.

Referanslar

- Adam, Barbara (1994) *Time and Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Adam, Barbara (2004) 'Towards a New Sociology of the Future' <http://www.cardiff.ac.uk/socsi/futures/newsociologyofthefuture.pdf>, accessed 14.03.09.
- Adams, Vincanne, Michelle Murphy and Adele E. Clarke (2009) 'Anticipation: Technoscience, Life, Affect, Temporality', *Subjectivity* 28: 246–265.
- Adkins, Lisa (2008) 'From Retroactivation to Futurity: The End of the Sexual Contract?', *Nordic Journal of Feminist and Gender Research* 16(3): 182–201.
- Adkins, Lisa (2009a) 'Sociological Futures: From Clock Time to Event Time', *Sociological Research Online* 14(4): <http://www.socresonline.org.uk/14/4/8.html>.
- Adkins, Lisa (2009b) 'Feminism After Measure', *Feminist Theory* 10(3): 1–17.
- Beasley-Murray, Jon (2000) 'Value and Capital in Bourdieu and Marx', in Nicholas Brown and Imre Szeman (eds.) *Pierre Bourdieu: Fieldwork in Culture*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield, pp. 100–119.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (1986) 'The Forms of Capital', in John C. Richardson (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York: Greenwood, pp. 241–258.
- Bourdieu, Pierre (1993 [1984]) *Sociology in Question*, trans. Richard Nice, London: Sage.
- Bourdieu, Pierre (1998) *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (1999 [1993]) *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, trans. Priscilla Parkhurst Ferguson [et al.], Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2003 [2001]) *Firing Back: Against the Tyranny of the Market 2*, trans. Loïc Wacquant, London: Verso.
- Bourdieu, Pierre (2005 [2000]) *The Social Structures of the Economy*, trans. Chris Turner, Cambridge: Polity Press.
- Brown, Wendy (2005) *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Calhoun, Craig (1993) 'Habitus, Field, and Capital: The Question of Historical Specificity', in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 61–88.
- Calhoun, Craig (2006) 'Pierre Bourdieu and Social Transformation: Lessons from Algeria', *Development and Change* 37(6): 1403–1415.

- Callon, Michel, Yuval Millo and Fabian Muniesa (eds.) (2007) *Market Devices*, Oxford: Blackwell.
- Clough, Patricia (2009) 'The New Empiricism: Affect and Sociological Method', *European Journal of Social Theory* 12(1): 43–61.
- Colebrook, Claire (2009) 'Stratigraphic Time, Women's Time', *Australian Feminist Studies* 24(59): 11–16.
- Coleman, Rebecca (2008) 'Things that Stay', *Time and Society* 17(1): 85–102.
- Dimaggio, Paul and Toqir Mukhtar (2004) 'Arts Participation as Cultural Capital in the United States, 1982–2002: Signs of Decline?', *Poetics* 32(2): 169–194.
- Edelman, Lee (2005) *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham and London: Duke University Press.
- Granovetter, Mark (1985) 'Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness', *American Journal of Sociology* 91(3): 481–510.
- Grosz, Elizabeth (2004) *The Nick of Time: Politics, Evolution and the Untimely*, Durham, NC: Duke University Press.
- Hassan, Robert (2003) 'Network Time and the New Knowledge Epoch', *Time and Society* 12(2–3): 225–241.
- Husserl, Edmund (1931) *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W.R. Boyce Gibson, London: Allen and Unwin.
- Jenkins, Richard (1992) *Pierre Bourdieu*, London: Routledge.
- Lash, Scott (1993) 'Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change', in Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (eds.) *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 193–211.
- Law, Alex (2009) 'The Callous Credit Nexous: Ideology and Compulsion in the Crisis of Neoliberalism', *Sociological Research Online* 14(4): <http://www.socresonline.org.uk/14/4/5.html>.
- Lipstadt, Helene (2003) 'Can Art Professions be Bourdieuean Fields of Cultural Production? The Case of the Architecture Competition', *Cultural Studies* 17(3–4): 390–419.
- Marazzi, Christian (2007) 'Rules for the Incommensurable', *SubStance* 36(1): 11–36.
- McFall, Liz (2009) 'Devices and Desires: How Useful is the "New" Economic Sociology for Understanding Market Attachment?', *Sociology Compass* 3(2): 267–282.
- McNay, Lois (1999) 'Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity', *Theory, Culture & Society* 16(1): 95–117.
- McRobbie, Angela (2002a) 'A Mixed Bag of Misfortunes? Bourdieu's Weight of the World', *Theory, Culture & Society* 19(3): 129–138.
- McRobbie, Angela (2002b) 'Clubs to Companies: Notes on the Decline of Political Culture in Speeded up Creative Worlds', *Cultural Studies* 16(4): 516–531.
- Nowotny, Helga (2005 [1994]) *Time: The Modern and Postmodern Experience*, trans. Neville Plaice, Cambridge: Polity Press.
- O'Carroll, Aileen (2008) 'Fuzzy Holes and Intangible Time: Time in a Knowledge Industry', *Time and Society* 17(2–3): 179–193.
- Polanyi, Karl (2001 [1957]) *The Great Transformation*, foreword by R.M. MacIver, Boston: Beacon Press.

- Poovey, Mary (2009) 'Understanding Global Interconnectedness: Catastrophic Generic Change', *unpublished paper presented at the Nolte Center, University of Minnesota*, 6th April 2009.
- Postone, Moishe (1993) *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sennett, Richard (2006) *The Culture of the New Capitalism*, New Haven: Yale University Press.
- Thompson, E. P. (1967) 'Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism', *Past and Present* 38: 56–97.
- Zaloom, Caitlin (2009) 'How to Read the Future: The Yield Curve, Affect and Financial Prediction', *Public Culture* 21(2): 245–268.

SON SÖZ

Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine Son Tefekkürler

Simon Susen

Pierre Bourdieu'yu Ele Almak

Pierre Bourdieu'nün yazılarına aşına olmayan ya da belli belirsiz aşına olan kimseler, 'Pratik Kuramı ve Yapısalcılık Arasında: Pierre Bourdieu'nün Kültür Sosyolojisi' başlıklı açılış bölümünde, onun yapıtına ilişkin kullanışlı ve geniş kapsamlı bir girizgâh bulacaklar. Bu bölümde Hans Joas ve Wolfgang Knöbl, Bourdieu'nün yazılarını boydan boya saran başlıca felsefi ve sosyolojik temalarından bazılarına ilişkin duru ve kolay anlaşılan genel bir değerlendirme sunuyorlar bize. Joas ve Knöbl, incelemelerinin merkezine Bourdieu'nün yapıtında asli bir rol oynayan birbirleriyle ilişkili beş kavramı alıyorlar: (1) *pratik*, (2) *eylem*, (3) *toplumsal*, (4) *kültür sosyolojisi* ve (5) *sosyal bilim*.

(1) Yazarlar, Bourdieu'nün pratik kavramını, onun en etkileyici erken dönem yapıtlarından birine, yani *Outline of a Theory of Practice* (1977 [1972]) [Bir Pratik Kuramı İçin Taslak] yapıtına odaklanarak inceliyor. Joas ve Knöbl'ün de izah ettiği gibi, Bourdieu'nün pratik kuramı, genellikle 'genetik' ya da 'konstrüktivist' yapısalcılık olarak betimlenen alternatif, bir şekilde inceltilmiş bir yapısalcılık tasarısına başvurarak Lévi-Strauss'un antropolojik yapısalcılığının duygudaş ama eleştirel bir gözden geçirilmesine dayanır. Joas ve Knöbl'e göre, Lévi-Strauss'un 'antropolojik yapısalcılığı'ndan Bourdieu'nün 'genetik yapısalcılığı'na yapılan paradigmatik geçiş, bir dizi can alıcı varsayımsal değişimi ihtiva ediyor. (i) Toplumsal faillerin her daim kendilerine sosyal çevrelerinin dayattığı kuralları izlemediği şeklindeki içgörü, 'kural takibi'nden 'kural ihlali'ne yapılan geçişi teşvik etmiştir: Toplumsalın nispi tahmin edilemezliği, insan failliğinin kaçınılmaz gücünden kaynaklanır. (ii) Toplumsal eyleme da-

yanmayan sosyal yapıların var olamayacağı gerçeğinin hesaba katılması, 'ya-pı'dan 'eylem'e yapılan geçişi gerekçelendirmiştir: Toplumsal olanağı, tam da toplumsal yapı ve toplumsal eylem arasındaki aralıksız etkileşime bağlıdır. (iii) 'Teori'den 'pratik'e yapılan geçiş, 'mantığın nesneleri'ne 'nesnelerin mantığı' muamelesi yapan ve dolayısıyla 'gerçekliğin modeli' olarak 'modelin gerçekli-ği'ne geçen skolastik mantık hatasına düşmekten sakınmak babında zorunlu-dur: Bourdieücü anlamıyla hakiki bir düşünömsel sosyolojinin, insan yaşa-mının toplumsal pratiklerin bir toplamı olarak idrak edilebilir olduğunu kabul etmesi gerekir. (iv) 'Tözcölük'ten 'ilişkilsell'e yapılan geçiş, sosyal faillerin evren-sel niteliklerinden ziyade, aralarındaki olumsal ilişkilerin toplumsal alanları tanımladığı gerçeğini hesaba katmak için tözcü düşünce tarzının yerine ilişki-sel düşünce tarzını ikame etmemiz gerektiğı kanaate dayanır: toplum, ilişkisel olarak kurulmuş bir gerçekliktir. (v) 'Mantık-merkezli ikicilik'ten 'türdeş holizm'e yapılan geçiş, toplumsala dönük özneltci ve nesneltci yaklaşımlar arasındaki zararlı antinomi-yi aşmamıza izin verir: toplum habitusa-özüğü öznellikler ile alanlara-bölünmüş nesnellikler türdeş etkileşimlerden doğar. Dolayısıyla, Bourdieücü bir bakış açısından, toplumsal pratikler, ancak konumsal olarak yapılaşmış nesnellik alanları ile konumsallık-dışı inşa edilmiş öznellik formları arasındaki türdeş etkileşim sayesinde mümkündür.

(2) Joas ve Knöbl, Bourdieu'nün eylem kavramını incelemeye, Bourdieu-cü *eylem* modelinin 'faydacı' ya da 'ekonomik' modellerden üç bakımdan fark-lı olduğuna işaret ederek başlıyorlar; ilk olarak bu model insani eylemi, rasyo-nalist olmaktan çok, *ilişkisel* olarak kavrar, ikinci olarak insani eylemi evren-seltci olmaktan ziyade, *bağlamsalcı* bir tarzda inceler; ve üçüncüsü, insan eyle-minin aşkınsal terimlerden ziyade, *prakseolojik* terimlerle açıklar. İnsani eylem daima ilişkisel, bağlamsal ve praksolojik olarak kuruluyorsa eğer, o halde büyük ölçüde kendi kendine yetebilen, çoğunlukla hesaplayıcı ve safkan biliş-sel bir özneye indirgenemez. *Habitus* algının, beğenin ve eylemin yatkınlık-lar şeklinde yapılanmış aygıtlarını tesis eder. Esas işlevi, toplumsal aktörleri alanlara bölünmüş bir dünyaya fırlatıp atan alanlara-özüğü mecburiyetlerle yüzleşmesine imkân tanımadır. Toplumsal *alan*, konumsal olarak yapılanmış bir toplumsallaşma, etkileşim ve rekabet alanını simgeler. Esas işlevi, habitus-lara-bölünmüş dünyayla kurdukları ilişkide toplumsal faillere kendi habitus-larına-özüğü kaynakları harekete geçirebilecekleri pratik olarak tanımlanmış bir çerçeve sunmadır. Farklı sermaye formları -nesnel olarak dışsallaştırılmış ve öznelt olarak içselleştirilmiş- farklı maddi ve sembolik güç kaynaklarını betim-ler. (Farklı türden) *sermayelerin* esas işlevi, ilişkisel olarak kurulmuş alanlarda-ki maddi ve sembolik kaynaklara dönük rekabetini mümkün kılmadır. Genel bir ekonomik pratikler kuramının, verili bir toplumda ulaşılabilir olan serma-yetemelli kaynaklar uğruna verilen mücadelelerin bağrında devinen habitu-

sa-özgü öznellik formları ile alan-farklılaştırmalı nesnellik formları arasında var olan türdeş etkileşim gerçeğini hesaba katması gerekir.

(3) Yazarlar, Bourdieu'nün *toplum* kavramı üzerine tefekkürde bulunarak devam ediyorlar. İşaret ettikleri gibi *alan*, *habitus* ve *sermaye*, Bourdieücü toplum mimarisinin üç kavramsal mihenk taşını oluşturuyor. Fakat Bourdieücü yaklaşım, bu kategorileri birbirlerinden yalıtık olarak düşünmekten çok, bunların ampirik olarak birbirleriyle irtibatlandırıldıkları çeşitli ve çoğu zaman çelişkili biçimleri araştırmakla meşguldür. Bourdieücü bir perspektiften bakılırsa, alan, toplumsalın ontolojik temeli olarak anlaşılabilir: toplumsalın farklı alanlarında yerleşik olmak, farklı toplumsal alanlarda gömülü olmak anlamına gelir. Toplumsal alanlar, *espaces des possibles*'i (olasılık mekânları), yani içerisinde insani eylemin vuku bulduğu ayrılmış ve sınırlanmış olasılık mekânlarını kurar. Joas ve Knöbl'ün de açıkladığı gibi, Bourdieücü alan kuramı ile Luhmanncı sistemler kuramı üç temel açıdan birbirine yaklaşır ve uzaklaşır. Bourdieücü anlamda toplumsal alanlara ve Luhmanncı anlamda toplumsal sistemlere yapılan vurgudaki yakınsamayı (i) zorlayıcı biçimde *her yerde hazır ve nazır oluşları*, (ii) işlevsel bakımdan *farklılaşmaları* ve (iii) nispi *özerklikleri* nitelendirir. Paradoksal olan, her iki yaklaşımın birbirinden yine bu üç temel açıdan uzaklaşmasıdır. (i) Bourdieu'ye göre, toplumsal alanların zorlayıcı biçimde her yerde hazır ve nazır oluşuna toplumsal mücadelenin ve insani failliğin üretken güçleri sayesinde meydan okunabilir. Buna karşın, Luhmann'a göre, sistemik sınırların normatif ufukları tayin ettiği toplumsal alanlar bünyesinde, dönüştürücü işlemsellik için çok az yer vardır. (iii) Bourdieücü bir bakış açısına göre, verili bir toplumun evrimsel gelişmişlik düzeyi, toplumsal alanların işlevsel bakımdan farklılaşabilirliğini sınırlar. Tam tersine, Luhmanncı bir bakış açısına göre, herhangi türden bir toplum, prensip gereği, potansiyel olarak sınırsız sayıda kısıtlı etkileşimsellik türü üretebilen, sonsuz sayıda sistemik alan geliştirme hünerine sahiptir. (iii) Bourdieu'yü takip edersek, toplumsal alanların nispi özerkliği, her zaman için belirli bir toplum tipinin hegemonik buyruklarına tabidir. Luhmann'ı takip edersek, toplumsal sistemler, prensip gereği, hegemonik bir normatiflik biçiminin kapsayıcı buyruklarını dayatmaksızın kendilerini yeniden üretirler.

(4) Joas ve Knöbl, Bourdieu'nün *kültür sosyolojisi* kavramının bazı temel veçheleri hakkında faydalı içgörüler sunuyorlar bize. Kültürü yansız ve çıkar-dan bağımsız bir mesele olarak ele almak şöyle dursun, Bourdieu onu toplumsal ayrımın bir aracı olarak idrak eder. Kültüre her günkü temel batmışlık durumumuz göz önüne alınırsa, kültürel sermaye edinimi, diğer türden sermayeleri edinmenin bir önkoşuludur. Diğer bir ifadeyle, kültürel sermayeye ulaşma mecburiyetimiz şartıyla toplumsal, politik, dilsel ve pedagojik sermaye biçimleri ediniriz. Sıradan failler ancak kültürel alanlara maruz kalıp bir kültürel habitus oluşturdıkları ve kültürel sermaye edindikleri ölçüde toplumsal

yaşama iştirak edebilirler. İnsani türler toplum-kurucu türler olduğundan, toplumun ortaya çıkışı, kültürün yaratılmasından ayrı düşünülemez. Kültürel bir habitus oluşturmak ve belirli bir kültürel alana iştirak etmek için, kültürel sermayemizi bünyemize katmak zorundayız. Kültür kaçınılmaz biçimde çıkar-yüklüdür, zira dünyaya ancak kültürel bir menfaat geliştirirsek ilgi duyabiliriz; kültür zorunlu olarak iktidar-yüklüdür, zira kültüre erişim iktidara erişimin bir önkoşuludur. Sembolik iktidar, insanların kendilerini gerçekleştirebilme gereksinimini dışsal olarak uygun görülmüş kutsamayı içsel olarak seferber edilmiş bir kaynağa dönüştürebilen üretken kapasitelerinden doğar.

(5) Yazarlar bu bölümü, Bourdieu'nün çağdaş *toplum bilimlerinde*ki olağanüstü etkisi üzerine tefekkürde bulunarak sonuçlandırıyorlar. Yazarlar Bourdieu'nün etkisinin Fransızca, Almanca ve İngilizce konuşulan dünyaların toplumsal ve politik düşünce alanlarında özellikle bariz olduğunu gözlemliyorlar. Muhtemelen herhangi bir başka sosyoloji geleneğinden çok daha fazla ölçüde, çağdaş Fransız akademisindeki sosyoloji alanı 'Bourdieu taraftarları' ile 'Boltanski taraftarları' arasında bölünmüş gibi görünüyor; ilk gruptakiler *sosyolojik eleştiri* paradigmasıyla ilişkiliyken, ikinci gruptakilere genellikle *sociologie de la critique* (eleştirel sosyoloji, ç.n.), yakın zamanlardaysa *sociologie pragmatique de la critique* (pragmatik eleştirel sosyoloji, ç.n.) olarak betimlenen alternatif bir gündemin savunucuları olarak göndermede bulunuluyor. Bourdieu taraftarları beşeri bilimleri toplumun hiyerarşik yapılaştırmasını şekillendiren temel mekanizmaların örtüsünü kaldıracak bir araç olarak görmeye meyilliler. Tam tersine, Boltanski taraftarları ise beşeri bilimleri, toplumun söylemsel bakımdan sorunsallaştırılması işine soyunan sıradan failerin yürüttüğü muhtelif mücadeleleri anlamlı kılmanın bir aracı olarak anlama eğilimi gösteriyorlar. (ii) Çağdaş Alman akademisindeki sosyoloji bölümünde, Bourdieucü kavramsal çerçeveler ve yaşam tarzlarına yönelik ampirik araştırmalarda giderek yaygınlık kazanıyor. Bu eğilim, farklılaşmış toplumlar bünyesinde çoklu sermaye formlarına erişmesi mecburi olan failerin sosyolojik ehemmiyetini yansıtıyor: toplumun yetkin üyeleri mertebesine erişmek için, özneliğimizi giderek farklılaşan nesnellik alanlarına göre ayarlayıp irtibatlandırmamıza izin veren sermaye-esaslı kaynaklara ulaşip bunları seferber etme kapasitemizi geliştirmekten başka seçeneğimiz yok. (iii) Ekonomik ve faydacı yaklaşımlar çağdaş Kuzey Amerikan akademisinin sosyoloji bölümündeki paradigmatik üstünlüklerini sürdürmelerine karşın, piyasadaki 'rasyonel eylem'i savunan faydacı paradigma ile toplumsal alandaki 'çıkar-yüklü eylemi' savunan ilişkisel paradigma arasında esnek bir konfor alanı oluşturma fikrinin daha fazla paylaşıldığı görülebilir. Demek ki kaynaklar uğruna mücadeledir toplumsal yaşamı harekete geçiren: kültürel kaynaklar, ekonomik kaynaklar, dilsel kaynaklar, pedagojik kaynaklar, politik kaynaklar ve sembolik kaynaklar. Kısacası, bugüne kadar var olan toplumun tarihi, toplumsal kaynaklar

uğruna verilen mücadelelerin tarihidir. Nihayetinde, meşru sermaye edinimi ve meşru bir alana katılım sayesinde meşru bir habitusa, meşru bir yaşama ulaşmak anlamına gelir.

Bourdieu ve Marx (I)

'Pierre Bourdieu: Ortodoks Olmayan Bir Marksist mi?' başlıklı ikinci bölümde, Bridget Fowler, Bourdieu'nün Batı Marksizmi geleneğinin en büyük mirasçılardan biri olarak ele alınabileceği fikrini savunuyor. Yapıtı Bourdieu'nün denemelerini önemli ölçüde etkileyen Marx'ın yalnızca klasik bir sosyolog olduğunu ileri sürmese de, Fowler, Marx'ın Bourdieu üzerindeki etkisinin ayrıt edici olduğunu ve bu etkinin taşıdığı ehemmiyetin alan, habitus ve doksa gibi Bourdieücü kavramlar incelenirken sıklıkla önemsizmiş gibi lanse edildiğini ileri sürüyor. Biraz daha incelterek söylersem, muhtelif entelektüel geleneklerden türetilmiş usta işi bir özgünlüğe sahip olan Bourdieu'nün sentezinin, Marx'ın tarihsel materyalizminin altını oymaktan çok, onu güçlendirmeyi amaçladığını iddia ediyor. Bourdieu Marx'ın materyalist yönteminden ne sakınmış ne de onu inkâr etmiştir, aksine maddi ile sembolik arasındaki, ekonomik ile kültürel arasındaki ve toplumsal yaşamın nesnel ve normatif boyutları arasındaki kaçınılmaz bağların merkezi öneminde direk olarak bu yöntemi sosyolojik bakımdan daha karmaşık ve analitik bakımdan daha sofistike bir yaklaşıma dönüştürmüştür.

İnsani gerçekliğin çok-boyutlu inşasına dönük vurgusu hesaba katılırsa, Bourdieu'nün -Fowler'ın işaret ettiği gibi- 'yanlış radikalizm' ve 'mekanik materyalizm'in kapanına kısılmış tüm *kaba Marksizm* biçimlerine fazlasıyla karşı olması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla acayip bir paradoksla yüz yüze geliyoruz: Bourdieu ortodoks Marksizme dönük en güçlü eleştirilerini Marx'ın kendi kavramsal ve yöntembilimsel araçlarını benimsemesi ve geliştirmesi sayesinde yapıyordur. Bourdieu, Marksist düşüncenin en önemli sınırlılıklarının üstesinden gelme arayışındayken bile onun içgörülerinden istifade eder. Böyle yaparak Bourdieu kendini Marksist projenin öz-eleştirel ruhuna sıkıca yerleşir; nasıl ki 'eğiticinin kendi eğitmesi mecburiyse', aynı şekilde eleştirmenin kendini eleştirmesi de mecburidir (Marx, 2000/1977 [1845]: 172); ve nasıl ki sosyolojinin kendisini sosyolojikleştirmesi kaçınılmazsa, aynı şekilde tefekkür sürecinin kendi üzerine tefekkürde bulunması da kaçınılmazdır (Bourdieu, 1976: 104; 2001: 16, 19 ve 220).

Öyleyse Bourdieücü düşünce formlarının Marksist toplumsal analiz geleneğine dayandığını varsaymamıza imkân tanıyan şey nedir? Bourdieu ne ölçüde Batı Marksizmi geleneğinin büyük mirasçılardan biri olarak değerlendirilebilir? Fowler'ın yakın metinsel analiz temelinde ispat ettiği gibi, Bourdieu'nün denemelerinin can alıcı noktalarında Marksist düşüncenin her yerde

hazır ve nazır olma gibi bir özelliği vardır. Yazar bu iddiasını açıklığa kavuşturmak adına altı adet Bourdieucü temaya odaklanıyor: Cezayir; eğitim ve sınıf; kültürel alan; akademik alan bünyesindeki mücadeleler; faillik meselesi ve son olarak, kültürel iktidara dair genel bir teori fikri. Fowler'ın yazdığı bölümün girişinde altını çizdiği gibi, hem Marksist hem de Bourdieucü toplumsal analizinde merkezi bir yer işgal eden bir dizi teorik sorunsalı saptayabiliriz. Bourdieu'nün Marx'a olan borcunun emsallerini sunan bu örtüşen teorik sorunsallar, aşağıdaki gibi sentezlenebilir.

(1) *İlişkisellik*: Marx ile Bourdieu arasındaki en bariz yakınsama noktası, insani gerçekliğin toplumsal ilişkiler bütünü olduğu şeklindeki ortak kanaatlerinde bulunabilir. Sosyolojik bir bakış açısından, toplumsal yaşam, aşkınsal özler ya da tarih-dışı soyutlamalar babında değil, farklı insanlar arasındaki ve farklı insan grupları arasındaki zaman-mekânsal bakımdan olumsal olan ilişkiler babında anlaşılmalıdır.

(2) *Pratik*: Marx ve Bourdieu arasındaki bir diğer can alıcı karşılaşma noktası, toplumsal yaşamın doğası gereği pratik olduğu varsayımdır. Marx'ın tarihsel materyalizmi ve Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı, toplumun gerek oluşumunun gerekse de evriminin iç içe geçmiş toplumsal pratiklerin kendini açmasıyla şekillendiği varsayımında temellenen iki farklı makro-kuramsal çerçeve oluşturur.

(3) *Sermaye*: Marx ve Bourdieu'nün yapıtlarında ortak olan bir diğer mesele de, sınıflara ayrılmış toplumlarda sermaye kaynaklarına erişimin aslen sermayeye erişim gücüne bağlı olduğu gerçeğini eleştirel biçimde ele almalarıdır. Bourdieu'nün -ekonomik, kültürel, toplumsal ve sembolik sermaye gibi- çeşitli sermaye formları arasında yaptığı farklılaştırma, içerisinde toplumsal kaynakların yalnızca asimetric olarak bölüştürülmediği, ama aynı zamanda konumsal bakımdan dışsallaştırıldığı ve yatkınlık olarak içselleştirildiği çok-merkezli biçimde örgütlenmiş gerçekliklerin karmaşıklığının hakkını verir.

(4) *İktidar*: Dünya üzerinde edimde bulunabilme hünerimizin toplumsal uzamda hiyerarşik olarak belirlenmiş konumlarımıza bağlı olduğu gerçeğini göz önünde bulunduran Marx ve Bourdieu, asimetric olarak yapılaşmış toplumsal ilişkilerin çıkar-yüklü iktidar ilişkileri olduğunu açığa çıkarmayı amaçlarlar. Sınıfsız bir gerçeklik imkânını tahayyül etmeden önce, sınıflara bölünmüş her topluma nüfuz eden yapısal bölünmelerden ileri gelen karmaşıklıklarla yüz yüze gelmemiz gerekir.

(5) *Ekonomik ve Sembolik İktidar*: Hem Marx hem de Bourdieu bütüne odaklanan düşünürlerdir; şöyle ki her ikisi de maddi ve kültürel arasındaki, ekonomik ve sembolik arasındaki ve toplumun nesnel ve normatif boyutları arasındaki bağıntıların koparılmazlığını vurgularlar. Bourdieu'nün vurguyu ortodoks Marksizmin en erken modern formlarında merkezi olan ekonomik iktidar incelemesinden, geç modernlikteki kültürel Marksizm versiyonlarının

temel bir ögesi olan sembolik iktidar araştırmasına kaydırma girişimi, hem maddi hem de kültürel kaynaklara başvuran insanların toplumsal iktidarı ele geçirebilme kapasitelerinin sosyolojik önemini hesaba katma gereksinimini yansıtır. Sınıf bünyesinde sunulan şey, toplumsal sınıflandırmanın iktidarındır; kültür bünyesinde sunulan şeyse, toplumsal temsilin iktidarındır. Dünyadaki iktidar-yüklü bölünmeler, dünyaya dair çıkar-yüklü tasavvurlarda açığa vururlar kendilerini.

(6) *Çelişki ve Kriz*: Hem Marx'ın hem de Bourdieu'nün yazılarında, çelişki ve kriz, modern dünyanın ayrılmaz parçaları olarak değerlendirilir. İster Marx'ı takip ederek üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye odaklanalım, ister Bourdieu'yü izleyerek hâkim grupların ortodoks söylemleri ile boyunduruk altına alınmış grupların heterodoks söylemleri arasındaki çelişkiyi inceleyelim, küçük ya da büyük ölçekli toplumsal krizlere sebebiyet veren ve tarihsel gelişimin başlıca itici güçlerini oluşturan yapısal ve ideolojik çelişkileri kabul etmeksizin, maddi ve sembolik devrimlerin anlamını kavrayamayız.

(7) *İdealizm Karşıtlığı*: Toplumsal gerçekliğe dönük ampirik araştırmaya kendini adanmış eleştirel düşünürler olarak Marx ve Bourdieu, felsefi idealizme derin bir kuşkuyla yaklaşır. Marx'ın Alman İdealizmi eleştirisinin temelini oluşturan varsayımlar, Bourdieu'nün Avrupa idealizmi eleştirisinin her yerinde hazır ve nazıdır: Kantçı transandantal akıl ve beğeni; Derrida'nun sözmerkezçiliğe yönelttiği safkan felsefi ve bu yüzden de nihai olarak skolastik olan saldırılar; Foucault'nun yüzer-gezer *epistemelere* dönük saplantısı; Habermas'ın yaşam-dünyasında cereyan eden iletişimsel eylemin toplumsal-ontolojik hâkimiyetine dair romantik inancı ya da Austin'in sözcüklerin ve toplumsal rollerin gücünü ihmal eden kılı kırk yaran dil incelemesi. Bütün bu felsefi tasarılar, kendi toplumsal-tarihsel belirlenmişliklerini hesaba katmayan, insani gerçekliğin bilişsel, söylemsel ya da dilsel güçlerini araştıran skolastik girişimin örnekleridir.

(8) *Bilim*: Nasıl ki Marx göstermelik ütopyaları bilim adına reddediyorsa, insani gerçekliğe ilişkin hakiki bir sosyolojik incelemenin toplumsal ilişkiselliğe yönelik bilimsel bir incelemeyi gerektirdiğinde ayak direyen Bourdieu'nün da postmodern göreceliğe karşı çok az sabrı vardır. Bu perspektiften, ne 'her şeyin olası' olduğu ideal dünyalar ne de 'her şeyin uyduğu' hayal peşinde koşulan dünyalar, 'her şeyin sorguya çekildiği' bilimsel dünyaya pek bir şey - neredeyse hiçbir şey- katmazlar. Ne ütopyacı aklın *İdealpolitik*'i ne de kinik aklın *Provokationspolitik*'i, bilimsel aklın *Realpolitik*'inde kurucu bir rol oynayabilir.

(9) *Teori ve Pratik*: Hem Marx için hem de Bourdieu için, kuramlaştırma olsun diye kuramlaştırma, yalnızca kendi-kendine yeten ve anlamsız bilgi üretim formlarına vesile olabilir. Marx kuramı, kitleleri soğurup harekete ge-

çirdiğinde maddi bir güç halini alabilecek bir enstrüman olarak görür. Bourdieu ise sosyolojiyi, yalnızca toplumsal tahakkümün elden ayaktan düşüren etkilerini baltalamak için değil, aynı zamanda toplumsal özgürleşmenin zindeleştirci potansiyellerini gerçekleştirmek için istifade edilebilecek ve edilmesi gereken normatif bir araç olarak değerlendirir.

Bourdieu ve Marx (II)

Üçüncü bölüm, 'Marx'tan Bourdieu'ye: Pratik Yapısalcılığın Sınırları', Bruno Karsenti tarafından aslında Fransızca olarak yazıldı ve Simon Susen tarafından İngilizceye çevrildi. Bu bölüm Bridget Fowler'ın Marx'ın tarihsel materyalizminin Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı üzerindeki tesirinin fazla abartılmaması şeklindeki kanaatiyle bağlantı kuruyor. Bölüm başlığının da ileri sürdüğü gibi, Marxist düşünce Bourdieucü projenin ayrılmaz bir parçası olarak görülebilir. Dolayısıyla bu projenin varsayımsal dayanaklarını anlamlı kılmak adına, ilkinin felsefi öncüllerini kendimize hatırlatmamız gerekir. Bourdieu'nün bu felsefi öncüllerin toplumsal-ontolojik ehemmiyeti ile ilişkisi Marx'ın üç temel ilgisinde açığa vurur kendini: birincisi, insanların -maddi olarak tesis edilmiş ve sembolik olarak dolayımlanmış -kendi geçim araçlarını üretme kapasitesinde köklenen *antropolojik ayırt edicilikle* meşgul olması; ikincisi, bilhassa üretici olanlar ve olmayanlar arasındaki yapısal bölünmeden kaynaklanan *antropolojik ilişkilerle* yakından ilgilenmesi; üçüncüsü ise, zihin ile kol emeği arasındaki kademeli farklılaştırma dışında idrak edilemez olan *antropolojik gelişmeye* eğilmesi. Marx'ın yapıtından ilham alan Bourdieucü projenin temel meselesi, 'pratiğin gerçeklik'ini 'kuram oyunu' ile ikame etmektir. 'Teori oyunu'nda, eleştirel tefekkür edimine, insan yaşamının ampirik kuruluşundan soyutlanmış ve bağımsız olarak muamele edilir. Bunun tersine, 'pratik gerçeklik'te, eleştirel tefekkür edimi, toplumsal varoluşun ilişkisel üretimine hem gömülü hem de bağımlı olarak deneyimlenir.

Kültürel yaşam formlarının ilişkisel üretimini aklına kazıyan Karsenti, Bourdieu'nün pratik yapısalcılığının mihenk taşları üzerine çeşitli düzeylerde geliştirdiği ayrıntılı bir analiz sunuyor. Marx ile Bourdieu arasındaki üç düzeyli mukayese bilhassa önemlidir. İlk olarak, nasıl ki Marx toplumsal yaşamın maddi ve sembolik boyutlarının birbiriyle iç içe geçmişi üzerinde duruyorsa, Bourdieu da bizi toplum bilimlerindeki nesnelci ve öznelci yaklaşımlar arasındaki -muhtemelen yapay ve kimi yönlerden zararlı- antinominin üstesinden gelmeye davet eder. İkincisi, nasıl ki Marksist bir perspektiften mesele yalnızca dünyayı yorumlamak değil aynı zamanda onu değiştirmekse, Bourdieucü bir perspektiften de, dünyadan imgesel şekilde kopmaktansa, içerisindeki kaçınılmaz yerleşikliğimizi hesaba katmak için 'teori mantığı'ndan 'pratiğin mantığı'na ilerlememiz gerekir. Ve üçüncü olarak, nasıl ki Marx'ta

dünyanın fiziksel örgütlenişinden kaynaklanan toplumsal belirlemeler bağlamında insan bilincini kavramaya dönük aleni bir girişim bulabiliyorsak, Bourdieu düşüncesinde de skolastik felsefe biçimlerinin göklere çıkardığı bilişsel yansızlık tahayyülünden, düşünömsel sosyoloji biçimlerinin araştırdığı bedensel meşguliyetin gerçekliğine geçiş göreviyle yüz yüze geliriz. Demek ki sosyal-analiz -Bourdieu'nün savunduğı gibi- bizi insan bireyselliğinin biyografik durumunu insan toplumunun tarihsel koşullarıyla ilişkisi içinde idrak etmeye zorlayan bir sosyolojik psikanaliz formudur. Her zaman bireysel failligimiz sayesinde kendimizi toplum içerisinde şekillendirme arayışındayızdır; toplum hâlihazırda kendini ilişkisel belirlenimi sayesinde bizim üzerimizden şekillendiriyordur. Gerçekte, insanlık durumunun 'gecikmişliği', insani pratiklerin 'kabul görmüşlüğü'nü açıklar: Fiziksel bakımdan gerçekliğe batmışlığı-mız toplumdaki maddi ve sembolik eylemlerimizden önce gelir.

Skolastik 'bilişsel yansızlık' yanılısamasından 'bedensel meşguliyet' üzerine eleştirel tefekküre yapılan paradigmatik geçiş açısından önemli olan mesele, normatif bir meseledir: Eğer bedensel varlıklar olarak yalnızca toplumun yapısal çelişkilerine maruz kaldığımızı değil, aynı zamanda bu çelişkilere batmış olduğumuzu da kabul edersek, şu durumda, etrafımızı kuşatan maddi ve sembolik bölünmelerin insanlar arasında sınıflandırma şemaları olarak var olan ayrımın kaynakları olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Daha farklı şekilde koymak gerekirse, toplumsal evreni rekabet halindeki gruplara ve alanlara bölen konumsal ayrımlar, kendilerini yarı-doğal kaynaklar olarak insan eyleminin tarihsel bakımdan dolayımlanmış tüm formlarına dayatan algı ve beğeniyle ilişkili yatkınlık şemalarında dışa vururlar. Toplumumuzda var olan konumsal bölünmeler bedenlerimizde var olan yatkınlık şemalarına ne ölçüde sirayet ediyorsa, normatif dünyayı istila eden yapısal çelişkiler de öznel dünyamızın temelinde yatan bedensel düzenekleri o denli kolonize etme gücüne erişir. Saf özne gibi bir şey yoktur, zira dünyaya kaçınılmaz batmışlığımız bizi dünyanın çelişkilerini içselleştirmeye zorlar. Yıkıcı tefekkür formları yaratmadan ve dönüştürücü faillik biçimleri keşfetmeden önce, yerleşik ideolojik ve davranışsal normatiflik modelleriyle suç ortaklığı üzerine kurulu bedensel üstünlüğümüzle yüzleşmemiz gerekir.

Bourdieu ve Durkheim

Loïc Wacquant tarafından Fransızca olarak kaleme alınan ve Tarik Wareh tarafından İngilizceye çevrilen 'Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks' (*Durkheim ve Bourdieu: Paylaşılan Zemin ve Çatlakları*) adlı dördüncü bölümde, Marx'tan hareket edip denemeleri Bourdieu'nün yapıtı üzerinde müthiş bir etki yaratmış klasik sosyolojinin bir diğer temel figürü olan Émile Durkheim'a varıyoruz. Wacquant, Durkheim ile Bourdieu arasında

verimsiz bir mukayese sunmak ve Bourdieucü sosyolojinin Durkheimcı girişimin safi temsili olduğunu ileri sürmek şöyle dursun, Bourdieu'nün yapının eklektik dayanaklarını kabul ediyorken, hem Durkheimcı hem de Bourdieucü sosyolojinin dayandığı dört varsayımsal payandanın sistematik ve entelektüel açıdan ilgi çekici bir izahını sunuyor. Wacquant'a göre hem Durkheim'ın hem de Bourdieu'nün yapıtlarının her yerinde hazır ve nazır bulunan bu dört dayanak, şöyle betimlenebilir: kendini bilimsel bilginin toplumsal dünyanın eleştirel analizini mümkün kılan kavramsal ve yöntembilimsel araçları sağlayabileceği kanaatinde açığa vuran akılcılığa dönük *bağlılık*; (2) teorisizmin kategorik reddinde dışa vurulan *toplum bilimin bölünemezliği* yolundaki savununu; (3) insani varoluşun toplumsal-tarihsel kuruluşunun incelenmesinde birbirine eklemlenen *tarih yazımı ile sosyoloji* arasındaki özel bağlantının kabulüne gösterilen bağlılık; ve (4) *etnolojik* analizin meşru bir deneysel sosyolojik araştırma tekniğine hizmet edebileceği fikrinin harekete geçirdiği 'dolaylı deneyim'in ayrıcalıklı aygıtı olarak etnolojiye yapılan müracaat.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Wacquant bahsi geçen ilgilerin hem Durkheim'ın hem de Bourdieu'nün denemelerinde, bilhassa da kişisel bilgi kavrayışlarıyla ilişkisinde var olan dört normatif dayanağı temsil ettiğini ileri sürer. Her iki düşünüre göre de, sosyolojik bilgi tanımı gereği rasyonel olarak gerekçelendirilmiş, bilimsel yönelimli, tarihsel olarak bilinçli ve etnolojik bakımdan duyarlıdır. Bununla birlikte, Wacquant'ın da açıkladığı gibi, Durkheim ile Bourdieu'nün epistemolojik çerçeveleri yalnızca yakınlaşmakla kalmaz, aynı zamanda çeşitli noktalarda birbirlerinden uzaklaşırlar da.

(1) Hem Durkheim hem de Bourdieu, *gündelik ve bilimsel bilgi arasındaki epistemolojik gedikte* ısrarcıdır. Ancak Durkheim sosyolojiyi sağduyuda temellenen tüm varsayımsal bilgilerden özgürleştirme arayışındayken, Bourdieu ise toplum, tam da alan ile habitus arasındaki türdeş etkileşime dayandığı ölçüde, eleştirel sosyolojinin inşasının bilimsel tefekkür tarzları ile bilginin gündelik formları arasındaki işlevsel etkileşimi açıklama kapasitesine bağlı olduğu gerçeğini hesaba katma hünerine sahip olan toplumsalın genişleyebilen kavranışını inşa etmek amacındadır.

(2) Her iki düşünür de, üç boyutlu bir reddedişte örneklendirdikleri *sosyal bilimin normatif potansiyellerinin* altını çizer: (i) dünyevi baştan çıkarılışların reddi, (ii) bilimsel mikrokozmosa sıkışıp kalmanın yadsınması ve (iii) disiplinlere özgür parçalanma ve teorisizmin reddi. Bununla birlikte, paradoksal olarak, bu üç boyutlu ilgi alanı her iki bilim insanını hem birleştirir hem de birbirinden ayırır. (i) Durkheim'a göre, sosyolojinin bilimselliği, rasyonel nesnellik arayışının kılavuzluğu ışığında sürdürdüğü amaca yönelik kapasitesinden doğar. Beri yandan Bourdieu içinse, sosyolojinin bilimselliği, kendi üzerine eleştirel düşünebilen bir tefekkür konumunu sahiplenmesi sayesinde edindiği düşünümsel kapasitesinden kaynaklanır. (ii) Durkheim bilimsel bilginin gay-

rişahsi ve sözüm ona çıkardan anrımış biçimde terkip edilmesini vurguluyor-ken, Bourdieu ise bilimsel bilginin ilişkisel ve nihayetinde çıkar-yüklü kurulu-şunun altını çizer. (iii) Bize toplumsal olguların nesnel tekrarlanma sıklığını anımsatan Durkheim teorisizmin skolastik kutsanışına karşı çıkar. Toplumsal eylemlerin güçlü sis perdesine işaret eden Bourdieu ise, tam tersine, 'teorinin mantığı'ndan 'pratiğin mantığı'na yönelme arayışındadır.

(3) Hem Durkheim için hem de Bourdieu için sosyal bilimcilerin görevi, *insanlık durumunun tarihsel kuruluşunu* ortaya sermektir. İnsanlık durumunun zaman-mekânsal olumsuzluğu, üç adet tarihselleştirme formu temelinde açıklanabilir: (i) insani failliğin tarihselleştirilmesi, (ii) insan toplumunun tarihselleştirilmesi ve (iii) insani bilginin tarihselleştirilmesi. Fakat bir kez daha -kısmen paradoksal biçimde- bu üç boyutlu ilgi alanları her iki düşünürü yalnızca birleştirmez, aynı zamanda ayırır da. (i) Durkheimci bir bakış açısına göre, toplumsal gerçekliğin kısıtlayıcı gücü insani failliğin yaratıcı gücünü hükümsüz kılma eğilimindedir. Bununla birlikte, Bourdieücü bir bakış açısına göreyse, insani failliğin kendini gözler önüne sermesi toplumsal gerçekliğin kadir-i mutlaklığına meydan okuyabilir. (ii) Durkheimci parametrelere göre, nesnelliliğin öznellik üzerindeki hâkimiyeti, her toplumun işlevsel belirlenimine sirayet eder. Bourdieücü parametrelere göreyse, her toplumun ilişkisel belirlenimine nüfuz eden yatkınlıklar bakımından tesis edilmiş öznellik formları ile konumsal olarak yapılaşmış nesnellilik alanları arasındaki türdeşliktir. (iii) Durkheimci evrende, bilimsel bilginin geçerliliği, nesnel biçimde kendi tarihselliğinin üstesinden gelme kapasitesine dayanır. Bourdieücü evrende ise, bilimsel bilginin geçerliliği, kendi tarihselliğiyle düşünümsel bakımdan yüzleşebilme kapasitesine bağlıdır.

(4) Hem Durkheim hem de Bourdieu *a priori* bilgi karşısında *a posteriori* bilgiye iltimas geçer; şöyle ki her ikisi de, toplumsal dünyanın sözmerkezci incelemesinden ziyade etnolojik incelemesine kendini adanmıştır. Her iki düşünür de *keyfi* bilgi karşısında *a fortiori* bilgiyi tercih eder; şöyle ki her ikisi de, spekülâtif akıl yürütme biçimlerinden ziyade bilimsel akıl yürütme biçimlerine kendini adanmıştır. Yine de, her ikisinin etnolojik geçerlilik bakımından bilinçli olan şahsi kavrayışları birbirinden büyük oranda ayrılır. Durkheim için toplum-bilimsel inceleme, toplumsal işleyişin altında yatan inkâr edilemez genelliklerin keşfedilmesine yönelmişken, Bourdieu için toplum-bilimsel inceleme, tüm açıklayıcı kategorilerin potansiyel yanlışlanabilirliğine dönük kategorik açıklıktan vazgeçemez. Yukarıdaki düşünceler göz önüne alınırsa, Wacquant'ın yazdığı bölüme koyduğu başlığın da gösterdiği gibi, Durkheim ve Bourdieu'nün düşünceleri altında yatan ortak ilkenin kayda değer çatlaklara sahip olduğunu kabul etmek zorundayız.

Bourdieu kariyerinde çeşitli vesilelerle röportajlar vermiş, bunların büyük bir çoğunluğu şimdiye değin kamuoyuna sunulmuş ve İngilizceye tercüme edilmiştir. Beşinci bölüm, yayınlanması bir kenara, daha önce İngilizceye bile çevrilmemiş bir röportajı gün yüzüne çıkarıyor. Franz Schultheis ve Andreas Pfeuffer'in gerçekleştirdiği bu röportaj, 1999 baharında Paris'te Boulevard Saint-Germain'da bir kafede yapılmasından bir sene sonra Almanca olarak yayımlanmıştır (bkz. Bourdieu, 2000). Özgün haliyle Fransızca yapılan röportaj için, Almanca çevirinin yayıncısı Stephan Egger'a, hem özgün ses kaydını hem de (Almanca) yayımlanan çeviriyi bize sunduğu için müteşekkirdir.

Bu bölümün başlığı röportajın tematik odağını önceden haber veriyor: 'Weber'le Birlikte Weber'e Karşı: Pierre Bourdieu ile Söyleşi'. Marksist, Durkheimci, Weberci ve bir ölçüde de Simmelci sosyolojinin temel öğelerinin Bourdieücü düşüncenin köşe taşları olarak görülebileceği yaygın biçimde kabul edilir. Gelgelelim, Bourdieu'nün yapıtının gelişimine şahsi etkileri açısından bu 'klasik' yaklaşımlar arasında bir dengesizlik olduğu sıklıkla ileri sürülmüştür. Daha spesifik olarak söylersek, yazında hem Marksist hem de Durkheimci sosyolojinin Bourdieu'nün yapıtı üstünde güçlü bir etkisi olduğunu varsaymaya ve bazı durumlarda bunu kanıtlamaya dönük belirgin bir eğilim söz konusudur (örneğin bu kitabın 2, 3 ve 4. bölümlerine bakınız). Bununla birlikte, Marx ve Durkheim'in etkisiyle mukayese edildiğinde, Weberci sosyolojinin Bourdieu üstündeki etkisi yalnızca küçümsenmemiştir, ama aynı zamanda büyük ölçüde de keşfedilmeden de kalmıştır.

Bugüne dek İngilizce konuşulan sosyal bilimler dünyasında büyük ölçüde meçhul kalan bu röportaj, Marx ve Durkheim'in Bourdieu'nün yapıtı üzerinde 'başlıca' olağanüstü etkilerde bulunan filozoflar olarak değerlendirilebileceği ve dolayısıyla Weber'in 'ikincil' bir rol oynadığı şeklindeki fikre meydan okumamıza izin verir ve doğrusu istenirse bunu yapmaya bizi mecbur bırakır. Bourdieu'nün bu röportajda verdiği ayrıntılı cevaplar, yalnızca Weber'in yapıtlarına gösterdiği geniş kapsamlı minnettarlığını değil, ama aynı zamanda Weberci sosyolojinin Bourdieücü düşüncenin bütünlüklü yapısını oluşturan *pierre angulaire* ('temel perspektif' ç.n.) olarak değerlendirebileceğini gösterir. Bu röportaj çok sayıda meseleyi bünyesinde barındırır ve Bourdieu'nün en derin ilgileri ve kanaatleriyle ilgili bazı sorunlara değinir. Bu röportajda ileri sürülen başlıca fikirleri, bir nebze kıskırtıcı bir biçimde, *Bourdieu Üzerine On Bir Tez* şeklinde özetleyeceğim burada:

1. (Althusser'inki de dâhil) bugüne değin Fransa'da var olan materyalizm formlarının başlıca kusuru, Weber'i hiçe saymış olmalarıdır. Fransız Marksistler Weber'i ciddiye almazlar zira Weber büyük ölçüde 'metodolojik bireycilik' ve 'burjuva felsefesi'nin muhafazakâr bir savunucusu olarak değerlendirilmiştir.

2. Nesnel bilginin bilimsel düşünceye atfedilip atfedilemeyeceği sorunu teorik değil, pratik bir sorundur. Bourdieu “günün sonunda can alıcı olan şey araştırmanın kendisidir, yani bizzat temel mesele üzerine yapılan araştırmadır” iddiasında bulunduğunda, bu meseleyi aydınlığa kavuşturuyordur (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 117). Toplumsal araştırmayı başlatmak için, insani pratiklerin gerçekliğiyle yakından ilgilenmemiz gerekir.

3. Koşulların değiştirilmesi ve eğitime ilişkin ortodoks materyalist öğreti, koşulların dünyevi ve kutsal mallar üstüne kurulu meşru iktidar tekeli üzerine verilen gerek maddi gerekse de sembolik mücadeleler tarafından değiştirildiğini unuttur ve eğer ilkesel olarak hiçbir şey ‘olduğu gibi kalmıyorsa’, toplumsal faaliyete katılan kimselerin toplumsallaşması ve yeniden toplumsallaşması gerekir (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 121, italikler eklendi). Bourdieücü düşüncede kategorik imperatif gibi bir şey varsa, bu imperatif toplumsal düzenlemelerin nispi keyfiliği kavrayışıdır. Toplumsal gerçekliğin şunun ya da bunun gibi olması gerekmez -yani zorunlu değildir (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 121, italikler orijinal metinde). Bourdieu’nün konstrüktivist perspektifinden bakıldığında, ‘büyük felsefi devrimler’, ‘büyük toplumsal devrimler’den ayrı olarak düşünülemez (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 120). ‘Koşulların değişmesi ile insani etkinliğin örtüşmesi’ (Marx, 2000/1977 [1845]: 172), toplumsal faillerin öznellik ile nesnellik arasındaki türdeşlikten kaçamayacağına işaret eder. Failler, alana-özgü konumlar ile habitusa özgü yatkinlikler arasındaki karşılıklı bağımlılığın toplumsal-ontolojisinden dışarı adım atamazlar. Öznellik ile nesnellik arasındaki türdeş etkileşim, her türden topluma özgü zaman-mekânsal düzenlemelerin inşa edilmesinin temelini oluşturur.

4. Weber dinsel dünyanın nüfuzu olgusundan, dünyanın biri dinsel dünya ve öteki seküler dünya olmak üzere ikileşmesi olgusundan hareket eder. Tarih boyunca toplumun kuruluşunun dünyayla bağıntılı ve onu anlamlı kılan dinsel ve seküler tarzların sıkı sıkıya birbirine geçmesi tarafından karakterize edildiği kabul edilirse, kavrayış yeteneği yüksek bir toplum bilimin hem ‘dinin ekonomi politiği’ni hem de ‘eleştirel bir din antropolojisi’ geliştirmesi gerekir. İlki, ‘sembolik olan’ ile ‘maddi olan’ın toplumsal dünyanın birbirine bağlı iki boyutu olduğu gerçeğini haklı çıkarır; ikincisi ise, uzun dönemde, toplumsal dünyanın yalnızca efsunlu bir dünya -ya da en azından sözde-efsunlu- olarak hayatta kalabileceği olgusunu hesaba katar. Dinin varoluşla ilgili meselelerle başa çıkma konusunda sahip olduğu yaygın kudreti açıklayan şey, onun anlam-bahşedici işlevidir. Varoluşsal açmazlar insanlık durumunun bir parçasını oluşturduğu sürece, dinsel -ya da en azından din-benzeri- inançlar ve pratikler toplumsal yaşamın bütünleşik bir parçası olarak kalacaktır.

5. Soyut düşünceyle tatmin ortodoks Marksistler somut eylem isterler; ama soyut düşünceyi ya da somut eylemi alana-özgü yahut habitusa-bağlı pratikler olarak düşünmezler. Karmaşık toplumların çok-merkezli doğası göz önüne alırsak şunu

kabul etmemiz gerekir; dünya üzerinde eylemde bulunmanın ve ona göre davranmanın farklı biçimleri, dünyaya konumsal olarak gömülü olmanın belirli yolları belirlenmiş ve yatkınlıklar dünyayla ilişkili olarak oluşturulmuştur. Çok-merkezli toplumsal düzenlemeler merkezsiz toplum kuramlarını gerekli kılar.

6. *Her insan, bir toplumsal ilişkiler bütünü içinde yer almakta ve kurulmaktadır.* İnsan failerin hem konumsal hem de eğilimsel belirlenimlerini anlamak için, onlar arasındaki ilişkileri yakalamamız gerekir, zira toplumsal failerin dünyada ne şekilde bulunduklarını ve onunla nasıl ilişkilendiklerini belirleyen ilişkiler, evrensel niteliklere sahip olmaktan ziyade, olumsaldır.

7. *'Dinsel duygu'nun kendisi toplumsal bir ürünse ve her din belirli toplumsal koşullar altında ortaya çıkıyorsa eğer, şu durumda eleştirel bir din sosyolojisinin görevi, dinsel alanların gerek yeniden üretimine gerekse de dönüşümüne katkıda bulunan maddi ve sembolik mekanizmalara ışık tutmak olmalıdır.* Bununla birlikte, dinsel alanlar, yalnızca duygu ve anlam ilişkileri olarak değil, ama aynı zamanda iktidar ilişkileri olarak da anlaşılmalıdır: 'dinin ekonomi politikası', maddi ilişkilerin iktidar-yüklü doğasının sembolik ilişkilerin çıkar-yüklü doğasıyla kaynaştığını (ve tam tersini) anlamak için, 'kutsal malların ele geçirilmesine dönük meşru iktidar tekeli uğruna verilen mücadeleler bünyesindeki çıkarlar'ı ortaya sermek zorundadır (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 119, italikler kaldırıldı).

8. *Tüm sosyal yaşamın esas itibarıyla pratik olduğunu ve tüm insani pratiklerin esas itibarıyla pratik olduğunu kabul etmek, toplumun pratik olarak var olduğunu kabul etmek anlamına gelir.* İşte bu yüzden insanlar karşılaştıkları insanlarla birlikte yaşamak zorundadır. İşte yine bu yüzden insanlar içerisinde kuşatılmış bulundukları bu dünyada yerleşiktirler.

9. *Ortodoks materyalizmin -yani, pratik eylemselliğin çok-katmanlı karmaşıklığını kavrayamayan mayertalizmin- en uç noktası, toplumsal-ilikisel gerçekliklerin sosyo-ekonomik ontolojilere indirgenmesidir.* Bununla birlikte, maddi ve sembolik, toplumsal dünyanın birbirine indirgenemez iki bileşenidir. Üretim tarzını anlamlandırma tarzından mahrum bırakarak var olan hiçbir toplum söz konusu olmamıştır, çünkü bir arada var olan yerleşik tüm insani düzenlemeler, maddi olarak oluşturulmuş ve sembolik olarak dolayımlanmış toplumsal ilişkilerden meydana gelir.

10. *Doğmatik felsefenin bakış açısı, skolastik saflıktır; eleştirel sosyolojinin bakış açısı ise düşünümsel eklektizmdir.* Düşünümsel eklektizmin eleştirel icrasıyla meşgul olmak, entelektüel içe-bakışa bel bağlamanın ve dolayısıyla disiplinlerüstü bir dışa-bakış yolculuğuna koyulmanın baştan çıkarıcılığına direnmeyi gerektirir. Önceden yaşamış geleneklerden istifade etmeyen hiçbir bir geleneğin ortaya çıkma ihtimali yoktur. Eleştirel bir sosyolojinin başarısı, yapay olarak bölünmüş epistemolojiler arasında bulunan zararlı sınırların üstesinden gelme hünerine bağlıdır.

11. Toplumsal failler dünyayı değişik biçimlerde yeniden üretirler; sorun onu değiştirme kapasitelerini kabul etmektir. Nasıl ki toplumsal kısıtlamaların her yere nüfuz eden gücünü algılamadan dünyada bulunmak söz konusu olamazsa, aynı şekilde 'hatırı sayılır bir özgürlük duygusu olmadan herhangi bir ilerleme kaydetmek de mümkün değildir' (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 117).

Bourdieu ve Nietzsche

Altıncı bölümde Keijo Rakhonen 'Bourdieu ve Nietzsche: Mücadele Olarak Beğeni' adlı yazısında, literatürde önemli bir boşluğu doldurarak Bourdieücü ve Nietzscheci düşünce arasında kavrayış gücü yüksek bir mukayese sunar. Rakhonen'in analizi beş bölüme ayrılmıştır.

Rakhonen ilk bölümde Bourdieu'nün beğeni kavramını inceliyor. Bourdieu'nün beğeniye ilişkin sosyolojik bir inceleme sunan ilk düşünürlerden biri olduğundan bahsetmeye değer. Max Weber, Georg Simmel, Thorstein Veblen ve Norbert Elias gibi nüfuz sahibi bilim insanları yazılarında beğeni kavramına açıkça temas etmiş olsalar da, hiçbiri beğeni kavramının sosyolojik önemiyetini sistematik biçimde araştırmamıştır. Dolayısıyla, Loïc Wacquant'dan ödünç aldığı bir ifadeye başvuran Rakhonen'in de işaret ettiği gibi, Bourdieu'nün *Ayrım*'ında bulabileceğimiz ayrıntılı bir sosyolojik beğeni izahı, 'beğeni alanındaki bir Kopernik Devrimi' olarak betimlenebilir. –Bilhassa Kantçı düşünceyle ilişkili olan- birbirinden farklı felsefi beğeni açıklamaları, beğeni-nin doğasının aşkınsal ve dolayısıyla tarih-üstü olarak belirlendiği varsayımına dayanır. Bunun tam tersine, –özel olarak Bourdieücü düşünceyle ilişkili olan- çoğu sosyolojik beğeni izahı ise, beğeni oluşumunun toplumsal ve dolayısıyla da zaman-mekânsal olarak belirlendiği fikrini ileri sürerler. Bourdieu üç farklı 'beğeni evreni' arasında ayrım yapar: 'entelektüel kültür'ün tüketimine uyarlanmış ve çoğunlukla hâkim sınıfın üyelerince edinilen 'saf beğeni' alanı; 'orta sınıf kültürü'nün tüketimine ve özel olarak orta sınıf mensupları arasında müşterek olan kültürün tüketimine yönlendirilmiş 'ortalama beğeni' alanı ve alt sınıfların mensupları arasında yaygın olan ve 'kültürsüz kültür'ün tüketimini amaçlayan 'popüler beğeni' alanı. Bir başka deyişle, insani beğeni alanı, katmanlara ayrılmış her toplum işleyişinin temelinde yatan konumsal olarak yapılaşmış nesnellik formları ile yatkınlıklara bağlı olarak yapılaşmış öznellik formları arasındaki karşılıklı etkileşimin tanımladığı ilişkisellikte dolayımlanmıştır.

Rakhonen ikinci bölümde Bourdieu'nün Kantçı beğeni kavramına dönük eleştirisini inceliyor. Bourdieücü beğeni sosyolojisi, Kantçı beğeni felsefesinin radikal bir eleştirisini sunar. Bourdieücü bir perspektiften bakıldığında, Kant'ın üç eleştirisi -*Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*- aklın ve yargı yetisinin toplumsal koşullanmışlığını hesaba katmakta

yaşadığı başarısızlık yüzünden derin bir biçimde zarar görmüştür. Kant'ın estetik aşkınsallık soruşturması, toplumsal ilişkiselliğin gerçekliğin kültürel inşasında taşıdığı kaçınılmaz hâkimiyeti göz ardı eder. Şayet estetik alanına dair aşkınsal herhangi bir şey söz konusuysa, bu bizzat aşkınlığın toplumsal olarak inşa edildiği gerçeğidir. Teorik aklın analitik saflığı, pratik aklın ahlaki evrenselliği ya da estetik yargı yetisinin aşkınsal yasaya uygunluğu hakkında spekülasyon yapmaktansa, gerçekliğe dönük algımızın ya da beğeni yetimizin niçin insani ilişkiselliğin her yerde hazır ve nazır gücünden kaçmaması gerektiğini anlamak için, öznenin toplumsal belirleyenlerini incelemek zorundayız. Menfaat-yüklü bir toplum, menfaat-odaklı failler yaratır. Nasıl algıladığımız, beğendiğimiz ya da dünya üzerinde nasıl eylemde bulunduğumuz, dünyada diğerleriyle kurduğumuz ilişkimizde nasıl konumlandığımıza bağlıdır. Demek ki beğeni tarih üstü ya da soyut bir öznellik meselesi değil, aksine toplumsal bir belirlenim meselesidir.

Rahkonen, üçüncü bölümde, Bourdieu'nün beğeni ve 'hınc' kavramlarını iktidarla ilişkili olarak inceliyor. Bourdieucü bir perspektiften bakıldığında, beğeni uğruna girilen mücadeleler, iktidar uğruna girilen mücadelelerdir. Beğeniyle ilgili tek bir hakikat varsa şayet, bu da hem oluşumu hem de anlamının sürekli olarak toplumun gündeminde olmasıdır. Beğeni algılamamızı, takdir etmemizi ve dünya üzerinde edimde bulunmamızı mümkün kıldığından dolayı bu denli güçlüyse, o halde, belirli bir beğenin ne işlenmesi ne de bu beğeniden istifade edilmesi, sembolik olarak dolayımlanmış toplumsal iktidar biçimlerine dâhil olmasından ya da bu biçimlerden dışlanmasından ayrılabilir. Dünyevi olarak konumlanmış hiçbir öznenin dışsal olarak belirlenmiş algı, beğeni ve eylem aparatlarının içsel gücünden kaçmasının mümkün olmadığını kabul edersek, şu durumda, habitusa-özgü yatkınlıklar sayesinde edinilen sınıflandırma şemaları alana-özgü konumlar uğruna verilen toplumsal mücadelelerden koparılamaz. Toplumsal dünyaya batmışlığımızın çıkar-yüklü doğası verili kabul edildiğinde, hakiki bir düşünümsel sosyolojinin kendi üzerine, kendi sınıflandırma şemaları, kendi algı programları, kendi beğeni gündemleri; hülasa, Rahkonen'in de belirttiği gibi, kendi 'hıncı' üzerine eleştirel düşünmesi gerekir.

Dördüncü bölümde 'hınc'ın doğasıyla yakından ilgilenmesi Rahkonen'i Nietzsche'nin beğeni kavramı üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Bununla birlikte, beğeni kavramının Nietzsche'nin denemelerinde oynadığı rol yorumlarsa, Nietzscheci bir bakış açısından, yalnızca 'iktidar' ile 'hakikat'ın değil, ama ayı zamanda 'iktidar' ve 'beğeni'nin birbirleriyle derinlemesine bağıntılı olduğu konusunda çok az şüphe duyulur. Nasıl ki 'güç istenci' 'hakikat istenci'nden koparılamazsa, aynı şekilde 'beğeni istenci' de 'güç istenci'nden koparılamaz. Kâh doğru kâh yanlış diye değerlendirdiğimiz şey, sıklıkla kâh doğru kâh yanlış olmasını arzu ettiğimiz şeydir. Beğeniye kategorileştirmenin güçlü-

ğü, iktidarın katmanlara ayrılmış zevksizliğiyle (tastelessness) iç içe geçmiştir. Nietzsche'nin *Thus Spoke Zarathustra*'da (Böyle Buyurdu Zerdüş) 'tüm yaşam beğeni ve beğeni duygusu üzerine verilen bir kavgadan ibarettir' sözünü kendimize hatırlatalım. Haliyle 'tüm beğeninin yaşam ve yaşam duygusu üzerine verilen bir kavgadan ibaret' olduğunu ekleyebiliriz.

İşte tam da burası, yani Rahkonen'in kaleme aldığı bölümün son kısmı, Bourdieu'nün bu kez Nietzsche ile birlikte sahneye girdiği yerdir. Şu durumda, Nietzsche ile Bourdieu'nün bir araya getirilmesinden ne öğrenebiliriz? Rahkonen'i takip edersek, her ikisinin müştereken sahip olduğu en açık özelliklerden birinin Kant-karşıtlığı olduğunu söyleyebiliriz: ikisi de, genel olarak Kant'ın kısır ve ruhani özne izahına ve özel olarak beğeni izahına makul biçimde karşıdır. Daha net biçimde söylemek gerekirse, Nietzsche ve Bourdieu Kant-karşıtı altı varsayımı paylaşırlar. İlk varsayım, beğenin çıkar-yüklü olmasıdır: meşru ve gayrimeşru beğeni formları arasındaki sembolik farklılaşma, alana-özü konumlarının çıkar-yüklülüğünün her yana yaydığı alana-özü yatkınlıkları garanti altına alan tahakkümcü ve tahakküm altına alınmış toplumsal gruplar arasındaki yapısal farklılaşmadan doğar. İkinci varsayım, beğenin perspektif-yüklü olmasıdır: dünyayı algılama tarzımız, dünyadaki konumumuza bağlıdır. Üçüncü varsayım ise beğenin bağlam-yüklü olmasıdır: dünyaya anlam vermeden önce, zaten dünyada yerleşik bulunmak zorundayızdır; dünyaya dönük bir beğeni geliştirmeden önce ise, zaten dünya bizim beğeni yetimizi geliştirmek zorundadır. Dördüncü varsayım, beğenin kültür-yüklü olmasıdır: insani öznel, bir arada var olan tüm insani nesnellik formlarına nüfuz eden zaman-mekânsal ilişkiselliğin içsel belirlenmişliğinden kaçamaz. Beşinci varsayım ise, beğenin beden-yüklü oluşudur: toplumsal olarak edinilmiş tüm yatkınlıklar, yarı-doğal koşulların bedensel olarak yerleşik izlerinden ibarettir. Altıncı ve sonuncu varsayım, beğenin iktidar-yüklü oluşudur: iktidarın katmanlaştırmacı zevksizliği, beğenin kategorileştirici güçsüzlüğünü besler. İktidar sahibi beğenin zevksiz biçimde güçlendirilmesi ile güçlü zevksizliğin zevksiz biçimde elden ayaktan düşürülmesi el ele gider. Özetle, *Wille zum Geschmack* (Beğeni İstenci) ile *Wille zur Macht* (Güç İstenci), *Wille zur Welt*'imizin (Dünya İstenci) iki bütünsel bileşenini oluşturur.

Bourdieu ve Elias

Yedinci bölümde Bowen Paulle, Bart van Heerikhuizen ve Mustafa Emirbayer, modern sosyolojideki en etkili düşünürlerden birinin yapıtıyla Bourdieu'nün oldukça müphem ilişkisini ele alıyorlar: Norbert Elias. Kısa ve öz biçimde 'Elias ile Bourdieu' başlığını taşıyan bu bölüm, bu iki düşünür arasındaki yakınsama ve ıraksama noktalarını irdeliyorlar. Bununla birlikte yazarlar, böyle bir mukayese çabasının yalnızca entelektüel spekülasyon arayışıyla değil, ama

aynı zamanda Bourdieu ile Elias'ı bir araya getirmemiz sayesinde elde edeceğimiz faydalı içgörülere ve bu iki düşünürün benimsediği yaklaşımların karşılıklı-etkileşiminden çıkarabileceğimiz önemli derslere dayanan kanaatler tarafından harekete geçirildiğinde ısrarcıdır. Dolayısıyla, bu bölümün başında yazarların da altını çizdiği gibi, temel meseleleri yalnızca Elias ile Bourdieu arasındaki benzerliklere ve farklılıklara ışık tutmak değil, ama aynı zamanda, daha da önemli biçimde, birbirinden ayrılmaklıktan birlikte değerlendirildiğinde bu iki düşünürün bakış açılarının daha kapsamlı ve daha sağlam bir sosyolojik perspektif sunduğunu kanıtlamaktır.

Yazarlar günümüz Anglofon sosyolojisinde Elias ile Bourdieu arasındaki birtakım benzerlikler ve ortak noktaların neden tartışma konusu olmadığına dair bir dizi gerekçe saptayabileceğimizi ileri sürüyorlar. İlk olarak, değişen tarihsel bağlamların kayda değer bir etkisi söz konusudur: Elias'ın çığır açıcı yapıtları İkinci Dünya Savaşı'nın zirveye ulaştığı yıllarda ortaya çıkmıştı; Bourdieu'nün etkileyici yapıtlarının tamamı ise İkinci Dünya Savaşı'ndan bir çeyrek yüzyıl sonra yazılmıştı. İkincisi, bariz bir dilsel engel problemi söz konusudur: Bourdieu'nün yapıtlarının çoğu Fransız dilinde yazmışken, Elias temel yapıtlarını Alman dilinde yazmıştı ve şahsi denemelerinin İngilizce çevirileri her daim pek güvenilir bir niteliğe sahip olmamıştır. Üçüncüsü, sosyolojik vurgularda farklılıklar söz konusudur: Elias uzun dönemli tarihsel eğilimleri ve birkaç yüzyıla yayılan gelişmeleri araştırırken, Bourdieu tikel tarihsel bağlamlarda var olan toplumsal yeniden üretimin dinamiklerine odaklanmıştı. Son olarak ise, sosyolojik bilginin rolünün bölünmesi meselesi var: Elias'a göre, sosyolojik bilgi, politik meselelerde kayda değer bir kullanım değerine sahip olmak için epey uzmanlaşmalıdır; Bourdieu'ye göre ise, düşünsel sosyolojinin normatif görevi, yalnızca toplumsal dünyanın irdelenmesi değil, aynı zamanda toplumsal dünyanın gelişimi üzerinde yapıcı ve özgürleştirici bir etkiye sahip olmaktır. Elias ile Bourdieu'nün yapıtlarını bir araya getirme fikrinin açık olmaktan uzak oluşunun çok çeşitli gerekçeleri vardır. Bununla birlikte, bu iki düşünür arasında bir dizi çarpıcı yakınlık ve ortak nokta söz konusudur. Marx, Durkheim ve Weber gibi Kıta Avrupası'nın sosyologları kadar, Husserl, Cassirer ve Heidegger gibi filozoflar da her ikisini ciddi ölçüde etkilemiştir. Her ikisi de akademik kurumların iktidar-yüklü ortamı içerisinde itiş kakış kendi yollarını bulmuştur. Ve her ikisi de toplumsal içerme ve dışlama süreçlerinin maddi sonuçlarını deneyimleyip eleştirmiştir. Dolayısıyla iki düşünür arasında derin entelektüel, biyografik ve ideolojik benzerlikler vardır. Elias ile Bourdieu arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri hesaba katan bu bölüm, onların denemelerinde merkezi bir yer işgal eden üç kavrama odaklanarak bu iki düşünür arasındaki temel yakınsama ve ıraksama noktalarını araştırıyor: habitus, alan ve iktidar.

Bourdieu bu kavramsal üçlüyü nasıl işe koşar? İlk olarak, Bourdieu'nün de ısrarla vurguladığı gibi, habitus, alan ve sermaye kavramlarının onun toplum mimarisinde birbiriyle bağıntılı kavramlar olarak görülmesi gerektiğini hatırlatmalıyız kendimize. Bir başka deyişle, habitus, alan ve sermaye birbirinden bağımsız olarak var olamayacak üç toplumsal temeli oluşturuyor. Toplumsal bakımdan yetenekli bir fail, kendisine farklı alanlarda gömülü farklı sermaye formları edinme kabiliyeti veren bir habitusla donatılmıştır. Bourdieu'nün erken ya da geç dönem yapıtına göz atıp atmadığımızdan bağımsız olarak, bu üç toplumsal temel arasındaki karşılıklı bağımlılık, onun denemelerinin her yerinde hazır ve nazırdır: yatınlıklar açısından yapılaşmış habitus aygıtları, konumsal olarak yapılaşmış toplumsal alan türleri ve düzenli olarak yapılaşmış sermaye kaynakları, hep birlikte toplumun ilişkisel olarak yapılaşmış alanını biçimlendirir.

Elias bu kavramsal üçlüyü nasıl işe koşar? Elias'ın denemelerinde de habitus, alan ve iktidar kavramları karşılıklı bağımlı olarak idrak edilir, fakat onun bu kategorilere atfettiği anlamlar nedir? Eliascı anlamda bir alanın tanımlayıcı özelliği, sürekli değişen dengeler ve güç dengesizlikleriyle ilişkisel dinamiklerin ürettiği bir toplumsal uzamı betimlemesidir. Bu bakış açısına göre, bir alan, birbirlerine bağımlı aktörler ve eylemler silsilesi ya da ağından oluşur. İlişkisel olarak kurulmuş alanların toplumsal yaşamdaki kaçınılmaz hâkimiyetini göz önüne alırsak, tüm eylemlerimizin kaçınılmaz olarak dinamik karşılıklı bağımlılık zincirlerine ve iktidarın sürekli değişen ağlarına yakalandığını görürüz. Habitusun en ilginç özelliklerinden biri, derinlemesine birbirlerinin içine geçmiş mikro ve makro sosyolojik dinamiklerin, içsel olarak yerleşiklik kazanmış ve dışsal olarak maddileşmiş yönlendirme mekanizmaların somut bir dışavurumu olmasıdır. Dolayısıyla Elias'ın ünlü 'uygarlık süreci'nin her yere yayılan gücü, her failin öznelliğine sızan ve dolayısıyla kendisini habitusu-kolonize eden bir gerçeklik olarak kuran toplumun gelişimini şekillendirme kapasitesinde dışa vurulmuştur. Gerçi, Elias'ın da vurguladığı gibi, insani habitusun oluşumu sık sık toplumsal yapıların dönüşüme ayak uyduramaz; makro-toplumsal dönüşümlerin kendilerini insanların gündelik alışkanlıklarına dâhil etmek için doğal olarak devasa bir zaman sürecine ihtiyaç duymasının gerekçelerinden biridir bu. Toplumsal gücün etkililiği, gündelik kesinliğin hemen göze çarpmayan bir formu olarak kendi güçsüzlüğünün mevcudiyetini ileri sürebilme hünerine bağlıdır. Bununla birlikte, Eliascı bir bakış açısından tuhaf görünen şey, iktidarın hem hiyerarşi hem de karşılıklı bağımlılıkla, hem rekabet hem de işbirliğiyle ve hem yıkım hem de rıza göstermeyle alakalı olmasıdır; biz sadece diğer insanlara bağımlı olmamız değildir, daha çok nesnel bakımdan bizden aşağı yukarı daha güçlü olan insanlara bağımlıyızdır. Özetle, toplumsal ilişkilere gömülü olmak, iktidar ilişkilerinin inşasına iştirak etmek anlamına gelir.

Bu muhakemeler doğrultusunda, Bourdieu ile Elias'ın yapıtlarının ilk başta görüldüğü kadar ayrı düşmüş olmadıklarını ve habitus, alan ve iktidar kavramsal üçlüsünün her iki düşünürün denemelerinde merkezi bir rol oynadığını ileri sürmek adil gibi görünüyor. Bourdieu ile Elias'ın şahsi kavramsal araçlarının ve sosyolojik çerçevelerinin somut bağıntılarını örneklemek isteyen Paulle, van Heerikhuizen ve Emirbayer, Bourdieu ve Elias'ın, yirminci yüzyılda sporu ciddiye alan ve modern sosyal yaşamın merkezi ve gerçekten de aydınlatıcı bir unsuru olarak gören biricik etkili sosyologlar olduğunun altını çizerek spor örneğinden faydalanırlar. Yazarlar, Bourdieu ile Elias'ın spora dönük şahsi yaklaşımlarına göz atarsak, bu ikili arasında var olan olağanüstü ve geniş kapsamlı benzerliğin açık hale geleceğini ileri sürerler. Elias ve Bourdieu, her şeyden önce, sporun failler arasındaki rekabette, yeteneklerin geliştirilmesinde, kuralların normalleştirilmesinde ve kaynakların seferber edilmesinde duyusal öz-denetimin ve bedensel öz-disiplinin özellikle kayda değer bir rol oynadığı toplumsal bir alan olarak değerlendirilebileceği görüşünü paylaşır. Bu itibarla spor alanı, kusursuz bir toplumsal alandır, zira tüm toplumsal alanlar, iktidar uğruna verilen rekabetçi mücadeleler ve belirli işleyiş tarzları sayesinde ilişkisel olarak inşa edilmiş ve normatif olarak kodlanmış olanaklılık uzamlarıdır. Habitus alanın bünyesinde olduğundan alanın da habitus bünyesinde olduğunu ileri sürmek, oyuncu oyun bünyesinde olduğundan oyunun da oyunca bünyesinde olduğunu ileri sürmektir. Toplumsal faillerin gücü, yalnızca oyunun sonucunu değil, ama aynı zamanda kurallarını da belirleyebilme yönündeki pratik kapasitelerine bağlıdır.

Bourdieu ve Adorno

Simon Susen, sekizinci bölümde, modern toplumda kültürün dönüşümünü Pierre Bourdieu ile Theodor W. Adorno'nun yapıtlarından istifade ederek inceliyor. 'Bourdieu ve Adorno: Modern Toplumda Kültürün Dönüşümü: Eleştirel Bir Kültürel Üretim Kuramına Doğru' başlıklı bölüm, dört kısımdan oluşuyor: ilk bölüm kültür kavramı üzerine birtakım genel düşünceler sunuyor; ikinci bölüm ise Bourdieu'nün kültür analizine, bilhassa da onun 'kültür ekonomisi'nin toplumsal işleyişine dönük ilgisine odaklanıyor. Üçüncü bölüm, Adorno'nun kültür analizine, özellikle de onun 'kültür endüstrisi'nin toplumsal gücüne dönük ilgisine yoğunlaşıyor; dördüncü ve son bölüm ise, modern toplumda kültürün dönüşüme ilişkin şahsi açıklamalarıyla bağlantılı olarak Adorno ile Bourdieu arasında bir mukayese yapıyor.

(1) Kültür kavramıyla bağlantılı olarak, kültürün birbiriyle bağlantılı en az üç anlamını ayır edebileceğimizi aklımızda tutmamız önemlidir; kültür sosyolojik, felsefi ya da estetik bir kategori olarak kullanılabilir. Sosyolojik bir kategori olarak kültür kavramı, verili bir grup insan tarafından üretilen ve yeniden

Üretilen istisnai bir yaşam tarzına gönderme yapar. Bu itibarla kültür, insani birlikteliğin zaman-mekânsal bakımdan olumsal bir tarzını tasvir eder; nasıl ki farklı yaşam formları farklı kültürler üretiyorsa, aynı şekilde farklı kültürler de farklı yaşam formları üretilir. Felsefi bir kategori olarak kültür kavramıysa, insani bir ideal olarak kavranabilir. Bu itibarla kültür, 'zihnın' ya da 'tinin' aşkınsal gücünün tayin ettiği ilerlemeci bir gelişmeye sahip ve giderek farklılaşan sosyal kurumlarda somutlaşan gelişmiş toplumların uygarlığına ait bir başarıyı tanımlar; her toplumun evrimi üyelerinin eğitimine bağlıdır. Estetik bir kategori olarak kültür kavramı, sanatsal yaratıcılığın ayırt edici bir insani dışavurumuna işaret eder. Bu itibarla kültür, bir sanatsal ve entelektüel yapıtlar kllyatı ve insan yaratıcılık için mkemmek bir araçtır; kültür, entelektüel üretim ve sanatsal dışavurum gücü sayesinde, dünyaya ayırt edici bir insani anlam katma kapasitesinin hem bir sonucu hem de bir aracıdır. Hülasa, insani yaşamın normatif, amaca yönelik ve yaratıcı veçheleri, kültürün sosyolojik, felsefi ve estetik potansiyelleri vasıtasıyla gerçekleştirilir.

(2) Denemelerinde kültür incelemesine atfettiği paradigmatik önem göz önüne alınırsa, Bourdieu'nün sosyolojik kuramı bir kültür kuramı olarak değerlendirilebilir. Bourdieucü bir bakış açısına göre, genel bir kültür teorisine yaslanmayan genel toplumsal teorisi diye bir şey yoktur. Bourdieu'nün genel olarak kültür izahı ve özel olarak kültürel ekonomi izahı incelendiğinde, özellikle  toplumsal süreç kayda değerlidir: kültürün farklılaşması, metalaşması ve sınıflandırılması. (i) Modern dünyada kültürün farklılaşması kendini en kayda değer biçimde 'kısıtlanmış kültürel üretim alanı' ile 'geniş ölçekli kültürel üretim' alanı arasında giderek artan ayırmada gösterir. Seçkin bir topluluk tarafından yaratılıp meşulaştırılan ilki, ayrıcalıklı kültürel mallar üreten bir kamuya tahsis edilmişken, kitle toplumu tarafından yeniden üretilip meşulaştırılan ikincisi ise, yaygınlık kazanmış kültürel mallar tüketicilerinden oluşan bir kamuya ayrılmıştır. (ii) Modern dünyada kültürün metalaşması, kapitalizm koşulları altında üretilen sembolik malların ikiyezl bir gerçekliği sergilediğinin göstergesidir: bu mallar hem kültürel kullanım değerine hem de iktisadi değişim değerine sahiptirler. Kültürün metalaşmasının ulaştığı düzey, piyasanın toplumu kolonize etme düzeyini yansıtır. Kültürün metalaşması, biçimin işlev üzerindeki üstünlüğünü pekiştirmesi, temsil tarzının temsil nesnesi üzerindeki hükümranlığı, gösterenin gösterilen üzerindeki ağırlığı ve dolayısıyla görünüşün öz üzerindeki baskınlığı açısından bir problematik oluşturur. (iii) Modern toplumda kültürün sınıflandırılması, sembolik mücadelelerin meşru kaynakların bölüşümü uğruna verilen iktidar mücadeleleri olduğunu gösterir. Meşru bir şekilde yerleşiklik kazanan failler, meşru bir şekilde sınıflandırılmış, yatkınlıkları açısından topluma maruz kalmalarıyla dolayım lanmaları ve konumsal olarak belirlenmiş olmaları sayesinde edindikleri öznel kültürel kaynakları seferber etme hünerine sahip, tasnif edilmiş fail-

lerdir. Kültürel tüketim kalıpları, toplumsal meşruiyet kalıplarını üretmek ve yeniden üretmek için, estetik algı ve beğeni kalıplarını üretmek zorundadır.

(3) Adorno'nun modern toplumda kültürün dönüşüme dair analizinin sahip olduğu karmaşıklığın üzerinde fazlaca durmamız zordur. Gerçi, izahının karmaşık yapısına karşın, genel olarak Adorno'nun toplum kuramında ve özel olarak kültür kuramında merkezilik gösteren bir kavram varsa eğer, bu kültür endüstrisi kavramıdır. Adornocu bir perspektiften, kültür endüstrisinin yükselişi, geç kapitalizm koşullarında kültürün değişen doğasının bir semptomudur. İşin doğrusu, modern toplumda kültürün dönüşümünü yansıtan üç toplumsal süreç vardır: kültürün yaderkleşmesi, metalaşması ve standartlaşması. (i) Modern dünyada kültürün yaderkleşmesi, yeri doldurulamaz bir 'sanatsal yaratıcılık kaynağı' olmayı asla bırakmasa da, kültürün esas itibariyle bir 'sistemik işlevsellik aracı' olarak kullanıldığı gerçeğini yansıtır. Esasen araçsal aklın yönlendirdiği, bütünüyle idare edilen bir dünyada kültür, toplumsal tahakkümün bütünleyici bir silahına dönüşmüştür. (ii) Modern dünyada kültürün metalaşması, asli amacı 'ereksiz ereksellik' olan kültürün 'piyasa erekselinin amaçsızlığına' doğru yönelmiş bir varoluş durumuna indirgendiği gerçeğini tasvir eder. Geç kapitalizm koşullarında piyasa, en özerk toplum alanlarını dahi kendine tabi kılabilir. (iii) Modern dünyada kültürün standartlaşması, kültürün esas işlevinin 'dönüştürücü bir bireysellik alanı' olmaktan ziyade, 'toplumsallığı yeniden üreten bir makine' olarak hizmet etmek olduğu, giderek senkronize olan ve olmaya devam eden bir toplumda yaşadığımız anlamına gelir. Zira geç kapitalizm koşullarında, kültür endüstrisi bütün bir topluma sistemik buyruklarını dayatmakta, böylece kültürü üzerine standartlaştıran piyasanın standart kıyafetini geçirmeye zorlamakta ve toplumsal gösteriyi sosyal düzenin temel meşrulaştırıcı dayanaklarından birine dönüştürmekte başarılı olmuştur.

(4) Adornocu ve Bourdieücü düşünce arasında esaslı farklılıklar bulunmasına rağmen, modern toplumda kültürün rolü ve yapısına ilişkin olarak iki perspektifin paylaştığı bir dizi temel varsayım vardır. Bu bölümün son kısmında da gösterildiği gibi, her iki yaklaşım, en az beş düzeyde birleşirler. (i) Kültür ile ekonomi arasındaki ilişkiye gösterdikleri ilgi söz konusu edildiğinde, her iki izahın da modern toplumda kültürün metalaşmasının altına yatan dinamik mekanizmaları aydınlığa kavuşturduğu söylenebilir: gelişmiş toplumlar her yerde hazır ve nazır kültür ekonomileri ve epey sağlam kültür endüstrileri tesis etmişlerdir. Kültür ile tahakküm arasındaki ilişkinin peçesini kaldırmayı aklına koymuş her iki izah da, kültürün modern toplumdaki sistemik işlevselliğinin çıkar-yüklü doğasını araştırır: her türden sembolik mallar ve kültürel metalar ekonomisi, bir toplumsal iktidar ekonomisinde yerleşiktir. (iii) Dikkatimizi kültür ile meşruiyet arasındaki ilişkiye çeken bu iki izah da bize modern toplumda kültürün sınıflandırılmasını destekleyen katmanlaştırmaları

cı her tarafa nüfuz etme durumunu hatırlatırlar: kültürel sınıflandırma uğruna verilen mücadeleler, ideolojik meşruluğun toplumsal kalıplarıyla iç içe geçmiş mücadelelerdir. Kültür ile tarih arasındaki yakın ilişki doğrultusunda yol alan her iki izah da, her kültürel özgüllük formunun zaman-mekânsal olarak belirlenmiş olduğunda ısrarcıdır. (v) Eleştirel sosyologların kültür ile özgürleşim arasındaki normatif ilişkiyi düşünme göreviyle yüz yüze gelmesi gerektiğine inanan her iki yaklaşım da, yalnızca modern dünyada kültürel dönüşümün elden ayaktan düşüren sonuçlarını değil, ama aynı zamanda güçlendirici potansiyellerini anlamlı kılmamıza olanak verir: özgürlükçü toplumlar özgürlükçü kültür formları olmaksızın anlaşılamaz.

Bourdieu ile Honneth

Mauro Basaure, dokuzuncu bölümdeki 'Müphemliğin Grameri' yazısıyla, Axel Honneth'in geliştirdiği eleştirel kuram üzerindeki Bourdieu etkisini inceliyor. Basaure'nin temel tezi şu: Honneth'in Bourdieu ile ilişkisine derin bir müphemlik damgasını vurmuştur. Bourdieu'nün yapıtı, bir yandan, Honneth'in eleştirel kuramı yeniden formüle etmesinde, bilhassa da tarihsel gelişmenin itici gücünün toplumsal mücadeleler olduğuna dair görüşünde merkezi bir rol oynar; öbür yandansa, Honneth, toplumsal yaşamın normatif kuruluşunu hesaba katmakta başarısız olmakla ve aşırı derecede kötümser ve esas itibarıyla faydacı bir toplumsal eylem kavrayışı ileri sürmekle suçladığı Bourdieu'nün yaklaşımına karşı derinlemesine eleştireldir. Bir başka deyişle, Honneth ile Bourdieu toplumsal ilişkileri iktidar ilişkileri olarak idrak ettiklerinde birbirlerine yakınsıyorken, Honneth Bourdieu'yü toplumun etkileşimli işleyişine imkân tanıyan anlam-yüklü normatifliğe yeterince dikkat kesilmemekle eleştiriyordur. Basaure dört adımda ilerler: ilk olarak, Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramının temel taşlarını sunar; ikinci olarak, çoğu yorumcunun neden Honneth'in cana yakın Bourdieu yorumunu görmezden gelmeye eğilimli olduğunu izah etmeyi amaçlar. Üçüncü olarak, Bourdieücü düşüncenin Honneth'in tanınma kuramı üzerindeki etkisini analiz eder; dördüncü ve son olaraksa, Honnethci ve Bourdieücü düşüncelerin ortak temellerini, bilhassa da şahsi toplumsal yaklaşımlarında Honneth ile Bourdieu'nün tanınma uğruna mücadelelere atfettikleri role istinaden araştırır.

İlk adımla ilişkili olarak Basaure, Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramının üç ana eksenini birbirinden ayırır: (i) yorumlayıcı bir ahlaki-sosyolojik eksen, (ii) yeniden-inşacı bir tarihsel-felsefi eksen ve (iii) politik-sosyolojik bir eksen. İlk eksen, toplumsal eylemlerin arkasındaki ahlaki dürtüleri hesaba katmayı amaçlayan kavramsal bir çabayı yansıtır (karşılıklı tanınma süreçlerinde temellenen özneler arası ilişkilerin mikro-düzeyi); ikinci eksen, ahlaki gelişime dair geniş çaplı tarihsel dönüşümlerle meşgul olur (ko-

lektif öğrenme süreçlerinde temellenen toplumsal ilişkilerin makro-düzeyi); ve üçüncü eksen ise, toplumsal mücadelelerin politik doğasını ve bu mücadelelerin antagonistik kolektiflerin normatif inşasına katkıda bulunma biçimlerini yansıtır (mücadeleci süreçlere dayanan toplumsal ilişkilerin normatif düzeyi). Honneth'in teorik çerçevesinde merkezi olan şey, bütün bu üç eksenin ahlaki bir boyuta sahip olduğu varsayımdır. Daha farklı biçimde koymak gerekirse, toplumsal mücadeleler doğaları gereği ahlaki mücadelelerdir, zira toplumun kuruluşu uğruna verilen her mücadele, normatifliğin kuruluşuyla yakından ilişkilidir. Honneth'in temel Bourdieu eleştirisinin devreye girdiği yer tam olarak burasıdır: Honneth Bourdieu'yü toplumsal mücadelelerin ahlaki boyutuna yeterince dikkat göstermemekle suçlar.

İkinci adıma geldiğinde Basaure, çağdaş toplumsal mücadele kuramlarının iki analiz düzeyi arasındaki farklılığı, yani ahlaki-sosyolojik eksen açısından can alıcı olan 'neden' sorusu ile politik-sosyolojik eksen için merkezi olan 'nasıl' sorusu arasındaki farklılığı hesaba katmaktaki başarısızlıkla karakterize olduğunu ileri sürer. Basaure, Honneth'in toplum kuramında, ikinci eksenin büyük ölçüde geliştirilmeden bırakılmışken, ilk eksenin fazlasıyla geliştirildiğini iddia eder. Bu da çoğu yorumcunun Honneth'in cana yakın Bourdieu yorumunu görmezden gelme eğilimlerinin gerekçelerinden biri olarak görünüyor: Honneth'in bizim toplumsal tanınmanın çeşitli formlarına dönük gündelik araştırmalarımızın normatif doğası üzerindeki vurgusu, Bourdieu'nün toplumsal eylemin çıkar-yüklü formlarıyla meşguliyetimizin stratejik doğası üzerindeki ısrarıyla uzlaştırılamaz gibidir. Bununla birlikte, bu iki konum arasındaki ilişkiyi anlamlı kılma çabasına girilebilir. Bourdieücü 'çıkarcı', 'yanıl-sama' ve 'doksa' gibi 'üstyapısal' kavramların 'alan', 'habitus' ve 'sermaye' gibi 'altyapısal' kavramlarla ilişkili kullanımı, toplumsal güç ihtilaflarının tanınma uğruna mücadeleler tarafından harekete geçirildiğini ileri sürer.

Üçüncü adımla ilgili olarak Basaure şu noktanın üzerinde durur: Honneth'in denemelerinde, politik-sosyolojik eksen, ahlaki-sosyolojik eksene gömülmüş gibi görünür. Dolayısıyla Honnethçi toplumsal analiz çerçevesinde, 'ahlaki' olanın 'politik' olan üzerindeki üstünlüğü varsayımıyla yüz yüze gelmekteyizdir: toplumsal ilişkiler esas itibarıyla politik ve amaca dönük olmaktan ziyade, ahlaki ve normatif olarak kavranırlar. Gelgelelim, Honneth'in tanınma uğruna mücadeleler (*soziale Anerkennung*) izahında merkezi olan şey, öznenin toplumsal itibara (*soziale Wertschätzung*) olan bağımlılığının yarattığı derin müphemliktir. Nasıl ki toplumsal tanınmanın mevcudiyeti bireylerin güçlenmesini mümkün kılıyorsa, aynı şekilde toplumsal tanınmanın yokluğu da bireylerin güçten düşmesine sebebiyet verir. Toplumsal saygı yoksunluğu (*soziale Mißachtung*) hissinin karakterize ettiği bireysel ve kolektif deneyimler, insan öznelliğinin kolayca kırılabilirliğinin göstergeleridir. İnsanların toplumsal tanınma mekanizmalarına bağımlılığı öylesine güçlüdür ki bi-

reylerin kendilerini gerçekleştirme ihtimali, insanların karşılıklılık ve öznel-
arasılığa dayanan bağlar kurarak topluma uyum sağlam kapasiteleri olmaksı-
zın kavranabilir değildir. Bourdieucü analiz bu yorumsamacı ahlaki-sosyolojik
eksenle dolaysız olarak ilgilenir öyle ki öznelin karşılıklı tanınmaya olan
bağımlılığı kaçınılmaz biçimde çıkar-yüklüdür; toplumsal tanınmaya sadece
bağımlı değildir, aynı zamanda onda bir çıkarımız vardır, zira toplumsal
saygınlığa erişim, toplumsal iktidara sürekli erişimin bir önkoşuludur. Farklı
toplumsal alanlardaki farklı toplumsal gruplar farklı toplumsal tanınma kay-
naklarını seferber ederek farklı toplumsal iktidar formları uğruna mücadele
verirler. Tüm sermaye formları -özellikle iktisadi, kültürel, politik ve dilsel
sermaye- ancak ve ancak minimum düzeyde bir simgesel sermayeye döndü-
rebildikleri ölçüde toplumsal değere erişebilirler. Alana özgü her tür normatif-
lik formunun uzun dönemli sürdürülebilirliği, mümkünse şayet, genel kabul
edilebilirliğini öne sürüp dayatmak için yeterli sembolik meşruiyete erişme
kapasitesine bağlıdır.

Bourdieucü düşüncenin Honneth'in tanınma sosyolojisi için can alıcı ol-
duğunu ispat etmeye girişen bu bölümün dördüncü ve son adımıyla ilgili
olarak Basaure, Honneth'in hem 'kapsamlı' hem de 'dinamik' bir toplumsal
mücadele kavrayışına sahip olduğunu öne sürer. 'Kapsamlı' anlamıyla top-
lumsal mücadeleler, açıkçası kamusal alanda gözle görünür ve kolektif olarak
tanınmış mücadelelerden özel alandaki büyük ölçüde gizli kalmış ve hemen
hemen hiç sorunsallaştırılmamış ihtilaf formları arasında değişiklik gösterir.
'Dinamik' anlamıyla toplumsal mücadeleler ise zamanla dönüşür ve dolayı-
sıyla söylemsel olarak temsil edilme ve politik olarak yorumlanma biçimleri
de dönüşür. Toplumsal mücadelelerin yalnızca eklektik doğalarını değil, sü-
reçsel doğalarını da hesaba katarsak, şu durumda, maddi ve sembolik iktidar
uğruna verilen toplumsal mücadelelerin, bireysel ve kolektif faillerin bu mü-
cadeleleri anlamlandırma ya da anlamlandıramama biçimlerinin sürekli dö-
nüştüğünü kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla geniş kapsamlı bir eleştirel
kuramın hem tanınma uğruna mücadelelerin hem çok-yönlü hem de dinamik
doğalarını hakkıyla ele alması ve dolayısıyla, kendisini maddi ve sembolik
kaynaklar uğruna girilen sürekli bir rekabette ortaya koyan toplumsal mü-
cadelelerin taşıdığı varoluşsal ehemmiyetinin çeşitli biçimlerine ışık tutması
lazımdır.

Bourdieu ve Din

Bourdieu'nün din sosyolojisiyle ilişkisi üzerine yorumunda Bryan S. Turner,
onun dine dönük yaklaşımının güçlü ve zayıf yönlerine dair geniş kapsamlı
bir izah sunuyor. İşin doğrusu, 'Pierre Bourdieu ve Din sosyolojisi' başlıklı
bölüm, beş adet meseleyle ilgileniyor: ilk mesele, dinin modern dünyada ya-

şadığı nispi çöküş; ikinci mesele, çağdaş dünyada dinin görünür canlanışı; üçüncüsü, seküler ve dinsel akıl yürütme biçimlerini uzlaştırmaya dönük son dönem girişimler; dördüncüsü, Bourdieu'nün din izahı ve sonuncusu ise, Kuzey Amerika'daki din sosyolojisinde görülen son dönem gelişmelerin giderek etkili hale getirdiği 'yeni paradigma'.

İlk meseleye, modern dünyada dinin nispi çöküşü meselesine bakan Turner, sekülerleşme tezinin klasik sosyolojik söylemde bugüne kadar büyük ölçüde sorgulanmadan kalmış merkezi bir unsur olarak görülebileceğine işaret ediyor. Sekülerleşme tezi, modern toplumlardaki sekülerleşme süreçlerinin birbiriyle ilişkili be eğilimi kapsadığı varsayımına dayanır: endüstrileşme, farklılaşma, özelleştirme, refah artışı ve akılcılaşıma. (i) Toplumsal sistemin endüstrileşmesi, geleneksel toplumların dinsel olarak düzenlenmiş formlarını karakterize eden, yüz yüze kurulmuş bağların zayıflamasına sebebiyet vermiştir. (ii) Toplumsal sistemin -devlet, piyasa, bilim, sanat ve din gibi- birlikte var olan çeşitli ve rekabet halindeki alanlar halinde farklılaşması ise, öteki toplumsal alanlar arasında var olan bir alan derekesine indirgemıştır. (iii) Toplumsal sistemin özelleştirilmesi, dinin kademeli olarak özel alana hapsedilmesine katkıda bulunmuştur. (iv) Toplumsal sistemin refahının arttırılması -yani, uzmanlaşmış kurumların sunduğu toplumsal refah koşulları- ise, yaşam standartlarının kayda değer bir iyileştirilmesiyle neticelenmiş ve insanların ampirik gerçeklik üzerindeki doğa üstü güçlerin kontrol edilemez iktidarına dair inanca bağlılığının altını oyarak, hem kısa hem de uzun dönemli risklerin indirgemesine katkıda bulunmuştur. (v) akıl ve bilimin iman ve batıl inancın giderek yerini almasıyla harekete geçirilen toplumsal sistemin akılcılaştırılması, geleneksel toplumların 'büyülü dünyası'nın modern toplumların 'büyüsü bozulmuş dünyası'na dönüşümüyle sonuçlanmıştır.

Çağdaş dünyada dinin görünür canlanışı meselesiyle ilgili olarak Turner, dinin ortadan kalkmaktan uzak olduğunu ve sonuç olarak, son yıllarda sosyologlar ve filozofların dinin ciddiyetle ele alınması gerektiği sonucuna ulaştıklarını anımsatıyor bize. Turner, geç modern toplumlarda dinin canlanmasıyla bağlantılı kimi temel gelişmeleri saptar: örgütlü komünizmin 1990'ların başındaki çöküşü, Doğulu sosyalist bloğun benimsediği din-benzeri bir ideoloji olarak Marksizm-Leninizmin takip eden gerilemesi, küreselleşmenin yükselişi ve dünya çapında diasporacı toplulukların ortaya çıkışı. Demek ki çağdaş bağlamda 'kalpsiz dünyanın kalbi'nin merkezinde yatan şey ne olursa olsun, dinin yalnızca geleneksel toplumdan modern topluma geçişte değil, aksine, geç modern toplumlarda, dünyanın çeşitli kısımlarında -özellikle Amerika, Afrika ve Asya'da, ama aynı zamanda kıta Avrupa'sının kimi bölgelerinde- genişlediğini ve giderek adapte olma, soğurulma ve dönüştürme güçleri kazandığını ileri sürmek için doyurucu kanıtlar vardır.

Son dönemdeki dinsel ve seküler akıl yürütme biçimlerini uzlaştırma girişimleriyle alakalı üçüncü bölüme geldiğinde Turner, son dönem denemelerinde seküler ve dindar vatandaşların birlikte barış içinde yaşama hünerine sahip olduğunu ve dahası bu insanların hem ahlaki hem de pratik olarak akıl ile inanç arasında verimli bir diyalog kurma meselesiyle yüz yüze gelmek zorunda olduğunu göstermek için kesintisiz ve güçlü bir çaba göstermiş Jürgen Habermas'ın yapıtından istifade eder. Seküleristler, çoğulcu ve çok kültürlü toplumların inşasına ciddi ciddi girişmeyi hedefliyorlarsa, dinsel pratiklerin ve inançları marjinalleştirmek bir yana, görmezden dahi gelemezler. Bununla birlikte dindar vatandaşlar, olgunlaşan ve aklın rehberliğindeki toplumların kuruluşuna gerçekçi olarak katılma arayışındalarsa, seküler yaşam ve düşünce tarzlarını şeytanlaştırmak bir yana, ihmal dahi edemezler. Her ne kadar geç modern toplumlarda gerek 'ait olmadan inanmak' gerekse de 'inanmadan ait olmak' meselesi dinsel yeniden üretimin baskın biçimi olmasına rağmen, post-seküler toplumlarda, nasıl ki 'akıl yürütmeden inanmak' söz konusu değilse, 'inanmadan akıl yürütme'nin de söz konusu olamayacağından şüphe yoktur.

Dördüncü meseleye, Bourdieu'nün din izahına geldiğimizde, sorulması gereken bariz soru şudur: Bourdieu'nün din izahından ne öğrenebiliriz? Turner'in bu soruya verdiği yanıt, kendisinin de kabul ettiği gibi, bir nebze paradoksaldır: bir yandan, bu yanıt, Bourdieu'nün din üzerine o küçük yapıtında geliştirdiği din analizinin bilhassa kavrayış gücü yüksek bir analiz olmadığını ve Max Weber'in sosyolojik din yorumlarıyla Louis Althusser'in felsefi din yorumlarının bir sentezinden oluştuğunu ileri sürer. Diğer yandan habitus, alan ve sermaye gibi Bourdieu'nün kavramsal araçlarının, ruhani inançlar açısından değil, somutlaşmış pratikler bağlamında dinin sosyolojik gücünü kavramamıza imkân sunan kullanışlı bir analitik çerçevenin inşasını mümkün kıldığını söyler. Turner, işlevselci eğilimleri verili olarak alındığında, Bourdieu'nün dinsel izahının, 'halkın afyonu' olarak hizmet eden Marksist din görüşünün, toplumsal meşruiyet edinmeye yönelmiş 'iktidar mücadelelerin aracı' olarak hizmet eden Weberci din kavrayışının ve insani özneliği denetim altında tutmak için seferber edilen 'ideolojik aygıt' olarak hizmet eden Althusserci din görüşünün ham bir bireşimine dayandığını savunur. Demek ki Bourdieücü bir perspektiften bakıldığında, eleştirel bir din sosyolojisinin görevi, dinsel alanlardan sökülüp atılan ruhani öznelere doktrinlerinden ve resmi inançlarından ziyade, bu alanda yerleşik bulunan somut failerin çıkarlarını ve fiili pratiklerini açıklamaktır. Bu konuma göre, toplumsal inançlar bütünü belirleyen toplumsal ilişkiler bütünüdür. Bourdieu'nün dine dönük yaklaşımını takdir etmektense, Turner Bourdieu'yü neredeyse münhasıran alana-özgü konumlara ve habitusa özgü yatkınlıklara odaklandığı için eleştirir. Bir başka deyişle, toplumsal kesinliği yeniden üreten düzenekleri abartmakla ve

dinsel alanlardaki toplumsal failliğin dönüştürücü potansiyellerini hafife almakla itham eder. Tartışmanın altı, Turner'ın Bourdieu'nün az çok indirgemeci yorumu ve Weber'in din sosyolojisinin kısmen yanlış yorumu ile ilgili yaşadığı hayal kırıklığı tarafından çizilmiştir.

Şimdilerde Kuzey Amerikan din yaklaşımlarında hüküm süren 'yeni paradigma'ya ilişkin beşinci meseleye geldiğinde yazar dikkatini, dinin ekonomik yorumlarınca örneklenen çağdaş din sosyolojisindeki bir dizi yeni varsayımaya yöneltir. 'Eski' Avrupa paradigmasından 'yeni' Kuzey Amerikan paradigmasına kayış, sembolik ve ideolojik boyutlar üzerine bir vurgudan gelişmiş toplumlardaki dinsel davranışın ekonomik ve pragmatik veçheleri üzerindeki vurguya geçişi yansıtır. Bu paradigmatik geçiş, üç farklı boyuta odaklanılarak gerçekleştirilme eğilimindedir: (i) seküler ve geç modern toplumlarda dinin değişime ayak uydurması; (ii) dinin muhtelif toplumsal işlevleri ve manevi piyasalar; (iii) dinsel bakımdan temellendirilmiş anlam taleplerinin kültürlerarası sürekliliği. Bourdieu'nün akılcı eylem kuramlarına yaslanan sosyal-bilimsel yaklaşımlara karşı derinlemesine eleştirel olduğu çok iyi bilinir. Bununla birlikte Turner, zannedilenin aksine, dikkatlerimizi Bourdieu'nün dinsel alanlar analizi ile dinsel piyasalara dönük akılcı seçim modeli arasındaki çarpıcı benzerlikler bulunduğu gerçeğine yöneltir. Her iki yaklaşım da, 'çıkarlar', 'menfaatler' ve 'rekabet' gibi ekonomik kavramlar üzerinde temellenen bir sosyolojik konfor alanında gidip gelir. Dinsel alanlar ekonomisi, bir dinsel piyasalar siyaseti olmaksızın anlaşılamazdır. Bununla birlikte, hangi paradigmaya taraf olursak olalım, inanç ile pratiğin işlevsel diyalektiklerinin mevcudiyetini görmezden gelemeyiz. İnanç ancak pratik tarafından beslenip somutlaştırıldığı takdirde yaşayabilir, tıpkı pratiğin ancak inanç tarafından harekete geçirilip yerleşik kılınması gibi. Dolayısıyla, Bourdieücü bir perspektiften bakıldığında, din sosyolojisi, bizi toplumsal-ontolojik bir birlik olarak 'ideolojik olan' ile 'pratik olan' arasındaki görünür antinomiye mümkün kılan ve bizi bu antinomiye idrak etmeye zorlayan bir diğer önemli araştırma alanını betimler.

Bourdieu ve Habitus

Bruno Frère, on birinci bölümdeki 'Bourdieu'nün sosyolojik Kurgusu: Habitusun Fenomenolojik Bir Yorumu' adlı yazısında, Bourdieu'nün habitus kavramının ayrıntılı bir analizini sunuyor. Frère, nasıl ki Bourdieu'nün genetik-yapısalcı yaklaşımının güçlü yönlerinin farkında olmamız gerekiyorsa, aynı şekilde temek eksikliklerini de belirlememiz gerektiğine işaret eder. Demek ki Bourdieu'nün yaklaşımından istifade ederken onu daha da geliştirmek ve böylece en kayda değer eksikliklerinin üstesinden gelmek mümkündür. Frère, Bourdieu'nün toplumsala dönük genetik-yapısalcı yaklaşımını analitik olarak revize etme görevinin yapısında bulunan karmaşıklığı aydınlığa kavuşturmak

için, beş adet 'toplumsal fail' izahına odaklanıyor: (1) Pierre Bourdieu'nün 'türdeş fail' izahı, (2) Bernard Lahire'nin 'çoğul fail' izahı, (3) Philippe Corcuff'un 'dinamik fail' izahı, (4) Merleau-Ponty'nin 'bedensel fail' izahı ve (5) Bruno Frère'nin kendi 'imgesel fail' izahı.

(1) Bourdieu'nün 'türdeş fail' izahına ilişkin olarak Frère, muhtemelen geç yirminci yüzyılın en etkileyici Fransız sosyoloğunun, toplumsal eylemin yaratıcı ve dönüştürücü boyutları karşısında, mekanik ve yeniden üretimci boyutlarını imtiyazlı kılmaya eğilimli olduğunu belirtir. Bunun yalnızca Bourdieu'nün yapıtına karşı derinlemesine eleştirel olanlar arasında değil, aynı zamanda kendi yaklaşımıyla onunki arasında duygudaşlık kuranlar arasındaki yazında da yaygın bir bakış açısı olması gerçeği, Bourdieücü düşüncenin toplumsal yeniden üretim ve tahakküm mekanizmalarının örtüsünü kaldırması açısından bilhassa güçlü, ancak toplumsal dönüşüm ve özgürleşme süreçlerini izah etmek açısından zayıf olduğunu gösteriyor gibidir. Bununla birlikte, düşünseme ve muhakeme yürütme gibi insani hüneler kadar, yaratıma ve yeniliğe dönük insani eğilimlerin de sıradan toplumsal yaşamın içsel bileşenlerini oluşturduğunu kabul etmeye hazırsak eğer, her bir sıradan öznedoğası itibariyle bulunan yaratıcı ve düşünsel potansiyelleri hesaba katma başarısı gösteremeyen determinist bir toplumsal perspektiften sakınmak zorundayızdır. Bourdieu'nün projesinin tüm meselesi toplum bilimlerdeki öznelci ve nesnelci yaklaşımlar arasındaki zararlı antinominin üstesinden gelmek olsa da, onun 'türdeş fail' izahı nesnelci-öznelci bir toplumsal eylem paradigmasının kapanına kısılp kaldığını ileri sürüyor gibidir. Bu türdeş bakış açısına göre, toplumsal alanların konumsal inşası, her bir toplumsal aktörün eğilimsel inşasını büyük ölçüde belirler.

(2) Bourdieu'nün determinist gibi görünen toplum kavrayışının ötesine geçme arayışında olan Lahire, 'çoğul fail' kavramında özetlediği alternatif bir toplumsal eylem modelini ileri sürer. Frère'nin de açıklığa kavuşturduğu gibi, Lahire'nin bu alternatif yaklaşımı, karmaşık toplumlardaki öznelliğin üç temel niteliğini hesaba katmamıza izin verir: çeşitlilik, indirgenemezlik ve özerklik. Çeşitlilik geç modern öznelliğin kurucu bir bileşenidir öyle ki toplumsal faillerin somutlaştırdığı yatkınlıkların çeşitliliği, toplumsal alanlarda yerleşik bulunan konumlar çoğulluğuna tekabül eder. İndirgenemezlik de geç modern öznelliğin merkezi bir vechesidir öyle ki toplumsal faillerin geliştirdiği çeşitli yatkınlıkların bir arada var olması, yapılaşmış algı ve eylem şemalarının çok boyutlu karmaşıklığını yansıtır. Özerkliğe gelirsek, geç modern öznelliğin güçlendirici ögesidir bu, öyle ki bireyci toplumlar, insanların davranışlarının, beğenilerinin ve pratiklerinin (örneğin sosyo-ekonomik olarak tanımlanmış) her şeyden önemli olan tek bir yatkınlığa zorunlu olarak tekabül etmediğini örnekleyen 'uyumsuz profiller' yaratırlar. Özetle, Bourdieu'nün habitus ile alan arasındaki mütakabiliyet tarafından belirlenen büyük ölçüde önceden

kestirilebilir bir varlık olarak anladığı 'türdeş fail'inin aksine, Lahire'nin 'çoğu fail' kavrayışı, merkezlessiz toplumların fragmanlara ayrılmış manzarasından bakıldığında önceden kestirilemeyen, esas itibariyle çok-boyutlu olarak belirlenmiş bir faillik kaynağıdır.

(3) Lahire'nin 'çoğul fail'in çok-yönlü kuruluşu babındaki ısrarı doğrultusunda hareket eden Corcuff, 'dinamik fail' kavramını gündeme getirir. 'Dinamik fail' kavramının en bariz özelliği, 'kolayca şekil verilebilir bir habitus', yani oldukça farklılaşmış toplumlarda yerleşik bulunan insani faillerin neredeyse kaçınılmaz biçimde maruz kaldıkları yaşamın dinamik bir hızına kendisini uyarlayabilme kabiliyetine sahip bir habitus olmasıdır. Frère'nin de işaret ettiği gibi, Corcuff'un alternatif perspektifi, karmaşık toplumlardaki öznelliğin üç temel niteliğini anlamlı kılmamıza izin verir: düşünömsellik, yaratıcılık ve uyarlanabilirlik. Karmaşık toplumlar bünyesindeki failler, yüksek düşünömsellik seviyelerine ulaşma potansiyeline sahiptirler, zira normatif bir karmaya sürekli olarak maruz kalmaları, yalnızca belirli toplumsal alanlarda oynadıkları farklı toplumsal roller arasında ileri geri gidip gelebilecekleri pratik bir kapasiteyi değil, ama aynı zamanda farklılaşmış toplumlarda vuku bulan gündelik etkileşimlerin ürettiği rol çatışmalarıyla başa çıkmayı denedikleri sırada gündelik biçimleri içerisine gömölü insani failliğini edimsel bir düşünöme öznesine dönüştüren eleştirel bir kapasiteyi de gerekli kılar. Karmaşık toplumlardaki failler yüksek yaratıcılık seviyeleri geliştirme potansiyeline sahiptirler, zira kendilerini bireyselliklerinin gelişimi üzerinden gerçekleştirmek için, kendi kimliklerinin ehil taşıyıcıları hem de kendi kaderini tayin eden yaratıcıları olmaları beklenir. Karmaşık toplumlardaki failler yüksek uyarlanabilirlik düzeyleri geliştirme potansiyeline sahiptirler, zira farklı toplulukların inşa ettiği kolektif uzamlarda kendi bireysel mahallerini bulmak için, kendilerini bir arada yaşayan ve sıklıkla rekabet halinde olan normatifliklerle uyarlayabilme ve bunlarla uyum içinde iş görme hünerini geliştirmeleri gerekir. Kısacası, Bourdieu'nün iktidar yüklü bir toplumda büyük ölçüde yeniden üretimin bir ögesine indirgediği 'türdeş fail'inin tersine, Corcuff'un 'dinamik fail'i, özgürlük-merkezli toplumların akışkan peyzajından bakıldığında, öz-eleştirel düşünömselliğin, kendi kendini teşvik eden bir yaratıcılığın ve kendinden sorumlu bir uyarlanabilirliğin dönüştürücü bir kaynağıdır.

(4) 'Rasyonel fail'in kendi kendini belirleyen iktidarı varsayımına dönük felsefi saplantıdan kaynaklanan açıklayıcı sınırların üstesinden gelme arayışındaki Bourdieu, her toplumsal failin 'bedensel bir fail' olduğu gerçeğinin taşıdığı sosyolojik içerimleri irdelemek için, fenomenolojik düşünömlerin yapıtlarından, özellikle de Edmund Husserl ile Maurice Merleau-Ponty'nin deneyimlerinden istifade eder. Bilinç fenomenolojisinden ziyade beden fenomenolojisini merkeze alan Merleau-Ponty, vurguyu öznenin bilişsel işlemlerine ve bilincin dünya üzerindeki denetimine dönük rasyonalist kaygıdan failin fizik-

sel dünyaya batması ve yaşam dünyasındaki bilinçsiz soğurulması meselesine kaydırır. Bir Aristotelesçi, bir Husserlci ya da bir Bourdieucü insani öznellik kavrayışının onaylanıp onaylanmadığına bakılmaksızın, bu perspektiflerin bedenlerimizde ikamet eden yatkınlık yapılarından kaynaklanan habitusun maddi gücünün onaylanmasında birbirlerine yakınsadıklarının kabul edilmesi gerekir. Toplumun dışsal dünyasında işgal ettiğimiz türlü çeşitli konumlar, bedenimizin içsel dünyasında taşıdığımız bir dizi yatkınlık olmadan değersizdir. Kolektifin öznelliğimizde ikamet eden bireysel öğeler üstündeki üstünlüğünü, dışsal görünüşlerin nesnelliğin etkileşimsel formlarını oluşturan içsel görünüşler üstündeki üstünlüğünü ve insani gerçekliğin her tarafına sızan bilinçdışı boyutların bilinçli boyutlar üstündeki üstünlüğünü kabul etmek, toplumun kadir-i mutlak varlığıyla yüz yüze gelmek anlamına gelir. Bourdieu'nün 'toplum Tanrısı' şeklindeki vecize kabilinden ifadesi, insanlığın mensupları olarak bizlerin ilişkisel olarak tanımlanmış gerçekliğin aynı anda birçok yerde olma niteliğinden paçayı sıyıramayacağımızı ileri sürer esasen (Bourdieu, 2000 [1997]: 245). Bedensel varlıklar olarak insani gerçekliğin yasalığına, iktidarla-yüklü oluşuna ve menfaat-güdümlü olmasına fiziksel olarak maruz kaldığımızı kabul edersek, toplumun kuruluşunu biçimlendiren normatif düzenlemeler uğruna verilen maddi ve sembolik mücadelelerle başa çıkabilmek için pratik kapasiteler geliştirmek zorunda kalırız. Habitusun bedensel kuruluşu, toplumsal olanı bizim için doğal görünmesini sağlar: Koşulların verilmişlik biçimini soğurmaya ve dolayısıyla olumlamaya öylesine alışkınsınız ki -gündelik deneyimin içkin gücü tarafından beslenen bedensel varlıklar olarak- toplumsal gerçekliğin nispi keyfilliğini ancak normatifliğin yerleşik kalıplarının kriz-yüklü doğasıyla yüz yüze geldiğimizde kabul etme eğilimindedir.

(5) Bourdieu'nün 'türdeş fail' izahından, Lahire'nin 'çoğul fail' kavramından, Corcuff'un 'dinamik fail'e dönük ilgisinden ve Merleau-Ponty'nin 'bedensel fail' incelemesinden ilham alan Frère, insani öznelliği aynı zamanda 'imgesel bir fail' olarak idrak etmek zorunda olduğumuzda ısrarcıdır. Cornelius Castoriadis'in yapıtına göndermede bulunan Frère, habitusun 'sosyolojik kurgusu' fikrini takdim eder: Habitusun imgesel araçları, toplumun imgesel kuruluşunu sürekli olarak yapılandırır ve yeniden yapılandırır. Frère'nin habitusun 'kurgusal' inşası üzerindeki vurgusu, habitusun fiilen var olmadığını ileri sürmeyi değil, tersine şeyleri varlığa getirme gücüne sahip algısal ve tasarlayan bir aygıt olarak habitus olgusuna dikkatimizi çekmeyi amaçlar. Algılayan ve tasarlayan varlıklar olarak bizler için toplumun normalleştirilmesi, insani öznelliğin dışsallaştırıcı gücü olmaksızın kavranabilir değildir. 'İmgesel failer' olarak bizler kendimizi tam olarak kendi varoluşumuza yansıttığımız sürece varlığa getirebiliriz. Frère'nin toplumsal hareketlere dair kendi çalışmalarında da ispat etmek arayışında olduğu gibi, dünyaya dair anlatımlarda

bulunma ve onun üzerinde çalışma gereksinimimizin dünyadaki yerimizi icat ve yeniden icat etmek için seferber etmemiz gereken büyükçe bir kaynak halini alması, ötekilerle etkileşimimiz sayesinde. İmgesel yaratıcılığın yenilikçi gücünü görmezden gelen bir sosyoloji, toplumsal-tarihsel olumsuzluğun gelişimsel gücünü izah edemez.

Bourdieu ve Dil

Hans-Herbert Kögler, on ikinci bölümdeki 'Semiyotik Yapısalcılığın Üstesinden Gelmek: Bourdieu'de Dil ve Habitus' adlı yazısında, entelektüel bakımdan heyecan verici ve analitik bakımdan özenli bir felsefi projenin iddialı bir açıklamasını sunuyor: Bourdieu'nün dil ve habitus kuramından istifade eden semiyotik yapısalcılığın asli tuzaklarından bazılarını aşma girişimi. Kögler'in denemesinde ortaya konduğu gibi, felsefedeki -Saussure, Heidegger, Gadamer, Habermas ve Searle'ün yapıtlarıyla bağlantılı- 'dilsel dönüş' ile sosyolojideki -Bourdieu'nün denemeleriyle bağlantılı- 'düşünümsel dönüş' arasında kayda değer bir benzerlik söz konusudur. Bu benzerlik şu anlamdadır: her iki paradigmatik dönüşü harekete geçiren içgörü, insani faillerin, özel olarak tarihsel-toplumsal bağlamlara kaçınılmaz olarak gömülü oldukları sürece, üstü örtük biçimde yeniden üretilen ve pratik olarak seferber edilen geri plandaki ufukların hâkimiyetinden kaçınamayacağıdır. Geri plandaki ufuklar, toplumsal bakımdan güçlülerdir, zira insanların algı, düşünseme ve eylem tarzlarını ve sonuç olarak dünya üzerinde edimde bulunma, onu anlamlı kılma ve onunla ilişki kurma tarzlarına zaman-mekânsal olarak yerleşik kılan konumları biçimlendirirler.

Zorunluluk ile özgürlük, nesnellik ile öznellik ve yapı ile fail arasındaki ilişki anlaşılsa da, Kögler'in haklı olarak ısrar ettiği gibi, türleri-kuran (*species-constitutive*) kapasitelerden türetilen güçlendirici potansiyelleri, yönelimsel ve düşünümsel failiği, irdelemek gerekir. Bizlerin yalnızca güdüsel ya da yönelimsel olarak harekete geçirilmiş varlıklar değil, ama aynı zamanda düşünümsel ve eleştirel olarak yönlendirilmiş özneler olduğumuz kabulünden doğan mesele, Bourdieu'nün habitus kavramının insani eylemin yalnızca yeniden üretici ve alışlagelmiş öğelerini değil, aynı zamanda dönüştürücü ve yaratıcı öğelerini hesaba katmamıza ne ölçüde imkân tanıdığıdır. Toplumsal habitusumuzun büyük ölçüde dilsel habitusumuza gömülü olduğu ve onun tarafından belirlendiği konusunda Bourdieu'nün haklı olduğunu farz etsek bile, genetik-yapısalcı yaklaşımın dilsel olarak dolayımlanmış düşünümsellik formlarının nispi özerkliğine hakkını vermemize ne ölçüde imkân tanıdığı açık olmaktan uzaktır.

Bourdieu'nün hem toplumsal hem de dilsel pratiklerle bağlantılı habitus kavramından kaynaklanan teorik problemleri açıklığa kavuşturmanın zemini-

ni hazırladıktan sonra Kögler, bu bölümün ilk kısmında, semiyotik iletişim modelinin açıklayıcı sınırlılıklarını irdeliyor. Saussure'ün semiyotik yapısalcılığından istifade eden Kögler, yalnızca 'gösteren' ile 'gösterilen' arasında birleşik bir ikiliği değil, aynı zamanda, daha önemli biçimde, makul şekilde örgütlenmiş özneler-arasılık formları için iletişimsel bir araç oluşturan her dilin bir göstergeler sistemine dayandığını ileri sürer. Bu perspektiften bakıldığında, tam da dilsel bakımdan dolayımlanmış anlam formlarının olasılığını incelediğimiz esnada, esasen monolojik diyalogla ilgili olan 'diyakronik' bir perspektifin, dikkatimizi diyalojik diyalogun önemine çeken 'senkronik' bir perspektifle ikame edilmesi gerekir. Dilsel yeteneğimizin esasen toplumsal bir yetenek olduğu gerçeğini, yani dilsel olarak dolayımlanmış karşılıklı anlaşılabilirlik formları aracılığıyla sürdürülen gündelik özneler-arasılık formlarına gömülü olan ve bu formlara sürekli maruz kalınması üzerinden geliştirilen bir etkileşim kapasiteyi anlamlı kılmak için müşterek kavrayışlara, müşterek sembollere ve müşterek anlamlara odaklanmamız gerekir. Saussure'ün içselci olmayan dışsalci modelini izlendiğinde, dilsel anlamın inşası konuşmacılar 'dâhilinde' değil, konuşmacılar 'arasında' vuku buluyorsa, şu durumda, iç içe geçmiş üç düzeyin farkında olmamız gerekir: ilki, yorum (bilinen şey) ile uygulamanın (teknik bilgi) iç içe geçmesi; ikincisi, yapı olarak dilin süreç olarak dil (söz) ile iç içe geçmesi; ve üçüncü olarak, akledilebilir (anlam) ile normatifliğin (değerlerin) iç içe geçmesi. Bourdieu'nün yapıtının kullanışlı olduğu yer kesinlikle burasıdır: sosyolojik bir bakış açısından, sembolik düzenin içsel örgütlenmesi, evrensel olarak kanıksanmış kabiliyetlerde donatılmış simetrik bakımdan yerleşik öznelerin kullandığı kendi kendini var eden bir kodlar sistemi olarak değil, daha çok ulaşılabilir kaynakların orantısız bir biçimde böldüğü, asimetrik olarak ilişkili faillerin harekete geçirdiği çıkar-yüklü bir göstergeler piyasası olarak incelenmelidir.

Bu tartışmaya açık Bourdieucü çerçeveyi aklında tutan Kögler, iki tür dilsel anlam modeli arasında kapsamlı bir ayrıma giderek devam eder. İlk yaklaşım geçerlilik iddialarının rolü üzerine yoğunlaşır; ikinci yaklaşım ise pratik yatkınlıkların rolüne odaklanır. İlk yaklaşım Habermas'ın evrensel edimbilim kuramıyla yakından ilişkiliyken, ikincisi Bourdieu'nün sembolik iktidar kuramında özellikle önemlidir. Esas mesele, bu iki yaklaşımın dilsel pratiklerin performatif doğasında üzerindeki ortak vurgusudur: konuşmacıların bir konuşma cemaatinin parçası olmak için, konuşmaları gerekir, yani dili kullanmaları gerekir. Bununla birlikte, bu iki yaklaşımı birbirinden ayıran temel noktalardan biri, dilin toplumda yerine getirdiği temel işlev meselesidir. Habermas'a göre, yaşam dünyalarındaki toplumsal pratiklerine gündelik katılımlarına köklü anlamlar atfetme ihtiyacı hisseden insanlar dilsel özneler olarak geçerli iddialarda bulunurlar; toplum ancak iletişimsel eylem sayesinde yenden üretilebilir ve dönüştürülebilir. Bourdieu'ye göre ise, farklı toplumsal

alanlardaki maddi ve sembolik iktidar uğruna mücadeleye girdiklerinde, birbirleriyle ilişkili olarak kendilerini konumlandırmak için habitusa-özgü kaynaklarını seferber etmeye ayarlanmış insanlar, çıkar-güdümlü failler olarak meşru iddialarda bulunurlar: toplum stratejik rekabet sayesinde yeniden üretilir ve dönüştürülür. Kögler'e göre, bu iki konum arasındaki epistemolojik uyumsuzluk, normatif akıl ile pratik iktidarın diyalektiğine yansır. Bu modellerin meziyetlerini ayrı ayrı hesaba katan eleştirel bir dil felsefesinin dilin işlevsel müphemliğini aydınlığa kavuşturması gerekir. Bir yandan dil, toplumsal normatifliğin, iletişimsel akledilebilirliğin ve eleştirel düşünsemenin bir aracıdır; öte yandan ise, dil toplumsal hiyerarşinin, asimetrik ilişkiselliğin ve gizli kapaklı stratejinin bir aracıdır. Özetle dil, hem bir akılcı iletişimsel eylemin eşgüdümlü ortamıdır hem de amaca dönük iktidar-yüklü rekabetin bir aracıdır.

Bourdieu'cü bir perspektiften bakıldığında dil, habitus ve sembolik iktidar arasındaki ilişkiler üzerine düşünmek zorundayızdır. Kögler'in temel tezi, Bourdieu'nün dilsel habitusu toplumsal habitus bünyesinde temellendirmiş olduğudur. Bu bakış açısına göre, geri planda dilsel olarak dolayımlanmış varsayımlar, toplumsal olarak kanıksanmış yatınlıklara gömülmüş vaziyettedir. Bununla birlikte, Kögler'in de ısrar ettiği gibi, Bourdieu'nün dil kavramının temel sorunu, dilsel faillerin yaratıcı ve eleştirel potansiyellerini küçümsemesidir. Öznelerin konumca ve eylemde bulunma hünerlerinin aynı zamanda gerekçelendirme ve düşünseme hünerleri olduğu olgusunu hesaba katmamız gerekir. Neredeyse sadece toplumsal faillerin ilişkisel belirlenimine ve becerikli yatınlışmalarına odaklanan bir sosyolojik yaklaşım, dilsel olarak dolayımlanmış özneler-arasılık formlarının antropolojik özgünlüğün hakkını vermekte başarısız olur. Pratik yetilerimizde ikamet eden dilsel yetilerimiz, mevcudiyeti bizim toplumsal olarak kurulmuş belirlenmişliğimizin göstergesi olan bir yatınlıklar kümesi değildir yalnızca; aynı zamanda bizim akılcı biçimde temellendirilmiş özerklik duygumuzun gelişiminden ayrılmayacak güçlendirici bir kaynaktır da.

Akılcı biçimde temellendirilmiş düşünömsellik formlarının yapısında bulunan güçlendirici potansiyeller doğrultusunda hareket edildiğinde, dilsel habitusumuzun toplumsal habitusumuza boyun eğebileceği şeklindeki (az çok indirgemeci) görüşü savunmak zordur. Toplumsal nesnelliğin baskınlığı, zorunlu olarak toplumsal yaderkliğin baskınlığını ima etmez. Konuşma ve muhakeme yürütme hünerine sahip özneler olarak, dilsel bakımdan temellendirilmiş ve akılcı biçimde yönlendirilmiş bir özerklik duygusu geliştirmeye muktediriz. Dilsel habitusu toplumsal habitusun önemsiz bir alt-kategorisine indirgemek, dilsel olarak dolayımlanmış düşünömsel ifadelere insani failliğin dışsal olarak belirlenmiş formlarının periferik bir unsuru olarak muamele etmek anlamına gelir. Bu tartışmaya açık 'sosyolojist' perspektife karşıt olarak Kögler, dilsel olarak dolayımlanmış yönelimsellik formlarının neden insani

failliğin olmazsa olmaz bir ögesini oluşturduğuna dair en az üç gerekçe bulunduğunu görüşünü ispatlamaya çalışır. İlk gerekçe, insani varlıkların hem amaç-yönelimli hem de değere-bağlı failer olmasıdır: amaca yönelik ve asli akılçılık formlarının birbirine karşılıklı olarak bağımlı olması, her toplumun tam da kalbinde yatan meseledir. İkinci gerekçe ise, insanların hem gömülü hem de düşünömsel failer olduğudur: doksa benzeri ve söylemsel akılçılık formlarının birbirine karşılıklı bağımlılığı, insani edimselliğin kendini gündelik olarak açması için gereklidir. Üçüncü gerekçe, insanların hem perspektif sahibi hem de perspektif-üstü failer olmasıdır: perspektif yüklü ve perspektif-yönelimli akılçılık formlarının karşılıklı olarak bağımlı olması, insani etkileşimin vazgeçilemez ahlaksal hareket ettirici gücüdür. Özetle, dilsel olarak dolayımlanmış düşünömsellik formları olmaksızın, hiçbir etik faillik söz konusu değildir.

Bourdieu ve Siyaset

‘Toplum Kuramı ve Siyaset: Aron, Bourdieu, Passeron ve Mayıs 1968 Olayları’ başlıklı on üçüncü bölümü, Derek Robbins kaleme almıştır. Derek Robbins çağdaş toplum ve siyaset teorisi alanında kendine yer edinmiş, uluslararası olarak tanınan bir akademisyendir ve bu bölüm onun yirminci yüzyıl entelektüel düşüncesine dair o engin bilgisinin bir başka örneğidir.

Robbins bu bölümün ilk kısmında Aron, Bourdieu ve Passeron’u şahsi entelektüel bağlarına yerleştirerek kısa bir sahne düzeni (*mise-en-scène*) sunuyor bize. Aron’a ilişkin özellikle önemli olan olgu, erken evrelerinden itibaren Max Weber’in yapıtına entelektüel ve metodolojik bir bağlılığı sürdürmüş olmasıdır. Aron’un yaklaşımı, Weberci dünya görüşüne bağlılığından dolayı, şu varsayıma dayanır: nasıl ki nesnellik ve normatiflik arasında kavramsal bir ayrım yapılmadan bilim insanları ile siyasetçiler arasında herhangi bir mesleki ayrım söz konusu edilemezse, aynı şekilde eleştirel bir tarih felsefi olmaksızın hiçbir sahici gelişim sosyolojisi söz konusu edilemez. Bununla birlikte, her ikisi de felsefe tedrisatından geçseler de tercihen sosyolog olan Passeron ve Bourdieu’nün yapıtları üzerine düşündüğümüzde, durum çarpıcı bir hal alır. Her iki düşünürün de felsefeden sosyolojiye göç ettiği göz önüne alınırsa, Passeron ve Bourdieu, kadim felsefe disiplininin kaçan ‘gönüllü entelektüel sürgünler’ ve kendilerini henüz olgunlaşmamış sosyoloji disiplinine adanmış ‘davetsiz entelektüel göçmenler’ olarak değerlendirilebilir. Felsefeden sosyolojiye entelektüel göçlerinin ardındaki güdüler akılda tutulursa, Passeron ile Bourdieu’nün gerçekleştirdiği ‘skolastik bakış’ın radikal eleştirisini, yani entelektüel saflık, evrensel doğruluk, çıkardan arınmış akılçılık ve değerden-bağımsızlık arayışındaki felsefi yanılmanın eleştirisini anlamak mümkün olur. Bourdieu ile Passeron’un tüm bilgi üretim formlarının toplumsal-

tarihsel olana gömülmüşlüğünde ısrar ederek felsefeyi çok önemli bir konuma yerleştirme konusundaki kararlılıkları ancak 'sosyolojik bakış' talepleri akılda tutulursa anlamlı kılınabilir.

Bu bölümün ikinci kesiminde Robbins Aron'un yapıtına odaklanıyor ve onun entelektüel konumlarına iki meseleyle bağıntılı olarak incelemeye niyetleniyor: toplum bilim ile politik eylem arasındaki ilişki ve bir bilim olarak sosyolojinin yapısı. Toplum bilim ile politik eylem arasındaki ilk meseleye gelirse, bir Weberci olarak Aron'un bilim ile siyaset arasındaki bölünmenin ve bunun bir sonucu olarak bilimsel geçerlilik ile politik normatiflik arayışı arasındaki katı ayırımın keskin bir savunucusu olması sürpriz sayılamaz. Weber'i takip eden Aron toplumun tarihsel doğasını insani varoluşun kurucu bir bileşeni olarak görse de, toplumun kuruluşunu şimdiye kadar var olan evrimsel sürecin bir ürününe indirgeyen tarihsici girişimlere karşı çıkmıştır. Aron'a göre, geçmiş algılarımızın gelecekteki eylemlerimizi zorunlu olarak şekillendirmedini (belirlemesini bir yana bırakın) kabul etmemize izin veren bir insani özgürlük kavramını muhafaza etmek olmazsa olmazdır. Genel olarak tarihin ve özel olarak tarihsel bilincin rolüne nasıl bakılırsa bakılsın, modern toplumun ortaya çıkışı tarafından tetiklenen dünyevi varoluşun büyüünün bozulması sürecinin modern toplumun yükselişi tarafından harekete geçirilen dünyevi bilginin büyüünün bozulması süreciyle kopmaz biçimde bağıntılı olduğu tartışmadan bağımsız gibi görünüyor. Bir bilim olarak sosyolojinin yapısına dair Aron'un yürüttüğü ikinci tartışmaya geçerse, biri 'ılımlı' ve diğeri 'tutkulu' olan, esas itibarıyla birbirlerinden farklı iki sosyoloji kavrayışının söz konusu olduğunu belirtmek önemlidir. İlk kavrayışa göre, sosyoloji bir dizi başka toplum bilim disiplini arasında var olan bir disiplindir; ikinci kavrayışa göreyse sosyoloji, hem diğer toplum bilim disiplinlerinden kat be kat üstün olan hem de onların arasında var olan hâkim disiplindir. Robbins'ın de işaret ettiği gibi, Aron açıkça ikincisi -yani 'sosyolojist' bakış açısı- karşısında ilk bakış açısını -yani 'gerçekçi' kavrayış- destekler. Dolayısıyla Aron 'toplumun iktidarını' bir 'toplum fetişi' olarak kabul etmeye yanaşmamıştır. Toplumsal dünyanın doğasını ve gelişimini açıklamaya dönük genel kararlılığı nedeniyle sosyolojiyi toplum bilimleri arasındaki hem en geniş kapsamlı hem de en tutkulu disiplin olarak anlasak bile, bu yüzden toplumun işleyişinin sistematik incelenmesi babında epistemik bir tekele sahip olduğunu varsaymamalıyız.

Dördüncü bölümde Robbins, Bourdieu ile Passeron'un 1960'larda gerçekleştirdiği -tartışmasız 'Aroncu'- araştırmaların doğasını aydınlığa kavuşturuyor. Fransız yükseköğretim sistemi yüzünden derinlemesine hayal kırıklığına uğramış ve büyük oranda kapsayıcı olan Fransız demokrasisinin dışlayıcı veçheleri konusunda derinlemesine eleştirel olan Bourdieu ve Passeron, Fransa'daki pedagojik ve politik ilişkilerin temel mantığını ve bu ilişkilerin yerleşik

iktidar ilişkilerinin olası dönüşümünden ziyade fiili yeniden üretimine katkı sunma biçimlerini araştırmayı hedefleyen bir araştırma gündemi oluşturmuştur. İşin doğrusu, bu çalışmalar, modern Fransa'da toplumsal tahakkümün nispi esnekliği ve istikrarının sembolik ve maddi, gündelik ve kurumsal, formal ve informal ve nihayetinde kültürel ve ekonomik iktidar kaynaklarının iç içe geçmişliğinden kaynaklandığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Robbins'ın de ısrarla belirttiği gibi, Bourdieu ile Passeron arasında, toplumsal dair şahsi yaklaşımları babında kimi çarpıcı farklılıklar söz konusudur. Bourdieu yaderk ve bu nedenle de nihayetinde yeniden üretimi olan, alan-bağımlı söylemlerin, alana-özgü sistemlerin ve alana-gömülü kurumların mantığına odaklanma eğilimine sahiptir. Passeron ise, bunun aksine özerk ve dolayısıyla potansiyel bakımdan dönüştürücü olan, çoğulcu söylemlerin, farklılaşmış sistemlerin ve çeşitli kurumların mantığını onaylamaya hazırdır. Farklı sosyolojik varsayımlar arasındaki normatif tutarsızlıktan türeyen bu pek de ehemmiyetsiz olmayan ıraksama noktalarına karşın, Bourdieu ile Passeron, yapay ve zararlı ikilikler olarak anladıkları (sosyal bilimlerdeki pozitivist ve hermenötik, doğalcı ve karşı-doğalcı, ampirisist ve yorumsamacı yaklaşımlar arasındaki karşıtlıklar) şeyin üstesinden gelmek için epistemolojik ilhamlarını ve metodolojik gerekçelendirme tutkularını birleştirmiştir. Entelektüel düşüncede geniş ölçüde kabul edilen antinomilerin meşruluğunu sorgulayan Bourdieu ile Passeron, felsefede aldıkları eğitim geçmişi bağlamında müşterek olmalarına rağmen, sosyolojide, bilhassa da eğitim ve kültür sosyolojisine ilgi duyup bu alanlarda uzmanlaşmalarıyla nihayete eren süreçte, kendilerini iki icracı toplum bilimci olarak ortaya koymuşlardır. Robbins'ın de vurguladığı gibi, Aron, özellikle siyasete dönük pratik ilgisi ve siyaset bilime dönük entelektüel merakı üzerinden, ikilinin akademik güzergâhını ciddi ölçüde etkilemiştir.

Sonuç olarak Robbins, Aron'un adımlarını takip ederek bize Passeron ve Bourdieu'nün politik bağlılıklara sahip entelektüeller olduğunu anımsatır. Klasik Weberci bir tarzda ayıramaz biçimde iç içe geçmiş politika ve siyaset alanlarını birbirinden ayırmaya çalışsalar bile, politik bağlılıklarını bilimsel bağlılıklarıyla birleştirmeyi denemişler ve dolayısıyla bu ikiliyi denemelerinde ve eylemlerinde ifşa etmeyi amaçlamışlardır. Toplumun politik örgütlenişine ilişkin pratik meseleler, toplum bilimsel çalışmadan neşet eden teorik meselelerden ayıramaz. Gelgelelim, Bourdieu ile Passeron'un Aron'dan bariz biçimde ayrıldıkları yer, politik tahakküm mekanizmalarının pedagojik iletişim süreçlerinin üstünü ne ölçüde örttüğü ve dolayısıyla ne ölçüde yeniden ürettiği meselesini aydınlığa kavuşturma hususundaki aralıksız çabalarıdır. Daha da önemlisi, ikilinin Aron'dan, Fransız toplumunun kültürel ve politik ana akımının yerleşik kanaatlerinin altını oymayı hedefleyen karşı-kültürlerin ve karşı-siyasetlerin özgürleştirici potansiyellerine dönük, muhafazakâr olmaktan ziyade radikal inançları hususunda ayrılımlarıdır. Bu bakış açısına göre,

sosyolojik bir muhakeme ancak kendisini politik bir muhakeme olarak anladığı sürece toplum üzerinde yapıcı bir etkiye sahip olabilir.

Bourdieu ve Kamusal Alan

Yves Sintomer, 'Entelektüel Eleştiri ve Kamusal Alan: Evrensel Korporatizm ile Aklın Reelpolitiği Arasında' başlıklı on dördüncü bölümde, Bourdieu'nün bilimsel ve entelektüel düşüncenin doğasına ilişkin izahını tartışıyor. Bourdieu'yü takip ederek eleştirel sosyolojiyi, toplumsal dünyanın kuruluşu ve evrimini belirleyen temel mekanizmaların örtüsünü sistematik biçimde kaldırma girişimi olarak anlarsak ve dahası, bu görevi farklı toplumsal tahakküm ve farklı insani özgürleşme kaynaklarını gün yüzüne çıkarmaya çalışan normatif bir çaba olarak değerlendirebilirsek eğer, şu durumda bilimsel bilginin üretimi kendi içinde bir amaç değildir; bilakis, dünya üzerinde dönüştürücü bir etkide bulunmamızı mümkün kılan zindeleştirici bir aygıttır. Bilimsel ve entelektüel düşüncenin her tarafına nüfuz eden betimleyici ve normatif boyutlarda ısrarcı olan Sintomer, Bourdieu'nün akıl sosyolojisinin, yani rasyonel olarak temellendirilmiş bilgi üretiminin temelini oluşturan toplumsal koşulları inceleme amacındaki sistematik girişimin kavrayış gücü yüksek bir izahını sunuyor. Sintomer'in yazdığı bölüm, işin doğrusu, beş tür aklın eleştirel bir analizini geliştiriyor: (1) entelektüel akıl, (2) bilimsel akıl, (3) politik akıl, (4) eleştirel akıl ve (5) iletişim akıl.

(1) Entelektüel aklın doğası üzerine tefekkürde bulunan Sintomer, 'entelektüel' sözcüğünün farklı düzanlamsal (*denotative*) ve çağrışımsal (*connotative*) anlamlarını saptıyor. İlki, en geniş anlamıyla, kendilerini entelektüel alanlara dâhil etmek ve dolayısıyla entelektüel bir habitus geliştirmek için gereken eğitim sermayesiyle donatmış bilgili ve kültürlü insanlara referansla kullanılabilir. İkincisi ise, daha dar bir anlamda, 'kalifiye işçi'yi 'el işçisi'nden ayırmak için kullanılır. Bunlardan ilkinin esas itibarıyla beyne aitken, ikincisi doğası itibarıyla daha çok fiziksel olduğu iddia edilir. Çok daha dar bir anlama sahip olan üçüncü terim ise, gündelik yaşamlarının olmazsa olmazını düşünumsellik ile yaratıcılığın oluşturduğu profesyonel akademisyenleri ve sanatçıları nitelendirmek için işe koşulabilir. Son olarak, bir hayli daraltılmış ve açıkçası Bourdieucü anlamıyla terim, sembolik ve sıklıkla kurumsal olarak şu üç kültürel alandan birine (bilimsel, sanatsal ve edebi) katılma yetkisi tanınan ve kendi kültürel meşruiyetlerini toplumun kamusal alanlarındaki sembolik otoriteleri sayesinde savunan insanları işaret etmek için kullanılabilir. Sintomer'in de belirttiği gibi, kültür alanının kamusal olana bağımlılığını imtiyazlı bir kolektif dokunulmazlığa dönüştürme konusunda sahip olduğu paradoksal kapasiteyi çok-yönlü biçimlerde anlamlı kılmak babında özellikle kayda değer olan bu son anlamdır. İmtiyazlı bir kültürel grubun bir parçası olabilmek için,

seçkin bir kültürel alanla ilişki kurup bu alanda kabul edilmeyi mümkün kılan seçkin kültürel kodlara hâkim olmak gerekir.

(2) Bilimsel aklın doğasını inceleyen Sintomer, bilimsel alanın en olağanüstü başarılarından birinin, toplumun diğer güçlü alanlarıyla ilişkisinde kedi nispi özerkliğini her daim kabul ettirme kapasitesi olduğunu hatırlatıyor bize. Bilimsel alanın süregiden başarısı kendini diğer toplumsal alanlardan nispi bağımsızlığında ortaya koyuyorsa eğer, şu durumda bilimsel aklın her yere nüfuz eden etkisi, onun kendini diğer toplumsal rasyonellik alanlarından ayırma konusundaki epistemik hünerinde dışa vurulur. Dolayısıyla bilimsel aklın gücü, yalnızca içsel olarak gelişen açıklayıcı kapasitesinden değil, ama aynı zamanda dışsal olarak tanınan epistemik özerkliğinden gelir. Bilimsel rasyonelliğin aydınlıkçı bir kavrayışlılığın kaynağı haline gelebilmesi için, diğer rasyonellik formlarından (özellikle de politik, ekonomik ve dinsel) nispi bağımsızlığını sürekli olarak ispat edip olumlaması gerekir. Bourdieucü terimlerle, bir bilimsel oyun, 'evrensel bir korporatizm' olarak karakterize edilebilir, zira evrensel hakikatlere dönük kolektif bakımdan müzakere edilmiş bir araştırmaya yaslanır. Bununla birlikte, epistemik aşkınsallığın ya da epistemik görececiliğin tuzaklarından sakınmak için, bilimsel aklın özgürleştirici ilerleyişini hem de tarihsel gömülmüşlüğüne kabul etmesi gerekir. Nasıl ki belirli yaşam formları belirli dil oyunları üretiyorsa, aynı şekilde belirli dil oyunları da belirli yaşam formları üretir. Bilimsel olarak güdümlenmiş akılsallık formlarıyla bilimsel olarak şekillendirilmiş toplum biçimlerinin karşılıklı işlevsel bağımlılığı, aklın-kılavuzluk ettiği dil oyunları ile yine aklın-kılavuzluk ettiği yaşam formları arasındaki verimli etkileşimi yansıtır.

(3) Politik aklın doğasını irdeleyen Sintomer, Bourdieu'yü takip ederek şu fikri ileri sürer: 'hakikatin üretimi' bir 'hakikat siyaseti' olarak anlaşılabilir: tüm bilgi iddialarının toplumsal gömülmüşlüğüne ve tüm toplumsal koşulların çıkar-yüklülüğünü veri aldığımızda, epistemik doğruluk ve bilimsel nesnelliğini en titiz şekilde tartışan savlarda ikamet eden içsel bir normatifliğin mevcudiyetini yadsıyamayız. Bourdieu'nün adlandırdığı biçimiyle 'aklın Reelpolitliği', 'Gerçek bir Akıl siyaseti' (*Real Vernunft of politics*) kılavuzluk ettiği ölçüde sürdürülebilir ancak, zira eleştirel akılcılığa bağlılığın etik pragmatizme bağlılık olmadan hiçbir değeri yoktur. Bourdieu'den istifade eden Sintomer'in de ısrarla belirttiği gibi, 'evrensel korporatizm' ile 'aklın Reelpolitliği' arasında yakın bir ilişki vardır, zira savunulabilir hakikat iddialarına dönük bilimsel soruşturma ile gerekçelendirilebilir haklılık iddialarına dönük politik soruşturma, evrensel olarak kabul edilebilir meşruiyet iddialarına dönük uyarlaşmaya dönük soruşturmanın birbirini bütünleyen iki bileşenidir. Bununla birlikte, evrensel değerler siyaseti, kendi tarihsel-toplumsal belirlenmişliğini kabul etmek için, tüm normatiflik formlarının çıkar-yüklü doğasıyla yüzleşmek zorundadır.

(4) Eleştirel aklın doğasını irdeleyen Sintomer, kendi analizini 'evrensel korporatizm' ile 'kamusal alan' arasındaki ilişki bağlamında, yani kamusal tartışmaya maruz kalmış tüm rasyonellik formlarının yapısında bulunan öz-gürleştirici potansiyeller ışığında tasarlar. Yukarıda ifade edilen akıl türleri (entelektüel, bilimsel ve politik), yapıları gereği eleştirel akıl formlarını temsil ederler. Bununla birlikte, bu tarz eleştirel akıl formlarının kurucu vasıfları nelerdir? Bourdieu'nün genel olarak skolastik akıl kavrayışlarının sosyolojik eleştirisinden ve özel olarak onun Kantçı ve Habermasçı soyut rasyonalizm formlarına dönük acımasız saldırılarından ilham alan Sintomer, eleştirel aklın beş özsel vasfına dikkatimizi çekiyor. İlk olarak, eleştirel akıl kendi tarihselliğinin ayırdındadır: Aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının toplumsal-tarihsel olumsallığını irdelemesi gerekir. İkinci olarak, eleştirel akıl, kendi tarafsızlığını kabul etmeye muktedirdir: aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının çıkar-yüklü normatifliğini soruşturması gerekir. Üçüncü olarak, eleştirel akıl kendi belirleniminden kaçınmaz: Aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının alana-özgü göndergeselliği ile yüz yüze gelmesi gerekir. Dördüncüsü, eleştirel aklın, epistemolojik çokluğun aydınlatıcı gücünü kabul ederek kendi mevcudiyetine anlam kazandırmaya hazırdır: Aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının altında yatan varsayımsal esnekliği kabul etmesi gerekir. Son olarak eleştirel akıl, kendi kusurluluğu üzerine aralıksız bir muhakeme yürütmeksizin idrak edilebilir değildir: aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının iktidar-yüklü müzakere edilebilirliği üzerindeki örtüyü kaldırması gerekir. Hülâsa, Bourdieucü anlamıyla eleştirel akıl, tüm eylem ve düşünseme formlarının altında yatan toplumsal koşulların farkında olunmasını talep eder.

(5) Habermasçı bir tin içinde yazan Sintomer, iletişimsel akıl olarak göndermede bulunabileceğimiz şeyde örneklenen karşılıklı anlaşmaya dönük toplumsal süreçlere içkin olan özgürleştirici potansiyelleri ısrarla belirterek, Bourdieu'nün bilgi üretimi izahına dair eleştirel düşünceler ortaya koyar. Bilgi üretimine dair düşünümsel-sosyolojik yaklaşımın yukarıda ifade edilen güçlü yönlerine karşın, Bourdieu'nün akıl izahı esas itibarıyla üç ciddi eksiklikten mustarıptır: determinizm, bilimcilik ve kadercilik. Bourdieu'nün akılcılığı alana-içkin belirlenim açısından kavrama eğilimi, onu hem sıradan hem de bilimsel iddiaların epistemik geçerliliğine dair alan-aşırı (*field-transcendent*) özerkliği hesaba katmaktan alıkoyar: Epistemik geçerlilik, münhasıran değil, kısmen alana-özgü meşruluk tarafından belirlenir. Bourdieu'nün akılcılığı dünyevi ve metodik bilinebilirlik açısından kavrama eğilimi, şu bilimsel varsayıma dayanır: Eleştirel düşünümSELLİK, insan türünün toplumsal-ontolojik bakımdan sahip olduğu bir ayrıcalıktan ziyade, mesleki-toplumsal entelektüellerin ve uzmanların ayrıcalıklı durumunu temsil eder. Bununla birlikte, konuşma ve eylemeye muktedir sıradan özneler de muhakeme yürütme eylem-

de bulunma hünerine sahiplerdir. Bourdieu'nün akılcılığı iletişimsel açıdan değil de, stratejik açıdan kavrama eğilimi, onun kaderci toplum görüşünün bir semptomudur. Gelgelelim, iktidar ve rekabete yönelik toplumsal eylemin monolojik ve amaçlı bileşenlerine tek taraflı odaklanılması, müzakere ve işbirliğine yönelik toplumsal eylemin diyalojik ve iletişimsel bileşenlerinin yapısında bulunan özgürleştirici potansiyellerin hakkını vermekte başarısız olduğunu kanıtlar. Hülasa, 'aklın Reelpolitliği' yalnızca kabul edilme arayışında değil, aynı zamanda 'aklın Reelpotansiyelini' gerçekleştirme amacıyla da olmalıdır.

Bourdieu ve Zaman

Lisa Adkins 'Zamansallaşma Olarak Pratik: Bourdieu ve İktisadi Kriz' adlı son bölümde, Bourdieu'nün yapıtının genel olarak ekonomik sosyolojiyle ve özel olarak zaman sosyolojisiyle bağıntısını değerlendiriyor. Adkins tam olarak Bourdieu'nün toplum kuramının şu cari ve süregiden küresel ekonomik krizi anlamlı kılmakta ne ölçüde kullanışlı bir araç olabileceğini soruyor. Adkins'in tezi ise şu: Bourdieu'nün yapıtında cari ekonomik krizi sosyolojik bir perspektiften irdelemek için sağlam kaynaklar bulabiliriz, fakat çağdaş toplumsal ve politik meselelerin analizi bağlamında Bourdieucü çerçeveden ödünç alınan kavramsal ve metodolojik araçlardan açıklayıcı bir güç olarak faydalanmak için, bunların yenilenip yeniden tanımlanması gerekir.

Adkins, Bourdieu'nün yapıtının ekonomik krizi analiz etmek için neden yaygın olarak kullanılamadığına dair beş temel gerekçe saptıyor. (i) Farklı sermaye türlerini -özellikle de toplumsal, kültürel, sembolik ve iktisadi sermaye- irdelemesine karşın, Bourdieu'nün denemelerinin hiçbir yerinde, en ilkel haliyle bile, kapitalist sermayenin özgüllüğünü değerlendirme yönünde bir girişim bulamıyoruz. (ii) Genel olarak toplumsal dünyanın ve özel olarak toplumsal alanların zamansal inşası üzerinde ısrarcı olsa bile, Bourdieu emeğin zamansal olarak yapılaşmış birimler halinde soyutlanması ve nicelikselleştirilmesi sürecini araştırmaz. Kapitalizm koşulları altında emeğin mübadele edilebilir eşdeğerlere dönüştürüldüğünü değerlendirmekte başarısız olduğu ölçüde Bourdieu, kapitalist emek sömürsünün istisnai doğasını gündemine almaz. (iii) Toplumsal tahakküm ve sömürü süreçleriyle ilgilenmesine karşın, Bourdieu, tam da bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin işleyişi için merkezi olan (canlı emeğin soyut sermaye formlarına dönüşümünü bir yana bırakın) canlı emeğin soyut emeğe dönüşümü sürecinin yarattığı toplumsal içerimleri araştırmaz. Dolayısıyla kapitalist soyutlama sürecinin kendine has doğasının hakkını vermekte başarısız olur. (iv) Çoğunlukla belirli bir toplumsal alandaki egemen ve tahakküm altına alınmış gruplar arasında olduğu kadar, ortodoks ve heterodoks söylemler arasındaki çatışmanın tetiklediği alana-özgü kriz

biçimlerinin sosyolojik ehemmiyetine ilişkin genel ilgisine rağmen, Bourdieu kapitalist krizlerin özgüllüğüne dönük anlayışımıza ekleme yapma hünerine sahip bir dizi açıklayıcı aygıt sunmakta başarısız olur. (v) Yeniden üretici ve dönüştürücü toplumsal yapılaştırma süreçlerinin diyalektik doğası üzerindeki vurgusuna rağmen, genellikle Bourdieücü 'genetik yapısalcılık'ın teorik çerçevesi içerisinde, durağanlığın yeniden üretici gücünün krizin dönüştürücü potansiyeli karşısında hâkim olmayı sürdürdüğü ve sonuçta Bourdieu'nün yaklaşımının kapitalist dönüşümün kendine özgü doğasını hesaba katmadığı varsayılır.

Adkins, yukarıda ifade edilen eksik yönlerine rağmen, Bourdieu'nün cari ekonomik hadiseleri, yalnızca zamansal bir kriz açısından değil, ama aynı zamanda zamanın yeniden inşası açısından da anlamlı kılmamızı sağlayan bir dizi kavramsal kaynak sunduğunu ileri sürerek devam eder. Richard Sennett'in geç kapitalizmin aşındırıcı etkileri hakkındaki izahından istifade eden Adkins, bize şunu anımsatır: post-Fordist ekonomide esnekleşmiş -yani, parçalarına ayrılmış- deneyimlerin birikimi ve güçsüz -yani, fırsatçı- bağların gelişmesi, insanların bir anlatısal eylem duygusu geliştirmekte giderek zorlandığı bir dünyanın oluşumuna katkıda bulunmuştur. 'Geleceği Alıp Satmak?' başlıklı bölümde Adkins, post-Fordist evrenin, zamansal ufukların radikal biçimde dönüşümü tarafından karakterize edilen bir dünya olduğuna dikkat çeker. Aralıksız bilimsel yeniliğin, mecburi seri üretim teknolojikleşme süreçlerinin ve makro-toplumsal dönüşümün dikte edildiği bir dünyada, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki zamansal sınırlar, durumsal olumsuzluk, tarihsel belirsizlik ve toplumsal değişkenlik yönündeki vurgular üzerinden sürekli olarak yeniden şekillendirilir ve yeniden anlamlandırılır. Sonuç olarak, insanlık durumunun geleceğe-dönüklüğü, sorgusuz sualsiz kabul edilen post-Fordist durum içerisinde soğurulur.

Bourdieu'nün yardıma koştuğu yer burasıdır. 'Geleceğe Dönüklük: Oluşum Halindeki Zaman' başlığı altında Adkins, Bourdieu'nün zamanla ilgili denemelerinde bulunan Husserlci bir temayı tartışıyor. Bourdieu'ye göre gelecek, hâlihazırda hep dolaysız şimdide mevcuttur, zira insani failler genellikle şimdiye gömülüdürler. İnsani failler yerleşik eylemlerin gidişatını konumsal olarak tahmin edebilecekleri önceden belirlenmiş algı ve eylem şemalarıyla donatılmış olduklarından, toplumsal dünyada, nasıl ki hâlihazırda-hep-olmuş olan (*always-already-been*) daima-sabit-olanın (*always-still-to-be*) bir parçasıysa, benzer şekilde daima-sabit-olan da hâlihazırda-hep-olmuş olanın bir parçasıdır. Özetle, şimdiki zamanın genişleyen doğasını açıklayan şey, pratiğin uzun süreli yapısıdır. İnsani failler dünyadaki geleceğe dönüklüğe iştirak etmeye mahkûmdurlar, zira kendi yapılaşmış ve yapılaşan kaynaklarını dünyaya zorla kabul ettirmeye mecburdurlar. İnsani failliğin ön-düşünümsel olarak işleyen doğası ve önceden kurulmuş yatınlıkların kaçınılmaz hâkimiyeti,

toplumsal zamansallığın uzun süreli inşasının bir göstergesidir. Verili bir toplumsal alana hâlihazırda hep kayıtlı olan nesnel potansiyeller, halen daha öznel bir failin gerçekleştirmesi gereken öznel potansiyellerin geri plandaki ufkunu oluşturur. Olasılıklar uzamı her daim bir olasılıklar zamanı olduğu ölçüde, uzamsal olasılıklar da her daim zamansal olasılıklardır: uzamsal olarak tanımlanmış her bir olasılıklar ufkı, zamansal olarak tanımlanmış bir olasılıklar ufkudur aynı zamanda ve verili bir toplumsal uzamdan kaynaklanan her bir olasılık, aynı zamanda verili bir toplumsal zamandan neşet eden bir olasılıktır. Bir başka deyişle, verili bir insani edimi sayesinde mümkün olan şey, verili bir toplumsal alanın düzenlediği, zaman-mekânsal olarak inşa edilmiş bir olasılıklar ufkuna bağlıdır.

Adkins'in de belirttiği gibi, geleceğe dönüklüğün hâlihazırda hep şimdiki zamana kayıtlı olduğunu kabul edersek eğer, en azından şu dört meseleyle yüz yüze gelmeye hazırlıklı olmamız gerekir. İlk olarak, geleceğin öngörülmesi, bugünkü uğrağımızın kendine has bir özelliği (zamanın tarihsel-toplumsal yapılaşması) olabilir; ikincisi, geleceğe dönüklük şimdiki zamanı istikrarsızlaştırmayı ya da baltalamayı becerebildiği ölçüde, ilki ikincisi karşısında hâkim konumdadır (zamanın gelecek-yüklü yönelimi). Üçüncü olarak geçmişin, şimdinin ve geleceğin zamansal ufuklarına eşzamanlı batmışlığımız verili kabul edilirse, insani pratikleri zamansal bir sürekliliğe (zamanın akışkan inşası) yerleşik olarak idrak etmemiz gerekir. Dördüncü ve sonuncu olarak, basitçe zamanın pratiği kurduğunu varsaymaktansa, pratiğin zamanı kurduğunu (zamanın prakseolojik üretimi) kabul etmemiz de gerekir.

Adkins 'Para Zamandır' başlıklı bölümde, kapitalist ekonominin temel ilkelerinden birinin sosyolojik önemini vurguluyor: şeyleri rakiplere kıyasla daha hızlı ve daha etkili biçimde üretebilme kabiliyetinde olmak, bir şirketin karlılığını giderek arttırmasının bir ön koşuludur. Dolayısıyla hegemonik üretim tarzı, aynı zamanda hegemonik zamansallaşma tarzıdır: kâr oranları ve üretim, kar-yönelimli ve üretim-güdümlü zamansallaşma formlarına bağlıdır. Ekonomik pratiklerin zamanla iç içe geçmesi, eleştirel sosyologlar olarak bizleri, toplumların yalnızca mekânsal olarak değil, ama aynı zamanda zamansal olarak yapılaşma tarzları üzerine muhakemede bulunmaya mecbur bırakır. Her bir üretim tarzı, belirli bir zamansallaşma tarzını icap ettirir. Zamanın kapitalist toplumda saat zamanı egemenliği altında yapılaşması araştırılırken ortaya çıkan temel mesele, toplumsal fenomenler ile toplumsal zamanın birbirinden ayrılması ve dolayısıyla -Adkins'in formülünü kullanmak gerekirse- saat zamanlı hadiseler zamanı kurmak, aksine bu hadiseler zaman bünyesinde meydana gelirler. İnsani pratiklerin zamanı belirlemesinden ziyade, zaman insani pratikleri belirler.

Adkins 'Zaman Paradır' başlıklı bölümde, zamanın geç modern toplumlarda uğradığı paradigmatik dönüşümü irdeliyor. 'Zaman paradır' sloganı

Fordist üretim rejimlerinin merkezi bir normatif buyruğunu yansıtır: Daha hızlı ve daha etkin, daha verimli ve daha kârlı üretim. Bunun aksine, 'zaman paradır' şeklindeki slogan ise, post-Fordist üretim rejimlerinin asli normatif buyruğunu özetler: finansal bakımdan daha güçlü ve daha zengin, toplumsal bakımdan daha esnek ve daha nüfuzlu. Endüstriyel kapitalizm koşulları altında zaman para iken, kuralsızlaştırılmış mali piyasalarda para zaman haline gelmiştir. Finansal piyasaların dayattığı baskıcı buyrukların egemen olduğu post-Fordist bağlamda, zaman pratiği yöneten dışsal bir kap olma özelliğini yitirmiş ve giderek olaylarla iç içe geçmiştir. Bizatihi zaman ekonomik güçlenmenin merkezi itici gücü haline gelmiştir. Post-Fordist dünyada, toplumun üretimi giderek üretimin zamansallaşmasına bağlıdır. Bununla birlikte, post-Fordist dünyada zamanın yeniden inşasının ve yeniden anlamlandırılmasının, önceki toplumlara kıyasla daha soyut hale gelmiş bir toplumsal yaşam deneyiminin koşullarını ne ölçüde yaratabileceğine ilişkin meseleler bizimle kalmayı sürdürür. Deneyimlenmemiş deneyimlerin kolektif deneyimi sayesinde yeniden üretilen ve hayatta kalan bir dünyada yaşıyorsak eğer, Adkins'in de haklı biçimde belirttiği gibi, toplumsal yaşama katılım potansiyel olarak anlamın ve yorumun ötesindedir. Zamansal denetimin sıradan insanların kontrolünden kaçtığı bir toplum, gündelik etkileşimin iletişimsel gücü tarafından değil, anlam arayışının her daim sistemik yeniden üretimin amaca yönelik iktidarı tarafından şekillendirildiği bir toplumdur. Kesinlikle zamansız bir toplumda yaşamıyoruz, ama zamandan mahrum bir toplumda yaşayabiliriz.

Sonuç

Bu kitaptaki bölümler, bir dizi yazar ve bir dizi perspektif üzerinden, Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinin geniş kapsamlı ve eleştirel bir evrimini sunuyor. Bourdieu'nün mirasına ilişkin epey zorlu meseleleri gündeme getirirler de, özellikle çeşitli iktidar formları ve farklı kaynaklar uğruna verilen alana-özgü mücadelelerin sosyolojik ehemmiyeti bağlamında modern topluma ilişkin anlayışımızın şekillenmesi sürecinde Bourdieu sosyolojisinin sahip olduğu güç ve kapsamı açığa çıkarıyorlar. Bourdieu'nün klasik sosyologlara, özellikle de Marx, Durkheim ve Weber'in denemelerine çok şey borçlu olduğu gün gibi ortadadır. Bununla birlikte Bourdieu 'alan', 'habitus' ve 'sermaye' gibi çağdaş toplum ve siyaset analizinde derinlemesine etkili olmuş ve olmayı sürdürecektir bir dizi kavram da yaratmıştır. Buradaki çeşitli katkılar klasik sosyolojinin kalıcı önemini ortaya koyuyorken, Bourdieu'nün düşüncesinden türeyen yaratıcı ve yenilikçi enerjiyi de kabul ediyorlar.

Teşekkür

Bu Sonsöz'ün erken bir versiyonu üzerine yaptıkları detaylı yorumlar dolayısıyla Bryan S. Turner ve Elena Knox'a müteşekkirim.

Referanslar

- Bourdieu, Pierre (1976) 'Le champ scientifique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 8–9 [2–3]: 88–104.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000) 'Mit Weber gegen Weber: Pierre Bourdieu im Gespräch', in Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, herausgegeben von Franz Schultheis, Andreas Pfeuffer und Stephan Egger, übersetzt von Stephan Egger, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, pp. 111–129.
- Bourdieu, Pierre and Terry Eagleton (1992) 'Doxa and Common Life', *New Left Review* 191: 111–121.
- Bourdieu, Pierre, Franz Schultheis and Andreas Pfeuffer (2011 [2000]) 'With Weber Against Weber: In Conversation With Pierre Bourdieu', in Simon Susen and Bryan S. Turner (eds.) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, trans. Simon Susen, London: Anthem Press, pp. 111–124.
- Marx, Karl (2000/1977 [1845]) 'Theses on Feuerbach', in David McLellan (ed.) *Karl Marx: Selected Writings*, 2nd Edition, Oxford: Oxford University Press, pp. 171–174.

Katkıda Bulunanlar

Lisa Adkins Avustralya'nın Newcastle Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörüdür. Sosyolojiye yaptığı katkılar üç temel alana ayrılıyor: ekonomik yaşamın sosyolojisi (özellikle de sanayi sonrası ekonomiler ve yeni politik ekonomi sosyolojisi), toplumsal ve kültürel kuram ile cinsiyet ve cinsellik sosyolojisi. Kimi önemli yayınları arasında *Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity* (Open University, 2002) [Revizyonlar: Geç Modernlikte Toplumsal Cinsiyet ve Cinsellik], *Feminism After Bourdieu* (edited with B. Skeggs, Blackwell, 2005) [Bourdieu'den Sonra Feminizm] ve *Avrupa Sosyal Kuram Dergisinin Özel Sayısı*'nda çıkan "What is the Empirical?" (2009) [Ampirik Olan Nedir?] adlı denemesidir. Son dönemde yaptığı çalışmalar, çağdaş kapitalizmde emeğin ve değerin değişen zamansallıklarına odaklanıyor.

Mauro Basaure Santiago de Chile'deki Universidad Diego Portales'in Beşeri Bilimler Fakültesinde Yardımcı Doçent olarak görev yapmaktadır. Paris'teki *Groupe de Sociologie Politique et Morale at the École des Hautes Études en Sciences Sociales'in* (Sosyal Bilimler Yüksek Araştırmalar Okulundaki Siyasi ve Ahlaki Sosyolojisi Grubu) üyesidir. Doktorasını Almanya'nın Frankfurt kentindeki Johann Wolfgang Goethe-Universität'tan aldı. Sosyoloji yüksek lisansını daha öncesinde, 1993-1999 arasında Şili Üniversitesi'nde siyaset felsefesi alanında almıştır (2000-2). *Lateinamerika Institut of the Freie Universität Berlin'de* (2003) *International Study Group for Critical Theory* (Uluslararası Eleştirel Kuram Çalışma Grubu) üyeliğine kabul edildiği *Institute for Social Research'da* (Sosyal Araştırmalar Enstitüsü) Araştırma Elemanı olarak görev yaptı (2004-9). Araştırdığı ve ders verdiği alanlar arasında toplumsal kuram, eleştirel teori, çağdaş Fransız sosyolojisi ve siyaset felsefesi bulunuyor. Yayın zamanlarda Jan Philipp Reemtsma ve Rasmus Willig ile birlikte *Erneuerung der Kritik. Axel Honneth im Gespräch* (New York, Frankfurt: Campus, 2009) ve Emmanuel Gripay ve Ferhat Taylan ile *Foucault et la Psychanalyse* (Paris: Le Félin, 2009) adlı

çalışmaları yayımlamaya hazırladı ve *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido* kitabını kamuya sundu (Santiago: Cuarto Propio, 2011).

Mustafa Emirbayer Wisconsin-Madison Üniversitesinde Sosyoloji Profesörüdür. 'Manifesto for a Relational Sociology'nin (AJS 1997) [İlişkisel Sosyoloji için Manifesto] yazarıdır; son dönemdeki makaleleri arasında Victoria Johnson ile birlikte yazdığı 'Bourdieu and Organizational Analysis' ve Matthew Desmond ile birlikte sunduğu "What is Racial Domination?" vardır.

Bridget Fowler Glasgow Üniversitesi'nde emekli sosyoloji profesörüdür. Eleştirel kuram, Marksist feminizm ve kültür sosyolojisinde uzmandır. Fikirlerini çeşitli kitaplarda ele aldığı Pierre Bourdieu'nün düşüncesine uzun zamanlı bir ilgisi vardır: *The Alienated Reader* (Harvester Wheatsheaf, 1991); *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations* (Sage, 1997), and (yayıma hazırladığı) *Reading Bourdieu on Society and Culture* (Blackwell, 2000). Kimi zaman 'ölümün altın çağı' olarak tanımlanan şeye eleştirebil biçimde işaret ederek Bourdieücü kuramı ölüm çalışmalarına uyguluyor şimdilerde (bkz. Fowler, Kolektif Bellek Olarak Ölüm, Routledge, 2007).

Bruno Frère, Belçika'daki *The Fonds National de la Recherche Scientifique*'de (Ulusal Bilimsel Araştırma Fonu) Araştırma Görevlisidir. Öncesinde Cambridge Üniversitesi'nde doktorasını tamamlamış bir araştırmacı olarak çalışmıştır ve şimdilerde Liège Üniversitesi'nde ve Sciences Po Paris'te dersler veriyor. Doktora derecesini The École des Hautes Études en Sciences Sociales'den aldı ve çok çeşitli meseleler üzerine yazılar yayımladı: siyaset sosyolojisi, siyaset felsefesi, toplum kuramı ve toplum bilimler tarihi. Yakın zamanda toplumsal hareketlerin tarihi ve alternatif bir ekonomi üzerine bir monograf (*Le nouvel esprit solidaire*, Paris: Desclée De Brouwer, 2009) ve (M. Jacquemain ile birlikte) geç yirminci yüzyıldaki sosyolojik kuramlar üzerine bir kitap (*Epistémologie de la sociologie, paradigmes pour le 21e siècle*, Bruxelles: De Boeck, 2008) yayınlamıştır.

Bart van Heerikhuizen, Amsterdam Üniversitesi'nde Sosyoloji Doçentidir. Nico Wilterdink ile birlikte Hollandaca dilinde alana yön veren 'Sosyolojiye Giriş' adlı ders kitabını (Samenlevingen, inleiding in de sociologie. Groningen: Wolters-Noordhoff, 1985) yazdı ki bu kitap şimdilerde altıncı baskısını yapmıştır.

Hans Joas, Freiburg Üniversitesi'nde Freiburg İleri Araştırmalar Enstitüsü (FRIAS) ve Chicago Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörü ve Sosyal Düşünce Komitesi üyesi olarak görev yapmaktadır. Berlin-Brandenburg Bilimler Aka-

demisi'nde düzenli çalışmakta olup, İsveç Gelişmiş Çalışmalar Koleji'nde geçici üyedir ve Uluslararası Sosyoloji Derneği Başkan Yardımcılığı yapmaktadır (2006–10). Son yayınları arasında *English are Do We Need Religion? On the Experience of Self-Transcendence* (2008) (İngilizler Dine Gereksinimimiz Var mı? Kendini Aşma Deneyimi Üzerine), *Social Theory: Twenty Introductory Lectures* (with Wolfgang Knöbl, 2009), *Toplum Kuramı: Yirmi Giriş Dersi*, Wolfgang Knöbl ile birlikte) ve Klaus Wiegandt ile birlikte derlediği iki ciltlik eser vardır: *The Cultural Values of Europe* (2008) (Avrupa'nın Kültürel Değerleri) ve *Secularization and the World Religions* (2009) (Sekülerleşme ve Dünya Dinleri).

Bruno Karsenti, Paris'te Sosyal Bilimler Yüksek Araştırmalar Okulu Çalışmaları Direktörü ve Marcel Mauss Enstitüsü Müdürüdür. Lyon ve Paris-Sarbonne üniversitelerinde siyaset felsefesi, epistemoloji ve sosyal bilimler felsefesi alanlarında ders vermiştir. Yakın dönem çalışmaları arasında *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale* (Paris: Hermann, 2006) (Akıl Siyaseti: Auguste Comte ve Sosyal Bilimlerin Doğuşu) ile *La société en personnes. Études durkheimiennes* (Paris: Economica, 2006) bulunuyor. İki kitaplık bir serinin de editörüdür: *Pratiques théoriques* (Paris: Presses Universitaires de France) (Pratik Kuramlar) ve *Raisons pratiques* (Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales) (Pratik Nedenler).

Wolfgang Knöbl, Göttingen Georg-August Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörüdür. Hans Joas ile birlikte *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie* (2008) (Savaş Baskısı: Sosyal Kuramda Bir Mesele) ve *Social Theory. Twenty Introductory Lectures* (2009) (Toplum Kuramı: Yirmi Giriş Dersi). 2007'de *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika* adlı kitabı yayımlamıştır.

Hans-Herbert Kögler, Jacksonvill'deki North Florida Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü Başkanı ve Felsefe Profesörüdür. Avusturya'nın Klagenfurt kentindeki Alpe-Adria Üniversitesi'ne sıkça misafir profesör olarak ders vermektedir. Çalışmaları sosyal bilimler ve eleştirel teori, özne kuramı, dil ve iktidar teorilerinin yanı sıra kültürlerarası anlayış ve kozmopolitizm teorilerinin temellerini araştırıyor. Başlıca yayınları arasında *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer* (Diyalogun Gücü: Gadamer ve Foucault'dan Sonra Eleştirel Hermeneutik) (1999), *Michel Foucault* (2. baskı, 2004) ve *Kultura, Kritika, Diyalog* (Prag, 2006) (Kültür, Eleştiri ve Diyalog) ve editörü olduğu *Empathy and Agency: The Problem of Understanding in the Human Sciences* (2000) (Empati ve Özne: İnsan Bilimlerinde Anlama Sorunu) var. 1997'de, *Toplumsal Epistemoloji Dergisi* Kögler'in 'Alienation as Epistemologi-

cal Source: Reflexivity and Social Background after Mannheim and Bourdieu' kitabına özel bir sayı ithaf etmiştir.

Bowen Paulle, Amsterdam Üniversitesi'nde Yardımcı Doçenttir. Politik etnografi okullarını birbirinden ayrı olarak ele alma çabaları etrafında dönen tartışmalarla meşgul olmaktadır. *Toxic Schools* adlı kitabın yazarıdır.

Andreas Pfeuffer sosyoloji, tarih ve Latince okudu ve şu anda Almanya, Avusturya ve İsviçre'deki kamu hizmetleri ile ilgili karşılaştırmalı bir araştırma projesinde yer aldığı Hamburg'daki Sosyal Araştırma Enstitüsünde Araştırma Görevlisi olarak çalışıyor. Pierre Bourdieu, Robert Castel, Michael Polak, Serge Paugam, Luc Boltanski ve Laurent Thévenot'nun pek çok yapıtını Almancaya çevirmiştir.

Keijo Rahkonen, Helsinki Üniversitesi'nde Yardımcı Sosyal Politika Profesörü ve Sosyal Araştırma Bölüm Başkanıdır. Ayrıca Finlandiya Akademisi Kültür ve Toplum Araştırma Konseyi tarafından finanse edilen "Çağdaş Finlandiya'da Kültürel Sermaye ve Sosyal Farklılaşma: Uluslararası Karşılaştırma" araştırma projesinin direktörlüğünü yapmaktadır. İngiltere'deki Londra Ekonomi ve Siyaset Bilimi Okulu'nda ve İtalya'daki Floransa'daki Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmıştır. Son yayınları arasında Bourdieu Finlandiya'da (Sosyoloji: İtalyan Online Sosyoloji Dergisi, 2008) ve 'Nordic Democracy of Taste? Cultural Omnivorousness in Musical and Literary Taste Preferences in Finland' (Jukka Gronow ve Semi Purhonen ile birlikte *Poetics: Journal of Empirical Research on Culture, the Media and the Arts*'da yazmıştır, 2010).

Derek Robbins, Doğu Londra Üniversitesi İnsani Bilimler ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde Uluslararası Sosyal Teori Profesörüdür. Pierre Bourdieu (1991) ve Bourdieu ve Kültür (2000) eserlerinin yazarıdır. Aynı zamanda, *Sage Masters of Contemporary Social Thought*'da çıkan Bourdieu ile ilgili makalelerin derlemesinden oluşan yirmi dört ciltlik külliyyatın (2000 ve 2005) ve aynı dizide yer alan Lyotard üzerine yazılmış üç ciltlik derlemenin (2004) editörüdür. On Bourdieu, Education and Society adlı kitabı 2006 yılında Bardwell Press, Oxford tarafından yayımlandı ve *Special Issue of Theory, Culture and Society on Bourdieu*'nün editörüdür (Volume 23, Number 6, 2006). Şimdilerde Sage'in yayımlayacağı *The Internationalization of French Social Thought, 1950–2000* adlı metni yazmaktadır.

Franz Schultheis, İsviçre'deki St. Gallen Üniversitesi'nde Sosyoloji Profesörüdür. Constance, Paris V, Neuchâtel ve Geneva üniversitelerinde de ders ver-

miştir. Bourdieu Vakfı Başkanudur ve Pierre Bourdieu'nun Almanca'daki yazılarının çoğunu düzenlemiştir. Emek sosyolojisi, toplumsal dönüşüm sosyolojisi, popüler kültür sosyolojisi ve toplumsal yapı sosyolojisinde uzmanlaşmıştır. Son yayınları arasında şunlar vardır: Franz Schultheis, Berthold Vogel and Michael Gemperle (eds.) *Ein halbes Leben: Biographische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch* (Konstanz: UVK, 2010) ve Franz Schultheis, *Bourdieu's Wege in die Soziologie* (Konstanz: UVK, 2007).

Yves Sintomer, Paris 8 Üniversitesi'nde Siyaset Bilimi Profesörü, Lozan Üniversitesi'nde Konuk Profesör ve Neuchâtel Üniversitesi'nde Davetli Araştırmacı olarak görev yapmaktadır. Doktora derecesini Floransa Avrupa Üniversitesi Enstitüsü'nden Sosyal ve Siyasal Bilimler alanında almış ve Paris 5 Üniversitesi ders vermeye başlamıştır. Paris 8, Paris 10, Johann Wolfgang Goethe-Frankfurt Üniversitesi'nde ve Harvard Üniversitesi'nde çalıştı. Berlin'deki Marc Bloch Centre'ın Genel Müdür Yardımcılığını yaptı ve çeşitli ülkelerde (İsviçre, Almanya, Belçika, İtalya ve İspanya) akademik pozisyonlarda bulundu. Hans Peter-Müller ile birlikte *Pierre Bourdieu: Théorie et pratique* (Paris: La Découverte, 2006) adlı kitabı derledi. *La démocratie impossible? Politique et modernité chez Weber et Habermas* kitabının yazarıdır (Paris: La Découverte, 1999). Eserleri on üç dile çevrilmiştir.

Simon Susen, Londra Üniversitesi Birkbeck Koleji'nde Sosyal ve Siyaset Teorisi üzerine dersler veren bir Öğretim Görevlisidir. Daha önce Newcastle Üniversitesi'nde (2008-10) Sosyoloji Öğretmeni ve Londra Üniversitesi'nde (2007-8) Goldsmiths College'da Sosyoloji Öğretmeni olarak çalıştı. Doktora derecesini Cambridge Üniversitesi'nden aldı ve Edinburgh Üniversitesi, Colegio de México, Mexico City'deki Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales ve Meksiko'daki bir dizi uluslararası üniversite ve araştırma merkezinde sosyoloji, politika ve felsefe çalıştı. John O'Neill ve Bryan S. Turner ile birlikte the *Journal of Classical Sociology*'nin editörüdür. Toplumsal Temellerin: Eleştirel Teori ile Yansımanın Sosyolojiyi yansıttığı yazar (Oxford: Bardwell Press, 2007). *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology* (Oxford: Bardwell Press, 2007) adlı kitabın yazarıdır.

Bryan S. Turner, CUNY'de Sosyolojisi Profesörü ve Din Komitesi Başkanidir. Aynı zamanda, Avustralya'nın Batı Sidney Üniversitesi'ndeki Çağdaş Müslüman Toplamları Araştırma Merkezi'nin direktörüdür. Wellesley College'da Alona Evans Seçkin Misafir Sosyoloji Profesörü olarak görev yapmış (2009-10) ve son yıllarda Singapur Ulusal Üniversitesi ve Cambridge Üniversitesi'nde Profesörlük yapmıştır. Engin İşin ile birlikte *Journal Citizenship Studies* dergisinin editörüdür. Kısa süre önce The New Blackwell Companion to Social The-

ory (2009), *The Routledge Handbook of Globalization Studies* (2009) ve *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion* (2010).

Loïc Wacquant, California Üniversitesi, Berkeley'de Sosyoloji Profesörü ve Paris de Sosyoloji Avrupası Merkezinde Araştırmacı olarak görev yapmaktadır. MacArthur Ödülü Derneği Üyesi ve Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 2008 Lewis Coser Ödülü'nü kazan Wacquant'ın ilgi alanları kentsel eşitsizlik ve marjinalliği, enkarnasyonunu, ceza devletini, etnik egemenliği ve sosyal teoriyi ve aklın siyasetini kapsar. Disiplinlerarası Etnografi dergisinin kurucu ortaklığını ve editörlüğünü yapmış ve 1994-2004 yılları arasında *Le Monde Diplomatique*'e düzenli olarak katkıda bulunmuştur. Son kitapları arasında şunlar var: *Body and Soul: Notebooks of An Apprentice Boxer* (2004), *The Mystery of Ministry: Pierre Bourdieu and Democratic Politics* (2005), *Das Janusgesicht des Ghettos* (2006), *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality* (2008), and *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity* (2009).

A. Kadir Gülen, Selçuk Üniversitesi'nde iktisat okudu. Yüksek lisansını Ankara Üniversitesi felsefe bölümünde "Heidegger'in Hegel Yorumunun Eleştirel Bir Değerlendirmesi" başlıklı teziyle tamamladı. Yurt ve Dünya, Bibliotech, Praxis gibi dergilerde makaleleri yayımlandı. *Sivil Direniş Neden İşe Yarar* (Phoenix Yayınları) ve *Küçük Çocuklar İçin Büyük Fikirler* (Sentez Yayınları, Senem Kurtar ile birlikte) kitaplarının çevirmenidir. Çeviri çalışmalarını sürdürüyor.

Pierre Bourdieu'nün Mirası

Simon Susen ve Bryan S. Turner

"Pierre Bourdieu'nün Mirası"; Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinin geniş kapsamlı ve eleştirel bir evrimini hem klasik Avrupa sosyolojisi açısından hem de daha geniş Atlantik'in ötesindeki sosyal bilim perspektifinden ortaya koyuyor. Her bir bölüm yazarı Bourdieu'nün mirasına ilişkin epey zorlu meseleleri gündeme getiriyor, ayrıca modern topluma ilişkin anlayışımızın şekillenmesi sürecinde Bourdieu sosyolojisinin sahip olduğu güç ve kapsamı da açığa çıkarıyor. Daha önce hiç yayımlanmamış bir Bourdieu röportajına yer vermesi de kitapla ilgili önemli bir ayrıntı.

İlk olarak Karl Marx, Max Weber ve Emile Durkheim'in yazılarıyla entelektüel bağlantılarını yakından inceleyerek Bourdieu'nün klasik sosyolojideki düşüncesinin kökenini izliyor. Akabindeki irdemeler Friedrich Nietzsche, Norbert Elias, Theodor W. Adorno ve Axel Honneth'in çalışmaları ile ilgili olarak Bourdieu'nün modern sosyal felsefe ile ilişkisini ele alıyor. Bourdieu'nün yazılarının çağdaş sosyal bilimlerde -dinin sürekli varlığı, toplumsal hareketlerin dönüştürücü gücü, dilin özgürleştirici potansiyeli, 1968'in siyasi mirası, kamusal alanın yükselişinin sosyo-tarihsel önemi ve hâlihazırda devam eden küresel ekonomik krizin sosyal sonuçları gibi- önemli konulara olan ilgisini araştırıyor. Bourdieu'nün kendi yapıtlarına benzer biçimde, elinizdeki kitap- taki yayımlanmış denemeler seçkisi de çok temalıdır.

Kitap, Bourdieu'nün, bir dizi entelektüel gelenekten ve bu geleneklerle ilişkilendirilen çeşitli düşünürlerden faydalandığı gerçeğini hakkıyla ele alma çabasıdır. Bu noktada Bourdieu'yu bir diğer teorisyen ile karşılaştırmalı olarak tartışması kitabı daha da özgün kılıyor.

Bununla birlikte, bu kitaba yapılan katkılarda kendini açığa vuran şey, normatif bir merkezi konum olarak eleştirel sosyal analizin hem ampirik bakımdan temellendirilmiş hem de kuramsal olarak belirgin kılınmış olması gerektiği şeklindeki kanısını göz önünde bulundurursak, Bourdieu'nün yapıtından istifade edebileceğimiz gerçeğidir. Bu çalışma, Bourdieu analizlerinin etkisahasını, 'mirasını' göstermek için hem de bu analiz alanının kendisi için çok önemli bir katkıdır.

www.siyasalkitap.com



www.phoenixyayinevi.com

