

HABITUS

Toplumbilim Dergisi

HABITUS

Journal of Sociology

2020 Yılı

Pierre Bourdieu ve Habitus

Sayısı

Sayı 1 / Issue 1

Bu Dosyadaki Makaleler

Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Habitus
Sermaye ve Alan Üzerine
*Habitus, Capital And Space in Pierre
Bourdieu's Sociology*
Adem PALABIYIK

Alan Habitus ve Sermaye Kavramları ile
Pierre Bourdieu
*Habitus, Capital and Space in Pierre
Bourdieu's Sociology*
**Merve KAPLAN, Mahmut
YARDIMCIOĞLU**

“Neoliberal Estetik”ten “Habitus”a
Bourdieu ve Popüler Kültür
*From “Neoliberal Aesthetic” to “Habitus”
Bourdieu and Popular Culture*
Hüseyin KÖSE

Pierre Bourdieu's Theory of Social Action
Pierre Bourdieu'nun Toplumsal Eylem
Kuramı
Şinasi ÖZTÜRK

*Social Topography and Class Analysis: The
Relational Sociology of Pierre Bourdieu*

Toplumsal Topografya ve Sınıf Analizi:
Pierre Bourdieu'nun İlişkisel Sosyolojisi
Özgür BUDAK

*The Habitus of Fieldwork: The Self as The
New Other*
Katerina MARINAKI

Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Beden
Cinsiyet ve Cinsellik
*Body, Gender And Sexuality in Pierre
Bourdieu's Sociology*
Murat ARPACI

“Habitus”tan “Mutatlaştırma”ya
Toplumsalın İnşası
*The Construction of Social: From
“Habitus” to “Habitualization”*
İbrahim YÜCEDAĞ

Bourdieu'da Temel Kavramlar ve Simgesel
Şiddet Analizi
*Bourdieu's Fundamental Concepts and
Analysis of Symbolic Violence*
Cemile YILMAZ

HABITUS

Toplumbilim Dergisi

HABITUS

Journal of Sociology

2020 Yılı

Pierre Bourdieu ve Habitus

Sayısı

Sayı: 1

Issue: 1

EDİTÖR/ Editor in Chief

Doç. Dr. M. Yavuz ALPTEKİN (Karadeniz Teknik Üniversitesi)

YAYIN KURULU / Editorial Board

- Prof. Dr. Korkut TUNA (İst. Ticaret Üniv.)
Prof. Dr. Mustafa E. ERKAL (İst. Üniv.)
Prof. Dr. Valeriy KHAN (University of World Economy and Diplomacy-Uzbekistan)
Prof. Dr. Garifullin Vasil ZAGITOVICH (Kazan Federal University, Tataristan)
Prof. Dr. Mehmet F. GEZGİN (Beykent Üniv.)
Prof. Dr. Nadir SUGUR (Anadolu Üniv.)
Prof. Dr. Veysel BOZKURT (İstanbul Üniv.)
Prof. Dr. Nedzma DZANANOVIC (University of Sarajevo, Bosna Hersek)
Prof. Dr. Musa TAŞDELEN (Sakarya Üniv.)
Prof. Dr. Muhidin MULALIC (International University of Sarajevo, Bosna Hersek)
Prof. Dr. Yaşar ERJEM (Mersin Üniversitesi)
Prof. Dr. Ruza KARLOVIC (Hırvatistan Polis Koleji Dek. Yard., Hırvatistan)
Prof. Dr. Meki LOBJANIDZE (Open University, Gürcistan)
Prof. Dr. Muhammed Abdulkali İBRAHİM (Selahaddin Üniversitesi, Irak)
Doç. Dr. Flavia GHANCEA (Ovidius University, Romania)
Doç. Dr. M. Yavuz ALPTEKİN (Karadeniz Teknik Üniv.)
Doç. Dr. Abbas Varij KAZEMI (Institute of Social and Cultural Studies, Iran)
Doç. Dr. Joanna KUROWKA-PYSZ (WSB University, Poland)
Doç. Dr. Sajjad SATTARI (Tahran University, Iran)
Doç. Dr. Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER (Karadeniz Teknik Üniv.)
Doç. Dr. Jabir MAMMADLİ (Khazar University, Bakü/Azerbaycan)
Doç. Dr. Rohollah ESLAMI (Firdevs University, İran)
Dr. Katerina MARINAKI (University of Macedonia, Greece)
Dr. Alina ROMANOVSKA (Daugavpils University, Latvia)
Dr. Damir KAPIDZIC (Sarajevo University, Bosnia)
Dr. Immaculada COLOMINA (Carlos Üniversitesi, Madrid/İspanya)
Dr. Noemia Bessa VILELA (University of Portucalense, Portugal)
Dr. Kalina SOTIROSKA, (International Vision University, Gostivar/Macedonia)
Dr. Vladimir STERPU, (Moldova Devlet Üniversitesi, Moldova)
Dr. P. J. Mathew MARTIN, (University of Mumbai, India)
Dr. Ghodsi BAYAT, (Allameh Tabatabai' University, İran)
Dr. Emir SULJAGIC (International University of Sarajevo, Bosna Hersek)
Dr. Öğr. Üy. Serdal FİDAN (Karadeniz Teknik Üniv.)
Dr. Öğr. Üy. Leyla AYDEMİR (Karadeniz Teknik Üniv.)
Dr. Öğr. Üy. Savaş TAŞ (Demokrasi Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üy. Hazım Burhan MUSTAFA (Selahaddin Üniversitesi, Irak)
Dr. Öğr. Gör. Selim KARYELİOĞLU (Karadeniz Teknik Üniv.)
Dr. Öğr. Gör. Elif BAŞ (Karadeniz Teknik Üniv.)
Öğr. Gör. Azat MESHELOVA (El Farabi Kazak Milli Üniversitesi, Kazakistan)
Öğr. Gör. Veysel USTA (Karadeniz Teknik Üniv.)
Öğr. Gör. Hakan SAVAŞ (Avrasya Üniversitesi)

DANIŞMA KURULU / Advisory Board

Prof. Dr. Mustafa E. ERKAL (İstanbul Üniv.)

Prof. Dr. Korkut TUNA (İstanbul Ticaret Üniv.)

Prof. Dr. Enver ÖZKALP (Anadolu Üniv.)

Prof. Dr. Nilgün ÇELEBİ (Ankara Üniv.)

Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ (İnönü Üniv.)

Prof. Dr. H. Musa TAŞDELEN (Sakarya Üniv.)

Prof. Dr. Edibe SÖZEN (Hasan Kalyoncu Üniv.)

Prof. Dr. Nadir SUGUR (Anadolu Üniv.)

Prof. Dr. Yümni SEZEN (Marmara Üniv.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK (Marmara Üniv.)

Prof. Dr. Taner TATAR (İnönü Üniv.)

Prof. Dr. Mustafa DELİCAN (İstanbul Üniv.)

BİRİNCİ SAYININ HAKEMLERİ / Referees of the Issue

Prof. Dr. Mine GÖZÜBÜYÜK (KTÜ)

Doç. Dr. Ayhan DEVER (Ordu Üniv.)

Doç. Dr. Ahmet ÖZALP (Karaman Üniv.)

Doç. Dr. Ümmet ERKAN (Bartın Üniv.)

Doç. Dr. Fatma OKUR ÇAKICI (Karaman Mehmet Bey Üniv.)

Dr. Nihan OZANSOY (Nevşehir Üniv.)

Dr. Cabir MAMMADLİ (Khazar University, Azerbaycan)

Dr. Ejder ULUTAŞ (Muş Alparslan Üniv.)

Dr. Selin BİTİRİM OKMEYDAN (Ege Üniv.)

Dr. Ali BABAHAN (Bolu İzzet Baysal Üniv.)

Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Üniv.)

Dr. Serdal FİDAN (KTÜ)

Dr. Zeynep TEKİN PABUÇ (Osmaniye Üniv.)

Dr. Leyla AYDEMİR ÖZDEMİR (KTÜ)

Dr. Savaş TAŞ (Demokrasi Üniv.)

Dr. Abdulkadir YELER (İstanbul Medeniyet Üniv.)

Dr. Elif BAŞ (Manisa Celal Bayar Üniv.)

Dr. Yonca ALTINDAL (Balıkesir Üniv.)

Dr. Mehmet KOCA (Giresun Üniv.)

Dr. Ersoy Özmen ALKAN (KTÜ)

Dr. Hülya ÇAKIR (Bozok Üniv.)

Kapak Tasarımı / Cover Designer

Okutman/Lecturar:

Gökçe YAĞCIOĞLU

Onur ÖZBEK (Grafiker)

Dizgi ve Mizanpaj / Page Setting

Sedanur BAŞKAN (Sosyolog)

Fatma Nur DEVECİOĞLU (Sosyolog)

İÇİNDEKİLER / Contents

Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Habitus Sermaye ve Alan Üzerine.....1 <i>Habitus, Capital And Space in Pierre Bourdieu's Sociology</i> Adem PALABIYIK	1
Alan Habitus ve Sermaye Kavramları ile Pierre Bourdieu.....23 <i>Habitus, Capital and Space in Pierre Bourdieu's Sociology</i> Merve KAPLAN, Mahmut YARDIMCIOĞLU	23
“Neoliberal Estetik”ten “Habitus”a Bourdieu ve Popüler Kültür.....39 <i>From “Neoliberal Aesthetic” to “Habitus” Bourdieu and Popular Culture</i> Hüseyin KÖSE	39
<i>Pierre Bourdieu's Theory of Social Action</i>63 Pierre Bourdieu'nun Toplumsal Eylem Kuramı Şinasi ÖZTÜRK	63
<i>Social Topography and Class Analysis: The Relational Sociology of Pierre Bourdieu</i>79 Toplumsal Topografya ve Sınıf Analizi: Pierre Bourdieu'nun İlişkisel Sosyolojisi Özgür BUDAK	79
<i>The Habitus of Fieldwork: The Self as The New Other</i>103 Katerina MARINAKI	103
Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Beden Cinsiyet ve Cinsellik.....119 <i>Body, Gender And Sexuality in Pierre Bourdieu's Sociology</i> Murat ARPACI	119
“Habitus”tan “Mutatlaştırma”ya Toplumsalın İnşası.....137 <i>The Construction of Social: From “Habitus” to “Habitualization”</i> İbrahim YÜCEDAĞ	137
Bourdieu'da Temel Kavramlar ve Simgesel Şiddet Analizi.....161 <i>Bourdieu's Fundamental Concepts and Analysis of Symbolic Violence</i> Cemile YILMAZ	161

EDİTÖRDEN

Habitus Toplumbilim Dergisi yılda bir sayı yayımlanan hakemli ve uluslararası bir bilimsel dergidir. Farkı her sayısının dosya halinde çıkıyor ve çıkacak olmasıdır. Her sayısında farklı bir konuyu beş ila on beş farklı bilim adamı, uzman veya akademisyenin bakış açısından incelemeyi, irdelemeyi ve tartışmayı hedeflemektedir.

Derginin ilk sayısı ismine istinaden Pierre Bourdieu ve yine onun en çok bilinen kavramı “Habitus”a ayrılmıştır. Haliyle alan, simgesel şiddet, sermaye ve sosyal sermaye gibi diğer kavramları da sayı dosyasının incelediği konulardandır. Bu sayıyı okuyan bir araştırmacı, Pierre Bourdieu ile ilgili tatminkâr bir malumata ve bakış açısına sahip olabilecektir. Bundan sonraki sayılar da aynen bu şekilde konuyla ilgili tatminkâr bir bilgi bagajı oluşturmayı hedeflemektedir. Özellikle Yüksek Lisans, Doktora öğrencileri, genç akademisyenler ve meraklı araştırmacılar *Habitus Toplumbilim Dergisi*’nin ilgili sayısını okuduklarında o konu ile ilgili geçmiş ve bugün söylenmiş sözleri, konunun teorik ve pratik boyutunu etraflıca öğrenme imkânına kavuşacaklardır. En azından bu derginin amacı budur. Okuyucuya zamanın önemli konularını biraz da zamanın ruhuna aykırı olma pahasına konuşmak, tartışmak ve dile getirmek olacaktır.

Bir sonraki sayı 2021 yılı Mart ayında yayımlanacak ve bundan sonra her yıl Mart ayında yeni sayı çıkmış olacaktır. **İkinci sayının konusu ise, “Dünya’da ve Türkiye’de Topluların Salgın Hastalıklar ve Covid-19 Deneyimi” olacaktır.** Dergi sayıları, gerekli akademik ölçütlere uygun yazılmak kaydıyla herkesin katkısına açıktır. *Habitus Toplumbilim Dergisi* ilk sayısında sadece elektronik, ikinci sayısından itibaren ise, hem elektronik ortamda ve hem de basılı olarak yayımlanacaktır.

Habitus Toplumbilim Dergisi’nin Türkiye Sosyal Bilim ve Sosyoloji dünyasına hayırlı olmasını diliyorum ve siz değerli okurları ilk sayıyla baş başa bırakıyorum.

Sağlıcakla kalın...

Doç. Dr.

M. Yavuz ALPTEKİN.

KTÜ. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü

Trabzon/TÜRKİYE.

19.09.2020

**PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE
HABITUS, SERMAYE ve ALAN ÜZERİNE¹**

*Adem PALABIYIK**

ÖZ

Bu çalışmada sosyal bilimler dünyası içinde önemli bir yere sahip olan P. Bourdieu sosyolojisinin üç anahtar kavramı üzerinde durulacaktır. Bunlar sırasıyla habitus, sermaye ve alan kavramlarıdır. Birbirleriyle ilintili olan bu üç kavramın, birbirleriyle olan ilintisinin nasıl ortaya çıktığı ve hangi aşamalarla birbirlerine eklenerek, birbirlerini nasıl takip ettiği üzerinde durulacak, kavramlar açıklanırken Bourdieu sosyolojisi ile diğer sosyologların metodolojileri arasında hangi noktalarda ayrıldığı ve Bourdieu'nün sosyoloji literatürü içerisindeki karşılıkları nasıl bir birleştirme çabası içerisinde olduğu vurgulanacaktır. Lakin her şeyden önce P. Bourdieu hakkında genel bir açıklama yapılacak, Bourdieu sosyolojisinin önemli nokta ve kavramları vurgulanacaktır. Metin tamamen bir sosyolojik -Bourdieu sosyolojisi- analiz içermekte, herhangi farklı bir olguya atıf yapmamaktadır. Bu bağlamda bilim anlayışı ve bilim dünyası içine katkıları daha iyi anlaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: P. Bourdieu, Alan, Habitus, Sermaye.

HABITUS, CAPITAL and SPACE in PIERRE BOURDIEU'S SOCIOLOGY

ABSTRACT

In this study, three key concepts of the sociology of P. Bourdieu, which has an important place in the world of social sciences, will be emphasized. These are the concepts of habitus, capital and space, respectively. How these three concepts associated with each other, how they relate to each other and how they are interconnected and how they follow each other, will be focused on, how to differentiate between Bourdieu's sociology and the methodologies of other sociologists while explaining the contradictions in Bourdieu's sociology literature. will be highlighted. However, first of all, a general explanation will be made about P. Bourdieu, and the important points and concepts of Bourdieu sociology will be emphasized. The text contains a completely sociological - Bourdieu sociology - analysis and does not refer to any other phenomenon. In this context, understanding of science and its contribution to the world of science will be better understood.

Keywords: P. Bourdieu, Space, Habitus, Capital.

Atf Bilgisi: PALABIYIK, A. (2020). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Habitus, Sermaye ve Alan Üzerine, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 1- 22.

Citation Information: PALABIYIK, A. (2020). Habitus, Capital and Space in Pierre Bourdieu's Sociology, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 1- 22.

Başvuru / Received: 11 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 03 Eylül / September 2020.

Derleme Makale/Review Article.

GİRİŞ

Günümüz sosyal bilim dünyasına damgasını vurmuş isimlerden biri olan P. Bourdieu, 1930'da Fransa'nın güneyindeki Denguin'de doğdu. Felsefe okumak için 1950'li yılların başında Paris'e geldi. Ancak mezun olduktan kısa bir süre sonra Durkheim ve Foucault'un

¹ Bu makale yazarın *Liberal Düşünce Dergisi*'nin, 62. sayısında aynı başlıkla yayımlanan çalışmasının gözden geçirilmiş halidir.

*Doç. Dr. Bitlis Eren Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

E-mail: adem.palabiyik@hotmail.com ORCID Numarası: 0000-0002-9209-9313

yaptığı gibi sosyal bilimlere döndü. P. Bourdieu'nün sosyal bilimlere dönüşü iki gelişmeyi hızlandırdı. İlki askerlik hizmetinden dolayı gittiği Cezayir'deki sömürgeci kapitalizm ve yerli milliyetçilik arasındaki çatışmaların sonucu olan toplumsal felaketleri anlatma fırsatıydı. Tabii bunu sosyoloji sayesinde dile getirdi. Bourdieu, ikinci olarak ise, “*Cezayirliler*”, “*Cezayir’de Emek ve İşçiler*” gibi önemli eserlerinde yerli toplumun organizasyonu, kültürü, ücretli emeği, kentleşmeyi ve Fransız ordusunun baskısını sert bir şekilde dile getirdi.

Bourdieu, 1960’lı yılların başında Cezayir’den ayrıldı ve Avrupa Sosyoloji Merkezi’nin direktörlüğünü yapacağı Paris’e döndü. Bu yıllarda özellikle Batı devletleri ile ilgili çalışmalar yaptı ve “*kültürel sermaye*” denilen olguyu ortaya çıkardı. 1970’li yıllara geldiğinde ise hala Paris’teki çalışmalarını sürdürüyordu. “*Ayrım*” ve “*Pratiğin Mantığı*” adlı temel eserlerinin yayımlanması 1981’de ona dünya çapında ünlü Fransız Koleji’nde Sosyoloji Kürsüsünü kazandırdı. 1980’de yirmi yıldır sürdürülen *Dil ve Sembolik Güç* (1990), *Homo Academicus* (1984/1988), *Devlet Soyluluğu* (1989/1997) ve *Sanatın Kuralları* (1992/1997) gibi büyük beğeni toplayan meşakkatli araştırmalar meyvelerini vermeye başladı. Bu aşamadan sonra erkek egemenliği, devletin tarihsel oluşumu, gazetecilik, toplumsal sefalet ve televizyon gibi konulara değinen Bourdieu, 30’dan fazla kitap ve 400’e yakın makale yazmıştır ve 2002’de Fransa’da ölmüştür.

Bourdieu’nün en önemli eserleri:

- *Toplum Bilim Sorunları*
- *Pratik Nedenler*
- *Televizyon Üzerine*
- *Politikanın Krizi, Entelektüeller, Medya*
- *Karşı Ateşler*
- *Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar;*

gibi eserlerdir.

Bourdieu Sosyolojisi’ne Genel Bir Bakış

Sosyologların sosyal olaylardan haberdar olmalarıyla birlikte, bu olaylar karşısında nasıl bir tutum takınacakları ayrı bir sorundur ve tartışma konusudur. Sosyologlar topluma hizmete hazır birer “teknisyen” mi olmalıdırlar? Yoksa kendilerinin sahip olduğu değerlere daha da uyması için o toplumu değiştirmeye mi çalışmalıdırlar?

Sosyologların teknisyen olarak hareket etmeleri gerektiğine inananlar, toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiği konusunun bilimi ilgilendirmediklerini düşünmektedirler. Onlara göre bu bir değer meselesidir. Kapitalizmin, sosyalizmden “daha iyi” mi yoksa “daha kötü” mü olduğuna bilimsel olarak karar verilmez. Konu tamamen farklı değerlere sahip olup olmama ile ilgilidir. Buna karşın sosyologların temel amacı toplumu değiştirmek olmalıdır düşüncesine inanlar ise sosyologun sadece bir teknisyen ya da danışman olması gerektiği düşüncesini reddetmektedirler. Savundukları şudur: Eğer sosyologlar sadece teknisyen olurlarsa, yalnızca yönetici sınıfın istediği doğrultuda araştırma yaparlar. Lakin toplumu eleştirmeye ve değiştirmeye çalışmak ahlaki bir zorunluluktur. Her ne kadar toplumun nasıl örgütlenmesi gerektiğine bilimsel olarak karar verilmese de, asıl husus sosyologların aktif siyasi bir rol üstlenmeleri için yeterli nedendir. Onlar düzeni eleştirmelidirler ve haksızlığa uğrayanları savunmalıdırlar. Bourdieu’ye göre ise sosyoloji eleştirel bir konuma sahip olmalıdır. Dolayısıyla olayların üzerindeki örtüyü kaldırmalı ve sorun yaratan, sorun çıkaran bir bilim olmalıdır. Çünkü sosyoloji, kimi zaman bastırılmış ve gizli şeyleri ortaya çıkarır. Mesela Bourdieu; bilimsel dünya da bilimcilerin yöneldiği ödüller ve diğer keşifler önceliği bilimcileri yönlendirmiş ve de onların kendi aralarında bir ödüle sahip olmak için sürdürdükleri rekabeti, bilimin kutsallığı altına gizlendiklerini belirtmiştir. Görüldüğü gibi Bourdieu bilimsel dünyanın; özgül kâr arayışının yönlendirdiği ve özgül çıkarlar adına sürdürülen bir rekabet yeri olduğunu göstermek, genellikle bilim adamlarının katıldıkları ve yaptıkları şeye inanmak için ihtiyaç duydukları bilimsel bir kutsallık bilgisini tartışma konusu etmektedir (Ünal, 2007: 160-164). Bu da sosyolojinin, sosyal hayatın ilk bakışta göze çarpmayan özelliklerini gün yüzüne çıkartması, örtülü iktidar ilişkilerinin açığa vurulması anlamına gelmektedir.

Bu durum, birçok kişinin eleştirisine neden olmuştur, özellikle de iktidarı elinde bulunduranların. Çünkü Bourdieu’ye göre sosyal dünyayı anlamak, dünyadaki bütün iktidarları sorgulamakla başlar ve bu görev sosyolojinin ana konusudur. Ona göre sosyoloji, bilimsel işlevi ne kadar yerine getirirse, iktidarı o kadar hayal kırıklığına uğratar ve yalanlar. (Bourdieu, 1997: 87-90). Bu açıdan sosyoloji, çıkarı olan herkesi rahatsız eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır² Öte yandan Bourdieu, sosyolojinin bir amaca hizmet etmesini

² Bu konu ile ilgili olarak Bourdieu şunları belirtmiştir: “Sosyoloji bilimi işlevini ne kadar çok yerine getirirse iktidarları, hayal kırıklığına uğratma ve yalanlama şansına o kadar fazla sahiptir. Bu işlev, bir şeyin ya da birinin işine yaramak değildir. Sosyolojinin bir şeyin işine yaramasını istemek her zaman için onun iktidara hizmet etmesini istemektir. Oysaki onun bilimsel işlevi iktidardan başlayarak sosyal bilimlere anlamaktır. Bu, sosyal olarak yansız olmayan ve hiç kuşkusuz sosyal işlevini yerine getiren bir işlemdir. Bunun nedenlerinden biri her iktidarın, etkinliğinin bir bölümünü kendisi oluşturan mekanizmaların bilinmesine borçlu olmasıdır”.

desteklemediği gibi, sosyolojinin tarafsız kalmasını söyleyenleri de desteklemez. Çünkü tarafsızlık iktidara hizmet olarak görülürken; tarafsızlık olmayan olayları analiz etme gibi gösterilir. Dolayısıyla Bourdieu, sosyolojinin ne “tarafli” ne de “tarafsız” olduğunu belirtir. Sosyolojinin amacı, toplumun yapısını iktidar ilişkilerinden başlayarak açıklamaktadır. Böylece iktidar, açık ve gizli tüm mekanizmaları ile anlaşılacaktır.

Sosyolojinin diğeri bir uzantısının da, kendi özerkliğinden faydalanması gereken bir bilim olduğu üzerinde durur, Bourdieu. Bourdieu’ye göre sosyolojinin özerkliğini sağlayacağı en iyi mekân üniversitelerdir. Böylece üniversitenin, sosyal dünya üzerine hakikati sunmaya çalışabileceğini savunur. Bu açıdan sosyologları ikiye ayırır; ilki üniversitelerde çalışan akademisyen, ikincisi ise özel sektörde çalışan pratisyen sosyologlardır. Ona göre, akademisyen sosyologlar daha şanslıdır, çünkü araştırmalarının seçimini özgürce yaparlar, fakat onların akademi alanı ile sınırlı kaldığı için aynı zamanda etkili olmadığından da söz eder. Pratisyen sosyologlar ise şanssızdırlar, çünkü patronlarının istekleri doğrultusunda çalışmalarını devam ettirmek zorundadırlar.

Bourdieu sosyolojisinin ayırt edici bir özelliği de, sosyoloji biliminin temellerini atan klasik sosyologlar ve onların kavramları arasındaki günümüze kadar birikerek gelen karşıtlıkları aşma çabasında olmasıdır. Sosyoloji, kurumlaşmaya başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, toplumsal bütünleşme fikri ve rasyonelleşme teması esasında, bütün olarak sosyal gerçekliğin farklı katmanlarını oluşturan sosyal olguların işleyiş mantığını kapsayabilecek bir araştırma programı arayışı içerisindeydi. Comte’un pozitivist tarih felsefesi en cüretkâr sosyal idealizm biçimiydi. Marx’ın ideolojisinde de tarihi/sosyal varlık düzlemini aydınlatma iddiasına giden bir mutlak kuramını ve mantık ilkelerini temellendirme amacı vardı. Fakat temel olarak Marx’ın amacı, esasları ekonomi-politik kuramın diyalektik mantık ilkeleriyle temellendirilmiş, tarihin motoru ve dönüştürücüsü olarak bir direniş felsefesi ve sınıf kavramı geliştirmektir. Bir başka deyişle Marx, geniş ölçekli toplumsal güçlerin oluşum ve yapıları, etkinlik biçimleri ve kolektif bir eylemin makro yansımaları gibi sorunları eylem yönelimli bir felsefe içinde temellendirmek istiyordu. Onun düşüncesinde en anlamlı çözümlene birimi tartışmasız “sınıf” gerçeğiydi. Marx’ın düşüncesinin temelindeki kurucu öğe, materyalist bilgi felsefesinden dolayımlanmış olsa bile, Hegel’in tarih felsefesinin sonuç önermesi olan tarihin sonu fikrine sıkıca bağlıydı. Kuramın amacı, mutlak bilmeyi içinde barındıran ve siyasi *praksisin* biçimlerini tayin eden maddeci bir tarih kuramıydı. Bu

Daha fazla bilgi için bkz. Bourdieu, P. (1997) *Toplumbilim Sorunları* (Çev: Işık Ergüden) İstanbul; Kesit Yayıncılık, s. 87-90.

yüzden Marx'ın düşünceleri, sosyal bilimlerin toplumsal bütünleşme ve düzen arayışı esasında oluşmuş egemen gündemiyle uzun süre uzlaşamadı (Arlı, 2007: 144-150).

20. yüzyıla geldiğimizde ise Durkheim ve Max Weber birbirlerinden bağımsız bir şekilde sosyolojiyi öznelcilik ve nesnelcilik çatışması olarak metodolojik bir sorun üzerinde inşa ettiler. Weber'in bilinmezci pozitivizmi ve Durkheim'in ahlaki olguculuğu, sosyal gerçekliğe ilişkin iki farklı metodolojik esasa dayanan temellendirmelerdir. Fakat Durkheim, sosyal olanın yine sosyal olana referansla açıklanabileceğini olgucu bir temelde formüle etti. Bu formül, sosyolojinin 20. yüzyılda, sosyal geçekliği kavrayış şekillerini derinden tayin etti (Durkheim, 1984; Weber, 1949'den akt. Arlı, 2007: 145-147).

İkinci dünya savaşı sonrası dönemde ise sosyolojik düşünceye derin bir etkide bulunan bir düşünür daha çıktı: Talcott Parsons. Parsons'ın işlevselci kuramı ise 1950 sonrası sembolik etkileşimcilik, neo-Marksizmin farklı versiyonları, fenomenolojik sosyoloji, Marksist olmayan çatışma kuramları, etnometodoloji, yapısalcılık/post-yapısalcılık gibi birçok kuram tarafından ciddi eleştirilere tabi tutuldu. Bu eleştiriler, bir taraftan çoğulcu bir kuramsal perspektifin doğuşuna zemin hazırlarken diğer taraftan da hem pozitivist mantığın aşındırılmasının araçlarını sağladılar hem de yeni alt inceleme alanlarının oluşmasıyla devam edegelen bir süreci yapılandırdılar. Sosyolojik bilginin ne'liği ve kim'liği ile ilgili tartışmalar bakımından bu çoğullaşmanın birçok yeni sorunu doğurması ise birey-toplum, yapı-fail, öznelcilik-nesnelcilik, farklılaşma-bütünleşme, bütünleşme-bireyleşme, vb. çatışmalar üzerine inşa edilmiş klasik sosyolojinin bilgi üretim sorunlarının yeni bağlamlarda gündeme gelmesine ve gündemde kalmasına yol açtı. Bourdieu'nün düşüncelerini ürettiği tarihsel bağlama bu tablo içinde bakılmalıdır.

Bourdieu'nün Cezayir'de yapmış olduğu alan çalışması, onun sosyolojik teoriye en özgün katkısı olan habitus, alan, sermaye ve strateji gibi kavramlarının üretiminin de kökenidir. Bu çalışmasında Bourdieu bir yandan antropolojik teoriyle kendi sosyolojisi arasındaki köprüleri kurarken diğer taraftan Weber ve Durheim'in miraslarıyla yoğun bir etkileşim içerisine girer. Weber'in dinsel yapıların sosyal-psikolojik kökenleri, kültürel, dini ve sosyal ritüel süreçlerinin oluşumu ve formları, bunların toplumsal dünyayla etkileşimsel cisimleşmeleri ve failerin eylem yönelimlerini belirleyen boyutlarının çözümlemeleri, Bourdieu'nün ilk dönem çalışmalarını etkilemiştir. Bununla beraber Bourdieu, Durkheim'in kolektif temsillerini, sembolik formların sosyal işlevleri ile ilişkilendirmiş ve yepyeni bir sorun alanı (sembolik güçler, sembolik iktidar, sembolik metalar, eşitsizlikler ve hiyerarşiler arasındaki yapılandırıcı ilişkiler) tanımlamıştır. Bourdieu böylece, sembolik kavramının

içeriğini oluşturacak düşüncesinin temellerini Cezayir'deki çalışmaları sonucu oluşturmuştur. Fakat bunların aksine Bourdieu'nün Marx ve Marksizm ile ilgili olan fikri ilişkisi daha farklıdır. Bir kere Bourdieu, tarihsel maddeciliğin yeniden inşası çabasına soyunmuştur. Bu anlamıyla Marx'ın, tarihsel ve eleştirel kavrayışına sadık kalmış fakat bunu post-kartezyen bir felsefi okuma ile yeniden yapılandırmıştır. Bourdieu'nün Marx'tan ayrıldığı temel nokta, sınıf ve sınıfsal mücadeleler sorununu kavrama noktasında ortaya çıkar. Bourdieu, politik-ekonominin maddeci yorumundan hareketle geliştirilmiş bir ekonomik sınıf arayışının, sosyolojinin temelini oluşturamayacağını farkındadır. Bourdieu için sınıf, sosyal çözümlemenin kalkış noktası değil, sosyal alanların incelenmesinde kullanılacak analitik araçlardan birisidir. Sınıf, sosyal kozmosta özerkliği oluşturmuş bir kültürel ve sosyal sermaye alanının derin belirleyiciliği ve eğitim kurumunun toplumsal eşitsizlik yapılarını sürekli bir şekilde üreten mekanizmalarıyla ilişkilendirilerek anlaşılabilir bir sosyal aynı zamanda kültürel kategoridir. Yani Marx'ın “sınıf”ı, Weber'in “anlamli insan eylem”i, ya da Durkheim'in “toplumsal olgular”ı; Bourdieu sosyolojisi için sosyal kavramak ve onu açıklamak için hareket noktası olarak iş görmezler ama araştırma sürecine yayılırlar (Arlı, 2007: 147-150).

Onun bakış açısına göre, günümüz sosyolojisi birçok boş karşıtlıklarla doludur. Bu karşıtlıklar sosyolojik alanda gerçek bölünmelerdir; bunların sosyal bir temeli vardır, ancak hiçbir bilimsel temeli yoktur. Bourdieu'nün en başta yıkmaya çalıştığı karşıtlık ise Marx ve Weber karşıtlığıdır. Kuşkusuz, çağımız sosyolojisini şekillendiren sosyologların en önde gelenleri Marx ve Weber'dir. Bourdieu (Bourdieu, 1987'den akt. Ünal, 2007: 169), bu iki sosyologun kavramlarını bir araya getirerek daha bağdaştırıcı bir bakış açısı geliştirme çabası içerisinde³. Marx, toplumsal hayatı çözümlerken yalnızca ekonomik ilişkileri kriter olarak almaktayken; Weber, ekonomik, sosyal ve siyasal düzendeki ilişkileri; Bourdieu ise ekonomik ilişkilerin yanında kültürel, sosyal ve simgesel ilişkileri de ana kriterler olarak çözümlemenin içine almaktadır. Dolayısıyla Marx tek boyutlu bir çözümlmeye girişirken, Weber ve Bourdieu çok boyutlu bir çözümlleme geliştirirler. Marx'ın teorisinde toplum sınıflara ayrılmış

³ Bu konu hakkında Pierre Bourdieu şunları ifade etmiştir: “Şurası kesindir ki, Weber, Marx'ın görmediklerini gömüştür ama zaten Weber'in, Marx'ın görmediklerini görmesi gerekiyordu. Çünkü Marx, görülecek olanları zaten görmüştü. Sosyolojinin en büyük zorluklarından biri de, bilim dünyasındaki gerçeklerin ilk kez ortaya konurken, bunun hangi engellere karşın başarıldığının bilinmesidir. Keyfi/nedensiz devletin aldatıcılığa karşı, Marx, devletin başkalarına tahakküm etmesinin bir aracı olduğunu belirledi. Fakat Marksist görüşlerin uğradığı eleştirilerin hayal kırıklığından sonra, Weber ile şunu sormak gerekiyordu: Böyle olan bir devlet, nasıl oluyor da kendi hükümlerinin kabul edilmesini telkin etmeyi başarabiliyor? Sonuçta devletin doğal olan varlığı, meşru bir biçimde ortaya çıkmış oluyor.” Bkz., Bourdieu, P. (1987) *Choses dites*, Paris: Minuit. Aktaran için Bkz., Ünal, A. Z. *a.g.m.*, s. 169.

ve birbirleriyle çatışma halindeyken, Weber'e göre toplum tabakalar halinde bütünleşmiş olduğu için çatışma çıksa bile bu, belirleyici olmaz. Bourdieu ise Marx'ın teorisindeki katılıkla olmaksızın sınıfların farklılığını "farklılıklar uzayı" olarak kabul eder. Marx'a göre sınıflar arası geçiş ancak bir devrimle gerçekleşebilir. Oysa Weber'in yaklaşımında tabakalar arası sosyal hareketlilik çok güçlü bir şekilde mümkündür. Bourdieu ise geçişin Weber'in iddia ettiği gibi kolay gerçekleştiğini düşünmemektedir. Geçirgenlikler söz konusu olabilir fakat habitusları gereği bireyler bir üst sınıfa girdiklerinde hangi kökenden geldiklerini belli ederler. O sınıfa adapte olmaları ancak birkaç kuşak sonra mümkün olur. Sonuç olarak Marx toplumu yukarıdan aşağıya doğru gören, yani tümelden tikele giden başka bir deyişle bireyden çok toplumu gören holist ya da total bir yaklaşım sergilerken; Weber aşağıdan yukarıya bakan, yani tikelden tümele doğru giden, yine başka bir deyişle bireyden hareketle toplumu gören bireyci bir eğilim içerisindedir. Bourdieu ise hem toplumu bir bütün olarak gören hem de o toplum içinde bireye değerini veren, yani sosyal yapı ile bireysel eylemi dengede tutan, hem yapıcı hem de inşacı bir yaklaşıma sahiptir. Dolayısıyla Bourdieu, hem eylemde bulunanı feda etmeden özne sosyolojisinden kaçınmak hem de yapının, eylem yapan üzerinde ve onun aracılığıyla yarattığı etkileri hesaba katmaktan vazgeçmeden yapı sosyolojisinden kaçınmak niyetiyle hareket ederek, hem eylem yapanın hem de yapının etkin olduğu bir sosyal teori kurmaktadır (Arlı 2007: 131-158; Ünal, 2007: 161-187). Fakat bütün yenilikçiliğine rağmen Bourdieu, aynı zamanda düşünce mesaisinin büyük bir kısmını klasik sosyolojinin geliştirilmesi üzerine inşa etmiş bir sosyologdur. Onun çabalarını sosyolojinin eski ve yeni yöntemlerini kendi entelektüel siyasetiyle harmanlayan bir yaklaşım olarak görmek mümkündür.

Bourdieu, araştırmanın yapılması için de temel iki yol çizer. Bunların ilki araştırmaların ortak olgulardan kopartılması gereğidir. Bir araştırma değer yargılarına, doktrinlere, tutumlara ve bunlar gibi ortaklık arz eden durumlara dayanır. Tüm bunlar araştırma için tehlikelidir. Bu yüzden, sosyal gerçeklik üzerinde oluşmuş bu düşünceler bilimsel bilgiye engeldir, bu düşüncelerden kurtulmak gerekir. İkinci olarak ise birinci olgunun devamı olarak bilimsel bir konunun inşa edilmesinden yanadır. Yani önce genel ifadelerden arınılmalı, sonra da yeni bir fikir dizaynı ile yeniden inşa edilmelidir. O halde bilimsel veriler başlangıçta nasılsa öyle veriler değildirler. Dolayısıyla bir girişim seferberliği geliştirilmelidir.

Bourdieu'nün önemle vurgulamak istediği bir durum da sosyolojinin peygamberlik çekiciliğinden uzak durması gereğidir. Ona göre peygamberlere dönüşmek birçok soruna

“çare” bulmayı amaçlamaktır. Fakat dışarıdan dayatılan bu sorunlar, sosyolojik konular değildir (alkolizm, suçluluk, okul başarısızlığı, vb.). Bourdieu, dışarıdan dayatılan sorunların ortaya çıkmasıyla araştırmacının sahte bir keşfedici kimliğine dönüşeceğine ve bu şekilde çözüm üretmekten çok aslında sorunları korunabilen bir başlık altında gizleyebileceğini öne sürer. Mesela eğitimdeki fırsat eşitliği durumu buna en basit örnektir. Herkesin fırsattan eşit yararlanmamasına karşın bu durumun meşru gösterilmesi, Bourdieu (Köse, 2001: 361-382)’nün söylemine tamamen denktir⁴. Bunun yanında Bourdieu, peygamberlikle entelektüel olmayı kasteder. Fakat bu entelektüellik militanlık bağlamında bir entelektüeliktir. Bu durumda, bir nevi vizyonda olmayı beraberinde getirir. Bunun en büyük örneğinin de Sartre olduğunu belirtir. Çünkü sorun bir entelektüel dayatılmaz ve entelektüel onun söylemcisi olmaz, ancak entelektüel içinde bulunduğu sorunsal durumu çözmeye çalışır, dayatılanı değil.

Habitus Kavramı

Habitus kavramı Bourdieu sosyolojisinin ayrılmaz bir bileşeni olmadan önce de pek çok düşünür tarafından kullanılmıştır. Durkheim “Fransa’da Pedagojinin Evrimi” adlı derslerinde (1904–1905), Marcel Mouss “Beden Teknikleri Üzerine” makalesinde (1934) ve Max Weber de “Ekonomi ve Toplum”da “Dinsel Çilecilik” (1918) adlı tartışmasında habitus kavramını farklı içerikleriyle kullanmışlardır. Ancak bu düşünürlerden hiçbiri habitus kavramına P. Bourdieu gibi belirleyici bir rol yüklememiştir (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 313-314). Bourdieu’nün Habitus kavramı, insanların belirli kültürler veya alt kültür içerisinde yaşamaları sonucunda zihinlerinde sahip oldukları temel bilgi stokunu anlatır. Bu yüzden işçi

⁴ Eğitimdeki fırsat eşitliğinden (*aslunda eşitsizliğinden*) bahsetmişken konuyu pekiştirme adına P. Bourdieu ve B. Bernstein arasındaki benzerliği vurgulamak yararlı olacaktır. Çünkü eğitsel ve kültürel alandaki ilkelerin, toplumsal yapı içerisinde, toplumsal kontrol, egemenlik ve iktidar ilişkilerinin üretilmesine ve meşrulaştırılmasına nasıl ve ne ölçüde katkıda bulunduğunun Bernstein tarafından çözümlenmesi konunun içeriği açısından önemlidir. Zaten Bourdieu’nün de vurgulamak istediği olgu budur. O, eşitsizliklerin, farklı toplumsal alanlar içerisinde “meşru kalıplara” yerleştirilerek, aslında bir “maskeleye” yaşandığını ileri sürmektedir. M. Ruhi Köse bu durumu şöyle ifade etmiştir: “*Çağdaş Fransız toplumbilimci Pierre Bourdieu gibi kültürel ve eğitimsel alanlardaki iktidar ilişkileri ve biçimleri üzerine yoğunlaşan Bernstein’in asıl amacı, içerik ve biçim itibarıyla kültürel bir aktarım olan pedagojik (öğretme bilimi ya da sanatı) pratiğin toplumsal kontrol, egemenlik ve iktidar ilişkilerinin üretilmesine ve meşrulaştırılmasına nasıl ve ne ölçüde katkıda bulunduğunu çözümlenmesidir. Pedagojik bağlam ve ortamlardaki meşru dilsel pratiklerin çözümlenmesinden yola çıkan Bernstein, toplumsal yapı içerisindeki grup veya sınıfların dil biçim ve pratikleri arasındaki iletişimsel süreksizliği ve bu süreksizliğin yol açtığı sembolik kontrolün doğasını anlama ve açıklama çabasıdır. Bourdieu’nün “kültürel sermaye” ve “elverişlilik” kavramlarıyla önemli benzerlik gösteren Bernstein’in dil biçimi kavramı, onun kültürel ve eğitimsel alanlara için iktidar çözümlenmelerinde anahtar rolü oynamaktadır. Bernstein’a göre, okul tarafından geçerli kılınan ve meşru görülen bilginin içinde ürettiği pedagojik pratik dolayısıyla öğretmenler ve öğrenciler arasında gerçekleşen sembolik ve dilsel ilişkileri düzenleyen ilkeler çözümlenmeden, sınıf ilişkileri ve mücadelesinin eğitimsel bağlamlardaki temel biçimleri anlaşılabilir.” Daha fazla bilgi için bkz. Köse, M. R. “Basil Bernstein: Kültürel Üretim ve Yenidenüretim Sürecinde Eğitim, Dil ve Dil Biçimsel Farklılıklar Üzerine” (*içinde*) **ODTÜ Gelişme Dergisi**, 2001;28 (3–4), s. 361–382. Ankara. Ayrıca metnin internetten ulaşımı için bkz. http://www.feas.metu.edu.tr/metusd/old_web/online/2001/2/5.pdf*

sınıfı kökenli biri kendi davranışı içinde bu çevrenin etkisini taşıyacaktır (örneğin, evliliğe karşı tutumuna göre, vb.). Habitus sadece inşa deneyimlerinin algılanmasına sistematiklik kazandıran ve yapılandıran bir yapı değildir. O daha ziyade yapılandırılmış bir yapıdır: O, toplumsal uzayın algısını sistemleştirmenin, mantıksal sınıflara bölmenin bir kuralı, kendi sistemi içinde toplumsal kategorilere ayırmanın içselleştirilmesinin bir tezahürüdür (Bourdieu, 1996: 170). En temelde, yapısal belirleyicilerin soyut mantığı ile bireysel yaratıcılığın parçalı-mikro özneliği arasında bir orta yol arayan Bourdieu, habitus kavramını failleri içinden yöneten yapılaştırıcı bir mekanizma olarak tanımlar. Habitus'un pratik mantığın kaynağına ve "oyun duygusu"na karşılık geldiğini, faillerin eylemlerini organize eden bir ilke olarak işlediğini iddia eder; habitus en temelde, dışsal toplumsal yapıların içselleştirilmesiyle ortaya çıkar. Herhangi bir çevre veya toplumsal formasyon içindeki varlık koşulları pratiği biçimlendiren habitus'u üretir. Pratikler habitus tarafından biçimlendirildiği gibi nesnel yapıları da yeniden üretirler (Bourdieu, 1992: 122; Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 315). Toplumsal failler, habitus'un "sürekli eğilimleri" aracılığıyla varolan kurumları pratik olarak benimseyerek etkinleştirirler. Böylece habitus, belirli türde yer ve koşullardaki toplumsal deneyimlerimizin bir sonucu olmasının yanında, zihnimizde taşıdığımız (dil, etnisite, vb.) sürekli eğilimler setini ifade eder. Belirli durumlar ve tecrübelerimiz, dünyaya, bilgi ve kaynaklara yaklaşımımızı derinden etkiler. Böylece habitus, bireyin içinde yer aldığı toplumsal bağlamının etkisini harekete geçiren bilişsel ve güdüsel bir mekanizma halini alır. Nesnel bağlamın karşılıklı ilişkileri ve dolaysız etkinlik durumları habitus aracılığıyla geri getirilir ve oluşturulur. Toplumsalın oluşumunda merkezi belirleyici unsur olan habitus, grup/sınıf türdeşleşmesini yapılaştırırken, eş zamanlı olarak kişiye bir dizi kimlik yükler. Böylece kişi bir sosyal grup veya sınıfın üyesi olarak birtakım düşünce ve eylem eğilimleri yapısı edinir. Bu edinme sürecinde aktörün gerçekliğini sorgulamadığı ve onun şeylere dair deneyimlerini yapılandıran zihinsel ve davranışsal bir sete benzeyen habitus, Bourdieu'nün pratik kuramının inşasında hayati öneme sahip olan bir kavram statüsüne yükselir. Zira habitus, içselleştirilmiş yatkınlıklar ve bir dizi yapılaştırma ilkesi olarak pratik bağlamında merkezi bir belirleyicidir. Habitus, kendi yaratıcı ilkelerinin üretiminin nesnel koşullarına içkin olan düzenliliklerini yeniden üretme eğilimli pratikler üretir. Bourdieu'ye göre pratik, habitusta temellenmiş olan ve onu doğuran somut etkinlik biçimleridir. Bu pratik, araçlar-amaçlar rasyonalitesi bağlamında en etkili araçlardır; çünkü her pratik kendi iç mantığına sahiptir (Cuff, Shorrock ve Francis, 1998: 325; Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 316-317).

Habitus kavramı, pek çok yorumcuya göre alışkanlık kavramı ile bağlantılı görünse de, kavram, Bourdieu sosyolojisinde edinilmiş olan, bedende cisimleşen bir şeydir. Böylece habitus özel bir düşünce tarzına ait bireysel ve kolektif bir tarihe bağlıdır. Habitus, geçmiş tecrübelerle dayalı strateji üretici bir ilkedir ve kişinin gerçekleştireceği eyleme mizaç ve eğilim kazandırır. Habitus bir kişinin neler istediği ve ilişkilerinde neler sağlayabileceği konusundaki beklentilerini besleyen eğilimlerin toplamıdır. Mesela bir hukukçu, işçi olan bir kişiye göre daha iyi beklentilere sahiptir. Yani hem geçmişte kazandığı yapısal durum söz konusudur, hem de geçmişten edinilen bilgiler aracılığı ile ileride karşılaşılabileceği durumların neler olabileceğini kestirebilir. İşte bu durum “habitus” kavramını içerir. Habitus kavramına göre, bir insan bir davranışı nasıl yapacağını bilir fakat “niçin”ini açıklama durumunda zorlanır. Çünkü bunu, sonraki sosyalleşme aşamalarında öğrenmiştir, farklı durumlara göre farklı stratejiler geliştirir. Yani insanlar, içinde yaşadıkları toplumsal koşullardan üretme olanağına sahiptirler, başka şansları yoktur ve bu üretim aşamasından yeni bir üretim elde ederler, işte bu aşama habitus’tur.

(Biz)

Yapılar -----*HABİTUS*-----Pratik

(Geçiş Evresi)

Habitus bir bileşim olarak görülebilir. Bu bileşim, süreklilik gösteren ve aktarılabilir sosyal yapı ya da oluşumların (disposition) ya da kendi tanımıyla önceden belirli yapısallaşmış yapıların (structures structurées) bileşimidir; ki bu yapılar sosyal pratikte kurucu ve belirleyici rollerini oynarlar. Bu yapısallaşmış-yapısallaştırılmış yapılar sosyal pratik içinde bilinçli bir amaç gütmeksizin sosyo-ekonomik araçlarla kendilerini ortaya koyarlar. Bir ölçülebilirlik ve kurallara uygunluk sergileyen duruşlar/yapılar bileşenleridir fakat bu kurallara uygunluk bir kurala uymanın zorunluluğu olarak değil yani içten yöneten bir kural olarak değil nesnel olarak kurallılık ve düzenlilik gösteren sanki bir orkestra şefi olmaksızın bir orkestranın düzenli çalışmasını ifade eden sosyal yapılardır ve devamlı inşa (construction) ve yeniden oluşum (reproduction) sergilerler. Sosyalin devamı mekanik olmayan ama sistematik ve sürekli bir süreçte gerçekleşir. İşte bu devamlılık habitustur. Habitus belirli bir sosyal sınıfa ya da gruba bağlı olmaktan kaynaklı nesnel olasılıklar ile öznel beklentilerin neler olduğunu ve olabileceğini ortaya koyduğumuz, yani dış dünyanın algısını kurduğumuz, Bourdieu’nün tanımıyla “le sens commun”, toplumun dış dünyanın nesnel anlamını kurduğu ve bu konstrüktivizmle kendi pratiğini yaşadığı yerdir. Bir yandan nesnel yapıların ve tarihin sonucudur, diğer yandan tarihi yapan pratik (praxis)tir. Nesnel

yapılarla Cezayir köylüsünün neden sömürgeleştirme ile tarımsal alanlardan koparılıp göç ettirildiğini görmek mümkün ama köylünün bunu nasıl kaderi, alinyazısı olduğunu kabul etmesi (ya da içselleştirmesi, anlam vermesi) ve kabul etme/anlam verme ile olan-bitenin toplumda sens commun'u oluşturması ve nesnellikler ile öznelliklerin beraber kurdukları sosyal -yani pratiği- her deneyim ile birlikte yeniden kurması (reproduction) bize sosyal açılayan 'habitus'u verir. Habitus, geçmiş yapıdan esinlenir, içi geçmişten gelen bilgi ile doludur. Fakat Bourdieu, Habitus'u öyle bir kavramlaştırma içerisine sokmuştur ki, onu açıklamak veya ortaya çıkarmak kadar karmaşık bir şey yokmuş gibi görülmektedir. Sözcük anlamının tam olarak anlaşılması için Habitus; sosyal alanların her birinde hareket eden sosyal eyleyicilerin buldukları ortama uyarlanmasını ya da karşılaştıkları olaylara uygun tepki gösterilmesini ifade eder. Kişisel kararlar ile değerler arasındaki ilişkidir.⁵ Habitus, bu kararlar ile değerler arasındaki bir dizi özellikten kaynaklanan ve toplumsal eşitsizlik halini alan bu durum için, yani toplumsal eşitsizliğin farklı yeniden-üretim biçimleri analizinde merkezci bir yere sahiptir. Bourdieu, *Distinction*'da "beğeni"deki sınıfsal farklılıkları, özellikle sınıfsal konumların getirdiği derin bireysel farklılıkların bir göstergesi olarak betimler. Farklı sınıflardan gelen kişiler yalnızca donandıkları farklı güç ve sosyal ilişki biçimleriyle diğerlerinden ayrılmazlar; kişilerin ayrıldıkları temel nokta en 'bireysel' nitelikleridir de aynı zamanda. Böylece Bourdieu, habitus kavramına en açık biçimde "seçkinlik/itibar"ın sağladığı kârlar üzerine sosyolojik analizinde işlerlik kazandırır. Çünkü

⁵ Temelde Marcel Mauss bir toplumdan diğerine değişen sosyal alışkanlıkları/yapısallaşmış davranışlar bütünü olarak ifade olunan habitus'u 'habitude'un yerine daha açıklayıcı bir terim olarak kabul etmiştir. Fakat terimin kendisi Aristo ve Thomas'çı gelenekte yetiler sahiplikler birlikteliğini (faculté) ifade eder. Bourdieu'nün habitus'unda üç temel sosyolojinin birleştiğini söyler Gisèle Sapiro. Birincisi Marksist gelenektir daha doğrusu Marx'tır. Bilincin kıpırları varoluş koşullarına göre değişiklik gösterir. İnsan bedeni bile bu nedenle sosyal koşulların verdiği sosyal bir kimlik taşır. Sartre'ın kendisine yabancı hissedebildiği bedeni ne yazık ki bir lokantada çalışan garson için giydiği elbise ile birlikte bedeninin ne kadar sosyal kimlik taşıyabildiğini görür. İkinci temelini habitus Weber'den alır. Diğer yandan bireyin kendine ait bir dünya algısı ve görüşü vardır ve elbette ki bunu eylemlerine taşıyacaktır. Habitus'ta bu yansımayı bulmak mümkündür. Üçüncü temeli ise habitus'un Durkheim'cı sosyolojiden gelir ve habitus toplumda kategorize etme ya da sınıflandırmaya araç olabilir. Farklılıkları bu sınıflandırmayı mümkün kılabilen habitus'larla görmek mümkündür. Sorunu daha doğrusu habitus'u şöyle özetlersek: Bir yandan mekanist yapısalcılık (Lévi-Strauss) diğer yandan yeniden Sartre'a dönen Touraine yani kendi kararlarını alan ve hareket eden özneye dönen, yani nesnellikle öznellik arasında sıkışan sosyalın açıklanması Bourdieu'de kendilerini yeniden üreten ve bu yeniden üretimin de kendi içinde ve dışında kendisinin bağlı olduğu sosyal şartlar ve kendisini var eden sosyal ajanların koşullarına bağlı olan habitus kendisini koşulları yeniden üreten ve üretilen ama her zaman sosyal davranışlara ve eyleme yön veren hareket halinde diyalektik bir süreç olarak tanımlar. Birey sosyal içselleştirmiştir, fakat bu sosyal dilbilgisi kuralları gibidir. Ama durum sadece dilbilgisi kuralları ile açıklanabilirlikten uzaktır, aksi halde bu yapısalcılık olacaktır, tam tersine bireye üretme olanağı veren bu dilbilgisi kuralları (sosyal yapılar) sosyalin dünyada olmasının anlamını bireyde içselleştirirler ve bu bireyde pasif bir şekilde gelişmez aynı zamanda birey aldığı bu kurallarla toplumda bir strateji geliştirir, karar verir, eyleme geçer ve hesap yapar. Sosyalın kılğısal usu ve yargı yetisi buradadır. Bu *habitus*'tur.

Bkz. <http://www.sosyolojizanaati.com/bourdieuosyolojisi.aspx>

Bourdieu için itibar arayışının odak noktası bireyin kendi bedenidir. Beğeni her sınıfın kendi beden tasavvurunu belirler. Beğenideki farklılıklar da, bedenin güzellik-sağlık ve dayanıklılığı hakkındaki izlenimleri belirler ve bu durum sınıftan sınıfa farklılık gösterir. Sonuçta toplumsal varoluş koşullarınca üretilen beğeni, Bourdieu’de bütünleştirici bir sınıflandırma ilkesi olarak karşımıza çıkar. Toplumsal gerçekliğin nesnel yapısıyla bireysel tecrübenin özneliği arasındaki hayati köprüyü oluşturan habitus kuramının merkezi kavramlarından “beğeni”, failer açısından anlamlı evreleri tanımlayan üretim ilkelerinin tezahürüdür. Örneğin “beğeni”den hareketle ayrıcalıklı sınıflarla işçi sınıfları arasında hayat tarzındaki farklılıklar analiz edilebilir. İşçi sınıfı üyeleri seçimlerinde diğer sınıf üyelerinden “araçsal beden” anlayışı ile ayrılırlar. Bedenin hayat tarzına göre biçimlendirilmesi anlamında bir işçi kas güçlendirmeye yönelik motifleri olan spor dallarıyla uğraşırken, alt-orta sınıf üyeleri uzun ömür için jimnastikle, ayrıcalıklı sınıflarsa golf gibi prestijli sporlarla meşgul olurlar (Bourdieu, 1997: 177; Tatlıcan ve Çeğin 2007: 323-324).

Aslında pratik bilinç, yani nasıl yapılması gerektiğini bildiğimiz fakat çoğunlukla “niçin”ini açıklayamadığımız bilgiler zaman içinde toplumdan farklı sosyalleşmelerle öğrendiğimiz, eğilimlerimiz ve yönelimlerimizi belirleyen, bize kimliğimizi kazandıran, hatta farklı durumlarda gerçekleştirebileceğimiz stratejilerde etkili olan habitus’u andırır. Habitus gibi pratik bilgi de kişinin mevcut birikimlerine dayanan ancak farklı koşullara oldukça farklı biçimlerde adapte olmamıza yardımcı olan bir tür pratik ve pratik donanımdır. Ancak Bourdieu’nün habitus kavramını hem bilinçli hem de bilinçsiz eğilimler ve hedefleri; ve bu hedeflere ulaşma çabalarını anlatan “sermaye” terimini de içerecek biçimde kullandığını dikkate alırsak, habitus pratik bilincin yanı sıra, bir yandan bazen farkında olmadığımız bilinç dışı güdüleri, öte yandan Schultz’un deyimiyle, bilincinde olumsuz “projeler”i, Giddens’in deyimiyle “sözel bilinci” de kapsayan daha geniş bir terim olarak anılabilir (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 362-364).

Sermaye Kavramı

Habitus kavramını bu şekilde belirledikten sonra P. Bourdieu yine bu kavramın bir devamı ya da genişletilmesi anlamına gelebilecek bir dizi kavram daha geliştirmiştir. Özellikle birçok eserinde toplum içindeki güç dengelerinin, baskı olmadan da nasıl sürdürülebileceklerini incelemiş ve ekonomik ilişkilerin aslında başka şeylere gizlendiğini iddia etmiştir. Tabii ki iktidarın esas temeli sermayedir ve sermaye de, ancak, gücünü bir çeşit sembolik sermayeye dönüştürerek her zaman devam ettirebilir. Bourdieu’de toplumdaki her alan (bir sonraki kısımda açıklanacaktır) ihtiva ettiği şeylere göre yapılanmıştır; yani

kaynakların sınırlı olduğu bir ortamda mücadeleyi içermektedir. Örneğin ekonomi alanında fertler daha fazla para kazanmanın yollarını ararken, kültür alanında ise akademik başarılar elde etmeye çalışırlar. Sermaye kavramının dar ekonomik anlamından çıkarılarak maddesel alanın yanı sıra kültür ve sembolik sermayeleri de içermesiyle birlikte sosyal alanın yapısı daha iyi anlaşılacaktır (Yel, 2007: 566-568).

Sermaye kavramının asıl yerinin aslında Marx sosyolojisi olduğu ifade edilebilir. Marx, sermaye ile bizim bildiğimiz parasal durumu ifade etmeye çalışmıştır. Aslında bu sadece parasal durumu değil, burjuvayı burjuva yapan her şeydi. Marx, özellikle sermaye birikiminden bahsederken sadece bu duruma değil, burjuvaya katkı sağlayan taşınamaz varlık, donanım, makineler, binalar ve benzeri fenomenleri sermaye kavramı içerisine katar ve sermaye birikimi ile vurgulanmak istenen amaç, kapitalist üretim tarzına, yani modern kapitalist sisteme özgü olan dinamiği sağlamaktır ve artı değer yaratılması amacıyla işçilerin sömürülmesine dayanır. Bourdieu’de ise sermaye kavramı tamamen form değiştirmiş ve “sosyal” olan bir tanıma büründürülmüştür. Bourdieu için sosyal sermaye, kişinin bir toplumsal alana katılımını ve katılımından sonraki bu alan içerisinde rekabetin getirdiği özel kazançlara ulaşmayı mümkün kılan bir kaynaktır. O, sosyal sermayeyi ilk kez şöyle tanımlamıştır: “Gerekli olduğunda faydalı “destekler” sağlayan toplumsal ilişkilerin sermayesi; herhangi biri toplumsal açıdan önemli konumlara, örneğin siyasi bir kariyer gibi aynı zamanda para değeri de olan konumlara, sahip olan müşterilerin ilgisini çekmek istediğinde çoğu zaman vazgeçilme olan saygınlığın ve onurluluğun sermayesidir. Sosyal sermaye, gerçekte ve uygulamada karşılıklı tanışıklık ve tanımaya dayalı olarak az ya da çok kurumsallaşmış, uzun ömürlü iletişim ağına sahip olması nedeniyle, bir bireyin veya bir grubun haklı olarak hissesine düşen kaynakların bir toplamıdır (Field, 2006)⁶. Yani Bourdieu, sermayeye fayda ve çıkar sağlayan bir rol yükler.

Sermayenin elde edilmesi ve müdafaa edilmesi öncelikle habitus’un yarattığı ve doğuştan getirilen, aile ve okul tarafından aşılana eğilimler sonucu kendiliğinden ortaya çıkan davranışlar zincirinin sonucudur. Bir başka deyişle, tahakküm edilenler bu egemenliği sadece kafalarının içinde hissetmeyip, aynı zamanda kendilerini esir hale getiren hegemonya yapılarını yeniden yaratmaktadırlar. *Distinction*’da Bourdieu aslında, o güne kadar hiç

⁶ Ayrıca sosyal sermayenin Amerikalı Sosyolog James Coleman’ın sistematüğinde nasıl bir yere sahip olduğu, yine aynı eserde açık bir şekilde ifade edilmiştir. Kısa bir bilgi vermek gerekirse Coleman, sosyal sermayenin sadece güçlüklele sınırlı olmadığını, aynı zamanda fakirlere ve kenarda kalmış topluluklara da ciddi yararlar sağladığını gösterebilmiştir. Coleman’a göre, sosyal sermaye bir kaynağı temsil eder, çünkü sosyal sermaye karşılıklılık beklentilerini de içerir ve ilişkilerin yüksek derecede güvenle ve ortak değerlere yöneltildiği, daha geniş iletişim ağlarını kapsamak için herhangi bir bireyin ötesine geçer.

sorgulanmayan Kant'ın estetik teorisini -yani güzel hakkındaki görüşlerimiz sosyal etkiler tarafından belirlenmez- yeniden ele alarak lüks arabalar, markalı giyecekler ve pahalı eşyalar ile sanat eserlerinin tercih edilmesindeki “kültürel zevkleri” habitus tarafından belirlendiği ve aynı zamanda sosyal sınıfların birbirinden ayrılarak mevcut yapılarını korumakta kullanılmaktadır. Mesela, havyar yüksek sınıfın yediği bir yiyecek olup fiyatı da her zaman işçi sınıfının alamayacağı kadar yüksekte tutularak sınıf farkları devam ettirilmektedir (Yel, 2007: 567).

Eyleyicilerin sosyalleşme tarihleri sayesinde sahip oldukları özellikler ve yatkınlıklar ve bunların diğer eyleyicilerle ilişkisi içinde mübadele edilmesi olarak sermaye, etkisini içinde üretilip tedavüle sokulduğu alanda gösteren; değerini, alan dinamikleri içinde kazanan toplumsal bir ilişki, toplumsal enerjidir. İnsan grupları tarafından biriktirilen sermaye türleri azalıp artabilen miktarlarına, pratikler üzerinden kullanım şekillerine, bir türden diğerine tahvil edilebilirliklerine göre farklılaşan etkiler yaratır. Eyleyicinin sosyal bağlantıları ve grup aidiyetleri üzerinden sahip olduğu sermaye, satın alma gücü, eğitim, dil alışkanlıkları, beğeni yargısı; bunların hepsi farklı alanlarda diğer eyleyicilerle mücadele içinde birer tahakküm kozuna dönüştürülebilir. Bourdieu, eyleyicilerin zihni yapılarıyla onların maruz kaldıkları sosyal yapılar arasındaki ilişkileri, sahip oldukları yatkınlıklarla alanda yerleştirdikleri konumlar arasındaki tekabüliyeti çözümleneyi dert edinir (Göker, 2007: 279-280).

İnsanların edindikleri eğilimler sistemi onların toplumda işgal ettikleri konuma, özel sermaye⁷donanımlarına bağlıdır (Field, 2006: 18-56). *Distinction*'daki sınıf yaklaşımını

⁷ Sosyal sermaye, insanların bir araya gelmesine ve işbirliği yapmasına yardımcı olan, temelinde iyi niyetin olduğu bir sermaye olarak “Acaba sanal bir toplulukta yer alabilir mi?” sorusu tartışmalı bir çerçevede değerlendirilmektedir. Birbirlerini yakından tanımayan, aralarında samimiyetin olmadığı bir toplulukta sosyal sermaye gelişemez yorumunu yapanlar yanında tersi yorumları yapan araştırmacılarla da karşılaşmaktadır. Sosyal sermaye kavramının gelişmesine temel olan isimleri incelediğimizde şu bilgilerle karşılaşyoruz: Bourdieu'ye göre sosyal sermaye, karşılıklı kazanma ve tanınmaya veya kalıcı ilişki ağlarına sahip olmaya bağlı olan mevcut ve potansiyel kaynakların toplamıdır. Putnam'a göre sosyal sermaye, güven, norm ve ağlardan oluşur; her biri ortak eylemleri artırır, uzun dönemlidir ve uygun koşullar altında tekrar ortaya çıkar. Coleman ise sosyal sermayeyi, sosyal ilişkiler içinde yer alan sorumluluklar ve beklentiler, bilgi ve normlar olarak tanımlar. Bu tanımlardan yola çıkarak sosyal sermayenin özünde yatan varsayımı sosyal ilişkilerden doğan ve bireylerin tek başına ulaşamayacağı başarıları elde etme olasılığı yaratan yararlı kaynaklar olarak ifade etmek mümkündür. Bourdieu'ye göre, dünyayı açıklama isteğimizin temelinde bir birlik ve tutarlılık kazanma arzumuz yatar. Toplumsal süreçler soyut ve karmaşıktır ve gündelik hayat zannedildiğinin aksine medyatik manipülasyonlarla yönetilmez, ayrıca gündelik eylem yapısı yalnızca bilinçli niyetlerle açıklanamaz. Farklılaşan ve birbirinden görece özerkleşen alanlardan oluşan toplum, yine farklılaşan sermaye yapılarıncaya yönlendirilir. Potansiyel ve seferber sınıfların farklılaşması, ürettikleri sermaye biçiminin türüne göre oluşur. Bu sınıfların toplumun değişik kesimleriyle ürettikleri ittifaklar, çıkar kavramının rehberliğinde açıklanabilir. Sosyal hayat, çıkarların antropolojisi, sembolik ölüme karşı mücadelenin antropolojisi, bilgi ve özgürlük antropolojisinin araçlarıyla açıklanabilir. Bourdieu'de olmuş bitmiş bir yapı fikri yoktur. Yapının belirleyiciliği ile aktörün niyeti bir inşa dinamiği oluşturur. Bu dinamik alanların mantığı içinde örgütlenir ve yapılaşır. Aktör ve yapı görece özerk alanlar içinde karşılaşılır, analiz noktası birey veya yapı değil farklı bilişsel yapıları ve kurucu eğilimleri içinde barındıran alanlardır. Bkz. Field, J. *a.g.e.* s. 18-56.

özetlediği bir makalesinde Bourdieu, çalışılan toplumsal uzayın yapısının sermaye türlerinin dağıtımını üzerinden kurulduğunu hatırlatarak başlar ve ilgilenen toplumsal evrende aktif olan “özelliklerin bu dağıtımını ile bu özelliklere sahip olan eyleyicilerin” değişen miktarlarda kuvvet, iktidar ve kâr edindiklerini ekler. Burada çalışmalarında ele aldığı dört çeşit sosyal güçten, sermaye biçiminden bahsetmektedir. Bunların ilki *ekonomik sermayedir*; ekonomik sermaye, bireylerin sahip oldukları para ya da maddi değerleri ifade etmektedir. Bu sermaye türünde Marx’ın ifade etmeye çalıştığı durum çıkar karşımıza, yani sahip olunan sermaye ve onun beraberinde getirdiği faydacı durum söz konusudur. Ancak Bourdieu, Marksist politik ekonomi eleştirilerin farklı olarak bu sermaye biçiminin üretimi ve dolaşımına diğerleriyle ilişkisini incelemekten tek başına odaklanmaz. Ekonomik olan ve olmayan ayrımını reddederek pratikleri çalışmasına rağmen yavan “ekonomik indirgemecilik” eleştirilerine maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Ancak önerdiği genelleştirilmiş politik ekonomi çerçevesinin Marx’ın ekonomik sermaye analizi üzerinden sağladığı eleştirel açılımları ne derecede içselleştirebildiği tartışmaya açıktır. İkinci sermaye türü ise, *kültürel sermayedir*. Kültürel sermaye, toplumda yüksek olduğu düşünülen değerler hakkında bilgi sahibi olmaktır. Mesela diploma ya da okul, kültürel sermaye için önemli bir yere sahiptir. Veya orta sınıfa mensup bir ailenin çocuğunun daha iyi bir eğitim alarak donatılması ve okulda başarılı olmasına karşın, işçi ailesinin çocuğunun başarısız olması bu sermaye türünün sonucudur. Çünkü orta sınıf, birçok kültürel öğeyi çocuğa kazandırmıştır. Ve Bourdieu, bu durumu tarafsız gibi görülen okullardaki değerlendirmenin, sosyo-kültürel becerileri doğal yeteneğe bağlı eşitsizliklerin sonucuymuş gibi gösteren statü kazanma hiyerarşilerine dönüştürerek, aslında eğitimsel eşitsizliğin meşru kılındığını belirtir. Bourdieu’de önemli bir nokta da, dolaşımı incelenen kültürel sermayenin inşa edilen toplumsal uzayın yapısına göre “*dini sermaye*”, “*bürokratik sermaye*”, “*politik sermaye*”, “*eğitimsel sermaye*” gibi gömlekler giyebilmesidir. Farklı alanlarda kültürel donanım, malumat, meşrulaştırma, adlandırma, görevlendirme veya otorite kaynaklarına ulaşım üzerinde dağıtılan özelliklerin çalışması için inşa edilmiş bir araç olan kültürel sermaye Bourdieu’ye göre üç halde var olur; Bedenselleşmiş hali, nesnelleşmiş hali, kuramsallaşmış hali (Göker, 2007: 282). Bedenselleşen kültürel sermayeye örnek olarak, çocukluktan başlayarak ailenin sosyal durumuna göre öğrenilen dil alışkanlıkları, yazma stili gibi özelliklerle kazanılan ve eşitlik etkisinin en şiddetli biçimde eğitim alanında üreten sermaye verilebilir. Nesnelleşen kültürel sermayeye örnek olarak kitaplar, resimler, vb. gibi, üretim için öznelleşmiş kültürel hünere gereken nesnelere formu verilebilir. Kuramsallaşan durumda ise Bourdieu sosyolojisinde eğitimsel onaylama ve kutsama sisteminin ve bürokrasi alanının eyleyicilerinin eşitsiz

toplumsal konumlara dağıtılması üzerindeki kurumsal etkisi örnek verilebilir. *Sosyal sermayeye* (bir gruba üyelikten kazanılan) gelince, bireyin toplum içerisinde tanıdığı ve zamanı geldiğinde desteklerini alabileceği, güvendiği fertler ağına işaret eder. Bu sermaye türü, insanoğlu için faydalıdır, çünkü insanlarla olan ilişkiler, onların hareketlilik durumlarının göstergesidir. Eyleyicinin diğerleri ile olan bağlantıları, grup üyelikleri, bu ilişkilerin getirdiği hükümler, ayrıcalıklar ve itimat söz konusudur. Tekabül ettiği ilişki ve özellikler, toplumsal uzamı kurucu ekonomik-kültürel sermaye dağılımına bağlıdır. *Sembolik sermaye* ise (örneğin, “bahsettikleri” zaman ve paraya hayırseverlik yüklemenin bir sonucu olarak üst sınıfın üyelerine ahlaki nitelikler atfettiğimizde) bireyin kendisi ile alakalı olan görünüş, şeref, prestij, duruş ve konuşma gibi özellikleridir. Sembolik sermaye, Bourdieu’ye göre biraz da habitus ile alakalıdır (Göker, 2007: 277-292). Çünkü habitus kavramı bizim aldığımız kültürel mirası ve onunla davranmayı temsil eder. Sembolik durum ise aslında geçmişten gelen kazanımlarla oluşur ve ortaya çıkar. Bu açıdan habitus’un, sembolik sermayenin ve kültürel sermayenin birbiri ile ilişkili olduğu söylenebilir. Şunu belirtebiliriz ki simgesel sermaye, çok değişik mücadelelere sahne olan alanlarda iktidar ilişkilerinin simgesel formları üzerinden meşrulaştırılmasının ve olağanlaştırılmasının benzer mekanizmalarını göstermek için bir nevi yardıma çağırılmaktadır. Bu vesileyle biz *doxa* kavramını da çözümleme içine ekleyebiliriz. Çünkü *doxa* kavramı toplumdaki hakim görüş, mutlak gerçekliktir, ancak söylenilmeye bile gerek olmayandır. Yani sembolik sermaye sahiplerinin egemenliğinin sadece bir ilkesidir. P. Bourdieu için *doxa*, egemenin bakış açısına, hakim olanın görüşüne işaret eder. Bu “görüş” kendisini evrensel bir “görüş” olarak sunar ve tabii olanlara kendisini devamlı bir biçimde empoze etmeye çalışır (Bourdieu, 1998:57’den akt. Türk, 57).

Tüm bunlardan sonra Bourdieu’nün sermayeyi aslında eşitsizlikler için oluşturulan kılıfların kendisiymiş gibi gösterme çabasında olduğunu net bir şekilde ortaya koyabiliriz.

Alan Kavramı

Bourdieu, habitus ve sermaye tanımlamasından sonra, onunla ve özellikle de habitusla ilişkilendirdiği alan kavramına geçer. Farklı sermayelerin olduğu gibi, bu sermayelerin bulunduğu ve onların getirisi olan farklı alanların da olduğunu belirtir. Alan kavramını çok boyutlu konular ve faillerin bu konulara yerleşmesi olarak tanımlar ve gerçekçi yaklaşımın, alan kavramını toplumsal dünyayı özneler arası doğrudan etkileşimlere ve ilişkilere indirgemesine karşı çıkar. Ona göre (Bourdieu, 2003: 79-101) alandaki yapısal-nesnel ilişkiler ağı, özneler arası görünür ilişkilerin ve etkileşimlerin şeklini ve içeriğini

belirler⁸. İnsanlar; sanat, bilim, din, ekonomi ve siyaset gibi farklı hayat alanları, kendilerine ait kurallar, düzenlilikler ve otorite biçimlerine sahip farklı yaşam alanları oluşturma eğilimindedirler.

Alanların her biri kendi iç mantığı ve değer potansiyeline sahip olduğu için, her bir alanın işleyişinde, sosyolojik belirleyiciliğe sahip olan “*oyunun kuralları*” söz konusudur. Bir alanın varlığı yeterli sayıda kişinin bir toplumsal oyuna katılımıyla oluşur. Bu toplumsal oyun, yerleşik kurallara sahip bir oyun olmayıp, oyuncuların rekabetinin sonucu olan bir ödül etrafında şekillenerek işler hale gelir (Diken, 1997: 78-81; Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 318-319). Toplumsal kozların gücü oyunun gidişatına göre nasıl değişiyorsa, çeşitli sermaye biçimlerinin sıralanışı da her bir alanda farklılık gösterir. Bu bakımdan her alanda etkin olan sermaye biçimleri söz konusudur. Ancak onların bir koz olarak nispi değerleri alanlara göre değişir. Örneğin klasik Yunanca bilgisinin bir sermaye biçimi olarak değeri, bu sermayenin kullanılabileceği bir alanın varlığına bağlıdır: Dolayısıyla bir alanda mücadeleye katılanlar, mevcut alanda etkili olan özgül sermaye biçimi üzerinde tekel kurma ve iktidar alanında farklı otorite tarzları arasındaki kur değerlerine ve alt-üst ilişkisini belirleme gücünü elde etme gayesiyle birbirleriyle mücadele ederler. Bu anlamda Bourdieu’cü alan kuramının temelinde toplumsal dünyanın “kademeli bir farklılaşma” sürecinin mekânı olduğu saptaması yatar. Bir alanın ilk olarak içinde konumlandığı şeye, içinde bulunan alan kendi belirlenimlerini dayatır, bu, Bourdieu’nün değimiyle “*güç alanıdır*”. Nitekim bilim alanında bilim adamı olmak isteyen biri, eğer bilim dünyası içerisine yerleşmek istiyorsa bilimsel çerçevenin adetleri ve düzenlemelerine bağlı kalmaktan başka bir yol seçemez. İkinci olarak ise bir alan, içerisinde bulunan aktörlerin mevcut durumunu korumaya veya değiştirmeye çalıştıkları mücadele arenasıdır, burada hiyerarşik bir savaş söz konusudur. Bourdieu buna “*savaş alanı*” der. Bunun beraberinde alan, zaman içerisinde ortaya çıkan, gelişen, değişen ve kaybolan bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu da onun üçüncü özelliğidir, yani “*özerklik derecesi*”dir. Bu

⁸ Bourdieu alan ile ilgili şunları belirtir: “Çözümleyici açıdan alan, konumlar arasındaki nesnel bağıntuların konfigürasyonu ya da ağı olarak tanımlanabilir. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleycilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla, ayrıca diğer konumlara nesnel bağlantılarıyla (tahakküm, itaat, vb.) nesnel olarak tanımlanırlar. Söz konusu iktidar (ya da sermaye) türlerine sahip olmak, alanda elde edilebilecek özgül faydalara erişimi belirler. Yüksek derecede farklılaşmış toplumlarda, toplumsal kozmos, diğer alanları düzenleyen mantık ve zorunluluklara indirgenemeyecek mantık ve zorunluluğun yeri olan görece bağımsız mikrokozmosların bütünüdür. Örneğin sanat alanı, din alanı ya da iktisadi alan, farklı mantıklara tabiidir. İktisadi alan, tarihsel olarak, “işin işi olduğu” ve duygusal akrabalık, arkadaşlık ve sevgi ilişkilerinin ilk olarak dışlandığı evren şeklinde ortaya çıkmıştır; sanat alanıysa tersine, maddi kâr yasasının reddiyle ya da tersine çevrilmesiyle kurulmuştur.” Daha fazla bilgi için bkz. Bourdieu, P.-Wacquant, L. J. D. (2003) *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (Çev: Nazlı Ökten) İstanbul; İletişim Yayınları, s. 79–101.

durumda alan, gelişim sırasında kendini dış etkenlerden yalıtma, komşu ve davetsiz olanlar üzerinde ve de onlara karşı kendi kriterlerini geliştirme aşamasına sahiptir. Demek ki her alan, kendi ilkelerini savunan ve savunduğu ilkeleri geliştirmek için dış güçlerin desteğine ihtiyaç duymaları nedeniyle farklı standart getirmeye çalışanlar arasında süregelen bir çatışma alanıdır (Bourdieu, 1933'den akt. Kaya, 2007: 400).

Alan, eylem ve yapıyı dışarıdan şekillendirir. İçinde tuttuğu bireye benimseyebileceği kazançlar, bedeller ve hareket eşitliliği sunar. Alan içinde egemen koşulları işgal edenler, yani egemen olanlar kendi egemenliklerini sürdürürken, diğer konumdakiler yıkma stratejilerini geliştirmeye yatkındırlar. Alanların kendine özgü işleyişleri olmasına rağmen, tüm alanları belirleyen genel yasalar vardır. Din alanı, felsefe alanı ya da kültürel alan incelenirken, her alanın özgün özellikleri keşfedilir, aynı zamanda başka alanlara nasıl yaklaşabileceğine dair ipuçları elde edilir. Egemenle onların yerine talip olanlar arasındaki ilişki, farklı alan türlerine ve aynı alan türünün farklı toplumsallıklarında farklı şekillerde devam eder. Ancak hepsinde ortak olan şey, mücadeledir. Alana yeni giren ile alanın özgül sermayesi üzerinde hegemonyası olan baskın sınıf arasında, sermayenin tanımı ve baskın tekeli noktasında devamlı bir mücadele vardır. Alandaki baskın gruplar -ki bunlar alana erken katılmaları ve alanı tanımaları dolayısıyla daha çok sermaye biriktirmişlerdir- savunmacı reflekslere sahiptirler. Alandaki hâkimiyetlerini sağlayan ilkeleri korumak için alana yeni girenlerle mücadeleye girerler. Baskın gruplara göre dünyanın güncel hâli, zaten olması gereken hâlidir. Alana yeni girenler ise baskın grupların alanda yeniden üretimlerini sağlayan *Doxa*'yı (sabit kanaati) sarsmak için yeni stratejiler geliştirirler. Alana yeni girenlerin heterodoks tutumları ile alanın baskın gruplarının ortodoks tutumları, alanın dinamik yapısının ve statüsünün sürekli bir şekilde korunmasına ve dolayısıyla yeniden üretimine neden olur.

Alanda koruma, takip etme ve altüst etme stratejileri birbirini izler. Koruma stratejisini, alandaki statülerini devam ettirmek isteyen baskın gruplar uygular. Muhtemel bir değişim, bu grupların sermayenin tanımı, dağıtımı ve yeniden üretimi konularındaki egemenliklerini kaybetmesine yol açabilir. Bu yüzden mevcut durumun devam etmesi gerekir. Alandaki hâkim failler, değişim gerekiyorsa onun da ancak kendi kontrollerinde gerçekleşmesini isterler. Sürprizlere ve radikal çıkışlara karşı temkinlidirler. Alana yeni girenlerce benimsenen strateji ise takiptir. Bunlar hâkim konumlar elde etmek için uygun fırsatları kollarlar. Bourdieu, alandaki herkesin güç alanında yer almak mücadelesi içinde olduğu ve yeni girenlerin de bundan beri olmadığını iddia eder. Takip stratejisi, heterodoks heyecanlarla alana yeni girenlerin nasıl da hâkim alanın cazibesine kapılıp ortodoks söyleme

kayabileceğinin bir göstergesidir. Altüst etme stratejisi, baskın grupların elindeki sermayede göze en az görünen ve alanın meşruiyetini en esaslı sorgulayan marjinal bir gruba aittir. Ancak bu sorgulama her zaman aynı tempoda gitmeyebilir.

Alanda; koruma, takip etme ve altüst etme ilişkisini kısaca şöyle belirtebiliriz:

Koruma: Egemenliklerin savunulmasını;

Takip: Yeni girenlerin egemenleri takibini;

Altüst Etme: Egemenlerin güç kaybetmesi ve ilerleyebilmesi ya da alt grupların müdahalesini; içerir (Kaya, 2007: 401-403).

Tüm bunlarla beraber Bourdieu, alanı bir oyuna benzetir. Mesela kültürel alanlar, ekonomik ve siyasi iktidarın elinden kurtuldukça, varolan sosyal düzenlemeleri meşrulaştırma fonksiyonlarını arttırmaları. Örneğin eğitim alanının, kimin eğitim alıp almayacağını belirlemesi, aktör üzerindeki kontrolü ve ürettiği ideoloji ile özerk ve egemen hale gelir ve de eşitsizliği meşru gösterir. Yani Bourdieu, toplumsal dünyayı görece birbirinden özerk olanların oluşturduğunu ifade etmiştir. Bu iddiaya göre her alanın kendine has içsel işleyişi, peşinde koşulan özgür sermayesi ve bu sermayenin türüne-hacmine ve de alanda nasıl oynanacağına dair, hissedişe (habitus) göre oluşan konumların hiyerarşik bir yapısı vardır. Bourdieu, alanlar arasında bir hiyerarşik yapının olduğunu iddia eder. Ekonomik alan diğer alanları baskısı altına alır. Ancak Bourdieu bunu, Marx'ta olduğu gibi a priori olarak kabul etmez. Modern dönemde ekonomik alan, diğer alanlara göre daha hızlı ve güçlü geliştiği için bu böyledir. Yani ekonomik alanın baskın olması tarihsel bir durumdur ve süreçte değişebilir. Alan kavramıyla Bourdieu, bir yandan Marx'ın da dahil olduğu yapısalcı geleneğe karşı çıkarken; bir yandan da sosyal gerçekliği öznelarası bilinçli ve her an farkında olunan eyleme biçimlerine ve etkileşimlere indirgeyen fenomenolojik-öznelci geleneğe karşı çıkar. Bu geleneğe karşı Bourdieu, ilişkisel epistemolojiyle açıkladığı alanın nesnel ve yapısal özelliğini öne çıkarır. Dolayısıyla alan mefhumu, Bourdieu'nün meta teorilerle hesaplaşması ve özgül yaklaşımını geliştirmesi çevresinde okunmalıdır. Demek ki alan, hem sermaye türleri (ekonomik, siyasal, vb.) ile ilişkilidir hem bir mücadele vardır hem de egemen olan ve ezilenleri barındırır. Bu, böyle devam edip gider. Alanlar bir şekilde birbirlerine üstünlük sağlayarak eşitsizliği meşru gösterme çabasına girişirler. Bourdieu'nün vurgulamak istediği de budur. Yani eşitsizliğin meşru yollarla kabul edilmesi...

SONUÇ YERİNE

Sonuç olarak Bourdieu'nün gündelik hayatın doğrularını aşarak, inşacı bir yaklaşım sergilediğini belirtebiliriz. Sosyal hayatın öznel ve nesnel boyutlarını asla koparmaz. Günümüz sosyolojisinin temellerini atan klasik sosyologların kalıntılarını süpürmeye çalışan Bourdieu, emperyalist eğilimlere, bilimsel hoşgörüsüzlüğe ve diğer durumlara karşı tüm mekanizmaların yeniden inşa edilmesine katkı sağlayarak, bilimlerin ilerlemesine olumlu etkide bulunmuştur. Onun teorisi, birçok farklı teorik yönelime, ampirik analizle ilişkili problemlere ve toplumsal dünyadaki sorunlara yönelik tartışmacı ve gelişen bir uğraştır. Dahası, Bourdieu kültür araştırmalarının sosyolojinin merkezine taşınmasına katkıda bulunmuştur. Bu, kültüre toplumsal hayatın temel bir parçası olarak bakmak demektir, yoksa basitçe kültürel nesnelere özel bir araştırma alt-alanı olarak yaşamak değildir. Bununla beraber, Bourdieu'nün çalışmasını genel düzeyde değerlendirirken onu bağımsız parçalar olarak okumamak gerekir: Eğitim üzerine bir çalışma sanat ve edebiyat üzerine bir çalışmadan, güç ve eşitsizlik konusundaki bir çalışma yapı/eylem ikilemini aşma çalışmasından bağımsız olarak algılanamaz. Bourdieu'nün söz gelimi habitus, sembolik şiddet, kültürel sermaye ve alan gibi temel kavramları tek başına kullanışlı kavramlar olsa bile, en büyük teorik önemlerini karşılıklı ilişkilerinden alırlar. Bu kavramlar en iyi şekilde, mekanik, soyut bir biçimde değil, aksine sosyolojik çözümlemede işler görünür. Bourdieu'nün çalışmalarının farklı parçaları zaten etkin olmayı sürdürse de, onlar tam manada uygun bir etkiye sadece yeni ampirik anlayışların üretimlerinin ardında yatan, sosyolojik habitustaki daha genel değişimle sahip olacaklardır. Bourdieu'nün teorisi tartışmacıdır, bunun nedeni, kısmen kabul gören anlayışları sarsması, kısmen de sosyal düzenin temelini oluşturan yanlış-tanımlara -örneğin, eğitim toplumsal eşitsizliği yeniden üreten kurumsal bir temelden ziyade meritokratik olduğu düşüncesine, veya bunların ilki doğruysa, bunun kompleks olduğu biçimlerde içinde yer aldığımız bir şeyden ziyade aslında bireylerin yarattıkları bir şey olduğu anlayışına- meydan okumadır. Ve gerçekten de Bourdieu'nün de gösterdiği gibi, bu teori büyük ölçüde tamamlanmamıştır. O Parsons'cı tarzda tutarlı bir sistem geliştirme girişimi değildir; büyük ölçüde tutarlı ancak kademeli olarak gelişen kavramsal bir çerçeve kadar, süregelen motifler ve tekrarlanan analitik stratejilere sahiptir. O kapalı değildir ve kapanmayı gerektirmez. Bourdieu'nün teorisi en temel düzeyde bilginin yaratılmasını -ve böylece çıkarın biçimlendirdiği bir alana bağlılık- talep eder. Bu bağlılık Bourdieu'nün gözlerinde devlete ve onun işlemsel kategorilerine bile itiraz şansına sahip çok ciddi bir sosyal bilim oyunuyla başlar. Bu anlamda gerçekte yeniden-üretimi ve alanların toplumsal kapanmasını açıklayan

bir teori, toplumsal hayatta daha fazla açıklık için mücadele olası bir silahtır. Bu açıdan onu; Bernstein, Jenks ve Coleman gibi düşünürlerin oluşturduğu bir grup içerisinde; ama asi bir grup içerisinde değerlendirebiliriz.

KAYNAKÇA

Arlı, A. (2007) “Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi” (Çev: Güney Çeğin) (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Aron, R. (1965–1968) *Main Currents in Sociological Thought*. 2 cilt: Widenfield and Nicolsoc. London.

Bourdieu, P. (1990) *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, (Çev. M. Adamson), Cambridge: Cambridge Polity Pres.

Bourdieu, P. (1992) *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: Üniversty of Chicago Press.

Bourdieu, P. (1996) *Distinction: A Social Critique of the Judament of Taste* (Çev: R. Nice), London: Routledge.

Bourdieu, P. (1997) *Toplumbilim Sorunları* (Çev: Işık Ergüden) İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (1999) *Sanatın Kuralları* (Çev: Necmettin Kamil Sevil) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, P.-Wacquant, L. J. D. (2003) *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (Çev: Nazlı Ökten) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2006) *Televizyon Üzerine* (Çev: Halime Yücel) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, P. (2006) *Pratik Nedenler* (Çev: Hülya Uğur Tanrıöver) İstanbul: Hil Yayınları.

Calhoun, C. (2007) “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları” (Çev: Güney Çeğin) (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Cuff, E. C.- Shorrock, W. W. ve Francis D. W. (1998) *Perspectivesin Sociology*, 4. Baskı, London: Rouldege.

Çeğin, G.-Arlı, A. (2004) “İdeoloji Kavramının Aşınması ve Pierre Bourdieu’nün Kuramsal Seçenekleri” (içinde) *Doğu Batı*, Sayı: 28, İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Corcuff, P. (2001) “Habitus Hareketle: Kolektife Meydan Okuyan Tekil” (Çev: Ahmet Zeki Ünal) (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, (2007) Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Diken, B. (1997) “Melezlik ve Sosyal Teori” (içinde) *Toplum ve Bilim*, Sayı: 73

Durkheim, E. (1984) *The Rules of Sociological Method*, London: Macmillan.

Field, J. (2006) *Sosyal Sermaye* (Çev: Bahar Bilgin- Bayram Şen) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Gerth, H. H. ve Mills, C. W. (der.) (1948) *From Max Weber*, Routledeg, London.

Göker, E. (2007) “Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz” (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (2001) *İletişimsel Eylem Kuramı* (Çev: Mustafa Tüzel) İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Kaya, A. (2007) “Pierre Bourdieu’nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı” (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

Köse, M. R. “Basil Bernstein: Kültürel Üretim ve Yenidenüretim Sürecinde Eğitim, Dil ve Dil Biçimsel Farklılıklar Üzerine” (içinde) *ODTÜ Gelişme Dergisi*, 2001, 28; (3-4).

Köse, H. (2004) *Bourdieu Medyaya Karşı*, İstanbul: Papirüs Yayınevi.

Lechte, J. (2006) *Elli Çağdaş Düşünür* (Çev: Barış Yıldırım) İstanbul: Açılım Kitap.

Marshall, G. (2005) *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev: Osman Akınhay-Derya Kömürcü) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Parsons, T. (1961) *Theories of Society*, New York: Free Pres.

Parsons, T. (1961) *Sociological Theory and Modern Societies*, New Jersey: Prentice-Hall.

Rogers, B. (1985) “Rethinking Classical Theory; The Sociological Vision of Pierre Bourdieu”, *Theory and Society*, cilt 14, no: 6.

Swingewood, A. (1998) *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (Çev: Osman Akınhay) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Türk, H. B. (2004) “Pierre Bourdieu’nin İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı” (içinde) *Birikim*, Sayı: 177.

Türk, H. B. (2004) “Pierre Bourdieu Üzerinden Resmi İdeolojiyi Okumak: Bir Açıklama Denemesi” (içinde) *Liberal Düşünce*, Sayı: 36.

Ünal, A. Z. (2007) “Rahatsız Eden Bir Adamın Bilimi: Sosyoloji” (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Wacquant, L. (1998) “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi” (Çev: Ümit Tatlıcan) (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (2007) Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan. İstanbul: İletişim Yayınları.

Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Pres.

Weber, M. (1997) *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu* (Çev: Zeynep Gürata) Ankara: Ayraç Yayınevi.

Yel, A. M. (2007) “Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik” (içinde) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der: Güney Çeğin-Emrah Göker- Alim Arlı-Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları.

ALAN, HABITUS ve SERMAYE KAVRAMLARIYLA PIERRE BOURDIEU*

Merve KAPLAN**

Mahmut YARDIMCIOĞLU***

ÖZ

Bourdieu sosyolojisi ile diğer sosyologların metodolojilerinin ayrıldığı nokta Bourdieu'nun kabul gören genellemeleri sorgulaması ve bu bağlamda karşıtlıkları birleştirme çabasıdır. Sosyoloji biliminin temelini atan klasik sosyologlar ve onların ortaya attıkları kavramlar günümüze kadar birikerek, sosyoloji bilime bir temel oluşturmuşlardır. Bu birikim birtakım karşıtlıkları da beraberinde getirmiştir. Bourdieu metodolojisinde bir diğer ayırım bu söz konusu karşıtlıkları aşma çabası ve girişimleridir. Bourdieu'nun kavramsal gelişimi habitus, sermaye ve alan kavramlarını kullanmada, meta kuramsal ilkeler ve geniş bir perspektif ile konumlanmaktadır. Bourdieu ilişkisel düşünmek bağlamında, toplumsal bütünleşme fikri ve rasyonelleşme temasını esas alarak, sosyal gerçekliği bütün olarak anlama çabalarında bulunmuştur. Bourdieu her kavram ve kuramın, incelenen olgu ve olaya göre açıklayıcılığının değişebileceği varsayımından yola çıkarak, kavramlar arasındaki ikiliklere eleştirel bakış açısı getirmiştir. Bourdieu'nun bu kavramlara bakış açısında önemli bir ifade yolu reflexive ifadesidir. Reflexive ile Bourdieu, neden ve sonuç arasında iki yönlü dönüşlü dairesel ilişkiler kurmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda sosyal bilimlerde, düşünümsel arka plan üzerinde, kendisini tetikleyen etmenleri dönüşümlü olarak etkisi altına alan bir toplumsal eylem ile anlamlandırma çabası söz konusudur. Bu çalışma ile bu bakış açıları perspektifinde Bourdieu'nun üzerinde çok düşündüğü alan, habitus ve sermaye kavramları irdelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Habitus, Alan, Sermaye, Reflexivite

PIERRE BOURDIEU WITH SPACE, HABITUS AND CAPITAL CONCEPTS ABSTRACT

The point at which the methodologies of Bourdieu sociology and other sociologists partake is the question of Bourdieu's accepted generalities and in this context an attempt to combine oppositions. The classical sociologists who laid the foundations of sociological science and the concepts they invented have formed a basis for the science of sociology by accumulating them day by day. This accumulation brought with it certain oppositions. Another distinction in the Bourdieu methodology is the effort and initiatives to overcome opposition. Bourdieu's conceptual development is based on the use of habitus, capital and space concepts, meta-theoretic principles and a broad perspective. In the context of Bourdieu's relational thinking, the idea of social integration and rationalization has mainly been found in the effort to understand the social reality as a whole. Bourdieu has brought a critical view of the dualities between concepts, guided by the assumption that every concept and theory is subject to change in the explanatory nature of the phenomenon examined. An important way of expressing Bourdieu's point of view on these concepts is the reflexive expression. Reflexive and Bourdieu intend to establish two-way circular relations between cause and effect. In this context, in social sciences, there is a struggle to make meaning with a social action that influences the triggering factors alternately on the thoughtful background. With this work, the concept of habitus and capital, which is very much considered by Bourdieu in the perspective of this perspective, has been tried to be examined.

Keywords: Habitus, Space, Capital, Reflexivity.

Atf Bilgisi: KAPLAN, M., YARDIMCIOĞLU, M. (2020). Alan, Habitus ve Sermaye Kavramlarıyla Pierre Bourdieu, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 23 – 37.

* Bu makale daha önce yazarların *Social Sciences Studies Journal* Dergisi 2018 yılı 14. Sayısında aynı başlıkla yayımlanmış metinlerinin gözden geçirilmiş yeni halidir.

** Öğr. Gör. Gaziantep Üniversitesi, Oğuzeli Meslek Yüksekokulu, E-mail: kaplanmerve33@gmail.com
ORCID: 0000-0001-5648-0902, Gaziantep/ TÜRKİYE.

*** Prof. Dr. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, İşletme Bölümü, mahmutyardimcioglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1335-8357, Kahramanmaraş/TÜRKİYE.

Citation Information: KAPLAN, M., YARDIMCIOĞLU, M. (2020). Pierre Bourdieu with Space, Habitus and Capital Concepts, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 23 – 37.

Başvuru / Received: 11 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 06 Ağustos / August 2020.

Derleme Makale/Review Article.

GİRİŞ

Metodolojizm, bilimsel bir çalışmada yöntem üzerine düşünümün bilimde etkin olarak kullanımından farklılaşma yoluyla ayrılmasıdır. Metodoloji yöntemi yöntem için geliştirmek anlamına gelmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:33). Bourdieu'nun metodolojisi var olarak kabul edilen genellemeleri sorgulayarak kabulleri eleştirmeye yöneliktir. Kavramlar hakkındaki düşüncesi metodun ona kavramları dayattığı yönündedir. Bourdieu sosyolojisinde kuram ve metodoloji iç içe olup ayrılmazlar. Bourdieu metodolojisinde kuram pratiği var olduğu şekli itibariyle yönlendirememektedir. Burada Bourdieu'nun reflexivity kavramı ortaya çıkmaktadır. Reflexivity ile anlatılmak istenen pratik ve teori ilişkisindeki dönüşlü metottur. Yani başka bir ifade ile pratik ve teorinin hem düşünümsellik hem de dönüşümsellik anlamlarıdır (Wallace ve Wolf, 2013: 135). Bourdieu reflexivity kavramının bu anlamı ile bilimsel doğruya ulaşmada yapıbozum ile evrensellik, us ile görelilik arasında bağlantı kurarak tarihselci bir akılcı anlayış ile mantık yürütmenin bir ifadesidir. Bourdieu'nun eleştirdiği kavramlar ve düşünürlerden ayrıldığı esas nokta düşünümselliği kullanmasıdır. Bourdieu'ya göre düşünümselliğin etkin olamamasının sebebi entelektüelin kendisini sorgulama cesareti göstermeyerek bundan kaçınmasıdır. Bourdieu'nun diğer düşünürler üzerindeki en büyük eleştirisi kültür ve eğitim sistemi üzerine savları siyasal bağlamda sunarken olması gerekenin tarihsel bir çözümleme üzerine kurulacak genel bir antropoloji kurma girişimleridir. Bourdieu metodolojisinin oluşmasında bir diğer görüş sosyoloji ve tarihin iç içe geçmiş olup ayrılamayacağı düşüncesidir. Sosyolojik bakış açısı olmadan tarih anlaşılabilir aynı şekilde tarihsellik perspektifinden bakmadan sosyoloji yapmak mümkün olmamaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 156). Bourdieu nesnel ve öznel bilgi biçimlerini bütünleştirmek istemektedir. Ona göre genel bir pratikler bilimi altında birleşmek insan eylemi hakkında fikir geliştirmeye engel olan genel karşıtlıkların sosyal bilimlere olan zararını en aza indirerek fikir sahibi olmayı kolaylaştıracaktır. Bu bağlamda kuramsallaştırma ve ampirik araştırma ayrılmamalı ve bir arada götürülmelidir. Bir kuramın anlamlı olabilmesi için ampirik nesnesi olmalıdır. Bourdieu'nun bu sosyolojik kaygıları toplumsal yaşamın ikiliğini fark etmeyi sağlayarak bu ikili uğrakları sosyolojik açıklamalar ile bütünleştirerek dünyanın nesnel ve öznel, içsel ve

dışsal, bireysel ve toplumsal inceliklerini arama çabalarını kolaylaştırmaktadır (Gorski, 2015:48-49).

ALAN KAVRAMI

Bourdieu'nun en meşhur kavramlarının başında alan kavramı gelmektedir. Bourdieu'nun sosyolojik araştırma nesnelerinin kavramsallaşmasına yardım eden kavram alan kavramı olarak karşımıza çıkmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 97). Alanların işleyişinde her birinin kendi mantığı yani, bir bakımdan sosyolojik belirleyicilik anlamına gelen oyunun kuralları önemli olmaktadır. Bu bağlamda Bourdieu kavramlarının kolay anlaşılması için oyun metaforunu geliştirmiştir. Oyunun oynandığı yer alan olarak ifade edilmektedir. Oyuncunun oyunu oynamaya değer bulması ve mevcut şartlardan memnun olarak doxanın sorgulanmaması için gerekli olan tek şey oyuncunun çıkarlarıdır. Oyuncunun çıkarlarını ifade eden kavram illusio olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda doxa tanınmış düzen sorgulanmadan oyuna dahil olmak anlamına gelmektedir (Bourdieu, 2006b:405). Bourdieu'nun alan kavramını bir başka şekilde ifade etmek gerekirse sermaye olarak tanımladığı kavramların ifade sahasıdır. Bourdieu'da alan kavramı toplumsal kimlikleri başkaları ile zıtlıklar aracılığıyla imar ettiğine ve sosyolojik bakımdan özelliklerini kavramaları onları karşıt ilişkilerden meydana gelen kapsamlı bir sahada konumlandırma zorunluluğuna ilişkin meta-teorik eğiliminden faydalanmaktadır (Gorski, 2015:54). Bourdieu'nun alan mefhumu metodolojik dilde analiz vahiti olup çeşitli gözlem vahitlerinden meydana gelmiştir. Alan mefhumunu inşa eden bu vahitler başlıca kişiler, örgütler, topluluklar, toplumsal etkileşimler olarak ifade edilmektedir. Geleneksel metodolojik dilde alanları direkt olarak gözlemek söz konusu değildir. Alanları gözlemek için karşılıklı ilişki içinde fonksiyonunu sürdüren ampirik verilerden yararlanarak sonuç almak mümkün olmaktadır (Gorski,2015:54). Bourdieu'ya göre alanın oluşmasının evreleri vardır. Bir alanın oluşumundan söz etmek için 3 evre vardır. Bu evrelerden birincisi özerkliğin kazanılması durumudur. İkinci evre yapının ortaya çıkması halidir. Üçüncü evre ise bir alanın varlığından söz etmek için simgesel sermayenin oluşması sürecidir. Bourdieu'nun alanın oluşması için birinci evre olan özerkliğin kazanılması ile anlatmak istediği alan içerisinde gösterdiği dirençtir. Diğer evreler olan yapı ve sermaye ile kastedilen anlam özerkliğin kazanılması ile gösterilen direniş sayesinde bir çatışma meydana gelmektedir iki cephesi bulunan bu çatışma da yazınsal alanına yani kendine ait bir alanının mevcut bulunması ile kendi sermayesini oluşturmaktadır. Bu şekli itibariyle alan içerisinde bir oluşum tamamlanmış olmaktadır. Bu söz konusu evre ile iç içe olduğunu bir kere daha vurgulayacağımız kavramların

bir diğeri olan habitus oluşmakta ve alan kendisini sürekli bir yeniden üretme ile varlığını sürdürmektedir (Bourdieu,1999:36-42)

ALANLAR ARASINDAKİ İLİŞKİ

Alanın etkileri algılanıp bu bağlamda hareket edilebildiği sürece alan inşası etkili olarak araştırmacıya yol göstermektedir. Alanlar arasında bulunan ilişki tarihsel olup sabit değildir. Alanlar arasında tarih aşırı hiçbir yasa bulunmamaktadır. Teolojik değillerdir tersine çevrilmezler (Bourdieu ve Wacquant 2003:109). Bourdieu'ya göre alanlar özerkliklerini kaybedebilirler. Alanların özerkliklerini kaybetmesi durumunda bundan yayıncılar, müzeler etkilenmektedirler. Kitlese pazarlama ve ekonomik çıkarlarını gözetmek isteyen bu söz konusu yayıncılar ve müzeler bunu güncel sanat alanı bağlamında gerçekleştirebilecekleri görüşünü savunmaktadır (Gorski, 2015:55). Bir alan ilişkisi de diğers varsaydığımız özelliklerinin dışında çatışma alanı ve bir rekabet içeren bir mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Çatışma ve rekabetin doğurduğu yegâne sonuç alanın bir savaş alanı analogisi olduğudur. Bu alandaki söz konusu rekabet ve çatışma bu ortama katılanlar arasında varlığını ve şiddetini arttırmaktadır. Alanda etkili olan sermaye çeşidi bilimsel bir alan söz konusu olduğunda bilimsel yetke şeklinde sanatsal bir alan söz konusu olduğunda kültürel yetke, dinsel bir alan söz konusu olduğunda ise papazların yetkesi şeklinde oluşmaktadır. Bu bağlamda rekabetin oluşma biçimi bu bilimsel, kültürel ve dinsel alanlarda tekel kurma ve iktidar alanında çeşitli yetke biçimleri arasındaki dönüşüm oranları ve hiyerarşiye karar verme gücünü elde etme amacı şeklinde ortaya çıkmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003:26). Alanları sosyal alanlar ile ilişkisi bağlamında ele aldığımızda sosyal alanlar içerisinde yaratılan etki bazında eylemlerin aritmetik toplamı rastgele değildir ve de sadece ortak bir planın bütünleşmiş sonucu değildir. Alanlar arasındaki rekabet sosyal bir aralıkta meydana gelmektedir. Sosyal aralık alan içerisindeki rekabete etki ederek genel eğilimlerde değişmeler meydana getirmektedir. Bu eğilimler oyunun temel bir hukukunu oluşturmakta ve bu bağlamda iki alan arasındaki ilişkiler ile doğrudan ilişkili olmaktadır (Bourdieu, 2005:61).

HABİTUS

Habitus kavramı Bourdieu'dan önce çeşitli yazarlar tarafından üzerinde düşünülen ve bu bağlamda kaynak oluşturulan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristo habitus yerine hexis kavramı ile bir tanımlama getirmiştir. Bu kavram huy, iyelik, edinme ve yetenek anlamlarına gelmektedir. Mauss'un yaptığı hexis tanımı kolektif ve bireysel pratik bilincin yaratmış olduğu herşeydir. Mauss'a göre bu alışkanlık eğitim yolu ile kazanılmaktadır.

Alışkanlık kişilere göre değişmemektedir. Toplum, eğitim biçimleri, kültür ve moda ya bağlı olarak değişme göstermektedir (Tatlıcan ve Çeğin, 2010: 305-306). Habitus üzerine çeşitli tanımlamalar mevcuttur. Bourdieu'nun habitus kavramı bu görüşlerden etkilenerek temelini oluşturmuştur. Hiçbir tanımlama Bourdieu'nun habitus tanımı kadar etkili ve kapsamlı olmamıştır. Habitus kavramının anlatmak istediği salt şekliyle edindiğimiz alışkanlıklar değildir. Bu bağlamda habitus kavramından birçok kişinin çıkardığı anlam alışkanlıktır. Habitus ile ifade edilmek istenen edinilmiş olan alışkanlıkların süreklilik ifade ederek bedende cisimleşmesi ve bu bağlamda bir kültürden etkilenmesi durumudur (Bourdieu, 1990:277). Habitus kişinin zorunluluklar sonucu düştüğü çıkmazdan kurtulmasına sebebiyet veren bir kavramdır. Habitus kişinin sosyal yapı içerisindeki yerini belli bir hiyerarşi içindeki bulunduğu konumunu, cinsiyetlerini, yaş sıralaması açısından aile içerisindeki yerlerini vb. göz önünde bulundurarak bu bağlamda içinde bulunulan her şart ve koşulda eyleyicilere çözüm yolları bulmaya çalışan bir kavramdır (Bourdieu, 2002:558). Habitusun bir diğer özelliği tarihsel bir yönünün bulunmasıdır. Bu bahsettiğimiz özelliklerde işlev ve varlığını sürdürebilmesi için habitusun bu tarihsel özelliğinin olması zorunludur. Bu tarihsel yapı geçmişten gelmektedir ve geleceğe uzanan bir formdadır. O zaman bu bağlamda bir başka habitus tanımı yapacak olursak tarihe dayanarak bireysel ve kolektif pratiklerin meydana getirildiği bir tarih üretme sürecidir (Bourdieu, 2003: 54). Habitus tarihsel özelliğinden dolayı geçmiş deneyimleri aracılığıyla geleceği şekillendirerek şu zamanın etkinliklerini kapsamaktadır. Kişilerin sosyal sınıflarının belirlenmesine önemli katkılar bu sayede sağlanmış olmaktadır. Habitus kavramını açıklamak gerekirse gündelik yaşamdan bir örnek dâhilinde açıklayabiliriz. Habitus yatkinliklardan yola çıkarak insanı biçimlendiren pratik yollar bulmaya yarayan bir kavramdır. O zaman kişinin kendi evine evinde bulunan eşyaların ve odaların konumuna odalarda bulunan eşyalara zaman içerisinde farkında olarak ya da olmayarak alışmaktadır. Yaşadığı alana aşına olan birey herhangi bir zor durum altında kaldığında kendi yatkinliklerinden yola çıkarak anında bir çözüm yolu bulabilecektir. Karanlıkta kaldığını varsayalım bu durumda zaten aşına olduğu evinde koridorlardan geçerek bulması gereken çözümü kolaylıkla sağlayabilecektir. Isınmanın kesildiği durumda yine zaten aşına olduğu evinde hemen pratik bir ısınma yolu bulacaktır. Fakat ortamı değiştirdiğinde bilmediği bir yerleşim yerinde ve bilmediği bir evde olduğunu varsayarsak orada yatkinliklerinden yola çıkarak kendini koruma mekanizması oluşturamayarak çözüm yolu bulamamaktadır. Bourdieu'ya göre habitus bilinçlilik gerektirmeyen bir bilme şeklinin plansız bir yönelmişlik durumunun eyleyicinin açık bir biçimde dile getirmemesi durumunda da geleceğe yönelik planlar yaparak geleceğe yönelmesini mümkün hale getiren toplumsal uzamdaki düzenliliklere pratik bir hâkimiyet

şeklidir. Habitus yatkınlıklar bütünüdür. Toplumsal uzamdaki bir konumun içkin ve bağıntısal niteliklerini bütünleşik bir hayat tarzı şekline tabii kılan mekân ve pratikler ile ilgili olarak bütünleşik bir tercih etme süreci oluşturan birleştirici özelliği olan bir kökendir. Habitus kavramı kavramsallaştırmalar temelinden bakıldığında ürünü olduğu yapının yeniden üreticisi seçilebilecek bütün seçimlerin seçilmemiş bir ilkesi olarak ifade edilmektedir. Bourdieu bu durumu şefsiz orkestrasyon yani düzenli doğaçlama olarak ifade etmektedir (Calhoun, 2007:62). Habitus sadece kişiyi etkilemez bireysel değildir kişi toplumsallaşmış bir özne biçiminde habitusa sahiptir. Habitusun sadece kişiyi etkileyerek bireyselleştirdiği tek yer üretme stratejileri olarak ifadesi mümkün kılınan anne ve çocuk ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Habitusta nesnelleştirerek aktörü görünür kılmak ifşa ederek kamusal kılmak yegâne iş olmaktadır. Bu bağlamda aktörün hakiki bir yaratma faaliyetini gerçekleştirmesini mümkün kılan kişilerin hislerini belli belirsiz yaşayan ne yaşadığını ifade edemeyen aktörlerin bu hislerini kamusal alana çıkartarak zımni olanı örtük olmaktan çıkartma kabiliyetine haiz olması durumudur (Bourdieu: 2013:132). Habitus kavramı Bourdieu'ya göre artık kişinin kimliği olmaktadır. Bu bağlamda habitus kişinin sahip olduğu şey değil bizatihi kişinin olduğu şeydir. Habitus bulunduğu konum ve şarta göre kendini yinelemektedir. Bir ülkeden diğer bir ülkeye giderek yaşam alanınızı değiştirdiğiniz zaman tüketim alışkanlıkları konuşulan dilden kültüre birçok değişiklik gözlemlenecektir. Bu bağlamda habitusun değişebilmektedir. Bourdieu'ya göre birey farklı bir habitusun içerisine girdiği zaman bireyin kendi habitusunda değişiklik meydana gelecektir. Habitus kavramı toplumdaki konumdan topluma da farklılık göstermektedir. Toplumsal sınıfları benzer olan kişilerin gösterdikleri davranışlar ile toplumsal sınıfları farklı olan kişiler ile karşılaştırıldığında benzerlik göstermektedir. Bu benzerlik aynı toplumsal sınıf ve diğer sınıflar içindeki bireyler için de geçerli olmaktadır. Bu durum Bourdieu'ya göre sınıfsal habitus anlamına gelmektedir. Bourdieu toplumsal uzamdaki konumları benzer olan bireylerin paylaştıkları kolektif bilinçler olarak sınıfsal habitusu tanımlamaktadır (Timur, 2006: 17). Habitus kavramının tanımının bir başka ifadesi de şu şekildedir. Aktörlerin aynı biçimde biçimlendirilmiş problemlerine çözüm bulmasını hedefleyen analogik transferi aracılığıyla, geçmişte edinmiş olduğu tecrübeleri birleştirerek sürekli bir algı ve anlama matrisi olarak çalışan bir kavramdır. Bu algı ve eylem matrisi olarak varlığını sürdüren ve sonu olmayan biçimdeki görevlerde başarıyı sağlamayı amaçlayan ve devamlılık arz eden dönüştürülebilir bir eylemler sistemi olarak karşımıza çıkmaktadır (Bourdieu, 1977:82- 83). Habitusun bir diğer temel işlevi ise aynı zamanda bireylerin farklı alanlarda benzer konumlar işgal eden alanlar arasında bir benzerlik yaratma kaygısı taşıyarak bu benzerlikler için bir temel sağlamaktadır (Gorski, 2015:61). Bourdieu düşüncesine göre tutum ve konumların uzamları karşılıklı bir ilişki

içerisinde türdeş özellik göstererek birbirlerini oluşturmaktadırlar. Habitus tutumlar ile konumlar arasında bir köprü görevi kurmakta ve bu bağlamda aradaki uyumu sağlamaya çalışmaktadır. Habitusun bu anlamda sağladığı katkı aktörleri konumları ile hizaya getirmektir. Bu bağlamda alana yerleşerek alan ve habitus birbiri ile uyuşmakta ve ilişkisel bir hale gelmektedir (Gorski, 2015:61). Bourdieu'da kavramlar iç içe geçmiş olup birbirlerini tanımlama aracı olarak kullanılmaktadırlar. Alan kavramını ifade ederken sermaye kavramından yararlanan Bourdieu habitusu alan ile yapılandırmaktadır. Habitus kesişen bir dizi alanın yarattığı içkin zorunluluğun metalaşmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Alan habitusu şekillendirmekte ve bunu sağladığı şekli ile varlığını sürdürmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:118). Habitusu şekillendiren alan habitusun varlığı aracılığı ile yeniden üretimi sağlayacak olan eyleycileri harekete geçirerek varlıklarını sürdürmelerinde önemli rol oynamaktadır. Habitus bu bağlamda insanın varoluş biçimi olarak ve bedenselleşmiş toplumsallık ile ilişkili olarak dünyayı şekillendirerek ona anlamlar yüklemekte ve onu belli bir dünya anlayışı ile var etmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:118). Habitusun tam anlamıyla bireysel olmadığı için hal ve hareketleri tek başına belirleyememektedir. Habitus bireysel olmamasından dolayı eyleycilerin içinde işlevini sürdüren yapılandırıcı bir özelliğe sahip bulunan bir mekanizma olarak karşımıza çıkmaktadır. Habitusun bu mekanizması aktörlerin söz konusu olup karşılaştıkları birçok durumlar ile başa çıkmayı sağlayarak onlar için yapılandırıcı strateji üretme ilkesi olmaktadır (Bourdieu ve Wacquant: 2003:27). Habitusun bir başka işlevi toplumsal uzamdaki eyleycilerin büsbütün akılcı olmadan sahip buldukları her şey için bu araçların verimlilikleri en üst düzeyde kullanabilecekleri seviyeye çıkartacak biçimde düzenlemeden, hedeflerini apaçık biçimde ortaya koymadan, planlar tasarılar yapmadan bu eyleycilerin makul ve geçerli olduklarını açıklamaktır. O zaman habitus bu bağlamda hükmedilebilir olduğundan toplumsal uzamda eyleyici açısından karşılına çıkan yeni deneyimler ile sürekli olarak gelişme göstererek kader değil değişme gösteren bir yatkınlıklar bütünü olarak ifade edilmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:121-124). Habitusun bir diğer özelliği ise eyleyciler sınıfının ya da özel bir eyleyicinin eyleyciler sınıfının pratikleri ile onların tüm varlıklarını bir araya getiren anlatma biçimlerini aktarabilmesidir. Bu pratikleri ile bir üslup birliği oluşturması habitusun önemli bir işlevi olmaktadır. Toplumsal uzamdaki bir konum için içkin ve bağıntısal niteliklerini üniter bir biçimde yaşam stili olarak ifadesinin de bir yolu olmaktadır. Bu bağlamda habitus kişilerin varlıkların pratiklerinin tercih edilmesinde birlik olarak bir bütün dâhilinde ifade edilen birleştirici bir kökendir (Bourdieu:1995a, 23).

SERMAYE

Bourdieu sermaye konusu üzerine çalışmalar yapmış olup belli sınıflamalar içerisinde sermayeye tanımlamalar getirmiştir. Bourdieu 4 çeşit sermaye tanımı yapmaktadır. Bu sermaye tipleri şu şekildedir; kültürel sermaye, sosyal sermaye, simgesel sermaye ve ekonomik sermayedir. Bourdieu sosyolojisinde bu sermayelerin ortak bir noktası tüm sermaye tiplerinin olumsal yanını meydana getiren altlığında eğitimin önemi yegâne olmasıdır (Köse;2004,52). Alanı tanımlayan Bourdieu bu alanda hüküm sürme çabaları sonucu elde edilen herşeyi sermaye ile tanımlamıştır. Bourdieu düşüncesinde sermayenin bir alan ile ilişkili olmaması durumunda varlığı söz konusu olmamaktadır. Alan ile ilgili daha öz oluşturacak bir tanımlama bazı sermaye biçimine metfun bulunan konumlar arasında bulunan tarihsel nesnel bağıntılardan meydana gelmektedir. Bir alanın hâkimiyeti manyetik bir alan biçiminde nesnel kuvvetlerin yapılanarak oluşturduğu bir sistem bütünüdür. Nesnel kuvvetlerin yapılanmasının sonucu buraya dâhil tüm eyleycilere empoze edebildiği tikel bir ağırlık merkezi ile teçhiz edilmiş bağıntısal bir konfigürasyondur (Bourdieu ve Wacquant: 2003:25). Bourdieu'ya göre sermayenin yapısını oluşturan iki yapı kültürel sermaye ve sosyal sermayedir. Bourdieu kültürel sermayenin bağıl ağırlığının fazlaşmasının ekonomik sermayenin kendisinin otomatik şekilde yeniden üretme mekkesini yok etmediğini vurgulamaktadır. Bourdieu'nun sermaye çeşitleri arasında birbirine dönüşüm bağlamındaki yaptığı değerlendirmeler ölçüsünde ekonomik sermaye önemli olmaktadır (Wacquant, 1996:240). Bourdieu sermaye biçimlerini sınıflandırarak ifade etmiştir. Ekonomik sermaye anında ve direkt olarak paraya çevrilebilir ve mülkiyet hakları şeklinde kurumsallaştırılabilmektedir. Kültürel sermaye belli şartlar altında ekonomik sermayeye çevrilebilen ve eğitim kurumları aracılığı ile kurumsallaştırılabilen sermaye türüdür. Bir diğer sermaye türü olan sosyal sermaye toplumsal yükümlülüklerden meydana gelen, belli koşullar söz konusu olduğunda ekonomik sermayeye çevrilebilen bir sermaye türüdür. Sosyal sermaye bu bağlamda bir soyluluk unvanı gibi şekillerde kurumsallaştırılabilmektedir (Bourdieu, 2010:49).

Kültürel Sermaye

Bourdieu düşüncesinde kişilerin konumları iki farklılaştırma ilkesine dayanmaktadır. Bu farklılaştırma ilkeleri ekonomik sermaye ve kültürel sermayedir. Kişiler sahip oldukları konumlarını ekonomik sermaye ve kültürel sermayelerinin ağırlığına göre almaktadırlar (Bourdieu,1995:20-22). Bourdieu'ya göre kültürel sermaye toplumsal uzam üzerindeki eyleycilerin konumlarını ekonomik sermaye ile belirleyen bir sermaye türü olarak ifade etmektedir. Kültürel sermaye kişilerin doğduğu andan itibaren kazandığı sermaye türüdür.

Kültürel sermaye eyleyenin doğumundan itibaren eğitim kurumları ve aile kurumları başta olmak üzere toplumsal uzamdaki sosyal yaşamı boyunca edindiği pratikler pekiştirdiği tüm donanımı şeklinde ifade edilmektedir. Bourdieu kültürel sermaye ile farklılıkları açıklamaya çalışmaktadır. Bu söz konusu farklılıklar ile kültürel sermaye anlamaya çalışılarak kültürel pratikler ve eğitim performanslarındaki ekonomik eşitsizlikler ile açıklanamayan farklılıkları ortaya koyma amacı gütmektedir (Brubaker, 1985:97). Bourdieu toplumsal uzamdaki eyleyenlerin bu bağlamda sahip buldukları toplam sermayesine ve sermaye türüne göre bir sınıflama tasarlamaktadır. Bourdieu Ayrım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi kitabında çeşitli çözümlenmelerde bulunmuştur. Bu çözümlenmeler kişilerin müzik zevklerinden yemek tercihlerine, izledikleri sinemadan takip ettikleri tv programları, meslekleri, gelir durumları ve ikamet yerleri arasındaki ilişkileri bu çerçevede değerlendirmektedir (Bourdieu, 1994a:128-129). Kültürel sermaye kavramı ekonomik sermayenin bir eşi olarak eyleyicilerin toplumsal uzamdaki konularının belirleyicisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel sermaye eyleyenlerin üretim ilişkilerine bağlı biçimde konumlandırılmalarına bağlı geleneksel sınıf anlayışına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Ayrım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisinde Bourdieu'nun belirttiği gibi beğenilerin sınıf konumundaki eyleyicilerin kendilerini ortaya koydukları objektif biçimde sınıflandırılmış pratikleri, sınıf pozisyonunun sembolik bir ifade biçimine dönüştürdüğünü ifade etmektedir (Bourdieu,1994a: 175). Bourdieu toplam sermaye açısından toplumsal alandaki profesörleri ve işçileri, kültürel sermaye ve ekonomik sermaye açısından ise profesörleri ve patronları karşı kutuplara yerleştirmektedir. Bourdieu sağ veya sol görüşe sahip olan siyaset tercihlerinde bu duyulan eğilimi toplam sermayeye olduğu kadar bu toplam sermaye içerisinde mevcut bulunan kültürel sermaye ve ekonomik sermayenin hacmine bağlı kalarak açıklama getirmektedir (Bourdieu, 1995a:22). Bourdieu bu açıdan toplam sermayede mevcut bulunan kültürel sermaye ve ekonomik sermayeye bağlı kalarak sınıflara yönelik yapılan çözümlenmeleri kâğıt üzerinde kalan kurgular olarak eleştirmektedir. Bourdieu kültürel sermaye kavramı gibi büyük bir çeşitlilik ten meydana gelen bir nesnelere yığınını, karşılaştırmalı biçimde düşünebilecek biçimde kurma çabasına dayanarak araştırma esnasında meydana gelen pratik problemlerde temellenen araçları kullanma yoluna giden ampirik araştırmaların önemli olduğu ve kullanılması gerektiği üzerinde durmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003:158). Bourdieu kültürel sermayenin 3 farklı şekilde bulunduğunu ifade etmektedir. Bunlardan birincisi cisimleşmiş hal olan beden ve zihnin uzun süreli yatkinlikleri şeklinde ifadesidir. Kültürel sermayenin ikinci bir ifade yolu kitap, sözlük, makine ve enstürman şeklinde kültürel emtia şeklinde ifadesidir. Üçüncü bir ifade şekli ise kurumsallaşmış biçimde eğitim vasıfları örneğinde görüleceği üzere güvenceye alındığı

öngörülen kültürel sermayenin içeriğiyle aynı nitelikler verdiği için ayrılması gerektiği düşünülmektedir (Bourdieu, 2010:49).

Sosyal Sermaye

Sosyal sermaye toplumsal uzamda eyleyenlerin sahip buldukları konumlarını ve bu konuma gelmelerinde bütün sermayelerini artırarak, devam etmelerinde önemli bir etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Bourdieu'ya göre sosyal sermaye kişilerin veya grupların devamlı bir ilişkiler ağına, hemen hemen kurumsallaşmış ikili tanıma ve tanınmalarına yani karşılıklı ilişkilerine sahip olması nedeniyle elde ettiği potansiyel kaynak ya da gerçek kaynakların toplamı şeklinde ifade edilmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:108). Sosyal sermaye sürekli ağlara sahip olma/tasarruf etme ile ilişkili potansiyel kaynakların ve aktüel kaynakların birlikte kullanılması ile ortaya çıkan bir sermaye türüdür. Bir başka ifade ile sosyal sermaye bir gruba ait olma güdüsü ile ortaya çıkan aidiyete dayanan kaynaklar ile ilişkili olan kaynaklar birlikteliğidir (Bourdieu,1983:190-191). Bourdieu sosyal sermaye kavramını habitus, alan ve sermaye kavramları üzerine şekillendirmiştir. Sosyal sermaye gerek duyulduğunda yararlı destekler sağlamayı amaçlayan, saygınlığı simgeleyen toplumsal ilişkilerin doğal bir sonucu olarak karşımıza çıkan bir sermaye türüdür. Bourdieu en özet şekli ile sosyal sermayeyi karşılıklı tanışıklıklar sonucu meydana gelen uzun ömürlü iletişim ağlarında kişilerin veya grupların hissesine düşen kaynakların toplamıdır (Field, 2008: 20) Bourdieu sosyal sermayeyi bir kolektif mal olarak görmemektedir. Sosyal sermayeyi kişisel bir kaynak olarak ele almaktadır. Sosyal sermaye kavramı toplumsal uzamın toplumsal gerçekliğinde sosyal sermaye sadece diğer sermaye çeşitleri ile beraber açığa çıkmaktadır. Sosyal sermaye bu bağlamda toplumda kişiler arasındaki ekonomik ve kültürel sermayenin dağılımındaki eşitsizlik sosyal sermaye alanı üzerinde her zaman eşitsizliklerde bir güçlenme meydana getiren bir olgu şeklinde ortaya çıkmaktadır (Braun,2002:9).

Ekonomik Sermaye

Bourdieu'nun sermaye tiplerinden ekonomik sermaye ekonomi ile doğrudan ilişkili olup salt ekonomik kaynakların elde bulundurulması yolu ile elde edilen sermayedir. Bu sermaye türü Marx'ın fikirlerinden elde ederek onun tanımından alıntılıyarak ortaya koyduğu bir türdür. Bu noktada Marx ile Bourdieu aynı tanımdan bahsediyor gibi görünseler de iki tanımlama arasında farklar bulunmaktadır. Bourdieu'nun ekonomik sermaye anlayışı kişilerin sahip oldukları mal mülk ilişkisi olup ekonomik olan ekonomik olmayandan bağımsız ve ilişkisiz değildir. Kavramları ve metodolojisi iç içe olan Bourdieu'yu anlamak için ekonomik sermayesi ile bir

anlam çabası doğru değildir. Diğer temel sermaye türleri olan kültürel sermaye, sosyal sermaye ve simgesel sermaye türleri üzerinden bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Marx'ın sermaye anlayışında bu söz konusu sermaye sınıfının sınırları bellidir. Marx bu tanımlama ile burjuva sınıfı betimlemesi yapmaktadır. Yani bu sermaye sınıfı ile Marx'ın anlattığı ekonomik açıdan söz konusu üretim araçlarını elinde bulunduran ölçütü kesin olarak belirtilen bir sermayedir. Bourdieu'nun sermaye kavramını tanımlamamız için alan kavramını öncelikli olarak anlamlandırmamız gerekmektedir. Alan kavramı ile karşılıklı bağımlılık ilişkisi içerisinde olan bir diğer kavram sermaye kavramıdır. Bourdieu alanın yapısını detaylandırmak alanı ayrıntılarıyla ortaya koymak için sermaye kavramı üzerinde durmaktadır (Bourdieu 1986b; 2000a:11-13, Swartz 1997). Bourdieu'nun sermaye görüşü kültürel ve toplumsal kaynak bakımından çeşitliliği esas teşkil eden kapsamlı bir görüştür. Bourdieu değeri bütünü itibarıyla tökselci bir sermaye anlayışına hâkim olan ekonomik mülkiyete dayandırılan sermaye görüşünü kabul etmemektedir. Bourdieu'ya göre sermaye şekilleri değerlerini içsel özelliklerinden almazlar diğer sermaye şekillerine karşı etki ettikleri ve özgül farklılıklar meydana getirdikleri belli başlı alanlardan almaktadırlar (Bourdieu ve Wacquant: 2003:101).

Simgesel Sermaye

Bourdieu simgesel sermaye kavramını sermayenin çeşitlerine yönelik olarak yaptığı analitik ayırım doğrultusunda kullanmıştır. Simgesel sermaye diğer sermaye türleri ile devamlı karşılıklı etkileşim içinde tanımlanmaktadır. Bourdieu simgesel sermayeyi ampirik araştırmalarında geliştirerek kullanmaktadır. Simgesel sermaye ekonomik dünyanın dışında kalan ve simgesel düzeyde işleyen alanları çözümlenmek amacıyla kullanılan bir sermaye türüdür. Simgesel sermaye ile üretimin, pazarın, metaların, egemenliğin, iktidarın ve bunlara bağlı olarak meydana gelen şiddetin simgesel olduğu toplumsal yaşamın bu soyut, simgesel boyutunda, simgesel düzeyde işleyen mekanizmaların işleyişlerini ortaya koyma amacı gütmek amacı taşımaktadır. Bourdieu çalışmaları neticesinde öncelikli olarak toplumsal yapı ile bilişsel yapı arasında ortaya çıkan karşılıklı ilişkinin önemini vurgulamaktadır. İkilikleri aşma yaklaşımının bir uzantısı şeklinde toplumsal yapı ile bilişsel yapı arasında meydana gelen ayrımı da yapay biçimde değerlendirmektedir. Bourdieu toplumsal yapılar ile bilişsel yapılar arasında toplumsal dünyanın objektif bölünmeleri ile eyleyenlerin onlar üzerine uyguladıkları görme ve bölme ilkelerinde bir tutarlılık durumu mevcuttur (Bourdieu ve Wacquant,2003:21)

Simgesel sermayede eyleyenler üzerinde habitusun aracılığıyla elde tutulabilir olan bu söz konusu tutarlılığın kavranması için simgesel alanın kendine has özellikleri ile beraber incelenmesi, bu süreçte de alana özgü sunulan kavramsallaştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Simgesel sermaye bu ihtiyacın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Simgesel sermaye ele alınan alanda sermayenin dağılım yapısının ürünü olan algılama kategorilerinin ürünü olan bölünme ilkelerine göre ilkelerine, sınıflandırma sistemlerine, sınıflandırıcı kalıplara göre algılandığı an itibariyle ekonomik, kültürel ya da toplumsal sermaye olarak ifade edilmektedir (Bourdieu, 1995:158).

SİMGESEL ŞİDDET

Bourdieu'nun simgesel şiddet kavramı varlığı açık şekilde belirli olmayan egemen/tabii ilişkilerinin simgesel boyutunu açıklamak amacı ile kullandığı bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bourdieu, şiddet olgusunun açık, fiziksel boyutunun ötesinde sermaye kavramının ekonomik boyutunu detaylı bir biçimde açıklamak amacı ile bu kavramın simgesel boyutta işlendiğine dikkat çekmektedir. Simgesel şiddet kavramı simgesel şiddeti uygulayanlar ve simgesel şiddete tabii olanlar olmak üzere iki taraf belirlemiştir. Bourdieu'nun bu kullanımında simgesel şiddetin iki temel özelliği bulunmaktadır. Bir toplumsal eyleyen üzerinde kendi suç ortaklığından yola çıkarak uyguladığı şiddet biçimidir. İçinde buldukları doğdukları toplumsal ortamın tüm koşullarını sorgulamamaları ve sorgusuz kabullenmeleri bu sürecin yeniden üretimine bir temel teşkil etmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003:166). Bourdieu'ya göre simgesel şiddet egemenlik altında bulunanların habitusunu meydana getiren yapılar ile bunların uygulanmış olduğu egemenlik ilişkisi arasında gerçekleşmektedir ve bu iki yapı arasındaki uyuma dayanmaktadır. Simgesel şiddeti algılama biçimi şu biçimdedir; egemenlik altında bulunan egemen olanı, egemenlik ilişkisinin ürettiği ve bundan ötürü de egemen olanın çıkarlarına uygun şekilde kategoriler aracılığı ile ifadesinin mümkün olduğu algılanmaktadır (Bourdieu, 1995:210). Simgesel şiddeti uygulayanlar bakımından bu süreç doğallaştırılmıştır. Sürecin doğallaştırılmış olması etkinliği ve sürekliliği açısından garantisi olarak ifade edilmektedir. Egemen pozisyonda bulunan eyleyicilerin bir şartı, tabii olanların sürece aktif biçimde katılımları ile yeniden üretme sürecine dahil olmaları şeklinde ise diğeri de sürecin doğallığının yerleşik biçimde kabul görmesidir. Gramsci'ye göre toplumsal sınıfların çıkarlarının ideolojik düzeyde temsili mümkün olmaktadır. Bu ilişkinin temelinde sınıfların maddi çıkarlarından hareketle tanımlanabilecek bir dünya görüşünün varlığı bulunmaktadır. Bourdieu'nun simgesel şiddet teorisi ile Gramsci'nin hegemonya teorisi arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bu farklardan en önemlisi ilkinin hiçbir etki aşılama ve ikna çalışması olmamasıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2003:167).

SONUÇ

Bourdieu'nun kavramsal araçları bir yandan toplumsala dair yapılan çalışmalarda karşılaşılan ikiliklere ilişkin bir açılım sağlarken diğer yandan da toplumsal olguların açıklanması sürecine farklı açılardan bakılmasına imkân tanımaktadır. Bu araçlardan dört tanesinden (habitus, alan, sermaye, simgesel şiddet) oluşan kavramlar seti çalışmalarının temelini oluşturmuştur. Bourdieu'nun bu kavramları tek başlarına kullanılabilen kavramlardır. Bourdieu tüm bu kavramları kullanırken bir diğerinden faydalanmıştır. Bu kavramların en büyük teorik önemleri karşılıklı ilişki içerisinde olmalarından kaynaklanmaktadır. Bourdieu'nun teorisine baktığımızda temelinde habitus, alan ve sermaye gibi kavramlara tanımlamalar getirerek toplumsal gerçekliği bu kavramlar eşliğinde anlamaya çalışmaktadır. Bourdieu toplumsal olaylara bakış açısı getirmek ve bu bağlamda sınıflar arasında ortaya çıkan çatışmaları açıklayabilmek için belirlediği farklı alanlar mevcuttur. Güce göre şekillenmekte olan bu alanlar mevkiiler arasındaki ilişkilerden meydana gelmektedir. Bu gücün şekillenmesi sermayenin dağılımına göre gerçekleşmekte olup değişiklik göstermektedir. Bourdieu'nun sermaye kavramını özetleyecek olursak ekonomik, sosyal, toplumsal, kültürel sermaye olarak dört başlık altında toplanmaktadır. Sosyal sermaye toplumdaki ilişkiler bütünü şeklinde ifade edilmektedir. Ekonomik sermaye ile anlatılmak istenen ekonomik kaynakların tamamıdır. Kültürel sermaye eğitim yoluyla elde edilmiş her şey olarak tanımlanmaktadır. Simgesel sermaye sahip olunan simgesel değerlerdir. Bourdieu'nun bir başka kavramı olan habitus ise sistemin yeniden üretimi sağlamaktadır. Bourdieu salt yapı ve salt bireyi ele almaktadır. Bu bağlamda her iki etkenden bir tanesini edilgen konuma yerleştirmektedir. Bourdieu metodolojisi makro ve mikro kuramlardan önemli bir kopuş sergilemekte klasik nesnelliğin net ve kati ifadelerinden kaçınılmasına olanak tanımaktadır. Bourdieu'nun kavramlarını bilmenin ve anlamının sağladığı bir yarar düşünsel sosyolojisi olayların incelenmesi ve yorumlanması için elverişli bir yöntem kazandırmaktadır. Bourdieu'nun yapmak istediği yöntemin hassasiyetle uygulanarak belli sorumluluklar çerçevesinde işe yarar sonuçlar almaya olanak tanınmasıdır. Bourdieu'nun sermaye, alan ve habitus kavramları bize toplumsal yapıyı çözümleme ve bu bağlamda çoklu sınıf yapılarına bir bakış açısı kazanma imkânı tanımaktadır. Bourdieu sosyolojisinde politik iktisat kültürü tanıma ve anlamada belirleyici rol oynamaktadır. Bourdieu metodolojisi ile kültürel durum, sınıfsal konumun durağanlığını garanti altına almaktadır. Bağlısallığı gerçekliğin temel koşulu olarak görmektedir. Ekonomik durum, sınıfsal konum ve kültürel beğeniler arasında meydana gelen karşılıklı ilişkinin karmaşık yapısı kaybolmaktadır. Bourdieu sosyolojisinde diyalektik es geçilmiştir. Onun çoklu sınıflarında alt

sınıflar ile ucuz pembe diziler, statü ve gestus sahibi burjuvazi ile yüksek sanat özdeşleşmiş şekilde karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

Bourdieu, Pierre (1983). “Ökonomisches Kapital, Kulturelles Kapital, Soziales Kapital”, Hrsg: Kreckel, Reinhard, Soziale Ungleichheit, Soziale Welt, Sonderband 2. Göttingen.

Bourdieu, Pierre Et Al. (1990). Photography: A Middle-Brow Art, Stanford :Stanford University Press Bourdieu.

Bourdieu, Pierre (1991). “Sport And Social Class”. Rethinking Popular Culture, (Ed) Chandra Mukerji Michael Schudson, University Of California Press: London.

Bourdieu, Pierre (1994). Distinction: A Social Critique Of The Judgement Of Taste. Londra: Routledge And Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre (1995). Pratik Nedenler. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık. Bourdieu, Pierre (1997). Toplumbilim Sorunları. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, Pierre (1999a). Sanatın Kuralları. Çev. Necmettin Kamil Sevil. İstanbul: Yky

Bourdieu, Pierre (1999b). Outline Of A Theory Of Practice. (Tr.) Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (2000a). Televizyon Üzerine. Çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yky.

Bourdieu, Pierre, Volume I. (2000b) Derek Robbins (Ed.) İçinde, S. 87-116. (Theory And Society Vol.14, S. 745-775).

Bourdieu, P. (2005). Hukukun Gücü: Yasal Alanın Sosyolojisine Doğru. Çeviren: Sibel Demir, Ankara: Kalan Yayınları.

Bourdieu, P. (2006a). Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine. Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Hil Yayınları.

Bourdieu, P. (2006b). Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu Ve Yapısı, Çeviren: N. Kamil Sevil, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, P. (2007). “Viva La Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, İçinde: Güney Çetin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (Der.) Ocak Ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, Pierre (2010). “Sermaye Biçimleri”, Derleyenler: M. M. Şahin Ve A. Z. Ünal, Sosyal Sermaye, Değişim, İstanbul.

Braun, Sebastian. (2002). “Soziales Kapital, Sozialer Zusammenhalt Und Soziale Ungleichheit”, Aus Politik Und Zeitgeschichte.

Brubaker, Rogers (1985). “Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision Of Pierre Bourdieu”.

Calhoun, C. (2007). “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları”, İçinde: Güney Çetin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (Der.) Ocak Ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Swartz, David. (1997). Kültür Ve İktidar Pierre Bourdieu’nun Sosyolojisi, İstanbul, İletişim Yayınları.

Gorski, Philip S. (2015). Bourdieu Ve Tarihsel Analiz, İstanbul, Heretik Yayıncılık.

Field, John (2008). Sosyal Sermaye, 2.Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
Köse, H. (2004). Bourdieu Medyaya Karşı, İstanbul: Papirüs Yayınevi.

Tatlıcan, Ü, Çeğin, G. (2007). “Bourdieu Ve Giddens: Habitus Veya Yapının İkiliği”, İçinde: Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (Der.) Ocak Ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Timur, Taner (2006). Marksizm, İnsan Ve Toplum Balibar, Seve, Althusser, Bourdieu, İstanbul, Yordam Kitap.

Wacquant, Loic J. D. (2003). “Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar’a Giriş”, İçinde Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, İstanbul, İletişim Yayınları.

Wallance, Ruth, Wolf, Allison (2013). Çağdaş Sosyoloji Kuramları, İstanbul, Doğu-Batı Yayınları.

“NEOLİBERAL ESTETİK”TEN “HABITUS”A BOURDIEU VE POPÜLER KÜLTÜR¹

*Hüseyin KÖSE**

ÖZ

Pierre Bourdieu, popüler kültür olgusunu beğeni yargısının toplumsal eleştirisi bağlamında çözümleyerek kültürel alanın bireylerin yaşam tarzları ve pratiklerini sınıflandırıcı ve ayrıştırıcı ideolojik boyutu üzerinde durur. Buna göre, popüler haz, en basit deyimle, birleştirici değil, ayrıştırıcıdır. Bireylere birtakım yatkınlıklar, alışkanlıklar ve kalıcı eğilimler aşılacak suretiyle onları egemen kültürel sisteme bağlar. Bourdieu, popüler kültür aracılığıyla, toplumsal sınıfların kültürel pratikler üzerinden inşa edildiği bir ideolojik etkileme sürecinin altını çizer. Ona göre, “bedene dönüşmüş bir toplumsallık” anlamına gelen habitus, egemen kültürel sistemin gizil ideolojik kanalıdır. Genel olarak “alan”ı, sadece anlamsal ilişkilerin kurulduğu bir yer olarak değil, aynı zamanda güç ilişkileri ve toplumsal mücadelelerin gerçekleştiği bir “değişim” yeri olarak tasavvur eden Bourdieu, kültürel alanın kendisini de aynı sınıfsal iktidar çatışmalarının sahnelendiği bu ayrıştırıcı zeminden farklı bir şey olarak düşünmez. Bu çalışmada, Bourdieu’nün kavradığı anlamda popüler kültürün “neoliberal estetik” ve “habitus” kavramlarıyla ilişkisi bağlamında kuramsal bir eleştirisine odaklanılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Popüler Kültür, Habitus, Neoliberal Estetik, Kültürel Alan, Toplumsal Sınıf.

FROM “NEOLIBERAL AESTHETIC” TO “HABITUS” BOURDIEU AND POPULAR CULTURE

ABSTRACT

Pierre Bourdieu analyzes popular culture phenomenon within the scope of social criticism of appreciation attitude. He focuses on the ideological dimension of the cultural field, which classifies and discriminates individuals’ life styles and practices. Accordingly, popular pleasure -in its simplest terms- is not integrative but discriminative. It binds individuals to the dominant cultural system by imposing some tendencies, habits and permanent predispositions on them. Bourdieu underlines an ideological influence process where popular culture creates social classes on the basis of cultural practices. According to Bourdieu, habitus which means “a concretized socialization” is the potential ideological channel of the dominant culture. Generally describing the “field” as a “transformation” area where power relationships and social struggles take place as well as semantic relationships, Bourdieu does not isolate the field of culture from this discriminative basis where class-based power conflicts are experienced. This study focused on a theoretical criticism of popular culture, as understood by Bourdieu, in the scope of its relationship with “neo-liberal aesthetic” and “habitus” concepts.

Key Words: Popular Culture, Habitus, Neoliberal Aesthetic, Field of Culture, Social Class.

Atf Bilgisi: KÖSE, H. (2020). “Neoliberal Estetik”ten “Habitus”a Bourdieu ve Popüler Kültür, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 39 – 61.

Citation Information: KÖSE, H. (2020). From “Neoliberal Aesthetic” to “Habitus” Bourdieu and Popular Culture, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 39 – 61.

Başvuru / Received: 11 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 07 Eylül / September 2020.

Derleme Makale/Review Article.

GİRİŞ

Bourdieu’nün popüler kültür nosyonuna yaklaşımının ayırt edici niteliğini açığa vuran ilk şey, eğer kültürel üretim alanlarının gerçek bir mistifikasyon aracı olarak işlediğini ortaya

¹ Bu makale yazarın 2009 yılında *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 10. Sayısında yayımlanan aynı başlıklı çalışmasının gözden geçirilmiş yeni halidir.

* Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Gazetecilik Bölümü Öğretim Üyesi,
E-posta: huseyink180@yahoo.com, ORCID Number: 0000-0001-5697-9009

koyması ise; ikincisi, aynı mistifikasyonun, toplumsal faillerin beğeni yargıları ve habitus'ları üzerinden bir dizi tahakküm, "sınıflama" ve "simgesel güç" ilişkileri üretmesi ve bu ilişkilerin sonradan "simgeler metâlar ekonomisi"nin uzlaştırıcı mantığını meşrulaştırmaya hizmet etmesidir. Bu yüzdendir ki, popüler kültür kavramı Bourdieu toplumbiliminin karakteristik yapısı içinde, yani salt klasik anlamında kültürel ürünler ve hazların yapılması, dağıtılması ve tüketilmesi esnasında ortaya çıkan tahakküm ve tabi kılınmışlık ilişkileri çerçevesinde değil, bu iki temel kavramı da içeren daha özgün bir terminoloji çerçevesinde değerlendirilir. Başka bir deyişle, Bourdieu, kültürel alanın kendisini, en yalın biçimde, "bedene dönüşmüş toplumsallık" şeklinde tanımlanabilecek olan ve özünde bireyin kendi maddi yaşam koşullarıyla kültürel öz varlığı arasındaki dolaysız bağıntıyı açığa vuran kimliğe, tüketim pratiklerine, kültürel alışkanlıklar ve beğeni yargılarına ilişkin ayırt edici ve tanımlayıcı bir kategori oluşturan "habitus"u sınıfsal yeniden üretimin ideolojik temeli sayan görüşüyle oldukça geniş bir düzlemde tartışmaya açar. Düşünür, toplumsal alandaki failer arasında bir "beğeniler ayrımı" ve "sınıflaması"na aracılık eden kültürel pratikleri ise, genel olarak, anlam için verilen toplumsal mücadeleyle birlikte neoliberal söylemin estetik ardyöresi içinde değerlendirmeye alır. Dolayısıyla, daha başından, eleştirel sorgulama alanını kültürel pratiğin sınıf temelli özellikleri ile söz konusu pratiğin gerçekleştiği alanı, içerdiği ideolojik bakış açıları, ön kabuller ve alışkanlıklar –Bourdieu'cü bir deyimle söylersek, "yatkinlikler" ve "elverişlilikler"- çerçevesinde belirlemiş olur. Bu bağlamda kaleme aldığı *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* adlı 1979 tarihli ünlü çalışması da, beğeni yargısının kültürel sermaye ile olan dolaysız ilişkisine; başka bir deyişle, kalıtsal sermaye ile kültürel sermaye arasındaki temel "ayrım"lara işaret eder. Elbette söz konusu bu ayrımlar, bireyin kültürel / toplumsal bir varlık olarak yaşama alanının doğal sınırlarını belirleyen kültürel ve toplumsal habitat'tan büsbütün yalıtılamaz. Bu yüzdendir ki, Bourdieu'nün, gerek beğeni yargısının oluşumu ve sınıflandırılması –"sınıflandırılmış" ve "sınıflandıran" bir eğilim-, gerekse tüketim pratikleri, yaşam tarzları ve alışkanlıklarının kimliği tanımlayıcı kimi değerleri açığa vurması bağlamında temel aldığı habitus kavramı, toplumsal ilişkiler ve etkileşimlerin yerleşik niteliğiyle biçimlenmiş ideolojinin gündelik yaşama nüfuz etme biçim ve görünümlerinden de ayrı düşünülemez. Öte yandan, Bourdieu'nün çağdaş popüler kültürü tarif ederken başvurduğu terminoloji, özünde, "gerçekleşmekte olan sınırsız bir sömürü ütopyası" biçiminde nitelendirdiği neoliberal kültür ve toplum politikalarından çelip çıkarılmış ve fazladan kutsanmış bir retoriğin en dolaysız yansımalarıyla hesaplaşmayı bir hedef olarak önüne koyar. Bilindiği üzere, neoliberal düşüncenin "temel itikatlarından birisi, piyasanın devletten, özel mülkiyetin kamu mülkiyeti ve toplumsal mülkiyetten üstünlüğünün"

savunusuna dayalıdır (Kozanoğlu vd, 2008: 67). Söz konusu üstünlük, sadece demir çelik, otomobil fabrikaları, petrol rafinerileri, çimento, elektrik, doğalgaz, vb. maddi üretim alanlarını olduğu kadar, taşımacılık, sigortacılık, sağlık, eğitim, danışmanlık, medya vb. hizmet ve maddi olmayan üretim alanlarını da kapsar. Genel olarak kültür ve medya da bu sonuncusu içinde değerlendirilir. Liberal felsefenin özellikle 1980’li yıllarda edindiği yeni çehre, serbest pazar ekonomisini esas alan özel sektör ve işletmecilik kurallarının resmi kamusal kaynaklardan beslenen ekonomi ve sektörlerin hedef ve kurallarından öncelikli kılındığı, refah devleti modelinin tercih edilebilirliğine son verildiği bir dönemi simgeler. İngiltere’de Margaret Thatcher, ABD’de Ronald Reagan ve Türkiye’de ise Turgut Özal yönetimlerinin koşulsuzca benimseyip uyguladığı bu siyasal ekonomi politikası, “kolektif yapıları reddeden, bireyciliği ve rekabeti kutsayan, toplumsal hayatın örgütlenmesini kendini düzenleyen piyasaya terk eden özelleştirme” uygulamalarıyla kısa sürede tüm dünyaya yayılmıştır (Kozanoğlu vd., 2008: 68). Bu özelleştirme ve ticari pazar mantığının literatürdeki teknik adı olan deregülasyon, neoliberal ekonomi paradigmanın kutsal kavramlarından birisi olup, genel olarak ekonomik uygulamalarda resmi “düzenlemelerin en aza inmesi[ni], rekabeti canlandırarak piyasanın daha etkin çalışmasını sağlar” (Kozanoğlu vd., 2008: 70). Yine aynı kuralsızlaştırma politikasına göre, resmi formalitelerin ve bürokrasinin azaltılması üretimi artıracak, daha önce devlet eliyle yönetilen ekonomik kuruluş ve sektörler özel girişimcilere açılacak, güçlü özel sermaye kesiminin özgür yönelimleriyle yatırım alanları genişleyecek ve böylece ekonomik etkinlikler alanı, devletin kural koyucu gücünün sınırlamalarından kurtulacaktı. İşin tüketici yurttaşlar ayağında ise, müşterilerin piyasanın kendilerine zengin bir çeşitlilik içinde sunduğu ürün, mal ve hizmetlere ucuz ve düşük vergi indirimiyle ulaşmaları mümkün olacaktı. 1990’lı yılların ikinci yarısında yaygınlaşan Internet teknolojisi ile serbest ticaretin uzamı daha da genişlemiş ve ulusal devletlerin merkez bankalarını dış finans ve para piyasalarına daha da bağımlı hale getiren “şişkin rezerv politikaları”na ek olarak sembolik sektörün kendisini de tüketim kültürü mantığına uyarlama işlevi görmüştür, v.s... Bourdieu’nün kültürel alana dönük eleştirisi, bir anlamda, tüm bu ekonomik, siyasal ve sembolik değerler ve ürünler ekonomisinin tarihsel gelişim sürecine ilişkindir. Genel olarak “alan”ı, sadece anlamsal ilişkilerin kurulduğu bir yer olarak değil, aynı zamanda güç ilişkileri ve toplumsal mücadelelerin gerçekleştiği ve söz konusu ilişkilerin bir “değişim” yeri olarak tasavvur eden Bourdieu, kültürel alanın kendisini de aynı sınıfsal iktidar çatışmalarının sahnelendiği bu ayrıştırıcı zeminden farklı bir şey olarak düşünmez. Dolayısıyla, bilgiyi ve kültürel birikimi toplumsal çıkarı, ekonomik sermayeyi kültürel sermayenin edinilmesinin ön koşuluna indirgeyen bu kuramsal hâkimiyetin, çok yönlü

söylemsel bir zenginliğin dışavurumu olduğu ölçüde, aynı zamanda, kendisini küreselleşmiş ekonominin çok boyutlu kültürel analizine adanmış olması da oldukça manidardır. Günümüzde kültürel üretim alanlarının edindiği yeni biçimin ve bu biçime bağlı olarak uç veren ilişkilerin geç kapitalizm döneminin farklılaşan üretim tarzına özgü yeni bir duyarlılıkla küresel bir eleştirisini yapmadan, popüler kültürün özellikle kolay yaşama boyutuna ilişkin değer ve görünümüne kitle medyasının –editoryal (yazı işleri birimi) seçimlerde büyük ölçüde tecimsel kaygıların ağır bastığı yeni bir seçmecilik ve indirgemecilikle- fazladan değer biçerek yaşamın her alanında yaygınlaştırmaya çalıştığı algılama paradigmaları hakkında anlamlı hiçbir şey söylenemez. Ancak kültürel alana ilişkin yapılacak sosyolojik bir analizin kuramsal ikna ediciliği sadece bununla da sınırlı değildir. Kültürel eleştiri -tüm gezegende “gerçekleşmekte olan neoliberal ütopya”nın bireyler arası özgünlüğü yok eden “benzerleştirici” retoriğiyle güçlendirilmiş sınırsız bir sömürü düzeninin doğal bir sonucu olarak, Bourdieu’nün elinde, salt egemen ve meşru kültürel söyleme karşı katıksız bir toplumsal direnişi açığa vurduğu biçimiyle değil, aynı zamanda kültürel pratikler aracılığıyla görünür kılınmaya çalışılmış sınıfsal bir kategori biçiminin “toplumsal konumlanışlar” aracılığıyla yeniden betimlenişiyle de yepyeni boyutlar kazanmaktadır. Bourdieu’yü idealist bir düşünür yapan da onun bu şaşırtan tavrıdır. Düşünürün *opus magnum*’u sayılabilecek olan *Ayrım*’da, başlı başına bir bölümce olarak temel çizgilerini belirginleştirmeye çalıştığı “zorunluluğun seçimi” gibi ilginç bir kavramsallaştırma, tam da bu bağlamda, alt sınıflara reva görülmüş sistematik bir früstrasyon (yoksunlaştırma, mahrum bırakma) girişiminin, ya da daha doğru bir deyişle, kültürel tercihlerde bulunurken “bir kapalı olasılıklar evreni”nin sınırlayıcı etkisine maruz kalmak anlamında kimi “simgesel çıkarlardan vazgeçme ilkesi”nin acımasız bir sosyolojisini yapmayı amaçlar (Bourdieu, 1979: 441). Çünkü “zorunluluğun seçimi” deyişi, Bourdieu’nün bakış açısından şu gizli gerçeği açığa vurur: “Aşağı sınıflar, meşru addedilmiş kültüre karşı, farkında olmadan bir benimseme, tanıma ve kabullenme tutumu sergilerler; [çünkü] ‘egemen’ bir pozisyona uyum sağlama, tahakküme boyun eğmenin farklı bir biçimini içerir” (Bourdieu, 1979: 448). Şu halde, “koşullara uyum sağlama”nın kendisi bile, keyfiliğe boyun eğme ve tabi olmanın en sofistike (karışık, belirsiz) görünümülerinden birisidir. Bu bakış açısından hareketle denebilir ki, varoluş koşullarıyla uyum içinde olmak, kendini gizlediği ölçüde etkili olan bir iktidar ilişkisinin en edilgin tarafını oluşturmaktır. Tahakküme ilişkin bu betimleme, Foucault’nun, iktidarın asıl etkisi ve gücünü kendini gizleyebilme potansiyelinde ve niteliğinde gören yaklaşımıyla oldukça benzerdir. İktidarın ve tahakkümün görünmezliği üzerine düşünürken karşılaştığımız aynı Bourdieu’cü eğilimi, simgesel şiddet üzerine düşünürken de tüm somutluğuyla gözlemek

mümkündür. Bourdieu, toplumsal tahakkümü, neredeyse, Althusser’in ideolojiyi kavrayışı kertesinde -yani “toplumsal faillere kendini zorla dayatan görünmez bir yapı” olarak- kavramakta, ancak bu kavrayışı Althusser’le aynı ses tonunda haykırmayıp, söz konusu tahakküme özellikle kültürel alanda olumlayıcı bir tavır takındığını gösteren yeni bir ilavede bulunmaktadır: “zorunluluğun seçimi”. Bu, Bourdieu’nün dolaylı olarak “sınıfsal konum”ların “toplumsal konumlanış”larla ilişkisini değerlendirirken başvurduğu kavramsallaştırmalardan birisidir. Alt sınıfların ve özel olarak da işçi sınıfının kendisine sunulan farklı ve zengin kültürel menüler içinden sadece zorunlu gereksinmelerini karşılayabilecek olan ürünlerle yetindiğini ve daha fazlasına –ekonomik açıdan- gücünün yetmeyeceğini vaaz eden “zorunluluğun seçimi” kavramsallaştırması, toplumbilimsel kadercilik diyebileceğimiz bir yaklaşım biçimini de gözler önüne sermektedir. Ayrıca yine bu belirleme, siyasal ve ekonomik sermaye birikimine koşut olarak edinilen kültürel sermaye önüne çekilmiş bir bariyeri de ifade etmektedir. Dolayısıyla “zorunluluğun seçimi” kavramsallaştırması, bir yönüyle, alt sınıf üyelerinin önemli toplumsal avantajlardan –toplumsal prestij, başarı, liderlik, alicenaplık, saygınlık, itibar, v.s.- yoksun bırakılmalarına işaret eden, ancak biraz daha yakından bakıldığında, tartışmalı bir varsayımı yerleşik bir yargıya; sonrasında ise değişmez bir toplumsal doğruya ve kurama dönüştüren bir adım gibidir. Nitekim Bourdieu’ye göre, alt sınıfların söz konusu toplumsal dezavantajlarına karşılık, üst sınıfların ne tür avantajlara sahip olduklarını anlayabilmek için, sadece egemen kültürel değerlere ilişkin basit bir okuma yapmak bile yeterlidir. Söz konusu okuma, bize, Bourdieu’nün popüler kültürü analiz ederken başvurduğu ve özünde üst, orta ve alt sınıfların sahip olduğu zevklerdeki önemli farklılaşmaları, dolayısıyla aralarındaki başlıca sınıfsal “ayrım”ları ifade eden “katılım”, “uzaklık” v.b. daha başka bazı kavramları da anlama olanağı sunacaktır. Bu çalışmada, genel olarak kültürel üretim alanları, özelde ise popüler kültür pratikleri aracılığıyla şekillenen toplumsal konumlanışlar, sınıfsal yeniden üretim ilişkilerini yöneten temel mantık, Bourdieu sosyolojisine özgü bazı kavramlar –kültürel ve simgesel sermaye, habitus, neoliberal estetik, alan, tahakküm, v.s.- etrafında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

“Kültürel Meşruiyet”-Popüler Kültür İlişkisi Ya Da Siyasala Bitiştirilmiş “Popüler”lik

Bourdieu’nün kültürel alanı analizi, en somut ifadeyle, “egemen değerleri kurgusal olarak tersine çevirerek” “toplumsal dünyanın birliğine dair bir kurgu üreten” ve böylelikle “popüler kültürün popülist bir övgüsünü yapan” (Bourdieu, 2003:66) söylemin analizidir. Çünkü söz konusu söylem, egemen değerlerin egemenlik altına alınmış kesimlerce farkında olmadan içselleştirildiği bir süreci; egemen kültür çevrelerinin çıkarlarının bir tür örtük

rasyonalizasyonu anlamına gelen “zorunluluğun seçimi”ni [1] gerekli kılar ve dayatır. Bu nedenledir ki, hangi biçimde olursa olsun, popüler kültürün popülist bir övgüsünü yapmak, kültürel pratikleri meşrulaştırıcı siyasal bir söylemin içinden konuşmaktır. Çünkü popüler hazların ve pratiklerin üretimine ve denetlenmesine eşlik eden bir söylem ve tartışma, özünde masum bir söylem ve tartışma olarak görülemez. Hele de Bourdieu’nün “*La Distinction (Ayrım)*” adlı kitabının başlığının da imlediği gibi, kültür, sınıflar ve sınıflar arasındaki fraksiyonlar içinden seçim yapmak ve bu seçimleri evrensel estetik ya da beğeni değerleri içinde konumlandırarak toplumsal doğalarını gizlemek için kullanılmakta” ise (Fiske, 1999:150). Öte yandan, şayet Bourdieu’nün saptamalarına bağlı kalarak söylersek, toplumsal sınıflarla kültürel pratikler arasında varolan dolaysız ilişkiler, kültür konusunu daha başından siyasalın dolaylarında değerlendirmemizi gerektirir. Özellikle de kültürel alanın kendisi, sınıfsal ve dolayısıyla siyasal içeriğini “bedensel katılım” ve “uzaklık” kavramlarında bulan, toplumsal sınıfları birbirinden “ayırıcı” bir algılamalar ve pratikler bütünü olarak düşünüldüğünde. Söz konusu “ayırıcı” kategoriler, temelde egemen değerler karşısında alınacak farklı tutum ve tavırları dikkate almayı gerektirir. Bu nedenledir ki: “Aralarında başarısızlık, yetersizlik duygusu ya da kültürel bayağılık vb. bazı olumsuz niteliklere karşı tümenden bağışık kılınmış olan egemen sınıfların yaşam tarzı göstergelerinin bir dökümünü yapmak, [maruz kalınmış] egemen değerleri daha yakından tanımak bakımından önemlidir” (Bourdieu, 1979: 448). Tam da bu bağlamda, özellikle de işçi sınıfının maruz bırakıldığı “zorunluluk”, bu kesimlerin kendi sınıfsal konumlanışlarının zımni olarak kabulünün temel araçlarından birisi olarak çıkar karşımıza. “Zorunluluğun seçimi”, kültürel açıdan “ayrıcalık ilişkilerinin doğallaştırılması” olduğu kadar, toplumsal sınıflar arası ilişkilerdeki sosyal mesafenin de, deyim yerindeyse, bir daha değişmemecesine belirlenmesini ifade eder. Bourdieu’ye kulak vererek söylersek, böyle bir doğallaştırma, aynı zamanda “evrensel olarak eşit bir biçimde dağıtılmamış olan üstünlüklerin [avantajların] gizlice benimsetilmesidir” (1979: 252). Bu “ayrım”lar yaratan kültürel üstünlüklere dayalı toplumsal konumlanış bir yana, Bourdieu sosyolojisi bağlamında popüler kültürü düşünürken, aynı zamanda gitgide eleştirel içeriği boşaltılmış, kültür alıcısı kitleyi aptallaştırıcı ürünler yayan küresel ticari mantığı da büsbütün bir kenara bırakmamak gerekir. Çünkü aynı mantık, popüler kültürün “estetik” boyutunu belirler. Bu mantıkta Bourdieu’ye göre “temel olan, tecimsel kaygıların, kısa vadeli en fazla kazanç arayışının ve bundan ileri gelen ‘estetiğin’ gittikçe daha çok ve gittikçe daha geniş olarak kültürel ürünlerin bütününe aşılmasıdır” (2006: 143). Yine bu anlamda, söz konusu ticari mantığın somut anlamda görünür kılındığı alanlardan birisi, medyatik popüler kültürün farklı bir formunu oluşturan ve Bourdieu’nün günümüzün

ayaküstü hızlı yemek yeme alışkanlığına anıştırma yaparak kullandığı “kültürel fast-food” olgusudur. Kültürel fast-food, en geniş biçimde şöyle tanımlanabilir: geçmişin folklor ya da sözlü kültür ürünlerini, seçkin kültürün sanatsal ifade biçimleriyle birlikte “hız” efekti içinde yeniden harmanlayarak yüzeyselliğe kodlayan, içeriği basit, anlaşılması kolay, unutulması çabuk, olabildiğince standartlaştırılarak kitlenin ortalama beğenisine sunulmuş ve başta TV olmak üzere, genellikle görsel kitle iletişim araçlarının tüm kesimlere yaygınlaştırdığı, geniş bir kitle için önceden düşünülmüş, hazmedilmesi kolay kültürel gıda (Köse, 2004: 269). İşte, günümüzün sosyo-kültürel alanının tüm üretim ve yeniden-üretim boyutlarına hükmetmesi istenen ve Bourdieu’nün neoliberalizmin “yeni küresel İncil”i diye adlandırdığı şey tastamam budur. Söz konusu İncil’in, içinde bulunduğumuz küresel kültürel çağ için öngördüğü başlıca “gelişme” ve ilkelere gelince; kişisel üslupların revaçtan düşmesine, ya da Horkheimer ve Adorno’nun deyişiyle, “üslup oluşturucu gücün sönmesi”ne (1996: 15) koşut olarak gerileyen düşünsel özgünlük –Bourdieu’nün deyişiyle “farklılıkta benzerlik” durumunu ifade eden “homoloji” (2003: 92)-, toplumsal yapının her geçen gün daha da atomlaşmaya yüz tutarak, kültürel, toplumsal ve siyasal tahakküm karşısında kolektif dayanışma eğilimlerinin gitgide terk edilmeye başlanmasıyla birlikte ortaya çıkan kitlesel pasifizm, “toplumsal tahakküm ilişkilerinin bedenselleşmesinin ifadesi olan” itaat (Bourdieu, 2003: 31) vb. daha birçok eğilimin kutsanması... Daha da somutlaştırarak söylersek, günümüz medyatik kültür alanında egemen olan, “Walt Disney”in buharlı yol silindirleri, “BigBrother” tarzı mahrem yaşamın her karışını tepeleyerek her ayrıntısını fütursuzca didikleyen özel yaşam programları, versiyonları arasında küçük bazı değişiklikler olsa da tüm dünya televizyonlarında benzer örnekleri bulunan “Loft Story”, “Star Academy” vb. türdeki tele-gerçeklik yayınları; kısaca, geleneksel boş zaman etkinliklerinin sınırsızca içiştirilmesi ve sömürüsüne aracı olan tüm popüler kültürel pratikler ve biçimler... Özünde neoliberal felsefi retorik bir taşlaması olan “neoliberalizmin yeni küresel İncili” deyişinin Bourdieu’nün terminolojisinde esaslı bir “karşı ateş”i gerektirmesi de, geç kapitalizm döneminin ürünü bir popüler bilinç inşasının radikal bir eleştirisi olduğu kadar, kültürel değerlerdeki kesinlik yitişinin de –özellikle yüksek ve düşük kültür ürünleri arasındaki ayrımın silinmesinin- somut bir ifadesidir. Başka bir deyişle, “yeni küresel İncil”, gösteri ve eğlence dünyasının –*show business*-, üslupsuzluğun, kişisel ifade yoksunluğunun, yüzeysellik ve parçalılığın, yaşama ilişkin her türlü bütünsel algılama ve değerlendirme yapabilme yetisine ve analitik düşünebilme gereksinmesine galebe çaldığı bir seküler yeryüzü cennetinin bozulmuş İncil’idir. Bu bakış açısından, popüler haz da, tümüyle bilinçli yaşama özgü, toplumsal faillerin içinde yaşadıkları toplumsal dünya ve olaylar üzerine düşünme ve değerlendirmeler yapmaya elverişli, kalıcı ve tutarlı kategoriler

oluşturma yetisi değil; olsa olsa histeriğin bilinçdışı alanı kuşattığı bir söylemin dışavurumudur. Genel olarak ideolojiden arınma olarak da değerlendirebileceğimiz ve Barthes'ın *jouissance* şeklinde adlandırmayı uygun gördüğü popüler haz kavramının (Fiske, 1999: 67) hazır kalıplar içerisinde üretilmiş kitch (yoz beğeni) olgusuyla olan ilişkisi de buradan gelmektedir: eleştirel ve derinlikli bir yaşamsal / düşünsel kategorinin yokluğu. Şu halde, Bourdieu'nün, istemeye istemeye, gezegenimizin yeni kültürel çehresi olarak muştuladığı şey, yaklaşık yarım asır önce Adorno ve Horkheimer'ın ünlü *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı metinlerinde “kitlesel aldanım olarak aydınlanma” başlığı altında çözümlenmeye giriştikleri “kültür endüstrisi” nosyonuyla (kavramıyla) yakın bir akrabalığı açığa vurduğu gibi, söz konusu akrabalık ilişkisine konu olan çatlak da, kültür ve sanat endüstrisinin günümüzde aldığı yeni biçimle; daha doğrusu, “frenleri boşalmış” niteliğiyle daha da derinleşmiş görünmektedir.

Bourdieu'ye göre, “popüler kültürün popülist övgüsü”nü yapan söylemlerin siyasal anlamda manipüle ettiği bir başka şey de, özünde burjuva kültürü ve yaşam tarzına özgü kimi simgesel ve kültürel metâlara alt ve orta sınıfların erişimini imkansız kılacak belli bir “uzaklık” algılaması yaratarak ve böylelikle kendi yaşam tarzının yüksek kültür ürünlerinin ifade biçimlerinin kitlesel kullanımla bozuma uğratılmasını önleyerek –bir başka deyişle, orta sınıflarla işçi sınıfını yüksek kültürün avantajlarından tümüyle yoksun bırakarak- düzeyi düşük popüler kültür ürünlerine belli bir meşruiyet atfedilmesi ya da kültürel meşruiyet sorunudur. Buna göre, burjuvazi, öncülüğünü yaptığı yüksek kültür alanının simgesel ürün ve pratiklerini alt ve orta sınıfların kullanımına sunmamak – dolayısıyla bu sınıfların kültürel sermaye edinimlerinin ciddi biçimde önünü tıkamak- için, popüler kültüre geniş düzlemde meşruiyet sağlayacak teorik zemini de bilinçli olarak yaratma çabasıdadır. Geçmişte bu çabanın en somut örneklerinden birisi, şayet “sınırı *proletkült* olan ‘halk kültürü’nün yüceltilmesi ya da göklere çıkarılması” ise (Bourdieu, 2003: 66), diğeri, “populi-kült” olarak adlandırılabilir olan “tahakküm altındakilerin hâkim kültüre ya da en azından bu kültürün daha aşağı bir biçimine ulaşmalarını hedefleyen kültürel terfi politikaları”dır (Bourdieu, 2003: 66). Dolayısıyla, popüler kültürün, deyim yerindeyse, bir paketlenmiş kültürel bilinç olarak “meşru kültür”e bitleştirilmesi ve Bourdieu'nün bu çabaya yönelttiği eleştiri, özünde bir okumuşlar / avam kültürü ayırımının doğasını biçimlendiren teorik yapının zayıflığına yöneltilen sert bir eleştiri niteliği de taşır. Fabiani'nin deyimiyse (2008), “popüler kültürü yüksek kültürden ayıran soğuk bariyerin aşıldığını iddia eden bu kültürel meşruiyetçi söylem, bizzat Bourdieu'nün ‘popüler’ yapıtı *Ayırım*'ın gayrı-resmi okumalarıyla delik deşik edilmiştir”. Hatta denebilir ki, *Ayırım*'ın içerdiği iddiaların tümü, kültürel meşruiyet teorisine

karşı açılmış bir “karşı ateş” biçiminde de okunabilir. Bourdieu’nün popüler haz olarak adlandırdığı şey de, söz konusu kültürel meşruiyet kuramının afyonudur. Nitekim özellikle Fransa örneğinde “popüler haz, Beau Danube Bleu, La Traviata, Arlesienne gibi icra yoluyla değersizleşmiş yüksek müzik türleri, ya da hafif müzik yapıtlarının tercih edilmesiyle temsil edilir. Aynı şekilde, Mariano, Guetary ya da Petula Clark’inkiler gibi sanatsal kendini beğenmişlikten ya da tümüyle tutkudan yoksun olan kimi şansonlar, maksimum düzeyde yinelenmelerini yine halk tabakalarında bulunur” (Bourdieu, 1979: 17). “Halk tabakalarının” yüksek kültürün değersizleştirilmiş biçimlerine ısındırılma çabası meşru kültür yaratımının en zahmetsiz yöntemlerinden birisidir. Dahası, bu sanatsal üretimler, yine Bourdieu’ye göre, “eğitim sermayesini ters yönde değiştirmek” (1979: 17) gibi önemli bir işlevi üstlenmiştir. Bourdieu’ye göre, bu işleyişin ortaya koyduğu bir başka gerçek: “ticaret ya da endüstri patronlarının evlerinde biraz daha sık gözlenen bu [meşrulaştırma] eğiliminin yüksek kademedeki kişilerin evlerinde olduğu kadar, kültür aracılarının ve eğitimcilerin evlerinde de yine aynı ilgiyle dinleniyor olmasıdır” (1979: 17). Meşru kültür kuramının daha başka görünümüne *Ayırım*’ın ilerleyen sayfalarında da rastlamak mümkündür. Hemen belirtelim ki, kültüre belli bir “meşruiyet” atfeden çalışmaların tarihi Kültürel İncelemeler Ekolü’ne kadar götürülebilir. Nitekim kültürelci okulun belli başlı tezlerini, okulun İngiltere ve Fransa başta olmak üzere, tüm dünyadaki gelişim serüvenini irdeleyerek gelecekteki görünümüne ilişkin öngörülerde bulunmaya çalışan Armand Mattelart ve Erik Neveu, birlikte kaleme aldıkları ortak çalışmalarının giriş bölümünde bu konuya eğilerek kültürel meşruiyet kavramına ikna edici bir tanım arayışı içine girerler. Mattelart ve Neveu’nün, bizatihi “kültür” kavramı etrafında yaptıkları değerlendirmede, “meşruiyet” konusunu başta geleneksel kültürlerin yerleşik niteliklerine ilişkin tartışmasız bir ön kabul olarak görmekle birlikte, temelde kültür sanayinin ürünlerinin yaygın üretimi, dolaşımı ve tüketimiyle ilişkili biçimde düşünmektedirler. “Kültür kavramı” diye yazmaktadır Mattelart ve Neveu, “(...) bazen büyük “meşru” yapıtlar panteonuna, bazen de bir toplumsal gruba özgü yaşama, duyumsama ve düşünme biçimlerini kapsamak üzere daha antropolojik bir anlama işaret edebilir. (...) ‘Meşru’ bir kültür düşüncesi ikinci bir karşıtlığı, bu kez hasredilen yapıtlar ile ‘kültür sanayileri’nin ürettiği ‘yığın kültürü’ adı verilen yapıtlar arasındaki karşıtlığı da kapsar: Mary Higgins Clark’a karşı Proust, Michael Jackson’ın şarkılarına karşı Şostakoviç” (2007: 1). Dolayısıyla kültürel meşruiyet kavramının aslında büyük kültürel yapıtlar ile kültür sanayinin ürettiği yapıtlar arasındaki bir karşıtlığa indirgenmesi rastlantı değildir. Bu belirlemenin ikinci kısmının, geleneksel kültürü bozuma uğratarak kendi sembollerini onun içinden devşiren medyatik “yığın kültürü”nü de içeriyor olması, kültürel meşruiyetin iki kaynağından birinin,

bu sonuncusundan pek de uzak olmayan popüler kültür alanıyla ilişkilendirilmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Öte yandan, Jean Claude Passeron da “Edebiyat ve Toplum” isimli makalesinde, “betimleme tutkusunun yüceliğine karşın ampirik dayanaklardan yoksun” bir kültürel meşruiyet kuramının eleştirisini yapmaktadır. Passeron, Bourdieu’nün itiraz ettiği anlamda (kültürün “mistifikasyon aracı” olarak kullanılması bağlamında), kültürel meşruiyet kuramını “bir tür toplumsal metafizik” şeklinde adlandırmaktadır (Passeron, 1994). Passeron’un kültürel meşruiyet kuramına yönelttiği eleştiri, temel dayanağını, belirgin biçimde, meşru bir düzenin evrensel etkisi varsayımının savunulamaz karakterinden almaktadır. Dolayısıyla popüler kültürün her alanını tümüyle içine alan bir meşru kültür kuramının ardındaki varsayım, toplumsal düzenin meşruiyeti varsayımıdır. Passeron’un “toplumsal metafizik”; Bourdieu’nün genel olarak yüksek kültür ürünlerinin yinelenme yoluyla değersizleştirilmesi dediği meşrulaştırma olgusunun gündelik yaşamdaki görünümü, tahmin edilenin de ötesinde bir yaygınlığa sahiptir. Dahası, söz konusu meşrulaştırma, kültürel beğeni ve eğilimlerin kaynaklandıkları özgün tarihsel kökleri bile gizleyen bir yanılsamalar evreni yaratmış durumdadır çoktan. Bourdieu’nün deyimiyle, aynı yanılsamadan ötürü, “gerçekte, tarihte ilk kez popüler bir kültürün (...) *en cheap* ürünleri şık diye benimsetilir; *baggy pant*’ler, yarı beline kadar düşük pantolonlar giyen yeniyetmeler, ultra şık ve ultra modern olduğunu düşündükleri giyim modasının, kimi dövme beğenileri gibi Amerika Birleşik Devletleri hapishanelerinde doğduğunu bilmemektedirler kuşkusuz!” (2006: 144). Şu halde, kültürel meşruiyetçi bir söylem üzerinden kurulmaya çalışılan popüler estetiğin beğenilerin türdeşliğine çağrı yaptığı noktada, naif siyasal bir manipülasyonu da içermesi kaçınılmazdır. Aynı nedenden ötürü, denebilir ki “estetik söylemde değerli olan (...) insanlığın tekelleştirilmesinden başka bir şey değildir” (Bourdieu’den Akt. Fiske, 1999: 160). Sözü edilen söylem, neoliberal estetiğin söylemidir. Egemen liberal ideolojiyi kültürel meşruiyet temelinde analiz etmeyi öneren Bourdieu, bu yaklaşımıyla popüler kültür alanını da egemen kültürleri çözümlmek için uydurulmuş gereçler bakımından değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bourdieu’ye göre, “estetik ile gündelik yaşam arasındaki herhangi bir uzaklığı kesin biçimde reddeden popüler kültür”ün (Fiske, 1999: 156) siyasal olanla ilişkisi de burada başlamaktadır. Bireyleri kültürel açıdan sınıflandıran (sınırlandıran) ve onları toplumsal hiyerarşide belli bir yerde tutma amacına hizmet eden böylesi bir söylem, kapitalist düzenin ekonomik belirleyiciliğinin dışında sorunsallaştırılamaz. Çünkü Stuart Sim’in de belirttiği gibi, “kapitalist toplumlarda para, mülkiyet vb. biçimindeki ekonomik sermaye

kültürel ve toplumsal sermayeye erişimi satın alabilir” ve “beğeni [yargısı] tümüyle ideolojik bir söylemdir” (2006: 226).

Medyatik Popüler Kültür Ya Da “Ticari Küreselleşmenin Kiç’i”

Kitch olgusu (yoz beğeni), özünde endüstriyel kapitalizmin bir ürünü olup, çağlar boyunca sanatın nesnesi olan doğanın artık sanatsal üretim için bir ilk model oluşturamayacağı fikrinin sonucunda ortaya çıkmıştır. Bilindiği üzere, erken kapitalist dönemde insanlar sanat ürünlerini doğayı öykünmek suretiyle üretiyorlardı. Doğanın doğrudan doğruya taklidine dayanan bu üretim tarzı, sanatsal yaratımın özünü oluşturmaktaydı. Ne var ki, kapitalist üretim tarzının endüstrileşmesiyle birlikte, sanatsal / kültürel yaratım eyleminin zamanla doğadan uzaklaşmayı gerektirdiği yeni bir sürece girildi ve böylece üretilmiş nesnelere bakılarak daha başka nesnelere üretme fikri, gitgide başat sanatsal üretim biçimi haline gelmeye başladı. Taklide dayalı (mimesis) üretim tarzının sonunu getiren bu yeni süreçte, Kahraman’ın da belirttiği gibi, artık “kiç’in gerçeği doğa ya da doğallık değildi, taklit de değildi; *“taklidin taklidiydi”*. Dolayısıyla, kiçin içinde gerçeği değil, gerçeğin yitimini aramak gerekiyordu. Dahası, kiç denilen olgu, sanatın en temel özelliklerinden biri olan “biriciklik” özelliğini ortadan kaldırmaktaydı” (Kahraman, 2003: 25).

Endüstriyel olarak üretilen kitch ürünlerin başında biblolar, alçı heykeller, posterler, popüler edebiyat, oyuncaklar, v.s. gelmekteydi ve tüm bunlar, bir bakıma “kiç denilen ürünün, sanatın en önemli bileşenlerinden olan ‘sorun yaratma’ (‘sorun çözme’ değil) kapasitesine ve potansiyeline sırtını dönmelerini” ifade etmekteydi (Kahraman, 2003: 26). Bu sorun önemliydi, çünkü gerçek sanat yapıtının birincil işlevi olan hayat üzerine düşünme, sorular sorma ve kışkırtıcı yanıtlar arama çabasına değil, bildiğimiz, tanıdığımız, onayladığımız hayatın ikinci kez olumlamasına hizmet ediyordu. Bir başka şey, ciddi sanat yapıtı özgün bir düşüncenin ya da duyarlılığın ürünüyken, “kiç, tekrarlara dayalı olması nedeniyle, hazır kalıpların içinden üretilmekteydi” (Kahraman, 2003: 26). Dolayısıyla kitch ürünler, hayatı özgürce deneyimlemenin ötesinde, bize düşünsel yönden ziyade duygusal yönü ağır basan bir yaşam modeli önermekteydi. Söz konusu duygusal model, yaşamın içinde yeni düşünceler ve bakış açıları keşfetmeyi, yaratıcılığı, duyguları bir üst kategoriye taşıyarak bizi kışkırtmayı vb. işlevlerden de büsbütün yoksundu. Bu anlamda, Bourdieu’nün genel olarak çağdaş görsel ve popüler kültüre yaklaşımının kitch olgusuyla kesiştiği nokta, bizi kolaycılığın hazzına ilişkin esaslı bir eleştiriye götürmesi bakımından da önemlidir. Bourdieu’nün eleştirisinde daha da önemli olan, böyle bir eleştirinin küresel kapitalist gelişmeyle birlikte daha makro bir düzlemde ele alınıp değerlendirilmesidir. Öncelikle, Bourdieu’nün ironik biçimde “hisse senedi sahiplerinin demokrasisi” (2006: 156) diye tarif ettiği küresel kapitalizmin kültürel

boyutuna damgasını vuran şey, ticariliktir. Frankfurt Okulu'ndan bu yana çok iyi bilindiği üzere, kültür endüstrisinde –kuşkusuz günümüz medyatik kültür alanındaki şiddeti daha da katmerlenmiş olarak-, kültürel üretimin kendisi ticarilik olmaksızın düşünülemez. Bu, başka biçimde söylendikte, neoliberal düşünce ve yaşam tarzı paradigmasının “bilişsel yapıları yıkmayı amaçlayan programı”nın (Köse, 2006: 57) kültürel bir silaha dönüşmüş şeklidir. Kültürel alanın küresel medyatik söylemi de, yine bu bağlamda, doğrudan “finansal pazarla ilişkili olan ‘dünyanın yeni efendileri’ teması üzerinden toplumsal dünya ve bireyler üzerinde total bir hâkimiyet düşüncesini devam ettirmektedir” (Le Goff'tan akt. Köse, 2006: 57). Dolayısıyla, Bourdieu'nün başlı başına küresel medyatik alanı analiz ederken başvurduğu temel parametrelerden biri, kültürel içerik üzerinde girilen “sınıflama” mücadelelerinin iktidar ilişkilerinin dağılımına yol açmış olmasıdır. Buna göre, “kitle iletişim araçları, sahip oldukları enformasyon silahı ve manipülasyon teknikleriyle (“bilgi, güçtür”) günümüzün yegane egemenlik ve iktidar kurma aygıtıdır” (Köse, 2006: 57). Dahası, modern çağın kitle iletişim araçları, salt kültürel simgelerin tüm dünyada yaygın biçimde dolaşımını sağlayarak söylemlerin gerisindeki aktörlerin –editörler, moda yazarları, gazeteciler, aydınlar, uzmanlar, v.s.- önemli hale geldikleri bir gösteri dünyasının etkili temsilini sunmakla ve söylemin faillerini her açıdan meşrulaştırmakla kalmazlar, aynı zamanda “iktidarın mitleştirilmesi” denilebilecek bir olgunun yapılandırılmasına da aracı olurlar. Medyatik söylemin aktörleri, söz konusu bu işlevlerini en başta da “toplumsal ve siyasal var oluşa ulaşmanın arabulucusu haline gelen televizyon” (Bourdieu, 2000: 26) yoluyla yerine getirirler. Ne var ki, bu işlevlerin meşruiyeti hakkında her zaman olumlu şeyler öne sürmek söz konusu değildir. Çünkü Bourdieu'ye göre, medyatik alanda faaliyet gösteren muhabirler, gazeteciler, aydınlar [ve genel olarak ‘kültür aracıları’], her şeyden önce, verili ekonomik güç merkezleriyle aralarındaki ‘mesafeyi’ her zaman doğru biçimde ayarlayamamalarından dolayı önemli ‘suç ortaklığı’ ilişkilerinin birer aktörü konumunda ciddi yıkıcı etkilere sahiptirler” (Köse, 2007: 86–87). Bourdieu'nün sözünü ettiği yıkıcı etkiler, “bir yandan, içinde yaşanan ekonomik liberal sistemin ve ticari pazar yasalarının dayatmasıyla oluşmuş ‘kültürel bir fast-food’a yol açarken; diğer yandan da, bu gelişmenin doğal bir sonucu olarak kültürel ortam, toplumsal ve siyasal rizikoyu bireylerin zihninde daha da derinleştirmektedir” (Köse, 2007: 87). Bourdieu'cü terminolojide, medyatik popüler kültürün özgül görünümünden birini simgeleyen “kültürel fast food”, popüler kültür söyleminin öznesini medya alanındaki simgesel seçkinlerin diliyle özdeş kıldığı kadar, aynı zamanda dilimize “enformasyonun nötr düzeyi” biçiminde çevrilebilecek olan “omnibus”luk boyutuna (ya da kolay anlaşılabilirlik düzeyine) göndermede bulunur –ki bu da, özünde yine finansal pazar mantığının kültür

alanına dolaysız müdahalesi ve yansımalarıyla ilgilidir. Aynı şekilde, Bourdieu’nün popüler kültürün tanımlanışında kitle iletişim araçlarına ve bu araçların etkili kullanımına hükmeden “kültür araçları” betimlemesine koşut biçimde, Erdoğan da, -her ne kadar popüler kültür nosyonunun içeriklendirilmesinde kitlelere (halka) önemli görevler atfeden yaklaşımın sözcülüğünü yapıyor gibi görünse de [2]-, aslında meseleyi küresel finans kapitalin işleyişi ile girişilen sonu gelmez bir mücadele anlatısı temelinde ele almaktadır. “Günümüzün egemen popüler kültürü” diye yazmaktadır Erdoğan, “uluslararası pazar ekonomisinin halkın toplumsal yaşam süreçleri içinde oluşan engellenmiş ve diğer istemlerinden hareket ederek, kendi için yaptığı üretimin popülerleştirilmiş tüketim olarak biçimlendirmesini anlatan ticari bir kültürdür” (1999: 49). Erdoğan’ın işaret ettiği şey, halkın kendi gereksinmelerine göre üretilmiş popüler kültürel ürünler ve pratikler alanının görece bağımsızlığına ve “özgürleştirici” niteliğine karşı yapılan dış bir müdahalenin varlığıdır. Başka bir deyişle, popüler kültürde halk zararına işleyen, alanın “egemenliğin çıkarlarına göre [yeniden] tanımlanmasıdır” (Erdoğan, 1999: 49). Erdoğan’ın popüler kültür üzerine düşünürken ortaya koymaya çalıştığı hakikat de tastamam budur, yani “bir egemenlik ve mücadele alanı olarak biçimlenmiş kültürel alana” yönelik bu *yeniden tanımlama girişiminin tanımlanmasıdır* (Erdoğan, 1999: 50). Bourdieu’nün popüler kültür olgusuna yaklaşımını da, yine bu bağlamda, Erdoğan’ın popüler kültüre farklı yaklaşımlar konusunda yaptığı sistematik sınıflandırmanın üçüncü halkası içinde değerlendirmek gerekir: “popüler kültürü sahte bilinç içine çökertme”, ya da “popüler kültürü kültürel üretimde hem materyal hem de ideolojinin (kültürün) üretimiyle ele alan” yaklaşım içinde (Erdoğan, 1999: 45). İlki –“popüler kültürü sahte bilinç içine çökerten” yaklaşım-, özellikle Bourdieu’nün popüler kültür ile meşru kültür arasında doğrudan bir özdeşlik kurmak suretiyle yaptığı şeyde; ikincisi ise –“popüler kültürü (...) ideolojinin (kültürün) üretimiyle ele alan” yaklaşım-, düşünürün ünlü “habitus” çözümlemesinde karşımıza çıkar. Çünkü bu kavram, küresel kapitalizm çağında sofistike bir görünüm kazanmış olan ideolojinin gündelik yaşama nüfuz etme biçimlerini, dolayısıyla kültürel pratikler-ideoloji ilişkisini analiz etmede anahtar bir kavram niteliği taşır. İçinde yer alınan toplumsal ve kültürel yapıların bireyler tarafından içselleştirilmesine yarayan birtakım alışkanlıklar, elverişlilikler ya da yatkınlıklar bütünü olan habitus’lar, Bourdieu’nün “dünyayla etkin ve yaratıcı ilişki olarak *habit* [alışkanlık]”ten (2003: 112) hareketle tanımladığı, ya da “toplumsal olarak bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabılır algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri” (2003: 117) şeklinde yorumlanır. Wacquant’ın da deyimiyle, “bazı yorumcuların tarihin inkârını hedefleyen bir felsefenin kilit taşı olarak gördükleri habitus” kavramının (2003: 113), egemen

popüler kültür biçimleriyle bir başka dolaysız ilişkisi de, güncel olanın gereklerine göre tasarlanıp üretilmiş, sürekli bir değişim ve ticarilik içinde oluşan ve yok olan, revaçta ve rağbette oluşuyla tanımlanıp bu niteliği dolayısıyla sürekli yenilenmeye muhtaç bir kültürel formun tarihsel nitelikten yoksunluğunun açıklanışına ışık tutmasıdır. Şu halde, Bourdieu'cü popüler kültür nosyonunun eleştirel arka planı, habitus-ideoloji ve meşru kültür-yanlış bilinç çifte ilişkisi anlaşılmadan anlaşılabilir. Ya da en azından, günümüz popüler kültür olgusunun eksiksiz bir çözümlemesi bunu gerektirir. Grignon ve Passeron'un da belirttikleri gibi, “sosyolog, yorumlayıcı hipotezler kurup geliştirme gücünden yoksunsa, popüler kültürle birlikte gözden yitirdiği şey, diğer kültürel biçimlerin egemenliği bir yana, bizzatıhi sembolik bir üretkenlik potansiyeli taşıyan popüler kültürün kendisi olacaktır” (Grignon ve Passeron, 1989: 75'ten Akt. Pasquier, 2005: 61). İşte Bourdieu, tam da bu noktada, kültürel alanın analizi için yorumlayıcı hipotezler kurup geliştirmesine imkân sağlayacak özgül kavramları keşfetmiş görünmektedir. Bourdieu'yü kültürel alana ilişkin tartışmanın her düzeyinde ilgilendiren, gitgide daha karmaşık ve daha fazla iç içe geçmiş gözükken kültürel hiyerarşilerin tarihsel karakterini aydınlatmaya çalışmaktan ibarettir. Hatta deyim yerindeyse, *Ayırım* adlı eserinin tüm yapmaya çalıştığı şey bundan ibarettir. Yer yer kültürel ekonomi politüğün sularında, yer yer de kültürel incelemelerin bulanık ve çalkantılı ırmağında kulaç atan bu eğilim, ne ekonomik sermayeyi kültürel sermayenin uzağında; ne de kültürel sermayeyi toplumsal ve simgesel sermayenin dışında bir yerde konumlandırır. Tümdengelimci bir yöntemi araştırma alanlarının odak noktasına yerleştiren bu eğilim, Pasquier'nin de dediği gibi, sadece kültür alanında değil, aynı zamanda her alanda “toplumsal kademenin yukarisından aşağısına doğru seyreden bir tek yayılma modelini öngörür” (2005: 66). Aynı şekilde, Bourdieu'nün edebiyat, sanat ya da fotoğraf üzerine çalışmaları da -tıpkı Barthes'ın *Çağdaş Söylenler*'i gibi-, kültürel üretim ve pratiklerin herhangi bir toplumsal etkinlik biçimi gibi ele alınıp incelenebileceği ilkesinden hareket eder. Bu çalışmalar, aynı zamanda, “yaratıcının dehası, saf sanat, beğeni yargısının evrenselliği gibi kavramlar aracılığıyla, egemenler ve tabi kılınmış toplumsal sınıflar arasındaki kapatılamaz bir uçurum içine demirlemiş ayırıcı bazı ölçütlere, toplumsal yapılara işaret eder” (Lits, 2003: 13).

Peki ama kültürün bireyleri sınıflandırıcı / tanımlayıcı ve ayırıştırıcı boyutunu tecimsel kaygıların nesnesi kılarak küresel çapta “kiç” bir değere dönüştüren gelişmeler, kaynağını hangi ekonomik, siyasal ya da toplumsal pratiklerden almaktadır? Bourdieu'nün, kültürün ticarileşmesinde ve sonrasında kiç bir değere dönüşümünde rol oynayan etkenlere ilişkin yaklaşımı, özünde, medyatik alanın *heteronom* bir nitelik kazandığı tarihsel saptamasıyla ilgilidir. Jacques Bolo'nun da belirttiği gibi, “Bourdieu, TV ve genel olarak medya

konusundaki eleştirilerinde, daha önce Raymond Williams tarafından geliştirilmiş olan şu hipotezi yeniden ele alarak, bize medyaya tepkisinin anahtarını sunmaktadır. Söz konusu hipotez şudur: ‘Şiirdeki tüm romantik devrim, kitle basınının ortaya çıkışının İngiliz yazarlara esinlediği korkudan doğmuştur’” (Bolo, 2008). Gerçekten de, medya içeriklerine karşı duyulan entelektüel / elitist nefretin bir dışavurumu olarak da okunabilecek bu yargı, Bourdieu’nün gerek *Karşı Ateşler*, gerekse *Televizyon Üzerine* isimli özlü çalışmasının arka planlarında belirgin biçimde hissedilmektedir. Her ne kadar, eleştirilerini tanık olduğu güncel medya alanının ölümcül aksaklıkları içinden devşirse de, Bourdieu, birçoklarının belirttiği gibi, Fransız televizyonunun geçmişteki “pedagojik / paternalist” niteliğine benzer bir idealizasyon çabası içine girmez ya da böyle bir hataya düşmez. Vladimir de Semir’in de belirttiği üzere, şayet Bourdieu’nün yakındığı “gazeteciler ve onların pek çok türevlerinden birisi olan televizyon yayıncıları temsilcileri ve yöneticileri, sadece günümüzün kamuoyunun oluşumuna katkıda bulunan biricik enformasyon araçları olmayıp, aynı zamanda toplumların büyük bölümünün kültürünün de yaratıcıları” ise (1998); ya da “gazeteciler ve medya kuruluşları gitgide düşünmek için çok az zamanı olan ve kesintisiz iletişim açlığına boyun eğen bir kitle toplumunda kültürel formasyonu yönetiyorlar” ise (1998), söz konusu elitist nefretin dayanağı daha da güçlenecek demektir. Temelde kültürel içeriğin ticarileşmesinin yol açtığı, kendi hayatımız üzerine karar verme güçsüzlüğü biçiminde dışa vurulan bilinç kaybı ve kendi kültürel siyasal tercihlerimizin sorumluluğunu gazetecilere ve genel olarak kültür üreticileri ve aracısı çevreye devrederek maruz kaldığımız özerklik yitimi, üzerinde ciddi biçimde durmamızı gerektiren konulardır. Bu bağlamda, özellikle Bolo’nun da altını çizdiği ve Bourdieu’nün “enformasyonun döngüsel dolaşımı” [3] adını verdiği kavrama atfen yaptığı saptama yerindedir: “Biz gazeteciler” diye yazmaktadır Bolo, “topluma gitgide daha fazla bir redondans [ağdalı tekrar, aşırı belirlilik] ve geçicilik temeline dayalı bir kültür sokmaya başladık. Bu, tam da Fransız sosyolog Pierre Bourdieu’nün ‘enformasyonun döngüsel yayılımı’ dediği şeydir” (2008). Aslında Bolo’nun bir gazeteci olarak kendi mesleki pratiğine dair yaptığı itiraf, gerek medya kuruluşları aracılığıyla kamusal alana pompalanan enformasyonun niteliği ve düzeyi; gerekse medyatik söylem yoluyla inşa edilmeye çalışılan (popüler) kültür alanının ne tür güven verici süreçlere bağlı olarak oluştuğuna ilişkin de bir çeşit *insider information* değeri taşımaktadır. Bu bağlamda, yine Bolo’ya kulak verirse, “Fast-thinking’le birlikte, biz gazeteciler, toplumsal eleştiri anlayışı[mızı] ve kültürel seçim kapasite[mizi] zorla kabul ettirmekteyiz; aynı zamanda, televizyonu başlıca kültür kaynağı olarak kullanan herkes tarafından desteklenen kültürel bir bakış açısına yatırım yapmaktayız” (2008) diye yazmaktadır. Bolo’nun altını çizdiği ve demokrasinin de önemli değerlerinden

olan “kültürel seçim”ler ve “toplumsal eleştiri” konularında gazetecilerin tartışmasız yetkesine bırakılan alan, Bourdieu’nün “medyatik cemaatin bozulması” dediği şeyin sosyo-kültürel zeminini oluşturmaktadır. Bu tür bir yetkenin geniş çaplı bir kitlesel onayı gerektirmesi, en başta da “kültürel sermaye” bakımından yeterli olmayan kişilerin “toplumun kültürsüzleştirilmesi” hareketine destek vermeleri anlamına gelmektedir ki, bu da, aşağı yukarı medyatik söylemin her düzeyinde karşılaştığımız bir “kiç” (yoz beğeni) kültür oluşumuna işaret eder [4]. Söz konusu kiç, kültürel küreselleşmenin kiçi’dir. Bu sayede, “sürekli olarak medyaların sunumu, özel olarak da televizyondaki sunumlar, ‘halkın isteği’ varsayımı üzerine kurulu sunumlar biçiminde haklılaştırılır; oysa bu, gerçekte bir tuzaktır. Birçok örnek de göstermektedir ki, kültürel ve eğitim içerikli yayınlar düzenli aralıklarla (...) toplumdaki kültürsüzleşme sürecini yerleştirmenin biçimleridir” (Bolo, 2008). Hemen belirtelim ki, kiç’ten anlaşılması gereken şey, gerçeği doğa ya da doğallık olmayan, taklidin taklidi yoluyla üretilmiş bir kültürel düşünce ya da nesnenin *duplikasyonudur* (Kahraman, 2003: 25). Bu açıdan kiç, salt endüstriyel olarak hazır kalıplara dayalı olarak üretilen kültürel ve sanatsal ürünlerdeki bir derinliksizliği değil, aynı zamanda tüm enformasyon türlerindeki bir içerik benzeşmesi ya da daha doğru bir deyişle, içeriksizleşmeyi ifade etmektedir. Kahraman’a göre, felsefi temeli “pragmatizmin kültürel alandaki yansıması olan popüler kültür” de (2003: 136), yine bu çerçevede düşünüldüğünde, büyük oranda kiç özellikler taşır; özellikle de “somut sonuçlarla ilgili oluşu” ve düşünmeyi, sorun çözme yeteneğini geliştirmeyi değil de “temel dürtüleri uyarmayı hedef alması” bağlamında (Kahraman, 2003: 136). Meseleyi bilimsel kültür ve enformasyonun ilerlemesi açısından tasavvur eden kimilerine göre ise, kültür, en zor zamanlarını yaşamaktadır. Nitekim *New York Times*’ın ünlü sağlık muhabiri Lawrence Altman, yaklaşık otuz yıllık mesleki deneyimiyle, *Quart*’ta, Aralık 1997’de yayımlanan bir söyleşisinde şunları söylemektedir: “Bugün yazılı basın kuruluşları, ‘homojen enformasyon’ ve tembel gazeteciliği desteklemektedirler. Hemen hemen herkes, tüm gazete sayfalarında aynı şeyleri söylemekte ve yine hemen hemen sadece anektodik düzeyde bir bilimsel enformasyon yaymaktadırlar ortalığa. O da, gün geçtikçe daha da sansasyonel bir hal almaktadır” (Altman’dan akt.Bolo, 2008).

Kültürel alanın ticari görünüm kazanmasında, salt kitle medyasının izlenirlik ölçümlerinin (audimat / raiting) yoğun baskısı altında iş yapıyor olmasının değil, aynı zamanda kültürel etkinliklerin sınıf temelli tarihsel paradigmasında gözlenen farklılaşmaların da büyük etkisi olduğu söylenebilir. Bourdieu, tam da bu noktada, kültürel alanın popüler metinler ve pratiklerle yoğun bir şekilde etkileşime girmesinde *proletkült* kavramındaki dönüşümlerin oynadığı role işaret etmektedir. “Popüler kültür kültü” diye yazmaktadır

Bourdieu, “tarihsel paradigması proletkült’e dayanan bir kökencilik formudur; aynı terim, başka bir ifadeyle, popüler pratikleri barbarlığa indirgeyen bir sınıf ırkçılığını da imâ eder. Söz konusu kült, radikal gösteriden, gösterişli yıkımdan kâr sağlar” (1994: 232–233). Proletkült, burjuva kültürüne karşılık, emekçi kesimin; daha da özelleştirerek söylersek, Sovyet işçi sınıfının, proletaryanın kültürüdür [5]. Ne var ki, Bourdieu’nün, bu kavramı yorumlayışı, tümüyle pejoratif anlamdadır. O, daha ziyade, kültürel alan üzerinde bir tür “alt sınıf tahakkümü”, ya da “ırkçılığı” dediği şeyin de karşısındadır. Proletkült kavramının arkasında, vasatlık ve yüzeyselliğe vurgu yapan “popülist estetikçi” bir anlayış gören Bourdieu, bu bağlamda, çağdaş popüler kültürü de “dolaysız skolastik yolun beklenmedik sonuçlarından biri” şeklinde değerlendirir (Bourdieu, 1994: 233). Bourdieu, aynı kuşkucu bakış açısını, *Pascal’yen Düşünceler* adlı yapıtında da sürdürür: “Popüler kültür kültü (...), sonuçsuz, sahte biçimde devrimci, halkçıl pratikleri yozluğa, vasatlığa indirgeyen bir sınıf ırkçılığı [olarak], kimi kadın ritüellerinin eril tahakkümü sadece güçlendirmesi gibi, ‘halka saygı duyma’ şeklindeki bu oldukça konforlu tanımlama da, o çok methedilmiş görünümü altında (...) yıkıcı ve paradoksal bir cömertlik çalımından sağlanabilecek tüm yararları sağlar” (Bourdieu, 1997: 91–92). Bourdieu’nün, titiz bir sosyolog olarak, çağdaş popüler kültür hakkında sahip olduğu önyargıların ötesine geçme zorluğunun ardında, “halka saygı” söylemi kılıfına bürünmüş bir ticari kültürel mantık / toplumsal çıkar suç ortaklığı ilişkisi ve bu ilişkiden doğmuş pragmatik (faydacı) aklın kültüre attığı esaslı bir “çalım” yatmaktadır. Nitekim popüler kültür alanı, salt üretim / yaratım süreci bağlamında yararcı mantıktan büsbütün arınmamış olmasıyla değil, aynı zamanda büyük ve biricik yapıtların üretildiği üretim / yaratım koşullarını tarihsel açıdan yavaş yavaş ortadan kaldıran bir sürece destek vermesinden dolayı da eleştiriye açıktır. Bourdieu’yu (1999) “artık kültürden ve kültürel etkinliklerden söz etmek mümkün müdür? Ya da daha ne kadar mümkün olabilecektir?” türünden sorular sormaya iten de yine aynı sahte kültürel gelişmelerdir. Kültürün artık insanal ve toplumsal var oluşa arabuluculuk edemeyecek bir nitelik kazanmasında “gitgide -kendini ‘minimum zamanda maksimum kâr elde etmek için mücadele’ şeklinde ortaya koyan- hızlı ve kâr hırısıyla uyarılmış yararcı mantık” (Bourdieu, 1999) etkili olduğu gibi, aynı gelişmeler, bir zamanların büyük yapıtlarıyla birlikte kolektif kültür üreticisi güçlerini de enerjisiz bırakmıştır. Çünkü “bugün müzelerde sergilendikleri şekliyle, bizim için klasik yapıtlar olan tüm edebi yaratımlar, sinemateklerde korunan tüm filmler, azar azar gazetelerin yasalarından ve özellikle de kâr mantığından bağlarını çözerek gelişebilmiş olan toplumsal evrenlerin kolektif çalışmasının bir ürünüdür” (Bourdieu, 1999). Bourdieu’ye göre, klasik yapıtlar çağını kapatan, teknolojinin güçlerinin ekonominin güçleriyle birleşerek, kazanç ve rekabet

yasalarıyla birlikte kültürel alanı işgal etmesidir. Dolayısıyla, düşünürün “kültürün tehlikede” [6] olduğunu haykırırken söylemeye çalıştığı da budur. Bourdieu’ye göre (1999), “tüm bunlar bugün tehdit altındadır; sanat yapıtının artık yalnızca bir mal olarak değerlendirildiği bir çağdayız. Yaratıcıların kendi hakları için güncel mücadeleleri ve yapıt hakkında nihai kararı veren yapımcılara karşı giriştikleri kavgalar, tüm bu çatışmalar, bir zamanlar ressamların *quattrocento ressamı* olarak [7] verdikleri mücadelelerden bu yana devam edegelen şeylerdir.” Şu halde, kültürel alanda verilen mücadelelerin günümüzde vardığı nokta – Bourdieu’nün yukarıda sözünü ettiği temel işleyiş fazlaca değişmemiş olmakla birlikte-, ortaya yeni “kültür üreticilerinin” ve ilişkilerinin çıktığı karmaşık bir çağı analiz etmeyi gerektirmektedir. Quattrocento ressamlarından günümüze –kuşkusuz yine yapıt hakkında nihai kararı veren benzer yapımcıların etkili varlığını unutmamak koşuluyla-, kültür üreticisinin aldığı yeni isimler, somut karşılıklarını iki yeni medya figüründe bulmaktadır: uzman ve iletişim danışmanı. Bourdieu’ye göre (2006), “ilki, yani uzman, bakanlık kulislerinin gölgesinde ya da think-thank kuruluşlarının sıraları içine gömülmüş olarak, teknik düzeyi yüksek dokümanlar hazırlayıp mümkün olduğunca matematiksel ve ekonomik bir dilde kendini ifade ederek gizlerken; diğeri, yani iletişim danışmanı, geçmişin üniversiter birikimini -en önemli misyonları Devlet’in ve işletmelerin yeni aristokrasisini politik tasarımlara dönüştürmek olan- egemenlerin hizmetine sunar.” Uzman ve iletişim danışmanının üniversiter (bilimsel) bilgiyi topluma yayma çabası, özünde masum bir çaba değildir; çünkü her iki figür de, özellikle medyadaki egemen söylemin, neoliberalizmin toplumsal “dünyayı olduğu biçimiyle yansıtabileceği” yönündeki tartışmalı iddiasına düşünsel cephaneye sağlamaktadır. Yine her iki figür, ticari kültür pazarının oluşumuna gitgide daha fazla katkıda bulunan bazı liberal sinik yazarlarla işbirliği içinde, kültürel alandaki “tutucu devrim”e giden yolu açan girişimlerin havarilerindedir. Bourdieu’nün kültürel üretim alanlarındaki sözünü ettiği tutucu devrimin uzantıları, kurumsallaşmış bir niteliğe sahip sanatçıların ortaya koyduğu “yeni kuşak” romanesk yapıtlardan, “biçimciliğin sonu”, “gerçeğe dönüş”, vb. izlekleri edebi alanda ‘ölümsüzleştirilen’ yazarlara varıncaya kadar oldukça geniş bir kuşatıcılığa sahiptir. Aynı tutucu devrimin yansımalarını tekelleşmiş yayıncılık kuruluşlarının başat kültürel eğilimlerinde de gözlemlemek mümkündür: “Edebiyat yayıncılığında olduğu gibi, büyük basın organlarında da hissedilen bir tekelleşme eğilimine, ticari mantığın genelleştirilmiş zaferi eşlik etmektedir (...) Açıkça denebilir ki, yayıncılık alanı gün geçtikçe kitap okumayan, ama satış listeleri hazırlamakta ustalaşmış kişiler tarafından yönetilmektedir” (Bourdieu, 1998: 11). Kültürel değeri kısa vadeli ticari tahvile dönüştüren kusursuz ve saf bir pazarın neoliberal ütopyasında, kültüre tahsis edilen yer, sermayenin pürüzsüz, sürtünmesiz

saydamlığı ile sınırdadır. Özellikle ekonomik ilişkilere egemen olanların kültürel ve simgesel sermayeyi satın alabilme yeteneği her zaman daha fazladır. Bourdieu’nün işaret ettiği şey, özünde budur. Söz konusu ütopyanın edebi ve kültürel “tutucu devrimi”, kökeni ne olursa olsun, her tür bilgiyi mutlaka toplumsal bir çıkara eşitleyen kapitalist ilişkiler yumağının bir ürünüdür ve bu ürün, gelecekte hükmedilmeye çalışılan kültür pazarının temel girdisi, hammaddesi, hatta çıktısıdır. Bu değişmez mantıksal döngünün sosyolojik inkârı, Bourdieu’nün kültürel seçkinciliği ile birleştiğinde, ortaya çıkan manzaranın –özellikle kültürel ürünler ve pratiklere yansıyan- “mide bulandırıcılığı”, “fazlasıyla sulandırılmışlığı” ve “bıkkınlık vericiliği”ni anlamak daha da kolaylaşmaktadır (Fiske, 1999: 151).

SONUÇ

Bourdieu, kapitalist küreselleşme sürecinde uygulamaya konulan mali kuralızsızlık (deregülasyon) politikalarıyla mümkün kılınmaya çalışılan kültürel programların dönüştürücülüğüne olan inancını yitirmiştir. Söz konusu kuralızsızlığa dayalı kültürel alanın mantığı, gerek içinde barındırdığı ve “tarihin inkârını hedefleyen bir felsefenin kilit taşı”nı oluşturan habitus’ların belirleyici varlığından dolayı, gerekse artık geçmişin rasyonel yaşam ve eylem programları öneren tarihsel koşullarının içinden doğmuş ilişkilerin geçerliliğini yitirmiş olmasından dolayı “tutucu”dur. Varlığını ve egemenliğini belli bir sürekliliğe ve kalıcılığa bağlanarak değil de, sürekli yenilenmeye ve değişkenliğe borçlu olan popüler kültür nosyonu da aynı mantığın bir ürünüdür. Kültür alanında verilen mücadele, bu anlamda belli bir kültürel forma meşruiyet temeli kazandırmak için verilen bir mücadeledir. Bourdieu’nün tasarladığı biçimiyle popüler kültür, kendi sembolik gücünü ve güç ilişkilerini aynı meşru kültür zemininde üreten, ya da daha doğrusu, egemen kültürel üretim tarzlarının ve tüketim pratiklerinin alt ve orta sınıfların gözünde meşru kılınması sayesinde elde eden bir “kültürel sermaye” bağlamında anlaşılabilir. Yine bu bağlamda, kültürel sermayeyi ellerinde bulunduranlar, -büyük ölçüde ekonomik sermayenin genetik aktarımı yoluyla- toplumsal ve simgesel güç ilişkilerinin belirleyiciliğini de ellerinde bulundururlar. Kültürel alanın kendisi, geç kapitalist dönemde özgürlük simgesi altında geçerli kılınmış yerleşik ilişkiler, düşünceler ve inançların bir tür meşrulaştırılma yeri olarak düşünüldüğünde, Bourdieu’nün sözünü ettiği anlamda kültürel pratikler, alışkanlıklar ve *yatkınlıkların* –üretilmiş ve üretici habitusların-, bizatihi toplumsal sınıfların kendisini de yeniden üretmesi söz konusudur. Çünkü meşruiyet kavramı, Bourdieu’ye göre, her bakımdan, keyfiliğin yanlış kavranılmasına yol açar ve yine aynı kavrayış nedeniyledir ki, toplumsal failer kendilerine yönelik tahakküme fazlaca direnmeden boyun eğme eğilimi içine girerler. Kendi politik, toplumsal ve simgesel

meşruluğunu, çıkarlarını dile getirdiği kişilerin ekonomik sermayelerinden alan kültürel alan, yüksek kültüre özgü incelmış beğeni yargıları ile *kitch* estetiğin tarihsel çatışmasının hüküm sürdüğü bir alan olduğu kadar, gerek popüler metinlerin aşırı “kolaycılığı”, gerekse yaygın ve dilsel bir alışveriş formu olarak iktidar ilişkilerinin gücüllüğünü içinde barındırır. Daha da önemlisi, popüler kültür biçimlerinin yaygınlığı ve meşruluğu, toplumsal dünyayı “olduğu biçimiyle yansıtmaya” iddiasındaki egemen (neoliberal) söyleme sosyo-politik bir gerekçe oluşturur.

Notlar

[1] “Zorunluluğun seçimi” ifadesi, en basit anlamıyla, alt ve orta sınıfların kültürel sermayelerinin sınırlandırılmasıdır. Söz konusu sınırlandırma, temelde naif biçimde işleyen siyasal bir sürecin sonucu olarak dayatılan bir tür “yanlış bilinç” şeklinde de okunabilir. Bu bağlamda, kültürel alanda “zorunluluğun seçimi” yanılışına maruz kalanlar, egemen değerlere boyun eğme koşullarını bizzat rıza yoluyla kendileri üreten alt ve orta sınıf üyesi toplumsal faillerdir. Fiske’ye kulak vererek söylersek, zorunluluğun seçimi, “işçi sınıfının her imgeden bir işlevi yerine getirmesini beklemesidir. Bu işlevi de hazzın, ahlakın ya da toplumsal sıradanlık normlarına göre değerlendirebilmeyi umar” Fiske, 1999; 171.

[2] Erdoğan’a göre, finans kapitalin ağına düşerek ve doğrudan kültür üretici sermaye lehine yeniden biçimlendirilip tanımlanmış bir popüler kültür algılamasında, halkın, bizzat kendi kolektif hayal gücü yoluyla ürettiği yaşama koşullarının tüm özgürlüğünü –düşünme, algılama, yaşama, beğeni, v.s.- fethetmesini ifade eden bir kültürel pratikler alanının “vahşice” gaspı söz konusudur. Egemen popüler kültürün, kendi sürekliliğini sağlama almak için halk kültüründen çaldığı şey, onun kültürel formlarının özgünlüğü, -dolayısıyla- halkın kaybedilmiş özgürlüğüdür. Erdoğan, 1999, 38.

[3] Bourdieu, düşüncelerimizi, yargılarımızı, gereği gibi seçim yapmamızı engelleyen “fast-thinking” kavramından söz eder; bu kavramın içinde yaşadığımız ve geliştığımız kültürü engellediğini belirtir. Fast-thinking, “hızlı düşünme” ya da “hızın içinde düşünme”dir; başka bir deyişle, “daima daha fazla hız, daha az düşünce”dir. Medyatik dil, özellikle de televizyonun dili, bu ilke uyarınca işlemektedir. Medyatik dilin hız kavramıyla bütünleşmesinin kaçınılmaz sonucu, düşünsel ve “kültürel fast-food”tur. Hız yüzünden, daha doğrusu, zaman baskısı altında ve vahşi rekabet koşullarında iş yapmak zorunda olan

gazeteciler, aldıkları enformasyonu doğrulayacak olanağı her zaman bulamadıklarından ve bir an önce “scoop” habere ulaşma kaygısı duyduklarından, çoğu zaman hızlı düşünüp hızlı biçimde karar vermek zorundadırlar. Bu durum da onları, kaçınılmaz biçimde, ciddi hatalar yapmaya, yanlış ve eksik bilgiler vermeye iter. Yine aynı olumsuz koşullarda iş yapıyor olmalarından dolayı, gazeteciler ve özellikle de TV gazetecileri gitgide birbirlerinden beslenen kişiler haline gelirler. Söz konusu “döngüsel enformasyon dolaşımı”, muhabirlerin, aldıkları enformasyonu haber kaynaklarından değil de birbirlerinden doğrulamaya çalışmaları biçiminde karşımıza çıkabileceği gibi, bir köşe yazısının doğrudan doğruya bir TV programının içeriğinde yansıma bulması, bir yazarın son çıkan yapıtının tanıtım yazısını bir “gazeteci dostu”na sipariş etmesi, bir gazetecinin başka bir TV gazetecisinin programına konuk olması ya da bizzat kendi TV programını yapması vb. kılıklara da bürünebilir.

[4] Bourdieu’nün “gel-geç olaylar” dediği, ayrıca tüm küresel medya alanında bolca örneklerini gördüğümüz “tele-vole”, “celebrity show” türü içerikten yoksun gösteri, manipüle edilmiş enformasyon, magazin ve özel yaşam öyküsü programları, v.s...

[5] Bilindiği üzere, özellikle tarihsel açıdan 1920’li yıllarda adına halk eğitim merkezleri, tiyatro toplulukları ve konferanslar düzenlenen proletkült kavramı, eski Sovyetler Birliği’nde, kültür, sanat ve düşünce alanında Stalin’e kadar etkisini sürdürmüş olan sosyalist gerçekçilik akımının, işçi sınıfının kültürel aydınlanmasına hizmet etmiş kültürel kanadını ifade etmektedir. György Lukacs’tan Ernst Fischer’e kadar pek çok edebiyat kuramcısının, “kültürel ve toplumsal çöküntü”nün tescillendiği başlıca ortam olarak tarif ettikleri kapitalist sistemin yazar ve sanatçıların “insanca gerçeğin yitirilmesine” dair yaktıkları ağıt, yeni bir *proletarya kültürünün* teorik dayanaklarından birini oluşturmuştur. Lukacs, tümüyle “bütün geleneklerden bağımsız, basbayağı laboratuarlarda üretilmiş yepyeni bir proleter kültür yaratılabileceği düşünür” kurarken, Fischer, “sanatın gerekliliği”nin, deyim yerindeyse, tıpkı bir büyü gibi, toplumun tabanına yaymak gerekliliğinin altını çizmektedir. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz: Fischer, *Sanatın Gerekliliği*, De Yayınları, İstanbul, 1968; Lukacs, *Birey ve Toplum*, Günebakan Yayınları, İstanbul, 1978.

[6] Bu konuda, Bourdieu’nün 13 Kasım 1998 tarihli *Le Revue française*’de yayımlanan “La Culture est en danger” başlıklı yazısına bakılabilir.

{7} “Quattrocento ressamı”, yaklaşık beş yüzyıl önce, ressamların, gerek yapıtlarının boyutuna ve içeriklerine özgürce karar verme hakkı, gerekse kullanacakları renkleri özgürce seçebilme hakkı elde edebilmek için verdikleri mücadeleyi simgeleyen bir deyim haline gelmiştir.

KAYNAKÇA

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max (1996), Aydınlanmanın Diyalektiği II, Çev. Oğuz Özgül, Ankara, Kabcı Yayınları.

BOLO, Jacques (2008), “Bourdieu, sociologue de la communication?”, www.exergue.com/h/2005-07/medias/faute02.html, (erişim tarihi: 17 Ocak 2008).

BOURDIEU, Pierre (1979), La Distinction: Critique social du jugement, Paris, Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre (1994), Les Raisons pratiques, Paris, Ed. du Seuil.

BOURDIEU, Pierre (1997), Les Méditations pascaliennes, Paris, Ed. du Seuil.

BOURDIEU, Pierre (1998), “Contre le fléau neo-liberal”, Entretien avec Pierre Bourdieu, Le Temps, 28-29 Mars, p:11.

BOURDIEU, Pierre (1999), “Les changes de survie de la culture”, Tages Anzeiger, 8 Décembre.

BOURDIEU, Pierre (2000), Televizyon Üzerine, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

BOURDIEU, Pierre & Wacquant D.J. Loic (2003), Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2006), Karşı Ateşler, Çev. Halime Yücel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2006), “Bourdieu / La vulgate planétaire”, <http://www.paris-philo.com/article-3540803.html>, (erişim tarihi; 17 Ağustos).

ERDOĞAN, İrfan (1999), “Popüler Kültür: Kültür Alanında Egemenlik ve Mücadele”, (der) Nazife Güngör, Popüler Kültür ve İktidar içinde, Ankara, Vadi Yayınları, s.18-52.

FABIANI, Jean-Louis (2008), “Peut-on encore parler de légitimité culturelle?”, <http://www2.culture.gouv.fr/deps/colloque/fabiani.pdf>, (erişim tarihi: 31 Ocak).

FISKE, John (1999), Popüler Kültürü Anlamak, Çev. Süleyman İrvan, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

GRIGNON, Claude & PASSERON, Jean-Claude (1982), Sur les cultures populaire, Les Cahier du cercom. Seuil, Paris, in Dominique Pasquier, “La ‘culture populaire’ à l’épreuve des débats sociologiques”, HERMES, no: 42, 2005, pp: 60–69.

KAHRAMAN, Hasan Bùlent (2003), Kitle Kùltürü Kitlelerin Afyonu, İstanbul, Agora Kitaplığı Yayınları.

KOZANOĞLU, Hayri, GÜR, Nurullah, ÖZDEN, Barış Alp (2008), Neoliberalizmin Gerçek 100’ü, İstanbul: İletişim Yayınları.

KÖSE, Hüseyin (2004), Bourdieu Medyaya Karşı, İstanbul, Papirüs Yayınları.

KÖSE, Hüseyin (2006), Medyatik Parodigma, İstanbul, Yirmi Dört Yayınları.

KÖSE, Hüseyin (2007), Alternatif Medya, İstanbul, Yirmi Dört Yayınları.

LITS, Marc (2003), “De la Pléiade à la Star Academy”, Louvain, no: 144, Décembre, pp: 12–14.

MATTELART, Armand ve NEVEU, Erik (2007), Kùltürel İncelemelere Giriş, Çev: Hüsnü Dilli, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

PASSERON, Jean-Claude (1994), “Littérature et sociologie”, in L’Art de la recherche, (J. Lautman et P.M Menger), Paris, La Documentation française.

SEMIR, de Vladimir (1998), “La Derive du journalisme”, Alliage, no: 37–38. <http://www.tribunes.com/tribune/alliage/37-38/semir.htm>, (erişim tarihi: 10 Ocak 2008).

SIM, Stuart (2006), Postmodern Düşüncenin Eleştirel Sözlüğü, Çev. Mukadder Erkan-Ali Utku, Ankara, Ebabil Yayınları.

PIERRE BOURDIEU’S THEORY OF SOCIAL ACTION*

Şinasi ÖZTÜRK¹

ABSTRACT

This paper focuses on a discussion of Pierre Bourdieu's theory of social action and his main concepts that are habitus, capital and field. Related to his theory, the conceptions of praxis and power are also analyzed. Praxis is the center of Bourdieu's theory of social action and power is the key concept to analyze society. Additionally, Bourdieu's sociological understanding, namely reflexive sociology, is discussed. Lastly, the second purpose of this paper is to make some connections between Bourdieu's conception of structure and Durkheim, Marx, and Weber's conceptualization of social action.

Keywords: Bourdieu, Social action, Habitus.

PIERRE BOURDIEU’NUN TOPLUMSAL EYLEM KURAMI

ÖZ

Bu makale Pierre Bourdieu’nun toplumsal eylem kuramı ve habitus, kapital (capital) ve alan (field) kavramlarının tartışması üzerinde odaklanmıştır. Bu kuram ile ilgili olarak praxis (praxis) ve güç/iktidar (power) kavramları da incelenmiştir. Praxis, Bourdieu’nun toplumsal eylem ve güç/iktidar kuramında (theory of social action and power) toplumu incelemede kullandığı temel kavramdır. Ek olarak, Bourdieu’nun toplumbilimsel yaklaşımı da, Reflexive Sosyoloji olarak adlandırılır, bu çalışma içerisinde tartışılmıştır. Son olarak, bu yazı Bourdieu’nun yapı kavramı (conception of structure) ile Durkheim, Marx ve Weber’in toplumsal eylem (social action) kavramlaştırmaları arasında bir bağ kurmayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelime: Bourdieu, Toplumsal eylem, Habitus.

Citation Information: ÖZTÜRK, Ş. (2020). Pierre Bourdieu’s Theory of Social Action, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 63 – 77.

Atıf Bilgisi: ÖZTÜRK, Ş. (2020). Pierre Bourdieu’nun Toplumsal Eylem Kuramı, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 63 – 77.

Başvuru / Received: 11 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 28 Ağustos / August 2020.

Derleme Makale/Review Article.

INTRODUCTION

Pierre Bourdieu, as a French sociologist, in his early career, affected from E. Durkheim and structuralist ideas. Bourdieu tries to combine Durkheim's functionalism and structuralism on his early studies. Nevertheless, he began to use dominantly Marxian and Weberian approaches in his theory by the time. By doing this combination, he aims to a new understanding, or a new way of analyzing society. He used this combined viewpoint not only in his theory, but also on his researches. His works are mostly on the areas of education, labor,

* Bu Makale, Muğla Üniversitesi’nin eski adıyla *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)* yeni adıyla *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi*’nin Güz 2005, Sayı 15’te aynı başlıkla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş halidir.

¹ Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. E-mail: sinasiozt@gmail.com ORCID Number: [0000-0002-9393-7163](https://orcid.org/0000-0002-9393-7163)

kinship, economic change, language philosophy, literature, photography, museums, universities, law, religion, and science.

The first part of the paper includes a discussion of social action and praxis conceptions, which are center themes of Bourdieu's studies. In Bourdieu's usage, socio-economic factors can be cited as objective influences operating within the field in which the center was situated, but the nature both of that field and of the center was the products of Bourdieu's reflexive project. The sustained production of empirical researches entailed a process of reproduction as much as did the transmission of cultural arbitrariness within the educational system. Practice was the culmination of pedagogy but, at the same time, the implementation of a program of practice involved the creative construction of institutional conditions for practical and authority and work (Munch, 1994).

Social Action and Praxis

The interrelationship between society and societal development is main concern of Bourdieu's conception of social action and praxis. Bourdieu's starting point for social action is the assumption that social action is praxis. He placed the praxis at the center of his approach and related it with the Marxist thought. This concept has two closely related meanings; first, it suggests action as opposed to philosophical speculation. Second, it implies that fundamental characteristic of human society is material production to meet basic needs. Thus, man acts on the natural world or works, and only secondarily thinks about it. In other words, this term refers that human action occurs on the natural and social world, and there is the transformative nature of action and the priority of action over thought (Bourdieu 1990a).

From this base, according to Bourdieu, praxis is more than social action that is seen as an isolated event. Praxis is an activity by which human individuals produce and reproduce society in its cultural, social, and economic dimensions. It has a mediary role between individual human action and societal development. The individuals' action by praxis becomes part of societal development. To make it more explicit, by praxis people produce, and reproduce their culture, social structure, and economic wealth. This production and reproduction process is also related with overall organization of economic production and reproduction (Bourdieu 1998a, 1990a).

The economic praxis, for Bourdieu (1987, 1998a), mediates between individual and collective interest of groups, class, on strata, such as workers, managers, bankers and governments; and it mediates between the social organization of economic production and reproduction of society's wealth. The result of this economic praxis is a certain level of

satisfaction or dissatisfaction of individual or collective interests, and the renewal the social organization of production and reproduction of society's economic wealth. This renewed level economic praxis leads to a change in economic wealth and distribution of wealth between individuals, groups, strata, and classes.

In these conceptualizations of social action, praxis and social development, it is obvious that, Bourdieu uses Marxist ideas of praxis. Over these bases, Bourdieu develops a dialectical theory of social development, which is core on praxis as the mediatory link between individual and collective action and social structure (social organization of the production and reproduction of society). Bourdieu takes the relationship between class habitus and current capital as realized within the specific logic of a given field as basis in the analysis of social practice. The agent's capital itself is the product of habitus. The habitus, for him, is "self-reflexive." It is animated in practice each time and it encounters itself both as embodied and as objectified history.

Habitus as Acquired Patterns

Bourdieu describes habitus as a set of acquired patterns of thought, behavior, and taste. Bourdieu uses this term to constitute the link between social structures and social practice (or social action). This concept offers a possible basis for a cultural approach to structural inquiry and permits a focus on agency. He defines habitus as; "the past which survives in the present", "immanent law.... laid down in each agent by his earliest upbringing", "The habitus.... makes possible the achievement of infinitely diversified tasks", "dominated by the earliest experiences" (Bourdieu 1977: 81-83, 87).

Bourdieu (1987, 1985) puts habitus as central idea of his theory of practice. By Habitus, he wants to transcend the opposition between theories and practice. In which case, he assumes theories which grasp practices exclusively as constituted. Shortly, habitus includes two important aspects structuring structures and structured structures. Both shapes and are shaped by social practice.

Bourdieu (1985) uses habitus as a system of general generative schemes. They are durable and transposable from one field to another. In this sense it is inter-subjective which means it is the place of constitution of person-in-action. At the same time, habitus is a system of disposition time, which is objective and subjective. Thus, habitus is the dynamic intersection of structure (objectivity) and action (subjectivity). In other words, it has a mediary role between society and individual.

Bourdieu analyzes the behavior of agents as objectively coordinated and regular without being the product of the rules on the place. He uses Durkheim's conscience collective, by transforming it as 'conscience, which is collectively constructed'. For Bourdieu (1977, 1998c), individuals, in their actions, incorporate social structure and organizations. Individuals do this by exteriorizing their individual interests, world-views, and dispositions to act. These renew social structure and organization as it is shared the same conditions, they develop the same habitus, while doing the people incorporates social structure and organization. In this sense, the concept of habitus can be related Durkheim's conscience collective. For example, Bourdieu's explanation of limited living conditions and limitation of people's scope for action in which people occupy the higher levels of societal space, is parallel to Durkheim's societal density and societal volume which are used to explain degree of conscience collective.

Alternatively, Bourdieu thinks that individuals' socially determined habitus is different from their individuality. An individual shares his/her habitus with the people who have been exposed to the same conditions of living. However, each individual passes through a unique interiorizing process. This makes up his/her individual personality and vision of overall social habitus. According to Bourdieu, same living conditions and same position in society lead to the same habitus. To say it in Durkheimian sense, in these conditions people develop same 'conscience collective'.

Moreover, Bourdieu's thinking of the habitus of social being brings together the interplay between agents, who are positioned in the symbolic realm of representations that can be termed as the exchange of meanings (1990a: 131):

"So the representations of agents vary with their position (and the interest associated with it) and with their habitus, as a system of models of perception and appreciation, as cognitive and evaluative structures which are achieved through the lasting experience of a social position. The habitus is at once a system of models for the production of practices and a system of models for the perception of practices."

Therefore, conceptualization of habitus can be defined on prepositions in that it contains the meanings given to social being through which individuals make sense of their world and with which they construct knowledge. The links with agents' position and interest are that Bourdieu builds into the social space or set of relations in which the habitus exists.

Pierre Bourdieu's Theory of Social Action

Lastly, habitus is a consistency of meaning between objective situation and position and subjective disposition to act, which can be called as elective affinity between class situation and position. This is the conceptualization of habitus to characterize the consistency between class situation and ethical convictions.

Capital as a Form of Power

Bourdieu begins his analysis of capital with Marx by the following definition (1986: 241):

"Capital is accumulated labor (in its materialized form or its 'incorporated', embodied form) which, when appropriated on a private, exclusive, basis by agents or groups of agents, enables them to appropriate social energy in the form of reified or living labor."

Bourdieu's usage of labor theory of capital is, in some way, similar to Marx's usage. Bourdieu describes the social world as "accumulated history".

Additionally he states that we can analyze the whereby they are accumulated and transmitted to succeeding generations (Bourdieu, 1986: 253):

"The universal equivalent, the measure of all equivalencies, is nothing other than labor time; and the conservation of social energy through all its conversions is verified if, in each case, one takes into account both the labor time accumulated in the form of capital and the labor time needed to transform it from one type to another."

On the other hand, different from Marx, he does not examine the historically specific conditions under which labor is abstracted into temporal units of measurement. For Bourdieu, labor time means simply amount of work, it does not include other specialties what Marx explains such as transformation of qualitatively different forms of work into a quantitative equivalent.

Although Bourdieu borrowed some ideas about labor and capital from Marx, his explanations are different at some points. For Bourdieu, capital is a source, form of wealth, which produces power. On the other hand, for Marx, capital is not only wealth, but also, a complex relation of production. This mode of production, capitalism, intensifies and expands the process of exploitation.

Bourdieu uses capital not only in economic sense but also he gives it some different meanings. For him, there are different forms of capital such as cultural, symbolic and social

(1987: 3-4; 1986: 245). This definition of capital reflects his multidimensional explanation of social phenomena. For him "The social world can be conceived as a multidimensional space that can be constructed empirically by discovering the main factors of a given social universe, or, in other words, by discovering the powers of forms of capital which are or can become efficient" (Bourdieu, 1987: 3-4). Economic capital is "immediately and directly convertible into money" (Bourdieu, 1986: 245), but cultural capital (educational credentials) and social capital (social connections) are not. Capital is a form of power. It is different from Marxian and formal economical terms. The concept of "cultural capital" is among Bourdieu's most distinctive contributions to critical theory.

According to Bourdieu, (1984: 128-129) it is a simple observation, which shows that cultural capital is full capital and understanding its logic as logic of capital (if specific to a particular field) offers direct analytical gains. Therefore, it is possible to understand both the structure of the social field and the various position takings within it in terms of the differing absolute volumes of capital held by particular agents and of the differing composition of particular agents' capital assets, which will be made up of varying proportions of cultural and economic capital. Therefore, class hierarchy and class alliances or disputes can be understood in terms of multi-dimensional space, rather than in terms of simple linearity. The notion of cultural capital's convertibility with economic capital also enables struggles within a particular class to be understood now as struggles over "the conservation or transformation of the 'exchange rate' between different kinds of capitals" (Bourdieu, 1998b: 34).

Bourdieu thinks that (1986, 1998), the conception of capital is the notion that entails the capacity to exercise control over one's own future and that of others. It serves, at the same time, to theoretically mediate individual and society is structured by the differential distribution of capital. On another level, individuals strive to maximize their capital. In this case, the capital gives chance to individuals to define their "social trajectory" (their life chances). Additionally, it serves to reproduce class distinctions.

Bourdieu focuses on social, cultural, and economic capital that they are interplay among each other. Economic capital is the most efficient form of capital. Bourdieu defines it as a characterizing trait of capitalism. It can be more easily and efficiently converted into symbolic capital, which is social and cultural capital. At the same time, symbolic capital can be transformed into economic capital. From this point it is easily be seen that, Bourdieu took effects of economy in the center of his analysis of modern society. It means, in a sense, he sees

Pierre Bourdieu's Theory of Social Action

material or economic determination over culture and society. This reminds us Marx's theory of base and superstructure.

Although the economics is crucially determining, for Bourdieu, it is symbolically mediated at the same time. However, the undisguised reproduction of economic capital would reveal the arbitrary character of the distribution of power and wealth. The function of symbolic capital (social and cultural capital), as Bourdieu thinks (1986, 1998), is to mask the economic domination of the dominant class and socially legitimate hierarchy. This process occurs by the way of essentializing and naturalizing social position. That is non-economic fields articulate with, reproduce, and legitimate class relations through misrecognition. For him, in this sense, status and class are interrelated. Bourdieu defines the process of obtaining from economic, social, and cultural production and reproduction by the individuals, groups, strata, classes, and societies as economic, social, and cultural capital. On this point, economic capital is constructed on money income as the form of wages or profits. Social capital is the intensity of social relationship, which a person can rely on. Cultural capital is the educational degree, which enable to demonstrate good taste for individuals' life style. Economic, social, and cultural capital constitutes symbolic capital if other people evaluate their possessions.

Bourdieu divides struggle into two types. The first one is real struggle, which is the struggle on distribution of economics, social and cultural capital among individuals, groups, strata, classes, and societies. The second one is symbolic struggle, which is the struggle on the evaluation of economic, social, and cultural achievements. This type of struggle occurs especially among classes, which rely on one or two types of capital.

Bourdieu compares each fields to a market in which individuals and collective actors compete for accumulation of capital. This analogy reminds us Weber's thought that places of each individual or group in stratification are determined according to their market positions. He makes another analogy between individuals or collective actors for economical, social, and cultural possession and calls them as investment material. In each market, the agent starts with a certain amount of capital and invests them. By this way, it has a chance to achieve in competition. For example, if an agent has more capital, this means it has more chance to be successful against to other agents who have less capital. It is crucial to remember that Bourdieu uses capital to refer to economic, social, and cultural things, such as money, web of social relationship, and education relatively.

Using Marxist sense, Bourdieu says, the conditions competition on these markets, economic, social and cultural, are not equal (Bourdieu 1970). The main reason for this inequality lays on historical evaluation of markets from hierarchically structured societies, which are stratified into lower, middle, and higher estates. On the other hand, agents can find a chance to achieve higher position or more capital. Thus, in each market, the balance may change over time. On that occasion, Bourdieu talks about a paradox. In each market, competition works in the direction of reproduction of inequalities, which was the result of traditional hierarchies and earlier phases of competition. This causes more production and innovation and improves everyone's living standard. Networks of social relationships expand for everybody. Cultural education expands for everybody's use. In this way, economic, social, and cultural living standards rise for whole society. Nevertheless, at the same time the competition for higher status by gaining more capital is highly intensified. In previous historical time, if someone had more capital, it means s/he has more chance to keep on that level his/her level of life. Likewise, if someone is born on lower level, s/he must struggle to be successful in a highly competitive market. Bourdieu explains this paradox by using the following statements (Bourdieu, 1970: 169-70):

"Economic, social, and cultural reproduction are permanently pushed a higher level of economic wealth, social solidarity, and cultural education, but at the same time economic, social, and cultural competition shifts to higher levels, and increases the demand to achievement. Competition intensifies, what appears to increase equality of opportunity ... turns out to be rising of the requirements for economics, social, and cultural achievement. The education that previously gave excess to top cultural distinction and top managerial positions is now a necessity for reaching middle-level distinction and appointments. We do not approach more equality in this way but only a reproduction of inequalities on higher levels of achievement."

Field as a Space of Conflict and Competition

Bourdieu uses this concept to analyze modern society as a space of conflict and competition (1998c). Field is an account of the multidimensional space of positions and the position taking of the agents whose position is the result of interplay between these people's habitus and their place in a field of positions. Agent's place in a field of positions is defined by the distribution of the appropriate form of capital. This positions range and nature varies socially and historically. Thus, Bourdieu uses idea of field to provide the frame for a 'relational analysis'.

Pierre Bourdieu's Theory of Social Action

Bourdieu distinguishes three fields in the social space in which praxis takes place and society is produced and reproduced. They are the social field, economic field, and cultural field. The social field is made up of groups, strata, and classes. The individuals belong to them according to their social origin, activity or dissociation and unfamiliarity with people. In this sense, the social production and reproduction of society is the production and reproduction of new relationships between people, associations, and dissociation, groups, strata and classes. This field also includes distribution and redistribution of them (1998c).

In the economic field, labor dealing with scarcity and competing for opportunities to acquire income, production and distribution of goods and services, and the exchange of goods and services are the process of building up wealth of society. Economic production and reproduction implies the distribution of the products among individuals, groups, strata, classes and societies.

The cultural field includes the acquisition of education, certificates, titles, world-views, product of arts, mass culture, sports activities, way of consuming, dressing, etc. In this sense, cultural production and reproduction of society are the production of the elements of culture. This field also includes distribution of them.

Each of these fields has their laws and each field guided by these laws. Actors play specific games on a certain field. These three fields also have some common features. All of them are the place of the production and reproduction of society for the distribution of their products. They are also places of societal praxis where individuals, groups, strata, classes, and societies produce and reproduce culture, social association, and economical wealth. The agents of societal praxis are also in competition over distribution of these products. Bourdieu puts his social analysis on the center of this competition or struggle.

Each field is semi-autonomous and determined by its own determinant agents, accumulation of history, logic of action and forms of capital. On the other side, capital may be transferred to another field. These fields are immersed in an institutional field of power. In other words, they may be transferred into the field of class relations. Moreover, these fields are the side of struggles.

Power as a Main Force

For Bourdieu (1977, 1986), power is the major force in social development and which relegates any other force to a secondary status. He has worked out a multidimensional view of power by differentiating economic, social, cultural, and symbolic capital as power sources. He

does not separate the concept of power from the concepts of economic, social, cultural, and symbolic capital. Power is the chance to enforce one's will even against the resistance of others at the same time. From this starting point, Bourdieu explains how the agents transfer the symbolic power into economic, social, and cultural power to be successful against to other agents who compete for the same achievements.

Power is fundamental for Bourdieu as it is in Weber. The relationship of power constitutes and shapes social field. Then, it involves domination and differential distribution. Lastly, it is always used in social relationship whether consciously or unconsciously.

Influences of Durkheim, Marx, and Weber on Bourdieu

In his study of Algeria, Bourdieu did a case study of a society in transition from traditional to modern. His focus was a cross-cultural change. In order to explain this cross-cultural change, he used analytical procedures. Doing this he used and test validity of Durkheimian, Weberian, and Marxist theories of social organizations.

In this study, he used mostly Durkheimian approach, especially conscience collective and transformation of mechanical solidarity to organic solidarity. Bourdieu simply transformed the concept of 'conscience collective' by arguing; it is a 'conscience that is collectively constructed'. His primary concern was the tribes that were to protection internal social ability. This concern was made crucial for the tribes by the poverty of their physical environmental and by the inadequacy of their technical resources. On this point, the social structures can be understood by locating human activity within the local ecological system.

In Algeria, his theoretical analysis of Algerian society was strongly affected from Durkheimian social analysis. According to Robbins (1991: 72):

"...Durkheimianism gained the ascendancy within French higher education as a result of an internal patronage which operated by means of 'clusters' of influence, ... for Bourdieu and Passeron, shoved every sign of being a superficial organizational sociology which imposed its own limitations on the phenomena which is observed. They were intent on retrieving the complexity of historical factors that shaped the progress of Durkheimian whilst simultaneously condemning the contemporary sociology which was incapable of appreciatory that complexity.... Bourdieu and Passeron wanted to retrieve a full comprehension of the institutionalization of Durkheimianism precisely".

Pierre Bourdieu's Theory of Social Action

However, on this point, Bourdieu suggests that the grand of positivist phenomenology is different from contemporary positivism and form contemporary structuralism because of his position like as Durkheim's original position. Both interested in historical account and reflection on the force of contingent institutional interference. On the issue of sociology of knowledge, Bourdieu accepts Durkheim, Marx and Weber's theoretical unification and he tries to construct unified sociology of knowledge (Munch, 1994). Bourdieu (1993b) believes that there must be clear-cut distinction between theory of sociological knowledge and theory of social system.

At the same time, he uses Weberian approach in relation to Puritanism and capitalism by the way of transforming its religious doctrine, which is secondary status since it is dependent on the willingness of individuals to accept its concurrence with behaviors. These behaviors functions as the primary roles of their social organization.

Bourdieu also uses Marxist analysis by focusing on economic conduct. He appoints economic conduct a secondary status. In this regard, he asserted that economic changes are symbolic actions. These symbolic actions are subordinated to the primary goals of the societies within which the transaction occurs.

Bourdieu explains three stages in the acquisition of a scientific knowledge of society, which is different from theory of social system (1977). The first stage is the primary apperception of phenomena. The second one is the delimitation of primary apperception and the consequent construction of sociological knowledge. The third one is the theoretical unification. In these stages, we can see the affect of Durkheim, Marx, and Weber. For example, in third stage, Bourdieu wants to use Durkheimian approach as an end in itself that allows for the description of relational structures. On this issue, he uses religion for sociological consideration that led him to bring together both Durkheimian hypothesis of social genesis of schemes of thought and the Marxist commitment to the facts of class divisions. For this purpose, as Robbins (1991: 94) states, Bourdieu suggests that, religion contributes to the imposition of the principles of structuration of the perception and thought of the world and, in particular, of the social world in proportion as it imposes a system of practices and representations whose structure, objectively founded on a principle of political division, presents itself as the natural/supernatural structure of the cosmos.

After studying Algerian society, Bourdieu states that; "in all actions in everyone's heart of a religious law which is lived at the same time as a rule which is imposed from outside and

as an inner guide to conduct.” (Robbins, 1991: 19) In the study of Mozambite cities, Bourdieu found that religious practice has the pragmatic effect of transforming constituted doctrine into lived experience. His explanations mostly carry Weberian analysis of Puritanism and capitalism. For him, the Mozambite commercial success and their doctrine could be explained in economic terms. Therefore, the poverty of the soil enforced resource to commerce. This caused an emphasis on virtues, which were enforced by dogma. In other words, by using Weberian ways of explanation, Bourdieu expresses that with some kind of autonomous validity the doctrines prepared the Mozambites for their economic success. On the other hand, he uses Marxist explanation by saying that economic conditions and relations relatively determine social action. He puts religious doctrines into secondary status by this way, because it is dependent on the willingness of individuals.

Bourdieu is affected from Weber’s theory of art perception with the conceptual framework of fields. In his early studies (in 1960s and 1970s), he used ways to understand the relationship between the production and consumption of art objects in history. Therefore, he also tried to understand the social usage of those objects in the present. For him, after the 19th century intelligentsia freed them from church and this freedom led them into artistic activity that was established itself as an economic activity. For illustration, art became commodity, which was produced and consumed (Bourdieu, 1984). Thus, artists define their power according to market relations. To put it in other way, the more the art market become it an independent economy, the more it become essential for artists to distinguish themselves within that market in order to make their works marketable.

Bourdieu's Contribution to Sociology and Conclusion

Bourdieu’s first contribution to sociology is his analysis of the mediation of social structure and individual action by praxis and of social structure and praxis by the habitus of individuals. This study is an interpretation of social structure and individual action and the ongoing reproduction of individual and society. This analysis can be named as a theory of structuration (which means pointing out how social structure and the individual personality are produced), reproduced, and transferred in praxis. Praxis refers here as mediating link between them.

Bourdieu's another contribution is to relate power to the economic, social, and cultural fields and to generate a complex understanding of the working of power, paying particular attention to its economic, social and cultural resources. In this way, Bourdieu's theory can be considered as theory of economic, social, and cultural production of power (Robbins 1991).

Pierre Bourdieu's Theory of Social Action

This theory explains how the production and reproduction of power work in economic, social, and cultural terms. Bourdieu distinguishes the internal laws of each field due to their structural limits on achievement in the power game in those fields. It is structuration of power game by the laws of economic, social, and cultural fields (Calhoun and M. Postone 1993).

Beside these, Bourdieu tries to develop an approach to the production of sociological knowledge. For this reason, he analyzes individuals in three lines of inquiry that he names as three intersecting lines. These are; first, relationship between social structure and individual in which he tries to abstract the gaps between subjective and objective dimensions of social life. This is the gap between embodied, practical knowledge and apparently objective structures, which are agreeable to theoretical understanding. Second, he delineates and classifies the reflexivity concept. Third, he develops the notion of interrelationship of social structure, systems of classification and language.

Over these viewpoints, he began to construct a new theory on cultural practice. His result is that such a theory can be developed only if the analysts are able to transcend inherited opposition and dichotomies, and the limitations of vision, which always entails. In this theory, he tries to develop an unorthodox theoretical approach. In this sense, this theoretical approach seems a critique of classical theories. For Bourdieu, an opposition between subjectivist and objectivist approaches characterizes classical social theories. Subjectivist viewpoints focus on centered beliefs, desires and judgment of agents, and these approaches consider these agents endowed and empowered to make the world, and act according to their lights. Contrarily, objectivist viewpoints explain social though in terms of material and economic conditions, social structure, and cultural logic.

Bourdieu, in his books *Outline of a Theory of Practice* and *The Logic of Practice*, tries to find a mediary way between objectivist and subjectivist approaches. Thus, he connects objectivism to especially structuralism that depends on understanding and orientations to subjectivism especially Sartre's phenomenological approach, which reflects to explore the objective social conditions that produce subjective orientations to action. Bourdieu tries to combine these two approaches to grasp social life. Social life must be understood in terms that do justice to objective material, social, and cultural structures, to the constituting practices and experiences of individuals and groups (Munch, 1994).

From this starting point, for Bourdieu, to transcend the opposition between science and its object, we have to accept science and scientists as part and product of their social life and

universe. To share this objective-subjective dichotomy, he suggests a reflexive science of society, and tries to formulate a reflexive approach to social life which is, in fact, an ongoing attempt to overcome theoretically the opposition that have characterized social theory. Lastly, Bourdieu adapted different strategies to sustain a school of thought and an associated group of research in mid of the 1970's.

In summary, Bourdieu formulates a reflexive approach to social life. This social life uncovers the arbitrary conditions of the production of the social structure and of those attitudes, which are related to it. His formulation bases on three conceptions: habitus, capital, and field. In his analysis, he connects these three concepts and a notion of emancipation. Therefore, for Bourdieu, the study of human life must include meaning of human actions. He seeks to clarify the social and cultural reproduction of inequality by analyzing process of misrecognition, and by investigating how the habitus of dominated groups can cover or mask the conditions of their subordination. Bourdieu uses reflexive approach. Thus, for him, there is no point outside the system from which one can take a neutral and/or uninterested perspective.

As overall viewpoint, Bourdieu highlights critical theory by stating the project of social theory that undertakes simultaneously critique of received categories, critique of theoretical practice, and critical substantive analysis of social life (Calhaun, LiPuma, and Postone, 1993: 18).

Lastly, Bourdieu carries on his theoretical approach to Durkheimian structural functionalism, and Marxist and Weberian critical perspective to investigate and define social action. Therefore, he can be named as mediator of micro and macro perspectives, and subjective and objective approaches because of his analyses of social structure and social action at which he investigates social action by dividing it into correlated areas of economy, society, and culture.

REFERENCES

- Bourdieu, Pierre and J.D. Reynaud. (1974). "Is a sociology of action possible?". In *Positivism and Sociology* ed. Anthony Giddens. London: Heinemann.
- Bourdieu, Pierre. 1970. "The Berber house or the world reversed". *Social Science Information* 9(2), 151-170.
- Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*; Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre. (1962). *The Algerians*. Boston: Beacon Press.

Pierre Bourdieu's Theory of Social Action

- Bourdieu, Pierre. (1975). "The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason". *Social Science Information* 14(6), 19-47.
- Bourdieu, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. (1979). *Algeria 1960: The Disenchantment of the World, the Sense of Honour, the Kabyle House or the World Reversed*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre. (1981). Men and machines. In *Advances in Sociological Method and Methodology*. Ed. K. Knorr-Cetina and A.V. Cicourel. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bourdieu, Pierre. (1983). "The field of cultural production, or: the economic world reversed". *Poetics* 12, 311-356.
- Bourdieu, Pierre. (1988). *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. (1989). "From the sociology of academics to the sociology of the sociological eye". *Social Theory* 7(1), 32-55.
- Bourdieu, Pierre. (1990a). *The Logic of Practice*; California: Stanford University Press.
- Bourdieu, Pierre. (1990b). *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre. (1993a). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press; New York: Columbia University Press.
- Wacquant, Löic J.D. (1992). "How to read Bourdieu" in *An Invitation to Reflexive Sociology*, by Pierre Bourdieu and Löic J.D. Wacquant. Chicago: University of Chicago Press, pp.261-264.

SOCIAL TOPOGRAPHY AND CLASS ANALYSIS: THE RELATIONAL SOCIOLOGY OF PIERRE BOURDIEU*

*Özgür BUDAK***

ABSTRACT

With the increasing fragmentation and proliferation of different social lives, class analysis has more daunting tasks and challenges to overcome. This diversity and fragmentation in social hierarchy has brought new discussions that are paving the way for a sociological outlook that can grasp the complex nature of late capitalist societies. Bourdieu's theory of capital and social hierarchy occupies a central place within the contemporary discussions. His conception of capital, social field and power provides a wealthy set of tools to utilize. At the same time, those theoretical designs have led to methodological debates on Bourdieu's intentions and lineage with other sociological traditions such as Marxist, Weberian and Phenomenological theories. Among the discussions, the central role must be given to the notion of relationality, a crucial attempt in Bourdieu's conception of class hierarchy as social space. Without the stress on relationality, Bourdieu's complex terminology cannot be organized sufficiently to answer the questions; "what is social hierarchy and how it operates?". The article aims to discuss the linkage between the key concepts on class analysis to portrait the relational character of social space and its relevance with the class hierarchy in modern societies.

Keywords: Bourdieu, Social Space, Relationality, Habitus, Social Class

TOPLUMSAL TOPOGRAFYA VE SINIF ANALIZI: PIERRE BOURDIEU'NUN İLİŞKİSEL SOSYOLOJİSİ

ÖZ

Toplumsal hayattaki artan fragmentasyon ve çeşitlenme sınıf analizinin karşısına yeni zorluk ve mücadeleler çıkarmaktadır. Toplumsal hiyerarşide gözlenen bu çeşitlenme ve parçalanma yeni sosyolojik bakış açıları konusunda tartışmalara yol açmış; bu tartışmalarla geç kapitalist toplumların karmaşık yapısını kavrayabilecek bakış açılarının geliştirilmesi hedeflenmiştir. Bourdieu'nun sermaye ve toplumsal hiyerarşi kuramı bu güncel tartışmalarda merkezi bir yer işgal etmektedir. Sermaye, toplumsal alan ve iktidar kavrayışıyla Bourdieu zengin yöntembilimsel araçlar sağlamaktadır. Aynı zamanda, bu teorik tasarımlar Bourdieu'nun genel hedeflerini ve Marksist, Weberyen yâda Fenomenolojik teorilerle ilişkisini öne çıkaran tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmalarda, merkezi rol Bourdieu'nun toplumsal sınıf ve alan kavrayışında hayati bir öneme sahip olan ilişkisellik kavramına verilmelidir. İlişkisellik kavramına vurgu yapmadan Bourdieu'nun karmaşık terminolojisinin "toplumsal hiyerarşi nedir ve nasıl işler?" sorularına yeterli yanıt verebilecek şekilde bir araya getirilmesi güç gözükmektedir. Makale bu noktada, sınıf analizinin anahtar kavramlarını tartışmaya açarak modern toplumlarda toplumsal alan ve sınıf hiyerarşisinin anlaşılmasında ilişkisellik kavramının oynadığı rolü göstermeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Bourdieu, Toplumsal Alan, İlişkisellik, Habitus, Toplumsal Sınıf

Citation Information: BUDAK, Ö. (2020). Social Topography and Class Analysis: The Relational Sociology of Pierre Bourdieu, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 79 – 101.

Atf Bilgisi: BUDAK, Ö. (2020). Toplumsal Topografya ve Sınıf Analizi: Pierre Bourdieu'nun İlişkisel Sosyolojisi, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 79 – 101.

Başvuru / Received: 12 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 17 Temmuz / July 2020.

Derleme Makale/Review Article.

* Bu makale yazarın daha önce *Ege Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*'nin 2010 yılı 22. Sayısında aynı başlıkla yayımlanan çalışmasının gözden geçirilmiş halidir.

** Ege Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fak. Uluslararası İlişkiler Bölümü, İzmir/Türkiye.

E-mail: ozgur.budak@ege.edu.tr, ORCID Number: 0000-0002-2857-2006

INTRODUCTION

Studying on a specific class' social character or its relation with other classes requires a set of conceptual justifications and the proper description of the object of inquiry. This need dramatically increases when the object of analysis is middle class or a fraction of middle class. The concept of middle class is found ever compassing and analytically inefficient by several social scientists since it embraces a wide scope of social groups; and especially if the analysis is on the class structure around financial corporations a conceptual clarification is crucial since the executive managers, management trainees and secretaries are members of the "middle class". These occupational groups have their specific class character, lifestyles and fault lines with the neighboring social groups. Although popularly all white-collars are considered middle class, sociological investigation requires the differentiation of layers within white-collars. As John H. Goldthorpe (Goldthorpe, 1980) separates the service sectors' different social layers the senior managers and professionals are different from the subaltern service class of teachers, junior managers, routine non-manual workers or secretaries. Pierre Bourdieu follows the same differentiation while defining the life-style assets of the middle and upper-middle class in French society (Bourdieu, 1996: 262-264). Although the approaches dealing with classes from the angle of the ownership of certain objective economic properties or labor conditions tends to argue that the notion of middle-class is obsolete since many white-collar workers are employed in conditions equal or inferior to the blue-collar (Braverman, 1974) such an analysis ignores the position takings and symbolic struggles (on the basis of consumption, education heritage, moral self representation) within the class hierarchy. A corporate manager in a multinational organization may be seen a none-capital owner working for wage; however apart from being in a significantly high economic and cultural status (especially when compared with the secretary) he/she behaves as a capital owner since he/she is the representative and the administrator of a specific employer. Apart from being in the service sector and falling in the widening social group between the classical formula of capital owners and none-owners the cohesion of middle-class as a reasonable object of analysis is in doubt. However the complex inner strata and the relations among them make the relevant social groups as key actors in the social and political struggles in ever changing society.

The social struggle between the social groups within the middle class and the symbols of social mobility among classes are increasingly becoming cultural and moral in character. As Featherstone (Featherstone, 1988) points out this transformation makes the consumption

matters (not in a narrow sense as meta-money exchange but as a system of expressions ones capability of behaving, talking or living in a certain way apart from or similar with the others) as a suitable area for defining and analyzing the ontological character of the social positioning of social agents. Therefore apart from a mere economic exchange, class hierarchy stems from a social interaction instrumental in creating a sphere of lifestyle, self-actualization and self-expression, which in turn constructs a “symbolic market of physical consumption” (Douglas, Isherwood, 1980: 10). Therefore consumption should be held and analyzed not as a matter of meta-exchange, but means of acquiring and expressing competence in a certain context of a lifestyle. In the recent studies, analyzing the social structure and mobility within the middle class, the interclass and intra-class boundaries are increasingly defined by the modes by which agents investing in acquiring competences. The adoption and expression of these competences on the one hand serves as a self-actualization and a sense of belonging to a social group, on the other hand a producer of social boundaries with the other groups in social hierarchy (Preteceille, Terrail, 1985:11-12).

The analysis of lifestyle or the consumption patterns, which can be observed in several ways- from the institutionalized forms like education to the most routine means of behaving like *gourmet* or the symbols of high competency on art and decoration- requires an analysis which can handle the complex character of these routines; and apart from the theoretical ready made concepts, this analysis should be capable of deciphering the most subtle and misrecognized ways of social struggle empirically. Therefore we need a sociological methodology, which can assess the ontological character of the cultural differences in class relations; a process, which cannot be understood by mere allocation of economic assets but is achieved by a continuous cultural cultivation (Bourdieu, 1996: 1-5). At this point the social theory proposed by Pierre Bourdieu offers a great debt and scope for a scholar studying on those social practices since Bourdieu’s ethnomethodological understanding of culture is capable for the in debt analysis of social practice; secondly his conceptualization of the social agent practicing an positioning in a certain system of fields can assess the relative autonomous character of different social spaces (with their distinct capital compositions) in multi-class society; furthermore the notion of habitus is a key concept useful in understanding the regulating mechanisms of several mode of internalized competences.

The Social Space and the Types of Capital

In his article “the Social Space and the Genesis of Groups” Bourdieu proposes an analysis of social space to understand the notion of class and avoid the understanding of class as a substantial notion; class as the total of statically calculated population of economic property owners (Bourdieu, 1985: 723) . For Bourdieu, in order to escape the substantialist perception of class, one has to look at the system of relationships among social agents and certain combinations of power assets (later defined capital) and a general autonomous framework (a framework which is elaborated under the concept of “field”) of the structural distribution of these assets. Bourdieu argues that the social world can be represented “as a space (with several dimensions) constructed on the basis of principles of differentiation or distribution constituted by the set of properties active within social universe” (Bourdieu, 1985: 724), therefore the spatial analogy, in Bourdieu’s methodology, constructs a picture of relationships between the social agents (as agents practicing in a certain framework of aims and potentialities), their social positioning (the properties taken or inherited) and the emergence of an inertia (of similar practices) which can be presented as the dynamics of social groupings. The importance of the notion of social space is that it is based on the logic of the differentiated character of types of capital. Here a certain type of capital is defined as the active assets of a certain social space, which are taken or expressed as rare properties either related to the structural logic of the context or the participating social agents. The differentiated sets of capital and their articulation have a pivotal role in Bourdieu’s theory of class. However, aside from being a capital articulation process, their importance in the perception of social space lies in the dimensionality of the class groupings in a certain society. In order to identify a class structure in a given society the constructed social space based on three coordinates: global volume of capital, composition of capital and social trajectory. Those categories are “obtained by cutting up sets characterized by the similarity of their occupational conditions within a three dimensional space” (Bourdieu, 1987: 6); in such a way Bourdieu aims to identify the active set of properties or types of capital for social agents who share similar occupational positions (Bourdieu, 1985: 724). However this does not mean that Bourdieu reduces class to occupational groupings, but rather he tries to identify the different set of properties and strategies obtained and used by the social agents and, find the regularities existing or none-existing within certain occupational fault lines.

In a way the notion of social space in Bourdieu can be seen as a “market” which is based on a kind of interest oriented action. Agents acting in social space orient their practices

through the positions containing the more profitable properties and, suitable means for transforming the capital into more effective or valuable forms. This system indicates a market of relations, which is far from the mere utilitarian logic of economism. In David Swartz words Bourdieu “extends the logic of economic calculation to all goods, material as symbolic, that presents themselves as rare and worthy of being sought after in a particular social formation” (Swartz, 1997: 67); and this argument indicates that the notion of capital contains the struggle for classification and legitimation, apart from the utilitarian and transhistorical logic of economic calculation. A capital is a capital as far as a certain power relation among social groups makes it a “good” of rarity and thus value, therefore the scope of study should be the position takings within this classificatory struggle rather than the taken for granted pursuit through capital. Social agents and their respective social groupings invest in particular assets and represent those assets as worthy of being held, thus transforming them into active properties, the ownership of such properties is as significant as the transformative power of the property owners¹.

... The fact remains that socially known and recognized differences only exists for a subject capable not only perceiving differences but of recognizing them as significant, interesting i.e. only for a subject endowed with the capacity and inclination to make the distinctions that are regarded as significant in the social universe in question. (Bourdieu, 1985: 730)

Such a social space of so called “political economy of symbolic power” (Swartz, 1997: 67) inserts the conflictual and complex character of capital structure and the various form of strategies and practices held by social agents into the class analysis. Here capital exists as a form of power, individual and groups draw upon a variety of cultural, social or

¹ The term of “investment” or “interest” which are frequently used by Bourdieu for social space caused some criticisms of utilitarianism and economic reductionism arguing that Bourdieu’s conception of social space and market of different capital types is a modified version of the classical utilitarian and functionalist theory, if not one of them. See, Richard Jenkins, “Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism” *Sociology*. 23 (4); Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, (London, Routledge, 1992); or Alain Caillé, “La Sociologie de l’intérêt est-elle intéressante?” *Sociologie du Travail* 23 (3). However Bourdieu argues that the term of interest or being interested signifies the will and the ability to participate the “game” of position takings in a particular social formation, therefore the invested individual indeed a social agent practicing in social space who has the ability and will to obtain and transform the configuration of power assets in the respective market. Therefore investing in an active property never intends to explain the power maximization of the *homo economicus*, but rather points out the emergence a social agent with competence of obtaining and internalizing the temporary rules of the field. See Bourdieu, “The Social,” .

symbolic resources in order to maintain and enhance their positions in the social order. Following Swartz's interpretation we can argue that, a source becomes capital when it functions as a "social relation to power", The analysis of social space can be described as a general science of the various forms of capital and laws of their convertibility (Swartz, 1997: 73-78).

In social space the global volume of capital is the total capital of certain type, which is obtained or aimed by the social agents; the composition of capital is the relative percentage of types of capital characterized a certain social agents' position in social groupings (Joppke, 1986: 57). Main types of capital generally used by Bourdieu in order to identify the class structure are economic and cultural capital. Here cultural capital refers to cultural knowledge "as a resource of power used by individuals and social groups to improve their positions within the social class structure" and exists in two forms; as the institutionalized form legitimated and registered type of capital like the educational titles, and the internalized or incorporated form which functions in bodily routines like speaking, walking, dressing or eating.

On the one side there is a predominantly economic capital (property, assets, titles to property, high income) which is also endowed with symbolic properties this economic capital can be invested (*in the realm of culture*)... on the other side there is capital of the cultural kind which can be empirically measured by the possession of educational credentials, the ownership of "high" cultural goods and titles to cultural nobility. (Wacquant, 1993: 23)

Therefore the notion of capital refers to a potential power asset achieved, preserved and transformed in order to maximize a social agent or group's position in social space. Bourdieu calls capital "active property" to underline its spatio-temporal character. For instance, while the investment of art does not occupy a central place in the symbolic struggle between the manual labor and the petit-bourgeoisie, it is one of the most crucial properties defining the symbolic struggle between the upper class (i.e. the employers and the capital owners of corporations) and the upper-middle class (i.e. the executives, artists, or academics) in French society (Bourdieu, 1996: 260-317). Therefore capital, for Bourdieu, is not an ever-compassing theoretically ready-made notion. Contrary it makes sense in a specific logic of certain social space, a notion only achieved by ontological investigation:

The active properties that are selected, as principles of construction of the social space are the different kinds of power or capital that are current in the different fields... The

position of a given agent within the social space can thus be defined by the positions he occupies in the different fields, that is, in the distribution of the powers that are active within each of them. (Bourdieu, 1985: 724)

One's place in a social space contains agent's intrinsic properties (their condition in Weberian sense) and the relational properties (their position) interacting with other positions. This understanding of social struggle correspondences with Max Weber's perception of class struggle as an entirely "competitive effort by social groups to appropriate as many means for the realization of life-chances" (Joppke, 1986: 56), and the inertia of the realized life-chances in a social space signifies the status groups which turn out to be "social classes" as the division of labor is highly integrated with the lifestyles, and behavioral patterns. Like Max Weber's notions of *Klasse* and *Stand* Bourdieu analyzes the social space as a zone intermediating between the objective conditions (the distribution of active properties) and their subjective appreciation (means of acquiring and expressing competence), therefore dialectically constructing class inertia without explicit conscious aims. In such a way as Joppke (1986:54) argues the "classes are internally connected to *classifications*" like symbolic patterns². Here the notion of classification of life chances does not necessarily refer to institutionally legitimizing mechanisms like educational system or museums but a continuous internalization of certain cultural codes guiding agents' behaviors in social space. For Bourdieu, concerning a certain social field, it is possible to observe a regularity of those internalization (in the sense of acquiring knowledge and competences) and externalization (in the sense of communicating classification mechanisms) processes among the social agents occupying the similar objective conditionings. If there is a strong correlation between the systematization of life styles and the proximity in social space; for Bourdieu, we can talk about the existence of a class. This class is no more the same concept as the class economic power or the statistical aggregation of properties or as class on paper but a constructed class,

² Concerning the different forms of cultural properties Paul Di Maggio distinguishes cultural goods from cultural capital in order to emphasize the process of legitimation and registration of certain properties as capital. Thus, cultural goods are "goods and services that are predominantly symbolic and aesthetic in character"; Di Maggio distinguishes cultural resources, which include any form of symbolic mastery from a special form of resource, cultural capital, which is "proficiency in the consumption and the credibility in a certain prestigious goods and services. Thus a cultural good can be registered and obtained as a capital by a specific class, before this it represents potency within the social space. Paul Di Maggio "Social Structure, Institutions, and Cultural Goods: The Case of the United States" In *Social Theory for a Changing Society*, eds. Pierre Bourdieu and J.S. Coleman (New York: Westview Press, 1991)

which is based on the ontologically validated relations within a social space (Bourdieu, 1985: 725). In order to challenge the theoretical apriori which, the Marxist tradition has a tendency to rely upon³ Bourdieu's agenda is to connect the interaction between the conditions of existence (the inherited distribution of power assets) and the position takings of the social agents (cultural excellence, moral self-presentation, self improvement or refinement of the body etc.), while doing this to investigate the active properties or the stakes in a given social space- the so called types of capital:

Classes, in the logical sense of the word, i.e., sets of agents who occupy similar positions and who, being placed in similar conditions and subjected to similar conditionings, have every likelihood of having similar dispositions and interests and therefore of producing similar practices and adopting similar stances. (Bourdieu, 1985: 725)

As we mentioned before, concept of social space requires differentiation of capital types. Although, related to the field in which they are taken as active properties, there are several types of capital like educational⁴ or informational, the main classification is economic, cultural and social (or socioeconomic) capital. Here social or socioeconomic capital refers to the "membership in social groups and the profits that can be appropriated by the strategic use of social relations" (Joppke, 1986: 60) improving one's position. To summarize, the upper class employers' high level of income is a key for the access to the circles that are validated as the "places with high prestige" like golf or yachting clubs. Here the relationship or transformation from the pure economic welfare to social capital overshadows the existence of the cultural capital since the social positioning of the upper class agent relies more on the economic resources; however class fractions which are relatively lower in income (like academics, artists or high level white collars) tend to invest significantly on cultural properties (intellectual improvement, artistic innovations etc.) therefore changing the relative composition of capital for their social positioning. (Bourdieu, 1996: 260-267)

Bourdieu generally draws upon four generic types of capital. Those generic types contain more specific ones, i.e. cultural capital includes the educational registration and

³ Such a problem can be observed in the long debate between the objective conditions, the so called structure and the subjective factors or motives which paves the way to a duality of total determinism or voluntarism.

⁴ In Pierre Bourdieu, *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, (Cambridge, Polity Press, 1996) Bourdieu analyzes the educational system of reproduction of class hierarchy in France and shows how the dominant classes' inheritance mechanisms are associated with the institutional credentials.

inheritance mechanism thus it is transformed into educational capital in relevant fields. Those generic types of capital are:

- i. Economic capital (money, property)
- ii. Cultural capital (cultural goods and services, educational credentials, cultural competences and classificatory systems)
- iii. Social capital (acquaintances and networks)
- iv. Symbolic capital (legitimation)⁵

Cultural capital as the central concept for the construction of a life-style for a certain social group refers to a wide variety of goods and competences like verbal facility, general cultural awareness, aesthetic preferences, information about school system, educational credentials (Swartz, 1997: 78). By the mechanisms of achieving and incorporating elements of cultural capital, a social class or class fraction constructs a vision of world justified by the moral excellence and the sense of honor apart from the naked hierarchy of owners of economic resources; a life style as a second nature generally corresponding with Weber's conception of *stande*. Thus, legitimate manner's "owe their value to the fact that they manifest the rarest conditions of acquisition, that is a social power over the which is tacitly recognized as the supreme excellence" (Bourdieu, 1996: 71). Following Swartz's (1997: 78) classification, we can argue that cultural capital exists in three states:

- i. Institutionalized form (like the educational credential system certain elements of cultural competency is registered and preserved in a general system of juries and formal authorities)
- ii. Objectified form (i.e. books, works of art, scientific instruments that require special cultural abilities to use)
- iii. Embodied state (with the ensemble of cultivated dispositions social agents unconsciously or semi-consciously construct a perception of word, a system of patterns of behaving)

⁵ Although symbolic capital is named among the main generic types of capital it is useful to differentiate it from the other ones since other types of capital have more or less resources or highly valued assets which have a considerable objectified dimension, symbolic capital is the legitimizing mechanism or the means by which a certain cultural code or good is recognized and legitimized either by the institutionalization or bodily incorporation. Therefore it will be described in more detail in the following section.

The embodied state of capital is one of the most significant contributions of Bourdieu under the term of *habitus*. Since for Bourdieu the incorporated forms of cultural goods are the most routine and subtle ways of drawing fault lines with another classes, the analysis of a certain class cannot be done without the proper clarification of the system of dispositions corresponding that classes' objective conditions. Against the theories of “shared beliefs and value systems”, for Bourdieu culture is not inculcated as so much cognitive information (knowledge, values, beliefs) but rather, “it is learned with the body and is incorporated into ways of doing things (standing, speaking and eating)” (Codd, 1990: 208). In order to analyze the ontological validity of a certain class' existence in respect to other class – since the social space is relational its existence can only be assessed by its strategies and struggle with the other classes, one has to understand the modes of acquisition, incorporation and reconversion of social agents' power assets and, clarify the connection between the most so called subjective level bodily and mental schemata and the inertia of life-style signifying the existence of the sense of a certain class or class fraction:

The aim of “Distinction” is to determine how the cultivated disposition and cultural competence that are revealed in the nature of the cultural goods consumed, and in the way they are consumed, vary accordingly to the category of agents and the area to which they are applied. (Bourdieu 1996: 19)

The analysis of the of the interplay between the objective conditions and agent position takings and the transformation capital types the differentiation of the composition and volume of capital, for Bourdieu, helps to avoid three shortcomings generally observed in the social theory:

- i. Tendency to privilege substances at the expense of relationships, “with the intellectualist illusion that leads one to consider the theoretical class, constructed by the sociologist, as a real class, an effectively mobilized group”. (1996: 723)
- ii. Economism, which reduce the multi-dimensional character of the social space solely on the economic field.
- iii. Objectivism, which leads to ignore “the symbolic struggles” in different fields.

Rather than a notion of class seeking the characteristics of a certain social grouping in the existence of substances like the economic power or the amount of private properties, Bourdieu's social class relies on the proximity (of relevant social agents) in social space, the

configuration of the relationship between social agents practicing in a certain field (Bourdieu, 1987: 6).

One of Bourdieu's key concepts is symbolic capital, which is referred in order to explain the power mechanisms of certain capital acquisition and transformation processes. Although symbolic capital sounds to be an other type of active property, a close investigation reveals that the concept intends a completely different explanation apart from being just another type of capital. Symbolic capital is central in defining the legitimating mechanisms of a certain class' (generally dominant class) schemes of cultural, moral or social competence, thus securing the dominant appreciation and classification mechanisms in the general social level against other classes. However before describing the notion of capital we have to discuss the notion of field, another central term in the conceptualization of social space in Bourdieu, since the emergence of symbolic capital or the legitimizing processes of certain capital types cannot be understood without the logic of relevant fields.

The Notion of Field and the Relational Understanding of Class

As discussed above, for Bourdieu's generative structuralism the analysis of a social group or the boundaries between groups is a matter of the spatial configuration of different position and the respective assets of power relevant to the obtaining or reproduction of a social position, therefore a power relation or a class' existence cannot be traced with an investigation aiming substances (economic, political or even cultural) a concrete, reproductive resource or starting point, but rather it can be grasped by the presentation of a network of relations between the objective conditions and the subjective inspirations. However, without the notion of field the social space is an ontologically vague, abstract medium without a context and the relevant dynamics. In order to escape the functionalist picture of the Parsonian social spheres, yet still preserving the network of conflictual relations in a structured network of powers and potentials, the notion of field is critical. Thus against the substantialist understanding of a class one has to deal with a set of social positions which is bound by a relation of homology to a set of activities (Bourdieu, 1998: 5), those sets of activities requires a differentiation of different networks, games or fields by the researcher since the social space is not a monolithic entity:

Sociology is the art of thinking phenomenally different things as similar in their structure and functioning and of transferring that which has been established about a constructed object, say the religious field, to a whole series of new objects, the artistic or political field and so on. (Bourdieu, 1990: 40-41)

With the given distribution of resources and the agents' improvisations, field exists both as space of forces on a specific context, which are imposed on agents who are engaged, and as field of struggles within which social agents encounter with each other, Therefore the objective or the structured side of the field is represented by the uneven distribution of the resources; the subjective side or the dimension of social practice is represented by the social agents aspirations and improvisations. Beyond the antinomy of objectivism and individualistic phenomenology, the notion of field presupposes a double structure in a relatively autonomous space; Bourdieu describes those components of double structure as first and second orders. The first order of a specific field is constituted by the distribution of "material resources and means of appropriation of socially scarce goods and values" and the second order is based on the system of classifications; "the mental and bodily schemata that function as symbolic templates for the practical activities of social agents" (Bourdieu, Wacquant, 1992: 8). Therefore the double reading required for the analysis of a field investigates the homology between the objective conditionings and subjective or phenomenological experiences of the agents. Fields emerges as a methodological tool for relationalism, it is a "gravity center" of objects and agents encountering and interacting within a contexts of aims and stakes: "Field is a patterned system of objective forces, a relational configuration endowed with a specific gravity with it imposes on all the objects and agents which enter it" (1992: 17-18). This social space is shaped on a continuous competition over the stakes or kinds of capital significant for that field. For Bourdieu field should not be understood as the mere statistical aggregate of mechanical practices of social agents, It refers to the autonomous context of struggles which have their own internal logic and components, through which the participants improvise their practices, it is the structure of the game with the internally (implicitly or explicitly) accepted rules and the semi-structured patterns for the behaviors of the players. The structured aspect (the first order or the distribution of resources) signifies the limitation imposed by the game, whereas the improvised moves of the agents and the struggle over the resources represents the fuzzy and conflictual character of the social life: "Any field presents itself as structure of probabilities of rewards, gains, profits or sanctions with a degree of indeterminacy" (1992: 18). In order to explain the limitations and improvisations of participating in a field Bourdieu refers to Maurice Merleau-Ponty's analogy of soccer player. The analogy of soccer player points out both the subjective apprehension of the player and the objective configuration of the game played. The soccer player acts within a series of limitation or the structured space; the field with some drawings and borders as well as other agents like referees and other players. The player however improvises and orients his

moves through comparison of the past effects and the projections of the future. The player does not mechanically acts out the already written roles as the classical structuralism supposes, he has an appropriated or patterned schemata within certain boundaries⁶.

Swartz (1997: 117) provides three parallel definitions for the notion of field. Those definitions grasps the interconnected features of a field; its structured space, distributive mechanisms, the conflictual character between positions:

- i. A field is a network of configuration of objective relations between positions; it is not an aggregate of rational choices and independently calculated aims pursued by individuals (that's why Bourdieu frequently refers to social agent mobilized for a certain field in order to avoid the universal perception of individual).
- ii. A field is a structured space that is organized around specific types of capital or combinations of capital. Specie of capital pursued in a certain field is not necessarily as valuable or profitable as in another field. Thus capital types owe their potentialities to the structure of distribution and struggle for dominance within the specific logic of a field.
- iii. Fields are arenas of production, circulation and appropriation of goods, services, knowledge or status, positions held by actors in their struggle to accumulate and monopolize the different kinds of capital.

The dynamics of struggle for the positions and capital relies on the relational character of the fields, that is “a set of distinct and coexisting positions which are exterior to one another and which are defined in relation to one another through their mutual exteriority and their relations of proximity” (Bourdieu, 1998: 6), therefore the notion of class apart from the objectivist understanding, is perceived as a kind of relationship, the fault lines between the

⁶ This mutual possession of the rules and means of the game is elaborated with the notion intrinsic corporeality by Merleau-Ponty, though criticized by Bourdieu for focusing only to the agents' point of apprehension of the field thus ignoring the externality of the objective conditions of the game: “The relation between the social agent and the world is not that between the social agent and an object, but a relation of ‘ontological complicity’ ... sociology must subsume phenomenology not by pushing it aside, but by grounding intersubjectivity in historical objective structures via the generic analysis of the condition of habitus. See Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, (London and New York, Routledge Press, 1998); Pierre Bourdieu, *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, (Cambridge, Polity Press, 1996); Pierre Bourdieu, Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, (Cambridge and Oxford, Polity Press, 1992).

position takings and the inertia of same preferences and classifications. In order to understand this break one has to go beyond the duality of objectivism and voluntarism. A class can only be understood as a relation of proximity among different fields:

... Differences exist and persist. But does this mean that we must accept or affirm the existence of classes? No. Social classes do not exist... what exists is a social space, a space of differences, in which classes exist in some sense in a state of virtuality, not as something given but as something to be done.

[Social class is defined] in a relation of cause and effect, conditioner and conditioned, but by the structure of relations between all the pertinent properties which gives its specific value to each of them and to the effect they exert on practices. (Bourdieu, 1996: 106)

Bourdieu's perception of class rejects "single-dimensional scales and cumulative indices" (Swartz, 1997: 129) seeking the existence of groups in the existence of individuals belonging to certain layers of a social structure, and proposes a multi-dimensional analysis as a way of recognizing the conflictual character of social life and different autonomous –in terms of internal logic- fields in the totality of social space.

Habitus and the Systematization of Life-Styles

Through his entire scientific agenda Bourdieu attempts to overcome the gap between the improvisations and limitations within a structure by going beyond the classical dualism of objectivism –or the structuralist arguments- and the subjective or voluntarist assumptions – "phenomenological knowledge" as Bourdieu refers. However going beyond of this duality does not exclude both notions, but explains the dialectical interconnectedness between them. For Bourdieu, phenomenological theories, on the one hand focuses on the place of individuals in various social environments by looking at the perception, appreciation and orientation schemas of the particular agents it completely ignores the "question of the conditions of possibility" of these experiences and excludes "the coincidence of the objective structures and the internalized structures"; thus cannot explain the connection between experience and its own conditions of possibility (Bourdieu, 1990: 25). On the other extreme, objectivism trying to find objective regularities, establish a radical discontinuity between theoretical knowledge and practical knowledge or the practical experiences of social agents by subordinating the latter to structures, laws or value systems, thus "rejecting the more explicit representations with which the latter arms itself as 'rationalizations', 'prenotions' or 'ideologies'" (1990: 26).

Therefore the need for constructing an appropriate conceptual tool to understand the specific logic of practical knowledge is the basis of Bourdieu's theory of social action. To overcome the deficiencies of phenomenological approaches refusing the durable characteristics of dispositions and the regulatory mechanisms, Bourdieu proposes an analysis of the system of structured and structuring dispositions, by introducing his central concept, *habitus* "which is constituted in practice and is always oriented towards practical functions" (1990: 52). For Bourdieu, the dialectical relationship between the objective potentialities, the resources, the semi-structured procedures, and the aspirations, subjective appreciations of the agents in a certain field require an economy of practices- that is a pattern of social actions and their outcomes- thus regulating the so called subjective experiences of the participants in that particular field. Those patterns of practical knowledge stems from the structural and functional necessities of that field but are actualized by improvisations and competences of living social agents, different from the agent of structuralism who merely acts out the already written roles. Thus the notion of habitus is closely related to the conditions of existence in a particular field:

The conditionings associated with a particular class of conditions of existence produce habitus, systems of durable, transposable dispositions, structured structures predisposed to function as structuring structures, that is, as principles which generate and organize practices and representations that can be objectively adapted to their outcomes without presupposing a conscious aiming at ends or an express mastery... (1990: 53)

This definition implies two dimension for habitus; it is first an outcome of the adaptation of the objective conditions within a field, second it is a generative formula, a set of principles or references for the future actions of agent, therefore it is both a structured pattern –in the sense of relying on the structural assets of the field- and a structuring principle – representing a reference point or schemata guiding the future acts and preferences. Therefore the structures constituting a type of social environment, or the material conditions corresponding to a class condition produce habitus that is a regulatory scheme for the objective orchestration to the conditions and the regulating mechanism for the social actions and preferences of the social agents who share the similar social conditionings; the potentials and limitations, thus creating an inertia of appreciations, behaviors and preferences for those agents without an explicit or conscious adaptation of aims and procedures. So habitus for Bourdieu, is an intermediary zone between the objective structures and the phenomenological

experiences of social agents, it is both regulated and regulating, with its capacity to produce orchestrated practices habitus creates its own system of preferences for the pursuing agents but still is bound to the objective conditions of the relevant social actor whether or not it is explicitly pointed out: “(Habitus) transforms objectively classified practices in which a class condition signifies itself into classifying practices ... into a symbolic expression of class position ... in terms of social classificatory schemes” (Bourdieu, 1996: 175). Thus we can clarify the two fold character of the notion; on the one hand habitus is understood as a system of lasting, transposable dispositions which, integrating past experiences, functions at every moment as a matrix of perceptions, appreciations etc., while on the other hand it is an objective event which exerts its action of conditional stimulation calling for or demanding a determinate response (Bourdieu, 1979: 83).

In the light of those definition we can argue that habitus contains several dispositions of the agents interacting with their social environment, it orchestrates the diverse character of dispositions into a system of preferences, guaranteeing the connection between different practices (eating, entertaining, working or the basic gestures) of the same agent or the group of agents sharing the same potentials and aims. It is accompanied by a strategic calculation since its existence and credibility is closely associated with the field it emerges; however the dimension of strategic calculation should not misguide us to the “rational action theory”, because the strategy in the sense Bourdieu uses it a kind of regulated motivations by the dynamics of a particular field, it is real for the investor but the competition for the accumulation of certain capital types and the symbolic expression of them are based on a unconscious consensus on the stakes of that field, therefore guiding the diverse practices and aspirations of the agent through the characteristics of the game, thus limiting them:

The practical world that is constituted in the relationship with the habitus, acting as a system of cognitive and motivating structures, is a world of already realized ends – procedures to follow, paths to take- and objects endowed with a “permanent teleological character” in Husserl’s phrase, tools or institutions... If a very close correlation is regularly observed between the scientifically constructed objective probabilities (for example, the chances of access to a particular good) and agents’ subjective aspirations (motivation and needs), this is not because agents consciously adjust their aspirations to an exact evaluation of their chances of success... in reality, the dispositions durably inculcated by the possibilities and impossibilities, freedoms and necessities, opportunities and prohibitions inscribed in the objective conditions... generate dispositions actively

compatible with these conditions and in a sense pre-adapted to their demands. (Bourdieu, 1990: 54)

The preferences for the biological, cultural or symbolic mastery of a certain context becomes the main reference point for the comparison of the other agents actions, such an anticipation generated by habitus tends to disguise the restrictions to which “the validity of calculation of probabilities is subordinated”. At this point field emerges as a medium of potentialities and positions in which habitus is actualized; it is a “world of already realized ends” (1990: 55).

The habitus is the generative principle of objectively classified practices, but at the same time it is a system of classification for practices, therefore habitus is based on two related capacities; the capacity to produce classifiable practices and the capacity to differentiate and appreciate these practices and products (Bourdieu, 1996: 171), the second capacity reflects the association of habitus with the notion of *taste*. Both capacities of habitus establishes a set of preferences, a sense of probabilities, the knowledge of the “adequate” and “inadequate” in a certain social context thus creating a system of both classified and classifying practices providing distinctive signs for the relevant social agent, in such a way contributing to the sense of ones “place” in society⁷. This system of classification and appreciation is called *lifestyle* in Bourdieu’s terminology and occupies the central role in differentiating the sense of belonging to a particular social group (class or class fractions), and the mechanisms of separating oneself from other groups, which is called the sense of distinction. Lifestyles are thus “the systematic products of habitus which perceived in their mutual relations through the schemes of the habitus, become sign systems that are socially qualified” (1996: 172). With the generation of life-style preferences, “habitus” transforms the limitations and the objective necessities of conditions in a certain field to the subjective (not individual, subjective in the sense of being participated in a certain field with the intention and knowledge of the stakes) dispositions, ways of appreciation and behavior; therefore contributing to the emergence of a sense of honor or sense of distinction. The habitus is necessity internalized and converted into a disposition that generates meaningful practices and meaning-giving perceptions. This kind of double functioning represents habitus’ main character as a generative scheme intermediating the structural limitations and phenomenological improvisations, a character; one must go beyond the exclusionary duality between them in order to comprehend.

⁷ For the elaboration of the concept of taste and lifestyle see figure 8 in Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, (London, Routledge, 1996).

Bourdieu argues that in order to understand the existence of a particular class the researcher must focus on the classificatory schemes of the groups, and present the main characteristics of the habitus of the members of that specific social group. Thus, one must construct the class, the groupings of agents who are located in homogenous conditions imposing homogenous conditionings and therefore generating homogenous systems of dispositions capable of generating similar practices (1996: 101). As Bourdieu previously argued this is not a “real class”, understood as a statistical aggregate of properties, but an achieved commonsense of the world perception, the stylistic proximity among the social agents, in short the common habitus of social agents sharing the similar positions in social space: “One of the fundamental effects of the orchestration of habitus is the production of a commonsense world endowed with the objectivity secured by consensus on the meaning (*sens*) of practices” (Bourdieu, 1979: 80). Utilizing the reflexive insight Bourdieu provides, the analysis of a class or a fraction of class should be taken as an analysis of the particular habitus, or the comparison of the different habitus; an analysis pursuing the classificatory schemas and the sense of ones place in the broader configuration of social space:

Social class understood as a system of objective determinations, must be brought into relation not with the individual or with the “class” as a population, i.e. as an aggregate of enumerable, measurable biological individuals, but with class habitus, the system of dispositions (partially) common to all products of the same structures. (1979: 85)

Field Homologies

The notion of field indicates a configuration of certain types of capital, the network of objective potentialities and a semi-structured procedures for the participating social agents. The unique contribution of the concept is that it guides the researcher through different contexts of social spaces, taking the distinctive potentials and stakes for struggle in a particular market (of art or entertainment etc.), thus recognizing the conflictual, multidimensional character of social life. The key notions of Bourdieu’s sociology, species of capital, practical knowledge and habitus achieve an ontological status only with the analysis of a certain field, indeed a capital asset and the procedures to attain it is generally valid within a logic of a specific field.

However, the relative autonomy of the field dynamics and the distinct character of markets of certain fields do not intend to argue that there is no interconnectedness among fields, and social space is mere aggregate of independent fields in a society. The social space is not a topography of distinct islands of fields, but rather there is a symbolic interaction

among the fields, that is a classificatory scheme for a certain field can trespass to another social domain and effect that specific domain's classificatory schemes. Bourdieu argues that a "symbolic isomorphism parallels the structured isomorphism among fields" (Bourdieu 1996: 131), a system of semantic oppositions emerged in a certain field can effect the classifications, the semantic dualities in another field. There is interplay between the cultural producers (experts, artists, and guidelines in media etc.) and the social agents utilizing certain patterns of preferences in a particular field. This interplay, on the one hand, establishes a market of valued commodities and means of appreciation; on the other hand it transfers the semantic schemata to the other domains of cultural production and thus creating a dominant taste (if there is one dominant taste) beyond the singular markets of fields:

The logic of objective competition at the core of the field of cultural production leads each of the categories of producers to offer, without any conscious search for adjustment, products that are adjusted to the preferences of the consumers who occupy homologous positions within the field of power.

The correlation between fields, like the oppositions within fields, stem from structural factors not from the intention of the actors... When cultural producers pursue their own specific interest in fields, they unwittingly produce homologous effects in the social class structure. (1996: 134)

Bourdieu uses the language of homology in order to explain the effects of class relations in various cultural domains. Media and other cultural experts are important actors for transporting the preferences and classifications from one field to another (for instance from work place to cultural commodities, thus integrating the semantic preferences of them), but this does not mean that the transportation is actualized on the level of institutions or institutionalized cultural intermediaries; Bourdieu's homologies between fields are structural and functional but they are not intended to suggest objective properties independent of the practices of social agents. Here the concept of habitus appears as the unifying principle of practices in different domains. In this context for Swartz habitus has two important dimensions, which are central in the regulatory mechanisms within singular practices; "since habitus involves an unconscious calculation of what is possible, impossible, and probable for individual in their specific location in a stratified order" it creates a sense of limits for the social agent who is "in the game"; and that sense of limits connects habitus to the notion of power, since the sense of limits is analogous with misrecognizing limits: "the relation to what is possible is a relation to power" (Swartz, 1997: 107). The second dimension of habitus for

Swartz is its capacity to transfer generative schemes among different fields through analogical transfers (1997: 110-111). Therefore habitus appears as the regulatory mechanism not in a specific field but among the fields as well:

The social sense is guided by the system of mutually reinforcing and infinitely redundant signs of which each body is the bearer –clothing, pronunciation, bearing, posture, manners- and, which unconsciously registered, are the basis of antipathies or sympathies... Taste is what brings together things and people that go together. (Bourdieu, 1996: 243)

As the Bourdieu implies, “taste” running by the schemata of habitus creates a sense of social compatibilities and incompatibilities, thus providing someone’s place in the social world, however since the compatibility is a compatibility acquired in a certain field or configuration of fields it has limitations, it is achieved through a more or less structured procedures with the given stakes of that particular field, so an agent likes what he has that is “the properties actually given to him in the distributions and legitimately assigned to him in the classifications” (1996: 175). The misrecognition of the possibilities behind the creation of stylistic probabilities is central to the legitimizing mechanisms of lifestyle preferences, therefore the sense of the game or the practical knowledge of the social agent in particular social environment turns out to be the misrecognition of the possibilities and limitations of the game. This creates a symbolic domination, “produces to the benefit of the one who accomplishes acts of euphemization, transfiguration, or imposition of form, a capital of recognition which permits him to exert symbolic effects... what Max Weber’s design noted with the term of charisma” (Bourdieu, 1998: 102). This structure of recognition or the objective possibilities (power relations behind a social relation i.e. economic power) transformed and represented as a stylistic preference -i.e. the elegance or refinement of upper bourgeois lifestyle with the emphasis on the gap between naked economic domination and the argument of moral and aesthetic superiority- is indeed symbolic capital as it appears in Bourdieu’s works. Symbolic capital or the symbolic violence rests on the adjustment between the structures constitutive of the habitus of the dominated and the structures of the relation of domination to which they apply (1998: 121). Thus symbolic capital is not a type of capital as the cultural or social capital but it is a form of capital transformed into another one and thus masking the unequal distribution of objective potentialities or properties within the social hierarchy. That is the reason symbolic capital is frequently referred as the “recognized capital” or the “disguised capital”. It contains of the symbolic effects of transforming a

property (economic power) into another one (charm and elegance), thus securing the legitimacy of the symbolic effects of the appreciation or preferences of the dominant class. Those symbolic effects pave the way to the charismatic submission between classes, that is a recognition of hierarchy⁸:

One of the effects of symbolic violence is the transfiguration of relations of domination and submission into affective relations, the transformation of power into charisma or into the charm suited to evoke affective enchantment (for example, in relations between bosses and secretaries). The acknowledgment of debt becomes recognition, a durable feeling toward the author of the generous act... the economy of symbolic goods rests on the repression or the censorship of economic interests... As a consequence, economic truth, that is, the price, must be actively or passively hidden or left vague...it is based on a taboo of making things explicit. (Bourdieu, 1998: 102,120)

CONCLUSION

As the summary suggests the Bourdieu's inquiry into the class is on a three dimensional basis; the objective conditions, properties distributed in a social space; social agents improvisations, adaptive capacity and strategic moves; and the transformative process and mechanism through one type of power asset to another one. An adequate social analysis aiming the existence and characteristics of a class or class relation have to explain and connect those three dimensions. Aims of a sociological analysis, thus, initially must relate the particular field of practices to the broader field of power; secondly research should identify the structure of objective relations between opposing positions occupied by individuals or groups; and thirdly research must analyze the respective class habitus of the particular social formation (Bourdieu, 1996: 142).

The conceptual tool Bourdieu provides can be misleading since it tries to grasp both the objective and subjective parts of the struggle, since the mainstream sociological traditions (conflictual, functionalist or social actionist approaches) tend to rely upon absolute, exclusionary binaries, researchers are generally forced to choose one of the extremities in

⁸ Bourdieu proposes the notion of symbolic violence or symbolic power as the in order to replace the concept of "ideology". For Bourdieu what matters in talk, in discourse, is not some power inherent in language itself, but the kind of authority or legitimacy with which it is backed. Pierre Bourdieu, Terry Eagleton, "Doxa and Common Life" *New Left Review*, 191 (1992).

objectivity & subjectivity duality. There are several criticisms directed to Bourdieu's approach, accusing Bourdieu of being a determinist, functionalist, but at the same time individualist or rational action theorist (Jenkins, 1992). The wide range of criticisms, indicate the influence of thinking in dualities in social sciences and most of the critiques apply their own terminology (as Bourdieu's wide range of concepts reminds them) into his works, and generally ignores the logic behind the whole intellectual project; the relational understanding of components in social topography.

REFERENCES

- BOURDIEU, Pierre (1979), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1985), "The Social Space and the Genesis of Groups", *Theory and Society*, n:14.
- BOURDIEU, Pierre (1987), "What Makes a Social Class: on the Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology*, n:32.
- BOURDIEU, Pierre (1990), *The Logic of Practice*, Oxford, Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre (Ed.) (1990), *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre, Loic Wacquant (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, Polity Press.
- BOURDIEU, Pierre (1996), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, London, Routledge Press.
- BOURDIEU, Pierre (1998), *Practical Reason: On the Theory of Action*, Oxford, Polity Press.
- BRAVERMAN, Harry (1974), *Labor and Monopoly Capital*, New York, Monthly Review Press.
- CODD, John (1990), "Making Distinctions: The Eye of the Beholder" in *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, eds. Richard Harker, Cheleen Mahar, Chris Wilkes, London, Macmillan Press.
- DOUGLAS, Mary, B. Isherwood (1980), *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, Harmondsworth: Penguin.
- FEATHERSTONE, Mike (1998), *Consumer Culture and Postmodernism*, London, Sage Publications.

Social Topography and Class Analysis: The Relational Sociology of Pierre Bourdieu

GOLDTHORPE, John H. (1980), *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*, New York : Oxford University Press.

JENKINS, Richard (1992), *Pierre Bourdieu, Key Sociologists*, Routledge, New York.

JOPPKE, Christian (1986), "The Cultural Dimensions of Class Formation and Class Struggle: On the Social Theory of Pierre Bourdieu" *Berkeley Journal of Sociology*, N:31.

PRETECEILLE, Edmond, J.P. Terrail (1985), *Capitalism, Consumption and Needs*, Oxford, Basil Blackwell.

SWARTZ, David (1997), *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago, The University of Chicago Press.

WACQUANT, Loic J.D. (1993), "From Ruling Class to Field of Power: An Interview by Pierre Bourdieu on La Noblesse d'Etat", *Theory, Culture and Society*, n:10.

THE HABITUS OF FIELDWORK: THE SELF AS THE NEW OTHER*

*Katerina MARINAKI***

ABSTRACT

The present study is an extensive 22-months field research in Wadi Rum Desert, Jordan. The case of Bedouin Zalabieh adds another voice to the diverse anthropological research in Middle East. Fieldwork is a complicated and challenging process where the anthropologist experiences a rite of passage through interaction with his/her informants. He/she is transformed from a subject who conducts fieldwork to an object of his/her own self striving for redefinition. Incorporating the habitus of the Others, he/she becomes an Other. At the end of the fieldwork, he/she is confronted with multiple Others. With reference to Bedouin Customary Law, through a “thick description” I try to focus on the habitus of my informants as something that cannot be completely understood by the anthropologist, just because it belongs to a preconscious state. A dialog between cultures, rites, concepts, and behaviors is essential for the redefinition of the self during the research as well as thereafter. Through the distinctive habitus of people, we coexist and share our lives while unconsciously constructing new selves. While we study others, we become objects to be studied; this entails an interactive study on each other. In addition, focusing on the conflict between spouses, I emphasize the new forms of practices and actions created by the interaction and coexistence of the anthropologist and his/her informants. The silent conflict between spouses undermines men’s supposed power over women. Exploiting my presence, the spouses challenged the existing cultural assumption as well as my femininity. Since everything is always a mutual definition and redefinition, deontologically, instead of the term “study” (a community) I prefer the term “mediate” that can vacillate between the discipline of anthropology and the informants.

Keywords: Fieldwork, Bedouins, Self, habitus, gender, women, femininity

Citation Information: Marinaki, K. (2020). The Habitus of Fieldwork: The Self as the New Other, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 103 – 118.

Başvuru / Received: 11 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 28 Ağustos / August 2020.

Derleme Makale/Review Article.

The Habitus of fieldwork and the Bedouin Customary Law

Fieldwork based on participant observation is a complicated, painful, and challenging process. Beyond the creation of an ethnographic text for the other, it’s a rite of passage of the anthropologist to another self. I leave aside the academic, ideological, and economic conditions under which the ethnographic texts are produced and I focus on the self and the interactive process of the anthropologist (with respect to the Other). To the question of whether my research benefits the community for which it has been conducted, I would answer by saying “I don’t know,” since I have not defined the concept of benefit. Indeed, this is the moral aspect of field research that still raises questions and concerns.

* Bu makale daha önce yazarın *IJASOS- International E-Journal of Advances in Social Sciences* Dergisinin 15. Sayısında yayımlanmış aynı isimli çalışmasının gözden geçirilmiş halidir.

** Dr. University of Macedonia, Balkan Slavic and Anatolian Studies, Department of Social Anthropology, Thessaloniki / Greece, E-mail: k_amarina@yahoo.gr, ORCID Number: 0000-0001-5345-5242

While reading an interview of astrophysicist Manos Danezis, I was impressed by the following statement: “Research is a selfish endeavor. The researcher merely tries to solve his own problems and if by doing so he helps humanity, all the better.” My own field research assignments have been conducted within a period of 22 months in the Jordanian desert of Wadi Rum.

Born in Turkey, I grew up experiencing and embodying two different cultures, with their respective historical and social settings: two identities (according to a state document that defines the citizen of Turkey), Greek minority and Turkish, two passports, two languages, and cultural influences that, by interacting and completing each other, informed my character, my identity, my and self awareness. Anthropology in my case started much earlier than the present fieldwork, within an initial reflective search of the Self; a continuous self-definition, redefinition, and a continuous effort to understand the embedded and embodied cultural beliefs. As a result of cohabitation with Bedouins, Turkey-Greece-Jordan became the cultural triptych within which to create a new Self under a new cultural condition. As Tedlock (1991:78) states, the fieldwork process shifted from participant observation to observation of the participants, that is, a trip out of the “collective self” and again a return “within it” (Fernandez, 1980),

Initially, I focus on Bourdieu’s habitus, the socialized norms or tendencies that guide behavior and thinking, the in which way society becomes deposited in persons in the form of lasting dispositions or trained capacities and structured propensities to think, feel, and act in determinant ways, which then guide these persons (Wacquant 2005: 316, cited in Navarro 2006: 16). Habitus is neither a result of free will nor determined by structures, but it is created by an interplay between the two over time: dispositions that are both shaped by past events and structures and which shape current practices and structures, and more importantly condition our very perceptions of the same (Bourdieu 1984: 170). In this sense, habitus is created and reproduced unconsciously, “without any deliberate pursuit of coherence... without any conscious concentration” (ibid: 170). In that sense, when one enters the field, he/she enters the habitus of the Other.

But to what extent is it feasible to obtain a complete understanding of the data gathered by the anthropologist, in order to produce a textual interpretation for the Other, since his/her habitus is pre-conscious? In addition, to what extent can informants in the field interpret their own habitus without making the “trip out of the collective self and again return within it”?

The Arabic Customary Law or Bedouin Law (Al urf-wa-l-ada) is a good nodal point from which one can address the above questions.

A field research always holds surprises, theoretical uncertainties about the anthropologist, inability to understand situations, perceptions, attitudes, individual emotions or the emotions of the community with whom he/she shares a part of his/her life. During the writing of this thesis, as often as I went over the information I had collected from the field, I realized that the phrase “I study them” did not fit me; it sounded very theoretically authoritarian and consciously hegemonic. As much as I had difficulty in understanding things, the concept of study did not express my thoughts. Thus, I began to think that the term “mediation” was more appropriate. I mediated between the discipline of anthropology and the people of the Bedouin community of Zalabieh, so that their discourse, perceptions, and beliefs took a structured form in this research.

I attempted to understand the Arabic (Bedouin) customary law, not in the sense of a code of rules and laws but in the semblance of a cultural practice that permeates people’s consciousnesses and feelings and constructs codes of conduct, ways of communication and the display of hatred, and the change of posture and disposal immediately after application. I witnessed a few but substantial incidents during my fieldwork. Moreover, in each of my questions, both during the 22-month period in the desert and every time I returned, I got the same answer: “Still asking, how long have you been with us, did not you still understand?” I tried to persuade them not to apply customary law, while they repeatedly tried to explain to me its necessity and usefulness for the community.

The Bedouin customary law (Hag Arab), which constitutes an oral tradition, constitutes a system of rules that were mandated in the deserts of the Middle East to ensure the protection of its people and, likewise, the nomadic communities. The need for its creation arose due to the failure of another form of power, be it state or tribal, to provide protection in the desert. While non-institutional and extensive, this complex matrix of laws has equipped Bedouins with the essential means to maintain law and orderliness in relation to their cultural beliefs in the desert. In this way, all the nomads have survived for thousands of years in inhospitable, harsh deserts. Even in modern times, in some Middle East regions the Arab customary law has been applied to solve cases between individuals belonging to these tribes, because they would not want to resort to either state laws or to the Islamic religious law, the Shari’a (Bailey, 2009). In brief, the roots of the Arab Common Law (Bedouin law) are to be found in the deserts, where the safety and the value of family and the tribes and the rights of these nomads had to be secured by an ad hoc regulation. This Bedouin law perfectly matched the life conditions of the desert that have remained unchanged over time, since the surviving conditions in the desert, the relations between the various tribes, and the behavior of the

people of the desert has undergone a very slow transformation, without the need for a different kind of regulation.

The main area where this desert code emerged and was applied is the Arabian Peninsula, which is now called the Middle East and includes all the surrounding countries. It should be noted that customary law is not related to religion, although almost all Bedouins have embraced Islam for centuries. Their laws are completely intertwined with the culture of the desert, where they saw the light (Kennett, 2011 • Bailey, 2009 • Stewart, 1987). The maintenance of law and order in the desert as well as values such as honor, religious faith, solidarity among and unity of races, violence, etc., all come under the regulations of the Customary Law of the Bedouins. This law legitimizes the exercise of personal violence within the tribe or the community or even between tribes, provided it does not endanger the cohesion between the larger group.

Bedouin Customary Law (like other comparable laws, e.g. Albania; see Mentor, 2008) is unrecorded and orally transmitted by elders and evaluated by connoisseurs as sheikhs, Bedouin judges (Kadi), youth leaders or those who impart it to the younger generation in through rhyming proverbs or poems. This traditional verse form makes it easy to memorize the law and to preserve all these codes for centuries (Al Abadi, 1988 • Bailey, 2009: 71, 79, 109, 140, 266). All the Bedouin tribes of the Middle East carry a past rich in conflicts and inter-tribal upheavals and have resorted to resolving differences by practicing the edicts of customary law.

Because Bedouin law is transmitted orally and communities are subjected to constant change and evolution as well as adaption to the new global mindset, it is only natural that such oral traditions lose ground and sometimes get lost in the mists of time. In this continuous transformation of the Bedouin communities, one sees that the same incidents are not repeated for a long period of time, and hence the codes for solving them are buried in the depths of oblivion. This is why young people gradually start ignoring them, which explains why the oral tradition has been slowly disappearing. Moreover, precisely because there are no written laws for each separate incident, sometimes the way of resolving an incident or the punishment to be imposed for the resolution of a dispute has to do with self-improvised decisions made by a judge, Sheikh, Muhtar, or Kabir¹. Hence, there are small differences and slight variations in the decisions, depending on the area and the degree of importance of an issue. For severe cases, the general corpus of the Arab Customary code remains the same. Nevertheless, it has

¹ Hierarchy in Bedouins

been observed that younger generations ignore the codes and, in case they need to settle a difference, they resort to knowledgeable people living outside their community/tribe in order to compare similar incidents and provide corresponding solutions. It is also very likely that an incident of concern might transpire for the first time. In this case, the community cannot find a solution because it is not possible to retrieve information from memory. During my stay in the field, my informants related to me an incident that happened in Sinai, where a woman killed her husband, and another case of a woman who took revenge on a Sheikh. According to my informants, the Bedouins of Sinai were unable to find an appropriate code for a penalty and the Bedouins of Wadi Rum, with whom I shared all this information, also tried to retrieve (mostly) scattered pieces of unrelated incidents relating to their traditional customary law, in order to compose and construct a new code, indeed a very complicated task. The Arab customary law as a legal system that appeared in the vast deserts of the Middle East, long before the creation of the modern nation-state, gives us basic information on how the people who practice it conceive law and justice, how common law replaces the courts and the policing of the modern state by its practices (even today), how it allows individual violence to exercise justice but simultaneously prohibits individual violence that may harm a given community.

This does not mean that violence is a basic response to all cases. There are frequent peaceful approaches for various cases; violence, or *ad-dam*, (meaning blood) or, in other words, revenge (blood revenge), is applied in specific cases, particularly murders or deaths due to quarrels or even negligence.

In modern societies, laws define the conduct of members and punish the contenders. They presuppose the existence of a State and its institutional power-exercising organ, which has the authority to impose penalties.

On the contrary, Bedouin tribes are characterized by the absence of a central authority for sentencing². The difference between the modern State and the tribes of Bedouins, with regard to the legal-penal code, lies in its very conceptualization. Talking about their common law, Bedouins speak about “*hag*” (plural *Hugug*), i.e., justice³. For the Bedouin, *Hag* means, first of all, the right to the basic (inviolable) and supreme goods of human existence: property, honor, and life. The assumption that these rights are inviolable by other people ensures

²In the countries where the use of customary law is still allowed, even though the Bedouins are integrated in the Modern state, the process of decisions-taking and solution-giving remains traditional, as it has been in the desert for many years. In times where nomad tribes didn't have a central power, they arbitrated the various common cases between them. These were then transmitted orally to the future generations.

³ Etymologically, the word “*Hag*” in Arab means “right” and “*Hukuk*” as a plural means legislation. The same term, *Hukuk*, is used by the Turks to refer to legislation.

absolute justice for the Bedouins; the violation of these values is indeed considered an act of injustice. Second, it requires the permission of a community or tribe to remediate the violation of a right and for a victim to influence and determine the act of reparation. These two aspects constitute the law as a system with individual laws that are respectively defined as Hag(right) according to which each Bedouin tribe-community authorizes its members to impose justice. During my stay in Wadi Rum, I often heard people say “Hada hag”—“this is my right.” They would always talk about the rights that were violated by others and their “right to restore justice” by themselves.

The right to impose a penalty is not mandatory but only considered when a victim or someone who has suffered injustice exercises his/her right and resorts to practices to rehabilitate/punish a person’s offensive behavior. What is important for the Bedouins, as per the common law, is that punishments that may dishonor the community-tribe are not allowed.

The concept of justice for the tribes that still apply the common law has to do with the obsession about security and one’s protection against someone who attempts to eschew or violates basic rights. This concept involves the construction of a self that, in an effort to prevent delinquent behavior, projects the image of a powerful identity that has the authority to perform remediation practices. Negligence or unwillingness to apply the customary law is perceived by the other members as weakness or acts of cowardice. In essence, it seems that the exercise of customary law basically restores reputation, the image of a strong person who recovers his/her original status as a member of the tribe. In many cases, along with various punishments fines are imposed in a manner similar to contemporary civil courts.

Accordingly, a “thick description” (Geertz 1973) of the Bedouin Customary Law is possible. However, to what extent is a “thick description of the habitus of the Other” possible? I firmly believe that a lot of things remain incomprehensible to anthropologists precisely because they belong to the Other’s pre-conscious level. In post-fieldwork fieldwork, as per Cohen (1992), where the anthropologist mentally carries the field with him/her long after he/she has left physically, I would add a post-fieldwork to the self itself as an Other. Referring to the statements of Ottenberg (1990), “the field experience does not stop, things that I once read in my fieldnotes in one way, I now read in another” and Hastrup’s (1992) “the past is not past in anthropology, it is precisely this process of rereading that I refer to by the phrase post-fieldwork fieldwork” I would add the deep “rereading of the self who has acquired a new self through a new habitus. The habitus from a process where you are faced with that you can not comprehend” (Marinaki, 2014).

The following incident is indicative of how Bedouins regulate their lives outside the interventions of the modern State and how their own worldview remains interweaved with their deep incomprehensible habitus.

MA had a serious quarrel with B. MA was 36 years old, married with two children. We spent a lot of time together in the desert and he was one of the best men in the village: calm, kind, and honest, with stable cultural values. B was “still” 15 years old, but old enough to be involved in such a brawl⁴. During their quarrel, B threw a stone towards MA, which hurt him on the head. He was immediately evacuated to hospital, but in two days he died of cerebral hemorrhage. Surely the intention of B was not to kill MA., evident by the way in which the incident had occurred, but the result was still the same. MA died and left behind his wife and children; this is where the story starts.

According to the law of the Bedouins, the whole family of the killer, not just the nuclear family but also the expanded one, was obliged to leave the village, leaving behind all their belongings. They did leave with their personal items, but any of their real-estate property in the village was sealed. The family asked for asylum in another tribe-family in a different area of Jordan and, often, even in another country. Thus, B moved to the center of Jordan, to another Bedouins family-tribe. B was arrested and imprisoned. According to Arabic law (Hag Arab), B should have been killed in the hands of his own family; otherwise, the victim’s family had the right to kill any man from the murder B’s family. All this seemed like a fairytale to me, similar to what I had read in “A Thousand and One Nights,” but it was reality in full dimension: MA’s father had asked B’s head in a bag. At first, I thought I did not adequately understand the expression or asked myself whether the expression was symbolic, but I realized that it was literally meant. The father and all the others related to the victim were literally asking for a beheading, the head in a bag. The whole affair looked like a film! I could not grasp their reasoning. “Let’s impose a heavy penalty or, in any event, let him be put to death in prison, what is it with the head?” I asked A, a cousin of MA. “But don’t you understand? It’s not the same. The law tells us that he has to be killed by the hands of his father, what is the point to enter prison and come out even after 25 years, or even what is the point to kill him in prison? This can’t be,” he replied. Of course, I could not understand this so easily. I was still judging and condemning according to my own pre-conceived notions. The concept of six months of immunity meant a deadline before which the act had to be performed. During this period, the relatives of the victim had no right to apply customary law.

⁴ I use the word “still,” using my own conceptual patterns formed by my own socio-cultural mindset, which extends the age of childhood (for conceptualizations on childhood, see Marinaki 2016).

If, during the course of these six months, the father killed his son, all would be over—the family could return to the village and go on with their lives. After the six months, immunity would be lifted and the relatives could take revenge anytime.

The six months had passed; the victim's father was adamant, insisting on the killer's head in a bag. Many tried to dissuade him, but all efforts were fruitless. All they had managed was to extend the immunity for another two years. During this time, the case came up to King Abdullah, who came to Wadi Rum to give a solution, to dissuade the father. However, he was adamant, and the Arab Unwritten Law showed its teeth against the law of the State, even above the King. All this while, I insisted on my own beliefs. Even now, the same questions comes to me again and again: what if the MA's father forgave? Would that be so hard? The boy naturally fading away in prison, begging his father to kill him to end the story? I tried again to persuade them, getting the same answers: "But you still don't understand? The children of MA have grown up now, they're almost men, they have grown up with this hate, imagine at some time, when the others will tell them, "This is the son of the murderer of your father" or "you still have not got your revenge", or "the murderer and his family are released" and so on, how will these children feel? Where is their manhood?" The story continued. MA's brother AA was married; the widow took her and her children under his protection and everyone was waiting. The deadline was extended and the asylum continued. Until when? One who doesn't know wonders; the answer is, up to five generations. In other words, someone's grandson or even great-grandson is justified in taking revenge for his grandfather or great-grandfather. Thus, vengeance extends even to the fifth generation. That is why, after five generations the family name is changed to delete the offenses and generally detach itself from the nightmare of the customary Bedouin law. This does not mean that young families renounce their origin or name. Simply, the fifth successor to the series changes the family name and the family continues to exist under the new name.

In the end, the story continued as they had said: two-and-a-half years later, when I visited the village again, I asked about the issue and found myself watching a film by a group of Zalabieh while we were sitting around the fire in the desert. "You see what we told you", said A, "15 days ago,, the eldest son of MA, he is now 16, took an automatic rifle M16, went to Maan (the region where the family of the murderer lived under the asylum of another tribe) and decimated them. But because his brain had stopped working, he made a mistake. Instead of killing one of the murderer's family, he killed another three from the other tribe. And that it is not all, he also killed them from a shorter distance than....feet. and the world turned upside down." "What a mess this is!" I erupted. I thought that I had understood the vengeance, the

vendetta, but I was confused once more. I asked for explanations. He went on relating the story: “Initially, he had to kill a person from the family, but that is not all. The execution has rules, you cannot come too near, the Hag Arab says that you must find yourself at a distance of a number of feet (literally counted by steps). He made a double mistake, he firstly came too near, and then he killed another three of the others.” “And now what happens next?” I asked. “Now things are mixed up because the other now are obliged to take the blood of the three back.” My brain was boiling in an effort to understand and I was emotionally jagged because, as events had unfolded here, there seemed to be no end to this situation. In the end, things got solved. The distance (in feet) was measured and converted into an exorbitant sum in return for the three lives that were unjustly lost. The estimation was 1 million JD for each, 3 million JD in total, which corresponded to 3 million euros. An inconceivable amount, which was of course impossible to pay by the Zalabieh, and the only thing left was to allow the return of the family of the murderer to the village and...all well that ends well. Indeed, life followed its usual course during my stay there for a month. “And what about the other, what became of them? What will happen with the millions?” I asked. “It’s over,” they answered me.

Rabinow (1977) says that local people must first make sense of their own culture and then find the right discourse to explain it to a foreign ethnographer, who would lack any lived experience in the community under study. This means that their interpretation and translation, which submits them to a process of self-objectification, of themselves, their lives, their culture in general. Rabinow regarded informants situated at the margins of society, or outsiders, as ideal cultural interpreters because they have the ability to view several worlds from across the social fences that set them apart. I wonder, how “native” is this “native” point of view? At the end, is an outsider or somebody at margins a native or is he/she an other who interprets like an anthropologist? The answers of informants of an ethnographer, following Rabinow (2007), is “double mediated”; this, in my own experience, highlights the entrance and permanence of the ethnographer as an “authority” in the respective field.

All these doubts led me to refrain from submitting my subjects to such an objectification of themselves. This, on one hand, highlights the plurality and the variety of field research theories and, on the other hand, marks the belief that everything is fluid in theory and practice during the fieldwork. I think that this theory derives from the scholars whom we study. From my point of view, ethnography, more than being an intercultural and intersubjective translation, is a dialog between cultures, rituals, practices, postures, genders etc. A dialog between my concepts and theirs, between their ways and the State’s, between the desert and the outside, as it were. There is always a “between,” always questions and answers. Thus, the

Bedouin Customary Law is operational between Bedouin tribal people, paralleling and meanwhile going against the State's laws, between their masculinity and the other's outside. Since the bodies of these people are molded within and by the social and cultural context, we have a systematic accumulation of a values' load that is reflected in practice. Thus, subjectivity is preserved through the practice of the active subject.

A woman anthropologist between Bedouins.

Though Zalabieh Bedouin society enforces a strict division between men and women into different social domains, one would expect by virtue of being a woman, I would have easier access to the female community in the village. On the contrary, I had easier access to men, while women were always cautious with me. There are varied experiences and views on the same. Powdermaker (1967) says that female anthropologists seem to have easier access to both sexes than male anthropologists, while Gregory (1984) has argued the contrary and Golde (1986) has pointed that once a female anthropologist has been accepted into a given society, she is expected to conform to prevailing gender roles.

In my case, two different dimensions, the anthropologist and the gender, have undoubtedly informed the kind of information I obtained and, by extension, marked the ethnographic description of Bedouin society. The first dimension, the anthropological/theoretical one, was crowned with the title of "Doctor," which was attributed to me by men who were proud of the fact that someone was writing a book about them. They were always keen on answering my questions and, more generally, discussing my doubts. My love and my sensibility for the desert, that I would clean for whole days from any kind of rubbish scattered all over the place for years, facilitated my contact with the men; many of them tried to keep the places of the "Doctor" or "Katia" (Katias places – makan Katia in Arabic) clean.

The gender dimension was, however, determinant and may have dictated the characteristics of field research. The fact that I was a European woman, alone in the midst of Bedouins, even led to sexual antagonism amongst men, a fact that would determine the type of informant depending on the circumstance (policeman-officer, Bedouin, Muchtar-Sheikh, man in the exotic desert and the type of information gathered (their conceptions on masculinity, the opinions of men about women etc.). My gender, on one hand, gave me the possibility to approach the world of women, providing a kind of comparative advantage versus a male anthropologist conducting the same type of research, on the other hand, the gender aspect, accompanied by moral decline of the European woman with "loose morals", according to the local women's conceptions, transformed me into someone who threatened their social order.

This fact, no doubt, led to a series of problems that I would have to face by inventing new defense mechanisms. I tried, therefore, to take some steps with good intentions and got involved in a procedure of gift-offering (presents) as well as doing chores (house cleaning and childcare), which were very difficult. What was, however, important in the context of my anthropological attempt, was the fact that from the viewpoint of a “power of authority” (a woman, alone, free to live the life she chose for herself and who ‘invaded’ ‘their’ lives to write a book), imposed on women by another body of authority formed by men, I found myself in a position of subordination. The subordinated individuals, women in this specific case, had transformed their own subordination to power and my power into subordination in an attempt to negotiate their role. The ruling instance, that they felt as a threat and which had made them suspicious towards exchanging information, became an object of manipulation. As a result, I would temper and filter my spontaneity in relation to the context and the people I encountered. I quickly realized that in this way, and with my presence in general, I created for women conditions of resistance against the men and negotiated their position and role. This gradually increased the circle of my female informants who also wished to exercise their own power in their own way. This was, of course, a source of dilemmas: How much could of this I take and what limits could I put to their exploitation? More or less consciously, I let myself be carried away by the inventions⁵ (a term by Wagner, 1981, 1986) of the members of the community, who, during the process of mutual interactions, produced new gender practices⁶ (Bourdieu, 2007).

In the first three months of my fieldwork in Wadi Rum, I was a host of Z in the house of his second wife F, who was evidently jealous when Z went to his first wife, L. With the first wife, he had five children and was expecting the sixth. By F, he had two. Thus, Z imposed me as a guest and as a ‘doctor’ in his house and he had granted me the lounge. F certainly did not appreciate this but she could not react. She was teacher at school and during the teaching hours she left the two babies next door, at their grandmother’s (Z’s mother). F knew that I had to attend the school space to do the research for which I went. Hence, she invented a story that

⁵ Wagner sustains that culture is an invention of the members of society and is organized by the notion or principle of “tropicality” that places culture within the symbols such as language, education and rituals. He stresses that communication with the “self” in order to understand the “other” is a dialectical process that defines not only the “self” but also the “other”. According to Wagner, the concept of culture is understood as a series of successive and simultaneously creative transformations of meaning. Accordingly, the symbol is a vector of multiple significations and meanings. Consequently, social reality is polysemic, flexible, and synthetic and conveys multiple significations and meanings. In the actual case of Bedouin women, I do not focus on the meaning, but on the transformation itself, as created by the process (Wagner, 1981, 1986).

⁶ Bourdieu, with the “theory of practice,” focuses and emphasizes on the active subjects who develop personal choices and devise strategies for action. This is how practice transforms while being transformed and metamorphoses civilizations (Bourdieu, 2007).

the grandmother's legs ached and that she could not run after the babies, couldn't look after them. She decided on her own to assign me the care of her children until she returned from school. Suddenly, I found myself babysitting F's babies; she also gave me housework, vacuuming, washing dishes etc. as per her instructions. I had become F's maid and felt very uncomfortable, because besides the fact that I could not do my research, I was trapped and locked⁷ between four walls. I endured this situation for ten days, after which I explained everything that had happened to Z, who was forced to move me to his second wife's house. Z's power to impose my presence to F and my authoritarian identity were defeated in front of the F's authoritarian ways. She had not directly requested from Z that I leave. She had just managed my presence and made me ask Z to find an alternative accommodation. She confronted two authoritative discourses, Z's and mine, to solve her problem. The same thing was done by L. As a host, I got the classic room, the lounge etc. L continually complained about the Z's indifference. She and the children had made me the messenger of her claims, which were not quite heeded by Z. She was pregnant with the sixth child and, shortly before giving birth, instructed me to ask Z where I could move when she would move herself with the baby in the living room, because it was impossible to sleep with the remaining five children. As a result, I packed my suitcase again and moved to live with another family. This is how I mediated in the battle between the spouses.

The predisposition of societies for social conflict, as Ross (Ross, 1993:21) pointed out, is defined by our cultural categories that specify what objects people can invest with value, the aspects they are willing to confront as well as the appropriate behaviors in every circumstance. The confrontation, which the subjects would perceive and manage, highlights the double aspect of a conflict, as a force or action that maps the boundaries of unity within the differentiation or differentiation within the unity (Simmel, 1955)

These women's disputes in Wadi Rum was expressed by the silent, invisible battle between the spouses, with different forms of consuming behaviors on one hand and, on the other, with a competition about who would exercise more power over me. The male priority in the home, especially in the living room, expressed as the power of men over the women, was undermined by my displacement from the space of men. The women challenged my existing cultural assumptions about the spaces, the hospitality (I was hosted by men as a "Doctor" who writes a book about them). They undermined my own status, both cultural and gendered. I was an urban woman in an external, public environment where, according to the local

⁷ She locked the house when she left to avenge herself of my presence.

tradition, women's presence especially in the desert was prohibited (camel races, camel tours and walks in the desert, events, tourism etc.). First of all, I was a Christian woman who went to do field research in an Arabic country, especially in the desert, moreover from a society harboring liberated perceptions about women, about gender relations, a society that would ideally not restrict or exercise power over women.

While I made the men proud because they were honored by my theoretical effort to write about Wadi Rum, I was simultaneously a subject of competition between them, a subject of sexual desire, for whom men competed by displaying their Bedouin-exotic charm during the evenings that we spent in the desert. It can be stressed that this too was a reason why I presented a threat to women who saw me as their competitor. Women were convinced that my stay there would put at stake the gender equilibrium in their society. For them, my scientific approach was of no interest; I did not differ from the tourists who came to enjoy exotic nights in the desert with their husbands. My origins created distance. Being honored and sexual desired, added to the fact that my presence was a continuous source of antagonism, came across as a threat that could disrupt social ties. I had to create trust relationships which would liberate me from the bounds of gender and my socio-cultural origin. For men, my presence, a foreign woman 'exotic' to them, created false expectations and fantasies, while at the same time I incarnated the venerable figure of 'doctor'. In fact, I participated consciously in this game, maintaining a good relationship with everyone and somehow ensuring a continuous narrations and information, seeing that all of them retained hopes from me. This opened the door to invitations to various men's gatherings such as hunting, excursions in the desert, and everything else that happened on a daily basis in the world of Bedouin men.

Meanwhile, I had to build up my relationship with the women on another basis. They had to be convinced that I didn't pose a threat to them and that I didn't want sexual relations with their husbands. I haplessly struggled to find better manners through which to improve my relations with them, since I was already playing 'the game' openly with the men. According to the women's logic, it was clear that my attractiveness raised competition from the beginning. As an Anthropologist in the field—another form of authoritarian modernity imposed by men on women (to accommodate me)—I became a powerful tool in the hands of women, which produced an effective power discourse challenging the existing cultural assumptions, having the power to overtrun the authoritarian male discourse (on hospitality, on spaces).

In this way, the silent conflict between spouses to undermine male dominance as a ritual of rebellion, as per Gluckman's term (1973:109), saw me being used to maintain the women's

social order. My presence and my coexistence initiated created new forms of action in the female subjects.

The Self as the New Other

Long after I returned home after the fieldwork, I realized that the way I walked, my posture even when I was sitting, the way I was combing my hair, the way I was talking to men, and a lot more, had changed. Movement habits have fallen into oblivion. My feminine gestures and behaviors had also taken a strange form. My femininity was cancelled. I had embodied a new habitus.

An anthropologist, while studying the Other, becomes reflective about his/her own Self (Herzfeld, 1998). Therefore, he/she must distantiate his/her own self in order to become his/her own object and observe this objective reflectively. I wonder, in my case, how many Selves should I reflectively study and understand? Further, according to Bourdieu, neither objectivism nor subjectivism succeed in reflecting their definitions. The subject/anthropologist cannot be a subject without being an object, it cannot classify without being classified. Furthermore, even in my experience, this subject, partly because of the habitus of the Other he/she studies, is successful, whereas a great portion remains recondite, precisely because of the habitus of the Other. Thus, I believe that a thick description of 'multiple habitus', that is functional in the field of the anthropologist can give us an 'objective subjective' interpretation and data analysis.

As each approach and the resulting knowledge is partial, my own effort highlights the partial truths that can contribute to the partial understanding of the Other as well as my own Self.

This is how I had to confront not only the subjects as Other, the ones for whom I had to mediate between the discipline of anthropology and the native discourse, beliefs, perceptions, and assumptions, but also my self, who was not only loaded with a different cultural background and (consequently) perceptions, but in the daily interaction with the Bedouin people, unconsciously adopting ideas, embodying emotions, movements, and behaviours. This is how I found myself in a situation of constant change and redefinition, with a self that sometimes identified itself with the objects it was studying and at other times tried to create a critical distance by differentiating itself from them.

The relations of the dialog between the Self of the ethnographer and the Other, the informants, our mutual cooperation, as well as the dialogue between the Self and the New Self, orients the style of an ethnographic text. The anthropologist and the informants interacted, controlled, and supervised each other. If the non-existence of objectivity implies subjectivity in the

corpus of anthropological data, my experience taught me that even subjectivity is not entirely subjective. My subjectivity also included elements belonging to the subjectivity of the other/informants. For me, the subjects I was living with in the frame of the fieldwork research were Others, while for them I myself was the Other. In the end, I often became an Other to my own self. Hence, the anthropological text which was created derived from the dialog between multiple Others, considering that all identities were in constant flux.

REFERENCES

- Al Abadi, A.U. (1988). *Al-Qada and Al-Ashair Al Urduniyya (Law among the Jordanian Tribes)*, Amman.
- Bailey, C. (2009). *Bedouin Law from Sinai and the Negev*, Yale University Press.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London, Routledge.
- Bourdieu, P. (2007). *Outline of a Theory of Practice*, reprint 21st, transl. R. Nice, Cambridge University Press, Cambridge.
- Cohen, A. (1992). Post-Fieldwork Fieldwork. *Journal of Anthropological Research*,48(4):339-354, Coleman, Simon and Peter Collins eds.
- Fernandez, J. (1980). Reflection in Looking into Mirror, *Semiotica*, 30(1–2), 27–39.
- Gluckman, M. (1956, 1973). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Golde, P. (1986). Introduction In: *Women in the Field: Anthropological Experiences*. 2nd edn. Peggy Golde ed. pp: 1–55. Berkeley: University of California Press.
- Gregory, J. (1984). The Myth of the Male Ethnographer and the Woman’s World. *American Anthropologist* 86(2): 316–327.
- Hastrup, K. (1992b). Writing Ethnograph: State of the Art, Pp:116–33 in *Anthropology and Autobiography* (ed. by J. Okely and H. Callaway). London. Routledge.
- Kennett, A. (2011, 1925), *Bedouin justice. Laws and Customs Amongst the Egyptian Bedouin*, Cambridge University Press
- Marinaki, K. (2014). *Τα Παιδιά του Wadi Rum. Έμφυλες Αναπαραστάσεις και Πρακτικές Κοινωνικότητας*. Παν. Μακεδονία Αδημοσίευτη Διδ. Διατριβή (The Children of Wadi Rum. Gender Representations and Socializing Practices. Unpublished Doctoral Dissertation in Greek).
- Marinaki, K. (2017). *Εννοιολογήσεις Παιδικής Ηλικίας. Ευρωπαϊκές και Τοπικές. (Childhood concepts. European and Local in Greek)* Ανακοίνωση στο 4ο Συνέδριο Νέος Παιδαγωγός <http://neospaidagogos.gr>

- Mentor, M. (2008). Feud Narratives: Contemporary deployments of kanun in Shala Valley northern Albania, *Anthropological Notebooks*, 14(2), 87–107.
- Navarro, Z. (2006). In Search of Cultural Interpretation of Power, *IDS Bulletin* 37(6): 11–22.
- Ottenberg, S. (1990). Thirty Years of Fieldnotes: Changing Relationships to the Text. Pp;139-60 in *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*, (ed. by R. Sanjek). Ithaca, N.Y: Cornell University Press.
- Powdermaker, H. (1967). *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*. London: Secker and Warburg. Reed-Danahay, Deborah, E. ed.
- Rabinow, P., 2007 [1977], *Reflection in Fieldwork in Morocco*, Thirtieth Anniversary edition, Berkeley, University of California Press.
- Ross, M. H. (1993). *The Culture of Conflict. Interpretations and Interests in Comparative Perspective*. New Haven: New York University Press.
- Simmel, G. (1955). *Conflict and the Web of Group Affiliations*. trans. K.H. Wolff. Glencoe, Il: The Free Press.
- Stewart, F. (1987). Tribal Law in the Arab World: A Review of the Literature, *International Journal of Middle East Studies* 19 (4), 474–480.
- Tedlock, B. (1991). From Participant Observation to the Observation of Participation. The Emergence of Narrative Ethnography. *Journal of Anthropological Research* 47(1): 69–94
- Wacquant, L. (2005) *Habitus*. *International Encyclopedia of Economic Sociology*. J. Becket and Z. Milan. London, Routledge.
- Wagner, R. (1981). *The Invention of Culture*, University of Chicago Press.
- Wagner, R. (1986). *Symbols that Stand for Themselves*, University of Chicago Press.

**PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE
BEDEN, CİNSİYET VE CİNSELLİK***

*Murat ARPACI***

ÖZ

Bu çalışma Pierre Bourdieu'nün sosyolojinde beden, cinsiyet ve cinsellik kavramlarının yerini tartışmaktadır. Bourdieu'nün sosyolojisinde bedenin yeri, sınıfsal konumların bedensel algı ve pratiklere işlenmesi olarak çerçevelendirilebilir. Bireylerin gündelik hayatta başvurduğu zihinsel şemalar, sınıf kültürünün eylemleri yapılandırmasıyla oluşan yatkınlıklar, tercihler ve beğeniler bedenlerde cisimleşirler. Bu bağlamda Bourdieu'nün sosyolojisinde beden, toplumsal yapıları okuyabileceğimiz en önemli yüzeydir. Beden sosyolojisine Bourdieu'nün bir başka teorik katkısı bu literatürdeki kültür ve iktidar odaklı teorik hatları birleştirmiş olmasından gelmektedir. Sınıf kültürü ile bireysel yatkınlıklar arasındaki ilişkileri çözümleyen Bourdieu, bedenin kültürel kodlarının oluşmasında sınıf temelli tahakkümün rolüne dikkat çekmiştir. Onun teorisi sınıf eşitsizliklerini beden üzerinden sosyolojinin gündemine tekrar getirme perspektifine yaslanmaktadır. Nitekim Bourdieu, sosyoloji tarihine özgün katkıları olarak değerlendirilen *habitus*, *eril tahakküm*, *kültürel sermaye* ve *sembolik şiddet* gibi kavramlarını kültür ve iktidar arasındaki ilişki üzerinden teorileştirmiştir. Bu üç teorik kavramın en önemli ortak özelliği beden üzerinde işleyen tahakkümü göstermeleridir. Bedene işleyen sınıf temelli tahakküm, cinsiyet ve cinsellik alanını da yapılandırır. Bu bağlamda cinsiyet normlarının ve cinsel farkın inşası ve cinsellik alanı, bedenselleşmiş toplumsal ayrımların izlerini taşırlar.

Anahtar Kelimeler: Pierre Bourdieu, Habitus, Beden, Cinsiyet, Cinsellik, Eril Tahakküm, Sembolik Şiddet.

BODY, GENDER and SEXUALITY in PIERRE BOURDIEU'S SOCIOLOGY

ABSTRACT

This study discusses the place of body, gender and sexuality concepts in Pierre Bourdieu's sociology. The place of body in Bourdieu's sociology can be framed as the processing of class positions into bodily perceptions and practices. The mental schemes that individuals refer in daily life, the tendencies, preferences and tastes that are formed by class culture's configuring actions, materialize in the bodies. In this context, body is the most important surface on which we can read social structures in Bourdieu's sociology. Another theoretical contribution of Bourdieu to body sociology comes from the fact that he combines culture and power oriented theoretical lines in this literature. Bourdieu, analyzing the relationships between class culture and individual tendencies, drew attention to the role of class-based dominance in the formation of cultural codes of body. His theory bases on the perspective of making class inequalities a current issue for sociology through body. As a matter of fact, Bourdieu theorized the concepts of *habitus*, *masculine domination*, *cultural capital* and *symbolic violence* which are considered as his original contributions to the history of sociology, through the relationship between culture and power. The most important common feature of these three theoretical concepts is that they show the dominance working on the body. Class-based dominance that works on the body also configures the area of gender and sexuality. In this context, the construction of gender norms and sex difference and the area of sexuality bear the traces of somatized social differentiations.

Keywords: Pierre Bourdieu, Habitus, Body, Gender, Sexuality, Masculine Domination, Symbolic Violence.

Atf Bilgisi: ARPACI, M. (2020). Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Beden, Cinsiyet ve Cinsellik, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 119 – 136.

Citation Information: ARPACI, M. (2020). Body, Gender And Sexuality in Pierre Bourdieu's Sociology, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 119 – 136.

Başvuru / Received: 12 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 15 Eylül / September 2020.

Derleme Makale/Review Article.

*Bu makale yazarın daha önce *İmgelem* dergisinin 6. sayısında aynı başlıkla yayımlanmış çalışmasının yeniden gözden geçirilmiş halidir.

** Dr.Öğr.Üyesi, EBYÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Erzincan.

E-mail: muratarpaci06@gmail.com, ORCID Numarası: 0000-0002-7892-5850.

GİRİŞ

Beden sosyolojisi alanında inşacı diyebileceğimiz perspektiften yaklaşanların bedenini toplumsal konumuna dair yürüttüğü tartışmalarda ortak nokta, tarihsel süreçlerin ve kültürel pratiklerin bedeni dönüştürdüğü, beden bilincini, bedene bakışı, bedensel algı ve pratikleri inşa ettiği yönündedir. Bu perspektifin ürünü olan ve alandaki literatürü derinden etkileyen iki ana teorik hat olduğunu söylemek mümkündür. Bu teorik hatları *kültür* ve *iktidar* odaklı çalışmalar olarak iki kavram etrafında sınıflandırabiliriz. *Kültür* odaklı hattın önemli isimlerinden biri olan Norbert Elias, uygarlık ve kültürdeki sosyo-oluşumun izlerini insan davranışları üzerinden okuyarak gündelik hayattaki sıradan bedensel pratiklerin altından uygarlık sürecinin köklü dönüşümünü ortaya çıkarır. Elias, davranışların özgün kültürel temellerini ortaya koyarak beden sosyolojisini kültür sosyolojisi alanıyla ilişkilendiren bir bakış geliştirir (Elias, 2002). Beden sosyolojisi alanında *iktidar* odaklı perspektifin en önemli ismi ise Michel Foucault'dur. Toplumsal yaşamın incelikli alanlarına kadar sızmış iktidar ilişkilerinin bedeni kuşattığını ifade eden Foucault'ya göre, beden bilinci ve beden kültürü normalleştirici iktidarın tarihsel bir ürünüdür (Foucault, 1992; 2003; 2007).

Pierre Bourdieu'nün beden üzerine analizleri ise Elias'ın *bedenselleşmiş kültür* ve Foucault'nun *bedenselleşmiş iktidar* olarak özetleyebileceğimiz perspektiflerini kompoze eden bir teorik hatta durur. Bu anlamda Bourdieu'nün beden sosyolojisi, bu alanda üçüncü bir hat diyebileceğimiz gelişkin bir teori sunar. Bourdieu'nün sınıf, kültür ve cinsiyet alanındaki tartışmalara en önemli katkısı olarak bilinen *habitus*, *eril tahakküm*, *kültürel sermaye* ve *sembolik şiddet* kavramlarına yakından baktığımızda bu kavramların *bedeni* merkeze alan bir teorik perspektife ait olduğunu görebiliriz.

Bourdieu'ya göre bedeninin en önemli özelliği, *habitus*'u şekillendiren toplumsal ayrımların nakşedildiği başlıca yer olmasından gelmektedir. Bedene kazınmış yatkinlıklar, kişinin toplumsal pratiğinde, eylemlerinde, tercih ve beğenilerinde karşımıza çıkar. Burada beden hem yatkinlıkların kayıt yeri hem de bu yatkinlıkları icra eden bir eyleyicidir (Bourdieu, 2015a; 2018a). *Habitus* özelinde kültürel yatkinlıkların yapılandırılması ve cinsel farkın *eril tahakküm* altında inşası, bedeni kuşatan ayrımlar vasıtasıyla gerçekleşir (Bourdieu, 2018b). Sosyal konumların bedenselleştiği alanlardan biri de *kültürel sermayedir*. Aileden aktarılan ya da eğitimle edinilen beceriler öncelikle bedenlerde cisimleşirler ve bu beceriler bedenler vasıtasıyla sosyal konumu yeniden üreten olanaklara dönüşürler. *Sembolik şiddet* ise hem *habitus*'un hem de hem de *eril tahakkümün* inşasının kurucu araçlarından biridir. Sembolik araçlarla işleyen, hükmedilenler tarafından hissedilmeyen ve hükmedilenlerin zihinsel algı ve

bedensel pratiklerini etkileyen *sembolik şiddet*, hükmedilenleri tahakkümün üretilmesinin bir parçası haline getirir (Bourdieu, 2018b; 1995). Buradan baktığımızda *beden*, Bourdieu'nün sosyolojisinde *habitus*, *eril tahakküm*, *kültürel sermaye* ve *sembolik şiddeti* ilişkisel olarak kesen merkezi bir öge olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, Bourdieu'nün sosyolojisindeki bu temel kavramlar üzerinden bedenin yerini sorgulamayı hedeflemektedir.

Bedenselleşmiş Toplum: *Hexis*, Teknikler ve Pratikler

Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinde bedenin konumuna baktığımızda kavramın merkezi yerini görebilmek için öncelikle onun *magnum opus*'u olan, *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* başlıklı çalışmasından hareket etmek mümkündür. Bourdieu, bu çalışmasında bedeni toplumsal yapıların odağına yerleştirir ve toplumsal yapı kavramının bedenlerde cisimleşen yönüne dikkat çeker:

“Toplumsal eyleyicilerin toplumsal dünyayı pratik bir biçimde tanımak için kullandıkları bilişsel yapılar bedene işlemiş toplumsal yapılardır.”
(Bourdieu, 2015a: 676).

Bourdieu'ya göre bedenselleşmiş yapı toplumsal olduğu kadar tarihseldir (Bourdieu, 2015b: 121). Felsefe tarihindeki kadim zihin-beden karşıtlığını aşmaya çalışan (Calhoun, 2014: 93) Bourdieu'ya göre zihinsel yapılar, sınıflandırma biçimleri, sembolik biçimler zaten sınıfsal ayırımın sonucu olan, bilincin ve söylemin arkasında işleyen tarihsel algı, değerlendirme kalıpları ve beğenileri hayata geçirirler (Bourdieu, 2015a: 677). Dolayısıyla beden, zihinsel yapıda işleyen sınıf kültürü ve sınıf iktidarının söylemsel pratiklerini icra eden bir konumdadır.

Toplumsal yapı ve pratiklerin odağına bedeni yerleştiren Bourdieu'nün literatürde en fazla tartışılan kavramlarından biri olan *habitus* kavramına yakından baktığımızda, *habitus*'un kültür ve iktidarı beden üzerinden okuyan bir teoriye yaslandığını görebiliriz. Öncelikle kavramın kökleri Aristoteles'in *hexis* ve Mauss'un *beden teknikleri* kavramına dek uzanır (Bourdieu, 1997: 122-123) ve bu iki kavram yalnızca *habitus*'u değil Bourdieu'nün beden sosyolojisinin teorik temellerini anlamak açısından da önemlidir. Aristoteles'in *hexis* kavramı genellikle “hal”, “istikrarlı eğilim”, “habitus”, “varolma biçimi” ve “sahip olunan şey” olarak tercüme edilmiştir (Rodrigo, 2011: 6). Aristoteles'teki *hexis* kavramına dair temel tartışmalar *Nikomakhos'a Etik* kitabındaki “erdem” tartışmasına dayanır. Aristoteles burada erdemi “tercihlere ilişkin bir huy” yani *hexis* edinmek olarak tarif etmiştir. Aristoteles'e göre karakter erdemi (yani *ethos*) etkilenimler, alışkanlıklar ve eylemlerle ilgilidir. Aristoteles'e göre ideal olan iyi erdem ise aşırılıklar ve eksikliklerden kaçınma, yani bir tür “orta olma” halidir

(Aristoteles, 1997: 32-33). Dolayısıyla *hexis*, edinilen, icra edilen ve tercih edilen bir *huy* olarak birey-toplum etkileşimine dair tartışma geliştiren ve bu anlamda sosyoloji için elverişli bir kavramdır.

Bourdieu'nün *habitus* kavramı ile teorik bağı olan bir başka kavram ise Marcel Mauss'un *bedensel teknikler* kavramıdır. Mauss, *bedensel teknikler* kavramını “insanların bir toplumdaki diğerine geleneksel olarak kendi bedenlerinden yararlanma biçimleri” (Mauss, 2005: 467) olarak tanımlamıştır. Mauss, yüzme becerisi örneğinde bedensel tekniklerin öğrenme sürecinde edinilen bir pratik olduğunu anlatır. Mauss'a göre yüzme becerisinin öğrenilme tekniğinde eskiden gözler kapalı suya dalmak tavsiye edilirken şimdi gözler açık bir biçimde dalmak öğretilmektedir (Mauss, 2005: 467-468). Dolayısıyla bedensel teknikler sabit değil dönüşen bir yapıya sahiptir ve öğrenilerek icra edilirler. Mauss, toplumdaki topluma değişen alışkanlıklar, edinme ve yetenekleri bu çerçevede değerlendirir. Bu bağlamda Mauss'a göre bedensel tekniklerin bir diğer özelliği de toplumlara özgü alışkanlıklarla ilgili olmalarıdır (Mauss, 2005: 469-471). Mauss, bedensel teknikleri gözlemlemesiyle *habitus* kavramı ilgili bir bilgi birikimine ulaştığını belirterek kavramın Aristoteles'teki *hexis* kavramından geldiğini ifade eder. Edinme ve alışkanlıklar, hem *hexis* hem de *bedensel tekniklerin* ortak özellikleridir.

Habitus kavramının alışkanlıkla ilişkili olmakla birlikte temel bir noktada onlardan ayrıldığını ifade eden Bourdieu'ya göre *habitus* “kelimenin de belirttiği gibi, edinilmiş olan, ama sürekli yatkinlikler biçiminde vücutta kalıcı şekilde cisimleşmiş olan şeydir” (Bourdieu, 1997: 122). *Habitus*'un en önemli özelliği toplumsal pratiğin bedenselleşmiş olmasıdır. Bourdieu'ya göre alışkanlık “kendiliğinden bir şekilde tekrarlanan, mekanik, otomatik ve üretici olmaktan ziyade kopyalanan” (Bourdieu, 1997: 122) bir durum iken, *habitus*, koşullardan etkilenen fakat aynı zaman onu dönüşüme maruz bırakan ve bu bağlamda “kendi üretimimizin toplumsal koşullarını “üretmemizi” sağlayan dönüştürücü bir makinedir” (Bourdieu, 1997: 122). Bu bağlamda *habitus* “bir kader değildir. Tarihin ürünü olduğundan, sürekli olarak yeni deneyimlerle karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen, açık bir yatkinlikler sistemidir” (Bourdieu, 2014c: 125). *Habitus*'un kader olmadığına dair vurgu kavramın bedenselleşme dışında ikinci bir temel özelliğini de işaret eder. Bu özellik de *habitus*'un özne-yapı ayrımını aşmaya yönelik bir kavram olmasıdır. Bourdieu, *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması* başlıklı eserinde *habitus*'u, kurallara itaatin ürünü olmadan, sonuçları bilinçli olarak hedeflemeden, nesnel olarak “düzenlenmiş” ve “düzenli” olabilecek pratik ve temsillerin üretilme ve yapılandırılma ilkesi olarak işlemeye eğilimli, yapılanmış yapılar olarak tarif eder (Bourdieu, 2018a: 158).

Yapılanmış yapılar olarak *habitus*, hem inşaaya hem de icraya muktedir bir öznelliğe açık kapı bırakır ve hem bilinç hem de eylem şemaları olarak işler.

Özne-yapı ve birey-toplum ikiliğini *habitus* kavramıyla aşmaya çalışan Bourdieu, söz konusu ikilikleri aşmayı, *habitus*'u teorik olarak bedene yaslayarak mümkün hale getirir. David Swartz'ın da belirttiği üzere Bourdieu sosyolojisinde kilit konumda olan *habitus* kavramının amacı “toplumsallaşmış beden” toplumla karşıtlık içinde değil toplumun varolma biçimlerinden biri olduğunu göstermektir (Swartz, 2011: 139). Zira *habitus* “kurumlar ve bedenler arasındaki buluşma noktasıdır” (Calhoun, 2014: 104) ve yapıların bedene işlenmesi ile *bedensel hexis*'i oluşturur. Gündelik hayatta bedensel davranışlarımızı bilinçli ya da bilinçdışı olarak bu *hexis*'e başvurarak gerçekleştiririz. Bourdieu'ya göre bu yönüyle beden, toplumsal pratiğin hafızasıdır ve esasında toplumsal sistemi yansıtır:

“*Pars totalis*, her bedensel teknik, *pars pro toto* paralojizmiyle işlemeye, dolayısıyla (hatıraları çağrıştırır veya ruh çağırır gibi) parçası olduğu tüm sistemi çağrıştırmaya yatkındır. Eğer tüm toplumlar (ve Goffman'ın deyişiyle, bir “kültürsüzleştirme” ve “yeniden kültürlenme işini başarmayı isteyen tüm “totaliter kurumlar”), zihinsel ve bedensel *duruş*, *hal* ve *tavırların* en önemsiz görünen ayrıntılarına bu denli büyük önem veriyorlarsa bunun nedeni, bedene bir hafıza olarak ele almakla, ona kısaltılmış ve pratik bir biçim altında yani hatırlamaya yardımcı olarak kültürel örfün temel ilkelerini sağlamalarıdır. Bu şekilde bedene dahil edilen, bilincin erişimi dışında kalır, yani açıkça gösterme ve irade ve kararlılıkla değiştirme alanının dışında. Hiçbir şey, “dik dur” veya “bıçağı sol eline alma” kadar önemsiz buyruklar yoluyla tüm bir siyaseti, bir metafiziği, bir etiği, bir kozmolojiyi telkin edebilen örtük bir pedagojinin gerçekleştirdiği dönüştürme işlemiyle bedenleşmiş, bedene dahil edilmiş, değerlerden daha yeri doldurulamaz, taklit edilemez, ifade edilemez ve silinemez ve dolayısıyla kıymetli değildir. Pedagojik aklın kurnazlığı, önemsiz olanı talep etme görüntüsü altında esaslı çekip almakta yatar.” (Bourdieu, 2018a: 186).

Bedenin bir hafıza olması esasında bilincin unuttuğu pratikleri ve davranışlara nüfuz eden eğilimleri unutmuyor oluşundan gelmektedir. Dolayısıyla bedenselleşmiş toplumsal yatkınlıklar olarak *habitus*, bilinçli ve tasarlanmış eylemlerden ziyade, Bourdieu'nün ifadesiyle “hiçbir gerçek stratejik niyetin ürünü olmadan” (Bourdieu, 2018a: 158), kendiliğinden işleyen,

doğallaştırılmış ve sorgulanmayan pratiklerdir. Ancak buradaki pratiklerin gerçekleşmesinde mekanik bir işleyişin tek başına eylemlere hakim olduğu anlamı çıkmaz. Eğer *bedensel hexis* olarak *habitus* pratiğin bilinçli ya da bilinçdışı “kılavuzu” ise *habitus* ve *pratik* arasındaki bağı açmakta yarar bulunmaktadır. Bourdieu’ya göre pratik, hem *görece özerk* hem de *zorunludur* ve bir *durum* ile bir *habitus* arasındaki diyalektik ilişkinin ürünüdür (Bourdieu, 2018a: 161). Bu bağlamda da Bourdieu, *habitus*’u, pratiklerin üretici ilkesi, pratiklerin sınıflama sistemi, pratikleri anlamlandırmaya muktedir algılamaların üretici yatkinlığına dönüşmesi ve bedene işlemiş bir zorunluluk olarak ele alır. Bu açıdan bedene işleyen *habitus*, toplumsal sınıf farklarını ve ayrımları açığa çıkaran “pratiklerin üretici kalıbı” olarak iş görür (Bourdieu, 2015a: 254-256).

Bedensel hexis’i, toplumsal değerler ve bedensel tekniklerin bir aradılığı olarak açıklayan Bourdieu, söz konusu kavramı şöyle açıklar:

“Nasıl *ethos* ve zevk, gerçekleşmiş etik ve estetikse, aynı şekilde *hexis* de gerçekleşmiş, bedene katılmış, sürekli yatkinlık, konuşma, durma, yürüme ve böylece de hissetme ve düşünme tarzı haline gelmiş mittir; böylece tüm bir şeref ahlakı, bedensel *hexis*’te hem sembolleşir hem de gerçekleşir.” (Bourdieu, 2018a: 182).

Bourdieu’ya göre bedensel teknikler bütün bir kültürel genel duruma bağlı olan gerçek sistemler oluştururlar ve “*bedensel hexis* herşeyden önce toplumsal bir *signum*’dur” (Bourdieu, 2009: 92). Toplumsal yapıları anlamamanın bir anahtarı olarak *bedensel hexis*, kültürel dönüşümü, beden kullanımına sirayet etmiş teknikleri ve sınıf dinamiklerini kavramamızı sağlar. Nitekim David Swartz’ın da belirttiği üzere “nesnel yapıları içselleştirme süreci yalnızca zihinsel değil bedensel bir süreçtir. Bir sınıf için ortak olan başarı ve başarısızlık olasılıkları, bilişsel yatkinlıkların yanı sıra bedensel biçim altında da “cisimleştirilir”. Söylemsel ifadeler kadar, fiziksel hal ve tavırlarda, tarzda (duruş ve yürüme şekli gibi) kendini gösterir” (Swartz, 2011: 154). Bu bakımdan *bedensel hexis* bir anlamda beden en ince ayrıntılarına ve sıradan pratiklerine sinmiş olan sınıf kültürünün katalizörü ve turnusol kâğıdıdır.

Bourdieu’ya göre sınıf duygusu beden en derin noktalarına nüfuz eder (Bourdieu, 1997: 227). Bu içselleştirmenin somut örneklerini *Bekârlar Balosu* başlıklı çalışmada görebiliriz. Bu çalışmada Bourdieu, bedensel teknikler ile kültür arasındaki ilişkiyi çözümler. Bourdieu’nün aktardıklarına göre kentleşme süreciyle taşrada evlilik adetleri değişir ve gençleri tanıştıran araçlar ortadan kalkar. Bu dönüşümle birlikte bekâr gençlerin tanışmalarını mümkün

kılan yegâne aktivite balolar olur. Bourdieu bekârlar balosunda sergilenen bedensel duruş ve danslardan hareketle sınıf kültürünün sirayet ettiği *bedensel hexis*'i tartışır. Bourdieu'nün analizine göre geçmişin dansları “köylü uygarlığına” bağlı iken modern danslar “kent uygarlığına” bağlıdır ve bu danslar yeni bedensel usullerin benimsenmesini zorunlu tutar (Bourdieu, 2009: 91). Bourdieu'ya göre bu yeni bedensel usullerin içerisinde köylü, kendi bedeninden utanç duyar çünkü sahip olduğu bedenini, toplumsal yaşamının izlerini taşıdığı farkındadır. Bu yeni beden kültüründe bedenini “kaba” bulan köylünün beden bilincine hâkim olan bu utanma duygusu köylünün içe dönük ve çekingen bir tavır sergilemesine yol açar ve onu balolarda dans etmekten alı koyar (Bourdieu, 2009: 92). Dolayısıyla sınıf duygusu *bedensel hexis*'e hâkim olduğu için kamusal ortamlardaki bedensel rahatlık da toplumsal kökene çok güçlü bir biçimde bağlıdır (Bourdieu ve Passeron, 2015c: 160). Bu değerlendirmelerinde Bourdieu, Elias'ın bedensel davranışlara dair geliştirdiği kültürel analize yaklaşır. Elias, uygarlık sürecinin ortaya çıkardığı yeni beden kültüründe geleneksel davranış kalıplarının “kaba” bulunarak terkedildiğini belirtir (Elias, 2002: 244-246). Bourdieu'ya göre bu duygu durumunun dönüşmesinde, *bedensel hexis*'in inşasında ve sınıfsal ayrımın şekillenmesinde eğitim ve okulun kritik bir rolü bulunmaktadır. Bourdieu'nün ifadesiyle eğitim, “vahşi bedenini” yerine “alışmış, yani zamansal olarak yapılandırılmış bir beden” (Bourdieu, 2018a: 185) geçirir. Bourdieu'ya göre okul, kentli bireylere bambaşka bir bedensel duruş ve giyinme tarzı verir ve bu kişi yeni koşullarda evlilik açısından değer kazanırken köylüler değer kaybına uğrar (Bourdieu, 2015b: 130). Bu değer kaybı bedenini kamusal alanda kullanımını etkiler. Bu yeni beden kültürü, evliliğe dair sembolik mallar piyasasının hâkim olduğu balolarda köylü *hexis*'inden başka sunacak bir şeyi olmayanları dışlar ve “baloda köşeye atar” (Bourdieu, 2015b: 276).

Habitus'u besleyen toplumsal ayrımların bütün veçheleri bedensel pratikleri yapılandıran karşıtlıkların izlerini taşır: Üstler, eşitler ve astlar arasındaki hiyerarşik karşıtlıklar gibi (Bourdieu, 2018a: 187). Bu *ayrım*, kuşaklar arası aktarım ve yeniden üretim ile istikrar kazanır. Hem aktarım hem de yeniden üretimde aile ve okulun önemli bir işlevi bulunmaktadır:

“Ailede edinilen *habitus*, okul deneyimlerinin (özellikle de pedagojik mesajın alınmasının ve özümsemesinin) yapılandırılmasının esasını oluşturur. Kendisi de farklılaşan okul eylemiyle dönüşen *habitus* da daha sonraki tüm deneyimlerin (örneğin kültür endüstrisinin ürettiği ve yaydığı mesajların veya mesleki deneyimlerin alımlanması ve özümsemesi) yapılandırılmasının esasını oluşturur ve bu böyle yeniden

yapılandırmadan yeniden yapılandıramaya doğru gider.” (Bourdieu, 2018a: 177).

Dolayısıyla aile ve okul, toplumsal ayırımdaki sürekliliğin, yeniden üretimin ve yapılanmanın nasıl geliştiğini gösterir. *Habitus*'u şekillendiren ve yeniden üreten bu iki önemli alan, “sınıf kökeni etrafında sistematik bir biyografinin birliği içinde bütünleşirler” (Bourdieu, 2018a: 177). Bourdieu'ya göre en temel yatkınlıklar eğitim sürecinde bedenlerin terbiye edilmesi yoluyla dayatırlar kendini (Bourdieu, 2018b: 75). Bu bağlamda entelektüel birikim ve yetenekleri ihtiva eden *kültürel sermayenin* varolma biçimlerinden biri de *bedenselleşmedir*. Örneğin bir ailenin sosyal konumuna göre çocuklara aktarılan dil alışkanlıkları, yazma stili ve bedeni kullanma tarzları o çocukları okulda öğretmenler tarafından “bozuk aksanlı”, “el yazısı kötü” ve “hovarda” olarak işaretlenen çocuklar karşısında avantajlı konuma sokabilir (Göker, 2014: 282-283). Catherine Connell ve Ashley Mears'a göre beden, Bourdieu'nun *sermaye* kavramıyla (ekonomik, sosyal, kültürel ve sembolik) ve özellikle de *kültürel sermaye* kavramıyla öylesine ilişkilidir ki buradan hareketle bir “bedensel sermaye” kavramından söz edilebilir (Connell ve Mears, 2018: 2-3). *Kültürel sermaye* bireyin zevklerini, bilgi ve becerilerini ifade ediyorsa sonuçta bu becerilerin toplumsal alanda değerlendirilebilecek kadar yetkin olması bedenselleşmiş toplumsal konumlardan ileri gelir. Sonuçta “bedensel sermaye” birikimini oluşturan şey de toplumsal alandaki ayrımlardır. Connell ve Mears, ırk, cinsiyet, cinsellik ve estetik gibi alanları bedensel sermaye içerisinde değerlendirirler ve yazarlara göre bunların kişiye avantajlı konum sağlayıp sağlayamayacağı sınıf pozisyonları ile yakından ilgilidir (Connell ve Mears, 2018: 4-7).

Günümüzün egemen beden kültürünün arkasında da yatkınlıkları yapılandıran toplumsal ayrımı görmek mümkündür. Bourdieu'ya göre günümüzde bedenin yeni kullanımlarını ve yeni bir beden *hexis*'ini dayatan meslekler (evlilik danışmanları, diyet ürün satıcıları, doktorlar, spor ve diyet uzmanları, reklamcılar ve yeni beden kültürünü yücelten dergiler vs.) arasında bilinçdışı bir iş birliği bulunmaktadır (Bourdieu, 2015a: 231). Bourdieu'ya göre “yeni küçük burjuvazi” olan bu meslek grupları “baskı yerine baştan çıkarmayı, kolluk kuvvetleri yerine halkla ilişkileri, otorite yerine reklamı, sert bir üslup yerine yumuşak bir üslubu koyarak tabi sınıfların sembolik bütünleşmesini” (Bourdieu, 2015a: 231) sağlarlar. Bu çerçevede eski küçük burjuvazinin yatkınlıklarını dönüştürerek yeniden üreten bu meslek gruplarının toplumsal ayırım içerisindeki konumu da “normların kafaya sokulmasından ziyade, ihtiyaçların dayatılması kaynaklı tahakküm biçimlerinin dönüşümüne gönderme yapılarak anlaşılabilir” (Bourdieu, 2015a: 231).

Cinsiyet Rejimleri, Cinsel Fark ve Eril Tahakküm

Bourdieu'nün bedene dair tartışmalarda sıklıkla başvurduğu cinsiyet ve cinsellik kavramları onun beden sosyolojisini anlamak açısından önemlidir. Bourdieu'ya göre bedensel *hexis*, toplumun cinsiyet rejimi ve cinsellik ile ilişki halindedir. *Ayırım*, cinsiyet ve cinsellik düzleminde tahakküm üreten karşıtlıkların inşası ile işler. Bourdieu'ya göre “eril ile dişil arasındaki mitsel-ayinsel mantığı oluşturan ve tüm değerler sistemini oluşturan karşıtlıklar, gördüğümüz gibi bedenin hareketlerinde ve jestlerinde, dil ile eğri (veya eğik), güven ile çekingenlik arasındaki karşıtlıkta buluşur” (Bourdieu, 2018a: 182). Erkeklik ve kadınlıkla özdeşleştirilen davranış kalıpları, mitler ve semboller, bedensel *hexis*'in çerçevesiyle uyumludur. Bourdieu'ya göre erkeği bedensel uyanıklık, dikkatli bakışlar, kuvvet ve kararlılıkla özdeşleştiren semboller sistemi kadından eğilme ve gözlerini indirme bekler (Bourdieu, 2018a: 183). Dolayısıyla “egemen olan” ve “itaat eden” olarak adlandırabileceğimiz temel karşıtlıklar üzerinden tahakküm üreten bir cinsiyet rejimi söz konusudur. Bu tahakkümün üretilmesinde *habitus*, toplumsal aktörlerin cinsel alışkanlıklarını, cinsel tutumlarını ve cinsellik alanında nasıl davranacaklarını da yapılandırır (Inglis, 1997: 20). Cinsiyeti “cinsleştirilmiş *habitus*” (Bourdieu, 2018b: 15) olarak tanımlayan Bourdieu'ya göre kamusal ve yüceltilmiş eril cinsellik ile gizli dişil gerçeklik arasında ayırım söz konusudur (Bourdieu, 2018a: 184). Bu bağlamda Bourdieu'ya göre cinsel ahlak kadınlara ayrılmış (Bourdieu, 2015a: 551) olmasına karşın cinsellikle kurulan eril ilişki, yüceltme ilişkisidir ve bu ilişki “eril yiğitlik biçimi altında tezahürlerini cesaretlendirme eğilimindedir” (Bourdieu, 2018a: 183).

Bourdieu'nün beden, cinsiyet ve cinsellik arasındaki ilişkileri çözümlediği teorik tartışmada *iş bölümü* cinsel farkın inşasında kilit rol oynayan bir kavramdır. Bourdieu'ya göre toplumun iki önemli alanı olan cinsiyete dayalı iş bölümü ile cinsel işbölümü, bireyler tarafından birbirinden ayrılamaz bir biçimde içselleştirilirler (Bourdieu, 2018a: 180). Cinsiyetler arası iş bölümü algısı, bedensel şemaların ve toplumsal dünya algısının oluşumuyla yakından ilişkilidir (Bourdieu, 2014b: 66). Bununla birlikte bedensel pratiğe dair sembollerdeki karşıtlıklar ile cinsel işbölümü arasında oluşan karşıtlıklar, bedensel *hexis* ile cinsiyet rejiminin uyumunu açığa çıkarır. Cinsiyetler arası iş bölümü üzerine inşa edilen *ayırım*, aynı toplumsal sınıfın farklı cinsiyetteki çocuklarının eğitim sürecindeki tercihlerini de yapılandırır. Bourdieu'ya göre “eğer aynı toplumsal kategorinin kız ve erkek çocukları, nesnel anlamda yükseköğretime erişim şanslarından ziyade, şu veya bu tahsili yapma şansları düzeyinde birbirlerinden farklılaşıyorlarsa bu, büyük ölçüde, ebeveynlerin ve genç kızların bizzat kendilerinin, hâlâ cinsiyetler arası iş bölümüne ilişkin geleneksel modelin hâkimiyetinde olan,

kadınlara has yetenek ve nitelikler imgesine bağılı kalmaya devam etmelerindedir” (Bourdieu, 2014a: 100).

Bourdieu’ya göre beden “sadece toplumsal buyrukların işlediğı bir alan değıl, aynı zamanda cinsler arası tahakküm-tabiiyet ilişkilerinin de davranışsal olarak yansıma bulduğı maddi bir uzamı oluşturur” (Köse, 2016: 192). Bu bağlamda Bourdieu’ya göre eril sosyodisenin özgün gücü, iki ayrı işlemi birleştirmesi ve yoğunlaştırmasından ileri gelir: Eril sosyodise, tahakküm ilişkisini, kendisi de doğallaştırılmış bir toplumsal inşa olan biyolojik bir doğanın içine yerleştirerek meşrulaştırır (Bourdieu, 2018b: 37). Doğallaştırılmış bölünme hem bedenlere hem de zihinlere nüfuz eder. Bourdieu’ya göre cinsler arasındaki bölünme tüm toplumsal dünyada, bedene gömülü haliyle bedenlerde, eyleyicilerin *habitus*’unda mevcuttur ve buralarda, algılama, düşünme ve eyleme şemaları sistemleri olarak işleyiş gösterir (Bourdieu, 2018b: 21). Bu şemalar düşünceleri ve pratikleri yönlendirerek erkeklik ve kadınlığın toplumsal yapıdaki özdeşleştirilme sembollerini inşa eder:

“Cinsel veya toplumsal üreme becerisinin ötesinde, savaşıma veya şiddet uygulama (bilhassa intikam durumunda) becerisi gibi de algılanan erkeklik, öncelikle ve herşeyden çok, bir görevdir. Kadın için şeref, negatif olarak tanımlanır ve yalnızca korunabilir ya da kaybedilebilir, zira kadının erdemi sırasıyla bekaret ve sadakatten ibarettir; oysa “gerçek” bir erkek, zafer ve ayrıcalık elde etmek için kamusal alanda önüne çıkan fırsatları değerlendirmeye alma ihtiyacını hissedendir.” (Bourdieu, 2018b: 69).

Bourdieu’ya göre cinsler arasındaki bu bölünmenin inşası aynı zamanda *eril tahakküm* olarak kavramsallaştırdığı iktidar ilişkilerinin de inşasıdır. Bourdieu bu inşayı şu sözlerle çerçeveledir:

“Eril düzenin gücü, kendi haklılığını ispat etmeye yeltenmemesinde görülür: erkek merkezli görüş kendini yansız gibi dayatır ve onu meşrulaştıracak söylemlerde dile getirilmeye ihtiyaç duymaz. Toplumsal düzen, amacı, üzerine temellendiğı eril tahakkümü tasdik etmek olan devasa sembolik bir makine gibi işler: o, işgücünün cinsiyetçi bölünümüdür (faaliyetlerin, yerleri, zamanları ve araçları ile iki cinsin her birine çok katı bir şekilde pay edilmesiyle); o, mekanın yapısıdır (erkeklere ayrılmış olan toplanma ve pazar yerleriyle kadınlara ayrılmış

ev arasındaki ayrımla, veya, ev içinde, eril kısım olan salon ile dişil kısım olan ahır, su ve bitkiler arasındaki ayrımla); o zamanın yapısıdır, tarımsal gün veya yıl, ya da yaşam döngüsüdür (eril olan kırılma anları ve dişil olan uzun gebelik dönemleriyle). (Bourdieu, 2018b: 22).

Bourdieu'ya göre “algının bu bedenselleşmiş toplumsal programı, dünyadaki her şeye, en başta da *bedenin kendisine*, onun biyolojik gerçekliğine uygulanır” ve “erkeklerin kadınların üzerindeki keyfi tahakküm ilişkisine kök salmış mitsel bir dünya görüşünün esaslarına uygun olarak biyolojik cinsler arasındaki farklılıkları inşa eden bu programdır” (Bourdieu, 2018b: 22-23). Bourdieu'ya göre eril tahakküm, duruşa ve tavırlara sirayet eden bir disiplin yoluyla bedenlere işler. *Dik duruş* ve *itaatkâr duruş* olarak özetlenecek bir *ayırım*, bedenlerin yalnızca fiziki değil tahakküm hiyerarşisindeki cinsiyet konumlarını da üretir. Eril bedensel duruş yüz yüze gelme ve dik duruşta özetlenirken dişil bedensel duruş tahakküme itaatin bir göstergesi olarak eğilme, kamburlaşma, ufalma ve boyun eğmede özetlenir. Bourdieu'nün disiplin ve beden arasındaki ilişkiye dair düşünceleri, Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu* çalışmasının “İtaatkâr Bedenler” bölümünde geliştirdiği yaklaşıma oldukça yakın bir yerde durur. Burada Foucault, disiplini, bedeni şekillendiren, duruş biçimlerine nüfuz eden ve “itaatkâr bedenler” imal eden bir teknik olarak tartışır (Foucault, 1992: 171).

Bourdieu'ya göre beden üzerindeki tahakkümün araçlarından biri de doğallaştırmadır. Cinsiyet rejimini ve eril tahakkümü bedene naksetme işlemi, dünyadaki her şeyi ve tüm toplumsal pratikleri eril ve dişil karşıtlığına indirgeyebilecek bölünümün esasları şeklinde olur (Bourdieu, 2018b: 42-45). *Eril tahakkümün* ürettiği bu bölünme beden üzerinden doğallaştırılmaya çalışılır:

“Cinsler arasındaki biyolojik farklılık, yani eril ve dişil bedenler ve bilhassa da cinsel organlar arasındaki anatomik farklılık, cinsel arasında toplumsal olarak inşa edilmiş farklılığın, özellikle de cinselliğe ilişkin işbölümünün doğal gerekçesi olarak ortaya çıkabilir.” (Bourdieu, 2018b: 23).

Doğallaştırma üzerinden beden ve cinsellik arasında kurulan ilişki cinselliğe ilişkin sembolleri de yapılandırır. “Cinsel organlara, hatta cinsel faaliyetlere dair algıyı yapılandıran şemalar bedenin –eril veya dişil- kendisine de uygulanır, bedenin yukarısı ve aşağısı vardır –bunların arasındaki sınır kuşakla tespit edilmektedir, kapalılık timsali kuşak (kuşağın sıkı bağlanmış, onu gevşetmeyen kadın erdemli, iffetli addedilir), en azından kadın açısından saf olan ile

olmayan arasındaki sembolik hududu belirler” (Bourdieu, 2018b: 29). Bourdieu’ya göre cinsellik ve tahakküm arasındaki ilişki, “aktif olma” ve “itaat etme” ikileminde inşa edilir:

“Cinsel ilişkinin bir tahakküm ilişkisi olarak belirmesinin nedeni, aktif olan erkek ile pasif olan kadın arasındaki temel ayrım ilkesi dolayımında inşa edilmiş olmasıdır; bu ilke arzuyu yaratır, düzenler, dışavurur ve yönlendirir. Eril arzu, erotikleşmiş tahakküm olarak sahip olma arzusudur; dişil arzu ise eril tahakküme yönelik erotikleşmiş itaat, hatta, bir anlamda, tahakkümün erotikleşmiş halde kabul edilmesidir.” (Bourdieu, 2018b: 35).

Bedenin meşru kullanımları da bu cinsel işbölünümü aracılığıyla da kurulur. Örneğin “altta ya da üstte, etken ya da edilgen” olmak cinsel edimi bir tahakküm ilişkisi olarak betimler ve cinsel edim erkekler tarafından bir tahakküm, mülkiyet ve “sahip olma” olarak kavranır (Bourdieu, 2018b: 33-35). Toplumsal konumları yeniden üreten bu hiyerarşik *ayrım*, mekânsal olarak da gerçekleşir ve *ayrım* zemininde inşa olan mekânsal sembolizm ile bedensel sembolizm arasında bir mütakabiliyet vardır. Toplumsal yapıdaki mekân ayırıştırılmaları bedenle kurulan bir ilişki ile tesis edilir. Bourdieu bu durumu şöyle örneklendirir:

“İçerisi ile dışarı, alt ile üst, ön ile arka, yukarı ile aşağı, insan bedeninin parçaları veya çıkarmak veya sindirmek, girmek veya çıkmak vb. toplumsal olarak nitelenen bedensel hareketle için de geçerli olan ifadelerle tanımlanabilir (birçok dilde mekâna dair edatların isimlerden alınması, örneğin arka için sırt, ön için yüz, içerisi için karın kullanılması bunun kanıtıdır.)” (Bourdieu, 2018a: 181).

Bourdieu’nün *eril tahakküm* kavramı bazı eleştirmenler tarafından *androcentrik* (erkek merkezli) bulunmakla birlikte kavramın feminist çalışmalar açısından imkânlar barındırdığı kabul edilmektedir (Thorpe, 2009: 492). Bourdieu’nün sermaye kavramında cinsiyetin ikinci planda kaldığını vurgulayan feminist akademisyenler, Bourdieu’nün kadınları klasik anlamda sermaye biriktiren bir özne olarak görmeyişine karşı çıkararak kadınların hem sermaye biriktirebildiklerini hem de kadınsılığın kendisinin çeşitli sermaye biçimlerine ve sosyal konum elde etme imkânlarına sahip olduğunu ifade etmişlerdir (Thorpe, 2009: 494-495).

Bourdieu’nün beden, cinsellik ve sermaye hakkında yazdıklarının ilişkisel olarak okunması, eleştirel tartışmalar kadar yeni kavramların üretilmesine de çerçeve sağlamıştır. Örneğin John Levi Martin ve Matt George, Bourdieu’nün beden sosyolojisinden hareketle

“cinsel sermaye” kavramını önerirler. Yazarlara göre “cinsel sermaye” tamamen beden ve onun *hexis*’leri ile ilgilidir ve hangi cinsel davranışların çekici olarak kodlandığının tartışılması toplumsal ayrımları anlamak açısından önemlidir. Bu bağlamda “cinsel sermaye” kavramı aynı zamanda farklı cinsiyetlerin ve cinselliklerin farklılaşan cinsel sermayelerinin nasıl oluştuklarını da ortaya koyar (Martin ve George, 2006: 128). Bedensel *hexis* etrafında örgütlenen cinsiyet rejimi hem cinsel farkın kendisini hem de cinsel pratiği düzenler.

Sembolik Şiddet ve Tahakkümün İçselleştirilmesi

Bourdieu’nün sosyolojisinde, bedenleri, cinsiyetleri ve cinselliği baştan aşağı kuşatan, toplumsal pratikleri ve algı şemalarını yapılandıran *eril tahakküm* ve *dişil itaat* karşıtlığının inşasında, *sembolik şiddet* kurucu bir unsurdur. *Sembolik şiddet* “egemenlik altında olanların habitusunu oluşturan yapılarla bunların uygulandığı egemenlik ilişkisinin yapısı arasındaki uyuma dayanır” (Bourdieu, 1995: 210). *Habitus*’un ve *bedensel hexis*’in kurucu bir unsuru olarak *sembolik şiddet* özgünlüğü, örtük, görünmez ve fark edilmezliğinde yatmaktadır. Bourdieu’ya göre *sembolik şiddet* “kurbanlarınca bile hissedilmeyen ve görülmeyen, çoğunlukla iletişimin ve tanınmanın veya daha kesin olarak tanımamanın, kabullenmenin veya hatta hissetmenin saf sembolik kanallarıyla uygulanan şiddet” (Bourdieu, 2018b: 11-12) biçimidir. Bu bağlamda *sembolik şiddet* “itaat olarak algılanmayan itaatleri, “kolektif beklentiler”e, toplumsal olarak aşılınmış inançlara dayanarak çekip çıkaran şiddettir” (Bourdieu, 1995: 188). Bourdieu çoğu kez örtük ve sembolik araçlarla işleyen *sembolik şiddet* fiili şiddetin karşıtı olarak tanımlamaz ya da fiziksel şiddetin rolünü görmezden gelmez (Bourdieu, 2018b: 50). Aksine *eril tahakkümü* kuran *sembolik şiddet* fiili etkilerinin olduğunu, bu şiddet biçimlerinin birlikte işlediğini ve birbirlerini yeniden ürettiklerini anlatmaya çalışır.

Sembolik şiddet icrasının en önemli yüzeylerinden biri de bedendir. Bourdieu, şiddeti uygulayan *sembolik güç* ile *beden* arasında gerçekleşen *yatkınlıkları yapılandırıcı ilişkiyi* şu sözlerle tartışır:

“Sembolik güç doğrudan bedenler üzerinde ve herhangi bir fiziksel kuvvet olmadan uygulanan neredeyse büyü bir güç biçimidir; fakat bu büyü yalnızca bedenin derinliklerine su pınarları gibi gömülü bulunan yatkınlıklardan kaynağını alarak işleyebilir. Sembolik gücün, yatkınlıkların pınar gibi fişkırtmasına yol açacak, çok az enerji gerektiren bir tetikleme gibi iş görmesi, uzun bir beyne bedene naksetme faaliyetinin daha önceden kadınlar ve erkekler üzerinde yapılmış olması

ve onların da buna tabi olmasından ileri gelir. Başka bir ifadeyle, oluşma koşullarını ve ekonomik karşılığını (“ekonomik” teriminin geniş bir tanımıyla), bedenlerdeki bu uzun ömürlü dönüşümü harekete geçirmek ve tetikleyip uyandırdığı kalıcı yatkınlıkları üretebilmek için ihtiyaç duyduğu muazzam ön çalışmada bulur. Bu dönüştürücü eylem, görünmez ve sinsi bir yolla, sembolik olarak yapılandırılmış fiziksel dünyaya farkına bile varmaksızın aşına olunması ve tahakküm yapılarıyla bezeli etkileşimlerle erken ve uzun süreli bir deneyim suretiyle gerçekleştiği için çok daha kuvvetlidir.” (Bourdieu, 2018b: 54-55).

Bourdieu’ya göre sembolik güç, “ona maruz kalanların katkısı olmaksızın hayata geçirilemez ve onların bu güce maruz kalmalarının sebebi de onu bu şekilde inşa etmiş olmalarıdır” (Bourdieu, 2018b: 56). Yatkınlıkların yapılanma süreciyle örtük yollarla ilişki içinde olan ve toplumsal ayrımı bedene nakşeden *sembolik şiddet*in esas gücü tam da buradan, yani kurbanlarını tahakküm üreten şiddet sürecine onaylayıcı bir bakışla dâhil etmesinden gelmektedir. Dolayısıyla *sembolik şiddet*in etkilerinin biri de “egemenlik ve boyun eğme ilişkilerinin sevgi ilişkilerine, iktidarın karizmaya ya da duygusal bir hoşnutluk yaratabilecek bir cazibeye (örneğin patronlarla sekreterler arasında) dönüşmesidir” (Bourdieu, 1995: 187). Örneğin, *sembolik şiddet*in kurbanı, tahakküm üreten özne karşısında kendisini borçlu hissedebilir, minnet duyabilir ve hatta tahakkümü üreten sevgi besleyebilir. (Bourdieu, 1995: 187). Bu bağlamda *sembolik şiddet* “hükmedilenin hükmedene (dolayısıyla da tahakküme) göstermemelik edemediği bağlılık aracılığıyla kurulur” (Bourdieu, 2018b: 51). Hatta bu bağlılık öylesine güçlenir ki “egemenlik altında olan, sevgisi ya da hayranlığıyla kendisinin sömürülmesine katkıda bulunur” (Bourdieu, 1995: 198).

Sembolik şiddet, ürettiği tahakkümün itaat edenler tarafından içselleştirilmesi ile istikrar kazanır ve bu şiddet algılama, anlama ve eylem şemaları aracılığıyla işler (Bourdieu, 2018b: 53). Hükmedilenlerin, tahakküm ilişkilerine hükmedenlerin bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle bakması bu kategorilerin doğalmış gibi görünmelerine yol açar. Bu doğallaştırma hükmedilenin sistematik bir şekilde kendi kendini değersizleştirmesine yol açabilir (Bourdieu, 2018b: 50). Dolayısıyla hükmedilenin “kendini algılamada ve anlamada, ya da hükmedenleri algılamada ve anlamada başvurduğu şemalar da (yüksek/alçak, eril/dişil, beyaz/siyah, vb.) kendi toplumsal varlığının da bir ürünü olduğu (ve böylelikle doğallaşmış olan)

sınıflandırmaların somutlaşmalarının ürünüdür” (Bourdieu, 2018b: 51). *Sembolik şiddet* de gücünü, algıya sızmış görünmezliğinden ve doğallaştırılmış sıradanlığından alır.

Bourdieu'nün “sembolik gücün büyü” olarak tarif ettiği tahakkümün kabullenilme süreci, hükmedilenin yalnızca algı ve anlamlandırma biçimlerini değil pratiklerini de yapılandırır. Bu pratiklerle “hükmedilenler kendilerine uygulanan tahakküme çoğu zaman bilmeden, kimi zaman da istemeden katkıda bulunurlar” (Bourdieu, 2018b: 55). Tahakkümün kabullenilmesi ile pratik arasındaki ilişki *bedensel hexis* olarak karşımıza çıkar:

“Bu pratik edimler çoğu zaman *bedensel duygular* (utanç, aşağılanma, çekingenlik, kaygı, suçluluk) veya *tutku* ya da *hassasiyetler* (aşk, hayranlık, saygı) biçimini alır. Bu duygular gözle görünecek şekilde kendileri ele verdiklerinde (kızarma, kekeleme, eli ayağına dolaşma, aciz bir öfke veya hiddetten köpürme) daha büyük bir acı yaşatırlar: kişinin kendi kendine ve *savunma güdüsüyle çarpınan bedenine* rağmen, hakim yargıya boyun eğmenin sayısız şekli vardır; bazen içsel çatışma ve benlikte yarılmaya rağmen, bilincin ve istencin buyruklarından kurtulan bedenin toplumsal yapılara içkin sansürlerle kurduğu hain işbirliği deneyimlemenin sayısız şekli olduğu gibi.” (Bourdieu, 2018b: 55).

Sembolik güç algıları, yatkınlıkları, tahakkümü farkında olmaksızın onaylayan ve üreten duyguları (hayran olmak, saygı duymak, sevmek vb.) hükmedilenlerin bedenlerine kalıcı olarak nakşeder (Bourdieu, 2018b: 57). Bu yolla işlediği için de tahakkümün hem tespit edilmesi hem de bilinçli bir tasarımla söküp atılması oldukça zordur:

“Sembolik şiddeti etkili kılan tesir ve koşulların yatkınlıklar biçiminde bedenlerin en derinine kalıcı bir şekilde kazınmış olması, bunun salt bilinç ya da istem silahlarıyla alt edilebileceği hayaline kapılmaya iter. Bunu özellikle akrabalık ilişkisinde ve bu model üzerinde inşa edilmiş her türlü ilişkide görmek mümkündür. Bunlarda, toplumsallaşmış bedenin kalıcı eğilimleri, duygular (evlat sevgisi, kardeş sevgisi vb.) veya yükümlülüklerin mantığıyla dışavurulup yaşanır ve saygı ya da duygusal fedakârlık deneyiminde birbirine karıştırılırlar; ayrıca bunları üreten toplumsal koşullar ortadan kalksa bile uzun süre varlıklarını sürdürebilirler.” (Bourdieu, 2018b: 55-56).

Bourdieu'nün *sembolik şiddet* kavramı feminist eleştiri ve sınıf tartışmaları açısından üretken bir teorik kanal açmaktadır. Siyasal alandaki *eril tahakkümü* tartışan Gabrielle S. Bardall'a göre kadınların siyasal alanda görünmez kılınarak ataerkil statükonun korunması *sembolik şiddet* kavramı çerçevesinde tartışılabilir (Bardall, 2018: 6). *Sembolik şiddet* kavramını sınıf perspektifinden ele alan Elliot Weininger'e göre de işçi sınıfının hâkim kültürel alandaki rekabetten uzak durması, *sembolik şiddetin* bu sınıf üzerinde yarattığı "kültürel değersizlik" hissiyle yakından ilgilidir (Weininger, 2002: 138).

SONUÇ

Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinde beden, güçlü bir teorik dayanak noktasıdır. Öncelikle Bourdieu metodolojik olarak özne-yapı ve birey-toplum ikiliklerini aşmaya yönelik geliştirdiği kavramsal çabalarında bu ikiliği aşmanın en önemli yolunun, toplumsal yapıların bedende nasıl cisimleştiğini görebilmekten geçtiğini tespit etmiştir. Beden hem etkilenen hem de icrada bulunan bir eyleyici olarak birey-toplum arasında kurulan metodolojik hiyerarşiyi boşa çıkararak bir unsurdur. Bourdieu'nün sosyolojisinde bedenin başka bir önemli konumu, onun başlıca teorik hareket noktası olan sınıf temelli toplumsal yatkinlerin analizinde karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda Bourdieu'nün sosyolojiye en önemli teorik katkıları olarak değerlendirilen *habitus*, *eril tahakküm*, *kültürel sermaye* ve *sembolik şiddet* gibi kavramları teorik olarak bedenselleşme üzerine kurgulanmıştır. *Habitus* bedenselleşmiş yatkinlikler ve *kültürel sermaye* bedenselleşmiş beceriler iken, *eril tahakküm* cinsel farkı inşa ederek bedenselleşen ataerkil iktidardır. *Sembolik şiddet* ise hem bedenselleşen yatkinliklerin oluşmasının hem de bedenselleşen eril tahakkümün kurucu gücü ve bu gücün başvurduğu sembolik aygıtların bütünüdür.

Bourdieu'ya göre sınıf konumlarına dayanan toplumsal ayrımlar, iş bölümü ve tahakküm ilişkileri doğallaştırılırken kendisi de yapılandırılmış olan bedeni meşru bir zemin olarak kullanırlar. Ayrım, bedensel pratikleri ve zihinsel şemaları yapılandırırken eyleyicilerin yapılandırılmış pratikleri, tahakkümü doğallaştırmaya çalışan söylemin ve ideolojinin atf alanına dönüşür. Cinsiyet ve cinsellik düzleminde de tahakkümün üretilme biçimi aynıdır. Cinsiyetler arası ilişkide ve cinsellik alanında tahakkümün güçlenmesinin nedeni, tahakkümün beden üzerinden doğallaştırılmasıdır. Cinsiyet ve cinsellik alanında toplumsal olarak inşa edilmiş hiyerarşiler bedenin biyolojisi etrafında inşa edilmiş hiyerarşilerle (esasinda bu inşa da biyolojik değil toplumsaldır) yeniden üretilirler ve meşrulaştırılırlar. Bu bakımdan Bourdieu'nün beden sosyolojisi, hem toplumsal yapı, kültür ve beden arasındaki ilişkiye hem de cinsiyet ve cinsellik alanına nüfuz eden sınıf temelli tahakküm hatlarını görmemizi sağlar.

Toplumsal yapı ve kültürün bedenselleşme biçimlerine dikkat çektiği kadar bu bedenselleşmedeki sınıf iktidarını ve tahakküm ilişkilerini işaret eden bu bakış, gündelik hayatta sıradan bir biçimde icra edilen bedensel pratiklerin altında yatan toplumsallığı açığa çıkarır.

KAYNAKÇA

- Aristoteles.(1997). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Bardall, G.S. (2018). Violence, Politics, and Gender. *Contentious Politics and Political Violence. Oxford Research Encyclopedia of Politics*. New York: Oxford University Press. (s.1-23).
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*. (Çev. Hülya Tufan). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (1997). *Toplumbilim Sorunları*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2009). *Bekârlar Balosu*. (Çev. Çağrı Eroğlu). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (2014a). *Varisler: Öğrenciler ve Kültür*. (Çev. Levent Ünsaldı-Aslı Sümer). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. & Chartier, R. (2014b). *Sosyolog ve Tarihçi*. (Çev. Zuhâl Karaca). İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.
- Bourdieu, P. & Wacquant, L. (2014c). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. (Çev. Nazlı Ökten). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015a). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. (Çev. Derya Fırat Şannan-Ayşe Günce Berkkurt). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2015b). *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*. (Çev. Aslı Sümer). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.C. (2015c). *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*. (Çev. Aslı Sümer-Levent Ünsaldı-Özlem Akkaya). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2018a). *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*. (Çev. Nazlı Ökten). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2018b). *Eril Tahakküm*. (Çev. Bediz Yılmaz). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Calhoun, C. (2014). Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. (Çev. Güney Çeğin.). *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. (Der. Güney Çeğin-Emrah Göker-Alim Arlı-Ümit Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları. (s.77-130).

- Connell, C. & Mears, A. (2018). Bourdieu and the Body. *The Oxford Handbook of Pierre Bourdieu*. (Ed. Thomas Medvetz -Jeffrey J. Sallaz). New York: Oxford University Press. (s.561-576).
- Elias, N. (2002). *Uygarlık Süreci: Cilt 1*. (Çev. Ender Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: İmge Yayınları.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın Gözü*. (Çev. Işık Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göker, E. (2014). Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz? *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. (Der. Güney Çeğin-Emrah Göker-Alim Arlı-Ümit Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları. (s.277-302).
- Inglis, T. (1997). Foucault, Bourdieu and the Field of Irish Sexuality. *Irish Journal of Sociology*. Vol. 7. (s.5-28).
- Köse, H. (2016). Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden. *İlef Dergisi*. Sayı: 3(2). (s.173-199).
- Martin, J.L. & George, M. (2006). Theories of Sexual Stratification: Toward an Analytics of the Sexual Field and a Theory of Sexual Capital. *Sociological Theory*. Vol. 24:2. (s.107-132).
- Mauss, M. (2005). *Sosyoloji ve Antropoloji*. (Çev. Özcan Doğan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Rodrigo, P. (2011). The Dynamic of Hexis in Aristotle's Philosophy. *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 42:1. (s.6-17).
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, (Çeviren: Elçin Gen) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Thorpe, H. (2009). Bourdieu, Feminism and Female Physical Culture: Gender Reflexivity and the Habitus-Field Complex. *Sociology of Sport Journal*. Vol. 26. (s.491-516).
- Weininger, E. (2002). Pierre Bourdieu on Social Class and Symbolic Violence. *Alternative Foundations of Class Analysis* (Ed. Erik Olin Wright). Cambridge: Cambridge University Press. s.(119-171).

“HABITUS”TAN “MUTATLAŞTIRMA”YA TOPLUMSALIN İNŞÂSI*

İbrahim YÜCEDAĞ¹

ÖZ

Kartezyenci düalete anlayışına karşı gelişen toplumsal inşa kuramı, toplumsal alanın öznel ve nesnel olarak tanımlanan katı sınırlamalarla anlaşılamayacağını vurgular. Toplumsal inşa kuramı, toplumsal olana ilişkin bilginin tüm toplumsal aktör ve yapıların katılımıyla inşa edildiğini ve yapı ve aktörün ilişkisellik içerisinde olduğunu savunur. Sosyal gerçekliğin nasıl inşa edildiğinin anlaşılmasının amaçlandığı bu çalışmada, inşa kuramında önemli isimler olan Pierre Bourdieu ve Peter L Berger-Thomas Luckmann’ın inşa kuramları ele alınmıştır. Bourdieu’nün alan, habitus ve çıkar gibi değişkenler üzerinden anlamaya çalıştığı toplumsal Berger ve Luckmann dışsallaştırma, içselleştirme, nesnelleşme ve mutatlaştırma süreçleri üzerinden tartıştığı görülür. Bu bağlamda çalışmamızda Bourdieu ve Berger ve Luckman’ın kuramlarında toplumsal alanın nasıl inşa edildiği ele alınmış, aralarındaki benzerlik ve farklılıklar eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Toplumsal İnşa, Pierre Bourdieu, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Habitus, Mutatlaştırma.

THE CONSTRUCTION OF SOCIAL: FROM “HABITUS” TO “HABITUALIZATION”

ABSTRACT

The social construction theory developed against Cartesian duality emphasizes that social spheres cannot be understood with strict limitations defined as objective and subjective ways. This theory argues that the social knowledge is constructed with the participation of all social actors and structures, and these actors and structures are relational. This study aims to understand how the social reality is constructed by discussing Pierre Bourdieu and Peter L. Berger’s & Thomas Luckmann’s theory of social construction. While Bourdieu tries to figure out the social over habitus, field-camp, and illusio, Berger and Luckmann debate the social over objectification, internalization, externalization and habitualization. In this context, how Bourdieu and Berger’s & Luckmann’s theories construct the social sphere are discussed and the similarities and differences in their theories have been assessed.

Keywords: Social Construction, Pierre Bourdieu, Peter L. Berger, Thomas Luckmann, Habitus, Habitualization.

Atf Bilgisi: YÜCEDAĞ, İ. (2020). “Habitus”tan “Mutatlaştırma”ya Toplumsalın İnşası, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 137 – 160.

Citation Information: YÜCEDAĞ, İ. (2020). The Construction of Social: From “Habitus” to “Habitualization”, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 137 – 160.

Başvuru / Received: 16 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 28 Ağustos / August 2020.

Derleme Makale/Review Article.

GİRİŞ

Ortodoks konsensüsün 1970’lerdeki gerileyişiyle kartezyenci düşüncedeki ruh-beden ayrımının sosyal bilimlerdeki karşılığı olarak tanımlanabilecek olan birey-toplum ikiliği, sosyal teoride önemli bir tartışmanın kaynağıdır. İşlevselciliğin toplumsalın makro açıdan anlaşılabilceği varsayımı, toplumsal olanın mikro, birey ya da fail boyutunu ihmal ederek

* Bu makale, daha önce SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Nisan 2016, Sayı: 37, ss. 111-133’te yayımlanmış çalışmanın gözden geçirilmiş halidir.

¹ Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
E-posta: ibrahimyucedag@artuklu.edu.tr, ORCID Number: 0000-0002-4698-9999

kartezyenci düşüncenin düalite anlayışını devam ettirmiştir. Bunun yeni bir tartışma ya da açıklama alanı olduğu iddiasını ileri sürmenin yanlışlığı aşikârdır. Zira çağdaş sosyoloji öncesi, K. Marks'tan E. Durkheim'a, M. Weber'den G. Simmel'e kadar sosyolojik teorinin klasikleri olarak nitelendirilen tüm kurucu babaların da aslında ele aldığı mesele tam da bu düalitedir. Ancak 1970'lerde hâkimiyetini yitirmeye başlayan Parsons'çı yapısal-işlevselcilik, verili ve tözcü bir anlayışa dayanan toplumsal gerçeklik düşüncesine dayanmış, ancak toplumsal alandaki bilginin bir insan-fail ürünü ve bunun toplumsal alanda üretilebilir bir niteliğe sahip olduğunu savunan eleştirel kanalların güçlenmesiyle bu tartışma farklı bir mecraya kaymıştır.

Pierre Bourdieu ve Peter Berger-Thomas Luckmann, bilginin toplumsal açıdan inşa edilir olduğunu savunan düşünürlerdendir. Toplumun salt nesnelci ya da öznelci bir bakış açısıyla anlaşılamayacağını düşünen, ancak toplumsal alanın bu her iki gerçekliğin diyalektik bir süreci sonucunda üretildiğini-inşa edildiğini savunan bu düşünürlerden özellikle Bourdieu öznelci kampta yer aldığını ifade ettiği sembolik etkileşimcilik ve dramaturji gibi teorileri toplumsalın nesnelleşen yönlerini göremediği üzerinden ciddi şekilde eleştirir. Fakat aynı zamanda nesnelci kampta gördüğü işlevselcilik ve yapısalcilik gibi teorileri de toplumun öznel taraflarını ihmal etmekle suçlar. Öznelci ya da nesnelci kampların hangisine dâhil olursa olsun, sosyal nitelikli bir teorinin, toplumsal alanın ilişkişel yapısını göz ardı etmesi mümkün değildir (Bkz. Powell ve Dépeltau, 2015). Burada kapsayıcı ve diyalektik süreçleri göz önünde bulunduran bir bakış açısının varlığı hayati önemdedir. Bourdieu'nün sosyal bilimlerdeki katı sınırların ötesine geçen, her türlü tözcü kabulü eleştiren ve sosyal bilimlerin kendi üzerine de düşünmesi gerektiğini dile getiren bakış açısı, sosyolojik teorideki açıklama biçimlerini özellikle de nesnelci ve öznelci kamp olarak tanımladığı yapısalcilik-işlevselcilik ve sembolik etkileşimcilik-dramaturji-etnometodoloji ve fenomenolojik yaklaşımları eleştirel bir süzgeçten geçirerek ilişkişel bir paradigmayı öne çıkarır. Monist bir bakış açısının yetersizliğine yaptığı vurgu, sosyal bilimlerin ilişkişelliği düşüncesiyle yeni bir boyut kazanır. Zira ileride de tartışılacağı üzere habitusun, alan, illusio ve oyun olmadan tanımlanamayacağı onun kuramsal perspektifi irdelenince anlaşılacaktır. Bourdieu'nün toplumsalın tözcü yaklaşımlarla anlaşılamayacağına ilişkin düşüncesi, biraz farklı da olsa Berger ve Luckmann'ın kuramında da kendini göstermektedir. Berger ve Luckmann, yapısalci ve işlevselci kuramsal açıklamalara temkinli yaklaşmış ve özellikle G. H. Mead'ci benlik ve kimlik tartışmalarını ve Schutz ve Husserl'ci bir fenomenolojik anlayışı da dikkate alarak bilginin inşası meselesine eğilmiştir. Toplumsal gerçekliğin sosyal koşullar ve mutataştırılmalar aracılığıyla inşa edildiğini savunan bu düşünürlerin, Bourdieu'nün kuramıyla boy ölçüşecek genişlikte bir kuramsal zemine sahip olmadığı ilerideki tartışmalarımızda da görülecektir.

Dolayısıyla bu çalışmada önce Pierre Bourdieu’nün düşüncesinin genel hatlarıyla izahı yapılmaya çalışılacaktır. Bourdieu’nün kavramsal repertuarındaki habitus, alan, oyun ve doxa gibi kavramsal araçlar ayrıntılandırılacak ve ardından da Peter Berger ve Thomas Luckmann’ın mutatlaştırma, nesnelleştirme, dışsallaştırma, içselleştirme ve sosyalleşme üzerine düşünceleri irdelenecektir. Her iki kuramsal çabanın benzerlikleri ve farklılıklarının ele alınacağı bu çalışma esasında Bourdieu’nün çalışmasının toplumsal yapıyı anlamada daha kapsayıcı olduğu ve tözcü yaklaşımlara karşı daha etkili eleştiriler getirdiği varsayımına dayanacaktır.

Pierre Bourdieu: Düaliteler ve Etkilenmeler

Sosyolojik teoride Durkheim ve Weber’le dönüm noktasına ulaşan nesnelcilik-öznelcilik ayrımı, farklı metodolojik perspektiflerden hareket etmektedir. Bir yandan Durkheim’in başını çektiği, toplumsal bir sorunun yine toplumsal bir nedeni olduğu anlayışına dayanan olgucu temeldeki yönelimi, diğer tarafta ise Weber’in bireye ve eylemine dayalı açıklama biçimi sosyolojik teorideki temel düalizmi ortaya koyar. Ancak Durkheim’ci olguculuk, sosyolojik teoride derin etkiler bırakarak hakim paradigma haline gelmeyi başarmış ve Amerikan sosyolojisinde Talcott Parsons bu geleneği bir adım öteye taşıyarak, Giddens’in ortodoks konsensüs olarak tanımladığı bir biçime büründürmüştür. 1950’lerin hâkim paradigması haline gelen işlevselcilik, çok geçmeden etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik, Marksizm, yapısalcılık gibi teorik yönelimlerin ciddi eleştirilerine maruz kaldı.² Bu eleştirilerin hangisinin daha haklı ya da doğru olduğunu burada tartışmaktan ziyade temel eleştiri noktalarını belirtmek yeterli olacaktır: Toplumun anlamının en etkili yolu nedir? Toplumun anlamında makrodan mı hareket edilmeli yoksa mikro ölçekli bir analiz mi gerçekleştirilmeli? Bireye mi öncelik verilmeli yoksa yapı mı öncelenmeli? Toplumsal değişimin kaynakları nelerdir ve nasıl gerçekleşir? Toplumda var olan kurumların toplumsal yapının devamlılığındaki etkisi nedir? Toplumsal alanın inşasında bireyin değerleri içselleştirmesi nasıl mümkün olmaktadır? Birey, değerleri eleştirmeden nasıl kabul eder? gibi sorulara işlevselciliğin verdiği cevapların yetersizliğine ilişkin tartışma toplumsalı anlama yollarının başka bir zemine kaymasına neden olarak sosyolojik teorideki kutuplaşmayı daha da derinleştirmiştir. Bu kutuplaşma bağlamında Bourdieu’yü anlamak daha verimli bir tartışmayı ortaya çıkaracaktır.

² Bu eleştiriler, 1970’lerle birlikte sosyolojinin krizi olarak tanımlanan tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bkz. Alvin W. Gouldner, *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*. Çev. Mesut Şenol, Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, Sakarya, 2015; İbrahim Yücedağ, “Amerikan İşlevselciliğinin Krizi ve Refleksif Sosyolojinin Olanaklılığı Üzerine”, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı. 35, 2015, ss. 127-146.

Bourdieu için genelde sosyolojik teorideki karşıtlıkları birleştirme saikiyle hareket ettiği söylemi yaygın olarak kullanılır. Makro-mikro, özne-nesne, pozitivizm-hermeneutik, toplum-birey, yapı-fail gibi düalitelerin toplumsal anlamada yeterli olmadığını düşünen Bourdieu'nün, bu ayrımları birleştirme gayretinde olduğuna dair bir anlayış hâkimdir. Bu doğru olmakla birlikte aslında Bourdieu, bu düaliteleri basitçe birleştirmekten ziyade, bunları aşmaya çalışır.³ Yapay sorunsallar olarak gördüğü bu ayrımlar, onun temel meselesi olsa da bunların ötesinde bir teorik ve pratik zemin oluşturma gayreti içinde olduğu aşikârdır. Her türlü “cılık/cilik/culuk” söylemine ve “sahte sorunsallar” düşüncesine karşı çıkan Bourdieu, bu tür ayrımların toplumsal gerçekliği anlamada körleştirici bir ışık görevi gördüğünü savunur (Bourdieu ve Chartier, 2014: 49). Dolayısıyla sahte sorunsallar olarak tanımladığı her türlü karşıtlığa mesafeli durur.

Bourdieu'nün düşünsel arka planına bakıldığında sosyolojideki klasiklerle yakın bağı olduğu çok açık görülebilir. Özellikle Durkheim ve Weber üzerinden teorisinin ana iskeletini oluşturan Bourdieu, aynı zamanda Marksist bir yönelime de sahiptir. Burada şunu görmekteyiz ki Bourdieu, kuramsal açıdan hiçbir zaman “ya o ya bu” gibi kesin ayrımlara itibar etmemiştir. Farklı teorik perspektiflere sahip olan Durkheim, Weber ve Marks'ı düşünsel potasında eritmiştir. Sözgelimi, “Weber'in dinsel yapıların sosyal-psikolojik kökenleri, kültürel, dini ve sosyal ritüel süreçlerinin oluşumu ve formları, bunların toplumsal dünyayla etkileşimsel cisimleşmeleri ve faillerin eylem yönelimlerini belirleyen boyutlarının çözümlenmeleri” ile “Durkheim'in kolektif temsillerini, sembolik formların sosyal işlevleri ile ilişkilendir”erek kendine yeni bir sığrama tahtası oluşturur (Palabıyık, 2011: 125). Nitekim benzer bir etkilenmeyi Marks'la da yaşar. Ekonomik indirgemeciliğe ve sınıf anlayışına dair Marksist bakış açısına eleştirel yaklaşır ve sınıfın toplumsal anlamada değişmez-tek bir reçete olarak görülmesine karşı çıkar. Bunun yerine, sınıfı toplumsal gerçekliği anlamada kullanılacak “alet çantası”ndaki araçlardan biri olarak görür. Bourdieu birçok felsefi geleneği kendi düşünce dünyasında bir araya getirmeye çalışır. Sözgelimi, “Flaubert çalışmasını Sartre motive etmiştir. Politik ve entelektüel çevrede Heidegger etkisi onun sosyal bilimler ve politika arasındaki ilişkileri değerlendirmesine katkıda bulunmuştur. Kavramsal olarak yapısalcı analizlere faili yeniden sokma çabasında varoluşçu öğelerden yararlanmıştır. Fenomenolojiden ise gündelik insan etkinliklerini felsefi analize tabi tutma fikrini almıştır” (Tatlıcan ve Çeğin, 2011: 325). Bu çeşitlilik ve düalitelere karşı duruşu tüm kuramsal gelişiminde kendini gösterir.

³ Bourdieu'nün bu çabasını Mouzelis megalomanlık olarak değerlendirirse de sosyolojik teorisinin gelişimindeki etkisi şüphesiz önemlidir. Bkz. Nicos Mouzelis, *Sociological Theory: What Went Wrong?*, Kegan Paul, Routledge, 1995.

Nesnelcilik versus Öznelcilik

Doğa bilimsel yöntemin birebir sosyal bilimlere aktarılmasına karşı çıkan Bourdieu, sosyal bilimlerin kendi mantığı içinde ele alınması gerektiğini savunur. Bourdieu, “pozitivist bilim anlayışının dar ve prosedürcü metodolojik ilkelerini terk eder ve bir ilişkişelci rasyonalizmle temellendirdiği yapısal-inşacı bilim anlayışı aracılığıyla toplumsal gerçekliğin arka-plan unsurlarını, kültürel gizil kodları ve ‘görünmeyen sosyo-linguistik güçleri kendi bilimsel yaklaşımı içinde analiz etmeye çalışır” (Tatlıcan ve Çeğin, 2011: 325). Bourdieu’ye göre sosyoloji, “rahatsız edici bir bilim” olmalı, söylenenin arkasındakini kendine dert edinmeli, görünenin arkasındaki görünmeyen iktidar meselelerine yönelmelidir. Zira, sosyolojinin asli görevinin iktidardan başlayıp toplumu anlamak olduğuna vurgu yapmakta ve bunun da tamamen yanlı bir çabayı gerektirdiğini düşünmektedir (Bourdieu, 1997: 87-90). Sosyal bilimlerin nesnesi “toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri olan habituslar ile toplumsal olanın fiziksel nesnelere yarı-gerçekliğine sahip olan mekanizmalarda ya da şeylerde kurulmasının ürünü olan, nesnel ilişki sistemleri olan alanlar arasındaki karanlık ikili ilişkidir” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 117). Bourdieu’nün bu anlayışında özellikle Bachelard’ın uygulamalı rasyonalizminin etkisi görülebilir. Vandenberghe’nin de ifade ettiği gibi Bourdieu’nün yapmaya çalıştığı şey, Bachelard’ın “uygulamalı rasyonalizmi”ni sosyal bilimlere uygulamak olmuştur (Vandenberghe, 1999: 37-39). Burada Bachelard’ın bilim anlayışı ayrıntılandırılmayacaktır ancak onun tarihsel epistemoloji anlayışı, bilimin devrimsel olarak geliştiği ve bilimsel bilginin inşa edildiği ve diyalektik olduğuna dair görüşleri Bourdieu’nün düşünce dünyasında önemli kaynakları meydana getirir (Bkz. Benton ve Craib, 2008).

Bourdieu’nün amaçlarından biri toplumsal gerçekliğin, verili olduğuna ilişkin tözcü tanımlamaları sosyolojik teorinin dışına itmektir. Nesnelci bir tanımlamayla toplumun belirli ve değişmez kurallar temelinde yapılandığı ve bunun anlaşılmasının belirli bazı modeller üzerinden gerçekleştirilebileceği düşüncesine karşı çıkar. Benzer eleştirileri öznelci kamp olarak tanımlanan paradigmaya da yöneltir. Çünkü Bourdieu’nün düalite olarak tanımladığı öznelci ve nesnelci kamp, toplumsal gerçekliğin sadece kısmi bir açıklamasını sunabilir, zira her biri kendi başına gerçekliğin sadece eksik bir tanımını yapabilir. Nesnelci paradigma, toplumun mekanik bir tanımını önceler ve bu sayede bireyi bu tanımın dışında bırakır. Toplumsal böylece Durkheim’cı anlamda “şey”leştirilir. “Şey”lerin kontrol edilebilir, ön görülebilir ve net tanımlarının yapılabilir olması, toplumun da belirli düzenlilikler temelinde

anlaşılabilirliği varsayımına kaynaklık eder. Ancak, “nesnel bakış açısının esas tehlikesi, bu düzenliliklerin doğmasını sağlayan bir ilke saptayamadığı için modelden gerçekliğe kayması, inşa ettiği yapılara, tarihsel eyleyiciler şeklinde hareket etme yeteneğiyle donanmış özerk kendilikler [entite] muamelesi yaparak onları şeyleştirme eğilimi göstermesidir” (Wacquant, 2003: 18). Şeyleştirilen bir toplumun gerçekliğinin anketler ve standartlaştırılmış veri formlarıyla elde edilebileceğine duyulan inanç aynı zamanda bireye de bu gerçekliğin tüm yönleriyle anlaşılabilirliğini salık verir. Bu sayede elde edilen nesnel veriler, zaten nesnel olan toplumsal yapının da istenilen bilgisine ulaşılmasını sağlar.

Bourdieu'nün “yumuşak sosyoloji” olarak tanımladığı öznelci kampta ise, sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji ve hermeneutik gibi paradigmlar bulunur. Bu kamp, nesnelciliğin aksine, toplumsalın özne ve onun eylemleri ve metotları üzerinden anlaşılabilirliği tasavvuruna dayanır. Gerçeklik, aktörlerin sürekli yaratımıyla elde edilir. Aktörün gerçekliğin yaratımında asli göreve sahip olduğunu, bunun pratik düzeydeki karşılığının aynı zamanda nesnel yapıyı da ürettiği kabul edilir. Ancak Bourdieu bu düşünceye karşı çıkar. Bourdieu'ye göre öznelci kamp, toplumsal yapıları, bireylerin edim ve stratejilerinin basit bir ürünü olarak görür. Olumsal bir yaratım ve ehil bir aktör düşünüşü söz konusudur. Bourdieu'nün itirazı da aktörün, bilinçli olmakla birlikte, edimleriyle ürettiği ya da karşı koyduğu nesnel yapıların nasıl olup da varlıklarını devam ettirdiğine ilişkindir. Yani, bir fail bir edimde bulunurken bu ediminin sonucunda nesnel yapıyı üretmesinin anlaşılır olduğunu ancak karşı çıktığı bir nesnel yapının söz konusu aktörün karşı koyan edimine rağmen nasıl devamlılık gösterdiğini açıklayamadığını ileri sürer.

Peki Bourdieu, nesnelci ve öznelci kamp olarak tanımladığı alanların gerçekliği tanımlamadaki başarısızlığını nasıl aşmaya çalışır? Bourdieu'ye göre toplumsal gerçekliği anlamada yaşanan çıkmaz, bir yandan toplumun bireyden çok önce var olan nesnel yapısının ve unsurlarının, diğer yandan ise nesnel yapının üretilmesi ve yeniden-üretilmesinde (bkz. Bourdieu ve Passeron, 2015) bireyin ediminin önemine dikkat çekerek aşılabilir, “i) nesnelleşmiş, yani zaman içinde şeyler, makineler, binalar, anıtlar, kitaplar, teoriler, adetler, hukuk, vb. içinde biriken tarihin ve ii) *habitus* biçiminde somutlaşan tarihin bir araya gelme”si (Bourdieu, 2014: 433).

Erdeme Dönüşen Zorunluluk: Habitus

Habitus, “erdeme dönüşmüş zorunluluk”tur.

(Bourdieu, 1977)

“Habitus”tan “Mutatlaştırma”ya Toplumsalın İnşası

Habitus, Bourdieu'den çok önceleri kullanılmış bir kavramdır. Durkheim, Weber, M. Mauss, T. Veblen gibi ilklerin yanında fenomenolojiden Edmund Husserl ve Alfred Schutz da bu kavramı kullanmıştır. Mauss'a göre habitus, Aristoteles'teki “exis” ve “yetenek” anlamlarına gelmekte ancak bu anlamlar basit bir alışkanlık tanımından daha fazla ve derin anlamlar içermektedir (Mauss, 2005: 471). Edward Thompson da habitusu şu şekilde tanımlar: “Değerler, ne “düşünce”dir ne de “çağrılabilir”; düşüncelerimizde olduğu gibi, maddi yaşamın ve maddi ilişkilerin içinden çıkarlar. Yaşam “habitus”u içinde, ilk elde ailede ve dolaysız toplulukta öğrenilen (duyguda “öğrenilen”) zorunlu normlar, kurallar, beklentiler vb.dir” (Thompson, 1994: 279). Yapılan tanımlarda da habitusun nesnel ve öznel yanlarına yapılan bir vurguya sahip olduğu görülmektedir.

Bir “tutumlar dizgesi” (set of dispositions) (Bourdieu, 1991: 12) ve “insanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak habitus, dünyayı belli bir dünya olarak var eden şeydir: Pascal'ın dediği gibi, ‘dünya beni içeriyor ama ben onu anlıyorum’. Şu halde toplumsal gerçeklik iki kez var olur: Şeylerde ve beyinlerde, alanlarda ve habituslarda, eyleyicilerin içinde ve dışında. Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar” (Bourdieu ve Wacquant: 2003: 118). Toplumsal gerçeklik, bireyin içinde ve dışında olarak varlık gösterir. Habitus, bir yandan nesnel yapıların ve tarihin sonucuyken, diğer yandan da tarihsel bir inşayı gerçekleştiren pratiktir. Şimdinin pratiklerini ve geçmişin bilgisini bünyesinde taşıyan bir bilgi deposudur. Yani habitusun, şimdiki zamanda yaşayan bir tarih olmakla birlikte aynı zamanda kendini yeniden yapılandırarak geleceği de inşa eden bir şimdilik olduğu söylenebilir (Liénard and Servais: 1979: 209-219).

“Zorunluluğun erdem haline gelmesi” ya da nesnel zorunlulukların vücutta belirimi olan habitus, çeşitli stratejiler üretir. Bu stratejiler, nesnel koşulların baskısı altında mekanik bir belirlenmeye maruz kalmasa da içinde bulunulan nesnel koşullarla bir uyum halindedirler. Zaten nesnel ve öznel olanın diyalektik konumlanması da bunu gerektirir. Dışsal olarak kurulan nesnel zorunluluğa maruz kalan birey, bunu içselleştirerek kendinden bir parça olarak görmeye başlar. Bir yandan bu nesnel şartları kabul ederek devamlılığını sağlarken diğer yandan da pratikler sayesinde bu durumun farklı bir şekle bürünmesini ya da yeniden üretilmesini sağlar. Dolayısıyla bağımsız, izole ya da yalıtık bir nesnel gerçeklik-zorunluluğun olması mümkün değildir. Bourdieu'ye göre nesnel zorunluluklar her ne kadar Durkheim'ci anlamda baskı ve güce sahip olsa da bu failin hiçbir şekilde müdahil olamayacağı bir durumu ifade etmez. Fail, eylem ve stratejileri ile, karşılaştığı durumlar karşısında yeni düzenliliklerin de temellerini atar.

Böylece habitus, nesnel kültürel yapıların oluşumunda direkt bir etkiye sahip olur ve ürünü olduğu sosyal dünya ile gerçek bir ontolojik işbirliği sergiler.

Habitus, üzerinde inşa edildiği ve aynı zamanda da kendisini inşa ettiği nesnel koşulların düzenliliklerini de yeniden üretir (Palabıyık, 2011: 129). Bu yeniden üretim, pratikler aracılığıyla bireylerin karşılaştıkları durumlara göre stratejiler üretmesiyle gerçekleşir. Stratejilerin eşliğindeki her yeniden üretim, yeni bir durumsal tanımlamayı gerekli kılmakta, var olan durumun değiştiğini göstermektedir. Değişen durumun üstesinden gelebilmek ve uyumu gerçekleştirebilmek için de sahip olunan habitusta değişim gerçekleşir. Bu da habitusun sabit, değişmez bir yapıda olmadığı, var olan duruma uyum sağlamak için değişebildiği anlamına gelir.

Benzer şartlar altında benzer tepkilerde bulunan failin habitusu ancak üretildiği sosyal şartların varlığı halinde bir anlam ifade eder. Çünkü belirli bir alanla ilişkili olan habitus, alanın nesnel koşulları üzerinden üretilir/yapılandırılır ve alanı yeniden üretir/yapılandırır. Yani habitus alan tarafından “yapılandırılmış yapı”, alan da “yapılandırılmış yapı” olarak belirir (Ritzer, 2011: 531). Bu durum belirli şartlar altında bireylerin nasıl bir davranış sergileyeceklerinin de bilinebilir/tahmin edilebilir olacağını ifade eder. Belirli bir habitusa sahip bireyler, bu habitus doğrultusunda belirli davranış ve eğilimlere sahiptir. Mesela, bir gruba dâhil olan birey, grubun habitusu üzerinden bir eğilimler seti oluşturur ve buna uyar. Dolayısıyla, pratikle ilişkili olarak habitus, davranışlarda bir düzenlilik sağlar. Pratikteki düzenliliklere ilişkin bilgimiz daha önce ifade ettiğimiz gibi failerin benzer şartlarda benzer şekillerde davranmasına/davranacağına dayanır. Tabii bu düzenlilikler mekanik bir süreç olmaktan öte deneyimlere bağlı olarak değişebilen bir niteliğe sahiptir. O halde habitus sürekli deneyime tabi tutulabilen ve deneyimlerle dönüşebilen bir yatınlıklar sistemidir: “Habitus bir bilkuve sistemdir; belli bir duruma gönderme yaparak kendini gösterir. Bana mal ettiklerinin aksine, habitus belli bir durumla ilişkili olarak bir şey üretir. Bir yay gibidir, ancak bir tetikleyiciye ihtiyaç vardır. Duruma göre habitus zıt şeyler de yapabilir” (Bourdieu ve Chartier, 2014: 66).

Mücadele Arenası Olarak Alan

Alan, güç ve sınıf ilişkilerinin ve bu gücü elde etmek için gerçekleştirilen bir mücadelenin söz konusu olduğu farklı ve çok boyutlu konumlardır (Postone vd. 1995: 6). Gücün ve mücadelenin varlığı alanın kendine özgü kurallar setine sahip olmasını gerektirir. Kurallar Bourdieu’ye göre, “oyuncuların çoğunlukla farkında olmadıkları, izah edemedikleri ama pratiğine hâkim oldukları zımni düzenliliklerdir” (Bourdieu, 2015: 123). Burada sıradan, gelişigüzel bir düzenleme söz konusu değildir. Bourdieu bu durumu da *oyun* metaforu

üzerinden tanımlar. Alandaki bireyler, oyunu kurallarına uygun olarak oynar. Belirli ödüller etrafında biçimlenen oyun ve kuralları üzerinde mutabakat sağlanmalıdır ki katılan kişiler bu duruma uyum sağlayabilsin. Yani, örtük bir mütabakat, bir ön kabul, bir *doxa* söz konusudur. Burada belirtmekte fayda var ki alan ve oyun birbirinden farklıdır. Bir alanla bir oyun arasındaki farklardan biri “alanın, bizatihi oyun kurallarının oyuna sokulduğu [ortaya sürüldüğü, sorgulandığı] bir oyun olduğudur” (Bourdieu, 2013: 74). Alanın oyundan diğer bir farkı da şudur: “Alan bir temel yasanın, kuralların bulunduğu; ancak spordaki gibi, kuralları açıklayan bir nomothetin, kurumun, federasyonun olmadığı bir yerdir. Ayrıca son olarak; alana içkin düzenlilikler, yaptırımlar, sansürler, baskılar, ödüllendirmeler vardır; elette tüm bunlar öğrenilmiş olmak zorunda değildir” (Bourdieu ve Chartier, 2014: 80).

Alan toplumdaki değerli kaynakları ele geçirmek için gerçekleştirilen mücadele arenasıdır ya da Elias’ın tabiriyle “gerilim alanı”dır. Habitusun eyleme dönüştüğü toplumsal ortam olan alan, toplumda gerçekleşen çatışmanın bağlamına da işaret eder. Çünkü alan, aynı zamanda mücadelenin nesnesidir de. Bu mücadele belirli sermaye biçimlerini ele geçirmeyi amaçlar. Dolayısıyla ne kadar sermaye türü varsa o kadar alan vardır denebilir (Swartz, 2011: 174). Her alanda etkin olan farklı bir sermaye türü geçerlidir. Sahip olunan sermayenin etkinliği, içinde bulunulan alanın kendisiyle ne kadar uyumlu olduğuna bağlıdır. Yani, alan ve sermaye türü bir ilişkisellik içerisindedir. Söz gelimi, Latince bilen bir kişinin Vatikan’a üst düzeyde bir göreve atanmasında elde edeceği avantaj, aynı kişinin İngilizce öğretmenliğine yapılacak bir atamada bir dezavantaja dönüşecektir. Dolayısıyla, Latince bilgisine dayalı bir sermayenin avantajı o bilginin kullanılabilirliği alanın varlığına bağlıdır. Bourdieu’ye göre, bu alandaki kişi, alandaki varlığını devam ettirmek için alana dışardan yapılacak giriş denemelerini engellemeye ya da alanın kurallarını belirlemeye çalışarak alandaki hâkimiyetini sağlama almaya çalışır: Alanın içindekilerle dışındakiler arasındaki bir mücadele. Alanda inşa gerçekleştirmiş olan fail, alana yeni girmek isteyen başka bir failin inşa ve temsillerine karşı çıkar (Kaya, 2014: 400-401). Dolayısıyla alanda gerçekleşen mücadele aslında temsillerin ve inşaların çarpışmasıdır.

Alanlardaki mücadelenin şekli, araçları ve yöntemleri alanların yapısına bağlı olarak değişkenlik gösterse de mücadele mantığı esas ve değişmezdir. Alanda önceden var olan ve sermayeyi elinde bulunduran sınıf ya da grup ile sonradan buna dâhil olmaya çalışan sınıf ve gruplar arasında bu sermayeyi ve alanı elde etmek için bir mücadele söz konusudur. Sermaye sahipleri böyle bir durumda savunmacı bir tavır içindeyken, sermayeye ve dolayısıyla alana talip olanlar ise yıkıcı bir davranış içinde olacaktır. Çünkü, alandakiler, olması gereken düzenin

zaten içinde bulunulan düzen olduğunu savunmakta ve dolayısıyla buna uygun bir *doxa* yaratmaktadır. Talipler ise, söz konusu doxanın yıkılması gerektiği ve içinde bulunulan düzenin olması gereken-arzu edilen düzen olmadığını savundukları için yıkıcı stratejiler geliştirirler. Dolayısıyla her iki grup da alanın mücadeleye değer olduğuna dair bir inanca sahiptir ve bu inanç beraberinde birbirinden farklı bir takım çıkarlar-illusio ve stratejiler getirir. Sözgelimi, yerleşik olan gruplar daha korumacı, talip olanlar ise daha yıkıcı bir strateji geliştirirler. Buradan Bourdieu'nün alanda uygulanan strateji türlerine geçebiliriz: *Koruma*, *takip* ve *alt üst etme*.

Alanda hâkimiyet kurma ve bu hâkimiyeti devam ettirme ilişkisi stratejiler üzerinden kendisini gösterir: *Koruma*, *takip* ve *alt üst etme*. *Koruma* stratejisi, alanda hâkim konumda olan grup tarafından benimsenir ve uygulanır. Dışarıdan alana dâhil olmaya çalışanlara karşı alandaki grup var olan konumunu korumaya çalışır. Yeni gelenlerin değişim talebine karşı var olan durumu muhafaza etme çabası her türlü sert-radikal çıkışa karşı temkinlidir (Kaya, 2014: 400-401). *Takip* ise alana yeni giren ya da girmeye çalışanlar tarafından benimsenen bir stratejidir. Son strateji de *altüst etme* stratejisidir. Bu strateji radikal grupların benimsediği ve alanda radikal değişiklik meydana getirme düşüncesi üzerine kuruludur.

Genel olarak alana baktığımızda alanın üç temel üzerine inşa edildiğini görürüz. Bunların *ilki* alanın pozitivistlik karşı oluşudur, çünkü ilişkiselliğin söz konusu olduğunu savunur: “Alanlar, ilişkiel akıl yürütme tarzına dayanan kavramsal inşalardır” (Swartz, 2011: 169). İlişkisellik, doxanın yanında eylemi ve habitusu şekillendiren görünmez özelliklere vurgu yapar. Alanda var olan nesnel ilişkiler ağı, özneler arası ilişkileri biçimlendirir (Bourdieu, 1990: 192). Alanı yalnız başına kurulan bir gerçeklik olarak görmeyen Bourdieu, alanla birlikte doxanın, habitusunun, stratejinin ve oyunun da ilişkiel bir yapıda olduklarını ve bu sayede alan denen mücadele arenasının oluştuğunu savunur. Sınırlar pozitivist bir mantığa işaret ederken, ilişkisellik boyutunu göz ardı eder. Bourdieu'nün *kısa devre hatası* olarak tanımladığı şey tam da budur: “bir alanın işleyiş yasalarını dış sosyal yasalara indirgemekten ibaret olan bir tür indirgemecilik” (Bourdieu, 2013: 77). İndirgemeci bir anlayışa dayanan pozitivist bakış açısının bir kısa devre hataya neden olduğunu ileri sürer. Hatta alanlar arasında da katı sınırların olması düşüncesine karşı çıkar. Bu nedenledir ki Bourdieu'nün kuramında hiçbir şekilde katı sınırlara sahip bir tanımlama bulunmaz. Mesela, sermaye türüne baktığımızda, sermayeler arası geçişin olması bizlere onun ilişkiselliğe verdiği önemi gösterir. Alanın *ikinci* temel unsuru sınıf indirgemeciliği ve kaba materyalizme karşı oluşudur. Bourdieu'ye göre, sınıfsal köken var olmakla birlikte, dolaysız bir yapıda değildir. Sınıf, çevresel faktörlerden, bireyden ve

eylemlerinden ve habitustan etkilenir, bunların dolayımından geçer. *Üçüncü* unsur ise idealist yorumlara karşı bir reddiyedir. “Alan analizi, kültürel üretimi şekillendiren mücadelenin toplumsal koşullarına dikkat çeker” (Swartz, 2011: 171). Toplumsal alanda üretilen hiçbir toplumsal eylem, alanın dışında ve ondan bağımsız bir biçimde gerçekleşmez.

Burada bir parantez açıp alanın doxa ve illusiodan bağımsız olmadığını ve aralarında ilişkisellik oluşunu da vurgulamak gerekir. *Doxa*, hâkim görüş, egemenin bakış açısı, mutlak gerçeklik, üzerinde düşünülmeden kabul edilen ya da Eagleton’un tabiriyle “söylenmeden süregiden” olarak tanımlanabilir (Eagleton, 2011: 339). Bourdieu, doxayı şu şekilde tanımlar: “‘Doksozof’ Platon’dan aldığım bir adlandırma, muhteşem bir kelime. *Doxa* aynı zamanda görüş, inanç ve de temsil demek; benzer, sahte vs. *Sophos* bilen kişi demek. Doksozoflar, hem görünenin bilgeleri, hem de görünen bilgeler” (Bourdieu ve Chartier, 2014: 37). Değişmez inanç ya da ortak kabul olarak tanımlayabileceğimiz doxa, alandaki yapının (buna egemenlik ilişkisi de dâhildir) olduğu gibi kabul edilmesini sağlar. Eleştirilmeden uyulan her kural ya da itibar edilen her söylemin temelinde yer almakta, alanda hâkim olanların hâkimiyetinin devamlılığına işaret ederken aynı zamanda da kendisini tabi olanlara sürekli olarak dayatma eğilimi göstermektedir. Doxa, “nesnelleşmiş yapılarla zihnin algıladığının aynışması ile kurgulanan ve doğallaşan toplumsal gerçekliğin, görüldüğü şekliyle algılanıp tecrübe edilmesidir” (Mücen, 2014: 427).

Illusio ise “oyuna yoğunlaşmak, oyun tarafından ele geçirilmek, oyunun yapılarına değdiğini sanmak, ya da daha basit söylemek gerekirse, oyun oynamaya değdiğini düşünmektir” (Bourdieu, 1995: 149). *Illusio*’yu *yatırım-çıkara* olarak tanımlayan Bourdieu, illusionun doğal olmaktan ziyade, tarihsel olarak şekillenen çoklu bir yapıda olduğunu belirtir. Yani, tek bir çıkardan bahsetmek mümkün değildir, çıkarlar vardır. Çıkarların çoklu yapısı, zamana ve mekâna göre de bir çıkarlar türü olduğunu ifade eder. Neredeyse sonsuz olan çıkarlar, var olan alan sayısı kadardır, zira alan da neredeyse bir sonsuzluğa sahiptir. Sosyal koşullara ve tarihsel sürece bağlı olarak kurulan alan açısından bakıldığında çıkarlar da bu alanlara içkindir. Böylece çıkar, “sosyal koşulların belirlenmiş bir kategorisinin ürünü olarak tanımlanır; tarihsel bir inşadır” (Bourdieu, 2013seçilmiş metinler: 165) Sosyal koşullara olan bağlılık temelinde çıkar, failin hangi sosyal koşulla iç içe olduğuna bağlı olarak kurulur. Fail, işgal ettiği statü ya da alana uygun olarak bir çıkar tanımı yapar. Ancak şu farkla ki, Bourdieu, alandaki bu çıkarların somutlaşmış yatkinlikler derecesinde oldukları için fail tarafından içselleştirildiğini ve farkına varılmadığını savunur. Çıkarı, “‘amaca yönelmişlik’ diye düşünmez. Çıkara dayalı eylem, araçsal hesaplama dayalı bir eylem değildir. Çıkar, ‘pratik’

ve “yatkinliğe bağlı”dır, genellikle faydacı çerçeveye ilişkilendirilen amaca yönelmişliği içermez” (Swartz, 2011: 105). Buna göre, nesnel koşullar içinde konumlanan çıkara yönelik eylem, bilinçli ya da akılcı bir hesaplamanın dışında, yatkinliklere dayanır. “Rasyonel bir hesap için gerekli koşullar hiçbir zaman pratikte verili halde bulunmaz: Zaman yoktur, veriler sınırlıdır, vb. Buna rağmen failler, tesadüfi bir şekilde eyleme geçtiklerinde çoğu kez yapılması gereken tek şeyi yaparlar. Zira benzer koşullara sürekli maruz kalmanın bir ürünü olan pratik aklın sezgilerine kendilerini bırakarak sosyal dünyaya içkin zorunlulukları önceden kestirirler” (Bourdieu, 2013 seçilmiş metinler: 46. Bkz. Ermakoff, 2015: 141-166). Çoğu zaman failin eylemine içkin olan çıkarın farkında değildir. Burada eylemde bulunan aktör, aslında yarı-bilinçli bir aktör konumundadır (Budak, 2015: 178). Pratik, bir yandan yatkinliklerin diğer yandan da nesnel yapıların bir kesişmesi neticesinde oluşur. Pratikler bir yandan nesnel yapıları yeniden üretirken aynı zamanda habitus tarafından da biçimlendirilir (Bourdieu and Wacquant, 1992: 122). Yani, aralarındaki diyalektik ilişki her iki unsuru da yeniden biçimlendirir. Bourdieu, bu durumu *Distinction* kitabında şu şekilde formüle eder: [(habitus) (sermaye)] + alan= pratik (Bourdieu, 1996: 101). Pratik, Bourdieu’ye göre, habitus, alan ve sermayenin birleşiminden oluşur. Ne tek başına habitus, ne de tek başına sermaye ya da alan pratiğin oluşumunda etkilidir. Bu da bize aslında pratiğin, kültürün dolayımından geçerek kurumsallaştığını gösterir. Dolayısıyla “eylem doğrudan doğruya alışkanlıklarımızdan oluşmaz; eylem, kültürel yönelimlerimiz, kişisel yörüngemiz (*personal trajectory*) ve toplumsal etkileşim oyununu oynama yeteneğimizin oluşturduğu bir doğaçlama sürecidir” (Karadağ, 2009: 196).

Peter L. Berger ve Thomas Luckmann’ın Mutatlaştırmadan Meşrulaştırmaya İnşa Kuramı

Sosyal gerçekliğin inşa edildiğini ve toplumsal gerçekliği tanımlarken-anlamaya çalışırken bu inşa sürecini göz önünde bulundurmak gerektiğini belirten Berger ve Luckmann’a göre ““gerçeklik’i, irademizden bağımsız bir varlığa sahip olarak tanıdığımız (bizden ‘uzakta olmalarını isteyemeyeceğimiz’) fenomenlere ait bir nitelik olarak, ‘bilgi’yi de bu fenomenlerin gerçek olduklarının ve spesifik özellikler taşıdıklarının kesinliği olarak tanımlama” esas amaçtır (Berger ve Luckmann, 2008: 3). Spesifikliğe yaptıkları vurgu, aynı zamanda bilginin inşa edildiği spesifik kontekstleri de dikkate almamızı gerektirir. Bilginin spesifik sosyal kontekstlerle ilişkili olarak ve bu alanlarda inşa ediliyor olması sosyal gerçekliğin dayandığı bilginin sosyal bağlamına işaret eder. Bourdieu’cü anlamda bir alan tanımına rastlanmamakla birlikte esasında alan benzeri bir tanımlamada bulunurlar. Spesifik sosyal kontekstler olarak

tanımlanabilecek bu ortamlar, kendine özgü bir takım özellikler sergilemekte ve buna uygun davranış şekilleri-mutatlaştırmalar yaratmaktadır. Sosyal kontekstlerin kendine özgü yapılarının birey, eylem ve ilişkisellik meselelerinden yalıtık olmadıklarını savunan düşünürler, aslında toplumsal alanda inşa edilen gerçekliğin çoklu olduğunu savunur.⁴ Ancak bu gerçeklikler içinde kendini *par excellence* gerçeklik olarak sunan, gündelik hayattır. Gündelik hayata dair bilgi, kapalı bir kutu özelliği taşımaz, diğer tüm bireylerin bilgi stoklarıyla ilişkisellik içerisindedir.

Toplumsal yaşamda yaşam dünyaları çoğuldur. Gündelik hayat gerçekliğinin kendini zorla dayatan bir gücü vardır ve bu güç nedeniyle bilinç ona dikkat etmek zorunda kalır. Bilinç, gündelik hayatın gerçekliğini dağınık, tanımlanmaz ve anlaşılmaz bir biçimde kavramaz, aksine bu gerçekliği düzenli ve anlaşılır bir biçimde kavrar. Çünkü bilince yansımından çok önce bu örüntüler, düzenlenmiştir. Bu sayede bilincin kabul etmesi için onu zorlar. Berger ve Luckmann’ın buradaki vurgusu, Durkheim’in toplumsal olgulara yaptığı vurgunun birebir aynısıdır. Durkheim, toplumsal olguların özelliklerini tanımlarken, olguların bireysel bilinçlerin dışında ve güç uygulama özelliğine sahip olduğunu vurgular. Söz konusu olguların bireylere kendilerini zorla dayattığına yapılan vurgu, aynı şekilde Berger ve Luckmann tarafından da ifade edilir. Nasıl ki birey doğmadan önce, o toplumun bir dili, büyüklere nasıl davranılacağına dair kodları ve karşı cinse hangi şartlar altında yaklaşılabileceğine dair normları varsa, birey doğduktan sonra da bu kod ve normların varlığı söz konusudur. Bu kod ve normlar, aynı zamanda bireye bir reçete de sunar. Sunulan reçetenin dışına çıkılması halinde nasıl bir ceza ya da yaptırımında bulunulacağı da belirli göstergeler üzerinden sunulur. Böyle bir durum, tam da Durkheim’ci anlamdaki toplumsal olgunun sahip olduğu özellikleri ifade eder, yani bireyin dışındalığı ve zorlama özelliği. Ancak bu toplumsal olgular tek başlarına ve bağımsız olmaktan uzaktır, aynı zamanda bir özneler-arasılık özelliği de mevcuttur. Nasıl ki benim sosyal gerçekliği algılamam belirli şartlar altında gerçekleşiyorsa ve sosyal bir varlık olarak benim “buradalık”ım ve “şimdilik”im söz konusuysa, diğer toplumsal aktörlerin de “buradalık” ve “şimdilik”lerinin olacağı ve benimle benzer bir dünyada varlık gösterecekleri aşikârdır. Benim dışındaki bireylerin de toplumsal alanda var olan nesnelleştirmelere tepkiler vereceklerini, bunları sahip oldukları kod, norm ya da habituslara göre yeniden üreterek şekillendireceklerini-anlamlandıracaklarını tahmin etmek zor olmasa gerektir. Bu “tahmin edebilme” hali, bireyler arasındaki gerilimi azaltır, bireylerin güç ve zamanlarını farklı

⁴ Berger ve Luckmann’ın çoklu gerçekliklere yaptıkları vurguyu Schutz’a borçlu olduklarını belirtmek gerekir. Bkz. Alfred Schuetz, “On Multiple Realities”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 5, No. 4, 1945, s. 533-576.

kanallara aktarmalarını sağlar ve aynı zamanda da bu alanlardaki yeni yaratımlar için de bir alan açar, yani birey sosyal dünyanın inşasına devam eder. Benzer anlamlandırmalar olsa da bu durum bize, tüm toplumsal aktörlerin benzer tepki ve düşüncelere sahip olduğunu göstermez. Her ne kadar bir mütekabiliyet olsa da birbirini tam anlamıyla örten bir ortaklık söz konusu değildir. Ancak tüm aktörler, mütekabiliyete istinaden bir ortak-duyuya da sahip olduklarını bilirler. Bu “ortak-duyu bilgisi, gündelik hayatın normal, kendiliğinden-aşikâr meşgâleleri içinde başkalarıyla paylaştığım bilgidir” (Berger ve Luckmann, 2008: 37). Benzer ortak-duyuya sahip bireyler arasında aynı zamanda benzer bir bilgi stoğunun da varlığı söz konusudur. Bu bilgi stoğuna istinaden bireyler benzer eylemlerde bulunur ve yine benzer tutumlara ya da yatkinlıklara sahip olurlar. Bu yatkinlıklar sayesinde ki bireyler karşısındaki “genelleştirilmiş öteki”lerin bir olay veya durum karşısında nasıl bir tavır takınacaklarını ya da ne tür bir davranış sergileyeceklerini kestirebilmektedirler, yani yukarıda da ifade ettiğimiz “tahmin edebilme hali”. Berger ve Luckmann’a göre bu bilgi stoğu ve reçeteler, bireyin işini kolaylaştırıcı bir işlev üstlenir. Aynı bilgiyi her gün yeniden öğrenmesini engelleyerek bireyi gereksiz bir yükten kurtarır ve enerjisini başka kanallara aktarmasına yardımcı olur. Bu sayede pragmatik olarak neyin nasıl yapılacağına ilişkin standartlaşan bir bilgiye ulaşılır. Bu durumu Berger ve Luckmann telefonun kullanımı üzerinden şu şekilde açıklar: “Bunun nasıl yapıldığını bilirim. Ayrıca, eğer telefonum çalmazsa ne yapacağımı da bilirim-bu onu nasıl tamir edeceğimi bildiğim anlamına gelmez ama yardım için kimi çağıracağımı bilirim. (...) bazı insanların rehberde yer almayan numaralara sahip olduklarını; belirli koşullar altında, birbirinden uzak iki bölge arasında ânında telefonla bağlantı kurabileceğimi; eğer Hong Kong’daki birini arayacaksam saat farkını hesaba katmam gerektiğini vs. bilirim. Telefonla ilgili bütün bu öğrenilmiş bilgi, şimdiki ve muhtemel gelecekteki pragmatik amaçlarım açısından öğrenmem gerekenler dışında başka hiç bir şeyle ilgili olmadığı için, reçete bilgidir” (Berger ve Luckmann, 2008: 62). Bu uzun alıntıdan da anlaşılacağı üzere, reçete bilgi bireye, bir durum karşısında nasıl davranması gerektiğini birey farkında olmadan salık verir, yani birey neyi nasıl yapması gerektiğini bilir ancak o esnada bunun nasıl gerçekleştiğini ya da o eylemde neden bulunulduğunu düşünmez, çünkü rutin bir problemle karşılaştığı için bunun üstesinden gelebileceği bir bilgi stoğuna sahiptir ta ki elindeki bilgi stoğu problemi aşmada işlevselliğini yitirene kadar. Böyle bir durumda birey, var olan bilgi stoğunun yetersiz hale geldiğini fark ederek farklı çözüm yollarına ve bilgiye yönelir. Bilgi stoğu, bireyin direkt-yakından karşılaştığı durumlarla ilgilenir ve bu alanlarla ilgili malumatlar sunarken bireyin direkt olarak karşılaşmadığı ve uzak kaldığı durumlara ilişkin ise daha yüzeysel malumatlar sunar. Bu bilgi stoğu kolaylaştırıcılık adına toplumsal alanda karşılaşılan her duruma ilişkin de bir “tipleştirici

şemalar” sunar. Tipleştirici şemalar sayesinde gündelik hayattaki karşılaşmaların anlamlandırılması ve buna uygun davranılması sağlanır. Sözelimi Almanlar hakkında sahip olduğumuz disiplinli olma halini, Alman bir arkadaşımıza uygulayabilmemiz bu “tipleştirici şemalar” sayesinde gerçekleşir.

Berger ve Luckmann’a göre, ortak-duyu bilgisi her zaman sabit, değişmez ve sorunsuz değildir tabii ki. Kriz durumlarında, birey bu kriz halinin niteliğine uygun olarak bilgi stoğuna başvurur ve bu bilgi stoğu onu karşılaştığı kriz halinden kurtaracak bir reçete görevi görür. Söz konusu eylemin var olan bilgi stoğu üzerinden yeniden değerlendirilmesi sağlanır. Ancak kriz halinin devam etmesi aynı zamanda bireylerin farklı gerçeklik dünyalarında oldukları sonucunu da doğurur. “Kriz durumlarındaki prosedürler, rutin idamedekilerle temelde aynıdır; gerçeklik-tasdiklerinin açık ve yoğun olmalarının gerekli olması dışında. Oyunu başlatan sık sık ritüel teknikleridir. Birey krizle yüz yüze kaldığında doğaçlama gerçeklik-idame ettirici prosedürler uydurabilse de, toplumun kendisi, bir gerçeklik kırılması riski taşıdığını gördüğü durumlar için spesifik prosedürler geliştirir” (Berger ve Luckmann, 2008: 225).

Çalışmamız açısından kilit kavramlardan biri mutatlaştırmadır. Berger ve Luckmann’a göre “sık sık tekrarlanan her eylem, sonradan bir efor tasarrufuyla yeniden-üretilebilen ve icracıları tarafından ipso facto (tam da bu nedenle-ç.n.) bir model olarak kavranan bir kalıba dökülmeye başlar. Mutatlaştırma ayrıca, söz konusu eylemin gelecekte aynı tarzda ve aynı tasarruflu eforla tekrar edilebileceğini de imâ eder” (Berger ve Luckmann, 2008: 80). Tekrar edilebilirlik, toplumda kurumsallaşmayı doğurur. Rutinleşmiş eylem kümeleri olan kurumlar, bireye bazı hazır davranış kalıpları sunar. Davranış kalıpları sayesinde birey, belirli rolleri pratiğe dökmeyi öğrenir. Çok katmanlı olan bu pratiğe dökme süreci içselleştirme sonucunda oluşur. İçselleştirme, toplumsal yapının, bilincin yapısı haline geldiğini gösterir (Berger ve Luckmann, 2015: 62). Tüm bu süreçler bize kurumların bireylerden çok önce var olmakla beraber bireyler öldükten sonra da varlık gösterdiğini ifade eder. Böylece bireyin dışında olma özelliğine sahip olur. Fakat aynı zamanda da zorlayıcılık özelliği de belirir. Burada ifade edilenler kurumların hiç bir şekilde bireyle ilişkili bir yapı olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira, “kurumsal dünya nesnelleşmiş insan faaliyetidir ve her bir kurum için bu geçerlidir. Başka bir deyişle nesnellik, insani tecrübedeki sosyal dünyaya işaret ediyor olsa da, onu üreten insan faaliyetinden bağımsız ontolojik bir statü asla kazanmaz” (Berger ve Luckmann, 2008: 91). Tecrübeler, zamanla tortulaşır ve biyografik verileri meydana getirir. Buna “öznel tortulaşma” denebilir. Bu tortulaşma esnasında birey kendisiyle benzer tecrübelerle sahip bireylerle de bir ortaklaşalık yaşayabilir. Buna da “öznellikler-arası tortulaşma” denir.

Sosyalizasyon, Nesnelliğin Öznelleşmesi ve Dışsallaşması Süreçleri

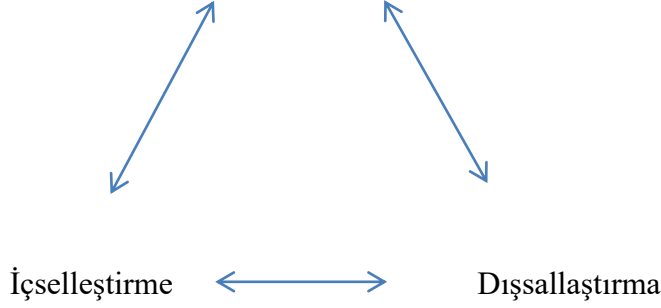
*“Asli sosyalizasyon, toplumun bireye oynadığı en büyük üç kağıt”tır.
(Berger ve Luckmann, 2008)*

Berger ve Luckmann, toplumsal gerçekliğin monist bir bakış açısıyla anlaşılamayacağını savunurlar. Gerçeklik olarak tanımlananın, diyalektik bir sürecin ürünü olduğunu ileri sürerler. Bu süreçler, dışsallaştırma, nesnelleştirme ve içselleştirme. Sosyalleşme süreciyle öznelleşen toplumsal gerçekliğin nesnel boyutu, kendini bireyin bunu kabul edışıyle içselleştirir ve sonrasında dışsallaştırarak nesnel halde üretir, yani nesnelleşme süreci gerçekleşmiş olur. “İnsanî olarak üretilmiş, inşa edilmiş bir nesnellik olduğunu bilmek gerekmektedir. İnsan tarafından yaratılan nesnellik, kendini dışsallaştırarak var eder” (Yücedağ, 2013: 20). Dışsallaştırmadan kasıt esas olarak üretime denk gelmektedir. Berger ve Luckmann’ın dışsallaştırma düşüncesi, toplumsal alandaki diyalektik sürecin sonunda aktörün toplumsal gerçekliği inşasını ifade eder. Süjenin üretim sürecine dâhil olması anlamına gelir. Üretimin gerçekleşebilmesi için de diğer bir süreç olan içselleştirme devreye girer. Tabii bu süreçlerin ana kaynağı ise sosyalleşmedir.

Berger ve Luckmann’a göre birey, bir toplumun üyesi olarak doğmaz. Doğuştan bir toplumun üyesi değildir, üyelik sonradan kazanılır. Sosyalleşme, “toplumdaki nesnel gerçekliğin öznel bir gerçeklik haline gelişini, öznenin bunu kabulünü simgeler” (Yücedağ, 2013: 22). Öznelleşme olarak tanımlanan bu süreçte birey, dışsal olarak algıladığı ya da katıldığı toplumun nesnel yapısını kendisi için bir gerçeklik olarak kavrar ve bunu içselleştirir, dışsal olanı öznel olarak anlamlı hale getirir ve dolaysızca kavrar. Birey ancak bu içselleştirme sürecine katılarak toplumun bir üyesi haline gelir. Toplumda nesnel anlamların varlığını içselleştirerek, bunları zamanla dışsallaştırır ve nesnelleştirir. Sözelimi öznelliğin nesnelleşmesine antropolojik araştırmalar örnek verilebilir. Geçmiş dönemlerden kalma verilerden (tabak, çanak, çömlek gibi malzemeler) bir özne okuması yapmaya çalışırlar. Berger ve Luckmann’a göre bu durum, öznelerin kendi niyetlerini nesnelere üzerinden ortaya koymalarından kaynaklanır ve bu sayede eski çağlara ilişkin birçok veriye ulaşılmış olur.

“Habitus”tan “Mutatlaştırma”ya Toplumsalın İnşası

Nesnelleştirme



Bu üç süreç arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Her süreç diğer sürecin hem taşıyıcısı, hem nedeni hem de sonucudur. Nesnelleşen tüm toplumsal nesnel düzeni birey tarafından içselleştirilir. Bu içselleştirmeye bağlı olarak da dışsallaştırma süreci devreye girer. Bu döngü bir süreklilik gösterir ve aynı zamanda toplumsal olanın ne sadece nesnel özellikleri olduğunu ne de sadece öznel niteliklere sahip olduğunu gösterir.

Bireyin içselleştirme ve dışsallaştırma süreçleri aynı zamanda kendi dışındaki genelleştirilmiş ötekilerin de varlığını gerektirir. Genelleştirilmiş ötekiyle kurduğu ilişki, bir yandan nesnel dünyayla kurulan ilişkiye diğer yandan da öznel dünyayla nesnel dünya arasındaki simetrik ilişkiye tekabül eder. Yani öznel ve nesnel dünyalar arasında bir simetri oluşur. Nesnel dünyada “gerçek” olarak kabul edilen şey, aynı zamanda öznel dünyada da bir “gerçeklik”e tekabül eder. Öznel ve nesnel arasındaki bu tekabüliyet, Berger ve Luckmann’a göre hiçbir zaman tam anlamıyla ve her şeyiyle uyumlu olamaz. Zira birey asla bir toplumun tüm nesnel yapısını içselleştiremez. Aralarında durağan bir ilişki de söz konusu değildir. Sürekli değişen, dönüşen bu ilişki sayesinde toplumsal alan yeniden üretilir. Öznel ve nesnel dünya arasında yaşanan uyumsuzluk hali ve hatta çatışma değişimin önünü açar. Nesnel yapının içselleştirilmesi, aynı zamanda bireyin bilincinde bu nesnel yapıya ilişkin bir meşruiyetin de oluştuğunu gösterir. Toplumsal alanda inşa edilen gerçekliğin, birey tarafından kabullenilmesi yani içselleştirilmesi, meşrulaştırma sürecini meydana getirir. Meşrulaştırma, kurumsal düzene bilinç üzerinden bir geçerlilik atfeder ve düzeni hem *izah eder* hem de *haklılaştırır*. Nesnelleşmiş anlamlara yönelen birey bu anlamlara değer verirken aynı zamanda bilgi ile hareket eder. Yani, söz konusu meşrulaştırma çabalarında bilişsel yönün yanında bilgi de önemli bir yere sahiptir. “Meşrulaştırma bireye sadece neden bir eylemi yapması ve bir diğerini yapmaması *gerektiğini* anlatmakla kalmaz; aynı zamanda ona, şeylerin neden o şekilde şeyler *olduklarını* da anlatır” (Berger ve Luckmann, 2008: 137).

Tüm bu diyalektik süreç bireyin sosyalizasyondaki başarısını/başarısızlığını da gösterir. Sosyalizasyon, bireyin toplumun nesnel dünyasına girmesi olarak tanımlanır. Bu da iki şekilde gerçekleşir: *Asli sosyalizasyon* ve *tali sosyalizasyon*. *Asli sosyalizasyon*, bireyin doğumuyla başlayan sürece atıfta bulunur. Verili olan toplumsal dünya, birey tarafından benimsenir. Neleri yapması ya da yapmaması gerektiğini, neyin nasıl ve hangi kurallar çerçevesinde gerçekleştirileceği gibi kural ve normlar, birey doğmadan önce hazır bir reçete olarak vardır. Reçetenin varlığı, bireyin Durkheim’cı anlamda nesnel bir düzen içine doğduğu anlamına gelir. Birey burada gerçekliği olduğu gibi alır. *Tali sosyalizasyon* ise, “role-özü bilginin, yani dolaylı ya da dolaysız olarak işbölümünden temellenen rollerin edinilmesidir” (Berger ve Luckmann, 2008: 202). Roller, ortak bilgi stokları demektir. Edinilen roller aracılığıyla, bireyler belirli durumlarda nasıl davranmaları gerektiğini kurumsal yapı içerisinde bilir hale gelir. İşgal edilen statüye bağlı alanlarda belirli rol kalıpları meydana gelir. Rollerin benimsenmesi, toplumsal alandaki kuralların, norm ve değerlerin eşlik ettiği dışsallaşma ve nesnelleşme süreçlerinin içselleşmesini de beraberinde getirir. Nesnel yapının içselleşmesi demek, var olan toplumsal gerçeklik düzeninin kabul edildiğini ve bu sayede yeni bir inşa sürecinin başladığı anlamına gelir. Bireyler rolleri içselleştirdiğinde, dünya nesnel olarak gerçekleşmiş hale gelir. Yani birey bir yandan şeyleşmiş bir dünyayı kavrar bir yandan da bu dünyayı yeniden üretmeye devam eder: “Bu demektir ki insan, paradoksal bir biçimde, kendisini reddeden bir gerçeklik üretme yetisine sahiptir” (Berger ve Luckmann, 2008: 131).

Sosyalizasyon esnasında birey, “çifte seçicilik”le karşılaşır. Bireyin dışındakiler yani anlamlı ötekiler ya da genelleştirilmiş ötekiler, birey doğduğunda ona nesnel bir yapı hazırlarlar. Ebeveynlerinin kendisine çizdiği sosyalleşme sınırları dâhilinde sosyalizasyonunu gerçekleştirir. Tam da bu noktada, nesnel dünya, ebeveynlerin kendi perspektifleri aracılığıyla yorumda bulunması nedeniyle kısmen de olsa değişerek öğrenilir. Birey öğrendiklerini de yeniden yorumlayarak değiştirir ve sonraki kuşaklara aktarır. İşte, çifte seçicilik dediğimiz mesele de burada başlar. Yani birey ikili bir süzgeçten geçen sosyal dünyayı öğrenmeye, anlamaya ve yorumlamaya başlar.

Tali sosyalizasyonda gerçekliğin kısmi bir yönü söz konusudur, “içselleştirilmiş bilginin gerçeklik vurgusu, daha kolay bir biçimde paranteze alınır (bu demektir ki; bu içselleştirmeleri gerçek kılan öznel anlam, daha geçicidir)” (Berger ve Luckmann, 2008: 207). Yani tali sosyalizasyonun daha yapay bir karakteri vardır. Onu daha savunmasız hale getiren bu yapaylığın temel sebebi, “gerçekliklerinin bilinçte daha az derinlere kök salmış olması ve bu yüzden yerlerinden edilmeye daha elverişli olmalarıdır” (Berger ve Luckmann, 2008: 214).

Tali sosyalleşme, çeşitli eğitim kurumlarında vuku bulur. “Bunların gerçek amacı, bireye bir sosyal dünyadan diğerine yaptığı yolculukta rehberlik etmek, bir başka deyişle daha önce tanıma fırsatı bulmadığı bir anlam düzenine intibakını sağlamak, daha önceki deneyimlerinin yeterince hazırlayamadığı yeni sosyal temaslar için bireyi hazırlamaktır” (Berger vd., 2000: 81). Sosyalleşmeyle elde edilen deneyim, bireyin genelleştirilmiş ötekilerle kurduğu ilişkiyle de ilgilidir zira bir deneyim kendi başına varlık göstermemekle birlikte, bir anlama da sahip değildir. Buradan şu anlam çıkmaktadır, deneyimler “pek çok deneyimden elde edilen, ya öznel bilgi olarak depolanan ya da toplumsal bir bilgi deposundan alınan bir deneyim türüyle, bir deneyim şemasıyla, bir özdeyişle, ahlaki bir meşrulaştırmayla ilişkilidir” (Berger ve Luckmann, 2015: 32).

SONUÇ: Bir Karşılaştırma

Toplum olarak tanımladığımız gerçeklik, kompleks bir ilişkiler yumağıdır. Bireyin doğumundan ölümüne kadar hayatının tüm alanlarını düzenleyen toplumsal yapı, birey için başvurabileceği bir eylem reçetesi sunar. Birey, doğumundan önce hazırlanmış olan bu reçeteyi alır ve uygular. Sosyalleşme süreciyle reçetedeki unsurları teker teker öğrenir, bunları değiştirir ya da olduğu gibi kabul eder. Tüm toplumsal organizasyonlarda var olan bu durum karşısında toplumun temel amacı, bireyin ne yapması gerektiğini ona öğretmek ve bu sayede düzen, istikrar ve bütünleşmeyi gerçekleştirmektir. Kompleks yapısı, toplumun anlaşılması noktasında birçok farklı unsurun da göz önünde bulundurulması gerekliliğini doğurur. Nesnel ve öznel yanlarının birlikte ele alınması gerekliliği gerçekliğin anlaşılmasını kolaylaştırıcı bir işlev üstlenmektedir. Bu düşüncüyü savunan Bourdieu ve Berger&Luckmann, toplumun aslında nesnel ve öznel yanlarıyla ele alınması gerektiğini savunur. Toplumsal alanın inşa ile varlık kazandığı düsturundan hareket eden düşünürler, bunun ancak ve ancak tekçi-monist bakış açısının terk edilmesiyle mümkün olabileceğini ileri sürer. Bu bağlamda, Bourdieu’nün *habitus* ile kastettiği şey tam olarak bu öznel ve nesnel yönler ilişkisi bir kavramsallaştırma değildir. Bir yandan “yapılandırıcı bir yapı” olan habitus, aynı zamanda alan tarafından “yapılandırılmış bir yapı”dır da. Toplumsal alanda nesnel olarak varlık gösteren toplumun katı ve kurumsallaşmış yönü, bireyin eylemleri üzerinden kendini göstermekte, sahip olduğu bilgi stokuyla da habitusunu şekillendirmektedir. Bourdieu de ortak duyu bilgisine dayalı olarak gelişen bilgi stokunun benzer eylem kümelerini ortaya çıkardığını ve bu kümelerin bireyler arasında ortak bir habitusu ve sonrasında da kurumsallaşmayı meydana getirdiğini belirtir.

Sahip olduğu sınıfın davranış kodlarıyla hareket eden bireyin tüm bu davranış ve eğilimlerini yönlendiren güçtür habitus, yani eğilimler toplamıdır. Bu toplam-habitus, sabit ve

değişmez bir niteliğe sahip değildir, toplumsal alanda kendini belirleyen *alan*la ilişkili olarak, ürünü olduğu alanın yapısına göre ve bu alana uygun olarak yeniden yapılanabilir, değişiklik gösterebilir. Habitusun sahip olduğu bu özellik, toplumsal alanların ve habitusun değişim özelliğinin bir işareti ve aynı zamanda toplumsal olanın devamlılığının da bir zorunluluğudur. Bu durumu Bourdieu habitusu tanımlarken de kullanır: “Habitus, pratikler ve temsillerin oluşma ve yapılaşma ilkesi olan işleyen belirli toplumsal ortamlarca üretilen sürekli dönüştürülebilir eğilimler (algı, değerlendirme ve eylem şemaları) sistemi olarak tanımlanabilir” (Bourdieu, 2014: 46, 13 nolu dipnot). Habitusun alanla olan bu ilişkisi ve aynı zamanda alanı da değiştirme gücü, Berger ve Luckmann’da kendini *mutatlaştırma* olarak gösterir. Mutatlaştırmayla elde edilen ortak duyu bilgisiyle, eylemin önceden kestirilebilme-tahmin edilebilmesi kolaylaşır. Bireyin her gün benzer şeyleri yeniden öğrenmesine harcayacağı enerjiyi başka kanallara aktarmasını sağlar. Bilgi stoğuna dayanan bu kolaylık, habitusta olduğu gibi kendini mutatlaştırmada da gösterir. Karşılaşılan kriz durumları karşısında o durumun üstesinden gelebilecek şekilde dönüşür. Ancak bu dönüşümde Berger ve Luckmann, Bourdieu’deki gibi bir strateji geliştirme yeteneğini birey üzerinden değil toplumsal düzey üzerinden ortaya koyar. Strateji kavramı yerine, “spesifik prosedürler” olarak yaptıkları tanımlamada kriz hallerinde toplumun kendisinin kriz halini aşacak prosedürleri geliştirdiğini savunurlar.

Bourdieu’de nesnel dünyanın öznelleşmesi olarak gördüğümüz habitus, Berger ve Luckmann’da kendini dışsallığın içselleştirilmesi olarak gösterir, yani nesnel dünyanın genelleştirilmiş ötekiler vasıtasıyla içselleştirilmesi, toplumsal norm ve değerlerin öznel anlamda bir karşılık bulması ve bir meşruiyete sahip olması. Dışsallaşma ve nesnelleşme, devam eden bir diyalektik sürecin uğraklarıdır. Toplumun dışsal-nesnel yapısının kendini sosyalleşme aracılığıyla birey üzerinden var etmesi aynı zamanda bireyin içsel yapısı aracılığıyla dışsal-nesnel yapıyı yeniden üretmesi anlamına gelen bir diyalektik sürece işaret eder. Yani habitusun sürekli olarak değişebilme kapasitesi Berger ve Luckmann’ın özellikle mutatlaştırma olarak kavramsallaştırdığı ve tali sosyalleşme sürecindeki değişimi ifade etmektedir. Ancak, Berger ve Luckmann’daki bu diyalektik süreçte, baskın olanın nesnel yapı olduğunu belirtmek gerekir. Zira Bourdieu’de öznel ve nesnel yapı arasında kurulmaya çalışılan dengenin Berger ve Luckmann’da nesnel yapı lehine terkedildiği görülür. Hatta ve hatta toplum ve bireyin aynı şey olarak görülerek nesnelleşmeyle bireyin özgürlüğü de sınırlandırılmaktadır. Nesnel yapı tanımlamalarında her iki kuramın da Durkheim’ci anlamda bir nesnellik ve toplumsal olgu tanımlaması yaptıkları görülmektedir. “Bourdieu toplumsal koşullara (...) daha

geleneksel ‘nesnel’ yapılar ve kurumlar anlayışı içinde bakma eğilimindedir. Benzer şekilde Bourdieu, *habitus* tarafından koşullandırıldığı sürece, insan davranışına (...) daha mekanik ve ‘belirlenmiş’ bir şey olarak bakar” (Tatlıcan ve Çeğin, 2014: 364).

Bourdieu, alandaki durumdan rahatsız olanların alan için mücadele ettiğini belirtirken Berger ve Luckmann’da bu duruma ilişkin ayrıntılı bir açıklama görülmez. Alanı güç ve mücadele arenası olarak tanımlayan Bourdieu, alanın sahip olunan sermayeye bağlı olarak bir mücadeleye sahne olduğunu belirtir. Alanda hâkim olan grup ya da bireylerin bu hâkimiyeti devam ettirmek adına bir takım kurallar koydukları ve var olan kurallar bütününe ilişkin bir meşru olma düşüncesine sahip olduklarına inanır. Alanda mevcut olan doxadan herhangi bir rahatsızlık duymayan hâkim gruplar, alana sonradan girmeye çalışan diğer gruplara mukavemet gösterir. Alanın dışındaki bireyler ise alana girmenin yeni yollarını arar ve dolayısıyla yeni stratejiler üretir. Buna karşılık Berger ve Luckmann’da net olmasa da üstü örtük bir mücadele söz konusudur ancak Bourdieu’deki gibi ayrıntılı bir alan ve mücadele tanımı yapmazlar. Hâkimiyeti kiliseler üzerinden örneklendirirler. Kiliselerin toplumsal alanda bir kez elde ettikleri hâkimiyet nedeniyle muhafazakâr olduklarını belirtirken, bu muhafazakârlığın toplumsal alandaki diğer gruplar tarafından da benzer şekilde sürdürüldüğünü savunurlar. Berger ve Luckmann’ın bireylerin nesnel yapının içselleştirilmesini meşrulaştırma üzerinden kurduğu görülür. Dışsal-nesnel yapı bireyin bilinçli bir şekilde kabul etmesiyle içselleştirilir ve bu sayede bir meşruiyete sahip olur. Nesnel yapıya ilişkin meşruiyet bilinci, bireyin bu düzeni bilinçli ve farkında olarak kabul ettiğini gösterir. Dolayısıyla alandaki düzensizlik ya da eşitsiz ilişki biçimlerine ilişkin bir tepki göstermez, çünkü bu durumun farkında olarak kabul edilir. Ancak bu farkındalığa rağmen Berger ve Luckmann, mücadeleye ilişkin bireyin nasıl bir eylem ya da mücadele sergileyeceğini ayrıntılandırmaz. Bilinçli olduğu kabul edilen bireye karşı Bourdieu’deki birey meşrulaştırmayı aslında bilinçli bir şekilde gerçekleştirmez. Çoğu zaman eyleminin ya da doxa olarak kabul edilenin neden ve nasıl bu şekilde olduğuna dair bir sorgulama yapmaz ve bunu öylece kabul eder. Eşitsizlik ilişkilerinin nasıl kurulduğunun ve devam ettirildiğinin farkında değildir. Dolayısıyla Berger ve Luckmann’ın -meşrulaştırma konusunda- bireyi bilinçli iken, Bourdieu’nün bireyi ise doxalar bağlamında yarı-bilinçli olarak eylemde bulunur.

Burada belki şunu da belirtmekte fayda vardır ki Berger ve Luckmann’a yöneltilebilecek eleştirilerden biri de onların asli ve tali sosyalleşmeler olarak tanımladıkları sürece ilişkindir. Asli sosyalleşme, bireyin ilk ve esas sosyalleşmesi olarak tanımlanırken, tali sosyalleşme ise sonradan karşılaşılan durumlar üzerinden edinilen roller aracılığıyla gerçekleşen

sosyalleşmedir. Ancak bu sosyalleşme biçimlerinde bireyin tali sosyalizasyona ne zaman başladığı ve asli sosyalizasyonun ne zaman bittiğine ilişkin bir açıklamaya rastlanmaz. Asli ve tali sosyalizasyonların sınırlarına ilişkin bir netlik yoktur.

Kısaca belirtirsek, Bourdieu ve Berger&Luckmann bilginin inşa edilişi ve toplumsal gerçekliğin bu sayede anlaşılabilirliği düşüncesi, habitus ve mutataştırma, dışsallaştırma ve içselleştirme ve meşrulaştırma-doxa düşünceleri bakımından benzer yanlara sahip olmakla birlikte birbirlerinden farklı teorik perspektiflere sahiptirler. Berger ve Luckmann'ın kuramsal çabalarının hakkını vermekle birlikte Bourdieu'nün kuramının toplumsal alanı, illusio, alan, mücadele, doxa ve burada ele alamadığımız sermaye meseleleri üzerinden daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı ifade edilmelidir.

KAYNAKÇA

BENTON T. ve CRAIB, I. (2008). *Sosyal Bilim Felsefesi: Toplumsal Düşüncenin Felsefi Temelleri*, Çev. Ümit Tatlıcan ve Berivan Binay, İstanbul: Sentez Yayıncılık.

BERGER P. L. ve LUCKMANN, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Paradigma Yayınları.

BERGER P. L. ve LUCKMANN, T. (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi: Modern İnsanın Yönelimi*, Çev. Mustafa Derviş Dereli, Ankara: Heretik Yayıncılık.

BERGER, P. L., BERGER, B. ve KELLNER, H. (2000). *Modernleşme ve Bilinç*, Çev. Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayıncılık.

BOURDIEU, P. (1977). *Outline of A Theory of Practice*, Trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.

BOURDIEU, P. (1990). *In Other Words*, Translated by. Matthew Adamson, Cambridge: Polity Press.

BOURDIEU, P. (1991). *Language and Symbolic Power*, Edt. By John B. Thompson, Translated by. Gino Raymond and Matthew Adamson, Cambridge: Harvard University Press.

BOURDIEU P. and WACQUANT, L. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*, Universty of Chicago: Chicago Press.

BOURDIEU, P. (1995). *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, Çev. Hülya Tufan, İstanbul: Kesit Yayıncılık.

BOURDIEU, P. (1996). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Translated by. Richard Nice, Cambridge: Harvard University Press.

BOURDIEU, P. (1997). *Toplumbilim Sorunları*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Kesit Yayınları.

BOURDIEU, P. ve WACQUANT, L. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOURDIEU, P. (2013). *Bilimin Toplumsal Kullanımları: Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*, Çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayıncılık.

- BOURDIEU, P. (2013). *Seçilmiş Metinler*, Çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayıncılık.
- BOURDIEU, P. ve CHARTIER, R. (2014). *Sosyolog ve Tarihçi*, Çev. Zuhul Karaca, İstanbul: Açılım Yayınları.
- BOURDIEU, P. (2014). “İnsanlar ve Mekanizmalar”, Çev. Ümit Tatlıcan, *Cogito*, Sayı. 76, ss. 432-443.
- BOURDIEU, P. (2014). “Viva La Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (Der.), İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 33-49.
- BOURDIEU, P. (2015). *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989-1992)*, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları.
- BOURDIEU, P. ve PASSERON, J. C. (2015). *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*, Çev. Aslı Sümer vd., Ankara: Heretik Yayıncılık.
- BUDAK, Ö. (2015). “Hibrit Habitus ve Kültürel Yargı”, *Modus Operandi*, Sayı. 1, ss. 173-191.
- EAGLETON, T. (2011). “İdeoloji ve İdeolojinin Batı Marksizmindeki Serüveni”, *İdeolojiyi Haritalamak* (iç.), Der. Slavoj Zizek, Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 267-340.
- ERMAKOFF, I. (2015). “Rasyonel Seçim Teorisi Üstünlüğü Ele Geçirebilir”, *Bourdieu ve Tarihsel Analiz* (iç.), Der. Philip S. Gorski, Yay. Haz. Güney Çeğin, Çev. Özlem Akkaya, Ankara: Heretik Yayıncılık, ss. 141-166.
- GOULDNER, A. W. (2015). *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi*. Çev. Mesut Şenol, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- KARADAĞ, M. (2009). “Pierre Bourdieu’nün Sınıf Analizi: Sınıf Pratikleri, Sınıf Habitüsü ve Sembolik Şiddet”, *Méthodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* (iç.), Edt. Dilek Hattatoğlu ve Gökçen Ertuğrul, İstanbul: Anahtar Kitaplar, ss. 190-211.
- KAYA, A. (2014). “Pierre Bourdieu’nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 397-419.
- LIÉNARD G. and SERVAIS, E. (1979). “Practical Sense: on Bourdieu”, *Critique of Anthropology*, Vol. 13, No. 14, pp. 209-219.
- MAUSS, M. (2005). *Sosyoloji ve Antropoloji*, Çev. Özcan Doğan, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- MOUZELIS, N. (1995). *Sociological Theory: What Went Wrong?*, London and New York: Routledge.
- MÜCEN, B. (2014). “Sabitfikirlerle Yüzleşen Bilimsel Tutum”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 421-435.
- PALABIYIK, A. (2011). “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Habitus”, “Sermaye” ve “Alan” Üzerine”, *Liberal Düşünce*, Sayı. 61-62, ss. 121 - 141.
- POSTONE, M., LIPUMA, E. and CALHOUN, C. (1995). “Introduction: Bourdieu and Social Theory”, *Bourdieu: Critical Perspectives* (in), Edt. by. Moishe Postone, Edward LiPuma & Craig Calhoun, Cambridge: Polity Press, pp. 1-13.
- POWELL C. ve DÉPELTEAU, F. (2015). *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler*, Çev. Özlem Akkaya, Yay. Haz. Ali Esgin ve Güney Çeğin, Ankara: Phoenix Yayınları.

- RITZER, G. (2011). *Sosyoloji Kuramları*, Çev. Himmet Hülür, Ankara: DeKi Basım Yayım.
- SCHUETZ, A. (1945). "On Multiple Realities", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 5, No. 4, pp. 533-576.
- SWARTZ, D. (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, Çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları.
- TATLİCAN Ü. ve ÇEĞİN, G. (2011). "Sosyal Bilimlerde İki Farklı Realizm: Pierre Bourdieu'nün Epistemolojisi ve Eleştirel Realizm", *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları* (iç.), Ümit Tatlıcan, İstanbul: Sentez Yayıncılık, ss. 323-357.
- TATLİCAN Ü. ve ÇEĞİN, G. (2014). "Bourdieu ve Giddens: Habitus ve Yapının İkiliği", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Der. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İstanbul: İletişim Yayınları, s. 303-366.
- THOMPSON, E. (1994). *Teorinin Sefaleti*, Çev. A. Fethi Yıldırım, İstanbul: Alan Yayıncılık.
- VANDENBERGHE, F. (1999). "'The Real is Relational': An Epistemological Analysis of Pierre Bourdieu's Generative Structuralism", *Sociological Theory*, Vol. 17, Issue 1, pp. 32-67.
- WACQUANT, L. (2003). "Giriş", *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (iç.), Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları, ss. 13-45.
- YÜCEDAĞ, İ. (2013). "Bir Sentez Girişimi Olarak Gerçekliğin Sosyal İnşası", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt. 17, Sayı. 2, ss. 15-26.
- YÜCEDAĞ, İ. (2015). "Amerikan İşlevselciliğinin Krizi ve Refleksif Sosyolojinin Olanaklılığı Üzerine", *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı. 35, ss. 127-146.

BOURDIEU'DA TEMEL KAVRAMLAR VE SİMGESEL ŞİDDET

ANALİZİ*

*Cemile YILMAZ***

ÖZ

Pierre Bourdieu' nun simgesel şiddet kavramı, belirli bir sosyal düzenin içerisine yedirilmiş, toplumun her kesimindeki insanlar için rol ve görev olarak biçilmiş ve sorgulama olmaksızın rıza gösterilen şiddettir. Bu durum aslında herhangi bir fiziksel güce başvurulmadan yaşanılmaktadır. Şiddet ve güç aynı konumdadır. Sadece bu gücü ne şekilde kullanıp hangi tür şiddete dönüştüğü noktasında farklılık göstermektedir. Gündelik hayatın içerisinde alan, habitus, sermaye ve en önemlisi simgesel şiddet kendini göstermektedir. Kendi belirlenimlerini yapısına dâhil olanlara dayatan alan ile alışkanlıklar, yaşam pratikleri gibi etkenlerle var olan habitus ve gücü elinde bulundurun sermayenin kesişim noktası olan sembolik şiddet diğer kavramlarla beraber açıklanarak analizine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Bourdieu, Alan, Habitus, Sosyal Sermaye, Simgesel Şiddet.

BOURDIEU'S FUNDAMENTAL CONCEPTS AND ANALYSIS of SYMBOLIC VIOLENCE

ABSTRACT

The symbolic violence concept of Pierre Bourdieu is violence that is embedded within a certain social order, formed as a role and duty for people in every segment of the society, and given consent without questioning. This situation is actually experienced without resorting to any physical force. Violence and power are in the same position. It only differs in how it uses this power and what kind of violence it turns into. Space, habitus, capital and most importantly, symbolic violence, manifests itself in daily life. Possess the habitus and power that exists with the area that imposes its own determinations to those included in its structure, and habits, life practices, and symbolic violence, which is the intersection of capital, is explained along with other concepts and analyzed.

Keywords: Bourdieu, Space, Habitus, Social Capital, Symbolic violence

Atıf Bilgisi: YILMAZ, C. (2020). Bourdieu'da Temel Kavramlar ve Simgesel Şiddet Analizi, *HABITUS Toplumbilim Dergisi*, (1), 161 – 179.

Citation Information: YILMAZ, C. (2020). Bourdieu's Fundamental Concepts and Analysis of Symbolic Violence, *HABITUS Journal of Sociology*, (1), 161 – 179.

Başvuru / Received: 15 Temmuz / July 2020.

Kabul / Accepted: 28 Ağustos / August 2020.

Derleme Makale/Review Article.

GİRİŞ

Değeri Türkiye'de gün geçtikçe daha iyi kavranan fikir insanı Pierre Bourdieu, ortaya koyduğu kavramlarla sosyal bilimler kapsamında yararlanılabilir bir çerçeve meydana getirmiştir. Bourdieu'ya göre sosyolog, yasalar belirlemeye ve bu yasalarla düzeni kavramaya çalışmaktadır. Toplumsal hayat sürekli değişim ve dönüşüm halindedir. Dolayısıyla bu düzenin koşullarını belirlemekte ve bunların ilkeleri üzerine çıkarım yapmaya çalışmaktadır.

* Bu çalışma yazarın 10.07.2020 tarihinde Karadeniz Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümünde sunulan "Kadına Yönelik Simgesel Şiddetin Sınıfsal Kullanımı: Trabzon İli Örneği" başlıklı tezinden üretilmiştir.

** Sosyolog, E-mail: cyilmaz92@hotmail.com, ORCID No: 0000-0002-7125-6957

Bourdieu'ya göre sosyoloji, bir dövüş bir mücadele sporudur. Çünkü tüm dövüş sporlarında olduğu gibi sosyoloji de nefis-i müdafaa için kullanılmaktadır. Dolayısıyla dövüş sporlarında olduğu gibi sosyoloji de, karşı tarafa zarar verebilecek herhangi bir darbeyi yasaklamaktadır.

Bu çalışmada araştırma konusu olarak Pierre Bourdieu'nun önde gelen kavramlarından biri olan simgesel (sembolik) şiddet üzerinde durulmuştur. Bourdieu'nun bu kavramı üzerine çalışılma sebebi ise toplumsal cinsiyet ve şiddetin bütün çeşitleriyle ilintili olmasından kaynaklıdır. Bu minvalde simgesel şiddet kavramı belirlenen toplumsal cinsiyet ve şiddet gibi iki ana konu üzerinden araştırılmaya uygun olduğu düşünülmüştür. Simgesel şiddeti kısıtlayabileceğimiz herhangi bir alan yoktur. Farkında olarak ya da olmayarak günlük yaşamımızın her noktasında maruz bırakmakta ya da maruz bırakılmaktayız. Dolayısıyla geçmişten günümüze hatta günümüzden de geleceğe uzanacak olan şiddet ve toplumsal cinsiyet üzerinden şiddet noktasında bir fikir belirtebilmek adına bu araştırma konusu seçilmiştir.

Sembolik şiddet kavramı, günlük yaşamımızın her noktasına kadar ulaşmış ve etkisinde bırakılana göre şiddet olmayan ama belirli bir rızayla meydana gelen şiddet şeklidir. Herhangi bir bakış, bir mimik ya da fiili olarak küçük bir davranış aslında şiddet olarak görülmeyen ama ardında fazlasıyla şiddet barındıran durumdur, simgesel şiddet.

Mevcut olan hayat döngüsünde güçlüden en zayıfa kadar insanoğlu hukuki açıdan eşittir. Ahlak, hukuk ve din kuralları kişilerin birlikte hayatlarına devam edebilmesi noktasında düzenleme üzerine kurulur. Tüm kurallara karşın şiddet, adam öldürme, terör ve haksızlık gibi birçok durum geçmişten günümüze kadar değişik etki ve düzeylerde varlığını sürdürmektedir. En acısı ise medeniyet geliştikçe fikirler büyüdükçe şiddetin azalacağı yönündeki görüşlerin tersine, şiddet değişik ağırlık ve kapsamlarda tüm dünyaya sirayet etmektedir. Dolayısıyla şiddet, birey ve toplum için evrensel olgu olarak kaçınılmazdır.

Şiddetin şekli her ne olursa olsun sonucu acı vericidir. Gerek fiziksel olsun gerekse psikolojik, bireye etkisi her zaman olumsuzdur. Şiddet, sadece bedensel bütünlüğe verilen zarar değil; her türlü kişisel saldırıdır. Şiddetin çeşitleri, kişinin içerisinde bulunduğu psikolojik, sosyal, kültürel ve buna benzer birçok alana kadar uzanmaktadır. Toplumsal açıdan şiddet, olumsuz bir yargı içerse de bazı kesimler için özendirici olmaktadır. İnsanlar belirli bir noktadan sonra bilinçli ya da bilinçdışı şiddete özenmektedir. Bu durumda toplumun dengesinde bozulmalar meydana gelmektedir ve böylece kişilerin olumsuzluğa doğru yönelmesine sebep olmaktadır.

Şiddetin görüldüğü kadar görünmeyen yönleri de bulunmaktadır. Bu görünmeyen kısımda sembolik şiddet kendini göstermektedir. Sembolik şiddetin uygulandığı insanlar bazen

küçük düşürücü durumlara maruz kalırken bazen de gurur kırıcı durumlar yüzünden kendini ifade edemez hale gelmektedir. Sembolik şiddeti uygulayan kişi ise; bu şiddeti devam ettirerek uygulanan kişi dışındakileri de kendisi gibi -şiddeti meşru kılarak- düşünmeye mecbur bırakmaktadır. Böylece o toplum içerisindeki hâkim düşüncenin dışında kalan da yine sembolik şiddete maruz kalmaktadır. Olağan karşılanan, örtük şekilde gerçekleşen sembolik şiddet normal olarak kendini gösterse de kendi içerisinde şiddeti içermektedir. Çünkü bu şiddet ince detaylarla gerçekleşmekte ve gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla bu duruma maruz kalan kişi(ler) bile bazı durumlarda bunun farkında değildir.

İnsanlar hayatlarına biyolojik yapılarında mevcut olan cinsiyetleriyle başlarlar. Toplumsallaşmayla beraber ayırım yapmaksızın durumu içselleştirerek atfedilen rol ve görevleri üstlenmek zorundadırlar. İçerisinde bulunduğumuz kültür ve sosyalleşme sürecinin bireylerin üstünde denetleme tesiri vardır. Toplumsal cinsiyet, insanları her noktada kuşatan toplumun kişinin biyolojik cinsiyetini sorumlu tuttuğu görev ve roller tesirinde kişiye sunulan yaşamı sürdürmesini sağlayan ve olumsuz bir durumda toplum tarafından doğrulanmasına mani olan kültürel olgudur. Toplumsal bir mevcudiyeti olan birey, yer aldığı kültürün iznini almak ve kültürle zıt duruma gelmeden hayatını devam ettirmeye önem vermektedir.

Toplumumuzda var olan cinsiyet kalıpları insanlar arasında kabul gören kurallar olarak belirlenmiştir ve belirli sınırlarıyla var olmaktadır. Bu minvalde erkek ve kadına farklı farklı roller biçilmektedir. Bu roller nedeniyle bireylerin içerisinde buldukları toplumda ne şekilde davranması gerektiği hususunda kişileri yönlendirmektedir. Sosyal yaşamda bir yer edinebilmek ve bu yaşamdan dışlanmamak için belirlenen kalıplara göre hareket edilmektedir. Böylece toplum içerisinde kabul görülme ve onaylanma durumu gerçekleşmektedir. Aksi takdirde bu kalıplara uymayarak toplum içerisinde kabul görmeme sonucunda başkaldırı gerçekleşmektedir. Bu başkaldırı ise belirlenen kalıp yargılara uyanlar tarafından dışlanmaya sebep olmaktadır. Dışlanan birey bu noktadan sonra şiddetle yüzleşmektedir. Bu şiddet vücut bütünlüğüne saldırı olduğu gibi psikolojik yönden saldırı da olabilmektedir. Daha ötesi ise sembolik şiddete başvurulmaktadır. Yani görünmez bir şiddetle karşıdakini sindirme yoluna gidilmektedir. Gündelik yaşam içerisinde insanlar çoğu kez bu sembolik şiddete maruz kalmaktadır.

Kadın, geçmişten günümüze kadar cinsiyet normları üzerinden, kültürel birikimlerden, gelenek göreneklerden ya da toplumdaki önyargılardan dolayı çeşitli kategorilerde ötekileştirilmiştir. Yüzyıllardır var olan bu mücadelede kadının yeri ev ile sınırlandırılırken, artık bu zoraki durum olumlu sonuçlarını göstererek kadın ev dışı konumunu da elde etmeye başlamıştır. Ataerkil düzenle beraber toplumsal cinsiyet algısı birbirini besler duruma gelmiştir. Buradaki algı erkek ve kadından yapmasını istediği davranışlar ve atfedilen görevlerdir. Bu

davranış ve atfedilen görevler kadın ve erkeğin toplum içerisindeki yerini belirlemede büyük etkiye sahiptir. Var olan ataerkil sistem ise dayatılan bu görev ve davranışların belirlenmesindeki yetkiyi kapsamaktadır. Kadın ya da erkek olsun bireylerin kendilerini özgür ifade etmesi hususunda ataerkil düzen sınırlarını belirlemektedir.

Şiddet, her defasında erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü olarak düşünülmemelidir. Zaman zaman genellenirse de kadının erkek üzerinde şiddet uyguladığı nadir de olsa görülmektedir. Burada önemli nokta bu şiddetin kültür içerisinde yerleşip yerleşmediğidir. Toplumda var olan şiddetin hangi koşullarda şiddet kabul edildiği ya da hangi koşullarda şiddet kategorisinde olmadığı noktası önemlidir. Bu durumlarda daha çok bulunan koşullar noktasında seçim yapılmak zorunda kalmaktadır. Sembolik şiddet daha çok geçmişten günümüze kadar uzanan gelenek ve göreneklerle de varlığını sürdürmektedir. Gerek dünyada olsun gerekse içerisinde yaşadığımız toplumda olsun toplumsal cinsiyet üzerindeki eşitsizlik birçok alanda daha önceki yıllara oranla bir nebze de olsun azaldığı fakat tamamen bitmeyip hala varlığını hissettirdiği görülmektedir.

Bourdieu'nun Temel Kavramları

Pierre Bourdieu'nün, genel olarak üzerinde durduğu ve bunların başında gelen; alan, habitus, sermaye, simgesel şiddet, oyun gibi temel kavramları bulunmaktadır. Burada alan, habitus ve sermaye açıklandıktan sonra simgesel şiddet incelenecektir.

Alan

Alan, “incelenen toplumsal uzayın üstüne bina edilen bir kavram/nesnedir.” (Göker, 2014: 545). Toplum din, ekonomi, siyaset, eğitim gibi birçok kategoride kendilerine göre kurallar, ilkeler ve düzen oluşturma yönelimindedirler. Alan, kesin olarak saptanmış durumları ve belirlenimleri kapsamına girenlere dayatılan güç alanıdır. Sözelimi bilim insanı ünvanına sahip olmak isteyen kişi o alan içerisindeki bilimsel sermayeyi elde etmek ve o süreçteki ve alandaki bilimsel ortamın sistemine, mevcut kurallarına bağlı kalmak zorundadır (Wacquant, 2014b: 63).

Alan, bir yapı olarak ortaya çıkmış ve oluşmuş toplumsal kuvvetlerin kaynağıdır. Yani toplumsal güçlerin toplandığı mekândır. Bu alanda güçlünin bulunduğu gibi ezilen de bulunmaktadır. Oluşturulan bu mevcut durum kalıcı ve devamlı olabilmektedir. Ayrıca alandaki güçlü veya ezilenler buldukları gruplar içerisinde kendi kuvvetlerini muhafaza edebilmek için diğerleriyle mücadele ve rekabet içerisindeyler (Bourdieu, 1997: 46-47).

Alanda, “koruma, takip etme ve altüst etme” şeklinde üç kategori gerçekleşir. Bunları kısaca betimlersek; “koruma”: hâkimiyetin savunulması, “takip”: yeni dâhil olanların hâkim

olanları takibi ve “altüst etme”: hâkim olanların güçlerinde eksilme ve alt grupların rekabetini kapsamaktadır;

Alanda koruma, takip ve altüst etme stratejileri birbirini izler. Koruma stratejisini, alandaki statülerini devam ettirmek isteyen baskın gruplar uygular. Muhtemel bir değişim, bu grupların sermayenin tanımını, dağıtımını ve yeniden-üretimi konularındaki egemenliklerini kaybetmesine yol açabilir. Bu yüzden, mevcut durumun devam etmesi gerekir. Alandaki hakim failler, değişim gerekiyorsa onun da ancak kendi kontrollerinde gerçekleşmesini isterler. Sürprizlere ve radikal çıkışlara karşı temkinlidirler. Alana yeni girenlerce benimsenen strateji ise takiptir. Bunlar, hakim konumlar elde etmek için uygun fırsatları kollarlar. Bourdieu, alandaki herkesin güç alanında yer almak mücadelesi içinde olduğunu ve yeni girenlerin de bundan beri olmadığını iddia eder. Takip stratejisi, heterodoks heyecanlarla alana yeni girenlerin nasıl da hakim alanın cazibesine kapılıp Ortodoks söyleme (bilinçli ya da değil) kayabileceğinin bir göstergesidir. Altüst etme stratejisi, baskın grupların elindeki sermayede göze en az görünen ve alanın meşruiyetini en esaslı sorgulayan marjinal bir gruba aittir. Ancak bu sorgulama her zaman aynı tempoda gitmeyebilir (Kaya, 2014: 401).

Alanlar, yakın zamanlı algılayış sınırları içerisinde kendilerini belirli konumlara ilişkin oluşturulmuş düzen olarak göstermektedir. Bu konumların nitelikleri, oralarda yer edinen öznelerin tipik özelliklerinden ayrı bir şekilde incelenmelidir. Dolayısıyla alanlara ilişkin genel yasalara vurgu yapmak muhtemeldir. Bu alanlar arasında mutlak kurallar vardır (Bourdieu, 2016: 137).

Bourdieu, alan mefhumunu tanımlarken en bariz özellik olarak, eşitsizlikleri meydana getiren hiyerarşilerin gittikçe artmasına vurgu yapmaktadır. Örnek olarak, sanatın özgürleşmesi durumu, politik ve iktisadi sermaye çeşitlerine karşı sanatsal sermayenin buluşu ve özgürleşmesinin, yani politik ve iktisadi eşitsizliklerden özgür bir şekilde ve o özgürlüğe dönem dönem şekil veren sanatsal eşitsizliklerin meydana gelmesi olarak açıklamaktadır. Aynı durum sosyal bilimlerde de geçerlidir (Büyükokutan, 2014: 39).

Alanın gözden kaçan bir özelliği ise; alanların herhangi biriyle bağlantıya sahip bütün faillerin birleştiği ortak bir nokta ve bu noktada paylaştığı belirli menfaatleri vardır. Bu menfaatler kapsadığı alanın mevcut şartlarıyla ilişkili bütün durumları bünyesinde barındırmaktadır. Bu esas menfaatler, bütün menfaatlerin arkasında nesnel suç ortaklığına neden olmaktadır. Rekabet konusunda, rekabet eden grupların neyin rekabet etmeye değer olduğu noktasında uzlaşmayı sağladıkları hakikatine gereken önem verilmemektedir (Bourdieu, 2016: 138).

Bourdieu' ya göre alanın hiyerarşik şeklinin meydana getirilmesi için fakir- zengin, eski-yeni gibi zıtlıklardan istifade edildiğini belirtmektedir. Her unsurun aslında bulunduğu yeri ve sahip olduğu değeri yine kendi alanındaki diğer unsurların vaziyetine göre biçimlenmektedir. Toplumsal tahakküm ve yasallaştırma bağlantısı, kişisel düşüncelere göre değil, mevcut olan egemen pratiklerin rekabetçisi aykırı pratiklere göre gerçekleşmektedir. Sözgelimi Bourdieu, Fransız kültüründen işçi ve seçkin grup arasındaki hayat standartlarının farklılığını, bu karşıtlığı oluşturarak incelemektedir. Emekçi kesim için daha çok hayatlarını idame ettirecek gereksinimlerini tüketmek önemliyken, seçkin kesim ise gereksinimlerinden ziyade keyfi tüketim kategorisini yeğlemektedir. Bu iki kesimin gereksinimlerinden doğan farklı tüketim tercihleri sonucu aralarında hiyerarşik oluşum kendi kendine meydana gelmektedir (Kaya, 2014: 399-400).

Genel olarak alan, belirli zıtlıklar ve rekabet nesnelere üstünden tanımlanmaktadır. Bu rekabet nesnelere içerik ve çeşit yönünden diğer alanları sahip olduğu rekabet nesnelere ve daha yalın hale getirilmez. Ayrıca mevcut olan rekabet nesnelere değeri bu alan içerisinde olmayan özne yönünden idrak edilmemektedir. Alanın sürdürülebilir halde olabilmesi için bu alana özgü belirlenmiş bazı rekabet nesnelere mevcudiyetiyle oyunun ve rekabetin nesnelere tabiatına yönelik kaideleri bilen ve kabullenen habituslarla çevrilmiş, oyuna dâhil olmaya fazlasıyla gönüllü öznelerin bulunması gerekmektedir (Bourdieu, 2016: 138).

Bourdieu alan mefhumunu oyun kavramıyla açıklamaktadır. İki kavram arasında ortak noktalar olduğu gibi farklar da bulunmaktadır. Alana göre oyunun farkı, belirli bir şuurla oluşturulmamıştır ve belirli kural ve sisteme uymaktadır. Dolayısıyla temel şekilde oyuncuların mücadelelerinin sonucunda galip gelmek veya yenilmek gibi bahis bulunmaktadır. Burada oyuncular ise bahislerine duydukları güveni paylaştıkları müddetçe oyuna ortak olmaktadır. Katılımcılar ise sorgulama mekanizmalarını oyun dışı tutmaktadır ve mücadeleye başlarlar. Oyuncuların ellerinde kartlar bulunmaktadır. Oyunun seyrine göre oyuncularının güçlerinin değişmesi kartların içeriğini belirlemektedir. Bu kartların geçerliliği bulunduğu alana göre değişmektedir. Aslında kartlar, katılımcının sermayesidir ve alan da bu oyunun gerçekleştiği yerdir. Bu sermaye hem güçtür hem de güç için rekabet etmektir. Dolayısıyla oyuncuya hâkimiyet ve var olmayı sağlamaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82).

Bourdieu, sürdürdüğümüz yaşamımızı oyuna benzetmektedir. Yaşam sadece rekabet alanı değildir, devamlı doğaçlamayı icap etmektedir. Oyuna başlamadan kurallar anlaşılmalıdır. Oyun yalnızca bu kurallardan ibaret değil, oyunun anlayışına ve sürdürülebilmesine de hakim olunmalıdır. Bu kültürel bir anlayıştır. Bir basketbol oyuncusu genel anlamda alanın bilincindedir. Dolayısıyla oyunda gelecek olan bir sonraki adımı fark eder ve ona göre hareket

etmelidir. Burada sadece hamle yapmayı değil, bunun ne zaman yapılmasını önceden bilmek önemlidir (Calhoun, 2014: 78).

Bir dil bilimcinin habitusu, eş zamanlı olarak hem zanaat yönü hem de yöntem, kaynak ve inanç yönünün birleşimidir. Bu nitelikler, bu düzenin tarihi ve düzenin hiyerarşisindeki mevkisinden doğmaktadır. Dolayısıyla bu durum alanın mekanizmasının devamı için ön şartı ve ürünüdür (Bourdieu, 2016: 138).

Alan içerisinde strateji ve rekabettin dışında sınırlar da bulunmaktadır. Alan içerisinde bulunmanın bir karşılığı vardır. Bu karşılık mübalağa edilerek alana erişimi kısıtlanmaya çalışır. Sözelimi edebiyat alanında, bireyin başarılı veya yetenekli bir edebiyatçı olmadığını belirterek, bireyin alan dışında kalması sağlanır. Yetenekli bir edebiyatçı olmak ve o sığata sahip olabilme konusunda mutlak sınırlar belirlenir. Dolayısıyla Bourdieu'nun topluma yönelik düşüncesinde kültürel sistem yerini kültürel alanlara bırakır. Bu alanların da değişmeyen yasaları mevcuttur. Alan, bir kuvvet alanını simgelerken ayrıca bir mücadele alanı olarak var olmaktadır (Doğan, 2014: 76).

Habitus

Habitus, toplum içerisindeki eyleyicilerin, akla uygun olmadan eylemlerini ellerinde var olan teçhizatın performansını maksimuma yükseltecek biçime getirmeden veya kolayı düşünmeden, amaçlarını belirtmeden yani programsız durumlarını ve standartların dışına çıkmadıklarını vurgulamada varsaymak için başvurulan durumdur (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 121).

Yaşamımız içerisinde kültürel oyunlarda bulunmak mutlak şuurla yapılan tercihler değildir. Anlık oyunun içerisinde bulunmak yani tasarlamadan gerçekleştirilen durumdur. Bu minvalde insanlar hayatları boyunca devamlı oyuna katılmış durumdadırlar. Küçük yaştan itibaren büyüklerin rollerine hazırlanılmaktadır. Bu süreç içerisinde insanların beklentisi, meslek sahibi olunması ve belirli kariyere sahip olunmasıdır. Konuşurken, yürürken hatta yemek yerken bile o içine doğulan oyunun düzeninin devamının sağlanması beklenir. Dolayısıyla bu zaman zarfında seçimlerimiz ve davranışlarımız kişiliğimizde özel fiillere dönüşür. Toplumsallaşmanın kuvveti bedensel biçimde, yalın halde kim ve ne şekilde orada bulunduğumuzu etkiler. Kısacası bu durum habitustur (Calhoun, 2014: 103).

Habitus, kelimenin tam anlamıyla, ne tam olarak bireyseldir, ne de davranışları tek başına belirler; buna karşın, eyleyicilerin içinde işleyen *yapılandırıcı bir mekanizmadır*. Bourdieu'ye göre habitus, eyleyicilerin çok çeşitli durumlarla başa çıkmasını sağlayan bir strateji üretme ilkesidir. Dış yapıların içselleştirilmesinin

ürünü olan habitus, alanın taleplerine aşağı yukarı tutarlı ve sistematik biçimde tepki verir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 27).

Habitus kavramı kişinin karakteristik davranış eğilimleri şeklinde meydana gelmektedir. Kültürel düzenin kendi içerisinde barındırdığı konumlara göre toplumsal bir süreç mevcuttur. Aslında kişi burada toplum içinde var olan düzende statüsüne uyan rolleri gerçekleştirmeyi öğrenmektedir. Habitus kişileri sosyalleşme içerisinde oyuna devam edecek şekilde geliştirmektedir. Başka bir yönde habitus, kurumlarla bedenleri ortak yerde buluşturmaktadır. Yani anatomik olarak kişiyi toplumsallaşmayla bir nevi kurumların hayatta kalabilmesi ve kabullenilmesi yönünde onları canlı tutmayı sağlayan bir terimdir (Calhoun, 2014: 104).

Habitus, çoğunlukla kader olarak düşünülse de aslında değildir. Tarihsel sürecin bir sonucudur ve devamlı yeni tecrübelerle karşılaşan ve sürekli bu tecrübelerle etkileşimde olan aleni bir eğilim düzenidir. Bu düzen kuvvetlidir fakat sallanmaz değildir. Ayrıca kişilerin genelinin en başta habituslarını biçimlendiren vaziyetlere elverişli durumlarla karşı karşıya gelmeye yani eğilimlerini arttıracak tecrübeler görmeye mecburdurlar (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 125-126).

Habitusun var olması ve gelişmesi için iki nokta vardır. Bunlar: içselleştirme ve aşılımadır. Bu iki nokta Calhoun' un açıklamasına göre; Hıristiyanlık âleminde kiliselerinin devamını sağlayabilmek çok uzun geçmişe dayanmaktadır. Kilisenin varlığı altında büyümek, geleneklerini sürdürmek, ibadetlerini belirtilen düzende gerçekleştirmek ve içselleştirmek, bağlı olan kişileri inançlarına alıştırmayı sağlamaktadır. Bu durum habitus içerisinde aşılama noktasıdır. Bu sürecin devamında kişiler kiliseye ayı düzende gitmeye devam etmeleri ise içselleştirme noktasıdır. Bu iki noktanın da gerçekleşmesiyle habitus tamamlanmaktadır (Doğan, 2014: 73-74).

Bourdieu, kişilerin gerçekleştirdiği davranışların var olma sebebi ve dünyanın kişideki dünya bilincinin var olmasını habitus olarak tanımlamaktadır. Temel olarak habitus, toplumun var olma sebebi olarak görülmektedir. Bourdieu, sosyal gerçekliğin var olmasını “alanlarda ve habituslarda”, “eyleyicilerin içinde ve dışında” olarak vurgulamaktadır. “Ayrıca habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibidir: Suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal sayar.” (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 118).

İnsanların sosyal dünyanın yapılarını özümledikleri ve tercihlerini, tutumlarını, davranışlarını, beğenilerini yönlendiren süreçler bulunmaktadır. Bu bilinçsel oluşumlar ortak kültürel ilerleyişi paylaşan insanların bunu içselleştirmesiyle oluşmaktadır. Toplumsal eyleyicilerin sahip oldukları geçmişleri vardır ve kişisel tarihin bir sonucudur. Ayrıca bir eğitim

sürecine tabiidir ve ortak bir tarihe sahip oldukları için bilinç, algı, anlayış yapıları gibi sosyal bütünün sonucu olduğundan habitus önemlidir (Bourdieu ve Chartier, 2014: 61-62).

Bourdieu'ya göre habitustan bahsetmek, kişisel olanın hem de öznelin bile toplumsal ve ortak düzenin meydana gelmesi demektir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 116).

Habitus, aslında maddi varoluş koşullarının dayattığı belirlenimlerin tüm etkilerini üretici bir ilkenin kökensel olarak sentetik birliğinde toplar (ki bunun etkinliği zamanda ilerlendiği ölçüde, önceden maruz kalınan şekillenme ve bilgilenme eyleminin bıraktığı etkiye daha da bağımlı hale gelir). Habitus bedene işlemiş sınıftır (cinsiyet veya yaş gibi toplumsal olarak şekillendirilmiş iyelikleri içinde barındıran) ve kuşaklar arası ya da kuşak içi tüm yer değiştirmelerde, zamanın belli bir anında nesnelleştirilmiş sınıftan (iyelikler, vasıflar, vb. biçiminde) ürünü olduğu ve yeniden gündeme getirildiği koşullarda az ya da çok farklılaşan maddi varoluş koşullarını, gündeme geldiği farklı bir hali de devam ettirmesiyle ayrılır -etkileri bakımından-. Varoluşları boyunca eyleyiciler üzerinde etki eden belirlenimler bir sistem oluşturur; bu sistem içinde global hacmi ve yapısı bakımından belirlenen, sahip olunan sermaye ve üretim ilişkileri bağıntılı konumu gibi etmenler baskın ağırlığa sahiptir (meslek ve örneğin çalışma koşullarının, iş ortamının tesiri gibi meslekle bağlantılı bütün belirlenimlerle saptanan) (Bourdieu, 2015a: 634-635).

Habitus bir noktada kader olarak vurgulansa da aslında değildir. Devamlı olarak tecrübeye bağımlı şekilde olan net bir eğilim düzenidir ve aynı tecrübelerle devamı sağlanmaktadır. Deneyim ve tecrübeler habitusu destekler konumdadır. Kişilerin oluşturdukları tecrübelerini destekleyen daha önceki deneyimleri de vardır. Bunlar habitusu oluşturmaktadır. Dolayısıyla habitus, mevcut durumla bağlantılı şekilde üretim sağlamaktadır. Habitus, bir yay niteliğindedir fakat bir kullanıcıya gereksinim vardır (Bourdieu ve Chartier, 2014: 66).

Sermaye

Bourdieu'ya göre sermaye, toplumsal ve kültürel bağlarda kullanılan enerji olarak tasvir edilmektedir. Sermaye ve alan kavramları birbirlerine bağlıdır. Eyleyicilerin toplumsallaşma sürecinde elde ettikleri nitelikler ve eğitim, din, konuşma şekilleri gibi yatkınlıklar ayrıca bunlarının tümünün başka eyleyicilerle ilişkileri içerisinde değişim yoluyla sermayenin tekrar üretilip mevcut sirkülasyona koyulduğu ortamda değer bulan toplumsal ilişkilerdir (Göker, 2014: 278).

Bourdieu, kavramları içerisinde alanı açıklarken sermayeden yardım almaktadır. Sermaye şekillerindeki değişim ve dönüşüm bağlantıları ve bazı nüanslar bu kavram için önemli noktalar. Sermaye, değişik alanlardaki rekabetlerin galibiyetleri sonucunda elde edilen

hususî kaynak çeşitleri ve elde edilen kaynakların değişim ve dönüşümünü gerçekleştiren sermaye çeşitleri vardır. Bourdieu, sermayeyi üç başlığa ayırmaktadır. Bunlar; kültürel sermaye, ekonomik sermaye ve sosyal sermayedir. Bourdieu bu sermaye türlerinin üçünü de bir örnekte açıklamaktadır. İşinde başarıya ulaşmış herhangi bir avukat, bu durumu ailesinin yaşam standartlarını arttırmak ve çocukları açısından fırsatlara dönüştürmek yönünde kullanabilmektedir. Bu tip insanların böyle yapabilmeleri için girişim alanlarına özel sermayeyi farklı sermaye çeşitlerine dönüştürmeleri gerekmektedir. Ailelerin maddî gelirleri ekonomik sermayedir. Bunun dışında çocuklarını büyütmek ve evlilik yönündeki planlamalarla ilişki ağlarını geliştirmek sosyal sermayeyle ilişkilidir. Ayrıca böylelikle saygınlıklarını da arttırmaları kültürel sermayeyle ilişkilidir. Genel olarak bu tür birikim her nesilde tekrar üretilmektedir (Calhoun, 2014: 106).

Sermaye denilince akla ekonomi kavramı gelse de Bourdieu için sermaye sadece ekonomik değildir. Aslında ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye birbirini destekler durumdadır. Bu sermaye çeşitleri içerisinde en önemli ve özel olan kültürel sermayedir. Bu kültürel sermaye, içerisinde bulunan aile ve bulunan mevkii de kapsamaktadır. Kültürel birikime sahip, iyi bir eğitimde bulunmuş ve ekonomik gücü sağlamış birey yine aynı kültürel sermayeden faydalanarak sosyal ve ekonomik sermayesini belirli oranda arttıracaktır.

Bourdieu sermayeyi, hepsinin farklı eylem alanıyla bağlantı ortamında farklı şekiller kazanabilecek biçimde belirtmektedir. Kişilerin sahip olmak için çabaladıkları mal ve birikimin kaynak olduğunu, bunların anlamlarını değişik alanları oluşturan kültürel ilişkilerden sağladıkları için toplumsal olduklarını ayrıca sermayenin birikimi rekabetinin bazen durumun hepsini kapsar olduğunu belirtir. Sermayenin yeniden meydana gelmesi yönündeki çaba mühim ve değişik sermaye dönüştürme şekillerine bağlıdır (Calhoun, 2014: 107).

Ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye çeşitleri bulunduğu duruma göre değişiklik gösterir. Bu sermaye çeşitleri tüm alanlarda geçerlidir fakat bazı alanlarda meydana gelen duruma göre bir veya birkaçı öne çıkmaktadır. Sözelimi entegral konusunda bilgi sahibi olmak, o bilgiyi yani sermayenin kullanılabilir alanın olması noktasında önemlidir. Herhangi bir sermaye çeşidinin herhangi bir alanda mücadele ve bu mücadele yolunda mücadele edilebilecek bir şey olarak, eyleyicisine nüfuz kurma imkânı sağlamaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82).

Bourdieu sınıflar arasındaki çatışmayı açıklayabilmek için çatışma alanları belirler. Bu alanlar mevkiler arası ilişkilerden oluşur ve güce göre şekillenirler. Bu gücün dağılımı da sermayelerin dağılımına göre değişir. Sermayeler ekonomik, toplumsal, kültürel (ve ilerleyen aşamada simgesel) olmak üzere 3(+1) farklı başlıkta ele alınırlar. Öz olarak ekonomik sermaye, ekonomik kaynaklar anlamına gelir.

Toplumsal sermaye, toplum içerisindeki ilişkiler bütünüdür. Kültürel sermaye ise eğitim yoluyla öğrenilmiş tüm kabulleri, davranış kalıplarını, kısacası toplumun özünü içerir. Simgesel sermaye; her sermayenin içerisinde görülebilecek, sahip olunan simgesel değerler bütünüdür. Diğer sermaye tiplerinin herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçimdir. Bir toplumda ekonomik çıkarlar (illusio) önemli konuma gelmişken, bir diğer toplumda kültürel çıkarlar önem kazanabilir. Bu durum simgesel sermayenin, şiddete dönüşmesi noktasında da farklılıklar doğurur; yani simgesel şiddetin boyutunu da belirler. Tüm bu dinamikler aracılığıyla şekillenen sistemin yeniden üretimini sağlayan dinamik ise habitustur (Özsöz, 2009: 22).

Ekonomik sermaye ve kültürel sermayenin toplumsal etkileşimdeki rolü oldukça fazladır. Örnek olarak, belirli bir alanda ekonomik sermaye ya da kültürel sermayeye sahip ailelerde dünyaya gelen kişilerle ekonomik ya da kültürel sermayesi olmayan ailede dünyaya gelen kişilerin mukayese edildiğinde sermayelerin ehemmiyeti ortaya çıkmaktadır. Ebeveynlerinden biri öğretmen olan bir kişinin, ebeveynlerinden biri öğretmen olmayan kişinin farkı kolaylıkla fark edilebilir. Ebeveyni öğretmen olan kişinin öğretmenleriyle geliştirdiği ilişki ile ebeveyni öğretmen olmayan kişinin öğretmenleriyle ilişkisi arasında avantaj farkı bulunmaktadır. İlişkisi zayıf olan kişi bu alandaki kültürel sermayeyi kazanmak için harcadığı zaman içerisinde eşitsizlik meydana gelmektedir. Bu gibi eşitsizlikler ekonomik alanda da meydana gelmektedir. Örnek olarak, ticaret içerisinde ekonomik sermayeye sahip ailenin bir üyesiyle ticaret içerisinde yer almak için çabalayan ve sermayesi daha az olan bir kişi arasında mücadelede eşitsizlik mevcuttur. Bu örnekler içerisinde görüldüğü gibi kültürel ve ekonomik sermayenin hâkimiyet oluşturmadaki rolü değişik değerleri içerisinde barındırmaktadır (Aydın, 2014: 15).

Fransa örneğinde, toplumsal uzamı oluşturmak için, dağılımı toplumsal uzamın yapısını belirleyen farklı sermaye türlerini dikkate almak gerekli ve yeterliydi. Bu durumda, ekonomik ve kültürel sermayenin çok önemli bir ağırlığının olmasından dolayı, toplumsal uzam üç temel boyut doğrultusunda düzenlenir: birinci boyutta, eyleyiciler, tüm türleri kapsayan toplam sermayelerine göre dağılır; ikincisinde, bu sermayenin yapısına, yani ekonomik sermaye ve kültürel sermayenin toplam malvarlıkları içindeki payına göre; üçüncüsünde ise, sermayelerinin zaman içinde hacim ve yapı açısından evrimine göre. Toplumsal uzamdaki konumların uzamıyla, o yerlere sahip olanların elverişliliklerinin (ya da habitus'lerinin) uzamı, bir de elverişlilikler aracılığıyla tavır almaların uzamı arasında kurulan denklik nedeniyle, bu model uygun bir sınıflandırma ilkesi olarak iş görür: toplumsal uzamın bölgelerini ayırarak üretebileceğimiz sınıflar, yalnızca varlık koşulları açısından

değil, aynı zamanda da kültürel pratikleri, tüketimleri, siyasal kanaatleri, vb. açısından da olabildiğince türdeş eyleyicileri bir araya toplar (Bourdieu, 1995: 32).

Bourdieu için ekonomik sermaye sadece mutlak bir zenginlik şeklinde bulunmaz. İçerisinde bulunulan toplumun kültürüyle ve var olunan zamanda süregelen bir değişim mevcuttur. Kültürel ve sosyal sermaye ise sembolik sermayeyi de kapsamaktadır. Kültürel sermaye, ellerinde bulunan kendiliğinden meşru yaptırımlara sahip bir sermaye şekli olarak düşünülmektedir. Sosyal sermaye ise, sahip olunan ve bulunulan ortamdan elde edilen ilişkiler sonucu gerçekleşen sermaye biçimidir. Sembolik sermaye, bütün sermaye türlerinin elde ettikleri ek bir sermaye biçimi şeklindedir (Bourdieu, 2015b: 233).

Bourdieu'nun Bakış Açısıyla Simgesel (Sembolik) Şiddet

Simgesel şiddet, muhtemel en yalın biçimde anlatmak gerekirse, toplumdaki eyleyici yani toplumun kendisi üzerinde kendi suç paydaşlığıyla gerçekleştirilen şiddet şeklidir. Bu yöntem tehlikeyi içinde barındırabilmektedir. Çünkü iktidarda bulunanların alt sınıflardan gelip veya gelmediği ayrıca harcanan kesimin zorunda bırakıldığı bu duruma istekli olup veya olmadığı gibi problemler her zaman mevcuttur. Toplumsal eyleyiciler yani durumun bilincinde olan eyleyiciler, kesin olarak belirlenenlere bağlı oldukları halde bile bu belirlenenleri oluşturdukları miktarda kendilerini belirleyen üretimine yardımcı olan eyleyicilerdir. Gerçekleştirilen tahakküm genellikle belirleyenlerle onları meydana getiren algı grupları arasındaki uyumla oluşmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 167).

Toplumsal baskı ve zorlamaya karşı, toplumsal yöntemle ve toplum adına tatbik edilen baskıya karşı kendini müdafaa etmek için gereken sembolik silahların olması kültürel bir ihtiyaçtır. Dolayısıyla simgesel baskıya karşı savunma silahlarının genelleştirilmesi gerekmektedir. Toplumun ve siyasal kültürün genel açıklamaları, zoraki şekilde kültüre dâhil edilmelidir (Bourdieu, 1996: 12-13).

Simgesel şiddet, Bourdieu'nun nezdinde toplumun her noktasında yaşanan durumları ortak paydada buluşturan en duru tanım, “şiddetin görünmez ve kibar formu”dur (Türk, 2014: 613).

Simgesel şiddet, daha uysal ve hafif sömürü bağlantılarını içermektedir. Bu şiddetin devamını sağlayabilmek için bu etkenler kullanılmaktadır. Bunlar, kendilerine bağlı olanları suçu oluşturan partnerleriyle bir arada bulunan ilişki içerisinde barındırmaktadır. Belirli bir baskı altında olan hayranlık ve sevgisiyle kendilerinin sömürülmesine fırsat vermektedirler. Hâkimiyet altındaki bireylerin yaşam alanlarını meydana getiren oluşumlarla hâkimiyet bağlantılarının yapısı arasındaki ilişki simgesel şiddete dayandırılan noktadır (Bourdieu, 1995: 198).

Simgesel şiddet, belli bedellerle ve bazı şartlarla polisiye ve politik şiddet şeklinden daha etkili fonksiyonları içerisinde barındırır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 165). Sembolik şiddet, “Kendi kurbanları için bile görünmez olan, bilgi ve iletişimin salt simgesel yöntemleri aracılığıyla - ya da daha açık bir deyişle, duygusal, sınırsız, ya da tanıma ve tanımama yoluyla işleyen duyarsızlaştırıcı ve yumuşak bir şiddet türü.” (Bocquet, 1989’dan aktaran: Köse, 2004: 57).

Simgesel şiddet, aracısız bir biçimde bedenlerin üstünde ve rastgele de olsa bir fiziksel güç olmadan gerçekleştirilen kuvvet şeklidir ama bu kuvvet kişilerin içlerinde gizli bulunan yatkinlıklarından da yardım alarak gerçekleşmektedir. Bu yatkinlıklardan yardım almak aslında çok az bir tetiklemeyle gerçekleşmektedir. Bu eylem, üstü kapalı bir şekilde simgesel biçimde oluşturulmuş fiziksel dünyada, eylemin hissetmeksizin kabullenilmesiyle ve tahakkümün oluşumlarıyla donatılmış etkileşimlerle geniş bir zamanda meydana geldiği için daha güçlüdür (Bourdieu, 2015c: 54-55).

Bourdieu simgesel şiddette, bireylerin silahın kuvvetinden değil, aslında hatalı anlamının gücünden kötü sonuç almalarını vurgulamaktadır. En etkili simgesel şiddet şekilleri, fakir, üşengeçlerin ya da muhacirlerin açgözlü olarak nitelendirilmesi gibi küçük bir etiketleme meselesi değildir. Bourdieu’ya göre, öğrenciler böylelikle değişik fikir yöntemleri, değişik toplumsal sermaye çeşitleri ve değişik kültürel ve sosyal değerleri alt ya da üst şeklinde gruplandırmayı öğrenirler. Bireylerin ilerleyen süreçlerde hususi gruplaştırmaya karşı çıkmaları genel olarak dünyayı hiyerarşik şekilde anlamaya karşı olmalarından daha basittir. Yalnız, tüm dünyadaki toplumsal nesnelere belirli bir düzende sıralama durumu değildir. Bu durum aslında hususi ve kültürel şekilde meydana getirilmiş bir kavrayış şeklidir (Calhoun, 2014: 119).

Bourdieu, “Televizyon Üzerine” isimli eserinde sembolik şiddetin bir noktasına açıklık getirmeye çalışmıştır. Belirli bir yayına çıkılması aslında kişinin kendi özerkliğinden vazgeçmesidir. Bu özerklikte katılımcının süresinin kısıtlanması, ortaya konulan konunun sınırlandırılması ve o konunun dayatılması gibi kurallar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu noktada televizyon, simgesel şiddetin bilhassa kötü şekilde kullanılmasına sebep olan bir mekanizmadır. Böylece simgesel şiddetin üretiminin devamını sağlamakla birlikte ona maruz kalanlarla maruz bırakanların suç ortaklığıyla ve bu iki zümrenin de bu şiddeti uyguladıklarını veya maruz kaldıklarını farkında olmadan gerçekleştirilen şiddettir (Bourdieu, 1997: 21).

Simgesel şiddet, kendi içinde bile belli olmayan, iletişim ve bilginin yalnızca sembolik teknikleri yoluyla veya daha belirgin bir tanımlamayla bilmek ve bilmemek, tasdikli veya tasdiksiz yöntemle ilerleyen tepkisizleştirici ve bir noktada hafif bir şiddet şeklidir. Kendi saf içeriğinde spiritüel bir şiddet şekli olan simgesel şiddet, görünmeyen bir erk teşkilatlanmasının sebep olduğu şiddettir. Sözelimi televizyonda yer alan spikerin belirli bir güce hükmedebilir

hale gelmesini sağlayan mefhum bu şiddet şeklidir. Nitekim bu kendine has olan şiddet şekli, alenen bir şiddet şeklinde söylenirse de, kendi içerisinde otorite ve hâkimiyet fikrini destekleyen ve yasal olduğuna ikna olmuş fikre varmaktadır. Dolayısıyla spikerin hâkimiyetinin onaylanması konuklar üzerinde otoritesinin kabul edilmesini göstermektedir. Spikerin konu akışını istediği şekilde devam ettirmesi ve verilecek konu dâhil kendinin belirlemesi ve bu konunun hudutlarının belirlenmesi mevcut olan bu simgesel şiddetin pratikte bütün şartları sağladığını göstermektedir. Temelde ise spikerin simgesel şiddet öznesi, içerisinde bulunduğu alanda kendi erk mevkisinin tezahürüdür (Köse, 2004: 162).

Kişinin toplumsal ve kültürel pratiklerini ürettiği ve içerisinde bulunulan habitusta ayrıştırıcı tatbikler de bulunmaktadır. Hayatın genel olarak her noktasına sirayet etmiş olan simgesel şiddet, sözgelimi bir patronun seçtiği spor türüyle bir işçinin seçtiği spor türü veya patronun yediği yemek türüyle işçinin yediği yemek türü arasında ince nüanslar bulunmaktadır. Bu ayrımlar yerine göre itibarlı veya itici olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla aslında yaşamı içerisindeki bu durum tercihlerimizde bile olsa simgesel şiddeti temsil etmektedir (Bourdieu, 1995: 23).

Bourdieu, var olan tüm kurum ve kuruluşların, kapitalist düzen ve devletlerin de dâhil uygulayabileceklerinden çok daha fazlasını vaat etme yöneliminde olduklarını dile getirmektedir. Aslında bu durum toplumun ortak yararı için çalışılıyor şeklinde sunulsa da, temelde toplumsal eşitlikten yeniden üretilmektedir. Daha bağımsız ve varlıklı bir hayat bekleyenler için esin kaynağı olabilir ama dayattıkları sınırlılık ve uyguladıkları şiddetle toplumdaki insanlara hayal kırıklığı yaşatırlar (Calhoun, 2014: 86).

Yanlış temsil ve yanlış bilinçlilik nosyonlarının işleyiş dinamiğine benzer şekilde burada da sınıf veya grupların üzerindeki tahakkümün gizlenmesi meselesi kendisini göstermektedir. Bourdieu, sembolik şiddetin bir nevi “sihir teorisi” gibi işlediğini iddia ederek, sembolik şiddet teorisinin bir inanç üretimi teorisine dayandığını altını çizmektedir. Sembolik şiddetin etkilerinden birisi de, iktidarın karizmaya, bir sihre, bir cazibeye dönüştürülmesidir (Türk, 2014: 613).

Simgesel şiddete başkaldırı düşünüldüğünden daha zordur. Aslında bu durum solduğumuz hava gibi her an içimizde bulunmaktadır. Dolayısıyla şiddetin ağırlığının farkında olunmaz ve bundan kurtulmak da zordur. Günümüz toplumlarında bu şiddet şekli görünmez ve yumuşak bir biçimde uygulanmaktadır (Bourdieu ve Eagleton, 2013: 404-405).

Eğitim sistemi üzerinden gerçekleşen pedagojik davranışlar da objektif açıdan bakıldığında bir simgesel şiddettir. Toplumun ve kültürün oluşmasında grup ve sınıflar arasındaki güç bağlantıları isteğe bağlı dayatma ve bilinçaltına yerleştirme şeklinde devam

ederek eğitim yoluyla görünmez bir şiddet uygulanabilmektedir (Bourdieu ve Passeron, 2015: 36).

Sembolik şiddet, hükmedilenin hükmedene (dolayısıyla da tahakküme) göstermemelik edemediği bağıllık aracılığıyla kurulur; yani onu düşünürken ve kendini düşünürken (ya da daha iyisi, onunla olan ilişkisini düşünürken) elindeki tek araçlar onunla ortaklaşa sahip olduğu tanıma araçları olduğunda, (nihayetinde bunlar da tahakküm ilişkisinin cisimleşmiş biçimleri olduklarından dolayı ilişkiyi de doğalmış gibi gösterirler). Başka bir anlatımla, kendini algılamada ve anlamada, ya da hükmedenleri algılamada ve anlamada başvurduğu şemalar da (yüksek/alçak, eril/dişil, beyaz/siyah, vb.) kendi toplumsal varlığının da bir ürünü olduğu (ve böylelikle de doğallaşmış olan) sınıflandırmaların somutlaşmalarının ürünüdür (Bourdieu, 2015c: 50).

Bourdieu, “Eril Tahakküm” eserinde sembolik şiddetin “sembolik” kavramına şöyle vurgu yamaktadır;

“Sembolik” lafı en yaygın anlamlarıyla algılandığında, sembolik şiddete vurgu yapılarak fiziksel şiddetin rolünün hiçleştirilmeye ve dövülen, tecavüze uğrayan, sömürülen kadınların varlığının unutulmaya çalışıldığı, daha kötüsü, erkeklerin bu şiddet suçundan aklanmak istendiği düşünülebilir. Çok açık ki amaç kesinlikle bu değil. “Sembolik”, gerçek ve fiili olanın karşıtı olarak anlaşıldığında ise, sembolik şiddetin baştan aşağı “manevi” bir şiddet olduğu ve gerçek birtakım etkilerinin olmadığı zannediliyor. Uzun yıllardır kurmaya çalıştığım sembolik mallar ekonomisi, tam da bunu, ilkel bir maddeciliğe dayanan bu naif ayrımı yıkmayı amaçlar ve tahakküm ilişkilerinin öznel deneyiminin nesnellliğini kuram içerisinde bir yere koyar. Bir başka yanlış anlama burada bulgusal [heurist/c] işlevlerini göstermeye gayret ettiğim etnolojik göndermelere ilişkindir: etnolojinin, bilimsellik yoluyla, “ebedi diş” (ya da eril) mitini oluşturmak, daha fenası, değişmez ve ölümsüz gibi tasvir etmek yoluyla eril tahakküm yapışım ebedileştirmek için başvurulan bir yöntem olduğundan kuşkulandır. Oysa ki, tahakküm yapılarının tarihsellikten azade olduklarını öne sürmekten çok uzak bir şekilde, bu yapıların, tekil eyleyicilerin (örneğin erkeklerin fiziksel şiddet ve sembolik şiddet yoluyla yaptığı gibi) ve kurumların (aileler, Kilise, Okul, Devlet) katkıda bulunduğu *sonu gelmeyen (yani tarihsel) bir yeniden üretim emeğinin ürünü* olduğunu kanıtlamaya çalışıyorum (Bourdieu, 2015c: 50).

Simgesel şiddeti hâkimiyeti sonucunda elinde tutan bütün iktidarlar, yasal bir biçimde tabanındaki güç bağlantılarını saklayarak, aslında bunları dayatan ve zorunda bırakan

hâkimiyetin simgesel özellikteki gücünü şiddetle birleştirmektedir (Bourdieu ve Passeron, 2015: 34).

SONUÇ

Bourdieu'ya göre, bireylerin var oldukları dünyada etkileşime geçtikleri yani görme ve bölme ilkeleri aslında bütün insanların zihniyet yapısını belirleyen durumdur. Dolayısıyla toplumsal yapıyı meydana getiren yine insanların zihniyet yapısıdır. Buradaki toplumsal nesnel bölünmeleri yani toplumsal dünyayı tasarlamaktadır. Toplumsal oluşumlar kendiliğinden değişim ve dönüşüme başlamaz. Bu durumun gerçekleşmesi için zihindeki temsilin dönüşümü gerekmektedir.

Bourdieu, Durkheim'dan esinlenmesine rağmen ayrıldığı nokta da bulunmaktadır. Bu sınıflandırma sistemi yani kadın ve erkek arasındaki farklılıkları göz önünde bulundurarak bireyleri ve grupları buldukları alanda, meydana getirdikleri çatışmalarda olduğu kadar gündelik yaşamın sabit etkileşimlerinde de karşı karşıya getiren bir mücadele noktasıdır.

Bourdieu'ya göre alan ve habitus ilişki yumağı halinde var olmaktadır. Alan tarihsel ve nesnel ilişkilerin tümünü oluşturmaktadır. Alan hem fiziksel bir mekândır hem de burada bir tarihsel arka plandır. Alanın kendisi aslında örgütlü bir varlıktır. Bu, içerisindeki her koordinat potansiyel kuvvetin bir yönünü ortaya koymaktadır ve bu durum aslında tesadüfi değildir.

Habitus ise; bireylerin bedenlerine zihinsel algı, beğeni ve eylem şemaları biçiminde konulmuş tarihsel ilişkilerin tümüdür. Her alan bir kuvvet, bir güç alanıdır. Toplumsal konumlarla toplumsal yatkınlıklar habitus arasındaki ilişkiler maddi ve simgesel güç odakları tarafından kısıtlanır ve hiyerarşik hale bürünür.

Sermaye ekseninde; alan içerisinde failer eşitsiz birtakım kaynaklara sahip olmaktadır. Bu eşitsiz kaynak dağılımı üzerinden failer arasında farklı mahiyetlerde rekabet, ittifak ve tahakküm ilişkileri kurulabiliyor. Dolayısıyla sermaye, bir alana katılan failerin stratejilerini biçimlendiren enerjidir.

İnsanlar doğdukları, büyüdükları kültürün algısıyla meydana gelen kurallara göre yaşamlarını şekillendirmektedir. Geçmişten beri var olan gelenek ve göreneklerimizle şekil alan bu alanı kişinin doğumundan itibaren fark etmeden öğrenmesine neden olur. Öğrenilen yapı bireyin habitusunun oluşmasına yardımcı olmaktadır. Geleneğin, kuralların veya sistemin sebebini ya da neden öyle olduğu noktasını düşünmeden sorgusuz kabul yoluyla durum içselleştirilmektedir. Bu durum bireyin toplum içerisindeki eylemleri ile toplumda bulunduğu alan arasında bağ kurmasına yardımcı olmaktadır. Diğer taraftan bu kurallar ve sorgusuz kabul Bourdieu'nun ortaya koyduğu sembolik şiddeti içermektedir. Toplum içerisinde var olan rol ve görevleri kabul etmeyip bunların dışında hareket eden kişi, o toplumdaki bireyler tarafından

Kabul görmemekte ve toplum dışına itilmektedir. Dolayısıyla bu dışlanma hareketiyle kişi sembolik şiddeti yaşamış olur.

Sembolik şiddet, hayatımızın hemen hemen her noktasında kendini gösteren ve sürekli karşılaştığımız şiddetin bir türüdür. Sembolik şiddet toplumla ve toplumda yaşanan olay ve olgularla iç içedir. Bu kavram, birçok konuda uygulandığı gibi toplumsal cinsiyet üzerinden de oldukça fazla uygulanmaktadır. Günümüzde şiddet, gerek ülkemiz içerisinde gerekse dünya ölçeğinde önemli bir sorun konumundadır. İnsanoğlu varoluşundan itibaren şiddetin bütün türlerini yaşamaktadır. Şiddet mefhumunun bu kadar yaygın bir şekilde var olması ve bunun toplumsal düzeni etkisi içerisine alması bütün insanlığı etkilemektedir.

Toplumsal cinsiyet ilişkileri yine o toplum içerisinde yaratılmakta ve yaşatılmaktadır. Bireyler bu ilişkilere doğumdan itibaren maruz kaldığı için benimsemeleri kolaylaşmaktadır. Böylece birey bu ilişki şeklini yargısız kabul etmektedir. Aslında bu ilişkilerle birey fark etmeden şiddet uygulamaktadır ya da şiddete maruz kalmaktadır. Temel olarak simgesel şiddet de budur; gizli, nazik ve farkında olunmamasıdır. Bunun yanı sıra son dönemlerde toplumsal cinsiyet noktasında kadına yönelik şiddet artmaktadır. Bu şiddet türü fiziksel, psikolojik, cinsel, ekonomik şiddetin yanı sıra bir de sembolik şiddeti içerisinde barındırmaktadır. Bütün şiddet türleri, içerisinde sembolik şiddeti bulundurmaktadır. Sembolik şiddet ise tek başına şiddet olarak görülmeden de etkisini devam ettirebilmektedir.

Sembolik şiddet, temelinde belirlenmiş bir güç altında bu gücü kabullenmekle ve içselleştirmekle başlamaktadır. Bir adım ötesinde ise bu şiddetin normalleştirilmesi gelmektedir. Normalleştirilen sembolik şiddet devamında tekrardan şiddetin meydana gelmesine yol açmaktadır. Kişi bu güç altında farkında olmadan içselleştirdiği ve normal olarak kabul ettiği sembolik şiddeti hayatının her alanında uygular hale gelmektedir. Kişi bu durumu normal olarak kabul ettiğinden dolayı artık şiddet olarak görmemekte ve bu şiddet kısmı gizli kalmaktadır. Böylece bu durum toplum içerisinde bireylerin yaşamlarını sınırlarla belirlemektedir. Bu noktada kadın uygulanan sembolik şiddet altında bu sembollerini kabullenmektedir ve yaşamı boyunca sorgulamadan belirlenen kalıp içerisinde yaşamını sürdürmektedir. Kabullenilen sembollerin üretimi toplumsal açıdan gelenek göreneklerden, kültürden, eğitimden, ekonomiden, dinden ve bunun gibi birçok kurum yoluyla tekrarlanarak kadınlara toplum içerisinde belirlenen, kadın olmayı öğreten toplumsal tahakküm şeklidir.

İçerisinde bulunduğumuz coğrafya geçmişten günümüze kadar ataerkil sistem yapısını bünyesinde barındırmıştır. Bu sistemi yaşayan toplumlarda erkek kadından daha fazla itibar görmektedir. Mevcut sistem içerisinde kadınlar sembolik şiddete maruz kalmaktadır fakat cinsiyet rollerinin eşitlikçi yaklaşıma yönelik bakış açısında eğitim düzeyinin artmasıyla beraber bu şiddetin etkisi azalmaktadır. Toplum tarafından günlük yaşamda erkek ve kadına

geleneksel olarak yüklenen roller ve görevler vardır. Buradaki önemli nokta kadının kendisine yüklenen cinsiyet rol ve görevler içerisinde sembolik şiddetten etkilenme durumudur.

Sonuç olarak içerisinde yaşadığımız toplum simgesel şiddeti oluşturulmuş sosyal düzen içerisinde insanın var olduğu hemen her noktaya yedirilmiş ve toplumun geneline sirayet eden rol ve görevler şeklinde yüklenmiştir. Genel olarak etki ettiği kişiye göre sembolik şiddet sorgulanır ya da sorgulanmaz durumdadır. Dolayısıyla toplum içerisindeki insanların geneli sembolik şiddetti yaşamaktadır fakat yer aldığı habitusundan dolayı hissedilme düzeyi değişkenlik göstermektedir.

KAYNAKÇA

Aydın, Özgür (2014), **Pierre Bourdieu DüşünümSELLİĞİNDE Devlet ve Simgesel Şiddet**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bourdieu, Pierre (1995), **Pratik Nedenler**, (Çev. Hülya Tufan), Kesit Yayıncılık, İstanbul.

Bourdieu, Pierre (1996), **Toplumbilim Sorunları**, (Çev. Işık Ergüden), Kesit Yayıncılık, İstanbul.

Bourdieu, Pierre (1997), **Televizyon Üzerine**, (Çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre (2015a), **Ayırım**, (Çev. Derya Fırat ve Günce Berkkurt), Heretik Yayınları, Ankara.

Bourdieu, Pierre (2015b), **Devlet Üzerine**, (Çev. Aslı Sümer), İletişim Yayıncılık, İstanbul.

Bourdieu, Pierre (2015c), **Eril Tahakküm**, (Çev. Bediz Yılmaz), Bağlam Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre ve Chartier, Roger (2014), **Sosyolog ve Tarihçi**, (Çev. Zuhal Karaca), Açılım Kitap Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre ve Eagleton, Terry (2013), “Bir Röportaj: Doxa (Kanaat) ve Sıradan Yaşam” **İdeolojiyi Haritalamak**, (Çev. Sibel Kibar), Dipnot Yayınları, Ankara.

Bourdieu, Pierre ve Passeron, Jean-Claude (2015), **Yeniden Üretim**, Levent Ünsaldı vd. (Der.), Heretik Yayınları, Ankara.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic (2003), **Düşünümsel Bir Sosyoloji için Cevaplar**, (Çev. Nazlı Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul.

Büyükokutan, Barış (2014), “Amerikan Sosyoloğu Olarak Pierre Bourdieu”, **Cogito**, 76(Bahar), 35-41.

Calhoun, Craig (2014), “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları”, Güney Çeğin vd. (Der.), **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, 1. Baskı içinde (77-129), İletişim Yayınları, İstanbul.

- Doğan, Görkem Gülay (2014), **Gezi Parkı Eylemleri Örneğinde Sembolik Şiddete İlişkin Medyatik Temsil**, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Göker, Emrah (2014), “Ekonomik İndirgemeci mi Dediniz?”, Güney Çeğin vd.(Der.), **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, 1. Baskı içinde (277-302), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Kaya, Ali (2014), “Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı”, Güney Çeğin vd.(Der.), **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, 1. Baskı içinde (397-419), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köse, Hüseyin (2004), **Bourdieu Medyaya Karşı**, Papirüs Yayınevi, İstanbul.
- Özsöz, Cihat (2009), **Pierre Bourdieu Sosyolojisi ve Simgesel Şiddet**, Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi- Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Türk, H. Bahadır (2014), ” “Sihirden Nefret Eden Bir İlizyonist”: Bourdieu, Gelenek ve İdeoloji”, Güney Çeğin vd. (Der.), **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, 1. Baskı içinde (605- 626), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Wacquant, Loic (2014b), “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, Güney Çeğin vd. (Der.), **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi**, 1. Baskı içinde (53-76), İletişim Yayınları, İstanbul.