cogito

Yapı Kredi Yayınları - Üç aylık düşünce dergisi - Sayı: 76 / Bahar 2014

Pierre Bourdieu



YKY

Yapı Kredi Yayınları



Pierre Bourdieu

Sayı: 76 Bahar 2014

Cogito
Üç aylık düşünce dergisi
Sayı: 76 Bahar, 2014
2. baskı: İstanbul, Mart 2018
ISSN 1300-2880

Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
adına sahibi:
LEVENT ALTUNBEK

Genel Müdür:
TÜLAY GÜNGEN

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü:
ASLIHAN DİNÇ

Dergi Editörü:
ŞEYDA ÖZTÜRK

Bu Sayının Editörleri:
GÜNEY ÇEĞİN, EMRAH GÖKER, NAZLI ÖKTEN

Danışma Kurulu:
ŞEYLA BENHABİB, ZEYNEP DİREK,
MÜNİR GÖLE, FERDA KESKİN,
KAAN H. ÖKTEN, MEHMET RİFAT,
ZEYNEP SAYIN, GÜVEN TURAN

Düzelti:
KORKUT TANKUTER

Grafik Tasarım:
FARUK ULAY, AKGÜL YILDIZ

Renk Ayrımı / Baskı:
PROMAT BASIM YAYIM SAN. VE TİC. A.Ş.
Orhangazi Mahallesi, 1673 Sokak, No: 34
Esenyurt-İstanbul
Tel.: (0212) 622 63 63
Sertifika No: 12039

Yapı Kredi Yayınları: 4078

Reklam ve Halkla İlişkiler:
DERYA SOĞUK

Yazışma Adresi:
COGİTO
Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık A.Ş.
İstiklal Caddesi No: 161
Beyoğlu 34433 İstanbul
Tel.: (0212) 252 47 00 (pbx)
Faks: (0212) 293 07 23
E-posta: ykykultur@ykykultur.com.tr
E-posta: seyda.ozturk@ykykultur.com.tr
İnternet adresi: http://www.cogitoyky.com
http://alisveris.yapikredi.com.tr

Yayın Türü:
Yerel süreli

Partner of "European Network of Cultural Journals – Eurozine"
"Avrupa Kültürel Yayınlar Ağı – Eurozine" Üyesi
www.eurozine.com

Cogito'da yayımlanan tüm yazıların
sorumluluğu yazarına aittir.
Dergide yer alan yazılar kaynak gösterilmek
kaydıyla yayımlanabilir.
Yayın Kurulu, dergiye gönderilen yazıları
yayımlayıp yayımlamamakta serbesttir.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

Sertifika No: 12334

Bu Sayıda:

Cogito'dan

5 • Özerk ve Müdahil Bir Sosyal Bilim İçin

8 • Pierre Bourdieu • Sosyolojiye Övgü

16 • Loïc Wacquant • 1993'te Bourdieu: Bilimsel Kutsamaya Dair Bir Vaka İncelemesi

35 • Barış Büyükokutan • Amerikan Sosyoloğu Olarak Pierre Bourdieu

42 • Mustafa Emirbayer • Charles Tilly ve Pierre Bourdieu

79 • Nazlı Ökten • Devlet Üzerine: Son Bir Hesaplaşma

89 • Güney Çeğin & Levent Ünsaldı • Bourdieu'nün Şerhleri Üzerinden "Temsiliyet Simyası"

106 • Mike Savage • Pierre Bourdieu'nün Kayıp Kent Sosyolojisi

121 • Alim Arlı - Emrah Göker • Kent Sosyolojisini Bourdieu ve Wacquant ile Düşünmek

140 • Jean-Daniel Reynaud & Pierre Bourdieu • Bir Eylem Sosyolojisi Mümkün müdür?

152 • Özgür Budak • Esnek İstihdam Toplumunda Kültürel Sermaye

167 • Özgür Arun • İnce Zevkler - Olağan Beğeniler: Çağdaş Türkiye'de Kültürel Eşitsizliğin Yansımaları

192 • Pierre Bourdieu • Simgesel Sermaye ve Toplumsal Sınıflar

204 • Loïc Wacquant • Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine

230 • Irmak Karademir Hazır • Bourdieu Sonrası Yeni Eşitsizlik Gündemleri: Kültürel Sınıf Analizi, Beğeni ve Kimlik

265 • Çetin Çelik • Sosyal Sermaye, Ebeveyn Ağları ve Okul Başarısı

290 • Cihad Özsöz • Pierre Bourdieu: Simgesel Şiddet, Eğitim, İktidar

312 • Hüseyin Etil - Metin Demir • Pierre Bourdieu'nün Bilim Sosyolojisine Katkısı: "Alan Teorisi", "Habitus" Cini ve "Refleksivite Talebi"

350 • Barış Mücen • Bourdieu'yü Kullanmak: Bilimsel Nesnenin İnşası

366 • Sebahattin Şen • Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Düşünümsellik
389 • İştar Gözaydın • Bourdieu ve Din
402 • Emine Borgenç Demirel • Çevirinin Bourdieu Sosyolojisiyle Yapılanan Yüzü, Çeviri Sosyolojisi
417 • Seval Şahin • 1918'de Edebi Beğeni ve Bir Edebi Biçimin Ortaya Çıkışı
432 • Pierre Bourdieu • İnsanlar ve Mekanizmalar
445 • Loïc Wacquant'la Söyleşi • Bourdieu'yle Birlikte

Geçen Sayıdakiler

451 • Sayı 75 Nörobilim ve Felsefe

452 • Yazarlar Hakkında

cogito'dan

Özerk ve Müdahil Bir Sosyal Bilim İçin

Pierre Bourdieu 30 Ekim 1989'da Fribourg Üniversitesi'nde Frankreich-Zentrum'un açılışı için yaptığı "Düşüncelerin Uluslararası Dolaşımının Toplumsal Koşulları" başlıklı konuşmada,[1] düşüncelerin, ürünü oldukları üretim alanını beraberinde götürmedikleri için bağlamları olmadan dolaşıma girdiklerinin altını çiziyordu. Marx'ın *Komünist Manifesto*'da Alman filozoflarının sosyalist ve komünist Fransız yazınını, içinde oluştukları yaşam koşullarını dikkate almadan özümsemeye çalıştıkları için, ağır bir şekilde eleştirdiğini hatırlatan Bourdieu, bir yazarın başka bir dile çevrilme, yayımlanma, okunma ve tartışılma süreçlerinin önemi konusunda okuyucuyu uyarıyordu. Ölümünün ardından 12 yıl geçmesine, Michel Foucault'yla birlikte sosyal bilim endekslerinde en çok başvurulan yazarlardan biri olmasına rağmen en önemli eserlerinin bir çoğunun Türkçede hala yayımlanmadığı göz önüne alındığında, Bourdieu hakkında özel bir sayının önemi daha iyi anlaşılabilir. *Cogito* gibi sadece üniversite alanına değil, daha geniş bir okur kitlesine hitap eden bir düşünce dergisinin Bourdieu'ye bir sayı hasretmesi, özel çeviri zorlukları ve Türkiye'de yayıncılık alanının kendisine has karmaşaları nedeniyle henüz özümsenememiş bir düşüncenin, bir araştırma programının üzerinde çalıştığı sorunların giderek daha yakıcı hale geldiğine işaret ediyor.

1989 konuşmasına kulak kabartırsak, Bourdieu (ve son yıllarda Wacquant) sosyolojisinin 1990'ların ortasından bugüne Türkiye'deki "alımlanma alanı" hakkında da kafa yormamız gerekir. Bourdieu ekolünün bizdeki yaklaşık yirmi yıllık alımlanma tarihini nesnelleştirmek bu kısa tanıtımın işi olmasa da, bu tarihi kavramanın, ekolün ABD, İngiltere veya İskandinav sos-

1 Bourdieu, Pierre. «Les conditions sociales de la circulation internationale des idées.» *Actes de la recherche en sciences sociales* 5 (2002): 3-8.

yal bilimlerine seyahatini anlamaktan daha zor olduğunu düşünüyoruz. Bunun en temel sebepleri, Türkiye sosyal bilim alanında, Bourdieu sosyolojisini yaygın biçimde itibarsızlaştırmaya ya da asimile etmeye çalışacak ayrıksı ve iyi örgütlenmiş okullar bulunmaması; mevcut eğilimlerin de alanın kendi otonomisini elde edememiş yapısı içindeki zayıflığı. Bu durum karşısında Bourdieu ekolü içeri taşınmaya oldukça dağınık bir şekilde başladı ve bugün bu dağınıklık kısmen devam ediyor. Kendi özerk geleneklerini yerleştirmiş sosyolojik araştırma programlarının (ve onun şöhretlerini medyada değil bilimsel faaliyetlerle kazanmış bireysel temsilcilerinin) çok zayıf olduğu bir ahvalde Türkiye yereline özgü nesnelci ve öznelci gruplar Bourdieu'nün eserleriyle çoğu kez pragmatik bile olsa uzun soluklu bir ilişki kurmadılar. Yine de, sosyal bilimlerle 2000'lerde tanışan ve akademik pozisyonlara yerleşen nesille birlikte, belirgin araştırma programlarının ortaya çıktığı, bu programların özellikle tarih, sosyoloji ve antropoloji disiplinlerindeki sosyal-teorik ve veri-inşacı müzakerelerinde Bourdieu ile (gerek reddedilirken, gerek olumlanırken) daha etkili bir ilişki kurduğunu gözlemliyoruz. Örneğin, kentsel dönüşümün Türkiye ulusal ve yerel siyasetinde başat bir rol oynadığı AKP döneminde, eleştirel coğrafya ve kent sosyolojisi/etnografisi Türkiye sosyal bilim alanı içinde beliriveren araştırma programlarından biri haline geldi. Kent üzerine hem nitel, hem nicel analizlerde Bourdieu ve Wacquant sosyolojilerinden daha doğrudan yararlanıldığını görüyoruz. Bir başka kulvarda, Türkiye'de Cumhuriyet dönemi çalışmalarının "Kemalist söylem analizi" dar alanından nihayet çıkmaya ve daha disiplinler-arası bir çehreye bürünmeye başladığı son yıllarda, Bourdieu sosyolojisinin devlet ve siyaset alanı hakkındaki analizleri, Türkiye'nin ilişkisel tarihsel sosyolojisini çalışanların repertuvarına girmeye başladı. Bu örneklere, bizde habercilik-gazetecilik konulu çalışmalar, eğitim sosyolojisi çalışmaları gibi alanlardaki Bourdieu alımlamaları da eklenebilir. Bu ekolün Türkiye'de kavranışının, geliştirilmesinin ve dönüştürülmesinin geleceğini ümitvar görüyoruz. Bourdieu'ye hangi mesafede durursa dursun, Türkiye sosyal bilimlerinde on yıl öncesine kıyasla verinin ve nesnenin inşasıyla daha içli dışlı, sosyal teori ruhbanlığından kaçınanbir bilim insanı topluluğu var.

Bourdieu, sunuşumuza ilham veren konuşmasında önsözlerin önemine dikkat çekmekle kalmaz, karşılaştırmalı bir önsözler sosyolojisi yapmak gerektiğini de öne sürer. Zira bir önsöz, simgesel sermaye aktarımıdır. Bir Bourdieu derlemesini kimlerin hangi çıkarları etrafında bir araya getirdi-

ği, derlemenin başına nasıl bir bilimsel-politik gündeme yerleştirerek tanıtım yazacakları, derlemeyi hangi yayınevinin neden bastığı, bunların hepsi alımlama alanındaki mücadelenin bir parçası haline gelir.

Bir Bourdieu özel sayısının sunuş yazısını yazmayı zorlaştıran bu düşünceleri paranteze almadan önce, söylememiz gereken şey bu sayıya katkıda bulunanların farklı çalışma alanlarına rağmen ortak kaygısının, Bourdieu'nün şerh edilmesinden ziyade, Bourdieu sosyolojisinin "alet kutusu"nun mümkün olan en verimli şekilde kullanılması olduğudur. Dolayısıyla bu sayının en temel avantajlarından biri, hem Bourdieu ile uzun zamandır hemhal olanlara hem de Bourdieu ile tanışıklığı yeni başlayacak olan okurlara, Bourdieu'nün çalıştığı sahaların kapsayıcılığını takdim ederek, akademik disiplinler ayrışmasının sorgulanması için ciddi soruşturma patikaları vermesidir. Temennimiz, siyasetten bilim sosyolojisine, kent çalışmalarından kültürel üretim alanına pek çok farklı alanda Bourdieu ile düşünme pratiğinin geliştirildiği bu özel sayının, Türkiye özelinde özerk ve demokratik bilim taraftarı kolektiflerin ve düşünümsel entelektüel ağların gelişimine katkıda bulunmasıdır. Dahası, hocası Bachelard'ın bir sözünden aldığımız ilhamla, Bourdieu sosyolojisinin kolektif zekâsının yaralar açmasını umuyoruz.

Güney Çeğin, Emrah Göker ve Nazlı Ökten, Mart 2014

Sosyolojiye Övgü[1]

PIERRE BOURDIEU

Sayın Bakan,
Sayın Başkan,
Sevgili meslektaşlarım ve arkadaşlarım,
Hanımlar, beyler,

Aslında ödül törenlerinin tek amacı güven tazelemek olsa da, bende bir endişe ve liyakatsizlik hissine yol açan bir tarafı da vardır. Fakat bu hisler, sosyolojinin ve sosyologların, benim üzerimden bilim cemaatince onurlandırılması ve tanınmasına tamamen layık olduklarına olan kesin inancımda bir zayıflamaya yol açamaz. Bu akşam burada, sosyolojiye mütemadiyen yöneltilen belli soruları ve bilhassa eleştirileri cevaplamak amacıyla, siyasetin ve bilimin en yüksek otoritelerini ve gazeteciliğin en değerli temsilcilerini karşımda bulmuş olmaktan da istifade ederek, sizinle bu inancımı paylaşmak istiyorum.

Fakat bu sosyoloji müdafaasının, gerçek etkilerden mahrum bir akademik temrin olarak kalmasını istemem. Bu sebepten bu akşamlık bütün sosyologların ya da en azından kendi bilimsel çalışmalarını bu uğurda adamış olmaktan duydukları gururdan bana bahsetmiş olan herkesin sözcüsü olacak ve dünyadaki en iyi sosyolojilerden biri olarak tanınan Fransız sosyolojisinin, gerçek bir tanınmanın hem simgesel hem de maddi bütün getirilerinden istifade edebilmesini törensel bir dilekçe sunar gibi talep edeceğim. Bunu söylerken bilhassa bugün mesleğe yeni girenleri ve sonunda bir gün

1 Bourdieu bu konuşmayı 7 Aralık 1933'te Fransa'nın en yüksek bilim ödülü olan *Centre National de Recherche Scientifique* (CNRS) Altın Madalyası'nı Yüksek Öğrenim ve Araştırma Bakanı François Fillon'dan aldığı törende yapmıştır.

çalışma şartları düzgün olan bir öğretim veya araştırma görevlisi konumuna gelip gelmeyeceğini bilmeksizin, bilim hayatının en önemli yılları boyunca bütün imkânlarını tüketerek çalışan herkesi düşünüyorum.

Sosyoloji için layık gördüğüm bütün onurlandırmaların herkesten önce, *Centre de sociologie européen* ve *Centre de sociologie de la culture et de l'éducation*[2] bünyesinde benimle birlikte çalışmış veya çalışıyor olan kadın ve erkek meslektaşlarım için olmasını diliyorum – bu dileğimi saklayacak değilim. Birçoğu bu akşam aramızda bulunuyor ve ben onlara olan borcumu ve şükranımı herkesin önünde ifade edebilmek için hepsini ismiyle anabilmeyi isterdim. Yine, Durkheimcı bir kolektif çalışma tarzı geliştirmeye çalışırken, hâlâ bir edebiyat mantığına bağlı olan ve kendini beğenmiş küçük üstatları ve orijinallik uğruna her şeyi gözden çıkarmayı teşvik eden, eşsiz ile bayağı, yeni ile eski alternatifleri arasında gidip gelen mevcut entelektüel dünyaya ters düşmekten ötürü içeride veya dışarıda karşılaştığımız zorlukların izlerini silebilmeyi isterdim.

Benimle birlikte sonu *Misere du Monde*'a varan biraz da ölçüsüz son araştırma faaliyetine katılmış olanları ve neredeyse yirmi senedir *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisinin ve uluslararası eki *Liber*'in yükünü kaldırmama yardımcı olan kadın ve erkek çalışma arkadaşlarımı ayrıca anmak isterim[3]. Onlar bunu, entelektüel bir maceraya katılmış olmaktan başka bir kazanç edinmeden yaptılar, bilim cemaatinin onlara fazla cömert davrandığı söylenemez. *Centre national de la recherche scientifique* ve *École des hautes études en sciences sociales* gibi onları ağırlayan veya ağırlaması gereken kurumlardan davet alacaklarından ve böylece layık oldukları tanınmanın teslim edileceğinden emin olsaydım bu akşam çok daha memnun olurdum.

Şimdi artık sosyolojiye ve ona yöneltilen sorulara dönebilirim. İlk ve en yaygın soru sosyolojinin bilimsel mevkiine dairdir. Sosyolojinin bir bilimi

2 *Centre de sociologie européen* (CSE) 1959 yılında Raymond Aron tarafından Paris'te (Ford Vakfı'nın finansmanıyla) kurulmuştur ve Aron ampirik araştırma tecrübesizliğini telafi etmek adına 1960 yılında kurumun "sekreteri" (yürütme müdürü) olarak Bourdieu'yü tayin etmiştir. Bourdieu 1968'de ayrılarak, sonraki onyıllar boyunca kendi araştırmalarının kurumsal temelini oluşturacak bağımsız bir araştırma grubu kurmuştur.

3 *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisi 1975 yılında yayın hayatına *Centre de sociologie européen* çatısı altında başlamış ve Bourdieu'nün teoriyle ampirik gözlemi, vatandaşlık mesuliyetiyle biçimsel yenilikçiliği birbiriyle buluşturan disiplinlerüstü ve uluslararası sosyoloji ufkunun merkez yayını olmuştur. Bunun yanısıra *Liber*, sosyal bilimler, edebiyat ve sanat alanlarında entellektüel üretimi ulusaşırılaştırmak ve dolaşımını hızlandırmak gayesinde bir eleştiri dergisi olarak 1989'dan 1998'e kadar farklı biçimlerde oniki Avrupa dilinde ve ülkesinde yayınlanmıştır.

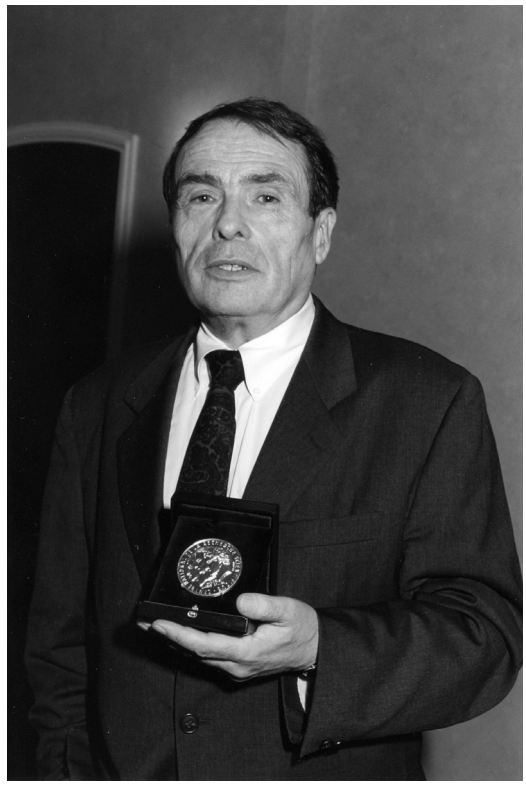
tarif eden temel nitelikleri haiz olduğu açıktır: Özerk ve birikimli bir bilim olarak, tecrübe yoluyla gözlemlenmiş olgular yığınını açıklayabilen tutarlı modeller ve bu modellerde örgütlenen varsayım sistemleri inşa etmeye çalışır. Fakat asıl mesele öyle olup olmadığı değildir. Zira bu soru, edebiyat ve beşeri bilimler fakültelerinin kanonik disiplinlerine veya en azından fen fakültesinin en zayıf disiplinlerine bile asla yöneltilmez.

Aslında sosyoloji bilhassa muhafazakâr çevrelerce, siyasetle işbirliği yapmakla her zaman suçlanmıştır. Sosyoloğun, tarihçiden ve etnologdan farklı olarak, kendi toplumsal dünyasını nesne edindiği, nesnesine hem dahil hem de müdahil olduğu doğrudur. Kaçınılmaz biçimde toplumsal dünyaya dair çıkarları vardır ve kendi önyargılarını veya daha kötüsü önkabullerini bilimsel faaliyeti içinde yatırıma dönüştürme ihtimali her zaman söz konusudur. Aslında bu tehlike bilim cemaati dışındaki bir dünyevinin zannettiği kadar büyük değildir: Sosyoloji, bilhassa bu tehlikeye açık olması sebebiyle, buna karşı kendine çok güçlü savunma araçlarından oluşan bir cephanelik temin eder.

Bütün bilimsel alanlarda olduğu gibi sosyolojide de rekabetin mantığı her sosyolog üzerinde –sırası gelince başkalarına uygulayacağı– kısıtlamalara ve kontrollere yol açar. Çok çeşitli bilimsel (siyasi değil) konumlar ve konum almalar bütünü olan sosyolojik dünya evreni, sosyologlarla toplumsal dünya arasında bir sur gibi yükselir: Çapraz sansürün mantığı gereği, bilhassa gazetecilik tarafından gelen bilim-dışı ayartma ve işbirlikleri, ancak ve ancak bilim insanlarının "görünmez heyeti"nden dışlanmayı göze almak şartıyla mümkün olur; bilimsel yetkinlik farklarını göreceli bir hâl alacak şekilde kanaat farklarıyla karıştıran bilim-dışı sıradan kişiler ve birçok gazeteci tarafından göz ardı edilse de böyle bir dışlanmada dehşetli bir şey vardır.

Bu şekilde güvence altına alınan saf olumsuz bağımsızlık, sosyoloğun sosyoloji disiplininin kolektif kazanımını, saf bilimsel tartışmalara girebilmenin şartı olarak zaten uzmanı olması gerektiği bu devasa kazanımı, ne kadar iyi yönetebildiğine göre hakiki bir özerkliğe evrilebilir. Sosyologlar bölünmüşlerdir, bu bir vakıadır, fakat oldukça farklı iki ilkeye göre olur bu: Kolektif mirası temellük etmiş olanlar bu miras üzerine kavgalarında dahi aynıdırlar –denildiği üzere, aynı dili konuşurlar– ve aralarında, doğrudan bu mirastan gelen problematiğin ve metodolojinin kurucu mantığı zemininde ihtilaf ederler.

Fakat bu mirasçılar, bu mirastan mahrum olan ve bundan dolayı da sıklıkla medyanın talepleriyle uzlaşanlarla da başka bir tarzda ihtilaf halinde-



dir. Sosyolojinin bilimselliğini sorgulamak için sıklıkla ileri sürülen bariz uyuşmazlıkların temelinde, son derece sosyolojik bir biçimde, sosyolog ismini takınanların aşırı yayılması (terimin istatistiki anlamında) vardır.

Gerçekten özerk, birikimli ve bilim mesleğine layık olabilmek için sosyoloji aynı zamanda ve her şeyden önce düşünümsel/yüzleşmeci olmalıdır. Sosyoloji, kendi üzerindeki toplumsal etkileri, işleyişinin bilimsel mantığına halel gelmemesi adına tahlil etmek ve yönetebilmek için kendisini de nesne edinmeli ve bunun için sahip olduğu bütün bilgi araçlarını kullanmalıdır. Bu ifademi fazla soyut bulanları *Homo Academicus*'taki sosyoloji ve sosyolojinin hangi kurumlarda kendine yer bulduğuyla alakalı kısımlara yönlendiriyorum (belki onu okuduktan sonra da fazla somut olduğuma hükmedeceklerdir...).

Bilim evreninin sosyolojisini yapmak, sosyoloji söz konusuysa bir vazife olduğu gibi, diğer bilimler için de en az o kadar gerekli görünüyor. Bu hiç şüphesiz, Gaston Bachelard'ın talep ettiği "bilimsel ruhun psikanalizi"nin en etkili biçimde gerçekleştirilmesi düşüncesidir: Seçici kurulların seçiliminin ve değerlendirme komisyonlarının değerlendirilme kıstaslarının toplumsal belirlenimlerinde, bilimsel idarecilerin işe alınmasının ve davranışlarının toplumsal şartlarında, bilimsel otorite ilişkileri kisvesi altında işleyen toplumsal tahakküm ilişkilerinde, bilhassa gençlerin yaratıcılığını ve yenilikçiliğini serbest bırakmak yerine yavaşlatarak veya engelleyerek, kimilerini bilimsel değerlendirmenin katiyetinden koruyan, kimilerinin de yaratıcı imkânlarını tam anlamıyla açığa çıkarmalarını engelleyen ulusal veya mahalli üye seçimi ağlarında vs., en genelde bilim evreninin toplumsal mantığında mevcut olan ve kolektif olarak baskılanan toplumsal bilinçdışını gün yüzüne çıkarmak.

Mevcut şartlar benim sözü bu noktada imalı veya muğlak biçimde bırakmamı gerektirse de, ben Max Weber'in "meslek olarak bilim" üzerine meşhur konuşmasında geçen ve fakat her zaman göz ardı edilmiş bir pasajı, karşısındaki meslektaşlarına, bilim için oldukça merkezi olan, fakat sadece özel müzakerelere mahsus kılınan bir soruyu yönelttiği pasajı hatırlatmakla yetineceğim: Neden üniversiteler her zaman en iyileri seçmez? (Weber'in dili çok daha ağırdır). İyi bir profesyonel olarak Weber, şahıslarla uğraşmaya yeltenmez, "bakanlığın ve fakültelerin küçük şahsiyetleri"ni bir kenara bırakır ve sorunun cevabını "insanların birleşik eylemlerinin yasalarında", mesela Papa veya Amerikan Başkanı seçimlerinde neredeyse her zaman "iki veya üç numaralı adayın" seçilmesine yol açan yasalarda aramaya davet eder ve mizahla karışık bir gerçekçilik içinde sorar: "Şaşırtıcı olan, yanılgıların sık görülmesi değil, isabetli atamaların her şeye rağmen oldukça çok sayıda gerçekleşmesidir". Daha ısrarcı bir bilim siyaseti bu yasaların gereçsiz kılınması ve etkisizleştirilmesi adına bilinmesine dayanabilirdi. Mesela her bölüm içinde, disiplinlerle ve disiplinlerin bilimsel bakımdan ölümcül ve az çok keyfi bir biçimde ayrıştırılmasından mustarip olan herkesi bir araya getirecek altşubelerin tesis edilmesinin araştırma sistemine sağlayacağı özgürlüğü düşünüyorum.

Vatandaşlarının sadece hakikati aramak hedefine göre yaşadığı bir erdemli şehir olarak "bilim cemaati"nin ideolojisinin aslında hakikatin çıkarlarına hizmet etmediği anlaşılmıştır zannediyorum. Bilim şehrinin ve orada saf ve mükemmel bir rekabete ve bilimin ilerlemesine engel teşkil eden bütün mekanizmaların bir analizi, teknokratlarımızı kaygılandıran bilimsel üretkenliğin artmasına büyük katkı sağlayabilir. Kesin olan şudur ki, sayıları her geçen gün artan ve kendi bilimlerinin akıbetinden endişe duyan bilim insanları –bilhassa biyologlar– bilim sosyolojisinin ve tarihinin yardımıyla, kendi dünyalarının reel işleyişini idare eden toplumsal mekanizmaların bir analizini yapabildikleri takdirde pratiklerinin akıbetine kolektif olarak hâkim olmayı umabilirler.

Bu genç bilimin (sosyoloji) hangi hakla veya hangi hususi otorite adına, en ileri ve en güvenilir bilimlerin işleyişinin analizine kalkışacağı sorulabilir bana. Aslında bu emperyalizm suçlaması en çok felsefeciler, edebiyatçılar ve kendi bilimsel kesinliğine inanmış birkaç bilim insanı tarafından ileri sürülür. İşte tam da bu nedenle bilim sosyolojisi, bilimin kendisi için ölümcül olan bu küstahlığa karşı panzehirdir. Bilim sosyolojisi, nihilist bir bilim-karşıtlığına mahkûm olmaksızın (burada fazla zaman alacağı için bu noktayı

açamayacağım), bilime kendi tarihi ve toplumsal kökenlerini hatırlatır: Ebedi cevherler olmayan ve tamamen insan beyninden çıkan bilimsel hakikatler, bilim alanı denilen bu cüzi toplumsal dünyanın mecburiyetleri ve kontrollerine maruz kalan, kuralları ve düzenliliklerine tâbi olan belli bir tarihi çalışma tipinin tarihi ürünleridir. Sosyolojinin vazifesi, hem bizzat bilimsel varlığı hem de ortaya koyacağı analizler üzerinden, diğer bilimlere tarihi kökenlerini hatırlatmak ve yanlışlanabilirlikleri kadar geçici doğruluklarının da kıstasının bu olduğunu açığa çıkarmaktır. Ve James Joyce'un ifade ettiği üzere, yanlışlanamaz olduğunu kendi ilan etmiş bir papanın yanlışlanamaz olmasından ötürü söylediklerini reddetmenin mümkün olmaması gibi, bilimi aşkın ilkelere dayanarak tesis etmeye yönelik durmadan yinelenen çabaların bir kısır döngüye mahkûm olduğunu göstermektir.[4]

Sosyolojinin neye yaradığına yönelik soruyla başlamıştım. Siyah bir yazar olan Toni Morrison'un ileriki romanlarında beyaz bir karaktere yer verip vermeyeceği sorulduğunda "Siz aynı soruyu beyaz bir yazara sorabilir miydiniz?" demesi gibi, ben de şöyle diyeceğim: Sosyolojinin neye yaradığı ve varlık nedeniyle ilgili soruyu bir fizikçiye, bir kimyagere, bir arkeoloğa veya hatta bir tarihçiye sorar mıydınız? İlginç biçimde sosyologların kendi varoluşlarının izah gerektirmesi gibi bir endişeleri varsa bunun nedeni onlardan hep ya diğerlerinden daha fazlası veya daha azı beklendiği içindir. Bir nedeni de en ölçüsüz taleplere cevap vermeye ve Weber'in ifadesiyle "devletin paralı ve ayrıcalıklı kâhini" olmak gibi imkânsız bir rolü üstlenmeye hevesli çok fazla "sosyolog" bulunmasıdır.

Sosyologdan, kâhin/peygamber gibi, gündelik varoluş içinde ortaya çıkan hayatın ve ölümün anlamı gibi meselelere kesin ve (görünüşte) sistemli cevaplar vermesi beklenir. Diğer yandan asıl üstlenmeye hakkı olduğu iş, yani her bilim insanı gibi, bilimsel biçimde, hiss-i müştereğin ve gazeteciliğin sorduğu sorularla arasına mesafe koyarak, ele aldığı meselelerde belli ve doğrulanabilir cevaplar sunma faaliyeti beklenmez ondan.

Bütün bunlardan sosyoloğun iktidarın hizmetindeki uzman rolüne bürünebileceği anlamı çıkarılmasın. Sosyolog, hedefler itibarıyla siyasetçinin yerine geçemez, geçmek istemez (mesela liselilerin %80'inin olgunluk sınavından geçmesi veya okula başlayan bütün çocukların okur-yazar olması gibi), fakat bir yanlış-tanımadan ötürü bu hedeflerin peşine düşen ve böylelikle de

4 Bourdieu burada Joyce'un *Dublinliler* kitabında, bir grup arkadaşın bir barda mezkur doktrini tartıştıkları meşhur pasaja atıf yapıyor.

yaklaştığına inandığı sonuçların tam aksi yönde yerlere varma tehlikesine maruz kalan herkese bu hedeflere varmanın iktisadi ve toplumsal şartlarını hatırlatır.[5] Sosyoloji artık siyasetçilere, en temel yasalarını bile bilmedikleri toplumsal evrenleri herkes adına yönetemeyeceklerini söyleyecek kadar kendinden emindir. Durkheim, herkesin bu konularda doğuştan bir idrake sahip olduğunu zannetmesinin, toplum biliminin önündeki en büyük engellerden biri olduğunu söylerdi... Siyasetçilerin, o son derece kısıtlı memurluk veya öğretmenlik tecrübelerine dayanarak sosyologlara eğitim ve bürokrasi sosyolojisi vermeye kalkmasına ne demeli!

Mutsuz öğrencileri ilk fırsatta beşeri bilimlerden daha az kalabalık olan bölümlere sevk etmeye hazır politikaları hiçbir şekilde tasvip etmiyorum ve bilakis sosyoloji çalışmalarının her yerde daha da geliştirilerek teşvik edilmesini temenni ediyorum: Öncelikle edebiyat ve beşeri bilimler fakültelerindeki sosyoloji bölümleri içinde ve sosyoloji bölümleri için, fakat bunun yanı sıra tamamlayıcı bir eğitim olarak fen, hukuk ve tıp fakültelerinde ve en yoğun olarak da siyaset bilimi fakültelerinde geliştirilmesini ve kalıcılaşmasını.[6]

Sosyolojik bakışın hâkimlere, doktorlara (bu ABD'de uzun yıllardır denenmektedir ve sonuçları incelenebilir), yüksek memurlara, öğretmenlere, gazetecilere ve böylelikle bütün hepsinin muhataplarına ve yandaşlarına neler kazandıracağını açıklamak zor değildir. Kimilerine bu, bir tür arz fazlası gibi görünse de, ben sosyologları hastaneler, yurtlar, hapishaneler, toplu konutlar, liseler, özel teşebbüsler (bu noktada alışıldıktan farklı olarak Japon tecrübesini hatırlamalı) gibi Goffman'ın "bütüncül kurumlar" şeklinde adlandırdığı her yerde görmeyi arzu ediyorum. Sosyologlar bütün bu karmaşık toplumsal evrenlerin işlevsizliklerini analiz edip gerilimlerini açığa çıkarabilir ve böylece bireyler ve gruplar için Sokratik bir ebe rolünü üstlenebilirler.

Bu dediklerimi korporatist bir emperyalizmin ifadesi olarak görmenin yerinde olacağını sanmıyorum. Sosyolojinin gelişmesi ve topluma dair bi-

5 1985 Fabius Hükümetinin sosyalist eğitim bakanı Jean-Pierre Chevènement'un 2000 yılı itibarıyla her yaş katmanından % 80'inin orta öğretimi tamamlayıp üniversiteye girebilmesi yönündeki siyasi hedefine atıftır.

6 Fransız devletinde ve önde gelen şirketlerde karar alıcı konumlara gelecek olanları yetiştiren iki elit lisansüstü okuluna (*Sciences-Po* ve *ENA*) atıf yapıyor. Bu okulların Fransız iktidar alanı içindeki konumlarına ve işleyişlerine dair kapsamlı bir analiz için bkz: Bourdieu, *Noblesse d'Etat*, 1989. Konuşmanın yapıldığı törende hazır bulunanların ve bakanlık memurlarının ekserisi bu iki okuldan mezundur.

limsel bilginin ilerlemesinin toplumun yararına olduğu inancındayım. Sosyoloji kendini bir tür "kamu hizmeti" olarak görmekle matuftur. Fakat bu, "toplum"un veya toplumun sözcülüğüne soyunanların ve daha kötüsü topluma hükmedenlerin acil taleplerine cevap vermekle mükellef olduğu anlamına gelmez.

Bilimsel bakımdan işe yaramaz ve mali bakımdan tamamen israf olan kamuoyu anketleri için sağ ve sol hükümetlerin harcadıkları meblağlar (sadece bir tanesi bile benim *Collège de France*'taki kürsümün yıllık bütçesinden yirmi kat daha büyüktür), hükümetlerin sosyal bilimden ne beklediğinin apaçık bir işaretidir: Toplumsal dünyanın hakikatinin bilgisi yerine, rasyonel bir demagojinin araçları. Sosyolojinin üzerine düşen ve yalnız onun yerine getirebileceği vazifelerden en gerekli olanı, bilimin sapkın kullanımları yoluyla vatandaşlara ve tüketicilere kurulan manevra ve manipülasyonları eleştirel bir bozguna uğratmaktır. Piyasanın dayatmalarına karşı tek özgürlük imkânını temsil eden devletin, bilhassa kültür, bilim ve edebiyat konularında hem uygulamalarını hem de hizmetlerini, pazarlama araştırmalarının, anketlerin, ölçümlerin ve nihayetinde ne kadar çok kişiyi kapsarsa o kadar güvenilir olduğu zannedilen her türlü kamuoyu yoklamasının tiranlığı emrine giderek daha da fazla veriyor olması kaygı vericidir. Görüyoruz ki sosyoloji, devlet desteğinin sağladığı iktisadi bağımsızlıktan her türlü iktidara karşı özerkliğine sahip çıkmak için faydalanabilirse, kendi hükmünü geçirmek veya meşrulaştırmak için gerçek veya sahte bilimi kendi emrine koşan her türlü iktidara karşı etkin biçimde muhalefet edebilecek bir eleştirel karşı-iktidar olabilir.

Son olarak, bu hitabımın etkililiği konusunda kendimi kandırmadığımı söylemeyi ihmal edersem düşünümsellik ilkesine uymamış olurum: Bunları dile getirmek zorunda olduğum bu ortamın törenselliğinin bana dayattığı törensel ton bile dile getirdiklerimi geçersiz kılma tehlikesi taşıyor. Fakat ümit etmek hiçbir zaman yasaklanamaz...

Fransızca aslından çeviren: Elyesa Koytak
(Dipnotlar Loïc Wacquant'ın İngilizce çevirisinden eklenmiştir.)

1993'te Bourdieu: Bilimsel Kutsamaya Dair Bir Vaka İncelemesi

LOÏC WACQUANT*

1993 yılı Bourdieu için bir tür dönüm noktasıydı. Bundan bir yıl önce, "kendi Flaubert'i"olan *Sanatın Kuralları*'nı yayımlamıştı. Bu kitapta Sartre'ın "Ailenin Budalası"ndaki meydan okumasına ([1971] 1981] dolaylı bir karşılık veriyordu aslında: Estetik bakışın icadına ve edebiyat kozmosunun billûrlaşmasına gebelik eden simgesel devrime dair tarihsel bir sosyoloji biçimini serdediyor ve otuz yıldır üzerinde çalıştığı, kendisi için esaslı bir kavram olan alan kavramını kendince ilk kez son derece kapsamlı bir biçimde ortaya koyuyordu (Bourdieu, [1992] 1996).[1] Bizim onun eserlerine analitik açıdan ilk kez rehberlik eden ve eserlerindeki temaları tasvir eden *An Invitation to Reflexive Sociology* ("Düşünümsel Sosyolojiye Davet") kitabımız yedi dilde (İngilizce aslı, Fransızca, İtalyanca, Hollandaca, Norveççe, Bulgarca, Katalanca – beş diğer dildeyse çeviri devam etmekteydi) basılmıştı ve bu durum dünyanın dört bir yanında onun sosyolojisine duyulan ilginin birden arttığına, Bourdieu sosyolojisinin etkisinin genişlediğine delaletti (Bourdieu ve Wacquant, 1992). Bourdieu'nün (1993a) yeni fikirlere kaynaklık edebilecek kimi yazılarının İngilizcede *The Field of Cultural Production* ("Kültürel Üre-

1 Nasıl ki *The Logic of Practice* ("Pratiğin Mantığı") Lévi-Strausçu yapısalcılığa dair hem bir saygı gösterisi hem de onun aşılmasıysa, basım aşamasına kadar "Yazarın Bakış Açısı" başlığını taşıyan ve böylelikle Sartre'ın beş ciltlik *magnum opus*'una olan karşıtlığını (edebiyat mikrokozmosu ile aileyi karşı karşıya getirmek suretiyle) apaçık ortaya koyan *Sanatın Kuralları* Bourdieu'nün Sartre'a ve onun (daha sonra psikanaliz ve Marksizmle harmanlanan) fenomenoloji tarzına verdiği cevaptı. Bourdieu'nün gözünde ([1980] 1990: özellikle, bkz. s. 1-3, 25-9), Sartre ve Lévi-Strauss bizatihi aşmaya çalıştığı o büyük çatışkının, yani öznelcilik ve nesnelcilik çatışkısının iki kutbunu kendilerinde saf bir biçimde cisimleştiriyordu.

tim Alanı") adıyla derlenmesi ve aynı zamanda, onun düşüncesini ABD'ye sunmak üzere, bundan birkaç yıl evvel Chicago'daki Psikososyal Çalışmalar Merkezi'nde (The Center of Psychosocial Studies) düzenlenen sempozyumu esas alarak hazırlanmış, farklı disiplinlerden makalelerin ilk kez bir araya getirildiği *Pierre Bourdieu: Critical Perspectives* (Calhoun, vd., 1993) ["Pierre Bourdieu: Eleştirel Perspektifler"] kitabının basılması, yukarıda bahsettiğimiz ilginin bir başka göstergesiydi ve sosyolojinin 'gezegen çapındaki ortodoksisi'nin (Bourdieu, [2004] 2008, s. 93) göbeğinde bulunan Amerikan kalesinin duvarlarının çatlamaya başladığını tasdik ediyordu.[2]

1993'ün kışında, Bourdieu'nün günümüz toplumunda çekilen toplumsal acının kaynakları ve biçimleri araştırmak üzere tasarlayıp yönettiği ekip projesi *The Weight of the World*'un (Bourdieu v.d., [1993] 1999) ["Dünyanın Ağırlığı"] basılmasıyla meyve verdi. Fransa'nın ikilileştirici sınıf yapısındaki gerilim noktalarından çekilip alınmış bir dizi perspektifsel bakıştan oluşan bu bin sayfalık abidevi yapıt hemen büyük bir ün kazanarak akademik okur çevresinin ötesine geçti. Basıldığı yılda 100.000 kopya satan bu kitap akademi, gazetecilik ve siyaset alanlarında iç içe geçen tartışmaları tetikledi ve teatral ve görsel uyarlamalara kaynaklık etti. Bourdieu'nün bu kitabı çıkarmaktaki maksadı metodolojik teamüllerin ve sosyolojik yazımın sınırlarını zorlamak ve böylece "faillerin varoluşlarının gündelik idaresinde başvurdukları stratejilerin neredeyse sonsuz sayıdaki incelikleri"ne dair "genetik ve türeyimsel bir idrak"e ulaşmaktı (Bourdieu, [1993] 1996: 910, 903). Fakat aynı zamanda kendi *sosyoanaliz* tarzındaki (Bourdieu, 1991a) Sokratesçi itkiyi örnek kabilinden ortaya koymak istiyordu. Yani derdi, sıradan insanların sıradan eylemlerine, düşüncelerine ve hislerine yaklaşırken başvurduğu ilkeli tevazuyu göstermekti; zira sıradan insanlara, kişisel akıbetlerinin toplumsal ilkesini anlamalarını sağlayacak araçları verebilecek bir 'toplumsal ebelik'in

2 *French Cultural Studies* dergisi de, hiç de tesadüfi olmayan bir şekilde, Bourdieu'nün (1993b) Sartre hakkındaki kişisel bir notuyla açılan özel bir sayı çıkarmıştı. Bourdieu'nün *The Sociology of Politics*'teki ("Siyasetin Sosyolojisi") temel metinlerinden yapılan bir derleme (Natalia Chmatko'nun editörlüğüyle) Rusçada çıkmış, hemen ardından Almancada bilim ve siyaset üzerine bir makaleler derlemesi ve Yunancada, alanlar üzerine bir başka derleme yayımlanmıştı. Bir sonraki yıl ise, New York'ta yaşayan sanatçı Hans Haacke ile neoliberal çağda sanat dünyası ve ekonomik iktidar arasındaki zorlu ilişkiye dair yapılmış diyalogları içeren bir kitap basılacaktı (Bourdieu ve Haacke, [1994] 1995). İki yıl önceyse, Bourdieu'nün James Coleman'la birlikte dünya sosyolojisinin geleceğine dair farklı görüşleri karşı karşıya getirmek amacıyla 1989'un nisan ayında Chicago Üniversitesi'nde düzenlemiş olduğu konferansı temel alan kitap *Social Theory for a Changing Society* (Bourdieu ve Coleman, 1991) ["Değişen Bir Dünya İçin Toplumsal Teori"] adıyla yayımlanmıştı.

alet edavatını üretmeye çalışıyordu.[3] Bununla bağlantılı olarak, Bourdieu medyadaki ve parti düzenlerindeki normal sansürü kısa devreye uğratmak istiyordu, çünkü toplumsal kozmosun hızla farklılaşması ve Keynesçi refah devletinin geri çekilmesiyle güç kazanan 'durum sefaleti' ile 'konum sefaleti' arasındaki etkileşimin doğurduğu bir dizi yeni meseleyi kamunun gözleri önüne sermek istiyordu. Muhafazakâr Başbakan Édouard Balladur'un kendi hükümetinin kabine üyelerine ülkenin nabzını tutmak üzere bu kitabı okuma tavsiyesinde bulunması, "Dünyanın Ağırlığı"nın yukarıda bahsettiğimiz hedefe ulaştığının açık bir göstergesiydi. Bourdieu'nün televizyonun en çok izlendiği zaman diliminin başı çeken *La Marche du siècle* adlı programa, o zamanın en popüler kamusal şahsiyeti olan, barınma hakları savunucusu *l'abbé Pierre* ile diyalog içinde, kendi teşhislerine sunmak üzere davet edilmesi bunun daha da açık bir göstergesiydi.[4] Harlanan bu yurttaşlık tartışmasını genişletip yaymak amacıyla, Bourdieu uzun zamandır benimsemiş olduğu, medya müdahalelerini sınırlı tutma politikasına son verdi ve gerek *Le Monde*, *Libération* ve *L'Express* gibi ulusal gazete ve dergilere gerekse *Télérama* (*TV-Guide*'nin Fransız muadili), *Actualités sociales hebdomadaires* (toplumsal hizmet işçileri ve benzer profesyoneller için çıkarılan bir bülten) gibi alışılmadık mecralara ve bir dizi Fransız ve yabancı kamusal radyo istasyonuna bu çalışmayı anlatmak üzere mülakatlar verdi.

1993, Bourdieu'nün Collège de France'ta devlet üzerine üç yıl boyunca verdiği derslerin (ki bu dersler ölümünün ardından basılmıştır: Bourdieu,

3 "Sosyolojiye görkemli bir şecere çıkaracak olsaydım, en temelde, ilk sosyoloğun Sokrates olduğunu söylerdim. Felsefeciler buna öfkelenirdi, çünkü onlara göre Sokrates felsefenin kurucu babasıdır. Fakat aslında Sokrates'in sorular sormak üzere sokağa çıkan, Atinalı bir generale cesaretin ne demek olduğunu sormaya kalkan, sofu bir adam olan Euthyphron'a sofuluğun ne demek olduğunu falan sormaya kalkan biri olduğu apaçık ortadaydı. Bir bakıma, ampirik araştırma yürütüyordu o… Benim bugünkü düşmanlarımın muadillerine, ya da en azından bilimin araçlarıyla kendilerine karşı savaştığım kimselere, yani Sofistlere karşı bıkıp usanmaksızın mücadele eden biriydi: Bunlar, bir yandan gerçekdışı bir dünyadan bahsedip o dünya gerçekmiş gibi yapan, etkileyici kelimelerle örtmek suretiyle gerçeğe erişmeyi imkânsız kılan kimselerdir" (Bourdieu, Bourdieu ve Chartier, 2010 içinde, s. 44).

4 Eşitsizliğe dair bilimsel bir yaklaşım ile etik bir yaklaşım arasında vuku bulacak kaçınılmaz bir çatışmanın izleyicilerin dikkatini dağıtabileceğinden endişelenen Bourdieu programa katılmayı epey gönülsüzce kabul etmişti. Buna rıza göstermesindeki tek sebep *L'abbé Pierre*'e hürmet eden yaşlı annesinin ondan programa katılmasını ricasıydı. Sosyolog ile başkeşiş arasındaki bariz uyumsuzluk ve Bourdieu'nün o televizyon ortamında bastıramadığı huzursuzluğu programın başlama şeklinden bile hissedilmektedir. Sunucu Jean-Marie Cavada onları şu görkemli ifadelerle tanıtmıştı izleyiciye: "İşte karşınızda, bu yüzyılın sonunun en önemli kişileri arasında yer alan iki kişi duruyor. Birbirlerinden farklılar ama yine de aynı alanı işliyorlar: insan ıstırabı alanını, yoksulluk alanını" (Freine, 1993).

2012) sonuçlarını sentezden geçirip içerimlerini çıkardığı yıldı aynı zamanda. Leviathan'ın etrafında ihtiyatla döne döne yirmi otuz yıl harcadıktan sonra, *The State Nobility*'nin ("Devlet Soyluluğu") yazarı (Bourdieu, [1989] 1998) bu meseleyi aynı anda birçok farklı açıdan, teorik, tarihsel ve ampirik açıdan dosdoğru ele almaya karar vermişti. "Bürokratik Alanın Doğuşu ve Yapısı"nı ('The Genesis and Structure of the Bureaucratic Field'" Bourdieu, [1993] 1994) meşru simgesel şiddetin tekelleştirildiği saha olarak tespit eden; "Devletin Temel Çiftdeğerliliği"ni ('The Fundamental Ambivalence of the State'"[1993] 1998) hem evrenseli teşvik etmenin, hem de evrenselin kültürel sermayenin sahiplerince gaspedilmesinin bir aracı olarak vurgulayan; ve ileri toplumlarda devletin 'Sol Eli'nin önem kaybedip 'Sağ Eli'nin önem kazanmasıyla siyasi otoritenin piyasa güçleri karşısında boyun eğmesinin sonuçlarının izini süren, birbiriyle bağlantılı bir dizi makale bu yeni büyük analitik cephenin işaretlerini vermişti (1992). Bu ders serisi ve buradan türeyen diğer yayınlar toplu olarak Bourdieu'nün düşünsel gündeminin demokratik ideallerin tarihsel tanımı ve uygulanması üzerine verilen mücadeleler sorunu doğrultusunda yeni bir yön kazanmasına yol açacak ve onu kamusal tartışmaya katılmak için yaptığı seferleri bir sonraki on yıl boyunca çoğaltıp derinleştirmeye yöneltecekti.[5]

Aynı hararetli yılın yaz ayları boyunca, Bourdieu *Actes de la recherche en sciences sociales*'in, yani bilimsel itina, epistemik düşünümsellik ve sosyopolitik alakalılığı bir araya getiren inatçı bir biçimde disiplin-aşırı bir sosyoloji mecrası olarak iş görmesi için 1975'te kurduğu ve o zamandan beri editörlüğünü üstlendiği derginin 100. sayısını hazırlıyordu – bu derginin Bourdieucüler açısından gördüğü işlev ile bir yüzyıl kadar önce *L'Année sociologique*'in Durkheimcılar açısından gördüğü işlev arasında büyük bir benzerlik vardır (Wacquant, 2005b). Yıllar boyunca Bourdieu'nün geliştirdiği çeşitli bilimsel üretim araçları içinde *Actes* dergisinin taşıdığı merkezi önem ne kadar vurgulansa azdır.[6] Teori ve yöntemin kaynaşmasına dayalı çeşitli ampirik

5 Wacquant, 2005a; özellikle bkz. s. 9-13

6 Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin [The Center for European Sociology] (1968'den beri çeşitli konfigürasyonlarla) ev sahipliği yaptığı araştırma ekiplerince desteklenen bu araçlar arasında şunlar yer alıyordu: Avangart yayınevi Minuit'den çıkan 'Le sens commun' serisi (1964'ten 1991'e kadar sürmüştü bu; 1992'den sonraysa Editions du Seuil'den 'Liber' serisi çıkmıştı) ve bir düzine dilde ve ülkede (1989'dan 1998'e kadar) gazete eki olarak yılda dört kez yayımlanan 'European review of books' *Liber* geldi. Bu mecra 1995'te Éditions Raisons d'agir'in kurulmasıyla genişledi. Bu yayınevi büyük bir sosyopolitik meseleyi yurttaşlık tartışmasına sunmak için yeni bir çerçeveye koyup süzüyor ve böylece ortaya ince ama vurucu

soruşturmaları beslemesinin yanı sıra, kendi analitik gündemini denemek, sınamak ve yeni sahalara taşıyıp ilerletmek, grafik tasarımlar ve (Çoklu Mütekabiliyet Analizi gibi) istatistik teknikleri[7] ile denemeler yapmak ve kıyaslamayı, tümevarımı kolaylaştırabilecek birbiriyle iç içe geçen konuların izini sürmek için kullandığı bir atölye işlevi görmüştür. Bu yolda yirmi beş yıla varmanın Bourdieu'nün gözünde özel bir anlamı vardı. Bu dergiyi çıkarmak için şahsen harcadığı zamanın ve enerjinin payı değildi tek söz konusu olan. Bir diğer etkense *Actes*'in "yalıtık araştırmacının tekil bir edimi olarak 'yaratım' şeklindeki edebi (ve son derece Paris'e özgü) vizyon"un[8] büyüsüne kapılmış Fransız düşünce çevresinin sınırlarını aşan kendi düşünsel girişiminin kolektif doğasını en iyi şekilde gözler önüne sermesiydi.[9] Carl Schorske'nin Gustav Mahler'in müzikal bestelerini harkete geçiren sosyolojik isyan hakkında, Robert Darnton'ın Fransız Devrimi'nde kitapların oynadığı katalizör rolü hakkında, William Labov'un okuma-yazma bilmezliği azaltmanın yolları hakkında, Eric Hobsbawm'un etnik çatışmanın kendine özgü mantıkları hakkında ve Amartya Sen'in ekonomik başarının vektörleri olarak ahlaki kodlar hakkındaki makalelerini ve Erving Goffman'ın 'karakterin içinden çıkan iletişim' hakkında kaleme almış olduğu, daha önce yayımlanmamış bir metnini içeren bu yıldönümü sayısı, gerek derginin enternasyonalist vizyonunu gerekse editörün Bachelard'ın *nesnenin inşası* buyruğuna kulak kesilen yeni bir toplumsal araştırmacılar kuşağının yenilikçi işlerini öne çıkarmaya yönelik bağlılığını bir kez daha ortaya koymuştu. Bourdieu'nün kendisi de ([1994] 1996) bu sembolik sayıya en güçlü makalelerinden birini, "The Family as Realized Category" ('Gerçekleşmiş Kategori Olarak Aile!') başlıklı makalesiyle katkıda bulunmuştu. Bourdieu bu makalesinde grup oluşumuna dair

sosyoloji şaheserleri çıkarıyordu (Bourdieu'nün *Televizyon Üzerine*, [1996] 1998, kitabı bu girişimi başlatmak için çıkarılmıştı). Buna ilaveten, neo-Bachelardçı bir epistemolojik hat tutturan uzmanlık gerektiren sosyal bilim monografileri basıyordu (mesela Bourdieu'nün *Science of Science and Reflexivity*'si ["Bilimin Bilimi ve Düşünümsellik"], [2001] 2004).

7 Lebaron'un gösterdiği gibi (2009), Bourdieu'nün toplumsal uzam, sınıf ve alanlara ilişkin teorilerindeki ilerlemelerde istatistiksel yenileştirmelerin esaslı bir yeri vardı ve bu ilerlemeler genelde *Actes* dergisinde tanıtılıp geliştiriliyordu.

8 Bourdieu, [2004] 2008, s.33.

9 Encrevé ve Lagrave (2003) Bourdieu'nün École des hautes études en sciences sociales'de (EHESS; Sosyal Bilimler Yüksek İncelemeler Okulu) yetiştirdiği, işbirliği yaptığı, yakından ve uzaktan bir şekilde etkilediği araştırmacıların "Bourdieu ile birlikte çalışma"nın nasıl bir şey olduğuna ilişkin tanıklıklarını içeren zengin bir derleme oluşturmuştur. Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin geçmişte ya da şu an üyesi olan Luc Boltanski, Robert Castel, Francine Muel-Dreyfus, Jean-Claude Passeron, Michel Pialoux, Monique de Saint-Martin ve Gisèle Sapiro'nun yazdığı bölümler yıllar içinde Bourdieu'nün etrafında oluşan hareketli sosyolojik *cogitamus*'a can veren saikleri ve gerilimleri anlamak bakımından bir hayli öğreticidir.

genel bir modelin temellerini ortaya koyar ve bunu yaparken de, simgesel iktidarın toplumsal uzamdaki tarihsel icrasına ve etkili sınıflandırmanın en üst kaynağı olarak kendi devlet teorisiyle gayet uyuşan bilişsel-ve-duygulanımsal kolektif inşa emeğine işaret eder.[10]

***

İşte tüm bunların ardından, Pierre Bourdieu'ye Fransa'nın en büyük bilim ödülünün, Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nin (CNRS) Altın Madalya'sının verildiği haberi geldi. 1954'te tasarlanan bu madalya her yıl "araştırmanın dinamizmine ve akislerine olağanüstü bir katkıda bulunmuş bir bilim şahsiyetine" verilmektedir. Bu duyuru Bourdieu'nün sosyolojisinin özgünlüğünü ve önemini doğrulamış ve onu net bir biçimde kendi meslektaşlarının üzerine çekmişti. CNRS'nin 15 Eylül 1993'te dolaşıma soktuğu resmi basın bülteninin bir kısmında şunlar denir:

> Collège de France'ta Profesör olan Pierre Bourdieu, felsefe, antropoloji ve sosyolojideki geniş bir kültüre dayalı teoriyi deneysel netlikle devamlı birleştirmek suretiyle Fransız sosyolojisini canlandırmıştır. Bu metodoloji onun analizlerinin alamet-i farikası olan bir bilimsel itinayla, sosyal bilimlerdeki bir dizi temel meseleyi ele almasını sağlamıştır. En önemli ve evrensel düzeyde en çok kabul gören katkıları toplumsal farkların yeniden üretiminde eğitimin ve kültürel sermayenin rolü ve öne çıkıp ayrılma göstergeleri olarak kültürel tüketimlerin işleyişleriyle ilgilidir. Bir CNRS laboratuvarı olan 'Centre de sociologie de l'éducation et de la culture'ün çerçevesi içinde, disiplinlerarasılığın sürekli olarak rehberlik ettiği son derece yenilikçi araştırma öğretimi tarzı sayesinde, Pierre Bourdieu bugün sosyoloji, tarih, antropoloji ve toplumsal-dilbilim alanlarında Fransız araştırmasının ün kazanmasını sağlayan birçok akademisyen yetiştirmiştir. Pierre Bourdieu çok sayıdaki makalenin ve birçoğu çeşitli dillere tercüme edilmiş otuz kadar kitabın yazarıdır. Bu kitaplardan "Varisler", "Ayrım" ve "Dünyanın Ağırlığı" gibi bazıları düşünce hayatında büyük hadiseler olmuş ve geniş çaplı okur kitlelerinin takdirini kazanmıştır.... Yorulmak bilmez bir orkestra şefi olan Bourdieu zamanla bir entelektüel girişimci

10 Wacquant, 2013.

> olup bir düşünce okulu kurmuştur. Her cephede yer alan, dünya çapında yaygın bir biçimde tanınan Bourdieu artık Avrupa geleneğinin büyük entelektüelleri mertebesine aittir.

Bu ödül Bourdieu için sıkıntı yaratmıştı. Zira Bourdieu, iki büyük dünya savaşı arasında büyüdüğü Bearn'in köylü toplumunun komünal değerleriyle yoğrulmuş, son derece anti-narsisistik bir kişiliği olan, gayet utangaç, müstesna bir adamdı.[11] Zirveye çıkmış olduğunda bile, benliği yüceltmeye ve skolastik aristokratizmi kutlamaya alışmış bir düşünce dünyasında kendini asla evinde hissetmemişti; ışıkların kendisine çevrilmesinden hiç ama hiç hoşlanmazdı; ve akademik gösterişten düpedüz tiksinirdi.[12]

Dahası, "akademi kurumuyla olan, isyan ve itaatten müteşekkil çelişkili ilişkisi"[13] Bourdieu'yü bu kurumun ayrımlar, payeler bahşetme meşruiyetini sorgulamaya yöneltmişti: Yüz yılı aşkın bir zamandır Fransa'nın önde gelen entelektüellerinin yetiştiği okul olan École normale supérieure'deki öğrencilik günlerinden beri, "mağrur ve hilebaz bir tür kötü ana olan kutsayıcı otoriteye duyulan köklü şüphe, kutsanmış hissetme olgusuyla bağlantılı kendinden eminliği en temelinden aşındırıyordu." O pek kutsal doktora tezi yükümlülüğüne boyun eğmeyi reddettiği 1960'ların ortalarından itibaren, "akademik şeylerin beyhudeliğinden kesinkes uzak durma" tavrından hiç ödün vermemişti.[14] 1981'de, ülkenin en üst düzey araştırma kurumu ola Collège de France'ta en nihayet seçildiği Sosyoloji Kürsüsü'nü geri çevirmeyi ciddi ciddi düşünmüştü, çünkü o açılış dersine özgü resmi tantanayı nasıl atlatabileceğini bilememişti. Bu mevkiyi ancak olayı, olayın kendi üzerine çevirmeyi ve "Ders Üzerine Bir Ders" vererek düşünümsel sosyolojiye dair performatif bir paradigmaya dönüştürmeyi akıl ettikten sonra kabul etmişti. Bu manidar derste, bizatihi ortaya koyduğu 'kutsama ayini'nin toplumsal

11 Bourdieu, [2002] 2008, [2004] 2008, s. 84-94.

12 Bu özellikler Pierre Carles'in (2001) Bourdieu'nün çalışmaları hakkındaki *Sociology is a Martial Art* ("Sosyoloji Bir Dövüş Sporudur") başlıklı belgesel filminin kimi kısımlarında açıkça ortaya çıkar. Madalya ödülünün verilmesinden birkaç gün önce ulusal radyo istasyonu France Inter'e verdiği mülakatta ihtiyatlı bir dille sarf ettiği sözler bunun bir doğrulamasıdır: "Bana madalya verileceği söylendiğinde çok memnun oldum, fakat hemen ardından törenin yaratacağı sıkıntıyı düşünmeye başladım… Evet, tören olmadan madalyayı alabilseydim çok daha mutlu olurdum doğrusu. Ama işler böyle yürüyor; yol açtığınız toplumsal yükümlülüklerin olmazsa olmaz bir parçası bu."

13 Bourdieu [2004] 2008, s. 128.

14 Bourdieu [2004] 2008, s. 71.

kaynaklarını tahlil edecek ve buradaki simgesel keyfiliği vurgulayacaktı.[15]

Ne var ki CNRS duyurusunun teşkil ettiği güçlük kişisel bir psikoloji sorunu olmayı aşıyordu. Ödüller, armağanlar, unvanlar, kupalar, bağışlar, onurlandırmalar, bilimsel bir mahiyet taşısalar bile, Bourdieu'yü sıkıntıya sokuyordu. Çünkü, kültürel üretime ilişkin yaptığı sosyolojiye bakarak anlaşılabileceği gibi, tüm bunlar kurumların failleri gizemli kılmasını ve kendilerini kalıcılaştırmasını sağlayan 'kolektif biçimde kendi kendini aldatma'yı körükleyen 'simgesel mallar ekonomisi'nin birer parçasıdır.[16] Bunlar, tanımanın yanlış-tanımayı doğurmasına ve tahakküm ilişkilerinin hayranlık ve muhabbet ilişkilerine çevrilmesine aracılık eden toplumsal simya sembolleridir; ayrıca, manevi ve zamane güçler arasındaki gerilim düğümlerini hem imler hem de hasıraltı ederler – Bourdieu'nün Gustave Flaubert'in "şerefler şerefsizlik getirir" lafını zikretmeyi pek sevmesinin sebebi işte budur.[17] Hayatı boyunca yaptığı çalışmaların merkezine yerleştirdiği simgesel iktidara dair en üstün teoriyi kuran Bourdieu, kurumların kişileri, şeyleri ya da edimleri *kutsallaştırmasını sağlayan*, yani, Durkheim'ın[18] *Dinsel Hayatın Temel Biçimleri*'ndeki parlak tanımıyla, onları "dünyevi olandan ayırıp yukarısına çıkaran" kamusal biçimler ve formalitelerin gerçek bir tehlike teşkil ettiğinin farkındaydı: Kurumlar bu suretle 'mertebesi yükseltilmiş' olanları kolektif beklentiler, nizami yükümlülükler ve örgütsel bağlardan oluşan bir ağın içinde sarıp sarmalar ve bu tür ağlar onları nötr hale getirmese de felce uğratabilir ve böylelikle ikon kırıcı kuvvetlerini köreltebilir.[19]

Öte yandan, Bourdieu'nün 1993'te ödülü kabul etmeye meyletmesinin üç sebebi vardı. Birincisi, tüm akademik ayrımlar arasında, Fransız akademik

15 Bourdieu, 1982. Buna rağmen tören bir ara neredeyse bir felaketle son bulacak gibi olmuştu: Bourdieu dersin ortalarında kendisinin gözünde "psikolojik bir çözüm" olan şeyin "simgesel düzene yönelik bir kafa tutma edimine, icra edilen ayinin keyfiliği karşısında sessizlik talep eden kurumun haysiyetini tahkir etmeye denk düştüğü"nü (Bourdieu, [2004 2008: 109-10) fark ettiği zaman, kâğıtlarını toplayıp "ustalar meclisi"ni terk etmesine ramak kalmıştı. Dersin kapalı devre televizyonda gösterildiği kabul salonundaydım ve bu ânı capcanlı hatırlıyorum: Bourdieu saatini yokladı, beti benzi attı. Sahneden çıkıp gidecekmiş gibiydi. Organizasyonun öncesinde, aylar boyunca uykusuzluk çekmişti ve dersi vereceği günün öğlesinde öyle heyecanlı ve şaşkındı ki Collège'e giderken Paris'in sokaklarında "yolunu kaybetmiş"ti.

16 Bourdieu, [1994] 1998, 6. Bölüm.

17 Bourdieu, 1993a, s. 154.

18 Durkheim [1912] 1995.

19 Bourdieu ([1984] 1988: xxii-xvi, 105-12) *Homo Academicus*'ta üniversite alanındaki "kutsanmış heretikler"in jenerik kurumsal konumlanışını ve özgül stratejik açmazlarını uzun uzadıya tartışır.

dünyasına ilişkin ampirik analizlerine istinaden kıymet verdiği nadir ödüllerden biriydi bu. Bundan tam on yıl önce yayımlanan *Homo Academicus*'ta üniversite alanının yapısının istatistiksel inşasına dair yaptığı tartışmada[20] Institut de France'a üyeliğin ve CNRS'in Altın Madalya'sının, bürokratik türden akademik sermayenin aksine, *özgül biçimde düşünsel sermayeye* tanıklık eden "bilimsel prestije dair iki [sağlam] kurumsallaşmış gösterge" oluşturduğunu, zira bunların ilkinin "bilimsel başarılar kadar etik-siyasi yatkınlıkları kutsadığı"nı ve ikincisinin ise "gayet istisnai" olduğunu ve dolayısıyla güvenilir bir gösterge olamayacak kadar nadiren verildiğini (1968 anketine göre tüm Parisli akademisyenler arasında bu ödülü almış olanların oranı yalnızca %1.2'ydi)[21] belirtir.


François Kourilsky
Directeur Général
du Centre National de la Recherche Scientifique

a le plaisir de vous inviter
à la cérémonie au cours de laquelle

François Fillon
Ministre de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche

remettra
la Médaille d'Or du CNRS 1993
à
Pierre Bourdieu

en présence d'Edouard Brézin
Président du Conseil d'Administration du CNRS

le Mardi 7 Décembre 1993 à 17h30 au CNRS

R.S.V.P.
Cette invitation
sera demandée à l'entrée

CNRS
3, rue Michel Ange
75794 - Paris cedex 16

Ödül töreni davetiyesi

20 Bourdieu [1984] 1988, s. 33.
21 Bourdieu, [1984] 1988, s. 68.

İkincisi, madalyanın esas olarak, dünyevi otoriteden olan bağımsızlığı su götürmez olan özelleşmiş soruşturma sahalarında iş yapan, içinde beş Nobel ödülü sahibinin (ve iki Fields madalyası sahibinin) yer aldığı doğa bilimcilerine bahşedilmiş olmasının Bourdieu'nün gözündeki önemi büyüktü; zira Bourdieu'nün bilimlerin epistemolojik birliğine dair ilkeli ve pratik bir bağlılığı vardı.[22] 1993 itibariyle, CNRS altın madalyacıları arasında on iki fizikçi (bunların içinde dört Nobel ödülü sahibi vardı), on bir yaşambilimci (biyoloji, bağışıklıkbilimi, fizyoloji ve genetik; aralarında bir Nobel galibi de vardı), altı kimyacı (bunların arasından biri de Nobel kazanmıştı), üç matematikçi ve altı sosyal bilimler ve beşeri bilimler öğrencisi yer alıyordu: coğrafyacı Raoul Blanchard (1960), antropolog Claude Lévi-Strauss (1967), arkeolog André Leroi-Gourhan (1973), tarihçiler Jean-Pierre Vernant (1984) ve Jacques LeGoff (1991) ve Bourdieu'nün danışmanı (ve Foucault'nun hocası) olan felsefeci Georges Canguilhem (1987). Üçüncüsü ve en belirleyici olanı, tüm bu listenin ortaya koyduğu üzere, Bourdieu *bu payeyi alan ilk sosyolog* olacaktı ve böylece kendi çekingenliğini aşmak amacıyla, bu madalyayı kişisel bir nişandan kolektif bir armağana dönüştürebilirdi.

***

Bourdieu'nün ödül törenindeki konuşmasının merkezi temasını ve itkisini belirleyen şey işte buydu: antropologluğa dönmüş *normalien* bir felsefeci olarak üst düzey kadrosunu reddettikten sonra, 1960'ların ortalarında gönülden benimsediği o "parya disipline", yani sosyolojiye bilimsel dayanaklarını vermek.[23] *The Craft of Sociology*'nin ("Sosyoloji Zanaati") yazarı ışıkları böylece kendi bireysel işlerinden zanaatin kolektif başarılarına çevirmişti; zira hem kendi kişisel endişesini köreltmek hem de bilimin kendisinin içinde var olan, 'bilim ile toplumsal saygıdeğerlik arasındaki türden çatışkı'dan doğan gerilimi gevşetmek istiyordu.[24] Bu tavır onun *araştırmaya esas olarak kolektif bir*

22 Bkz. Bourdieu, 1991b, [2001] 2004. Fizik alanında Nobel ödülü kazanan Pierre-Gilles de Gennes (1991; 1980'de CNRS Altın Madalyası) ve Claude Cohen-Tannoudji (1997; 1996'da CNRS Altın Madalyası) 1951 ila 1954 sırasında Bourdieu'nün École normale supérieure'deki (ENS; Yüksek Öğrenim Okulu) öğrenci arkadaşlarıydı (De Gennes ile aynı devredendi, Cohen-Tannoudji ise okula Bourdieu'nün okuldaki üçüncü senesinde girmişti) ve aynı zamanda Collège de France'da iş arkadaşlığı yapmışlardı. Bourdieu ([2001] 2004: 43-44) *Science of Science and Reflexivity*'de birbirlerinin zıt toplumsal ve bilimsel seyirlerinin ilkesini ana hatlarıyla ortaya koyar.

23 Bourdieu, [1987] 1994: 5-8, 20-1, [1997] 2000, s. 33-43.

24 Bourdieu [1984] 1988, s. 87.

faaliyet gözüyle bakışını da sadakatle ifade ediyordu. Bu faaliyetin esas öznesi bir birey olarak akademisyenin kendisi değil, *külliyen* bilimsel alandı; bir başka deyişle, bu alanı karşılıklı teşvikler ve iç içe geçen kontrol çabalarıyla doğru önermeler üretmeyi hedefleyen bir agonistik etkileşimler uzamı şeklinde oluşturan dinamik bir nesnel konumlar ve öznel konum-alışlar ağıydı:

> Bilimci, kişi haline gelmiş bilimsel alandır ve bilimcinin bilişsel yapıları ile alanın yapıları arasında bir eşmantık bulunur; ve bundan dolayı, bilimcinin bilişsel yapıları alana kazınmış beklentilere mütemadiyen uydurulur… Her bilimsel edim, tıpkı her pratik gibi, iki tarihin buluşmasının ürünüdür; bir yandan yatkınlıklar biçiminde cisimleşmiş tarihin, diğer yandansa, gerek alanın kendi yapısında gerekse (araçlar gibi) teknik nesnelerde, yayınlarda vb. nesnelleşmiş tarihin.[25]

Aralarında Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin gözü korkmuş üyelerinin de bulunduğu, iki yüz kadar memurun ve resmi kıyafetlerle teşrif etmiş davetli misafirin tıklım tıkış doldurduğu süslü bir amfitiyatroda gerçekleşen ödül töreni, (ünlü yönetmen Jacques Brissot'nun BETA SP formatında özel olarak bu organizasyon için çektiği) Bourdieu'nün düşünsel personasına dair kaleydoskopik bir portre sunan kısa bir filmle başlamıştı.[26] Ekrana yansıyan kliplerde Bourdieu kâh Amsterdam Üniversitesi'nde devlet üzerine resmi bir ders verirken, kâh, *l'Ábbé Pierre* ile yaptığı 'zirve toplantısı' sırasında kendisiyle mülakat yaparken gösterilen haber sunucusu Jean-Marie Cavada ve gençliğinde Bourdieu'nün seminerine girdiğini itiraf eden günlük sol gazete *Libération*'un baş editörü olan Serge July gibi, düşünsel üretiminin standartlarını eğip büken[27] 'gazeteci-felsefeciler'e çıkışırken görülüyordu. Uluslararası Yazarlar Meclisi'nin kuruluş toplantısında Salman Rushdie, Toni Morrison ve Susan Sontag'la sohbet ederken ve ulusal radyoda "Dünyanın Ağırlığı"nın yurttaşlık bakımından taşıdığı ehemmiyet hakkında bir mülakat verirken

25 Bourdieu, [2001] 2004, s. 41, 35.
26 Brissot, 1993.
27 Bourdieu ([1984] 1988: 256-70) ve Pinto (2007), Fransa'nın düşünce alanında felsefenin ve "felsefi gazetecilik"in taşıdığı merkeziliğin kurumsal köklerini ve zararlı etkilerini tahlil eder. Bourdieu (1997) "Duke Pasaportu" gibi nefis bir ironik başlık attığı yazısında bunun ulus-aşırı sonuçlarından birini, Fransız edebi-felsefi teorinin İngilizce konuşulan üniversitelerce yüksek hacimle ithal edilmesini ve buralarda kazandığı uzun ömürlü toplumsal başarıyı tahlil eder.

resmediliyordu.[28] Bu kısa filmde Bourdieu'nun iki doktora öğrencisi onun danışmanlık yapma tarzı hakkında görüş bildiriyordu – proaktif *Doktorvater* rolüne bürünürken bile "kendisini babaları olarak görmelerine izin vermeyi" reddettiğini söyleyerek şakalaşıyorlardı. Beş dakikadan oluşan, seyirci için kısa olan, ama Bourdieu için hiç şüphesiz bitmek bilmeyen bu filmde "Ayrım"ın yazarını ülkeler, toplumsal ve kültürel soruşturma sahaları ve bilgi ve eylem âlemleri arasındaki sınırları aşarken kısa bir anlığına görürüz.

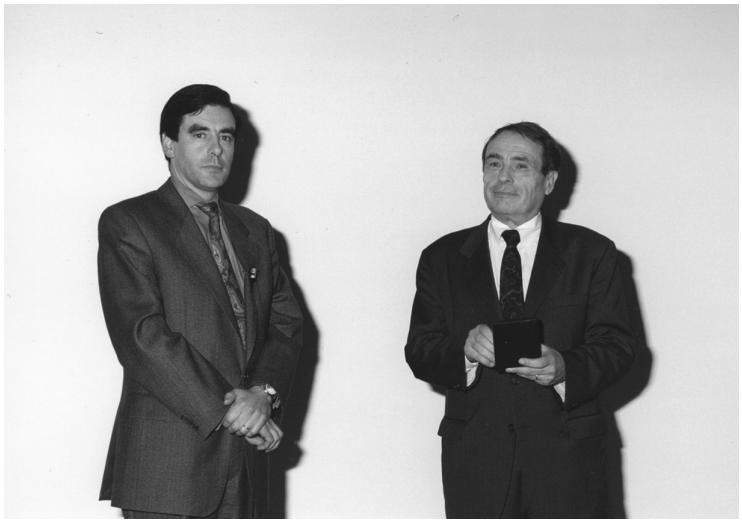
Filmin gösterilmesinin ardından Bourdieu ödülünü genç Araştırma Bakanı François Fillon'un – Fillon on beş yıl sonra Nicolas Sarkozy'nin Başbakanı olacaktı– elinden almak ve konuşmasını yapmak üzere sahneye çağrılmıştı. (CNRS'nin başkanınca temsil edilen) akademik alanın, (Fillon'un şahsında cisimleşen) siyasi-bürokratik alanın ve (ülkenin ana medyasından gelen muhabirlerin mevcudiyeti vasıtasıyla) gazetecilik alanının[29] canlı bir kesişimi olan bu tören, Bourdieu'ye sosyoloji girişiminin bilimsel niteliğini yeniden ortaya koyabileceği ve akademik mikrokozmosun özerkliğini ödün vermeksizin müdafaa etme çağırısında bulunabileceği son derece etkili bir platform sağlamıştı.

Bu tören ona disiplinin epistemik itibarını kuvvetlendirecek ve disiplinin kendisinin zamane güçlerden bağımsızlığını kazanmasını sağlayacak bir kaldıraç olarak sosyolojinin sosyolojisinin olmazsa olmaz olduğunu bir kez daha vurgulamak için bir vesile de sunmuştu.[30] Sosyolojiye övgüler düzen bir konuşma yapmak Bourdieu'nün "aklın Reelpolitiği" kavrayışını ete

28 Bir dizi Cezayirli yazarın öldürülmesinin ve en nihayetinde 1993'ün temmuz ayında Tahar Djaout'un bir komando suikastine kurban gitmesinin ardından, Bourdieu'nün sansüre dikkat çekmeye ve dünyanın dört bir yanında zulüm gören yazarlara maddi destek vermeye vakfedilmiş uluslararası bir örgüt kurma çağrısı üzerine altmış kadar entelektüel seferber olmuştu (önce bir 'mülteci şehirler' ağı oluşturulmuştu ve Bourdieu daha sonra bu ağ için Avrupa Meclisi'nin huzurunda tanıklıkta bulunmuştu). Uluslararası Yazarlar Meclisi böylelikle 1993'ün eylül ayında kurulmuştu (2004'te ise dağıldı). Bu meclisin yönetim kurulunda Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Édouard Glissant, Salman Rushdie ve Christian Salmon bulunuyordu. Sırasıyla, Salman Rushdie, Wole Soyinka ve Russell Banks bu kurulun başkanlığını başarılı bir biçimde yürüttü. Beş dilde basılan *Autodafe* başlıklı bir dergi çıkardılar ve bilhassa Cezayir, Bosna ve Filistin sorunları etrafında etkinlik gösterdiler. Bu örgütün amaçlarına dair özet bir izahat için, bkz. Bourdieu (1994).

29 Konu hakkındaki diğer gazete metinlerine bakacak olursak, *Le Monde* Bourdieu (1993c) ile madalya ödülü hakkında yapılmış bir sayfalık mülakat yayımlamış, Bourdieu'nun bu yüzyıl için *Ansiklopedistler* modelini esas alan kolektif bir entelektüel icat etme" çağrısına odaklanmıştı; komünist günlük gazete *L'Humanité* ise "Sevilmeyen bir bilim" başlıklı konuşmadan tam sayfalık bir kısım basmıştı. Bourdieu ([1996] 2005), siyaset alanı, gazetecilik alanı ve sosyal bilimler alanı arasındaki karmaşık ilişkiye dair kapsamlı bir analizdir.

30 Bourdieu, 1982, [1984] 1988, 1991b, [1997] 2000, [2001] 2004.



Araştırma Bakanı François Fillon (solda) ve madalya sahibi Pierre Bourdieu (sağda). © CNRS Phototheque/Nicole TIGET.

kemiğe büründürmüştü: Bu anlayışa göre bilim Kantçı bir transandantal değildir; bilakis, yeterli fon bulma, genç akademikler için yeteri sayıda iş sağlama ve medyanın tecavüzlerinden ve siyasi baskılardan kolektif biçimde korunmakla başlamak üzere, kendi ideallerini telkin edip gerçekleştirmek için gerekli kurumsal şartları sağlamak için mücadele ederek ilerleyen, *süregelen bir tarihsel icattır.*[31]

Bu kamusal formalitenin kendisine duygusal açıdan epey bir maliyeti olduğu için, Bourdieu akademi gemisini sarsmaya ve yatırımın karşılığını hemen almak için bastırmaya kararlıydı. Ve böylece, *horresco referens*, kendisinin etkisini kısmaya ve akademik yeniden üretimin araçları üzerindeki dar kafalı tekellerini muhafaza etmeye kararlı kapı bekçileri tarafından Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'ne ve École des hautes études en sciences sociales'e uzun zaman boyunca ve sistematik biçimde alınmamış öğrencilerine ve kendisiyle işbirliği içinde çalışanlara adil bir şekilde yer ayrılmasına yönelik açık bir çağrı yaparak toplumsal bir barbarlık işlemekte hiç tereddüt etmedi.[32] Ve "Sağ ve Sol hükümetler", Collège de France'ın bütçesinden çok "bilimsel açıdan fayda-

31 Sintomer ([2006] 2011) Bourdieu'nün eserlerinde ve düşünsel eylemciliğinde 'evrenselin korporatizmi' ile 'aklın Realpolitiği" diyalektiğine dair kışkırtıcı bir tartışma sınar.

32 Madalya töreni sırasında, Avrupa Sosyoloji Merkezi'nde eğitim almış hiçbir genç araştırmacı epey yıl boyunca CNRS'ye kabul edilmemiş durumdaydı. Ödülün verilmesinin ardından, kapılar Bourdieu'nün en iyi talebelerine peyderpey açıldı.

sız ve finansal açıdan harap edici anketlere" para harcadığı için resmen fırça çekti.[33] Bu gözüpek hücum neşeyle alkışlayan akademisyenler ve çalışanlar kesimini coşturdu, ama ilk sıraya dizilmiş bilim ve siyaset kodamanlarını şaşkına çevirdi. Bu şaşkınlık öyle bir hal almıştı ki, normalde kendi halinde uysal bir adam olan Fillon protokolden ayrılmak ve uygun adab-ı muaşereti yeniden sağlamak için gergin bir çaba sergileyerek, Bourdieu'nün sosyal bilimin "rasyonel bir demagogluk aracı" olarak istismar edildiği şeklindeki ithamına cevap vermek üzere yeniden kürsüye gelmek zorunda hissetmişti kendini.

Siyasi iktidarın ve medya iktidarının en üst temsilcilerini karşısında bulan Bourdieu, sosyal bilimin gerek siyasete gerekse medyaya bilinçli bir mesafe koyması ve yine her ikisine karşı daima tetikte olması gerektiği görüşünü yeniden anlatabilmek için akla karayı seçti. İpucunu Max Weber'den[34] alarak, toplum peygamberi rolü ile teknokratik uzman rolü arasındaki zorlama ve sahte ikiliği reddetti. Ne var ki sosyolojinin yurttaşlık misyonunun kapsamını değersizleştirip daraltmadı: Tam aksine, toplumsal dönüşüm olasılıklarını, toplumsal dönüşüme giden patikaları aydınlatmakla yükümlü "eleştirel bir karşı kuvvet olarak" ve "bireyler ve gruplar için Sokrates'in ebe rolünü oynamaya" muktedir bir "kamu hizmeti" olarak sosyolojinin gelişmesi gerektiğini ileri sürdü.[35] Bir başka deyişle, kişilerin ve kolektivitelerin kendilerine yeniden sahip olmaları için gerekli olan makul gereçleri oluşturması ve geleneksel olarak felsefenin peşinden gittiği işi böylece somut bir biçimde gerçekleştirmesi gerekiyordu sosyolojinin.[36]

***

Bourdieu'nün CNRS'in verdiği Altın Madalya için yaptığı kabul konuşması ve kendisini kuşatan mağara sessizliğini sinirle pul pul kazırcasına, durak-

33 Bourdieu, 2013, s. 12.
34 Weber, [1918] 2004.
35 Bourdieu, 2013, s. 12.
36 "Sosyoloji bizi hürriyet yanılsamasından, daha doğrusu, yanıltıcı özgürlüklere duyulan yanlış inançtan kurtararak özgürleştirir. Özgürlük verili bir şey değil, bir fetihtir ve bu kolektif bir fetihtir. Ve insanların küçük bir narsisistik libido adına, gerçeklikleri olgunlaşmamış bir şekilde inkâr etmekten teşvik alarak, yeniden kendine mâl etme çalışması pahasına, kendilerini özgür özneler olarak hakiki bir şekilde –en azından biraz daha fazla– oluşturmalarına olanak tanıyabilecek araçlardan mahrum bırakabilmesine teessüf ediyorum (Bourdieu, [1987] 1994: 15-16). Bu tema "Dünyanın Ağırlığı" açısından esaslı bir önem taşır (örneğin, bkz. Bourdieu v.d., [1993] 1998: 627-9) ve en özlü şekilde, Bourdieu'nün Cezayirli etnolog ve şair Mouloud Mammeri'ye dair derin düşüncelerle dolu methiyesinde ifade bulur.

saya duraksaya yaptığı konuşma için düzenlenen tören, sosyolojinin tarihi ve sosyolojisi için üç açıdan önem taşımaktadır. Birincisi, bunlar Pierre Bourdieu'nün *bilim, otorite ve iktidardan oluşan çapraşık ağı* şahsen nasıl tecrübe ettiğini, ona düşünümsel bir şekilde nasıl baktığını ve pratik açıdan bu ağ içinde nasıl *yol bulmaya çalıştığını* göstermektedir. Sosyoloji disiplinine şekil veren bir şahsiyetin bilgi siyasetini somut olarak nasıl kullandığını zemin seviyesinden görebilmemizi sağlar ve bilimsel kutsamanın varoluşsal hal-i pür melaline ve kurumsal tuzaklarına dair müstesna bir vaka incelemesi sunar.[37] İkincisi, 1993'ü *Bourdieu'nün düşünsel evriminde çok önemli bir yıl* kılar.



Konuşmasını yaparken Bourdieu. © CNRS Photothéque/Nicole TIGET.

Teorik çerçevesini takviye edip "Ayrım" ve *Sanatın Kuralları*'yla doruk noktasına çıkan araştırma gündemini tamamladıktan sonra Bourdieu aynı yıl, devletin Janus yüzlü işleyişlerini, grup oluşumunun simyasındaki muammayı ve simgesel iktidar hakkındaki kendi teorisini yepyeni bir boyuta taşıyacak demokrati siyasetin o tamamlanmamış vaadini öne çıkaran yeni bir soruşturmalar safhasına geçmişti.[38] Fransa'nın en üst düzey bilim ödü-

37 Bu zaman dilimi Bourdieu'nün toplumsal dünyayla olan, hem sarih hem de zahmetli bir nitelik taşıyan çatallanmış ilişkisini de ortaya koyar. Bourdieu'nün toplumsal dünyaya sosyolojik bir gözle nüfuz etmesi bu ilişki hem mümkün hem de sıkıntılı hale getirmişti.

38 Özellikle bkz. Bourdieu, [1997] 2000, 5. ve 6. bölümler.

nünün kendisine verilmesi Bourdieu'ye s*ociologue maudit* kıyafetini bir daha üzerinden hiç çıkarmamak üzere giymek ve Sosyoloji Şehri'nin önderliğini ve müdafaasını tamamen üstlenmek için gerekli kendinden eminlik duygusunu vermişti.[39] Kamusal tartışmada dobra dobra söz almaya ve sınıflandırma mücadelelerine ilişkin modelini kullanıp bu mücadelelere *uygulamalı bir düşünümsel sosyoloji* meselesi olarak bunlara doğrudan müdahalede bulunmaya itecek kadar sağlam bir bilimsel temel de sağlamıştı[40] – bilindiği gibi, daha önceden, siyasi itkilerini bütünüyle bilimsel çalışmasına yönelterek yüceltiyordu; Cezayir hakkındaki ilk çalışmalarında bu formülü oluşturduktan beri bu yoldan pek ayrılmamıştı (Wacquant, 2004, 2005a: 11-13).

Gelgelelim, eğer 1993 Bourdieu'nün şahsi seyrinde bir dönüm noktası ve bilimsel yolculuğunda bir mihenk taşıysa, bu Altın Madalya'nın sosyal bilim tarihi açısından taşıdığı önemi tam kavrayabilmek için bunun tam bir yüzyıl öncesine gitmek icap eder. 3 Mart 1893'te Sorbonne'da, Émile Durkheim adındaki genç bir *normalien* ([1893] 1997), yeni bir disiplinin kendini ortaya koyduğunu ve toplum ve tarih incelemelerine dair o zamana kadar hüküm süren edebi ve felsefi yaklaşımlara üstün olduğunu iddia etmeye başladığını haber veren *De la division du travail social* ("Toplumsal İşbölümü") başlıklı cesur bir tezi savunmuştu. Bu savunmaya hemen "bir olay" gözüyle bakılmıştı ve söz konusu çalışma (sınav komitesinin resmi raporuna göre [alıntılayan Fournier, 2007: 188]) sosyoloji adındaki "yeni bir yapının kurucu taşını" sunuyordu. Fakat bundan sadece yirmi yıl sonra, Birinci Dünya Savaşı felaketiyle Durkheimcıların büyük kısmı yok olmuş, bu yapı dümdüz olmuş ve ulusal enkazın ortasında onların mirasını kurtarmak için mücadele etmek üzere yalnızca Marcel Mauss kalmıştı ortada. İki dünya savaşı arasındaki yıllara gelindiğindeyse, Durkheim'a –Marx'ın, Lessing'in Spinoza hakkındaki acımasız ifadesini yeniden kullanmasını hatırlatırcasına– "ölü bir köpek" diye bakılıyordu ve felsefe üstünlüğünü süratle yeniden ortaya koydu, üç H, yani Hegel, Husserl ve Heidegger yükselişe geçti ve yirminci yüzyılın ortalarına gelindiğinde Sartrecı fenomenolojinin dizginsiz hâkimiyetine giden yolun taşları döşenmişti.[41]

39 Bourdieu yıllar boyunca, kendi sosyolojik vizyonunu asla anlatamayacağı ve teorilerinin içerimlerini asla doğru düzgün ortaya koyamayacağı kaygısının verdiği ağırlıkla çalışmıştı: "Uzun bir zaman boyunca toplumsal başarıya hiç ama hiç aldırış etmeden yaşayabilecek kadar talihliydim. Hatırlıyorum da, nadiren birbiriyle ilişkilendirilmiş teorik ve teknik yetileri ve niyetleri birleştirmeye uğraşırken, epey bir zaman boyunca hep yanlış anlaşılmamın ve hiç bilinmeyecek olmamın olası ve normal olduğunu sık sık düşünmüştüm.

40 Bourdieu, [1998] 1999, [2000] 2003.

41 Descombes, 1979.

Yapısalcı dalganın "öznesiz bir felsefeye" dayalı bir toplum bilimini hedef alan Durkheimcı projeyi diriltmesi ve genç felsefeci Bourdieu'yü sosyoloji kıyısına taşıması içinse bir yirmi yıl daha geçecekti.[42] Bourdieu 1993'te bu altın madalyayı almak suretiyle, Durkheim'ın uzun zamandır gözden ırak tutulmasına kesin bir son verdi ve sosyolojiyi içinde ortaya çıktığı ülkenin bilimsel doruğuna çıkararak ona hak ettiği itibarını iade etti.

İngilizceden çeviren: *Erkal Ünal*

Kaynakça

Bourdieu, P., ([1980]1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P., (1982), *Leçon sur la leçon*, Paris: Minuit. ("A lecture on the lecture diye çevrildi. Bourdieu P, *In other Words* içinde, Cambridge: Polity Press, gözden geçirilmiş baskı 1994, s. 178–98).

Bourdieu, P., ([1984]1988), *Homo Academicus*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P., ([1987]1994), *In other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press, gözden geçirilmiş baskı.

Bourdieu, P., ([1989]1998), *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P., (1991a), *Introduction à la socioanalyse, Actes de la recherche en sciences sociales* 90 (Aralık), s. 3-5.

Bourdieu, P., (1991b), "The peculiar history of scientific reason", *Sociological Forum*, 6 (1), s. 3-26.

Bourdieu, P., (1992), "La main gauche et la main droite de l'État", *Lignes, Revue trimestrielle: arts-littérature-philosophie-politique* 15 (Mart), s. 36-44. (*Acts of Resistance* içinde yeniden basıldı, Bourdieu, [1998]1999)

Bourdieu, P., ([1992]1996), *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Cambridge: Polity Press. (*Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. Necmettin Kamil Sevil, İstanbul: Yapı Kredi, 2006, 2. Basım.)

Bourdieu, P., (1993a), *The Field of Cultural Production*, New York: Columbia University Press.

Bourdieu, P., (1993b), "A propos de Sartre", *French Cultural Studies* 4 (Ekim), s. 209-11.

Bourdieu, P., (1993c), "Il faudrait réinventer une sorte d'intellectuel collectif sur le modèle des Encyclopédistes", Franck Nouchi ile mülakat, *Le Monde*, 7 Aralık.

Bourdieu, P., ([1993]1994), "Rethinking the State: On the genesis and structure of the bureaucratic field", *Sociological Theory* 12 (1), s. 1-19.

Bourdieu, P., ([1993]1996), "Understanding", *Theory, Culture, & Society* 13(2), s. 13-37.

42 Bourdieu ve Passeron, 1967.

Bourdieu, P., ([1993]1998), "On the fundamental ambivalence of the State", *Polygraph* 10: s. 21-32.
Bourdieu, P., (1994), "Un Parlement des écrivains pour quoi faire?", *Libération*, 3 Kasım.
Bourdieu, P., ([1994]1996), "The family as realized category.",*Theory, Culture & Society* 13(3), s. 19-26. (Kısaltılmış versiyonu *Practical Reasons* içinde yeniden basıldı, [1994]1998. Cambridge: Polity Press, s. 64-74).
Bourdieu, P., ([1994]1998), *Practical Reasons: On the Theory of Action*, Cambridge: Polity Press. (*Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Hil, 2006, 2. basım.)
Bourdieu, P., ([1996]1998), *On Television and Journalism,* Cambridge: Polity Press (*Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi, 2000).
Bourdieu, P., ([1996]2005), "The political field, the field of the social sciences, and the journalistic field", Benson R ve Neveu E (haz.), *Bourdieu and the Journalistic Field* içinde. Cambridge: Polity Press, s. 29-47.
Bourdieu, P., (1997), "Passport to Duke", *Metaphilosophy* 28(4), s. 449-55.
Bourdieu, P., ([1997]2000), *Pascalian Meditations*, Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P., ([1998]1999), *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, Londra: Pluto Press.
Bourdieu, P., ([1998]2004), "The odyssey of reappropriation", *Ethnography* 5(4), s. 617–21.
Bourdieu, P., ([2000]2003), *Firing Back: Against the Tyranny of the Market 2*, New York: New Press.
Bourdieu, P., ([2001]2004), *Science of Science and Reflexivity*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Bourdieu, P., ([2002]2008), *The Bachelors' Ball: The Crisis of Peasant Society in Béarn*, Chicago, IL: University of Chicago Press. (*Bekârlar Balosu*, çev. Çağrı Eroğlu, Ankara: Dost, 2010).
Bourdieu, P., ([2004]2008), *Sketch for a Self-Analysis*, Chicago, IL: University of Chicago Press. (*Bir Oto-Analiz İçin Taslak*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Bağlam, 2012).
Bourdieu, P., (2012), *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris: Seuil and Raisons d'agir Éditions, ("The Invention of the State" diye basılacak. Cambridge: Polity Press).
Bourdieu, P., (2013), "In praise of sociology", *Sociology* 47(1), s. 7-14.
Bourdieu, P., ve Chartier R (2010), *Le Sociologue et l'historien*, Paris: La Dispute.
Bourdieu, P., ve Coleman JS (haz.) (1991), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder, CO: West- view.
Bourdieu, P., ve Haacke H ([1994]1995), *Free Exchange*. Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P., ve Passeron J-C (1967), "Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without subject", *Social Research* 34(1), s. 162-212.
Bourdieu, P., ve Wacquant L (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago, IL: University of Chicago Press; Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P., v.d. ([1993]1999), *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*, Cambridge: Polity Press.

Brissot J (1993), *Portrait de Pierre Bourdieu*, Paris: CNRS Images/Femis (Beta SP formatında çekildi).

Calhoun CJ, LiPuma E ve Postone M (haz.) (1993), *Pierre Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Carles P (2001), *La Sociologie est un sport de combat*, Montpellier: CP Productions. (*Sociology is a Martial Art*: bkz. 2007 tarihli genişletilmiş Fransızca DVD'deki gözden geçirilmiş İngilizce versiyon).

Descombes V (1979), *Le Même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933–1978*). Paris: Minuit.

Durkheim É ([1893]1997), *The Division of Labor in Society*, çev. Halls WD. New York: Free.

Press (*Toplumsal İşbölümü*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul: Cem, 2006).

Durkheim É ([1912]1995), *The Elementary Forms of Religious Life*, Çev. Fields KE. New York: Free Press. (*Bir Oto-Analiz İçin Taslak*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Bağlam, 2012).

Encrevé P ve Lagrave, RM. (haz.) (2003), *Travailler avec Bourdieu*, Paris: Flammarion/Champs. Fournier M (2007) *Émile Durkheim, 1858-1917*, Paris: Fayard.

Freine S (1993), "Souffrances d'en France. Entretiens sur la situation sociale en France avec l'Abbé Pierre et Pierre Bourdieu", *La Marche du siècle*, France3, 14 Avril. (VHS Video formatıyla, France3 Diffusion, süre: 1 s 28 dk).

Lebaron, F. (2009), "How Bourdieu 'quantified' Bourdieu: The geometric modelling of data",

Robson, K. ve Sanders C (haz.) *Quantifying Theory: Pierre Bourdieu* içinde, Berlin: Springer, s. 11-29.

Pinto, L. (2007), *La Vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*, Paris: Seuil.

Sartre, J-P. ([1971]1981), *The Family Idiot: Gustave Flaubert, 1821-1857*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

Sintomer, Y. ([2006]2011), "La critique intellectuelle entre corporatisme de l'universel et espace public", Müller H-P ve Sintomer Y (haz.) *Pierre Bourdieu, Théorie et pratique, perspectives franco-allemandes* içinde. Paris: La Découverte, s. 207-22. ("Intellectual critique and the public sphere" başlıklı metnin bir parçası olarak çevrildi. Susen S veTurner BS (haz.) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* içinde. Londra: Anthem Press, s. 329-46.

Wacquant, L. (2004), "Following Pierre Bourdieu into the field", E*thnography* 5(4), s. 387-414.

Wacquant, L. (haz.) (2005a), *Pierre Bourdieu and Democratic Politics: The Mystery of Ministry*, Cambridge: Polity Press.

Wacquant, L. (2005b), "A sociological workshop in action: Actes de la recherche en sciences sociales", Kritzman LD (haz.) *The Columbia History of Twentieth-century French Thought* içinde. New York: Columbia University Press, s. 683-85.

Wacquant, L. (2013), "Symbolic power and group-making: On Bourdieu's reframing of class", *Journal of Classical Sociology* 13(2), baskıda.

Weber, M. ([1918]2004), *The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation*. Indianapolis, IN: Hackett.

Amerikan Sosyoloğu Olarak Pierre Bourdieu

BARIŞ BÜYÜKOKUTAN

Fransız düşün insanlarıyla Amerika arasında özel bir tarihsel ilişkiden bahsedilebilir. Bir yandan, ondokuzuncu yüzyıldan beri Amerika, benzersiz bir fikir ve benzersiz bir mekân olarak –zaman zaman ütopya, zaman zaman da distopya şeklinde– Fransız entelektüelleri için büyüleyici yeni bir ufuk teşkil etti. Öte yandan, Amerika'nın görece özgüvensiz düşün dünyasında bu "seçkin" Fransızların isimleri, zikredene meşruiyet sağlayan birer mantraya dönüştü. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında siyasi ve ekonomik güç dengesinin merkezi Avrupa'dan Amerika'ya kayınca Amerika'nın onay damgası, Fransa'da da bir miktar geçerlilik kazandı. Sonuçta Tocqueville'ler ve Derrida'lar Amerika'yı, Amerika da Tocqueville'ler ve Derrida'ları devleştirir oldu.

Pierre Bourdieu'yü bu *americanisant* Fransızlar zincirinin şimdilik son ve biraz özel bir halkası olarak düşünmeyi öneriyorum. Bourdieu bu zincire dahil, zira Amerikan pragmatizmini ve simgesel etkileşimciliği ciddiye alarak dikkatini çektiği Amerikan sosyoloji dünyasının şu an itibariyle en çok atıf yaptığı iki-üç isimden biri. Bourdieu bu zincirin *özel* bir halkası çünkü Paris-New York (ya da Chicago ya da Los Angeles) hattının çoğu yolcusundan farklı olarak Bourdieu'nün entelektüel gelişiminde Amerikan deneyimi *en az iki kere* rol oynadı ve böylece bu rol oldukça dönüştürücü oldu. Dolayısıyla, Bourdieu'yü besleyen düşünsel damarlar arasında, onu klasik Fransız cumhuriyetçiliğinin bir savunucusu olarak gösteren yaygın kanının gizlediği bir "Transatlantik damar"a dikkat çekmek istiyorum. 1990'larda

Bourdieu'nün önceliklerinin yapıdan tarihe, yeniden üretimden değişim ve dönüşüme, *habitus* kavramından alan (*champ*/*field*) kavramına kaymasında bu damarın da etkisi olduğunu düşünüyorum. Bu kaymanın sonucunda Amerikan sosyolojisindeki Bourdieu imgesi de son on yılda değişti: Bourdieu artık etnograflar ve istatistik meraklılarından çok tarihsel sosyologların "malı" olma yolunda.

Türkiye sosyolojisinde Bourdieucü çerçevenin ileride oynayabileceği rolü tasarlarken bu karmaşık süreçlerden ders almak gerekir diye düşünüyorum. Amerikan sosyolojisinin yeni Bourdieu'sü, Amerika bağlamına ve Amerikan akademyasının yaygın düşünce kalıplarına uygun olarak, etkin bir muhalefetin varolabilme ihtimalini iktidarın çoklu doğasının üstüne inşa ediyor – iktidar ilke ve kaynaklarının birbirlerine karşı kullanılabileceği fikri, direnişin başarılı olabilmesinin temel sebebi olarak karşımıza çıkıyor. Türkiye'de iktidarın benzer şekil ve derecede çoklu olup olmadığı; olsa bile muhtelif iktidar odaklarının birbirlerine karşı kullanılabilip kullanılamayacağı ise gayet tartışmalı konular.

* * *

Bourdieu'nün Fransa'daki yükselişi, Deweyci pragmatizm ve onun sosyolojik izdüşümü olan simgesel etkileşimcilik hesaba katılmadan anlaşılamaz. İsminin ilk duyulduğu 1960'larda Bourdieu'nün temel kuramsal sorunu, Fransız düşün dünyasına egemen olan yapısalcı antropolojiyi ekonomizm tuzağına düşmeden aşmaktı. Bu sorunun mükemmel bir çözümünü sağlayan *habitus* kavramının oluşumunda Bourdieu'nün en çok yararlandığı kuramsal kaynak simgesel etkileşimciler, özellikle de Aaron Cicourel ve Erving Goffman oldu. Bourdieu'nün bu ikiliyle girdiği uzun diyaloğun başlangıcı Amerikan toplumsal bilimlerindeki ampirist damarı, yani "Chicago ekolü"nü keşfiyle aynı zamana rastlar. Chicago ve etkileşimcilik Bourdieu'nün Amerikan sosyolojisine savaş sonrası dönemde egemen olan muhafazar işlevselciliği göz ardı edebilmesini sağlarken bir yandan da kuram ile kanıt arasındaki ilişkiyi kanıt lehine yeniden gözden geçirmesinde etkili olmuş olabilir.

Ancak 1980'ler ve 1990'ların Amerika'sında Bourdieu yeniden keşfedilirken bu erken ilişkilerin üstü örtülmek zorundaydı. Amerikan toplumsal bilimlerini sil baştan kurma iddiasındaki yeni akademik sol için Bourdieu'nün önemi kurgusal bir "kıta toplumsal kuramı" içindeki yeriydi. Başka bir ifa-

deyle, Bourdieu'yü yeni kuşak için çekici yapan şey, Talcott Parsons ve Robert Merton'dan ziyade Karl Marx ve Michel Foucault'ya benzeme olasılığıydı. Buna uygun olarak Bourdieu de habitus kavramının oluşumunu anlattığı yazılarında (örn. Bourdieu 1985) yakın Amerikan değil uzak Avrupalı kaynakları –özellikle Erwin Panofsky'yi– öne çıkardı.

Yine de Amerikan sosyolojisiyle girdiği erken ilişkiler resme dahil oldu: Etkileşimcilik ve Chicago ekolünün sözü edilmese de bu iki kaynaktan süzülen ampirizm hâlâ köşebaşlarını tutmakta olan eski kuşak için Bourdieu'yü "kabul edilebilir Avrupalı" statüsüne soktu. Eski ve yeni kuşakların farklı sebeplerle kutsadığı Bourdieu böylece ilk dalga Amerikalılaşmasını Fransızlaşma olarak yaşadı.

* * *

Bourdieu'nün Amerikan sosyolojisiyle ilişkisi, 1980'lerin sonlarında Chicago ve Berkeley'deki uzun konaklama devreleriyle yeni bir evreye girdi. Özellikle 1987'deki Chicago atölyesi alışık olduğundan çok farklı bir deneyimdi: Büyük usta kendisinden çok düşük statülü, ancak kaybetmeyi ya da yabancılaştırmayı göze alamayacağı bir grup –Chicago Üniversitesi lisansüstü sosyoloji öğrencileri– tarafından acımasızca eleştirilmişti. Sorun habitus kavramının bu yeni kuşak nezdinde uğradığı başarısızlıktı: Aile ve okulda edinilen eğilimleri depolayıp yeni durumlarda yeniden kullanıma sokan bir mekanizma olarak habitus, yapı/faillik sorununda beklentileri karşılamıyor, failliği bir yapı olarak kavramsallaştırarak –kimilerine göre– faillik olmaktan çıkarıyordu. Sonuç olarak Bourdieu'nün habitus odaklı şaheserler[1] ile edindiği ün bir yönüyle dezavantaja dönüşüyordu.

Bourdieu, yazılarıyla ve olgunlaşan network bağlantılarıyla Amerikan sosyolojisinde kanon statüsüne ulaşmak üzereyken karşısına dikilen bu ciddi sorunu, kavramsal çerçevesinin içerisinde yaptığı bir operasyonla çözdü. O yıllara dek habitus ve kültürel sermaye kavramlarının gölgesinde kalan alan kavramını merkeze alarak dinamik bir yaklaşım kurdu. Her bir alan içerisinde habitus ve sermayenin belirleyici rolünü devam ettirirken alanların birbirleriyle ilişkilerinde belirsizliğin altını çizdi. Alanların doğal olarak değil, öngörülmesi zor çeşitli toplumsal grupların açık uçlu mücadeleleri so-

1 Örn. Bourdieu 1977, 1984.

nucu doğduğunu ve şekillendiğini hatırlattı. Bu tezler doğrultusunda yazdığı alan tarihleri,[2] eğitim, sanat ve kurumlar sosyolojilerinde ikinci bir Bourdieucü dalgayı getirdi. Bu dalga, kültür sosyolojisinin Paul DiMaggio, Richard Peterson ve Harrison White gibi isimlerin elinde yeniden canlandığı döneme yetişti ve böylece etkisi ilk dalgaya göre daha az bariz ama daha kalıcı oldu.

* * *

İkinci dalganın nihai sonucunu gözlemek için çok erken olsa da son on yıldaki bazı gelişmeler fikir verebilir. 2004-2007 arasında California-Berkeley, Michigan-Ann Arbor, New School ve Yale kampüslerinde yapılan geniş katılımlı konferanslar Bourdieucü kavramsal çerçeveyi tarihsel sosyolojide merkezi bir konuma oturttu. Aynı dönemde *Annual Review of Sociology*'de çıkan kapsamlı bir değerlendirme[3] habitus odaklı bir yaklaşımdan alan odaklı bir yaklaşıma geçişi belgeler ve onaylarken tarihsel yöntemi de örtük bir şekilde öne çıkardı. 2005 Yale konferansının tebliğleri uzun bir gecikmeyle de olsa Duke University Press tarafından yayımlandı.[4] Amerikan Sosyoloji Derneği'nin karşılaştırmalı ve tarihsel sosyoloji kitaplarına verdiği Barrington Moore Ödülü'ne 2008'de Bourdieucü bir çalışma[5] layık görüldü; 2010 ve 2013'te de Bourdieucü yaklaşımla yazılmış eserler mansiyon aldı.

Amerikan tarihsel sosyolojisinin kuramsal çalışmaya uzak, ampirist duruşunu bilenler için bu durum şaşırtıcı olmalı – herhangi bir kuramsal yönelimin bu alanda ağırlık kazanmasının önünde ciddi kurumsal ve ideolojik engeller var. Ancak tarihsel yöntemin Amerikan sosyolojisindeki geçmişine daha dikkatli bir bakış bu muammayı çabukça gideriyor: Tarihsel sosyolojinin 1990'ların ortalarından beri içinde bulunduğu kimlik bunalımını aşmak için kullandığı bulmaca odaklı (*puzzle-oriented*) yaklaşımın siyaseten tarafsız tavrı, sosyolojiye siyasi angajmanlarının etkisiyle bulaşanları uzun süredir tatmin etmiyor. Bourdieucü çerçeveye dayalı bir yaklaşım, yukarıda anılan yazılarda, özellikle de Yale konferansı tebliğlerinde,[6] ciddi bir alternatif olarak ortaya çıkıyor. Bu yeni tarihsel sosyolojide, alan-habitus-sermaye üçlüsü bilindik hipotezlere istisna teşkil eden durumları açıklayarak kuram-

2 Bourdieu 1988, 1996, 2005
3 Sallaz ve Zavisca 2007.
4 Gorski 2013.
5 Steinmetz 2007.
6 Örn. Calhoun 2013; Eyal 2013; Swartz 2013.

ların yeniden inşasına katkıda bulunmak için değil, siyaseten önem arz eden alanları enine boyuna irdeleyerek siyasetin yeniden tahayyülüne katkıda bulunmak için kullanılıyor.

Bu yaklaşımın –başarılı olması durumunda– Amerikan sosyolojisinin tümünü etkileyeceği açık. Bu şekilde yeniden formüle edilen bir tarihsel sosyoloji, etnografik çalışmaları da dönüştürüp içine alarak istatistik temelli yarı-pozitivizmin hegemonyasına daha etkili bir şekilde karşı koyabilir.

* * *

Türkiye sosyolojisinde Boğaziçi, ODTÜ ve Koç gibi üniversitelerde yoğunlaşan ve 1980'lerden beri çeşitli sebeplerle –örn. küreselleşme politikaları, özel üniversitelerin artan sayısı– genişleyen bir Anglofon kesim var. Bu kesim A.B.D. ve İngiltere'den farklı olarak çoğunlukla tarihsel yöntem dahil niteliksel yaklaşımları benimsiyor. Bu durumda Bourdieucü tarihsel sosyolojinin bu topraklardaki geleceği Amerika'dakinden daha da parlak olmalı. Bu nedenle bu yazıyı bir uyarıyla bitirme ihtiyacı duyuyorum: "Amerikan Bourdieu'sü" Türkiye'yi anlamak için çok da uygun bir araç olmayabilir.

Alan kavramını merkeze alan tarihsel anlatıların en belirgin özelliği, eşitsizlik yaratan hiyerarşilerin sayısını çoğaltmaları. Örneğin, sanatın özerkleşmesinin öyküsü, Bourdieu okurlarının karşısına ekonomik ve siyasi sermaye türlerine karşıt bir sanatsal sermayenin icadı ve özerkleşmesinin, dolayısıyla da ekonomik ve siyasi eşitsizliklerden bağımsız ve yer yer o eşitsizlikleri törpüleyen sanatsal eşitsizliklerin oluşumunun öyküsü olarak çıkıyor.[7] Aynı şekilde, toplumsal bilimlerin öyküsü de sosyolog, antropolog ve siyaset bilimcilerin kendi hiyerarşilerini kendi seçtikleri ilkeler çerçevesinde –yani ekonomik ve siyasi saikleri dışlayarak– oluşturmasının öyküsü oluyor.[8]

Devletin analizinde de durum böyle. Devleti tekil bir örgüt değil çeşitli sermaye tiplerinin rekabetçi mücadelesinin geniş ve dağınık sahnesi olarak kurgulayan Bourdieucü görüşe göre modern devletlerin sol ve sağ elleri çelişik amaçlara hizmet edebiliyor.[9] Toplumsal dayanışmayı ve özerk sanat ve bilimi destekleyen sol eli, sanatsal ve bilimsel sermaye sahipleriyle bir araya getirecek bir koalisyonun inşasından daha makul bir projeyi tahayyül etmek –bu durumda– hayli zor.

7 Bourdieu 1996.
8 Bourdieu 2004; Heilbron 1995.
9 Bourdieu 1998.

Bu ve benzeri projelerin başarı şansının yüksek olduğu yerler gerçekten de var. Bunların arasında iktidarı bile isteye bölmeyi hedefleyen federal yapısıyla A.B.D. başı çekiyor. Arkansas Valisi okullarda ırk ayrımını sürdürmeye çalışırken Little Rock'a ordu sevk edip siyah öğrencileri yeni okullarında korumaya alan başkanı, Cumhuriyetçi Eisenhower bile olsa, desteklememek mümkün mü? Aynı şekilde, eşcinsel evlilik federal hükümetçe yasaklanırken eşcinsel çiftlere nikâh cüzdanı verilmesini onaylayan Iowa ve Massachusetts valilerine, konuyu insan hakları meselesi değil eyalet hakları meselesi olarak sundukları için kızabilir miyiz?

Sorun şu ki bu reçetenin işlemeyeceği yerler var ve bunlardan biri de 2013 Türkiyesi. TÜBA'ya atama yapma prosedürü DSİ'ye atama yapma prosedürüyle üç aşağı beş yukarı aynıyken devletin ayrı bir sol elinden bahsedilebilir mi? Yerel yönetimler ancak merkezi yönetimin izin verdiği yetkilere sahipken birini öbürüne karşı seferber edebilme umudu ne kadar anlamlı? Türkiye'de devlet gerçekten de yekpare bir bütün olmayı başarıyorsa; her türlü mücadele devlet ve karşıtları ekseninde verilir olmuşsa ne olacak? Bu durumda sanatsal ve bilimsel hiyerarşilerin devlet hiyerarşilerinin ters yüz edilmiş haline düşmemesi mümkün mü? Hangi özerklik, neyin özerkliği?

İçinde bulunduğumuz durumun Türkiye şartlarında bile istisnai olduğu bir gerçek. Ancak devlet-toplum ilişkilerinin tek boyutlu bir merkez-çevre çekişmesi olarak tasvirinin, tüm eksiklerine rağmen bugün dahi çok kişiye çekici geldiğini hatırlamak lazım. Zira AKP iktidarı, eksiksiz uyguladığı merkeziyetçi politikaların birçoğunu kendisi icat etmedi. Söylemlerinde karşı çıktığı Kemalizm'i pratikte mükemmelleştirdi. Bu film onyıllardır oynuyor.

Bunları Bourdieucü analizin Türkiye bağlamında her durumda yanıltıcı olacağı iddiasıyla yazmadım. Habitus-alan-sermaye çerçevesinin burada da yararlı olabileceğine inanıyorum. Ama bu çerçevenin bir demontaj-remontaj sürecinden geçmesi gerekiyor. Bu sürecin başarıyla tamamlanması için şu soruların yanıtlanmasını zorunlu buluyorum: Alan özerkliğinin Bourdieu'nün tanımladığı şekliyle kuramsal olarak bile imkânsız olduğu bir yerde habitus ve sermaye nasıl işler, nasıl etkileşir? Aynı durumda alanlar arasındaki ilişkiler nasıl şekillenir? Alan özerkliği başka hangi yollardan tanımlanabilir? Alanlar yerine "ortam"lardan (*scene* ya da *milieu*) bahsederek bu sorunlar ne kadar aşılabilir? Bu soruları yanıtlayabildiğimiz ölçüde şuralı ya da buralı Bourdieu ile değil *Bourdieu ile* muhatap olacağız.

Kendi adıma o günü iple çekiyorum.

Kaynakça

Bourdieu, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre, 1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre, 1985, "The Genesis of the Concepts of Habitus and Field", *Sociocriticism* 2(2), s. 11-24.

Bourdieu, Pierre, 1988, *Homo Academicus*. Cambridge, Birleşik Krallık: Polity Press.

Bourdieu, Pierre, 1996, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, 1998, *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, New York: New Press.

Bourdieu, Pierre, 2004, *Science of Science and Reflexivity*, Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre, 2005, *The Social Structures of the Economy*, Cambridge, Birleşik Krallık: Polity.

Calhoun, Craig, 2013, "For the Social History of the Present: Bourdieu as Historical Sociologist", *Bourdieu and Historical Analysis* (der. P. Gorski) içinde, s. 36-66.

Eyal, Gil, 2013, "Spaces Between Fields", *Bourdieu and Historical Analysis* (der. P. Gorski) içinde, s. 158-182.

Gorski, Philip S. (der.) 2013, *Bourdieu and Historical Analysis*. Durham: Duke University Press.

Heilbron, Johan, 1995, *The Rise of Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sallaz, Jeffrey J., ve Jane Zavisca, 2007, "Bourdieu in American Sociology: 1980-2004", *Annual Review of Sociology* 33, s. 21-41.

Steinmetz, George, 2007, *The Devil's Handwriting: Precolonial Ethnography and the German Colonial State in Qingdao, Samoa, and Southwest Africa*. Chicago: University of Chicago Press.

Swartz, David, 2013, "Metaprinciples for Sociological Research in a Bourdieusian Perspective", *Bourdieu and Historical Analysis* (der. P. Gorski) içinde, s. 19-35.

Charles Tilly ve Pierre Bourdieu

MUSTAFA EMİRBAYER

Charles Tilly ve Pierre Bourdieu: İnsan onları karşılaştırmaktan kendini alıkoyamıyor doğrusu. Birbirinden hemen hemen bir yıl arayla dünyaya gelmiş, orta halli ailelerin elinde ve kültürel incelik ve gelişkinlikten büyük ölçüde yoksun koşullarda yetişmiş; akademik açıdan yetenekli ve başarılı, (esasen aldıkları burslar ve devlet destekleri sayesinde) kendi ülkelerinin en itibarlı eğitim kurumlarında çeşitli dereceler kazanmış; akademik yaşamın faillerinin kurumlanmalarına ve kendilerine atfettikleri ehemmiyete karşı daha genç yaşlardan itibaren edinilmiş, daha sonra yapacakları çalışmalara ve elbette iş arkadaşları ve öğrencileriyle kuracakları ilişkilere, kuruma yönelik genel yaklaşımlarına damgasını vuracak sağlıklı bir şüphecilik; akademik özelleşmenin doğurduğu baskıları umursamaz ve kendilerini belirli disiplinlerin ve alt disiplinlerin sınırları içinde hapsetmeye gönülsüz; düşünme tarzlarında yaratıcı ve hatta heterodoks, ama toplumsal araştırma teşebbüsüne her zaman son derece bağlı; gerek teorik gerekse esasa dayalı olsun, kendi zanaatlerinin tüm boyutları bakımından örnek gösterilmeye değer icracılar olmaları ve kendileriyle aynı çağda yaşayan başarılı kişilerin çoğunu şaşkınlığa düşürecek kadar verimli olmaları: İşte tüm bunlara dayanarak bu iki toplum düşünürünün yirminci yüzyılın sonlarının en önde gelen sosyologları oldukları iddia edilebilir. Bu makalede, onların sosyolojik yaklaşımları arasında bulunan birçok dikkate değer benzerliği ve hemen göze çarpmayan, fakat önemi asla göz ardı edilemeyecek farkları ele alacağım. Son olarak, bu

tür karşılaştırmaları aklımda tutarak, Tilly'nin çalışmalarının bütünü hakkında kimi tespitlerde bulunmaya çalışacağım.[1]

I

Gerek Tilly gerekse Bourdieu düşünsel olgunluklarına 1950'lerde varmıştı. En azından Amerikan sosyolojisinde –ve aynı zamanda kayda değer ölçüde Fransa'da– teoricilik ile ampirizm arasındaki karşıtlığın tecessümleri olan Talcott Parsons, Robert Merton ve Paul Lazarsfeld'ten müteşekkil (Merton buradaki ara halkaydı), Bourdieu'nün daha sonra "Capitol üçlüsü" diye adlandıracağı kesimin hâkimiyetindeki bir zamandı bu.[2] Ta uzaklardaki Fransa'da bulunan Bourdieu bu kişilerin etkisine karşı bilinçli bir biçimde mesafe almaya çalıştı; coğrafi açıdan uzakta olmanın nimetlerinden nasiplenemeyen Tilly ise Harvard Üniversitesi'ndeyken Parsons'ın kendi tez komitesinde görev almasını istememişti.[3] İkisi de hayatları boyunca soyut teorileştirmeye uzak durdu. Öte yandan, kendi zamanlarında hâkim olan pozitivist eğilimlerden de kaçındılar. Her ikisi de somut tarihsel süreçleri mercek altına alan derin incelemeler yaptı. Siyasi tahakküm ve mücadelenin özgül hallerini odak alan incelemelerdi bunlar ve tüm bunları yaparken, Bourdieu'nün daha sonra belirteceği gibi (Bourdieu 2007 [2004], s. 103), "sabır gerektiren, meşakkatli ampirik çalışmaya hiç tepeden bakmamış"lardı. Cezayir'in verdiği bağımsızlık savaşının ortasında yaptığı ilk araştırmalarında, mesela *Algeria 1960*'ta (1979 [1963]) derlenen araştırmalarında, Bourdieu "teorik bir model inşa etmek için ne kadar ilgi ve özen gerekiyorsa, bir çizelge çıkarmaya ya da mülakat yapmaya da aynı ilgi ve özeni göstermişti" (Bourdieu 2007 [2004], s. 103); Tilly ise ilk büyük çalışması olan *The Vendée*'yi (Tilly 1964) hazırlamak için arşivlerde uzun dokuz sene geçirdi.[4] (İşin ironik tarafı şu ki bu eserin dört ana bölümü – [Güney Anjou] topluluğu içindeki toplumsal ilişkilerin dört sistemi, esas itibariyle siyasi, ekonomik,

1 Tilly kendi ailevi kökenleri ve çocukluğundan şurada kısaca bahsetmişti: Tilly (1985) ve Stave (1998). Bourdieu ise bu konuları şurada uzun uzadıya tartışmıştır: (2007 [2004]).

2 Bourdieu (1991a, s. 378). Yirminci yüzyıl ortası Amerikan sosyolojisine dair, ayrıca bkz. Calhoun ve VanAntwerpen (2007).

3 Tilly bir keresinde, bu satırların yazarına, Parsons'ın verdiği lisansüstü derslerini almaya özen gösterdiğini söylemişti. Bunu yaparken insanın kendi düşmanını tanıması gerektiği ilkesine dayanıyordu herhalde.

4 Tilly elbette ki kelimenin tam anlamıyla dokuz senesini "arşivlerde" geçirmemişti. SSRC (Social Science Research Council/"Sosyal Bilim Araştırma Konseyi") Tez Bursu alarak Fransa'da bir yıl bulunmuştu. "Uzun dokuz sene" ifadesi kelimenin dar anlamıyla mecazidir.

dinsel sistemler ve ilişkilenme sistemleri hakkındaki bölümler– Parsons'ın AGIL şemasıyla yakın bir benzerlik gösterecekti [Tilly 1964, s. 82].)

Tilly'nin de Bourdieu'nün de en başından beri son derece tarihsel –daha doğrusu, tarihselci– bir duyarlılığı oldu (Steinmetz 2010). Daha sonra ayrıntılı bir biçimde tartışacağım üzere, her ikisinde farklı derecelerde olsa da, bu duyarlılık sosyolojik kavram oluşumu sorununa kadar bile taşındı. Bourdieu toplumsal yapıların "birbirini izleyen nesillerin tarihsel çalışmasından zuhur ettiğini", habitusun ise bedenleşip cisimleşmiş tarih değilse bir hiç olduğunu vurgulamaktan bıkıp usanmadı (Bourdieu ve Wacquant 1992, s. 139). Zaman, onun büyük takıntısıydı ve böylece toplumsal hayata dair köklü bir biçimde zamansallaştırılmış bir teori geliştirmeye çalıştı: "Sosyoloji ve tarihin birbirinden ayrılması," diye yazmıştı *An Invitation to Reflexive Sociology*'de, "feci bir ayrımdır" (Bourdieu ve Wacquant 1992, s. 90). Böyle bir ayrım sırf büyük tarihsel seyirler koyutlamak ve ardından bunların üzerinde kendi sosyolojik teorilerinizi inşa etmek suretiyle düzeltilemez. Bourdieu'nün modern dünyanın yükselişini pratik alanlarının farklılaşıp özerkleşmesi süreci olarak tasavvur ettiği doğrudur. "Alanlar teorisinin ta temelinde," diye yazmıştı, "toplumsal dünyanın kademeli bir farklılaşma sürecinin vuku bulduğu saha olduğu tespiti yatar (ki bu tespit Spencer, Durkheim ve Weber'de... zaten bulunur)... Toplumların evrimi, kendi başlarına özerk olan ve kendi yasaları olan evrenler (ben bunları alanlar diye adlandırıyorum) oluşturmaya meyleder" (Bourdieu 1998a, s. 83).[5] Gelgelelim, farklılaşmadan kopmanın da kolaylıkla vuku bulabileceğini ve bunun halihazırda çağdaş kültür ve düşünce yaşamının belirli alanlarında gerçekleşme tehlikesinin olduğunu vurgulamıştı.[6]

Tilly de, meslek hayatının başından itibaren, sosyolojide tarihsellikten çıkarılmış düşünme tarzlarının amansız bir düşmanı oldu. İşte bu yüzden, o zamanlar sosyal bilimlerde bilhassa moda olan "tarihsel" akıl yürütmenin çeşitli biçimlerini karşısına aldı; örneğin modernleşme teorisini "yeni bir kisveye bürünmüş on dokuzuncu yüzyıl evrimci düşüncesi" diye aşağılamıştı (Tilly 1984, s. 48).[7] Farklılaşma epey farklı bir kavram olsa da, "**hiç-**

5 Ayrıca bkz. Bourdieu 2000 [1997], s. 17-24.

6 Bourdieu'nün kültürel alanın olası özerklik kaybı hakkındaki kaygılarına dair bir açıklama için, bkz. Bourdieu (2003 [2001]).

7 Andreas Koller'in (kişisel iletişim, Ekim 2010) belirttiği gibi, Tilly'nin modernleşme teorisine "amansız" bir karşıtlık beslediği iddiası onun doktora tezini içerecek kadar geçerli değildir, zira bu tezde söz konusu yaklaşımın tarihsellikten çıkmış düşünce tarzları hâlâ be-

bir süreç temel değildir," demişti; "farklılaşmayı kendi başına tutarlı, genel, yasavari bir toplumsal süreç olarak düşünmek için hiçbir haklı gerekçemiz yoktur" (Tilly 1984, s. 49, s. 48; kalın siyah harfler özgün metne ait). Farklılaşma geri çevrilemez de değildi. (Meslek hayatının sonraki döneminde, aynı şeyi demokratikleşme açısından da söyleyecekti.) Tilly ta lisansüstü dönemi kadar eski bir tarihte, zarını Harvard'taki en tarihsel kafalı düşünürler, örneğin George Homans, Barrington Moore, Jr., Pitirim Sorokin ve Samuel Beer gibi danışmanlar için atmıştı (Steinmetz 2010). Ve hayatı boyunca, George Steinmetz'in de altını çizdiği gibi (Steinmetz 2010), tarih ile sosyoloji arasındaki ayrımın suni bir ayrım olduğunu vurguladı – bu vurgu aslında "tarihsel sosyoloji" kategorisinin kendisi için de geçerliydi.[8] *As Sociology Meets History*'de şöyle yazmıştı Tilly: "Eylemin yeri ve zamanı o eyleme dair açıklamalara dahil olduğu ölçüde,... [her] analiz tarihseldir" (Tilly 1981a, s. 6).[9] Sosyolojik analizler "göndergeleri olarak gerçek zamanları, yerleri ve insanları ele almak ve gerçek zamanların, yerlerin ve insanların deneyimlerine kıyasla koyutlanmış yapıların ve süreçlerin tutarlılığını sınamak bakımından **somut** olmalıdır. Kapsamlarını iyi tanımlanmış kimi süreçlerin yaşanmasıyla çevrelenmiş bir çağ ile sınırlamak ve en başından itibaren, zamanın önemli olduğunu, şeylerin belirli bir sekans içinde *ne zaman* vuku bulduğunun bunların *nasıl* vuku bulduğunu etkilediğini idrak etmek bakımından **tarihsel** olmalıdırlar... Zaman içindeki verili bir noktada ortaya çıkan sonuçlar zaman içindeki sonraki noktalarda ortaya çıkabilecek sonuçları kısıtlar" (Tilly 1984, s. 14; kalın siyah harfler özgün metne ait).

Hem Tilly hem de Bourdieu analitik dikkatlerini doğrudan doğruya modern devletlerin ve sınıfların oluşturduğu ampirik bağlantı noktalarına çevirmişti. (Bu durum daha sonra birçoklarını onların fikirlerini Marxgil po-

lirgindir: "Tilly aslında geriye dönüp baktığında kendisini görmek istediği kadar 'amansız' değildi." Zaten Tilly'nin kendisi de daha sonraki bir mülakatında bunu söylemişti: "Aptal bir fikrim vardı, doktora tezini yeniden yazarken onu reddetmiştim, ama işte tezde hâlâ duruyor.... Demem o ki gayet basit bir modernleşme görüşüm vardı.... Tezimi tamamladığım zaman bu görüşü yarı yarıya terk etmiştim aslında, fakat tezde yine de bu düşünme düzeneğinin epey bir kısmı mevcut" (Stave 1998, s. 192). En azından bir yorumcuya göre, nihai basılı versiyonun –yani *The Vendée*'nin– kavramsal çerçevesi bakımından tarihsel olmayan, "ereksel" akıl yürütmenin izlerini hâlâ taşıdığı da söylenebilir. Bkz. Sewell (1996).

8 "Bu tabir hiç icat edilmemiş olsaydı daha mutlu olurdum. Zira bu tabir, sözgelimi siyasi sosyoloji ya da din sosyolojisi gibi ayrı bir inceleme alanı olduğunu akla getiriyor.... Alt disiplinleri teorik açıdan tutarlı mevzulardan ziyade teknikler ve yaklaşımlardan çıkarmaya karşı çıkıyorum" (Tilly 1981b, s. 100).

9 Şurada da alıntılanıyor: Steinmetz (2010, s. 19).

litik ekonomi ile ilişkilendirmeye yöneltecekti.) Tilly metodolojik çalışması *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*'ta şöyle der: "Batılı ülkelerin son birkaç yüzyılı bağlamında, program [somut ve tarihsel bir sosyal bilim programı] kapitalizmin gelişiminin ve güçlü, birbiriyle bağlantılı ulusal devletlerin oluşumunun diğer tüm toplumsal süreçleri hâkimiyeti altına aldığını ve tüm toplumsal yapıları şekillendirdiğini hesaba katarak başlar. Bu program zamanları, yerleri ve insanları bu iki büyük süreç içine yerleştirmek ve söz konusu süreçlerin mantıklarını anlamaya çalışarak devam eder. Ardından, kapitalizmin ve devlet oluşumunun meydana getirdiği çeşitli yapıların yaratılmasını ve yok edilmesini takip eder ve diğer süreçlerin [onlarla olan] ilişkisinin izlerini sürer" (Tilly 1984, s. 14-15). Çekişmeli siyaset bile devletlere atıfla tanımlanacaktı – sözgelimi "bir şekilde hükümetleri beraberinde getiren talep oluşturma" (Tilly 2008a, s. 7).[10] Keza Bourdieu toplumları sınıflarla yapılanmış şekilde tasavvur etmişti – örneğin en meşhur kitabı *Distinction*'da toplumun kendisinden bir toplumsal sınıflar alanı olarak bahseder (Bourdieu 1984 [1979]) ve toplumsal mücadelelerin çoğu kez devletlerin etrafında odaklandığını ve onları etkilemeyi amaç edindiğini, devletlerinse bu mücadelelerin terimlerini (ve taraflarını) muazzam bir biçimde yapılandırdığını vurgular.[11] Büyük eserlerinden bir başkası olan *Pascalian Meditations* ise Devlet'i toplumla özdeşleştirerek, "toplum Tanrı'dır" şeklindeki Durkheimcı darb-ı meseli olumlu bir biçimde alıntılayarak sona erer (Bourdieu 2000 [1997], s. 245).

Her iki düşünüre göre, devletler ve sınıflar üzerindeki bu vurgu sivil toplum fikrinden (ve söyleminden) özenle kaçınmak anlamına geliyordu. 1980'ler ve 1990'lar sırasında sivil topluma karşı ilginin artmasına rağmen, ki bu büyük ölçüde komünizmin çökmesinin ve gerek Doğu ve Güney Avrupa'da gerekse Latin Amerika'da demokrasiye başarılı bir şekilde geçilmesinin vesile olduğu bir gelişimdi –ve bu kavramın Batı'nın toplumsal düşünce tarihinde uzun ve seçkin bir yeri olmasına rağmen– ne Bourdieu ne de Tilly onu analitik açıdan ikna edici bulmuştu. Bourdieu meslek hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı *The Social Structures of the Economy* adlı eserinde şöyle yazar: "Devletin nerede bittiğini ve 'sivil toplum'un nerede başladığını somut bir biçimde belirlemek kolay değildir... Aslında, bu ikiliği terk ederek... özgül bir

10 Fakat Tilly hemen ardından bunun "asla hükümetlerin çekişmeli iddiaların yapıcıları ya da alıcıları olarak ifade bulması gerektiği anlamına gelmediği"ni vurgulamıştı (Tilly 2008a, s. 7).
11 Bourdieu'nün devlet teorisi için, bkz. Bourdieu (1998b).

biçimde bürokratik kaynaklara –yasa, düzenlemeler, idari güçler, vb.– ve soylu olduğu kadar içi boş olan kanonik ayrımın bizi unutmaya sürüklediği bu kaynaklar üzerindeki iktidara farklı şekillerde erişim dilini konuşmamız gerekir" (Bourdieu 2005, s. 163-65). Bourdieu bu amaca ulaşmak için "iktidar alanı" kavramını geliştirmişti: Toplumun egemenlerinin, toplumun büyük varlıklarının ya da çeşitli sermayelerin en önde gelen sahiplerinin devlet iktidarını ele geçirmek için verilen bitimsiz bir mücadeleye girdikleri bir uzamdı bu.[12] Egemenler arasında egemenlik altına alınanların daha fazla kaynağa ve etki gücüne sahip olmak için iktidar alanının dışındaki aktörlerle işbirliği yaptığı koalisyonlar ya da hareketlerden de bahsetmişti. Sivil alana ya da demokrasiye dair uzun ve sistematik bir sözü olmuşsa da bu sözleri nadiren dile getirmişti.

Keza Tilly de modern Batı'da dayanışma, dernekçilik ve yurttaşlık ilkeleri etrafında örgütlenmiş bir toplumsal yaşam alanının yükseldiğini iddia etmek yerine, savaş açma ve savaşa hazırlanma çabalarına destek bulmak için gittikçe artan bir biçimde kaynaklara ihtiyaç duyan devletlerin karşısında toplumsal aktörlerin artan pazarlık gücünden söz etmeyi tercih etmişti. Devletler hükmetme araçlarını tâbiyet altına aldıkları nüfuslardan türetmek zorundaydı ve bu durum tâbiyet altına alınanların bunun karşılığında yeni ya da artan haklar, imtiyazlar ve faydalar edinme kapasitesine ulaşmasını sağlıyordu. Peki sivil toplum tüm bunların neresindeydi? "Sivil toplum kavramı," demişti Tilly bir keresinde, "normatif açıdan hayranlık duyulasıdır, fakat analitik açıdan faydasızdır" (Tilly 1992).[13] Demokrasinin tarihsel sosyolojisine dair (hiç de azımsanayamayacak) katkıları bile, iradecilik ya da yurttaşlara ortak iyiye bağlılık atfetme çerçevesinden ziyade, pazarlık çerçevesinde ifade bulmuştu.[14] Tilly *Contention and Democracy in Europe*, *Trust and Rule* ve *Democracy* gibi sonradan kaleme aldığı eserlerde güven ağlarının kamusal siyasete dahil edilmesinin demokrasinin büyümesinde hayati bir etken olduğunu ileri sürer.[15] Gelgelelim, bu görüş güveni birey-

12 Bourdieu'nün iktidar alanı teorisi için, bkz. Bourdieu (1998 [1989], 1996 [1989]).

13 Bu satırların yazarının pekâlâ hatırladığı gibi, bu konuşma New School for Social Research'te Cohen ve Arato'nun sivil toplum hakkındaki güzel eserlerinin yayımlanmasının onuruna düzenlenen bir forumda yapılmıştı. Tilly'nin bu muhalif yorumları hararetli bir tartışmaya sebep olmuştu.

14 Böyle bir tartışmanın bir örneği için, bkz. Tilly (1990, 4. bölüm). Tilly'nin demokrasinin tarihsel sosyolojisi hakkındaki diğer bazı eserlerinden yapılan alıntılar bir sonraki dipnotta sunuluyor.

15 Tilly (2004a, 2005a, 2007). Tilly kamusal siyasetin kategorik eşitsizlikten tecrit edilmesinin ve özerk iktidar merkezlerinin azaltılmasının demokratikleşmeye katkıda bulunan diğer iki önemli süreç olduğunu sözlerine ilave etmişti. Bu görüşe dair kısa bir özet için, Tilly

sel bir tavırdan ziyade toplumsal bağların bir özelliği olarak tasvir etmesi bakımından sivil toplum teorisinden ayrıldığı gibi, Tilly'nin stratejik, çıkar temelli etkileşime yönelik önceden sürdürdüğü kaygıyı da muhafaza eder: Devletlerin yurttaşlara karşı tam da yurttaşlar kendilerini örgütleyip kapsamlı, siyasi açıdan aralarında iyi bağlantılar kurulmuş ağlar tesis ettiğinde hesap verebilir hale gelmesi beklenebilirdi. Tilly, tıpkı Bourdieu gibi, aynı sorunların pek çoğuna sivil toplum teorisi gibi yaklaşmıştı, ama bunu söz konusu teorinin iddialarının birçoğuna kesin surette uzak durarak yapmıştı.

Tilly de Bourdieu de ömürleri boyunca siyasi çatışmanın incelenmesine odaklanmıştı. Bourdieu, sorgulamalarının özgül nesnesi bizatihi siyasi alan olmadığında bile, hem o alanın bir iktidar yapısı ve (en azından örtük) bir çekişme uzamı olduğu veçhelere hem de siyasetin ve devletin söz konusu alanın tarihsel seyrini ve bugünkü dinamikleri şekillendirmede (en azından dolaylı yoldan) etkili olduğuna ışık tutma niyetini kaybetmemişti. Yüksek sanatın en çok ululanan kısımları bile –bu noktada insanın aklına hemen Flaubert'in edebi dünyası geliyor– bunların siyasi çatışmanın daha geniş ve kuşatıcı sahneleri içinde bulunduğunu idrak etmeden doğru düzgün anlaşılamaz (Bourdieu 1996 [1992]). Tilly'ye gelecek olursak, onun akademik çalışmalarına damgasını vuran konu nesnesiyse daima çekişmeli siyaset olmuştu. Bu inceleme alanını, kolektif eylem hakkındaki *From Mobilization to Revolution* (Tilly 1978) gibi klasik, paradigma şekillendiren eserlerle neredeyse kendine mâl etmişti. Bourdieu siyasi çatışma dönemlerini tartışmaya büyük eserlerinden biri olan *Homo Academicus*'un (1988 [1984]) yalnızca bir parçasını ayırırken (ve bunu yaparken bile "uyumsuz beklentiler"i üzerine basa basa vurgulamıştı, ki bu tam da Tilly'nin daima tepesini attırmış türden bir sosyo-psikolojik açıklamaydı), Tilly ise birbirinin ardına gelen incelemelerle kolektif eylemin temelindeki yapısal ve örgütsel unsurları mercek altına aldı. Toplumsal hareketlerin maddi temellerinin önemine dikkat çeken kaynak seferberliği yaklaşımlarına yakın duran Tilly kolektif eylemin içinde açığa çıkıp geliştiği siyasi yapıları ciddiye almak bakımından daha ileriye bile gitti. Toplumsal hareketleri ve devrimleri daha sistematik bir biçimde incelemeye kendini vakfetseydi, Bourdieu de herhalde bu yoldan giderdi.

(2009)'daki şu kısma bakılabilir: "Public Politics: Civil Society and Democracy Revisited". Ezcümle, güven ağları ve kamusal siyaset Tilly'nin sivil toplumu ele almada başvurduğu alternatif yollardı.

Tilly'nin Bourdieu ile olan benzerlikleri kültür analizine olan yaklaşımlarına bakıldığında da rahatlıkla görülebilir. Her ikisi de daha genç yaşlarından itibaren kültürü gerek bir ortak normlar ve değerler sistemi şeklinde yapısal-işlevselci açıdan anlamayı gerekse de kültürü toplumsal ilişkilerin ve etkileşimlerin dışına çıkarıp bireylerin kafalarının içine yerleştiren yaklaşımları reddetti. İkisi de bu konuyu pratik temelinde düşünme tarzlarına yakın durdu. École normale supérieure'de geçirdiği ilk üniversite öğrenciliği günlerinde Durkheimcı düşünceyi özümseyen ve Cezayir'deyken antropoloji ve etnoloji teorisi üzerine kafa yoran Bourdieu kültürü soruşturmak bakımından Tilly'ye kıyasla kendini en baştan beri daha rahat hissetmişti. Neredeyse tüm esaslı yazılarında kutsiyete ve dünyevi olana atıfta bulunmayı ihmal etmemişti; simgesel sınıflandırma fikri, eserlerindeki temel bir unsurdu. (Kendine özgü tabirlerinden birinde özlü ifadesini bulmuştu bu durum: "toplumsal görme ve bölme ilkeleri".)* Daha da sistematik bir biçimde, konum-alışlar adını verdiği şeyin –çeşitli simgesel üretimlerin, örneğin *The Rules of Art*'da (1996 [1992]) incelediği sanatsal üslûplar ve türlerin– tıpkı toplumsal bir uzamdaki konumlar gibi, önemlerini göstergesel bir sistemdeki diğer konum-alışlarla olan ilişkilerinden ve onlardan olan farklarından aldığını gösterdi. Öte yandan –Marx ve Weber'in izinden giderek, yüksek kültüre kutsalın karizmasını atfedenlerin karşısına maddeci bir bakış açısı koyma derdi düşünüldüğünde bu durum belki pek şaşırtıcı değildir gerçi[16]– kültürü analiz etmek için asla tam anlamıyla tatmin edici bir yaklaşım geliştirmeye çalışmadı. Simgesel ile toplumsal arasındaki ilişkiyi teorileştirmesi bakımından hayli tutarsız olan Bourdieu, kültürel oluşumların analitik bağımsızlığını olumlamak ile indirgemeci bir tavırla toplumsal konumların asli olduğunu öne sürmek arasında gidip geldi.[17] Çoğu kez, kültürel ifadelere sosyo-ekonomik farkların yansımaları gözüyle baktı; *Distinction*'daki deyişiyle, "beğeniler 'sınıf' imleyicileri olarak işlev görür" (Bourdieu 1984 [1979], s. 2).

Tilly ise kültürü sorgulamaya meslek hayatının bir bakıma sonralarında başladı ve bunu köklü bir düşünsel ihtida kaygısıyla değil, kültürel dönemecin içgörülerini ve katkılarını istemeye istemeye kabul ederek yaptı. Kabaca 1990'ların başlarına kadarki çalışmaları aslında belirgin biçimde maddeci

* Burada *vision* ile *division* arasındaki ilişkiye göndermede bulunuluyor (ç. n.).

16 Bu derdin ifade edildiği ilk yerlerden birini görmek için, bkz. Bourdieu (1987).

17 Mesela şöyle demişti bir keresinde: "Bir denge durumunda, *konumların uzamı konum-alışların uzamına hâkim olmaya meyleder.*" Bourdieu ve Wacquant (1992, s. 105); italikler özgün metne ait.

bir duyarlılıkla öne çıkıyordu. William Sewell, Jr.'ın Tilly'nin "Vendée isyanının körüklenmesinde epey payı olan dini fikirler ve ritüellerin içeriğine ilgi duymadığını" vurgulaması ve alaycı bir dille, bu noktada sözümona faydasız Durkheim'ın *Dini Hayatın Temel Biçimleri*'nin pekâlâ işe yarayabileceğini eklemesi boşuna değildi (Sewell 2010, s. 312).[18] Tilly'nin epey sonra yazdığı *Coercion, Capital, and European States* kitabında "dinsel çekişmeyi dert etmemesinin göze çarptığına" işaret eden Sidney Tarrow da haksız değildir (Tarrow 2008). Fakat 1990'ların ilk yıllarından sonra Tilly kendi kültürel ve performatif dönemecine girdi. Viviana Zelizer'in belirttiği gibi Tilly, "çekişme repertuarları" gibi kendine has fikirlerinin bazılarının "ziyadesiyle kültürel" olduğunu fark etmeye başladı.[19] Hatta, Bourdieu'ye epey benzer bir biçimde –sözgelimi *Identities, Boundaries, and Social Ties*'taki makaleleri Bourdieu'nün *Language and Symbolic Power*'daki makaleleriyle kıyaslanabilir (Tilly 2005b, Bourdieu 1991b)– sınır çizmeye ve grupların ve kimliklerin/özdeşliklerin simgesel inşasına dair güçlü izahatlar üretmeye koyuldu. Öte yandan Amerikan pragmatizminin izinden giderek, kültürün nasıl etkin ve yaratıcı bir şekilde işe koşulduğu, müzakere edildiği ve dönüştürüldüğünden de bahsetmişti ki çekişmeli performanslar hakkındaki son incelemeleri bunun bir örneğidir. Fakat Tilly o zaman bile kültür soruşturmalarını esas itibariyle toplumsal-yapısal bir mantığa tâbi tutmaya devam etti. Rogers Brubaker'ın (2010) belirttiği gibi, söylemlerin, dillerin, kelime dağarcıklarının ve hatta ritüel pratiklerin analitik önemini asla tatmin edici bir şekilde kavramadı.

Tilly ve Bourdieu'nün sosyolojik vizyonları arasındaki en kayda değer benzerlik belki de her ikisinin de ilişkisel düşünme dediği şeye olan tutkulu bağlılıklarında bulunur: Bourdieu bağlamında, ta en başından beri; Tilly bağlamındaysa, kabaca meslek hayatının ortalarından itibaren. İkisi de bu terimi ömürleri boyunca yaptıkları çalışmaları ifade etmek için kullandıkları bir şiara dönüştürmüştür ve ikisi de ilelebet "ilişkisel sosyoloji" fikriyle anılacaktır. Ernst Cassirer'in tözselci düşünme ile ilişkisel düşünme arasında yaptığı ayrıma apaçık yaslanan Bourdieu toplumsal alanların ya da "kuvvetler ve mücadeleler uzamları"nın incelenmesine yönelik ilişkisel bir yaklaşım

18 "Sözümona faydasız" tabiriyle Tilly'nin "Useless Durkheim" (Faydasız Durkheim) [1981b, 4. bölüm) başlıklı yazısına atıfta bulunuluyor.

19 Charles Tilly, özel iletişim, 1992, alıntılayan Viviana Zelizer, "Chuck Tilly and Mozart".

geliştirmişti.[20] *The State Nobility*'de tasvir ettiği şekliyle, bunlar "tıpkı aynı yerçekimi alanında bulunan gök cisimleri gibi, uzaktan birbirleri üzerinde etkiler üreten entiteler arasındaki *nesnel ilişkilerin*... ağ[lar]ıdır" (Bourdieu 1996 [1989], s. 132). Daha özgül bir biçimde anlatmak gerekirse, Bourdieu'nün kavramlaştırdığı haliyle alanlar, somut tözler ya da entiteler arasındaki değil, o entitelerin işgal ediverdiği boğum noktaları arasındaki ilişkilerin yapılarıdır. Buna göre söz konusu entiteleri, "köy monografileri"nde olduğu gibi, birbirinden ayrı olarak değil, daha geniş ilişkisel şekillenmeler içindeki konumlar üzerinde bulunan şeyler olarak analiz etmek gerekir. Bourdieu'ye göre, hâkim ve hükmedilen kutupları dahil olmak üzere bir alanın yapısal konumlarını onlarla ilişkilendirilen sermayenin öne çıkan profilleri çerçevesinde sorgulamak gerekir. Sermayeler hem birer silah hem de yükselme mücadelelerinde birer bahis olarak işlev görür. Dolayısıyla her alan (eşsüremli açıdan bakıldığında) iktidar ilişkilerinin bir yapısı ya da geçici hâlidir; ve bu iktidar ilişkileri, aynı zamanda, ilgili sermayelerin konuşlandırılmasıyla (artsüremli açıdan bakıldığında) verilmekte olan bir hâkimiyet mücadelesi içinde vuku bulur.

Tilly ise ilişkisel düşünmeye çağdaşlarından biri olan Harrison White'ın etkisiyle gelmişti. White o sıralar (1980'ler-90'lar), kimi açılardan Talcott Parsons'ın teorisi kadar iddialı olan, kapsamlı bir ağ-temelli toplum teorisi geliştirmekteydi.[21] Tilly bu yaklaşıma bile isteye meyletmişti, çünkü bu yaklaşım, gerek gençliğinden beri reddetmiş olduğu yapısal-işlevselcilikte olduğu gibi bütüncül ya da grup-merkezli düşünme tarzlarından gerekse de zaman içinde bunun zıt kutbu olarak ortaya çıkmış çeşitli bireycilik biçimlerinden (rasyonel tercih teorisi; fenomenoloji) uzaklaşmasını sağlamıştı. Tilly'nin kendi ifadesiyle: "Toplumsal süreçlere ilişkin genel tasvirler ve açıklamalar kabaca üç kategoriye ayrılır. *Sistemik* izahlarda tutarlı, kendi kendini idame ettiren, bir toplum, bir dünya-ekonomisi, bir cemaat, bir örgüt, bir hane halkı ya da en uçta, bir kişi gibi bir entite koyutlanır ve o entite içindeki olaylar bir bütün olarak söz konusu entite içindeki yerlerine bakılarak açıklanır... *Yatkınlığa dayalı* izahlarda da tutarlı entiteler –bu sefer başkalarından ziyade çoğu kez bireyler– koyutlanır, ama bu entitelerin eylemleri tam eylem

20 École normale supérieure'deki danışmanlarından biri olan Gaston Bachelard da Bourdieu'yü ilişkisel düşünme tarzına yöneltmek bakımından etkili olmuştu.

21 Örneğin bkz. White (1992). Bu kitap yayımlandığı zaman, Tilly bu satırların yazarına sosyolojide geçirdiği son kırk senede öğrenmiş olduğu (yahut öğrenmiş olduğunu zannettiği) her şeyi yeniden düşünmeye başladığını söylemişti.

ânından önceki yönelimleriyle açıklanır. Birbiriyle rekabet eden yatkınlığa dayalı izahlar, saikleri, karar mantıklarını, duyguları ve kültürel şablonları öne çıkarır.... *İşlemsel* izahlarda ise başlangıç noktaları olarak toplumsal sahalar arasındaki etkileşimler hesaba katılır, gerek bu sahalardaki olaylar gerekse bu sahaların kalıcı nitelikleri etkileşimlerin sonuçları olarak ele alınır. İşlemsel izahlar özgül toplumsal sahalar arasındaki işlemlerin sürekli özelliklerine odaklandıkları zaman ilişkisel hale gelir – ilişkisel terimi bu bağlamda yaygınca kullanılan bir diğer terimdir" (Tilly 2005c, s. 14; italikler özgün metne ait). Tilly'nin nereye daha yakın durduğunaysa hiç şüphe yoktu.

Tilly'ye göre, işlemsel yaklaşımların büyük meziyeti sosyolojik analizi ilişkisel mekanizmaların tespit ve tarif edilmesinin etrafında toplamaya olanak tanımasıydı.[22] Burada da Tilly'nin düşünme tarzı ile Bourdieu'nünki arasında derin bir ortaklık bulunur. Tilly'nin daha sonraki yıllarda daha da vurguladığı bir şey vardı: Analistler genelleme yapmaya çalışır, ama bunu "değişmez modeller" adını verdiği şeyleri –yani, reçeteyi izleyen açıklamalar: "(1) tutarlı, durağan, kendi kendini sevk eden bir toplumsal birim varsay; (2) bu birime genel bir durum ya da süreç atfet; (3) bu durumu ya da süreci konu alan değişmez bir modele başvur ya da böyle bir modeli icat et; (4) birimin davranışını o değişmez modele uyup uymaması temelinde izah et" (Tilly 1995, s. 1595) geliştirerek yapmazlar; bilakis, ya tek başlarına ya da birbirlerine bağlı olarak, değişken ama izah edilebilir etkiler üreten "yinelenen nedenler"e başvurarak yaparlar. Ona göre açıklamanın esas amacı "'tam' bir izah vermek değil (artık bu neye tekabül ediyorsa), ana bağlantıları doğru anlamaktır" (Tilly 1990, s. 36). Farklı "bileşimler, koşullar ve dizilimlerde", "derin nedenler" açıklama yapmanın anahtarlarını sunacaktı. Bir başka deyişle, nasıl bir hidrolog sel baskınının özgül örneklerini tahlil etmek için su akışı mekanizmalarına başvururursa, burada da bu tür mekanizmaların işleyişlerini "düşünümsel bir özen ve çoğul örneklerle" belirlemek ve onlara güvenceli şeyler olarak başvurabilmek için böyle mekanizmaların bir envanterini çıkarmak gerekirdi (Tilly 1995, s. 1602).[23] Tilly vefat etmeden bir yıl evvel sunduğu bir tebliğinde Robert Merton'ı bu mekanizma anlayışının çok önemli bir öncülü olarak değerlendirmişti. Ona kalırsa, "küresel soyut-

22 Tilly'nin mekanizmalar gündemini belki de en güçlü şekilde sunduğu eserleri şunlardı: Tilly (1998); McAdam vd. (2991); Tilly ve Tarrow (2007); ve Tilly (2008b).

23 Tilly nevrotik davranışın özgül örneklerini izah etmek için bir dizi savunma mekanizmasına atıfta bulunan psikanaliste de değinebilirdi.

lamanın stratosferi ile yoğun tasvirin yeraltı arasındaki bir yerde toplumsal süreçlere ilişkin teorik açıdan gelişkin izahlar" geliştirmeyi Merton'dan öğrenmek mümkündü (Tilly 2010, s. 55).

Bourdieu'nün çalışmalarında, mekanizmalara dayalı bir sosyal bilim programı Tilly'nin çalışmalarına kıyasla daha az açık ve daha az ısrarcı bir şekilde ortaya konur. Ne var ki Bourdieu'nün kendi yazılarının farklı mekanizmalarla dopdolu olduğu da pekâlâ söylenebilir; Bourdieu'nün icra ettiği haliyle sosyolojik soruşturma bir dizi alana-özgü (ve çoğu kez alanı-kuşatan) nedensel sürece başvurmak suretiyle tikelden genele doğru genelleme yapmaya çalışır. Bu yaklaşımın bir örneği olarak, Bourdieu imtiyazlıların egemenlik altına alınanlardan gerek toplumsal gerekse kültürel bir uzaklıkta durmasını sağlayan muhtelif bayağılaştırma mekanizmalarının işleyişlerini ayrıntılarıyla ortaya koymuş ve özenle irdelemiştir. *Distinction*'ın esaslı analitik katkılarından biri buydu. Yahut başka bir örneği ele alalım: Bourdieu felsefeci Martin Heidegger'in kitlelere ve sosyal refaha karşı beslediği horgörüyü ifade ederken gayet ustalıkla kullandığı, her türlü kültürel üreticinin siyasi tavrını dillendirmiyor gibi yaparak dillendirmesine damgasını vuran bir "biçim dayatması" olan, ince ve o pek anlaşılamamış "hüsnütabirleştirme" süreçlerini, yani (Freudcu *Verneinung* anlamında) olumsuzlama ve yüceltme süreçlerini araştırmıştı. Bourdieu'nün *The Political Ontology of Martin Heidegger* (Bourdieu 1991 [1988]) adlı monografisinin çarpıcı katkısı işte buydu. Bourdieu'yü yorumlayan bir kişi onun çalışmalarıyla, bilim felsefesinde temel nedensel yapıların ve mekanizmaların gerçekliğini koyutlayan bir düşünce okulu olan eleştirel realizmle olan yakın ilişkisini vurguladığında, Bourdieu bu yakınlığı bütünüyle kabul etmiş ve "çalışmalarını daha yakın zaman önce keşfetmiş olduğu [Roy] Bhaskar gibi, kendisinin de mütemadiyen bir realizm taraftarı olduğu"nu öne sürmüştü (Vandenberghe 1999, s. 62).[24] (Tilly'nin daha sonraki yazıları bağlamında eleştirel realizmle olan bağlantının neredeyse aynısına da dikkat çekilmiştir [Steinmetz 2010].) Keza, Bourdieu bu açıdan kendi sosyolojisi ile Merton'ın sosyolojisi arasındaki (en azından niyet bakımından) gizli benzerlikleri hayatının ancak son yıllarında fark edebilmiş, Merton'ın "gerek kavram-sız ampirizmi gerekse de veri-siz teoriciliği... reddetme"ye yönelik sürekli kaygısına olumlu bir dille işaret etmişti (Bourdieu 2004 [2001], s. 13).

24 Bhaskar'ın eleştirel realizm hakkındak temel eserleri şunlardır: *A Realist Theory of Science* (1975) ve *The Possibility of Naturalism* (1998).

İşin çarpıcı yanı, gerek Tilly gerekse Bourdieu'nün gözünde, "bağlantıları doğru anlamak" metodolojik araçlar ve yaklaşımların kullanımı bakımından geniş bir ekümenizm programına bağlı kalmak anlamına geliyordu. Bourdieu kendi zamanında araştırma geleneklerinin şu ya da bu teknik etrafında billurlaşma eğilimini yeriyor, unutulmaz bir tespitte bulunup sosyolojide "logaritmik-doğrusal modelleme, söylem analizi, katılımcı gözlem, açık uçlu ya da derin mülakat yahut etnografik tasvir monomanyaklarının" yaygınca bulunmasından şikâyet ediyordu. Sözlerine şunları da ekliyordu: "Her vakada, nesnenin tanımını ve veri toplamanın pratik koşullarını göz önünde bulundurarak, ilgili olan ve pratik açıdan kullanılabilir tüm teknikleri seferber etmeye çalışmak zorundayız... Metodolojik bekçi köpeklerine dikkat edin!" (Bourdieu ve Wacquant 1992, s. 226, 227). Bourdieu kendi sosyoloji pratiğindeyse farklı yöntemleri kullanmak, meslek hayatının tümü boyunca neredeyse tüm niteliksel ve niceliksel yaklaşımlardan faydalanmak bakımından alışılmadık derecede bir çeşitliliğe sahipti. Tilly ise metodolojik çoğulculuğa ihtiyaç olduğunu daha az açık bir dille ifade ediyordu. Bir yorumcunun deyişiyle, "ona göre önemli olan şey metodoloji değil, açıklanacak olan nesneydi" (Sewell 2010, s. 311). Tilly daha en başlardan itibaren, bir çalışma arkadaşıyla beraber yazdığı *Strikes in France*'ta (Shorter ve Tilly 1994; ayrıca bkz. Tilly vd. 1975; Tilly 1986a) görülebileceği üzere, niceliksel sosyal bilim tarihinin gelişimine öncülük etti; daha bildik arşiv araştırmaları da yaptı. Sonraki yıllarda, ilişkisel sosyolojinin ağ analizi gibi biçimsel yöntemlerine de al attı (bkz. Tilly [1997]).[25] Aslına bakacak olursak, her iki düşünür de kendilerini ilişkisel yöntemleri kullanmaya kaptırmıştı, hatta Bourdieu bir keresinde meşhur bir tespitte bulunup, gözde yaklaşımlarından biri olan mütekabiliyet analizinin ilişkisel yöntemin en mükemmel örneği olduğunu ileri sürmüştü (Bourdieu ve Wacquant 1992, s. 96).

Düşünme –ve pratik– tarzlarındaki bu "işe ne yararsa" anlayışı Tilly ve Bourdieu'nün Amerikan pragmatizmiyle olan derin yakınlıklarına dair göstergelerden yalnızca biriydi. Bu yakınlığı daha sonra fark etmiş olsalar da, (belki yine Parsons'a tepkiyle) yüzü deneyime çevirme kaygılarıyla; ilişkisel düşünmeye duydukları ilgiyle (Dewey, James ve Mead bunu daima eserlerinin merkezi bir teması haline getirmişti); (Neil Gross'un vurguladığı gibi [2010]) tarihsel sonuçların arkasındaki nedensel mekanizmaları tespit etme

25 Ayrıca bkz. Tilly ve Wood (2003). Tilly toplumsal ağ çalışmalarına olan tutkulu merakını hiç bırakmamıştı.

kaygılarıyla; araçlar ve amaçları esas alan akıl yürütmeden ziyade yatkınlıkların ve (büyük ölçüde bilinçdışı) alışkanlıkların gücünü kılavuz alan pratik eyleme duydukları ilgiyle; ve insanların toplumsal, etkileşimsel ya da örgütsel sorun-çözmede sarf ettikleri (bazen yaratıcı ve deneysel) çabalara odaklanmalarıyla, işte tüm bu etkenlerle, pragmatistlere ne kadar yakın olduklarını teslim etmişlerdi. Tilly *Why?* adlı kitabına yazdığı önsözde şöyle der: "Bu kitap bir akademik eser olsaydı, argüman hattımın izini John Dewey ve George Herbert Mead yoluyla Amerikan pragmatizmine kadar götürürdüm". Öte yandan, pragmatizmden etkilenmiş Kenneth Burke ve C. Wright Mills gibi yazarların adını anmaya da özen gösterir (Tilly 2006a, s. x). Tilly *Durable Inequality* adlı kitabında da, ilişkisel düşünme bâbında ilham aldığı kişi olarak Charles Sanders Peirce'ın ve pragmatist düşünce geleneğiyle yakından bağlantılı bir başka düşünür olan kurumsal ekonomist John R. Commons'ın adlarını da anmıştı (Tilly 1998, s. 18). Bourdieu ise çalışmalarının kimi yerlerinde pragmatistlere, bilhassa da Dewey'e değinir; örneğin *Pascalian Meditations*'ta skolastisizme yönelttiği eleştirilerini pragmatistlerin teorik bilgi analizleriyle bağlantılandırır; ya da *Invitation*'da, daha da doğrudan bir ifadeyle, [kendi eserinin pragmatizmle olan] "yakınlıklar ve yakınsamaların oldukça çarpıcı olduğu"nu öne sürer (Bourdieu ve Wacquant 1992, s. 122). Tilly ve Bourdieu'nün bugünün toplumsal düşüncesindeki çok geniş kapsamlı etkisinin klasik pragmatist felsefeye dünyanın dört bir yanında yeniden ilgi duyulmaya başlanmasıyla kesişmesi belki de bir tesadüf değildir.[26]

II

Tilly ve Bourdieu arasındaki olası benzerlikler ne kadar ilgi çekici olursa olsun, aralarındaki belirgin farkları teslim etmek de öğretici olacaktır. Bu farkları, kabaca, teorik, metodolojik, esasa dayalı (*substantial*) ve ahlaki-pratik diye kategorileştirebiliriz (düşünsel üslûp ve mizaç konusundaki farklar da bunlara eklenebilir elbette). Teorik açıdan bakıldığında, Tilly ve Bourdieu arasındaki kilit fark ilişkisel sosyolojiye dair anlayışlarıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, Bourdieu toplumsal ya da kültürel bir uzamda bulunan konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin şekillenmelerinin son derece

26 Pragmatist düşüncenin demokratik-katılımcı taraflarıyla olan ilişkileri ise daha karmaşıktır, zira Tilly de Bourdieu de, daha önce de belirtildiği gibi, sivil toplum kavramını (ve bunun yanı sıra demokrasi ve kamusal alan üzerindeki çalışmaları) reddediyordu.

önemli olduğunu vurgular. Birbirinden ayrı entiteler ya da (bireysel veya kolektif) aktörler arasındaki etkileşimler ise daha az önemliydi. Bourdieu yapının etkileşime olan önceliğinin altını çizmekten hiç bıkıp usanmamış ve şu sözü sık sık dile getirmişti: "Etkileşimin hakikati etkileşimin kendisinde bulunmaz."[27] Nesnel konumları işgal eden bir ya da birden fazla şeyin diğerleriyle doğrudan ilişkileri olamaz; ama yine de birbirlerini karşılıklı olarak belirleyebilir. Buna karşılık, Tilly'nin ilişkiselciliği etkileşimleri olduğu kadar, yapılandırılmış ilişki kalıplarını da konu alıyordu. Bu açıdan, Bourdieu'nün düşüncesinden ziyade White'ın düşüncesini andırıyordu – ve Bourdieu'nün *The Social Structures of the Economy*'de White'a ve dolayısıyla, diğer ağ analizcilerine yönelttiği eleştirilere maruz kalıyordu: "[Söz konusu alanı] 'kendi kendini yeniden üreten bir toplumsal yapı' olarak görüyor olsa da, [aktörlerin] stratejilerinin arkasındaki temel ilkeyi... yapısal konumlarına içkin kısıtlarda değil, diğerlerinin [diğer aktörlerin] davranışınca ortaya konan sinyallerin gözlenmesi ve deşifre edilmesinde... arar" (Bourdieu 2005, s. 207).[28] Tilly Bourdieu'nün toplumsal düşüncesine damga vurmuş türden alan-teorik yaklaşımı asla geliştirmemişti. Bunun neticesi olarak, 1980'lerdeki ilişkisel dönemecinden sonra yaptığı çalışmaların, tıpkı Goldstone'un da (2010) dediği gibi, en yapısalcı uğraklarında bile etkileşimci bir ters akıntıyı belli ettiği söylenebilir.

Tilly ve Bourdieu arasındaki ikinci teorik fark ilişkisellik anlayışlarına ilişkin ayrılıkla yakından bağlantılıdır. Tilly son yazdığı bazı kitaplarda, çağdaşlarından biri olan büyük yazar Erving Goffman'ı beklenmedik bir biçimde hatırlatırcasına, etkileşimsel sahaya adımını açıkça atar. Meslek hayatının başlarında, Randall Collins'in belirttiği gibi, Harvard'ta geçirdiği o biçimlendirici dönemde daha ziyade "Chicago ve Batı'yla ilişkili" olmuş simgesel etkileşimcilere bile isteye uzak durmuştu (Collins 2010, s. 5). Ne var ki ölümünün ardından yayımlanan *Contentious Performances*'ta Tilly "iddia-oluşturucu performanslar"da sergilendiği haliyle "insan etkileşiminin nüansları"na dikkat etmek için elinden geleni yapmıştı (Tilly 2008a,

27 Örneğin, bkz. Bourdieu (2005, s. 148).

28 Bourdieu *An Invitation to Reflexive Sociology*'de (s. 114) benzer eleştirileri daha gayri şahsi bir dille ortaya koyar: "Ağ analizinde, bu temel yapıların incelenmesi, (failler ya da kurumlar arasındaki) tikel bağlantılar ile bunların içinde görünür hale geldiği akışların (enformasyon, kaynak, hizmetler vb. akışları) analizine feda edilmiştir." Bir keresinde, bu satırların yazarı White'a ve Tilly'ye bu pasajı nasıl yorumladığını sorduğunda Tilly basitçe şu cevabı vermişti: "Metafizik."

s. 5). Ve daha sonraki yıllarında yaptığı, bununla ilişkili çalışmalarında "çekişmeci sohbetler" ve "çekişmenin teatral tarafı"ndan da bahseder (Tilly 2002a, s. 118). Sosyal bilimlerde performansa dönülmesiyle, ki bu aslında ilhamını hatırı sayılır derecede Goffman'ın yazılarından alan bir gelişmedir, konu nesnelerinin en beklenmeyenine yönelinmiş gibidir burada: toplumsal hareketlerin ve kolektif eylemin incelenmesi. (Tilly'nin daha önceki eğilimlerini aşmada başarılı olup olmadığı bir başka sorudur, zira performansları çoğu kez bariz biçimde araçsalcı bir tarzda tasvir edecektir.)[29] Tilly hayatının son on yılı sırasında kaleme aldığı iki eserde (*Why* ve *Credit and Blame*) "etkileşim düzeni" sahasına daha da enerjik bir şekilde girdi.[30] Bu eserlerin ilkinde, hem gerekçe-veren pratikleri hem de gerekçe-vericiler ile gerekçe-alıcılar arasındaki toplumsal ilişkilere bağlı olarak bunların nasıl çeşitlendiğini, gerekçe-vermenin bu ilişkiler üzerindeki etkisini incelemişti. İkinci eserindeyse, davranışa dair açıklamalar hakkındaki değil, davranışa atfedilen haklılık ya da haksızlık hakkındaki soruları ele almıştı. Kantçı üçlüyü tamamlama yolunun üçte ikisini arkasında bırakan Tilly özgül biçimde estetik yargıların oluşumuyla ilgili edimleri ise inceleyememişti. Fakat cevher niteliğindeki bu iki etkileşim analizi kitabı Goffman'ın ufuk açıcı yazılarından bu yana konu hakkında yapılmış en yaratıcı çalışmalar arasında yer alır.

Aslında Bourdieu'nün de, son eserlerinden birinde, müstakil evlerin satıcıları ve alıcıları arasındaki sohbet etkileşimlerini incelemeye tam bir bölüm ayırdığı *The Social Structures of the Economy*'de etkileşimci sahaya ince bir adım attığını teslim etmek gerekir. Nesnelcilik ve öznelcilik üzerine diyalektik bir bakış açısını serdeden güçlü bir açıklamasında şöyle demişti mesela: "Eylem ya da karşılıklı eylem/etkileşim sırf yapının mekanik yoldan gerçekleşen bir etkisi... ya da kendisinde ifade bulan yapısal zorunluluğu hesaba katmadan izah edilebilecek iletişimsel bir eylem olarak... anlaşılamaz... Etkileşim, ekonomik ilişki yapısının salt bir onaylanması olmak şöyle dursun, o yapının ete kemiğe bürünmüş halidir – gerek tereddüt ve sürprizlerle dolu seyrinde, gerekse varoluşunda, daima belirsiz bir fiilileşmedir bu..." (Bourdieu 2005, s. 175). Bir başka deyişle, yapı ve etkileşim birbirlerini varsayar. Bu karşılıklı ilişkiyi göz önünde bulundurduğumuzda, bunların aslında iki-

29 Bkz. Brubaker (2010).
30 Tilly (2006a, 2008c). "Etkileşim düzeni" tabirinin kaynağı: Goffman (1983).

sini de aynı dikkatle incelemek gerekir.[31] Fakat tüm bu içgörülere rağmen, Bourdieu etkileşimden ziyade yapıya öncelik vermek gerektiği yolundaki formülünden asla vazgeçmedi; bu bağlamda etkileşimi takdir etmesi düşünme tarzında bariz bir kaymadan ziyade kendi payına örtük bir tavizin göstergesiydi. Jeffrey Alexander'ın usta teorisyenlerin geneli hakkında belirttiği gibi, "teorik gerilimler [onlar tarafından] genelde kabul edilmez... Ama bunu kendi başlarına tecrübe ederler... ve [bu düşünürler]... eserlerine yöneltilen teorik eleştirilerle karşılaşınca bağlılıklarını örtük bir biçimde değiştirebilir... Sorun şudur ki bunlar önceden tasarlanmadan yapılan gözden geçirmelerdir... Düzensiz bir şekilde ve genelde teorik çatlakların içinde meydana gelirler. Bunun sonucu olarak, ortaya attıkları kategoriler teorik argümanın ana doğrultusu yanında sadece tortu gibi kalacaktır" (Alexander 1982, s. 300).

Tilly'nin Bourdieu'den bariz bir farklılık gösterdiği bir diğer teorik veçhe ise analizin toplumsal-psikolojik düzeyine daha az önem vermesiydi. Bourdieu'ye göre, tahakkümün nasıl kalıcılaştırıldığını anlamanın anahtarı habitusta, yani onun gözünde eylem stratejilerinin (evlilik stratejileri, üreme stratejileri, eğitim stratejileri vb.) üreticisi olarak işlev gören o yatkınlıklar ve sorgu sual etmeden algılama, düşünme ve hissetme şekilleri sisteminde yatıyordu. Niyetler ve tercihler eylemin ana kaynakları değildi; bilakis, ana kaynak birincil sosyalleşme yoluyla içselleştirilen ve ikincil öğrenim yoluyla bükülen, bir parça değiştirilen ya da nadiren yeniden şekillendirilen habitusa dayalı ilişkilenme kiplerinde bulunabilirdi. Habitus fikrini Aristotelesçi-Thomasçı düşünceden –ve Maurice Merleau-Ponty gibi yirminci yüzyıl toplum düşünürlerinden– alıp geliştiren Bourdieu buna o kadar özen göstermişti ki bu kavram teorik açıdan belki de onun alamet-i farikası haline gelmişti.[32] Tilly'nin hayatı boyunca yaptığı muazzam sayıdaki çalışmalardaysa buna benzer bir mefhum yoktur. Daha sonraki çalışmalarından bazılarında kimliklerden bahsetmiş olsa da, tahakkümün toplumsal psikolojisine dair sistematik bir izah getirmemişti.[33] Bununla ilişkili olarak, eylem hakkındaki örtük teorisinde bir bakıma rasyonalist tını hep vardı – rasyonel tercih teo-

31 Viviana Zelizer (kişisel iletişim, Ekim 2010) Bourdieu'nün ilk yazılarından birinin –fotoğraf üzerine bir monografi– etkileşimden ziyade yapıya öncelik verme şeklindeki genel kurala bir başka istisnayı teşkil ettiğini söylemişti. Bkz. Bourdieu (1990 [1965]).

32 Habitus kavramı Bourdieu'nün neredeyse tüm yazılarında görülebilir; bu kavramın ileride kullanılacağı, daha ilk yazdığı yazılarında, örneğin Cezayir hakkındaki yazılarında (*Algeria 1960*'ta toplanan incelemeler) bile hissedilebilir.

33 Tilly'nin kimlik/özdeşlik kavramı hakkındaki bakış açısı için, örneğin bkz. Tilly (2002b); McAdam v.d. (2001, 5. bölüm).

risi konusundaki şüphelerine rağmen vardı bu tını.[34] Tahakkümün gündelik biçimlerinin incelenmesiyle, ki habitus kavramı bu yolda hayli kullanışlıdır, geniş çaplı siyasi gelişmeleri ve çatışmayı sorgulamak için olduğu kadar hiç meşgul olmadı. Dolayısıyla Bourdieu'nün sosyolojisinin belki de temel taşı olan simgesel şiddet gibi bir fikir –tahakkümün kısmen, egemenlik altına alınanın kasıtsız değilse de etkin ortaklığıyla yeniden üretildiği fikri– Tilly'nin oylumlu yazılarının hiçbirinde ne açık ne örtük şekilde ortaya konmuştur.[35]

Tilly ve Bourdieu arasındaki ana teorik farkları anlatmak için bu kadarı yeter. Belki de en temel metodolojik fark, daha önce de değinildiği gibi, nedensel mekanizmaların belirlenmesine yaptıkları vurguda yatıyordu. Daha sonraki Tilly için, mekanizmalar hayati önemdeydi. Hatta 1980'lerden sonra yazdığı yazılar bütünüyle mekanizma-temelli bir sosyal bilime geçme yolundaki tavsiyelerle dolup taşar. Çekişmeci siyaset konusunda başkalarıyla (Doug McAdam ve Sidney Tarrow) birlikte yazdığı yazılar doğrudan bu gündeme odaklanıyor, bir mekanizmanın ardından bir diğerini ele alıyordu – bu incelemeler sonucunda tespit edilip "süreçler" adı verilen bileşik mekanizmalar dizileri de bunların yanında yer alıyordu.[36] Bu kaygıya sebep olan şey, en azından Amerikan sosyal bilimindeki, istatistiksel değişken temelli analizin hegemonyasıydı belki de (Fransa'da ise niceliksel analiz hiçbir yerde böyle bir itibar ve nüfuza sahip olmanın yanından bile geçmedi); ya da biraz daha yakına gelirsek, tarihsel sosyolojinin büyük takdir gören eserlerinde, sözgelimi Theda Skocpol'ün *States and Social Revolutions*'ında (Skocpol 1979) istatistiksel akıl yürütmeye stratejik bir şekilde başvurulmasıydı belki de. Sebep her ne olursa olsun, Tilly nedensel mekanizmaları metodolojik şiarı yapmıştı; Bourdieu ise bunlara epeyce daha az önem vermiş, daha ziyade alan dinamikleri çerçevesinde düşünmeyi yeğlemişti. (*Dynamics of Contention* ve mekanizmayı temel alan diğer eserlerin birçok okurunda uyandırdığı düzensiz bir mekanizmalar kakafonisi hissi, Tilly'nin geriye dönüp mekanizmaları alanlarla ilişkilendirmemesine dayandırılabilir aslında.) Bourdieu'ye kıyasla Tilly'nin "büyük örneklemli" projelerine daha fazla odaklandığına, Bourdieu'nünse evrenselcilik/tikelcilik ayrılığını özgül alanları inceden inceye incelemek suretiyle aşmaya ve böylelikle söz konusu alanları birbirine benzer ve birbirinden farklı kılan hususları gözlemeye çalıştığına da değ-

34 Bu belki de en açık şekilde şurada görülüyor: Tilly (1978).
35 Simgesel şiddete dair hayli aydınlatıcı bir tartışma için, bkz. Bourdieu (2001 [1998]).
36 Örneğin bkz. McAdam vd. (2001); Tilly ve Tarrow (2007).

nilebilir. Bourdieu'de alanlara dair genel bir teori vizyonu bulunur; Tilly'de ise protesto olayları ve diğer türden kolektif eylemler üzerine düzinelerce ve hatta bazen yüzlerce gözleme dayalı orta ölçekli genellemeler bulunur.[37]

Esas açısından bakıldığında, Tilly ve Bourdieu arasında kayda değer farklar vardı. İlk olarak ve Tilly'nin görece özerk uzamlar ya da toplumsal yaşam mikrokozmosları fikri etrafında toplanan, alan-teorik bir yaklaşım geliştirmeye ilgi göstermemesinden ötürü, Weber'in toplumsal farklılaşma teorisi gibi bir şeyi hiç geliştirmemişti – bu bakımdan, orta yaşlarında ve yaşlılığında, modernitenin tarihsel sosyolojisini çıkarmaya gitgide daha fazla zaman ayırmış Bourdieu'nün tam zıttıydı. (Parsons'ın tarihsel ve sosyolojik analiz yapma çabalarının, tıpkı takipçilerinin ve çalışma arkadaşlarının, örneğin S. N. Eisenstadt'ın çabaları gibi açıkça Weberci olduğunu da hatırlamak gerekir. Yaşamöyküsü düzleminde baktığımızda, bu durum Tilly'yi moderniteye dair kapsamlı bir teori oluşturmaya yönelik her türlü çabadan uzak tutan önemli bir etken pekâlâ olabilir; gerçi "1768-2004", "1492-1992", "1650-2000" ve hatta "M.S. 990-1990" gibi alt başlıkları olan daha sonraki tarihsel analiz çalışmalarının zaman menzili bakımından bir o kadar geniş olduğunu da belirtmek gerekir.[38] Tilly'de devletlerin niteliğinde ve yapısında; siyasi çatışmaya katılan aktörlerin faydalandığı çekişme repertuarlarında; ve demokratikleşmenin kapsamında yaşanan geniş ölçekli değişimlere dair tarihe dayalı izahlar vardır. Tilly büyük bir teorileştirme yapma konusunda, modern dünya hakkında kapsamlı bir teori gibi bir şeyi tasavvur edemeyecek kadar ikircikliydi.

Tilly ile Bourdieu arasındaki ikinci esasa dayalı fark Durkheimcı sosyolojiyle ilişkilenme şekillerindeki keskin zıtlıkla ilgilidir. Tilly'ye göre, Durkheim su götürmez bir şekilde yapısal-işlevselciliği ifade ediyordu; yapısal-işlevselciliğe nasıl olumsuz bir karşılık vermişse Durkheim'a da öyle bir karşılık vermiş ve hatta 1970'lerde "Useless Durkheim" (Tilly 1981b) ["Faydasız Durkheim"] gibi bir başlık attığı bir eleştiri yazısı kaleme almıştı. Bourdieu ise, Fransa'nın düşünce sahnesindeki birçokları gibi, Durkheim'dan derin bir şekilde etkilenmişti ve onu reddetmeye hiç gerek görmemişti. Hatta bunun tam aksine, habitusun kendisinden (Durkheim bu kavramı *The Evolution of Educational Thought*'ta [Durkheim 1977 (1938)] kullanmıştı) organik daya-

37 Duyarlılık ile vizyon arasındaki farkı idrak edebilmek için, örneğin şu iki eser karşılaştırılabilir: Bourdieu (1993 [1984] ile Tilly (1981c).

38 Bkz. Tilly (2004b, 1993a, 2004a, 1990).

nışma gibi fikirlere (Bourdieu iktidar alanının iç hayatını "tahakkümün işbölümündeki organik bir dayanışma" diye adlandırmıştı) varıncaya kadar Durkheimcı kavramları ampirik olarak sıkça kullanmıştı.[39] Yahut, kutsal ve profan arasındaki ayrıma (kendisinin toplumsal tabakalaşma teorisinde hayati önem arz eden bir fikirdir bu; hatta "kutsama"ya yapılan atıfların Bourdieu'nün yazılarını baştan başa kuşattığı bile söylenebilir); veya ("kurum ayinleri" adını verdiği şeyler ve kutsanmış ile profanı birbirinden ayıran sınır-oluşturucu süreçler hakkındaki analizlerindeki) ritüel sürecine de değinilebilir.[40] Durkheim'a yönelik tavırlarının Tilly'nin ve Bourdieu'nün kültür analizindeki çabaları için de derin sonuçları olmuştur. Tilly zamanla kültürü daha fazla takdir etse de, sınıflandırma sistemlerinden (simgesel yapılar) ziyade performansı (simgesel eylem) vurgulamaya meyletmiştir. Bourdieu ise gençliğinde Claude Lévi-Strauss'tan aldığı ilhamla etnolojide yaptığı çalışmalarda olduğu gibi, kültürel yapıları analiz etmeyi dert ediyordu. Öyle ki, daha sonraki çalışmalarında modern Avrupa toplumlarını incelemeye yönelmiş olsa da, (*Elementary Forms*'taki [Durkheim 1995 (1912)]) dinsel sistemlerin sınıflandırılmasındaki o ikili imge onun gözünde daima önemli olacaktı.

Tilly ve Bourdieu arasındaki son esasa dayalı farksa, bir yandan kolektif eylem ve toplumsal dönüşüme, diğer yandan toplumsal tabakalaşmaya belirgin bir biçimde farklı derecede ilgi göstermeleridir. Bourdieu çeşitli türden toplumsal dünyalardaki egemenlerin üstünlüklerini muhafaza etmesini sağlayan mekanizmaları hiç bıkıp usanmadan mercek altına aldığı için, en azından Anglo-Amerikan sahnede, yanlış bir şekilde, "yeniden üretim teorisyeni" diye adlandırılmıştır. Fakat aslında eserlerinde devamlı olarak tarihsel süreçleri ve toplumsal değişimi ele almıştır ve *Homo Academicus*'ta tarihsel kopuşlara dair etkileyici bir görüş ortaya koymuş, bu tür kopuşların (aslında nedensel açıdan birbirinden bağımsız) alana-özgü gelişimlerin birbirine yakınsamasından doğduğunu öne sürmüştür (Bourdieu 1988 [1984], 4. ve. 5. bölüm). Gelgelelim, daha önce de belirttiğimiz gibi, bir siyasi çekişme hadisesine vakfettiği tek çalışması buydu. Dolayısıyla Bourdieu'ye kıyasla Tilly'nin meslek hayatı boyunca çekişmeci siyaseti incelemeye çok daha fazla ilgi gösterdiği aşikârdır. Tilly'nin devrimlerin, toplumsal hareketlerin ve diğer türden siyasi çatışmaların sosyolojik biçimde anlaşılmasına yaptı-

39 Örneğin bkz. Bourdieu (1993a, s. 25); ayrıca şuradaki daha geniş tartışmaya bkz. Bourdieu (1996 [1989], s. 386-88).
40 Bkz. Bourdieu (1991b, c); ayrıca bkz. (1996 [1989], s. 102-15).

ğı katkılar yirminci yüzyılın ikinci yarısında bu konuda fikir üretmiş tüm toplumsal düşünürlerin katkıları içinde belki de en önemli olanıydı. Birçok çevreden, başlıca olarak 1980'ler sırasında kolektif kimlik yaklaşımlarından kendisine çeşitli eleştiriler yöneltilmişti ama Tilly'nin kolektif eylem hakkındaki düşünme tarzı alan içinde hegemonik bir konuma ulaştı ve başkalarının yanı sıra McAdam ve Tarrow'la daha sonra yaptığı, "çekişme dinamikleri" programı diye bilinmeye başlayan ortak çalışmalarla bu konum daha da güçlenmiştir.[41]

Bourdieu ise hayatı boyunca yaptığı çalışmalarda toplumsal tabakalaşmanın incelenmesine daha fazla ilgi göstermiştir. Hatta üretiminin neredeyse tümü tahakkümün toplumsal yaşamdaki işleyişiyle öyle ya da böyle alakalıydı. *Distinction*'da, *The State Nobility*'de ve diğer büyük çalışmalarında modern topluma incelikli bir gözle bakmış ve modern dünyanın sınıf çerçevesinde tabakalaştığını, farklı sınıfların gerek sahip oldukları sermayenin hacmi ve türü gerekse toplumsal uzamdaki seyirleri yoluyla birbirlerinden nesnel biçinde ayrılarak gruplaştığını dile getirmiştir.[42] (Yükseliş içindeki küçük burjuvazi ile düşüş içindeki küçük burjuvazinin mal varlıkları yapıları görünüşte her ne kadar benzer olsa da, bu iki sınıf kesimini asla birbiriyle aynı olarak anlamamak gerekiyordu.)[43] İktidar ve eşitsizlik konularını en başından beri ele almış olduğu söylenebilse de, Tilly toplumsal tabakalaşmayı çalışmaya meslek hayatının sonlarına doğru başladı. *Durable Inequality*'de, en hafif tabirle, bu alana yeniden yön vermeye çalışmıştı. Tıpkı Bourdieu gibi, kapsamlı yapısal değişimler olurken bile eşitsiz ilişkilerin nasıl bu kadar kalıcı olabileceğini anlamaya koyuldu. Alışıldık toplumsal tabakalaşma araştırmalarını (örneğin statü edinme geleneğini) ilişkisellik bakımından yetersiz bulmuştu. Bu minvalde şu sözünü hatırlayabiliriz mesela: "Bu analizler... esas nedensel iş birey[ler]in içinde değil... kişiler ve kişi dizileri arasındaki toplumsal ilişkilerin dahilinde gerçekleştiği için... başarısız oluyor" (Tilly 1998, s. 33). Bu gibi analizlerin yerineyse, kategorik eşitsizliklerin üretimi ve yeniden üretimine dair mekanizmalar temelli, toplumsal-örgütsel bir izah önermişti. Kim Voss'un (2010) işaret ettiği gibi, bugüne kadar Tilly'nin

41 Goldstone'un (2010) yazısında bu ortak teşebbüse dair faydalı bir genel bakış sunuluyor.

42 Sınıfın aksine, ırk ve cinsiyet gibi bölünme ilkeleri "ikincil özellikler" olarak görülmüştü; bkz. *Distinction* (Bourdieu [1984 (1979)], s. 114 vd). Ne var ki cinsiyet ilişkilerinin uzamını ele aldığı *Masculine Domination*'da (2001 [1998]), cinsiyetin daha merkezi ve kalıcı bir ilke olarak resmederek bunun tam aksini ima ediyor gibiydi.

43 Bkz. Bourdieu (1984 [1979]), 6. bölüm.

yaklaşımı azımsanmayacak sayıda önemli araştırmacı tarafından ele alınmıştır. Gelgelelim bu yaklaşım modern toplumların tabakalaşma yapıları ve süreçlerine dair dayanağını tarihten alan yeni bir büyük teoriden çok, göz önünde bulundurulması gereken mekanizmalara dair bir belirleme, göç zinciri ya da etnik gruplarca fırsat istifleme gibi esaslı konuları irdelemek için bir dizi araç gibi duruyor. Peki, Tilly'nin tespit ettiği mekanizmalar –sözgelimi, sömürü– modern zamanlarda nasıl bu kadar hâkim olmuştur? Marx'ın *Kapital*'de yaptığının aksine, Tilly buna dair bir şey demez.[44]

Tilly ve Bourdieu hakkındaki bir başka fark ise normatif, ahlaki-siyasi konular hakkındaki duruşlarıdır. Siyasi angajman bakımından Bourdieu Tilly'den ilerideydi ve ölmeye yakın, Fransa'da en önde gelen kamusal entelektüel olmuştu. Bazıları siyasi angajmanın düşüncesinin dokusuyla ta en başından beri iç içe geçtiğini iddia etmiş olsa da – Cezayirlilerin Fransa'ya karşı verdiği sömürgecilik karşıtı, bağımsızlık savaşının sembolü olan Cezayir bayrağının ilk kitabı *The Algerians*'ın kapağını süslediğini de unutmayalım– en nihayetinde, kesin bir biçimde toplum hakkında yorum yazıları yazmaya ve siyasi müdahaleye geçtiği de elbette doğrudur. Bunu anlamak için muhtelif meseleler hakkında kaleme aldığı (şimdi *Acts of Resistance*, *The Firing Line* ve *Political Interventions*'ta toplanan) yazılara,[45] neoliberalizmin bugünün toplumundaki etkilerine dair ortak bir çalışmaya yaptığı önderliğe (bu çalışma en çok satan kitabı olan *The Weight of the World* [Bourdieu v.d. 1999 (1993)] ile taçlanmıştır) ve ilerici toplumsal değişim adına Avrupalı entelektüellerin sarf ettiği kolektif çabalara iştirak etmesine bakmak yeter.[46] Tilly ise gayet profesyonel bir sosyolog olarak yola çıkmış ve hayatı boyunca hep böyle kalmıştı. Tıpkı Bourdieu gibi, önemli güncel konular hakkında konuşmaya ise çok sonraları başlamış, sözgelimi, terörist saldırıların hemen sonrasında 11 Eylül'ün anlamı üzerinde yapılan tartışmalara dahil olmuş, demagojik tepkilere karşı uyarılarda bulunmuş, "kamusal tartışmadaki hataları tespit etmeyi" hedeflemiş ve "alternatifler konusunda daha yaratıcı ve yapıcı bir düşünmeyi teşvik etmeye" çalışmıştı. Gelgelelim, "herhangi bir şeyi savunmadığının" altını çizmeyi de ihmal etmemişti. Weberci, değerden-bağımsız bir tavırla şöyle yazmıştı mesela: "Sosyal bilimciler, büyük sonuçlar doğurabilecek siyasi ve ahlaki tercihlerle karşı karşıya

44 Bkz. Marx (1990 [1867]).
45 Bkz. Bourdieu (1998c, 2003 [2001], 2008 [2002]).
46 Bkz. Poupeau ve Discepolo (2005).

geldiklerinde, belirli eylemleri ve neticeleri yeğlemeleri ile bilimsel formülasyonları birbirinden ayırmak gibi mesleki bir fırsatları ve yükümlülükleri vardır" (Tilly 2001).[47] Tilly'nin bu alternatiflerden hangisini yeğlediği açıktı; angaje akademisyenlik, her zaman olduğu gibi, alışıldık akademik düşünceye tabi tutulacaktı.[48]

Güncel konular hakkında yazdıkları yazıların sayfa sayısı ya da siyasi angajmanlarının çapından daha da önemli olansa, Tilly ve Bourdieu'nün düşünsel projelerindeki normatif akıl yürütmenin temel önemiydi. Bourdieu aklın *Reelpolitiği* adını verdiği şeye dair bir teori geliştirmiş ve bu çerçevede, ahlaki ve siyasi evrenselciliği savunmuş, diğer yandansa tarihteki evrenselin bilimcilerin, hukukçuların, kamu görevlilerinin, siyasetçilerin ve benzerlerinin saf niyetleriyle değil başka bir yoldan ilerlediğini öne sürmüştür. Bu başka yolun ne olduğunu görmek için *Pascalian Meditations*'taki şu sözüne kulak verelim: "İçsel bakımdan müphem olmalarına rağmen, statüyle ayrılmanın doğurduğu imtiyazın ve tatmin olmuş egoizmin içinde kapalı kalmaları sayesinde mücadele sahaları olan toplumsal mikrokozmoslar vardır; buradaki ödül evrenseldir ve konumlarına, seyirlerine bağlı olarak farklı farklı derecelerde, *evrenselde*, akılda, hakikatte, erdemde *tikel bir çıkarı* olan failler, önceki mücadelelerin evrensel fetihlerinden başka bir şeye tekabül etmeyen silahlarla çarpışırlar" (Bourdieu 2000 [1997], s. 123; italikler özgün metne ait). Bourdieu'ye göre "Kantçı rasyonalizmin eleştirel maksadını genişletip radikalleştirmeyi" ümit edebilmenin tek yolu böyle bir tarihteki akıl teorisinden geçiyordu (Bourdieu 2000 [1997], s. 120).[49] Tilly de aklın en azından toplumsal düşüncedeki rolünü savunmayı dert ediyor, postmodern

47 Weber'in değerden bağımsızlık doktrinine ilişkin klasik formülasyonu için, bkz. Weber (1949 [1904]). Zelizer'in (2010) işaret ettiği gibi, Tilly Weber'in sosyal bilim ile etik ya da siyasi idealler arasındaki ilişki konusundaki fikrini bir başka çalışmasında biraz daha ayrıntılı biçimde irdelemiştir. Bu pasajda Weber'i belki de biraz fazla dar bir biçimde yorumlayarak "sırf önceden verili amaçları gerçekleştirmek için gerekli olan etkili araçları seçmenin "ötesinde... çok daha fazlası yatar...": "Sosyal bilimcilerin etik içerimleri olan olasılık teorileri, olası eylemler arasında seçimlerde bulunma ve nedensel argümanlar konusunda söyleyeceği pek çok şey vardır.... Nedenlere ve olasılıklara dair güvenilir bilgi ürettiği ölçüde, sosyal bilimin etik ve siyasi tercihlerle ilişkili olduğu aşikârdır." Tilly (1996, s. 596).

48 Tilly, makalelerinden birinde, kendini mizahi bir dille azımsarcasına yazdığı bir pasajda, Michigan Eyaleti Polis Teşkilatı'nın kendisi hakkında tuttuğu dosyada üzerinde muhtemelen "GÖZETLEMEYİ BIRAKIN. BU HERİF ZARARSIZ yazan tek bir sayfa" olduğu kestiriminde bulunmuştu. Tilly (1993b, s. 503).

49 Collège de France'ta verdiği son derslerin vesilesiyle bunu şöyle özetlemişti: "Bana öyle geliyor, çünkü, gayet naçizane biçimde, onu tarihsel bir sorun olarak kurdum... felsefenin kendisi kadar eski olan ve bilhassa on dokuzuncu yüzyılda felsefecilere musallat olmuş bir sorun olan, akıl ile tarih ya da aklın tarihselliği arasındaki ilişki *sorununu çözebildim*." Bourdieu (2004 [2001], s. 54; italikler özgün metne ait.

tarihselciliğe hararetle karşı çıkıyor ve daha sonraki yazılarından birinde "toplumsal hayat hakkındaki önermelerin öznelerarası doğrulanabilirliği"ni sorgulayan görecilik versiyonlarını kıyasıya eleştiriyor ve bunun doğrudan "yumuşak bir tekbenciliğe" giden bir yanılgı olduğunu belirtiyordu (Tilly 2002c, s. 16).[50] (Genelleştirilebilir mekanizma-temelli açıklamaları üzerine basa basa vurgulaması kısmen postmodernizm karşısındaki bu kaygısından kaynaklanır.) Gelgelelim, eleştirilerini ne kadar canhıraş dillendirmiş olursa olsun, düşüncesinde normatif ve felsefi tefekküre marjinal bir yer ayırmıştı. Evrenselin tarihteki ilerici rolü hakkında hiçbir şey dememişti, dese bile çok az şey demişti; bu tür konuların gündeme getirilebileceği demokratikleşme hakkındaki yazılarındaysa, katı bir biçimde ampirik ve tarihsel bir analist olarak yol almayı tercih etmişti.[51]

Bourdieu, muhtemelen aklın *Reelpolitiği* fikrine devamlı bağlı kalmasından dolayı, bilimsel hayatta düşünümsellik pratiğini teşvik etmeyi fazlasıyla ve fırsat düştükçe bu konudan bahseden Tilly'den daha da fazla dert ediyordu. İdeal açıdan bakıldığında, eleştirel düşünümsellik toplumsal uzam içinde belirli bir konumu işgal etmenin; o uzam dahilindeki özgül ve sınırları çizilmiş alanları tanımlayan *doxa*'ya bağlı kalmanın; ve "akademik dünyanın kurumsallaşmış biçimini temsil ettiği", pratik zorunluluklardan uzakta olmanın damgasını vurduğu hayat-deneyimleriyle şekillenmenin (*skholé*) o kişinin düşünmesi üzerindeki etkilerini görünür kılardı (Bourdieu 2000 [1997], s. 13). Bunlardan sonuncusu bilhassa önemliydi, çünkü sosyologlar çoğu kez düşünsel üretimlerinin –ve o koşulların ürettiği düşünsel yatkınlıklar– yüzünden bütünüyle tarihdışı ve zamandışı düşünme tarzları geliştirmeye kapılıyordu. Düşünümsellik, bu etkileri aydınlatmak suretiyle, soruşturmanın kapısının aralanmasına ve en azından bir ölçüde, belirlenmeden kurtulmamızın genişlemesi yolunda hayati bir adım olacaktı. Akademisyenlerin içlerinden ve arkalarından işleyebilen, varlığı kabul edilmeyen güçler üzerinde kontrol edinmeye başlamasını sağlayabilirdi. Bourdieu böyle bir düşünüm emeğinin en etkili şekilde o yalnız ve kahraman entelektüel tarafından değil, meslektaş rekabeti ve "düzenlenmiş mücadele" mantığıyla bir araya gelen bir araştırmacılar cemaati tarafından üstlenilebileceğini vurgu-

50 Tilly radikal bireycilik ya da zihincilik –"tek mühim tarihsel olayların ya da nedenlerin zihinsel hallerden ve bunların değişimlerinden ibaret olduğu varsayımı"– yanılgısını da eleştirmişti. Bkz. Tilly (2002c, 16).

51 Örneğin bkz. Tilly (2007).

lamıştı.[52] Nasıl ki bir zamanlar Freud "nerede id varsa, orada ego olacaktır" (Freud 1965 [1933], s. 71) demişse, Bourdieu de bu kolektif sosyo-analiz mekanizmasının sosyal bilimcilerin düşünsel ve akademik bilinçdışılarını oluşturan yapılardan özgürleşmesinde yardımcı olacağını ümit ediyordu. Tilly de geriye dönüp sosyal bilim araştırmasına rehberlik eden varsayımlara eleştirel bir bakış yöneltmenin öneminin ayırdındaydı. Onun en çok hoşuna gidecek şey, toplumsal dünya ve bu dünyanın içindeki müdahalelerimiz hakkında sıkça anlatıp durduğumuz "genelgeçer hikâyeleri" kökünden sorgulama projesi olurdu herhalde. Ne var ki Bourdieu'ye kıyasla Tilly'nin eserlerinde düşünümsellik teması çok az geliştirilmiş ya da daha az öne çıkmıştı.[53]

Tilly ve Bourdieu arasındaki son fark ise düşünsel üslûplarıdır. Kıyaslamalı bir gözle bakıldığında, teorik açıdan daha sistematik olanları Bourdieu'ydü – gerçi Bourdieu, tıpkı Tilly gibi, kıyasıya hep eleştirdiği teoriciliğe düşmekten de daima kaçınmaya çalışmıştı. Kendine has teorik fikirleri ve bakış açılarını sunmak için *Outline of a Theory of Practice*, *The Logic of Practice*, *Pascalian Meditations* ve *An Invitation to Reflexive Sociology* gibi önemli kitaplar yazmıştı (Bourdieu 1977 [1972], 1990 [1980], 2000 [1997]; Bourdieu ve Wacquant 1992). Belki de École normale supérieure'de felsefe okumuş olduğundan ötürü, çalışmalarının epistemolojik dayanakları, fikirlerinin felsefe ve toplumsal düşüncedeki yerleşik akımlarla olan ilişkisi ve kendi sosyoloji yapma tarzının bilim felsefesi açısından taşıdığı içerimler konusunda son derece bilinçliydi. Yazılarında, felsefe hocalığını yapmış olan Gaston Bachelard ve Georges Cangulheim'a devamlı atıflarda bulunduğu gibi, ürkütücü bir netlik ve maharetle, Platon, Descartes, Leibnitz ve Wittgenstein gibi usta düşünürlere de sıkça göndermede bulunmuştu. Basitçe belirtecek olursak, Bourdieu'nün yazıları Tilly'ninkilere kıyasla felsefi açıdan hep daha zengin ve inceydi; Tilly ise Anglo-Amerikan sosyal bilim yazımının daha az alçakgönüllü, ayakları daha çok yere basan normlarına sıkı sıkıya bağlıydı. Tilly kendi içgörüleri ile çeşitli felsefecilerin, örneğin pragmatistlerin içgörüleri arasında kimi devamlılık hatları olduğunu daha sonra fark etmiş ve ara sıra Batı felsefesinden kimi fikirlere değinse de –örneğin *Regimes and Repertoires*'ta Aristoteles'in siyasi kuruluşlara ilişkin sınıflandırmasını

52 Bourdieu'nün meslek hayatı boyunca hep öne çıkmış olan bu düşünümsellik teması onun için en başından beri hayati önem taşımıştı. Daha ilk çalışmalarından biri olan *The Craft of Sociology*'de "önmefhumlar"dan "kopma"nın önemine dikkat çekmişti ki bu mefhumu Durkheim'dan ve École normale supérieure'deki hocası Gaston Bachelard'dan almıştı. Bkz. Bourdieu v.d. (1991 [1968]).

53 Örneğin bkz. Tilly (2002d, s. 25-42); Tilly (2006a).

tartışır (Tilly 2006b, s. 8-10)[54]– kendi çalışmaları ile Batı kanonu arasındaki ipince bağlantı noktaları üzerine kafa yormaya zaman ve enerji ayıramayacak kadar ampirik bir sosyoloji yapmıştı daima.

Bu ayrılık iki sosyolog arasındaki diğer başlıca farkları, özellikle de yazı üslûpları ve ifade tarzları konusundaki farkları da aydınlatır. Adı çıkacak derecede karmaşık ve korkutucu yazılar üretmiş olsa da, Bourdieu kendini bir nevi edebi üslûpçu gibi biçimlendirmiş, tasvirlerinde güzel ve ince ifade tarzları bulmaya çalışmış ve en azından ilk baştaki o güçlükleri aşabilecek kadar sabredip azmedenler için, belirli derecede bir edebi zarafete ulaşmayı başarmıştı. Dahası, yazılarında birbiri ardına dizilmiş uzun alıntılar bulunmaz (gerçi dipnotları çoğu zaman referanslarla dolar taşardı) ve yalnızca en temel düşünürlerin adı anılırdı (Aristoteles, Kant, Marx ve Weber sıkça zikredilir, ama *AJS*'de ya da *ASR*'de en güncel yazarlara ancak nadiren değinilir). Fransız düşünsel aristokrasizminin klasik bir örneği olan Bourdieu ampirik sosyolojiyi yirminci yüzyılın en asil akademik yazınınkine eşit bir mertebeye yükseltmişti.[55] Başlı başına bir nevi edebi üslûpçu olan Tilly ise, içine etkileyici örnekler serpiştirdiği yalın ve zinde yazılarına bakıp görülebileceği gibi, daha vurucu ve etkili bir üslûbu yeğliyordu.[56] Görece genç ve tanınmayan akademisyenlerin eserlerinden alıntı yapmayı, zamandan münezzeh bir derinlik hissinden ziyade, evrilen ve işbirliğine dayalı bir araştırma programı hissini yüklenmeyi seviyordu. Yazı üslûbunun en çarpıcı özelliklerinden bir diğeri de –ki bu özellik sonraki yıllarında neredeyse kaçınılmaz hale gelecekti– madde listelerine aşırı derecede bel bağlamasıydı. Peşi sıra gelen cümleler, peşi sıra gelen paragraflar hep bir liste biçiminde sunulacaktı. Elbette tasarruflu bir ifade biçimiydi bu, fakat o girift ve özenli argümanlarını takip etmenin hazzını da azaltıyordu. Fransız duyarlılığı ile Amerikan duyarlılığı, Eski Dünya ile Yeni Dünya, (Tocquevilleci ikiliği hatırlayacak olursak) aristokratik üslûp ile demokratik üslûp arasındaki o bildik farkın en açık şekilde gözler önünde serildiği yer bu edebi ayrılıklardı belki de.[57]

III

Bourdieu genelde en üst düzeydeki sosyoloji düşünürlerinin safına, Marx, Weber ve Durkheim gibi kanonik ustaların yanına; Tilly ise ikinci mertebe-

54 Tilly'nin Aristoteles'in duygular teorisi hakkındaki tartışması için, bkz. Tilly (1999).
55 Kendi yazma tarzına dair bazı düşünceleri için, bkz. Bourdieu (1996 [1992], s. 177-78).
56 Tilly'nin sosyal bilim yazımı hakkındaki düşüncelerinin bir örneği için, bkz. Tilly (1986b).
57 Bkz. de Tocqueville (1981 [1835/1840]).

ye, Merton, White ve Goffman gibi etkili ve kalıcı yazarların yanına konur. Bourdieu'de çeşitli nitelikler müthiş bir biçimde yan yana işler –katıksız felsefi ve analitik derinlik, esasa dayalı kapsam, ve ahlaki-siyasi içgörü ve alakalılık. Tilly ise ampirik ve metodolojik mahiyette aşılması zor başarılara ulaşmış olsa da, tüm bu niteliklerle boy ölçüşemez.[58] Hatta Bourdieu'nün eserlerini okurken insan üstün düzeyde bir zekânın, Bourdieu'yü yirminci yüzyıl toplumsal düşüncesinde eşsiz kılacak derecede bir inceliğe ve gelişkinliğe sahip bir zekânın huzurunda hisseder. Söz konusu farklılık, Bourdieu'nün Amerikan muadilinde görülemeyen bu ekstra boyutları düşünsel açıdan geliştirilebilmesine olanak tanımış olan yetiştiği ortama yorulabilir belki de. Bu sorunun cevabı Bourdieu'nün kendi mesleki bağlamında karşı karşıya geldiği zımni beklentilerde, Collège de France'taki o yüce mevki sahiplerinin kendisine bahşettiği o tuhaf akademik kutsamada (ve lisansüstü öğrencilerinden uzakta olmada) yatıyordu belki de. Ya da Fransız kültürel hayatının kendine has bir özelliği olan (düşünsel) krallığa ulaşmaya olan derin bir takıntı yüzünden, bir Sartre ya da bir Lévi-Strauss modelinde bir *maître à penser* olmak için (kendisine rağmen) hissettiği özel bir yük, benzersiz bir kaderdi.

Bir başka önemli açıdan, bu iki usta düşünürün farklı yönlerde evrildiğine değinmek gerekir. Mesele sadece, çoğu kez kendisi hakkında kısmen hayranlıkla kısmense hayıflanmayla denildiği gibi, daha sonraki yıllarında Tilly'nin çok fazla ve çok hızlı üretim yapması değildir. (Evet, belki de çok fazla üretmişti, fakat nitelikteki düşüş onu değersizleştirmeye çalışanların iddia ettiği kadar çarpıcı değildi.) Daha ziyade, yazdığı eserlerin mahiyetinin büyük başyapıtı *The Vendée*'yle erkenden kazandığı zafer sonrasında önemli derecede değişmesiydi. Sewell, Jr.'ın sözlerine kulak verelim: "Arşivlerin tozunu atmayı hiç bırakmamış olsa da, sonraki çalışmaları daha ziyade önceki tarihsel sosyolojinin kalıbındaydı: Makrotarihsel eğilimlere ilişkin kapsamlı genellemelere ulaşmaya çalışıyordu ve arşiv bulgularıysa toplumsal sistemlerin işleyişini anlamak için daha da derin kazılar yapmanın bir aracı olmaktan ziyade, söz konusu eğilimlerin birer örneği işlevi görüyordu. Sonraki çalışmalarındaysa, tikel ile genel arasındaki o yaratıcı gerilim hissi görülmez" (Sewell, Jr. 2010, s. 313). En azından orta döneminin, *Homo Academicus*, *Distinction*, *The State Nobility* ve *The Rules of Art* gibi muazzam semereler

58 Bu, elbette, kayda değer ölçüde skolastik değerlere dayalı değerlendirmeci bir yargıdır, ki her daim düşünümsel bir sosyolog olan Bourdieu bunu vurgulayan ilk kişilerden biri olurdu herhalde.

vermiş zaman diliminin şaşırtıcı diriliğiyle kıyaslandığında, Bourdieu'nün çalışmalarının da yaşamının son yıllarında daha az canlı hale geldiği söylenebilir. Ne var ki Bourdieu vefat etmeden önce başka bir büyük incelemeye, *The Rules of Art*'a eşlik etmesini planladığı, Manet ve on dokuzuncu yüzyıl Fransız resmi hakkında bir kitap üzerinde çalışmaktaydı.[59] (Genelle ilişkili olarak) tikele olan ilgisini muhafaza etmişti ve kılı kırk yaran ampirik araştırmalar yapmaya devam etmekteydi. Son on yılında biraz daha didaktik bir role büründüğü için Tilly'de bir nebze azalmış gibi görülen bu özgüllük kaygısını Bourdieu son nefesini verene kadar bırakmadı.

Fakat sırf bunları söylemekle yetinirsek meramımız fena halde kıt kalır, zira Tilly'nin eşi benzeri görülmedik pedagojisinin ileride göstermesi kuvvetle muhtemel etkiyi, nasıl ki Merton'ınki neredeyse herkesinkini geçmişse, önümüzdeki yıllarda Bourdieu'nünkini pekâlâ geçebilecek bu etkiyi azımsamış oluruz. (Bourdieu'nün çok sevdiği bir analojiyi ödünç alırsak) nasıl ki ortaçağ zanaatkârları ya da *Quattrocento* ressamları zanaatlerini ve sanatlarını kendi atölyelerinde alt kuşaklara devretmişse, Tilly de külliyatının ötesine geçerek müthiş bir ustası olduğu sosyoloji zanaatini genç nesillere aktarmak için çeşitli yollar bulmuştu.[60] Geçmişin usta hocalarını düşünecek olursak, bu bağlamda insanın aklına en azından Durkheim, Robert Park ya da Tilly'nin Michigan'daki eski meslektaşı Otis Dudley Duncan gibi biri geliyor. (Kendi zamanımıza gelirsek de akla Harrison White geliyor.) Tüm bu şahsiyetler gerek yazdıkları yazılar gerekse hocalıkları sayesinde kalıcı bir etki bırakmıştı. Öğrencilerinin ve kendisiyle çeşitli şekillerde çalışma ortaklığı yapan kişilerin çok sayıdaki tanıklıklarına (ve araştırma pratiği hakkındaki irili ufaklı çeşitli yazılarına) bakınca Tilly'nin en iyi hatırlanan yanının bu olduğu görülüyor. (Genelde akademik bir çalışma gözüyle bakılan *Mobilization to Revolution* bile beraber çalışan işçiler ve çıraklar için bir el kitabı olarak yazılmıştı aslında.) Tilly'nin "yirmibirinci yüzyıl sosyolojisinin kurucu babası" olarak adlandırılmış olması boşuna değildir.[61] En nihayetinde, Tilly'nin ve Bourdieu'nün katkıları ve başarıları arasında bir öncelik sıralaması yapmak manasız değilse de zordur. Toplum düşünürleri uzun yıllar boyunca onların çok kapsamlı içgörüleriyle –arkalarında bırak-

59 Bu eserin habercisi olan bir makale için, bkz. Bourdieu (1993b).
60 Bu analoji için, bkz. Bourdieu ve Wacquant (1992, s. 220); ayrıca bkz. Bourdieu (1993a), Beate Krais, Bourdieu vd. içinde (1991 [1968], s. 256).
61 Martin (2008). Bu alıntı Adam Ashforth'a atfedilir.

tıkları muazzam sayıdaki eserle– boğuşmaya devam edecektir. İkisi de nadir rastlanan bir soyun mensubudur. Zanaatlerinin mutlak ustaları ve bugün sosyoloji yolunda rehber almadan ilerlenemeyecek kişilerdir onlar. Tilly de öyle, Bourdieu de: İyi sosyoloji yapma sanatının ete kemiğe bürünmüş yüce örnekleri. Sosyoloji var oldukça onların eserleri de daima hatırlanacaktır.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

Kaynakça

Alexander, J. C. (1982), *Theoretical logic in sociology. Volume two: The antinomies of classical thought: Marx and Durkheim*. Berkeley: University of California Press.

Bhaskar, R. (1975), *A realist theory of science*, Londra: Verso.

Bhaskar, R. (1998), *The possibility of naturalism: A philosophical critique of the contemporary human sciences*, Londra: Routledge, (*Natüralizmin Olanaklılığı*, çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul: Patika, 2013)

Bourdieu, P. (1977 [1972]), *Outline of a theory of practice*, İng. çev. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1979 [1963]). *Algeria 1960*, İng. çev. Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1984 [1979]). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*, İng. çev. Richard Nice. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1987), "Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion", *Max Weber, rationality, and modernity* içinde (s. 119-136), yay. haz. S. Whinster & S. Lash. Londra: Allen ve Unwin.

Bourdieu, P. (1988 [1984]), *Homo Academicus*, İng. çev. Peter Collier. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. 81998 [1989]). Social space and field of power. *Practical Reason* içinde (s. 31-34).

Bourdieu, P. (1990 [1965]). *Photography: A middle-brow art*, İng. çev. Shaun Whiteside. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1990 [1980]). *The logic of practice*, İng. çev. Richard Nice. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1991a). On the possibility of a field of world sociology. *Social theory for a changing society* içinde (s. 373-387), (haz.) P. Bourdieu & J. S. Coleman. New York: Russell Sage Foundation.

Bourdieu, P. (1991b). *Language and symbolic power* içinde, İng. çev. Gino Raymond ve Matthew Adamson, (haz.). J. B. Thompson. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1991c). Rites of institution. *Language and symbolic power* içinde (s. 117-226). Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P. (1991 [1988]). *The political ontology of Martin Heidegger*, İng. çev. Peter Collier. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1993a). From ruling class to field of power: an interview with Pierre Bourdieu on *La noblesse d'Etat*. *Theory, Culture, and Society, 10*, 19-44.

Bourdieu, P. (1993b). Manet and the institutionalization of anomie. *The field of cultural production* içinde (s. 238-253), (haz.) R. Johnson. New York: Columbia University Press.

Bourdieu, P. (1993 [1984]). Some properties of fields. *Sociology in question* içinde (s. 72-77), İng. çev. Richard Nice. New York: Sage.

Bourdieu, P. (1996 [1989]). *The state nobility: Elite schools in the field of power*, İng. çev. Lauretta C. Clough. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1996 [1992]). *The rules of art: Genesis and structure of the literary field*, İng. çev. Susan Emanuel. Stanford: Stanford University Press.(*Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. Necmettin Kamil Sevil, İstanbul: Yapı Kredi, 2006, 2. basım)

Bourdieu, P. (1998a). Is a disinterested act possible? *Practical reason: On the theory of action* içinde(s. 75-91). Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (1998b). Rethinking the state: Genesis and the structure of the bureaucratic field. *Practical reason* içinde (s. 25-63).

Bourdieu, P. (1998c). *Acts of resistance: Against the tyranny of the market*, İng. çev. Richard Nice. New York: New Press.

Bourdieu, P. (2000 [1997]). *Pascalian meditations*, İng. çev. Richard Nice: Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2001 [1998]). *Masculine domination*, İng. çev. Richard Nice: Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, P. (2003 [2001]). *Culture is in danger. Firing back: Agains the tyranny of the market 2* içinde (s. 66-81), İng. çev. Loic Wacquant. New York: New Press.

Bourdieu, P. (2004 [2001]. *Science of science and reflexivity*, İng. çev. Richard Nice. Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (2005). *The social structures of the economy*, İng. çev. Chris Turner. Cambridge: Polity Ppress.

Bourdieu, P. (2007 [2004]). *Sketch for a self-analysis*, İng. çev. Richard Nice. Chicago: University of Chicago Press. (*Bir Oto-Analiz İçin Taslak*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Bağlam, 2012)

Bourdieu, P. (2008 [2002]. *Political interventions: Social science and political action*, İng. çev. David Fernbach. Londra: Verso.

Bourdieu, P. & Wacquant, L. J. D. (1992). *An invitation to reflexive sociology*. Chicago: University of Chicago Press. (*Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim, 2003)

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (1991 [1968]. *The craft of sociology: Epistemological preliminaries* içinde, İng. çev. Richard Nice, (haz. B. Krais). Berlin: Walter de Gruyter.

Bourdieu, P., v.d. (1999 [1993]). *The weight of the world: Social suffering in contemporary society*, İng. çev. Priscilla Parkhurst Ferguuson, Susan Emanuel, Joe Johnson ve Shoggy T. Waryn. Stanford: Stanford University Press.

Brubaker, R. (2010). Charles Tilly as a theorist of nationalism. *The American Sociologist*. doi: 10.1007/s12108-010-9107-9

Calhoun, C., & VanAntwerpen, J. (2007). Orthodoxy, heterodoxy, and hierarchy: 'Mainstream sociology' and its challengers. *Sociology in America: A history* içinde (s. 367-410), (haz.) C. Calhoun. Chicago: University of Chicago Press.

Cohen, J., & Arato, A. (1992). *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT.

Collins, R. (2010). The contentious social interactionism of Charles Tilly. *Social Psychology Quarterly, 73*, 5-10.

de Tocqueville, A. (1981 [1835/1840]). Democracy in America (çeviren H. Reeve). New York: Modern Library.

Durkheim, E. (1977 [1938]). *The evolution of educational thought: Lectures on the formation and development of secondary education in France*, İng. çev. Peter Collins. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Durkheim, E. (1995 [1912]. *The elemenary forms of religious life*, İng. çev. Karen E. Fields. New York: Free. (*Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*, çev. Özer Ozankaya, İstanbul:Cem, 2010)

Freud, S. (1965 [1933]. The dissection of the psychical personality. *New introductory lectures on psychoanalysis* içinde (s. 51-71), İng. çev. James Strachey. New York: W. W. Norton.

Goffman, E. (1983). The interaction order. *American Sociological Review, 48*, 1-17.

Goldstone, J. A. (2010). From structure to agency to process: The evolution of Charles Tilly's theories of social action as reflected in his analyses of contentious politics. *The American Sociologist*. Doi: 10.1007/s12108-010-91106-x.

Gross, N. (2010). Charles Tilly and American pragmatism. *The American Sociologist*. Doi: 10..1007/s12108-010-9110-1.

Martin, D. (2008). Charles Tilly, 78, writer and a social scientist, is dead, *The New York Times*, 2 Mayıs.

Marx, K. (1990 [1867]. *Capital. Volume 1: A critique of political economy*, İng. çev. Ben Fowkes. Londra. (*Kapital, Birinci Cilt: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, İstanbul: Yordam, 2013, 4. basım)

McAdam, D., Tarrow, S., & Tilly, C. (2001). *Dynamics of contention*. Cambridge: Cambridge University Press.

Poupeau, F., & Discepolo, T. 82005). Scholarship with commitment: On the political engagements of Pierre Bourdieu. *Pierre Bourdieu and democratic politics* içinde, (haz.) L. Wacquant. Cambridge: Polity Press (s. 64-90).

Sewell, W. H., Jr. (1996). Three temporalities: Toward an eventful sociology. *The historic turn in the human sciences* içinde, (haz.) T. J. McDonald. Ann Arbor: University of Michigan Press (s. 245-280).

Sewell, W. H., Jr. (2010). Charles Tilly's *Vendée* as a model for social history. *French Historical Studies, 33*, 307-315.

Shorter, E., & Tilly, C. (1974). *Strikes in France, 1830-1968*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skocpol, T. (1979). *States and social revolutions: A comparative analysis of France, Russia, and China*. Cambridge: Cambridge University Press. (*Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S. Erdem Türközü, Ankara: İmge, 2004)

Stave, B. M. (1998). A conversation with Charles Tilly: Urban history and urban sociology. *Journal of Urban History, 24*, 184-225.
Steinmetz, G. (2010). Charles Tilly, German historicism, and the critical realist philosophy of science. *The American Sociologist*. Dooi: 10.1007/s12108-010-9108-8
Tarrow, S. (2008). Debating war, states, and rights with Charles Tilly: A contentious conversation. Charles Tilly onuruna düzenlenen "Contention, change, and explanation" konferansında sunulan tebliğ. New York: Columbia Üniversitesi, 3-5 Ekim.
Tilly, C. (1964). *The Vendée*. Cambridge: Harvard University Press.
Tilly, C. (1978). *From mobilization to revolution*. Reading: Addison-Wesley.
Tilly, C. (1981a). Sociology, meet history. *As sociology meets history* içinde (s. 1-52). New York: Academic.
Tilly, C. (1981b). Useless Durkheim. *As sociology meets history* içinde (s. 95-108). New York: Academic.
Tilly, C. (1981c). Computing History. *As sociology meets history* içinde (s. 53-83). New York. Academic.
Tilly, C. (1984). *Big structures, large processes, huge comparisons*. New York: Russell Sage Foundation.
Tilly, C. (1985). *CSSC Working Paper Series* 22 (Eylül 1985).
Tilly, C. (1986a). *The contentious French*. Cambridge: Harvard University Press.
Tilly, C. (1986b). Writing wrongs in sociology. *Sociological Forum, 1*, 543-552.
Tilly, C. (1990). *Coercion, capital, and European states, AD 900-1990*. Cambridge: Basil Blackwell. (*Zor, Sermaye ve Avrupa Devletlerinin Oluşumu*, çev. Kudret Emiroğlu, Ankara: İmge, 2001)
Tilly, C. (1992). Civil society and revolutions. "Sivil toplum üzerine Konferans"ta sunulan tebliğ. New York: Graduate Faculty, New School for Social Research, Nisan.
Tilly, C. (1993a). *European revolutions, 1492-1992*. Oxford: Blackwell. (*Avrupa'da Devrimler, 1492-1992*, çev. Özden Arıkan, İstanbul: Literatür, 20005)
Tilly, C. (1993b). Blanding in. *Sociological Forum, 8*, 497-505.
Tilly, C. (1995). To explain political processes. *American Journal of Sociology, 100*, 1594-1610. Yeniden basım: Tilly, *Explaining Social Processes*, 7. bölüm.
Tilly, C. (1996). Invisible elbow. *Sociological Forum, 11*, 589-601.
Tilly, C. (1997). Parliamentarization of popular contention in Great Britain, 1758-1834. *Theory and Society, 26*, 245-273. Yeniden basım. *Roads from Past to Future* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1997, 217-44.
Tilly, C. (1998). *Durable inequality*. Berkeley: University of California Press.
Tilly, C. (1999). Emotions and strategies. "Duygular ve toplumsal hareketler üzerine Konferans"ta sunulan tebliğ. New York: New York Üniversitesi, 20 Şubat.
Tilly, C. (2001). Predictions, reflections, and commentaries. *Predictions* (17 Eylül 2001) içinde. http://essays.ssrc.org/sept11/essays/tilly.htm
Tilly, C. (2002a). Contentious conversation. *Stories, identities, and political change* içinde (s. 111-122). Lanham: Rowman and Littlefield.
Tilly, C. (2002b). Political identities in history. *Stories, identities, and political change* içinde (s. 57-68). Lanham: Rowman and Littlefield.

Tilly, C. (2002c). Softcore Solipsism. *Stories, identities, and political change* içinde (s. 16). Lanham: Rowman and Littlefield.
Tilly, C. (2002d). The trouble with stories. *Stories, identities, and political change* içinde 8s. 25-42). Lanham: Rowman and Littlefield.
Tilly, C. (2004a). *Contention and democracy in Europe, 1650-2000*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tilly, C. (2004b). *Social movements, 1768-2004*. Boulder: Paradigm Publishers.
Tilly, C. (2005a). *Trust and rule*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tilly, C. (2005b). *Identities, boundaries, and social ties*. Boulder: Paradigm Publishers.
Tilly, C. (2005c). Violent conflict, social ties, and explanations of social processes. *Identities, boundaries, and social ties* içinde (s. 13-32). Boulder: Paradigm Publishers.
Tilly, C. (2006a). *Why?* Princeton. Princeton University Press. (*Neden?: Düşüncelerimizin ve Davranışlarımızın Altında Yatan Nedenler*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul: Köprü, 2013)
Tilly, C. (2006b). *Regimes and repertoires*. Chicago: University of Chicago Press.
Tilly, C. (2007). *Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press. (*Demokrasi*, çev. Ebru Arıcan, Ankara: Phoenix, 2011)
Tilly, C. (2008a). *Contentious performances*. New York: Cambridge University Press.
Tilly, C. (2008b). *Explaining social processes*. Boulder: Paradigm Publishers.
Tilly, C. (2008c). *Credit and blame*. Princeton. Princeton University Press.
Tilly, C. (2009). Grudging consent. *Social Science Research Council*, 27 Mayıs.
Tilly, C. (2010). Mechanisms of the middle range. *Robert K. Merton. Sociology of science and sociology as science* içinde (s. 54-62), (haz.) C. Calhoun. New York: Columbia University Press.
Tilly, C. & Tarrow, S. (2007). *Contentious politics*. Boulder: Paradigm Publishers.
Tilly, C., & Wood, L. J. (2003). Contentious connections in Great Britain, 1828-34. *Social movements and networks: Relational approaches to collective action* içinde (s. 147—172), (haz.) M. Diani & D. McAdam. Oxford: Oxford University Press.
Tilly, C., Tilly, L., & Tilly, R. (1975). *The rebellious century, 1830-1930*. Cambridge: Harvard University Press.
Vandenberghe, F. (1999). 'The real is relational': An epistemological analysis of Pierre Bourdieu's generative structuralism. *Sociological Theory, 17*, 32-67.
Voss, K. (2010). Understanding mechanisms and empowering agency in the study of inequality: Charles Tilly and *Durable Inequality*. *The American Sociologist*.
Weber, M. (1949) [1904]). *Methodology of the social sciences* içinde (s. 50-112), yay. haz. ve İng. çev. E. A. Shils ve H A. Finch. Glencoe: Free Press.
White, H. C. (1992), *Identity and control: A structural theory of social action*, Princeton: Princeton University Press.

Takvimler ve Zamansallığın Yapısı*

Size anlatacaklarımı önceden *özetlemek gerekirse, Devletin, toplumsal düzene ve aynı zamanda hem fiziksel, hem de sembolik hâkimiyet ile fiziksel ve sembolik şiddete ait gizli ilkelere (bir çeşit* deus absconditus*'u** tanımlamak üzere) verdiğimiz isim olduğunu söyleyebilirim.*

Ahlaki bütünleşmenin bu mantıksal işlevini kavratmaya çalışmak üzere, şimdiye kadar söylediklerimi açımlayıcı nitelikte olduğuna inandığım basit bir örneği ele alacağım. Takvimden daha sıradan bir şey yoktur. Milli bayramlarıyla, tatil günleriyle Cumhuriyet takvimi dikkatimizi fazlaca vermediğimiz, tamamen önemsiz bir şeydir. Sanki son derece doğalmış gibi kabulleniriz onu. Zamansallık algımız, bu kamusal zamanın yapılarına göre şekillenmiştir. Maurice Halbwachs Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri*'nde*[1]*, hatırımıza gelen her şeyin, hafızanın toplumsal çerçeveleri diye adlandırdığı kavramda, yani, özel hayatımızı şekillendirirken esas aldığımız, tamamıyla toplumsal olan referanslarda aranması gerektiğini hatırlatır. Kamusalın, özelin tam merkezinde yer almasına gayet güzel bir örnektir bu: Devleti, dinî veya milli bayramları bizzat hafızamızın merkezinde buluyoruz; çeşitli özel takvimleri, eğitim ve öğretim takvimini veya dinî takvimi de öyle. Bu demek oluyor ki, toplumsal referanslar ve müşterek faaliyetlerin izini taşıyan, zamansallık yapılarından oluşan bir bütünü buluyoruz. O bütünü kendi şahsi bilincimizin tam ortasında bile saptayabiliriz.*

Burada, Pierre Janet'nin, hikâyelerin ilerleyişine dair eski ama hâla geçerli olan tahlillerini yeniden ele alabiliriz[2]*: Zamansallık boyutunu taşıyan bir hikâye ortaya koyduğumuzda, tarih yaptığımızda, yolumuzu, bizzat kendileri tarihin ürünü olan ve tarihten bahsetmeye dair ilkeler hâline gelmiş bölünmelere göre bulduğumuz açıktır. Halbwachs iki kişi arasında geçebilecek "Şu yılda altıncı sınıftaydım, şu yerde, şu kişiyle aynı sınıftaydım" şeklinde bir konuşmayı [not etmişti]. İki toplumsal özne ya-*

* Bourdieu, Pierre, *Sur l'État: cours au Collège de France, 1989-1992,* Éd. Raisons d'agir, 2012, s. 19-23. Henüz yayımlanmamış çeviriden parçalar kullanmamıza izin verdiği için İletişim Yayınları'na ve çevirmen Aslı Sümer'e teşekkür ederiz.

** Pascal düşüncesinde önemli yer tutan "gizli tanrı" (ç.n).

1 Maurice Halbwacs, *Les Cadres Sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton, 1976 [1925].

2 Pierre Janet 1902 ile 1934 arasında Collège de France'ın uygulamalı ve karşılaştırmalı psikoloji kürsüsünü işgal etmiştir. P.Bourdieu'nün burada anıştırdığı kitabı, kuşkusuz, *L'évolution de la mémoire et de la notion du temps*, Paris, Chahine,1928.

şadıkları zamanı, yani Bergsoncu bir mantıkla ölçülemez ve başkasına iletilemez olduğunu söyleyebileceğimiz bir zamanı birbirlerine aktarabiliyorlarsa eğer, bunun temelinde, zamansal referans noktalarına dair, hem, bayram tatilleri, "törenselleştirmeler" ve yıldönümü merasimleri biçiminde nesnelliğe, hem de bilince yerleşmiş, aynı zamanda da bireysel faillerin hafızalarında yer etmiş bu uzlaşma vardır. Devrimler, resmi takvimleri elden geçirirler ("resmî" burada, belirli bir toplumun sınırları dahilinde, özelin karşıtı olarak evrensel anlamına gelmektedir). Alın size eğlenceli bir iş: Tüm Avrupa ülkelerinin tatil günlerini alırsanız kiminin yenilgisi ötekilerin zaferidir... Takvimleri tam olarak üst üste koyamazsınız, katolik dinî bayramların protestan ülkelerdeki ağırlığı daha azdır...

Zamansallığın bir yapısı vardır ve şayet *bir gün ciddi işler yapmak isterlerse, Brüksel teknokratlarının, takvimler üzerinde çalışmalarının kaçınılmaz olacağı kanısındayım. İnsanların enikonu bağlı oldukları son derece derin zihinsel alışkanlıkların o bayramlarla ilişkili olduğunu o zaman anlayacağız. Gayet doğalmış gibi görünen bu takvimlere, toplumsal kazanımlar damgalarını vurmuşlardır: 1 Mayıs pek çok insanın kolay kolay vazgeçmeyeceği bir tarihtir, başkaları içinse* Asompsiyon *çok önemli bir tarih olacaktır. 8 Mayıs'ın kutlanmasının kaldırılması talebinin tetiklediği tartışmayı hatırlayın. Her yıl bir takvim satın alır; son derece doğal bir şeyi, toplumsal mevcudiyetin temellerinden biri olan ve örneğin, randevu alabilmeyi sağlayan çok temel bir yapısallaştırıcı ilkeyi satın alırız. Aynısı günün saatleri için de yapılabilir. Bu bir mutabakattır ve tek anarşist bilmem ki, yaz saatine geçildiğinde saatini değiştirmesin; son tahlilde devletin iktidarıyla alakalı bir bütünü (ki bunu, farklı devletler, önemsizmiş gibi görünen bir meseleye el attıklarında görürüz) gayet doğalmış gibi kabul etmesin.*

Devletin, kamusal düzene ait esaslardan birisi olduğunu söylerken aklımdaki şeylerden biri buydu ve kamusal düzen, Weberci tanımdaki gibi polis ve ordudan, fiziksel şiddetin tekelinden ibaret değildir. Kamusal düzen rızaya dayanır: Saatinde yataktan kalkmamız, saati kabul ettiğimiz anlamına gelmektedir. Sartre'ın "Özgürüm, işe gitmeyebilirim, yataktan kalkmama özgürlüğüne sahibim" şeklindeki layığıyla entelektüel o güzel tahlili bütün cazibesine rağmen yanlıştır. Herkesin kabul etmemekte özgür olduğunu kastetmesinin ötesinde, bu tahlil, daha da derin bir şekilde, zaman fikrini kabul etmenin dahi fevkalade bir şey olduğunu söylemektedir. Tüm ülkelerde, tüm dönemlerde tüm toplumlar kamusal zamana sahip olmuş değillerdir. Tarihsel olarak, birden fazla kent birlik

oluşturduğunda ya da birden fazla kabile birleştiğinde sivil bürokrasilerin veya din adamlarının ilk icraatlerinden biri, kamusal bir zamanın oluşturulması olagelmiştir. Antropolojik karşılaştırma yöntemiyle olabildiğince geriye giden jenealojilere göre, devlet kurucularının bu sorunla karşı karşıya kaldığını görürüz. (Devletsiz, adına Devlet dediğimiz o şeye sahip olmayan, mesela kabilelerden ya da kabilelerin oluşturduğu birliklerden oluşan, fiziksel şiddetin tekelini elinde bulunduran merkezî bir organı bulunmayan, hapishanenin bulunmadığı parçalı toplumlar üzerine çalıştığımızda, başka meselelerin yanı sıra şiddet meselesiyle de karşı karşıya kalıyoruz: Bir kan davasına taraf olan ailelerin üzerinde bir otorite bulunmadığında şiddet nasıl çözülür?)

Takvim toplamak bir antropoloji geleneğidir: Köylülerin zirai takvimi, ama aynı zamanda kadınların takvimi; gençlerin, çocukların, vb. Bu takvimler her daim bizim takvimlerimiz gibi düzenlenmezler. Ana hatlarla; çocuk oyunlarının takvimi, oğlan çocuklarının, kız çocuklarının, ergenlerin, küçük çobanların, yetişkin erkeklerin, yetişkin kadınların (mutfak veya kadınlara özgü işlerin) takvimleri şeklinde yapılırlar. Tüm bu takvimler ana çizgilerle düzenlenir. Ama hiç kimse eline bir kâğıt alıp da (devlet yazıyla çok yakından ilişkilidir) tüm bu takvimleri yan yana getirip "Bak, şurası tam tutmuyor, yaz gündönümüyle..." demez. Tüm bu faaliyetler henüz eşzamanlı hâle gelmemiştir. Halbuki bu eşzamanlılık, toplumsal hayatın düzgün şekilde işlemesinin zımnî bir şartıdır: Hayatını zamansal düzenin muhafazasından kazanan, zamansal düzenin muhafaza edilmesiyle kısmen ilişkili, görevi zamansallığı düzenlemek olan tüm insanların bir dökümünü yapmak iyi olurdu.

Lucien Febvre'in Rabelais üzerine olan kitabı[3] *gibi çok ünlü metinleri düşünürseniz, adına devlet dediğimiz şeyin oluşmakta olduğu bu dönemin ortaya, hemen hemen aynı zamanda öten duvar saatleri ve her birinin kolunda bir saat bulunan insanlarıyla, zamansallığın son derece doğalmış gibi görünen toplumsal kullanımlarına ve zamanın müşterek olarak düzenlenmesine dair çok ilginç şeyler çıkarttığını göreceksiniz. Tüm bunlar o kadar da eski değildir. Bu, kamusal zamanın sadece takvimler, kol saatleri gibi nesnel yapılarla değil, aynı zamanda zihnî yapılarla inşa edildiği, yerleştirildiği ve güvence altına alındığı, insanların bir kol saatine sahip olmak istedikleri ama aynı zamanda ona bakma alışkanlığına sahip oldukları, randevular aldıkları ve o randevuya zamanında geldikle-*

3 Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^ème siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1968 [1947].

ri bir dünyadır. Aynı zamanda hem kamusal zamanı hem de zamanla kurulan kamusal bir ilişkiyi varsayan böylesi bir zaman hesaplaması, devlet yapılarının oluşmasıyla ilişkili, yeni sayılabilecek bir icattır.

Devlete ve hegemonyaya dair Gramscivari "topos"ların çok uzağındayız ama bu, saatlerin sarkaçlarını ayarlayanların ve kendilerini bu sarkaçlara göre iyi ayarlayanların, o kadar iyi ayarlamayanlardan daha imtiyazlı oldukları gerçeğini yadsımaz. Devletin sahiden nasıl işlediğini anlamak için işe, bu, antropolojik açıdan son derece temel konuları tahlil etmekle başlamak gerekiyor. Marksist geleneğin sert eleştirelliğinden bir kopuşmuş gibi görünebilecek olan bu yola girmekten kaçınmanın imkansız olduğu kanısındayım.

Devlet Üzerine: Son Bir Hesaplaşma

NAZLI ÖKTEN

"... Ama bu şeytansı oyunda doğa değildi kazanan, doğa*dışılıktı*, okul ve devletti, büyükanne ve büyükbabanın evi değildi. Devlet beni de tüm diğerleri gibi kendi içine girmeye zorladı ve beni kendisi, yani devlet için uysallaştırdı ve benden bir devlet insanı yaptı, yönetmeliklenmiş ve kayıtlanmış ve terbiye edilmiş ve mezun edilmiş ve sapkınlaştırılmış ve bunalımlı olmuş biri yaptı, diğerleri gibi. İnsan gördüğümüzde, yalnızca devlet insanlarını görürüz, devlet *hizmetlilerini*, ne kadar doğru söylenmiş bir sözdür bu, doğal insanlar görmeyiz, tersine tamamen yapaylaşmış, devlet *hizmetlileri* olmuş, ömürleri boyunca devlete hizmet eden ve dolayısıyla ömürleri boyunca yapaylığa hizmet eden devlet insanları görürüz. (...) İnsan gördüğümüzde, yalnızca devlete teslim olmuş ve devlete hizmet eden, devletin kapanına düşmüş insanlar görürüz. Bizim gördüğümüz insanlar devlet kurbanlarıdır ve gördüğümüz insanlık, devlet yeminden başka bir şey değildir, onunla gittikçe oburlaşan devlet beslenir. İnsanlık artık yalnızca devlet insanlığıdır ve yüzyıllardan beri, yani devletin varoluşundan bu yana kimliğini yitirmiştir..."

Thomas Bernhard, *Eski Ustalar*, çev. Sezer Duru, YKY, 2006, s. 32

Pierre Bourdieu, sosyolojinin bir bilim olarak ayrışması konusundaki titizliği ve Fransa'da sosyologlar arasında sık görülen denemeci üslubun sakıncaları nedeniyle edebi üsluptan kaçınmakla birlikte, edebiyattan belki de en yoğun beslenen sosyologlardan biridir. Bu etkiyi sadece *Sanatın Kuralları* gibi doğrudan edebiyat alanı üzerinde çalıştığı –kitabın ilk bölümü Flaubert'in

Duygusal Eğitimi'ne hasredilmiştir– eserlerinde değil, Virginia Woolf'a önemli yer ayırdığı *La Domination Masculine* gibi eserlerinde de görürüz. *La Distinction*, Proust'un *Kayıp Zamanın İzinde*'siyle birlikte okunduğunda başka bir boyut kazanır. Resmi sınıflandırmaları üreten devleti Kafka'nın *Dava*'sındaki yüksek mahkemeye benzetirken Block'un en büyük avukatlardan biri olduğunu iddia eden avukatına söylediklerini hatırlatır: "Doğal olarak, canı isteyen herkes kendisine 'büyük' diyebilir, ama bizi ilgilendiren durumda, mahkemede kullanılan deyimler geçerlidir."[1] Aynı konferansta simgesel iktidarı bir *worldmaking* (dünya kurma) gücü olarak tanımlarken başvurduğu analitik felsefe ve estetiğin önemli ismi Nelson Goodman, Snow'un "İki Kültür" ayrımını reddedercesine "sanatlar keşif, yaratım ve geniş anlamıyla anlayışın ilerlemesi açısından bilginin yayılma kipleri olarak bilimlerden daha hafife alınmamalıdır ve sanat felsefesi metafiziğin ve epistemolojinin bütünleştirici bir parçası sayılmalıdır"[2] der.

Sosyolojinin bilimsel statüsünü korumak konusundaki hassasiyeti malum olan, sanatın sınıflandırma ve ayrışma mantığını gözler önüne seren Bourdieu'nün bilim ve sanat alanının özerkliğine verdiği önemi hatırlatmak açısından bu giriş gerekliydi. Çünkü bilimsel nesne olarak devleti inşa etme çabasındaki en önemli aşamalardan biri, geleneksel olarak maddesel olanın karşıtıymış gibi sunulan simgeselin maddeci bir teorisinden yola çıkmaktır.[3] Çünkü devleti oluşturan ilk birikim, Bourdieu'ye göre simgesel sermaye birikimidir.

Thomas Bernhard'ın *Eski Ustalar*'ındaki, yukarıda bir kısmını alıntıladığım nefis pasaja, önce Amsterdam'daki bir konferansında,[4] sonra da devlet üzerine derslerinde referans verir.[5] Bu derslerde devletin, siyasal alanla sınırlandırılamayacak rolü ve yapısı kadar, doğuş koşullarına da yoğunlaşan Bourdieu, hem bu konudaki en önemli teorilerle bir hesaplaşma hem bunların oluşturduğu sorunsallaştırmaların sorgulanması aracılığıyla bilimsel bir nesne olarak devleti inşa etme çabasına bizi de ortak eder.

Pierre Bourdieu 31 Ocak 1991 tarihinde Collège de France'daki dersini şu sözlerle tamamlıyordu: "Devlet üzerine bu kadar çok çalıştıktan sonra, 'Simgesel İktidar' başlıklı makalemi bugün yeniden okuduktan sonra anlıyorum

1 Bourdieu, *Choses dites*, s. 162.
2 Ways of Worldmaking, s.102, alıntılayan, Rosenberg, Jay. "Ways of Worldmaking", *Nous 16* (1982), s. 307-311.
3 Bourdieu, 2012, s. 264.
4 Bu konferansın metni, Türkçede *Pratik Nedenler* (2006) adıyla yayımlanan kitabın "Devlet Zihniyetleri" başlıklı makalesidir.
5 Bourdieu, 1995; 2012.

ki ben de devlet düşüncesinin kurbanıymışım. Devlet üzerine bir makale yazdığımı bilmiyordum: simgesel iktidar üzerine bir makale yazdığımı sanıyordum. Şimdi bunda devletin ve devlet düşüncesinin olağanüstü öneminin bir kanıtını görüyorum." Geçtiğimiz yıl ilk cildi yayımlanan bu derslerin ilk bölümü, sosyoloğun sadece devlet üzerine düşüncelerini ve çözümlemelerini değil, çalışmalarının, kendi deyişiyle *modus operandi*'sini anlamak açısından da büyük önem taşıyor. Bourdieu'nün kitaplarında karşımıza çıkan, kimi zaman okura geçit tanımayacak denli kusursuz tamamlanmışlıktan çok farklı bir üslupla, tereddütleri, arayışları, hatta kimi zaman pişmanlıkları gözler önüne seren; bilimsel bir sosyoloji için düşünümsellik başlığı altında zorunlu kıldığı tüm sorgulamaları, geri dönüşleri, sağlamaları, hesaplaşmaları, bir anlamda çalışmasının "dikiş yerlerini" izleyebildiğimiz bu dersler, aynı zamanda uzun yıllar adını koymadığı o büyük nesneyle, devletle bir anlamda hesaplaşmasına da tanıklık etmek açısından son derece öğretici. *La Noblesse d'État*'yı yayımladıktan sonra 1991 yılında Amsterdam'da verdiği bir konferansta tanımladığı hedef, aslında tüm derslerin sorunsalını içerir: "...devletin ortaya çıkışına bir model önermek istiyorum; bu model, sonucunda bizim devlet olarak adlandırdığımız şeyin kurulmuş olduğu süreçlerin tamamen tarihsel mantığını sistematik bir biçimde ortaya çıkarmayı amaçlayacaktır. Bu zor, neredeyse gerçekleşemez bir tasarıdır, çünkü kuramsal yapılandırmanın kesinliği ve tutarlılığıyla, tarihsel araştırmanın biriktirmiş olduğu, neredeyse tükenmez verilere boyun eğmeyi bağdaştırmayı gerektirir."[6]

Bu yazının çabası, derslerin izleklerini bütünsel olarak değerlendirmekten ziyade[7] özellikle 7 Şubat 1991 tarihli dersinden yola çıkarak devlet sorunsalını, simgesel iktidar kavramı çerçevesinde nasıl inşa ettiğini yukarıda sözü geçen *Simgesel İktidar* makalesiyle birlikte okuyarak anlamaya çalışmaktır. Bu dersi merkeze almamın nedenlerinden biri, *Sur l'Etat*'da[8] Bourdieu'nün okuyup onayladığı tek ders transkripsiyonu olması, diğeri de bir devlet iktidarı çözümlemesinin temellerini konu almasıdır. Bu derse kadar, özellikle karşılaştırmalı tarihsel yöntemlerle çalışan teorilerin (Moore, Anderson) bir eleştirisini geliştirirken ve devleti şiddetin tekeli ve vergilendirme aracılığıyla tanımlayan teorilerin (Elias, Tilly) yetersiz kaldıkları unsurları aktarırken, bu dersle birlikte kendi önerdiği bakış açısını tartışmaya açmaktadır. Aslında *Raison*

6 Bourdieu, 1995, s. 107-108.

7 Bu türden bir değerlendirme için bkz: Berkkut, 2012.

8 Bu sayı hazırlanırken dersler Türkçeye çevriliyordu. Henüz redaksiyondan geçirilmemiş versiyonlarını elinizdeki sayıda bulacaksınız.

Pratiques'te yayımladığı Amsterdam ve Todai konferansları da 1989 yılında yayımladığı *La Noblesse d'État*'nın özellikle son bölümünün başka şekillerde yeniden söylenmiş halidir. Daha sonra *Les Structures sociales de l'Économie*'de (Ekonominin Toplumsal Yapıları) devam edeceği girişim, burada kristalleşir: devleti, gündelik işleyişinde yakalamak. Derslerde sık sık geri gelen bir temanın, devleti düşünmenin olanaksızlığı olduğunu belirtmemiz gerek çünkü Bourdieu için araştırma sürecinin en önemli veçhesi olan nesnenin inşası, devlet söz konusu olduğunda çok daha karmaşık hale gelmektedir. Çünkü devlet, evrensel olanın tekelini elinde bulundurma iddiasında olandır ve bunu mümkün kılan zihinsel yapıların üretiminin kontrolü, yani eğitim, devletin düzenlemelerine tabidir. Bu da devleti, devletin sağladığı bilişsel kalıplar olmadan düşünmenin zorluğunu açıklar. Bir anlamda sosyolog, evrensel olanın meşru tanımı için devlete meydan okur. Bu konudaki girişiminde Marksizmi eleştirirken kaygısı, bu meydan okumayı siyasi düzlemde en güçlü şekilde gerçekleştirmiş olan öğretinin yetersiz kaldığı yerleri temize çekmektir.

Yoksullaşmış maddeci gelenek eleştirisi

Marksist gelenekte ideolojinin etkilerini anlamak konusundaki yetersizlikleri giderebilmek için kendi deyişiyle "sosyolojize edilmiş" (bir anlamda sosyolojide temize çekilmiş diyebiliriz) bir yeni-Kantçı geleneğe[9] başvururken yapısalcı geleneği de devreye sokmak gerektiğinin altını çizer.[10] "Yoksullaşmış maddeci geleneklerin" simgesel olana yeterince önem vermediklerinden zor kullanmadan itaat edilmesi durumunu açıklamakta yetersiz kaldıklarını öne süren Bourdieu, daha önce *Simgesel İktidar* makalesinde yapısalcı çözümlemenin yeni-Kantçı hevesi/isteği/arzuyu gerçekleştirmeye izin verecek yöntembilimsel araç olduğunu öne sürer.[11] "Simgesel biçimlerin" her birinin özgül mantığını kavrayabilmek için simgesel üretimin içkin yapısını ortaya çıkarmayı hedefleyerek miti, sadece kendisine gönderme yaparak anlamak mümkündür. Yeni-Kantçı gelenekle yapısalcılık arasındaki temel farkı ortaya koyarken daha sonra belirleyici hale gelecek olan *opus operatum* ve *modus operandi* ayrımına başvurur:

"Ama yapısalcı gelenek, *modus operandi*yi, bilinci üreten etkinliği vurgulayan yeni-Kantçı gelenekten farklı olarak, *opus operatum*a, yapılandırılmış yapılara ayrıcalık tanır. Bu, bu geleneğin kurucusu Saussure'ün dil konu-

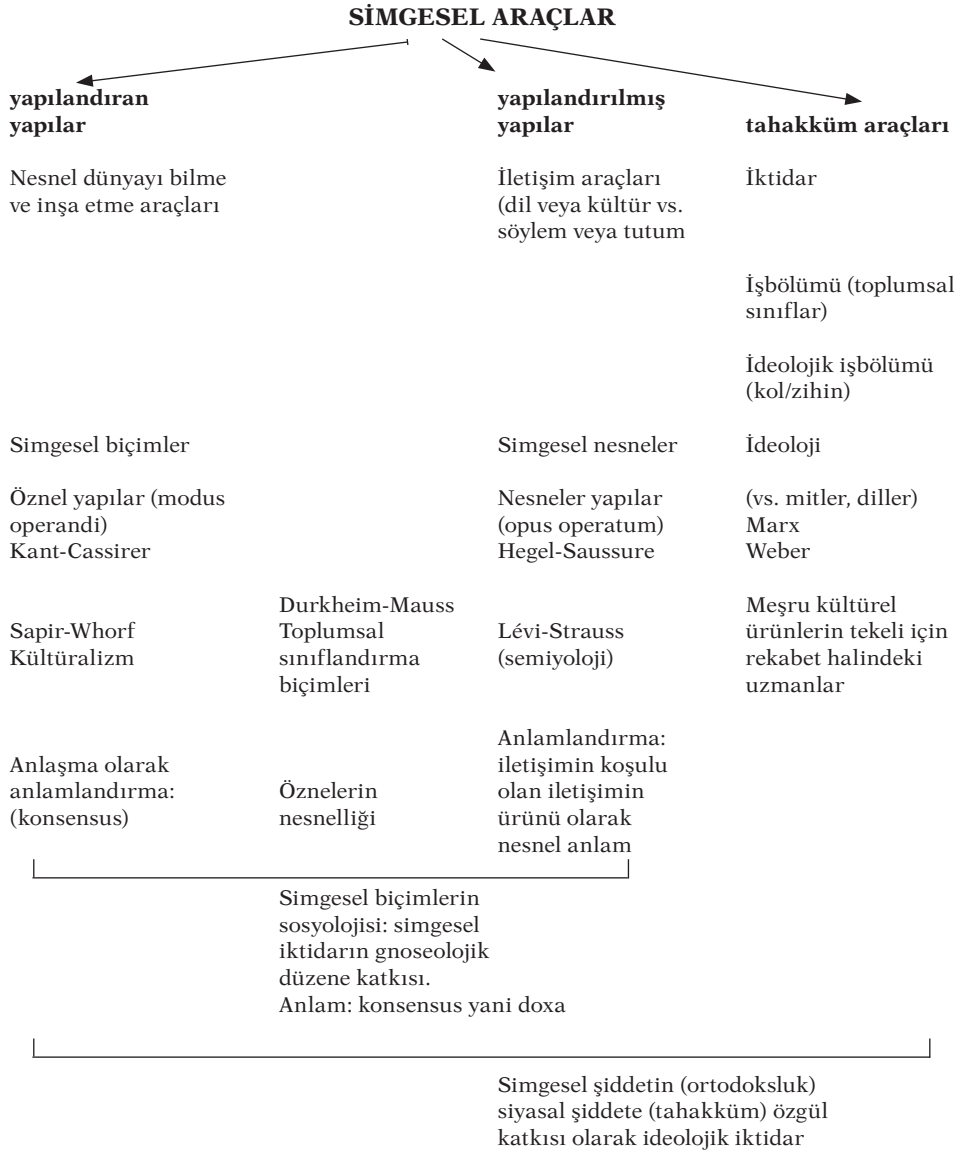
9 Etnometodolojiyi bu çerçevede değerlendirir (271)
10 Bourdieu, 2012, s. 269.
11 Bourdieu, 1977, s. 407.

sundaki tasavvurunda çok iyi görülür: yapılandırılmış sistem olan dil, sözün anlaşılabilirlik koşulu olarak, ses ile anlam arasındaki sabit ilişkiyi açıklayabilmek için kurulması gereken yapılandırılmış mecra olarak ele alınır. "[12]

Simgesel iktidar, "gnoseolojik bir düzen kurma amacındaki bir gerçeklik inşası iktidarıdır." Bourdieu'ye göre özellikle toplumsal dünyanın doğrudan duyulması, algılanması, Durkheim'ın mantıksal konformizm olarak adlandırdığı "zaman, mekân, sayı, nedene dair, zihinler arası uyumu mümkün kılan homojen bir kavrayış gerektirir. Durkheim'dan sonra toplumsal dayanışmayı, ortak bir simgesel sistemi paylaşmaya dayandıran Radcliffe-Brown'un da simgeselliğin toplumsal işlevine işaret ettiğinin altını çizer.[13] Bu, yapısalcılarda olduğu gibi siyasi iletişim işlevine indirgenemeyecek otantik bir siyasi işlevdir çünkü simgeler, bu bakış açısında "toplumsal bütünleşme" araçlarıdır. Mantıksal bütünleşme [intégration], ahlaki bütünleşmenin koşuludur çünkü yeniden üretimi mümkün kılan konsensus bu şekilde oluşur.

Durkheim, Mauss'la birlikte yazdığı "De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives"[14] isimli makalede zihinsel işleyişin toplumsal kökenlerini ortaya koymuştur. Bir toplum için ortak bir anlam dünyası yaratan kolektif temsillerin oluşması açısından din, bir iletişim aracı görevi gördüğünden, zaman ve mekan gibi temel kategorilerimiz, din tarafından şekillendirilir. Bourdieu, daha önce de[15] Durkheim'ın din sosyolojisini, bilgi sosyolojisinin bir boyutu olarak gördüğünü öne sürmüştür. Rémi Lenoir da[16] Bourdieu'nün devlet sosyolojisini, sosyolojik bilginin sosyolojisinin bir boyutu olarak niteler. Ancak eğitim yoluyla yeniden üretimin bu teorinin merkezinde tuttuğu yere bakacak olursak, genel anlamda bilgi sosyolojisinin bir boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Bir anlamda Durkheim'ın teorisinde dinin kapladığı mevzi, Bourdieu'de çeşitli veçheleriyle devlet tarafından işgal edilmektedir. "Toplumsal ve/veya tarihsel bilinçdışını" gün ışığına çıkarmak, devleti kuşatmakla mümkündür. Çünkü devlet belli bir toprak parçası üzerinde belli bir *nomos*, yani görme ve bölme ilkeleri, simgesel biçimler ve sınıflandırma kuralları dayatabilir. Toplumsal failler, fiziksel güçlerin harekete geçirdiği parçacıklardan farklı olarak, bilişsel yapıların taşıyıcısıdırlar. Ama bu bilmenin, bilginin tarihsel koşullarını ortaya koymadan söylenecek şeylerin açıklayabilecekleri son derece sınırlıdır.

12 *Age.*, s. 407.
13 Bourdieu, 1977, s. 408.
14 Durkheim, Mauss, 1969.
15 Bourdieu, 1971.
16 Lenoir, 2012.



Bourdieu, Pierre, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales* , 1977, s. 406.

Devlet büyüsü

Bourdieu'nün devlet konusundaki yaklaşımını en çok etkileyen diğer sosyolog kuşkusuz Max Weber'dir. Bilindiği gibi Bourdieu, Weber'in şiddetin tekelini esas alan ünlü tanımına simgesel boyutu ekler: "Devlet belli bir toprak parçası ve buna tekabül eden nüfusun tamamı üzerinde fiziksel *ve simgesel* şiddetin meşru kullanım tekelini başarıyla talep eden bir X'tir."[17] Bununla birlikte, devlet üzerine derslere başlamadan hemen önce yayımladığı *La Noblesse d'État*'nın, "Devlet İktidarı ve Devlet Üzerindeki İktidar" başlığını taşıyan son bölümünde, Weber'in okul ve bürokrasi konusundaki tasavvurunu tekyönlü olmakla eleştirir. Eleştirinin esası, Weber'in, devlet soylularının kendileri hakkında sahip oldukları idealleştirilmiş "evrensel sınıf" görüşü karşısında Hegel kadar davetkâr olması ve normalde "en arkaik toplumlara atfedilen toplumsal etkililik mekanizmalarını", 'modernlik' ve akılcılık kisvesine büründüren kurumların derin belirsizliğini analizinde yeniden üretmesidir.[18] Okulun sağladığı unvanların *devlet büyüsü* [magie de l'État] adını verdiği şeyin mükemmel bir tezahürü olduğunu söylerken, simgesel kredi sağlayan bir merkez bankası olarak tanımladığı devletin vekili konumundaki resmi yetkilinin, "kelimelerle şeyler, gerçeklikle söylem arasındaki" uyum ilişkisini tasdik ettiğini belirtir. Devlet, diplomalar aracılığıyla olduğu gibi, gündelik hayatı kuşatan birçok tasdik edimi aracılığıyla (sağlam veya sakat raporları, doğum veya ölüm belgeleri, vekaletnameler vb.) Bourdieu'nün başka bir yerde *transsubstantiation* (Katolik Kilisesi'nin öğretisi uyarınca Kudas ayini sırasında sunulan ekmeğin ve şarabın İsa'nın kanına ve etine dönüşmesi) olarak adlandırdığı şey gerçekleşir.

> "Okul kurumu, rekabete dayalı sınavlar ve bunlara hazırlanma çilesiyle olduğu kadar törensel kesintiyle de –geçen son aday ile kalan ilk adayı birbirinden ayıran gerçekten büyülü bir eşik, bir isim, bir unvan taşıma hakkında ortaya çıkan bir tür farkını kurumlaştırır– gerçekten büyülü bir işlem gerçekleştirir; bunun paradigması, Durkheim'ın analizine göre kutsal ile dünyevi arasındaki ayrımdır. Skolastik sınıflandırma edimi her zaman, ama özellikle de bu durumda, bir sıralama (kelimenin Fransızca'daki iki anlamıyla da)[19] edimidir. Sıralama açısından toplumsal bir

17 Bourdieu, 1995, s. 107.
18 Bourdieu, 1989, s. 538.
19 *Ordination*, Fransızca'da hem sınıflandırma, sıralama anlamına, hem de papazlığa atanma, kutsanma anlamına gelmektedir.

> fark (sınıflandırma), *kalıcı* bir düzen ilişkisi yaratır: seçilenler bütün hayatları boyunca kabul oldukları üyeliğin izini taşıyacaklardır (şu ya da bu kurumun "eskileri"); bunlar, kelimenin ortaçağ anlamıyla bir zümrenin üyeleridir ve bu soylu bir zümredir, yani, sıradan ölümlülerden bir öz farkıyla ayrılarak ve dolayısıyla hüküm sürmeye meşru olarak yetkili, açıkça belirlenmiş bir dizi insandır (ya onlardansınızdır ya da değil). Okulun başardığı ayrımın aynı zamanda *kutsama* anlamında, kutsal bir kategoriye yükselme, bir soyluluk sağlayan bir sıralama olmasının nedeni budur."[20]

Okulun bir kurum olarak gelişme aşamalarıyla devlet bürokrasisinin gelişme aşamalarındaki paralelliğe dikkat çeken Bourdieu, bunu evrensellik düşüncesinin tarihsel üretimiyle de bağlantılandıracaktır. Kurulu ruhani ve dünyevi güçlerden bağımsız konumlar çoğalırken bir yandan da burjuvaziyle birlikte bir "noblesse de robe" da (yani aileden soyluluk taşımayan, devletin taltif ettiği unvanlarla soylulaşanlar) yükselmektedir. Bunların toplumsal konumlarının yeniden üretimi için okul ayrıcalıklı bir yer tutacaktır. Kültürel değerlerin çok önemli bir yer tuttuğu bu grubun[21] değer sistemi, doğuştan gelen ayrıcalıklar ideolojisini eleştirerek, meziyete, marifete önem vermesiyle, soylulardan ve ruhban sınıfından ayrışırken kamu hizmeti kavramının temellerini oluşturacak modern ideolojiyi de oluşturacaklardır. Yeni bir tür kültürel sermayeye yaslanan bu sınıf, hakim sınıfın diğer kesimleriyle, doğuştan soylularla ve sanayi ve ticaret burjuvazisiyle mücadeleler sırasında, herkes için iyi ve doğru olan adına, yani "evrensel" adına konuşacaklardır.

Kurum ayinleri adını verdiği sınavlar, uzmanlık ve yeterliliklerin dağılımını güvencesi altına alan, seçilmişler ile elenmişler arasındaki farkları kurumlaştıran bir tür toplumsal büyü de, evrensel zihinsel yapılar şeklinde dayatılan algılama kategorilerinin sağladığı görme ve bölme ilkelerinin ürünleridir. Burada takvim örneğine başvurarak ortak zamansal ve bilişsel bir düzenin toplumsal inşasının ne denli gündelik düzenlemelerden geçtiğini hatırlatır. Açılış/kapanış, tatil/işgünü gibi temel zıtlıklar aracılığıyla ortak zamansal referanslar düzenlenir. Gerçeklik bireysel düzeyde inşa edilebilir ama bunu yaparken kullanılan araçlar nasıl şekillenmiştir?

20 Bourdieu, 1991.

21 Bourdieu burada Almanlar'ın *Bildungsburgertum* terimini örnek verir. Terim, Almanya'da 18. Yüzyılda ortaya çıkan ve kendilerini eğitimle ve devlet görevleriyle ayrıştıran burjuvaları tanımlar. Humboldt'un eğitim ideallerini temel alan bu sınıfın, Almanya'nın teknik ve idari uzmanlık konusundaki şöhretini sağladığı söylenir.

Çocuk sosyalleşmesi ve karar alma üzerine çalışan Aaron Cicourel'in tıbbi iletişim hakkındaki çalışmasına referans vererek resmi söylemin üç işlevi yerine getirdiğini söyler: resmi söylem öncelikle bir teşhis koyar, bir saptamada bulunur, herkese bir kimlik verir. Sonra idari söylem yönetmelikler aracılığıyla kimin ne yapması gerektiğini belirler. Polis raporları, tutanaklar gibi geçerli sayılan anlatımlar aracılığıyla kimin ne yaptığı tanımlanır. Meşru bir bakış açısı inşa etmenin, her alanda farklı tanımlanan yolları olsa da, resmi unvanlar, diplomalar, sağlam/sakat raporları vb. aracılığıyla tekil bakış açısını aşan bir bakış açısı inşa edilmeye çalışılır. Weber'in ünlü formülünü genelleştirerek devlet meşru simgesel şiddetin tekelini elinde bulundurur demekle birlikte hatırlatır: "daha doğrusu bu tekel için mücadelede çok güçlü bir hakemdir çünkü bu konuda her zaman bir mücadele vardır. Bürokratik otorite sahipleri hiçbir zaman mutlak bir tekel sağlayamazlar". 1998 ve 1999 yıllarında tarihçileri ve sosyologları devlet sorunsalı etrafında bir araya getiren bir dizi toplantının sonuçlarını tartıştığı bir yazıda[22] bürokrasinin irade ve niyetlerle donanmış, şeyleşmiş ve birleşmiş bir topluluk olarak görülemeyeceğini, farklı eğitim sermayeleri, kökenleri ve çıkarları bulunan, farklı ve çoğu kez çelişen uzmanlıklara sahip faillerin kamu hizmetinin tanımları konusunda farklı yaklaşımlarla çatışabileceği, bir oyun alanı olarak görülmesi gerektiğini belirtir.

Halihazırda Türkiye'de yaşanan mücadeleyi tanımlamak açısından birçok ipucu içeren bu çözümleme, bürokratik alanın geçmişin tüm çelişkilerini içinde taşıdığını bilerek, sahne olduğu mücadeleler ile nesnesi olduğu, yani kontrol ettiği güçleri bahis konusu eden mücadeleler arasındaki ilişkileri daha iyi anlayabileceğimizi söylüyor. Bu da bizi, devlet üzerine derslerinin başladığı yere, *La Noblesse d'Etat*'nın son sayfasına geri getiriyor:

> "...Devlet üzerindeki ve aynı şekilde iktidar alanı içindeki güç ilişkilerinin tanımlanmasına ve kontrol edilmesine katkıda bulunan kural ve usuller üzerindeki iktidarı bahis konusu eden siyasi özellikteki mücadeleler, yeniden üretim stratejilerinin görünürdeki anarşisi ve aynı zamanda partilerin, baskı gruplarının kolektif mücadeleleri boyunca süregiden yeraltı mücadelelerini de unutturmamalıdır..."[23]

22 Bourdieu, Christin, Will, 2000.
23 Bourdieu, 1989, s. 558.

Kaynakça

Anderson, Perry, *Lineages of the Absolutist State* (Verso World History Series). Verso Books, 2013.

Berkkurt, Günce A. "Sosyolojinin Kaçınılmaz Nesnesi Devlet Üzerine: Pierre Bourdieu'nün 1989-1992 Yılları Arasında Collège de France'da Verdiği Dersler." *Sosyoloji Dergisi/Journal of Sociology* 25 (2012).

Bourdieu, Pierre, *Sur l'État: cours au Collège de France, 1989-1992*. Éd. Raisons d'agir, 2012.

Bourdieu, Pierre, Olivier Christin ve Pierre-Etienne Will, "Sur la science de l'État", *Actes de la recherche en sciences sociales* 133.1 (2000), s. 3-11.

Bourdieu, Pierre, *La noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*, Les Editions de minuit, 1989.

Bourdieu, Pierre, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, C. 12, S. 3, 1971, s. 295 -334.

Bourdieu, Pierre, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales* , 1977, s. 405-411.

Bourdieu, Pierre, *Pratik Nedenler,* çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Kesit Yayıncılık, 1995.

Mauss, Marcel ve Emile Durkheim, "De quelques formes primitives de classification", *Mauss, Marcel: Essais de sociologie. Paris: PUF* 1969, s. 162-230.

Lenoir R., "l'État selon Pierre Bourdieu", *Sociétés contemporaines*, 2012/3, S. 87, s. 123-154.

Moore, Barrington, *Social origins of dictatorship and democracy: Lord and peasant in the making of the modern World*, C. 268, Beacon Press, 2003.

Bourdieu'nün Şerhleri Üzerinden "Temsiliyet Simyası"

GÜNEY ÇEĞİN & LEVENT ÜNSALDI

> Bir kişinin diğer bir kişiye vekâlet vasıtasıyla salahiyet vermesi; salahiyet aktarımı vasıtasıyla vekâlet verenin vekilini yerine imza atmaya, eyleme geçmeye, konuşmaya yetkili kılması; vekiline vekâletname yani *plena potentia agendi*, namına tasarrufta bulunması için tam salahiyet vermesi, üzerinde düşünülmeyi hak eden karmaşık bir fiildir (Bourdieu, 2013: 231).

Türkiye'nin siyasal tarihine *Gezi Parkı Olayları* adıyla damgasını vuran protesto hareketlerine ilişkin az zamanda, yer yer gelişkin ama ekseriyetle oldukça dar, epeyce şey yazıldı. 27 Mayıs 2013 tarihinde küçük bir grup tarafından başlatılan kentsel dönüşüm ve çevre odaklı eylemler, üç dört gün içinde yakın tarihin en büyük kitle hareketlerinden birine dönüştü. Kadim devlet cebrinin hızla devreye sokuluşuna mukabil eylemler, beklenenin aksine, inatçı bir devamlılık arz etti ki, sanırız iktidarı en çok sarsan da bu karnavalesk protestoların daimiliği ve çeşitliliği oldu. Devlet sorunsalının ve liberal ve muhafazakâr fikriyatın temelinde yatan kitlelerden duyulan korkuya ve politik konformizm düşkünlüğüne denk düşen bu travmatik hal, elinizdeki yazının kaleme alındığı tarih [Temmuz 2013] itibariyle halen sürüyor ve önümüzde konuya dair yarı-âlim tahliller ile komplocu fantezilerden mürekkep [gayri] ciddi bir literatür oluşmuş durumda.

Biz bu *siyasal kanaatler tenafürü* içinde, en çok ihmal edildiğini düşündüğümüz noktalardan birine, mevcut politik kavrayışlarımıza sıkıca kazındığı için pek de sorunsallaştırmadığımız bir meseleye odaklanacağız: *temsiliyet*

simyası. Çünkü Gezi Parkı eylemlerinin Haziran ayı içinde "yerelleşmesi", sokağın farklı renklere bürünmesi ve siyasal alanın dinamiklerini belirleyen mekanizmaların meşruiyetinin sorgulanması, bir temsiliyet krizinin mevcudiyetine ve bunun nasıl çözümlenmesi gerektiğine ilişkin tartışmaları da alevlendirdi: *Parlamenter siyaset alanında talep ve beklentiler yeterince temsil edilemiyor, itirazlar kaale alınmıyorsa ve dahası temsil "toplumun indirgenemez heterojenliğinin bir sonucu" (Bensaid, 2010: 42) değil ise, bize demokrasi olarak takdim edilen bu yönetim zihniyetinin alâmetifarikası nedir*?

Temsiliyet sorunsalının taşıyıcı kolonlarının ifşa edilmesi ve tartışmaya açılması babında bu yerinde soru, siyaset biliminin geleneksel sorgulamalarının da ötesine gidilerek daha fazla kurcalanmalıdır. Zira iktidarın "bilimi ve okullarının" çizdiği dar fikri çerçevede kalındığı sürece, meselenin ekseriyetle, temsiliyeti *iyileştirme* veya *geliştirme* üzerinden, vakanın bizatihi kendisi sorgulanmaksızın tartışılması ihtimali yüksektir. Buradan da pek doğal olarak çıkacak olan şey, çeşitli meşruiyet mekanizmalarını *iyileştirme* veya *geliştirme* gerekliliğine yapılacak sıradan bir vurgudur (Yüce sandık, Yüce seçim yasası, Yüce "demokratik" mekanizmaların tesisi gibi "mülki safsata" vasıtasıyla). Bu hukuki-idari doksanın yarı-âlim tacirlerinin pek bayıldığı "reform" retoriğinin beslendiği damar da burasıdır (özellikle son 30 yılda ve bilhassa 2002'den bu yana yaşanan neoliberal "çılgınlıkla" at başı giderek).

Burada mesele, mevcut meşruiyet-temsiliyet mekanizmalarını ucuz bir kahramanlıkla reddetmek veya itibarsızlaştırmak değildir (ki bu, elinizdeki "garip" makalenin –çift anlamında– ne derdidir ne de kudretindedir). Mesele, Ortodoks siyaset bilimi anlayışının ekseriyetle, *yeterli* veya *yetersiz* temsiliyet çerçevesinde ele aldığı sorunsalın ötesine giderek temsiliyet ilişkisinin bizatihi kendisini sorgulamaktır. Derdimiz; seçmen-seçilen, müvekkil-vekil, üye-lider, kitle-önderlik, grup-temsilci gibi temsiliyet ilişkilerinin merkezinde yatan, *veren-alan* ilişkisine, iki zatiyet arasındaki temsil edilen-temsil eden, salahiyeti veren-salahiyeti alan ve hatta daha da ötesinde gösterilen(halk-grup-sınıf)-gösteren (lider-öncü-sözcü) ilişkisine, bu ilişkinin toplumsal inşasına ve her iki taraf için de bu inşanın doğurduğu sonuçlar üzerine (özellikle iktidar, tahakküm ve yabancılaşma/mülksüzleşme açısından) bir sorgulama, tefekkür geliştirmektir.

Elinizdeki yazıda, bu ana hat ve etrafında tesis edilecek sorgulamalar açısından, Pierre Bourdieu'nün üç temel makalesine başvurmayı öneriyo-

ruz. Birincisi, 1980 yılında *Actes de la recherche en sciences sociales*'da kaleme aldığı ve daha sonrasında *Ce que parler veut dire* (1982) adlı kitabında yer verdiği "Décrire et prescrire: les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique" adlı makalesi. İkincisi, 1981 yılında yine *Actes*'da yayımlanmış "La représentation politique: Éléments pour une théorie du champ politique" adlı metin. Üçüncüsü ise, ilk olarak Paris Protestan Öğrenciler Derneği'nde 7 Haziran 1983 tarihinde sunulmuş ve *Actes de la recherche en sciences sociales*'da 1984 yılında yayımlanmış "La délégation et le fétichisme politique" başlıklı kısa ama oldukça vurucu metni. Bu metin sonradan aynı başlıkla *Choses dites* (1987) adlı kitaba aktarılmıştır. Her üç metinin de *Language and Symbolic Power* (1991) adlı derlemede İngilizce olarak neşredildiklerini de hatırlatalım.

Seçilen bu üç kurucu metnin, hem Türkiye'de hem de dünya ölçeğinde kendini hissettiren (ve hissettirmeyi sürdürecek olan) farklı düzey ve ölçeklerdeki temsiliyet krizlerini (ki en temel ve gözle görünür olanı temsili demokrasiye ilişkin olanıdır) anlamamız açısından faydalı olabileceği kanaatindeyiz. Zira insanların diğerlerini nasıl yönettiklerini içeriden anlayabilmek için, iktidarın yani buradaki bağlamıyla "bir yönetme temayülü olarak temsiliyetlilik olgusunun" nasıl ortaya çıktığını, bunun toplumsal inşa koşullarını, faillerini, yarattığı sonuçları (tahakkümü, mülksüzleştirmeyi, yabancılaşmayı vb) kavramamız gerekiyor.

Siyaset, Dil, "Göstermek" ve... "Var etmek"

Bourdieu'nün vekâlet ve temsiliyet(lilik) mefhumlarıyla ilgilenme şekli, bu kavramların ortak kanıdaki mekanik-tözcü-mülki temsillerinden (dar anlamıyla idari-hukuki-siyasi kullanımlarından) koparak, onları ilişkisel düzeyde işleyen bir total olgu olarak yeniden inşa etmesiyle başlar. Bu kopuş ve yeniden inşa, ileride altını çizeceğimiz temel çatışkı ve sorunsalların tespitine olanak vermesi ölçüsünde fevkalade merkezidir. Benzer bir konumlanma siyasal olanın mahiyetini belirleme çabasında da fark edilir. Bourdieu, siyasal olanı bir kuruma, aygıta veya bir tür eylem biçimine içkin bir nitelik olarak tanımlamaz. Aksine, yer yer Weberci bir perspektif içerisinde konumlanarak siyasal olanın mahiyet ve kapsamını olabildiğince açar. Bourdieu için siyasal, en geniş anlamıyla kişiler, gruplar veya sınıflar arasındaki iktidar ilişkileri üzerinde etkili olabilecek her türlü eylem veya algılama kategorisidir, dolayısıyla aynı zamanda da bilişseldir. Bu bağlamda, iktidar ilişkileri

üzerinde etkili olduğu ölçüde her muhayyile, her kavram, her bilgi siyasaldır. En basit tasvir bile, bir "gerçekliği" belli algılama kategorileri üzerinden, çeşitli aktörlerin konumları doğrultusunda, "inşa" ettiği veya "tespit" ettiği andan itibaren siyasal bir veçhe kazanır. Kısacası, toplumsalın edimsel sihrinin tecessüm ettiği her yer, yani nesnel ve öznelin, görgül ve imgeselin, sözcük ve şeyin, isim ve nesnenin *toplumsal gerçekliği vücuda getirmek için* üst üste bindiği her yer, "dilin" "şeyle" buluştuğu her toplumsal inşa olabildiğine siyasaldır (zira kaçınılmaz olarak iktidar ilişkilerinin yeniden tanımlanmasına, müzakere edilmesine tanıklık eder). O halde "hakikat" üzerine "konuşmak", "hakikate" dair bir "tespitte" bulunmak, "hakikati" "işaret etmek" (aynen bir sınıfı, milleti veya bir grubu işaret etmek gibi) siyasaldır. Konumuz açısından merkezi öneme sahip gösteren-gösterilen (temsil eden-temsil edilen; vekâleti veren-vekâleti alan) ilişkisinin bundan muaf olması elbette mümkün değildir. Bu ilişkinin bizatihi kendisi de tamamıyla siyasaldır, çünkü iktidar ilişkilerini yeniden tanımlar; çünkü şeyleri var eder; çünkü bunu kelimelerle yapar...

> Gerçekliğin, gerçeklikte sorgulanan görünümlerine dair her "nesnel" kıymet takdiri, tam anlamıyla gerçek tesirler doğurabilecek mahiyettedir. Tahminin, sadece amilinin gayesinde değil toplumsal geleceğinin hakikatinde de, ya *kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet*, kurulu düzene ilişkin tamamıyla siyasal bir onama etkisi yaratabilecek buyur edici bir temsil, ya da bu temsili yalanlayacak mahiyette eylemler tetiklemeye mahir bir *afsunculuk* olarak işleyebileceği nasıl kaçırılır? (Bourdieu, 1982: 159).

Dilin edimsel gücüne (ve dolayısıyla da siyasal mahiyetine) dar bir sübjektivizm girdabına kapılmadan (bu hususa aşağıda tekrardan değineceğiz) yapılan bu vurgu, Bourdieu üzerinde farklı düzeylerde etkili olmuş farklı fenomenoloji cereyanlarından (özellikle Husserl, Heidegger ve Merleau-Ponty üzerinden) ve Fransız tarihselci epistemoloji ekolünün (özellikle Bachelard'ın uygulamalı akılcılığı vasıtasıyla) öğretilerinden beslenir. Bu inşacı vurgu, ele aldığımız mesele açısından hayati önem arz etmektedir. Zira her vekâlet ilişkisinin temelinde yatan gösteren-gösterilen ilişkisini, hatalı bir mekaniktözcü perspektiften ele almamızı engeller: Hâlihazırda verili olarak "duran" ve sadece gösterilmeyi veya bir vekâlet vasıtasıyla "yol gösterici" temsilcileri ve/veya önderleri tarafından (öncü parti, öncü aydın figürü) temsil edilmeyi/gösterilmeyi bekleyen sınıf, millet, hayvan severler, eşcinseller vb tahayyülü.

Türkiye'de sınıf ve kimlik odaklı tahlillerde (ki son bir ayda analizin "seviyesi" Gezi Parkı vesilesiyle artık "sokağa düşmüş" durumdadır -"ben orada sınıfı, işçi sınıfını, orta sınıfı, sınıfsızları, lümpenleri, kendimi! vb. gördüm" diyenler ve "gördüklerinin" nesnel gerçek olduğuna ilgilileri inandırmaya çalışanlar) yapılan en büyük hata, kanımızca bu noktainazardan kaynaklanmaktadır. Genel olarak Türk fikri hayatında, özelde ise sosyal bilimler "geleneğimizde" felsefi derinliğin vasat bir düzeyde bulunması ve toplumsal tahlillerin çoğunlukla pozitivizme meze olmuş dar bir realizm kıskacında, "Bey abi iktisat iliminin" ekonomisist tahakkümü/maddi belirleyicileri ve kaymakam okullarının "metin fetişizmi" altında eziliyor olması, kuşkusuz daha "gelişkin" çözümleme ve saptamaları engellemektedir (Bu meselenin ivedilikle masaya yatırılması Türk sosyal bilimlerinin gelişimi açısından elzemdir).

Oysa Bourdieu'nün konumlandığı [yapısal] inşacı perspektif (zira inşanın belli nesnel zaruret ve tazyikler altında yapıldığı hatırlatılmalıdır), "hiçbir şeyin verili olmadığını" unutan bu dar zihniyetten radikal bir kopuşu ifade eder. Böylece fikri filizlenmeler bir üst seviyeye taşınabilir. Verili ve sabit olarak duran iki zatiyet arasındaki mekanik gösteren-gösterilen ilişkisi yerini, bizatihi gösterme eylemi (bizim ilgilendiğimiz durumda vekâlet eylemi) tarafından ve tam da bu esnada vücuda getirilen iki zatiyet arasındaki gösteren-gösteren ilişkisine bırakır (elbette eşit olmayan bir iktidar dağılımı çerçevesinde). Bu ilişkinin tahakküm, mutlaklaştırma, hiçleştirme vb içeren farklı veçhelerinin "gizemi", toplumsalın gizeminin de mahallidir ve artık tahlil, dilin ve şeyin bu sihirli buluşmasını yakalayabilecek derecede ilişkiseldir, inşacıdır.

Ancak dilin edimselliğine, inşacılığa bu vurgu, sübjektivist iradeciliğe veya dar bir özne felsefesine saplanmak da değildir. Dil felsefecileri veya "bağlamı" kaçıran inşacılar, istedikleri kadar sözcüklere içsel bir edimsel çekirdek araya dursunlar, kelimelerin buyurucu, gerçeklik inşa edici gücü, kullanıcılarının toplumsal konumlarından bağımsız değildir. Biraz daha açmak gerekirse, bir kelimenin, bir muhayyilenin, bir idrak kategorisinin veya bir kavramın edimsel gücü belli sosyolojik şartları önkoşul olarak varsayar. Kimin neyi nasıl söylediği? Hangi şartlarda söylediği? Söyleyenin veya vekâleti alanın sözcülüğünü yaptığı veya işaret ettiği şeyin nesnel şartlardaki *tam* veya *yarı karşılığı*? Yani, bütün bu girift parametreler ve nesnel koşullar çerçevesinde, söylemin *işaret ettiği* görgül nüvelerin *tam* veya *dağınık-yarı* "gerçekliği". Bourdieu bu meseleyi "teori etkisi" çerçevesinde tartışır ve aşa-

ğıdaki alıntıda genel çerçeveyi açıkça ortaya koyar: "Her şey *teori etkisinin* (...), yapılan ifşa ve nesneleştirme gerçeklikte ne kadar karşılık buluyorsa ve düşünülen taksimler ne kadar tam anlamıyla gerçek taksimlere tekabül ediyorsa o kadar güçlü ve sürekli olacağını varsaymaya imkân tanımaktadır" (1982: 160-161).

Dolayısıyla, "sizi karı koca ilan ediyorum" ifadesindeki edimsel güç, cümleye içkin değildir elbet. Devletin, evlendirme memurunda vücuda gelmiş iktidarının, *yetkin* biçimde "dillendirilmesinin" yarattığı bir etkidir söz konusu olan. "Heyecanlı" bir çiftin evlilik akdinden bir saniye önce gerçekleşmiş ve Türkiye "şartlarında" ekseriyetle gayri-meşru sayılan cinsel münasebetini, aynı münasebetin evlilik akdinden bir saniye sonra gerçekleşmesi halinde meşru konuma sokan ve böylece bir anlamda en mahrem alana bile tecavüz eden şey, o cümleyi ("sizi karı koca ilan ediyorum") "dillendirmeye" ve devamında "ete-kemiğe büründürmeye-nesneleştirmeye" (tam da buna tekabül eden görgül bir nüve olarak çift orada bulunduğundan ötürü, *ancak nesnel surette yarı-var, resmi surette ise namevcut halde*, her an dağılabilme ve yok olma potansiyelini taşıyan bir *yarı-gerçeklik* olarak; dağılması devletin müdahalesine bağlı olan *tam anlamıyla resmi-nesnel* çiftin tersine) *yetkin yetkilinin yetkin* iktidarıdır, yani devlettir. (Devlet-toplum ikiliği üzerinden şekillenen sığ tahlillerin körlüğü de buradadır. Devlet ve onun uzantısı hukuk kurumunun "burnunu sokmadığı", tesisine yön vermediği, en azından teşkilini çerçevelemediği bir tek alan mevcut mudur?).[1] O halde *nesnel* ve *öznel* olanın, genel ve tikelin, resmi ve özelin, betimsel ve buyur edici olanın, şeyin ve sözcüğün, gerçekliğin inşasındaki bu "evliliği" ancak ve ancak diyalektik bir çerçevede kavranabilir. Sözcük eş zamanlı olarak hem tasvir edici hem de buyur edicidir ve bir olayın sadece olabilme ihtimalinden, yani "Popper'ın işaret ettiği gibi, [bir] olayın gerçekleşme temayülünün gücünden, şeylerin doğasına içkin [bu] nesnel özellikten" bahsederek bile, "Leibniz'in dediği gibi, bir olayın 'var olma iddiasını', failleri bu duruma hazırlanmaya, riayet etmeye çağırarak güçlendirebiliriz. Veya tam tersi surette, olasının bilgisinden, bu olasının ortaya çıkışını güçleştirmek veya imkânsızlaştırmak için istifade ederek failleri karşı koymaya teşvik edebiliriz" (Bourdieu, 1982: 159-160).

1 Devlet baba ve tebaası ikiliğinde tecessüm eden bu tarz bir *paternalistik tavrın* diğer bir çıktısı da şu: Temsil eden ile edilen arasındaki *vekâlet*, temsil edilene kimi zaman hesap sorma, kimi zaman da aşağılama biçiminde somutlaştığı gibi, yurttaşlara "fikir kapasiteleri"nin olmadığını da hatırlatmaktadır.

Örneğin milli bir hakikatin (tecessüm etmiş bir gerçeklik olarak milletin) ve bu hakikatin bayraktarlığını yapan [milliyetçi] bir hareketin *nesnel* olarak *tam anlamıyla* vücut bulması, *nesnel şartlarda* zaten *dağınık* bir şekilde ve *kendiliğinden* var olan bu *yarı yapılanmış*, *işaret edilmiş* hakikatin ve aktörlerinin, uzun soluklu siyasal bir mücadelenin (sözcüğün hiç de azımsanmayacak ölçüde devreye girdiği bir mücadelenin) dinamiğinde, bütüncül bir *nomos* (yaşanılan dünyayı anlaşılır kılan ve biçimlendiren bir ilke), dünya görüşü, temel idrak kategorisi çerçevesinde, *eş zamanlı* olarak ortaya konması ve *tam olarak* "işaret edilmesiyle" doğrudan ilişkilidir. Diğer bir ifadeyle, o ana kadar sosyolojik açıdan anlamlı ancak *nesnel* şartlarda *dağınık bir silsile* şeklinde tezahür eden bir grup ve hakikatinin, kolektif bir siyasal mücadele dinamiğinde, ortak bir idrak kategorisinin inşasıyla *eş zamanlı olarak gerek objektif gerek sübjektif düzeylerde bir üst anlamlılık* seviyesine yükseltilmesidir söz konusu olan. Ampirik anlamda *kendiliğinden* ancak *dağınık* bir şekilde seyreden milli-etnik veya sınıfsal nüvelerin/unsurların, *objektif* anlamda *tam olarak* vücuda gelme aşamalarında gerçekleşen budur.

Son bir somut bir örnek üzerinden tartışmak gerekirse, Türklüğe dair dağınık unsurların Orta Asya coğrafyasının içlerine kadar uzandığı ne kadar görgül anlamda onanabilirse, bütün bu nüvelerin, bugün Türkiye'de nesnel koşullarda tespit ettiğimiz ve sınadığımız şekliyle bütüncül bir Türk *entite*'sini *kendiliğinden* vücuda getirmeye yeterli olmadığı aşikârdır. Hukukuyla, eğitim kurumlarıyla, sağladığı dil birliğiyle, yeşerttiği algılama kategorileriyle, vurguladığı *nomos*'la, tetiklediği zihinsel kırılmalarla devlet, millet fikrinin bir üst gerçeklik seviyesine (yani *nesnel şartlarda tam olarak* işaret edilebilen bir seviyeye) taşınmasına doğrudan müdahil olmuştur. Batı Avrupa ve diğer coğrafyalarda da, göreceli farklar bulunmakla beraber, benzer bir durum söz konusudur.

Hakikate ilişkin bir "kelam" olarak siyaset ve hakikatin "tescilinin" en üst seviyesi olarak hukuk, bütün bu süreçlerde, her noktada merkezidir. Millet, sınıf, kimlik, cinsiyet vb. her şeyden önce hukuki inşalardır. *Tam anlamıyla nesnel şartlarda* var olmalarında devletin/hukukun payı büyüktür. Millet var olabilmek için, anayasa ister, açık hükümlerle sınırının, tanımının yapılmasını ister, dil birliği ister; sınıf, yeri gelir devlet istatistiklerinde, yeri gelir çeşitli mevzuatlarda (gelir grupları gibi muğlak bir tanım üzerinden bile olsa) yer aldığı sürece, "çıkarlarını" savunan ve resmi surette tanınan gruplar, sendikalar var olduğu sürece var olur. Dillendirilmesi, beyan edilmesi gere-

kir. Aynı şekilde, çeşitli kimlikler ve gruplar da resmi surette beyan ve tasdik edildikleri ölçüde vardır. Her kimlik hareketinin (örneğin Alevi ve Kürt hareketleri gibi) temel hedefi, varlıklarının (dillerinin, yapma-etme biçimlerinin, idrak kategorilerinin, *nomos*larının) resmi surette tasdik ve beyan edilmesidir. Fiziksel güç kullanımı tekeli yanında, sembolik güç tekelini de (yani bir *nomos*u resmi surette var edebilme ve geniş kitlelere dayatabilme gücünü de) elinde bulunduran devlet/hukuk/idare bu bağlamda merkezidir; her toplumsal grubun temel hedefidir.

"Dar" bir Marksist okumanın sınıfa dair tahlillerinde atladığı temel nokta da kuşkusuz burasıdır. Bir *nomos* (dünya görüşü, idrak kategorisi) olarak Marksizm'in, sınıf gerçekliğinin *bir üst nesnel gerçeklik* seviyesine taşınmasındaki *belirleyici* rolü nasıl göz ardı edilebilir? Gerçekliğin inşasında sözün şeyle buluşması babında, tek başına, "bugüne kadarki bütün insanlık tarihi, sınıf çatışmalarının tarihidir" önermesi bile devasa sonuçlar doğurmuştur. Soruyu tersten sormak gerekirse, *kendiliğinden ve tam olarak* verili bir şekilde var olduğuna inanılan ancak sadece "harekete geçirilmeyi" beklediği düşünülen ("bilinçlendirme", "önderlik" ve "vekâlet" suretiyle) bir işçi sınıfı, acaba tek başına bu önerme olmaksızın şu anki ontolojik seviyesine erişebilir miydi? Bourdieu bu soruyu aşağıdaki alıntıda şöyle cevaplar:

> Tarihte eşi benzeri görülmemiş bir teori etkisi tatbik etmiş Marksist teori, kendi sınıf ve tarih teorisinde teori etkisine hiçbir yer ayırmaz. Hakikat ve irade olarak sınıf (veya sınıf mücadelesi), irade olduğu ölçüde gerçeklik ve gerçeklik olduğu ölçüde de iradedir. Sınıf mücadelesi teorisine sürekli biçimde maruz kalmış bir toplumda, verili bir dönemde gözlemleyebildiğimiz şekilleriyle siyasal pratikler ve temsiller (özellikle sınıfsal taksimlere ilişkin temsiller), bir ölçüde teori etkisinin ürünüdürler; elbette bu sembolik tesir, etkinliğinin bir kısmını, sınıf mücadelesi teorisinin nesnel ve cisimleşmiş özelliklerde nesnel biçimde temellenmiş olmasına borçludur (...) Bir grubun kendini ve kendi gerçekliğini kavradığı kategoriler, bu grubun gerçekliğini vücuda getirmeye katkı yapar. Bu, tüm işçi hareketi tarihinin ve bu hareketin toplumsal gerçekliğini inşa eden tüm teorilerin, bu hareketin belli bir andaki gerçekliğinde yer aldığını ifade eder. Toplumsal dünyayı kavrayış kategorileri ve eş zamanlı olarak bu kategorilere göre inşa edilmiş gruplar, toplumsal dünyanın tarihini yapan mücadeleler içerisinde teşkil edilir (1982: 157-158).

Gezi parkı meselesi üzerinden tahlili açarsak; Gezi'de işçi sınıfını görenler veya Türkiye'de işçi sınıfını "tespit ettiklerini" bilimsel olarak ispatlamak için takdire şayan bir inatla neşriyat yapanlar, bize işçi sınıfını mı, yoksa işçi sınıfıyla olan hissi ilişkilerini mi anlatmaktadırlar? Diğer bir ifadeyle nesneyi mi, nesneyle olan ilişkilerini mi? Olanı mı, yoksa görmek istediklerini mi? Eğer mesele, tam da yukarıda geliştirilen tahlil doğrultusunda, işaret etmek suretiyle var etmeye çalışmaksa buna bir itirazımız yoktur, olamaz; yalnız kendilerinin de bunun böyle olduğunu kabul etmeleri kaydıyla ve elbette, bu "gösterme" faaliyetinin ve bunu çerçeveleyen "teorilerinin", ancak ve ancak nesnel gerçeklikteki dağınık nüvelerle uyumluluk arz ettiği ölçüde iş görebileceği ve "var edebileceği" hususunda naçizane bir hatırlatma yaparak. Lakin aranan ve Türkiye'de de *verili biçimde* bulunduğu farz edilen, her sol okurun neredeyse farkında olmadan içselleştirdiği, kırmızı kiremitli evleriyle Manchester'daki kasketli bir 19. yüzyıl işçisiyse, mevzu bahis olan, felsefecilerin tabiriyle, ciddi bir ulam hatasıdır. Sonuç olarak, işçi sınıfı var mıdır, yok mudur sorusu kadük bir sorudur ve asıl sorulması gerekenin ıskalanması sonucunu doğurur: Hangi şart ve koşullarda işçi sınıfı, dizisel halde sıralanmış bireyler statüsünden (yani dağınık ampirik-nesnel nüveler konumundan), tam anlamıyla teşekkül edilmiş bir toplumsal kategori olarak sınıf statüsüne (yani nesnel gerçeklikte resmi ve şekli surette tam olarak işaret edilebilen bir konuma) ontolojik bir sıçrayış yapabilir?

Tam da bu noktada elinizdeki makalenin temel sorunsalına, bir mülksüzleştirme/yabancılaştırma ilişkisi olarak vekâlet mefhumuna ve temsiliyet ilişkisine geri dönmüş oluruz. Zira işçi sınıfının (diğer tüm inşa edilmiş kategoriler gibi) nesnel gerçeklikte *tam anlamıyla* var olabilmesi için işaret edilmesine ve dolayısıyla işaret edicilere (parti-sendika-vekil-önder-aydın vb.) ihtiyacı vardır. Ve bu, elbette, verilmiş bir vekâlet çerçevesinde salahiyet aktarımı vasıtasıyla (temsil etme, namına ve yerine konuşma vb) olacaktır: "Ben, millet adına konuşuyorum"; "ben, sessiz yığınların/emekçilerin sesiyim"; "partimiz, sendikamız... ezilenlerin sözcüsüdür" vb. Ancak mesele şudur ki; dağınık, muğlak, nesnel varlığı "tartışmalı" bir bireysel diziliş/sıralanış durumundan çıkıp nesnel varlığı tam anlamıyla tasdik ve beyan edilmiş, görünür/görünen/işaret edilebilen bir toplumsal kategori olarak tam anlamıyla var olabilme durumu, bireysel düzeyde hiçleşmeyi-mülksüzleşmeyi-yabancılaşmayı beraberinde getirir. En sade ifadesiyle, kamusal manada, yani hem resmi hem de şekli surette tasdik edilmiş nesnel bir gerçeklik ola-

rak var olmak istiyorsan bireysel düzeyde yok olmalı, manipüle edilmeye rıza göstermeli ve mutlaklaştırılan bir sözcü lehine "hiçleşmelisin" demektir bu. Kolektif bir iradenin tecessümü olarak sözcü artık her şeydir. Retorikte vekâleti verenin hizmetkârıdır; ancak kendisi olmadığı takdirde temsil ettikleri de "yoktur", "yok hükmündedir".

Temel Çatışkının Tespiti

Vekâlet üzerinden gerçekleşen bu gasp, vekâlet verenin "hiçleşmesi" ölçüsünde sözcünün kendini mutlaklaştırması, kolektif düzeyde ve nesnel anlamda tam olarak var olabilmek için ödenecek bedel gibidir. Bourdieu, vekâlet ve politik fetişizm arasındaki ilişkiyi irdelediği "La délégation et le fétichisme politique" başlıklı makalesinde, bu gaspı temsiliyet mefhumunun temel çatışkısı olarak ifşa eder. Metin, anarşizmin kurucu figürlerinden Bakunin'den bir alıntı ile başlar:

> Aklın efendileri, halka söylenmesi hoş olmayan hakikatler olduğunu düşünürler. Ben, devrimci bir sosyalist, tüm aristokratların ve tüm vesayetlerin bu yola baş koymuş düşmanı olarak; aksine halka her şeyi söylemenin gerekli olduğunu düşünüyorum. Tam özgürlüğünü ona geri vermenin başka yolu yok (Bakunin'den akt. Bourdieu, 1984a: 49).

Bu girizgâhı radikal kılan sadece bu sözün cesameti veya sözün sahibinin Bakunin olması değil kuşkusuz! Bourdieu daha metninin hemen başındaki bu epigraf vasıtasıyla Batı demokrasilerinin çoğunda geçerli olan bir işleyişin meşruiyetine cepheden saldırı başlatmaktadır: *politik olanın bünyesinde direngen bir çatışkı barınmaktadır ve bu çatışkı, tahakküm altındakiler lehine ifşa edilmelidir*: emeğine yabancılaşmaktan kaçınma bahanesiyle (en basit ifadesiyle bir yurttaş olarak seçim sandığına gitmek) temsil ve vekâlet aracılığıyla yabancılaşma tuzağına düşme riski (yani vekâleti temsilciye vererek yok olmayı ancak kolektif düzeyde var olmayı seçmek, dahası 'mülksüzleşmek').

Bourdieu, bu minvalde yazdığı bir diğer kurucu metinde ("La représentation politique", 1981), sözcünün kendini nasıl kutsallaştırdığını açımlar. Sözcü, eş zamanlı olarak hem temsil ettiği hem de vücuda getirdiği kutsal "gerçekliğin" (sınıf, millet vb) "sözcüsü" olma vasfından ötürü kendini mutlaklaştırır. Sözcü-temsilci-vekil artık kutsal olanın alanındadır, bizatihi kendisi kutsal olanın tezahürüdür. Kendini temsil ettiklerinin hem hizmetkârı hem

de tek güvencesi olarak sunar. Bu noktada Nietzsche'yi takip eden Bourdieu, ruhban sınıfının kendini mutlaklaştırma-kutsama stratejisiyle benzerlikler tespit eder:

> Ruhban, Tanrı veya halka kendini adayarak, Tanrı veya halka dönüşür. Hiçleştiğimde –hiçliğe dönüşmeye, kendimi ortadan kaldırmaya, unutmaya, kurban etmeye, adamaya kabil olduğum için– her şey olurum. Tanrı'nın veya halk'ın temsilcisinden başka bir şey değilim, ama adına konuştuğum şey her şey olduğu için [her şeye kadir olduğu için], bu sıfatla ben her şeyim (Bourdieu, 1981: 8).

Bourdieu'nün tespit ettiği bu çatışkı öylesine kuvvetlidir ki, tahakküme maruz kalanların (yurttaşların) yeniden üretim kısırdöngüsünü kırıp kendi adlarına konuşamayacakları yolundaki fikrisabitten istihraç edilir. Peki, kolektif kimliğin kurucusu olan ve gruptan bireye uzanan bu yetkilendirme süreci nasıl tesis edilmektedir? Temsilin kendisini oligarşik bir form olarak düşünürsek eğer, bireyi kamusal insana tahvil eden bu gizemli süreci nasıl anlamalıyız? Dahası, temel problem *vekilin, kendisine salahiyeti veren üzerinde nasıl olup da iktidara sahip olabildiği* (Bourdieu, 2013: 231) üzerinde yoğunlaşıyorsa temsili demokrasi neyi temsil ediyor? Aşağıda sırasıyla bu çatışkının siyasetin kalbine nasıl yerleştirildiğini, gizemlileştirildiğini ve pekiştirildiğini tartışacağız.

Siyasal Alanın Yapısı ve Mülksüzleştirme Stratejileri

Evvela Bourdieu'nün siyasal alandan ne kastettiğini inceleyerek başlayalım. Zira *temsiliyet simyasının sembolik ikameleri* özgül bir mekân olan politik alanda cisimleşerek mevcudiyetini sürdürür. Siyasal alan, yurttaşlara "meşru algılama ve ifade etme biçimleri" sunmak için mücadele eden bir dizi kurumdan ibaret *görece özerk bir alan*dır. Yukarıda geliştirdiğimiz tahlillerle paralel olarak burada da Bourdieu'nün siyaseti geniş anlamıyla bir noktainazarı dayatma çabası olarak aldığını görürüz. Dolayısıyla geniş anlamıyla siyasal olanın doğası dar anlamda siyaset alanının sınırlı çerçevesini aşar. Bir idrak ve kıymetlendirme kategorisini dayatma çabası olarak sembolik mücadeleler her alanda siyasal bir veçhe taşır (zira iktidar ilişkilerini müzakere ederler). Gerek verili bir alan içerisinde gerekse toplumsal uzamın bütününü kapsayacak şekilde sürdürülen bu [sembolik-siyasal] mücadelelerde

(ki en son tahlilde mesele, bir noktainazarı dayatmak suretiyle alanın veya genel toplumsal uzamın hakikatinin adını koymaktır) görece özerk bir mikrokozmos olarak siyasetin profesyonelleri açısından siyasal alan ön plana çıkar. Partilerin, çeşitli siyasal aktörlerin, profesyonel siyasetçilerin "hakikati işaret etmek" için mücadele içerisinde oldukları bu alan, sanat veya edebiyat alanı gibi sınırları çok daha net alanlara kıyasla daha az özerktir ve iç ve dış tahditleri daha belirsizdir (örneğin gazetecilik alanıyla ilişkisinde her iki alanın da sınırlarını kevgire dönüştürecek rabıtalar mevcuttur).[2]

Bu alanın mümessilleri [siyaset profesyonelleri], kendi özgül sorun ve çıkarları etrafında, *sözde* temsil ettiği yurttaşlara nazaran daha özerk bir hüviyete sahiptirler.[3] Yani *politik egemenlik tarzları*, siyasal sermayenin ele geçirilmesi ve tekelleştirilmesi bağlamında, modern toplumlara özgü tahakküm biçimlerinden biri olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda, eğer siyasal temsilden bahsedilecekse, profesyoneller lehine yurttaşların, temsil edenler lehine temsil edilenlerin, tam da yukarıda bahsettiğimiz temel çatışkı çerçevesinde *mülksüzleştirilmesi*nden bahsetmek elzemdir. Bourdieu'nün tilmizlerinden Philippe Corcuff, bu kritiği, siyasal temsilin seçkinci tehlikelerini açığa çıkardığı için oldukça önemli bulur. Zira mülksüzleştirme olgusuna olan bu vurgu, "doğrudan demokrasi modeli"ni düşünmemiz açısından bir davet niteliği taşımaktadır.

Rakip bakış açıları arasındaki "rekabet mantığı"nı gözler önüne sermek isteyen Bourdieu politik alan içerisinde çatışan kaynakları incelerken, politik alanın ikili bir yapıya sahip olduğunu ileri sürer. Bu argümana göre politik alan, *ideolojik üretim alanı* ile sınıfsal ilişkiler alanında farklı konumlar işgal eden *toplumsal aktörler*'den mürekkep bir alan olarak incelenmelidir. Yani siyaset, *arz eden profesyoneller* ile *talep eden yurttaşlar* arasındaki "pazar fenomenine" benzetilerek tanımlanabilir. Bu bağlamda *politik alanın mantığı, "demokratik seçim" doxa'sının yaratıldığı, yurttaşlar kitlesince tüketilen, görüşlerin tedarik edildiği ve politik programlar, konular, söylemler ve kampanyaların olduğu arz ve talep eksenleri etrafında anlaşılabilir.* Politik alanda

2 Türkiye'de bu durum, sadece siyaset ve gazetecilik alanları arasında değil, diğer tüm alanlar arasında da özerkliklerin göreceli olarak zayıf olduğu bir çerçevede seyreder. Türkiye örneğinde, siyaset alanından gazetecilik alanına, bilim alanından siyaset alanına, gazetecilik alanından bilim alanına (ve tam tersi istikamette geçişler) kaymalar sıkça yaşanır. Alanlara giriş ve çıkış şartları göreceli olarak muğlaktır.

3 Bir başka Fransız sosyolog Rene Lourau da siyaset profesyonellerinin varlık nedenini benzer bir istikamette izah eder: "siyaset profesyonelleri, devlet bizi düşünsün, bizim için düşünsün, bizim yerimize düşünsün diye vardır" (2001: 23).

"oyunun kuralları"nı belirleyenler, eşitsiz kapasite ile donatılmış insanlara karşı siyaset hakkında konuşma otoritesine sahip belirli kişilerdir. "*Siyasette her gün deneyimlenen tüm sembolik etkiler, namına konuştuğumuz, konuşmaya hak sahibi olduğumuz kişileri konuşturmaktan, namına konuşmaya yetkili olduğumuz halkı konuşturmaktan ibaret olan bu bir nevi vantrilok gaspa dayanır*" (Bourdieu, 2013: 241).

Bu sayede hem unutulması hem de göz ardı edilmesi nedeniyle *vekâlet pratiği* bizatihi siyasal yabancılaşmanın temeli haline gelir.

> Siyasal fetişler, toplumsal faillerin kendilerine bahşettikleri varoluşu sadece kendilerine borçlularmış gibi varsayan kişiler, varlıklar, şeylerdir. Siyasal putperestlik tam da burada, beşer ürünü siyasal şahsiyete atfedilen değerin, kişinin gizemli bir nesnel özelliği, bir füsun, bir karizma olarak görünmesinde yatar: *Ministerium* [vekâlet], *mysterium* [gizem] olarak görünür (Bourdieu, 2013: 233).

O halde sıradan bir partizandan propaganda makinesi gibi işleyen bir partiye değin, politik alan içindeki kurumsal ve bireysel aktörlerin faaliyetleriyle sermayeleri/birikimleri arasında her zaman bir mütekabiliyet söz konusudur. Ancak her şeye rağmen aktörler, politik alanın pratik mantığına (yani alanın doğasında olan değerler, hiyerarşiler, sansürlere tabi olan mantıklara) hâkim olma arzusunu da taşırlar. Böylelikle "siyasal sermaye", politik meseleler, pratik bilgi veya parlamenter manevralar, taktikler, ajitasyon/propaganda ile ilgili "oyun duygusu" hakkında enformel ağlara giriş sağlayan siyasal ilişkilere tekabül eder.

Sinsi Bir İktidar Formu Olarak Sembolik İktidar

> "Vekilin *beni*, yani hususi çıkarı, grubun resmi-öğretilmiş çıkarı arkasında gizlenmeli ve vekil, şahsi çıkarını grup çıkarı olarak sunmak için, Marx'ın dediği gibi, 'hususi çıkarını evrenselleştirmelidir'" (Bourdieu, 2013: 243).

Bourdieu ayrıca politik alana müdahale eden özneler olarak tanımladığı *siyasal partiler* içinde, belirli bir sınıf ya da grubun temsilini talep etmeyi meşru kılan bir *ethos*'tan da bahseder. Bu *ethos* ya da Bourdieu'nün diliyle söylersek *sembolik iktidar*, egemen aktörlerin çıkarlarına göre biçimlenmiş-

tir. Bourdieu'ye göre sembolik iktidar, ikrarı, yani iktidar üzerinden tatbik olan şiddetin yanlış tanınmasını varsayan bir iktidardır. Bu yüzden vekilin uyguladığı sembolik şiddet, ancak ve ancak üzerinde tatbik olduğu kişilerin, vekâletin teşvik ettiği yanlış tanıma etkisiyle vekile tevcih ve ihsan ettikleri bu bir nevi işbirliğiyle gerçekleşir (Bourdieu, 2013: 239).

Profesyonel siyasetçiler onları seçime götüren tercih ve kanaatleri, böylelikle de siyasal iktidarın kendisini üretirler. Bourdieu bu konuda şöyle yazar: "*En aydınlanmış olabilenler de dahil olmak üzere, bütün siyasi yargılar, konuşmacının, temsilcilerin ve fikirler, projeler, programlar, planlar ve "kişilikler" içinde somutlaşan siyasi tercihlerin kendi mantığı gereği, kaçınılmaz olarak üstü kapalı bir inanç unsuru içerirler*" (Bourdieu, 1984b: 424).

Buna dayalı olarak siyasal sermaye ise son tahlilde "itibar, inanç ya da tanınma üzerine kurulu sembolik bir sermaye biçimi"ne tahvil edilir. Fakat yine de Bourdieu için siyasal temsile ilişkin bir belirsizlik de her zaman mevcut olacaktır:

> Siyasete içsel öyle bir çatışkı vardır ki, bireylerin (üstelik yoksunluklarıyla orantılı bir biçimde) ancak bir sözcü lehine mülksüzleşmek suretiyle kendilerini gruplar olarak, yani konuşmaya, kendini duyurmaya ve dinletmeye gücü yeten bir güç olarak kurabilmelerinden (ya da kurulabilmelerinden) ileri gelir. Siyasal yabancılaşmadan kaçmak için daima siyasal yabancılaşma riskine girmek gerekir (Bourdieu'den akt. Corcuff, 2008: 82).

Bu riskin derin anlamı şudur: Örneğin işçilerden, eşcinsellerden ya da farklı dinsel topluluklardan mürekkep bir grup, kamusal alanda görünür olmak, deneyimlerinin, arzu ve çıkarlarının kamusal alanda ifade bulduğunu görmek için sözcüye ihtiyaç duymaktadır; ancak bu sözcü grubunun varlığı, temsil edenlerin temsil edilenler üzerindeki tahakkümünün imkânını da sağlar. Bourdieu'nün yukarıdaki alıntıda vurguladığı bir diğer önemli husus ise, temsil edilenlerin yoksunluk seviyesinin (özellikle kültürel sermaye düzeyinde) mülksüzleştirilme/yabancılaşma dereceleriyle doğru orantılı olduğudur. Diğer bir ifadeyle, temsil edilen veya "konuşturulan" gruplar ne kadar kendilerini ifade edebilme araç ve imkânlarından yoksunsalar (ki bu da toplumsal uzamda işgal edilen konum ve bununla ilişkili kültürel sermayeye doğrudan bağlıdır) vantrilok etkisine, yani konuşturularak hükmedilmeye, konuşturularak mülksüzleştirilmeye o kadar açıktırlar.

Bir örnek üzerinden kabaca açımlamak gerekirse, kamusal alanda bir baskı grubu olarak faaliyet gösterebilmek ve var olabilmek için, gerek Nişantaşılı hayvan severlerin gerekse Denizlili horoz severlerin bir dernek çatısı altında resmi ve şeklî surette var olmaları, böylece bir ölçüde görünmez yarı-gerçek hayvan sever tikelliğinden kurtulup nesnel anlamda tam anlamıyla mevcut bir toplumsal kategori olarak inşa edilmeleri gerekir (ki burada da hukuki boyut belirleyicidir). Bunun için de vekâlet verdikleri bir sözcü vasıtasıyla "konuşturulmaları", "işaret edilmeleri" gerekir. Dolayısıyla her iki durumda da yukarıda tanımlanan temel çatışkı ve gasp az-çok devreye girecektir. Lakin bu benzerliğe rağmen, diğer bütün şart ve etkenlerin sabit olduğunu varsayarsak, Denizlili horoz severlerin mülksüzleşme/yabancılaşma/hiçleşme derecelerinin, kültürel sermaye hacimlerinin düşük olması hasebiyle, Nişantaşılı hayvan severlere kıyasla daha yüksek bir seviyede seyredeceği müşahede edilebilir.

Bu bağlamda, resmin bütününü görmek açısından, Türkiye'deki mevcut politik alanı işgal eden aktörler [siyasi parti, sivil toplum kuruluşları, yurttaşlar vs.] arasında yatay ilişkileri sağlayacak mekanizmalar inşa edilemediği müddetçe, salt seçmene indirgenmiş birey, Bourdieu'nün ifadesiyle, Ortaçağ teologlarının "fides implicita"sına, yani *örtülü iman* dediği şeye indirgenecektir. Siyasete dair meseleler kendisine sorulduğundaysa iki türlü tercihte bulunmaya eğilimli olacaktır: Ya meselelere vakıf olamadığını söyleyecektir ya da tercih ettiği merciye kendi adına seçim yapma/karar verme işini vekâlet edecektir.

Çıkış ve İtiraz [Exit and Voice]

O halde şu yakıcı soruyu sormanın vakti geldi: *Bourdieu'nün siyaset ve temsiliyet ilişkisine dair vurguladığı bu temel çatışkıdan azade bir politik tecrübenin olası boyutları neler olabilir? Dahası bu tarz bir tecrübenin modaliteleri nasıl tasnif edilmeli ve ne şekilde pratiğe geçirilmelidir?*

Ustanın yazıp çizdiklerinden hareketle iki öneri öne çıkıyor: Birincisi *siyasal fetişizm kanallarını yerle yeksan etmek*. Siyasal alanın, en genel ifadeyle temsil veya ifade gücünün uygulanışı bakımından imtiyazlı alanlardan birisi olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu imtiyazlı alan içerisinde, temsil edenlerin temsil edilenler üzerindeki tahakkümünün imkânını bu vekâlet işinin yeterince irdelenmemiş olmasının sağladığı ortada. Dolayısıyla ilk etapta vekâlet olgusunun yarattığı çelişkiye dair siyasal ilginin/bilginin şu

prensibi önerilebilir: *Bir sınıf gırtlağının bir diğer sınıf gırtlağıyla konuşmasını (allodoxia) engelleyecek olan şey, siyasal ifadeye katılımın toplumsal olarak belirlenmiş ve farklı şekillerde tahsis edilmiş yolunu tesis etmek*. Zira demokratik bir sistem, Wacquant'ın dediği gibi, "*toplumsal inkârın inkârının tarihsel bir süreci; toplumsal ilişkileri daha az keyfi, kurumları daha az adaletsiz, kaynakların dağılımını ve tercihleri daha az dengesiz, tanınmayı daha az seyrek hale getirmenin sonsuz bir çabası*"dır (2007: 455). Dolayısıyla tahakküm altındakilerin kendilerine arz edilen siyaset oyununu oynamayı reddetmeleri belki de bu süreci tersine çevirmenin başlangıç noktası olabilir. Bu bağlamda, Gezi'dekilerin protestosu [*devletsel olmayan temsillerin direnişi*] tüm toplumsal temsilleri siyasal sisteme bağlayan bir aygıtın reddine denk düşmüştür.

Sözcünün gasp etme fiiliyle mücadele için Bourdieu'nün ikinci önerisi ise A. Hirschman'ın "çıkış ve itiraz" parolasıyla alakalı.[4] Yani, kolektifin her türlü ezme biçimine karşı verilebilecek bireysel cevaplar (Bourdieu, 2013: 237). Gezi'deki protestoların her düzeyinde eylemcilerin verdiği cevap bir yanda "temsiliyetin katıksız reddiyesi" aracılığıyla iktidara, diğer yanda "gerontokrasinin reddiyesi" ile de mevcut sola bir meydan okuma niteliğindeydi. Çıkış, açık bir biçimde başkalarının kurumlaştırdığı, hem de bize karşı kurumlaştırdığı bir oyuna iştirak etmemek üzerineydi. İtiraz ise kem küm etmeksizin dillendi: "*hayat sayısal niceliğin hizmetine koşulmuş soyut eşitlikten daha fazlasıdır*".

Lakin şunu da ifade etmek gerekir ki; yarı âlimlerin 68 Paris olayları ve Gezi Parkı direnişi arasında kurdukları paralelliği kati surette reddetmekle beraber, her iki hareketin de kültürel sermayesi yüksek gruplar tarafından tetiklendiğini (tıpkı Vietnam savaşı sırasında Amerikan üniversitelerindeki bozguncu hareketler gibi) teslim etmek gerekir. Gezi hareketindeki sarkastik vurgu, karnavalesk hava, kıvrak zekâ, örgüt dışılık veya karşıtlık, sahip olunan bu kültürel sermayenin hacminin ve niteliğinin bir tezahürü olarak telakki edilebilir. Çevreci hareketler veya LGBT tarzı yapılanmalarda da rahatlıkla gözlemlenebilen bu "bohem" hava, klasik sol örgütlerdeki yarı-askeri tertiplenmelerden farklı bir üye-örgüt-sözcü ilişkisini bize gösterir. Vekâletin ve örgütlülüğün temel çatışkısı elbette bu hareketlerde de mevcuttur; ancak belki de farklı şekil ve düzeylerde tezahür etmektedir. Zira örgütlülüğün şekillendiği ve salahiyet aktarımının gerçekleştiği sosyolojik çerçeve fark-

4 Bahsedilen çalışma: Albert O. Hirschman (1970), *Exit, Voice, and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

lıdır (hareket içerisindeki faillerin sahip olduğu kültürel sermayenin hacmi ve niteliği merkezi olmakla beraber, eldeki tek parametre değildir). Gevşek bir yapılanma, farklı bir temsil eden-edilen dinamiği, mücadele içerisinden sürekli olarak müzakere edilen bir vekâlet ilişkisi, bu tür hareketlerde göze çarpan temel unsurlardır. Bu hususlar üzerine ivedilikle gidilmelidir.

Son olarak, Gezi olayları, isyan mefhumunun sosyal bilimcilerin veya politikacıların plastik söz dağarında durgunlaşıp kokuşmayacağını, aksine dinamik bir sosyolojinin içine eklemlenebileceğini de göstermiştir bize. Dolayısıyla zehirleyici bir teorisizm veya saf bir iradeciliğe saplanmaktansa Gezi direnişi gibi somut vakalar üzerinden farklı ve daha demokratik (en azından daha az mülksüzleştirme içeren) bir *temsiliyet ilişkisi imkânının sosyolojik koşulları* üzerine kafa yorulmalıdır. Bourdieu sosyolojisi bu minvalde zihin açıcı filizlenmeleri tetikleyebilecek kabiliyettedir.

Kaynakça

Bensaid, Daniel, (2010), "Daimi Skandal", *Demokrasi Ne Âlemde?*, çev. Savaş Kılıç, Metis Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre, (1981), "La représentation politique: Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, C. 36, s. 36-37.

Bourdieu, Pierre, (1981), "Décrire et prescrire : les conditions de possibilité et les limites de l'efficacité politique", *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.

Bourdieu, Pierre, (1982), *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.

Bourdieu, Pierre, (1984a), "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, S. 52-53, s. 49-55.

Bourdieu, Pierre, (1984b), *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, Londra: Routledge and Kegan Paul.

Bourdieu, Pierre, (1991), "Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field", *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press.

Bourdieu, Pierre, (2013), "Vekâlet ve Siyasal Fetişizm", *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, Ankara.

Corcuff, Philippe, (2008), *Siyasetin Büyük Düşünürleri*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus, İstanbul.

Lourau, Rene, (2001), *Bilinçaltında Devlet*, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Wacquant, Loïc, (2007), "Pierre Bourdieu ve Demokratik Siyaset Üzerine Göstergeler", *Ocak ve Zanaat*: *Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin vd., İletişim Yayınları, İstanbul.

Pierre Bourdieu'nün Kayıp Kent Sosyolojisi[1]

MIKE SAVAGE

Bugünlerde kent çalışmaları bir çıkmaz ile karşı karşıya. Bir tarafta popüler teorik çerçevelerle diğer tarafta ampirik kent çalışmaları arasında çarpıcı bir diyalog eksikliği var. Kent teorileri giderek artan bir şekilde hareketlilik, ağlar, akıcılık ve akışkanlık ile ilgilenmekte ve kentsel analizi, kenti, sabit bölgesel özelliklerle betimleyen yorgun bir kent sosyolojisinden farklı bir yere yöneltmeye çalışmakta.[2] Bu yeni ilgi alanları, dağınık ya da ağlarla birbirine bağlanmış kentleşmenin teknolojik boyutlarını, ulaşım ve iletişim gibi araçlar ve para, duyusal algılamalar, nesneler ve insanları içeren örnekler ile destekleyerek övgüye değer bir biçimde araştırırken, diğer taraftan, çok sayıda kent çalışması eşitsizliklerin ve toplumsal tabakalaşmanın öneminden bahsetmektedir. Bazı yazarlar günümüzün kent dokusunda "sınıfın mekânsallaşmasının" yaygın bir şekilde ortaya çıkışını betimlediler.[3] Orta sınıfın banliyölerdeki dışlayıcı pratiklerinde (özellikle kapalı sitelerde görüldüğü gibi), soylulaşmanın rövanşist politikalarında ve de geniş boyutlu gettolaşma ve tortulaştırma süreçlerinde, toplumsal eşitsizliklerin sosyomekânsal birikiminin kentsel süreçlere içkin olduğu görülmekte.[4]

1 Savage, Mike. "The lost urban sociology of Pierre Bourdieu", *The New Blackwell Companion to the City* (2011), s. 511-520.

2 Örneğin bkz. Amin ve Thrift 2002; Graham ve Marvin 2001; Urry 2007; Sheller ve Urry 2006; Gandy 2005.

3 Parker vd. 2007.

4 Örnek olarak şunlara bakılabilir: Butler ve Watt 2007; Blokland ve Savage 2008; Ellison ve Burrows 2006; Atkinson 2006; Atkinson ve Blandy 2007; Paker 2003.

Kent çalışmalarının bu iki akım arasında daha etkili bir diyalog ortaya koyacak bir yola ihtiyacı var. Ancak bu özellikle zor bir şey. Toplumsal tabakalaşma sosyolojisi istihdama, mesleki sınıflara yoğunlaşarak bunlara birikimsel bir yaklaşımla bakmaya devam ediyor (bu konudaki tartışma için Crompton 2008'e bakılabilir) ve toplumsal eşitsizlikle ilgili halihazırda çok az şey sunuyor. Marksizm'den ilham alan kent analizleri, örneğin düzenleme okulu ile alakalı olanlar, neoliberal yeniden yapılanma ve kentsel yönetişim ile ilgili güçlü analizler geliştirdiler ama çoğunlukla/büyük ölçüde eşitsizliğin en iyi şekilde nasıl kuramsallaştırılabileceği ile ilgili sosyolojik tartışmalardan uzakta durdular.[5] Buna karşın insan-sonrası (*post-human*) kent teorisyenleri, insani eşitsizlikleri odak noktası haline getirmeyi kendi geliştirdikleri ya da karmaşıklaştırdıkları anlamlar çerçevesi içinde zor buluyorlar. İlgilerinin ara sıra, sınıf gibi alışıldık sosyolojik kategorileri yerinden ettiği görülüyor (dikkate değer bir örnek için Latour 2005'e ve onun 'ilişkisel sosyoloji' çağrısına bakınız).

Bu çekişme karşısında, ben Pierre Bourdieu'nün toplumsal teorisinin alan analizi içinde yorumlandığı müddetçe kent çalışmalarını yeniden harekete geçireceğini ileri süreceğim. Birkaç yazar, örneğin, Loïc Wacquant (2007; 2008), Chris Allen (2008a; 2008b), Tim Butler (Butler ve Robson 2003), Paul Watt (2008) ve ben Bourdieu'nün alan, habitus ve sermayeler kavramlarının kent teorisine (akışlar ve hareketliliklerin önemini göz önünde bulundurarak) yeniden teorik yön verme ve dahası bunları toplumsal tabakalaşma süreçlerinin içine yerleştirmede güçlü bir yönü olduğunu tartıştık. Bu uğraş hali hazırda kent çalışmaları içinde marjinal kalıyor. Bu, kısmen Bourdieu'nün coğrafi dertleri sınırlı, indirgemeci bir sosyolog olarak algılanması ile alakalı. Bu kanaat bir bakıma kendisi tarafından yaratıldı, çünkü Bourdieu –özellikle son dönem politik yazılarında neo-liberalizm karşıtlığına atılmış olması nedeniyle– alışıldık ulusal modelleri savunur gibi görünmektedir.[6] Bu bölümde bu nedenle Bourdieu'nün "kayıp kent sosyolojisini" geri kazanmaya çalışacağım, bunu yaparken onun düşüncelerinin mevcut mekânsal teorilerle daha etkili ve üretken bir bağlantı kurmamıza nasıl olanak verdiğini göstereceğim. Buradaki merkezi tartışma habitus kavramına odaklanmanın

5 Sosyolojik tartışmalar için bkz. Scott ve diğerleri 2000; Savage ve diğerleri 2005b; Bottero 2005. Bu angajman eksikliğine dair ilginç bir örnek, Jamie Peck'in (2005) kentsel dinamikleri yanlış anlamasıyla ilgili etkili noktalara değinen, fakat sınıfın kendisini nasıl kavramsallaştırılması gerektiğini tartışmayan Florida'nın "yaratıcı sınıf" fikrine dair yaptığı keskin eleştiridir.

6 Özellikle bkz. Bourdieu ve Wacquant 1999.

ötesine geçmektedir (Hilier ve Rooksby 2002 ve Painter 2000'de Bourdieu'nün kent çalışmalarına bıraktığı mirasın kültürel sermaye olduğunu söyleme teşebbüsünde görüldüğü üzere); biz, Bourdieu'nün alan analizine, Doreen Massey'in[7] doğru tespit ettiği üzere (uygun bir mekânsallık teorisi için temel olan) ilişkisel stratejileri işlemselleştirmenin bir yolunu sunan bir sorgulama biçimi olarak dönmeliyiz. Bu nedenle bu ilk bölümde Bourdieu'nün düşüncelerini alan analizinin karşılaştığı uzun dönemli sorunlara yerleştirerek ele almak istiyorum. İkinci kısımda, Bourdieu'nün "kayıp kent sosyolojisini" onun alan analizi ve kent çalışmaları arasındaki ilişkiyi kariyerinin farklı anlarında nasıl gördüğünün detaylı anlatımı ile tekrar ortaya çıkarmış olacağım. Bu bölümde, özellikle, onun sonraki çalışmalarında yapısaldan daha mekânsal bir analize doğru kaymasına ve ayırt edici bir kent sosyolojisine olan ilgisine yoğunlaşacağım.

Pierre Bourdieu'nün Alan Analizi

Bourdieu'nün entelektüel projesi bir taraftan pozitivist sosyolojiye diğer taraftan da "kültürel dönemecin" aşırılıkları olarak gördüğü şeylere karşı iki cephede yürütülen bir savaş olarak görülebilir. "Alan teorisi" sosyal ve fiziksel mekânın karmaşık etkileşimini göz önüne almanın aracı olarak pozitivizm karşıtı bir sosyal bilimsel pozisyon arayışında onun için oldukça önemli bir hale gelmiştir. Onun erken dönem kırsal sosyoloji çalışmalarının yakın zamandaki çevirileri, İngilizce-konuşan okurlara, araştırma kariyerinin başlangıcında Bourdieu'nün mekânsallıkla ilgilenmiş olduğunu gösterdi. 1959 ve 1960 arasında yürüttüğü, Fransa'nın güneybatısında yer alan, kendisinin doğduğu Béarn bölgesindeki çalışmalarında Bourdieu "bütüncül betimleme'yi" yaşça daha büyük erkek çocukların, çiftçilerin kızlarının kırsal bölgeleri terk etmeleri nedeniyle evlenememesi ve erkeklerin azalan aile çiftliklerinde sıkışıp kalması ikilemini incelemek için bir biçim olarak kullanır.

Bourdieu, bu erkeklerin toplumsal mahrumiyetlerini, onların sabitliğinin, aile evlerini terk edememelerinin nihai etkisi olarak görür. Bourdieu'nün buradaki açıklamasının erilliğini not etmek önemlidir: Çalışmalarında belirgin bir şekilde vurguladığı şey (kadınlar çözümlenmemiş kalırken) evlenmemiş erkeklerin hayret verici durumlarıdır. Açıklamaları kırsal hareketliliğin örgütlenmesine odaklanır; ki bu hareketliliği *bourg* (kasaba) ve *hameaux* (mezralar ya da çiftlikler) arasındaki daha geniş boyutlu bir karşıtlığın

7 Massey, 2005.

(köylülerin kendi yerel kaynaklarına bel bağlamak yerine, giderek artan bir şekilde kasabalardan alışveriş etmeleri ve onların hizmetlerini kullanmaları sonucu giderek azalmış bir karşıtlıktır) bir parçası olarak görür (Bourdieu 2008a:68). Şöyle yazar:

> Geleneksel bir toplumda, mekânsal dağılım mesafeler yoluyla tecrübe edilmez, çünkü güçlü toplumsal yoğunlaşma kolektif hayatın kuvvetine bağlıdır. Bugünlerde, kolektif çalışmanın ve mahalle festivallerinin yok olduğu kabul edildiğinde, köylü aileler kendi yalıtılmışlıklarını somut bir şekilde hissederler.[8]

Her ne kadar köylüler kasabanın sunduğu hizmetlere bağımlı hale gelseler de, kasabadan hem kültürel olarak uzaktadırlar hem de ondan yabancılaşmışlardır ve bundan dolayı, "köylü, kendi evreninin en merkezinde, kendini çoktan yuvada hissetmediği bir dünya bulur."[9] Bu anlatılan ait olamama öyküsü, Bourdieu'nün bu aşamada henüz geliştirememiş olduğu (ama ileride) en önde gelen kavramlarından biri olacak kültürel sermayeyi anımsatır.[10] Bourdieu bu gerilimi Fransızca konuşan kasaba sakinleri ve Béarn lehçesi konuşan çiftçiler arasındaki dil ayrımına bağlar. Burada mekânın örgütlenmesinin karşılıklı olmadığının önemini vurgular. Kasaba sakini kentsel incelikleri/zarafeti onaylar şekilde "ilkel" köylülere tepki gösterir. Ancak köylüler kasabaya bağımlıdır ve onun gücüne saygı göstermeye zorlanmışlardır ve hatta onlara kendilerinin kentsel hayattan farklılıkları kabullendirilmiştir ki bu onların kendi kaderciliklerine dayanan madunluklarını daha da belirginleştirir. Bu 50 yıllık formülleştirmede, bahsedilen mevzular, Bourdieu'nün çalışmalarından etkilenmiş yakın dönem sınıf analizlerinde birbirine bağlı mevzular olarak hâlâ ortaya çıkmaktadır;[11] özellikle tam da marjinalize olmuşların kendi sıkıntılarını çözmek için toplu olarak hareket edemedikleri fikrinde görülür bu. Açıkça görülüyor ki, Bourdieu bunu toplumsal ilişkilerin mekânsal örgütlenmesiyle alakalı olarak görmektedir.

Bu erken dönem çalışmalarında, alan kavramı bulunmaz. Aslında, Bourdieu'nün alan analizine ilişkin en erken ilgisi 1970'lerin başında başlar ve

8 Bourdieu 2008a, s. 70.
9 Bourdieu 2008a, s. 75.
10 Bkz. Robbins 2005.
11 Örn. Skeggs 1997; Savage 2000; Savage vd. 2005a.

mekânın örgütlenmesine dair ilgisinden bir kopuşu temsil ederek ortaya çıkar. Erken dönem formülleştirmelerinde, *Sanatın Kuralları*'nda ve 1970'lerin başında yayımlanan yazılarında görüldüğü üzere,[12] kavram iki kısmen çelişen ilgi kaynağına sahiptir. Birincisi, alan kavramı Bourdieu'ye bir taraftan sorunlu gördüğü "nesnellik" yükünü üstünden atmasını sağlarken diğer taraftan 1960'ların ortalarında savunduğu yapısal analiz için gerekli unsurları muhafaza etmesine imkân sağlar. Bu bağlantı özellikle, ilk olarak alan analizinin unsurlarını tasarladığı ve Althusserci bir yapısalcılığın yansımalarının görüldüğü 1976'da verdiği derste açıkça ortaya çıkar.

> Alanlar kendilerini senkronize bir şekilde konumların (ya da mevkilerin) yapılandırılmış uzayları olarak sunarlar – ki alanlar, konumları işgal edenlerin özelliklerinden (kısmen onlar tarafından belirlenseler de) bağımsız bir şekilde analiz edilebilirler.[13]

İkinci olarak, alan kavramı Bourdieu'ye, *Bir Otoanaliz İçin Taslak*[14] kitabında açıkladığı üzere, kendi kültürel analizini geliştirdiği 1960'lar boyunca savaştığı Lazarfeld'in pozitivist metodolojisi ile boy ölçüşmek için imkân tanımıştır. Rastgele değişkenlerin gücünü resmetmek yerine, Bourdieu alanları, toplumsal ilişkilerin mekânsal örgütlenmeleri yoluyla resmedilmesi olarak gördü ve 1960'larda Fransız matematikçi Jean-Paul Benzecri tarafından geliştirilmiş bir yöntem olan, bireylerin ve değişkenlerin yerlerini geometrik alanda koordinatları ile yerleştiren Çoklu Mütekabiliyet Analizine ilgi duymaya başladı. Bu yöntem *Distinction*'da "yüksek" ve "alçak" kültürlerin ve "entelektüeller" ve "sanayiciler" arasındaki karşıtlığın görsel haritalar ve diyagramlar aracılığıyla gösterilmesinde kullanıldı.[15] Bourdieu'nün *Distinction*'da işaret ettiği üzere:

> Toplumsal uzayın bir diyagram olarak resmedilebilmesi şeklindeki basit olgu, toplumsal uzayın bir harita gibi, kuş bakışı bir görüş vermek için kasıtlı bir şekilde inşa edilmiş soyut bir temsil olduğuna işaret eder ... Faillerin, bütünsellikleri ve çoklu ilişkileri yüzünden asla kavrayamayacakları

12 Bourdieu 1994.
13 Bourdieu 1993b, s. 72.
14 Bourdieu 2008b.
15 Bunun yakın zamanlarda İngiltere için yapılmış bir örneği için bkz. Bennett vd. 2009.

> konumları bir araya getiren toplumsal uzay, korunan ya da imlenen mesafeleriyle ve yabancılardan daha mesafeli olabilen komşularıyla beraber gündelik yaşamın pratik uzamı için neyse, geometrik uzay da olağan deneyimin "seyir halindeki mekânı" için odur.[16]

"Komşuların yabancılardan daha mesafeli olabilmesi"nin bu ifadesi açıkça Bourdieu'nün kendi alan analizini nasıl gördüğünü ve alan analizinin onun yapısalcı fikirlerinden ve fiziksel ve coğrafi alanın belirleyiciliğinden kopmak için geliştirdiği anti-hümanist stratejiden kaynaklandığını gösterir.[17]

Benzer bir soyut alan ilişkilerini haritalandırma ilgisi, 1993'te İngilizcede *The Field of Cultural Production* başlığı altında toplanan ve sanatsal ve edebi alanların görünümlerini ele alan çalışmalarında da görülür.[18] Her ne kadar farklı noktalara odaklansa da, soyut teorik ifadelerden, Flaubert ve Manet ile ilgili yapılan örnek incelemelere uzanan kitapta, önemle ve sürekli üzerinde durulan şey alanların, konum-alışlar, mümkün olanın mekânları aracılığıyla tanımlandığının göz önüne alınmasıdır. Bu çalışmaların hiç birinde mevcut kentsel bir örnek verilmez. Bu, mekânı sorgulamadan hesaba katan ve toplumsal eylemin zemini olarak inşa eden bir mekânsal analizdir. Ancak, ilginçtir ki, sonraki çalışmalarında Bourdieu toplumsal ve fiziksel mekân arasındaki ilişkiye biraz farklı bir görüşle geri döner. Görüngüsel sosyoloji alanındaki çalışmalarının etkisinin (en açık şekilde *Pascalian Mediations*'da (2000) görüldüğü üzere) yanı sıra, aynı zamanda *The Weight of The World*'de sunulan 1980'lerdeki saha çalışmalarından ve çalışmalarına kent sosyoloğu Loïc Wacquant'ın katılmasıyla da anlaşılacağı üzere, alan kavramına toplumsal uzayın özelliklerinin fiziksel mekânın analizinden çıkarsanarak yeniden yön verildiğini; toplumsal ve fiziksel arasındaki ilişkiye büyük bir analitik ilgi olduğunu fark edebiliriz. Bourdieu'nün sonraki dönem çalışmalarının bazılarında, 1970'lerdeki yazılarında, biçimci bir tür alan analizinin devam ettiği[19] ancak bunun yanı sıra fiziksel mekânın doğası üzerine ifadelerin yeni bir dert olarak yer aldığı görülür. Bu hamlesinin nedenleri *Pascalian Meditations*'ta

16 Bourdieu 1985, s. 169.

17 Konuyla ilgili daha fazlası için bkz: Martin'in (2003, s .29) "bir alan kuramı, sadece mekânsal bir model değildir; Bourdieu'nün de dediği gibi (1993a, s. 72), bir alan yapılandırılmış konumlar kümesiyken ve konumlar çoğu kez mekânsal anlamda anlaşılabilirken... bağıntılı konum kümelerinin hepsi geleneksel mekân olarak anlaşılmayabilir ('mesafeler' mekânsal mantığa göre işlemeyebileceği için)."

18 Bourdieu 1993a.

19 Örn. Bourdieu 2005.

toplumsal alanın bazı özelliklerinin fiziksel mekândan türediğini işaret ettiği yerde daha belirgin hale gelir.

> Strawson'a göre fiziksel uzayın, konumların karşılıklı dışsallığı ile tanımlanması gibi ... toplumsal uzay onu oluşturan konumların karşılıklı dışlanması ve *ayrımı* ile tanımlanır ... Toplumsal failler, ve dahi onlar tarafından sahiplenildiği ve böylece *özellikler* olarak kuruldukları kadarıyla şeyler, toplumsal uzayın içinde bir yerde konumlanmıştır.[20]

Bourdieu burada fiziksel ve toplumsal uzayın maddi doğasına ve zemindeki şekillerin alanların örgütlenmesi ve sermayenin dağılımıyla ilişkili olması durumuna gönderme yapar. Bu onun mekânsal duyarlılığa dönüşüne işaret eder ve *Bekârlar Balosu* kitabında açıkça görülür; ancak bu vurgu sonradan, ilk alan analizi kurgularında gözden kaybolur. Bourdieu'nün fiziksel mekânsallığa karşı yenilenen ilgisi *The Weight of the World* kitabında açıkça hissedilir.

Bedenler (ve biyolojik bireyler) ve şeylerin mekânda konumlanmasına benzer bir şekilde, insanlar (birçok yerde aynı anda olabilme yetisine sahip olmadıkları için) bir yer işgal ederler. Yer (*le lieu*), *fiziksel uzay* içindeki, bir failin ya da şeyin içine yerleştiği, "yer aldığı", var olduğu nokta olarak mutlak biçimde tanımlanabilir: Başka deyişle bir yerleşme (*localization*) veya, ilişkisel bir açıdan, bir konum, bir düzen içindeki sıralama olarak tanımlanabilir.[21]

Buradaki ısrarda, alanların aydınlattığı ilişkisel güç mücadeleleri kentsel peyzaj içinde işaretlenemeyeceği için, Bourdieu'nün alanların somut bir şekilde önemini kanıtlama kaygısını görürüz. Burada, onun erken dönem alan kavramlaştırmalarındaki mekânsal olmayan yapısalcılıktan farklı bir vurgu olduğu anlaşılmaktadır. Bourdieu alan analizinde soyut bir şekilde ortaya çıkan çatışma ve gerilimlerin, yeri fiziksel mekânda sıradan bir şekilde işaretlenmiş toplumsal aktörlerle üst üste çakıştığını ve artık bu "çeviri" sürecinin aynı zamanda bir "doğallaştırma" süreci olduğunu savunur.[22]

20 Bourdieu 2000, s. 134, vurgu orijinal metne ait.

21 Bourdieu 1999, s. 123.

22 Doğal dünyadaki toplumsal gerçekliklerin uzun vadeli kaydıyla üretilen "doğallaştırma etkisi"ni tartışıyor. Böylece, tarihi farklılıklar, şeylerin doğasından çıkmış gibi görünebiliyor (yalnızca "doğal cepheleri"i düşünmemiz gerekiyor). Örneğin bu cinsiyetler arasındaki toplumsal farklılığın mekânsal izdüşümleriyle ilgili bir durum (kilisede, okulda, kamu alanında, hatta evde) (Bourdieu 1999, s.124).

Böylece yanlış tanıma/teşhis süreçleri toplumsal kategorilerin sabit, fiziksel araçların içine gömülmüş bir şekilde doğallaştırılmış olmalarında yatar. Dolayısıyla fiziksel uzay toplumsal uzayın somutlaşmış halidir.

Bourdieu'nün buradaki düşünceleri muhtemelen *The Weight of the World*'deki görüşme tanıklıklarıyla alakalıdır, ki buradaki görüşmelerin birçoğunda insanlar mahrum bölgelere sabitlenmiş olduklarını ve bunun çektikleri ıstırapla nasıl ilişkili olduğunu gösteren hikâyeler anlatmışlardır. Bourdieu böylelikle, 1950'lerde ilk defa incelediği, mekânsal sabitlik ve hareketlilik arasındaki gerilime geri döner. *Distinction*'da güçlü ve güçsüz toplumsal mekânın "farklı bölgelerini" işgal ediyor olarak ortaya çıkmasına rağmen, Bourdieu, alanları güçlü ve yoksun olanın kendi oluşumları içinde sabit bir sahada karşılıklı yarışma içindeki rugby takımları gibi algılamasının sorunlu olduğunun farkına varmıştır. Böyle bir algılama güçsüz olanın ahenkli bir takım kurabilmesi ihtimalini her halükârda abartmış olur. Onun gençlik dönemindeki kırsal sosyoloji çalışmalarında belirgin olarak görülen akışkan mekânsal örgütlenme kavramlarına dönecek olursak, Bourdieu artık "sermaye eksikliğinin sınırlılık deneyimini güçlendirdiğini" kabul eder ve bunu mekâna"[23] Zygmunt Bauman[24] ve Manuel Castells'in[25] öngördüğü gibi, Bourdieu güçlü olanın hareketliliği ile dezavantajlı olanın (değişimi düşlemesinin zorlukları nedeniyle) sabit kalmışlığının ilişkisini teşhis eder. Bu analizde, "birinin kendine ait bir yerinin" olabilmesi toplumsal varoluşta neredeyse bir ön koşul haline gelir (yeniden önceki dönem kırsal sosyoloji çalışmalarındaki meraklara dönüş söz konusudur). Bu nedenle, Jonquil Sokağı'nda yaşamanın sorunlarını anlatan yakarmalarda Bourdieu kentsel çöküşün sanayisizleşmeye, ırkçılığa ve kentsel kırılma deneyimine bağlı olarak yerinden olma ile ilgili olduğunu ifade eder

Bourdieu bu kitap boyunca, katılımcıların nostaljik anlatılarını fiziksel konumlarından soyutlamayı kasıtlı olarak reddeder. Mülakatlardan oluşan bu derlemeye dair yaptığı renkli girişlerine, bilerek, anlatıların içinde üretildiği fiziksel ortamın taslağını çizerek başlar.[26]

Bu kaygı, toplumsal uzayın, hem mekânsal dışlanmayla nasıl biçimlendirildiği, ama aynı zamanda da kentsel peyzajın kendilerini konumlandırma

23 Bourdieu 1999, s. 127.
24 Bauman 1998.
25 Castells 1996.
26 Örneğin, Bourdieu 1999, s. 6, 60.

gücü olanlar ve olmayanlar arasında farklılaştırarak, nasıl şekillendirdiğiyle ilgili bir konudur ve Bourdieu[27] bu meseleyi son dönem önemli eseri *The Social Structures of the Economy* (Ekonominin Toplumsal Yapıları) çalışmasında geliştirir. Bourdieu, konut piyasasına dair neo-klasik ekonomi varsayımlarını açık bir biçimde eleştiren bir çözümleme geliştirirken, sermaye biçimlerinin, mevcut konutların düzeniyle nasıl iç içe geçmiş olduğunu ortaya koymaya çalışır.[28] Bourdieu, barınmanın nasıl "mekânla çifte bağlantılı" olduğuna ve konutların özellikle belirli bir yerde inşa edilmesi gerekliliğine ve ayrıca özel olarak yerel pazarlara tabi olmalarına rağmen evrenselleşmiş piyasa güçleri tarafından nasıl üretildiklerine vurgu yapar. Yerel olmanın "daha büyük süreçlerin" bir göstergesi olarak görülmediği, fakat fiziksel mekân üstünde çeşitlilik gösteren evrenselleştirici güçler ile yerel özellik arasındaki dinamiğin merkezi olduğu yerel analizlere duyulan ihtiyaç konusunda ısrar etmeye devam eder. Bourdieu, bu kez, farklı bölgelerin, farklı sermaye değerlerine sahip olanlar için nasıl habitatlar olarak göründüğü konusuna daha önce yaptığı vurgunun ilerisine gider. Yapmak istediği şey daha çok, "merkez" ve "çevre" arasındaki ayrımı, bu terimleri, alanın kendi düzenlemesinin ürünü ve konusu olarak görerek tahlilidir. Burada, bürokratik devletin, evrensel değeri aktarırken, kendisini herhangi bir yerleşim yerinin dışında konumlanmış olarak tanımlama becerisi, kendisini alan içinde güçlü bir temsilci olarak kurma becerisi için esastır. Ancak Bourdieu daha sonrasında, doğru düzgün bir konut edinme çabasındaki gerçek kişilerin zorunlu olarak konumlandırılmış varlıklarının, evrenselleştirilmiş bir planın gerçekleştirilmesini engellediği konusunda ısrar eder.

Sonuç olarak şu anda gördüğümüz şey, bir kişinin eylemlerini tanımlama kapasitesinin, merkezi bir politik çatışma olarak yereli aştığıdır. Burada, Bourdieu'nün neo-liberal piyasaları eleştirmesinin nedeni, bu piyasaların evrenselleştirme prosedürlerine karşı gelmesinden, aynı zamanda da, sırf yerel özelliği savunmanın, geçerli olan daha geniş ölçekli süreçleri kavramayı başarısızlığa uğratacağını fark etmesiyle alakalıdır.[29] Alan çözümlemesi-

27 Bourdieu 2001.

28 Daha fazlası için bkz. Wacquant 2008.

29 "Gayetle takdir edilebilecek bir arzu olan şeyleri bizzat gözle görme arzusu, bazen insanları gözlemlenmiş gerçekliklerin açıklayıcı ilkelerini, bu ilkelerin (en azından tamamının) bulunmadığı yerlerde, gözlemin yapıldığı yerin kendisinde aramaya sevkeder. 'Sorunlu banliyölerde' neler olduğuyla ilgili hakikat kesinlikle, bu çoğu kez unutulmuş, ara sıra manşetlere sıçrayan mekânlarda bulunmaz." (Bourdieu 1999, s. 181).

nin bu şekilde yeniden düzenlemesi ile, Bourdieu'nün görüşü Latour'unkiyle (o da, değişmez taşınabilirlerin rastlantısal oluşumlarıyla ilgileniyor, ki bu sayede bu taşınabilirler kendilerini "zorunlu geçiş noktaları" olarak oluşturabiliyorlar) bazı benzeşimlere sahip. Latour'un toplumsal dünyanın düzlüğünde önceden açıklanmış ve ontolojik önemin varlığı olarak toplumsal güçleri ayrıcalıklı kılmayı reddeden ilişkisel sosyoloji üstüne yaptığı vurgu, Bourdieu'nün gücün, kendisini konumun da üstünde oluşturma gücüne dayandığına dair ısrarına denk düşüyor. Bir sonraki bölümde, alan çözümlemesinin bu biçiminin unsurlarının, taşınabilirlik meselelerinin ve yoğunluğun, deneysel olarak etkili bir biçimde ele alınmasını sağlayan bir şekilde detaylandırılabileceğini tartışmak istiyorum.

Alan Çözümlemesinin Radikalleşmesi

Daha sonraki çalışmasında, Bourdieu, kendi alan kavramını, mekânın kendisini verili bir nesne olarak değil de, mücadele nesnesi olarak görme yoluyla konumsallaştırıyor. Buradaki son önerim –kent kuramında zaten mevcut olan– karmaşıklık kuramının unsurlarının, Bourdieucü alan çözümlemesiyle, kent çözümlemeleri geliştirmede deneysel olarak üretken olabilecek bir biçimde uzlaştırılabileceğidir.

Çağdaş kent kuramı, büyük oranda, Henri Lefebvre'nin,[30] toplumsal mekânın yapılandırılmış doğası konusundaki ısrarından başlar– Lefebvre örneğinde, kapitalizmin "soyut mekân" üretme gücüne dair Marksist bir diretme ile bağlantılandırılabilir. Lefebvre'in Hegelci çözümlemesi, alan ilişkileri kavramından yoksundur ve dolayısıyla sanatsal avangardın rolünü öne sürmek yerine, mücadelenin nasıl meydana geldiğini anlama konusunda sorun oluşturur. Bu zayıf nokta, Lefebvre'in görüşlerinin tarihselci unsurlarıyla ve kapitalist güçlerin kendi etkinliklerine, "etkileyici bir bütünsellik" içinde sahip olması sayesinde bağlantılıdır. Daha yakın zamanın kuramcıları, ilişkiselliği – farklı gruplar, nesneler, duygular ve fikirler arasındaki karşılıklı ilişkiler – kent kuramının merkezinde vurgulamışlardır. İşte Bourdieu'nün yine ilişkisellikle ilgili olan alan çözümlemesini potansiyel olarak cazip kılan şey de budur.

Kent hakkındaki tefekkür içinde güç kavramlarını detaylandırmaya dair en zorlu teşebbüsü, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin, giderek daha etki-

30 Lefebvre 1990.

li hale gelen toplumsal teorilerinden (mekânsallık ve "coğrafi felsefe" kavramları çok önemlidir) yararlananlar göstermiştir.[31] Deleuze'ün toplumsal kuramı, insan ve teknik olan arasındaki ikiliğin, "arzulama makinesi" ve "organsız vücut"[32] konusundaki ısrarı vasıtasıyla üstesinden gelmesiyle ilgili olarak görülür çoğunlukla. Deleuze'ün çıkış noktası, içkinliktir, "olma" sürecini, yapı ve biçimden kopan bir süreç olarak kabul etme yöntemiyle, mevcut kavramların ötesinde düşünmenin önemidir. Köksap biçimi üstüne yapılan bu vurgu, doğrusal düşünmeyi betimleyen ağaçsal metafora önemli bir bakış açısı sunar. Köksap kavramıyla bu tarz düşünme biçimi, Bourdieu'nün alan analizi savunuculuğundan farklı görünüyor, fakat ben bazı öngörülmemiş benzerliklere dikkat çekeceğim.

Deleuze, "yersiz-yurtsuzlaşma" ile ilgileniyor olsa da, yoğun süreçlerin (kelimenin tam anlamıyla) fiziksel özellikler içinde tortulaşmasına, "yerine-yurduna dönme"nin (*re-territorialization*) önemine işaret eder. Bu konudaki ısrarı da ayrıca pürüzsüz (yoğun) mekân ve çizgili (işaretli) mekân arasında yaptığı ayrımla da bağlantılıdır (konuyla ilgili ayrıca bkz. Osborne ve Rose 2004). Değişkenliklerin ve hareketliliklerin, bölgeselliğin önemini bir şekilde yok etmekle kalmayıp aynı zamanda sabit bölgenin yoğun akışların tortulaşmış ürünü olarak görülebileceğini de iddia ediyorlar.

> İlk eklemlenme, değişken parça akışlarından, bağlantıların ve ardışıklılığın istatistiksel düzenini (biçimler) dayatarak meta-kararlı molekülleri ya da yarı-moleküler birimleri (tözleri) seçer veya çıkarır. İkinci eklemlenme, işlevsel, yoğunlaştırılmış, yapılar (biçimler) kurar ve içinde bu yapıların eşzamanlı olarak gerçekleştiği molar alaşımları (tözler) inşa eder.[33]

O zaman ortaya çıkan güçlük, yoğun ve kapsamlı, pürüzsüz ve çizgili mekân arasındaki gerilimleri tanımak için alan çözümlemesini radikalleştirmektir. De Landa, Deleuze ve Guattari'yi açıklarken şöyle diyor:

> Bir mekân, sadece noktalar kümesi değil, iyi belirlenmiş yakınlık veya bitişiklik ilişkileri ile bu noktaları komşuluklar halinde birbirine bağlayan noktalar kümesidir. Tanıdık olduğumuz Öklitçi geometriye göre, bu iliş-

31 Bkz. genel olarak Amin ve Thrift 2002; Massey 2005; Gandy 2005.
32 Bkz. örneğin Gandy 2005.
33 Deleuze ve Guattari 1987, s. 46.

> kiler, noktaların birbirlerine olan yakınlıklarının sabit uzunlukları veya mesafeleri ile belirlenir... ancak başka uzaylar da vardır, mesafeler sabit kalmadığı için, sabit mesafeler yakınlıkları tanımlayamaz. Topolojik bir mekân, örneğin, kendi doğasını değiştirmeden kendisini sınırlayan mahalleler olmaksızın da yayılabilir.[34]

Bu durum, alanları, yoğunluklar ve dinamik özellikleriyle merkezsizleştirilmiş süreçler olarak ele almayı, ana "ağaçsal" değişkenler veya belirleyiciler üstündeki odağı zıt biçimde kesebilecek biçimde okumayı içerir. Burada, yerelleşme verili bir şey olarak algılanamaz; kendisi de alan süreçlerine tabidir. Bu durum, Wacquant'ın alanı, "bütün nesneler ve kendi içine giren faktörleri etkileyen belirli bir yerçekimine sahip bağlantısal konfigürasyon" olarak tanımlamasına yakındır.[35] Bu meseleler, kent analizleri için yeni stratejiler sunar. Bourdieu ve Wacquant[36] gibi alanların ulusal sınırlar içinde kaldığını varsaymaktan ziyade, daha faydalı bir biçimde, ölçek etrafındaki mücadelelerin nasıl alan dinamiklerinin parçası olduğunu ve yerleştirilmiş kentsel örnek olay çalışmalarının bu konuları nasıl daha derinlemesine inceleyebileceğini araştırabiliriz.

Sonuçlar

Önde gelen kent kuramcıları, son 30 yıl boyunca, kenti somutlaştırmayan veya bölgesel sınırları sabit varsaymayan, merkezsizleştirilmiş kent sosyolojisine duyulan ihtiyacı çok haklı biçimde tartıştılar. Ancak, bu gibi akışkanlıkların belirleyici öneme sahip olduğu varsayıldığında, mekân ve yer kategorilerini analizin önemli kategorileri olarak muhafaza etme sorunuyla karşılaştılar. Kasıtsız da olsa, bu durumun bir sonucu, kent çalışmalarının, mevcut kent peyzajında kalıcı etkiler yaratan ve derinleşen türden eşitsizliklerin analizlerine dair nasıl bilgi verdiğini belirsizleştirmek oldu.

Benim burada tartıştığım şey, bu çıkmaz durumdan, güç ilişkilerinin nasıl işlediğini mekândan soyutlamanın önemini anlamış ve yersiz-yurtsuzlaşma sonucunda oluşan tekrar yer-yurt edinme arasındaki diyalektiğe özen gösteren bir alan analizi geleneğini oluşturup radikalleştirerek çıkabilecek olmamız. Bourdieu'nün alan kuramını, Deleuze ve Guattari'nin toplumsal

34 De Landa 2002, s. 22.
35 Wacquant 1992, s. 17.
36 Bourdieu ve Wacquant 1999.

düşüncesi ve karmaşıklık kuramına bağlamamın sıra dışı olduğunun ve hatta ters görülebileceğinin farkındayım. Ama yine de, alan analizini geometrik alandaki sabit konumları okumaya bel bağlayan bir analiz olmaktan çıkarıp, bu analizi radikalleştirme potansiyeline yaklaşmış olmayı umuyorum. Şemaları, temsilî haritalar olarak değil, akışların ve güçlerin göstergesi olarak okuyabiliriz. Böylece bütünüyle sırf dilbilimsel ve metinsel formülasyonlara dönüş yapmaktan kaçınarak, bu türden yöntemleri "güçlerin, yoğunlukların, olasılıkların, sanallıkların dili" hakkında düşünmek için kullanabiliriz.[37] Bu konuları, yine Bourdieu'nün olağanüstü külliyatıyla ilişkilendirerek, eşitsizlik ve toplumsal ayrım konularından vazgeçmekten nasıl kaçınacağımızı keşfedebiliriz. Sınıfı, toplumsal cinsiyeti ve diğer toplumsal eşitsizlikleri değişkenler olarak kullanmak yerine, onları akıştaki süreçler olarak görebiliriz. İnsanların, nesne ve kimliklerin fiziksel ve toplumsal mekânda kümelenmesi, ayıklanması ve gruplandırmasını inceleme yoluyla, bazılarının diğer bazılarına göre daha özgürce hareket etmesini sağlayan mekanizmaları araştırma yoluyla ve ayrıca eylemlerin kümelenmesi ve şekillenmesini inceleme yoluyla, çağdaş kent kuramını zenginleştirme ve toplumsal eşitsizliğe dair anlayışımızı yeniden güçlendirme imkânına sahibiz.

Çeviren: Ebru Soytemel

Kaynakça

Allen, C. (2008a) *Housing Market Renewal and Social Class*. Londra: Routledge.
Allen, C. (2008b), "Gentrification research and the academic nobility: a different class?", *International Journal of Urban and Regional Research* 32 (1), s. 180-5.
Amin, A. ve Thrift, N. (2002), *Cities: Re-Imagining the Urban*. Cambridge: Polity Press.
Atkinson, R. (2006), "Padding the bunker: strategies of middle class disaffiliation and colonization in the city", *Urban Studies* 43 (3), s. 819-32.
Atkinson, R. ve Blandy, S. (2007), "Panic rooms: the rise of defensive homeownership", *Housing Studies* 22 (4), s. 443-58.
Bauman, Z. (1998), *Globalization*. Cambridge: Polity Press.
Bennett, T., Savage, M., Silva, E., Warde, A., Gayo-Cal, M. ve Wright, D. (2009), *Culture, Class, Distinction*, Londra: Routledge.
Blokland, T. ve Savage, M. (ed.) (2008), *Networked Urbanism: Social Capital and the City*. Aldershot: Ashgate.
Bottero, W. (2005), *Social Stratification*, Cambridge: Polity Press.

37 Amin ve Thrift 2002, s. 81.

Bourdieu, P. (1985), *Distinction*, Londra: Routledge.
Bourdieu, P. (1993a), *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P. (1993b) *Sociology in Question*. Londra: Sage.
Bourdieu, P. (1994) *The Rules of Art*. Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P. (1999) *The Weight of the World*. Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P. (2000) *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P. (2001) *The Social Structure of the Economy*. Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P. (2005) The political field, the social science field, and the journalistic field. In
Bourdieu and the Journalistic Field, ed. R. Benson ve E Neveu, Cambridge: Polity Press, s. 29-47.
Bourdieu, P. (2008a), *The Bachelors' Ball*, Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P. (2008b), *Sketches towards Self Analysis*, Cambridge: Polity Press.
Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (1999), "On the cunning of imperialist reasoning", *Theory, Culture and Society* 16 (1), s. 41-58.
Butler, T. ve Robson, G. (2003), *London Calling*, Aldershot: Ashgate.
Butler, T. ve Watt, P. (2007), *Understanding Social Inequality*, Londra: Sage.
Castells, M. (1996), *The Rise of the Network Society*, Oxford, Blackwell.
Crompton, R. (2008), *Class and Stratification*, 3. basım, Oxford: Blackwell.
De Landa, M. (2002), *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londra: Continuum.
Deleuze, G. ve Guattari, F. (1987), *A Thousand Plateaus*, Londra: Continuum.
Ellison, N. ve Burrows, R. (2006), "New spaces of (dis)engagement? Social politics, urban technologies and the re-zoning of the city", *Housing Studies* 22 (3), s. 295-312.
Gandy, M. (2005), "Cyborg urbanization: complexity and monstrosity in the contemporary city", *International Journal of Urban and Regional Research* 29 (1), s. 26-49.
Graham S. ve Marvin, S. (2001), *Splintering Urbanism: Networked Infrastructures, Technological Mobilities and the Urban Condition*, Londra: Routledge.
Hillier, J. ve Rooksby, E. (2002), *Habitus: A Sense of Place*. Aldershot: Ashgate.
Latour, B. (2005), *Re-imagining the Social*, Oxford: Blackwell.
Lefebvre, H. (1990), *The Social Production of Space*. Oxford: Blackwell.
Martin, J. (2003), "What is field theory?", *American Journal of Sociology* 109 (1), s. 1-49.
Massey, D. (2005), *For Space*, Londra: Sage.
Osborne, T. ve Rose, N. (2004), "Spatial phenomenotechnics: making space with Charles Booth and Patrick Geddes", *Society and Space* 22, s. 209-28.
Painter, J. (2000), "Pierre Bourdieu", *Thinking Space*, ed. M. Crang and N. Thrift. Londra: Routledge, 239-59.
Parker, S. (2003), *Urban Theory and Urban Experience: Encountering the City*, Londra: Routledge.
Parker, S., Uprichard, E. ve Burrows, R. (2007), "Class places and place classes: geo-demographics and the spatialisation of class", *Information, Communication and Society* 10 (6), s. 902-21.
Peck, J. (2005), "Struggling with the creative class", *International Journal of Urban and Regional Research* 29 (4), s. 740-770.

Robbins, D. (2005), "The origins, early development and status of Bourdieu's concept of cultural capital", *British Journal of Sociology* 56 (1), s. 13-30.
Savage, M. (2000) *Class Analysis and Social Transformation*. Milton Keynes: Open University Press.
Savage, M. (2009) The politics of elective belonging. *Housing, Theory and Society*: 1-56.
Savage, M., Bagnall, G., and Longhurst, B. (2005a) *Globalisation and Belonging*. Londra: Sage.
Savage, M., Warde, A., Devine, F. (2005b) Capitals, assets and resources. *British Journal of Sociology* 56 (1): 31-48.
Scott, J., Crompton, R., Devine, F., and Savage, M. (2000) *Renewing Stratification Theory*. Oxford: Blackwell.
Sheller, M, and Urry, J. (2006) *Mobile Technologies of the City*. Londra: Routledge.
Skeggs, B. (1997) *Formations of Class and Gender*. Londra: Sage.
Wacquant, L. (1992) Towards a social praxeology: the structure and logic of Bourdieu's sociology.
In P. Bourdieu and L. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press, 1-60.
Wacquant, L. (2007) *Urban Outcasts*. Cambridge: Polity Press.
Wacquant, L. (2008) Relocating gentrification: the working class, science and the state in recent urban research. *International Journal of Urban and Regional Research* 32 (1): 198-205.
Watt, P. (2008) The only class in town? Gentrification and the middle-class colonization of the city and the urban imagination. *International Journal of Urban and Regional Research* 32 (1): 206-11.
Urry, J. (2007) *Mobilities*. Cambridge: Polity Press.

Kent Sosyolojisini Bourdieu ve Wacquant ile Düşünmek

ALİM ARLI – EMRAH GÖKER

İngiliz kent sosyoloğu Raymond Pahl, 1975 yılında, "Sanki sosyologlar, bir kırsal zıtlık olmaksızın kenti tanımlayamaz gibidirler; köyü kaybettiklerinde kenti de kaybediyorlar" demişti.[1] Kırsal ve kentsel toplulukların zıt kültürel tutumlara sahip oldukları, gündelik hayattan iktisadi örgütlenmelerine kadar farklı toplumsal yapılar oluşturduklarına dair sosyal teori ve tarihçiliğin genel bir kabulde uzlaştıkları görülür. Sosyolojinin kuruluş yıllarında, dönemin en yüksek kentleşme oranlarına ulaşmış Batı Avrupa'da bile, kentleşme düzeyi henüz kırsalda yaşayanların altındaydı. 20. yüzyılın iki büyük siyasi devrimi olan Sovyet ve Çin devrimleri geniş çaplı köylü ayaklanmalarına dayanıyordu. Ancak tüm dünyada iki kişiden birinin kentlerde yaşamaya başlaması ancak 21. yüzyıl başında gerçekleşmesine rağmen, sosyal teorinin odağında kentsel dünya olmaya devam etti.

Kent araştırmaları, 19. ve 20. yüzyılın kentsel ve demografik geçiş süreçleri döneminde kurumsallaştı. 19. yüzyılın yaygınlaşan ücretli emek rejimi ve meslekler sistemi, metalaşan toplumsal ilişkiler, geniş coğrafyalara yayılan siyasi çalkantılar ve devrimler döneminde doğan sosyal bilimin odağına ise yeni kurumları, siyaseti, bireyi ve kültürüyle sanayi şehrinin sorunları yerleşti. Bu sürece modern sanayi şehrinin bağrında yeşeren sorunların sosyal bilime nasıl dâhil edileceği konusundaki epistemolojik belirsizlik ve ayrışmalar eşlik eder. Sanayi kentlerinin ve toplumunun nasıl ortaya çıktığı-

1 Peter Saunders, *Social Theory and Urban Question*, 2nci baskı, Londra: Unwin Hyman, 1989, s. 114.

nın nedensel temellendirmesindeki farklı felsefi ve siyasi tutumlar nedeniyle modern kente dair tanım sorunları ortaya çıktı. Suç, iş ve çalışma, tüketim, siyaset, eğitim, kültür, sağlık sosyolojileri gibi alanlar bir yandan yeni kent toplumunun/sosyolojisinin bir parçasıyken, daha geniş çerçevede sosyolojinin diğer alt alanlarını oluşturuyordu. En kısa ifadeyle modern kent, yeni sanayi toplumu tanımlarıyla neredeyse özdeşti ve ayrı bir araştırma sahası olarak kent sosyolojisinin nasıl temellendirilebileceği önemli bir metodolojik sorundu. Öyle ki, modern sanayi toplumu kuvvetli bir kır-kent kutuplaşması üzerinden tanımlanırken, bu tanımlar sosyolojinin modern topluma ilişkin tahayyülünü de şekillendirir.[2] "Eski geleneksel toplum"un kurucu dışarısı olarak modern kent sosyolojik tahayyülde kurumsallaşır. Pahl'in işaret ettiği kırsal zıtlığa dayalı karşılaştırmalar, kendi teorik gündemlerinde özümsenmiş biçimde Tönnies'ten Durkheim'a, Marx'tan Weber'e kadar sosyal teorisyenlerin metinlerinin odağında yer alır.

Park'ın, Weber'in veya Marx'ın yazılarına bakıldığında, sosyolojinin kuruluş döneminde modern kent, insanın kendi yaratıcı enerjisi ve emeğiyle yonttuğu bir eserdir. Marx'ta doğanın zorlamalarına karşı mücadelenin ve Hegelci anlamıyla insan toplumunun kendini tabiattan yalıtarak kurduğu ikinci tabiatının formudur. Modern kenti de ortaya çıkaran sanayi toplumu katı olan her şeyi buharlaştıran ve yüzyılların alışkanlıklarından gelen kültürleri dönüştüren bir güç kabıdır.[3] Engels *İngiliz Emekçi Sınıfının Durumu* kitabında ilk sanayi devriminin merkezlerinden Manchester'ı keskin sınıfsal çatışmanın, sonsuz emek sömürüsünün, emekçilerin yaşamaya maruz bırakıldıkları kötü yaşam koşullarının hüküm sürdüğü bir yer olarak ayrıntısıyla anlatırken ilk kent sosyolojisi klasiğini yazıyordu.

Kent sosyolojisini sistemli biçimde kuran ve kentsel etnografinin ilk dönemindeki esaslı örneklerini veren Chicago okulunda ve Robert Park'ın araştırmalarında kent, insanın parçası olduğu ekolojik ve biyotik sistem içinde, çevresini denetim altına alarak gönlünce yontup biçim verdiği ve insan ekolojisinin kavram repertuarı içinde açıklanan bir yaşam alanıdır. Etno-ırksal veya sınıfsal topluluklara dayalı olarak ayrışmış, ikincil ilişkiler üzerinde kurumlaşmış, toplumsal kontrolün ve ahlaki düzenin yeni toplumsal rasyonalite ve hukuk üzerinde şekillendiği, göçmenin köken toplumuyla ilişkilerini dönüştüren bir dünyadır. Ona göre, 'ekolojik döngülere'

2 Louis Wirth, *On Cities and Social Life*, Chicago University Press, 1964, s. 221-225.
3 Marshall Berman, *Katı Olan Herşey Buharlaşıyor*, 6. Baskı, İletişim, 2003.

tabi olan bu kentin karmaşık dünyası insan 'doğasının' 'iyi ve kötü' yanlarını açığa çıkarır.[4] İkinci sanayi devriminin merkezlerinden ve Park ve öğrencilerinin araştırma 'laboratuarı' olan Chicago, onlara göre iktisadi rekabet ve çatışmanın günlük kültürün başat mantığı haline geldiği kapitalist bir kentte farklı uluslardan toplulukların ırksal ve etnik özelliklerine göre dağıldığı ve 'sosyal ekolojik döngüler' içinde konumlandığı Amerikan 'erime potasını' temsil ediyordu. Manchester ve Chicago, iki sanayi devriminin ve özgün sanayi toplumu deneyimlerinin simgesel şehirleri olarak iki farklı modernliği de temsil ediyorlardı. Özgün yaşam tarzları, kurumları, teknolojileri ve yeni bilgi yapılarıyla doğan modern şehirler sosyal bilimlerin merkezi odağında kaldı.

Ancak kent araştırmalarında kapitalizm, devlet, kültür, kurumlardan genellikle bir ya da en fazla ikisinin açıklayıcı biçimde analize dâhil edilmesi ve diğerlerinin dışarıda bırakılması bütünsel bir kent teorisini de imkânsız kıldı. Özellikle post-modern epistemolojilerin yaygınlaşmasının ardından sanayi sonrası toplumda kent sosyolojisi alanında bu tür bir arayış ve beklentinin makuliyeti de sorgulanmaya başladı. Kentsel uzayın simgesel yapılanışı ve kent sakinlerinin anlam dünyasını yapılandıran göstergelerin ve kentin kültürel ortamını dönüştürürken benliği bağlamsal olarak yeniden ele almayı öneren yaklaşımların önemi zamanla arttı.[5]

1980 sonrası kent teorisi tartışmalarında, dünyanın farklı coğrafyalarındaki kentleşme tarihlerinin eşitsiz iktisadi gelişme patikaları, farklı kültürel arkaplan ve sömürge tarihi deneyimlerinin bıraktığı miras nedeniyle modüler bir kent teorisi inşa etmek yerine tarihsel farklılıklara duyarlı daha çoğulcu teoriler geliştirmenin önemi görülmeye başladı.[6] Kentlerin büyüyen nüfuslarıyla birlikte artan altyapısal sorunları ve teknolojikleştirilmiş standart çözüm arayışları kentsel yönetim süreçlerini benzeştirirken, ülkelerin, kentlerin ve coğrafyalarının özel tarihleri dikkate alındığında bu benzerliklere rağmen teknokratik çözümlerin uygulanmasında farklı yolların ve özgün yerelliklerin önemi fark edildi. Özellikle toplumsal hareketlerin kentsel bağlamına yönelik akademik ilginin artışıyla, taleplerin arka planındaki

4 Robert E. Park ve Ernest W. Burgess (ed.), *The City*, Chicago University Press, 1925.

5 Mark Gottdiener, *Postmodern Göstergeler: Maddi Kültür ve Postmodern Yaşam Biçimleri*, İmge Kitabevi, 2005.

6 Bu olguyu tartışan iki ilginç örnek için bkz. Mike Davis, *Gecekondu Gezegeni*, Metis Yayınları, 2007; Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space*, The University of Georgia Press, 2008.

farklı sosyal yapı ve deneyimlerin kentsel uzayı kavrayışta yeni bakış açılarını gerektirdiği doğrultusunda metodolojik katkılar yapıldı.[7]

Ekonomizmin yoğun şekilde etkilediği Marksist siyaset teorisi içinde de toplumsal hareketlerin ve yerelliklerin öneminin artışı, devrim kavramının 'kentsel devrim' olarak yeniden düşünüldüğü bakış açıları ortaya çıkarmıştır. Lefebvre, özellikle "kent hakkı" söylemiyle anılsa da, Marksizm içinde mekânın üretiminin ve dolayısıyla kentsel mekânın ekonomi politiğinin kurulmasına da öncülük etmiştir.[8] Yine yakın bir konumdan kent temelli hak mücadelelerinin, giderek zayıfladığı düşünülen kırsal taleplerle bağına vurgu artmış ve doğa ve sömürü kavramlarını yeniden formüle eden ekolojist bakış açıları güçlenmiştir. Radikal bir siyasi konumdan kalkınma politikalarını yeniden okuyan ve ekonomizmi reddeden bir toplumsal hiyerarşi eleştirisi kent teorisine taşınmıştır. Bu bakış açısı Hegelci tarih felsefesini ekolojik felsefe bağlamında tekrarlar.[9] Daha düzenli, iyi planlanmış, rasyonalize edilip standartlaştırılmış kentlere doğru geçilmesi hayaliyle donanmış teknoloji fetişisti burjuva ütopyalarında zamanında çözüm olarak tasarlanmış altkentleşme modellerinin günümüzdeki krizine eşlik eden post-metropoliten bir karamsarlık ise dikkate değer başka yeni bir eleştiriyi temsil eder.[10] Çoğunlukla uzlaşmaz görünen bu teorilerin krizini Harvey, erken dönem çalışmasında araştırma dilleri birbiriyle uzlaştırılamamış coğrafi ve mekânsal teoriler ile toplumsal teoriler arasındaki bölünmede arar.[11]

Sosyal teoride zaman ve mekân kategorilerini yeniden ele alan ve kenti sosyal teoriye post Kartezyen bir bağlamda yeniden dâhil etmeyi hedefleyen Giddens'ın erken dönem çalışmaları da kent sosyolojisinde dönüştürücü olmuştur. Heidegger, Hägerstrand, Mumford, Goffman gibi yazarların zaman felsefesi, mekân-benlik ilişkileri ve felsefi antropolojide yaptıkları derinlikli açılımlar üzerinden kapsamlı tartışmalar vardır. Ona göre, sosyolojik teoride kentin belirsiz bir konumda kalması uzay ve zaman kavramlarının epistemolojik kavranışıyla bağlantılıdır. Sosyologlar, disiplinin kuruluş yıllarında, sanayi devriminin 'güç makineleri' olarak gördükleri buharlı makineler

7 Manuel Castells, *The City and the Grassroots: A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, University of California Press, 1983; Janet L. Abu-Lughod, *Race, Space and Riots: in Chicago, New York, and Los Angeles*, Oxford University Press, 2007.
8 Henri Lefebvre, *Kentsel Devrim*, Sel Yayınları, 2013.
9 Murray Bookchin, *The Limits of the City*, NY: Harper Colophon Books, 1974.
10 Douglas W. Rae. 2005. *City: Urbanism and Its End*. Yale University Press.
11 David Harvey, *Sosyal Adalet ve Şehir,* Metis, 2003.

gibi yeni teknolojik araçlarının önemine değinirler. Ancak Giddens, sanayi kentini ortaya çıkaran koşulların oluşumunda 'güç makineleri'nden daha çok yeni bir zamansal disiplin yaratarak çalışmanın ve emeğin sürekliliğini garantileyen ve zamanı ölçülebilir kılarak metalaştıran 'mekanik saatlerin' daha etkili olduğunu iddia eden Mumfordcu görüşü geliştirir. Ona göre, insani ve toplumsal pratikleri düzenleyen kısıtlılıkların temelinde zamansal ve alansal yapılar bulunur. Yetenek, otorite ve birliktelik kısıtları her insan topluluğunun bulunduğu şartlara özgü zaman coğrafyaları ortaya çıkarır. Bu nedenle kentin örgütlenmesi farklı fiziksel koşulların ön kısıtlılıkları ve bunlardan etkilenen ve onu dönüştüren sosyal-ilişkisel kısıtlılıklarla oluşur. Zaman ve mekân deneyimlerinin bu tikel boyutu sosyal teorinin genellemeci anlatılarınca ihmal edilmiştir. Konumlar, mevkiler sadece sosyolojik ve sınıfsal statülere değil, her koşulda hem sosyal hem de fiziksel konumlanmalara da tekabül eder. İkisi arasındaki bağıntı ve süreklilikler özgün zaman yörüngeleri ve coğrafyaları üretir.[12]

Zaman coğrafyaları insani pratiklerde de somutlaştığından her türlü sosyal değişim özgün zamansal-alansal yapılar bağlamında gerçekleşir. Zamanın mekanikleştirilerek ölçülebilir kılınıp metalaşması, kapitalist kente temel yapısını kazandırır. Tüm gündelik ilişkileri, çalışma süreçlerini, üretim ilişkilerini, boş zamanı, hayat evrelerinin hangi kurumlar aracılığıyla yapılandırılacağını belirleyerek modern kente süreklilik kazandıran bir sosyal düzen sağlar. Gündelik tekrarlara dayanan rutinleşmelerle kurumsallaşan insan pratikleri kendi özgün zaman coğrafyalarını üretir. Sınırlı alanlarda ya da daha geniş ölçeklerdeki etkileşimlerde bireyler içselleştirdikleri zaman disipliniyle fiziksel ve sosyal uzaylardaki etkinliklerini kendi algı ve biliş kategorilerinde pratik sınıflandırmalar halinde somutlaştırırlar. Newtoncu anlamıyla sosyal olguların zamansal kategorilerini kuran tarih ile fiziksel-mekânsal kategorilerini üreten coğrafya arasındaki ölümcül epistemolojik ayrımın, sosyolojik teoride zamansal ve alansal ilişkileri birlikte açıklayabilecek şekilde kurularak post-Kartezyen bir bağlamda aşılması gayesiyle zaman-mekân ikilikleri reddedilir.[13] Buraya kadar özetlenen yaklaşımlar, kentsel araştırmaların yakın tarihindeki sorun alanlarına işaret eder. Kent sosyolojisinin, sosyal teorinin de temellerinde yer alan, teorik açmazları,

12 Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu: Yapılaşma Kuramının Ana Hatları*, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 161-290.
13 Anthony Giddens, *Tarihi Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Paradigma, 2000.

hem sosyal teoriyi ve dolayısıyla kent sosyolojisini kurmayı hedefleyen yaklaşımlar üzerinden yeniden okunabilir. Bourdieu'nün sosyolojik teorisi, kentsel araştırmaların yeniden yapılandırılması için bu teorik modellerin başında gelir.

Araştırma nesnesi olarak 'kent' bu yaklaşım üzerinden sosyolojikleştirildikçe, tarih-coğrafya geriliminin tam ortasına yerleştiğini söyleyebiliriz. Bizce Bourdieu ve Wacquant sosyolojileri, sosyal teorideki "toplumsalın değişmesi ve/veya aynı kalması" sorunsalına meydan okuyucu bir bilim pratiğini benimsemeleri sayesinde de, kent çalışmalarını açan imkânlar sunuyorlar. Giddens'ın ilk dönem yazılarında yukarıda kısaca değindiğimiz eleştirileri Bourdieu'nün düşünceleriyle yakınlıklar taşır. Ancak teorik yakınlıkların ötesinde önerdiği teorik-ampirik bütüncül yaklaşımın avantajları bakımından Bourdieu'nün sosyolojisi kent araştırmaları için kuvvetli bir yenilenme vaat eder. En başta, Bourdieu'nün alan analizi zaman-mekân, değişim-sabitlenme sorunlarını geride bırakmayı amaçlayan bir yaklaşım. Kenti topolojik analiz mantığıyla uyumlu bir biçimde sosyal uzaylar olarak kavrama imkanını sunarak, nesnenin spesifik tarihselliğini apriori teorik izahlara başvurmadan açıklamayı mümkün kılar. Yine sosyolojik muhayyile ile coğrafi muhayyilelerin nasıl birleştirileceği bağlamında, bilimlerin tek bir yönteme bağımlılığını ortadan kaldırıp metodolojik mono-manyaklıktan kurtarılmasını ve sosyo-teknolojik gelişmelerin yarattığı değişimleri okumaya duyarlı epistemolojilere geçişe olanak sağlar.[14]

Savage'ın da ifade ettiği gibi Bourdieu'nün geliştirdiği alan analizi kent sosyolojisindeki ampirik-teorik, fiziksel-kültürel, teknolojik-sınıfsal analiz mantıkları arasındaki karşıtlıkları aşmak ve kent sosyolojisinde bütünsel ve yenileştirici araştırma patikaları açmak için en uygun modellerin başında gelmektedir. Hatta ilaveten, ilk çalışmalarından itibaren Bourdieu'nün eserlerine yayılmış 'kayıp kent sosyolojisi' de yeniden istihraç edilebilir.[15] Toplumsal eşitsizliklerin yapısı, yeniden üretim mekanizmaları, karmaşık sınıfsal ilişkilerin çok boyutlu yapısı, farklı sosyal miras yapıları, farklı sermaye türlerinin eşitsiz dağılımı gibi Bourdieu sosyolojisinin alâmetifarikası olan konular alan analizi yoluyla kent sosyolojisine taşındığında yukarıda bahsedilen kavramsal ve teorik karşıtlıkların pek çoğu aşılır. Ancak bu araş-

14 Pierre Bourdieu, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, İletişim, 2003.

15 Mike Savage, "The Lost Urban Sociology of Pierre Bourdieu", *The New Blackwell Companion to the City* Edited by Gary Bridge and Sophie Watson, 2011, s. 511-520.

tırmalar alan analizinin incelikleri (ve sınırlılıkları) kadar sosyolojinin diğer disiplinlerle ilişkilerini de etkileyen epistemolojik konularını dikkate almadığında tek başına yöntemsel yeniliklerin etkileri sınırlı kalacaktır. Örneğin, bugün özellikle Batı ve Kuzey Avrupa'da Bourdieu sosyolojisinin araçlarını kullanan bazı araştırmacılar arasında, salt Çoklu Mütekabiliyet Analizi tekniğinin uygulanmasıyla 'kendiliğinden' bir Bourdieucü sosyolojinin ortaya çıkacağı varsayımıyla çalışanlar görülebiliyor.

Epistemolojik düzeyde sosyo-analiz, farklı toplumsal uzaylar (aynı şekilde zaman coğrafyaları) ve bu uzayları yapılandıran göreli özerkliklere sahip alanların ilişkileri üzerinden kavramlaştırıldığında kent sosyolojisi için de bütünleştirici araştırmalar mümkün hale gelebilir. Ancak böyle bir teorik tutum, nesneyi tarihsel, sosyo-mekânsal özellik ve özgünlüklerinden arındıran sosyolojik genellemeciliğe ve hiper-ampirist soyutlamacılığa da, yine nesneyi tarihselleştirirken benzersizleştirip mekânsal ve kültürel bakımdan biricikleştiren antropolojik tikelciliğe de aynı ölçüde mesafeli bir epistemolojik dikkate sahip olmayı gerektiriyor. Genellemeci tutumlar, Wacquant'nın deyişiyle, karşılaştırmalı çalışmanın 'karıştırmaya' dönüşmesine neden olur.[16] Tikelcilik ise eksik bir bakış açısını merkeze alarak sosyal yapıların homolojik ve izomorfik özelliklerini reddeden bir istisnacılığa ve partikülarizme yol açar. Hatta çoğunlukla anlam ilişkilerinin araştırmacının refleksif konumundan yeniden yorumlanmasına dayanarak bunları iktidar ilişkilerinden soyutlayan bir yorumcu döngüye dönüşür. Sosyolojik ve antropolojik teorinin arayüzünde duracak dengeli bir tutum, kenti sadece mekânsal dağılım ve ayrışmanın özgül mantığını oluşturduğu bir fiziksel bir olgu olarak değil, politik ve kültürel mücadelelerin, kurumsal değişimlerin, toplumsal hareketlerin sürekli yeniden kurduğu kendine özgü zaman coğrafyalarına da sahip bütünsel bir sosyal olgu olarak kavramlaştırmayı sağlayabilir. Böyle bir tutum kenti siyasal, iktisadi, kültürel ve diğer alanların karşılıklı ilişkileri, göreli otonomileri ve çatışmaları içinde şekillenen bir sosyal uzay olarak kurulan, ve sadece mekânsal koşullara indirgenemeyecek türsel (*generic*) ve oluşsal (*genetic*) bir sosyolojik evren olarak kavrar. Bourdieu'nün sosyolojik pratiği toplumu dile indirgeyen hermenötik-semiyolojik bakış açısı kadar onu sadece nötr mekansal ilişki kiplerine indirgeyen fizikalizmi de reddeder. Onun tutumu gücün eşitsiz dağıldığı toplumsal evrenlerde dilbilimsel komü-

16 *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 155-183.

nizm yanılsamasına da, mekansal düzenleri değiştirerek toplumsal dünyaları değiştirebileceğini varsayan mekanik ve ütopik reformculuğun sınırlarına da ışık tutan bir epistemolojik dikkati merkeze almayı da gerektirir.

Kentsel teorinin sürekli tekrarlanan bir kriz durumu içinde olduğu yaklaşımı büyük ölçüde kentin sosyal teori içinde yukarıda tartışılan konumlanma biçimiyle bağlantılıdır. Bourdieu'nün sosyoloji pratiğinin kentsel teoride açılımlar ortaya çıkarabilecek potansiyel özellikleri birkaç başlık altında toplanabilir. İlki sayısız ikiliklere hapsolmuş sosyal teorinin kent araştırmalarına taşınmasıyla inşa edilen ve kendi teorik öncüllerini doğrulamayı hedefleyen normatif kent teorileri yerine sosyal uzaylar yaklaşımına bağlı ve "alan-habitus-sermaye" gibi nesneyi kendi bağlamında kavramsallaştıran kavram repertuarlarının kent araştırmalarına kazandırılmasıdır. İkincisi, kentli bireylerin tutum, kanaat, davranış ve algılarının tarihsizleştirilmiş, toplumsal ve kültürel bağlamlarından soyutlanmış ve iktidar ilişkilerinin etkilerinden arındırılmış biçimde ölçülmesine odaklanmış davranışsalcı ve rasyonel seçimci teorilerin alternatifinin sunulmasıdır. Bu alternatif, kenti zaman-mekân pratiklerine dayalı kavramlaştıracak çıkarların antropolojisinin, sembolik tahakkümün ve sembolik şiddetin eleştirisinin, pratiklerin genel ekonomisinin, çoklu zamansal yapıların ve sembolik iktidarın analizinin kentsel teori bağlamında yeniden inşasıdır.[17] Üçüncüsü Bourdieu'nün neredeyse bütün eserlerine yayılan ancak seçici biçimde okunduğunda keşfedilebilecek Cezayir ve Bearn'ün toplumsal değişimini incelediği, ayrıntılı toplumsal mekân analizlerine dayanan ve toplumsal örgütlenmenin ve iktisadi değişimin zamansal-alansal özelliklerini ele aldığı araştırmaların eleştirel yeniden okunmasıdır.[18] Kendi teorik pratiğini sosyolojik ve antropolojik teorilerin arayüzünde gerçekleşen

17 Pierre Bourdieu, *Pascalian Meditations*, 2000, s. 164-245.

18 1950'lilerin başından 1970'li yılların ortalarına kadar Bourdieu'nün temel eserleri Cezayir'de sosyal ve iktisadi yapı, kırsal yapıların sosyolojisi, müzeler ve fotoğrafçılığın sosyolojisi, evlilik ve akrabalık sistemleri, sosyal epistemoloji, eğitimde eşitsizlikler, pratiklerin teorisi gibi sosyoloji ile antropolojinin ara yüzünde yer alan konulardı. Daha sonraki yıllarda uluslararası akademi alanında ses getiren çalışmalarını yayınlamaya devam eden Bourdieu, uzun yıllar boyunca kent sosyolojisi tartışmaları içinde zikredilmemiştir. Bunun temel istisnası Ayrım (*Distinction*) kitabıdır. Ayrım'daki incelikli sınıf teorisi, özellikle kentlerde farklılaşan birey ve grupların tüketim kalıpları ve donandıkları farklı sermaye türlerinin kaynakları ve işlevleri üzerine büyük bir yankı uyandırdı. Bu eser sosyolojinin klasikleri arasına girerken daha çok toplumsal sınıfları kavramak için getirdiği yeniliklerle anılmıştır. Ancak Bourdieu'nün 1970'li yıllar boyunca geliştirmeye çalıştığı sosyoloji icra biçimi döneminin Fransa'sında rekabet halinde olduğu diğer sosyolojilerle karşılaştırıldığında eserin müdahale ettiği tartışmaların genişliğinin farkına varılır. Bu tartışma alanlarından birisi de şüphesiz kent teorisidir.

bir çaba olarak tanımlayan Bourdieu, evrenselin emperyalizmini de tekil olanın biricikleştirilmesini de çoğunlukla araştırmacının yetersiz refleksivitesi ve siyasi veya epistemolojik yanlı bakış açısıyla ilgili görmüştür. Özellikle siyasi önyargı ve yanlılıkların sosyolojik teorinin inşasında ürettiği sorunlar kent sosyolojisindeki rakip yaklaşımlarda da sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Bourdieu'ye göre sosyolog, olağanüstülüğün içindeki sıradanlığı, sıradanın içindeki olağanüstülüğü görebilecek bir epistemik dikkat ve yöntemsel şüpheye sahip olmalıdır. Bu bakış açısı özellikle kent etnografisi yapan bir sosyologun araştırma pedagojisi için oldukça değerli dersler içerir.

Wacquant'nın Kent Sosyolojisi

İlk çalışmalarından itibaren Bourdieu'nün kavramları ve teorisiyle bağlantılı eserleriyle tanıdığımız Loic Wacquant'nın çalışmaları bize Bourdieu sosyolojisinin kentsel teoriye katkılarının somut bir örneğini verir. Wacquant'nın çalışmaları, Bourdieu sosyolojisi üzerine kapsamlı çalışmaları dışarıda bırakılırsa, ağırlıklı olarak kentsel etnografik alan araştırmalarına ve bunlara dayalı inşa edilen karşılaştırmalı teorik çalışmalara dayanır. Wacquant kendi çalışmalarında betimleyici istatistiksel sunumlar dışında nicel analizlere, Bourdieu'den farklı olarak, başvurmamıştır. Kent teorisi alanında 1990'ların başından itibaren pek çok eser vermiş ve sosyal yaşamın çeperlerine itilmiş, dışlanmış, damgalanmış toplulukların sorunlarını Bourdieu sosyolojisinin izinden giderek çağdaş sosyolojik teoriye taşımıştır. Wacquant'nın kent sosyolojisi alanındaki katkılarının başında, kentsel araştırmalardan elde edilen teorik sonuçların bağlamlarından koparılarak genelleştirilmesi eğiliminin sorunlarını ustaca ortaya koymasıdır. Alan analizinin mantığından gelen bu özelliği, esasen kent sosyolojisi için asıl yenileştirici dinamiğin epistemolojik kalkış noktasını da gösterir.

Wacquant'nın kent sosyolojisinin hızlı bir betimlemesi şöyle yapılabilir: Veri inşaatı Chicago'nun güney yakasındaki kara kuşağı ve özellikle Woodlawn hipergettosu ile Paris'in Bronzeville banliyösündeki etnografik çalışmalarıyla başlayan bu program, kente temas eden ABD sosyal bilim literatürünün üç türü ile hesaplaşır: Birinci kulvarda, Robert Castel[19] ve Manuel Castells[20] gibi araştırmacılarla temsil edilen, "post-endüstriyel" dönem

19 1996. *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*. Paris: Fayard.
20 2000. *End of Millennium: The Information Age: Economy, Society, and Culture*, Volume 3. Oxford: Basil Blackwell.

kentinde sınıfsal parçalanma ve "prekarya" oluşumu ile kentsel dönüşüm arasındaki makro bağlantıları konu edinen ama geleneksel kent sosyolojisinin temalarıyla yolu pek kesişmeyen literatür bulunur. İkinci kulvarda, ABD'deki siyah ve hispanik nüfusun beyaz çoğunluk ile etno-sınıfsal gerilimlerinde temellenen, göçmenlik konusunu da merkeze alan kent sosyolojisi devasa bir yer kaplar. Bu literatür, bir yandan sosyal-teorik kabullerini ABD'deki ampirik figürasyonlardan devşirir, diğer yandan da Avrupa'daki ulusal-sınıfsal gerilimleri ve özellikle Latin Amerikan şehirlerindeki eşitsizlikleri benzer kabulleri işletmeye çalışarak okur. Üçüncü kulvarda da, yine ABD'de çok daha köklü hale gelmiş kriminoloji ve kriminal adalet çalışmaları bulunur; şehirde suçun nedenleri, suçu önleyici cezai ve sosyal politikalar, suçla mücadelede etno-sınıfsal 'barış' ve entegrasyon konuları, bu literatürün ilgi alanına girer. Wacquant, son 20 yıllık çalışmalarını derleyici olan *Kent Paryaları*,[21] *Punishing the Poor*[22] ve *Deadly Symbiosis*[23] kitaplarıyla bu ekollerin zayıflıkları karşısında 21. yüzyılda kentsel neoliberalizmin ilişkisel inşasının alternatif bir sosyolojisini ortaya koyar.

Wacquant, *Kent Paryaları*'nda, damgalayıcı bir kavram olarak ırksallaştırılan getto kavramının analitik içeriğini yeniden ele alarak eski getto ile günümüzün hipergettosu arasındaki farklılıkları kurumsal ve örgütsel açıdan değerlendiriyor. Yine Fransa'nın sömürge geçmişinden miras kalan Kuzey Afrikalı göçmenlerin çoğunlukla yaşadığı banliyölerdeki isyan ve şiddetin nedenlerine eğiliyor. Sorunun Fransa'daki iktisadi dönüşümle ve yurttaşlık alanındaki krizle bağlantıları irdeleniyor. Bölgesel damgalama, yeni yoksulluk, etno-ırksal kapatılma gibi olguların sorunun mağdurları üzerinde kurumsallaştırılmış yapısal şiddetin ve sistemli dışlamanın sonuçları olarak kurulmasının nedenlerini ele alıyor. Özellikle de her iki sorunu aynı teorik çerçeve içinde toplamaya çalışan kentsel literatürün sosyolojik körlüğünü kavramsal ve teorik açıdan değerlendiriyor. Wacquant ayrıca karşılaştırmalı kentsel teorinin siyasal ve iktisadi sosyolojiden arındırılmış biçimlerinin özellikle kentsel dışlama süreçleriyle ilişkili konularda ne kadar yanıltıcı bi-

21 2012. *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

22 2009. *Punishing the Poor: The Neoliberal Government of Social Insecurity*. Duke University Press. (Bu kitabın çevirisi *Yoksulları Cezalandırmak* başlığıyla Boğaziçi Üniversitesi Yayınları'ndan 2014 içinde çıkacak, dergi basıma girdiği tarihlerde tashih çalışmaları sürüyordu.)

23 2009. *Deadly Symbiosis: Race and the Rise of the Penal State*. Polity Press.

çimler alabileceğini kanıtlamaya çalışıyor. Kitabın odağını oluşturan 'ileri marjinallik' olgusunun, temelde kent sosyolojisinin 'sıcak' bir sorunsalı gibi gözükse de siyasal sosyolojinin alanı içinde ele alınması gereken bir konu olduğunu ilan ediyor. Wacquant'a göre kent sosyologları; sağduyunun, gazetecilik dilinin ve siyasi söylemin alaşımından oluşan sözde sınıf-altı (*underclass*) kavramı yoluyla siyah alt-proleterleri ve Afrikalı göçmenleri mağduru oldukları sorunların nedeniymiş gibi gösteren siyasi körlükle malul bir kent sosyolojisi üretiyorlar.

Wacquant'nın çalışmalarının yukarıda tartışılan kent sosyolojisiyle ilgili çerçeve içindeki yerine de değinmek gerekir. Wacquant'nın titiz teorik analizleri, bir yönüyle Giddens'ın kapitalist kent teorisinin nasıl sosyal teorinin odağında olduğu tespitini doğrular niteliktedir. Diğer taraftan Bourdieu'nün ortak duyu dünyasından epistemolojik kopuşa dayanan epistemolojisinin incelikli kavramsal inşaya nasıl eşlik edeceğini kanıtlamaya çalışır. Çalışmasına yayılan ayrıntılı kavramsal tahliller, kavramların yerinde kullanılıp kullanılmadığının sürekli biçimde soruşturulması, farklı türde olguların analizinden elde edilen sonuçların aynı türdenmiş gibi karşılaştırmalı çalışmalarda kullanılamayacağını gösterme gayesi epistemolojik kopuş, dikkat ve epistemolojik uyanıklık ilkelerini takip etmesiyle ilişkilidir.[24]

Kavramsal açıdan Wacquant'nın kent sosyolojisi, kapitalist kentlerin çeperlerine itilmiş nüfusun (bir makalesinde,[25] 'kentsel prekarya' kavramını kullanır) ırk, sınıf ve devlet arasındaki sıkışmışlığının tarihsel-coğrafî öyküsü üzerine kuruludur. Ucuz istihdama katma amaçlı, yoksulluğu cezalandırıcı sosyal politikalarıyla neoliberal devletin "sol eli" emek piyasası ile bürokrasi alanı arasındaki arayüze yerleşmiştir. Öte yandan özellikle ABD'ye özgü cezaevleri sistemiyle devlet ile ırk/etnisite arasında kurulan arayüz, yoksullar arasındaki etnik gerilimleri güçlendirici bir etkiyle çalışır. Üçüncü bir eksende Wacquant, emek piyasası ile ırk/etnisite arasındaki satıhta kentin marjinalleştirici örgütlenmesini tartışır.

Wacquant sosyo-analitik/etnografik alan araştırmalarını, gerek önceki teorik mirası nasıl test ettiğini gerekse de karşılaştırmalı çalışmalarda bulguları tahrif edilmeden nasıl kullanılacağını gösterecek biçimde organize

24 Bu üç ilkeninin sistemli bir sunumu için bkz. Pierre Bourdieu, Jean Claude-Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *The Craft of Sociology*, Berlin, NY: Walter de Gruyter, 1991.

25 Loic Wacquant, "Marginality, Ethnicity and Penality in the Neoliberal City: An Analytic Cartography", *Ethnic & Racial Studies*, Kış, 2013.

ediyor. Sosyolojik araştırmalarda kavram seçimlerinde, siyasi ve medyatik söylemlerdeki kullanımlara karşı epistemolojik uyanıklığa neden ihtiyaç duymak gerektiğinin somut örnekleri olarak sınıfaltı (*underclass*), kentsel şiddet, yoksulluk kültürü gibi kavramların bilimsel geçersizliğini ayrıntısıyla tartışır. Bu örneklerin aynı zamanda suç sosyolojisinin de merkezi konuları olduğu dikkate alındığında, kent sosyolojisine ilişkin konuların ne tahakküm ve iktidar ilişkilerinden, ne sermayelerin eşitsiz dağılımının mantığından ne de çalışma ve iş sosyolojisinin konularından soyutlanabileceği rahatlıkla görülebilir. Özellikle kuvvetli mekânsal kutuplaşma, örgütsel çölleşme, ırksallaştırılmış yoksulluk ve ırksal tecrit biçiminde tecelli eden hipergettonun, ırksal tahakkümün siyasal bakımdan yeniden tahkim edilmesinin nedenleri anlaşılmadan tek boyutlu eleştirilere dayanarak açıklanmasının eksikliğini kanıtlamaya çalışır. Sınıfaltı literatürü bir yana, eleştirel sosyolojinin önemli isimlerinden iktisadi etkenleri öne çıkaran W. Julius Wilson'ın çalışmalarının ve tamamen ırksal dinamiklerin önemine eğilen Massey ve Denton'ın *American Apartheid* çalışmasının da Amerikan siyahlarının sorunlarının çok yönlü nedenlerini ve mekanizmalarını aydınlatmaktan uzak olduğunu savunur. Wacquant'nın Wilson'ın danışmanlığında hazırladığı doktora tezi ve birlikte yazdıkları eserler dikkate alındığında Amerikan siyahlarının sorunlarına ilişkin yaklaşımlarının zaman içinde farklılaştığı da görülebilir.

Wacquant "zengin bir toplumun ortasında yoksul olma laneti" (s.183) olarak nitelendirdiği kentsel dışlama, yoksulluk ve şiddetin kaynakları kadar bu sorunların kentin fiziksel uzamı ile toplumsal uzamındaki tekabüliyet ilişkilerini de sorunsallaştırır. Goffman'ın damgalama ve Petonnet'in zorla yerleştirme ve sürgün analizlerini birleştirerek, mekânsal damgalama süreçlerinin sosyal inşasındaki mekanizmaların nasıl işlediğini göstermeye çalışır. İlginç bir biçimde devletin sosyal teoride öneminin azaldığına dair bir görüş yaygınlaşırken, iktidar alanının ve bürokrasinin bütün bu sorunların merkezinde yer almayı sürdürdüğünü kanıtlarıyla savunur. Bourdieu'nün *Dünyanın Sefaleti*'ndeki ve *Ekonominin Sosyal Yapıları*'ndaki analizleri takip ederek konut tahsis politikalarında ve dolayısıyla sosyal uzayların sembolik değerlerinin belirlenmesinde devletin kritik rolünü inceler. Burada gerek devletin sınıflandırma tekeli gerekse de bürokratik güçleri yoluyla seferber ettiği kurumsal müdahale kapasitesini çözümleyerek kentsel eşitsizliklerin sürdürülmesindeki rolünü tartışır. Bu analizlerin önemli bir kısmı Bourdieu'nün 'Yer Etkileri' olarak kavramlaştırdığı habitus ile habitat arasındaki ilişkinin

açımlanması üzerine kuruludur.[26] Irksal ve etnik dışlamanın, mekânsal ve sembolik tahakküme nasıl dönüştüğünün cevabını ırklar ve etnik gruplar arasındaki egemenlik ilişkilerinden soyutlamanın imkânsızlığını gösterir.

Wacquant, kitabını yukarıda da belirtildiği gibi, "Fransa'da çöküş halindeki kent çeperi ile Afrikalı-Amerikalıların gettosunun, birbiriyle kıyaslanamaz iki sosyo-mekânsal oluşum" olduğu tezini kanıtlama üzerine kurar. ABD'de hipergettonun distopik dünyasının kurumsal tarihi anlaşılmadan ilk bakışta böyle bir kıyaslama yapılabilir gibi gözükse de, sorunun tarihi ve alanların özgün dinamikleri dikkate alındığında ırksal tahakküm üzerine kurulu bir siyasal sistemden kaynaklanan olguların özgünlüğü ortaya çıkar.

Wacquant'a göre eski siyah gettosu ile hipergetto arasında çok önemli farklar var. Eski gettoda topluluğun içinde ve topluluklar arasındaki bireylerde güçlü özdeşleşmeler mevcuttu. Bu anlamıyla gettonun uzamı, üzerinde ortak denetimin sağlanabildiği bir bölgeyi ifade ediyordu. Gettodaki çekirdek topluluğa anlamlı bir aidiyet hissi vardı ve bireyler arasında güvensizlik kaynaklı bir karşılıklı mesafe koyma sınırlıydı. Hipergettoda ise bu özellikler neredeyse ortadan kalkar. Bireyler arasında, ortak topluluğun adı da dâhil olmak üzere sistemli bir yatay kötüleme bulunur. En yaygın davranışların başında 'oturulan adresi gizleme' gelir ve hipergettodaki çekirdek topluluğa aidiyet reddedilir. Yaygın bir sosyal aşağılanma hissi vardır, bireyler ve gruplar arasında karşılıklı mesafe koyma eğilimi üst düzeydedir. Yaşanan muhit bir sembolik sürgün alanıdır ve bu alan mutlak bir mahrumiyeti ifade eden bir uzamı ifade eder. Hipergettonun iç mantığı entropik, çekişmeli ve tehlikeli bir savaş alanı biçiminde kuruludur. Mahallenin kullanım, değişim ve sembolik değeri üyelerinin sembolik değerleriyle koşuttur, ki burada yaşayan insanlar adli takip sisteminin düzenli müşterilerine dönüşmüş ve kriminalleştirilmiştir. Tüm bu distopik karakteri hipergettoyu artalanındaki yaşanabilir ekolojilerden koparan, şiddet ve suçla örülmüş, devletin adli ve polis gözetim sistemleri altında yaşayan bir ırksal ayrımcılığın ayırt edici mekânına dönüştürür.

Wacquant'nın getto analizi kendisinin de doktorasını yaptığı Chicago Üniversitesi'nde 1928'te tamamlanan ve Chicago okulunun klasik çalışmalarından olan ve gettoyu 'doğal alanlar' modeli içinde kavrayan Wirth'ün anali-

26 Pierre Bourdieu vd., *The Weight of The World: Social Suffering in Contemporary World*, Stanford University Press, 1999; Pierre Bourdieu, *The Social Structure of the Economy*, Polity Press, 2005.

zinden de kopar.[27] Wirth gettoyu ekolojik yerleşme teorisine göre tanımlamış ve temel özelliğini 'örgütsüzlük' olarak tanımlamıştır. Wacquant'nın temel eleştirisi, kentin doğal alanlar biçiminde anlaşılması gereken ekolojik birimler olarak değil, toplumsal uzayı yapılandıran alanlardan oluşan ve siyasal-toplumsal güç ilişkilerindeki ağırlıklarına göre farklılaşan nüfusların oluşturduğu bir toplumsal makrokozmos olduğu kabulüne dayanır. Wacquant'nın alan analizleri, olguların ve ilişkilerin kurumsallaşma tarihleriyle birlikte inşa edilir. Çıkış noktaları farklı olsa da vardığı sonuçlar itibariyle Wacquant da, bu kez hipergettonun temel özelliklerinin hayatta kalabilmesi için ekonomik açıdan dışa tamamen bağımlı bir yapı ve örgütsel çölleşme olduğunu iddia eder. Ancak sosyal devletin ABD'ye göre daha güçlü olduğu, yurttaşlık etiğinin siyasal bütünleşmeye daha yatkın olduğu Fransa'da banliyölerin durumu, inşa edilmiş yaygın kanaatin aksine, hipergettodan farklıdır. Ona göre, sadece isyan ve ayaklanmalar veya ekolojik içe çöküşü nedeniyle bu yapıları karşılaştırmak ancak sorunu tarihsizleştirerek mümkün olabilir. Mağdurlarının sıkıntısını çektikleri sorunların kaynağı gibi ele alındığı siyasi propaganda dilinin Fransız banliyölerinde artan sorunları açıklamakta da kullanılmasının geçersizliğini tartışır. Wacquant yöntemini şöyle açıklar:

> "... gettoyu, şehrin tarihinde bulunup coğrafyasında cisimleşmiş etno-ırksal denetim mekanizmalarının silsilesi olarak kavramlaştıran kurumsalcı bir yaklaşım geliştiriyorum. Doksanlarda hem akademik tartışmalarda hem siyaset tartışmalarında baskın olan 'sınıfaltı' masalına karşı duruyor, ayrıca XX. yüzyılın ortalarındaki komünal gettodan yüzyıl sonuna ait hipergettoya tarihi geçişin izini sürüyorum. Komünal gettolarda siyahların bütün sosyal sınıfları onlara ayrılmış bir yere tıkılır; sınırları kesin bir şekilde çizili, bu etnik gruba özgü kurumlarla dolu, sıkışık bir sosyomekansal oluşum içinde ortak bir kader yaşarlardı; hipergetto ise yeni, merkezsiz, belirli bir bölgeyle sınırlı, örgütlenmiş bir yapıdır; burada ırk ve sınıf temelinde birleşik ayrım söz konusudur. Bu da emek piyasasının ve refah devletinin kent merkezinden çekilmesi bağlamında gerçekleşir." (s. 13).

Wacquant'nın her iki sosyo-mekânsal oluşuma ilişkin anlatısı farklı toplumsal uzayları oluşturan alanlardaki gelişmeleri iç içe kavrar. Ona göre,

27 Louis Wirth, *The Ghetto*, Chicaco University Press, 2nci baskı, 1968.

farklılıkları ve benzerlikleri tarihsel bağlam ile alanın mevcut halleri arasındaki ilişkileri dikkatli kurarak tespit etmek mümkündür. 1970'lerle ABD ve Avrupa'da refah devleti söyleminden eşitsizlik söylemine geçiş yaşanmaya başlar. O güne kadar çoğunlukla şahsi yetersizliklerle açıklanan dışlanmışlık olgusu, gitgide etno-sınıfsal dinamiklerin görünürlüğünün arttığı bir açıklama çerçevesinde kendine yer bulur. Sosyal teorideki asimilasyon/bütünleşme beklentisi de refah devletinin gerilemesiyle çöker ve bu durum yeni tartışmalara yol açar. Öyle ki, kapitalist sanayileşmenin geleneksel toplumsal bağ ve kimliklerin yerine geçeceğini varsayan ve gayrışahsi kimlik ve aidiyet bağlarının ortaya çıkacağını öngören hem Marksist hem de Durkheimci yaklaşımların entegrasyon beklentilerinin geçersizliğiyle yüz yüze gelinir. Yapısal işlevselciliğin etnisite ve ırkın zamanla aşılacağı ve sonunda yok olacağını varsayan modernizasyon teorisi de bu yeni gelişmeler karşısında çöker. 1970'lerin önde gelen tarihsel sosyoloji anlatılarından olan Wallerstein'in teorisinde 'sosyalist dünya düzenine' geçişle ortadan kalkacağı varsayılan etno-ırksal dinamikler eskisinden daha kuvvetli biçimde geri döner. Özetle ona göre, kent çeperi ya da merkezindeki yeni yoksulluğun ortaya çıkışı ve bunun etno-ırksal dinamiğinin belirginleşmesi sosyal teorinin pek çok alanındaki yaklaşımları da sarsmıştır. Sorunun sosyal teoriye bakan tarafı dikkatle incelendiğinde kent teorisinin sosyal teorinin her alanıyla ilişkili niteliği de ortaya çıkıyor.

Wacquant'a göre, ABD örneğinde sanayisizleşmenin ilk önce büyük kent merkezlerindeki nüfusu vurarak istihdam dışı kalan büyük bir yoksul nüfus yaratmasının kapsamlı sonuçları olmuştur. 1960'lı yılların özgürlük talebiyle ortaya çıkan siyah hareketin kitlesel ayaklanmalarından farklı olarak 1980'lerin başında yeni bir durum ortaya çıkar. Bu yıllarda vuku bulan büyük ayaklanmalarla kendini gösteren ve etno-ırksal bir görünüme sahip toplumsal huzursuzluklar yaygınlaşmaya başlar. Yükselen neo-liberal ekonomiye eşlik eden güvenlikçi devlet kapasitesinin artırılmasına yönelen bir bakış açısı politik alanı hâkimiyeti altına alır. ABD'de siyahlar ve hispaniklere, Fransa'da Kuzey Afrikalı ve Araplara yönelen ırkçı nefrette önemli bir yükseliş yaşanır. Irklar ve etnik gruplar arası ilişkiler giderek daha fazla bozulur. Bu süreçle birlikte, kentli siyah yoksul ve alt proletaryayı damgalayıp canavarlaştıran 'sınıfaltı' mitinin geçerli açıklayıcı yaklaşım olarak yükseldiğini görüyoruz. Ekonomik sorunların artışına paralel etnik, ırksal ve sınıfsal huzursuzluklar 1990'ların başından itibaren 'karma ayaklanma-

lar' biçimine bürünüyor. Her bakımdan mülksüzleştirilmiş hipergetto sakinleri üzerindeki 'yapısal şiddet' bu ortamda kurumsallaşır ve ekonomik bakımdan tamamen dışa bağımlı bir nüfus ortaya çıkar. Bunun en önemli nedenlerinden biri de, Avro-Amerikan coğrafyalarında neoliberal dönemin yeni yoksulluğunu şiddetlendiren mekânsal ayrımların ve aşağıdan kutuplaşmanın artışıdır. Mekansal ayrışmaya artan bir sembolik aşağılanma, yaftalanma ve ekolojik bakımsızlığın kent merkezlerini çürüttüğü bir süreç eşlik eder. Ancak "getto kavramının denetimsiz kullanımı" ABD deneyimini örneğin Fransa'nın artan kentsel huzursuzluklarını açıklamak için kullanan söylemde ortaya çıkmıştır. Wacquant'a göre, bu iki deneyim ilk bakışta bazı bakımlardan birbirine benzeyen özellikler gösterse de birbirinden tamamen farklı tarihselliklere ve yapılara sahip oluşumlardır.

Punishing the Poor (Yoksulları Cezalandırmak) çalışmasında gerileyen refah devletine ve Afrikalı Amerikalıların özgürlük ve istihdam taleplerine devletin verdiği cevabı araştırır. Yoksul siyahların yararlandıkları cılız da olsa sosyal desteklerin (*welfare*), koşulları kötü tanımlanmış işe bağlı yardımlara (*workfare*) dönüştürülmesinin siyah nüfus üzerinde yıkıcı sonuçlarını ortaya koyar. Yoksullara yönelik devlet desteğinin neoliberal dönemde sistemli biçimde azaltılmasına artan hapishane inşaatları eşlik etmiştir. Ceza tanımlarına ilişkin hukuksal altyapı değiştirilmiş ve çalışabilir yaştaki siyah nüfusun büyük bir bölümü ceza infaz sisteminin gözetimine alınmıştır. Büyük ölçüde kentsel bir patoloji biçiminde kodlanan ve muğlak 'kentsel şiddet' gibi yarı bilimsel kavramlarla anılan artan suç oranları sonucunda Amerikan hapishane sistemi dünyada eşi görülmemiş bir büyüklüğe ulaşmıştır. Yaklaşık üçte ikisini siyah Amerikalıların oluşturduğu bu hapishane sistemi (*prisonfare*) neoliberal ceza devletinin Amerikan siyahlarının taleplerine ırksal temelde bir büyük kapatma ile verdiği cevabı serimler. Temelleri yanıltıcı biçimde kentsel toplulukların iç işleyişinde aranan bu büyük suç çevriminin doğuş öyküsünün siyasal ve iktisadi sosyolojiyle doğrudan bağlantılarını kanıtlar. Böylece, teorik olarak, kent sosyolojisi konularının diğer alanlarla bağlantılı ilişkisel doğasını ortaya koyar. Bu çalışmasında da Wacquant, modüler kent ve suç sosyolojisi araştırmalarının Amerikan deneyimini Fransa'daki tartışmalara bire bir taşımalarının imkânsızlığını karşılaştırmalı olarak ortaya koymaya çalışır. Wacquant'nın bu araştırmasıyla yakın metodolojik hassasiyetlere sahip benzer bir çalışma, özellikle ırksal dışlama ve damgalama boyutunda ve yine Bourdieu sosyolojisini takip eden

bir çerçevede Desmond ve Emirbayer tarafından yapıldı.[28] Wacquant'nın çalışması Amerikan neoliberal paternalist Leviathan'ının ırksal dışlama ve kapatma bakımından özgüllüğünü, dünyanın diğer coğrafyalarındaki ceza infaz sistemleri, göçmen politikaları ve kentsel marjinaller üzerindeki göreli etkilerini dikkatli biçimde inceler.

Sonuç

Wacquant'nın kent sosyolojisi alanındaki çalışmaları, kent teorisi alanındaki teorik aktarımlara epistemolojik bir dikkat eşlik etmediğinde ortaya çıkacak sorunları ayrıntılarıyla teşhis eden bir içerikte. Alan analizinin ve özellikle de etnografik saha çalışmalarının günümüzde başta İstanbul olmak üzere Türkiye'nin büyük şehirlerindeki dönüşüm ve eşitsizlikleri anlamak için yeni yeni kullanılmaya başlandığı görülüyor. Büyük Türkiye metropollerinin ve özelde de İstanbul'un kentsel dönüşüm tartışmasına ve konut/işyeri üretimine neredeyse kitlenmiş olduğu, yerel seçimlerin (*Cogito* yayına hazırlanırken) arifesindeki, Gezi protestolarının etkilerinin tartışılmaya devam ettiği günümüz Türkiye'sinde kültürel ayrışmalar-sosyal politikalar-emek piyasası/sınıf üçgeninde ilişkisel sosyolojik analizlerin eksikliği açık. Böyle bir yaklaşım, Bourdieu sosyolojisinin kavramsal araçları işe koşulurken Türkiye bağlamında bazı özgün tartışmaları gerektiriyor. Özellikle sermaye ve habitus gibi kavramların işlemselleştirilmesi için ölçüm sorunlarına ilişkin tartışmalara ihtiyaç olduğu görülüyor. Kültürel sermaye ve sembolik şiddet kavramlarının da mevcut seçkinci normativiteden bağımsız bir zeminde içeriklendirilmesinin gerekliliği de bu bağlamda vurgulanabilir.

Yine konut tahsis politikalarına eleştirel yaklaşan araştırmacıların hem gecekondu mirasını hem de konut talep eden dar gelirli toplulukların beklentilerini de analize dâhil etmesi gerekiyor. Bu tür araştırmalarda, araştırmacının bakış açısının incelenen dünyayı çoğunlukla örten bir içerikte olması önemli metodolojik sorunlardan biri. Öte yandan kentsel fırsatlara ve imkânlara erişemeyen toplulukların artan muhalefetinin romantizmden uzak gerçekçi analizleri için de bu ilişkisel kent sosyolojisinin verimleri kullanılabilir. Özellikle yüksek karmaşıklıktaki metropol ortamında özgün bölgelerden elde edilen bulguların siyasal teorileri (veya itikatları) doğrulamak için zorlanarak kullanılması mevcut etnografik araştırmaların en önemli

28 Matthew Desmond ve Mustafa Emirbayer, *Racial Domination, Racial Progress: The Sociology of Race in America*, Mc Graw Hill, 2010.

sorunlarından biri. Genişletilmiş vaka analizi yöntemlerini kullananların, inceledikleri alanın tarihsel arkaplanını yeterince araştırmamaları, aktörlerin dönüştürücü kapasitelerine atfettikleri anlamların gerçekçi bir temele oturmaması ve makro toplumsal-siyasal dönüşümlerle ilişkilerini kurarken tabiiyet ilişkilerinin ekonomi politiğini ihmal etmesi bu tür konuların alan analizi yoluyla başka türlü de çalışılabileceğini gösterir. Benzer şekilde Avro-Amerikan metropollerindeki ileri marjinallik çalışmalarının veya konut çevresi araştırmalarının teorik sonuçlarının Türkiye bağlamına doğrudan taşınmasındaki epistemolojik sorunlar da yukarıda anılan metodolojik eleştiriye tabi tutulmalıdır. Bu bakımdan güçlü etnografik analizler kadar incelikli istatistiksel analizlere dayalı sosyografik/sosyo-analitik analizlerin birleştirildiği ilişkisel araştırma tasarımlarının gecekondulaşma ve geç sanayileşme tarihinin toplumsal mirasının halen canlı olduğu bir toplumsal evrenin analizinde daha verimli olacağını söylemek gerekir. Bu ilişkisel sosyolojik pratiğin iktidar ilişkilerinin maddi ve sembolik analizini birleştirdiği hatırlanırsa, ilk analiz konusunun araştırdığı nesneye ilişkin sınıflandırma şemalarının eleştirel yeniden okunması olduğu ve olgularını da delillendirerek (*evidence-based*) inşa ettiğini belirtmek gerekir. Dolayısıyla, eleştirel kent sosyolojisinin, Gezi protestolarını ululamak için kullanıldığı gibi, muhalif entelektüellerin iddia ettiği evrenseller için bir popülist haklılaştırma aracı olarak kullanılması yerine, kent satıhlarına yerleşik eşitsizlik üretici mekanizmaları ifşa etmenin bilimine angaje olmasını diliyoruz.



Bourdieu işsizliği protesto eyleminde, 1998 Paris.

Bir Eylem Sosyolojisi Mümkün müdür?*

JEAN-DANIEL REYNAUD & PIERRE BOURDIEU[1]

Alain Touraine'in *Eylem Sosyolojisi*[2] anlaşılması zor ve karmaşık bir eserdir: oldukça eleştirel bu çalışmada, yerlerine yenilerini koyma iddiasında bulunmadan, aksine eksikliklerini 'tamamlama' amacıyla, sosyolojik teorideki yerleşik fikirlerin çoğuna saldırır. Bu kitap yeni 'bilimsel sosyoloji' alanını ele geçirmek amacıyla tasarlanmasına rağmen, ne ampirik araştırmalardan hareketle oluşturulan genellemelere ne de bu tür bir araştırmanın nasıl gerçekleştirilebileceği konusunda analitik bir tartışmaya dayanır, aslında "daha öğretisel tarzda" yazılmıştır [15]. Touraine bir yöntemin sergilenebileceğini göstermeden önce, belirli sezgisel fikirler ortaya koyar ve bunları açımlar. Yeni bir cesur teori inşa etme tutkusuyla, kendi temel kavramlarını fazla tanımlama gereği duymaz ve onları tartışmasının akışı içinde karşılaşılan güçlükler ve problemleri çözme aracı olarak kullanır. Okuyucu burada kendisinden önce *daha geometrik* tarzda inşa edilen büyük bir entellektüel yapıya yönelmez, aksine –en başında "salt analitik bir yapının fikrî kesinliğine" sahip olmayan– geri almalar, revizyonlar ve imalarla dolu doğrudan bir kompleks düşünce sisteminin içine fırlatılır [16].

Dolayısıyla bu çalışma iki şekilde ele alınabilir. Ya sunulan örneklerden hareketle yönteminin katkıda bulunduğu şeyleri kavramak için bu yazarın sınai uygarlığa (siyasal sistem, işçi hareketi ve kitle kültürüne) tanıdığı yerle

* "Is a Sociology of Action Possible?", *Positivism and Sociology*, ed. Anthony Giddens, Heinemann Educational Books, 1974, s. 101-113.

1 Bu yazı ilk kez *Revue française de Sociologie*'de "Une sociologe de l'action, est-elle possible" adıyla yayımlanmış ve İngilizceye Anthony Giddens tarafından çevrilmiştir.

2 Parantezlerdeki rakamlar Touraine'nin bu çalışmasındaki (Paris, 1965) sayfa numaralarına işaret etmektedir.

başlanabilir; ya da onun hareket noktasını oluşturan postülalar ve önermeleri anlama, kitabının mantığı ve amacını en genel terimler içinde tanımlama, muhtemelen böylece içerimlerini gösterme girişimleriyle başlanabilir. Yararlandığı zengin tarihsel ve sosyolojik materyalleri haksız yere ihmal eder görünme riskini göze alarak, bu yaklaşımlardan ikincisini seçtik; ancak bu tercihimizin ona daha sistematik olarak ışık tutma avantajına sahip olduğunu düşünüyoruz.

"Toplumsal eylem sadece... belirli amaçlara [başka deyişle değerlere] yönelik olduğu sürece mevcuttur" [9]. Bu önerme, bir hareket noktası olarak, görünüşte hiçbir devrimci yana sahip değildir. Ayrıca, eylemin "bir amaca yönelik", 'adaptasyon içeren', 'güdülenmiş', "sembolik süreçler tarafından yönlendirilen" davranış olduğunu öne süren Talcott Parsons'ınki de böyle değil midir? Sosyolojik teori, Parsons'ın benimsediği anlamda bir sosyoloji, davranışçı indirgemeleri reddettiğimizde, yani toplumsal aktörün davranışla ilişkili bir yönelim içinde olduğunu ve bu 'anlam'ın sosyoloji için vazgeçilmez bir kategori olduğunu kabul ettiğimizde başlar. Bir sosyal sistem içindeki kurumsallaşmış değerler söz konusu sistemi 'kontrol ederler', zira kendilerine somut ifade kazandıran normları meşrulaştırır ve son çözümde toplumsal eylem yönelimlerini tanımlarlar.

Alan Touraine bu görüşü tartışmaz. Çalışmasına gerçekte şu bakış açısını benimseyerek başlar: Bir sosyal sistemde değerler önceden verilidir ve onun ana merkezini oluşturur. Fakat bu değerler nereden gelir? Onları bir kültürün sistem içindeki kurumsallaşmış unsurları olarak almak yeterli midir? Kökenlerini araştırmamız gerekmez mi? Toplumsal aktör olarak bireyin eylemleri değerlere yöneliktir ve onları bebeklikten itibaren, sosyalleşme sayesinde (kendi yetişkin rolleri içinde olduğu gibi) nasıl öğrendiğini betimleyebiliriz. Ancak bu değerleri "onları yaratan eylem"le ilişkilendirmek gerekli değil midir? [9]

Bu yüzden, karşımıza 'eylem' sözcüğünün ikinci bir anlamı çıkar. Daha açık kılmak için, eylem teriminin Touraine'in 'toplumsal davranış' biçiminde çevirmeyi önerdiği Parsonscı anlamı *ile* basitçe "bir toplumsal duruma tepki"ye değil, önceden mevcut değerlerin öğrenilmesine işaret eden, ancak ayrıca "yaratma, yenilik veya anlam atfedilmesi"ni içeren Touraineci anlamını birbirinden ayırmamız gerekir [10]. Bu yüzden, eylem sosyolojisi, Parsons'ın tanımındakinin aksine, 'anlamlı toplumsal davranış'ın değil, daha ziyade 'toplumsal değerlerin yaratılması'nın araştırılmasıdır. İlk eylem

sosyolojisi tanımı Touraine'in bir ölçüde gevşek bir biçimde 'işlevselcilik' olarak adlandırdığı yaklaşıma aittir. İşlevselcilik toplumsal aktörlerin eylemlerini toplumsal değeri verili olarak alarak araştıran bir yaklaşım olarak anlaşılabilir. Sorgulanmaya açık bir simetri kuran Touraine, işlevselci araştırma tarzına yapısalcılığın araştırma-nesnesi olarak gördüğü sembol sistemlerini araştırma girişimlerini dahil eder. Burada söz konusu iki yaklaşımın çözemediği problemlerle uğraşan üçüncü bir yaklaşıma yer kalır: Eylem teorisi değerlerin toplumsal eylemlerle nasıl yaratıldığını araştırır. Bu üçüncü yaklaşım diğer ikisinin alanını zaptetmeye çalışmaz ve onların ılımlı özelliklerini seçer. Ancak bu ılımlı özellikler genelde en yüksek konumu işgal etmesini sağlar ve Touraine bu tutumunu barışçı bildirimlerinin ardına gizlemekte büyük ölçüde zorlanır; işlevselcilik ve yapısalcılık "'sosyal ve kültürel sistemler'in işleyişini analiz ederken, eylem teorisi '*varoluş nedenleri*'ni anlamaya çalışır" [10].

Bu *varoluş nedenleri* nerede bulunabilir? Bu cevaba bir hazırlık olarak iki uyarı yapılır: toplumsal değerlerin *varoluş nedenleri*ni eylemin koşulları içinde bulamayız (natüralist hata); ne de bu değerleri, sanki bağımsız olarak mevcutlarmış ve yapılması gereken tüm şey onları keşfetmekmiş gibi, toplumdan bağımsız olarak ele alabiliriz (idealist hata).

Değerleri bir durum karşısında sergilenen tepkinin sonucu [ürünü] olarak ele alan bir yorum natüralisttir. Bu tespit durumlar veya uyaranların tepkilere yol açmadığını kabul etmek anlamına gelmez: Benzer şekilde, bir bireyin bir olay karşısında korku veya sevgi, hayranlık veya güvensizlik biçiminde tepkiler vermesi gibi, bir toplumun da dış veya iç gerilimlere –seçimler ve yönelimler konusundaki formüller temelinde– tepkiler verdiğini kabul edebiliriz. Ancak, değerlerin yaratılmasının onların *varlık nedenleri* olarak alınmaması gerekir: böyle yapmak (gerçekte doğru bir) tarihsel betimlemeden yanlış bir açıklamaya geçmek anlamına gelecektir. Touraine'in, bir ölçüde muğlak bir biçimde, "19. yüzyıl natüralizmi" olarak adlandırdığı şey toplumsal değerlerin temelini iktisat, teknoloji, demografi veya savaşta arama girişimini temsil eder. Bu türden girişimlerde toplumun içsel mantığının, kendi mantığının yerine bir iktisadi veya teknolojik mantık geçirilmeye –toplumsal olgular toplumsal-olmayan bir determinizme tabi kılınmaya– çalışılır. Natüralizm anlamlı bir eylemi hiçbir anlama sahip olmayan bir doğal durumla açıklamayı içerir. "Doğada bir diyalektiğin bulunduğunu kabul etmeden anlamın anlamsızdan nasıl oluştuğunu kavramak kesinlikle

imkânsızdır..." [124]. Anlamı sadece eylem yaratır; ve 'eylem' içinde ortaya çıktığı koşullara indirgenemez, ne de bu koşullarla açıklanabilir.

Öte yandan, değerleri bir tür soyut gökkubbe içinde konumlandıran veya daha genelde, onları kendilerini yaratan toplumsal eylemden bağımsız olarak tanımlayan her yorum idealisttir. İyi ve kötü, haklı ve haksız gibi *a priori* kategorileştirmeler yapan veya sosyal hareketleri önceden belirlenmiş bir hakikatin giderek daha fazla keşfi veya ele geçirilmesi olarak betimleyen bütün öğretisel yorumlar idealisttir. Aynısı toplumsal hayatın kıvrımlarına onların doğrudan gerçekliklerini aşan bir anlamı –ister Hegelci Ruh, ister bir başka tarih-aşırı varlık aracılığıyla– yukarıdan dayatan tarih felsefeleri için de söylenebilir. Bütün bu örneklerde, 'yorumcu' toplumsal eyleme ilişkin gerçek değerlerin yerine kendi değerlerini geçirir. Kendisinden gelen şeyi diğerlerine, mevcuda ait olan şeyi geçmişe veya kendi toplumuna özgü şeyleri başka toplumlara yansıtır. Toplumsal aktörün yerine kendini yerleştirir ve onun adına düşünür. Dikkati değerleri yaratan işleyişe yoğunlaştırmak yerine, bir yerde zaten bu değerlere sahip olan ve onları istediği gibi dağıtan bir Tanrının bulunduğunu varsayar. Anlamı [salt] maddi gerçeklik içinde aramak kadar *a priori* bulunduğunu varsaymak da aynı ölçüde sosyolojiye ihanet etmek –toplumsal değerlerin toplumsal kökenlerini anlamaya çalışmaktan vazgeçmek– demektir. Aksine, "değerleri bizzat eylem süreci bağlamında açıklamamız" gerekir [12].

Bu iki çıkmaz sokaktan uzak durarak, izlenecek doğru yaklaşım biçimini bulmamız gerekir. Toplumsal değerler sosyal olarak yaratılıyorsa, onları yaratan özne kimdir? Bu yaratmanın yer aldığı temel deneyim veya durum nedir?

Alain Touraine için bu özne birey aktör olamaz. Bunun nedeni, hem bir birey olarak yaratıcı gücüm *ile* toplum içindeki mevcut değerler tarafından inşa edilen bütünlük arasında açık orantısızlık olması, hem de açıklanabilecek değerlerin –tek bir aktörün davranışlarının sınırları içinde bile– her zaman bilinçli olmamasıdır. Değerlerin kolektif olmasının nedeni, sadece birçok aktörün süzgecinden geçerek ve kırılarak oluşması değil, aynı zamanda kolektif bir anlamı ifade etmeleridir. Alain Touriane aşağıdaki postülayı geliştirir: "insanlar kendi tarihlerini yaparlar"; bu sözle insanların, çelişkili veya diyalektik bir biçimde ifade edildiğinde bile 'genel anlam'a sahip bir girişim içinde yer aldıkları anlatılmak istenir. Değerlerin nasıl yaratıldığını anlamak için kurumların ve kurallarının mantığının arkasında yatan şeyi,

"dinamik tarihsel eylem sistemi"ni ortaya koymamız gerekir. Bu dinamik "bir tarihsel birlik veya çağ, toplumsal rejim veya ulusal toplum" içinde cisimleşmese bile [121] kendi birliğine sahiptir. O "bütünsellik kazandırıcı sürekli oluşum halinde bir etkinlik yapısı, tarihsel eylemin diyalektik hareketlerinin birliği"dir [121].

Netice olarak, bu yaratmanın öznesi, bu girişim içindeki aktör –bu anlamın yazarı– sadece bir süper-özne, Touraine'in ifadesiyle 'tarihsel özne' olabilir. Bu kabul söz konusu anlamın faili olan, tarih içinde dönüşecek bir kolektif bilinç, bir Büyük Varlık veya Tini tasarlamayı gerektirmez. Bu tarihsel özne ne bir ampirik özne "ne de bir ampirik araştırma-nesnesi, bir toplumsal olgular kategorisidir, aksine sadece bir analiz aracıdır" [121]. Onun "kolektif temsiller ve eylemlerin bilgisi içinde inşa edilmesi gerekir" [122]. Benzer şekilde, işlevselciliğin bir sosyal sistem postülasından, yani aktörlerin davranışları arasında düzenli bir karşılıklı bağımlılık olduğunu varsayımından hareket etmesi gibi, eylem teorisi de bir tarihsel özne –başka deyişle, toplumsal edimin yaratıcı birliği (*unité totalisante*)– kabulünden hareket eder.

Tarihsel özne aynı anda hem dünyayla karşı karşıya olan hem de ona anlamını kazandıran eylemde mevcuttur; bu tür eylem "toplumsal-olmayan dünya üzerinde etkili olduğu kabul edilen ve Marx'ın insanın dönüşürken doğayı da dönüştürdüğü ilke olarak gördüğü" 'emek'tir [10]. Bu eylem tarzını sadece üretim teknikleri veya ilişkileri olarak anlamamamız gerekir. 'Emek', Touraine'in kullandığı biçimiyle, genel anlamda ve muhtemelen daha genel düzeyde Marksist *Praxis* olarak anlaşılır, zira argümanını sembolik sistemlerin açıklanmasıyla ilişki içinde geliştiren Touraine'e göre, "başlangıçta dikkate alınması gereken şey maddi etkinlik veya emeğin somut sonuçları değil, aksine daha ziyade, insanın her zaman hem doğanın içinde hem de üzerinde yer almasını sağlayan organize edici düşünce veya zekâdır" [132]. Her halükârda emek, gerek maddi olarak dönüştürme gerek organize edici zekâ biçiminde, hem değerlerin cisimleşmesidir hem de onları yaratır". "İnsan, emek aracılığıyla, doğadan ve doğa karşısında bir toplumsal dünya inşa eder; o bir insani ürünler evreni yaratır ve bu yaratılarıyla ilişki içinde bilinç kazanır" [120]; bu nedenle, emek ürünler ve toplumsal ilişkilerin kaynağıdır; sembolik veya sosyal sistemlerin '*varlık nedeni*'ni sağlar.

Emek, bu yüzden, sadece insan ve doğanın birlikteliği veya karşıtlığı değildir. Özne ürünlerini emek aracılığıyla yaratır ve hem bu ürünler –onun kontrolünden kaçabilen– bir varoluşa sahiptir, hem de bireyi onlar üzerinde

yeniden egemenlik sağlamaya, kontrol etmeye yönlendirir. "Ürünleri yaratma arzusu olmadan, üreticinin kontrol altına alma, kendi ürününün nasıl kullanılabileceğine karar verme arzusu olmadan emekten söz edilemez... Emeğin asıl tanımı bir çifte zorunluluğa, yaratıcılık ve kontrol ihtiyacına işaret eder" [10]. O basitçe üreticinin kendi ürünleri üzerindeki [tasarruf] hakkı meselesi değil, aynı zamanda çok daha genel düzeyde eylemin bir ürün içinde dışsallaşması ve bu dışsallığın yeniden ele geçirilmesi meselesidir. Bu "zorunlu olarak ikili yaratma ve bağımlılık ilişkisi" [10] insan ve ürünleri arasındaki bağlantının genel biçimidir. O, tanım gereği, diyalektik bir kökene sahiptir.

Bu diyalektik aslında tarih-aşırıdır; tarihsel öznenin temel doğasını oluşturur, onun yaratıcılık kapasitesinin kaynağıdır. Ancak öte yandan, emeğin içinde yer aldığı durumlar tarihseldir: yaratma biçimleri ve kontrol imkânları insanın doğayla ilişkisinde ona bağımlılık derecesine ve insanın oluşturduğu üretken çerçevenin kompleksliğine bağlı olarak değişir. O, toplumsal eylemin artık ne maddi zorunluluklar, hatta ne de iktisadi yasalar tarafından sınırlandırılır ve kısıtlanır göründüğü sanayi toplumlarına özgüdür. Bu toplumların yönü daha fazla belirlenebildiği için, karşılaştıkları problemler "toplumsal hayatın iradi organizasyonu"yla ilişkilidir [13]. "Eylem" kendi sınırları içinde "sadece kendisiyle ilişkilidir" [13]. Başka türlü ifade edilirse, eylem analizi esasen bütün toplumlar için geçerli olsa da, belirli toplum biçimleri eyleme daha kolay yönelecekler veya daha ziyade, ona özellikle gerek duyacaklardır. "Sanayileşme daha iradi hale geldikçe, tarihsel 'eylem sistemleri'nin göz önünde bulundurulmasına daha fazla gerek duyulacaktır" [14]. "Araştırılan toplumlar daha tarihsel hale geldikçe, başka deyişle bu toplumlarda emeğin gelişimini izlemek daha fazla mümkün hale geldikçe, eylem analizi daha doğrudan ilişkili hâle gelir" [131].

Bununla beraber, bu analizin tarihsel özneyi şeyleştirmemesi gerekir. Onun görevi, anlam birliği postülasından hareketle, birey aktörlerin davranış biçimlerinin anlamlarını kavramaktır. Hiçbir birey aktör veya daha kesin bir ifadeyle, belirli hiçbir aktör tarihsel öznenin cisimleşmesi değildir. Aksine, onun içinde yer alır, ona katılır: bu bütünlüğe yönelme derecesine bağlı olarak, eylemi bir "*öznel eğilim*"e sahiptir; toplumsal olarak düzenlenen bütün davranışları "...tarihsel öznenin bir tezahürü" olarak görülebilir [137]. "Her özel aktör, en azından prensip itibariyle, eyleminin belirli bir *öznel eğilim*e sahip olması anlamında, tarihsel özneye katılır" [148]. Aktörün eylemi

kendi çıkarları ve durumu temelinde açıklanabilir. Ancak bu eylem aynı zamanda bir 'anlam'a ve deyim yerindeyse, bir 'proje'ye, yani "tarihsel özneyi tanımlayan bir yönelimler sistemi içindeki aktörleri kapsayan bir düzey"e sahiptir. Nitekim, bu proje belirli bir aktörün niyeti değildir; ne bir psikolojik olgu ne de bir ampirik veridir. O, eylem analizi sayesinde niyetler ve davranışlar içinde tanımlanan, bunlarla inşa edilen bir şeydir: onu ayırt etmeyi sağlayan şey tarihsel öznenin bir 'projesi'dir.

Bu ilkeler ortaya konulduğunda, eylem teorisi onları bir organizasyonun yöneticiler ve yönetilenler arasında (farklı eylem düzeyleri aracılığıyla) nasıl bir diyalektik sergilediğini veya işçi sınıfı hareketinin nasıl aynı anda hoşnutsuzluk, müzakere ve siyasal hedeflerin bir ifadesi olarak geliştiğini açıklamak için uygulanabilir. Ne yazık ki bu boyutları burada ele alamayacağız. Fakat ortaya konulan problemin ("Toplumsal değerler nasıl yaratılır?" sorusunun) temel önemde ve haklı olduğunu kabul ettiğimizde bu cevapların dayandığı postülaları da kabul etmemiz gerekir mi? Bu cevabın geçerliliğini sınamak için onların tek tek ele alınması gerekir mi?

Öncelikle emek fikrinin açıklanması gerekir. Daha önceden, emeğin, esasen, normatif yönelimlerin tek kaynağı olmadığını belirtmiştik. İnsan ve ürünleri arasındaki ilişki bir 'tarihsel bilinci' tanımlamaya hizmet ediyorsa, teorik olarak diğer değerlerin kaynağını insanın diğer insanlarla ilişkisi –'sosyallik'– içinde ve ayrıca, "varoluşsal ve antropolojik bilinç" içinde aramak mümkündür: doğa, aynı zamanda, doğan, üreyen ve ölen, mevcudiyeti doğa ve kültür arasındaki sürekli çelişkinin tezahürü olan bir biyolojik varlık olarak insanın içindedir..." [57]. Başka deyişle, eylem analizinde karşımıza ayrıca iki başka durum veya tema çıkar.

Fakat 'sosyallik' ve 'antropolojik bilinç' kavramları muhtemelen yanıltıcıdır. Antropoloji doğa ve kültür arasındaki çatışmadan doğan 'acıyı' veya daha doğrusu, mevcut varlık ve onun 'daha öteye' doğru hareketi arasındaki çelişkiyi araştırmaz [57]. Bununla beraber, Lévi-Strauss'un belirli düşüncelerinden yararlanarak bu türden bir betimleme yapılabilir; bu betimleme varoluşun –Kierkegaard ve Sartre gibi filozofların yorumladıkları– oldukça basit bir karakteristiğidir. O antropolojik düşünceden ziyade felsefi düşüncenin konusudur ve "varoluşsal veya felsefi bilinç"ten söz etmek bir karışıklığa yol açar. Antropoloji burada sadece varoluşsal düşünce için bilimsel bir ortam sunmaya çalışır. Bu, benzer şekilde, Touraine'in ele aldığı biçimiyle 'sosyallik' problemi değil, aksine basitçe 'ötekilik' problemidir ve onun aktar-

dığı örneklerin sevgi ve dostluk, "özneyle iletişim" örnekleri olması tesadüf değildir [65]. Eylem analizinin diğer iki teması gerçekte varoluş hakkındaki felsefi düşüncenin klasik temalarıdır.

Bu açıdan bakıldığında, bu üç tema arasında kurulan simetri yapaydır. Bir 'tarihsel bilinci' sadece emek üretir. Emek bunun ötesinde "insan ve ürünleri arasındaki, 'kültür'ü tanımlayan ilişki" biçimidir [66]. Ancak bu tanım tek başına diğer normatif yönelimlere açık alanı sınırlandırmaz. O tesadüfi bir şey veya ilgili yazarın özel ehliyet alanlarının bir sonucu değildir, bu kitapta sadece emek ele alınır. Burada emek ayrıcalıklı bir yere sahiptir, zira o tek başına tarihsel özneyi biçimlendiren (bu girişimin amacının ifadesi olan) kolektif öznenin inşasını mümkün kılar.

Ancak 'emek' nedir? Her şeyin bu temel üzerine inşa edilmesini mümkün kılan şey tanımın genelliği veya daha ziyade sürekli olarak çok genel ve çok dar bir tanım arasında yer almasıdır. Doğanın dönüştürülmesi, ancak aynı zamanda 'organize edici zekâ' olan emek bazen bir direnci aşma çabasının, bir amaç için niyetli mücadelenin evrensel karakteristikleriyle özdeşleştirilir. Bu örnekte, toplumsal eylemin emek olduğunu değil, aksine daha ziyade emeğin eylem olduğunu söylememiz gerekir. O yaratma ve kontroldür; zira her eylem tarzı nesnel sonuca sahiptir ve bu sonuç nedeniyle elinden kaçırdığı her parçayı yeniden ele geçirmeye ve ona hâkim olmaya çalışır. Ancak aynı zamanda, emek bazen üretim etkinliği olarak alınır: sosyal sınıfların veya işçi sınıfı hareketinin analizinde 'üreticiler' ve bilinçlerinin rolüne odaklanma bu eğilimin açık örneğidir. Touraine'in kitabının temel muğlaklıklarından biri "eylem olarak emek" ve "üretim olarak emek" arasındaki gelgitlerdir.

Bu muğlâklık belirli etkilere sahiptir; zira felsefi bir fikirden somut bir duruma doğrudan geçmeyi mümkün kılar. Emeği yaratıcılık ve kontrol olarak tanımlamak eylemin genel karakteristiklerini tarih-aşırı bir tarzda tanımlamaktır (bu genel [tarih-aşırı] düzeyde, kesinlikle dışsallığın ve benlik aracılığıyla ele geçirmenin ve hatta 'kendisi için' ve 'kendi halinde' diyalektiğinin önemli olduğu söylenebilir). Ancak, üreticinin doğal güçlere tabi olduğu emek durumlarını ele almak teknik araçlar ve organizasyon tarafından şekillendirilen bir tarihsel durumu tespit etmektir. İnsanların toplumu "insan emeğinin bir ürünü" olarak görmelerini önleyen 'itaatkâr bilinç' "bu fırtına ticari gemileri yutar", "bu sağanak yağış hasada zarar verir" veya "cehalet zaman, mekân veya üretimi ölçmeyi engeller" gerçeğiyle bağlantılı olsa da [128], bizi fırtınadan, sağanak yağıştan ve cahillikten özgürleştiren şey

haritalar ve saatler, meteoroloji ve elde edilen bilgilerdir. Emek, bu nedenle, bilginin ve eylem araçlarının tarihsel konumu bağlamında tanımlanır. Burada kanıtlanan şey, bu şekilde anlaşılan emeğin normatif yönelimlerin temel kaynağını oluşturduğudur –emek de basitçe diğerleri gibi bir durum değil midir?

Daha derin bir düzeyde, bir 'yöntem'i belirlemekte kullanışlı bir biçimde hizmet edebilecek bir 'tarih-aşırı tanım' *ile* bir 'analiz nesnesi'ni belirleyen bir 'tarihsel tanım'ın birbirine karıştırılması bir yöntem ve araştırma-nesnesi karışıklığına yol açar. Eylem analizi vardır, ancak, gördüğümüz gibi, özellikle eylemle ilişkili, bizzat eyleme yönelten toplumlar vardır. Soyut düzeyde, emek yaratıcılık ve kontroldür ve bu iddia evrensel olarak geçerlidir; ancak doğal kısıtlamalara daha az tabi olan sanayi toplumlarında emek daha dolaysız anlamda yaratıcılık ve kontroldür. Başka deyişle, bu soyut tanımdan hareketle bir toplumlar hiyerarşisi oluşturabiliriz. Ayrıca, bu soyut tanım değerleri diğer şeylerle ilişki içinde, sadece toplumları değil davranış biçimlerini de ölçecek tarzda tanımlamamızı mümkün kılar. Örneğin, bir organizasyonda, genel talimatlara dayanmak yerine, yaratıcılık ve kontrol 'gelişme' ve 'demokrasi'ye dönüşebilir. Artık böylece, her organizasyon "eylem perspektifi içinde... tarihsel aktörler... ile 'gelişme' ve 'demokrasi' değerleri arasında... bir dolayım olarak ortaya çıkar" [183]. Böylece, 'düşük' ve 'yüksek' eylem 'düzeyler'i betimlenebilir. Bu tür faktörlere müracaat ederek davranış biçimlerini normatif bir ölçek temelinde sınıflandırabilir ve değerlendirebiliriz.

Eylem değerlerin, ancak evrensel tanımında bütün değerlerin kaynağıdır. Öte yandan, emek kendi tarihsel durumu içinde belirli değerlerin kaynağıdır. Bu iki tanımın birbirine karıştırılması, yanlış bir biçimde, ilkinin evrenselliğini ikinciye atfetmeye yol açar. Yaratıcılık ve kontrol gerçekte gelişme ve demokrasiye dönüşse de, son iki kavram bir eylemin genel tanımı bakımından oldukça sınırlı anlamlara sahiptir ve bu tanımı reddetmemiz gerekir. Öte yandan, bu düşünceyi en genel anlamında kabul ettiğimizde, bir tanımdan diğerine geçmek mümkün değildir. Bunu yapmak bir 'analiz yöntemi' ile 'normatif değerlendirme'yi karıştırmaktır. Toplumsal değerlerin *varlık nedeni*ni araştırmak yerindedir, ancak bu muğlaklığın 'yeterli bir neden'i bir 'doğrulama aracı'na dönüştürmek, 'açıklama'dan 'meşrulaştırma'ya geçmek için kullanılmaması koşuluyla. Ayrıca yaratıcılık ve kontrol –farklı durumlarda konumlandırabileceğimiz– doğrudan somut bir içeriğe sahip olduğunda,

bunun (daha önceden mahkûm ettiğimiz idealizmin yeni bir biçimi olarak karşımıza çıkan) tarih-aşırı değerler postülası içerdiğini görmek kolaydır. Eylem analizi ve sanayi toplumları arasında önceden kurulan bu uyum bir 'yöntem'i toplumlarımızın evrimi hakkında bir 'teori'ye ve 'eylem analizi'ni uzak durduğu varsayılan 'tarih felsefesi'ne dönüştürür.

Bu güçlüğün muhtemelen daha derin nedenleri vardır. Bu problem kuşkusuz, Alain Touraine'in kendi toplumsal değerleri açıklama amacını algılayış biçiminden kaynaklanır: toplumsal değerler anlamlara sahiptir. Onların bir toplumsal aktör için anlama sahip olmalarının nedeni, davranışlarını yönlendirmeleri ve onu dışsal yaptırımlar ve bunları mümkün kılan içselleştirmeler çerçevesinde güdülemeleridir. Ancak onlar ayrıca, kişinin kontrolünden kaçtıkları için anlama sahiplerdir: kişi, hâkim olduğunda ve değiştirebildiğinde bile bu anlamların yaratıcısı değildir. Zaten anlamlar 'orada', oynadığı rollerde mevcuttur; kişi onları kendi açıklaması içinde yeniden üretmeden önce keşfeder. Ayrıca, onun niyetleri sadece önceden mevcut bir ölçek üzerinde anlam kazanır: adaleti arzuluyorum, ancak bu örneğin siyasal bir bağlamda betimlediğim adalettir ve savunduğum görüşler bir sendika, parti veya hareketin görüşleridir. Son olarak, nihayetinde bir bireysel eylemin anlamını belirleyen şey diğerlerinin bu eylem karşısındaki tepkisidir. 'Nesnel anlam'ın bir kaynağı 'bireysel niyetler toplamı'dır. Bu yüzden birey aktörün nesnel anlamla ilişkisi muğlaktır, zira birey sahip olduğu anlamı yaratmadan önce inşa eder ve yarattığı şey kontrolünden kaçar. 'Nesnel anlam' her zaman aktörün niyetlendiği anlamdan önce yer alır ve diğer aktörlerin izleyen müdahaleleriyle değişime uğrar. Alain Touraine bu nesnel anlamı ancak –onunla doğrudan yaratıcı bir bağlantı içinde yer alacak– bir kolektif aktörle ilişkilendirerek açıklayabileceğimizi varsayar. Bu yüzden, tarihsel özne nesnel anlamın varsayımsal bir yaratıcısıdır.

Burada, öncekiyle doğrudan bağlantılı ikinci bir postüla vardır: her ne kadar belirli bir oyunlar kompleksi içinde bir ölçüde karşıt, bir ölçüde çelişkili anlamlar tespit etsek de, Touraine bunların arkasında nihayetinde *tek* anlam bulunduğunu varsayar. "İnsanlar kendi tarihlerini yaparlar". İnsanların eylemlerini hem onların devraldıkları mirasların ve projelerinin birlikteliğinin (neler olduklarını bilelim bilmeyelim) yeni anlamları yarattıklarını bildiğimizde, hem de bu projelerin temelinde yatan *bir* tarihsel dinamik, hepsinde işlerlikte olan *bir* anlam bulunduğunu bildiğimizde anlayabiliriz. "Sosyolojik analiz toplumsal değişimlerin bütünlüğünü açıklamadığı, onla-

rın her birini diyalektik bir biçimde bu tarihsel öznenin belirli bir uğrağı veya durumuyla ilişkilendirmediği sürece anlamsızdır" [127].

Bütünlüğün bir açıklamasını sunmak onun için ortak bir anlamı bulmaktır –bu, kesinlikle statik, başlangıçta verili bir anlam değil, aksine çoklu bir varoluşun mantığı, yani belirli özel anlamların bir bütünlük oluşturacak biçimde bir araya geldiği bir süreçtir. Bu sürecin birliği 'tarihsel özne', yani kendi uğrakları ve durumları içinde tespit edebileceğimiz (ancak bütünlüğün oluşumunun temel ifadesi olan) bireysel eylemlere ortak bir anlam kazandıran 'evrensel özne' sayesinde mümkündür. O kendi çatışmaları ve çelişkileri dahil bir bütün olarak görülen, bir toplumsal ve kültürel durumun temeli anlamında bütünlüğe işaret eder" [127].

Bu yüzden, tarihsel özne bir 'açıklama ilkesi'nden oldukça farklı bir şeydir. Veya daha ziyade, bu muğlak terim bir metodolojik gerekliliğin tespiti, bir 'ilk ilke'nin belirlenmesi olarak anlaşılmalıdır. İşlevselcilikteki 'sosyal sistem' kavramı ile eylem sosyolojisindeki 'tarihsel özne' fikri arasında kurulan paralellik yanıltıcıdır: ilki kesinlikle aktörlerin karşılıklı bağımlılığını analiz etmeye işaret eden 'metodolojik bir postüla'yken, ikincisi –ampirik verilerin üstünde ve ötesinde– biricik bir anlamın mevcudiyetini teyit eden 'özcü bir postüla'dır.

Bunun kanıtı gerçek, tarihsel özneyi kabule onu ciddi olarak ele almayı mümkün kılacak bir tür yöntem betimlemesinin eşlik etmemesidir. Belirli aktörler "bir *öznel eğilim*"e veya 'projeler'e sahiplerdir: Bunlar hangi kriterler çerçevesinde tanımlanabilir? Onları birbirinden ayırmak veya bir tarihsel dinamiğe dönüştürmek için hangi prosedür veya analiz tarzı kullanılabilir? Tarihsel özne toplumsal kurumlar ve ilişkilerin ürünü olarak 'inşa edilir'. Ancak bu inşa tarzı kitabın hiçbir yerinde betimlenmez. Eylem analizi "bir yöntemden ziyade hareket noktasıdır" fikrine katılabiliriz [92]: fakat bu hareket noktasının adım adım nasıl geliştirilebileceği hiçbir yerde açıklanmaz. Gerçekte, kitap bu zor ve riskli girişim konusunda hiçbir yerde kılavuzluk sunmaz. Hiçbir yerde, somut aktörlerden onların varsayılan birliğine nasıl geçileceği gösterilmez.

Bu bir tesadüf müdür, yoksa yazarın ihmalinden mi kaynaklanmaktadır. Bize göre farklı olabilirdi: tarihin dinamiğinde bir birliği, toplumsal eylemin anlamında bir birliği varsaymak gerçekte ampirik yaklaşıma sırtını dönmek demektir. Bu *tek* anlam bütün aktörler için geçerli olamaz; ne de onların edimlerinde nesnel olarak verilidir. O zorunlu olarak bir yorumun

keyfiliğine sahiptir. Bir tarihsel özne, nesnel anlamın bir yaratıcısı olduğunu varsaymak ve bu anlamın birliğini –hatta bütünlüğün yaratıcısı biçiminde– vurgulamak, bilimsel bir ilerleme sağlamak değil, bir tarih felsefesi geliştirmektir. Bu tarihsel özne Hegel'deki Tini laikleştirmeye veya J. P. Sartre'daki diyalektik aklın determinizmlerine karşılık gelse de, temel amaç aynıdır.

Bu yüzden, o sadece sezgiyle, zihinsel bir işlemle kavranabilir. Bu kitap, özel birey aktörlerden tarihsel özneye geçmek yerine, aksi yönde ilerler. O tarihsel öznenin mevcudiyetini ilham gücüne dayanarak ilan eder ve özel bireylerin *öznel eğilimler*ini buradan çıkarsar. Daha üst düzeyden daha alt düzeye doğru inerek ilerler ve anlamların kolektif bir yazarı [yaratıcısı] olduğunu kabul ederek, somut aktörlerin bu anlamları ne kadar paylaştıklarını inceler. Zira aktörler gündelik dünyadaki nesneleri bir ölçüde Platoncu ideallere benzer biçimde paylaşırlar ve bu ideallerin oluşumuyla ilişkili bu adım daha açık bir biçimde ifade edilir: "Bu analiz ilkesi birey özneyle ilişki içinde basittir: birey özne her zaman tarihsel öznenin eksik bir düzeyini temsil eder" [149].

Bu kitabın aydınlatıcı karakteri, değişim ve yaratıcılığa duyarlılığı ve değerlerin kökeni ve oluşum biçimlerine gösterdiği dikkatin önemi hiç kimse tarafından sorgulanmaz. Ve her şey göz önünde bulundurulduğunda, bu görüşe ilişkin bir incelemeye dair sunduğumuz metodolojik eleştiri büyük ölçüde haksız olamaz mı? Ancak bu kitapta başlangıçta ilan edilen bilimsel sosyolojinin alanını genişletme amacına bağlı kalınmış mıdır? Yeni bir toplum felsefesi ve tarihsel düşünce geleneği kurmaya çalışan Touraine, analizinin nihai amacının anlamın genel yaratıcısı ve taşıyıcısı olan bir faili ortaya koymak olduğunu belirtir. "Tarihsel özne araştırması, her şeyden önce, özgürlüğün sosyolojisidir" [123] –tarihteki özgürlüğün veya daha ziyade tarihi inşa eden özgürlüğün. Bir toplumsal determinizm biçimleri sosyolojisi, haklı nedenlerle bu determinizm biçimlerinin çokluğu ve çeşitliliğini vurgulayan bir sosyoloji vardır. Ancak, bu tam özgürlüğü araştırırken metafizik bir yapı inşa etmekten başka ne yapabiliriz?

Çeviri: Ümit Tatlıcan

Esnek İstihdam Toplumunda Kültürel Sermaye*

ÖZGÜR BUDAK

Kültürel sermaye ve toplumsal hiyerarşi arasındaki ilişkinin resmedilmesi söz konusu olduğunda dikey-yatay ya da ontolojik-epistemolojik düzeyler olarak tanımlanabilecek iki ayrı bağıntı tipi üzerine durmak gerekiyor. Toplumsal topografya üzerinde farklı alanların arasındaki ilişkinin bir gerçeklik kategorisi olarak algılanması ve incelenmesi olarak alacak olursak; bir araştırma programı olarak Pierre Bourdieu'nün ajandası bunu hakkıyla yapan esnek bir yapıya sahip. Buna göre, alanın içindeki nesnel konfigürasyon (kaynak dağılımı ve bu dağılımı etkileyen yapısal ilişkiler) ve bu konfigürasyon içinde pozisyon alan ve eyleyen faillerin öznel tercihlerinin yarattığı doxa ile kurulacak olan bağlantı toplumsal inceleme programının ilk basamağını oluşturmakta. Bunun yanında toplumsal örüntü içinde yer alan farklı alanların (ekonomi, eğitim, sanat, bürokrasi gibi) güç ve kaynak dağılımının biçimlendirdiği toplumsala ilişkin "mantığı"[1] kontrol eden top-

* Yazının başında, tartışmaya açacağım düzlemin temel olarak operasyonel düzlem olduğunu belirtmem gerekiyor. Başka bir açıdan söylemek gerekirse yazı boyunca çeşitli kavramlar arası ilişkilerden bahsediyor olsam da bu ontolojik ya da meta-teorik yöntemsel bir çerçeveden yürümeyecek. Buna karşılık sosyal araştırmanın örgütlenmesi ve yürütülmesi süresince sahadaki veri ile bu veriyle ilişkiye geçen kavramların muhtemel uyumu ya da uyumsuzluğu üzerine olacak. Yazıdaki temel amacım güncel sosyoloji literatürünün sıklıkla başvurulan kavramlarından olan kültürel sermaye kavramının günümüz esnek istihdam toplumlarının toplumsal ilişki ve hiyerarşilerini açıklamadaki gücü olacaktır. İkinci önemli sınırlama olarak, her ne kadar burada araştırma verilerinin detaylı bir sunumu mümkün olmasa da neo-liberal toplumsal örgütlenmenin esnek istihdam yapısının içinde şekillenen çalışma ilişkileri bağlamında ele alıyor olacağım.

1 Başka bir deyişle alanlar arasında ortaya çıkan eş mantığın şekillendirip meşrulaştırdığı "oyunun kurallarını" yöneten sembolik dile hâkim olunması ya da söz konusu dilin kontrolünün kaybedilmesi.

lumsal hiyerarşinin oluşumu arasında kurulan bağlantılar ilişkisel kültürel sosyoloji programının içeriğini oluşturan boyutlar olarak sayılabilir.

Nesnel yapılarla fail pozisyonu arasındaki ilişkinin kurulmasını hedefleyen bahse konu dikey analiz boyutunun yanında genelde gözden kaçan ve epistemolojik – operasyonel tasalar taşıyan başka bir ilişkisel boyut ise alan, kültür ve toplumsal eylem düzlemleri arasında kurulan ilişkiler olarak karşımıza çıkmakta. Bahsettiğim bu yatay ilişkisel boyut ise daha çok failin toplumsal konumlanması ile kültürel sermaye gibi yatırım yapılan kaynaklar arasındaki ilişkiyi anlama çabasına odaklanmakta. Doğal olarak bu ikinci boyut farklı toplumsal mekanizma ve yapılar arasındaki ilişkiyi anlamaktan çok failin kendini ifade ettiği temel düzlem olan toplumsal eylem ile kolektif aidiyet (örneğin sanatsal beğeninin belirli bir toplumsal sınıfın sistematik beğeni referanslarıyla örtüşmesi ya da dışlanması gibi) arasındaki bağlantıyı kendisine hedef olarak seçmekte. Bu noktada Pierre Bourdieu'nün çok sayıda eseri farklı alanlarda beğeni, yönelim, yatırım ve biriktirme mantığının öznelci bir fail analizinin ötesinde toplumsal hiyerarşinin nesnel güç ilişkileri ile bağıntılı nasıl analiz edilebileceğine ilişkin güçlü örnekler sergilemektedir. Biraz daha ileri gidersek, Bourdieu'nün araştırma programının başarısı onun toplum bilimlerin temel sorunlarına ontolojik düzeyde yaptığı katkıdan çok esnek ve verimli bir araştırma programı için bizlere sunduğu kavramsal alet çantasına rahatlıkla bağlanabilir.

Ne var ki, Bourdieu'nün çalışmalarında pratik eylem sosyolojisi üstüne vurgu güçlü olsa da farklı eserlerinde ortaya koyduğu somut sosyolojik analizlere bakıldığında kültür, failin davranışları ve bunun içinde yer aldığı daha geniş sosyal hudutlar evreni arasında bağlar statik bir analizin parçası haline gelme tehlikesini barındırmaktadır. Bunun, Bourdieu'nün sınıf analizi üzerine olan çalışmalarında[2] kullandığı verilerin ait olduğu 1970'li yıllar Fransız toplumunun "durağan ve bürokratik temelli" toplumsal dokusu ve bu dokunun beslediği toplumsal hareketlilik ile ilişkisi yakındır.

Bourdieu'nün toplumsal hiyerarşinin şekillenmesi ve farklı sermaye çeşitlerinin sistematik beğeni hudutlarını nasıl çizdiğini gösterdiği çalışmaları devrimci nitelik gösterse de kanımca sermaye dağılımı ve kültürel öğelerin sahipliği arasında kurulan bağlar kültürün göreli olarak sabit bir envantere dönüşmesi riskini taşımakta. Buna göre, kültürel öğeler sermayeye dönüşür-

2 Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* Routledge, Londra, 1996.

ken toplumsal grupların güç tutkularına ve çıkarlarına paralel bir biçimde satın alınarak değer kazanmakta ya da gözden düşmekteler. Bourdieu, niteliksel betimlemelerin ve etnografik gözlemin yanında mütekabiliyet analizi gibi istatistiki haritalama yöntemi aracılığıyla bu tip bir envanterin sosyal uzamda toplumsal hudutları belirleyerek nasıl dağıldığını detaylı bir biçimde göstermektedir.[3] *Distinction* adlı eserinden gayet iyi bildiğimiz toplumsal pozisyonla kültürel sermayenin dağılımı arasındaki ilişkinin haritalaması ne kadar güçlü olsa da bir risk barındırmakta: risk ise kültürel sermayenin toplumsal bağlarına statik bir bakış ve kültürü genel olarak sınıfsal çıkarların son sözü söylediği bir belirlenmiş hedefler sistematiğinin son durağı haline getirmek. Daha önce de belirttiğim gibi bu anlayışın muhtemel riskleri 1970'li yıllar (ki *Distinction*'ın verileri de büyük oranda bu döneme aittir) Fransız sosyal hiyerarşisini nispeten durağan ve devletçi (devletçi kapitalizm ve bürokratik kariyeri belirleyen eğitim sistemi) pedagojik-bürokratik sermaye birikimiyle beslenen yapısında yeterince ortaya çıkmayabilir. Faillerin tortulaşmış sosyal hiyerarşiye sahip, toplumsal hareketliliği düşük, kariyer yolu ve olanakları katı olan bir toplumda kültürel beğeni örüntüleri de büyük oranda ikili dışlama kalıplarına oturduğu için tasarlanan sosyolojik elbisenin defoları görülmeyecektir.[4]

Bu yazıda tartışmaya açtığım kültürel sermaye ve toplumsal hiyerarşi ilişkisi bağlamındaki kavramsal uyumsuzluk ise özellikle toplumsal nesnel koşulların ve buna bağlı olarak toplumsal hiyerarşinin daha kaygan bir düzleme oturduğu anda bir araştırma tasarımı problem olarak karşımıza çıkmakta. Türkiye'de finans sektörü çalışanlarına[5] yönelik yaptığım çalışma kapsamında edindiğim saha deneyimimin de gösterdiği gibi zorlayıcı nesnel

3 *Age*. s. 341-343.

4 Devletin yatırım destekleyici ve düzenleyici rolünün yüksek olduğu Fransız iktisadi sisteminde bürokratik kariyer olanakları ile seçkinci eğitim sisteminin birbirini destekleyici yapısının eğitsel sermaye aracılığıyla toplumsal hareketliliği nasıl etkilediği üzerine bkz. Pierre Bourdieu, *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge Polity Press, New York, 1996.

5 Esnek istihdam ve örgütsüz kapitalist paradigma altında çalışan toplumlarda orta ve düşük seviyeli yöneticiliğin yeni orta sınıfı yaşantısının simgelediği gelir seviyesine giriş için istikrarlı bir kapı haline gelme durumu ortadan kalkmakta. Yüksek eğitimli, yeni iş ilişkilerinin dinamik güncelleme yapısına uyum sağlayabilenlerle geleneksel eğitim ve teknik beceriye sahip çalışanlar arasındaki sınıfsal açıklık artmakta ve toplumsal hudutlar tekrar çizilmekte. Bu yeni hudut oluşumunun göreli olarak kolay gözlenebileceği yer yeni kapitalist yönetici sınıfın da işgal ettiği toplumsal hiyerarşinin geçirgen ya da geçişçi bölümleri olmakta. E.O. Wright ve John Goldthorpe'un farklı teorik pozisyonlara sahip olsalar da kapitalist yönetici sınıf olarak adlandırdıkları kavramın yanında Profesyonel Yönetici Sınıf adlandırması bazı yazarlara göre bu olguyu açıklamak için daha anlamlı olmakta. B. Le Roux, H. Rouanen, M. Savage, A. Warde, "Class and Cultural Division in the UK", *Sociology*, 42(6), s. 1049-1071, 2008.

nedenler etkisinde kayganlaşmış toplumsal örgütlenme modelinde (değişken çalışma şartları, neo-liberal baskılama ve güven kaybı, mekânsal-zamansal sıkışmanın hızlandırdığı kariyer olanakları) fail ile kültür arasında kurulan ilişki geleneksel kültürel sermaye algısını zorlamakta. Sorunun merkezinde Türkiye'de ve diğer ülkelerde son yıllarda yapılan kültürel sosyolojik çalışmalarda esnek istihdam prensipleri etrafında şekillenmiş bir toplumsal hiyerarşide kültürel sermaye ve faillerin toplumsal konumlanışı arasındaki ilişkinin resmedilmesinde ortaya çıkan zorlukların temelinde esnek istihdam toplumlarının talep ettiği ve şekillendirdiği emek tipinin ve kariyer karakteristiklerinin faillerin davranış yatkınlıkları ve tercihleri üzerinde ciddi değişiklikler yaratması sonucu kültürel sermaye denen kavramın içinin verilerle nasıl doldurulacağı sorunu yatmaktadır. Esnek istihdamın toplumsal örgütlenmede talep ettiği emek niteliğini güncelleme baskısı; iş güvencesizliği ve buna bağlı kırılgan kariyer yolları; iş yaşamının kolektif kültürünü değiştiren şirket kültürü anlayışı konumuz olan beyaz yakalıların toplumsal konumlanışını temelden değiştirmektedir.[6]

Esnek İstihdamın Zorlayıcı Yapıları

Geçtiğimiz 10 yıl içinde modern neo-liberal toplumlarda artan oranda gördüğümüz benzer toplumsal ilişkilerin kültürel sosyolojik analiz açısından ne gibi sorunlar doğurduğu; Bourdieu sosyolojisinin hangi açılardan risk barındırdığı ve nasıl güncellenmesi gerektiğine ilişkin tartışmalar yapılmaktadır. Özellikle kültür sosyolojisi ve sınıfsal konumlanma üzerine yapılan çalışmalarda ortaya çıkan eleştirilerden bir tanesi Bourdieu'nün 1980'li yıllarda Fransa özelinde ortaya koyduğu kavramsal çerçevenin modern toplumların toplumsal ilişki ve hiyerarşilerini verimli bir biçimde analiz edebilecek şekilde uyarlanması gerekliliğidir.[7]

Kültürel sermayenin şekillenişi ve toplumsal hudutları vurgulamasına dair saha analizine ilişkin sorunları tartışmadan önce salt kültürel simgeler evreninde kalmamak için faillerin yaşamlarını ve kariyerlerini biçimlendi-

6 Örgütsüz kapitalizmin toplumsal alanlar üzerinde yarattığı etkiyi özetleyen güçlü bir çalışma için bkz. Scott Lash, *Sociology of Postmodernism*, Routledge Press, Londra, 1989. Bunun yanında esnek istihdam tasarımı üzerine inşa edilmiş toplumda çalışan davranışı ve etkileşimin radikal dönüşümünü sosyal tipler üzerinden anlatan bir çalışma olarak bkz. Richard Sennett, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

7 Bourdieu sonrası Anglosakson kültür sosyolojisi literatürünün bahsettiğim yöntemsel sorunları detaylı bir biçimde ele aldığı bir eser olarak bkz. Philip Smith (ed.), *The New American Cultural Sociology*, Cambridge University Press, 1998.

ren alana özgü nesnel koşullar üzerine bir özet yapmamız gerekmekte. Bu tip bir nesnel konfigürasyon vurgusunu yapmamızın temel iki nedeni bulunmaktadır. Birincisi alanda eyleyen faillerin toplumsal pratiklerine ve bu pratikleri kodladıkları sembolik evrene aşırı öznelci bir sosyolojik perspektif konumuna düşmeden bakmak için faillerin eyledikleri alanların spesifik kaynak dağılımı ve bu kaynak dağılımını biçimlendiren dinamiklerin üzerine eğilmek alanın doğası üzerine bir ön kavrayış sahibi olmamıza yol açacaktır. İkinci neden olarak kültürel sermaye birikim süreçlerini nesnel bir analiz çerçevesinde toplumsal hiyerarşiyi inşa eden hudutlarla ilişkilendirmeyi amaçlayan bir çalışma toplumsal failin kültürel tercihlerini resmederken kültürel evrenin simgesel yapılarıyla failin toplumsal pratiği ile bağlantı kurmalıdır. Toplumsal pratik içinde davranış ve yatkınlıklar gösteren failin hangi zorlayıcı şartlar (ekonomi, eğitim, kariyer) altında bu yatkınlık ve davranışları sergilediğini anlayabilmek, kültürel sermayenin statik bir envanter yerine bir tür dinamik repertuar olarak anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Profesyonel yönetici sınıfın kültürel sermayesini şekillendiren alana ilişkin nesnel zorlayıcı öğeler doğrudan örgütsüz kapitalizmin ve esnek istihdamın prensipleri üzerine kurulu bir çalışma hayatında şekillendiği için bu hayatın temel prensiplerini kısaca özetlemekte fayda bulunmaktadır. Kabaca bir özet yapmak gerekirse özellikle 1970'li yıllarda kapitalist sermaye birikim süreçlerindeki durgunluğa ve muhtemel birikim krizine alternatif olarak şekillenen esnek üretim modelinin kendine has bir üretim örgütlemesi bulunmaktadır. Bu örgütlenme hem üretim merkezlerinin hem de emek ile üretim süreci ilişkisinin doğasında önemli değişiklikler yaratmıştır. Konumuz doğrudan doğruya bu olmasa da yine de esnek üretim ve buna bağlı istihdam yapısının kendine has özelliklerini özetlemek gerekmektedir:

i. Zaman Kısıtı: Esnek istihdam koşullarında belirsiz ve uzun mesailerde çalışan beyaz yakalıların en önemli sorunlarının başında zaman kısıtı gelmekte. Bu kısıtlama ile beraber boş zaman aktivitelerinin çoğu gerçekte oldukça az zaman geçirilen ev merkezli aktivitelere dönüşmekte. Bunun sonuçlarından biri ev merkezli kültürel aktivite mesleki ve mesleki olmayan sosyalleşmenin bir parçası haline gelmekte. Bununla beraber kariyerin yüksek basamaklarında olan bireylerde sosyal ağ kurma ve devam ettirme baskısı ev merkezli kültürel tüketimi azaltarak ev dışı kültürel tüketimin rolünü arttırmakta.

ii. Kariyer güvencesizliği ve zaman & mekân baskısı: Esnek istihdam ekonomisi şartları içinde kariyer kurmaya çalışan beyaz yakalı profesyoneller iş yaşamında belirli bir iş ve yüksek gelir güvencesine sahip olabilmek için yoğun baskı altında yaşamaktalar. Mülakatlara katılan ve ankete yanıt veren katılımcıların bir şirkette benzer bir konumda geçirdikleri ortalama süre 5,5 yıl olarak ortaya çıkmakta. Bunun sonuçlarından biri faillerin kendilerini kariyer planlaması olarak kurguladıkları emek biçiminde sürekli güncelleme yapmak zorunda hissetmeleri. Bu tip bir güncelleme için yeni lisanslama programları, MBA olanakları, hizmet içi eğitim konusunda yüksek bilgi akışına ihtiyaç duymaktalar. Bunun yanında, bence daha önemli olan ikinci boyut ise toplumsal ağlar yoluyla gelecekteki kaybedilecek bir iş olanağı yanında sürekli yeni alternatiflerin hazır bekletilmesi hedefi.

iii. Kredi ekonomisinin kariyer üzerindeki baskısı: Katılımcılar aylık gelirlerine oranla yüksek bir yaşam standardına sahipler. Yüksek prestijli ve sınıfsal olarak homojen sitelerde oturmak; çocukların eğitimine yüksek para harcamak ve genel olarak belirli bir yaşam standardını devam ettirebilmek için alınan krediler sonucunda aylık kazanç yıllara yayılan bir borç ödemesiyle bağlantılı durumda. Bunun bir sonucu olarak geçici dahi olsa işini kaybetmenin maliyeti çok geniş bir alana yayılmakta. Bu yüksek maliyet beraberinde kırılgan bir istihdam ekonomisinin üzerine oturduğu için şu anki işin yanında gelecekte olacak muhtemel işler için sosyal ağ tesisi profesyonel yönetici sınıf üyeleri açısından önemli bir gereklilik olarak ortaya çıkmakta.

Bir boyutuyla bakıldığında çok daha oynak bir toplumsal düzlemde hareket etmek zorunda kalan failin aldığı kararların sonuçlarına ve hedeflerine bakmak yerine failin toplumsal eyleminin izlerini takip edecek etnografik bir analiz düzlemine olan ihtiyaç dile dökülmektedir. Özellikle Ann Swidler gibi sosyologların desteklediği kültürel sermaye ile dramaturjik sosyolojik yöntem arasında daha güçlü bağlar tesis etmeyi öneren bir eylem içinde kültür analizi talebi yaratmaktadır.[8] Bu yeni yaklaşımın savunduğuna göre kültürü kendi içinde sonuç ve hedefler olarak gören yapısalcı bir anlayış yerine kültür ürünleri ile toplumsal eylemin hangi noktalarda kesiştiğini göste-

8 Ann Swidler, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review,* C. 51, 1986, s. 273-286.

ren ve doğrudan fail tercihlerine (en azından araştırma tasarımı dahilinde) odaklanan bir bakış açısı günümüz kaygan ve istikrarsız toplumsal ilişkiler içinde şekillenen kültürel kod ve sembolleri açıklayıp resmetmede daha etkili olacaktır. Dramaturjik sosyoloji ile Bourdieucü sınıf analizi arasında kurulabilecek yöntemsel bağ kendi başına pek çok sorun içermekle birlikte[9] hâkim kültürel sosyolojideki kör noktalara çözüm bulma arayışının bir parçası olarak görülebilir.

Yeni Ekonomi, Orta Sınıf Fragmantasyonu ve Kültürel Sermaye

Kıta Avrupası'nda Bourdieu sonrası programın söz konusu kör noktalara verdiği önemli tepkilerin Fransa ayağında ise Luc Boltanski ve Laurent Thevenot gibi yazarlar, kültürel sermaye haritalaması kapsamında seçkinci referansları dışlayarak, popüler ve sık paylaşılan kültürel değerler vasıtasıyla bireylerin toplumsal ağların bağlantılı olduğu güç yapılarıyla ilişki kurarken açıkça dışlama kullanmadan nasıl bir sembolik şiddet dilinin parçası olduğunu belirtmekteler. Buna göre, modern Fransız toplumunda bireyler toplumsal konumlanma aşamasında hantal ve çok talepkâr olarak gördükleri yüksek ve alçak kültür gibi referanslara sahip geleneksel yatkınlıklar eksenine mesafeli yaklaşmaktalar. Bu yazarlar, toplumsal prestij ekseninde şekillenen ve çoğunlukla toplumsal dışlama sembolleri üreten kültürel harita anlayışına alternatif olarak farklı ekonomiler (kariyer, sosyal politika, eğitim) arasındaki ilişkiyi göstermeyi hedefleyen çalışmalar ortaya koydular. Buna göre yeni ekonominin şekillendirdiği toplumsal topografya üzerindeki güç ve konum savaşı geleneksel olarak algılanan kültürel uzmanlık yerine farklı ekonomiler arasında bağlar kuran daha esnek ve geçici yatırıma açık bir fail tipini ortaya çıkarmakta. Buna göre kültürel ve eğitsel sermaye uzun süreli ve nispeten durağan bir kültürel öğrenim & uzmanlaşma süreci yerine eğitim, kültür ve kariyer olanakları arasında anlık ve bağlama göre kurulan ittifaklara yerleşmekte ve bu ittifaklar aracılığıyla toplumsal konum almaktadır.[10] Boltanski ve Thevenot'nun analizinin temel kabullerine benzer bir biçimde toplumsal faili çok yüzeyli ilişkiler içinde kurgulayan Bernard La-

9 Muhtemel sorunlardan en önemlisi sosyal ilişkileri dramaturjik etkileşim sosyolojisinin içinde parçalara bölüp eylemin toplumsal anlamını çok iyi anlatan ancak Bourdieu'nün programının ana yapıtaşı olan tahakküm mekanizmaları üzerine hiçbir şey söylemeyen bir şeye dönüştüren bir araştırma tasarımı olarak görülebilmektedir.

10 Luc Boltanski, Laurent Thevenot, *On Justification: Economies of Worth*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

hire bir yatkınlıklar sistematiği olan habitusun sınıfsal aidiyet ile şekillenen yekpare yapısına alternatif getirerek aslında aktörlerin kültürel beğeni evrenlerinin değişken ve parçalı doğasını göstermeye çalışmaktadır. Lahire'in perspektifinden bakıldığında yekpare bir sınıfsal pozisyonun şekillendirdiği tekil bir habitus yerine akışkan ilişkilerin farklı bağlamlarda yeniden kurduğu ittifak (sembolik ya da nesnel) ilişkilerinin belirlediği daha esnek bir beğeni ve tercihler evreninin ortaya çıkarılmasına ihtiyaç duyulmakta.[11]

Bunun yanında Fransız sosyal bilim çevrelerinde Bourdieu'nün önemli rakipleri arasında gösterilen Bruno Latour'un aktör-ağ kuramı da Bourdieucü tasalarla okunduğunda estetik ve moral kodların toplumsal ağların üzerine nasıl yerleştiği ve kazanca tahvil edilerek toplumsal hudutları nasıl şekillendirdiğini açıklamaya çalışan bakış açıları önermektedir. Kültürel sermaye ve habitus kavramları yerine alan kavramına odaklanan Latour, kültürel uzmanlık alanının homojen ve tekelci yapısını savunan güçlerle (eğitim kurumları, sanatsal kurumlar vs) dışsal zorlayıcı alan (özellikle piyasacı güçler) arasındaki etkileşim üzerinden araştırma tasarımları geliştirmektedir. Son olarak, Manş'ın diğer tarafında neo-liberal piyasacı güçlerin eğitsel, kültürel ve sosyal sermaye birikimi üzerinde yarattığı etkilere referansla sınıf haritalarını güncellemeye yönelik araştırma programı önceliklerine sahip teorik tartışmalar sınıf analizi literatüründe de karşımıza çıkmaktadır. Britanya toplumunun sınıfsal haritalaması gibi devasa bir çalışmanın öncülerinden olan Tony Bennett, Mike Savage'ın yürüttüğü araştırma programının sahadaki veriyi işlerken karşılaştığı en temel sorunlardan biri, haritalamayı keskin dışlama çizgileriyle belirginleştirecek geleneksel kültürel beğeni kalıplarının artık modern toplumda bir şey ifade etmemesidir. Bunun yerine kültürel beğeni ve sermaye yatırımı çok daha dağınık kültürel öğeler anlamında heterojen davranan aktörlerin pratikleri tarafından belirlenmektedir. Bu genel kaygan toplumsal düzlem üzerine çalışırken sahaya hangi sorularla gidileceğinden, verinin analizinde kullanılacak kavramsal çerçevenin verimliliğine kadar bir dizi sorun, araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur.[12]

11 Bernard Lahire, *The Plural Actor*, Polity Press, Cambridge, 2011. Bunun yanında Bourdieucü araştırma programına daha yakın bir pozisyondan üretim yapan Andrew Sayer benzer bir biçimde sosyal bilimlerin modern insanın kültürel ve moral bağlamda dünyalarını nasıl inşa ettiklerini anlamak için esnek, öznelci – sembolik bir yargıya kaymayan, ancak öte yandan çoklu yatkınlık yapılarını anlamaya yönelen bir eleştirel sosyal bilime çağrı yapmaktadır. Andrew Sayer, *Why Things Matter to People: Social Sciences, Values and Ethical Life*, Cambridge University Press, 2011.

12 Tony Bennett, Mike Savage vd., *Culture, Class, Distinction*, Routledge Press, Londra, 2009.

Kendi araştırmamdaki deneyimle bağlantı kurmak gerekirse benzer operasyonel sorunların Türk toplumsal yapısında da karşımıza çıktığını söyleyebilirim. Esnek istihdam prensiplerinin şekillendirdiği zorlayıcı şartlar altına kendilerine yaşam ve kariyer kuran beyaz yakalıların kültür sosyolojisi analizinin parçası yapılmasında benzer problemler karşımıza çıkmakta. Araştırmanın erken safhalarında elde ettiğim kültürel haritalama ile aktörlerin ahlaki ve profesyonel benlikleri arasında bağlantılar kurmakta zorlandım. Bunun temel nedenlerinden biri, kültürel öğeler üzerinden niceliksel bir karşılaştırma yapılmaya çalışıldığında tüketilen ya da beğeni ölçeği içine yerleşen kültürel öğelerin sıralanması toplumsal hudutların resmedilmesi açısından verimsiz bir yöntem oluşturmakta. Bunun temel nedeni kanımca toplumsal hareketliliğin akışkan bir nitelik gösterdiği güvencesiz ve geçici çalışma ilişkileri içinde yer alan bireylerin kültürel sermaye birikimine kendilerine has patikalardan geçerek ulaşmakta olmalarıdır. Kültürel sermaye birikimi ve toplumsal hudutlar arasında Bourdieucü klasik eserlerde kurulan bağlantılar açıklayıcılığını yitirmekte. Sahadan çıkan verinin orta sınıf kültürel sermaye oluşumu bağlamında oluşturduğu temaları özetlersek:

i. Dar çerçevede tanımlanmış kültürel elitizm yerini çeşitlilik sahibi ve zaman zaman popüler öğeleri de kapsayan bir kültürel sermaye anlayışına bırakmakta. Kariyer, kültür, eğitim, sosyal ağ gibi birbirinden farklı alanlar arasında esnek bir ilişki kurma baskısı altında yaşayan beyaz yakalılar dar anlamda ve derinlemesine uzmanlık gerektiren yordamlarla belirlenmiş kültürel yatırım yerine daha dağınık ve esnek bir beğeni sistematiği geliştirmekteler. Araştırmada görüşülen katılımcıların % 80'lik bir kısmının yerleşmiş burjuva köklere sahip olmaması kültürel uzmanlığa dayalı sermaye yatırımı yerine daha yüzeysel ve dağınık bir beğeni dünyasının çıkmasına katkıda bulunmaktadır.
ii. Günümüz toplumsal hudutlarının şekillenmesinde geleneksel yüksek – alçak kültür; avangard estetik – popüler beğeni, klasik sanatlar – halk sanatı gibi ikiliklerinin önemi azalmakta. Bourdieu'nün çalışmalarında önemli bir tema olan bu tip ikilikleri tartışmaya açmadan bugünün saha araştırmasına uygulamak mümkün görünmemekte. Bu değişimin önemli bir sonucu kültürel yatırım mantığı ve sermaye birikiminin kolayca resmedilebilecek dışlama mantığına dayanmıyor

oluşu. Katılımcıların önemli bir kısmı kültürel sermayenin toplumsal dışlamaya atıfta bulunan sembollerine karşı uyanıklar. Kültürel sermayenin çizdiği toplumsal hudutlardaki bu müphemleşme bize günümüz toplumunun sınıfsal yapılarının daha geçirgen ve demokratik olduğunu göstermeli mi? Kanımca hayır. Diğer toplumsal sınıflara karşı açık dışlama sembollerine antipati ile yaklaşan katılımcılar yine de kültürel çeşitliliği kariyerizme bağlayan hatlarda yetkinlik sosyal üstünlük sembollerine dönüşebilmekte. Birbirinden oldukça farklı beğeni bağlamlarında *oyuncu* olabilme becerisinin sonucu olarak ortaya çıkan bu olguya referansla Peterson tarafından önerilen bir kavram olan *kültürel hepçillik*[13] beraberinde "züppece" olmayan ancak sinik bir kültürel yetkinlik vurgusu ortaya çıkarmakta. Kültürel yetkinlik günümüz beyaz yakalısı tarafında analitik güç ya da belli bir alanda çileci bir uzmanlaşma isteği yerine değişen şartlara ve bağlamlara uyum sağlama yeteneği üzerinden tanımlanmakta.

iii. Kültürel sermayenin şekillenmesinde kültürün estetik içeriğini vurgulayan envanterden çok farklı alanları birbirine bağlayan (kültür, kariyer, eğitim) eylem repertuarı belirleyici olmakta. Yukarıda bahsettiğim kültürel sermayenin estetik değeri yerine adaptasyon mantığına uygun bir şekilde ortaya çıkan bu yeni yatkınlıklar sistematiği kaygan bir toplumsal düzlemde eyleyen aktörlerin her geçen gün farklı "ekonomiler" (eğitim, kariyer, sosyal ağ) arasında kurmak zorunda kaldığı çok daha esneklik gerektiren bağlar tarafından belirlenmekte. Bu yeni karakteristiğin bir sonucu olarak geleneksel kültürel sermaye kavramının olumladığı değerler yerini yenilerine bırakmakta. Toplumsal eylem açısından bakıldığında aktörün günlük yaşam – şu anki iş yaşamı ve gelecekte ulaşması gereken kariyer olanakları için hedeflediği sosyal ağları daha verimli bir şekilde birleştiren kültürel yatırım mantığı ön plana çıkmakta. Kültürel sermaye Bourdieu'nün klasik çalışmalarındaki çileci ve dünyevi işlerden elini eteğini çekmiş bir estetik varsayımı yerine pratik uyum sağlama mantığı etrafında şekillenmekte.[14]

13 R.A. Peterson, R.M. Kern, "Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore", *American Sociological Review* 61(5), s. 900-909.

14 Küçük bir örnek vermek gerekirse katılımcılar ev dekorasyonunda estetik dışavurum ve pragmatik gereklilikler arasında bir yatırım mantığını takip etmekteler. Buna göre daha kısa zamanda ve etkili bir şekilde toplumsal prestije tahvil edilebilecek dekorasyon öğeleri

iv. Bu kaygan ve karmaşık toplumsal pratik içinde kültürel uzmanlıktan çok kültürel çeşitliliği yönetme, başa çıkma ön plana çıkıyor. Kanımca bu yetenek bireyin modern istihdam toplumunda yaşamanın yüzeye çıkardığı bir tür konum bilgisi ya da öz-farkındalık tarafından beslenmekte. Kültürel öğelerin biriktirilmesi ve bunu besleyen yatkınlıklar karşımıza kırılgan bir toplumsal yapının kurallarına uygun olarak davranmayı içselleştirmiş bir çalışan tipi çıkarmakta. Bu çalışan tipi diğer bireylerle ve sınıfdaşlarıyla kültürel uzmanlıktan çok ortak paylaşılan estetik deneyimin kariyer ve sosyal ağa kolay tahvil edilebilirliği üzerinden bağlantı kurmakta. Richard Sennett'in de vurguladığı gibi toplumsal ilişkiyi yöneten bağlılık ve güven büyük ölçüde yeni bir ekonomik pragmatizmin karşılığı olan ilişkilere dönüşmekte.[15] Bu, yukarıda bahsettiğim diğer temalarla beraber geleneksel ikilik ve dışlama mantığı etrafında şekillenen kültürel sermaye sınırlarından çok daha oynak bir veri malzemesi karşımıza çıkarmakta.

v. Bunların yanında dışlayıcı mantıkları daha görünür, yerleşmiş ve kurumsallaşmış kültürel öğeler değer taşımaktadır ancak kültürel sermaye pratiğinin merkezi parçaları değildirler. Ancak yukarıda anlatmaya çalıştığım gibi kültürel sermayenin çeşitlenmesi beraberinde daha incelikli ve derinde işleyen bir hiyerarşiyi besleyerek yeni toplumsal sınırlar belirlemekte. Kültürü bir sonlu hedefler envanteri şeklinde anlayıp araştırma programını bu şekilde inşa eden araştırmacıları bekleyen tehlike burada yatmakta. Klasik anlamda yöneltilecek niceliksel sorulara[16] bel bağlayan bir yaklaşım kültürel yatırım mantığıyla toplumsal dışlama mekanizmaları arasındaki ilişkiyi anlamak ve resmetmekte zorluk yaşayacaktır. Niceliksel sorularla kültürel envantere odaklandıkça esnek istihdam toplumunun kültü-

ev içinde kısıtlı zaman geçiren; aynı odada hem yaşayıp hem de misafir ağırlayan modern beyaz yakalı dekorasyonda klasik yaklaşımın – kendi deyimleriyle – hantallığı yerine yaşamı engellemeyecek bir pratiklik ve estetik tercih etmekteler. Çok ince bir estetik çizgide ilerleyen bu yatkınlık kendini hem alt orta sınıf ev tasarımından hem de "züppece" olarak adlandırdıkları yüksek burjuvazinin estetik dışlama tavrından ayırmakta.

15 Richard Sennett, *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.

16 *"Hangi kitabı bitirdin? Hangi içkiyi seviyorsun? Hangi filmleri seyrettin?"* gibi geleneksel niceliksel kodlara ulaşabilecek soru kümelerinin yararı olsa da yazımda bahsetmeye çalıştığım toplumsal aktörlerin kültürel sermaye yatırım mantıkları ile toplumsal dışlamanın daha kurnazca ve sinik mekanizmalarını görünür kılmakta yetersiz kalmaktadırlar.

> rel hepçilliği araştırmacıya toplumsal hudutların müphemleştiği, hiyerarşi içi geçişlerin dinamizm kazandığı daha demokratik bir orta sınıfın yükselişinin olumlu bir değişim olduğu gibi sonuçlara vardırabilmektedir.[17] Ancak kırılgan bir toplumsal örgütlenme içinde geleceğini kurmaya çalışan aktörün toplumsal davranışlarını takip ederek kurulacak bir analiz kanımca dağınık kültürel haritalamanın beraberinde eskisinden çok daha parçalı hale gelmiş bir toplum yapısı ortaya çıkardığı görülebilir. Hegemonik dil ve kurumların yaydığı neo-liberal ideolojiyi incelemek yerine bahse konu aktörlerin izlediği hayatlar ve çeşitli alanlarda aldıkları konumlar dolayımında biçimlendirdikleri neo-liberal "ethos"un resmini çıkarmak daha anlamlı bir hedef gibi görünmekte.

Bu noktada, karşımıza çıkan temel dışlama temalarından biri günümüz toplumsal hiyerarşisi içinde konumlanan üst-orta sınıfların apaçık ikilikler üzerine kurulu toplumsal dışlama sembolleri üretmemeleri olarak vurgulanabilir. İkilikler üzerine kurulu olmayan kültürel dışlama yapılarına sahip toplumlarda tanık olunan her bir nispeten dar kültürel sermaye bağlamında uzmanlaşma (opera, antika, müzecilik, klasik sanatlar vs) yerine çok çeşitli kültürel öğelerin toplumsal ağlarla birlikte (kariyer, eğitim ve sosyal ağlar) yerine ve zamanına göre esnek kullanımı ön plana çıkmakta. Hatta neo-liberal ideolojinin bireysel düzlemde üretildiği ethos ikili dışlama örüntülerinden çok farklı sosyal ağlar arasında yolunu bulmaya çalışan bireyin uyum sağlama zekâsını gösteren sembollerin bir ürünü olmakta. Klasik anlamda kültürel "envantere" (kâğıt üstünde kültür) odaklanan bir operasyonel yaklaşım yerine kaygan ve değişken toplumsal uzamda eyleyen failin veya faillerin kolektif davranışları ile oluşturdukları kültürel patikalar üzerine kurulu daha esnek bir kavrayışa ihtiyacımız var.

17 Orta sınıf bağlamında toplumsal hudutların müphemleşmekte olduğunu bir demokratikleşme olasılığı olarak selamlayan yazarların başında De Certeau gelmektedir. Bkz. Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life,* University of California Press, Berkeley, 1988. De Certeau'ya karşılık yeni toplumsal hareketlilik ve ekonominin yüzeysel olarak daha az belirgin hiyerarşisinin aslında kapitalist yönetici sınıf özelinde yeni bir statükocu sınıf yarattığı savı için bkz. John Goldthorpe, *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*, Clarendon Press, Oxford, 1987.

Kültürel Envanterden Kültürel Repertuara

Michelle Lamont'un deyimiyle kültürü failin toplumsal hudutları oluştururken takip ettiği bir davranış repertuarı olarak görmek özellikle modern toplumların kırılgan ve akışkan toplumsal yapılarını haritalamak için daha verimli bir araştırma tasarımı olarak karşımıza çıkmakta.[18] Söz konusu tasarıma benzer bir biçimde modern esnek istihdam toplumunu araştırma nesnesi haline getirmiş bir kültür sosyolojisi çalışmasının, analitik çerçevesini, kendine üç temel alanın ilişkiselliğini rehber alarak oluşturmasını önermekteyim. Öncelikle gruplar tarafından prestij ekonomisine tahvil edilen kültür hiyerarşisi; bireyin çevresi ve daha uzak ağlarla bağlantı kurarken benlik kavrayışına temelde etki eden ahlaki tutarlılık çerçevesi ve bütün bunların üzerinde ödüllendirici ve zorlayıcı şartlar sunan sosyo-ekonomik çerçeve. Bu üçlü yapı içinde failin grup aidiyeti, bu grup aiditiyetinin sahip olduğu toplumsal hudutların desteklediği toplumsal hiyerarşi algısı kanımca daha iyi bağlantılarla resmedilebilmekte. Araştırmaya adeta kerteriz noktaları olarak rehberlik eden bu üç temel alanın ilişkiselliğini anlamaya çalışırken kültürel sermayeyi bir nihai yatırım kararından çok ayakta kalmaya çalışan aktörün *doksasının* yönettiği toplumsal davranışlarının uğrak noktaları olarak görmeye ihtiyaç bulunmakta. Bununla birlikte araştırma tekniği olarak da kültürel envanterin kodlanmasından çok, kültürel beğeninin sonuçlarına aktörü yönelten davranışın mantığı ve bağlamının sürekli göz önünde bulundurulması gerekmekte. Bu yüzden toplumsal eylemlerle beğeniler ekonomisi arasındaki bağlantının bizatihi aktörün toplumsal dünya içinde bedensel konumlanışı ile güç ilişkileri ve kaynak dağılımı arasındaki bağıntıyı hedef olarak seçen bir araştırma tasarımına ihtiyaç duyulmakta.

Bu yazıda önerilen araştırma tasarımının büyük ölçüde Durkheim & Mauss geleneğine yaslandığının farkındayım. Kültür sosyolojisinde Durkheim –haklı olarak– iki ucu keskin bir bıçak olarak algılanmakta. Durkheimcı "paylaşılan kültürel kodlar" ve içerme dışlama pratiklerinin içerdiği tehlikeler konusunda bu modeli pozitivist bir düzen sosyolojisine çeviren Parsons ve Mertoncı model bize yeterince uyarı vermekte. Bu yüzden özellikle Durkheim'ın geç dönem etnografik çalışmalarındaki temel kavramsal çerçeveden ilham alarak paylaşılan "bütünleşik kültürel değerlere" yöne-

18 Michele Lamont, *Money, Morals and Manners: The Culture of the French and American Upper-middle Class,* University of Chicago Press, Chicago, 1992.

lik modelci bir anlayış yerine politik, kültürel, ekonomik repertuarlar ve toplumsal etkileşim ve bedensel sembolizm ilişkisini tesis etmeye yönelik yeni bir formülasyona ihtiyaç duyulmakta. Kültür sosyolojisinin araştırma programında sıklıkla karşımıza çıkan toplumsal eylem repertuarı ile kültürel, siyasal ve ekonomik ağlar arasında kurulmaya çalışılan bağlantı, Bourdieu'nün kavramsal setinin daha esnek bir şekilde yeniden örgütlenmesi ihtiyacı doğurmakta. Ann Swidler ve bir noktaya kadar Loïc Wacquant aktör merkezli yaklaşımın Goffmancı dramaturjik bakış açısını devşirerek kurgulayan repertuar – aktör tasarımını takip ederek etnografik yönteme dayanmaktalar. Kendi içinde oldukça farklı teorik temeller ve politik ajandalara sahip olsalar da eylemle kültürel repertuarı ilişkisel kılmaya dönük bu bakış açılarının temel hedefi, toplumsal yapı ve pozisyonların sonlanmış hedefleri olarak kültürel temsiliyetler değil; failin toplumsal çevreyle girdiği çetrefil ilişkide kullandığı alet çantası olarak kültür anlayışına odaklanmakta. Yeni yaklaşımda kültürel kurumların yapısal düzenlilikleri ve bunların hâkimiyetinin yaygınlaşan beğeni kalıplarına etkilerinden çok bireyler ve gruplar arası etkileşimin bağlamında beğeni, bilgi, katılım referans ve pratiklerinin hangi rolleri oynadığının ortaya çıkarılması hedeflenmektedir.

Bu tip esnek bir toplumsal hudut analizi beraberinde bize sadece yüksek sosyal hareketlilik ve sosyal güvencesizlik üzerine kurulu, anomik özellikler de gösterebilen bir toplumun analizinde daha güçlü bir alet çantası sağlamakla kalmaz; aynı zamanda karşılaştırmalı kültürel çalışmalarda farklı ekonomik, kültürel, politik bağlamlar arasında teorisist tuzaklara düşmeden araştırma tasarımı bağlamında güvenilir geçişler yapmaya olanak verir. Bu noktada kültür ile toplumsal hiyerarşi arasında kurulacak yeni bir ilişkisellik anlayışı için Durkheimcı geleneğin temel yapıtaşlarının düşünsel olarak bize yararlı olacağını düşünüyorum. Bu yaklaşım şu iki temel boyutu sürekli analizin rehberi olarak almak zorunda kalmaktadır:

i. Toplumsal hudutları belirleyen içerme ve dışlama mekanizmalarını destekleyen grup aidiyeti ve bu aidiyeti sembolik alanda sürekli üreten pratik ve öncelikler.
ii. Grup içi ve gruplar arası zihinsel şemayı destekleyen sembolik ayrımlar ve bu sembolik ayrımı takip eden kültürel repertuar.

Sahadan elde edilen verinin analizinde önemli bakış açılarından biri sonuç bölümünde söylenecek şeyi başta söylemek olmamalıdır. Kısacası "sermaye sahiplerinin yatırım envanteri olarak kültür" anlayışı yerine sıradan insanın farklı bağlamlardaki tutku, tedirginlik ve beklentilerini toplumsal ilişkilere ve farklı ekonomilere nasıl tahvil edildiğini gösteren hudutlar ve ağların bizatihi davranış tercihleriyle nasıl kurulduğunu resmeden bir analiz düzlemine ihtiyacımız var.

İnce Zevkler - Olağan Beğeniler: Çağdaş Türkiye'de Kültürel Eşitsizliğin Yansımaları

ÖZGÜR ARUN

Giriş

> Bilinen bir hikâyedir, filanca yere klasik müzik konseri verilmek için gidilmiş. İki saatlik performansın ardından, halk dağılırken, bu olayı görüntüleyen muhabir orada bulunan yaşlı bir adama yaklaşmış ve biraz da alaycı bir biçimde sormuş "Amca nasıl buldun konseri?". Yaşlı adam kaldırmış başını ve şöyle demiş: "Oğlum, Bayburt Bayburt olalı böyle bir zulüm görmedi!"

İş bu hikâyedir ki anlatıldığı duyulmuştur ve hikâyenin onlarca başka çeşidi de mevcuttur. Sadece Bayburt değil, Erzurum, Diyarbakır, Adana, İzmir, Trabzon gibi birçok farklı coğrafyaya mal edilir. O kadar çok benimsenmiştir ki hikâye, farklı coğrafyalarda da olmasında bir sakınca yoktur aslında. Anlatılmak istenilen olayın nerede geçtiğinden ziyade, olayın geçtiği varsayılan yöredeki kültürün, kültürel tüketim pratiğinin ve sergilenen farklı kültürel ürüne karşı duyulan yabancılığın her daim benzerliğidir. Sergilenen kültürel ürün tüketene yabancıdır, o kadar ki tüketilmesi bazen *zulüm* ve *işkence* olarak tarif edilir. Hem anlatan hem dinleyen için olayın her seferinde farklı bir ilde cereyan etmesi şaşılacak bir şey değildir bu nedenle. Aksine, genellenebilirdir. Bir klasik müzik konserine, *yüksek kültüre* ait bir aktiviteye

katılmak zorunda bırakılmak ve geçirilen zaman boyunca olan biten durumu *acı verici* olarak tarif etmek, olayın geçtiği yerin, kültürün ve kültürel pratiklerin benzerliği kadar, olaya ilişkin alınan pozisyonun da benzerliğini ortaya koymaktadır. *Oraya* bir klasik müzik konseri götürme fikri bizatihi bir meydan okumadır. Gündelik olana ve gündelik olanın tüketim biçimine, yani kitle kültürünün ve onun kültürel tüketim örüntüsüne bir meydan okuma... Zira bu meydan okumanın altında yuvalanan iddia, kültürlenmenin en önemli koşulunun klasik müzik gibi yüksek kültüre ait, *ciddi*, *sanatsal* kültürel ürünleri beğenerek tüketmek olduğudur. Evrensel düzeydeki estetik yargı, yüksek kültüre ait ürünün beğenilmesini, beğenilerek tüketilmesini ve böylece sanat sevgisinin oluşmasını öngörür. Öte yandan kitleler için ise bu anlaşılamayan ve sıkıntıyla karşılanan bir durumdur; hem ürünün kendisi, onun üreticisi, hem sergilendiği yahut sunulduğu ortam yabancıdır. Uzaktadır. Kültürel olarak uzaktır.

Sahip olunandan, *öz* kültürden başka, *yabancı* bir kültüre ait olan ürünle karşılaştığında izleyici, dinleyici yahut tüketici şaşırıp, ürünün kendisine ve iletildiği kanala karşı yabancılık duyabilir. Onu beğenmeyebilir. Dolayısıyla, kültürel ürünün reddedilmesi, aslında sadece ürünü değil aynı zamanda ürünle alıcı arasındaki ortamın da reddine neden olur. Bu durum, yani hem kültürel ürüne hem de onun aktarıldığı ortama ilişkin farklı beğeni yargısı, sınıfsal pozisyonun da işaretleyicisi olarak önem kazanabilir. Kültürel ürünün tüketim pratiğine aşina olmak, sadece ürüne ait kodun çözümlenebilmesiyle değil, aynı zamanda kodun taşıyıcısı aracın tanınması ve onu kullanım terbiyesinin bilinmesini gerektirebilir.

Kültürel ürüne yakınlık duymak ve dahası ondan hoşlanmak için hem ürünün kendisiyle tekrar tekrar karşılaşmak hem bu karşılaşmalar sırasında ürüne ait anlamları olumlayıp kabul etmek gerekebilir. Bu durumda kültürel ürünün kodunu çözmek asıl meziyettir. Kültürel bir ürünü, örneğin bir şiiri, resmi ya da senfoniyi, beğenerek tüketmek, onu somut hale getiren kültürel kodun, uygun sermaye biçimiyle çözümlenmesini gerektirir ki bu meziyet aynı zamanda kültürel ürüne ilişkin malumata ve tüketim terbiyesine (habitus) sahip olunursa kendini gösterir. Kültürel ürüne ait kodun çözümlenmesine ilişkin böylesi bir malumat ve terbiye, ya aileden miras kalan doğal bir aşinalık sayesinde ya eğitimle elde edilebilir (Wacquant, 2007, s.65), ya da her ikisiyle birden. Bourdieu, bunun, yani estetik yargının, *sınıfsal terbiye ve eğitimden kaynaklanan büyük ölçüde toplumsal bir yeti olduğunu* (Wacquant,

2007, s. 65) iddia eder –ki böylece, ürünün, içinde barındırdığı kültürel kodun, kültürel sermaye aracılığıyla çözümlenip kabul edilmesi, beğenmenin de temelini oluşturur. Aksi, onun reddine dayanır ve tıpkı hikâyede olduğu gibi kültürel ürünün beğenilmeyerek geri çevrilmesine, hatta tiksintiyle karşılanmasına yol açabilir.

Farklı zevkler, beğeniler, farklı sınıfsal pozisyona sahip bireylerin varlığına işaret edebilir. Sanat, edebiyat, akademi, ekonomi, politika gibi alanlardaki farklı beğeniler, bireyleri mekânda ve zamanda ayırabilir. Gündelik yaşamda farklı durumlarda meseleye dair kendini ele veren ipuçları, acaba tesadüfen gerçekleşmiş bir tekil vakaya mı işaret etmektedir? Yoksa ampirik açıdan, Türkiye'de farklılaşarak dağılan kültürel birikimden ve bu dağılımı gözlemleyebilecek bir düzenlilikten söz edilebilir mi? Gerçekten farklı zevk sahipleri, farklı beğenilere sahip olanlar, farklı kültürel ürünleri farklı yollarla tükettikleri için çatışabilirler mi? Bu bağlamda, beğenileri söz konusu olunca, bireyler arasında ayrımdan, basitçe ekonomik bir farklılıktan değil ama kültürel eşitsizlikten söz edilebilir mi?

Bu çalışma, beğenilerin, Türkiye'de gündelik yaşamda bireyleri birbirlerinden ayıracak düzeyde işlevleri olup olmadığını, dolayısıyla beğenilerin kültürel bir eşitsizliğe neden olup olmadığını analiz etmeye çalışacaktır. O halde, şu soruyla devam etmek mümkündür: Türkiye'de, bir kültürel alanın iklimini ve orada cereyan eden kültürel tüketim pratiklerinin, yani farklı beğenilerin yol açtığı ayrımın doğasını anlamak için genel bir çerçeve oluşturmak mümkün olabilir mi?

Bu tartışmada, Türkiye'de beğenilerin, ayrımı pekiştiren pratikler olarak anlam kazandığı, farklı sınıfsal pozisyonların, sınıfların içindeki farklı katmanların, statülerin, beğenilerin farklılaşmasıyla görünür olabileceği iddiası değerlendirilecektir. Sermaye türlerinin, ama bilhassa kültürel sermayenin şaşmaz biçimde sınıfsal ayrımı organize eden gücü analiz edilecektir. Zira beğenilerin kodunu çözen kültürel sermayenin dağılımının Türkiye'de tesadüfi olmadığı ve eşitsiz dağılımının kuşaklar boyunca aktarıldığı tespiti (Arun, 2012), bu çalışmanın varsayımlarından birini oluşturmaktadır. Türkiye'deki kültürel eşitsizliğin gündelik hayatı hangi biçimlerde organize ettiği, *Türkiye'de bireyleri bir diğerinden ayıran ve böylece eşitsizlik yaratan bir kültürel tüketim pratiğinden, farklı zevk ve beğenilerden söz edilebilir mi?* sorusuna verilecek yanıtlarla anlaşılabilecektir.

1. Teorik Arkaplan

Bourdieu, araştırmasının bulgularını ilk defa 1979 yılında Fransa'da yayımladığında, sosyal tabakalaşma çalışmalarına mühim bir katkı sunmuştur. *Distinction*'ın (1984) temel meselesi, toplum içindeki farklı grupları, üst, orta ya da alt sınıfları, birbirinden ayırt ederek tespit etmektir. Yaşam tarzlarına ve bu bağlamda sahip oldukları vasıflarına göre mesleki sınıfları tanımlamaya çalışır. Beğeni kavramı, çalışmanın merkezinde yer alır. Farklılaşan beğenileri ayırt ederek, orta ve üst sınıflar içindeki sınıf fraksiyonunu değerlendirir.

Bourdieu, kültürel alan içindeki analizini çatışma modeliyle ortaya koymayı dener. Çatışma modelinde, kültür, ya sembolik çatışmanın alanı olarak yahut aracılığıyla iktidarın pekiştirildiği, zorun uygulandığı bir araç olarak değerlendirilir. Bourdieu, estetik beğeni ile yargı yetisinin rolünü vurgulayan bir kültür modeli sunar ki bu en iyi biçimde sembolik şiddet yahut tahakküm aracılığıyla anlaşılabilir. Estetik beğeni ve ona ilişkin yargı yetisi, toplumsal gruplar arasındaki çatışma, mücadele ya da onların bir diğeriyle rekabeti sırasında esastan rol oynar ve oynadığı rolüyle anlaşılabilir. Böylece kültür, farklı politik-ekonomik gruplar arasındaki mücadelenin bir aracı, bir nesnesi olarak tarif edilebilir (Berard, 1999, ss.141-2). Kültür, hem efendi olanın varlığını, sahip olduğu gruba dayattığı ve kabul ettirdiği *efendi-köle diyalektiğinin* yeniden tekerrür etme biçimidir, hem çağdaş kapitalist toplumun yüce yahut hâkim fetişidir (Bourdieu, 1984, ss.250-6; aktaran, Berard, 1999, ss.141-2).

> "... sosyal düzen içindeki en temel karşıtlık: toplumsal işbölümü içinde tescil edilen, yöneten ile yönetilen arasındaki karşıtlıktır ve bu karşıtlık derin köklerini tahakkümün yarattığı toplumsal işbölümünde var olan ezen ve ezilen, dünyevi ile batini, bedensel ile düşünsel olan iki temel prensibi, iki gücü arasında saklar." (Bourdieu, 1984, s. 469).

Bourdieu, farklı kültürel alanlarda statü elde etmek üzere verilen mücadelede, farklı biçimdeki sermaye türleri ve farklı sembollerin rol oynadığına işaret etmektedir (Bourdieu, 1984, 1989). Aynı alanda eyleyen kültürel üreticiler arasındaki statü farklılıkları, sistemin ideolojisi için önemli etkilere sahiptir. Farklılıklar, homojen ideolojilerden ziyade heterojen ideolojilerin gelişimine ve tutarlı, uyumlu olanlardan ziyade çatışan beğenilerin doğuşuna yol açа-

bilir (Anheier ve Gerhards, 1991, s. 811-2). Beğeni, benzer tercihleri olanları birleştirir ve onları farklı beğenileri olanlardan ayırır (Bourdieu, 1984).

Bourdieu, üst sınıfları vasıflandıran ve onlarla özdeşleşen *mümtaz beğeniyi* tanımlar ve bu sınıflar içindeki farklı yaşam tarzlarının kompozisyonunun farklı beğenileri oluşturduğunu belirtir (Bourdieu, 1984). Örneğin, ortalama bireyin sahip olduğundan daha fazla kültürel sermayesi olan ancak görece daha düşük ekonomik sermayeye sahip bir üniversite profesörünün beğenisi, ortalama bireyin sahip olduğundan daha fazla ekonomik sermayesi olan, ancak görece daha düşük kültürel sermayeye sahip bir işadamının beğenisinden farklıdır. Her iki pozisyondaki birey de, üst sınıfın üyesi olmasına karşın, sahip oldukları sermayenin türü ve hacmi onları birbirinden ayırmaktadır. Böylece, beğeni, ayrımın kılavuzu olarak iş görür ve alanda statü için mücadele veren aktörler bu kılavuzun yardımıyla tüketim pratiğini gerçekleştirir.

Mücadele, belirli kültürel alan içindeki pozisyonlar için verilir, mücadelenin kaynağı ise biriktirilen sermayenin düzeyi ve çeşididir. Sermaye türü ve hacmi, mücadele sırasında belirleyici unsurdur. Bu mücadele sırasında kültürel ürünler tüketilir, tüketim biçimi ve tüketim nesnesi, sınıfları bir diğerinden ayıracak biçimde işlevselleşir. Biriktirilen sermayenin türü ve hacmi beğeni tüketiminin ön koşuludur. Bu nedenle beğeniler, sermayenin taşıyıcısıdır. Ancak belirli bir alanda paha ederler, o belirli alanda aktörlerin pozisyon almasını sağlarlar. Alan değiştiğinde, sermayenin türü ve hacmi ve onun taşıyıcısı beğenilerin yapısı da değişebilir. İşte bu nedenle beğeni ve sermaye alana özgüdür.

Bourdieu, temel karşıtlıklar, ikilikler öne sürse de, bunların basitçe tanzim edici olmaması, bir sosyal fizik değerlendirmesi yapmaması yahut nesnel koşulları sadece öznel birtakım faktörlere bağlayarak indirgemeci bir model oluşturmaması (Berard, 1999, s.143) nedeniyle, ortaya koymaya çalıştığı model, alan içindeki kültürel tüketim pratiğini en kapsamlı biçimde ve sistematik olarak gözlemleyip değerlendirme imkânı sunar. Bu, beğeniler teorisidir. Beğeniler teorisi, nesnel ve öznel olan arasındaki ilişkiye diyalektik bir bakış açısı getirmeye çalışır. Örneğin, teorinin mühim kavramlarından birisi olan kültürel sermayenin yahut beğeninin, her durumda ve her biçimde tekrarlanan sabit bir tarifi yoktur. Diyalektik bakış açısı, her defasında ve bir kültürel tüketim pratiğinin cereyan ettiği her bir farklı alanda sermayeyi ve beğeniyi yeniden ele alıp değerlendirir. Beğeniler teorisi, diyalektik bakış

açısıyla ve kavramsallaştırmasıyla, örneğin alan kavramını devreye sokmak suretiyle, nesnel ve öznel arasındaki çatallaşmaya, kültürü anlamak üzere organize edilen farklı öznelci ve nesnelci yaklaşımlara bir açılım getirmeye çalışır; ikisi arasındaki farkı billurlaştırır, iki yaklaşımı tamamlayıcı biçimde kullanmayı öngörür. Böylece kültürel tüketim pratiğini sistematik biçimde anlamak imkânı için zengin mekanizmalar sunar.

2. Yöntem

Bu tartışmanın temel sorusu; *Sahip oldukları beğenileri, bir grup insanı diğerlerinden daha yukarıda bir yere taşıyıp, ayırıyorsa aynı zamanda bir eşitsizliğe de yol açmaktadır. Bu durumda, kültürel sermayenin eşitsiz dağılımı, rastlantısal mıdır, kuralsız ve öylesine mi gerçekleşmektedir? Yoksa kültürel sermayenin eşitsiz olarak dağılımını gözlemleyip, ölçebilecek düzenliliklerden söz edilebilir mi?* İstatistiki dağılımın ölçülmesi, sonuçlarının analiz edilmesi ve yorumlanması bu çalışmanın temel yaklaşımını ortaya koymaktadır. Sosyal araştırma, basitçe yapılacak analiz için sadece bir araç değildir. O, var olan bilgileri çoğaltacak düzeyde yeni bilgiler üretmelidir. Bu kapsamda, bu tartışma, önceden toplanmış verileri kullanarak, yeni bilgileri inşa edecek biçimde örgütlenecektir.

Araştırma yoluyla üretilecek yeni bilgileri analiz etme, değerlendirme, bir meseleyi çözümleyerek, kendi parçalarına ayırarak anlatma, soyutlama düzeyindeki üç önemli kavramı bünyesinde barındırmaktadır; evrenden seçilen grubun rastgele oluşu, böylece evreni temsil edebilmesi, olasılık teorisiyle tahmin edebilme ve istatistik modellerle meselenin yapısal karakterini anlama ve açıklama...

Bu çalışmada, *Türkiye'de insanları bir diğerinden ayıran ve böylece eşitsizlik yaratan bir kültürel tüketim pratiğinden, farklı zevk ve beğenilerden söz edilebilir mi?* sorusuna yanıt ararken, istatistiki modellere başvurulacaktır. Nedir bu istatistiki modeller? Gerçekliği doğru olarak, olduğu gibi betimleyebilirler mi, ölçebilirler mi? Sosyal dünya ne ile inşa edilmiştir? Onun kurgusu ne ile oluşturulmuştur? Radikal istatistik, sosyal düzenlemelere meydan okuyacak biçimde istatistiksel ölçmeyi kullanır. Onun önerdiği niceliksel ölçme, sadece değişkenlerden müteşekkildir. Böylece o, istatistiksel ölçümlerin ürünlerinin sosyal karakteriyle ilgilenmez. Öyleyse, değişkeni öldürmelidir! Çünkü sosyal dünya, radikal istatistiğin önerdiği gibi, sadece ve basitçe değişkenlerle değil, insanların eylemleriyle inşa edilmiştir. Aksi

takdirde, istatistiki modeller, kaba bir determinizmden öteye geçemeyecektir. Örneğin, toplumsal cinsiyetin ve eğitim düzeyinin birer değişken olarak düşünüldüğünde, birinin diğerini belirlediği ve etkilediği söylenebilir. Dolayısıyla değişkenler arasındaki ilişki deterministik olacak biçimde inşa edilir. Buna göre, insan eylemlerinin hikâyesi, bir model olarak kurgulanan mekanizmalara dayanır. Öyleyse bu noktada değişkeni öldürmek daha da anlam kazanır. Bir kez daha açıkça söylemek gerekir ki bu değişkenler gerçekte yoktur; gerçek ve sahici değildir. Var olan, sahici olan iç içe geçmiş karmaşık sistemlerdir; hem sosyal hem doğal dünyayı kapsarlar ve insan eylemlerinin temelinde değişim gösterirler. Değişkenler, örneklerin, vakaların özelliklerini tanımlar. Ancak gerçek olan, o seçilen örneklerin, vakaların kendisidir. Değişken olarak ölçülen ise onların sadece kalıntıları, arkalarında bıraktıkları izleridir.

O halde istatistiki modellerle ne ölçülmektedir? Ölçülebilen, işte tam da gerçeklikten müteşekkil sistemlerin izleridir, onların kalıntılarıdır. Bir meseleyi analiz ederken, hem sosyal olaylar hem onların mevcudiyetleri ve ilişkileri, vaziyetlerine göre parçalara ayrılır, sonra bu vaziyetler bir nedensellik ilişkisi inşa etmek üzere, tekrar kısımlara ayrılır (Byrne, 2002). Buraya kadar sıkça kullanılan iki kavramın önemi bir kez daha ortaya çıkmaktadır: *analiz etme* ve *yorumlama*.

Analiz etme ve yorumlama arasındaki ayrım, sürecin amaçlarında yatmaktadır. Analizin amacı nedensellik inşa etmek olarak görülürken, yorum, anlamın açıklamasını, izahatını göz önünde tutar. Yorumlama sadece sosyal bilimciye has olan bir meleke de değildir. Sosyal dünya, içinde eyleyen aktörler tarafından sürekli olarak yorumlanır. Bunlar, sosyal dünyanın tüm bünyesini destekler. Habituslardan oluşan eylemler haricinde, içinde eylenen dünya yorumlanır. Dolayısıyla hem eylerken yorumlanır hem bu eylemlerin anlamını izah etmek için yorumlanır. Yorumlama, anlamla ama aynı zamanda nedenle de alakalıdır ve her ikisiyle de meşgul olur (Byrne, 2002). Bu tartışma ise kavrayışçı yorumlama sürecine (*verstehen*) angaje olması gerekliliğiyle güdülenmiştir.

Bu tartışmada, sadece istatistiki modellerle analiz yapılmayacak ama aynı zamanda anlam incelenecektir. Zira buradaki tartışma, anlamın yapısının sosyal eylem ve sosyal yapıyla nedensellik gösterdiğini iddia etmektedir.

Kültürel çalışmaları, sadece anlamın ve onun yegâne bir yorumu üzerine inşa etmek de yeterli olamaz (Byrne, 2002). Bu yegâne yorum, sosyal dünya-

nın olmadığını, sadece ondan edinilecek deneyimin sınıflanabileceğini iddia eder. Oysa, bu tartışmanın pozisyonu, sosyal dünyanın var olduğu ve onun malumatına sahip olunabileceği üzerine kuruludur. Malumata sahip olma imkânı, nicel çalışmayla gerçekleşen ama aynı zamanda kavrayışçı yorumlama sürecine angaje olan bir gereklilikten hareket eder. Bu nicel program içindeki ana nokta, veri inşasıdır. Ölçümler önceden verilmiş değildir, ama verinin lafzi anlamıyla üretilmeye çalışılacaktır. Bu üretim, olmayan bir şeyden anlam çıkarmayacak, sahici olarak var olandan, yani hiçlikten değil, bir şeyden üretecektir. Bu tartışma sırasında ortaya konacak yorumlar, sadece ve basitçe şeyleştirme olarak da değerlendirilmemelidir. Anlaşılabilmesi mümkün olan sosyal dünya anlayışının ötesine giden bir kavrayışa özel bir öncelik verilecektir.

Kısacası, bu tartışmada sosyal dünyanın karmaşık nedensellik sürecinin malumatına sahip olma imkânı yoklanacaktır. Bu tartışmanın yapmayı deneyeceği kavrayışçı yorumlamadaki kritik husus, birisi ona vurgu yapsın ya da yapmasın sosyal dünyanın var olduğudur. Bir niceliksel çalışma olarak bu tartışma, önce veriyle birleştirilmiş öncül bir tekst inşa edecek, daha sonra istatistiki sonuçlar biçiminde ikinci bir tekst oluşturacaktır. Dolayısıyla kendi sorunsalını değerlendirme süreci, atomize edilmiş nesnelerle değil karmaşık sistemlerle uğraşacak olmasına dayanacaktır.

Kavrayışçı yorumlama sürecine tutunarak yapılacak değerlendirmeler, tartışmanın esasını teşkil edecektir. Zira kavrayışçı yorumlama, sosyal gerçekliği ele alırken, temelde hem nedenle hem anlamla meşgul olmak ister. Bu meşguliyet, aynı zamanda açık/örtük anlama ve muhtemel nedenlere ilişkin farklı bakış açıları geliştirme imkânı da sunar. Böylece, oluşturulacak istatistiki modeller, bir koordinatlar sistemi içinde konumlandırılan sosyal pozisyonları çözümleyecektir. Bu koordinatlardan üçü, üç boyutlu alanı tanımlayan boyutsal koordinatlar ve sonuncusu ise zaman noktasına karşılık gelir ve sosyal pozisyonun oradaki durumuna işaret eden bir uzamsal noktaya referans verir. Bu çalışma sırasında oluşturulacak istatistiki modeller, karmaşık olan sosyal dünyayı ve onun yapısını tanımlamak için kullanılacaktır. Karmaşık yapıların durumunun tespit ve tayin edilebilmesi, bir parametreler dizisi içinde değerlerin teşhis edilmesiyle olanaklıdır. Bu parametreler illa üç boyutlu uzayı içermeyebilir. Ancak mutlaka sistemin verili olduğu zamanın belirtilmesini gerektirir. Böylece, parametreleri ölçerek, sistemin belirli bir zamandaki dinamiklerini incelemek mümkün olabilir.

Sistemin yolu ve yörüngesi tartışılabilir. Sonuç olarak, teorik düzeydeki iddialar, Türkiye'deki kültürel eşitsizlik meselesinin ana hatları, yukarıda üzerinde durulan temel prensipler ve metodolojik yaklaşım çerçevesinde analiz edilecektir.

2.1. Araştırma teknikleri ve kullanılan veri seti

İstatistik, sosyal dünyaya ait malumatın sayısal olaylar, veriler halinde tertiplenmek suretiyle toplanması olarak tarif edilebilir. Diğer bakımdan istatistik, eldeki verinin bilimsel ve pratik sonuçlara varmak üzere işlenmesi ve kullanılmasına da karşılık gelmektedir (Byrne, 2002). Daha yalın bir ifadeyle, istatistik bir kurgudur, dolayısıyla bu tartışma kapsamında kullanılacak istatistikler de bir kurgudur. Buradaki kritik husus ise bu kurgunun sosyal gerçekliğin kendisinden kaynaklanıyor olmasıdır. Açık ki, istatistik, sosyal çevreyle ilgili veri toplayan pasif bir araç değildir. O, bu bilgilerle eyleyen ve gelecekteki eylemleri için eylediklerinin sonuçlarını yorumlayan bir araçtır (Byrne, 2002). Bu tartışmada istatistiki analizler kültürel sermayeyi basitçe ikilikler oluşturarak değil ama bir yörünge üzerinde ve olası tüm varyasyonunu anlamaya çalışarak ölçmeyi deneyecektir.

2.1.1. Veri Tipolojisi

Postkapitalist toplumlarda, kültürel hiyerarşiler dramatik biçimde görünmez olabileceği için, nesneleştirilmiş kültürel sermaye, sınıfsal sınırların ayrımını ortaya koymak amacına hizmet etmeyebilir. Onlar, bu amaç için göreceli olarak zayıflamış olabilirler. Ancak bu durum, tüketimde, kültürel sermaye farklılıklarının sınıflayıcı gücünün ortadan kalktığı anlamına da gelmez (Holt, 1997: 102-3).

Bu nedenle, bu çalışmada, 2005 yılında, Avrupa'yla eş zamanlı olarak Türkiye'de gerçekleştirilen *Avrupa Yaşam Kalitesi Araştırması*'na (AYKA'ya) (Wallace vd., 2007; Rose ve Özcan, 2007) ait veri setinin analiziyle, basitçe ikilikler oluşturarak değil, daha ziyade bir yörüngede konumlandırarak Türkiye'de kültürel tüketim pratikleri anlaşılmaya çalışılacaktır.

AYKA, pozitivist metodolojinin kuralları çerçevesinde toplanan nicel verilerden oluşmaktadır. Bununla birlikte, anahtar kişilerle yapılan mülakatlar da, bilhassa güvenilirliği ve geçerliliği tesis etmenin yanında, yapılacak alan analizinin temellerini sağlamlaştıracak biçimde işlevsellik sunacaktır.

Kapsam

Avrupa Birliği Yaşam ve Çalışma Şartlarının Geliştirilmesi Fonu, 2003 yılında, yaşam kalitesini ölçmek üzere kendi kapsamlı modelini geliştirerek, 25 Avrupa Birliği üyesi ülke ile birliğe yeni katılan Romanya ve Bulgaristan'da ve aday ülke konumundaki Türkiye'de, *Avrupa Yaşam Kalitesi Araştırması* (AYKA) adını verdiği araştırmayı uygulamıştır (Wallace vd., 2007, s.1). Avrupa Birliği Yaşam ve Çalışma Şartlarının Geliştirilmesi Fonu, insanların nasıl yaşadıklarını ve yaşamlarını nasıl algıladıklarını anlamak için, daha kapsamlı ve ayrıntılı veriler toplama gereğinden hareketle başlattığı AYKA'yı, böylece toplamda 28 Avrupa ülkesinde gerçekleştirmiştir.

AYKA, geliştirilen standart bir soru kâğıdı temelinde, her bir ülkenin nüfusundan temsili olarak seçilen hanehalklarının yaşam kalitesinin, hangi faktörlerden etkilendiğini analiz etmek amacıyla uygulanmaya başlanmıştır. Böylece AYKA, Avrupa ülkelerindeki yaşam kalitesini ortaya koymak suretiyle, Avrupa'da yaşayan yurttaşlar için daha yaşanabilir bir çevre sağlama amacı gütmektedir.

Veri Toplama Tekniği ve Örneklem

AYKA'nın, Türkiye ayağı, tabakalı örneklem tekniği kullanılarak, ulusal nüfusu temsilen seçilen 165 örneklem noktasında, 14-28 Haziran 2003 tarihleri arasında, toplamda 996 kişiyle yüz yüze görüşülerek gerçekleştirilmiştir (Rose ve Özcan, 2007: 2-3). AYKA soru formu, hem bireylerin nesnel şartlarını hem yaşam kalitesine ilişkin onların kendi öznel değerlendirmelerini içermektedir. AYKA, 2001 ve 2002 yıllarında *Wissenschaftszentrum Berlin* (WZB) tarafından Türkiye'nin de içinde bulunduğu 9 Avrupa ülkesinde uygulanan, *Euromodule* isimli araştırma temel alınarak geliştirilmiştir. *Euromodule*'ün Türkiye ayağı, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışan bir grup sosyolog tarafından, Türkiye'yi temsilen seçilen 4020 katılımcıyla gerçekleştirilmiştir (Özcan vd., 2003). AYKA'nın uyguladığı ölçme aracı, *Euromodule* araştırmasının verileri de dikkate alınarak, bir dizi geçerlilik ve güvenilirlik kriterinden geçirilerek hazırlanmıştır (Rose ve Özcan, 2007: 2-3).

AYKA soru formu temelde aşağıda belirtilen başlıklardan oluşmaktadır;

a. Yaş, cinsiyet, eğitim durumu, medeni hal ve benzeri kişisel bilgiler,
b. Hanehalkı yapısı ve bilişimi,
c. İş ve istihdam,
d. Gelir,
e. Konut,
f. Sosyal ilişkiler ve sosyal katılım,
g. Yaşam standardı ve sahiplik durumu,
h. Sağlık ve sağlık hizmetleri,
i. Kişisel çevre ve kişisel güvenlik,
j. Kişisel refah göstergeleri,
k. Toplumun niteliği,
l. Dışlama ve entegrasyon,

konularına ilişkin soruların yer aldığı AYKA 2004 veriseti, toplamda 232 değişkenden müteşekkildir.

AYKA, Türkiye temsili örnekleme sahiptir. Bu nedenle, ilerleyen bölümlerde yapılacak tüm tartışmalar, verinin toplandığı yılda araştırmanın sınırlarını çizdiği tüm evren, yani Türkiye nüfusu üzerine gerçekleştirilecektir.

İki ana eksende istatistiki analiz teknikleri kullanılacaktır. Bunlardan birisi, daha çok betimsel düzeyde sosyolojik bilgi sunan ve bu eksende tartışma imkânı veren hipotez testleridir. Hipotez testleri (ister parametrik ister parametrik olmayanlar olsun) kabaca iki değişken arasındaki bağlantıyı, iki sosyal kategori arasındaki farkı ortaya koymak üzere gerçekleştirilir. Bunlar, ne derinlemesine çıkarımlar yapmaya olanak sunar ne de yapısal bir düzlemde cereyan eden oyunu kavrayacak ve bütünsel biçimde sentezler sunacak tartışmalara kapı açar; ancak, iki değişkenden müteşekkil bir istatistiki modelin test edilmesine karşılık gelir. Bu grupta yer alan testler, hipotez testleri, araştırmacıya böylece, daha fazla betimsel düzeyde çıkarımları yapabilecek teknik olanakları sunar.

İkinci grup analiz teknikleri ise ilişki testleridir. İlişki testleri, hipotez testlerinden farklı olarak, ikiden daha fazla değişkenle meşgul olur. Sosyal gerçekliğin sadece iki değişkene indirgenerek açıklanamayacağını, oysa onu etkileyen sayısız değişkenin olabileceğini kabul eder ve bu anlamda çok sayıda değişkenden müteşekkil modeller oluşturmaya çalışır. İstatistiki modeller, örneğin buradaki *mütekabiliyet* analizi, çok sayıda değişkenle uğraşır. İlişki testleri, dolayısıyla, araştırmacıya sadece ve basitçe iki değişkene bağlı

kalarak bir sebep-sonuç ilişkisi sunmaz. Daha ziyade değişkenleri kullanarak bir sosyal gerçekliği anlamayı ve izah edebilmeyi olanaklı kılar.

2.1.2. Teorik Sınırlılıklar

Literatürde, bilhassa Amerikan literatüründe yer alan tartışmalarda, Bourdieu'nün beğeniler teorisi (BT) son 15 yıldan bu yana tartışılmaktadır. Avrupa geleneğinden ve literatüründen farklı olarak Amerikan sosyolojisi, BT'yi oldukça geç tartışmaya başlamış olsa da, orada Avrupa'daki araştırmalardan daha büyük çaplı yoklamalar yapılarak, BT sınanmaya çalışılmıştır. Amerikan geleneği daha çok büyük ölçekli, temsili örneklemli yoklamalar yaparken, Avrupa'da yürütülen çalışmalar ve kısmen Kanada'da yürütülenler, daha fazla nitel araştırmalarla sınırlı olmaktadır. Kuzey Amerika literatüründeki çalışmalar için ve yine kısmen Kanada merkezli olanlar için, temel eleştiri bu ampirik çalışmaların BT'nin hipotetik olarak işlediği sosyal alanları da izole etmede başarısız oldukları yönündedir (Holt, 1997, s. 99). Kültürel sermaye tüm alanlarda işlerken, delil olarak tespit edilen beğeniler ve tüketim pratikleri, tüketim alanlarının bir özelliği olacak biçimde tasarlanmıştır. Bourdieu'nün bu tasarımına göre, tüketim alanları son derece yayılmıştır, öyle ki, sadece belirli bir malı tüketirken ya da belirli bir boş zaman aktivitesine angaje olurken değil; ama aynı zamanda evde, siyasi partilerde, işyerinde, okulda, kilisede ve benzeri yerlerde yapılan görüşmelerin mutat halleri olan bu tip kültürel objelerle ilişki halindeyken tesis edilir. Ancak, örneğin Erickson (1996), beğenilerin sadece iş alanında/işyerinde tertiplendiğinde toplumsal yeniden üretim için önemli olduğunu iddia etmektedir. Erickson'un bu analizi kültürel sermayenin bir ölçümü olarak, tüketim alanlarından ziyade teorik ve ampirik düzeyde sınırları net biçimde çizilmemiş olan iş alanına eklemlenmektedir. Böylece, kültürel sermayenin, iş dergilerinde ve sendika magazinlerinde bulunan özel bir bilgi biçimi olarak ortaya çıkan bulgusu, tesadüfi olabilir ve bu nedenle de şaşırtıcı olmamaktadır (Holt, 1997, s. 99).

Bunun dışında, Amerikan literatüründeki birçok BT çalışması, özellikle anket uygulama verisi kullanan nicel çalışmalar, beğenileri somut biçimde –kültürel nesnelerin hususi kategorileri, tarzları ya da tipleri olan tercihler olarak– kavramsallaştırırlar. Bu çalışmalara örnek olarak DiMaggio (1987, 1991) ve Peterson (1992, 1997) verilebilir. Bunlar, büyük çaplı bir ölçekle anket çalışması yapmışlar, regresyon ve faktör analizi teknikleriyle değerlendirmeler gerçekleştirmişlerdir. Ancak, BT'yi kültürel nesnelerin tercihleri

biçiminde kavramsallaştırmak, çalışmayı sürdürdükleri toplum için sorunludur. Postkapitalist toplumlarda, kültürel hiyerarşiler dramatik biçimde görünmez olduğu için, nesneleştirilmiş kültürel sermaye, sınıfsal sınırların ayrımını ortaya koymak amacına hizmet etmeyebilir. Onlar, bu amaç için göreceli olarak zayıflamıştır. Ancak bu durum, tüketimde kültürel sermaye farklılıklarının sınıflayıcı gücünün ortadan kalktığı anlamına da gelmez (Holt, 1997: 102-3).

Bunların dışında Avrupa kaynaklı çalışmalar içinse, Bennet ve diğerlerinin (1999) ortaya attığı kritikler dikkat çekicidir. İlk olarak; "...bir yanda pratiğin akıcı, etkileşimli, stratejik ve akılcı olarak kuramsallaştırılması ve diğer yanda O'nun [Bourdieu'nün], sosyolojik değerlendirmesi içinde, kavramsal karşı çıkışlarının statik ve oldukça genel eğilimli yapılandırılması bir tansiyon oluşturmaktadır. Beğeni kültürüyle sosyo-ekonomik gruplar arasındaki uyum analizleri ikiliklere dayandığı" (Bennet vd., 1999, s. 12) için Bourdieu'nün yaklaşımı eleştirilmektedir. Bunlar somutlaştırılmış ikiye bölünmelere dayanan açıklamalardır ki Bourdieu de bunların sıkça tekrarlanmasından kaynaklı olarak endişesini dile getirmektedir. Örneğin, habitus tartışmaları da toplumsal olanla bireysel olan arasındaki ayrıma dayanır ve Bourdieu'nün kendisi de bu kavramın açıklama gücünün tehlikeli biçimde bir totolojiye dönüşmenin eşiğinde olmasından dolayı rahatsızdır (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 129).

Ancak, Bourdieu her ne kadar sonraki yıllarda bu eleştirilerin üzerinde durup yanıtlarını formüle etmiş olsa da, önemli bir kritik dikkat çekicidir. Bu, BT'nin popüler kültüre oldukça az ilgi göstermekte olduğu gerçeğidir. *Distincition*'da bilhassa kitle kültürünün hiç üzerinde durulmadığı tartışılmaktadır (Bennett vd., 1999, s. 12-4).

2.2. Operasyonel Tanımlar

Bourdieu'ye göre kültürel sermaye, resmi eğitim düzeyi, kişinin kültürel etkinliklere katılımına olanak veren doğduğu ve yaşadığı yerleşim yerinin büyüklüğü ve bireyin kültürel faaliyetlere katılım sıklığı gibi değişkenlerden bir indeks yaratmak suretiyle ölçülebilir (Bourdieu, 1974, s.327). Başka bir deyişle, resmi eğitim ve habitus, kültürel sermayenin iki önemli bileşeni olarak kavramsallaştırılabilir. Daha önce tartışıldığı biçimde eğitsel zemin (kurumsal bir yapı olarak okulda ve ailede sağlanan eğitim) üstü örtük olarak, potansiyel düzeyde kültürel sermayenin kendisidir. Çünkü Bourdieu'ye göre, sosyokültü-

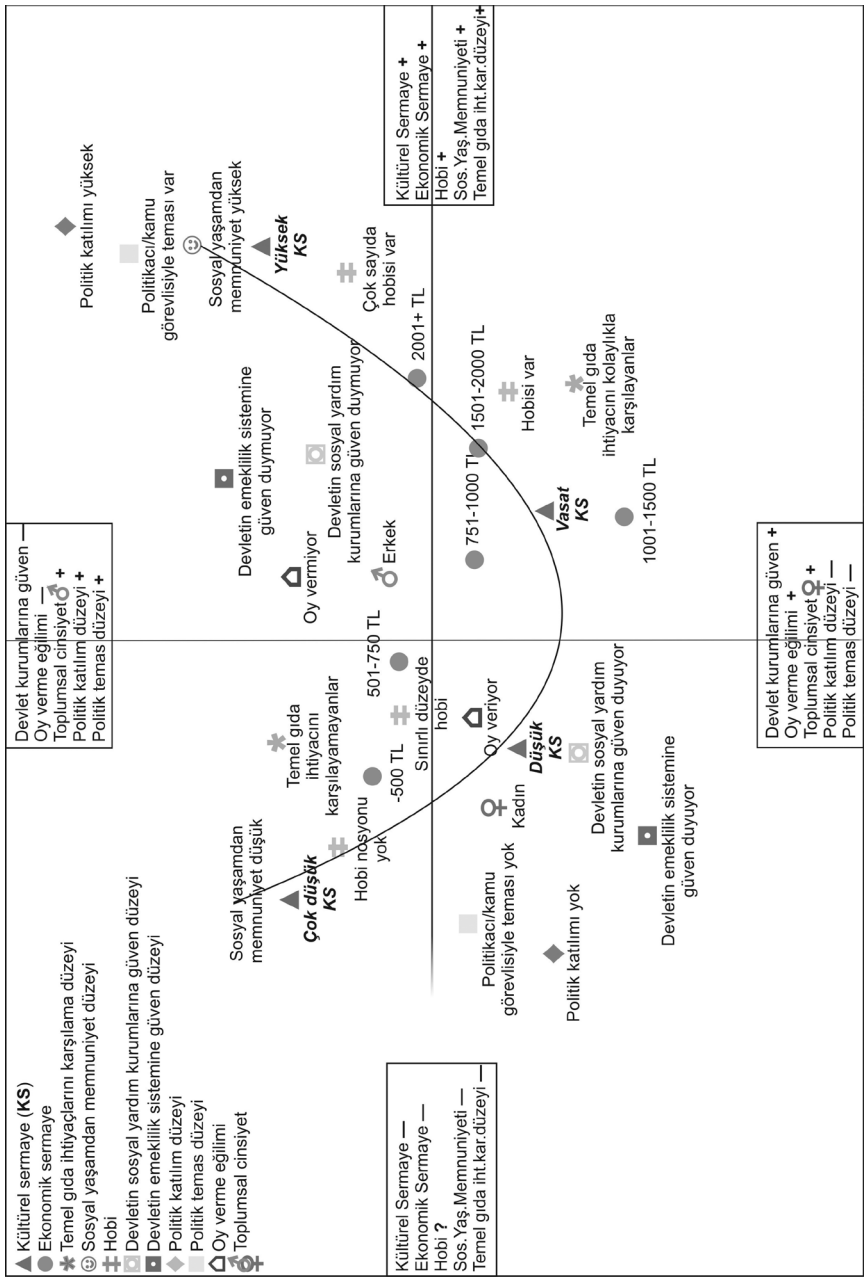
rel pratiklerin büyük çoğunluğu kişinin kültürel birikiminin atıl tarafı olarak teşkilatlanır (Bourdieu, 1986, s. 243–6). Habitus ise, uygulayıcısına kendi sosyal dünyasını daha kompleks, donanımlı ve detaylı görme kuvveti sunacak biçimde, kültürel üretim ve tüketim pratiğiyle ilişkilidir. Yani o, sosyal saygının ve itibarın kaynağıdır (Böröcz ve Southworth, 1996, s. 799-801).

Dolayısıyla, kültürel sermaye, temelde bu iki bileşenden müteşekkildir. Bu tartışmada kültürel sermaye, hem resmi eğitimle kazanılan hünerleri hem de prestij ve toplumsal saygının kaynağı olarak habitusları bir arada değerlendirerek ölçülmeye çalışılacaktır. Zira, kültürel sermaye, Türkiye'de, hünerler, değerler, alışkanlıklar, eğitsel geçmiş/zemin gibi değişkenlerin bir bütünü olarak anlam kazanmaktadır (Arun, 2012).

Bu bağlamda, kültürel sermayenin Türkiye'de eşitsiz dağılımı, araştırmacılara, ekonomik eşitsizlik kadar önemsenmeyen kültürel eşitsizliğinin hatt-ı harekâtını izleme olanağı sunmaktadır. Türkiye'de eşitsiz dağılan kültürel sermaye, iki ana boyutuyla ölçülmüştür. Bunlardan birisi eğitsel zemine karşılık gelen ve formel eğitim yoluyla elde edilen diplomaların ya da eğitim belgelerinin varlığını sorgular ve böylece yaşam boyunca edinilen eğitimlerin düzeyini somutlaştırır. Diğer boyutu ise bizatihi yaşam tarzını ölçmeye çalışır. Yaşam tarzı, başka bir deyişle içselleştirilmiş kültürel sermaye, kişinin habitusuna karşılık gelir. Habitus, kişinin kendisine yaşamı boyunca yaptığı eğitim yatırımlarıyla pekiştirilebilse de, aslında aileden gelen, kuşaklar boyu aktarılan sınıfsal terbiyenin somutlaştırılmasına dayanır. Böylece, formel eğitim durumunu gösteren kurumsallaşmış kültürel sermaye ve habitus boyutuna karşılık gelen gerçekleşmiş kültürel sermaye boyutları, bireyin toplam kültürel sermayesini ölçme olanağı sunmaktadır (Arun, 212).

3. Türkiye'de Gündelik Hayatta Kültürel Eşitsizliğin Yansımaları

Bu tartışma kapsamında ve AYKA verilerinin analiziyle ölçülen kültürel sermayenin, Türkiye'deki dağılımı eşitsizdir. Oysa başta eğitimle yaygınlaştırılmaya çalışılan ulus devletin temel prensibi, yani herkesi okullu yapma ve alaylıyla arasındaki farkı minimize ederek daha eşitlikçi bir toplum yaratma hayali, Türkiye'de henüz işlevini yerine getirememiştir. Türkiye'de kültürel sermayenin eşitsiz dağılımına atfen vurgulanması gereken, Türkiye'de eşitlikçi bir toplumun varlığının retorik düzeyde olmasıdır. Zira gündelik hayata doğrudan etki eden alanlarda, örneğin günümüzde politika alanında, kültürel eşitsizliğin çatışmaya dönüştüğü izlenmektedir.



Şekil 1: Kültürel eşitsizliğin gündelik hayatta yansımaları
(Correspondence analizi)

Yukarıdaki sosyal haritada, Türkiye'de kültürel eşitsizliğin farklı alanlardaki yansımalarını görmek mümkündür. Yatay eksen boyunca sağa doğru hareket, kültürel sermayenin daha hacimli hale gelmesine, ekonomik sermayenin artışına, temel gıda ihtiyaçlarının karşılanma düzeyinin kolaylaşmasına, sosyal yaşamdan duyulan memnuniyetin artışına ve bireylerin sahip olduğu hobilerin çoğalmasına ve çeşitlenmesine işaret etmektedir. Bu eksenin tam tersi yönünde hareket ise, kültürel sermaye birikiminin azaldığına, ekonomik sermayenin yetersizliğine, temel gıda ihtiyaçlarının güçlükle karşılandığına, hobi nosyonunun yokluğuna/bilinmezliğine ve sosyal yaşamdan duyulan memnuniyetsizliğe karşılık gelmektedir. Bu anlamda, kültürel sermayenin eşitsiz dağılımıyla, sosyal ve kültürel hayatın tekdüzeleşmesi dikkat çekicidir.

Daha hacimli kültürel sermayeye sahip olanların, sosyal yaşamlarından daha fazla memnuniyet duydukları, kültürel tüketimlerinin arttığı ve hobilerinin de çeşitlendiği izlenebilir. Haritada yatay eksende, soldan sağa doğru bir yörünge izlendiğinde, sınıfsal konum, kültürel tüketime bağlı olacak biçimde değişir ve Türkiye'deki alt sınıflarla üst sınıfları birbirinden ayıran sınırların varlığı keskinleşir. Gündelik yaşam içinde böylece sosyal sınıflar birbirlerinden kabaca gelir düzeylerinin farklılaşmasıyla ayrılmazlar. Kültürel tüketimin gerçekleştiği ve emarelerini sosyal yaşamdan duyulan memnuniyet ve hobi çeşitliliği olarak izlediğimiz bir tayf içinde, politika alanındaki aktivitelerin farklılaşması da sosyal sınıfların birbirinden ayrıldığı sınırları pekiştirir.

Öte yandan, sosyal haritada dikey eksende yukarı doğru bir hareketle, sendika, siyasi parti, miting, imza kampanyasına iştirak gibi, Türkiye'de politika alanına ait kimi aktivitelere katılım düzeyi artmaktadır. Aynı zamanda bu yörüngedeki yukarı doğru hareket, politikacı, milletvekili ya da seçilmiş kamu görevlileriyle olan temasın da arttığı anlamına gelmektedir. Ancak, politika alanında aktivitesi artan ve politik aktörlerle teması mümkün olan bireylerin, oy verme eğilimleri azalmakta ve devletle kurdukları temas farklı bir mecrada seyretmektedir. Öyle ki, bu bireylerin devletin emeklilik sistemine ve devlete ait sosyal yardım kurumlarına karşı duydukları güven azalmaktadır. Bu bireylerin kültürel sermayelerinin daha hacimli olduğu da dikkat çekicidir. Hacimli kültürel sermayeye sahip bireyler, Türkiye'de politika alanındaki aktivitelerini, basitçe oy verme ödevini yerine getirmekle sınırlı tutmazlar. Sahip oldukları hacimli kültürel sermaye

düzeyini, daha ziyade politika alanındaki kurumlara ve aktörlere ulaşmak üzere seferber ederler. Kültürü diğer bireylerle bağ kurmak üzere işlevselleştiren (Bourdieu, 1986; DiMaggio, 1987, s.442; Lizardo, 2006, s.779) bu ayrıcalıklı bireyler, pratikteki eylemlerini böylece mobilize ederler. Hacimli kültürel ve ekonomik sermayeye sahip olmakla, politika alanına erişimleri kolaylaşır ve politika alanıyla kurdukları temasla orada edindikleri mevzi, onlarda Türkiye'de devletin ağırlıklı söylemsel düzeydeki kurgusunu pekiştirir. Bizatihi bu nedenle, devlete, kurumsal yapılarına ve işleyişine ilişkin olarak güven düzeyleri düşüktür. Bu kesim içinde, sosyal hiyerarşinin en üstünde konumlanan, müreffeh zümreyi (*leisure class*) oluşturan bireyler yer almaktadır.

Müreffeh zümre, Türkiye'de sayısı itibariyle küçük bir azınlığı oluşturmaktadır (%6,1). Buna mukabil, sosyal yaşamlarına ilişkin hayli yüksek memnuniyet düzeyine sahiptirler. Araştırma sonuçlarına göre, Türkiye'deki bireylerin sosyal yaşamlarından memnuniyet düzeyleri, 10 puan üzerinden ortalama 5,5 olarak tespit edilirken, müreffeh zümrenin sosyal yaşamına ilişkin memnuniyet düzeyi 10 üzerinden ortalama 9 puana karşılık gelmektedir. Bu ayrıcalıklı kesim içindeki bireyler, hobilere sahip olmakla kalmazlar, onlarda hobi çeşitliliği esastır. Kültürel sermayeleri hacimlidir, sadece eğitimle elde edilmez, kuşaklar boyunca aktarılan sınıfsal terbiye de (*habitus*), kendilerine, basitçe eğitimle kazanılmayacak düzeyde kültürel sermaye birikimi sağlar.

Oysa dikey eksende aşağı doğru bir hareket, Türkiye'de kültürel eşitsizlikten kaynaklı çaresizliğin gündelik hayattaki temsilini sunar. Bu, Türkiye'de kültürel sermayenin dağılımıyla işlevselleşen eşitsizliğin yalın bir yansımasıdır. Düşük gelirli, temel gıda ihtiyacını karşılayamayan, kültürel tüketimleri basitçe televizyonla sınırlı, sosyal yönden kısıtlı, kültürel sermayesi düşük ve büyük oranı kadın olan bireylerin oluşturduğu bu sınıfsal pozisyonun en altında, sadece ihtiyacın beğenisine (*taste of necessity*) sahip olanlar barınmaktadır. Türkiye'de, müreffeh zümreden biraz daha yüksek sayıda bir kesimi oluştururlar (%10,4). Kültürel tüketimleri ve eğitim yoluyla edinebilecekleri kültürel sermayeleri oldukça sınırlıdır. Yarısının (%50,6) hobi nosyonu dahi bulunmazken, geri kalanının çok az hobisi vardır. Bu sınıfın, Türkiye'de sosyal yaşamından memnuniyet düzeyi, 10 puan üzerinden sadece 1,8 puan olarak tespit edilmektedir. Türkiye ortalaması (ortalama 5,5) düşünüldüğünde, bu sınıfın, sosyal yaşama ilişkin memnuniyetsizliğinin had safhada olduğu

görülmektedir. Dolayısıyla sosyal hayatın beslendiği mühim damarlardan birisi olan kültürel tüketimleri sınırlıdır.

Televizyon, alt sınıfların çoğu zaman yegane kültürel tüketim aktivitesi olarak dikkat çekici olmaktadır. Daha hacimli kültürel sermaye sahibi olanlara özgü yüksek kültürel ürünleri tüketme imkanından yoksundurlar. Zira bu sınıfı oluşturan hanelerin %74'ü, temel gıda ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır. Alt sınıfa mensup bu hanelerin %85,5'inin aylık geliri 750 TL'nin altındadır. Hane gelirleri değerlendirildiğinde, seçkin kültürel ürünleri tüketmeye ya da kültürel sermaye biriktirmeye olanakları olmadığı açıktır. Daha sıradan beğenileri vardır ve çoğu zaman bunlar ihtiyacın beğenisi olarak ortaya çıkmaktadır.

Kültürel sermayenin eşitsiz dağılımından kaynaklı Türkiye'deki kültürel eşitsizliğin bir biçimi olarak, devletle ve politika alanıyla kurdukları ilişki de, bu sınıfın kendini ve eşitsiz konumunu yeniden üretmesinin yolunu açar. Devletin emeklilik sistemine ve devletin sosyal yardım kurumlarına duydukları güven yüksektir. Bu sınıfı oluşturanların %72'si, devletin sunduğu sosyal güvencelere ve emeklilik sistemine ve %41'i, devletin sosyal yardım kurumlarına yüksek düzeyde güven duymaktadırlar.

Yukarıda sözü edilen alt sınıfların çaresizliği, en yalın ifadesini devletle kurdukları bu tek taraflı ve fantezi düzeyindeki ilişkide kendine yer bulmaktadır. Zira bu gün, Türkiye'de, sosyal yardım kuruluşlarının ve emeklilik/sosyal sigorta güvencelerinin yaşadığı kriz ve neo-liberal politikalar nedeniyle geçirdiği dönüşüm, devletin gündelik yaşamda retorik tarafını gözler önüne sermektedir. Alt sınıfların, ne ekonomik sermayeleri ne kültürel sermayelerinin düzeyi, gündelik hayatta onlara özel sigorta güvencesi, özel emeklilik gibi başkaca alternatifleri sağlayamaz.

Böylece toplumsal hiyerarşide daha altta yer alan ve kitleyi oluşturan bu kesimlerin devletle kurdukları ilişki de, seçkinlerden, daha hacimli ekonomik ve kültürel sermayeye sahip olanlardan farklıdır. Sınıfsal olarak daha altta yer alanlar, daha sınırlı düzeyde kültürel sermaye sahipleri, politika alanında sadece oy vererek var olabilmektedirler.

Alt sınıfların politika alanındaki temsilleri, ancak verdikleri oylarla mümkün olabilir. Politikacı, milletvekili ya da seçilmiş kamu görevlileriyle temasları ya yoktur ya da olabildiğince kısıtlıdır. Sendika ve/ya siyasi parti üyeliği, gösteri ya da imza kampanyasına iştirak gibi politika alanına ait aktivitelere katılamazlar. Kültürel sermayelerinin noksanlığı, politika alanında

aktif yurttaşlar olarak var olmalarını engellemektedir. Politika alanındaki varlıkları ve aktiviteleri basitçe ve zorunluluk taşıyan oy verme hakkını kullanmaktan ibaret olduğu ve örgütlü biçimde kamusal alana çıkmadıkları için, halihazırdaki politik sisteme bir tehdit oluşturmazlar.

Devlet ve kurumları, müreffeh zümre için çoğu zaman sözde varken, yani devletin varlığı toplumsal hiyerarşide daha yukarıda yer alanlar için retorik dahi olsa, en altta yer alanların, ekonomik ve kültürel yoksunlukları, kendilerini, diğerine göre retorik düzeyde var olan devletle pozitif biçimde ilişki kurmaya sevk eder. Sokağa çıkarak siyasi hayata, ekonomik yaşama yahut kendi içinde bulundukları yoksunluğa ilişkin taleplerini dile getirecek biçimde örgütlenmeleri söz konusu değildir. Ne var ki, kitlesel olarak sergiledikleri ortak oy verme davranışı, politika alanında temsilcilerinin söz sahibi olmasını sağlayabilir.

Bununla birlikte, kültürel eşitsizlik bilhassa toplumsal cinsiyet perspektifiyle değerlendirildiğinde önemli bir unsur olarak ayrımı pekiştirmektedir. Kimi araştırmalar kadınların erkeklerden daha fazla seçkin beğenilere meylettikleri yönünde bulguları ortaya koymaktadırlar (Bihagen ve Katz-Gerro, 2000; van Eijck ve van Oosterhout, 2005). Bu bulgu sadece toplumsal cinsiyet perspektifiyle bakıldığında yanıltıcı olabilir. Zira üst sınıflar arasında toplumsal cinsiyet fark yaratan bir unsur olarak ortaya çıkmamaktadır. Toplumsal cinsiyetin fark yaratan bir unsur olarak işlevselleştiği sınıflar alt ve orta sınıflardır. Alt sınıflarda kadınlar kültürel sermayeleri bakımından daha dezavantajlı bir konuma sahiptirler. Orta sınıfların içinde ise kadınlar, alt sınıflardaki kadınlardan daha fazla kültürel sermayeye sahip olsa da, bulundukları sınıfsal konumda yine erkekler lehine bir durum söz konusudur. Bazı araştırmalarda ise, kadınların, görsel sanatlar, müze ziyareti, klasik müzik konseri, bale gösterisi gibi yüksek kültüre ait kimi aktivitelere, erkeklere nazaran daha fazla meylettikleri tespit edilmektedir (DiMaggio, 1982; Bryson, 1996; Katz-Gerro, 1999; Bihagen ve Katz-Gerro, 2000: 327-8; Chan ve Goldthorpe, 2005; Silva, 2006; van Eijck ve van Oosterhout, 2005). Ancak bir çok değişkende olduğu üzere, toplumsal cinsiyet söz konusu olduğunda da, kadınlar yekpare ve türdeş bir birliktelik oluşturmazlar. Temel ayrım noktası sınıfsal pozisyon olarak kendini göstermekte. Daha eşitlikçi toplumlarda üst sınıfa mensup, çalışan kadınların, erkeklerden daha fazla seçkin kültürel tüketim angajmanı olmaktadır. Ancak kadına sosyal hiyerarşide yol vermeyen ataerkil toplumlarda orta sınıf ve alt sınıfa mensup kadınların kültürel

tüketimleri sadece televizyonla sınırlı kalmaktadır. Televizyon alanında da kadınların sıradan ya da popüler ürünlere meylettikleri görülmektedir. Bu anlamda, televizyon gibi fragmentasyonu fazla olan bir iletişim aracının da tamamen ulaşılabilir olduğunu söylemek mümkün değildir.

Kültürel tüketim pratiklerindeki toplumsal cinsiyet farklılığı, temelde kadın ve erkek arasındaki güç ilişkilerinden azade tutulamaz. Türkiye'de bireylerin, kültürel tüketim alanlarındaki engellenme biçimlerinden biri de kadın olmalarıdır. Günümüz ataerkil toplumlarının yarattığı eşitsizliklerin en yalın yansıması, toplumsal cinsiyetin inşasında görünür olmaktadır. Türkiye'de, gündelik yaşam içinde çoğu zaman dile getirilmese de, bu eğilim, iki temel şarta bağlıdır. Kıymet verilen kategorilerden ilki çocuğun erkek olması ve diğeri sağlıklı olması şartıdır. Kurumsal anlamda erkek çocuklar aileye ait mülkün sahibidirler, ailenin soy ismini taşırlar ve aile üyeleri için ama bilhassa yaşlılar için gelecekte bir güvencedirler. Bu durumda, çalışma, eğitim, iş-güç sahibi olma hali, bireyin, önce sağlıklı olması sonra erkek olması koşuluyla kıymetlenir. Bu bağlamda, Türkiye'de bireyi engelleme biçimlerinden birisi de, geleneksel yapı içerisinde kıymet verilmeyen bir kategoride yer alıyor olmasına, örneğin kadın olup olmamasına göre belirlenmektedir. Aksi tespitler, yani kadın ve erkeğin angaje oldukları kültürel tüketim pratiğinin erkekler lehine daha seçkinci biçimde gerçekleşmediği vakalar, üst sınıflar içinde ortaya çıkmaktadır.

Kadınların düşük kültürel sermaye sahibi olmaları Türkiye'de engelleyici bir işleve dönüşmektedir. Okuryazar olmama ya da sadece okuryazar olma durumları, bilhassa sanata, seçkin beğenilere ve bu bağlamda gerçekleşen kültürel tüketim aktivitelerine meyletmeyi sınırlayan etkenlerdir. Sanatsal ürünün ve seçkin beğenilerin kodunu çözüp, onları bariyersiz biçimde tüketilebilir hale getiren ana etken, kültürel sermayenin hacimli halidir. Bireyin kültürel sermayesi arttıkça, ürünün içine gömülü anlamları da yerinden söküp çıkarması kolaylaşır. Tüketilen ürüne ya da angaje olunan tüketim pratiğine ilişkin malumatın varlığı ve düzeyi, bireyin sahip olduğu kültürel sermayenin düzeyine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bakımdan, sadece ve basitçe ekonomik sermayenin değil; bilhassa kültürel sermayenin eşitsiz dağılımı, diğer alanlardaki beğenilere ve kültürel aktivitelere ulaşmayı engelleyebilir.

Türkiye'de seçkin beğeniye ya da meşru kültürel tüketim aktivitesine ulaşmayı engelleyen unsur, kültürel sermayenin sınırlı hacmidir. Düşük düzeydeki kültürel sermaye, kültürel bariyerleri inşa edecek biçimde örgütle-

nir. Bariyeri aşmanın yolu, alan içinde yukarı doğru hareket etmeyi (yanı daha hacimli kültürel sermayeye sahip olmayı) gerektirir. Bu hareket ancak, sermayenin birikimi ve dönüşümüyle sağlanabilecektir. Sermaye biriktirilip, kültürel tüketimin gerçekleştiği bir alanda, makbul, geçerli, hakim olan bir başka sermaye türüne dönüştürüldüğü müddetçe, alan içinde hareketlilik mümkün olabilir. Ancak, alan içindeki olası hareketlilik, o denli kolay değildir. Zira alanda sermaye birikimini ve dönüşümünü sağlayacak kaynaklara ulaşım da kısıtlıdır. Kaynakların kıt ve onlara ulaşımın hakim aktörler tarafından sınırlandırılmış olması, alt sınıfların kolayca sermaye birikimini ve böylece yukarı doğru hareketini zorlaştırır. Kıt kaynaklara ulaşım sırasında cereyan eden mücadele, sadece ekonomik eşitsizliğin değil; aynı zamanda kültürel eşitsizliğin de kuşaklar boyunca eşitsiz biçimde yeniden üretilip aktarılmasına vesile olur.

Yukarıdaki sosyal harita, kültürel alanda birbirinden uzaklaşan kategorilerin, beğeni tercihlerinin nelerden müteşekkil olduğunu göstermektedir. Örneğin, profesyonel/yönetici mesleki sınıfla, ev kadınları sadece ve basitçe kamusal alandaki varoluş biçimleri, çalışıp çalışmadıkları, gelirleri ve eğitimleri itibariyle ayrışmaz. Ama aynı zamanda, beğenileri itibariyle de birbirlerinden ayrı dünyalarda yer alırlar. Önce beğeniler ayrılırlar ve sonra sınıfları birbirinden ayırırlar (Bourdieu, 1984). Ayrım, sadece ve en bilindik haliyle ekonomik sermaye üzerinden gerçekleşmez. Farklı kültürel sermaye düzeyleri, bireyleri açık ve şaşmaz biçimde birbirinden ayırır.

Kültürel eşitsizlik iki önemli faktör tarafından beslenmektedir: Bunlardan ilki ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımı; ikincisi ise kültürel sermayenin eşitsiz dağılımıdır. Ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımı, galeri, konser, sinema, tiyatro gibi kültürel pratiklere ulaşmanın önüne set çeken, onlara ulaşımı sınırlayan bir faktör olarak kendini göstermektedir. Kültürel sermaye ise, ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımıyla oluşan sosyal hiyerarşiyi besler, birbirinden ayrılan sosyal kategorilerin/sınıfsal pozisyonların kültürel ürüne ve kültürel pratiğe ilişkin farklılaşan angajmanını normalleştirir. Farklılaşan kültürel pratikler ve beğeniler, sınıflar arasındaki ayrımın, hem doğal olarak geliştiği izlenimini oluşturur hem onun eşitsiz biçimde kuşaklararası aktarımını sağlar.

Türkiye'de, ekonomik sermayenin eşitsiz dağılımı ile birbirinden ayrılan mesleki sınıfsal pozisyonların, kültürel sermaye düzeyleri itibariyle de hiyerarşisini koruduğunu ve sınıflar arasındaki eşitsizliğin böylece nesiller bo-

yunca aktarıldığı tespit edilmektedir (Arun, 2012). Sınıfsal pozisyonu itibariyle en altta yer alanların, en sıradan beğenilere sahip olması, bu anlamda ekonomik eşitsizlik kadar önemsenmeyen kültürel eşitsizliğin bir sonucudur. Yukarıda yer alan sosyal haritada, en düşük gelir grubunda yer alanların (750 TL ve altı), aynı zamanda en düşük eğitim seviyesine sahip bireyler olması, bunların içinde kadınların ve yaşlıların (65+) daha yoğun biçimde yer alması, kültürel eşitsizliğin üretimi ve nesiller boyunca aktarımına ilişkin değerlendirmelerin en önemli emarelerinden birini oluşturmaktadır.

Kültürel ve ekonomik sermayenin artışıyla birlikte, sınıfsal pozisyonun yörüngesinde yukarı doğru bir hareketin gerçekleştiği, sadece kültürel ürünün tüketim pratiğinin değil, aynı zamanda beğenilerin de birbirinden ayrıldığını görmek, sınıfsal pozisyonlar arasındaki kültürel mesafenin giderek açıldığına işaret eder. Kültürel eşitsizlik derinleştikçe, ayrışan sınıfsal pozisyonların olası sembolik çatışması daha da görünür olabilir. Bu anlamda, politik alanda, *benim oyum diğerininkiyle nasıl eşit olabilir* söylemi, beğeninin tahakkümüdür ve diğerinin politik beğenisine ilişkin hoşnutsuzluğu ifade eder niteliktedir.

Sonuç

Türkiye'de toplumsal yaşamda, bireylere sunulan kıymetler ve kaynakların eşitsiz dağılımı, sosyal hiyerarşiyi besler ve bireyler, belirli bir alan içinde, iktidar, imtiyaz veya nüfuz elde etmek üzere, alanda sunulan kaynaklara ulaşmak için mücadele ederler. Verilen mücadele, Türkiye'de sınıfsal konumu belirleyecek ve dahası eşitsizliği meşrulaştıracak biçimde cereyan eder.

Yukarıdaki analizlerin de gösterdiği gibi, Türkiye'de toplumsal alanda seçkin bir pozisyon almayı sağlayan kaynaklar ve kıymetler, eşitsiz biçimde dağılmaktadır. Dahası, eşitlikçi bir toplumsal yaşamın önündeki mühim bir engel olarak, yönetici sınıfların, kendi çıkarları doğrultusunda, (kültürel ve ekonomik) sermayeye sahip olma süreçlerini ve eşitsiz dağılım mekanizmalarını, aynı zamanda televizyon gibi melez ortamları da işlevselleştirerek meşrulaştırmasıyla, Türkiye'deki kültürel eşitsizlik nesiller boyunca muhafaza edilmektedir.

Türkiye'de kültürel eşitsizliğin muhafazası ve sınıfsal olarak nesiller boyunca eşitsiz aktarımı, kazananı olmayan bir toplumsal hayatın varlığına işaret etmektedir. Türkiye modernleşme tarihi içinde üretilen sosyo-kültürel politikalar, sadece bu politikalara destek veren toplumsal sınıfları de yeni-

den üretmekle kalmamış, aynı zamanda toplumsal alanda kültürel eşitsizliğe de zemin oluşturmuştur. Ekonomik eşitsizlik kadar önemsenmeyen kültürel eşitsizlik, oysa ki, sosyal hizmetlerden ulaştırmaya, sağlıktan ekonomiye, eğitimden iskân politikalarına değin Türkiye'de bir çok alanda etkisini göstermektedir.

Eşitsiz dağılımı sınıfsal pozisyonu ve tahakkümünü meşrulaştırırken, kültürel sermayenin adil dağılımı, daha demokratik ve eşitlikçi bir toplum talebinin taşıyıcısı olabilir. Bu anlamda, müdahil bir değişken olarak kültürel sermayenin adil dağılımı, toplumsal eşitliği sağlayabilecek olması bakımından önemlidir. Onun müdahil olması, *okuyup kendini kurtaracak* bireyler yaratmasıyla değil, ancak toplumsal yeniden üretimi daha adil biçimde gerçekleştirecek düzeyde örgütlenmesiyle sağlanabilecektir.

Kaynakça

Anheier, H.K, and Gerhards, J. 1991. "Literary Myths and Social Structure." *Social Forces* 69: 811-30.

Arun, Ö., (2012). Cultivated Citizens? Cultural Capital, Class, Gender and Generations in Contemporary Turkey. *METU Studies in Development*, Vol.39 (3): 283-302.

Bennet, T., Emmison, M., Frow, J., (1999). *Accounting for Tastes: Australian Everyday Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

Berard, T.J., (1999). "Dada Between Nietzsche's Birth of Tragedy and Bourdieu's Distinction: 'Existenz' and Conflict in Cultural Analysis." *Theory, Culture and Society,* Vol. 16(1): 141-165.

Bihagen, E. ve Katz-Gerro T., (2000). "Culture consumption in Sweden: The stability of gender differences." *Poetics,* Vol.27: 327-349.

Bourdieu, P., (1996) *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*. London: Routledge.

Bourdieu, P., (1993). *The Field of Cultural Production*. Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, P., (1989). "Social Space and Symbolic Power." *Sociological Theory* 7(1):14-25.

Bourdieu, P., (1988). "Vive la Crise! For heterodoxy in social science." *Theory and Society,* Vol.17: 773-787.

Bourdieu, P., (1986). "The Forms of Capital." in *Handbook of Theory and Research for the Sociology Education*, edited by John G. Richardson. New York: Greenwood Press. pp.241-58

Bourdieu, P., (1985). "The Market of Symbolic Goods." *Poetics,* Vol.14: 13-44.

Bourdieu, P., (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, P., (1974). "The School as a Conservative Force: Scholastic Achievement and Cultural Inequalities." in *Contemporary Research in the Sociology of Education*, edited by J. Eggleston. London: Methuen.

Bourdieu, P. ve Wacquant, L., (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. ve L. Wacquant, (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology.* Chicago: University of Chicago Press.

Böröcz, J. ve Southworth, C., (1996). "Decomposing the Intellectuals' Class Power: Conversation of Cultural Capital to Income, Hungary, 1986." *Social Forces*, Vol.74 (3): 797-821.

Bryman, A., (2004). *Quantity and Quality in Social Research*. London: Routledge.

Bryson, B., (1996). "Anything But Heavy Metal: Symbolic Exclusion and Musical Dislikes." *American Sociological Review*, Vol.61: 884-899.

Byrne, D., (2002). *Interpreting Quantitative Data*. London: Sage Publications.

Chan, T. W., ve Goldthorpe, J. H., (2005) "The Social Stratification of Theatre, Dance and Cinema Attendance." *Cultural Trends*, Vol.14(3): 193-212.

Clausen, S.E., (1998). *Applied Correspondence Analysis: An Introduction*. Thousand Oaks: Sage Publication.

Cramer, D., (2003). *Advanced Quantitative Data Analysis*. New York: Open University Press.

Çeğin, G., Göker, E., Arlı, A., ve Tatlıcan, Ü., (2007). *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

DiMaggio, P., (2004). "Gender, networks, and cultural capital." *Poetics*, Vol. 32:99-103.

DiMaggio, P., (1991). "Social structure, institutions, and cultural goods: The case of the United States". Pierre Bourdieu and James Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing Society* içinde ss.133-155. Boulder, CO: Westview Press.

DiMaggio, P., (1987). "Classification in Art." *American Sociological Review*, Vol.52: 440–455.

DiMaggio, P., (1982). "Cultural capital and school success: The impact of status culture participation on the grades of U.S. High School students." *American Sociological Review*, Vol.47: 189-210.

DiMaggio, P. ve Mohr, J., (1985). "Cultural capital, educational attainment, and marital selection." *The American Journal of Sociology*, Vol.90 (6): 1231-1261.

DiMaggio, P. ve Mukhtar, T., (2004). "Arts participation as cultural capital in the United States, 1982-2002: Signs of decline?" *Poetics*, Vol.32: 169-194.

DiMaggio, P. ve Useem, M., (1978). "Social Class and Arts Consumption: The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in America." *Theory and Society*, Vol.5(2): 141-161.

Erickson, B.H., (1996). "Class, Culture, and Connections." *American Journal of Sociology*. Vol.102(1): 217-251.

Erickson, B.H., (1991). "What is good taste good for?" *Canadian Review of Sociology and Anthropology.* Vol.28(2): 255-278.

Greenacre, M. and J. Blasius. (1994). *Correspondence Analysis in the Social Sciences*. London: Academic Press.

Holt, D.B., (1997). "Distinction in America? Recovering Bourdieu's Theory of Tastes From its Critics" *Poetics*. Vol.25: 93-120.

Katz-Gerro, T., (1999). "Cultural consumption and social stratification: Leisure activities, musical tastes, and social location." *Sociological Perspectives*, 42(4): 627-646.

Lizardo, O., (2006). "How cultural tastes shape personal networks." *American Sociological Review*, Vol.71: 778-807.

Özcan, Y.Z., Ayata S., Akçay, A.A., Arun, Ö., Erciyes, C., (2003) *Toplumsal Yapı, Refah Göstergeleri ve Toplumsal Raporlama,* Ankara , TÜBİTAK Raporları.

Peterson, R. A., (1997). "The rise and fall of highbrow snobbery as a status marker." *Poetics*, Vol.25: 75-92

Peterson, R. A., (1992). "Understanding audience segmentation: from elite and mass to omnivore and univore." *Poetics*, Vol.21: 243–258.

Rose, R. ve Özcan, Y. Z., (2007). *First European Quality of Life Survey: Quality of Life in Turkey*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.

Silva, E.B., (2006). "Distinction Through Visual Art." *Cultural Trends*, Vol.15 (2/3):141-158.

van Eijck, K. ve van Oosterhout, R., (2005). "Combining material and cultural consumption: Fading boundries or increasing antagonism?" *Poetics*, Vol.33: 283-298.

Wacquant, L., (2007). "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi" içinde Çeğin, G., Göker, E., Arlı, A. Ve Tatlıcan, Ü. (ed). (2007). *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Wallace, C., Pichler, F., ve Hayes, B. C., (2007). *First European Quality of Life Survey: Quality of Work and Life Satisfaction*. Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities.

Simgesel Sermaye ve Toplumsal Sınıflar*

PIERRE BOURDIEU

> "Soylu olmak, israf etmektir, görünme zorunluluğudur, gözden düşmemek için lükse ve harcamaya mahkûm olmaktır. Hatta bu savurganlık eğiliminin, XIII. yüzyılda yeni zenginlerin yükselmesine tepki olarak ortaya çıktığını söyleyebilirim. Kötülerden ayrışmak için onlardan daha cömert olarak onlara üstün gelmek gerekir. Burada edebiyatın tanıklığı kesindir. Şövalyeyi sonradan görmeden ayıran şey nedir? İkincisi cimridir, birincisi asildir çünkü sahip olduğu her şeyi neşe içinde harcar ve boğazına kadar borçludur."
>
> GEORGES DUBY, *Hommes et structures du Moyen Age*.

Her türlü bilimsel sınıflandırma girişimi, toplumsal faillerin iki farklı özellik sırasıyla nesnel bir biçimde niteleniyormuş gibi göründüğünü hesaba katmalıdır: Bir yanda beden başta olmak üzere, fiziksel dünyanın herhangi bir nesnesi gibi sayılabilecek ve ölçülebilecek maddi özellikler; diğer yanda bunları algılayabilecek ve değerlendirebilecek özneler arasındaki bir ilişki aracılığıyla üzerlerine eklenen ve kendi özgül mantıklarına göre kavranmayı talep eden simgesel özellikler. Bu, toplumsal gerçekliğin iki farklı okumasının yapılabileceği anlamına gelir: Bir tarafta kendilerini (istatistiki ve iktisadi an-

* 1978 yılında *L'Arc* (sayı :72, s.13-19) dergisinin Ortaçağ tarihçisi Georges Duby'ye adanan sayısında "Capital symbolique et classes sociales" başlığıyla yayımlanmıştır. Loïc Wacquant'ın 2013 yılında *Journal of Classical Sociology* dergisinde yayımlanan İngilizce çevirisinin (Symbolic Capital and Social Classes) notları, Fransızca aslından çevirinin üzerine eklenmiştir. Wacquant'a göre Duby, Bourdieu'nün hayranlık duyduğu ve çalışmalarından faydalandığı bir tarihçidir.

lamda) dağılımlar oluşturmak üzere, yani çok sayıda rakip birey arasında nesnel göstergeler (yani maddi özellikler) yoluyla kavranan belirli miktardaki toplumsal enerjinin bölüştürülmesinin niceliksel haldeki ifadelerini oluşturmak üzere istatistiğin nesnelci bir kullanımıyla silahlandıranlar; diğer tarafta anlamların şifresini çözmeye ve faillerin onları üretmesini sağlayan bilişsel işlemleri açığa çıkarmaya ve bunları yorumlamaya çalışanlar.

İlk yaklaşım gündelik deneyim açısından erişilmez olan nesnel bir "gerçekliği" yakalamayı ve "yasaları" yani dağılımlar arasındaki anlamlı –tesadüfi olmayan– ilişkileri gün ışığına çıkarmayı amaçlar. İkinci yaklaşım, nesne olarak "gerçekliğin" kendisini değil, faillerin gerçeklikten çıkardıkları ve idealist filozoflar gibi, "irade ve temsil" olarak tasarlanmış toplumsal dünyanın tüm "gerçekliğini" oluşturan temsilleri alır. "Bireysel bilinç ve iradeden bağımsız" bir toplumsal "gerçekliğin" varlığını kabul eden ilk yaklaşım, mantıklı olarak bilimin temellerini toplumsal dünyanın gündelik temsillerinden (Durkheim'ın 'önkavrayış' adını verdiği şeylerden) kopuş üzerine temellendirir. Toplumsal gerçekliği faillerin onun hakkındaki temsillerine indirgeyen ikinci yaklaşım, oldukça mantıklı bir biçimde, nesne olarak, toplumsal dünyanın birincil bilgisini alır[1]: Garfinkel'ın gösterdiği gibi, sadece 'açıklamanın bir açıklaması ' olan, başka bir 'bilimi' nesne olarak alan bu 'bilim' toplumsal dünyanın kayıtlarının kaydı olmaktan öteye gidemez, son tahlilde zihinsel, yani dilsel yapıların ürününden başka bir şey olamaz.

Toplumsal fiziğe aykırı olarak, sosyal bilim, farklı türden sermayelerin maddi göstergelerinin (çoğu kez sürekli) dağılımının bir kaydına indirgenemez. "Açıklamaların açıklamasına" düşmeden, faillerin (nesnelerin) nesne hakkındaki (pratik) bilgilerini, nesnenin (akademik) bilgisiyle bütünleştirmelidir. Başka türlü söylersek, kısıtlılık bilgisine ve kısıtlı şeyler için rekabet hakkındaki (akademik) bilgiye, faillerin toplumsal fiziğin bilançolarının oluşturduğu dağılımlardan daha az ya da daha çok nesnel olmayan bireysel ya da kolektif bölünmeler üreterek, bu rekabet hakkında edindikleri bilgiyi dahil etmelidir.

1 Burada gerçekliğin sadece mantıksal sınıflandırma araçları kullanarak bilinebileceğinde toplumsal sibernetikle hemfikir olan (örneğin Durkheim tarafından temsil edilen) toplumsal fiziğin sadece bu biçimini ele aldığımız doğru; ama ya (yaş kategorileri ya da gelir katmanları gibi) keyfi "işlemsel" bölünmeler ya da (dağılımlardaki kesintiler ya da eğrilerdeki bükülmeler gibi) "nesnel" kırılmalarda olduğu gibi kaydedilmesi gereken sınıflandırmalar oluşturan pozitivist eğilim ile toplumsal enerjetik arasındaki özel bağı inkâr etme niyetinde değiliz. Sadece esas alternatiflerin "bilişsel yaklaşım" ile davranışçılık (ya da herhangi bir tür mekanizma biçimi) arasında değil, anlam ilişkilerinin bir yorumbilimi ile güç ilişkilerinin bir mekaniği arasında oluştuğunu vurgulamak istiyoruz.

Toplumsal sınıflar sorunu, bu iki bakış açısı arasındaki karşıtlığı yakalamak için özellikle uygun bir fırsat sunmaktadır: sınıfların varlığını kanıtlamak isteyenlerle inkâr etmek isteyenler arasındaki gözle görülür karşıtlık, bahis konusu olan sınıflandırmalar olduğu için somut bir şekilde kendini ortaya koyarken aslında toplumsal dünyanın bizatihi bilgisinin teorisine dair daha önemli bir karşıtlığı gizlemektedir. Dava icabı toplumsal fiziğin bakış açısını benimseyenler, toplumsal sınıflarda, sürekli bir gerçekliğe bir süreksizlik sokan araştırmacının dayattığı keyfi istatistik kategorilerden ya da bulgusal kavramlardan başka bir şey görmek istemezler. Diğerleri, toplumsal sınıfların varlığını faillerin deneyiminde temellendirmeye çalışırlar: faillerin prestijlerine göre farklılaşmış sınıfların varlığını kabul ettiklerini, az çok açık ölçütler aracılığıyla bireyleri bu sınıflara tayin edebileceklerini ve kendilerini bir sınıfın üyesi olarak düşündüklerini göstermeye çabalarlar.

Çoğu kez büründüğü *katiyetle nesnelci biçimi* içinde Marksist teori ile toplumsal sınıfla, hayat tarzını oluşturan simgesel özelliklerle tanımlanan statü grubu (*Stand*) arasında ayrım yapan Weberci teori arasındaki karşıtlık da nesnelci ve öznelci seçenekleri karşı karşıya getirmek kadar kurgusaldır: Hayat tarzı, tanımı gereği, ayrışma işlevini ancak bunu kabul eden özneler için yerine getirebilir ve Weberci statü grupları teorisi, Warner'ınki gibi, hayat tarzını ve öznel temsilleri toplumsal bölünmelerin oluşumuna sokan öznelci sınıf teorilerine çok yakındır.[2] Ama Max Weber'in meziyeti, toplumsal bölünmelerin maddi farkların nesnelliğinde ve temsillerin öznelliğinde olmak üzere iki kökü olması sorununu ortaya koyarak, bu iki zıt anlayışı Amerikalı epigonları ve yorumcularının çoğunun yaptığı gibi *münhasır* tutmak yerine birleştirmesindedir. Bununla birlikte, sadece her grup için *iki varoluş tarzının* olduğu yerde iki "tür" grup ayrıştırarak böylece bulanıklaşan bu soruna naif bir biçimde gerçekçi bir çözüm getirir.

Şu halde toplumsal sınıf teorisi, (varolmadıklarını *per absurdum* göstermek üzere bile olsa) sınıfları gerçeklikte nesnel olarak tescilli sınırlarla birbirinden ayrılan ve sayılabilir basit nüfuslar olarak ayrık gruplarla özdeşleştiren nesnelci teoriler ile "toplumsal düzeni", bireysel sınıflandırmaların ya da daha doğrusu faillerin kendilerini ve başkalarını sınıflandırdıkları sınıflandırılmış ve sınıflandıran bireysel stratejilerin bir araya gelmesiyle elde

2 [İngilizce çeviriden not] W. Lloyd Warner, *Social Class in America* (1960).

edilen bir tür kolektif sınıflandırmaya indirgeyen öznelci (ya da *marjinalist*) teoriler arasındaki karşıtlığı aşmak zorundadır.

Toplumsal sınıfların varlığını inkâr etmek için dağılımların sürekliliğini bahane edenlerin ortaya attığı meydan okuma, bunu aptal bir iddia ve bir sahtekârlık olarak sunmaya çalışanların karşısına dikilir: sürekli olarak Marx'ın eserinde karşılaşılan toplumsal sınıflara dair çelişkili sayımlarla yüzleşmekten ya da istatistiğin farklılıkları gösteren ve boyutlarını ölçmeye izin veren işlemlerinin bir yandan da zengin ve yoksul, burjuva ve küçük burjuva, köylü ve kentli, genç ve yaşlı, Parisli ve banliyö sakini vb. arasındaki sınırları silerek ortaya çıkardığı buğday yığını paradoksunun[3] yeni biçimlerini çözmesini talep etmekten başka seçenek bırakmaz. Tuzak, bugün Marksizm adına pozitivist ince hesaplarla, ciddi ciddi küçük burjuvaların "taş çatlasa 4.311.000 kişi" olduğunu bildirenlerin üzerine acımasızca kapanır.[4]

Çoğu kez pür "teorisyenler" olan –en basit anlamıyla söyledikleri hiçbir ampirik geçerliliğe yaslanmayan– süreklilik sosyologları, deneysel kanıtlama yükünü hasımlarının omuzlarına bırakarak kazanırlar; genelde otorite kabul ettikleri Pareto'yu karşılarına çıkarmak onlar için yeterlidir : "Zenginler ile yoksullar, toprak ya da gayrimenkul sermayesini elinde bulunduranlar ile emekçiler bir çizgi çekip ayrılamaz. Birçok yazar, buna dayanarak toplumumuzda ne bir kapitalist sınıftan söz edilebileceğini ne de burjuvalar ile emekçilerin karşı karşıya koyulabileceğini iddia eder". Pareto'ya göre bu, ihtiyarlığın hayatın hangi anında, hangi yaşta başladığı bilinemeyeceği için ihtiyarların varolmadığını söylemekle aynı şeydir.

Toplumsal dünyayı birilerinin onun hakkındaki temsili hakkında diğerlerinin oluşturduğu temsile ya da daha doğrusu her failin başka failler hakkındaki (zihinsel) temsillerinin yani ona sundukları (teatral) temsiller ile onun hakkındaki (zihinsel) temsillerin bir araya gelişine indirgemeye gelince; bu, öznel sınıflandırmaların, bireysel sınıflandırmaların toplanmasıyla elde edilen kolektif sınıflandırmaya indirgenmeyen bir sınıflandırmanın

3 [İngilizce çeviriden not] Yığın paradoksu, Sokrates'in öğrencisi ve Megara mantık okulunun kurucusu Milet'li Eubulides'in (M.Ö 350) formülleştirdiği çok sayıda "Sorites bilmeceleri"nden bir tanesidir. Azar azar kanıtlaması olarak da bilinir: bir buğday tanesi bir yığın oluşturamayacağına göre, iki tanesi de oluşturamaz, o halde bin tanesi de oluşturamaz. Öncül doğru ama sonuç yanlıştır çünkü yüklemler belirsizdir.

4 [İngilizce çeviriden not] Bourdieu burada Christian Baudelot, Roger Establet ve Jacques Malemort'un kişinin gelir kaynağını esas alan kati bir biçimde nesnelci sınıf tanımı kullanarak küçük burjuvaların sayısını belirlemelerine olanak veren karmakarışık bir hesaplama şeması geliştirdikleri *La petite bourgeoisie en France* (1974) adlı eserlerini kastetmektedir.

nesnelliğinde oluştuğundan haberdar olmamaktır: "toplumsal düzen" bir oylamanın sonucu ya da bir piyasa fiyatı gibi, bireysel siparişlerden oluşmaz."[5]

Toplumsal istatistiğin, toplumsal üretim ilişkilerindeki konumun ya da daha kesin olarak, maddi ve kültürel üretim araçlarını maddi sahiplenme yetilerinin (iktisadi sermaye) ve dolaylı ya da doğrudan, bu araçları simgesel sahiplenme yetilerinin (kültürel sermaye) farklı maddi göstergeleri aracılığıyla yakaladığı sınıfsal durum, kolektif sınıflandırmanın kendisine verdiği konum aracılığıyla, her failin konumu hakkındaki temsillerini ve Goffman'ın deyişiyle "benlik sunumu" stratejilerini, yani konumunu sahneye koyuşunu doğrudan ya da dolaylı olarak idare eder. Bu, ister Amerikan orta sınıfının ve etkileşimciliğin tanımladığı şekliyle çoğul ve bulanık hiyerarşilerinin evreni söz konusu olsun, ister Proust'un sözünü ettiği salonların ve snobizmin dünyasının temsil etiği katıksız sınır olsun, en elverişsiz örneklerde bile görülebilir.[6] Özenti ve ayrışma stratejilerine teslim olmuş bu toplumsal evrenler, bir tür sürekli yaratımın ürünü olan "toplumsal düzen"in her an, bir sınıflandırma mücadelesine, konumun temsilleriyle oynayarak, örneğin ("sade" görünerek, "ulaşılabilir" olarak) mesafeleri daha iyi tanıtmak için inkâr etmek ya da tam tersine (Eric Berne'in tanımladığı Schlemiel oyununun bir varyantı gibi)[7] daha iyi inkâr edebilmek için gösterişli bir biçimde tanıtmak gibi, konum değiştirmeyi hedefleyen simgesel stratejilerin bir karşılaşmasına indirgenen bir sınıf mücadelesinin tehdidi altında olan ve onun geçici sonucu olan bir evrenin yaklaşık bir imgesini sunarlar. Tüm farklılıkların farklılık düşüncesine indirgendiği, tek mesafenin "alınan" ya da "tutulan" mesafe olduğu bu Berkeleyvari uzam, her zaman için özümseme [asimilasyon] ya da farklılaştırma [disimilasyon] ilkesine dayanan stratejilerin yeridir: üstün olarak tanındıkları için üstün sayılan gruplarla özdeşleşmeye çalışarak *blöf*

5 Bu toplumsal marjinalizmin tipik bir ifadesidir: "Her birey kendi hal ve hareketinin imgesinden ve ötekilere hürmet imgesinden sorumludur, böylece tam bir adamın ifade edilebilmesi için bireylerin bir tören zinciri içinde birbirinin elini tutması, her birinin solundakinden hürmetle aldığı şeyi, sağındakine uygun bir hal ve hareketle, hürmetle vermesi gerekir." (E. Goffman, "The Nature of Deference and Demeanour", *American Anthropologist,* 58, June 1956, s. 173-502).

6 [İngilizce çeviriden not] Erving Goffman, *The Presentation of Everyday Life* (1990 [1958]) ve Marcel Proust, *Remembrance of Things Past* (2006 [1913–1937]). Türkçede Erving Goffman, *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, Metis Yayınları, 2009. Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*, Yapı Kredi Yayınları, 2010.

7 [İngilizce çevirmenin notu] önde gelen bir psikiyatr olan Eric Berne *Games People Play*'de (1964) toplumsal etkileşimin yapısının ve arkalarında yatan dürtülerin transaksiyonel bir çözümlenmesini yapar. Kitap Türkçeye *Hayat Bir Oyun* adıyla çevrilmiştir (Kariyer Yayınları, 1998).

yapmak ya da aşağı kabul edilen gruplardan ayrışmaya çabalayarak *snobe etmek* (ünlü tanıma göre "a snob is a person who despises everyone who does not despise him"[8]). En üstteki, en "kapalı", en "seçilmiş" grupların kapılarını zorlamak, kapılarını giderek daha çok kişiye kapatmak, sosyetik "itibar" birikiminin yasası budur. Bir salonun itibarı, dışarıda bıraktıkları konusundaki katiyetine (saygın olmayan bir kişi ağırlanırsa saygınlık kaybedilir) ve kabul edilen kişilerin "kalite"sine bağlıdır ki bu da onları kabul eden salonların "kalite"sinden ayrılamaz: cemiyet haberlerinin kaydettiği, sosyetik değerler borsasındaki inişler ve çıkışlar, bu iki ölçütle, yani uyanık bir göz isteyen nüanslar evreniyle değerlendirilir. Sosyetik yatırımlardan tam verim elde etmek ve düşük puanlı gruplarla özdeşleştirilmekten kaçınmak için, her şeyin sınıflandırılmış, dolayısıyla sınıflandırıcı olduğu bir dünyada, görünmek gereken yerler, şık restoranlar, at yarışları, konferanslar, görmek gereken gösteriler, Venedik, Floransa, Bayreuth, Rus Balesi ve nihayet özel mekânlar, salonlar ve şık kulüpler, (zarafet hakemlerinin fazla yaygın hale geldiğinde "demode" ilan etmek için yarıştıkları) sınıflandırmalara tam bir hâkimiyet gereklidir. Herkes kendi sınıflandırma ilkeleriyle sınıflandırılır: sadece bir akşam yemeğinin davetli listesine bakarak o yemeğin "şıklık düzeyi"ni anlamayı bilen Odette ve Swan değil, Balbec'te tatilde olan Başbakan, Charlus ve Madam Verdurin de sınıflandırdıklarını sandıkları anda onları sınıflandıran farklı sınıflandırmalara sahiptir; ve bu şaşmaz, çünkü sınıflandırma tasavvuru kadar sınıflandırmadaki konuma göre bu denli açıkça değişen başka bir şey yoktur. Bununla birlikte, Proust'un sunduğu, "dünya"yı fethedecek bir uzam olarak gören "hevesli"nin, eserde çıkışları, bir tarafıyla sömürge savaşına benzetilen her zaman tesadüfi keşif gezileri şeklini alan Madam Swan'ın "dünya" tasavvurunu olduğu gibi kabul etmek tehlikeli olur: Bireylerin ve grupların değeri, snobun sosyetik çabasına, Proust'un şunları yazarken öne sürdüğü kadar doğrudan bağlı değildir: "Toplumsal kişiliğimiz başkalarının düşüncelerinin bir yaratımıdır"[9] "Dünyaya"[10] hâkim olanların, Charlus'un, Bergotte'un ya da Guermantes Düşesi'nin simgesel sermayesi, yalnızca küçümsemeye ya da reddetmeye, soğuk ya da aceleci davranmaya,

8 Metinde İngilizce: "züppe, kendisini hakir görmeyen herkesi hakir gören kişidir." [ç. n.]

9 M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard (Le Pléiade), C. 1, s. 19 ve Goffman: "the individual must rely on others to complete the picture of him" [birey, tam bir resmi için başkalarına güvenmek zorundadır] (E. Goffman, art.cit.)

10 Burada sosyetik olarak çevirmeyi doğru bulduğumuz "mondain" kelimesinin dünya anlamındaki "monde" kelimesinden türetildiğini hatırlamak yerinde olur. (ç. n.)

kabul etme işaretlerine ve itibarsızlık göstergelerine, saygı ya da horgörme izlerine, kısacası tüm bir çapraz yargılar oyununa dayanmaz. Toplumsal fiziğin kaydettiği basbayağı nesnel gerçeklerin, şatoların ya da toprakların, mülkiyet, asalet ya da üniversite ünvanlarının, snobizmi (ya da başka bir düzeyde küçük burjuva özentisini) tanımlayan büyülü, gizemli kılınmış ve suç ortaklığı eden algıyla başkalaşarak, yüceltilmiş bir biçime bürünmeleridir. Sınıflandırma işlemleri, sadece kolektif yargı göstergelerine değil, bu kolektif yargının hesaba kattığı dağılımlardaki konumlara da gönderme yapar. Toplumsal değer, itibar ya da itibarsızlık, şöhret ya da prestij, saygınlık ya da onur faillerin onlar ya da kendileri hakkındaki temsillerinin bir ürünü değildir ve toplumsal varlık sadece algılanan bir varlık değildir.

Toplumsal gruplar ve özellikle de toplumsal sınıflar, bir anlamda iki kez var olurlar ki daha âlimin bakışı devreye girmemiştir bile: ilk düzeydeki nesnellikte var olurlar, ki bu maddi özelliklerin dağılımını kaydeder; ikinci düzeydeki nesnellikte var olurlar, ki bu da faillerin hayat tarzlarında göründüğü şekliyle dağılımların pratik bir bilgisi temelinde ürettikleri birbirine zıt temsiller ve sınırlandırmalardır. Temsillerin, dağılımlara oranla belli bir özerkliği varsa da bu iki var olma tarzı, birbirinden bağımsız değildir: faillerin, toplumsal uzamda kendi konumları hakkında sahip oldukları (ve Goffman'daki gibi tiyatro anlamında sundukları) temsil bir algı ve beğeni şemaları sisteminin (habitus) ürünüdür. Habitus da maddi özelliklerin (nesnellik 1) ve simgesel sermayenin (nesnellik 2) dağılımında belirli bir konumla tanımlanan bir durumun cisimleşmiş ve bu konum hakkında yalnızca başkalarının, bir araya geldiğinde simgesel sermayeyi oluşturan (çoğu kez itibar, otorite vb olarak adlandırılan) temsillerini değil, simgesel olarak hayat tarzına tercüme edilen dağılımlardaki konumunu da hesaba katan bir ürünüdür.

Farklılıkların, sadece failler var olduklarını düşündükleri için var olduklarını reddetmekle birlikte, maddi özelliklerde ve sağladıkları farklılaşmış çıkarlarda bulunan nesnel farklılıkların, faillerin bunlar hakkındaki temsilleri aracılığıyla ve temsillerin içinde *kabul görmüş ayrışmalara* dönüştüklerini kabul etmek gerekir. Meşru olarak kabul edilen, tanınan her farklılık bir ayrışma faydası sağlayan bir simgesel sermaye işlevine sahiptir. Simgesel sermaye ancak, sağladığı fayda ve iktidar biçimleriyle, beden, dil, giysi, mobilya gibi (her biri değerini, kendisi de nesnel olarak dağılımlardaki konumlar sistemine referans veren mütekabil özellikler sistemi içindeki konumun-

dan alan) ayrı ve ayrıştırıcı özellikler arasındaki ve kendilerini bu özellikleri (terimin iki anlamıyla da) tanımaya, bunları güç ilişkileri içindeki konumların dönüşmüş ve tanınmaz hale gelmiş biçimlerini, ifade üsluplarını oluşturmaya yatkın kılan algı ve beğeni şemalarıyla donanmış bireyler ya da gruplar arasındaki ilişkide var olur. Belli bir yaşama tarzını niteleyen hiçbir pratik ya da (uygun nesne anlamında) özellik yoktur ki toplumsal olarak belirlenmiş bir uygunluk ilkesi uyarınca ayrıştırıcı bir değerden etkilenmesin ve bu yolla toplumsal bir konum ifade etmesin: Kanıtlanmıştır ki, aynı "fiziksel" ya da "ahlaki" özellik, örneğin zayıf ya da şişman bir beden, beyaz ya da esmer bir ten, alkolün reddi ya da tüketimi, aynı toplumda, farklı zamanlarda ya da farklı toplumlarda birbirine zıt (konumsal) değerler alabilir.[11] Bir pratiğin ya da özelliğin ayrışma simgesi işlevini taşıması için, pratikte belirli bir toplumsal evrende onun yerini alabilecek şu ya da bu özellikle ya da pratikle bağlantılandırılması, dolayısıyla simgesel sistemlerin, farkları oluşturan mesafelerin özgül mantığında işleyerek, iktisadi farklılıkları ayrıştırıcı işaretlere tercüme eden simgesel bir özellikler ve pratikler evrenine yerleştirilmesi yeterlidir. Dilbilimsel gösterge gibi, keyfi ayrıştırma simgesinin, bir toplumsal oluşumu niteleyen ayırt edici izler sistemini ortaya çıkaran karşıtlık ilişkilerine aidiyetinden aldığı, sadece faillerin bilincinde onu gerekli gösteren belirlenimlerdir. Esasen ilişkisel olan (zaten ayrışma kelimesi bunu çok iyi ifade eder), karşıt oldukları toplumsal kıyaslama örneğine göre tamamen farklılık gösterebilecek olan ayrışma simgelerinin "doğal bir ayrışmanın" doğuştan gelen nitelikleri gibi algılanmalarını sağlayan şey budur. İster evlerin ve dekorasyonlarının üslubu söz konusu olsun ister söylemin retoriği, ister "aksanlar", giysilerin rengi ve kesimi, ister sofra adabı ya da etik yatkınlıklar söz konusu olsun dışavurma işlevleri göz önüne alındığında, ayrışma simgelerine özgü olan şey, biri ayırt edici işaretler sistemindeki konumları ve ikincisi de bu sistemle eşyanın dağılımındaki konumlar sistemi arasında kurulan birebir mütekabiliyet ilişkisi olmak üzere iki kez belirlenmiş olmalarıdır. Bu şekilde bu özellikler, bir sınıflandırma uyarınca toplumsal olarak yerinde ve meşru görüldüklerinde, sadece mübadeleye girip maddi çıkar sağlayabilen maddi mamuller olmaktan çıkıp, değerleri

11 Joseph Gusfield, çok güzel bir eserde, 19. Yüzyıl A.B.D'sinde burjuvaziye aidiyetin simgesi olan içkiden uzak durmanın, aynı çevrelerde yerini yavaş yavaş, daha "rahat" yeni bir hayat tarzının unsuru haline gelen, ölçülü alkol tüketimine bıraktığını anlatır. (RJ.R. Gusfield, *Symbolic Crusade, Status Politics and the American Temperance Movement*, Urbane ve Londra, University of Illinois Press, 1966).

başka özelliklere ya da olmayan özelliklere göre mesafeleriyle ölçülen ve anlam taşıyan *tanınma işaretleri* halini alırlar. Bedene dahil edilen ya da nesneleştirilen özellikler, bu şekilde bir tür ilksel dil işlevi görürler; tüm kendini sunuş stratejilerine rağmen, bu dil, konuşulmaktan ziyade insanı konuşur.[12] Böylece mamul ya da hizmetlerin her türden eşitsiz dağılımı, simgesel bir sistem, yani ayırt edici işaretler sistemi olarak algılanma eğilimi gösterir: Otomobillerin, ikametgâhların, sporların, salon oyunlarının dağılımları, ortak algı için her pratiğin (ya da olmayan pratiğin) bir değere sahip olduğu simgesel sistemlerdir. Bu toplumsal olarak anlamlı dağılımların toplamı, zevkin ortaya çıkardığı ve iyi ya da kötü zevk sahibi olmanın işareti olarak kabul edilen, böylece ayrışma açısından ne kadar az bulunurlarsa o denli faydalı olabilecek asalet unvanları ya da aşağılık işareti olarak görülen farklılaştırıcı mesafeler sistemini, hayat tarzları sistemini meydana getirir. Nesnelci toplumsal sınıf teorisi, toplumsal dünyanın tam tanımına, kendisini ona karşı inşa ettiği ilksel hakikati kaydetmeyi atlayarak, toplumsal sınıflandırmanın hakikatini, bu sınıflandırmanın nesnel hakikatine indirger (ve bu nesnel gerçekliğin yön verdiği siyasi pratiğin önüne, teoriye uygun bir toplumsal dünya tasavvuru dayatmak için sürekli olarak mücadele etmek zorunda kaldığı engeller şeklinde çıkar). Bilimsel nesneleştirme, ancak önünde engel oluşturan öznel deneyime de uygulanırsa tamam olur. Ve yeterli teori, nesnel bilginin yakaladığı kısmi hakikat ile bu hakikatin (az çok sürekli ve tam) tanınmaması olarak ilk elden deneyime özgü hakikati bütünleştirir; yani toplumsal dünyanın büyüsü bozulmuş bilgisi ile doğrudan deneyimde nesnesi olduğu büyülenmiş bilgi olarak tanınmanın bilgisini birleştirir.

Farkların gerçek temellerinin ve süregitmelerini mümkün kılan ilkelerin tanınmaması/bilinmemesi, toplumsal dünyanın, birbirine düşman çıkar gruplarının çatışma ya da rekabet yeri olarak değil de bir "toplumsal düzen" olarak algılanmasını sağlar. Her tür tanıma, tanımamadır: her türden otorite, ve sadece emirle dayatılanı değil, doğrudan kullanmak gerekmeden kullanılanı, doğal sayılanı ve bir dilde, bir tavırda, hal ve hareketlerde, bir hayat tarzında, hatta şeylerde, başka bir zamanda asalar ve taçlarda, kürklerde ve cüppelerde, tablolarda ve eski mobilyalarda, donanımlı arabalarda

12 Dilin kendisi her zaman, söylediklerinin dışında, konuşan kişinin toplumsal konumunu da söyler (hatta bazen bundan başka bir şey söylemez). Bu, üsluplar sistemi içinde işgal ettiği konum –Trubetzkoy buna "dışavurum üslubu" adını verir– itibarıyla böyledir. [İngilizce çevirmenin notu : Bkz. Nicolai Trubetzkoy, *Principles of Phonology* (1969), Bourdieu tarafından Minuit Yayınları'ndaki 'Le sens commun' dizisi için Fransızcaya çevrilmiştir.]

ve ofislerde saklı bulunanı, normalde bu isimden anladığımızdan çok daha derinlerde ve köklü bir temel inanış biçimine yaslanır. Toplumsal bir dünya, bir *önvarsayımlar* evrenidir:

Önerdiği oyunlar ve bahisler, dayattığı hiyerarşiler ve tercihler, kısacası söze dökülmemiş aidiyet koşullarının bütünü, parçası olanlar için verili olan, ve parçası olmak isteyenlerin gözünde değerli olan her şey, nihayetinde toplumsal dünyanın yapıları ile *doxa*yı ya da Husserl'in deyişiyle *protodoxa*yı, toplumsal dünyanın, verili bir doğal dünya olarak algısını oluşturan algı kategorileri arasındaki doğrudan uyuşmaya dayanır. Toplumsal ilişkileri, güç ilişkilerinin nesnel hakikatine indirgeyen nesnelcilik, bu hakikatin, bunları meşru tahakküm ilişkilerine, otoriteye ya da itibara dönüştüren büyülenmiş algı ve kolektif bir kötü niyet etkisiyle bastırılabileceğini unutur.

Kendisini hangi biçim altında sunarsa sunsun her sermaye, tanındığı andan itibaren, yani sermaye olarak hakikatinin tanınmadığı ve kendisini tanınmaya çağıran otorite olarak dayattığı andan itibaren bir şiddet uygular. Eğer din sosyolojisinin, iktidar sosyolojisinin hiç de azımsanmayacak bir bölümü olduğunu kuşkusuz en iyi anlayan Max Weber, gerçekçi tipolojilerin esiri olmayıp karizmayı her tür iktidarın bir boyutu olarak, yani "otorite uygulayan kişilerin itibarla donanmalarını sağlayan" inancın ya da tanınmanın ya da tanınmamanın (eş-anlamlıları o kadar çok ki) ürünü olan meşruiyetin başka bir ismi olarak görmektense belli bir iktidar biçimi yapmasaydı, simgesel sermaye, onun karizma dediği şeyi başka bir adlandırma biçimi olacaktı. İnanç, nesnesine sağladığı ve bu nesnenin onun üzerindeki güçlerine, katkıda bulunan *kredinin* tanınmamasıyla tanımlanır; asalet, itibar, şan, şöhret, şeref, güvenilirlik, ya da Tanrı vergisi yetenek, zekâ, kültür, zevk, seçkinlik, inancın nesnelerinin doğasında bulduğunu sandığı, kolektif inanç tasarımlarıdır. Züppelik ya da özentilik, sürekli bir zevk konusunda hata yapma, ihlal etme ya da günah işleme korkusuyla yaşayan ve sadece onları tanıdıkları/kabul ettikleri için teslim oldukları aşkın güçlerin, sanatın, kültürün, edebiyatın, *haute couture*ün, ya da diğer sosyetik fetişlerin[13] ve bu güçleri ellerinde bulunduranların, zarafetin keyfi hakemlerinin, modacıların, ressamların, yazarların ya da eleştirmenlerin inananlar üzerinde –ister kolektif kutsalı naklederek maddi nesneleri kutsama iktidarı olsun ister onlara iktidarlarının yetkilerini verenlerin temsillerini dönüştürme gücü olsun-

13 İngilizce çevirmenin notu: Pierre Bourdieu and Yvette Delsaut, 'Le couturier et sa griffe' (1975).

gerçek bir iktidarı olan toplumsal inancın basit yaratımlarının hâkimiyeti altındaki inananların yatkınlıklarıdır. Tutunduğu şeyi var ettiğinden habersiz olan inanç, nesnesinin esas büyüsünü oluşturan her şeyin, karizmasının sonsuz sayıda itibar ve itibarsızlaştırma işleminin ürününden başka bir şey olmadığını bilmez ya da bilmek istemez. Hiçbiri kendi hakikatlerinin bilincinde olmayan bu işlemler, simgesel mamuller piyasasında gerçekleşir ve asalet ya da eğitim unvanları gibi saygı çağrıştıran nesneleşmiş saygı işaretleri gibi ayrıştırıcı izlerin, kutsama göstergelerinin ve karizma rütbelerinin resmi olarak tanınan ve güvence altında bulunan simgelerde, etkisi sadece toplumsal konumu gösterme değil, aynı zamanda önemini bu şekilde göstermesine izin verildiği için sağlanan kolektif tanınma olan alet edevatta maddeleşir. Öznenin kendisine atfettiği önem ile grubun ona atfettiği önemin, kendine "hak gördüğü" şey ile grubun ona "hak gördüğü" şeyin, meşru istekler ile özentilerin birbirini tutmaması haline, özentiye karşı, meşru otorite, kendisini dayatmak için var olmaktan başka bir şeye ihtiyaç duymamasıyla kendisini ortaya koyar ve dayatır.[14] Toplumsal simyanın temel işlemi, herhangi bir tür sermayenin, sahibinin doğasında temellenen meşru mülkiyet olarak simgesel sermayeye dönüştürülmesi, bir emek biçimi, gözle görülür bir zaman, para ve enerji harcaması gerektirir; bu, dağıtımın kabul görmesini sağlamak için gerekli bir yeniden dağıtımdır. Bu yeniden dağıtımda dağılımda daha iyi bir yerde bulunduğundan verme olanağına sahip olandan alanın ona duyduğu minnettir ve borçlu olmanın kabulü, değerin de kabulüdür.[15] Hayat tarzı bu simgesel tezahürlerden ilki ve belki de günümüzde en temel olanıdır, giysi, mobilya ya da aidiyet ve dışlama mantığına göre işleyen her tür özellik, sermaye farklarını, olgunun doğrulanamaz kabalığına, tüm

14 Her fail, her an, simgesel mamuller piyasasında kendisine biçilen ve kendisinde hak gördüğü (yani her mamulün hiyerarşisinin olduğu bir evrende meşru olarak sahiplenebileceği ve özenebileceği) fiyatı hesap etmek zorundadır. İtibari değerin anlamı, (ki entelektüel, sanatsal alan gibi bazı evrenlerde bu esas değer olabilir) kabul görmek için ne fazla yukarıda (özenti), ne fazla aşağıda (bayağılık, hırs yokluğu), tam hizada yer alması gereken stratejileri, özellikle de bazı sınırlarda kabul gören mesafelerle oynayabilen gruplara dahil olma ve dışına çıkma stratejilerini yönlendirir (başka bir çalışmada sanatçının "yaşlanmasının" kısman simgesel sermayesinin artışıyla ve *meşru arzularının* doğru oranda artmasıyla sonuçlandığını gösterdik). (İngilizce çevirmenin notu: Pierre Bourdieu, 'The Invention of Artist's Life', [1975], 1987).

15 Kapitalizm öncesi toplumlarda çoğu kez simgesel sermaye hem gerçekte hem de kanunda mümkün olan tek birikim biçimi olduğundan bu dönüştürme işi, kendisini özel bir katiyetle dayatır. Genelde sermaye gücünün doğrudan tezahürlerine yönelik sansür ne denli güçlüyse (iktisadi hatta kültürel) sermaye de o kadar simgesel sermaye biçimi altında birikmek zorundadır.

anlamsızlığı ve katıksız şiddetiyle *datum brutum*'a sığmayan bir biçim altında görülmesini sağlayarak, tanınmayan ve inkâr edilen, dolayısıyla meşru olarak tanınan ve kabul gören o şiddet biçimine, simgesel şiddete varır.[16] "Hayat tarzı" ve "hayatın tarzlaşması" güç ilişkilerini anlam ilişkilerine, "Hjelmslev'in dediği gibi, olumlu anlamda içerikleriyle değil, olumsuz anlamda sistemin diğer unsurlarıyla ilişkileriyle tanımlanmış" olduklarından, bir tür önceden oluşmuş uyumla, dağılımlardaki sırayı ifade etmeye yatkın bir işaretler sistemine bu şekilde dönüştürür: değerlerini bir karşıtlıklar sistemi içindeki konumlarından almalarına ve tek oldukları şeyin diğerlerinin olmadığı şey olmasına rağmen hayat tarzlarının –ve ayrıştırdıkları grupların– taşıyıcılarının doğal yatkınlıklarından başka bir temeli yokmuş gibi görünür. Kelimenin de gösterdiği gibi bu doğal ayrışma ancak en "bayağı" yani istatistiksel olarak en sık görülen yatkınlıklarla ayrışma ilişkisi içinde ve onun aracılığıyla var olabilir. Ayrıcalık, doğal ayrışmayla kendi sağlamasını içerir. İktidarın kullanılmasına her zaman eşlik eden meşrulaştırıcı tiyatrolaştırma, ayrıştırıcı olmak için ayrışma kaygısından ilham almaya ihtiyacı olmayan tüm pratiklere ve özellikle tüketime yayılır: tek ilkesi yerine başka bir şey konamayacak tekilliği içinde kişinin yatkınlıklarıymış gibi görünen, sanat eserlerinin simgesel ve maddi sahipliği böyledir. Başka tahakküm şekillerindeki dinsel simgeler gibi, bedenselleşmiş ya da nesneleşmiş kültürel sermaye simgeleri, tahakkümün meşrulaştırılmasına katkıda bulunurlar ve iktidar sahiplerinin *yaşama sanatı*, gerçek olasılık koşulları bilinmediği için ve sadece iktidarın meşru tezahürü olarak değil, meşruiyetinin temeli olarak da algılanabileceği için onu mümkün kılan iktidara katkıda bulunur.[17] Bir "hayat tarzlaşması" ve bir "hayat tarzı" üzerine kurulu "statü grupları", Weber'in zannettiği gibi sınıflardan farklı bir tür grup değil, *inkâr edilmiş sınıflardır*; ya da yüceltilmiş ve böylece meşrulaştırılmış sınıflar.

Çeviren: Nazlı Ökten

16 Birbirini tanıma derecesi ne kadar azsa toplumsal konumu çıkarsamak için sıradan sınıflandırma işlemleri simgeselliğe o kadar çok başvurmak zorunda kalır: köylerde ya da küçük şehirlerde toplumsal yargı, en belirleyici iktisadi ve toplumsal niteliklerin neredeyse tam bir bilgisine yaslanabilir: buna karşın şehir hayatının *anonim ve rastlantısal karşılaşmalarında* tarz ve zevk, toplumsal yargıyı ve etkileşimlerde kullanılan stratejileri yönlendirmeye çok daha belirleyici bir biçimde katkıda bulunur.

17 Bunun anlamı, iktidar konumları sistemi olarak iktidar alanı analizinin bu konumları işgal eden faillerin (her iki anlamda da) özelliklerinin ve kullandıkları simgesel etkilerle iktidarın süregitmesine sağladıkları katkının analizinden ayrı düşünülemez.

Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine*

LOÏC WACQUANT

Pierre Bourdieu'nün sınıf meselesini yeni bir çerçeveye oturtması, bir bütün olarak onun sosyolojisinin genel özelliklerini ortaya koyar, dolayısıyla bu konudaki kilit yazılarının dikkatle okunması sayesinde Bourdieu'nün bilimsel projesinin özüne dosdoğru giden bir patikaya girmek mümkün olabilir.[1] Bu yeni çerçeve oluşturma çabası, Fransız sosyoloğun sosyal tarih ve teorinin en sinir bozucu sorunlarından birini yeniden ifade edip çözmek ve böylece grup oluşumunun daha geniş kapsamlı siyasetini aydınlatmak için gerekli

* Champ du pouvoir et division du travail de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales* 190: s. 126-139. Bu makale esasen Pierre Bourdieu'nün sınıf ve siyaset hakkındaki kilit yazılarından yapılan ve Norveççede *Et klassespørsmål* (Oslo, Forlaget Manifest) adıyla çıkacak bir derleme için önsöz olarak hazırlanmış bir metnin gözden geçirilip genişletilmiş bir versiyonudur. Beni bu metnin üzerinde yeniden çalışmaya teşvik ettiklerinden ve çıkacak sonucu sabırla beklediklerinden ötürü *Journal of Classical Sociology* editörlerine, tam vaktinde getirdikleri yorumlarından ötürü Sébastien Chauvin'e, Megan Comfort'a, Johs Hjellbrekke'ye, Daniel Laurison'a ve Tom Medvetz'e teşekkür ederim. // Yazarın iletişim adresi: Loïc Wacquant, Department of Sociology, University of California, Berkeley, CA 94703, USA. E-mail adresi: loic@berkeley.edu

1 Bourdieu'nün otuz yedi kitap ve dört yüz küsur makaleyi bulan külliyatında sınıf meselesinin o ya da bu veçhesi muhakkak ele alınır, köylülük, (alt)proletarya, orta sınıflar, (ekonomik ve kültürel fraksiyonları arasındaki rekabet dahil olmak üzere) burjuvazi ve tüm bunların meydana getirdiği hiyerarşik toplu biçimlenmeler konu edilir. Hal böyleyken burada bu hususta kapsamlı bir liste çıkarmak pek mümkün değildir. Böyle bir liste çıkarmak yerine, ilk (1960)lar, orta (*Distinction*'a kadarki 1970'ler) ve geç (1982 sonrası) konumlarının panoramasını sunan kilit yazıları seçerek ek kısma koydum. Bu yazılarda sınıf durumu ve konumu ikilisinden, simgesel mücadelelerin tek bir olası sonucu olarak sınıf-oluşumuna kayan analitik bir değişim ortaya konuluyor.

alet edavatı temin etmek amacıyla gerçekleştirdiği kilit kavramsal değişimlere ışık tutar: Tek tek kişilerin zihinlerinde soyut bir biçimde var olan zihinsel bir kurgunun, o kişilerin dışında ve üzerinde varoluşsal bir doğruluk ve tarihsel bir kudret kazanan somut bir toplumsal gerçekliğe dönüşmesine aracılık eden *sosyo-simgesel simya*. Burada Bourdieu'nün sınıfı yeniden düşünürken klasik yaklaşımları genişleterek, onararak ve harmanlayarak müstakil bir çerçeveye dönüştürmesinin birbiriyle bağlantılı altı özelliğini vurgulayacağım.

1. Bourdieu'nün sınıfa yaklaşımı, toplumsal yaşamı amansızca *ilişkisel* bir tarzda tasavvur etmeyi bünyesinde barındırır. *Distinction*'ın yazarına göre, tıpkı Marx ve Durkheim'a göre olduğu gibi, toplumsal gerçekliğin malzemesi ve dolayısıyla heterojenliğin ve eşitsizliğin temeli ilişkilerden meydana gelir. Toplumsal analizin esas nesnesini sıradan ufkumuza üşüşen bireyler ya da gruplar değil, maddi ve simgesel bağlardan müteşekkil ağlar oluşturur. Bu ilişkiler iki ana biçim altında var olur: Birincisi, kişilerin işgal ettiği (kurumlar ya da 'alanlar') ve dışsal biçimde algıyı ve eylemi kısıtlayan nesnel konumlar dizileri şeklinde şeyleşmiş olarak; ve ikincisi, yaşantılanan dünyayı içsel bir şekilde tecrübe edip etkin bir şekilde kurmamıza vasıta olan (katman katman eklemlenmesiyle 'habitus'u oluşturan) zihinsel algı ve değerlendirme şemaları biçiminde bireylerin bedenlerinde tortulaşmış olarak.[2] Bunları idrak edebilmek için, birbiriyle zıt ve bir o kadar körleştirici iki duruşu, yani nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki o ölümcül karşıtlığı aşmak gerekir ve hatta bu karşıtlık aşılmak zorundadır. Bunu yapabilmenin yoluysa, tarihteki toplumsal ve bilişsel yapıların dolambaçlı diyalektiğini, pratiğin içinden çıktığı yatkınlıkların ve konumların karmakarışık dansını kavrayabilecek dört başı mamur bir metodolojik ilişkiselciliği benimsemekten geçer.

Bu ilişkiselcilik Bourdieu'yü, ister W. Lloyd Warner'ın ortaya koyduğu süreklilikçi statü-temelli yaklaşımda ve *Yankee City* tarzı 'topluluk incelemeleri' geleneğinde temsil edilen *öznelci* damarda isterse Blau ve Duncan'dan (1967) Featherman ve Hauser'e (1978) uzanan 'statü edinme' araştırmaları ekolündeki *nesnelci* kalıpta olsun, 1960'lar ve 1970'lerdeki tabakalaşma araştırma-

2 *"Biyolojik bireyleşmenin* kanıtı toplumun birbirinden ayrılmaz iki biçim altında var olduğunu görmemizi engeller: Bir yanda, fiziksel şeyler, anıtlar, kitaplar, araçlar vs. şekline bürünebilen kurumlar; diğer yandaysa, bedenlerde cisimleşen edinilmiş yatkınlıklar, dayanıklı var olma ya da eyleme halleri... (Birey ya da kişi adını verdiğimiz) toplumsallaşmış beden, topluma karşıt değildir: Onun varoluş biçimlerinden biridir" (Bourdieu, 1980: 29, vurgu özgün metne ait).

larına hâkim olan *dereceli* kavrayışlardan ayırır. Gelgelelim, Bourdieu'nün ilişkisel çerçevesi gerek yapıyı gerekse faili *ab inceptio* kucaklamak suretiyle, 1970'lerde sınıf meselesi bağlamında yeniden canlanan Marksist ve Weberci yaklaşımlardan da keskince ayrılır. Zira bu hususta Marksist yaklaşım faili yapısal bir konumun salt bir "işgalcisi" olarak tasavvur eder; Weberci yaklaşım ise yapıyı 'kapanım ve gasp' oluşturmayı amaçlayan bireysel eylem hatlarının devingen bir biçimde toplanması sonucunda ortaya çıkan nevzuhur bir ürün olarak ele alır.[3] Son yirmi yıl içinde, tabakalaşma araştırması analiz birimleri bakımından anonim şirket örgütlenmeleri ve ağlarına kaymıştır, fakat bu akımlar anonim şirket örgütlenmelerini genelde kendi içine kapalı eleme ve derecelendirme makineleri olarak; ağları ise, içine yerleştirilebilecekleri, Bourdieu'nün çoğul sermayeler teorisinin sağladığı türden daha geniş bir sınıf yapısı haritası olmadığında, kendi kendini çalıştıran, toplumsal eşitsizlik ya da kenetlenme kaynakları olarak ele almıştır.[4]

2. Bourdieu'nün sınıf anlayışı yoğun bir biçimde *agonistiktir* – ve bu noktada Max Weber'e yaklaşır. Zira mücadele, yeniden üretim değil, düşüncesinin merkezüssünde durmaktadır ve mücadele, gerek toplumsal kopuşun gerekse sürekliliğin her yerde hazır ve nazır duran motoru olup çıkmaktadır. Bir toplumsal gruplaşma kipliği ve bilinç ve davranış kaynağı olarak sınıf, faillerin hayatın muhtelif alanları içinde çeşitli iktidar ya da 'sermaye' türlerini edinmek, kontrol etmek, bunlar üzerinde hâkimiyet kurmak için giriştiği bitimsiz rekabet içinde ve bu rekabet sayesinde ortaya çıkıp kurulur. Kişinin toplumsal uzamda durduğu yere dayanan, sermayenin hacmi, bileşimi ve yörüngesinden oluşan üç boyutlu koordinatla tanımlanan bu çekişmeler, artan bir özgüllük ve önem sırasıyla, üç ana arenada sürer: *Distinction*'da (1979) haritası çıkarılmış olan, rutin tüketimler dahil olmak üzere, gündelik hayatın sıradan yargıları ve basit faaliyetleri; (*The Rules of Art* [1992], *Science of Science and Reflexivity* [2001a] ve *On Television*'da [1996] inceden inceye incelenen), sanat, bilim, din ve medya gibi, toplumsal dünyaya dair buyurucu temsillerin üretilip dolaşıma sokulduğu özelleşmiş kültürel üretim alanları; ve siyasi alan ile bürokratik devletin kesiştiği yerde duran, kategoriler hakkındaki tartışmaları hükme bağlamak ve kimlikleri tasdik

3 İki örnek konum olarak, bkz. Wright (1979) ve Parkin (1972).

4 Bunu görmek için, Bourdieu ile bir bağı olmayan, Baron (1984) ve DiMaggio ve Garip'e (2012) başvurulabilir. Emirbayer ve Johnson'da (2008), aynı özel konulu dosyada bir araya getirilen çeşitli makalelerde ve Martin'in *Social Structures* (2009) ve *The Explanation of Social Action* (2011) kitaplarında ortaya koyduğu argümanlarındaysa bu bağ kurulur.

etme görevi verilen 'merkez simgesel iktidar bankası' mahiyetinde yeni bir şekle sokulan kamusal alan.[5] Deyim yerindeyse, eşmerkezli daireler gibi iç içe yuvalanan bu çokdüzeyli mücadeleler, hangi toplumsal özelliklerin sermayeyi oluşturduğunu ve verili bir toplumsal formasyonu meydana getiren çeşitli toplumsal oyunlarda dolaşım halinde olan farklı türlerin göreli değerini ve en önemlisi, ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki verili bir anda oluşan 'tahvil oranı'nı bir çırpıda belirler.

3. Bourdieu'nün sınıf hakkındaki yorumu, grup oluşumu ve tahakkümün *simgesel boyutu ve mekanizmalarını* vurgulaması bakımından emsalsizdir. Sınıflar, tıpkı tüm kolektiviteler gibi, sosyal psikoloji, dramaturji ve ikonolojiden oluşan üç katlı bir çerçevede, tanıma ve yanlış-tanıma yoluyla ortaya çıkıp yaşar – toplumsal gerçekliğin oluşturulmasına onun temsilini şekillendirmek yoluyla katkıda bulunan devamlılık ve çeşitlilik içeren bir çalışmayla, yani algı kategorilerinin aşılanması ve dayatılması yoluyla.[6] Ernst Cassirer'in felsefi antropolojisinin temeline eklemeler yapan Bourdieu'ye göre toplumsal fail, dil, mit, din, bilim ve muhtelif bilgi kurguları aracılığıyla yaşanıp kurgulanan bir dünyada ikamet eden bir *animal symbolicum*'dur.[7] Dolayısıyla toplumsal yaşamın taşıyıcıları ve belirleyicileri olarak sınıfların mevcudiyeti yaşam şanslarının ayrımlı dağılımlarına kazınmış, kaba, verili bir şey değildir. Daha ziyade, rakip alternatiflere (örneğin mahalle, etnisite, milliyet, cinsiyet, yaş, din v.b.) karşı hâkim 'toplumsal vizyon ve bölünme ilkesi' olarak sınıfı dayatmak üzere mücadeleler vermeyi gerektiren bir *grup oluşumu* çalışmasının sonucudur. Bunun sebebi ise şudur:

> Toplumsal gruplar, özellikle de toplumsal sınıflar, deyim yerindeyse, iki kez vardır ve bunu bilimsel bakışın kendisinin müdahalesinden önce ya-

5 Simgesel iktidarın siyasi ve bürokratik alanlardaki işleyişi Bourdieu'nün *Langage et pouvoir symbolique* (2001b), *La Noblesse d' État* (1989), *Raisons pratiques* (1994, özellikle 4. Bölüm) kitaplarında ve Collège de France'ta 1989 ile 1992 arasında verdiği, *Sur l'État* adı altında toplanan derslerinde derinlemesine incelenir. Daha fazla irdeleme içinse, bkz. Wacquant (2005, özellikle 1. Bölüm).

6 Bourdieu "faillerin kendi çıkarlarına en çok uyan" ve uğrunda eşitsiz bir biçimde silahlı oldukları "toplumsal dünya vizyonunu dayatmak için, ister kendiliğinden isterse örgütlü bireysel ve kolektif mücadelelerinde anbean işlettikleri sayısız antagonistik inşa edimleri"ne defalarca dikkat çeker (1977: 2).

7 Özellikle bkz. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (1955-1957 [1923-1929]. Bourdieu bu üç ciltlik başyapıtı düşünsel gelişiminin daha ilk aşamalarında özümsemiş ve kendi hazırladığı Éditions de Minuit dizisinde Fransızcaya çevirmişti – Marburg felsefecisinin dört başka kitabını da çevirmişti.

> par: ilk düzenin, maddi özelliklerin dağılımlarıyla kaydedilen şeyin nesnelliğinde vardır; ve ikinci düzenin, faillerin bu dağılımlara, örneğin bunların yaşam tarzlarındaki hallerine ilişkin pratik bir bilgiye dayalı olarak ürettiği kıyaslamalı sınıflandırmalar ve temsillerin nesnelliğinde vardır.
>
> (Bourdieu, 1978: 16)

Grup oluşumundaki has siyasi çalışma, dikkatimizi, sınırların çizilip zorla kabul edilmesini, hatta bir nüfusun yoğrulup bir kolektiviteye dönüştürülmesini, 'kâğıt üzerindeki' bir sınıfın gerçek bir sınıfa dönüşmesini, (varsayıma dayalı) üyelerini devindirme, talepleri dillendirme ve tarihsel sahnede aynen öyle eyleme yetisiyle donanmasını sağlayan çeşitli simgesel biriktirme ve iddia-oluşturma araçlarına çeker. İleri toplumda, bu simgesel manipülasyon uğraşı genelde temsil kabiliyeti olan uzmanlar tarafından tekel altına alınır – sendikacılar, siyasetçiler, devlet idarecileri, anketörler, gazeteciler ve entelektüeller. Ve bu kişiler toplumsal süreksizliğin süreklilik içinden üremesine ve toplumsal uzamın nesnel bölümlenmelerinde kök salmış kategorilerin etkin entiteler şeklinde ortaya çıkarılmasına aracılık eden, *"atanma* konusundaki toplumsal işleyişlere ve kurumların ayinlerine" yön vermek üzere birbiriyle yarışır (Bourdieu, 2001b: 156, vurgu özgün metne ait). Sosyal bilimin kendisi (ve bilhassa da hükümet daireleri ve kamu politikası okullarında icra edilen türden 'politoloji') grup oluşumu çalışmasına en derinden dahil olur; zira siyasi operatörler kendi hâkimiyetlerine ilişkin yalan yanlış rasyonelleştirilmiş bir vizyon yansıtmak için sosyal bilimin soruşturma tekniklerini ve analitik tabirlerini kendilerine mâl eder (Bourdieu, 1989; III. Kısım; Bourdieu ve Boltanski, 2007 [1976).

4. Bundan dolayı, Bourdieu'nün sınıf konusundaki yaklaşımı kelimenin iki anlamıyla sahiden *sentetiktir*. İlk olarak, genelde birbiriyle bağdaşmaz değilse de antagonistik diye algılanan teori geleneklerini örüp iç içe geçirir: Marx'ın sınıfı maddi güç ilişkilerine dayandırmadaki ısrarını muhafaza eder, fakat bu ısrarı Durkheim'ın kolektif temsillere dair öğretileri ve Weber'in kültürel biçimlerin özerkliği ve algılanan toplumsal ayrımlar olarak statünün kudreti konusundaki kaygısıyla birleştirir.[8] İkincisi ve ilkiyle

8 Bourdieu'nün sınıfı yeniden ele alışı, Wright'ın (2005) Bourdieu'nün bu konudaki uğraşını boşu boşuna içine yerleştirmeye çalıştığı alışıldık teorik ayrımları –Marksist, Weberci, Durkheimcı ve post-sınıfçı analizler arasındaki ayrımları– hem aşar hem de niteliksel açıdan onların tümünün ötesine geçer.

bağlantılı olarak, sınıfa ilişkin nesnelci anlayışlar ile öznelci anlayışlar, sınıfın 'orada bir yerdeki' şey-vari bir entite olduğunu öngören realist görüşler ile sınıfı bir halk kavramı ya da sosyoloğun bulgulama aracı olarak yorumlayan nominalist yaklaşımlar arasındaki o eski karşıtlığı hükümsüz kılar. (Fenomenoloji ve onun neo-Schutzcu ürünü etnometodoloji başta olmak üzere) çeşitli inşacı ekollerin yanı sıra, Bourdieu faillerin anlam oluşturmaya yönelik basit faaliyetleriyle toplumsal gerçekliği bilfiil ürettiklerinin farkındadır, gelgelelim bunu kısıtlamaların ve kolaylaştırmaların nesnel uzamında işgal ettikleri konumlara dayalı olarak ve kaynağını tam da bu uzamdan alan bilişsel araçlarla yaptıklarının altını çizer:

> Bu inşalar bazı etnometodolojistlerin zannediyor göründüğü gibi, toplumsal bir boşluk içinde gerçekleştirilmez: Toplumsal uzamda, yani, her biri aynı zamanda birer silah olan farklı sermaye türlerinin dağılım yapısında işgal edilen konum, bu uzama dair temsillere ve onu muhafaza etme ya da dönüştürme mücadelelerinde benimsenen tavırlara hükmeder.
>
> (Bourdieu, 1994: 28)

Demek ki Bourdieu'nün 'genetik yapısalcılığı', sınıfların, insanlar sınıfa dayalı algılama, değerlendirme ve eyleme şemalarına başvurdukları *ölçüde* var olageldiğini, toplumsal uzamdaki nesnel ayrımlardan türeyen bu şemaların söz konusu ayrımları toplumsal ilişkilerde ve siyasi muharebelerde hareke-te geçirip kaydettiğini öne sürmektedir. Ne var ki farklılaşmış bir toplumu meydana getiren farklı mikrokozmoslarda sınıf konumunun, yatkınlığının ve pratiğinin aldığı hiza, rakip simgesel müteşebbislerin emeğine dayanan *pratik bir başarıdır*, çünkü farklı kategorileştirme ilkelerine dayalı olarak "toplumsal dünya değişik şekillerde dillendirilip inşa edilebilir" (Bourdieu, 2001b: 298).[9]

En önde gelen toplumsal algılama ve eyleme temeli olarak sınıfı yükseltme ya da aşındırma mücadelesi en yoğun biçimde toplumsal uzamın üst kısımlarında, çeşitli sermaye biçimlerini (ekonomik, yargısal, devlet-bürokratik, dinsel, bilimsel, sanatsal v.s.) elinde bulunduranların kendi göreli ağırlıklarını ve imtiyazlarını belirlemek üzere rekabete girdiği yerlerde verilir.

9 Ayrıca bkz. Bourdieu (1987: 158-162). Bu durum, 'iki arada bir derede' kalan, aşağıdan ya da yukarıdan görülebilen, yahut kendisini aşağıya ya da yukarıya göre bakıp yönlendirebilen konumu dolayısıyla orta sınıf bağlamında hayli aşikâr ve çarpıcıdır (Wacquant, 1991).

Gerek elitlere ilişkin liberal teorilerden gerekse sırf hükmeden ile hükmedilen arasındaki dikey ayrıma odaklanan Marksist teoriye ait kapitalist hegemonya vizyonundan kopan Bourdieu, tözselci 'yönetici sınıf' mefhumunu bir kenara bırakıp ilişkisel bir kavram olan *iktidar alanına* yönelir (özellikle bkz. Bourdieu, 1989; IV. Kısım; Bourdieu, 2011; Bourdieu ve Wacquant, 1993). Bu topolojik mefhum ileri toplumda işler haldeki farklı güçleri tek bir noktada toplayan failleri ve kurumları karşı karşıya getiren yatay çatışmaları teşrih etmemize olanak tanır. Hatta Bourdieu, hâkim kategorilerin yanı sıra hükmedilen kategorilere de karşıt olduğunu zannettiğimiz birçok çatışmanın aslında iktidar alanının farklı kesimlerini, yani tahakküm şebekesine içkin çetrefilliğin ve çelişkilerin giderek artmasıyla egemenlik yetkisi hem daha opak hem daha zaptedilmez hale gelen sözümona yönetici sınıfın farklı fraksiyonlarını karşı karşıya getiren öldürücü muharebeler olduğunu ileri sürer.[10] Kısacası, kendilerini verili almak ya da onları bir bilimsel otorite edimiyle şart koşmak yerine, gerek üst gerekse alt sınıfların mevcudiyetini, sınırlarını ve iç tutarlılık derecelerini sorunsallaştırır ve bunların olası birleşmelerinin toplumsal kipliklerini ve ortak eylem için en nihayetinde ne ölçüde kapasiteleri olduğunu ampirik soruşturmaya açar.

5. Bourdieu'nün Marx'ın *Das Kapital*'in başında sorduğu "Bir toplumsal sınıfı oluşturan şey nedir?" sorusunu yeniden ifade edişi *teoriyi ve araştırmayı* tutarlı bir biçimde *kaynaştırması* bakımından özgündür. Bourdieu'nün –sınıf yapısından toplumsal uzama, sınıf bilincinden habitusa, ideolojiden simgesel şiddete, yönetici sınıftan iktidar alanına– gerçekleştirdiği kavramsal değişimlerin arkasındaki saik, somut araştırma bulmacalarını çözmeye yöneliktir ve başlı başına bu amaca dayanır: Cezayir'in bağımsızlık savaşı sırasında kentsel alt-proletarya ile yerleşik işçi sınıfı arasındaki siyasi ayrışmaya hangi etkenler yol açmıştır? Farklı sınıfların çocukları akademik beklentilerini nasıl kısar ya da genişletir ve böylece bu beklentiler okuldaki fiili şanslarıyla genelde nasıl uyumlu hale getirilir? Köylüler "realist" olmayan fotoğraflardan neden hoşlanmaz? "Kültürel iyi niyet"e yönelik ortak temayüllerinin ayrı köklerini kavrayabilmek için küçük burjuvazinin farklı

10 "Tahakküm, zorlayıcı güçlerle donanmış bir dizi failin ('yönetici sınıf') gerçekleştirdiği eylemin yalın ve dolaysız bir sonucu değildir; bilakis, her mütehakkimin ve dolayısıyla, kendi tahakkümünün oluşmasına aracılık eden tahakküm yapısınca üzerinde tahakküm kurulanın diğer tümü yüzünden mustarip olmasına sebep olan o iç içe geçmiş kısıtlamalar şebekesinin içinde doğan ve bu şebekenin doğurduğu karmaşık bir eylemler ağının dolaylı sonucudur" (Bourdieu, 1994: 57).

bileşenlerini nasıl kategorileştirmek gerekir? Üst düzey memurların ideolojik bir değişim yaşayarak 1990'larda minimalist ve güçsüz devlet şeklindeki neoliberal vizyonu savunmaya başlamaları nasıl izah edilebilir? Ekonominin uluslararasılaşması ve dünyanın dört bir köşesinde elit okullar ağının kurulması, burjuvazinin çeşitli kesimlerinin kendilerine ait muhtelif sermaye türlerinin yeniden üretimini ve birbirine tahvil olmasını teminat alma kabiliyetini nasıl etkiler?

Bourdieu'de sınıfın gerek analitik gerekse ampirik veçhesi girift bir biçimde iç içe geçmiştir ve hep birlikte ilerler. *Distinction*'ın bir dipnotunda lafını ettiği sınıf üzerine bir eser yazma işini hiç yapmamış olmasının sebebi budur: Teorik ilkeleri, araştırmada uygulamaya koymaktan ayırmak skolastik şeyleştirme riskini daima beraberinde taşır. Bourdieu Tokyo'da verdiği, "*Distinction*'ın Bir Japonca Okuması" başlıklı halka açık bir derste bunu şöyle irdeler:

> Teorik model, verili bir ampirik gerçekliğe herhangi bir göndermenin olmaması başta olmak üzere, kişinin bakıp da 'büyük teori'yi ayırt etmesini sağlayan tüm o göstergelerle süslenmiş halde sunulmaz. Toplumsal uzam, simgesel uzam ya da toplumsal sınıf mefhumları kendi başlarına ve kendileri için asla incelenmez. Daha ziyade, birbirinden ayrılmaz biçimde ampirik ve teorik olan bir sorgulamada işe koşulup sınanır.
>
> (Bourdieu, 1994: 16)

6. Ne var ki, Bourdieu'nün sınıfı yeniden irdeleyişinin hem teorik hem de ampirik bir mahiyeti vardır. Büyük bir metodolojik yenileştirmeyi, bir başka deyişle, toplumu araştırmak için *çoklu mütekabiliyet analizi* şeklindeki –daha sonra evrilip tam kapsamlı bir geometrik veri analizine dönüşen– istatistiksel tekniğin devreye sokulup inceltilmesini de beraberinde getirir.[11] Jean-Paul Benzécri'nin matematik çalışmalarından türetilerek kategorik

11 Lebaron (2009) bunun altını çizer. Batı Avrupa'nın dört bir yanında (ve son zamanlarda ABD'de, New York'ta, Evanston'da ve Berkeley'de) özel atölyeler düzenleyerek çoklu mütekabiliyet analizi yapmak üzere birçok araştırmacı yetiştiren Le Roux ve Rouanet (2009), Bourdieu'nün kullandığı haliyle bu yönteme dair nefis bir giriş sunar. Breiger (2000) Bourdieu'nün mütekabiliyet analizi tarzı ile James Coleman'ın geliştirdiği rasyonel tercihin matematiğine dair kafa açıcı bir kıyaslama yapar; De Nooy (2003) ağ analizi tekniğiyle ittifak kurulmasını önerir.

veri analizinde kullanılan bu parametrik-olmayan yöntem bireylerin ve niteliklerin birbiriyle bağlantılı uzamlarını açığa çıkarmayı ve haritalamayı hedefler. Lazarsfeldçi "değişken-yönelimli" istatistiğe bilinçli bir zıtlık ve karşıtlık içinde olan bu yöntem, toplumsal ontoloji, metodoloji ve teori arasında kuvvetli bir uyum sağlamak üzere, analizin birimi olarak yerleşik bireyi muhafaza eden topolojik bir akıl yürütme tarzına uyar; ve bizi çeşitli faillerin hangi koşullar altında ve toplumsal yaşamın hangi sahalarında kaynaşıp pratik bir kolektiviteye dönüşeceğini (ya da dönüşmeyeceğini) tespit etmeye davet eder. Bourdieu'nün dediği gibi: "Çeşitli istatistik teknikleri, açıkça ortaya konması icap eden örtük toplum felsefelerini barındırır"; bunların her biri "nedensellik, eylem ve toplumsal şeylerin varolma tarzı"na dair kendi anlayışlarını taşır; ve bundan dolayı çoklu mütekabiliyet analizini kullanır, çünkü "felsefesiyle, bana göre toplumsal gerçekliği oluşturan şeyi bütünüyle ifade eden, özü itibariyle ilişkisel bir usuldür. İlişkiler içinde 'düşünen' bir usuldür" (Bourdieu, 1991 1968]; 255, çeviri benim). Bu da bizi dönüp dolaşıp Bourdieu'nün sınıf çerçevesinin ilk kurucu önermesine geri getirir.

Bourdieu'nün sınıfı yeniden düşünerek grup oluşumunun kipliklerinden biri olarak ele alması hayli üretken bir damar açmıştır. Bunun bir sebebi Marx'ın, Weber'in, Durkheim'ın ve Cassirer'in (ayrıca Merleau-Ponty'nin, Goffman'ın, Austin'in ve başkalarının) içgörülerini bir araya getirip bütünleştiren teorik maharetiyse, bir diğeriyse geniş bir ampirik araştırma havuzunun açılmasını sağlaması ve bu havuzun içinde, söz konusu çerçevenin ana özelliklerinin bugünün toplumunun gerek Fransa'daki gerekse diğer ülkelerdeki önde gelen sınıflarını güçlenme aşamalarında olduğu kadar çözülme aşamalarında da kavramak üzere sınanması, inceltilip geliştirilmesi ve gözden geçirilmesidir. Bourdieu *Le Bal des célibataires*'de (2000) memleketi Béarn'deki köylülüğün krizini okulun köy toplumuna nüfuz etmesi ve kentsel medyanın akrabalığa dayalı toplumsal yapılar ile geleneksel ziraat düzenine has, cinsiyetlere göre bölümlenmiş zihinsel yapılar arasındaki döngüsel mütekabiliyeti çiğnemesi olarak teşhis eder. Patrick Champagne *L'Héritage refusé* (2002) kitabında bu soruşturma hattını genişletir ve köylülüğün simgesel hâkimiyetinin kuşaklar arasındaki kültürel farkı yoğunlaştırmak suretiyle maddi açıdan büzülmesini hızlandırmak üzere işlediğini, böylelikle eskinin köylüsünün yerini yüzünü ulusal ve küresel piyasalara çevirmiş teknisist ziraat işletmecisinin almasını kolaylaştıran ailevi aktarım ve mes-

leki dönüşüm stratejilerini beslediğini gösterir. Maresca ise *Les Dirigeants paysans* (1983) kitabında sendika önderlerinin gerek kendi tabanları gerekse devlet karşısında yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirdiği performatif 'grup oluşumu' çalışmasının esas mahiyetini irdeler ve temsiliyet gücü en az olan çiftçilerin dümenin başına geçerek grubu kendi suretlerinde şekillendirdiğini ortaya koyar.[12]

Stéphane Beaud ve Michel Pialoux *Retour sur la condition ouvrière* (1990) adlı çalışmalarında Fordizm sonrasındaki çağda endüstriyel işçi sınıfının çözülüşünü ele alır ve bir nevi 'ters E.P. Thompson' çalışması gerçekleştirerek yirminci yüzyılın son yirmi otuz yılı zarfında emek süreci, fabrika örgütlenmesi ve okul sisteminde yaşanan değişimlerin işçileri nasıl parçalayıp demoralize ettiğini, nihayetinde birleşmiş bir sınıf olarak onları nasıl çözdüğünü gözler önüne serer.[13] Olivier Schwartz (1990) aile yaşamının, cinsiyete dayalı bölünmenin ve ev içi alanın giderek özelleşerek savunma amaçlı bir tampona ve bir tüketim sahasına dönüşmesinin 'proleterleşmiş', 'proleterlikten çıkmış' ve 'güvencesizleştirilmiş' katmanları arasında beden işçilerinin içten içe bölünmesine nasıl katkıda bulunduğunun izini sürer.[14] Abdelmalek Sayad *La Double absence* (1998) kitabında Fransız işçi sınıfı içindeki Cezayirli göçmenlerin tikel konumunu ve deneyimlerini derinlemesine ele alırken, Beaud ise *Pays de malheur* şeklinde manidar bir ad konmuş (Amrani ve Beaud, 2007) çalışmasında Fransa-Cezayir kökenli işsiz bir gençle yaptığı sosyo-analitik diyalogda bu iki kesimin kesiştiği noktalara geri döner. Sınıf oluşumuna (ya da sınıfın çözülmesine) uzamsal bir katman ilave eden Wacquant (2008) ise kentin çeperlerinde yer alan damgalanmış mahallelere sürülmenin Batı Avrupa'nın dört bir yanında post-endüstriyel işçi sınıfının güvencesiz kesimlerini daha da parçaladığını ve bu durumun *prekaryanın ölü doğan bir grup* olmasına yol açtığını, prekaryanın dağınık köklerinin ve kendisine içkin bölünme eğiliminin örgütlü bir kolektif varoluş ve eylem biçimine ulaşmasını devamlı engellediğini gösterir. Buna karşılık, Marie Cartier ve çalışma arkadaşları *La France des 'petits moyens'* (2008) adlı eserlerin-

12 Bu sorunsalın İspanya ve Brezilya köylülüğündeki uzantıları için, bkz. Combessie (1995) ve Garcia (1995).

13 Amerikan şehirlerinin genelde yoksulların yaşadığı kısımlarında geçici ve standart-dışı işlerin aşırı artmasının kaynakları ve bu aşırılığın tecrübesi hakkında, ayrıca bkz. Chauvin (2010).

14 Bununla ilişkili olarak, Charlesworth (2000), Bourdieu ile Schutz'u harmanlayarak İngiltere'deki işçi sınıfı öznelliğinin kaynaklarını ortaya çıkarmaya çalışır.

de kentin aynı çeperinde yaşayan alt orta-sınıfların muğlak konumlarını ve çelişik tavırlarını soruşturur ve bu kesimin mesleki heterojenliğinin, ikamet ettikleri yerden duydukları ortak endişe ve kendilerini şehrin dışına itilmiş paryaların içine katacak bir aşağı düşme korkusuyla kısmen dengelendiği bulgusuna varır.

Sınıf yapısının üst kısmına bakan Baudelot (2010) çalışma dünyasında gerçekleşen hızlı dönüşümler ve gelir edinme statülerinin giderek karmaşıklaşmasıyla derinden derine yeniden şekillenen toplumsal hiyerarşide 'çalışan yoksullar'ın yükselişini ve bunun neticesinde orta sınıfın büyümesine artan bir opaklığın ve derinleşen kültürel ayrımların eşlik edişini ele alırken, Bihr ve Pfefferkorn (2008) ise analizin menzilini genişleterek sınıfsal merdivenin her iki ucunda kademe kademe artan farkların dinamik bir şekilde nasıl biriktiğini ortaya koyar. Luc Boltanski (1983) dağınık haldeki ara kategorilerin bir araya getirilmesinde ve savaş sonrası dönemin Fransa'sında yönetici orta ve üst sınıfların morfolojisinin, seferberliğinin ve siyasi temayüllerinin şekillenmesinde *kadroların* katalizör olarak oynadığı rolü teşrih eder.[15] Monique de Saint Martin (1993) ve Béatrix Le Witta (1995) asilzadelerin sülaleleri içinde toplumsal sermayenin meyve verişini ve kutsanışını derinlemesine ele alarak Bourdieu'nün çizdiği üst sınıf tablosunu zenginleştirir. Monique ve Michel Pinçon (1989, 2007) ise bunların başkentin batı kesimlerinde yer alan üst ölçekteki mahallelerde sırf kendileri için inşa ettiği kurumları ve bunun varoşlarda ve taşradaki uzantılarını özenle inceler: Ortaya çıkan sonuca göre uzamsal tecrit, tepedeki kültürel birleşme ve sınıfsal kenetlenmenin anahtar nitelikteki kipliklerinden biridir.[16] Ulus düzeyinin ötesine geçen Wagner (2007) ise ekonomik ve kültürel akışların küreselleşmesinin sınıfsal tahakkümde kültürel sermayenin ağırlığını takviye etmiş olduğunu, toplumsal yelpazenin her iki ucunda birbirine zıt sonuçlar doğurduğunu, gelgelelim 'uluslararası sermaye'nin yükselişinin farklı ülkelerde ulusal burjuvazilerin hâkim kesimlerini yerinden etmek şöyle dursun, bilakis kuvvetlendirdiğini gösterir.[17]

15 Lamont (1994), Fransa'da ve ABD'de orta (ya da üst?) sınıfın farklı farklı oluşmasında ahlakın oynadığı rolü irdeler. Sayer (2005) ise Bourdieu'nün izinden giderek sınıf oluşumunda pratik ahlak meselesini almaya devam eder.

16 Bunun başka ülkelerdeki birçok uzantıları arasında, Brezilya'dan Sergio Miceli'nin adını bilhassa anmak gerekir: Örneğin, Miceli (1996).

17 Bu analiz Wagner'in editörlüğünde 2011 yılının aralık ayında basılan 'Le pouvoir économique'te (190) yer alan *Actes de la recherche en sciences sociales*'in dosya konulu sayısında güncellenir.

Fransa'nın dışında yapılan çeşitli sosyolojik, tarihsel ve antropolojik soruşturmalarda birkaç yüzyıla uzanan dönemlerde bir düzine ülkedeki toplumsal uzam, sınıf oluşumu ve kültürel iktidar ilişkilerini aydınlatmak için Bourdieu'nün modeli benimsenmiş ve kendi bağlamlarına uyarlanmıştır. Bu literatür hacmen o kadar genişlemiştir ki onu tek başına ele almak gerekir, dolayısıyla burada Bourdieu'nün mirasının dinamik çeşitliliğine işaret etmek üzere, günümüzdeki Portekiz'i, Britanya'yı, ABD'yi, Sovyet-sonrası toplumları ve Norveç'i konu alan beş çalışmayı anacağım sadece. Virgílio Pereira (2005) Porto şehrini meydana getiren zümrelere ayrılmış mahallelerde toplumsal konum, kültürel tüketim ve sosyalleşebilirlik arasındaki sıkı uyumu açığa çıkarmak suretiyle *Distinction*'ın bulgularını çoğaltıp özgül hale getirmiş ve böylece Bourdieu'nün toplumsal uzam ile simgesel uzam arasındaki mütekabiliyet modeline çok-katmanlı uzamsal bir boyutu ilave etmiştir. Mike Savage ve Alan Warde'ın başını çektiği Manchester ekibi (Bennet v.d., 2009), bu modeli Kanal'ın öte yanına taşımış ve bir yandan Britanya'daki kültürel tüketim ve katılımın haritasını çıkarmış, diğer yandansa grup oluşumunun temelleri olarak cinsiyet ve etnisitenin karmaşıklaştırıcı rolünü doğrudan ele almıştır.[18] Annette Lareau (2003) Amerika'nın Doğu kıyı şeridindeki çocuk yetiştirme pratiklerinde yaşanan keskin sınıfsal ve etnik çatallanmanın mevcut eşitsizlik yapılarını devam ettirdiğini belgeriyle ortaya koymuş ve gündelik hayatın örgütlenmesi, dilin kullanımı ve okulla kurulan farklı ilişkiler yoluyla sınıfın 'ailevi yollar'la bilfiil nasıl işlediğini göstermiştir. Eyal, Szelényi ve Townsley (1998) komünizmin çökmesinden sonra eski Sovyet bloğundaki ülkelerde yeni bir yönetici sınıfın ortaya çıkışını tasvir etmek için Bourdieu'nün iktidar alanındaki sermaye tahvili modelini genişletip sınamıştır.[19] Son olarak, Bourdieu'yü Norveç'e taşıyan Lennard Rosenlund (2009) ise Stavanger şehrinde petrol canlanmasının ardından (sermayenin hacminden ayrı olarak) sermaye bileşiminin yaşama şansları ve yaşam tarzlarının asli belirleyicisi olarak giderek artan ağırlığını ortaya koymuş ve kamu sektörü ile özel sektör arasındaki derin farklılaşmanın gerek şehrin verdiği sokak seviyesi hissini gerekse ülkenin (ve belki de,

18 Bu kitaba dair kapsamlı bir tartışma ve *Distinction*'ı kopyalama, genişletme ya da çürütme denemeleri için, bkz. Duval (2010).

19 Lareau ve Conley (2010) Bourdieu'nün Amerikan araştırmalarındaki etkisini aynı anda kayda geçirip nötr hale getirir.

benzer bir şekilde sosyal demokrat devlet modelini temel alan diğer İskandinav ülkelerinin) sınıf yapısını ezdiğini göstermiştir.[20]

Pierre Bourdieu'nün sınıf, iktidar ve kültür hakkındaki soruşturmaları dikkatle okunduğunda, *grupların ontolojik statüsünü sorgulamak* suretiyle ve ortak algı ve değerlendirme şemalarının aşılanması, toplumsal sınırları çizmek, bu sınırlarda denetim kurmak ya da bu sınırlara kafa tutmak üzere bu şemaların çekişmeye açık şekillerde kullanılması yoluyla, grupların pratik açıdan nasıl oluşup çözüldüğünü açığa çıkarmaya yarayacak araçlar üretmek suretiyle, o klasik tahakküm ve eşitsizlik meselesini yeniden formülleştirdiği anlaşılacaktır. Demek ki Bourdieu'nün sosyolojisinin merkezüssünde *kategorilerin gerçekleşmesi açmazı* yatmaktadır; bir başka deyişle, ortaklaşa işleyerek simgesel ayrımları onları maddiliğe kazıyarak fiili hale getiren kurumlar (konumlar sistemi) ve vücut bulmuş öznellikler (yatkınlıklar kümeleri) şeklindeki iki kisvede, çabucak kaybolabilen zihinsel kurguların katı ve kalıcı tarihsel gerçekliklere dönüşmesine aracılık eden somut faaliyetler ve işlemsel mekanizmalar yatmaktadır. Sınıfı bu prakseolojik yaklaşımla yeniden düşünme çabasını genişletip yaşa, cinsiyete, etnisiteye (ve etnisitenin o yadsınan alt-türüne, yani ırka) ve ulusa dayalı diğer toplumsal kolektiviteleri yeniden düşünmek için sarf etmekse artık başkalarına kalıyor.[21] Sosyolojik bir çalışmayla, grup oluşumunu yapıbozumuna uğratma işi daha yeni başlamıştır.

Ek: Bourdieu'nün sınıf hakkındaki önemli yazıları

Bourdieu eserlerinin tümünde bir eşitsizlik, kimlik/özdeşlik ve eylem kipliği olarak sınıfa merkezi bir yer verir, ama zaman içinde biri ampirik diğeri analitik olmak üzere iki yöneliş içine girer. Şematik bir şekilde belirtecek olursak, Bourdieu'nün yıllar içinde esas ampirik odağı sınıfsal merdivende hep yukarı doğru çıkmıştır. İlkin, 1960'ların başlarında, gerek Cezayir gerekse Fransa'da köylülüğün çözülüşünü ve kentsel proletaryanın içsel mahiyetini ele alan Bourdieu (*The Ball of Bachelors* ve *Algeria 1960* bunun

20 Rosenlund'un Bourdieu'nün sınıf modelinin ampirik temelde ve uluslararası çapta genişletilmesine yaptığı katkıyı, kitabına bir önsöz olarak yeniden basılmış kendi yazımda (2001) tartışıyorum. Bunun yanı sıra, Norveç'te Johs Hjellbrekke'nin, Danimarka'daysa Annick Prieur'un başını çektiği ekipler İskandinav üst sınıfına dair zengin bir araştırma toplamı çıkarmıştır; sözgelimi, bkz. Hjellbrekke vd. (2007) ve Prieur vd. (2008).

21 Yeni yeni ortaya çıkmakta olan 'grup oluşumu' paradigmasının ana hatlarını çıkartmak üzere bu doğrultuda kışkırtıcı girişimlerde bulunan şu eserler okunabilir: Noiriel (1991); Brubaker (2005); Calhoun (2007); DaCosta (2007); Weiß (2012); ve Wimmer (2012).

örnekleridir), daha sonra 1970'lerin ortalarında orta sınıfların çelişik temayüllerini ve akıbetlerini konu almış (*Photography as a Middle-Brow Art* ile başlayan bu dönem *Distinction* ile doruğa varmıştır), ardından 1980'lerde, *Distinction*'dan *The State Nobility*'ye uzanan süreçte üst sınıfı ve 'tahakkümdeki işbölümü'nden doğan öldürücü çatışmaları dert edinmiş, en nihayetindeyse 1990'larda, dışarıdan ve yukarıdan sınıfı şekillendirmede devletin, hukukun ve uluslararası güçlerin rollerini incelemeye geçmiştir (bu minvalde bilhassa *The Social Structure of the Economy*'ye ve neoliberalizm hakkında yazdığı bir sürü makaleye bakılabilir).

Bourdieu, analitik açıdan bakıldığındaysa, benzer bir şekilde (işçi sınıfının sözümona *burjuvalaşması*, 'yeni sınıflar'ın yükselişi temalarının ve 'sınıfların son bulması'nın kutlanmasının damgasını vurduğu bir çağda) sınıfın devam eden önemini belgeriyle ortaya koymaktan, toplumsal uzamın görünmez yapısının, sınıfı diğer olası toplumsal belirlenme ve kolektivite oluşumu temellerine karşı 'hâkim toplumsal vizyon ve bölünme ilkesi' olarak dayatmayı amaçlayan birden çok sahaya yayılmış simgesel muharebelerin neticesinde sınıfların içinde ortaya çıktığı (ya da çıkmadığı) bu yapının haritasını çıkarmaya geçer. Nitekim (Fransızca aslı 1979'da basılmış olan) *Distinction*'a kadar kaleme aldığı birçok eserde sınıfı yapısal bir verili şey olarak ele alır ve onun çeşitli sahalardaki (sözgelimi, sıradan tüketimler, estetik ve siyasetteki) muhtelif etkilerinin ve tezahürlerinin izini sürmeye odaklanır. 1984'te Frankfurt'ta "Toplumsal Sınıflar ve 'Sınıflar'ın Doğuşu" başlıklı (özgün başlıktaki tırnak işaretlerine dikkatinizi çekerim) bir ders verdiğinde, *Language and Symbolic Power*'daki (1982) analizinin tüm içerimlerini idrak etmiş durumdadır ve bundan dolayı söz konusu varsayımı bırakıp verili bir toplumsal formasyondaki etkin kaynakların dağılımındaki içkin çok-boyutluluğu ve buna bağlı olarak, 'toplumsal dünyanın semantik esnekliği'ni vurgular. Simgesel sistemlerin toplumsal yapılardan ve onların kurucu gücünden, yani, gerçekliği dünyaya ilişkin ortak temsillere şekil vererek şekillendirme yetilerinden görece özerk olduğuna dikkat çeker.[22] 'Kâğıt

22 "Bu simgesel mücadelelerin –gerek gündelik hayatta verilen bireysel mücadelelerin gerekse siyasi hayatta verilen kolektif ve örgütlü mücadelelerin– içinde kök saldıkları yapılardan gerçek bir özerklik içinde olmalarını sağlayan özgül mantıkları vardır.... Dolayısıyla, Dewey'nin izinden giderek kuruluş (*constitution*) terimini hem felsefi hem de siyasi anlamlarıyla ele alarak, simgesel bir iktidarın ne gibi koşullar altında kurucu (*constitutive*) bir güç haline gelebildiğini şimdi inceleyebiliriz: yani, toplumsal dünyada işbaşında olan, birleşme ve ayrılma, evlenme ve boşanma, bir araya gelme ve dağılma şeklindeki nesnel ilkeleri muhafaza etme ya da dönüştürme gücünü; cinsiyet, milliyet, din, yaş ve toplumsal statü

üzerindeki' sınıflardan gerçeklikteki sınıflara, muhtemel sınıftan kanlı canlı sınıfa doğru yaşanan o sorunlu geçişi mercek altına alır. 1987'de Chicago Üniversitesi'nde düzenlenen Toplumsal Sınıflandırmalar Üzerine Dekanlık Sempozyumu'nda (çeşitli kategorileştirme temellerini bir plan dahilinde birbirinden ayrı tutan bu sempozyuma, Samuel Preston yaşı, Eleanor Maccoby cinsiyeti ve Orlando Patterson ırkı ele aldıktan sonra, bir kapanış konuşması çerçevesinde sınıf hakkında konuşmak üzere davet edilmişti) yaptığı konuşmanın başlığı bunun bir göstergesidiri "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups." ["Toplumsal Sınıfı Yapan Nedir? Grupların Teorik ve Pratik Varlığı Üzerine."] *Bu durumda, toplumsal uzam ve simgesel mücadeleler* "ister yaş sınıfları, cinsel sınıflar isterse toplumsal sınıflar olsun, her türlü sınıf mücadelesinin birer boyutu olan sınıflandırma mücadeleleri"nden (Bourdieu, 1982: 14) kaynaklanan her türlü toplumsal kolektiviteye uygulanabilecek bir modelin *işler kavramsal ikilisi haline gelir.*[23]

Ampirik temelde sınıfsal merdivenin tepesine çıkan Bourdieu bir yandan da (taslak haliyle ilk kez 1971'de ortaya attığı ve en hararetli biçimde 1988 ile 1995 arasında, yani onyıllar boyunca etrafında ihtiyatla dolaşıp durduğu devlet meselesini doğrudan ele almaya karar verdiği zamanda ihtimamla geliştirdiği) 'iktidar alanı' mefhumunu devreye sokarak büyük bir kavramsal kopuş yaratır. Bourdieu bu kavramsal kopuş minvalinde, gerek sınıftan gerekse alandan ayrı olarak, *bedenler* mefhumunu da ('yatkınlıkların yakınlığına ve habitusun yönlendirilmesine' teminat veren tüzel kuruluşlar, mesela meslekler ya da aile) devreye sokar ve bu mefhuma dayanarak, devletin baştaki konsolidasyonunu ve kendi nesnel ayrımlarına rağmen egemenlerin devam eden 'organik dayanışma'sını izah etmeye çalışır.[24] Dikey sınıflandırma ilkelerinin teşvik edilmesi de bunlara eşlik eder. Cinsiyet (*eril tahakküm* hakkında hazırlık mahiyetinde makaleler, bir kitap yazar ve bu konu hakkında tartışmaya devam eder) ve (bölge, göç ve yabancılara yapılan muamele kisvesinde) etnisite bu tür ilkelerin birer örneğidir.

konularındaki mevcut sınıflandırmaları muhafaza etme ya da dönüştürme gücünü ve bunu bireyleri, grupları yahut kurumları belirtmek ya da tarif etmek için kullanılan kelimelerle yapmayı" (Bourdieu, 1987; 160, 163).

23 Bourdieu'nün sınıfa özgül bir kavram ya da türeyimsel bir kategori olarak başvurmasındaki bu gerilimin (ya da sürçmenin) farkına varan ilk kişi Rogers Brubaker'di (1985).

24 Şifreli bir dille yazılmış olsa da, şu özlü ve çok önemli makaleye bakılabilir: "Effet de champ et effet de corps" (Bourdieu, 1985).

Ampirik değişim analitik değişimden daha açıktır ve bu açıklığın ya bir konum değişikliğinden ya da teorik bir olgunlaşma veya berraklaşmadan kaynaklandığı yorumunda bulunabilir. Bourdieu'nün bizatihi uyardığı üzere: "... nasıl bakacağınızı bildiğinizde, süreklilikler süreksizliklerden göze daha çok çarpar. Düşünür ya da araştırmacı, bir yolcu gemisi gibidir: Bir dönüş yapmak inanılmaz derecede uzun bir zaman (*un temps fou*) alır. Eserlerinde benimkilerdekinden daha bariz dönüşler bulacağınız Foucault'da bile, sürekliliklerin göze çarptığını düşünüyorum" (Bourdieu, 2001c). Aşağıdaki ek, Bourdieu'nün sınıf hakkındaki düşüncesine yönelen bu ve diğer olası dönüşler için bir nevi rehberlik ediyor. Burada eserler, ilk basıldıkları tarihe dayalı olarak (bu noktada Delsaut ve Rivière'den [2011] faydalanılıyor), varsa İngilizce çevirileriyle birlikte kronolojik biçimde sıralanıyor. Tutumluluk ve kapsamlılık arasında bir denge tutturmak maksadıyla, bu listede yalnızca doğrudan sınıfı ele alan eserlere yer veriliyor.

İngilizceden çeviren: Erkal Ünal

EK

1962

Célibat et condition paysanne. Études rurales 5-6 (Nisan): 32–136. İngilizcesi*: The Ball of Bachelors: The Crisis of the Peasant Society in Béarn*'in 1. Kısmına çevrilerek kısaltıldı. Chicago: University of Chicago Press, 2008 [2002], 7-130.

La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial. *Sociologie du travail* 4: 313-331.

Les sous-prolétaires algériens. *Les Temps Modernes* 199 (Aralık): 1031-1051. İngilizcesi: The Algerian subproletariate. İçinde: Zartman IW (haz.) *Man, State, and Society in the Contemporary Maghreb*. Londra: Pall Mall Press, 1973, 83-89.

1963

(Darbel A, Rivet J-P ve Seibel C ile birlikte). *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris/The Hague: Mouton.

1964

(Sayad A ile birlikte) *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Minuit.

(Sayad A ile birlikte) Paysans déracinés: bouleversements morphologiques et changements culturels en Algérie. *Études rurales* 12(Aralık): 56-94. İngilizcesi: Colonial rule and cultural sabir. Ethnography 5(4) (2005): 444-486.

(Passeron J-C ile birlikte) *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*. Paris: Minuit. İngilizcesi: *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

1965

(Boltanski L, Chamboredon J-C, Lagneau G, Castel R ve Schnapper D ile birlikte) *Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Paris: Minuit. İngilizcesi: *Photography: A Middle-Brow Art*. Stanford, CA: Stanford University Press.

(Bourdieu M-C ile birlikte) Le paysan et la photographie. *Revue française de sociologie* 6(2): 164-174. İngilizcesi: The peasant and photography. *Ethnography* 5(4) (2004): 600-616.

1966

(Darbel A ile birlikte haz.) *Le Partage des bénéfices. Expansion et inégalités en France*. Paris: Minuit. Özellikle: Différences et distinctions, 117-129; La transmission de l'héritage cul- turel, 383-420.

(Darbel A ve Schnapper D ile birlikte) *L'Amour de l'art. Les musées d'art et leur public*. Paris: Minuit. İngilizcesi: *The Love of Art: European Art Museums and their Public*. Cambridge: Polity. (Türkçesi: *Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.)

Condition de classe et position de classe. *European Journal of Sociology* 7(2): 201-223.

Comment la culture vient aux paysans. *Paysans* (INRA, Paris) 62: 6-20.

1970

(Passeron J-C ile birlikte) *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit. İngilizcesi: *Reproduction in Edu-*

cation, Society and Culture. Londra: Sage, 1977 (yeni bir önsözü olan, gözden geçirilmil baskı, 1990).

1971

Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe. *Scolies. Cahiers de recherches de l'École normale supérieure* 1: 7-26.

Formes et degrés de la conscience du chômage dans l'Algérie coloniale. *Manpower & Unemployment Research in* Africa 4(1): 36-44.

Reproduction culturelle et reproduction sociale. *Information sur les sciences sociales* 10(2): 45-79. İngilizcesi: Cultural reproduction and social reproduction. İçinde: Brown R (haz.) Knowledge, Education and Cultural Change. Londra: Tavistock, 1973, 71-112.

1973

Classes et classement. *Minuit* 5: 22-24. İngilizcesi: Classes and classifications. İçinde: Clarke DB, Doel MA ve Housiaux KML (haz.) *The Consumption Reader*. Londra: Routledge, 2003, 246-251.

(Boltanski L ve de Saint Martin M ile birlikte) Les stratégies de reconversion: les classes sociales et le système d'enseignement. *Information sur les sciences sociales* 12(5): 61-113. İngilizcesi: Changes in social structure and changes in the demand for education. İçinde: Giner S ve Scotford Archer M (haz.) *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns*. Londra: Routledge & Kegan Paul, 197-227.

1974

Avenir de classe et causalité du probable. *Revue française de sociologie* 15(1): 3-42.

Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation des oeuvres d'art. *Information sur les sciences sociales* 13(3): 7-31.

1975

(Boltanski L ile birlikte) Le titre et le poste: rapports entre le système de production et le système de reproduction. *Actes de la recherche en sciences sociales* 2: 95-107. İngilizcesi: Formal qualifications and occupational hierarchies. *Reorganizing Education*, *Sage Annual Review* 1 (1977): 61-69.

1976

(Boltanski L ile birlikte) La production de l'idéologie dominante. Actes de la recherche en sciences sociales 2-3: 4-73. Şöyle yeniden basıldı: Bourdieu ve Boltanski, *La Production de l'idéologie dominante*. Paris: Démopolis and Raisons d'agir Éditions, 2008.

1977

Algérie 60. Structures temporelles et structures sociales. Paris: Éditions de la MSH. İngilizcesi: *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Une classe objet. *Actes de la recherche en sciences sociales* 17-18: 2-5. İngilizcesi: *The Ball of Bachelors: The Crisis of the Peasant Society in Béarn*'in Sonuç kısmına kısmen dahil edildi. Chicago: University of Chicago Press, 2008 [2002], 193-200.

1978

Capital symbolique et classes sociales. *L'Arc 72*: 13-19. İngilizcesi: Symbolic capital and social classes. *Journal of Classical Sociology* (2013), Mayıs, 13 (2).

Classement, déclassement, reclassement. *Actes de la recherche en sciences sociales* 24: 2-22. İngilizcesi: Epilogue. İçinde: Bourdieu P ve Passeron J-C, *The Inheritors*. Londra: Sage, 1979 [1964], 77-97.

(de Saint Martin M ile birlikte) Le patronat. *Actes de la recherche en sciences sociales* 20/21: 3-82.

1979

La Distinction. Critique sociale du jugement. Paris: Minuit. İngilizcesi: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984.

1980

Les trois états du capital culturel. *Actes de la recherche en sciences sociales* 30: 3-6. İngilizcesi: 'Forms of capital' yazısına katıldı (1985 [1984], aşağıya bakınız).

Le mort saisit le vif: les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée. *Actes de la recherche en sciences sociales* 32/33: 3-14.

1981

La représentation politique: éléments pour une théorie du champ politique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 36/37: 3-24. İngilizcesi: Political representation: Elements for a theory of the political field. İçinde: *Language and Symbolic Power*, yayıma hazırlayan ve sunan Thompson JB. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, 171-202.

Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux grandes écoles. *Actes de la recherche en sciences sociales* 39: 3-70.

Lazarsfeld P, Jahoda M ve Zeisel H'nin *Les chômeurs de Marienthal*'ine önsöz. Paris: Minuit, 7-12.

1982

Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques. Paris: Arthème Fayard. İngilizcesi (eklemeler ve çıkarmalarla birlikte): *Language and Symbolic Power*, yayıma hazırlayan ve sunan Thompson JB. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

Men and machines. İçinde: Knorr-Cetina K ve Cicourel AV (haz.) *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro- and Macro-sociologies*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 304-317.

1983

Vous avez dit populaire? *Actes de la recherche en sciences sociales* 46: 98–105. İngilizcesi: Did you say 'Popular'? İçinde: *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, 90-102.

Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital.İçinde: Kreckel R (haz.) *Soziale Ungleich- heiten. Sonderheft 2 der Zeitschrift 'Soziale Welt'*. Göttingen: Otto Schwartz Verlag, 183-198. İngilizcesi: The forms of capital.' İçinde: Richardson JG (haz.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press, 241-258.

Classe contre classe. *Différences* 24: 44.

1984

Espace social et genèse des 'classes'. *Actes de la recherche en sciences sociales* 52/53: 3-15. İngilizcesi: Social space and the genesis of groups. *Theory & Society* 14(6) (1985): 723-744.

1985

Delegation and political fetishism. *Thesis Eleven* 10/11: 56–70. İngilizcesi: Delegation and politi- cal fetishism. İçinde: *Language and Symbolic Power*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, 203-219.

1987

Social space and symbolic power. *Sociological Theory* 7(1): 14-25.

What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. *Berkeley Journal of Sociology* 32: 1-18. ("Sosyal Sınıfı Yapan Nedir? Grupların Kuramsal ve Pratik Varlığı Üzerine", *Tözcülüğün Tasfiyesi* içinde, çev. Emrah Göker, (der.) Güney Çeğin ve Emrah Göker, İstanbul: Notabene Yayınları: 2012.

Les usages du 'peuple'. İçinde: *Choses dites*. Paris: Minuit, 178-184. İngilizcesi: The uses of 'the people'. İçinde: *In Other Words: Essays Toward a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity, 150-155.

(de Saint Martin M ile birlikte) Agrégation et segregation. Le champ des grandes écoles et le champ du pouvoir. *Actes de la recherche en sciences sociales* 69: 2-50.

Variations et invariants. Éléments pour une histoire structurale du champ des grandes écoles. *Actes de la recherche en sciences sociales* 70: 3-30.

1989

La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps. Paris: Minuit. İngilizcesi: *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge: Polity, 1996.

Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique. *Études rurales* 113/114: 15-36. İngilizcesi: Reproduction forbidden: The symbolic dimension of economic domination. *The Ball of Bachelors: The Crisis of the Peasant Society in Béarn*'deki 3. Kısım. Chicago: University of Chicago Press, 2008 [2002], 165-192.

1990

(de Saint Martin M ile birlikte) Le sens de la propriété: la genèse sociale des systèmes de préférences. *Actes de la recherche en sciences sociales* 81/82: 52-64. İngilizcesi: The meaning of property: Real estate, class position, and the ideology of home ownership. İçinde: Ryan M ve Gordon A

(haz.) *Body Politics: Disease, Desire, and the Family*. Boulder, CO: Westview Press, 1994, 45-71.

1991

First lecture. social space and symbolic space: Introduction to a Japanese reading of *Distinction*. *Poetics Today* 12(4): 627-638. *Practical Reason*'ın içinde yeniden basıldı. Cambridge: Polity, 1998.

Supplement. Distinction revisited: Introduction to an East German reading. *Poetics Today* 12(4): 639-641. *Practical Reason*'ın içinde yeniden basıldı. 1998.

Second lecture. The new capital. Introduction to a Japanese reading of *The State Nobility*. *Poetics Today* 12(4): 643-653. *Practical Reason*'ın içinde yeniden basıldı. 1998.

1993

(yirmi bir kişi ile birlikte) *La Misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil. İngilizcesi: *The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society*. Cambridge: Polity.

(Wacquant L ile birlikte) From ruling class to the field of power. *Theory, Culture & Society* 10(3): 19-44.

Pour une histoire comparée des stratégies de reproduction. *Bulletin d'information de la Mission Historique Française en Allemagne* 26/27 (June): 130-142.

Social space, symbolic space and appropriated physical space. 'İleri Toplumlarda Yoksulluk, Göç ve Kent Marjinalliği' üzerine düzenlenen Russell Sage/MSH Konferansı'nda sunulan tebliğ, Paris, Maison des Science de l'Homme, 10-11 May. Şurada basılacak: *International Journal of Urban and Regional Research*, 'Taking Bourdieu to Town' konulu özel sayı, Bahar 2013.

1994

Raisons pratiques. *Sur la théorie de l'action*. Paris: Éditions du Seuil. İngilizcesi: *Practical Reason: On the Theory of Action*. Cambridge: Polity, 1998.

Rethinking the state: Genesis and structure of the Bureaucratic field. *Sociological Theory* 12(1): 1-18.

Stratégies de reproduction et modes de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales* 105: 3-12.

1996

La double vérité du travail. *Actes de la recherche en sciences sociales* 114: 89-90.

1998

Contre-feux. Propos pour servir la résistance contre l'invasion néo-libérale. Paris: Raisons d'agir Éditions. İngilizcesi: *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*. Cambridge: Polity, 1998. Özellikle: The left hand and the right hand of the state, 1-10; Precariousness is every- where now, 81-87; Neo-liberalism, the utopia (becoming reality) of unlimited exploitation, 94-104.

2000

Les Structures sociales de l'économie. Paris: Seuil. İngilizcesi: *The Social Structures of the Economy*. Cambridge: Polity, 2005.

Formes d'action politique et modes d'existence des groupes (1973). İçinde: *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 2000, 81-88. İngilizcesi: şurada gözden geçirilerek basıldı: The mystery of the ministry: From particular wills to the general will (2001). İçinde: Wacquant L (haz.) *Pierre Bourdieu and Democratic Politics*. Cambridge: Polity, 2005, 55-63.

2001

Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen. Paris: Raisons d'agir Éditions. İngilizcesi: *Firing Back: Against the Tyranny of the Market 2*. New York: The New Press, 2003. Özelllikle: The invisible hand of the powerful, 26-37; Unite and rule, 82-96. (Türkçesi: *Karşı Ateşler*, çev. Halime Yücel, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Kaynakça

Amrani Y ve Beaud S (2007) 'Pays de malheur'. *Un jeune de cité écrit à un sociologue*. Paris: La Découverte.

Baron JN (1984) Organizational perspectives on stratification. *Annual Review of Sociology* 10: 37-69.

Baudelot C (2010) *Travail et classes sociales. La nouvelle donne*. Paris: Éditions Rue d'Ulm.

Beaud S ve Pialoux M. (1990) *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*. Paris: Fayard.

Bihr A ve Pfefferkorn R (2008) *Le Système des inégalités*. Paris: La Découverte.

Blau PM ve Duncan OD (1967) *The American Occupational Structure*. New York: Free Press.

Boltanski L (1983) *Les Cadres. La formation d'un groupe social*. Paris: Éditions de Minuit, 1983; İngilizce çevirisi: The Making of a Class: Cadres in French Society. Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Bourdieu P (1977) Une classe objet. *Actes de la recherche en sciences sociales* 17-18: 1-5.

Bourdieu P (1978) Classes sociales et pouvoir symbolique. *L'Arc* 72: 13-19.

Bourdieu P (1979) *La Distinction. Critique sociale du jugement.* Paris:Minuit.

Bourdieu P (1980) *Questions de sociologie*. Paris: Minuit.

Bourdieu P (1982) *Leçon sur la leçon*. Paris: Minuit.

Bourdieu P (1985) Effet de champ et effet de corps. *Actes de la recherche en sciences sociales* 59:73.

Bourdieu P (1987) *Choses dites*. Paris: Minuit.

Bourdieu P (1989) *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit.

Bourdieu P (1991 [1968]) Meanwhile I have come to know all the diseases of sociological understanding. *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*'e sonradan yazılan ek bölüm. New York: De Gruyter, 247-260.

Bourdieu P (1992) *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ artistique*. Paris: Seuil. (*Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. Necmettin Kamil Sevil, İstanbul: Yapı Kredi, 2006, 2. Basım.)

Bourdieu P (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil. (*Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul: Hil, 2006, 2. basım.)

Bourdieu P (1996) *Sur la télévision*. Paris: Raison d'agir Éditions. (*Televizyon Üzerine*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Yapı Kredi, 2000.)

Bourdieu P (2001a) *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raison d'agir Éditions.

Bourdieu P (2001b) *Langage et pouvoir symbolique*. Paris, Seuil (1. basım, Fayard, 1982).

Bourdieu P (2001c) A contre-pente: Entretien avec Philippe Mangeot. Vacarme 19 (Ocak): 4-14.

Bourdieu P (2002) *Le Bal des célibataires. La crise de la société paysanne en Béarn*. Paris: Points/Seuil.

Bourdieu P (2011) Champ du pouvoir et division du travail de domination. *Actes de la recherche en sciences sociales* 190: 126-39.

Bourdieu P (2012) *Sur l'État*. Paris: Seuil et Raisons d'agir Éditions.

Bourdieu P ve Boltanski L (2007 [1976]) *La Production de l'idéologie dominante*. Paris: Demopolis ve Raisons d'agir Éditions.

Bourdieu P ve Wacquant L (1993) From ruling class to field of power. *Theory, Culture & Society* 10(1): 19-44.

Breiger RL (2000) A tool kit for practice theory. *Poetics* 27(2-3): 91-115.
Brubaker R (1985) Rethinking classical theory: The sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory & Society* 14: 745-775.
Brubaker R (2005) *Ethnicity without Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
Calhoun CJ (2007) *Nations Matter: Culture, History and the Cosmopolitan Dream*. NewYork: Routledge.
Cartier M, Coutant I, Masclet O. ve Siblot Y. (2008) *La France des 'petits moyens.' Enquêtes sur la banlieue pavillonnaire*. Paris: La Découverte.
Cassirer E (1955-1957 [1923-1929]) *The Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven, CT: Yale University Press. (*Sembolik Formlar Felsefesi*, 3 cilt, çev: Milay Köktürk, İstanbul: Hece, 2005.)
Champagne P (2002) *L'Héritage refusé. La Crise de la reproduction sociale de la paysannerie française, 1950-2000*. Paris: Points/Seuil.
Charlesworth SJ (2000) *A Phenomenology of Working-Class Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
Chauvin S (2010) *Les Agences de la précarité. Journalier à Chicago*. Paris: Le Seuil.
Combessie J-C (1995) *Au Sud de Despeñaperros. Pour une économie politique du travail*. Paris: Éditions de l'EHESS.
DaCosta KM (2007) *Making Multiracials: State, Family, and Market in the Redrawing of the Color Line*. Stanford, CA: Stanford University Press.
Delsaut Y ve Rivière M-C (2011) *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*. Pantin: Le temps des cerises.
de Nooy W. (2003) Fields and networks: Correspondence analysis and social network analysis in the framework of field theory. *Poetics* 31(5-6): 305-327.
de Saint Martin M (1993) *L'Espace de la noblesse*. Paris: Anne-Marie Métailié.
DiMaggio P ve Garip F (2012) Network effects and social inequality. *Annual Review of Sociology* 38: 93-118.
Duval J. (2010) Distinction studies. *Actes de la recherche en sciences sociales* 181–182: 146-156.
Emirbayer M ve Johnson V (2008) Bourdieu and organizational analysis. *Theory & Society* 37(1): 1-44.
Eyal G, Szelényi I ve Townsley E (1998) *Making Capitalism without Capitalists*. Londra: Verso.
Featherman DL ve Hauser RM (1978) *Opportunity and Change*. New York: Academic Press.
Garcia A. (1995) *Libres et assujetis. Marché du travail et domination au Nordeste*. Paris: Éditions de la MSH.
Hjellbrekke J, Le Roux B, Korsnes O, v.d., (2007) The Norwegian field of power anno 2000. *European Societies* 9(7): 245-273.
Lamont M (1994) *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*. Chicago: University of Chicago Press.
Lareau A (2003) Unequal Childhoods: Class, Race, and Family Life. Berkeley: University of California Press.
Lareau A ve Conley D (haz.) (2010) *Social Class: How Does It Work?* New York: Russell Sage Foundation.
Lebaron F (2009) How Bourdieu 'quantified' Bourdieu: The geometric modelling of

data. İçinde: *Quantifying Bourdieu*, Robson K. ve Sanders C. (haz.). Berlin: Springer, 11-29.
Le Roux B ve Rouanet H (2009) *Multiple Correspondence Analysis*. Londra: Sage.
Le Witta B (1995) *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*. Paris: Éditions de la MSH.
Maresca S (1983) *Les Dirigeants paysans*. Paris: Éditions de Minuit.
Martin JL (2009) *Social Structures*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
Martin JL (2011) The Explanation of Social Action. Oxford: Oxford University Press.
Miceli S (1996) *Imagens negociadas. Retratos da elite brasileira, 1920-40*. São Paulo: Companhia das Letras.
Noiriel G (1991) *La Tyrannie du national*. Paris: Calmann-Lévy.
Parkin F (1972) *The Social Analysis of Class Structure*. Londra: Tavistock.
Pinçon-Charlot M. ve Pinçon M. (1989) *Dans les beaux quartiers*. Paris: Seuil.
Pinçon-Charlot M ve Pinçon M. (2007) *Les Ghettos du gotha. Au coeur de la grande bourgeoisie*. Paris: Le Seuil.
Prieur A, Skjøtt-Larsen ve Rosenlund L (2008) Cultural capital today: A case study from Denmark. *Poetics* 36(1): 45-70.
Rosenlund L (2009) *Exploring the City with Bourdieu: Applying Bourdieu's Approach and Analytic Framework*. Berlin: VDM Verlag.
Sayad A (1998) *La Double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil; İngilizce çevirisi: *The Suffering of the Immigrant*. Cambridge: Polity.
Sayer A (2005) *The Moral Significance of Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
Schwartz O (1990) *Le Monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*. Paris: PUF.
Wacquant L (1991) Making class: The middle class(es) in social theory and social structure. İçinde: *Bringing Class Back In*, McNall SG, Levine R ve Fantasia R (haz.). Boulder, CO: Westview, 39-64.
Wacquant L (2001) Norwegian distinctions. *Sosiologisk årbok/Yearbook of Sociology* (Bergen) 6(2): 27-32.
Wacquant L (haz) (2005) *Pierre Bourdieu and Democratic Politics: The Mystery of Ministry*. Cambridge: Polity.
Wacquant L (2008) *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge: Polity. (*Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi, 2012.)
Wagner A-C (2007) *Les Classes sociales dans la mondialisation*. Paris: La Découverte.
Warner WL, Low JO, Lunt PS ve Srole L. (1963) *Yankee City*. New Haven, CT: Yale University Press.
Weiß A (2012) *Rassismus wider Willen. Ein anderer Blick auf eine Struktur sozialer Ungleichheit*. Opladen: VSA Verlag.
Wimmer A (2012) *Ethnic Boundary-Making: Institutions, Power, Networks*. New York: Oxford University Press.
Wright EO (1979) *Classes, Crisis, and the State*. Londra: Verso.
Wright EO (haz.) (2005) *Approaches to Class Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu Sonrası Yeni Eşitsizlik Gündemleri: Kültürel Sınıf Analizi, Beğeni ve Kimlik

IRMAK KARADEMİR HAZIR

Giriş

Disiplinlerarası çizilegelmiş sınırları işlevsiz bırakan Bourdieu sosyolojisinin ilgi alanları, üzerine kurulduğu toplumsallığın ilişkiselliği nosyonu sebebiyle, oldukça kapsamlıdır. Birçok yazar tarafından da belirtildiği üzere, bu geniş külliyat, geleneksel sosyal teoriden ontolojik, epistemolojik ve metodolojik bağlamda ilkesel, net kopuşlardan doğmuştur.[1] Kuşkusuz hem bu ilkesel kopuşlar, hem çalışma alanlarının kapsamlılığı, hem de Bourdieu'nün ampirik çalışmalarını başka ulusal ölçeklerde sınama eğilimi, kendisinin bugün beşeri bilimlerde küresel ölçekte en çok referans verilen ikinci yazar olmasında rol oynamıştır.[2] Bu yazıda ben, bu geniş külliyatın toplumsal sınıfların işleyişiyle ilgili olan kısmı ile diyaloğa gireceğim. Temel amacım, Bourdieu'nün kültür alanına özgün bakışının ve kullandığı kavramların, (özellikle kıta Avrupa'sındaki) sınıf analizlerini nasıl etkilediğini tartışmak, ve kavramsal çerçevesine yönelen belli başlı eleştirilere değinmek. Bunun için, öncelikle, Bourdieu sosyolojisinden ilham alarak ortaya çıkan yeni kültürel sınıf analizinin prensiplerini ve ortaya çıktığı dönemdeki hâkim sınıf nosyonlarından farklılaştıkları noktaları tartışacağım. Şahsen, salt soyut tariflemelerin havada kaldığını düşündüğüm için, prensipleri açtığım bu bö-

1 Bkz. Calhaun, C. (2000), "Pierre Bourdieu", G. Ritzer (Ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists,* s. 705-726: Blackwell.

2 Sıralamanın kaynağı Thomson Reuters' ISI Web of Science, 2007, http://www.timeshighereducation.co.uk/405956.article

lümde, bu yeni perspektiften yapılan ampirik çalışmaların gündemlerinden, yöntemlerinden, ve bulgularından örnekler vereceğim. Benzer bir yaklaşımla, Ankara'da yürüttüğüm iki farklı proje de bu örnekler arasında yer alacak. Yazının takip eden bölümünde ise, Bourdieucü kültürel sınıf analizlerine yöneltilen ve birçoğu yine ampirik çalışmalardan doğan eleştirileri gruplayarak aktaracağım. Eleştirilere yoğunlaşma amacım, işaret edilen sınırlılıklara karşılık kullanıma özellikle 1990'lardan sonra giren ve oldukça popülerleşen "kültürel hepçillik" ve "sembolik (sınıfsal) sınırlar" gibi kavramları tartışmak. Son bölümde ise, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesinin, Türkiye'deki sınıf süreçleri üzerindeki açıklayıcılığı üzerine, salt kendi araştırma deneyimlerinden yola çıkarak, bir beyin jimnastiği yapacağım.

Kültürel sınıf analizinin arka planı

1940-1970 arası dönem, toplumsal sınıf ve katmanlaşma sosyolojisinin, kıta Avrupası'ndaki altın yılları olarak nitelendirilir. Bu dönemde, gerek nesnel sınıf pozisyonlarının bireylerin öznelliklerini şekillendiriş biçimini (sınıf bilinci) dert edinenler, gerekse toplumsal hareketliliği meslek kategorileri aracılığıyla ölçmeyi hedefleyenler, birçok çalışmaya imza atmışlardır. Ancak, özellikle 1980'lerden sonra, geleneksel sınıf analizi olarak adlandırabileceğimiz bu perspektifler bütününe bir dizi eleştiri yöneltilmeye başlamıştır. En radikal sayılabilecek eleştiriler, sınıfın artık bir kategori olarak toplumsal eşitsizliklerin dinamiklerini anlamak için yetersiz olduğu iddiasından hareket etmiştir. "Sınıf öldü" fikri, geç modernite, düşünümsel modernite veya risk toplumu gibi terimlerle tanımlanan, yeni ve ayrı bir döneme girildiği varsayımından beslenmiştir[3]. Bu görüşe göre, hem üretim alanında, hem de gündelik yaşamın organizasyonunda deneyimlediğimiz geniş ölçekli değişiklikler, kolektif kimliklerin ve grup dayanışmasının oluşmasına engel teşkil etmektedir. Dolayısıyla, içinde yaşadığımız bu döneme imzasını atan bireysellik olmuş; sınıf öznellik üzerinde etkisini yitiren boş bir kategori olarak kalmıştır. Bu noktada, sınıfın açıklayıcı gücünün kaybolduğunu iddia edenlerin, (altın yıllardaki) geleneksel sınıf teorisi ile ortaklaştığı önemli bir nokta olduğuna dikkat çekmek gerekiyor. Her iki pozisyon da, sınıfın

3 Bkz. Bauman, Z. (1982). *Memories of Class: The Pre-history and After-Life of Class*, Londra: Routledge ve Kegan Paul. Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londra: Sage. Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press in association with Blackwell. Lash, S., & Urry, J. (1987). *The End of Organised Capitalism*. Cambridge: Polity. Lash, S., & Urry, J. (1994). *Economies of Signs and Space*. Londra: Sage.

kavramsal işlevliliğini veyahut ampirik keşfini, onun, farkındalık, bilinç ve kolektif kimlik inşa edebilme yetisine bağlamıştır. Ancak, bugün sınıfsal eşitsizlikler üzerine ısrarla yazıp çizenler bile, sınıfın artık bu tarif ediliş biçimiyle aransa bile bulunamayacağını ifade ediyor. Savage ve arkadaşlarının, İngiltere ölçeğinde yaptığı ampirik çalışmasından yola çıkarak belirttiğikleri gibi, insanlar gündelik hayatın akışında, veya sosyal kimliklerini tarif ederlerken sınıfın hala etkisini sürdüren yapısal önemini tanımıyorlar[4]. Ancak, ileride açacağım üzere, aşikar bir sınıf farkındalığının eksikliği teşhisi ve bireyselleşme, yeni kuşak kültürel sınıf yaklaşımının pencerisinden bakıldığında, sınıf kavramından vazgeçmek için bir sebep teşkil etmiyor.

Geleneksel sınıf yaklaşımlarına yöneltilen bir diğer büyük eleştiri ise, ampirik çalışmaların nasıl kurgulandığına ilişkindir. Özellikle katmanlaşma ve toplumsal hareketliliği ölçen geniş ölçekli projelerde, istihdam, eşitsizliğin anahtar ekseni olarak kabul edilmiştir. Bu yaklaşıma örnek olarak, Goldthorpe ve meslektaşları tarafından geliştirilen, Türkiye'de de bazı sınıf çalışmalarında kullanılmış ve küresel ölçekte popülerliği tartışılmaz Nuttfield araştırma programını verebiliriz. Crompton ve Scott'unda belirttiği üzere, mesleğe dayalı bu tür şemalarda sınıf bir bağımsız değişken olarak kabul edilmektedir; ortaya çıkan çalışmalar ise çoğunlukla değişken temelli ve niceldir. Sınıf analizini mesleki pozisyona indirgeyen bu tür çalışmalar, bazı sınıf araştırmacıları tarafınan, diğer eşitsizlik eksenlerini (yaş, cinsiyet, etnik köken vb.) görünmez kıldıkları, kadınların istihdam alanındaki özgün durumlarını yeteri kadar kavramsallaştırmadıkları, toplumsal sınıf oluşumundaki değişim ve gelişim süreçlerini göz ardı ettikleri ve sınıfın deneyimlenme biçimlerini analizin dışına ittikleri gibi gerekçelerle eleştirilmektedir[5].

Toparlamak gerekirse, sınıfın hızla bireyselleşen toplumlardaki işleyiş biçimine ve sınıfsal eşitsizliklerin ampirik olarak nasıl analiz edileceğine dair oluşan soru isaretleri 90'lara yaklaşırken daha da belirginleşmeye başlamıştır. Yapısal eşitsizlikler artarak devam etmektedir, ancak sınıf kolektif bir farkındalık olarak gözlemlenememektedir. Aynı zamanda, yaygın olarak

4 Savage, M. (2000). *Class Analysis and Social Transformation*. Oxford: Oxford University Press.

5 Crompton, R., & Scott, J. (2005), "Class Analysis: Beyond the cultural turn", F. Devine, M. Savage, J. Scott & R. Crompton (Ed.), *Rethinking Class: culture, identities and lifestyle*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

kullanılan ölçme aygıtları meslek kategorilerine sıkışmış ve sınıfa bir bağımsız değişken görevi atfetmekten öteye geçememiştir. Sınıf analizinin içine düştüğü işte bu çıkmazda, Bourdieu'nun sınıfsal eşitsizliklerin oluşumu ve deneyimlenmesine dair ürettiği bilgi ve onun kullandığı kavramsal edevatlar, taze bir yaklaşımın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Özellikle Distinction'un İngilizceye çevrildiği 1984 yılından sonra, İngiltere başta olmak üzere, Avrupa ve Amerika'da, geleneksel sınıf perspektiflerinden çok farklı varsayımları olan, yeni eşitsizlik çalışmaları yapılmaya başlamıştır. Ortaya çıkan yeni perspektif ayrı bir düşünce okulu olarak görülmese de, bugün bu tip analize işaret ederken birçok yazar "kültürel sınıf analizi" ismini kullanmaktadır[6].

Sınıfın "yok ama var" hali: Sınıflaşan kimlikler

Ortaya çıkış koşullarını yukarıda kabaca özetlediğim bu yaklaşımın özgünlüğünün, kültürü sınıf analizine dâhil etmesinden değil, nasıl dâhil ettiğinden kaynaklandığını öncelikle belirtmekte fayda var. Savage ve arkadaşlarının da belirttiği gibi, yapı-bilinç-eylem dizinini merkeze alan geleneksel yaklaşımlar, belirli ekonomik pozisyonların, özgün bir bilinç yaratmak suretiyle, eylemi sağlayacağını varsayar[7]. Bir başka deyişle, bu denklemde kültür bağımlı, ekonomi bağımsız değişkendir. Kültürel sınıf analizi perspektifinden bakıldığında, kültürü sınıf analizine bu şekilde dahil etmek problemlidir. Çünkü bu haliyle, normların ve edimlerin motivasyonu sadece maddi temele indirgenmektedir ve kültürel kimliklere yaklaşım araçsal olmaktan öteye geçmemektedir. Lawler'ın da net bir şekilde ifade ettigi uzere, sınıflaşma süreci sadece iktisadi alana indirgenemez. Çünkü örneğin, 'alt sınıflar' öncelikle yoksullukları sebebiyle değil, kıt ve geri olduğu varsayılan bilgileri ve beğenileri sebebiyle 'eksikli' görülürler. Bu tip kültürel ve sembolik işaretlemeler, iktisadi eşitsizlikleri de şekillendirir. Zira insanlar meşru talepleri olan meşru sosyal aktörler olarak tanınmanmadıkları müddetçe, onların talepleri dinlenmez. Lawler'in ifadesiyle kültürel sınıf analizi, "sınıfsal eşitsizliğin sadece iktisadi alandan kaynaklanmadığını açıkça kabul eder- o

6 Bkz. Bottero, W. (2004), "Class identities and the identity of class", *Sociology, 38*(5), s. 985-1003. Devine, F., & Savage, M. (2005), "The cultural turn, sociology and class analysis", F. Devine, M. Savage, J. Scott & R. Crompton (Ed.), *Rethinking Class: Culture, Identities and Lifestyle*. New York: Palgrave Macmillan. Lawler, S. (2005). "Introduction: class, culture, identity", *Sociology, 39*(5), s. 797-806. Savage, M. (2000). *Class Analysis and Social Transformation*. Oxford: Oxford University Press.

7 Savage, M., Bagnall, G., & Longhurst, B. (2001), "Ordinary, ambivalent and defensive: Class identities in the northwest of England", *Sociology, 35*(4), s. 875-892.

(eşitsizlik) sembolik ve kültürel biçimler aracılığıyla dolaşır; hak talepleri, sembolleri temsiller ve hayatın duygusal boyutlarında tekrar yeniden yapılır" [8]. Özetle, bu yeni sınıf analizinde kültür, nesnel pozisyonu yansıtan bir öznellikler bütünü değil, sınıf süreçlerinin kurucu unsurlarındandır.

Genel olarak kültürel sınıf analizi, "eşitsizlik süreçlerinin, sosyal hayatın birçok alanında nasıl üretildiği ve yeniden üretildiği ve de bu sürecin nasıl iktisadi ve kültürel pratikleri birlikte içerdiği"[9] meselesine yoğunlaşır. Bu noktada, oldukça soyut kalan bu gündemi ve neden ve nasıl sorularını adım adım açmakta fayda var. Bu yeni perspektifin, sınıfın işleyişine ve tezahür etme biçimine dair varsayımları geleneksel sınıf analizinden radikal olarak farklıdır. Yeni paradigmaya göre, sınıf, araştırmacılar tarafından doldurulan nesnel ve boş bir kategoriden ziyade, bireylerin sosyal pratikleri ve sembolik araçları aracılığıyla inşa ettikleri bir değişkendir. Bu sebeple araştırmanın merkezinde, bireysel kimliklerin sınıf süreçleri ile nasıl şekillendiği sorusu yatar. Le Grand'in da belirttiği gibi, kültürel sınıf analizinde vurgu, sınıf bilincinin oluşup oluşmamasının üzerinde değil, belirli sosyal ve kültürel pratiklerin sınıflaşmiş niteliğindedir[10]. Yani, sınıfın izleri kolektif hareketlerde değil, gündelik yaşantımızı, alışkanlıklarımızı, değerlendirme şemalarımızı içeren bireysel alanlarımızda aranmalıdır. Bireylerin sosyal ilişki ağlarını ve de hayat tarzlarını oluşturan gündelik yaşam pratikleri bütünü, aslında sınıflar arasındaki güç ilişkileri aracılığıyla şekillenir. Kimlikler, deyim yerindeyse, ince ince sınıflaşmaktadır. Bu sebeple, sınıflar arasında aleni ve kolektif çatışmanın varolmaması, sınıf kavramının, günümüz dışlama ve eşitsizlik mekanizmalarını anlamada yetersiz olduğunu göstermez. İşte tam da bu incelik mevzusundan ötürü, kültürel sınıf perspektifi "uzun süredir sınıf mevzusunu anlama biçimlerimizi hâkimiyeti altında tutan makro perspektifleri tamamlayabilecek, sınıfın nasıl deneyimlendiğine vurgu yapan etnografik araştırmalara çağrı yapar"[11].

Yeni sınıf paradigması aynı zamanda, hızla bireyselleşen toplumda sınıfın ölümünü ilan eden yaklaşımlara da bir cevap niteliği taşımaktadır. Örne-

8 Lawler, S. (2005), "Introduction: class, culture, identity", *Sociology, 39*(5), 797-806, s. 797

9 Devine, F., & Savage, M. (2000), "Conclusion: Renewing class analysis", F. Devine & M. Savage (Ed.), *Renewing Class Analysis*, New York: Blackwell Publishers, s. 196.

10 Le Grand Elias (2008), "Realist Class Theory and Ethnographic Research", 11. IACR Konferansında sunulan tebliğ, King's College, University of London, s. 9.

11 Reay, D. (1998), "Rethinking Social Class: qualitative perspectives on class and gender", *Sociology, 32*(2), 259-275. s. 272.

ğin Pakulski, ileri endüstriyel dönemde etkisi azalan sınıf örgütlenmelerini, sınıfların çözülüşünün bir göstergesi olarak okumuştur.[12] Oysa yeni sınıf paradigmasına göre, bireyselleşme sınıfı öldürmemiş fakat işleyiş biçimini değiştirmiştir. Günümüz toplumlarında kolektif sınıf kimlikleri zayıf olabilir; ancak bireyler kendi kimliklerini, başka toplumsal sınıflara mensup insanlar ile karşılaştırmak suretiyle kurdukları müddetçe, sınıf anlamlı bir kategoridir. Savage'a göre de, karşılaştırmalarla yürüyen bu kimlik inşası, sınıf kültürlerinin günümüzde bireyselleşmiş düzlemler etrafında yeniden düzenlendiğinin bir göstergesidir[13]. Yine benzer bir mantıkla, bireylerin kendi kimliklerini aleni bir şekilde sınıf kategorileriyle tanımlamıyor oluşu, sınıfın sürmekte olan gücüyle alakalıdır. Sınıf hala çok etkin olduğu için ve sınıf ile yüzleşmek insanların kırılgan özsaygısını tehdit ettiği için bireyler kimliklerini bu eksende rahatça ifade edememektedir[14]. Dolayısıyla, sınıf ile özdeşleşmeme teması direkt olarak sınıfsal eşitsizliklerin bir tezahürü olarak görülmelidir. Bu değindiğim soyut prensipleri daha anlaşılabilir kılmak için, bu alanda sıkça referans verilen Reay, Skeggs, McRobbie ve Lawler gibi isimlerin araştırma gündemlerine ve bulgularına biraz değinmek istiyorum.

Annelerin, çocuklarının eğitimi ile ilgilenme biçimlerini analiz ettiği çalışmasına başlarken, Reay, sınıf söylemlerinin yok olmasını sınıfın çözüldüğüne dair gösterge olarak kabul edenleri açıkça eleştirir. Reay'a göre, sınıfsızlık söylemleri sınıf çıkarlarına hizmet ettiği müddetçe, aslen yine sınıf söylemleri sayılırlar.[15] Londra'da, işçi sınıfı ve orta sınıf annelerle yaptığı derinlemesine mülakatlar aracılığıyla Reay, dilde varolmayan sınıfın nasıl da deneyimlere gömülmüş olduğunu gösteriyor. Odak eğitim pazarı üzerinde; ancak çalışma genelinde gündelik hayat rutininde kimliklerimizin nasıl aralıksız sınıflaştığını açığa çıkartıyor. Makalede de belirtildiği üzere, Reay'ın katılımcıları mülakatlarda sınıf kategorisine açıkça gönderme yapmıyorlar. Ancak özellikle işçi sınıfı kökenli kadınlar, çocukları için arzu ettikleri akademik başarının niçin kendilerinden esirgendiğini açıklarken "bizim gibiler" anlatısına başvuruyorlar. Ve bizim gibiler söylemi, genel anlatıdaki daha avantajlı bir ötekiye tezat teşkilde kullanılmıyor. Özellikle işçi sınıf kökenin-

12 Pakulski, J. (2005), "Foundations of a Post-class Analysis", E. O. Wright (Ed.), *Approaches to Class Analysis* Cambridge: Cambridge University Press.
13 Savage, M. (2000), s. xiii
14 Savage, M., Bagnall, G., & Longhurst, B. (2001), "Ordinary, ambivalent and defensive: Class identities in the northwest of England", *Sociology, 35*(4), s. 875-892 içinde s. 878.
15 Reay, D. (1998), s. 261.

den gelen anneler, bugün yukarıya doğru bir hareketlilik yaşamış olsalar bile, eğitim sistemi karşısında kendilerini güçsüz hissediyorlar. Reay'ın yazısında, bu annelerin "eğitim sistemini korkutucu, gecmişlerinden biriktiregeldikleri stratejileri yetersiz ve kendileri özgüvensiz"[16] bulduklarına dair birçok aydınlatıcı alıntı mevcut. Öte yandan çalışma, sınıfsal avantajlarını sürdürmek için gayret ederken, üst sınıfların nasıl dışlayıcı pratiklere ve söylemlere başvurduğunu da gösteriyor. Sadece orta sınıf anneler okul seçimlerindeki kriterleri açıklarken, çocuklarının "zorlanmadan uyum sağlayabilecekleri ve içinde kendi çocuklarının geri kalmasına sebep olmayacak çocukların okuduğu okullar" gibi tanımlar kullanıyorlar.

Bu noktada ufak bir parantez açıp, Türkiye'de yaptığım kendi projelerimde de sıkça, sınıfın bu yok ama var haliyle karşılaştığımı belirtmek isterim. Mesela, Ankara'da orta sınıflarla yaptığım çalışmada, bir grup üst orta sınıf görüşmeci, sosyal ilişki kurdukları kişileri tarif ederken, sıkça aynı dili konuşuyor olma durumunu bir kriter olarak gösterdiler[17]. Hem kültürel hem ekonomik sermayesi oldukça yüksek olan bu görüşmeciler için, aynı dili konuşuyor olma hali, benzer seçkin eğitim sisteminden gelmek, benzer beğenilere sahip olmak, ve Avrupai hayat tarzına yakınlık gibi özelliklere işaret ediyordu. Sınıf, açıkça mevzu edilmese de, görüşmeciler bu söylemi, ofisteki çaycıları, manikürcüleri veya aile yapısı kendisine uymayan ve meslekleri belirli bir düzeyin üstünde olmayan tanışları ile aralarına koydukları "gerekli" mesafeyi anlatırken kullanıyorlardı. Reay'ın bulgularına benzer olarak, işçi sınıfı ve kır kökenli görüşmeciler, aynı mevzu konuşulurken, diğerlerinden belirgin olarak farklı bir haleti ruhiyeye sahiptiler. Kültürel sermaye biriktirebilmiş olsalar bile, kendilerini kültürel okur yazarlığın kriter olduğu bu yeni çevrede yabancı ve huzursuz hissediyorlardı. Eski mahalleleri, akrabaları ve arkadaşları hala bugünkü gündelik pratiklerinin içindeydi; ve bu koşullar altında sürekli kültür vurgusu yapan yeni sosyal çevreleri onlara çoğunlukla yapmacık ve duygusuz geliyordu.

Bu tür stratejiler ve deneyimler, sadece söylenmeyeni dillendirdiği için değil, sınıfın bugün artık bireyselleşen toplumlarda ne şekilde işlediğini gösterdiği için de önemli. Hatırlatmak gerekirse, kültürel sınıf analizin varsayımlarından biri ileri modern toplumlarda sınıfın işleyişinin değiştiği ve bu

16 Reay, D. (1998), s. 270.

17 Karademir Hazır, I (2013- yayıma hazırlanıyor), "Boundaries of middle class identities in Turkey", *Sociological Review*, Güz.

nedenle daha az aleni süreçlerin mercek altına alınması gerektiğiydi. Reay'ın çalışması, işte bu işleyişin nasıl değiştiğini de açıkça gösteriyor. Daha çalışmasının en başında Reay, bireyci "kendini gerçekleştirme" söylemlerininin orta sınıf perspektiflerini toplum geneline yayarak, işçi sınıfı grupları arasında daha öncelerde gözlemlenen kolektivist eğilimleri bastırdığını iddia ediyor. Ve ekliyor "finansal durumdan sağlık koşullarına ve çocuklarının eğitimine kadar herşey ileri kapitalizmde sadece bireylerin sorumluluğuymuş gibi yeniden ambalajlandığı için, artık işçi sınıfı haksızlık hissine sahip olmaya bile yetkili görülmüyor[18]". Sonuç olarak, eğitim kurumlarındaki sınıf temelli katmanlaşma artarak devam ediyor, bireylerin yeterlilik-yetersizlik hisleri bu hiyerarşiye göre şekilleniyor, ancak hâkim söylem dezavantajlı grupların bu deneyimleri sınıf terminolojisiyle adlandırmalarını veya sınıf deneyimi olarak algılamalarını engelliyor.

Skeggs'in, sınıf ve cinsiyetin kesişmek suretiyle, kimlikleri nasıl şekillendirdiğini gösterdiği etnografik çalışması da, tıpkı Reay'inki gibi, kültürel sınıf analizinin görece soyut kalan ajandasını somutlaştırdığı için faydalı. Uzun süreli ve katılımcı gözlemlere dayanan bu saha çalışması, işçi sınıfı kadınların kendilerini bu kategoriden ısrarla uzaklaştırmak istediklerini ortaya koyuyor[19]. Skeggs, kadınların kimliğinde merkezi yer tutan bu özdeşleşmeme isteğini analiz etmeye, saygınlığın sınıfsallığına vurgu yaparak başlıyor. Skeggs, Finch'in çalışmasına[20] dayanarak, sosyal grupların kategorize edilişinin (özellikle İngiltere'de ve Avustralya'da) kentlerin kenar mahallelerindeki kadınların davranışlarını yorumlamaya ve onları saygınsaygın olmayan olarak kategorize etmeye dayandığını belirtiyor. Bu kategori, giyimden cinselliği ifade ediş biçimine kadar bir çok alanı kapsayan bir şemaya dönüşüyor ve orta sınıf da kendisini bu temsili diğerden ayırarak tanımlamaya başlıyor. Skeggs'in etnografisi gösteriyor ki, işçi sınıfı kadınlar, davranış ve estetik beğenilerinin kendilerinin bayağı, patalojik, seksüel gibi sıfatlarla kodlanmalarına sebep olduğunun farkındalar. İşte bu yüzden kadınların öznelliği özdeşleşmeme ve üstünü örtme süreçleriyle şekilleniyor. Üstünü örtme refleksi, Skeggs'e göre, görüşmecilerin, kendilerini yargılayan hayali ötekilerle sürekli yine hayali olan (ancak tarihsellik içinde birikerek

18 Reay, D. (1998), s. 263.
19 Skeggs, B. (1997), *Formations of Class and Gender: Becoming Respectable*, Londra: Sage.
20 Finch, L. (1993), *The Classing Gaze: sexuality, class and surveillance*, St Leonards, NSW, Australia: Allen and Unwin.

katılaşan kategorilerden kaynaklanan) diyaloglara girdiklerini ve bu diyalogların onların kimliklerini inşa etme sürecindeki önemini gösteriyor. Aynı zamanda bu özdeşleşmeme çabası sınıfın mahrem ve duygusal alanlarda nasıl işlediğini açığa çıkartıyor. Ancak, bu tür ahlaki ve bedensel kodlarla sabitlenenlerin, saygı görecek ve tanınacak biçimde kendilerini şekillendirmesi çok da kolay olmuyor. Skeggs'in görüşmecileri, orta sınıf sayılabilmek için, giyim ve kişisel bakım konusunda bir takım stratejiler uyguluyorlar ve dışarıya orta sınıflılığı imleyen seçkin ve sofistike stil sunmak için emek harcıyorlar. Ancak yazarında belirttiği üzere, temsil ve yönelim apayrı şeyler ve bu kadınların çabaları ancak temsil düzeyini değiştirebiliyor. "Hiçbir zaman doğruyu tutturamayacaklar çünkü onlar doğrunun gerçekten ne olduğunu bilmelerini sağlayacak tarihe ve gerekli olan bilgi miktarına ulaşamayacaklar"[21].

Kendisi de işçi sınıfı kökeninden gelen ve hepsi olumlu sıfatlarla nitelendirilemeyecek duygusal bağları bulunan Skeggs'in bu kapsamlı çalışmasını özetlemeye çalışırsam, hem yazara hem de okuyucuya haksızlık yapmış olurum. Bu tekrar tekrar okunmaya değer analizi örnek olarak vermemin sebebi, kültürel ve sembolik alanın eşitsizliklerin yeniden üretilmesindeki etkisini somut olarak göstermesi. Hatırlatmak gerekirse, kültürel sınıf analizinin özelliklerini tanıtırken, bu perspektiften yazan çizenlerin, eşitsizliklerin sadece iktisadi alanda üretilmediğini vurguladıklarını belirtmiştim. Skeggs'e göre de, neyin meşru veya neyin saygın olduğuna karar verebilme yetisinin kendisi, eşitsizlikleri kültürel ve maddialanda yeniden üreten bir güç. İşçi sınıfı kadınların örtüşmeme stratejilerinden de anlaşılacağı üzere, bu toplumsal grubun yapıp etme biçimleri (kültürel) servet niteliği taşımaktan çok uzak. Skeggs'e göre, "tarihsel olarak kurulan bu sınıflaşmış kategoriler, iktisadi eşitsizliklere tam denk düşen, onları meşrulaştıran ve harekete geçiren söylemler" yaratıyorlar. Sınıf kavramsallaştırmaları bu anlamda totolojik çünkü kategorizasyonlara göre pozisyonlanışlar ve temsiller, ekonomik ve kültürel sermaye biçimlerine erişimi engelliyor."[22] Benim yukarıda bahsettiğim Ankara'daki çalışmamda da, Skeggs'in bulgularına benzer bulgular ortaya çıktı. Bahsettiğim aynı dili konuşma durumu, öncelikle kültürel alandan kaynaklanan bir hiyeraşiydi; ancak görüşmecilerin deneyimleri gösterdi ki, Türkiye'de de bu hiyerarşinin iktisadi alanda da ciddi yaptırımları vardı.

21 Skeggs, B. (1997), s. 87.
22 Skeggs, B. (1997), s. 5.

Mesela, özel bir şirketteki tüm işe alımlardan sorumlu olan insan kaynakları müdürü bir görüşmecim, iş görüşmelerinde diplomanın neden katiyen yeterli olmadığını şu sözlerle anlatıyordu:

> Bu kültürle alakalı. Herşey insanların yetişme şekliyle ve ailelerinden öğrendikleriyle başlıyor. Mesela, doğulu, cahil bir ailenin çocuğu okula gidiyor, eğitim alıyor ve inşaat mühendisi oluyor. Ben de onunla mülakat yapıyorum. Tavırları Ankara'da büyümüş, aynı üniversiteyi bitirmiş, kentli birininkinden o kadar farklı ki. Giyim-kuşam şekli, göz teması kurma şekli... Bu tür şeylerin silinmesi çok zor...

Göz teması kuracak özgüvene sahip olmamak, veya iş görüşmelerinde Skeggs'in terimiyle doğruyu tutturamamak, bireysel deneyimler olarak görülebilir; aleni bir farkındalığına işaret etmediği için geleneksel sınıf teorileri tarafından fazlaca mikro olarak nitelendirilebilir. Kültürel sınıf analizi, kimliklerin günümüzde tam da böyle gündelik, sıradan ve bireysel gibi görünen kodlarla ince ince sınıflaştığını ve hâkim söylemin bu süreçleri sınıf penceresinden görmeyi engellediğini iddia ediyor. Benim yukarıdaki örnekte gösterdiğim üzere, bireylerin hem üzerlerine, hem de içlerine işleyen bu kategoriler, ekonomik fırsatlara erişilebilirliği belirliyor. Örneklendirdiğim çalışmaların, Bourdieu sosyolojisiyle organik bağlarını teker teker açmadan önce, son olarak, yine İngiltere ölçeğinde yapılan iki araştırmayı örnek olarak göstermek istiyorum. Öncekilerden farklı olarak, bu çalışmalar sınıf süreçlerini incelerken, bireylerin ifadelerine değil, medyadaki temsillerine başvuruyorlar. Ben Lawler'in ve Mc Robbie'nin araştırma yöntemlerini oldukça yaratıcı buluyorum, çünkü kültürel hiyerarşilerin nasıl yaygınlaştığına ve kanıksandığına dair önemli bulgular ortaya çıkartıyorlar.

Lawler çalışmasında,[23] biri işçi sınıfı mahallesinde biri orta sınıf uydukentinde çıkan, yerel protesto eylemlerinin basın tarafından nasıl sunulduğunu analiz ediyor. Çalışmasının amacı "sınıflaşmış kadınlık hallerine dair yapılan değerlendirmelerin, bu iki grup protestocuyu nasıl bambaşka şekillerde kurduğu"nu[24] göstermek ve bu kurgunun eşitsizlik süreçlerinin yeniden inşasına etkisini tartışmak. Lawler'in analizi gösteriyor ki, politik

23 Lawler, S. (2004), "Rules of engagement: habitus, power and resistence", *The Sociological Review, 52*(2), s. 110-128.
24 Lawler, S. (2004), s. 114.

eğilimi ne olursa olsun, bütün gazeteler işçi sınıfı mahallesindeki protestoları okuyucularına iletirken, eylemleri olumsuzlayan ve hatta zaman zaman aşağılayan bir dil kullanıyorlar. Kadınların fiziksel görünüşleri, bu yerme tavrının önemli bir eksenini oluşturuyor. Kullanılan görseller kadınların bedenlerine yoğunlaşıyor ve haber metinlerinde kadınların kılık kıyafetlerine dair tarifler yer alıyor. Orta sınıf protestoculardan çok farklı olarak, işçi sınıfı kadınların ("abartılı" ve "göze batan") bedensel stilleri, ahlaki kayıtsızlık ve umursamazlık ile ilişkilendirilip, bu görsel ve sözsel temsiller aracılığıyla patolojize ediliyor. Lawler, orta sınıfın işçi sınıfına beslediği tiksintinin, medya aracılığıyla daha da perçinlendiğini ve bu kadınların politik taleplerinin bu şekilde ehliyetsiz kılındığını iddia ediyor. Yani, kültürel sınıf analizinin ajandasının da vurguladığı gibi, eşitsizlikler, içleri avantajlı olanlar tarafından doldurulan ahlaki ve kültürel hiyerarşik kategoriler aracığıyla, gündelik hayatta sürekli bir dolaşım içerisinde. Kökenini sadece iktisadi dezavantajlılıktan almayan bu konumlar bireylerin hevesleri, beğenileri, sosyal ilişki ağları ve politik hak iddialari üzerinde kısıtlayıcı olmaya devam ediyor.

McRobbie'nin bahsedeceğim çalışması ise BBC nin "What not to wear" (neyi giymemeli) ve "Would like to meet" (tanışmak/buluşmak isterim) isimli iki programının analizine dayanıyor[25]. Bu şovlar, kültürel sermayesi oldukça yüksek iki üst orta sınıf kadın tarafından yürütülüyor. Bu kadınlar, program süresince başvuranlara, saygın ve arzu edilen bir görünüme nasıl ulaşabileceklerini öğretme iddiasındalar. Ancak öncelikle, çoğunluğu alt sınıftan gelen katılımcıların mevcut tarzları ve yaşam biçimleri izleyicilere detaylarıyla ve çoklukla yerici bir dil eşliğinde gösteriliyor. Lawler gibi, McRobbie de bedene dair değerlendirmelerin masum olmadığını, aksine son derece sistematik ve seçici olduğunu iddia ediyor. Ona göre de medya alanı, "devlet yardımlarına muhtaç, kendi başına çoçuk büyüten, başarısızlığı imleyenden başlayan, ve bakımlı, zayıf, sofistike, başarıyı imleyene doğru giden"[26] bir ölçeğin ortaya çıkmasına hizmet ediyor. McRobbie'nin çalışmasının önemli bir noktası, bu kategorileri içselleştirmenin boyutlarını ve sonuçlarını tartışması. McRobbie, kurban/katılımcıların, "uzmanlar" ve "doğruyu bilenler" karşısında kendi konumlarını önceden kabul etmemiş olsalar, zaten yardım almak için başvurmayacaklarının altını çiziyor. Yani, kişilere, yerleri sürekli

25 McRobbie, A. (2004), "Notes on 'what not to wear' and post-feminist symbolic violence", L. Adkins & B. Skeggs (Ed.), *Feminism after Bourdieu*. Oxford: Blackwell Publishing. s. 99-110.
26 McRobbie, A. (2004), s. 102.

hatırlatılıyor; sonuç olarak da, bireyler kendi kendilerine kim olduklarını anlatırlarken, bu yetkinlik şemasındaki konumlarını referans alıyorlar.

Bu noktada yine bir parantez açıp, benzer bedensel yargıların Türkiye'deki tezahür etme biçimlerine dair birkaç şey söylemek istiyorum. Bu verdiğim örnekler İngiltere'de yapılan çalışmalar; birçok kişinin de kabul ettiği üzere, hem akademide, hem gündelik dilde İngiltere'de sınıf fazlasıyla dolaşımda olan bir kavram. Dolayısıyla, bedensel temsiller de çoklukla sınıf kategorileriyle birlikte telaffuz ediliyor. İşçi sınıfının bedensel temsillerine dair bu yazarların tartıştığı örneklerin, Türkiye'deki okurlara bazı açılardan anlamlı gelmeyeceğini düşünüyorum. Türkiye'de, İngiltere'de olduğu gibi, kadınlığı gizlemeye yeltenmeyecek şekilde açık giyinmenin, işçi sınıfına sabitlenen ve üst sınıflar tarafından yerilen bir pratik olduğunu iddia etmek oldukça yanlış olur. Ancak estetik içerenleri farklı olsa da, benzer hiyerarşiler olduğunu, ve bu hiyerarşilerin dezavantajlıların kendileri tarafından da içselleştirildiğini iddia edebiliriz. 2010 yılında Ankara'nın Keçiören, Çankaya ve Batıkent ilçelerinde, kadınlarla yaptığım saha çalışmamda bunun somut örneklerini gördüm. Çalışmamda nitel ve nicel yöntemleri birleştirerek, sınıfın ve kültürel sermayenin Türkiye'de ne şekillerde bedenleştiğini sorguladım. Dolayısıyla saha çalışmamı kadınların giyim ve vücut bakım pratiklerine, beğenilerine, ilgili gündelik hayat deneyimlerine ve duygulanımlarına dair veri toplayacak şekilde tasarladım. Mülakatların analizi, görüşmecilerin pratiklerinin ve beğenilerinin özellikle kültürel sermaye eksenindeki hiyerarşiye paralel olarak kümelendiğini gösterdi. Eğitim seviyesi yüksek üst orta sınıf kadınların anlatılarına göre doğruyu tutturmak için detaylara azami önem vermek, bedene ve giyime verilen emeğin derecesini dışarıdan mümkün olduğunca az belli etmek, neyi ne zaman giyeceğini bilmek, ve vücut şekline uygun modelleri ve renkleri seçebilme becerisine sahip olmak gerekiyordu. Kültürel sermayesi daha düşük alt orta sınıf görüşmeciler ise, en çok yaşın gerektirdiği olgunluğa ve sosyal rollere uygun düşecek şekilde seçimler yapabilmek ve toplum içine çıkarken özel ihtimam göstermek gibi kriterleri önemsiyorlardı. Bu noktada asıl değinmek istediğim nokta, kültürel sınıf analizinin üzerinde durduğu, gündelik içinde kimliklerin sınıflaşması mevzusuna ve de hiyerarşilerin içselleştirmenin sonuçlarına dair ortaya çıkan manzara olacak. Aşağıdaki iki alıntı, Savage, Skeggs Reay Lawler ve McRobbie gibi araştırmacıların ortaya çıkarttığı, incelikli sınıfsal süreçlerin Türkiyede'de işlemekte olduğunu göstermek için yeterli. Zekiye, kültürel ve ekonomik sermayesi ol-

dukça yüksek olan ve orta sınıflık deneyimi üç kuşak öncesine kadar giden bir görüşmecimdi. Bana, nerde ne giyilmesi gerektiğini detaylarıyla anlattığı anlardan birinde şöyle dedi:

> Eğer yanımızda çalışan birinin düğününe falan gidiyorsam, Keçiören'de falan mesela, çok standart ve klasik birşeyler giyerim. Mesela, iddiasız siyah bir takım ve bluz. Gerçi oradaki kadınlar bizden çok daha şatafatlı giyiniyorlar ama ben yine de farklılığımı çok belli etmek istemem. Belki o kadınlar, kendi seviyelerine göre şık sayılabilirler. Ama bana göre kesinlikle zevkli değiller. Onların alışveriş ettiği dükkanlar da kendi seviyelerine göre tabi. Biz onların alışveriş ettiği dükkanlara dönüp bakmayız, bizim alışveriş yaptığımız mağazaların vitrinleri de onlara hitap etmez.

Alıntının kendisi yorumu gereksiz kılacak kadar net; belirli bir mesleki statü (yanında çalışan) önce kentin belirli bir coğrafi alanıyla ilişkilendiriliyor (Keçiören), daha sonra tereddütsüz olarak keskin bir kültürel hiyerarşinin eteklerine sabitleniyor (kendi seviyelerine göre şık). Zekiye'nin anlatısının bütünü, kültürel yetkinliğe sahip olduğunu bilme halinin getirdiği kendinden eminlik hali ile bezenmişti. Daha da önemlisi, yukarıda değindiğim yazarların bulgularına paralel olarak, avantajlının yaptığı bu kategorizasyonlar sanki doğal hiyerarşilermişçesine, dezavantajlılar tarafından içselleştirilmişti. Ceylan'ın aşağıdaki alıntısı, buna güzel bir örnek. Ceylan, görüşmecilerim arasında en düşük kültürel ve ekonomik sermayeye sahip olanlardandı, ve bana kendi deneyimlerini aktarırken şöyle dedi:

> Yani, belki insan sonradan öğrenebilir nasıl zevkli giyinileceğini ama yine de içinden gelenlerinki kadar olmuyor. Bence, içinden gelerek yapanlar, her zaman uydurabiliyor; birbirine daha yakıştırabiliyor. Dışarıdan olanlar onun kadar olmuyor yani. Bir yere kadar oluyor bir yerden sonra olmuyor. Kardeşimin kızı mesela, klasik ayakkabıyla kalın çorap giydiğimde "bunu çıkar ince giy" der," çantan güzel değil" der, "topuklu ayakkabı giy" der. Hep gittiğimde böyle kıyafetimi eleştirir. Mesela lastikli etek falan giydiğimde "aynı köylüler gibi olmuşsun hiç güzel değilsin teyze" der. O kadar bilmiş ki yani bazen öyle olmayı isterim diyorum yani çok böyle şey hepsini birbirine uydurarak giyer ben öyle değilim yani.

Ceylan'da özenme duygusunu açığa çıkartan yeğeni, evlendikten sonra yukarıya doğru bir sınıfsal hareketliliği deneyimleyip, İstanbul'un gözde semtlerinden birine taşınan ablasının, kızı. Ceylan, ablasının değişen yaşam tarzını "kendini aştı", yeğenini ise, "tabi ki bizden çok başka" diyerek tarif etti. Kendi yerini ve "yetersizliklerini" bilmekten kaynaklanan bu öykünme hali, bireylerin kendilerini sürekli, bu hiyeraşideki diğer insanlarla kıyaslayarak anlayıp-anlattıklarına dair bir gösterge olarak görülebilir. Bu kıyaslayak kimlik inşa etme durumu, kültürel sınıf analizine göre sınıfın bugün hala işlediğine dair en önemli kanıtlardan biri. Aslında, girişte kısaca değindiğim, sınıfın etkisini yitirdiğini ve yeni bir modernlik durumunu deneyimlediğimizi iddia eden yazarlar da, bugün artık toplumsal eşitsizliğin olmadığı iddiasında değiller. Ancak Beck'in and Giddens'ın yazılarından anlaşıldığı üzere, bu tür argümanlar, artık "insanların bireyselliklerini kendilerini başka gruplara kıyaslayarak değil, geleneksellikten çözülmüş dünyaya has güvensizlik hissine reaksiyon olarak kurdukları"[27] iddiasından hareket ediyor. Ancak buraya kadar hem İngiltereden hem Türkiyeden verdiğim örnekler, bu sürecin böyle işlemediğini gösteriyor.

Bu perspektiften yapılan bütün çalışmaların Bourdieu sosyolojisiyle organik bağları var. Hem sınıfı tanımlayış biçimleri, hem mercek altına tuttukları süreçler, Bourdieu'nün teorisinden ilham alıyor. Araştırmacılar, bireysel, gündelik ve sıradan tercihler gibi mikro süreçlerin, kaynakların dağılımı gibi makro süreçlerle ne şekillerde ilişkili olduğunu açıklarken Bourdieu'nun kavramlarına başvuruyorlar. Çünkü Savage'in da belirttiği gibi Bourdieu'nün, *"sosyal grupların çeşitli "alanlar"da kendilerini diğerlerinden ayırdığı ilişkisel bir süreç olarak* sınıf vurgusu, sınıf kültürlerinin, *topluluk tipleri* yerine nasıl *farklılaşma şekilleri* olarak kullanışlı bir şekilde görülebileceğini farketmemize izin veriyor."[28] Somutlaştırmak gerekirse, mesela Skeggs çalışmasında, kadınların seçim yapma kapasitesi üzerindeki yapısal sınırlılıkları anlamak için sermaye metaforlarını kullanıyor. Benzer bir perspektifi olan Reay, sınıfın nicel çalışmalar tarafından yakalanamayan maddi, söylemsel ve psikolojik boyutlarını görünür kılmak için Bourdieu'nun habitus kavramından faydalanıyor. Lawler'dan McRobbie'den ve kendi çalışmalarımdan verdiğim örnekler ise, Bourdieu'nün beğeni hiyerarşisi, sınıfın somutlaşması/bedenleşmesi ve sembolik şiddet kavramları kullanıldığı zaman, yapısal eşitsizlik-

27 Savage, M. (2000), s.105.
28 Savage, M. (2000), s.101-102.

lerin işleyişini kavrama noktasında açıklayıcı oluyor. Daha genel olarak ifade etmek gerekirse, Bourdieu sosyolojisi, kültürel sınıf analizine, kendisini karşısında konumlandırmaya çalıştığı sınıf yaklaşımlarınınkinden farklı ve tutarlı bir analiz için gerekli kavramsal alet edevatları sunuyor. Takip eden bölümde, Bourdieu kuramıyla, kültürel sınıf analizi arasındaki organik bağı netleştirmek için, yeni sınıf ajandası tarafından Bourdieücü kavramların nasıl işlemselleştirildiğine dair örnekler vereceğim.

Yeni sınıf gündeminde Bourdieu'nün kavramları

Kültürel sermayenin aktarılması en zor olan formu, somutlaşmış/bedenleşmiş kültürel sermaye, kültürel sınıf analizinin gündeminde ve yukarıda verdiğim örnek çalışmalarda önemli bir yer tutuyor. Somutlaşmış/bedenleşmiş kültürel sermaye, "ona sahip olanların, aynı kelimelere, aynı davranışlara ve aynı işlere, aynı anlamları yüklemelerini sağlayan kodlar bütünü"[29] gibidir. Bu form kültürel nesneleri edinmek ile biriken nesneleşmiş kültürel sermayenin değerini de belirler. Çünkü Bourdieu'ya göre, sahip olunan kültürel nesneler, onları hakkıyla ve uygunca nasıl değerlendireceklerini ve tüketeceklerini bilmedikleri sürece, bireylere bir getiri sağlamaz. Mesela Skeggs, temsiller ve eğilimlerin aynı anlama gelmediğini; işçi sınıfı kadınların çaba gösterseler bile ancak "orta sınıfmış gibi" olabileceklerini anlatırken aslında, nesneleşmiş ve somutlaşmış/bedenleşmiş kültürel sermaye formlarının arasındaki farka gönderme yapıyor. Skeggs'in görüşmecileri bu tür bir birikime sahip olmadığı için, asıl varlık olarak sayılacak şeye, yani neyi nasıl kullanacakları ve nasıl doğruyu tutturacakları bilgisine erişemiyorlar. Benzer şekilde, Reay'in görüştüğü, işçi sınıfı kökenli olan ve kurumsal kültürel sermaye biriktirerek sınıf atlamış anneler de, kendilerini, eğitim sistemi karşısında güçsüz ve tedirgin hissediyorlar. Çünkü sınıf geçmişleri, onlara karanlıkta bile emin ve hızlı bir şekilde yollarını bulabilmelerini sağlayacak detaylı haritayı içlerine işleyememiş. Kültürel sınıf analizi, kolektif sınıf bilincindense, belirli sosyal ve kültürel pratiklerin sınıflaşmış niteliğine yoğunlaştığı için; gündelik, sıradan ve bireysel görünen bu tip içselleşmiş yetilerin sistematiğini anlamaya çalışıyor.

Yukarıda verdiğim saha çalışması örnekleri, sadece bedenleşmiş kültürel sermayenin değil, sınıf habitusu ve sembolik şiddet kavramlarının da yeni sınıf ajandası tarafından nasıl işlemselleştirildiğine dair fikir veriyor. Öncelikle

29 Bourdieu, P. (1976), "Systems of Education and Systems of Thought", R. Dale, M. MacDonald & G. Esland (Ed.), *Schooling and Capitalism*. Londra: Routledge and Kegan Paul, s. 193.

sınıf habitusu ile başlayalım. Bourdieu'nün tarif ettiği biçimiyle sınıf habitusu soyut bir kavram degildir, çünkü sadece "bireylerin pratikleri, birbirleriyle ve çevreleriyle ilişkileri, konuşma biçimleri, yürüyüş tarzları, şeyleri yapma biçimleri[30]" ile varolur. Bu sebeple, pratiklerin ve beğenilerin sistematik analizi, görece homojen birey gruplarını, yani farklı sınıf habituslarını ortaya cıkartır. Çünkü zevkler, bireylere "mevkilerini hissettirir"[31] ve aynı zamanda "sınıflandırma yapanın kendisini sınıflandırır"[32]. Peki bu sınıfa özgün eğilimler sistematiği ve değerlendirme şemaları, bireylerin hayat deneyimlerine dair nitel veriden nasıl süzülebilir? Aslında, Ceylan'ın, zevkli olmayı öğrenmenin mümkün olup olmadığını sorguladığı yukarıdaki alıntı, sınıf habitusunun, gündelik dil ile yapılabilecek kusursuz bir tanımını içeriyor. Ceylan, ne kadar öğrenmeye çalışırsa çalışsın, içinden bir yere kadarının geldiğini, gerisinin gelmediğini söylüyordu. O'na göre, içinden gelen kişiler zevkli kabul edileni tutturmayı hep beceriyor, sonradan eksikleri tamamlamak isteyenler ise içlerinde aynı vasıfta bir kılavuzu bulamıyorlardı. Yine örnek gösterdiğim üzere, bu içten gelenler (yani sınıf habitusundan doğan –ve bir taraftan da onu kuran eğilimler), görüşmecilerin kültürel ve ekonomik sermayelerine göre sistematik olarak değişiyordu. Alt eğitim grubundaki kadınların içinden, sosyal rollerini ve yaşlarını akıllarında tutarak giyinmek ve bedenlerine ihtimamı sadece çevreye görünür oldukları durumlarda göstermek geliyordu. Yüksek eğitime ve gelire sahip kadınların anlatıları ise bu mevzu bahis yönelimlerin onlar için öncelikli olmadığını gösteriyordu. İşte sınıf habitusunun bedene dair oluşturduğu yönelimlerin niteliksel tespiti, kültürel sınıf analizi perspektifinden, buna benzer ince süreçleri incelemeyi gerektiriyor. Hatırlatmak gerekirse, yeni sınıf analizi, sınıfı kolektiflik halleri olarak değil; farklılaşma halleri olarak kavramsallaştırıyordu. Bourdieu'nün beğeni ve habitus nosyonunda da bu farklılaşma motivasyonuna vurgu vardır. Çünkü Bourdieu'ya göre, bireyler, kültürel tüketim kalıpları ve zevkleri aracılığıyla farklı olduklarını gösterme arzusu ile motive olarak, sınıflar arasındaki sınırları çizerler. McRobbie'nin incelediği BBC şovundaki öğretici üst orta sınıf yapımcının da, Keçiören'in mağazalarına dönüp bakmayan Zekiye'nin de, gündelik hayat içerisinde, kesintisiz olarak farklılaşma icra ederek nasıl orta sınıflaştığını bu yaklaşım aracılığıyla anlayabiliriz.

30 Jenkins Richard (1992), "Pierre Bourdieu", Londra: Routledge, s. 75.
31 Bourdieu, P. (1984) , s. 466.
32 Bourdieu, P. (1984) , s. 6.

Sembolik şiddet kavramının kültürel sınıf analizindeki kullanım biçimini anlamak için, Bourdieu'ye göre, hâkim sınıfların meşru beğenilerinin oryantasyonunun sadece bir estetik meselesi olmadığını; esasen o beğeni profiline sahip kişilerin meşrulaştırma yapabilecek güce sahip olduğu gerçeğiyle ilintili olduğunu akılda tutmak gerekiyor. Bu yetkin beğeni, nesiller aracılığıyla aktarılarak ve yeni kuşakların içine işleyerek, bir sonraki kuşağında da kültürel hiyerarşideki avantajlı konumlardan yer ayırtmasını sağlıyor. Sosyal yapıyla direkt olarak alakası olmasına rağmen, kültürel formlar arasındaki alçak/yüksek ve bayağı/seçkin gibi hiyerarşiler, toplum genelinde doğalmış gibi kabul görüyor; gelişmiş toplumlarda tahakkümü uygulamanın aracı olan sembolik şiddetin zeminini oluşturuyor. Bu kavram, yeni sınıf analizinde, özellikle sınıfın sosyal hayatın duygulanım boyutlarında nasıl çalıştığını göstermek ve sınıf ile özdeşleşmemenin de esasen bir sınıf süreci olduğunu anlatmak için kullanılıyor. Mesela McRobbie, BBC şovunu analiz ederken, katılımcı/kurbanın, niçin ehlileştirilmeye mahkûm olanın kendi beğenileri ve yaşam tarzı olduğunu sorgulamadan kabul edişini bu kavram ile açıklıyor. Bu yeni tahakküm tarifi, Ceylan'ın (kırı imleyen) kendi beli lastikli eteğinin, (kentli, çalışan kadını imleyen) ince-corap topuklu ayakkabı kombinasyonundan daha az sembolik değeri olduğunu onaylayışının ve onları giyenler gibi olma hevesinin arkasında, aslında bir güç ilişkisi olduğunu açığa çıkartıyor.

Kültürel sınıf analizi, Bourdieu'nün perspektifinden yapılmış sınıf çalışmalarının bütünden ibarettir demek yanlış olur. Zira, sınıf analizinde kültürel dönüşü sağlayan kavramsal alet edevat kutusu son derece zengin. Ancak, yukarıda kısaca değindiğim Bourdieu'nün temel prensiplerinin, sınıf analizinde kültürel dönüş için kritik bir yol ayrımı tabelası işlevi gördüğü yadsınamaz. Savage'ın da belirttiği üzere "Bourdieu'nün argümanları, vurguyu heybetli ve kolektif bir aktör olan sınıfa değil, örtülü olan ve insanların kendi kıymetlerine dair hislerine, başkalarına karşı tavırlarına ve farkındalıklarına işlenmiş sınıf üzerine -insanların birey olarak kendilerini nasıl taşıdıkları üzerine- yönlendirmiştir. İşte tam olarak bu farklılık için girişilen sınıf mücadelesinin belirginliği, insanlara, kendilerini bu mücadelenin başoyuncuları olarak aleni olarak adlandırmalarının ve sosyal konum ile kültür arasındaki ilişkiyi belirten muntazam modele bağlanıp kalmalarının neden zor geldiğini açıklar."[33]

33 Savage, M. (2000), s. 107.

Sınıf-kültürel hiyerarşi işliyor mu? Kültürel hepçiller ve sembolik sınırlar

Bourdieu'nün, sınıfların yeniden üretimine, habitusun yeknesaklığına, alanlar arasındaki homolojye dair önermeleri, (aralarında kültürel dönüşe sempatik yaklaşanlarin da olduğu) bazı yazarlar tarafından eleştirilmiştir. Mesela Bottero, insanların her zaman kendileri gibi olanlarla ilişki kurduğu önkabulunü (homophily) eleştirmiş[34], ve ancak sosyal mesafe ve ilişki ağlarının ampirik analizinin bize sosyal grupların oluşumu hakkında güvenilir bilgiyi sağlayacağını iddia etmiştir[35]. Lahire ise habitusun bütünsel tanımını problemli bulmuş ve inanma yatkınlığı ile davranma yatkınlığının birbirinden ayrılması gerektiğini iddia etmiştir[36]. Bennett ve arkadaşları, Bourdieu'nün alan kavramı, tüm değerler sistemini organize eden tek bir hiyerarşi tipi olduğu önkabülüne dayandığından, onun yerine "değer rejimleri" kavramını kullanmışlardır[37]. Dahası, kültürel sınıf analizine pek de sempatik yaklaşmayan, ancak bu yeni kuşak sınıf araştırmacıları ile okuyucu için zihin jimnastiği niteliğinde karşılıklı tartışmalara giren Goldthorpe da, kültürel sermaye kavramının problemli olduğunu iddia etmiştir.[38] O'na göre, kültürel sermaye kavramı, sınıfların yeniden üretiminde bir kısır döngü yaratmaktadır; onun yerine daha fazla bireysel düşünümsellik (reflexivity) içerdiğini iddia ettiği "kültürel kaynaklar" kavramsallaştırması kullanılmalıdır[39]. Sonuç olarak, kimileri Bourdieu sosyolojisinin açıklayıcı olmadığı noktaları göre göre, onun kavramlarıyla yola devam etmenin anlamsız olduğunu iddia etmiş, kimileri ise bu yaklaşımın, tüm sınırlılıklarına rağmen, potansiyelleri olduğunu vurgulamışlardır[40]. Benim bu bölümdeki amacım, pek tabi ki, Bourdieu külliyatına yönelen tüm eleştirileri tartışmak değil. Ancak, tartışmaların üzerine ortaklaştığı bazı temaların, deyim yerindeyse, kavramsal

34 Bottero, W. (2009), "Relationality and social interaction", *The British Journal of Sociology, 60*(2), 399-420.

35 Bottero, W. (2004).

36 Lahire, B. (2003), "From the habitus to an individual heritage of dispositions: towards a sociology at the level of individual", *Poetics, 31*, s. 329-355.

37 Bennett, T., Emmison, M., & Frow, J. (2001), *Accounting for Tastes: Austrialian Everyday Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.

38 Tenis maçının andıran karşılıklı akademik tartışmaları takip etmekten keyif alanlara, Goldthorpe ile Savage, Devine, Warde arasında geçen, kültürel sermaye ve Bourdieu tartışmasına adanmış şu sayıyı şiddetle öneririm : *Sociologica*, 2/2007.

39 Golthorpe, H. J. (2007b), "'Cultural capital': Some critical observations", *Sociologica* S. 2, s. 1-23.

40 Savage,M., Warde, A., Devine,F. (2005), "Capitals, assets, and resources: some critical issues", *The British Journal of Sociology* 56(1), s. 31-47.

doğurganlığının oldukça yüksek olduğunu düşünüyorum. Dahası, bu yeni kavramlar bugün, kültürü sınıfın kurucu öğesi olarak gören araştırmacıların gündemlerinde hayli önemli bir yer tutuyor. Yani, benim açacağım temalar, kimliklerin nasıl sınıflaştığı, sınıf-kültürel farklılığın nasıl işlediği, ve ampirik çalışmaların dizaylarıyla ilgili önemli tartışmalara kapı aralıyor.

Öncelikle değinmek istediğim tartışma, meşru beğeninin sarsılmaz sembolik gücü olduğu tezinin günümüzde artık geçerli olmadığını gösteren bulgulardan kaynaklanıyor. Bourdieu'nün 1960'ların Fransa'sında yaptığı ampirik çalışmasından ürettiği bu kültürel farklılık tezi, kültürel sermayenin bugünkü işleyiş biçimini anlamamızı gerçekten sağlıyor mu? Özellikle, Peterson and Simkus "kültürel hepçillik" (cultural omnivorousness/omnivore) kavramını dolaşıma soktuktan sonra, yüksek seviye kültürel formların bugünkü rolü, birçok yazar tarafından tartışılmaya başlandı. Peterson ve Simkus, müzik beğenilerini araştırdıkları çalışmalarında, yüksek statülü kişilerin beğeni yelpazesinin sadece yüksek-seviye olarak bilinen türlerle sınırlı olmadığını ve birçok popüler element içerdiğini gösterdiler[41]. Bunu takip eden bir başka çalışmada, farklı zamanda toplanmış iki veri setini inceleyen Peterson and Kern, yüksek seviye beğeninin snob dışlayıcılığından, hepçilliğe doğru bir dönüşüm geçirdiğini gösterdiler.[42] Ancak yazarlar bu çalışmasında, hepçilliğin, beğenilerin herşeyi içerecek şekilde örüntülediğini ima etmediğini ifade ediyorlar. Onlar, hepçil olma halini "herşeyi değerlendirmeye almaya açık olmak" olarak tanımlıyorlar. Peterson Simkus ve Kern'in gözlemlediği bu hepçil yelpaze, meşru beğenin sınıf tahakkümü üzerindeki mevcut rolü üzerinde, muhtemelen yazarların kendilerinin de öngörmediği, büyük bir tartışma başlattı.[43] Herşeyi değerlendirmeye açık olmak, hiyerarşinin katılığının eklektik beğeniler ile sarsıldığı anlamına geldiği için, bu yeni repertuar zorunlu olarak kültürel sınırların işleyişinde bir değişikliği

41 Peterson, R., & Simkus, A. (1992), "How musical tastes mark occupational status groups", M. Lamont & M. Fournier (Ed.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*, Chicago: University of Chicago Press.

42 Peterson, R., & Kern, R. M. (1996), "Changing highbrow taste: from snob to omnivore", *American Sociological Review, 61*(5), s. 900-907.

43 Bu tartışmanın özellikle 1996'dan sonra ciddi bir ivme kazandığını belirtmeliyim. Hollanda, İngiltere, Amerika, Norveç, Danimarka, Finlandiya ve İsrail başta olmak üzere, birçok ulusal ölçekte, hepçilliğin boyutunu ve anlamını tartışan, nitel ve nicel çalışmalar yapıldı. Bu konu üzerine, İngilizce yazılmış ve Social Science Citation index içindeki dergilerde basılmış 124 tane makale mevcut. Dil, format ve basım yerleri sınırları kaldırıldığında, bu sayı çok daha yüksek rakamlara ulaşıyor. Bildiğim kadarıyla, bu kavram daha önce Türkçe'ye tercüme edilmedi ve Türkiye bağlamında tartışılmadı.

ima ediyordu. Eğer beğeni, sınıf tahakkümünü meşrulaştırmak için bir silah ise, bu yeni yüksek-seviye eklektizmi nasıl yorumlanmalıydı? Peterson ve Kern bu repertuar değişikliğini, kültürel dışlayıcılığa verilmeye başlanan negatif değere bağlıyorlar, ve bu nedenle bu kavram kültürel tolerans ile doğrusal bir ilişki içerisinde anlaşılıyor.

Ancak, Robins'in de belirttiği gibi, Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramının, aslen mutlak sayısal bir değeri yoktur. Onun değeri, değiş-tokuş sürecinde tespit edilir ve takasın kendisi sosyal bir mücadele olduğu kadar kültürel değer yargılaması mücadelesidir[44]. Eğer kültürel sermayenin değerine değişim anında sahip olunuyorsa, kültürel hepçillik tezi aslında, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesiyle çok da tutarsız gibi görünmüyor. Eklektik olmak, yani, birçok kültürel tarza dair fikir sahibi olmak, toplumsal mücadeledeki değiş tokuşta, tekcil estetik yönelimlerden daha yüksek değerli olabilir. Eğer hal böyleyse, değişen şey Bourdieu'nun tarif ettiği şekliyle, üst sınıfın meşru beğenisinin, sembolik tahakküm kurmak için bir araç olduğu sistem değil, sadece meşru beğeninin içerenleri değişmiş demek oluyor. Bryson'ın müzik beğenileri ile politik tolerans arasındaki ilişki üzerine yaptığı çalışma da gösteriyor ki, eklektik olmanın kendisi bir sermaye olarak kullanılabiliyor[45]. Bryson çalışmasında buna çokkültürlülük sermayesi adını veriyor çünkü "bu tolerans aslında sistematik olarak dışlayıcı ve eğitim seviyeleri arasında eşitsiz dağılmış durumda". Warde ve arkadaşlarının yaptığı geniş örneklemli çalışma da, kültürel hepçillerin özellikle bazı belirli türleri beğenmediklerini gösteriyor[46]. Bu da, eklektik yönelimin günümüz kültürel farklılaşmayı organize etme potansiyeline işaret ediyor. Hepçil yönelimlerin, eklektik beğeni repertuarına sahip olanlara kazandırdığı avantajlar, hepçilliğin çağdaş iş pazarının talepleri ile tutarlılığı bağlamında da tartışılıyor. Buna paralel olarak, Warde, odak grup görüşmelerine dayanan bir başka çalışmasında, eklektik olmanın kendisinin oldukça prim verilen bir eğilim olduğunu, dolayısıyla kültürel sınıf farklılaşmasının halen etkin olduğunu gösteriyor[47]. Warde, görüşmecilerinin iyi zevk, kötü zevk tariflerinde, kül-

44 Robins, D. (2005), "The Origins, Early Development and Status of Bourdieu's Concept of 'Cultural Capital'", *The British Journal of Sociology, 56*(1), s. 13-30 içinde s. 23.

45 Bryson, B. (1996). "'Anything but heavy metal': Symbolic exclusion and musical dislikes", *American Sociological Review, 6*, s. 884-899.

46 Warde, A., Wright, D., & Gayo-Cal, M. (2008), "The omnivorous orientation in the UK", *Poetics, 36*(2-3), s. 148-165.

47 Warde, A. (2007), "Does taste still serve power?", *Sociologica, 3*, s. 1-27.

türel farklılaşma, sınırların silinmesi ve hepçillik olmak üzere üç yönelim gözlemlemiş olsa da, eklektiğin özellikle orta sınıfların bazı fraksiyonlarına özgü olduğunu iddia ediyor.

Hepçil repertuarların sınıfsal temeli ve eşitsizliklerin yeniden üretilmesindeki rolüne ek olarak, bu yeni seçkin yelpazenin kendi içindeki farklılaşması da tartışılan konular arasında. Detaylarıyla içeriklerini açmam bu yazıda mümkün değil, ancak birçok nitel ve nicel araştırmanın eklektizmin de farklı türleri olduğunu açığa çıkarttığını belirtmek isterim[48]. Aynı zamanda, hepçilliğin nasıl ölçülmesi gerektiğine dair de yöntemsel tartışmalar sürmekte. Zira, bireylerin türlere dair sahip olduğu bilginin çapının mı, kendi beyalarına dayanan beğeni değişkeninin mi, yoksa farklı türleri gerçekten ne kadar tükettiklerinin mi kriter olarak alınması gerektiği konusunda fikir ayrılıkları var.[49] Sonuç olarak, kültür, sınıf ve tüketim üzerine yazan çizen sosyal bilimcilerin bir kısmı, bu repertuari içerleyicilik göstergesi olarak kabul ettikleri için, bir kısmı da eklektikliğin farkedilemeyen bir hiyerarşi yarattığını ve "kültürel sermayenin güce hizmette oynadığı rolün üstünü örttüğü"[50]nü düşündükleri için bu kadar araştırmaya değer buluyorlar.

Bourdieu'nün tanımladığı biçimiyle kültür hiyerarşisi ve sınıf farklılaşması kavramlarının veya bu kavramların bugünkü repertuarları anlamaya yetmediğini iddia eden yukarıdaki tartışmaların, Türkiye'deki kültürel alanı anlamamıza yardımcı olup olmayacağı üzerine biraz beyin fırtınası yapmak gerekiyor. Malesef Türkiye'nin kültürel tüketim ve sınıf farklılaşmasının işleyişi gibi konularda ampirik araştırma yapma akademik rüzgarına çok da kapıldığı söylenemez. Kültür ve hiyeraşiye dair en yaygın kabul edilen görüş, Osmanlı'nın modernleşmesinden itibaren, Alaturka ve Alafranga arasında etkin bir hiyerarşi kurulduğu yönünde[51]. Karadağ'ın Gaziantep'te sözlü tarih

48 Örn. Bellavance, G. (2008), "Where is high? Who's low? What is new: Classification and stratification inside cultural 'repertoires'", *Poetics, 36*(2-3), s. 189-216. Ollivier, M. (2008), "Modes of openness to cultural diversity: humanist, populist, practical and indifferent omnivores", *Poetics, 36*(1), s. 127-147. Warde, A., Wright, D., & Gayo-Cal, M. (2007), "Understanding cultural omnivorousness: or the myth of the cultural omnivore", *Cultural Sociology, 1*(2), s. 143-164.

49 Bu ölçme tartışmasının gidişatına dair iyi bir değerlendirme için bkz. Peterson, R. (2005), "Problems in Comparative Research: the example of omnivorousness", *Poetics, 33*, s. 257-282.

50 Warde, A. (2007), s. 24.

51 Örn. Göle, N. (1997), "The quest for the Islamic self within the context of modernity", S. Bozdağ & R. Kasaba (Ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press. Kandiyoti, D. (1997), "Gendering the modern: On missing dimensions in the study of Turkish modernity", S. Bozdoğan & R. Kasaba (Ed.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.

yöntemiyle yaptığı tarihsel çalışması, bu hiyerarşinin sınıf süreçlerini nasıl etkileyegeldiğini gösteriyor. Görüşmecilerin hatıraları, batılı yaşam tarzına uyumluluğun, yazarın "yeni zengin" ve "eski zengin" diye isimlendirdiği aileler arasındaki kültürel mücadelede bir araca dönüştüğünü ve bu şekilde, birbirleriyle çatışan farklı orta sınıf kimliklerin kuruluşunda etkili olduğunu gösteriyor[52]. Üstüner ile Holt'un Ankara'da üst orta sınıflarla yaptığı nitel çalışma da, Avrupai bir kültürel repertuara sahip olmanın, günümüzde de sınıf süreçleri üzerinde benzer bir etkisi olduğunu açığa çıkartıyor[53]. Bu çalışmaya göre de, kültürel sermayesi yüksek grup, batılı hayat tarzı miti etrafında kültürel farklılıklarını gösterirlerken, daha düşük kültürel sermayesi olan grup, tüketim alanlarını yerlileştirmek suretiyle, ulusal sosyal hiyerarşideki pozisyonlara oynuyorlar. Yine, yerel olandan, "bayağı"dan ve "düzensizlik"ten kaçma isteğinin mekânsal yansıması olan uydu kentler üzerine yapılan çalışmalar da, bu kültürel hiyerarşinin varlığına işaret ediyor[54]. Örnek verdiğim akademik çalışmalar dışında da, (popüler) kültürel yüzey okumaları diye adlandırabileceğimiz bazı kaynaklar, batılılık/yerlilik farklılığının, yeni orta sınıfların kimlik inşasındaki rolüne değiniyorlar[55].

Ancak bu batılı formların, eğitim ve gelir düzeyi yüksek kesimlerin beğenileri ile arasındaki korelasyonu bir kenara bırakırsak, elimizde kültür, sınıf, tüketim alanında süren, ve bu yazının mesele edindiği tartışmalar çerçevesinde değerlendirebileceğimiz çok da veri bulunduğunu söylenemez. Sınıf pozisyonunun, kültürel beğeniyle ne tür bir ilişkisi olduğunu; şayet sınıfsal bir hiyerarşi var ise, yüksek-düşük seviye beğenilerin içlerini hangi türlerin doldurduğunu bize gösterebilecek Türkiye temsili bir çalışma, en azından benim bildiğim kadarıyla, henüz yapılmadı. Benim sınıf bedenleşmesi üzerine yaptığım ve sadece bedensel tüketim alanına yoğunlaşan çalışmam ise, kapsamıitibariyle, çok genellenebilecek çıkarımlar yapmama elverişli değil.

52 Karadağ, M. (2009), "On Cultural Capital and Taste", *European Societies*, 11 (4), s. 531-551.

53 Üstüner, T., ve Holt, D. (2010), "Toward a Theory of Status Consumption in Less Industrialized Countries", *Journal of Consumer Research*, 37 (1), s. 37-56.

54 Örn. Öncü, A. (1997), "The Myth of the 'Ideal Home' Travels across Cultural Borders to Istanbul", Öncü, A. ve Weyland, P. (ed.), *Space Culture and Power: New Identities in Globalizing Cities*, Atlantic Highlands, NJ: Zed Books, s. 56-72. Ayata, S. (2002), "The New Middle Class and the Joys of Suburbia", Kandiyoti, D. ve Saktanber, A. (ed.), *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, s. 25-73.

55 Örn. Bali, R. (2002), *Tarz-ı Hayattan Life Style'a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul: İletişim Yayınları. Kozanoğlu, C. (1992), *Cilali İmaj Devri: 1980'lerden 90'lara Türkiye ve Starları*, İstanbul: İletişim Yayınları, Şimşek, A. (2005), *Yeni Orta Sınıf*, İstanbul: L&M Yayınları.

Ancak daha önce de belirttiğim gibi, çalıştığım örneklemin tüketim pratiklerini, yönelimlerini ve duygusal deneyimlerini anlamak için, Bourdieu'nün 60'lar Fransa'sından ürettiği kavramlar oldukça faydalı oldu. Bourdieu'nün de Distinction'da kullandığı, beğenileri ve pratikleri haritalandıran mütekabiliyet analizi, çalıştığım kültürel alanın, ekonomik ve kültürel sermaye göre çok belirgin bir şekilde yapılandığını gösterdi. Aynı çalışmanın nitel ayağı, Bourdieu'nün tarif ettiği şekliyle, yine sınıf temelli, bir yönelimler örüntüsü olduğunu gösterdi. Yukarıda çalışmamdan yaptığım iki alıntı da, kültürel hiyerarşinin varlığına dair, alt ve üst sınıfta ortaklaşan bir farkındalık olduğunu gösteriyor. Dahası, görüşmecilerin sosyal ortamlarda –bedenlerinden kaynaklı– duygulanımları (kendine güven, üstünlük hissi, alınma, tepkisizlik, heves) Bourdieu'nün ve kültürel sınıf analizinin, sınıf bedenleşmesi ve sembolik şiddete dair ürettiği bilgiyle son derece tutarlıydı. Bu çalışmamdaki örneklemim dâhilinde, kültürel içericiliği imleyen bir hepçillik repertuarı gözlemlemedim. Benim üzerine yöneldiğim kültürel beğeni alanı mı eklektik repertuar gözlemlemek için uygun bir alan değil, yoksa Türkiye'deki meşru beğeni mi halen yeknesak bir yapıya sahip, kesin bir iddiada bulunmak zor. Ancak benim şahsi kanaatim, alt kültür olarak görülen tarzları öğrenmenin Türkiye'de (Bryson'un tabiriyle) multikültürel sermaye inşa etmediği ve hepçillik tezinin ima ettiği şekilde bir politik toleransı ortaya çıkartmadığı yönünde.

Hepçillik üstüne çıkan bu tartışmaları takip etmeye ilk başladığım zamanda aklıma, Türkiye'deki kültürel seçkinlerin değerlendirme şemalarındaki yeri aşikâr olan arabesk müziğin ve halk müziğinin yeni tüketim biçimleri gelmişti. Kültürel hepçillik tezinin argümanıyla tutarlı olarak, arabesk müzik, son yıllarda, kültürel sermayesi yüksek kesimlerin repertuarına girmeye başladı. Aynı şekilde, halk müziği de, halkların müziği diyebileceğimiz bir etnik çeşitlilikle üst orta sınıf repertuarına sızabiliyor. Ama bu formların tüketilme biçimleri, ve tüketenlerin oryantasyonları, hepçilliğin kültürel içericilik olduğunu iddia edenlerin tariflerinden oldukça farklı gibi görünüyor. Mesela, arabesk ancak ehlileştirildikten ve bu müziğin esas tüketicileriyle arasında olan bağ koptuktan sonra tüketiliyor. Müslüm Gürsesin damar performansları veya filmleri kültürel hiyerarşideki malum yerini korurken, sembolik değeri yüksek olan kültürel formların üreticileriyle birlikte yaptığı işler beğeni topluyor (örn: Murathan Mungan, Teoman). Ne zaman ki Mercan Dede, Yıldız Tilbe ve Ceza ile birlikte performans gerçekleştiriyor, işte o zaman arabesk ve rap seçkin repertuarlara sızabiliyor. Aynı şekilde, kürt

halk müziği kendi içine doğduğu coğrafyanın yerli ozanları sayesinde değil, Boğaziçi Gösteri Sanatları (Kardeş Türküler) aracılığıyla, daha önce halk müziği dinlenmeyen evlere giriyor. Bu tür bir eklektiklik, kültürel sermayesi yüksek kesime, bir yandan cazdan, klasikten, rocktan anlarken, bir yandan da memleketimden insan manzaralarına haiz olmanın imkânlarını sunuyor. Ancak, benim Türkiye'de gözlemlediğim bu tür eklektiklik biçimleri, deyim yerindeyse, oldukça seçici geçirgen, bu anlamda Bourdieu'nün kültürel farklılaşma tezini çürütecek bir yapıda değiller.

Değinmek istediğim bir diğer doğurgan Bourdieu eleştirileri teması, sınıf kimliği ve farklılaşması mevzusunda, kültürel değerlendirmeye atfedilen rolün hâkimliğine ilişkin. Özellikle farklı ulusal ölçeklerde sınıfın sınırlarını araştıranlar, bizi, kültürel farklılaşmanın evrenselliğine dair bir sorgulamaya çalığırıyor. Mesela Daloz, Bourdieu'nün 60'ların Fransa'sından soyutladığı kültürel farklılaşma modelinin, "dünya genelinde, sosyal farklılaşmanın çok boyutlu ve sıklıkla çelişkili olan işleyişini" anlamakta yetersiz kaldığını söylüyor[56] ve çalışmasında incelenmesi gerektiğini düşündüğü yeni mecralar öneriyor. Benzer bir şekilde, LiPuma niçin seçkin/bayağı gibi sembolik farklılaşmalara diğerlerinden (mesela Japonya'daki onuru kurtarmak/utanç (saving face/shame) daha çok müracat edildiğini sorguluyor[57]. Mendez ise, Şili'de, orta sınıf kimlikleri üzerine yaptığı çalışmasında, (yapmacıklığa karşıt olarak) otantik olma çabası aracılığıyla kendini görünür kılan ahlaki şemaların, bölünme yaratmakta, kültürel şemalar kadar önemli olduğunu gösteriyor[58]. Sınıf farklılaşmasını tanımlayan süreçlerin karmaşıklığına dair en çok ses getirdiğini düşündüğüm çalışma ise Lamont'un[59] Fransa ve Amerika'daki orta sınıf kimliklerine dair yaptığı karşılaştırmalı araştırmadır[60]. Bu çalışma, sınıf sınırlarına dair tümevarım yöntemini önemini orta-

56 Daloz, P.J. (2009), "Towards the Cultural Contextualization of Social Distinction", *Journal of Cultural Economy*, 1 (3), 305-320, s. 305.

57 LiPuma, E. (1995), "Culture and the Concept of Culture in a Theory of Practice", Calhoun, C.J., LiPuma, E. ve & Postone, M. (ed.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Chicago, IL: University of Chicago Press, s. 14-35.

58 Mendez, L.M. (2008), "Middle Class Identities in a Neo-liberal Age: Tensions between Contested Authenticities'" *The Sociological Review*, 56 (2), s. 220-237.

59 Yeri gelmişken, Bourdieu'nün öğrencilerinden olan Lamont'un, 25 yıllık entellektüel yörüngesini otobiyografik bir dille yazdığı ve "Geri Dönüp Bourdieu'ya Bakmak" olarak çevirebileceğimiz makalesini şiddetle tavsiye ederim. Lamont, M. (2010), "Looking Back at Bourdieu", E. Silva & A. Warde (Ed.), *Cultural Analysis and Bourdieu's Legacy*. Londra: Routledge.

60 Lamont, M. (1992), *Money, Morals, Manners: The Culture of the French and American Upper-Middle Class*, Chicago: University of Chicago Press.

ya çıkartıyor ve "sembolik sınırlar" kavramsal edevatını, sınıf çalışmalarının gündemine taşıyor.

Sembolik sınırlar kavramı birçok disiplin içinde, geniş bir araştırma gündemi yelpazesi tarafından kullanılıyor. Ancak bu kavramı kullanmaktaki ortak amaç, "sembolik kaynakların (örn: kavramsal farklılaşmalar, yorumlama stratejileri, kültürel gelenekler) kurumsallaşmış sosyal farkları (örn: sınıf, cinsiyet, ırk, mekânsal eşitsizlik) yaratmakta, sürdürmekte veya çözmekteki rolünü anlamak"[61]. Çünkü biz sosyal aktörler, diğer insanların pratiklerini değerlendirip kategorize ederken, bizimle aynı şemalara sahip olanlarla aramızda tanıdıklık hissini yaratan, belirli kavramsal farklılıklardan faydalanıyoruz. Bourdieu'nün vurgusu, Lamont'un sembolik sınırlar vurgusundan farklı olarak, salt kültür alanındaki değerlendirme şemalarının, sınıf süreçleri üzerindeki kurucu etkisini mercek altına almaya yarıyor. Lamont çalışmasında, direkt kültür alanına yönelmek yerine, orta sınıf görüşmecilerin biz ve onlar farklılaşmasını nasıl yaptığına bakıyor. Kültürel sermaye kuramının varsayımlarına zıt olarak, Lamont ahlaki ve sosyo-ekonomik kanaatlerin de güçlü değerlendirme zeminleri olduklarını ve gündelik hayatta eşitsizliğin yeniden üretilmesinde rol sahibi olduklarını gösteriyor.

Lamont, sistematik bir inceleme ve karşılaştırma yapabilmek için, üzerinden farklılık icra edilen nosyonları, ahlaki, sosyo-ekonomik ve kültürel sınırlar şeklinde kategorize ediyor. Ahlaki sınırlar, dürüstlük ve kişisel uyumluluk gibi kriterleri temel alan ahlaki değerlendirmelerden ortaya çıkarken; sosyo-ekonomik sınırlar, zenginlik güç ve profesyonel başarı gibi nosyonlara dayanıyor. Bu sistematik karşılaştırma sayesinde, Lamont sadece bu iki ülke arasında değil, aynı ulusal ölçekteki orta sınıf içerisinde de, başka insanların pratiklerini nasıl değerlendirdiklerine dair farklılaşmalar olduğunu gösteriyor. Dahası Lamont, Bourdieu'nün, farklı ulusal ölçeklerin, beğeni mücadelelerine zemin oluşturan kültürel repertuvarların, organizasyonu üzerindeki etkisini gözardı ettiğini iddia eder. Lamont'a göre "bireyler sınırlarını sadece kendi deneyimlerinden hareketle çizmezler; onları kural statüsü almış, değer verilen özelliklere dair genel tanımlara dayanmak suretiyle, içinde yaşadıkları toplum tarafından sağlanan kültürel repertuarlardan ödünç alırlar"[62]. Bu yüzden Lamont'un analizi sadece çoklu sınırları ortaya çıkartmakla kal-

61 Lamont, M., ve Molnar, V. (2002), "The Study of Boundaries in the Social Sciences", *Annual Review of Sociology*, 28, 167-195 içinde s. 168.
62 Lamont, M. (1992). s. 7.

maz, Amerika ve Fransa arasındaki ulusal kültürel repertuarlar farklarının bu iki ülkedeki orta sınıfların kimliklerini inşa etme sürecindeki etkisini de tartışır. Lamont, ulusal kültürel reperuvarların öneminin altını çizdiği için, kültürel farklılaşma tezinin farklı ulusal ölçeklerde işlevsiz kaldığı noktaları vurgulayan araştırmacılar için ilham kaynağı olmuştur.

Ancak ben, Warde'ye katılıyorum[63]; ulusal farklılıklar gözlemlemek Bourdieu'nun anahtar kavramlarının açıklayıcılığını görmezden gelmemizi gerektirmez[64]. Bir çok ampirik çalışma bize gösteriyor ki, potansiyel sınırlılıklara özel bir özen gösterildiği müddetçe bahsi geçen kavramlar kültürün, sınıf kimliği inşasındaki rolünü açmak konusunda başarılılar. Ben, sınıf bedenleşmesi üzerine olan çalışmamı tasarlamadan önce, bu özenin pratik olarak nasıl gösterilebileceği üzerine düşündüm. Kültürel sermayenin, sınıf farklılaşmasını anlamadaki yetkinliğinin, bazı koşullara göre değiştiğini ima eden çalışmalar benim için çok yol gösterici oldu. Mesela Holt, oldukça ses getiren, "Kültürel Sermaye Amerikan Tüketimini Yapılandırıyor Mu" başlıklı çalışmasında, kültürel beğeninin sosyal eşitsizlik üretmedeki devam eden gücünü, Amerika ölçeğinde açıkça gösteriyor[65]. Ancak bu çalışmasında, tüketilen nesnelerden çok tüketme pratiklerine yoğunlaşıyor ve yüksek kültür yerine kitlesel tüketimi mercek altına tutuyor. Bir başka deyişle, nesneleşen kültürel sermayeden ziyade, nesnelerin nasıl değerlendirilip kullanıldığına yönelik yetilere işaret eden somutlaşmış/bedenleşmiş kültürel sermayenin işleyişine bakıyor. Woodward ve Emmison'ın Avustralya'da, iyi ve kötü beğeniyi tarif ederken hangi alanların kullanıldığına dair yaptığı ça-

63 Warde, A. (2009), "Dimensions of a social theory of taste", *Journal of Cultural Economy, 1*(3), s. 321-336.

64 Şu alıntı, Bourdieu'nün bu mevzu hakkındaki potansiyel pozisyonuna dair ipucu veriyor. Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar'da, Homo Academicus'un Fransa'daki akademik alana özgü olup olmadığına dair Wacquant'ın açtığı tartışmanın bir noktasında Bourdieu şöyle der "Çözümlemelerimi katıksız bir biçimde Fransız sayarak reddedenler (ABD'ye her geldiğimde, DiMaggio ve Useemin (1978) çalışmalarının geçersiz kıldığı faculty club üslubuyla, "Amerika'nın kitle kültüründe zevk sınıfsal konumlara göre farklılaşmaz" diyen biri çıkar), önemli olanın sonuçlardan çok, onları elde etmek için geçirilen süreçler olduğunu görmezler. "Kuramlar", "kuramsal tartışma"ya değil, onları haksız çıkartacak ya da yaygınlaştıracak, daha doğrusu genellik iddialarını özgülleştirecek ve ayrıştırabilecek pratik kullanımına çağrı yapan araştırma programlarıdır. Husserl, sabit olanı bulmak için tikel olana dalmak gerektiğini öğretıyordu ve Husserlın derslerını takıp eden Koyre, Galileonun kütlelerin düşüş modelini kurmak için eğik düzlem deneyini sonsuza dek tekrarlaması gerekmediğini göstermişti. İyi kurulmuş bir tikel örnek artık tikel olmaktan çıkar. (s. 62)

65 Holt, D. (1998), "Does cultural capital structure American consumption?", *Journal of Consumer Research, 25*(1), s. 1-25.

lışma da, bir örnek olarak verilebilir[66]. Yazarlar, bu soruyu cevaplamak için, ulusal ölçekte yapılan bir projenin nitel verilerini kullanıyorlar. Çalışma, katılımcıların iyi beğeni ve kötü beğeniyi örneklendirirken, müzik, edebiyat, görsel sanatlar gibi, sıkça çalışılan kültürel beğeni alanlarına birincil olarak referans vermediğini gösteriyor. Bu çalışmanın verilerinden yola çıkarak, kültürel sınırların ve farklılaşmanın mevcut işleyişine bakarken, farklı kültürel alanların bireylerin hayatına dokunma ölçeğindeki yerlerinin, oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz. Kültürel sermaye ve sınıf süreçleri çalışılırken, kültürel beğeni alanı ve kültürel sermaye tipi dışında, araştırma çıktılarına etki eden bir diğer değişken de araştırma metodu gibi gözüküyor. Buna en iyi örneği, İngiltere temsili örneklemli, nicel ve nitel yöntemlerle yapılan, kültürel sermaye ve sosyal dışlanma (Cultural Capital and Social Exclusion Project, CCSE) çalışmasından verebiliriz. Çalışmanın genel bulguları, Class, Culture, Distinction (sınıf, kültür, farklılaşma) ismiyle kitaplaştırıldı[67], ancak takip eden süreçte, araştırma ekibindeki yazarlar ellerindeki veri setini kullanarak bir dizi makale yayınladılar. Mesela Silva bir makalesinde, çalışmaya katılan iki çift ile yapılan mülakatlara dayanarak, nicel analizin yakalayamadığı sınıf-kültürel süreçleri ortaya çıkarttı[68]. Bunlar, habitusun oluşmasında ortaklığın önemi veya bireyin hayatındaki bazı kültürel alanların göreli önemi gibi, ancak birebir görüşmelerde ortaya çıkabilecek, bağlamsal boyutlar. Özetle, bu verdiğim örneklerde kültürel sermaye kavramını başka ulusal ölçeklerdeki nasıl etkin kullanılabileceği ile ilgili birtakım ipuçları olduğunu düşünüyorum. Bu ampirik çalışmaların da gösterdiği üzere, o ulusal ölçekte bireylerin değerlendirme şemalarında merkezi önemi olan, yani çekişmeli beğeni alanları, kültürel sınırların işleyişini daha görünür kılıyor. Bu alanların nitel yöntemlerle araştırılması ise, hem şeylerin nasıl kullanıldığına dair yetkinlikten doğan farklılaşmaların üstünü açıyor (bedenleşen kültürel sermaye) hem de bağlamsal farklılıkları yakalamızı sağlıyor. Yani, yöntem, alan ve odaklandığımız kültürel sermaye tipi, sınıf-kültürel süreçlerinin keşfinde, doğru seçildiklerinde, anahtar işlevi görebilir, ve birçok sınırlılığı aşmamıza yardımcı olabilir.

66 Woodward, I., & Emmison, M. (2001), "From aesthetic principles to collective sentiments: The logics of everyday judgements of taste", *Poetics, 29*, s. 295-316.

67 Bennett, T., Savage, M., Silva, E., Warde, A., Gayo-Cal, M., & Wright, D. (2009), *Culture, Class, Distinction*, Oxon: Routledge.

68 Silva, E. (2006), "Homologies of social space and elective affinities: researching cultural capital", *Sociology, 40*(6), s. 1171-1189.

Sonuç yerine

Bu yazıda, Bourdieu sosyolojisinin, kıta Avrupası'ndaki sınıf analizine yaptığı etkiye ve sınıf-kültürel farklılaşmaya dair fitillediği tartışmalara odaklandım. Hatırlatmak gerekirse, önce kültürel sınıf analizinin ivme kazandığı dönemde sınıfın varlığına/yokluğuna, varlığının kabul edildiği durumlarda ise ölçümüne dair revaçta olan yaklaşımlara değindim. Bunu takiben, kültürel dönüş olarak adlandırılan yeni sınıf analizinin varsayımlarını açtım ve örnek çalışmalar aracılığıyla sınıf süreçlerine dair nasıl bilgi ürettiklerini somutlaştırdım. İzleyen bölümde, Bourdieu'nün kavramlarının, örnek verdiğim çalışmalardaki işlemselleştiriliş şekillerine kısaca değindim. Son bölümde ise, Bourdieu'nün tarif ettiği biçimde kültür farklılaşması ve kültür hiyerarşisine yönelen eleştirilere ve bu eleştirilerden doğan alternatif kavramsal araç gereçlere değindim. Yazı boyunca, akışı bozmamaya da gayret göstererek, Bourdieu'nün kavramsal çerçevesiyle yola çıktığım iki projenin bulgularından örnekler gösterdim. Yazıyı bitirmeden önce, Bourdieu ile imtihanıma dair bir iki noktanın daha altını çizmek istiyorum.

2008-2009 yılları arasında, Ankara'da yaptığım çalışmanın temel motivasyonu, Türkiye'de 2000'lerden sonra pek bir revaçta olan "yeni orta sınıf kültürü" kavramına duyduğum eleştirel merak idi[69]. Bu popüler ve akademik kategorizasyon, kültürel ekonomik, mesleki özellikler ve Batılı yaşam tarzına yakınlık gibi iç içe geçmiş ve belirsiz kriterlere dayanıyordu. Ben de o dönem, kendi içinde ayrışacağını düşündüğüm orta sınıflık deneyimlerini, kültürel sınıf analizinin işaret ettiği gündelik yaşam pratikleri etrafında ve Bourdieu'nün kavramsal çerçevesini kullanarak araştırmaya karar verdim. Ayrancı ilçesinde yaptığım 31 derinlemesine mülakatın analizi esnasında, Bourdieunün kültürel farklılaşma tezi ve yeni orta sınıf tarifleri çerçevesinde anlamlandırılabilecek anlatılara rastladım. Mesela özel sektörde yönetici konumunda çalışan Ali, ekonomik sermaye biriktirmenin sınıf atlamak olarak görülemeyeceğini bana şu şekilde anlattı:

> Bizim apartmanın kapıcısı mesela, milyarlar versen Pink Floyd ya da caz dinlemez. En fazla yapacağı futbol maçı izlemektir. Eğer kebap yiyorsa, daha iyi kebap restorantı arar. Asla Quick China'ya gidip çin yemeği yemez; yese de beğenmez. Onun ekonomik statüsü artsa ne değişir ki?

69 Karademir Hazır, I. (2009), "Different Facets of New Middle Classness: A case study in the city of Ankara", Basılmamış yükseklisans tezi, ODTÜ, Ankara.

Bu alıntıda, Bourdieu'nün tarif ettiği biçimiyle, kültürün kendisine has bir iktisadı olduğu görüyoruz. Fakat Bourdieu'nün genel çerçevesi ve tezleri bu çalışmada gözlemlediğim değerlendirme şemalarının bütününü anlamlandırmakta işlevsiz kaldı. Çünkü görüşmecilerim arasındaki bir grup profesyonelin değerlendirme şemalarında, kültürel yetkinliğin öneminin diğer görüşmecilere göre çok daha az olduğu gördüm. Çoğunlukla çok yüksek eğitim düzeyine sahip ve özel sektör dışında (sivil toplum, kamu sektörü) çalışan bu fraksiyon, yeni orta sınıf kültürü tarifleri ve Bourdieu'nün tezine hiç uymayacak şekilde, kültürel içerleyici bir repertuara sahipti. Kendilerini farklılaştırmayı istedikleri kesim "yapmacık, parayı hayatın merkezine koyan, yaratıcılıktan uzak ve kültürel olarak dışlayıcı" olan kesimlerdi. Bu repertuarı örneklendirmek için kullanacağım anlatılarından ilki, batılı kültürel formların kültürel dışlayıcı kesimin değerlendirme şemalarında (yukarıda Pink Floyd ve Quick China örneğinde izleri görülen) yüksek yerini sorguluyor. İkincisi ise, işçi sınıfı kültürünün (başka bir kapıcı örneği ile) değerlendirilme biçiminin bu iki repertuar arasında nasıl farklılaştığını gösteriyor.

> ...Benim için doğal olmak çok önemli. Ağızlarında gümüş kaşıkla doğmuş insanlarla kolay kolay ilişki kuramıyorum çünkü onlarla ortak birşeyim yok... Tümüyle Amerikalı gözüyle algılıyorlar Türkiye'yi. Sosyal hayattaki insanı, alt sınıfı, o kültürel özellikleri aşağılama söz konusu. Kendilerini dünya vatandaşı gibi görüyorlar çünkü çok sık yurtdışına gidiyorlar. Hep uçaklardalar, son teknoloji kullanıyorlar, tüketim alışkanlıkları çok yüksek, çok klaslar. Mesela o tarz insanlarla asla birlikte olmak istemiyorum.
>
> ...Birçok insan, o değersiz TV programlarıyla zamanlarını boşa harcıyorlar. Kapıcımızın yaşamına bakıyorum, yaz geceleri orta sınıf evde TV izlerken, o karısını alıp duvar üstünde, civar apartmandaki kapıcılarla çay demliyor, biraz daha kasaba köy hayatını sürdürmeye çalışıyorlar.Bence çok daha anlamlı.

Değerlendirme şemalarının analizinde, Bourdieu'den ziyade, Lamont'un çoklu sembolik sınır kavramsallaştırması ve ulusal kültürel repertuarı da hesaba katan yaklaşımı çok açıklayıcı oldu. Detayıyla açmam pek mümkün değil, ancak bu çalışma, birçok değişkene bağlı olarak değişen farklı sınır inşa etme örüntüleri olduğunu gösterdi. Bu zıtlaşan sınırlar, sınıf farklılaşması sürecine dair bazı oturmuş anlayışları gözden geçirmek gerektiğini

gösterdi. Hatırlatmak gerekirse, Bourdieu'ya göre, insanlar sadece piyasaya sunacakları başka kaynakları olmadığı zaman ahlaki değerlerine gönderme yaparlar[70]. Ancak benim küçük örneklemli bu çalışmam, bireylerin kendilerini diğer gruplardan ayırırken, sadece en çok sahip oldukları kaynakları kullandığı yönündeki önermenin herzaman geçerli olmadığını gösterdi.

Bourdieu'nun kavramsal çerçevesiyle yola çıktığım ikinci çalışmam ise, bu yazıda da birkaç örnekte değindiğim üzere, Türkiye'de bedenleşme pratikleri ve beğenileri üzerineydi[71]. Özellikle nitel veri analizi kısmı, yüksek kültürel sermayenin bedenleşerek gündelik hayatta bireyleri ne şekillerde çeşitli sınıf pozisyonuna sabitlediğini gösterdi. Mesela bir üst sınıf görüşmecim, gösterdiğim farklı tarz giyim stilleri içinden kendi beğenisine uymayan, ev hanımı tipi olarak değerlendirdiği tarzın, sosyal ilişkilerde karşı tarafta saygı uyandırmayacağını ifade ettikten sonra şöyle dedi:

> (*Bu tarz giyinenler*) Kötü muameleyi hakediyorlar mı diye sorarsan, evet bence kesinlikle hakediyorlar. Malesef bu eğitimsiz gruplar son derece anlayışsızlar, bu yüzden diğer insanlar bu anlayışsızlıktan bıktıkları için onlara kötü davranıyorlar... Mesela bir taksi şoförüne gösterilen muamele ile benim eşime, ya da senin eşine yaptıkları muamele birbirinden farklıdır ve giyim zevki bu muameleyi büyük ölçüde belirler.

Bu anlatıda, yüksek statü gruplarının beğenilerinin nasıl meşrulaştığını, bu repertuara yatkınlığı olmayanların ise, yatkın olmayış hallerinin nasıl cahilliklerinden ileri gelen doğal bir durummuşçasına kabul edildiğini görüyoruz. Bourdieu'nün sembolik şiddet kavramı ve sınıfların yeniden üretilişine dair perspektifi, bu ince süreçlerin daha makro işleyişler ile olan ilişkisini tartışmamıza imkân veriyor.

Türkiye'deki tüketim ve sınıf kimliğine dair mevcut çalışmalarda mütedeyyin ve seküler gruplar genelde ayrı ayrı ya da karşılaştırmalı çalışılır, hatta bazı çalışmalarda bu ayrımın Türkiyede iki farklı habitus yarattığı tartışılır[72]. Ben tümevarım perspektifine yakın durduğum için, önceden böyle

70 Bourdieu, P. (1984) , s. 333.

71 Karademir Hazır, I. (2013), " How Bodies are Classed: An Analysis of Tastes in Clothing and Bodily Appearances among Women in Turkey", Basılmamış doktora tezi, University of Manchester, Manchester.

72 Örn. Shively, K. (2002), *Body and Nation: The Female Body, Religious Radicalism and Nationalist Discourse in Modern Turkey,* Doctor of Philosophy, Brandeis University.

bir ayrım varsaymak yerine, örneklemime farklı olduğu düşünülen bu iki kesimden de görüşmeci aldım. Görüşmelerde, sıkça çalışılan örtünme pratiklerine değil, sıradan, gündelik giyim-kuşam pratiklerine yoğunlaştım. Sonuç olarak, sınıfları kuran kültürel değerlendirme şemalarının içerenlerinin her iki kesim için de, kendi aralarındaki politik sürtüşmeden bağımsız olarak, paralel işlediğini gördüm. Mesela, yüksek eğitim ve gelir grubundan türbanlı bir görüşmecimin anlatısı, tıpkı bir önceki görüşmecide olduğu gibi, sınıf habitusu, doğal gibi gösterilen hiyerarşilerin içselleştirilmesi –sembolik şiddet– ve bedenleşmiş kültürel sermayenin başka alanlara –iş piyasasına– tahvili gibi Bourdieucü nosyonlarla anlam kazandı.

> Eşimin ailesi gecekonduda mahallesinde yaşıyor. Hepsi sanki anlaşmış gibi aynı stil giyiniyorlar. Hepsi genellikle çiçek desenli geniş etekler, sıradan bluzlar giyip tülbent takıyorlar. İnanılır gibi değil, hepsi aynı. Birçok anlamda gelişmemişler tabi. Kıyafetleri birbirine uydurma dertleri ve kapasiteleri yok... Çocukları iş başvurusu yapmadan önce, eşimin akrabaları onları bizimle birlikte alışveriş yapmaya gönderiyorlar. İş mülakatlarında doğru düzgün görünmelerini sağlamak için tabi.

Bu perspektiften Türkiye'de sınıf-kültürel katmanlaşma çalışanların, iktisadi ve siyasal boyutları olan bu yarılmaya nasıl yaklaşacakları üzerine düşünmeleri gerektiği kanaatindeyim. Mesela hem dindar hem seküler kadınların beden ve örtünme pratiklerini inceleyen Shively çalışmasında bu iki değerlendirme sisteminin iki farklı habitus oluşturduğunu söylüyor. Ancak sonrasında özeleştiri yapıyor ve bu iki kesim arasındaki sözsel düşmanlıktan da etkilenerek, farklılıkları fazlaca vurgulayıp, üstüste binen parallel süreçleri ise gözardı etmiş olma ihtimali olduğunu belirtiyor. Ben Shively'den farklı olarak, sadece sınıf süreçleriyle ilgilendiğim için, mülakat yönergemi kişilerin bedenleşmeyle pratiklerine ilişkin değerlendirme şemalarını net bir şekilde açığa çıkartmamı sağlayacak şekilde tasarladım. Yani, görüşmelerde, biz ve onlar söyleminin, dine –gündelik yaşamı organize etme noktasında– atfedilen öneme göre kurulmasını sağlayacak bir çerçeveden uzak durmam, bilinçli bir tercihti. Türkiye'deki sınıf-kültürel eşitsiziklere dair –mevzu bahis yarılmanın ötesine geçebilen– nitelikli tartışmalar yürütebilmemiz için, farklı kültürel tüketim alanlarını benzer bir perspektiften araştıran çalışmalara ihtiyacımız olduğunu düşünüyorum.

Kültürel farklılığın işleyiş biçiminin ve fark yaralarının bu çalışmada bu kadar net ortaya çıkmasının, seçtiğim kültürel tüketim alanıyla doğrudan ilişkili olduğunu düşünüyorum. Esasen, çalışma alanımı daraltırken, Woodward ve Emmison'un yukarıda değindiğim kültürel alanların görece önemine dair vurgusu etkili olmuştu. Bir önceki çalışmamda, kuvvetli kültürel sınırlar çizen görüşmecilerin, mesafe koymak istedikleri kesimi tarif ederken, sıklıkla, kılık kıyafet ve dış görünüşe dair kriterlere başvurmaları bana, bedenin Türkiye'deki sembolik sınıf mücadeleleri için özellikle önemli olduğu fikrini vermişti. Hasılı, ben Bourdieu'nün kavramsal çerçevesinin (ve kültürel sınıf analizinin prensiplerinin), özellikle insanların iyi beğeni, kötü beğeniyi ayırt ederken kullandıkları alanlara odaklanıldığında, kültürel hiyerarşilerin gündelik hayatta ne tür yaptırımları olduğunu ve kişilerin sosyal ve ekonomik sermaye biriktirmelerinin önünü ne şekillerde tıkadığını veyahut açtığını göstermek konusunda oldukça işlevsel olduğunu düşünüyorum. Ancak bu, kimliklerin sınıflaşma süreçlerini dert edinen araştırmacıların sadece kültür alanına koşullanması gerektiği anlamına gelmiyor. Zira, benim birinci çalışmam da dâhil olmak üzere, başka ulusal ölçeklerde yapılmış birçok çalışmaya gösteriyor ki, sınır çizme süreçleri yapısal/nesnel kriterlerle (ekonomik sermaye, mesleki pozisyon vs.) ilişkili olmakla birlikte, çok yönlüler, karmaşıklar ve tümavarım yöntemiyle incelenmeyi hakediyorlar. Şüphesiz ki, Türkiye'de farklı kültürel tüketim alanlarını inceleyen veya değerlendirme şemalarını mercek altına alan daha geniş örneklemli sınıf çalışmaları yapıldıkça, bu tartıştığım kavramsal alet edevatların açıklayıcı gücüne dair daha fazla fikir sahibi olacağız.

Homo Academicus'tan Seçmeler*

[...] Sosyal dünya üzerine bilimsel söylemin iletilmesindeki yanlış anlama riskleri, çok genel bir biçimde, okuyucunun inşa edilmiş dilin önermelerini gündelik kullanım içinde nasıl iş görüyorlarsa öyle iş gördürme eğilimi göstermesinden ileri gelir. Bu, okuyucunun Weberci ayrımdan haberdar olmayarak sosyologun, incelediği nesnenin içinde kayıtlı değerlere referanslarını *sosyologun değer yargıları gibi kavraması örneğinde iyi görülür: Örneğin, "ikinci derece fakülteden", "hâkim olunmuş disiplinden" ya da üniversite alanının "alt bölgelerinden" bahsettiğinde sosyolog, varlığının toplumsal koşullarının bütünüyle ilişkilendirerek açıklamaya gayret ettiği bir* değer olgusu *saptamaktan başka bir şey yapmaz ve burada, bu olguyu çürütmeye yönelik (örneğin yanlış okunduğunda doğurabileceği itirazlar)* değer yargılarının *biçiminin açıklayıcı ilkesini bile görebilir. Ama buradaki, yanlış anlamanın sadece, kabaca görülebildiği için önemsiz ve kaba bir biçimidir. Ve okumanın en tehlikeli etkisi ise, özel isimler konusunda görebileceğimiz gibi, bilimsel bilginin mantığı yerine gündelik/sıradan bilgiyi koymaktan ibarettir.*

[...] Eğer toplumsal olarak kabul edilen bilimsellik, bu derece önemli bir bahisse, bu, hakikatin özünde bulunan güç olmasa bile, hakikat içinde inancın, hakikatin görünümünün ürettiği inancın bir gücünün olmasındandır: Toplumsal açıdan bilimsel yani doğru olarak kabul edilen temsil, temsiller mücadelesi içinde kendine özgü toplumsal bir gücü saklı tutar ve toplumsal dünya söz konusu olduğunda, bilim, o gücü elinde tutana ya da elinde tutma izlenimi verene, meşru bakış açısının, kendi kendini doğrulayıcı öngörünün tekelini verir.

[...] Toplumsal dünya üzerine bilimsel iddia da bulunan her söylem, bilim etkisi *yaratmak ve buradan bilimin dışsal biçimlerine uygunlukla bağdaştırılan toplumsal getirilere ve sembolik etkililiğe ulaşmak için, pratik olarak uyması gereken normları ve bilimselliği ilgilendiren temsillerin durumu hesaba katmalıdır. Böylece bilimsel söylem, toplumsal dünya üzerine olan olası söylemlerin uzamı içinde konuşlanmaya ve vasıflarının bir kısmını nesnel ilişkiden almaya mahkûmdur;* toplumsal değeri-

* Bourdieu, P. *Homo Academicus*, Paris, Editions de Minuit, 1984.
Henüz yayımlanmamış çeviriden parçalar kullanmamıza izin verdiği için Boğaziçi Üniversitesi Yayınları'na teşekkür ederiz.

nin *bilim, kurgu veya bilim kurgusu statüsünün, yazarların isteklerinden ve bilinçlerinden büyük ölçüde bağımsız biçimde tanımlandığı bu nesnel ilişki, onu diğer söylemlerle, onların üslubuyla birleştirir.*

[...] Marx'a göre, bazı bireyler bazen toplumsal uzamda onlara atanmış konumlardan öylesine tümüyle kurtulurlar ki bu uzamı bir bütün olarak kavrayabilirler ve yapının hala tutsağı olanlara görülerini iletebilirlerdi. Gerçekten de sosyolog tarihsel verinin bütününü edim halinde yakalamayı başaran bu tür bir mutlak görü iddiasında olmaksızın, çalışması sayesinde ürettiği temsilin ortak görülerini aştığı iddiasını taşıyabilir. Ne oyun içinde yükümlü olan amillerin taraflı ve kısmi bakış açısı ne de ilahi bir izleyicinin mutlak bakış açısı olan bir noktadan ele alındığında bilimsel görü, hem tarihi verinin hem bütünleştirme çalışmasının mümkün olduğu kadar tam bir nesneleştirilmesi pahasına bilgi araçlarının verili bir durumu içinde tamamlanabilecek en sistematik bütünleştirme işlemini temsil eder. Bilimsel görü Buradan hareketle, Kant'ın bahsettiği focus imaginarus*'da son bulan çizginin gerçek bir noktasını gösterir. Tamamlanmış* sistem, *bu hayali odaktan itibaren görünür hale gelecektir; ama bilime has niyet, bu odağı ancak, alanda onu işgal etme iddiasından vazgeçtiğinde yalnızca ona sürekli daha çok yakınlaşmayı umabilen bir pratiğin ideali (ya da düzenleyici fikri) olarak düşünebilir.*

[...] Genel anlamda, her fakültenin içindeki bilimsel disiplinlerin gelişimi, toplumsal olarak keyfi olan bilimsel bir gerekliliğin bilimsel olarak keyfi olan toplumsal bir gerekliliğin yerini almasına tekabül eder. Bilim toplumsal bir kabulle ve buradan hareketle bilimsel değerler daha geniş çapta tanındıkça (özellikle teknolojik değişimlerin ve öğretim sisteminin hareketinin etkisi altında) artış gösteren toplumsal bir etkililik ile kendini uzlaştırmaya meyilli olsa da, toplumsal gücünü ancak dışarıdan, kendi toplumsal keyfiyetinin meşrulaştırmasını toplumsal olarak kurduğu bilimsel gerekliliğin içinde bulabilen bir otorite temsilcisi biçiminde alabilmektedir. Ama yasaya uygun bu otorite, aynı döngüsel meşrulaştırma ilişkisini klinik gibi bir sanatla ya da teoloji, hukuk ya da felsefe ve yine edebiyat tarihi gibi ilmi bir gelenekle sürdürebilir; bu sanatın temel olarak toplumsal olan gerekliliği, son analiz içinde "doktorların ortak görüşü"ne dayanır/dayanmaktadır; bu görüş, olgularla uyumluluk ve uygunluk ilişkisinin tek bir rasyonel gerekliliği/zorunluluğu içinde değil nesnel olarak yönetilen yatkınlıklar [dispositions] sisteminin ve içinde sanatın açığa çıktığı az çok nesneleştirilmiş ve kodlanmış/yasalaşmış kültürel keyfiyetin toplumsal gerekliliği/zorunluluğu içinde yerleşmiştir. Politik ya da

sanatsal grup ya da şahısların, uyumluluğun görünümlerini en çeşitli politik, estetik, etik alanlar içinde kendi "tercihlerine" göre düzenlemek için üretebildikleri ideolojik inşalar, esasen ortak yatkınlıkların ya da konumların [dispositions ou positions] bütünleştirici gücü sayesinde ancak bir arada durabilen, mantıksal olarak uyumsuz/tutarsız unsur kombinasyonları görünümündedir. Öyle ki felsefe, sanat, edebiyat tarihi gibi, kendi başlarına ne tüm aklına [raison] ne de var olma nedenine [raison] sahip olan inşaları özerk olarak ele alan disiplinler; ya da hukuk felsefesi, estetik veya etik gibi aslında inancın ya da bir kelimenin birliği, bir grubun ortodoksi*'sinin üzerine dayanan şeyi, aklın birliği içinde kurulu sanan disiplinler, kökü açıkça salt rasyonel/akli olan ve tüm belirlenimlerden bağışık türümünün [genese] yanılsaması içinde olan bu inşaların asıl etkisini basitçe çoğaltırlar.*

[...] Akademik iktidar böylece bir taraftan umutlar üzerinde –bunlar bir yandan oynama yatkınlığı ve oyundaki yatırım üzerine diğer yandan oyunun nesnel belirlenimsizliği üzerine kuruludur- ve diğer taraftan bilhassa olası rakipler evrenini daraltarak nesnel olasılıklar üzerinden hareket etme kapasitesini içerir. Çevre bölgedeki bir hoca Sorbonne'a gitmeye can attığı veya Sorbonne'daki bir hocanın Institut'ye girmeyi umduğu sürece, seçimi için bağımlı olduğu Institut üyesi veya Sorbonne'daki hoca asistanlığını dayatabilir, bir seçim sırasında özel olarak kendi özel ardılını belirleme amacındaki seçimlerde) oyunu elde edebilir veya işin özü ondan reverans ve referanslar alabilir. (analizin içinden miyadı dolmuş tutumu/tavrı çekip çıkarabilecek bir örneklemenin burada imkansız olduğunu anlayacağız). Otorite kariyer beklentileri üzerine kuruludur: bir şeyi elinde tuttuğun sürece ancak elde tutulursun.

Fransızcadan çeviren: Eren Gülbey ve Arzu Nilay Kocasu

Sosyal Sermaye, Ebeveyn Ağları ve Okul Başarısı

ÇETİN ÇELİK

Giriş

İlköğretim çağında edinilmesi gereken yaşam becerilerinin öğrenciler tarafından ne düzeyde edinildiğini ölçen 2009 Öğrenci Başarılarını Değerlendirme Programı (PISA) raporuna göre, OECD ülkeleri arasında Türkiye, düşük sosyoekonomik kökenin öğrenci başarısına en güçlü etki ettiği üçüncü ülkedir (Eğitim Reformu Girişimi, 2010). Birçok araştırma, sosyoekonomik özelliklere ek olarak, cinsiyet, bölgesel farklılıklar gibi faktörlerle okul başarısı arasındaki sıkı ilişkiye dikkat çekmiştir (Dinçer ve Kolasın, 2009; Smits ve Hoşgör, 2006). Bu araştırmalar genel tabloyu başarılı bir şekilde gösterirken, söz konusu demografik faktörlerin hangi mekanizmalar aracılığıyla çocukların eğitim durumuna etki ettiğini süreçlere odaklanarak gösteren tamamlayıcı niteliksel çalışmalara ihtiyaç olduğunu da kanıtlamıştır.

Bu çalışma Bourdieu'nün sosyal sermaye (Social Capital) (Bourdieu 1986) kavramını işlevselleştirerek, Kuştepe, Dolapdere, Gülbağ, Gülensu, Küçükçekmece, Mehmet Akif Mahallesi gibi İstanbul'un dezavantajlı bölgelerinde yaşayan, halihazırda okula devam eden ve kısa bir süre önce okulu terk etmiş öğrenci ebeveynlerinin ağ yapılarını çocuklarının eğitim başarısına etkileri bakımından ayrıntılı olarak analiz etmektedir. Araştırmadan elde edilen bulgular şöyle sıralanabilir: (1) Her ne kadar aynı dezavantajlı mahallelerde yaşıyor olsalar da okula devam eden öğrenciler sosyoekonomik ve etnik açıdan okul terklerden ayrışmaktadır. (2) Okul terkler ağırlıklı olarak marjinal yoksulluk koşullarında yaşayan Kürt ve Roman ailelerden gelmektedir.

(3) Sosyoekonomik ve etnik benzemezlikler okula devam edenlerin ve okulu terklerin ebeveynlerinin ağ yapılarında önemli farklılıklar olduğunu göstermektedir. (4) Okula devam edenlerin ebeveynleri lehine olan ağ yapılarındaki farklılıklar, çocukların okul başarısını artırmak için mobilize edilmektedir. Bu anlamda, söz konusu çalışma sosyal sermayeyi toplumda geçerli olan normlara uyum işlevi üzerinden tanımlayan Colemancı yaklaşımdan ziyade, onu alan kavramı üzerinden eyleyenlerin sosyoyapısal lokasyonlarına dair fırsat ve kısıtlarla ilişkilendiren Bourdieucü yaklaşımı benimsemektedir.

Okul Terk, Eğitimin Yaygınlaşması, Sosyal Dışlanma

Küresel bir eğilim olarak ortaya çıkan eğitimin yaygınlaşmasına –ortalama okullaşma süresinin uzaması– (OECD, 2009), paralel olarak, Türkiye'de ilköğretimde net okullaşma alanında son dönemde önemli başarılar sağlanmıştır. Ancak net okullaşma okula düzenli katılım anlamına gelmemektedir. Diğer bir deyişle okula kayıt, okula devamı garanti etmemektedir. Öğrencilerin önemli bir bölümü okula kayıt yaptırmasına rağmen hâlâ ilköğretime düzenli devam etmemektedir. Örneğin 2009-2010'da 20 gün ve daha fazla devamsızlık yapan öğrencilerin tüm öğrencilere oranı % 10,4 iken, 2010-2011 öğretim yılının sadece ilk yarısında 10 gün ve daha fazla devamsızlık yapan öğrencilerin oranı % 11,6 ya çıkmıştır (Eğitim Reformu Girişimi, 2011). Bu oranlar Türkiye'nin, okul devamsızlığının bir tipi olan "yüksek kayıt oranı-yüksekokulu terk oranı" kategorisinde sınıflandırılabileceğini göstermektedir (Akyeampong 2009; Sabates vd., 2010).

Gerçekten de yapılan araştırmalar, öğrencilerin okula kayıt olmaları ve sisteme katılmalarına rağmen sekiz yıllık eğitimi çeşitli nedenlerle tamamlamadıkları ve zorunlu eğitimlerini yarıda bırakarak okulu terk ettiklerini göstermektedir (Rankin ve Aytaç, 2006; Smits ve Hoşgör, 2006; Tansel, 2002). Özellikle, ilköğretimde okulu terk, bireyin en temel becerilerden yoksun kalması anlamına gelmektedir (Sabates vd., 2010). Temel beceri yoksunluğu işsizliğe yol açmakta, bu da toplumsal dışlanmaya neden olmaktadır (Sackmann, Windzio ve Wingens, 2001). Öte yandan, eğitimin son yıllarda nüfus içerisinde yaygınlaştığını gösteren veriler dikkate alınarak (Kılıç ve Tanman, 2009), her ne kadar kesin verilere ulaşmak mümkün olmasa da, Türkiye'de okulu terk oranlarının geçmiş dönemlere göre azaldığı ileri sürülebilir. Bu varsayım doğru bile olsa, okulu terkin daha bir hassasiyetle ele alınmasını gerektirmektedir. Öncelikle böylesi bir eğilim okulu terk edenle-

rin geçmiş dönemlere nazaran iş piyasasında daha çok riske maruz kalması anlamına gelmektedir (Solga, 2002a). Eğitimin yaygınlaşması, eğitimden yararlananlar ile yararlanamayanlar arasındaki uçurumu genişletmekte ve dolayısıyla okul başarısızlığının, özellikle okulu terkin, öğrenci kaynaklı bir sorun olduğu algısını toplumda güçlendirmektedir (Solga, 2002b).

Eğitim eşitsizliği alanındaki birçok araştırma, birtakım demografik faktörlerle okul başarısı ve okul terk arasındaki güçlü ilişkiye dikkat çekmiştir. Örneğin öğrencinin cinsiyeti, düşük sosyoekonomik kökenden gelmesi, belli etnik veya dini gruba mensup olması, onun okulu diplomasız terk etme riskini artırmaktadır (Murdock, 1999; Alexander, Entwisle ve Kabbani, 2001; Rumberger, 1987; Wagenaar, 1987). Diğer bir deyişle, öğrencinin maruz kaldığı risk faktörleri oranında okulu terk etme ihtimali de artmaktadır. Bu türden makro çalışmalar sosyoekonomik köken faktörleri ile eğitim performansı arasındaki güçlü ilişkiyi başarılı bir şekilde gösterirken, söz konusu faktörlerin hangi somut mekanizmalar aracılığıyla öğrencilerin okul başarısına nasıl etki ettiğini anlamak için yetersiz kalmaktadır. Bu anlamda süreçlere odaklanan nitel çalışmalar makro istatistiki araştırmaların işaret ettiği ilişkileri anlamak için elzemdir. Bu çalışma, sosyal sermayenin en önemli boyutu olan ebeveyn ağlarının (Horvat, Weininger, ve Lareau 2003) okul başarısına nasıl etki ettiğini süreçlere odaklanarak analiz etmektedir.[1]

Sosyal Sermaye

Sosyal sermaye yazınında, kavram ile tam olarak neyin kastedildiğine ilişkin bir uzlaşmadan söz edilemez (Morrow 1999). Ancak birbirlerinden ayrışan birçok tanımın temel ortak noktası, sosyal sermayeden bahsedebilmek için, kişinin çeşitli türdeki kaynakları barındıran ilişki ağlarının içine girmesi, bu ilişkilerin parçası olması gerekliliğidir (Portes 1998). Kavram, eğitim sosyolojisi alanında ilk kez Coleman (1988) ve Bourdieu (1986) tarafından sistematik biçimde geliştirilmiştir. Coleman sosyal sermayeyi insan ilişkilerinden ve toplumsal yapılardan elde edilen kaynaklar biçiminde tanımlayarak, terimi geçerli normlara uyum işlevi açısından kavramsallaştırmaktadır. Coleman çocukların eğitim alanındaki başarısını artırmak ve okul terki ön-

1 Bu çalışmanın kavramsal çerçevesi için yol gösterici olan, Horvat, Weininger, ve Lareau 2003 çalışması işçi sınıfı ve orta sınıf ebeveyn ağ mimarilerinin farklılıklarını ayrıntılı olarak analiz etmekte ve bu farklılıkların çocukların okulda karşılaştıkları problemleri çözmede nasıl roller oynadıklarını incelelemektedir.

lemek için anne babanın geçerli normlara uyum sağlaması gerektiği fikrini desteklemektedir. Bu anlamda aile içi sosyal sermaye ev ödevlerine yardım, birlikte kaliteli zaman geçirilmesi gibi öğrenci ve ebeveyn ilişkilerinden doğarken, aile dışı sosyal sermaye ebeveynlerin aile dışındaki gruplar, organizasyonlar ve topluluklarla, okul gibi, ilişkilerinden üretilir (Coleman 1988; Coleman 1994). Coleman'da ebeveynlerin sosyal ağlarının, fakat özellikle ebeveynlerin diğer öğrenci ebeveynlerini tanımasının (*intergenerational closure*), sosyal sermaye üretmedeki rolünü vurgulamıştır (Dika ve Singh 2002). Birçok araştırmacı aile içi ve aile dışı sosyal sermayenin okul başarısını arttırmanın yanında, okul terki de azaltacağını öne sürmüştür (Crosnoe 2006; Parcel ve Dufur 2001).

Buna karşın Bourdieu, sosyal sermayeyi kurumsal kaynaklara ulaşmanın aracı olarak görmektedir (Bourdieu 1986). Sosyal sermaye "az çok kurumsallaşmış karşılıklı arkadaşlık ve tanıma ilişkileriyle kurulmuş dayanıklı bir ağ ile ilintili gerçek veya potansiyel kaynakların toplamıdır" (Göker 2007). Dolayısıyla sosyal sermaye, grup üyeliği üzerinden, birinin ihtiyaç duyduğunda potansiyel olarak yararlanabileceği ağ ilişkileri anlamına gelmektedir. Sosyal sermayenin niteliği kişinin ağ ilişkileri yoluyla bağlandığı kişi ve kurumların ekonomik, kültürel ve sembolik kaynaklarının hacmi ile doğru orantılıdır (Dika ve Singh 2002). Bu anlamda, sosyal sermayenin iki temel yönünden bahsedilebilir: Kişinin belli bir grubun kaynaklarından kendisine hak iddia etmesini mümkün kılacak sosyal ilişkiler ve ikincisi, bu ilişkilerin niteliği (Dika ve Singh 2002). Tam da bu noktada, Colemancı sosyal sermayeden farklı olarak, Bourdieucü sosyal sermaye "alan" ve "habitus" kavramları üzerinden kaynaklara eşitsiz ulaşım sorununu gündeme getirmektedir. Habitus özel toplumsal koşullara maruz kalınarak, algıladığımız ve içersinde hareket ettiğimiz dünyanın aracılığıyla oluşan eğilimler/yatkınlıklar sistemini anlatır (Wacquant 2007; Wacquant 2011). Öte yandan insanların edindikleri yatkınlıklar sistemi onların toplumda işgal ettikleri konuma, yani özel sermaye donanımlarına bağlıdır. İnsanlar sahip oldukları sermayeleri (kültürel, ekonomik, sosyal) ile her biri kendine ait oyun kuralları, düzenlilikleri ve otorite biçimlerine sahip farklı mikro alanlarda güç için rekabete girerler (Wacquant 2007). Dolayısıyla, eyleyicilerin toplumsal sınıf, cinsiyet ve etnik köken üzerinden, ekonomik ve kültürel sermayelerine ek olarak, sosyal ağları tabakalaşmakta ve bu da onların sonradan alan –örneğin okul– içersindeki kaynaklara ulaşımını belirleyen, birtakım yatkın-

lıklar sistemi edinmelerine yol açmaktadır (Stanton-Salazar ve Dornbusch 1995). Colemancı sosyal sermaye kavramsallaştırması yapısal işlevselci köklerinden dolayı bu türden tahakküm ilişkilerini gözden kaçırmakta ve sosyal sermayenin normlara uyum işlevini vurgulamaktadır (Dika ve Singh 2002). Oysa bu çalışma sosyal sermayenin işlevinden evvel toplumsal kaynakların hangi temeller bağlamında dağıtıldığına öncelik vermektedir. Dolayısıyla çalışma önce çocukları okula devam eden ve okulu terk etmiş ebeveynlerin toplumsal sınıf ve etnik köken üzerinden sosyal ağlarının nasıl tabakalaştığını ayrıntılı şekilde betimlemekte ve ardından bu ağların çocukların okul başarısını artırmak için nasıl mobilize edildiğini incelemektedir.

Yöntem ve Veri Analizi

Bu araştırma için hem okula başarıyla devam eden hem de okulu terk etmiş çocuk-anne çiftlerinden derinlemesine görüşmeler yoluyla veri toplanmıştır.[2] Önerilen çalışma, bir örnek olay çalışmasıdır ve amaçlı örneklem tekniği (*purposive sampling*) uygulanmıştır. Veri toplanan yer ve öğrenci-anne çiftleri projenin nicel bölüm verileri ışığında seçilmiştir (Patton 2002). Görüşmeler İstanbul ilinde toplanmıştır, çünkü araştırma projemizin nicel bölümü bu şehirdeki okulu terk oranının genel Türkiye okulu terk oranına en yakın sayıyı verdiğini saptamıştır; İstanbul % 7, genel ortalama % 7,3 (Cemalcılar, Gökşen, ve Çelik 2012). Okula başarılı şekilde devam eden 7 (4 erkek, 3 kız), okulu terk etmiş 6 (4 erkek 2 kız) öğrenci ve anneleri olmak üzere, toplam 13 öğrenci ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Birkaç görüşmede, babanın ve kardeşlerin katılımıyla görüşmeler etraflı tartışmalara dönüşmüş ve bu durum öğrencinin okulla ilişkisindeki birçok boyutun derinlemesine anlaşılmasını sağlamıştır.

Derinlemesine görüşmeler 2011 yılının Ekim, Kasım ve Aralık aylarında gerçekleştirilmiştir. Ebeveyn ağlarının okula yönelik tutum ve davranışlara etkisini anlamak özellikle okul terk öğrenci-anne görüşmecilerin yaşanmış deneyimlerinin, günlük mücadelelerinin, hayal kırıklığı yaratan hassas ko-

2 Bu çalışmada kullanılan veriler 2008-2011 yılları arasında TÜBİTAK-SOBAG 1001 fonu ile desteklenen "İlköğretimde Okulu Terke Neden Olan Demografik, Sosyal ve Çevresel Faktörlerin Belirlenmesi Çalışması"(Proje No: 108K222) adlı projenin İstanbul'da gerçekleştirilen nitel bölümünden elde edilmiştir. Verilerin nicel analizinde okul terk ile etnik köken (ailede en çok konuşulan dil ile ölçülmüştür) arasında anlamlı bir ilişki bulunamamış, ancak nitel bölüm için sahaya çıkıldığında, dar örneklem dahilinde, bu ilişki keskin şekilde gözlenmiştir. Görüşmeler, istisnalar hariç, çocuk-anne çiftiyle yapıldığı için, ebeveynden kasıt, aksi belirtilmedikçe, annedir.

nular hakkındaki düşünce ve algılarının anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu, görüşme esnasında hem spesifik hem de esnek olmayı gerektirir. Bu yüzden görüşme teknikleri arasından, yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği araştırma için en uygun teknik olarak seçilmiştir. Yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği, görüşme yapılan kişinin özelliklerine bağlı olarak soruların değişik şekillerde ifadesini mümkün kılmaktadır. Ayrıca, yarı-yapılandırılmış yapısıyla, bir yandan görüşmenin konusunun dağılmamasını, ana bir tema etrafında geçmesini sağlarken, öte yandan da görüşme esnasında ortaya çıkan kayda değer noktaları keşfetmek için araştırmacıya imkân sağlamaktadır (Berg 2012).

Derinlemesine görüşmelerden, yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği ile elde edilen veriler Mayring tarafından belirlenen Nitel İçerik Analizi prensiplerine göre çözümlenmiştir (Mayring 2007; Schlichter 2003). Diğer analiz biçimlerinin tersine, bu yaklaşım açık ve berrak analiz kurallarıyla veri analizinin sistematik ve kontrollü bir şekilde yapılmasını mümkün kılmaktadır (Kohlbacher 2005). Dolayısıyla, ebeveyn ağlarının okul başarısını ne yollarla etkilediğini anlamak için, görüşme metinleri 'kategori' inşasını merkeze alacak şekilde çözümlenmiştir. Bunu yaparken hem tümevarım hem de tümdengelim kategori inşası alternatifli olarak kullanılmıştır. İçerik analizi için Atlas.ti programından yararlanılmıştır. Bu program verilerin kalitatif içerik analizine tabi tutulmasının önemli prosedürleri olan "özetleme" (summary), "açıklama" (explication) ve "yapılandırma" (structuring) (Mayring 2007; Kohlbacher 2005) aşamalarını sorunsuz şekilde gerçekleştirmede oldukça kolaylıklar sağlamaktadır.

Bulgular

Ağ Yapıları

Okula devam eden ve okulu terk eden öğrenci-anne çiftleri ile yapılan derinlemesine görüşmelerin analizi benzer dezavantajlı mahallelerden gelmelerine karşın, her iki grubun sosyoekonomik ve etnik köken bakımından farklılaştığını ve buna bağlı olarak da ebeveyn ağ yapılarının tabakalaştığını ortaya koymaktadır. Okula devam eden öğrenciler, anne babanın düşük gelirli de olsa genellikle sigortalı işlerde çalıştığı, iki ebeveynli emniyet telkin eden ailelerden gelirken, okulu terk bireyler ise, marjinal yoksulluk koşullarında yaşayan, ebeveynlerin kâğıt ve şişe toplayarak ya da merdiven altı konfek-

siyon atölyeleri ve inşaatlar gibi güvencesiz informel sektörlerde geçici işler yaparak hayatlarını kazandıkları tek ebeveynli Roman ve Kürt ailelerden gelmektedirler. Bununla birlikte, okula devam edenlerin ebeveynlerinin ağları göreli olarak daha geniş ve kurumsal kaynaklara erişimi olan komşu, muhtar, öğretmen gibi bireyleri barındırırken, okulu terk eden ebeveynlerin ağ yapıları uzamsal olarak dardır ve kurumsal kaynaklara erişimi olmayan yoksul yakın akrabalardan oluşmaktadır. Dolayısıyla okulu terklerin ebeveynleri sosyal sermayenin iki temel yönü olan ağ genişliği ve ağ içersindeki ilişkilerin niteliği (Dika ve Singh 2002) açılarından herhangi bir grubun ya da kurumun kaynaklarından kendilerine hak iddia edememektedir.

Okula devam edenlerin ebeveynlerinin iş piyasalarına eklemlenmeleri zaman zaman sorunlu olsa da görüşmelerde dile getirdikleri deneyimler onların toplumsal normların taşıyıcısı olan polis, hastane, okul gibi kurumlarla (Wacquant 1997) etkileşimlerinin okul terklerin ebeveynleri gibi sorunlu olmadığını göstermektedir. Göreceli olarak daha iyi sosyoekonomik pozisyon, ama bundan daha önemlisi, dominant grupla etnidaşlık, okula devam edenlerin ebeveynlerinin ağ yapısının genişlemesine ve kurumsal kaynaklara erişimi olan kişileri içermesine neden olmaktadır. Örneğin okulun en başarılı öğrencilerinden biri olan ve bu anlamda öğretmenlerinin takdirini kazanan Mehmet iki kardeşi annesi ve teyzesi ile Gültepe'de iki odalı bir evde kiracı olarak yaşamaktadır. Bir fabrika yemekhanesinde temizlikçi olarak çalışan anne ailenin düzenli gelirinin oldukça kısıtlı olduğunu dile getirmektedir. Maddi olarak üç çocuğun okul masraflarını nasıl karşıladığına ilişkin sorumuza karşılık olarak, Mehmet'in annesi vefat eden eşinin iş arkadaşlarının düzenli gıda yardımı yaptığını ve yine eşinin patronunun düzenli şekilde ev kirasının yarısını karşıladığını söyleyerek cevap vermiştir ve bu yardımlar olmasa çocukları okula göndermenin imkânsızlığından bahsetmiştir. Anne ailedeki huzur ortamına hem vefat eden kocasının iş arkadaşlarının eşleri vasıtasıyla bulduğu sigortalı işin ve hem de yine kocasının arkadaşlarından gelen düzenli yardımların büyük katkı sağladığını belirtmiştir. Anne, çalışmaya başladıktan sonra çocukların okuluyla yeterince ilgilenememe korkusu ile ablasını Samsun'dan İstanbul'a getirttiğini belirtmektedir; "... çocukları görünce...yani mecbur ablam getirip götürüyor... Geldi, sağ olsun. 2 senedir getirip götürüyor." Annenin ifadesiyle, evde ablasının olması, Mehmet ve kardeşlerinin okuldan gelince sıcak yemeklerinin hazır olması ve güvenli, huzurlu, en önemlisi, barışçıl bir iklimin evde hâkim olmasını sağlamak-

tadır. Mehmet'in annesinin, eşinin vefatının ardından destek ve yardımlar aracılığıyla iş bulması, kiranın yarısı gibi düzenli maddi yardımlar alması, ablasını uzak bir ilden İstanbul'a getirebilmesi hem onun ağ yapısının genişliğine hem bu yapının birtakım kaynaklara erişim sağladığına işaret etmektedir.

Okula başarılı bir şekilde devam eden Sibel, Mehmet ile karşılaştırıldığında, daha avantajlı bir aileden gelmektedir. Gültepe'de oturan Sibel'in annesi ev hanımı, babası ise esnaf bir elektrikçidir. Sibel hafta içi okula düzenli gitmekte ve okuldan sonra her gün dershaneye devam etmektedir. Sibel'in ağabeyinin özel bir üniversiteye gittiğini belirten anne, oğlunun okul masraflarının onları oldukça zorladığını belirtmektedir. Anne, Sibel'in tüm işleriyle kendisinin ilgilendiğini, onu okula getirip götürdüğünü, bunu yaparken de diğer annelerle yardımlaştığını, fikir alışverişinde bulunduğunu belirtmektedir. Anne bir keresinde okulda matematik dersleri boş geçtiğinde mahalledeki bir komşusunun tanıdığının matematikte iyi olan bir çocuğundan çok cüzi miktar bedelinde Sibel'e özel ders aldırdığını ifade etmiştir. Öte yandan, Sibel'in annesinin özellikle öğretmenlerle aktif ilişkisi dikkat çekmektedir; anne uzun zaman okul aile birliğinde çalıştığını ve sınıf anneliği yaptığını belirtmektedir.

> Ben 5 sene sınıf anneliği yaptım milletin şeyini yaptım yani...1'den 5' e kadar. Mesela öğretmenin herhangi bir şeyi, fotokopi çektirecek, işte şudur, mesela okulun şartları, kitabı, çocuğun neyi eksik, sorunlu çocuklar, o tür şeyler.

Bu çerçevede, anne Sibel'in derslerini sürekli kontrol ettiğini, derslerle ilgili bir sorunu varsa bunun nasıl düzeltileceğine dair öğretmenlerle konuştuğunu ayrıca öğretmen ve okul müdürüyle ilişkilerinin de sorunsuz olduğunun altını çizmektedir.

Okula başarılı bir şekilde devam edenlerle karşılaştırıldığında, aynı ya da benzer dezavantajlı mahallerde yaşamalarına karşın okul terk öğrenciler günlük asgari gereksinimlerini karşılamakta güçlük çeken marjinal yoksullukla iç içe yaşayan Roman ve Kürt ailelerden gelmektedirler. Bu bireyler maddi kaynağın hemen hiç olmadığı, çoğunlukla stresli ve çatışmalı tek ebeveynli aile ortamlarında toplumsallaşmaktadırlar. Hemen hemen istisnasız şekilde, okul terklerin aile üyeleri aile içi şiddet, çevredeki çatışma veya

evde asgari hijyen koşullarının olmamasından ötürü ağır hastalıklarla mücadele etmektedirler. Söz konusu sosyoekonomik ve etnik profile sahip okulu terklerin ebeveyn ağları, okula devamların ebeveyn ağlarıyla karşılaştırıldığında, hem sosyoekonomik hem de etnik açıdan homojenleşme belirtileri göstermektedir. Diğer bir deyişle, Roman ve Kürt kökenli okulu terklerin ebeveyn ağları büyük oranda aynı etnik kökenden gelen, yoksul yakın akrabaları içeren homojen ve kapalı ağlardır.

Örneğin bir yıldır okula hiç gitmeyen Kemal, Roman bir aileden gelmektedir. Kemal babasının vefatı ve kalp krizi geçiren annesinin hastalığından ötürü evin geçimini sağlamak için selpak satmakta, trafik ışıklarında duran arabaların camlarını silmektedir. Yukarıda belirtilen, okula başarılı şekilde devam eden Mehmet'in durumunda, annenin içinde bulunduğu benzer dezavantajlı koşullarda sahip olduğu sosyal ilişkilerden birtakım kaynaklar elde edebilmesine karşın, Kemal'in annesinin diğer insanlarla ilişkileri yok denecek kadar kısıtlıdır. Anne, yalnızca, çocuklarıyla birlikte alt katta yaşayan kuzeni ve bir iki komşusuyla düzenli görüştüğünü belirtmektedir. Annenin, mahalle ve okul düzeyinde kaynaklara ulaşımı olan muhtar, öğretmen gibi kişilerle sosyal ilişkileri bulunmamaktadır. Görüşme esnasında, anne bu kişilerin temsil ettiği kurumlardan kaynak devşirmeye yönelik girişimlerinin nasıl başarısızlıkla sonuçlandığını dile getirmiştir:

> Hiçbir yerden alamıyoruz [yardım]...Muhtar hiç oralı değil ki...Ben dulum diyorum, parayı bulamıyorum diyorum oraya yazıyor borç yazıyor. 180 milyona yakın ödeyemediğimizde faturalar geldi, oraya gittik yalvarıyoruz, peki bunun altından nasıl kalkalım?...Muhtara gittik, muhtar diyor ki beni ilgilendirmiyor kaymakamlığa gidin, kaymakamlığa gittik o da diyor ki böyle böyle ben bilemem şuraya gidin, buraya gidin. Bizim de cahilliğimiz, bir yere falan da gidemiyoruz...Birbirine gönderiyor, biz de yorulduk artık oraya oraya gitmekten, kimseden de bir fayda yok gördüğünüz gibi evde bir sobamız dahi yok. Sobasız geçiriyorum kışı, bir insan sobasız geçirir mi?! Çoluğumuz çocuğumuz battaniyenin altına giriyor da yatıyor yani.

Toplumsal normların taşıyıcısı olan kurumlarla ilişki kurmadaki başarısızlık ve dolayısıyla bu türden girişimlerden kaynak edinememe bu araştırmadaki Roman ve Kürt okul terklerin ebeveynlerin hemen hepsinin ortak şikâyetidir. Araştırmanın bulguları okul terk ailelerin marjinal yoksulluğuy-

la etnik kökenleri arasında birtakım karmaşık bağlantılar olduğunu işaret etmektedir. Bir yandan Roman ve Kürt ebeveynlerin ağları benzer yoksulluk koşullarında yaşayan diğer Roman ve Kürt bireylerle sınırlanmakta, diğer yandan bu dar, kaynak barındırmayan ağ yapısı birtakım yatkınlık sistemlerine neden olarak, dışarıdaki kişi ve kurumlardan kaynak devşirmeyi imkânsızlaştırmakta ve söz konusu marjinal yoksulluğu daha da derinleştirmektedir.

Okul terklerin içinde bulunduğu yoksunluğa diğer bir örnek olarak Sertan'ın durumu verilebilir. Sertan bir yıl önce okulu terk etmiş. Ailedeki tek okulu terk o değil; küçük kız kardeşi de okulu altı ay önce tamamen bırakmış. Sertan yoksulluğun marjinal şekilde yaşandığı bir ev ortamından gelmektedir. Babası aileyi yedi yıl önce terk etmiş ve hiç okul deneyimi olmayan anne kâğıt ve şişe toplayarak aile geçimini sağlamaya çalışmaktadır. Babanın evi terk etmesinden ötürü, aile kimseden yardım alamamış ve kirayı ödeyemeyerek oldukça dezavantajlı bir mahallede bulunan kirası düşük şimdiki evlerine taşınmış. Sürekli böbreklerinden şikâyetçi olan anne yardım alacak hiç kimseyi tanımadığını, özellikle resmi kurumlardan da kimsenin kapısını çalmadığını belirtiyor. Anne, kimlerden yardım aldıklarına ilişkin sorumuzu şöyle yanıtlıyor:

> Annemler var aşağı sokakta oturuyor. Kardeşim var aşağı sokakta ne bileyim bir iki komşumuz var. Annem babamlar biraz yardım ediyor.

Tıpkı Kemal'in annesi gibi, Sertan'ın annesinin de ağ yapısı aynı etnik kökeni paylaşan yakın akrabalarla sınırlıdır. Görüşmeler sırasında, birçok okulu terk aile mahallede yalnız olduklarından, kimseden yardım alamadıklarından şikâyet etmiştir. Okula devam edenlerin ve okulu terk edenlerin ebeveynlerinin ağ yapılarındaki tabakalaşma etnik köken dolayımlı sınıfsal pozisyondan kaynaklanır görünmektedir. Roman ve Kürt kökenli okul terk ebeveynlerin ağ yapıları büyük oranda yakın akrabalık ilişkilerine hapsolmuş ve kurumsal kaynaklara ulaşımı olan bireyleri kapsamamaktadır. Bu ebeveynlerin okul, polis, hastane ve belediye gibi toplumsal normların taşıyıcısı alanlarda kaynak elde etmeye yönelik girişimleri, sosyoekonomik ve etnik köken üyelikleri itibariyle başarısızlıkla sonuçlanmaktadır. Okula devam edenlerin ebeveynleri her ne kadar düşük sosyoekonomik kökenden gelse de etnik bariyerleri hayatlarında tecrübe etmemekte, sigortalı ve dü-

zenli iş bulma imkânlarına daha çok sahip olmaktadırlar. Bu bağlamda, etnik köken ve sosyoekonomik durum ebeveyn ağ yapılarının hacim ve nitelik farkını doğurmaktadır. Bir sonraki bölümde ağ yapılarındaki bu farklılıkların ne yollarla çocukların okul başarısına etkide bulunduğu analiz edilecektir.

Okul Başarısını Artırmaya Yönelik Stratejiler

Bir önceki bölümde okula devam edenlerin ve okulu terk edenlerin ebeveynlerinin toplumsal sınıf ve etnik köken dolayımlı ağ yapılarındaki tabakalaşmalar vurgulanmıştır. Bu çalışmadaki görüşmecilerin tümünün işsizliğin yüksek olduğu, sokak kültürünün egemen olduğu, kültür merkezlerinin ya olmadığı ya da uzakta ve ulaşımının zor olduğu bölgelerde yaşamalarına karşın, okula devam öğrenci ebeveynlerinin birtakım stratejiler yoluyla dezavantajlı mahalle koşullarının etkilerini çocukları için önemli oranda ortadan kaldırdığı görülmektedir. Bu ebeveynler çocukların okul başarısını artırmak için özellikle iki etkin ağ stratejisi izlemektedir. Birincisi, öğrencilerin içinde bulundukları mahalle ile etkileşimleri ebeveynleri tarafından kısıtlanmakta ve "ağ yönelimleri" (Stanton-Salazar 2001), çocukları başarılı şekilde okula devam eden diğer ebeveynlerle dayanışma içersinde oluşturulan, kaynak içeren adacıklara doğru manipüle edilmektedir. Çocuklar bu yolla bir araya gelmekte, birlikte sosyalleşmekte ve ders konularında yardımlaşmaktadır. İkinci ebeveyn stratejisi ise okul idaresi ve öğretmenler ile yakın ilişkiler kurarak çocuklarının okuldaki kaynaklara erişimini kolaylamaktır. Bu strateji, çocuğun ailede bulunmayan bilgi temelli kaynakları okuldan almasının yanında, onun okulla nasıl etkileşeceğini *kıvırması* ve okul yönelimli kimlik geliştirmesine de zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla, çocukların okul başarısını artıran sosyal ortamlara katılımları, onların özgür seçimlerinden ziyade, ebeveynlerin, bir önceki bölümde ayrıntılandırılan ağ yapılarından ürettikleri stratejilerinin sonucu olarak görülmelidir. Etnik köken itibariyle sınırlı ağlara hapsolmuş, hâkim kurumlardan kaynak devşiremeyen okul terklerin ebeveynleri ise marjinal yoksulluk ve alt-proleter yaşam koşulları ile boğuşmakta ve çocukların okul başarısını artırıcı koruyucu stratejiler geliştirememektedir. Bu durum ilk olarak çocukların yaşanılan mahallenin tüm dezavantajlı koşullarına maruz kalmasına yol açmakta ve onların "ağ yönelim"lerinin sosyal kaynaklar açısından fakir olan internet kafe, sokak kültürü gibi ilişkilere doğru oluşmasına neden olmaktadır. Öte

yandan, hem içersinde yaşadıkları marjinal yoksulluk koşullarından ve hem de hapsoldukları kaynak yoksunu dar etnik ağlardan ötürü, okul terklerin ebeveynleri çocuklarının okul başarılarını dolaylı şekilde artırabilecek okul ile sosyal ilişkiler kurmada da oldukça pasif ve çekingen kalmakta ve onların okul başarılarına katkıda bulunamamaktadırlar.

Korumacı Strateji

Yapılan görüşmeler okula devam eden öğrenci ebeveynlerinin içinde bulundukları mahallenin koşullarını olumsuz olarak algıladıkları ve çocuklarının okul başarısına potansiyel tehdit oluşturduğunu düşündüklerini göstermektedir. Ebeveynler bu anlamda olumsuz mahalle koşulları ile etkileşimi sınırlamak için çocuklarının çevreyle bağlantısını zayıflatmakta ve onları, çocukları okula devam eden diğer ebeveynler ile birlikte geliştirdikleri (intergenerational closure) kaynak içeren küçük adacıklara yönlendirmektedirler. Örneğin, yukarıda değinildiği üzere, Mehmet işsizliğin yoğun olduğu, sokak kültürünün egemen olduğu, altyapı açısından dezavantajlı bir mahallede yaşamaktadır. Fakat derinlemesine görüşmeler annesinin Mehmet'in mahalledeki ilişkilerini kısıtladığını ve sosyal kaynaklar açısından bu denli yoksul olan mahallede, çocuklarının okulda başarılı olmasını isteyen bir grup anne ile dayanışma içine girdiğini göstermektedir. Anneler sırasıyla çocukları toplayarak onların birlikte sosyalleşmesini sağlamaktadırlar.

> Hafta sonu Metrocity'ye gidelim mi, Kanyon'a gidelim mi, gidiyorlar. Şimdi Kanyon alıyor ancak Metrocity yanında büyük olmadan almıyor. O zaman ben de napayım 1 saat, 2 saat, 3 saat bunların hepsini topluyorum, ya ben topluyorum ya da diğer çocukların anneleri alıyor böyle gezdiriyoruz yani. Sinemaya gidiyorlar, gezmeye gidiyorlar yani o kadar başıboş, eve hapis değiller yani.

Mahalle ölçeğinde ebeveynlerin ağlarını mobilize ederek kurduğu bu türden oluşumlar çocukların okulda ortak bir strateji belirlediği düşüncesine yaslanır görünmektedir. Korumacı ebeveyn stratejisinin yarattığı bu adacıklar yoluyla, akran grubu eğitim sistemine ve burs olanaklarına ilişkin bilgi paylaşımları yapmakta ve dersler konusunda birbirlerine yardım etmektedir.

> Mehmet: [arkadaşlarım] Mahalleden değil de okuldan.
>
> Araştırmacı: Mahalleden hiç arkadaşın yok mu?
>
> Mehmet'in Annesi: Yok. Hep okul bahçesinde, arkadaşlarıyla grup halinde. Hâlâ da o grup devam ediyor bunlarda. Derslerde, onun için çok başarılılar. O birinci sınıftaki grup arkadaşlıkları hâlâ devam. Dersleri, ödevleri. Dün yine tiyatroya gittiler. Gittiler, geldiler Kâğıthane'de kültür merkezinde.

Annenin çevredeki diğer velilerle yardımlaşarak oluşturduğu küçük adacıkları tamamlayıcı şekilde, Mehmet'in mahalle ile ilişkilerini de bilinçli şekilde sınırladığı görülmektedir. Mehmet'e benzer şekilde, okula başarılı şekilde devam eden Duru İstanbul'un uyuşturucu, işsizlik ve suç ile bir nevi özdeşleşmiş semtlerinden biri olan Kuştepe'de yaşamaktadır. Annesi ve babası çalıştığı için, Duru hemen hemen tüm zamanını aynı sokakta oturan anneannesi ve dedesiyle geçirmektedir. Görüşmelerde, hem Duru'nun kendisi hem de ebeveynleri yaşadıkları çevreyi olumsuz olarak algıladıklarını ve çevreyle pek etkileşmediklerini belirtmişlerdir.

> Buralar hakkında, fazla dışarı çıkmayı sevmediğim için pek bir şey bilmiyorum. Yani, serseriler oluyor. Bazen korkuyorum, çıkmıyorum fazla dışarı. Eve biraz ekmek almaya gidiyorum, ara sıra o kadar (Duru).

Bu çerçevede, diğer okula devam eden öğrenci ebeveynleri gibi, Duru'nun ebeveynleri de, özellikle anneannesi ve dedesi, onun mahalle ile olan ilişkilerini çok büyük oranda kısıtlamakta ve onu potansiyel kaynakların bulunduğu küçük ağlara doğru mobilize etmektedirler. Anneanne ve dede torunlarının çevreyle etkileşiminin potansiyel olarak en üst düzeye çıkacağı yaz aylarının tümünü göç ederek geldikleri, Sinop'ta geçirmektedirler; "Yani, genelde yaz tatillerinde 3 ay tatillerinde falan gidiyorum. Onun dışında hiç çıktığım olmuyor zaten dışarı, köye gidiyoruz". Diğer okula devam edenlere benzer şekilde, bir önceki bölümde bahsedilen Sibel de dezavantajlı bir mahallede yaşamaktadır. Okula başarılı şekilde devam eden Sibel'in annesi yaşadıkları mahallenin çocuk yetiştirmek için uygun olmadığını ancak bu sorunu Sibel'in dışarıda oynamasını kısıtlayarak ve kendisi gibi çocuğunun okuluyla çok ilgili olan iki komşusuyla dayanışmaya girerek çözdüğünü belirtiyor.

Sibel'in Annesi: Ama biz paylaşarak, arkadaşlar arasında olsun. Hep bu şekil.

Sibel'in Annesinin Komşusu: Çocuklara ilgi gösterilse daha da başarılı olabilirler.

Sibel'in Annesi: Anne baba ilgilenmiyor zaten. Biz okuldan çıkarız aynı grup arkadaşlarla, eve gelene kadar kızım işte bugün ne yaptınız. Akşam diyor ki her şey iyi. Her şey iyi, hiç hayatında kötü giden bir şey yok mu kızım senin. Yok şu ana kadar diyor.

Sibel'in annesi ve komşusu arasındaki bu diyalog, çocukların okul başarısının ebeveyn ağ mobilizasyonu ile olan yakın bağını göstermektedir. Çocukların okul yönelimli kimlikler geliştirmesi ve başarı için motive olması ebeveynlerin aktif olarak izledikleri korumacı stratejilerle sıkıca ilişkilidir. Örneğin, tıpkı okula başarılı şekilde devam eden diğer öğrenciler gibi Sibel'in de mahalleden arkadaşları bulunmamaktadır. Görüşme sırasında anne bunun nedenini açıklıyor:

Sibel: Sokağa çıkmıyorum ben, oynamıyorum.

Araştırmacı: Hiç çıkmıyor musun hafta içi?

Sibel'in Annesi: Hafta içi değil, hiç çocukluğundan beri sokak yok. Abimiz de öyleydi bizde de sokak yok. Dışarı gelemediğim için sokağa çıkmak yok.

Araştırmacı: Çıkmamasını mı istiyorsunuz siz yani?

Sibel'in Annesi: İlk başta arkadaşları çıkıyordu. Kızım dedim bak sokağa çıkanlar başarılı değil, pek aile ortamları falan. Kızım bak onları görüyorsun pek başarılı değiller, hep sokakta oyun oynuyorlar, üstleri başları pek düzenli değiller, o yüzden onun kafasına yattı.

Yukarıdaki alıntı veri analizinde sürekli olarak ortaya çıkan, okula devam eden başarılı çocukların mahalle ile olan ilişkilerinin zayıf olmasının bir tesadüf değil, aksine bilinçli takip edilen korumacı bir strateji olduğunu ortaya koymaktadır.

Okula devam eden öğrencilerin ebeveyn ağlarına nazaran, okul terklerin ebeveyn ağları dar, etnik açından homojen ve kaynaklara erişimi olmayan yakın akrabalardan oluşmaktadır. Bu çerçevede, okul terklerin velileri, çocukların okul başarısını dolaylı şekilde artırabilecek okul sistemine ilişkin

bilgili veliler, maddi destek sağlayabilecek yerel otoriteler gibi nitelikli kaynaklara ağ yapılarının yoksun mimarisinden ötürü erişememektedir. Dolayısıyla, bu ebeveynler çocukları dezavantajlı çevreden koruyan korumacı stratejiler geliştirme, ve onların ağ yönelimini sosyal kaynaklar içeren küçük adacıklara doğru manipüle etme kapasitesinden yoksundurlar. Korumacı ağ stratejilerinin yokluğu, en başta okul terklerin hemen hepsinin yaşadıkları çevrenin dezavantajlı dinamiklerine tümüyle maruz kalması anlamına gelmektedir. Gerçekten de, okula devam eden öğrencilerin tersine, okul terk görüşmecilerin hemen hiçbiri görüşmeye gidildiğinde evlerinde ebeveynleri ile bulunamamıştır. Büyük bir çoğunluğunu internet kafelerde, kalanlarını ise sokaklarda ya da parklarda bulmak mümkün olmuş, eve çağırmak suretiyle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Okul terkler altyapısı eksik, yüksek işsizlik oranının bulunduğu, çatışmaların yaşandığı dezavantajlı koşullara entegre olmakta bu bağlamda yatkınlıklar (dispositions) sistemi geliştirmektedir. Örneğin okula devam edenlerin aksine, okul terklerin arkadaş çevresi mahalle merkezlidir. Okul ve okuldaki arkadaşlar genellikle tali bir sosyalleşme alanını temsil etmektedir.

> Kemal: Ben okuldan takılmıyordum fazla, şimdi de hiç yok. Benim öyle kendi mahalle arkadaşlarım, internetten arkadaşlarım öyle yani.
>
> Araştırmacı: Onlar okula gidiyor mu?
>
> Kemal'in Komşusu; Ne okula gitmesi, hepsi böyle boşta gezen insanlar. Ne isterseniz var yani. Bu çocuk Kayseri'den geldiğinde, hiçbir şey içmiyordu. Burada şükürler olsun başlattılar. Yani ne istersen bu mahallede var yani. Bunlara bakaraktan bu çocuk da burada öyle olmaya başladı.

Kemal'in annesinin önceki bölümde anlatılan etnik açıdan homojen, kaynaklara ulaşımı olan nitelikli bireyleri içermeyen ağ yapısı, onu korumacı stratejiler geliştirmekten alıkoymaktadır. Anne, diğer velilerle dayanışarak, çocuğu için sosyal kaynak içeren adacıklar oluşturmak bir yana, Kemal'in içinde bulundukları dezavantajlı mahalle ile olan ilişkisini de zayıflatamamıştır. Okul terklerin ebeveyn ağ yapısının dolaylı olarak okul başarısını artıran korumacı stratejiler geliştirememesine bir diğer örnek okulu bir yıl önce terk eden Sertan'ın durumudur. Sertan sürekli olarak mahallelerinde yaşanan yaygın işsizlik ve buna bağlı problemlerden kaynaklı çatışmalara maruz kalmaktadır.

> Lan sen bana niye çarptın!? Falan derken, kavga yapıyorlar, işte bağırıyorlar, çağırıyorlar. O kötü oluyor. Polisler falan geliyor. Boş yere kalabalık yapıyorlar. Geçen gün burada bir abimiz, burada pompalı çekti adamın birine. Biz oradaydık, çoluk çocuk vardı daha doğrusu. O kötü yanı var işte. Birkaç el ateş etti, kaçtı işte.

Bu türden olayların çok sıklıkla yaşandığını söyleyen Sertan'a genel olarak polislerin nasıl müdahalede bulunduğunu, mahalleliye zarar gelmesin diye ne gibi önlemler aldıklarını soruyoruz:

> Polis!? Abi, biz karakola gitmesek, gelmeyecek. Biz arıyoruz buradan, gelmiyorlar. Karakola gidiyoruz, geliyorlar. Çağırıyoruz cep telefonundan işte, sokakta mevzu falan var, gelin diyoruz. Yarım saat bekliyoruz, gelmiyorlar. Bir arkadaş koşarak gidiyor, polis arabasına binerek getiriyor.

Bu anlatı bir yandan mahalle düzeyinde yaşanan çatışmayı, gerilimi ve asgari güvenliğin olmamasını ortaya koymakla beraber, diğer yandan aynı mahallelerde yaşayan, okula devam eden öğrencilerle karşılaştırıldığında, okul terklerin bu çatışma ve stresi hayatlarında çok daha fazla hissettiklerini göstermektedir. Okul terklerde, söz konusu dezavantajlı koşullara sürekli maruz kalmaktan ötürü, yaygın ve topyekûn bir gözden çıkarılma, kaale alınmama ve göz ardı edilmiş olma hissiyatından söz edilebilir. Ayrıca bu bireylerle yapılan görüşmeler, onların okul alanında geçer akçe olmayan, bu alandaki *oyunun kurallarıyla* uyuşmayan bir habitus geliştirdiklerini de ortaya koymaktadır. Ebeveyn korumacı stratejisinin yokluğu, bu bireylerin fiziki gücün kullanımının meşru olduğu ve eyleyenlerin para ve prestij için güç mücadelesine giriştikleri sokak kültürünü içselleştirmelerine neden olmaktadır. Konuşma, tavır ve davranışlara yansıyan bu habitus, örneğin yukarıda Sertan'ın konuşma pratiğinde olduğu üzere, okul gibi, içerisinde farklı eyleyenlerin farklı amaç ve araçlarla güç ve iktidar mücadelesi verdikleri bir alana girildiğinde uyum sorunlarına yol açmaktadır.

Ebeveyn Ağları ve Okul ile İlişkiler

Dezavantajlı aile ve çevrelerden gelen öğrenciler için okuldaki ilişkilerin içerdiği kaynaklar aile ve mahalle düzeyindeki kaynak yoksunluğunu telafi etmesi bakımından oldukça önemlidir. Okul, dezavantajlı öğrencilerin, aile-

lerinden çok daha fazla kaynak barındıran öğretmenler ve yüksek sosyoekonomik kökenden gelen öğrenciler ile ilişkiler kurmasına fırsat vermekte, böylelikle öğrencinin okul başarısı için gerekli olan, bilgi, destek ve motivasyona ulaşmasında önemli roller oynayabilmektedir (Stanton-Salazar 2001; Stanton-Salazar ve Dornbusch 1995; Oakes 1985; V. Lee ve Burkam 2003). Ancak bu çalışmanın bulguları okula devam eden ve okulu terk eden görüşmecilerin okul deneyimleri bağlamında, okul temelli kaynaklara ulaşımın herkese açık olmadığını ve sosyal sermayenin en önemli boyutu olan, yine ebeveyn ağ yapılarından güçlü şekilde etkilendiğini ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, okula devam edenlerin ebeveynleri okul temelli kaynaklara erişimde önemli rol oynayan veli toplantılarına düzenli katılım, öğretmenlerle yakın ilişkiler kurma, çocuklarının okuldaki sorunlarından haberdar olma ve bunların çözümü için öğretmenlerden aktif şekilde istekte bulunma, baskı yapma gibi çocuklarının okul başarılarını artırıcı etkin stratejiler izlemektedirler. Buna karşılık, okul terklerin ebeveynleri alt-proleter marjinal yoksulluk koşullarında bir yandan okulla etkileşme *sanatını* kavrayamamakta, öte yandan etnik kökenlerinden ötürü toplumsal normların temsilcisi olan bu kurumla ilişki kurma girişimlerinden kaynak devşirememektedirler. Örneğin gözle görülür marjinal yoksulluklarına karşın, bu ebeveynler okuldan hiçbir şekilde maddi yardım alamamaktadır. Ayrıca, bu ve diğer kurumlarla olan geçmiş tecrübeler bağlamında, ebeveynler öğretmen ve müdürle yalnızca pasif ilişkiler kurmakta ve çocuklarının çıkarlarını can siperane şekilde koruyamamaktadır.

Örneğin okula başarılı şekilde devam eden ama dezavantajlı mahallelerden gelen Duru ve Mehmet arkadaşlarının sadece okuldan olduklarını belirtmişlerdir. Duru'nun anneannesi her okul toplantısına gitmekte, öğretmenleri ismi ile tanımakta ve Duru'nun her bir öğretmeninin cep telefonu numarasını bulundurmaktadır. Mehmet'in annesi çalıştığı için okul toplantılarına sürekli gidemese de, ablasını göndermek ve ondan bilgi almak yoluyla öğretmenlerle sürekli iletişimde kalmaktadır. Buna ek olarak, Mehmet'in annesi ve teyzesi de Mehmet'in öğretmenlerinin ve okul müdürünün cep telefonu numaralarına sahiptir. Anne, ailede olanları, eşin vefatı gibi, Mehmet'in öğretmenlerine bildirdiğini ve onlardan Mehmet'in okula uyumunda problem çıkarsa yardımcı olmalarını istediğini ifade etmektedir. Mehmet'in annesi, öğretmenleri kastederek "...çok şükür hepsi birbirinden üst öğretmenlerdi. Buna çok özen gösterdiler kaybetmemek için," diyerek, Mehmet' in zor bir

döneminde okula uyumu için okuldan aldığı yardımı ifade etmektedir. Öğretmenleri, Mehmet'in babasının ani vefatıyla, ona daha hassas davranmış, güven ve destek sağlamışlardır. Görüşmede, annesi, öğretmenlerden gelen bu desteğin, Mehmet'i okul başarısı için motive ettiğinin altını çizmektedir. Anne daha önce belirtilen geniş ağ yapısını okulla etkileşiminde etkin şekilde kullanarak, Mehmet'in okul başarısını güçlü şekilde etkileyen okul temelli kaynakları mobilize edebilmektedir.

Mehmet ile karşılaştırıldığında, okula başarılı şekilde devam eden Sibel'in annesi okul temelli kaynaklara ulaşmak için çok daha etkin bir görüntü sergilemektedir. Annesi elinden geldiği kadar Sibel'in dersleri ile ilgilendiğini ama sınıfı ilerledikçe pek yardımcı olamadığını belirtmektedir. Buna karşın, anne okul toplantılarına düzenli gitmekte, zaman zaman da sınıf anneliği yapmaktadır. Okul toplantılarına düzenli katılıyor musunuz sorumuza, anne şöyle cevap vermektedir:

> Sibel'in Annesi: Toplantı değil, öğretmen resmen benden bıktı zaten. Her gün okulda olduğum için ben. Kapıdan çıkınca beni görüyor.
>
> Araştırmacı: Sıklıkla gidip konuşuyorsunuz?
>
> Sibel'in Annesi: Evet, sürekli.
>
> Araştırmacı: Ne konuşuyorsunuz ?
>
> Sibel'in Annesi: Her şeyi. Ne yapıyor ne ediyor, saçının dağınıklığından tut, davranışlarından, hareketlerinden, her şeyinden. 1. sınıftan beri ben takip ediyorum.

Araştırmalar öğretmenlerin, ebeveynleri okul ile ilgili öğrencilere daha çok zaman ve enerji ayırdığını göstermektedir (Teachman, Paasch, ve Carver 1996). Bu çalışmada da söz konusu bulguyu destekler şekilde, etkin ağ stratejileri izleyen ebeveynlerin çocuklarının, izlemeyenlere göre, okula başarılı şekilde devam ettikleri ve öğretmenlerle iletişim zorluğu çekmedikleri tespit edilmiştir. Sibel'in annesi okul temelli sosyal sermayenin en önemli taşıyıcısı olan öğretmen ile yakın ilişkiler kurarak derslerde yardım, sınav sistemi hakkında bilgi, karmaşık eğitim sistemi içinde hedef koyma ve bunlara ulaşmak için yapılması gerekenler gibi, Sibel'in aile ve mahallede ulaşamayacağı türden desteklerden maksimum derecede yararlanmasını sağlamaya çabalamaktadır.

Öte yandan okula devam edenlerin ebeveynleri ile karşılaştırıldığında, okulu terklerin ebeveynleri okul toplantılarına gitse bile, öğretmenlerle iliş-

kileri yüzeysel kalmakta, devamlı kontaklar tesis edememektedir. Söz gelimi, okul terk velilerden hiçbiri okuldaki herhangi bir öğretmen veya idarecinin telefon numarasına sahip değildir. Mahalle düzeyinde korumacı stratejilerden yoksun olan okul terklerin okul deneyimleri bu kurumun barındırdığı kaynaklara ulaşımın, kendilerinde ve ebeveynlerinde olmayan birtakım donanımlar gerektirdiğini kanıtlamaktadır. Örneğin, daha önce belirtildiği üzere, okulu terk eden Kemal de okula başarılı şekilde devam eden Mehmet gibi, babasını kısa bir süre önce kaybetmiştir. Ancak Mehmet'in annesi okul ile ilişkiler kurarak öğretmenlerin çocuğuna bu hassas dönemde daha çok ilgi göstermesini sağlarken, Kemal'in annesi okul ile bir ilişki kurmamış ve öğretmenlerin Kemal'in okulu terk etmesine tepki vermesini beklemiştir. Anne anlatıyor:

> Kemal'in Annesi: Yok, gelen de yok, soran da yok, öğretmen de aramıyor... Gelip de soran yok.
>
> Kemal: Valla benim öğretmenim niye okula gitmediğimi biliyor, babamın öldüğünü biliyor onun için evime uğramıyor... çünkü öğretmen diyor ki baban ölmüş, sen zaten gelmeyeceksin.
>
> Kemalin Komşusu: Nasıl yani öğretmen okula gelme mi diyor?
>
> Kemal: Yok yani, öğretmen biliyor hepsini. Ben dedim öğretmenim babam öldü, ee siz de yardım etmediğiniz üzerine [için] bende okula gelemem dedim.

Kemal'in zor zamanlarında annesinin öğretmenlerden yardım istememesi, okuldan kaynak devşirmeye yönelik bir çaba içine girmeme yatkınlığı (disposition) onun dar ve kaynak barındırmayan homojen etnik ağlar içersinde sosyalleşmesine bağlı olarak, geçmişte tecrübe ettiği kurumsal kaynaklara ulaşma başarısızlıklarından süzdüğü önsezilerle sıkıca ilişkili görünmektedir.

> Bir de şöyle bir durum var, evleri, binaları paraları olan şahıslara, bizim bu okul yardımcı oluyor. Müdür bizim bu 3 çocuğumuza bir tane [kere] yardım ettiği yok... Benim kızıma bir önlük kıyafet şu bu yok, vermiyorlar. Benim kızıma bir önlük bile vermediler. Ayaklarına bir ayakkabı, çorap aldıkları yok... Kayırganlık yapıyorlar... Haftadan haftaya zenginlere 100 lira para veriyorlar... Kıyafet veriyorlar, mont veriyorlar, ayakkabı veriyorlar.

Anne daha önceden öğretmenlerle iletişime geçmeye çalıştığını ama bir türlü yardım alamadığını anlatmaktadır:

> Kemal'in Annesi: Ben, maddi manevi durumum yok eşim öldü dedim [öğretmene], çocuklarımın ne önlüklerini alabildim, ne ayakkabısını alabiliyorum ne ihtiyaçlarını görebiliyorum dedim. Ondan sonra benim diyor yapacak bir şeyim yok diyor. Peki, dedim senin yapacak bir şeyin yoksa dedim sen benim çocuğumdan bir milyon istiyormuşsun dedim. Her gün dedim, kumbaraya para atılacakmış, okula yardım edilecekmiş. Ben dedim çocuğumun eline bir milyon veremiyorum ki dedim senin kumbarana para vereyim dedim. Bunu diyor bana ya..! Ama başkalarına var. Çocuk okutuyoruz diye gidip hep para alıyorlar kaymakamdan para alıyorlar.
>
> Kemal'in Komşusu: Muhtar bile. Evim varmış. Evim olmuş napayım. Ne yapacağım ki ben kuru evi, bir geliri yok ki bu evin, dört tane duvar. Kışın her tarafı akıyor, sobasız yani, sobasız bir ev. Burada at koşturuyor [Muhtar], istediğine veriyor istediğine vermiyor. Mesela beş katlı evi olan bir insana, evi hali olan bir insana verebiliyor mesela. Ama biz zorla gidiyoruz yalvarla yakarla gene yok.
>
> Araştırmacı: Peki ne düşünüyorsunuz, niye size vermiyor olabilir?
>
> Kemal'in Komşusu: Valla benim pek şeyim yok ama gene de alamadık yani, gene de alamadık.
>
> Kemal'in Annesi: Ben tapu gibi belgelerle gidiyorum muhtar benden kayıt istiyor para istiyor, yoksa diyor buraya yazıyorum diyor borcunu diyor. Şimdi bak araştırayım dokuz yüz milyon borcum var, getirmezseniz diyor ben size bir daha form vermeyeceğim. Yok, durumum yok diyorum! Dul kadınım diyorum, beni ilgilendirmez ben nereden alacağım diyor. Beni alakadar etmez diyor çıkıyor, ben bir şey anlamıyorum yani.

Kemal'in komşusunun katılımıyla daha da derinleşen yukarıdaki tartışma, birtakım kurumlardan kaynak devşirmenin imkânsızlığına ilişkin önsezilerin bireysel olmadığı, grup üyelerinin geçmiş yaşantılarından kaynakladığını açıkça ortaya koymaktadır. Daha önce yukarıda belirtildiği üzere, Sertan da Kemal gibi sosyoekonomik açıdan oldukça sınırlı kaynaklara sahip bir aileden gelmektedir ve bir yıl önce okulu tamamen terk etmiştir. Ailedeki yoksulluk, babanın evi terk etmesi gibi dramatik olaylardan ötürü Sertan

okula bir yıl ara vermek zorunda kalmış. Sınıftakilerle yaş farkının açılması Sertan'ı okul terke değin götüren bir sürecin yolunu açmış görünmektedir. Sertan anlatıyor:

> 5. sınıfa geçince, benim yaşımdakiler liseden geliyorlar, sen hâlâ burada mısın diyorlar falan, ben de utandım okula gitmedim. Bıraktım okulu. Annem de hocayla konuşmaya gitti, işte dedi bunu yedinci, sekizinci sınıfa geçirebilir miyiz dedi, yok dedi şu anda yaşı ufak alamayız okula dedi. Öğretmen, yaşı büyük alamayız okula diyor. Ben de okulu bıraktım.

Daha önce de belirtildiği üzere annenin ağ yapısı mahalledeki yoksul yakın akrabalarla sınırlıdır ve annenin öğretmenlerle düzenli bir etkileşimi yoktur. Anne, Sertan'ın söz konusu sorununu çözmek için okula gittiğini ve öğretmenle konuştuğunu belirtmektedir:

> Öğretmen dışarıdan açıktan üniversiteye kadar okur dedi. Öğretmen bir, iki gün gider, diploma alır dedi. Hem de çalışabilir dedi. Haftada iki kere, üç kere gider sınavlara girer dedi. Ondan sonra diplomayı verirler dedi. Ama sonra biz başvurmadık [Açık Lise'yi kastediyor].

Okula devam eden öğrenci velilerinin, yukarıda Mehmet'in ve Sibel'in durumunda görüldüğü üzere öğretmenler ile ilişkileri diyalog, orta yol bulma, bir hal çare üretme ile sonuçlanırken, okul terk ebeveynlerin okul ile iletişimleri ortak bir dil geliştirememe, çocuklarının çıkarlarını amansız savunamama, okul idarecilerinin ve öğretmenlerin söylediklerini ve verdikleri kararı eleştirmeden kabul etme ile sonuçlanmaktadır. Marjinal yoksulluk koşulları içersinde yoksun ve etnik homojen ağlarla çevrilmiş okul terklerin ebeveynleri öğretmenlerin söylediklerini sorgusuz sualsiz kabul etmektedir. Toplumsal kurumlardan kaynak devşirmeye yönelik okulu terklerin ebeveynlerinin sergilediği pasiflik bireysel ataletten ziyade, üyesi bulundukları yoksul etnik grubun ortak geçmiş tecrübelerinden ileri gelmektedir. Okulu terklerin ebeveynleri tıpkı polis, hastane gibi kurumlara güvenmedikleri gibi okula da güvenmemekte ve bu kurumdan kaynak devşirmeye yönelik girişimlerini sıklıkla kendi seçimleri ile de kısıtlamaktadırlar.

Sonuç

Bu çalışmada öğrencilerin okul başarısı sosyal sermayenin en önemli boyutu olan ebeveyn ağları açısından karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir. Araştırmanın bulguları benzer dezavantajlı çevrelerde yaşamalarına karşın okula devam edenlerin ebeveynlerinin, okul terklerinkine göre daha geniş ve kaynak içeren ağlara sahip olduklarını göstermiştir. Hacim ve niteliğe ilişkin ağ yapısındaki benzemezlikler okula devam edenlerin ebeveynlerini, çocuklarının okul performansını olumlu yönde etkileme konusunda avantajlı kılmakta ve onların korumacı stratejiler geliştirmelerine imkân tanımaktadır. Okula devam öğrencilerin ebeveynleri, çocuklarının ortak bir kaderi paylaştığı güdüsüyle bir araya gelmekte ve ilginç şekilde aynı mahallelerde yaşamalarına karşın ağları okul terklerin ebeveyn ağları ile kesişmemektedir. Sosyoekonomik açıdan yoksun ve etnik açıdan homojen ağlarla çevrelenmiş okulu terklerin ebeveynleri çocukları için kaynak devşirebilecekleri kurum ve kişilerle ilişki kuramamaktadırlar.

Bu çalışma Colemancı sosyal sermayeden ziyade Bourdieucü sosyal sermaye nosyonunu kavramsal çerçeve olarak kullanmaktadır. Çalışmanın bulguları Colemancı yaklaşımla yorumlanacak olsaydı, okul terklerin ebeveynleri, sorumlulukları dahilinde olmasına karşın aile içinde ve aile dışında aktif rol almayarak çocuklarını toplumsal normlara adapte etmemekte ve dolayısıyla okulu terk etmelerine neden olmaktadırlar denebilirdi. Bu bağlamda, sosyal sermayeyi onları elde etme becerisi ile aynı anlamda kullanan Colemancı yaklaşım, bir nevi "başarılı olan başardı" türünden bir totoloji üretmektedir (Portes 1998). Ancak, Bourdieucü sosyal sermaye nosyonu, ebeveyn ağ yapılarının kaynaklara ulaşma yetisini işgal ettikleri sosyoyapısal konumlar, bu konumlardan dogan yatkınlıklar/habitus ve kaynak devşirilecek alanlardaki 'oyun kurallarıyla' ilişkilendirerek toplumsal yeniden üretim mekanizmalarını faş etmektedir. Bu çerçevede, bu çalışmadaki okul terklerin ebeveynleri konumları dolayısıyla (marjinal yoksulluk, alt-proleter yaşam, etnik kimlik) edindikleri sermaye türlerinin kendilerini maruz bıraktığı dünyadaki kısıtları ve imkânları içselleştirmeleri sonucu yönetim erklerinden (muhtar, belediye) ve okuldan kaynak devşirme girişiminde çekingen kalmakta, öğretmenlerle ilişkilerinde pasif davranmaktadırlar. Böylesi tutum ve pratikler, ebeveynlerin ve mensubu oldukları grupların diğer üyelerinin söz konusu alanlarla ilgili geçmiş etkileşimlerinin paylaşılmasından doğan cisimleşmeler olarak görülmelidir.

Sosyal sermaye üzerine bu tartışma, okul terk davranışını anlamak için oldukça önemli metodolojik bir çerçeve de sağlamaktadır. Akademik başarı ve okul terke ilişkin literatürde, eyleyenlerin tarihsel ve sosyoyapısal lokasyonlarını gözden kaçıran ve onlara *iradecilik* yükleyen *metodolojik bireyci* yaklaşımlar ağırlıktadır. Bu çalışmalar görüşmecilerin söylediklerini basit gerçekler olarak kabul ederek, okul terki bir çeşit *kendi isteğiyle seçilmiş bir yol/edinim* olarak sunmaktadır. Ancak bu çalışmanın gösterdiği üzere okulu terk, her ne kadar görüşmecinin *kendi isteği* (self-selection) gibi görünse de, eyleyenin toplumsal yapıyı, ona ilişkin kısıt ve imkânları içinde taşıması itibarıyla bireysel olarak karar verilmiş bir edinim olmaktan oldukça uzaktır. Bu arka plan dahilinde, okul terke yoğunlaşırken, diğer birçok çalışma alanında olduğu üzere, görüşmecilerin ifadelerini yalın gerçekler olarak almak yerine, onların beyanları araştırmacının gözlemlediği yapının içine oturtulmalıdır (Calhoun 2007). Dolayısıyla, bu çalışmada okulu terk edimi, okul alanı içersinde geçerli *oyun kurallarının* belirlediği beklentilerin, temel sosyalizasyon süreçlerinde edinilen habitusa denk düşmemesinin yarattığı uyumsuzluktan kaynaklanan bir geri çekilme olarak görülmektedir.

Kaynakça

Akyeampong, Kwame, 2009, "Revisiting Free Compulsory Universal Basic Education (FCUBE) in Ghana", *Comparative Education* 45 (2) (Mayıs), s. 175-195.

Alexander, Karl L., Doris R. Entwisle, ve Nader S. Kabbani, 2001, "The Dropout Process in Life Course Perspective: Early Risk Factors at Home and School", *Teachers College Record* 103 (5) (Ekim), s. 760-822.

Berg, Bruce L., 2012, *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*, 8. basım, Boston: Pearson.

Bourdieu, P., 1986, "The Forms of Capital", *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John G. Richardson, s. 241-58, New York: Greenwood Press.

Calhoun, Craig, 2007, "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan ve Emrah Göker, s. 77-130. İstanbul: İletişim Yayınları.

Cemalcılar, Zeynep, Fatoş Gökşen ve Çetin Çelik, 2012, "İlköğretimde Okulu Terke Neden Olan Demografik, Sosyal ve Çevresel Faktörlerin Belirlenmesi Çalışması", 108K222. TÜBİTAK SOBAG Proje.

Coleman, James S., 1994, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass. [u.a.: Belknap Press of Harvard Univ. Press.

Coleman, James S., 1988, "Social Capital in the Creation of Human Capital", *American Journal of Sociology* 94 (1).

Crosnoe, Robert, 2006, "The Connection Between Academic Failure and Adolescent Drinking in Secondary School." *Sociology of Education* 79 (1), s. 44-60.

Dika, S. L., ve K. Singh, 2002, "Applications of Social Capital in Educational Literature: A Critical Synthesis." *Review of Educational Research* 72 (1): s. 31-60.

Dinçer, Mehmet Alper, ve Gökce Uysal Kolasin, 2009, "Türkiye'de Öğrenci Başarısında Eşitsizliğin Belirleyicileri", Eğitim Reformu Girişimi, http://erg.sabanciuniv.edu/sites/erg.sabanciuniv.edu/files/BETAMRapor.pdf.

Eğitim Reformu Girişimi, 2010, "Eğitim İzleme Raporu 2009", http://erg.sabanciuniv.edu/sites/erg.sabanciuniv.edu/files/izlemeraporu2009.pdf.

———. 2011. "Eğitim İzleme Raporu 2010", http://erg.sabanciuniv.edu/sites/erg.sabanciuniv.edu/files/EIR2010_SON.pdf.

Göker, Emrah, 2007, "Ekonomik İndirgemeci mi dediniz?", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin, Alim Arli, Ümit Tatlıcan ve Emrah Göker, s. 277-302, İstanbul: İletişim Yayınları.

Horvat, E. M., E. B. Weininger, ve A. Lareau, 2003, "From Social Ties to Social Capital: Class Differences in the Relations Between Schools and Parent Networks", *American Educational Research Journal* 40 (2), s. 319-351.

Kohlbacher, F., 2005, "The Use of Qualitative Content Analysis in Case Study Research", *Forum Qualitative Sozialforschung* 7 (1).

Lee, V.E. ve D.T Burkam, 2003, "Dropping Out of High School: The Role of School Organization and Structure", *American Educational Research Journal* 40 (2), s. 353.

Mayring, Philipp, 2007, *Qualitative Inhaltsanalyse : Grundlagen und Techniken*. Weinheim [u.a.]: Beltz.

Morrow, Virginia, 1999, "Conceptualising Social Capital in Relation to the Well-being of Children and Young People: a Critical Review", *Sociological Review* 47 (4), s. 744-765.

Murdock, Tamera B., 1999, "The Social Context of Risk: Status and Motivational Predictors of Alienation in Middle School", *Journal of Educational Psychology* 91 (1): s. 62-75.

Oakes, J., 1985, "Keeping Track: How Schools Structure Inequalities", New Haven, CT: Yale University Press.

Organisation for Economic Co-operation and Development, 2009, *Education at a Glance 2009 OECD Indicators*, Paris: OECD. http://site.ebrary.com/id/10333350.

Parcel, T. L., ve M. J. Dufur, 2001, "Capital at Home and at School: Effects on Student Achievement." *Social Forces* 79 (3), s. 881-911.

Patton, Michael Quinn, 2002, *Qualitative Research & Evaluation Methods*. Thousand Oaks, Calif.; Londra: Sage.

Portes, Alejandro, 1998, "Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology", *Annual Review of Sociology* 24 (1), s. 1-24.

Rankin, B. H., ve I. A. Aytaç, 2006, "Gender Inequality in Schooling: The Case of Turkey", *Sociology of Education* 79 (1), s. 25-43.

Rumberger, R. W., 1987, "High School Dropouts: A Review of Issues and Evidence", *Review of Educational Research* 57 (2), s. 101-121.

Sabates, Ricardo, Akyeampong Kwame, Jo Westbrook, ve Frances Hunt, 2010, "School Drop Out: Patterns, Causes, Changes and Policies", Paper Commissioned for the Education For All Global Monitorin Report The Hidden Crisis: Armed Conflict and Education. UNESCO.

Sackmann, Reinhold, Michael Windzio, ve Matthias Wingens, 2001, "Unemployment and Social Mobility in East Germany", *International Journal of Sociology and Social Policy* 21 (4/5/6), s. 92-117.

Schlichter, N., 2003, *Qualitative Forschung - nur der kleine Bruder quantitativer Methoden? Eine Frage vor dem Hintergrund der Qualitativen Verfahren: Inhaltsanalyse nach Mayring und Grounded Theory-ansatz*, GRIN Verlag.

Smits, J, ve A. Hosgor, 2006, "Effects of Family Background Characteristics on Educational Participation in Turkey", *International Journal of Educational Development* 26 (5) (Eylül), s. 545-560.

Solga, H. 2002, "'Stigmatization by Negative Selection': Explaining Less-Educated People's Decreasing Employment Opportunities", *European Sociological Review* 18 (2) (Haziran), s. 159-178.

Solga, H., 2002, "Ausbildungslose und ihre Soziale Ausgrenzung. Gefälligkeitsübersetzung: Untrained Persons and Their Social Exclusion", *Working Paper / Selbständige Nachwuchsgruppe "Ausbildungslosigkeit: Bedingungen Und Folgen Mangelnder Berufsausbildung"* 4.

Stanton-Salazar, Ricardo D., 2001, *Manufacturing Hope and Despair: the School and Kin Support Networks of U.S.-Mexican Youth*, New York: Teachers College Press.

Stanton-Salazar, Ricardo D., ve Sanford M. Dornbusch, 1995, "Social Capital and the Reproduction of Inequality: Information Networks Among Mexican-Origin High School Students", *Sociology of Education* 68 (2) (Nisan), s. 116.

Swartz, David, 1997, *Culture & Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, Chicago: University of Chicago Press.

Tansel, Aysit, 2002, "Determinants of School Attainment of Boys and Girls in Turkey: Individual, Household and Community Factors", *Economics of Education Review* 21 (5), s. 455-470.

Teachman, Jay.D, Kathleen Paasch, ve Karen Carver, 1996, "Social Capital and Dropping Out of School Early." *Journal of Marriage and Family* 58 (3), s. 773-783.

Wacquant, Loic J. D., 1997, "Three Pernicious Premises in the Study of the American Ghetto." *International Journal of Urban and Regional Research* 21 (2), s. 341-353.

Wacquant, L., 2011, *Kent Paryaları: İleri Marjinalliğin Karşılaştırmalı Sosyolojisi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Wagenaar, T.C., 1987, "What Do We Know About Dropping Out of High School?", *Research in the Sociology of Education and Socialization* 7, s. 161-190.

Pierre Bourdieu: Simgesel Şiddet, Eğitim, İktidar[1]

CİHAD ÖZSÖZ

Bu çalışma, ileri sürdüğü kavramlarla sosyal bilimlerin her alanında kullanılabilecek bir çerçeve çizmiş olan Bourdieu'nün simgesel şiddet kavramı özelinde eğitim alanına dair bir analiz sunmaktadır. Eğitimin simgesel şiddetin uygulanmasında en önemli araçlardan birisi olduğunu belirten Bourdieu'nün bu belirlemesi çalışma için yol gösterici olmuştur. Bourdieu'ye göre eğitim, kültürel sermayeyi besleyen ve hâkim sınıfın yararına olacak şekilde öğrencileri ayrıştıran bir kurumdur. Eğitim sisteminin yazılı ve yazılı olmayan kuralları henüz öğrenciyken bireyleri bazı şeyleri yapmaya ya da yapmamaya zorlar. İktidarın, yönettiği kişiler üzerindeki bu belirleyiciliği sosyolojinin üzerine en çok düşünülen konularından birisi olmuştur.

Simgesel şiddet kavramı tanımı gereği bireyleri (kısmen kendi rızalarını da kuşatarak) sınırlama, belirleme ve çeşitli kategorilere ayırıp bir düzene koyma gibi içeriklere sahiptir. Eğitim kurumu da müfredat, kılık kıyafet ve disiplin gibi belirleyici ve öğrenci tarafından esnetilemeyen kurallar içerir. Çalışmanın amacı simgesel şiddet kavramı ışığında Milli Eğitim Bakanlığı'nın ilköğretimde uyguladığı yönetmelikleri analiz etmektir.[2] Yönetmeliklerdeki

1 Bu makale Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda "Pierre Bourdieu ve Simgesel Şiddet" başlığıyla hazırlanan yüksek lisans tezinden kısaltılarak alınmıştır.

2 Bu yönetmelikler 2007-2008 ve 2008-2009 eğitim öğretim yıllarında yürürlükte olan "Milli Eğitim Bakanlığı İlköğretim Kurumları Yönetmeliği" ile bu yönetmelikle eş zamanlı olarak uygulanan "Milli Eğitim Bakanlığı ile Diğer Bakanlıklara Bağlı Okullardaki Görevlilerle Öğrencilerin Kılık Kıyafetlerine İlişkin Yönetmelik" başlıklı metinlerdir. Bu tarihler aynı zamanda çalışmanın yapıldığı tarihlerdir. İlgili yönetmelikler bazı değişiklikler ve ekleme-

ifadeler Bourdieu'nün simgesel şiddet tanımlarından derlenen kategorilere göre sınıflandırılmış, kodlama cetveline aktarılmış ve yorumlanmıştır. Bu kategoriler: *Disipline edici (kapsayıcı ve hükmedici) kurallar, Cinsiyet ve/veya yaşa göre uygulanan kurallar, Değer yüklü veya uygulayıcının yorumuna açık ifadeler içeren kurallar, Gelir durumuna dair ifadeler içeren kurallar* ve *Başarıyı kriter alan kurallar* olarak belirlenmiştir.

Simgesel Şiddet

Görünmez şiddet olarak da adlandırılabilecek olan "simgesel" şiddetin temellerine dair sorulan sorulara, yani neyin şiddet olduğu veya neyin yasal/yasadışı olduğu sorusuna cevap verebilecek tek bir güç vardır; onu tanımlayan iktidar (Copet-Rougier 1989: 73). Şiddetin kontrolsüz şekilde ortaya çıkmasını engellemek açısından, yazılı kurallar önemli bir işlev üstlenirler. Yine şiddetin her halükârda var olduğu gerçeğini doğrulayan bu tavır, onu kontrol altında tutma yetkisini devletin eline verir.[3] Savaşma olasılığı ve dolayısıyla insanların yaşamları üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi böylece tamamen devlete geçmiş olur[4] (Schmitt 2006: 65). Bu anlamda devlet bu yetkiyi kullanma özgürlüğüne sahiptir, ancak genelde şiddeti kullanmaya gerek duymadan çoğunluğa hükmetmeyi başarır. Yani devlet, fiziksel şiddet uygulayarak kendi vatandaşlarını kendilerine karşı ayaklandırmaktansa, onları uyumlu hale getirmeyi daha makul görür. Böylelikle devlet gücünü "belirli bir düzen ve aynılık içinde ve bilinen kurallar uyarınca" göstermiş olur (d'Entréves'den akt. Micaud 1991: 62).

Burada belki de en çarpıcı örnek polislerdir. Çünkü polislerin temel görevi yasalara göre davranmaktan ziyade, bazı kuralların ve yasaların uygulanmasını kolaylaştırmaktır. Bunu yaparken de başvurduğu yollar çoğu zaman yasal sınırları aşabilmektedir (Micaud 1991: 111). Bu durum meşruluk anlayışının "başlangıçta devlet vardı"dan "her şeyin başı devlettir"e doğru evrilmesinin de göstergesidir. Bu sayede iktidarın birincil görevi asayişi sağlamak olarak belirlenir (Sancar 2000: 39). Bu noktadan hareketle Somersan

lerle birlikte 2013-2014 eğitim öğretim yılında da yürürlüktedir. Metinlere www.mevzuat.gov.tr adresinden erişilebilmektedir.

3 Sancar, şiddet tekeli olgusunun bir veri olarak kabul görmesinin onun "doğal" bir veri olarak kabul edilmesiyle sonuçlandığını ve bu tavrın çok yaygın olduğunu söyler (Sancar 2000: 28).

4 Micaud da şiddetin meşrulaşması ve avamlaşması karşısında devletin güç kullanma yetkisini kendi tekeline almasından söz eder. O siyasi iktidarı oluşturmak, korumak ve işletmek için başvurulan şiddete gönderme yapar (1991: 25 ve 30).

şiddetin, iktidarın yapışık ikizi olduğunu söyler. Ona göre üniversitedeki polisin varlığı da şiddettin bir türüdür. Öğrenim görülen mekânlarda şiddetin bir temsili olarak şiddet artık görünür haldedir (Somersan 1996: 49).

Foucault da bu kurumsallaşmaya dikkat çeken isimlerdendir. O yukarıda bahsedildiği anlamda, devlet eliyle şiddetin tanımlanması ve uygulanması noktasında yasaların belirleyici olduğunu söyler. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yasal düzlemde yapılan reformlar, hükümlünün insanlığına saygı duyulması temelinde oluşturulmuş, bu sayede şiddetin veya cezalandırmanın ölçütünü de "insan" kavramı oluşturmaya başlamıştır. Bu durum cezaların yumuşamasına sebep olmuş ancak iktidarın topluma çok daha derinden etki etmesinin de önünü açmıştır. Ona göre iktidar "bedenin işlemesini titiz bir denetim altına almayı mümkün kılan, bedensel güçlerin aralıksız itaatini sağlayan ve bu güçlere bir uysallık-yararlılık ilişkisi dayatan yöntemler" olarak tanımlanan "disipline etme"yi keşfetmiştir (Akt. Keskin 1996: 119-121).

Bu noktada Arendt'in söyledikleri anlamlı görünmektedir. Siyaset biliminin "iktidar", "zor", "kuvvet", "otorite" ve "şiddet" kavramları arasında ciddi bir ayrım yapamamış olmasına dikkat çeken Arendt (2006: 55), devletin şiddet uygulama tekeliyle ayakta kaldığı tezinin yanlış olduğunu ileri sürer. O, şiddetin tam da iktidarın elden gittiği zamanlarda ortaya çıktığını ve aslında bir çöküş sürecine tekabül ettiğini söyler. Yönetimdekiler kendi vatandaşlarına yönelik şiddet kullanmayı yeğlediklerinde bu onların ya sonlarının başlangıcıdır ya da entropiye giden sürecin doğurduğu bir çırpınıştır (Arendt 2006: 104).[5] Bu noktadan sonraki süreç de şiddetin sürekli varolduğu bir kısırdöngüye denk düşer. Çünkü "şiddet uygulamak bir sosyal ilişkiye içkin, yıkıcı bir nitelik" vermektedir (Claverie'den Akt. Copet-Rougier 1989: 73).

Şiddetin bu denli belirleyici bir rol üstlenir gibi görünmesinden iktidar ve şiddetin bütünüyle birbirinin yerine kullanılabilecek kavramlar olduğu sonucuna varmak yanlış olacaktır. Arendt bu anlamda şiddetin tek başına belirleyici olduğu tezinin karşısında durur. Ona göre her eylem zaten davranıştan farklı olarak başlı başına etken olmaya çalışma durumudur, şiddet de bu anlamda bir eylemdir, ayrıcalığı yoktur (Arendt 2006: 42). Ancak yine de tüm bu argümanlar şiddet ve iktidar kavramlarının çok iç içe oldukları gerçeğini değiştirmez (Arendt 2006: 59). Kimi kuramcıların birleştiği nokta

5 Bu konunun daha ayrıntılı bir çözümlemesi için (Bkz. Arendt 2006: 65-70).

da tam burasıdır. Örneğin C. Wright Mills "tüm siyaset iktidar mücadelesinden ibarettir; iktidarın nihai biçimi şiddettir" der. Üzerine de Max Weber'in "insanın insan üzerinde meşru, yani meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla egemenlik kurması" tanımını ekler (Akt. Arendt 2006: 47). Ya da başka bir deyişle şiddet "yeni bir topluma gebe bütün eski toplumların ebesi" konumuna denk gelir (Marx'tan akt. Keane 1998: 84). Tilly de bu görüşe, tarihe bakıldığında ilk göze çarpan şiddetin "iktidarın yeniden yapılanmasına yol açan" olaylar olduğu sözleriyle katılmaktadır (Micaud 1991: 19).

Kurumlar yoluyla uygulanan şiddet, şiddetin simgeselleşmesi anlamında en önemli kırılma noktasıdır. İnsanın kavramsal düşünme gücü ve dilin simgeselliği yoluyla diğer canlılardan ayrılması, diğer insanlara hükmetmek (ya da en azından hükmetmeye çalışmak) gibi bir durumu doğurmaktadır (Lorenz 1996: 69). Burada ayrıntılı olarak ele alınacak olan simgesel şiddetle ilgili, işlevsel bir tanım olarak not edilebilecek bir diğer belirleme de şiddetin sadece olaylar bütünü olmadığı, onun aynı zamanda olayları dizginleme, yargılama, görme ya da görmezden gelme şekli olarak da anlaşılabileceği belirlemesidir (Micaud 1991: 124).

Bourdieu'nün simgesel şiddetin tırmanışıyla ilgili belirlemeleri yukarıda yapılan tanımlara eleştiri niteliğindedir. Tarihsel süreç uygarlık süreci gibi tek bir çizgi üzerinde ele alındığı takdirde, bedensel şiddetin gerilemesi ve simgesel şiddetin tırmanışı kaçınılmaz bir durum haline gelmektedir (Bourdieu 2006b: 180-181). Kişilerin silah gücünden değil, yanlış anlamanın gücünden zarar görmeleri/engellenmelerinin simgesel şiddet olduğunu belirten Bourdieu'nün düşünümsel teorisi, yukarıda da sözü edildiği gibi, tarihselliği tek bir boyuta indirgeyen yaklaşımları tartışmaya açarak kabul etmeyi yeğler (Calhoun 2007: 119-120). Simgesel şiddetin dayandığı temel kaynak olarak egemenlik altındakilerin habitusunu oluşturan yapılarla egemenlik ilişkilerinin yapısı arasındaki uyum gösterilebilir. Yani egemenlik altında olan birey, egemen olanı egemenlik ilişkisinin ürettiği ve bundan dolayı da egemen olanın çıkarına uygun olan kategoriler aracılığıyla algılar (Bourdieu 2006a: 198). Bourdieu'nün belirlemeleri üzerinden yapılabilecek bir başka tanım ise simgesel şiddetin, "şiddetin görünmez ve kibar bir formu olduğu"dur (Türk 2007: 613). Bourdieu burada simgesel şiddete maruz kalanın da önemli bir rolü olduğunu savunur. O'na göre bu yumuşak sömürü ilişkileri egemenlik altında olanın, sömürüde bulunana duyduğu sevgi ya da hayranlıkla yaptığı katkıları da içinde barındırır (Bourdieu 2006a: 186).

Bourdieu'ye göre başta devlet olmak üzere bütün modern kurumlar, kapasitelerinden fazlasını vaat ederek ve toplumsal fayda için çalışıyor gibi görünerek eşitsizlikleri yeniden üretirler. Daha zengin ve özgür bir yaşantı isteyenlere ümit verir ancak sınırlılıkları dayatarak sebep oldukları simgesel şiddetle toplumu hayal kırıklığına uğratırlar (Calhoun 2007: 86). Devletin simgesel şiddeti tekeline almasıyla ilgili olarak Bourdieu'nün *Pratik Nedenler* eserinde sözünü ettiği ilan etmenin tekelde tutulması konusu da simgesel şiddetle ilgili önemli bir örnektir. Burada Bourdieu'nün ifade ettiğine göre "ilan etme" pratiği kamunun bilgisine sunmak anlamında devlete özgü bir haktır ve bu hakkın gasp edilme potansiyelinden dolayı devlet kitap basımyayımı, tiyatro, halka yönelik konuşma, karikatür vb. tüm ilan etme biçimlerini yasalar çerçevesinde kurallara bağlar (Bourdieu 2006a: 115).

Simgesel şiddetin bir diğer aracı da televizyondur. Bourdieu için de çok önemli bir konu olan televizyon, seçkinlerin, yönetenlerin veya hâkim sınıfın, "fast-thinker" adını verdiği sözde aydınlar aracılığıyla, kendi lehlerinde kamuoyu oluşturmaları açısından önemli bir şiddet aracıdır.[6]

Eğitim ve İktidar

Bourdieu Weber'in devlet tanımını biraz değiştirerek okuyucularına şöyle bir tanım sunar; "Devlet belirli bir toprak parçası ve buna tekabül eden nüfusun tamamı üzerinde fiziksel ve simgesel şiddetin meşru kullanımını, başarılı bir şekilde talep eden"dir (Bourdieu 2006a: 99). Bu doğrultuda Bourdieu, simgesel şiddetin ve meşru bir simgesel şiddet aracı olarak eğitimin önemine vurgu yapar. O, simgesel şiddet kavramını açıklarken eğitime sosyal yaşantıdaki diğer birçok durum kadar yer vermiştir (Harker ve May 1993: 172). Bourdieu okulun işlevini anlatabilmek için fizikçi Maxwell'in cin varsayımını kullanır. Maxwell ikinci termodinamik yasasının reddi için cin imgesini ortaya atar. O, az ya da çok sıcak, yani az ya da çok hareketli tanecikler arasında bir cin olduğunu hayal eder. Bu cin tanecikleri ayırır, en hızlılarını ısısı artan bir kaba, en yavaşlarını da ısısı azalan bir kaba atar. Bunu yaparken de, başka türlü yapıldığında ortadan kalkacak olan farklılığı, yani düzeni korumuş olur. Okul sistemi de Maxwell'in cini gibi, miras yoluyla hâkim kültürel sermayeye sahip olanları (seçkinleri), bu sermayeden yoksun olanlardan ayırır. Yetenek farklılıkları ise, miras alınan kültürel sermayenin

6 Bu konuyla ilgili belirlemeler ve Bourdieu'nün bu şekilde oluşmuş kamuoyuyla ilgili eleştirileri *Televizyon Üzerine* eserinde ayrıntılı olarak yer almaktadır (Bourdieu 1997: 21-22).

yarattığı ayırıcı özelliklerden ayrılamayacağından, bu aykırılıklar yeniden üretilmiş olur (Bourdieu 2006a: 36-37).

Bu örnek her ne kadar her zaman kötücül bir üst varlığın mevcudiyetini kabul ediyor gibi görünse de, Bourdieu aslında eyleyicilerin rollerine vurgu yapmak istemektedir. Burada üst varlık aslında, büyük özveri ve çabalar gerektiren oyuna dahil olup sistemi yeniden üreten bireylerden oluşmaktadır (Bourdieu 2006a: 43). Yani burada öz olarak söz edilen şey, okulun kültürel sermayeyi eşitsiz olarak dağıtması, bu dağılımı yasalarla veya kültürel kabullerle meşrulaştırması, bireylerin de sisteme bir şekilde dahil olarak bu hiyerarşik yapıyı her seferinde yeniden üretmesidir (Corcuff 2007: 412). Bu durum eğitim yoluyla sağlanan büyük ayrımın ne kadar derinlere uzanabileceğini gösterir. Mark Twain'in "Sabun ve eğitim, kıyım araçları olarak etkilerini hemen göstermezler oysa uzun vadede daha öldürücü bir etki yaparlar" sözü bu durumu doğrular niteliktedir (Akt. Hobart 1996: 59).

Eğitim sistemi modern demokrasilerde simgesel şiddetin başat uygulayıcılarından birisi ve kişilerin habituslarının oluşumunda çok önemli bir faktördür. Bu sistemin işlevi yönetenlerin aileden gelen veya çevrelerinin onlara bahşettiği bir yetkiyle değil de, nitelikleri ve başarılarıyla yönetici konumuna geldiklerinin düşünülmesini sağlamaktır. Tabii ki bu iktidarın yeniden üretiminin sadece eğitimle sağlandığı anlamına gelmemektedir. Burada iktidarın meşrulaştırılması ve doğallaştırılmasına bir katkı söz konusudur.[7] Buna göre çok önemli bir okulda okuyan iki öğrenciden, babası önde gelen politikacılardan olan biri, babası sıradan bir işçi, öğretmen veya mühendis olan diğerine göre, bir bankaya müdür olma konusunda çok daha yüksek bir şansa sahiptir. Bu gerçeklik, eğitim yoluyla özgürlük ya da başarı elde etme konusundaki yaygın demokratik inancın bir mitten ibaret olduğunu gösterir (Moi 1991: 1024-1026).

Kategorilere bölmek açısından yaş ve cinsiyete dayalı hiyerarşi, en çok dikkat çeken simgesel şiddet kaynaklarından bir diğeridir ve bu kimi zaman eğitimde de ortaya çıkabilmektedir. Bu anlamda bürokratik rutinler, eğitim yapıları ve sosyal ritüeller üzerinden hukuki olarak da tanımlanmış olarak devlet tarafından zihinsel yapılar bir kalıba sokulmaya çalışılır ve medeni

7 Çünkü okullar habitusun sınırlılıkları içerisinde iş görürler. Bunu yaparken de diğer dışsal etkenlerin (ekonomi, teknoloji, politika vb.) değişimlerine tepkime (karşılık) verirler (Harker 1984: 122).

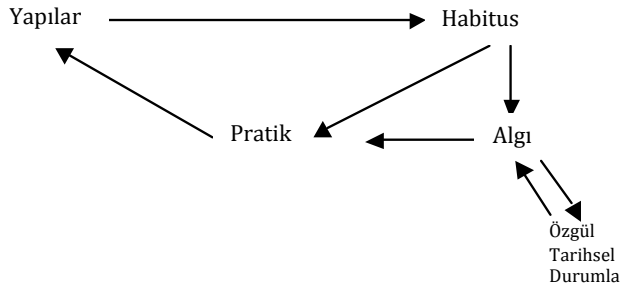
bir zihin yapısı haline getirebilmek amacıyla zihinlere (örneğin kadın-erkek ayrımıyla ilgili) çeşitli görüşler ve bölümleme algıları empoze edilir (Bourdieu vd. 1994: 7).

Görüldüğü üzere modern dünyada eğitim oldukça kapsayıcı ve standardize edicidir. Bunu algılayabilmek için bugünün ve yüzyıl öncesinin okur-yazarlık seviyesini karşılaştırmak eğitimin bir araç olarak önemini ortaya koyar (Aktay 2007: 480-481). Okul, bilginin resmileşmesi, içeriği ve müfredatın devlet eliyle düzenlenmesi bağlamında kapsayıcı ve sınıfsal ilişkilerin kültürel ve ekonomik anlamda yeniden üretimini sağlayıcı bir rol üstlenir (Apple 2006: 111). Bourdieu'ye göre bu yeniden üretimde orta sınıfın rolü yadsınamaz. Çünkü eğitim sistemi içerisinde başarıya ulaşabilmeleri için kültürel olarak gerekli entelektüel ve sosyal kaynaklara ihtiyaç duyarlar (Nash 1990: 439-440). Bu durum gerekli başarıya ulaşabilmek için hâkim sınıfın pratiklerine ulaşma çabası ve dolayısıyla sistemin ve kendi konumlarının yeniden üretimiyle sonuçlanır. Eğitim sistemi de kendisini yeniden üretiminin zorunlu yönlendirmeleriyle meydana getirir (Harker 1984: 123).

Böylelikle kültürel sermayenin dağılımıyla oluşan yapının yeniden üretimi ailevi stratejiler ve eğitim kurumunun özgül mantığıyla sağlanmış olur. Bu kurum sayesinde kültürel sermaye aileler tarafından edinilip sonraki nesillere aktarılır. Aileler bu anlamda kolektif bir yapıya sahiptir ve eğitim stratejilerinin de içinde önemli bir yer tuttuğu çok sayıda strateji kullanarak sosyal varlıklarını idame ettirirler (Bourdieu vd. 1991: 643-644). Çocuklarının eğitimine büyük yatırımlar yapan aileler, onların daha iyi maddi imkânlara sahip olmasını sağlamak için yatırımın kültürel bir formunun da ardına düşmüş olurlar. Bourdieu bu yolla şunu açıklamaya çalışır; değer biçilmiş maddi olmayan kaynaklar bir sermaye türü olarak düşünüldüklerinde, kâr elde etmek için takas edilebilir, biriktirilebilir veya yatırım aracı olarak kullanılabilir hale gelirler (Swartz 1996: 76). Bu yatırım sürecinde, ihtiyaç duyulan kültürel sermayeyi sağlayamayan öğrenciler (ve dolayısıyla aileleri) ise sapma olarak nitelenir (Apple 2006: 89).

Buraya kadar bahsedilenleri kısaca özetlemek gerekirse; ailenin varolan sistemden edinmiş olduğu habitus bireye ulaşır. Bu habitus bireyin okul deneyimlerinin temelini oluşturur. Böylelikle habitus, okul aracılığıyla taşınabilir hale gelip çeşitlenerek zamanla daha sonra edinilen tüm deneyimlerin temeli haline gelir. Bunun sonucu da sürekli bir yeniden yapılanmadır (Bourdieu 2000: 87). Hâkim kültürel sermayeye sahip olmamasına rağmen iş ve

eğitim hayatında başarılar elde eden bir birey ise her zaman için parmakla gösterilen bir örnek olur ama aslında bir istisnadır.[8]



Şekil 1. Yeniden üretim ve değişim (Harker 1984: 121)

Araştırma Verilerinin Değerlendirilmesi[9]

Disipline Edici (Kapsayıcı ve Hükmedici) Kurallar

Bu kategoriye dahil edilen veriler Bourdieu'nün Weber'den alıntıladığı ve dönüştürdüğü devlet tanımı çerçevesinde ele alınmıştır. Yukarıda da sözü edilen bu tanıma göre "devlet belirli bir toprak parçası ve buna tekabül eden nüfusun tamamı üzerinde fiziksel ve simgesel şiddetin meşru kullanımını, başarılı bir şekilde talep eden"dir. Teorik çerçeve açıklanırken sözü edilen "simgesel şiddetin yasal olabilmesi" durumu, bu kategorinin değerlendirilmesinde belirleyici olmuştur. Bu başlık altındaki veriler simgesel şiddetin meşru yollardan yapılması ve meşruiyet bağlamında kapsayıcı olması açısından değerlendirmeye uygun görülmüştür. Örneğin aşağıdaki madde, Bourdieu'nün devlet tanımı için örnek niteliğindedir;

> "Madde 2 - Bu Yönetmelik, Milli Eğitim Bakanlığına bağlı resmi ve özel ilköğretim kurumlarının amaç ve ilkelerini, yönetim, personel, eğitim-öğretim, öğrenci, güvenlik, sağlık ve donatım işleri ile bu okullardaki kayıt-kabul, sınıf geçme, sınavlar ve devam-devamsızlık konularına ilişkin yöntem ve ilkeleri kapsar."

8 Tüm imkânsızlıklara rağmen üniversite sınavında derece yapmış bir öğrenciyle ilgili "bütün zorluklara rağmen kazandı" temalı (özellikle de öğrencinin tarlada çalışırken poz verdiği fotoğraflar eşliğinde yayımlanan) gazete ve televizyon haberleri bu duruma örnek gösterilebilir.

9 Verilerin değerlendirildiği bu kısımda, yürürlükteki yönetmelikte yapılan ve incelenen yıla göre farklılık arz eden değişikliklerden önemli olduğu düşünülenler, değerlendirmelerin sağlıklı yapılabilmesi ve bilgi eksikliği oluşmaması için dipnotlarda belirtilmiştir.

Burada Bourdieu'nün bahsettiği kapsayıcılığın eğitimdeki örneği görülebilmektedir. Eğitimin amaç ve kapsamının tanımlandığı bu ilk kısımda, metin içerisinde sıkça kullanılan bazı ifadeler ayrıntılı olarak açıklanmaktadır. Buna göre okul-aile birliği, "okul ile aile arasındaki bütünleşmeyi, dayanışmayı ve iş birliğini sağlamak amacıyla yönetici, öğretmen ve velilerden oluşan birlik (Madde 4j)" anlamına gelmektedir. Burada eğitim yoluyla habitusun yeniden üretilmesi bağlamında ailenin ve okulun üstlendiği rolün resmiyetteki karşılığı görülebilmektedir.

Aynı maddenin "ş" ve "ü" bentlerinde sırasıyla şube rehber öğretmeninin "öğrenci kişilik hizmetlerini" yürütmekle sorumlu olduğu belirtilmekte, yatılı ilköğretim bölge okullarından söz edilirken de öğrenciler için "zorunlu öğrenim çağındaki öğrenciler"[10] ifadesi kullanılmaktadır. Bu yolla öğrencinin kişiliğinin "zorunlu" olarak eğitime tabi tutulduğu dolaylı yoldan ifade edilmiş olmaktadır. Öğrencinin kişiliğinin nasıl olması gerektiğine dair ayrıntılı betimlemeler yönetmeliğin 5. maddesinin her bendinde, ilköğretimin amaçları başlığı altında da tekrarlanmaktadır. Öğrencinin kişiliğine yönelik olarak dile getirilen "zorunluluk" ifadesi simgesel şiddetin yasa üzerinden uygulanmasına örnek teşkil etmektedir.

İlköğretimin amaç, kapsam ve ilkelerinin açıklandığı ikinci kısımda ise 6. maddenin "a", "d" ve "f" bentleri yine kapsayıcılık belirten ifadeler içermektedir. Sekiz yıllık kesintisiz eğitimin[11] her Türk vatandaşının "hakkı" ve "zorunluluğu" olduğunu belirten "a" bendinden sonra, "d" bendinde tüm din, dil, ırk, felsefi inanç ve cinsiyetlerin kapsandığı belirtilmekte ve "f" bendinde eğitim imkânının sağlanması için her hal ve şartta her öğrenciye burs imkânı sağlanacağı ve özel eğitim gerektiren durumlar için özel önlemler alınacağı belirtilmektedir. Yani "zorunlu bir hak" olması bağlamında eğitim her birey için vazgeçilmez hale getirilmekte, imkânı olmayanlara da her türlü imkân sağlanarak kapsayıcılığın sınırları genişletilmektedir (ki bu ifadenin samimiyeti okullara tanınan imkânlar anlamında tartışılmalıdır).

Okula kayıt ve devamlılık ana başlığı altında oluşturulan üçüncü kısımda 17. maddenin "d" bendinde yukarıda bahsedilen zorunlu eğitim hakkını elde eden çocukların, okula kayıtları zamanında yapılmamışsa "yıllık çalışma takviminde belirlenen süreye bakılmaksızın okula kaydı"nın yapıla-

10 Bu maddedeki zorunlu öğretim çağı ifadesi, şu anki yönetmelikten çıkarılmıştır. Ancak metnin kalanında zorunluluk ifadesi tekrar edilmeye devam etmektedir.

11 Sekiz yıllık kesintisiz eğitim ifadesi mevcut yönetmelikten çıkartılmıştır.

cağı belirtilmektedir. Buna göre çocuğun o an içinde bulunduğu elverişlilik durumu ve uyum süreci göz önünde bulundurulmamakta ve uyum sorunu yaşayan öğrenciler için neler yapılabileceği yönetmeliğin ilerleyen kısımlarında ayrıca tartışılmaktadır. Buna göre uyum sorununun çözümü gerekirse özel yardım alınması, yani çocuğun rehabilite edilmesidir. Yönetmeliğin genelinde görülebilen her hal ve şartta tüm çocukların aynı disiplinle eğitim alması mantığına dayanan bu tür durumlar, istisnai bireysel durumları sapma olarak niteleyerek yine simgesel şiddetin tanımına dair oluşturulan bu kategoriye uygun düşmektedirler.[12]

Üçüncü kısmın 25 ve 26. maddeleri ise okula devamın zorunlu olduğu, bunun takibinden okul personelinin sorumlu olduğu, devamsızlık halinde de velilerin bu durumdan haberdar edileceği ifadelerini içermektedir. Burada da yine yukarıda sözü edilen okul-aile işbirliğine, yani habitusun yeniden üretiminde bu iki kurumun çocuk üzerindeki yaptırım gücüne vurgu yapıldığını söylemek mümkündür.

Öğrenci başarısının değerlendirilmesine dair kriterleri içeren dördüncü kısım yine kapsayıcılık ve disipline etme anlamında önemli veriler içermektedir. 32. maddenin "c" bendinde yer alan "ölçme ve değerlendirmede okul, il ve ülke genelinde birlik sağlanır" ifadesi bu durumu doğrular nitelikte bir veridir çünkü derslerde başarının ölçülmesi anlamında değişmez ve esnemez bir kurallar bütününe gönderme yapmaktadır.

Öğrencilerin dönem ve yılsonu notlarının yer aldığı karnelerle ilgili olarak, birinci dönem sonunda verilen karnelerin velilere imzalatılıp geri alınması, yeniden üretim sürecinde okul-aile iş birliğinin rolü olarak ele alınabilir (Madde 45). Öğrenciler böylelikle hem okula hem de aileye karşı sorumlu kılınmakta, bu gerekliliği yerine getirmek zorunda bırakılarak okul ve ailenin eğitimdeki önemi pekiştirilmektedir.

Okul personeline tanınan yetkilerin tanımlandığı beşinci bölümde müdüre verilen yetkiler, eğitim ve iktidar birlikteliği hakkında fikir verecek niteliktedir;

> "Madde 60 - İlköğretim okulu, demokratik eğitim-öğretim ortamında diğer çalışanlarla birlikte müdür tarafından yönetilir. Okul müdürü; ders

12 110. madde "g" bendi ile 114. madde "d" ve "h" bentlerinde, tüm tedbirlere rağmen uyumsuzluk ve başarısızlık gösteren öğrencilerin profesyonel yardım almaları ya da yaptırıma maruz bırakılmaları gerektiği belirtilmektedir. Bu durum büyük ölçüde Bourdieu kavramlarıyla gerçekleştirdiği "Eğitim ve İktidar" çalışmasında Apple'ın sözünü ettiği "sapma" belirlemesiyle de örtüşmektedir (2006: 89).

> okutmanın yanında kanun, tüzük, yönetmelik, yönerge, program ve emirlere uygun olarak görevlerini yürütmeye, okulu düzene koymaya ve denetlemeye yetkilidir. Müdür, okulun amaçlarına uygun olarak yönetilmesinden, değerlendirilmesinden ve geliştirmesinden sorumludur.
>
> Okul müdürü, görev tanımında belirtilen diğer görevleri de yapar."

Burada müdür, eğitim ve iktidar birlikteliğinin okuldaki yansıması gibi yorumlanabilir. Bu maddeyle birlikte, okulla ilgili maddi ve manevi her türlü tasarrufta bulunabilme yetkisi meşru bir çerçevede müdüre verilmiş olmaktadır. Bu durum ek ders vermek üzere anlaşılan öğreticilerin "öğretmenlerin yetki ve sorumlulukları içinde okul müdürünün düzenleyeceği esaslara uygun şekilde" çalışacağının belirtildiği 72. maddede de görülebilmektedir.

Yönetmeliğin sekizinci kısmında öğrenci davranışları ve bu davranışların değerlendirilmesi ele alınmaktadır. İlgili kısmın 105. maddesinde "öğrencilerin ödüllendirilmesi, davranışlarının izlenmesi, değerlendirilmesi ve geliştirilmesine yönelik faaliyetler"in "öğrenci, veli, öğretmen ve yönetici işbirliğinde" yürütüldüğü ifade edilmektedir. İlerleyen maddelerde görülmektedir ki ödüllendirilecek ya da cezalandırılacak davranışlarıyla öğrenci aslında edilgen bir konumda tutulmakta, bu davranışların değerlendirilmesi yine okul-aile işbirliğiyle yapılmaktadır. Bu noktada da yine habitusun yeniden üretimine katkı yapıldığını söylemek mümkün görünmektedir.

Yönetmelikte cezalandırmayla ilgili olarak "yaptırım" ifadesi kullanılmakta, böylelikle ceza sürecinin resmi bir dille ifade edilerek yumuşatılması sağlanmaktadır. Yönetmeliğe göre sırasıyla uyarma, kınama ve okul değiştirme yaptırımları öğrencinin davranışlarının "toplum düzenine" (yani habitusa) uygun hale getirilmesi amacıyla uygulanmakta ve bu amaç 108. maddede dile getirilmektedir. Bu maddeye göre yaptırım sürecinde öğrenci sözleşme imzalamak suretiyle simgesel şiddetin iki taraflılığına katkı sağlamaya mecbur bırakılmaktadır. Bu sözleşmeyle öğrenci, davranışlarının kendi dışında bir dinamik tarafından değerlendirilmesi ve gerekirse yaptırıma maruz bırakılması sürecine ortak edilmiş olmaktadır. 111. maddenin "j" bendinde yaptırımın bir diğer biçiminden söz edilmektedir; kınama veya okul değiştirme yaptırımı alan öğrenci o yıl içerisinde notları ne kadar iyi olursa olsun, takdir, teşekkür, onur ve üstün başarı belgesi gibi belgeler alamamaktadır. Bu hem disipline etme anlamında önemli bir veri, hem de başarının kimler tarafından hak edilebildiğine dair önemli bir noktadır.

Başarının kriter olarak ele alındığı kurallar ilgili kategoride ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Yine bu kısımda yer alan ve "Öğrenci Davranışlarını Değerlendirme Kurulu"nun görevlerini tanımlayan 114. maddenin "h" bendinde, bu kurulun "bütün tedbirlere rağmen uyumsuzluk gösteren öğrencilerle ilgili olarak uygulanacak yaptırıma yönelik karar almak"la yükümlü olduğu belirtilmektedir. İlgili maddenin diğer bentlerinde bu karar alma sürecinde kurulun dikkat edeceği yetkiler net olarak çizilmemekte, bu belirsizlik sayesinde kurulun öğrenciler üzerinde kapsayıcı bir tahakküm kurmasına müsaade edilmektedir. Burada sözü edilen hiçbir ceza fiziksel temas içermemektedir ve bu durum simgesel şiddetin tanımı olabilecek bir örnek teşkil etmektedir. İlgili kurul ise bu cezalara karar veren merci olarak simgesel şiddetin meşru uygulayıcısı konumuna denk düşmektedir.

Cezalandırma sürecinde öğrencilere, uyumlu davranışlar sergiledikleri takdirde dosyalarına işlenen yaptırımların silinebileceği hatırlatılmaktadır (Madde 127). Bu durum var olmayan bir yaptırım durumunun, öğrencinin davranışları öne sürülerek ortaya çıkarılması ve daha sonra bu davranıştan kaçınılması yoluyla, ilgili yaptırımın ortadan kalkması, yani süreç sonunda öğrencinin uyumlu hale getirilmesi anlamına gelmektedir. Bu durumun ilgili maddenin kapsayıcılığı ve disipline ediciliği bağlamında simgesel şiddet aracı olarak kullanılabileceği şeklinde yorumlanabilmesi mümkün görünmektedir.

Bu yönetmelikle eş zamanlı uygulanan kılık-kıyafet yönetmeliğinin ilk 3 maddesinde ise yönetmeliğin kapsayıcılığı ve yasal (yani meşrulaştırıcı) dayanakları ayrıntılı olarak ele alınmakta, kılık kıyafet anlamında birlik ve bütünlüğün tüm personel ve öğrenciler için geçerli olduğu belirtilmektedir. Bahsi geçen kılık-kıyafet yönetmeliğinin geçerli olduğunu belirten madde burada ayrıntılı olarak incelenen ilköğretim yönetmeliğinin 141. maddesidir.

Bu kategoriye dahil edilen ve yukarıda özetlenen tüm ifadeler bir sınıf üzerinde tahakküm kurma anlamında simgesel şiddetin pratikteki bir karşılığı niteliğine sahiptir. Öğrenciler meşru biçimde, yani herkesçe kabul görmesi sağlanan yazılı kurallar üzerinden, belli sınırlılıkların içine dahil edilmekte ve onlara resmi bir dille hükmedilmektedir. Belli yaş aralığındaki herkesi bu sınırlılıklara dahil etmek için oldukça kapsayıcı ifadeler kullanılmakta, olası istisnai durumlar ise, diğer kategorilerde de tartışılacağı gibi, sapma olarak nitelenerek bakanlık tarafından değerlendirme dışı tutulmaktadır.

Öğrencinin geleceğine dair bu derece önemli kararların bir üst mekanizma tarafından verilmesi, o mekanizmaya ciddi bir sorumluluk yüklemekte, bu sorumluluk da hükmetme pratiğini karşılıklı olarak yeniden üretmektedir. Öğrencileri kapsadıkça sorumluluğu artan, sorumluluğu arttıkça daha çok öğrenciyi kapsayan bir karşılıklılığın varlığından söz etmek mümkündür. Bourdieu'nün belirlediği çerçeveden bakılacak olursa, bu durumda öğrenciler kendi belirlemedikleri kriterlere göre bir başarı yarışına girmekte ve henüz başlangıçta kodlanan kültürel sermayelerinden dolayı uzun vadede ortaya çıkacak sonuca etki edememektedirler. Bu durum simgesel şiddetin eğitim ve öğretimdeki karşılığıdır.

Cinsiyet ve/veya Yaşa Göre Uygulanan Kurallar

Teorik çerçeve oluştururken dile getirilen "kategorilere bölmek açısından yaş ve cinsiyete dayalı hiyerarşi, en çok dikkat çeken simgesel şiddet kaynaklarındandır ve bu kimi zaman eğitimde de ortaya çıkabilmektedir" ifadesi, bu kategorinin dayandığı noktayı özetlemektedir.

Buna göre öğrenci davranışlarının değerlendirildiği sekizinci kısımda yer alan 110. madde bu kategoriye uygun görülmüştür. C bendinde öğrenciye uyumsuz davranışları sonucunda verilen cezanın takdir edilmesinde, onun yaş ve cinsiyetinin de bir kriter olarak ele alınması, yaş ve cinsiyet bağlamında temeli atılan simgesel şiddete örnek teşkil etmektedir. Bu, bireyin yaşına ve cinsiyetine göre daha ağır veya daha hafif cezalar uygulanması anlamına gelmektedir ve bu durum yine teorik çerçevede sözü edilen "..devlet tarafından zihinsel yapılar bir kalıba sokulmaya çalışılır ve medeni bir zihin yapısı haline getirebilmek amacıyla zihinlere çeşitli görüşler ve bölümleme algıları empoze edilir" ifadesi anlam kazanmaktadır. Yani kişinin yaşına ve cinsiyetine dair herkesin benzer algılara sahip olması bu yolla sağlanmaya çalışılmaktadır.

İlköğretim yönetmeliğiyle eş zamanlı uygulanan kılık-kıyafet yönetmeliğinin 10 ve 11. maddeleri ilköğretimde giyilebilecek giysilerin tanımlarını yapmakta, bu tanımlar aracılığıyla kız ve erkek öğrenciler için saç tarama, temizlik gibi özel konularda da cinsiyete göre ayrı direktifler vermektedir. Erkek ve kız öğrenci için ayrı ayrı özel tanımlamalar yapılması da yine bu kategoriye uygun düşen bir durumdur.

Bu ifadeler üzerinden örneklendirmek gerekirse, değerlendirmeye alınan ilk maddeye göre biri kız biri erkek iki çocuğun karıştığı bir olayda uyarı

dilinin veya yaptırımın cinsiyete göre belirlenmesine olanak sağlanmaktadır. Bu durumu "pozitif ayrımcılık" imkânı olarak yorumlamak iyimserlik olacaktır. Değerlendirmeye alınan ikinci maddede ise kılık kıyafet olarak ne giyilmesi gerektiği ve hatta öğrencilerin saçlarını nasıl taramaları gerektiği yönetmelik tarafından belirlenmekte olduğundan, bu yönetmeliğe uymak durumunda olan öğrenciler ve onları gözlemleyenler için "bir erkek ya da kız nasıl giyinir?" sorusunun artık bir cevabı olacaktır. Bu her iki örnek de hem olayda edilgen konumda olan öğrenciler için hem de onları dışarıdan gözlemleyenler için cinsiyet ayrımını keskinleştiren ifadeler içermektedir. Bu durum cinsiyete göre farklı muamelenin mümkün olabileceği sonucunu doğurmakta, bu yolla doğan ayrım ise simgesel şiddete örnek teşkil etmektedir.

Değer Yüklü veya Uygulayıcının Yorumuna Açık İfadeler İçeren Kurallar

Calhoun'un yorumuna göre Bourdieu için simgesel şiddet insanların silah gücünden değil, yanlış anlamanın gücünden zarar görmeleri ve bu yüzden engellerle karşılaşmalarıdır. Bu çerçevede oluşturulan bu kategoride veriler, uygulayanın yorumuna açık bırakılarak öğrencilerin pratiklerinin değerlendirmesinde olası yanlış anlaşılmaların önünü açan veya kişilere göre değişebilecek değer yüklü ifadelerden seçilerek kodlanmıştır.

Örneğin ikinci kısımda ilköğretimde göz önünde bulundurulan ilkeleri içeren 6. maddenin bazı bentleri bu kategoriye uygun veriler sağlamaktadır. İlgili maddenin "ç" bendinde yer alan "evrensel değerler içinde milli kültürün öğrenilmesi", "g" bendinde yer alan "toplumun ihtiyaçları", "h" bendinde yer alan "okul, çevre ve ülke ihtiyaçları", "ı" bendinde yer alan "çevrenin gözetim ve denetimi", "j" bendinde yer alan "okul ile aile ve çevrenin işbirliği" ve "k" bendinde yer alan "ilköğretimde öğrenciler, oldukları gibi kabul edilerek değer verilir" ifadeleri, bu kategoriye uygun düşmektedir. Yönetmeliğin çeşitli kısımlarında okul müdüründen kalorifer görevlisine kadar bütün personelin görev tanımları ve metin içindeki kullanımlarıyla ne anlama geldikleri ayrıntılı olarak açıklanmasına rağmen, "çevre" ifadesine dair herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Kimi maddelerde okulun fiziksel konumuna göre yakın çevresi ima ediliyorsa da yukarıda belirtilen ifadeler arasında yer alan "çevre ihtiyaçları" ve "çevrenin gözetim ve denetimi" ifadeleri uygulayıcıların yorumlarına açık, dolayısıyla öğrenciler açısından net olarak belirlenmemiş bir konuma karşılık gelmektedir. Bunun yanı sıra

evrensel değer ve toplum ihtiyaçları gibi ifadeler de yine uygulayıcıların algısına göre değişebilecek kavramlar olduğu için bu kategoride değerlendirilmiştir.

İlgili maddede "k" bendinde yer alan "ilköğretimde öğrenciler, oldukları gibi kabul edilerek değer verilir" ifadesi ise yönetmelikteki bazı maddelerle çelişen bir yapı arz etmektedir. Çünkü değerlendirmenin şu ana kadarki kısmında veya devamında görülebilecek kimi örneklere göre, bir "hak" ve "zorunluluk" olarak nitelenen eğitim herkes için ortak bir jargon, değerler bütünü, ölçme ve değerlendirme araçları oluşturma çabasındadır.[13] Bu şekilde oluşan, sınırları belirlenmiş bir bakış açısıyla öğrenciler, yerine göre yaşları, yetenekleri, başarısızlıkları veya uyum düzeyleri baz alınarak eğitim sürecinin dışında tutulabilmektedir. Bu durum simgesel şiddetin bir türüne dönüşmektedir çünkü ortak bir bakış açısı belirlenmeye çalışılsa da burada sözü geçen "değerlendirme" uygulayıcıların inisiyatifindedir ve öznellik içermesi ihtimali her zaman mevcuttur. Başka bir açıdan bakılacak olursa; kimi öğrenciler oldukları gibi değerlendirilmeyip, yaptırımlar yoluyla dönüştürülmeye çalışılmakta, başarısız olunursa uzman yardımına başvurulmakta veya son kertede okuldan uzaklaştırılmaktadır. Tüm bu muhtemel sonuçlar bu kategorinin çerçevesini çizen "yanlış anlamanın gücünden" kaynaklanan şiddete, yani simgesel şiddete örnek olmaktadır.

Aynı kısımda yer alan 9. maddede ise dersin süresinin "dersin özelliği ve öğrenci düzeyi dikkate alınarak" değişiklik gösterebileceği ifade edilmektedir. Bu ifade net değildir ve öğrencilerin düzeylerinin öğretmenin algısına göre değişiklik gösterebileceği ihtimalini içermektedir. Eğer öğrenci düzeyi test usulü yapılan salt yazılı sınavlar üzerinden belirleniyor olsaydı ortak bir ölçek alınması mümkün olabilirdi ancak metinde bu şekilde bir belirleme olmaması, uygulayıcılar için öznel hareket edebilecekleri bir alan bırakmaktadır. Bu durum da bu kategorinin teorik çerçevesi gereği simgesel şiddete örnek teşkil etmektedir.

Aynı gerekçelerle simgesel şiddet örneği olarak ele alınabilecek diğer ifadeler öğrenci başarısının ölçme ve değerlendirilmesindeki esasları içeren 32. maddede yer almaktadır. İlgili maddede yer alan;

13 Bu ortak bakış açısı oluşturma çabasının aksine yönetmeliğin 5o ve 32g maddelerinde öğrencilerin yaratıcılıklarına vurgu yapılmakta, ama bu yaratıcılığın hangi yönde olması gerektiği net olarak açıklanmamaktadır. Bu durum kimi yaratıcılıklar ödüllendirilirken, kimi yaratıcılıkların da cezalandırılması sonucunu doğurabilecek bir durumdur.

> b) Başarının ölçülmesinde ve değerlendirilmesinde ders programlarında belirtilen özel ve genel amaçlar, kazanımlar esas alınır.
> ğ) Öğrencilerin başarısının ölçülmesinde kullanılacak araçlar geçerlilik, güvenirlilik, kullanışlılık özelliklerine sahip olmalıdır. Ölçülecek kazanımın özelliğine göre ölçme ve değerlendirme araçları için cevap anahtarı, dereceli puanlama anahtarı ya da kontrol listeleri kullanılır.
> h) Kaynaştırma yoluyla eğitim-öğretimlerine devam eden öğrenciler için bireyselleştirilmiş eğitim programı geliştirme birimi tarafından bireyselleştirilmiş eğitim programı (BEP) hazırlanır. Bu öğrenciler, programında yer alan amaçlara göre değerlendirilir.

bentleri yine uygulayıcıların inisiyatifine açık değerlendirmeye imkân vermektedir. Burada vurgu yapılan ya da eleştirilebilecek olan bu durumun doğurabileceği öznel değerlendirmelerdir. Uygulama aşamasında öznel değerlendirmeler, öğrenciler açısından süreç içinde farklı başarı düzeyleriyle sonuçlanma ihtimalini içerebilir ve bu durum öğrenciler arasında bir eşitsizliğe, dolayısıyla da simgesel şiddetin başka bir boyutuna dönüşebilir.

Yine başarıların değerlendirilmesine yönelik olarak 35. maddede yer alan öğrencilerin performanslarını belirlemeye yönelik çalışmaların "öğretmen gözlemlerine göre" değerlendirilmesi ifadesi ve 42. maddede dönem puanı belirlenmesinde kullanılan puanların da yine "öğretmen gözlemlerine dayalı" olduğu ifadesi, yukarıda bahsedilen öznellik ihtimalini doğurmakta ve aynı gerekçelerle bu kategoriye uygun düşmektedir.

47. maddenin "b" bendinde yer alan "sınıf seviyesine göre yetersizlikleri görülen öğrenciler için ikinci dönemin ilk ayı içinde sınıf veya branş öğretmenleri, okul rehber öğretmeni, okul yönetimi ve öğrenci velilerince öğrencinin, okulun ve çevrenin durumuna göre alınacak tedbirler kararlaştırılır" ifadesi, "çevre" kavramını ve bu kavramdan kaynaklı yukarıda belirtilen belirsizliği içermesi sebebiyle kodlanmış ve bu kategori altında değerlendirmeye alınmıştır.

Aynı şekilde altıncı kısımda yer alan 95. maddenin "c" bendinde ve 98. maddede yer alan sırasıyla "öğrencilerin çalışma ve eğitim durumları ile çevrenin özellikleri incelenir" ifadesi ile "yönetici ve öğretmenlerin mesleki çalışmalarından azami verim elde edilebilmesi amacıyla okulun ve çevrenin ihtiyaçlarına göre..." ifadeleri bu kategoriye uygun görülmüştür. Burada "çevre" kelimesinden kaynaklanan belirsizlik bir simgesel şiddet örneği teşkil etmektedir.

Bu kategoriye göre özellikle öznel değerlendirmelerin doğurabileceği eşitsizlik dikkat çekicidir. Çünkü öğrenciler, kendi tercihleri olmayan şartlar altında bir başarı mücadelesine dahil olmakta, ancak bu süreçte zaman zaman nesnel olmayan, uygulayıcının inisiyatifine bağlı yönetmelik maddeleri üzerinden değerlendirilmektedirler. Bourdieu açısından düşünülecek olursa bireyler üzerindeki bu öznel tasarruf hakkı simgesel şiddetin uygulanmasını mümkün kılmaktadır.

Gelir Durumuna Dair İfadeler İçeren Kurallar

Eğitimin hem hâkim kültürel sermayeye sahip olan hem de ekonomik sermayenin büyük kısmını elinde bulunduran kesimin lehine işlev gördüğü iddiası, gelir durumuna dair bir kategori oluşturulmasının temel sebebi olmuştur. Analiz sırasında bu kategoride değerlendirilebileceği düşünülerek kodlanan verilerden yalnızca biri analize tabi tutulmuştur. Bunun sebebi diğer verilerin ilgili kategoriye dair net fikirler sağlamamasıdır.

Yönetmeliğin diğer ve son hükümlerini içeren dokuzuncu kısmında yer alan 147. madde ilköğretim kurumlarında bulunması gereken kitap ve eğitim araçlarına dair düzenlemeyi içermektedir. Burada her hal ve şartta kurumda bulundurulması gereken kitap ve eğitim araçları; Anayasa, İlgili mevzuat, İlköğretim okulu ders programları, Okul öncesi eğitim programları, Türkçe sözlük ve yazım kılavuzu, Tarih ve coğrafya atlasları, Tebliğler dergisi şeklinde sıralanmıştır. Fakat bu maddenin devamında yer alan "imkânlar ölçüsünde bulundurulması gereken kitap, araç ve gereç" listesi bu kategoriye uygun bir veri sağlamaktadır; Milli Eğitim Bakanlığı'nca yayımlanan ve eğitim öğretimle ilgili mesleki yayınlar, Eğitimle ilgili incelemeler ve araştırmalar, broşürler, haritalar ve albümler, Öğrencilerin seviyelerine uygun eserler, Okulun tarihçesine ait kayıt ve kaynaklar, Ünitelerle ilgili CD, disket ve kasetler, Mesleki ve teknik eğitimle ilgili CD, disket ve kasetler. Bulundurulması gerekli görülen kaynaklar ile imkânlar dahilinde bulundurulması gerekli görülen kaynaklar ayrımı, okuldan okula imkânların fark ettiği gerçeğinin yönetmelik üzerinde de kabul edildiği anlamına gelmektedir. Yönetmeliğin çeşitli maddelerinde (6f ve 139c) ekonomik durumu zayıf öğrencilere burs imkânları ve sosyal yardım desteği sağlanması için çalışmalar yapılabileceği belirtilmiş, ancak yukarıda belirtilen kitap, araç ve gereçleri edinecek imkânı olmayan okullara herhangi bir destek sağlanabileceğinden söz edilmemiştir. Bu durum okullar arasında oluşabilecek niteliksel farklara

da etki edebilecek bir durumdur ve uzun vadede ekonomik imkânları zayıf okullarda okuyan (muhtemelen ekonomik durumu zayıf) öğrenciler, daha iyi imkânlara sahip okullarda okuyan öğrencilere nazaran başarıyı elde etmekte zorlanacaklardır. Bu ayrım tam da Bourdieu'nün bahsettiği anlamda sistemin yeniden üretimi ve kültürel sermaye anlamındaki ayrımın keskinleşmesi demektir. Bu durum simgesel şiddetin gözlendiği durumlardan birisidir.

Başarıyı Kriter Alan Kurallar

Bourdieu'ye göre edilgen konumdakilerin hâkim kültürel sermayeye sahip olmadan başarıya ulaşma çabası sistemin yeniden üretimine katkı yapan etkenlerdendir. "Çünkü eğitim sistemi içerisinde başarıya ulaşabilmeleri için kültürel olarak gerekli entelektüel ve sosyal kaynaklara ihtiyaç duyarlar" ve bu durum hâkim sınıfın pratiklerinin taklidi, yani yeniden üretimiyle sonuçlanır. Bu kategoriye dahil edilen veriler, başarının önemli bir kriter olarak ele alınmasına bağlı olarak kodlanmıştır.

İkinci kısımdaki ilkeler bölümünde, 6. maddenin "m" bendinde yer alan "öğrencilere temel bilgi, beceri ve değerleri kazandırmak, öğrencilerin davranış, ilgi ve yeteneklerini belirlemek, programlar doğrultusunda başarılarını bir bütün olarak değerlendirmek.." cümlesi, başarıların bir bütün olarak değerlendirilmesi vurgusunu içermesiyle, başarının önemli bir kriter olduğunun birincil göstergelerindendir. Yönetmeliğin diğer kısımlarında da yer alan bu vurgu simgesel şiddetin dinamiklerinden birisi olarak analiz edilmesi açısından işlevsel olmuştur.

Başarının ölçülmesiyle ilgili 33. maddede belirlenmiş olan not çizelgesi, 2,3,4,5 notlarını başarılı, 1 notunu da başarısız kabul etmekte, ancak başarının not dağılımındaki yüzdesi % 56, başarısızlığın yüzdesi % 44 olarak ifade edilmektedir. Bu tabloya göre beşlik sistemdeki dağılıma nazaran yüzde anlamında daha büyük bir paya sahip olan başarısızlık derecesi, başarının amaç olduğu eğitim sisteminde önemli boyutta bir risk oluşturmaktadır.

Başarılı olamayan öğrencilerle ilgili olarak ise "zorunlu öğrenim çağı dışına çıkmak" ifadesi yönetmelikte çeşitli yerlerde dile getirilmektedir. 4. maddenin "z" bendinde 6-14 yaş aralığı olarak ifade edilen bu çağda okulu bitirme başarısı gösteremeyen çocuklar, bakanlık tarafından önceden hazırlanmış olan bir belgeyle okuldan uzaklaştırılmakta ve açıköğretim prog-

ramlarına yönlendirilmektedirler.[14] Bununla ilgili belirlemeler 31. maddenin "b" bendinde yer almaktadır. Bahsi geçen belge "Öğrenim Belgesi" olarak adlandırılmakta ve şu metni içermektedir;

> "…/…/20.. tarihinde ilk defa/naklen ..... sınıfına kaydedilen ..... sınıfına devam ederken öğrenim çağı dışına çıktığından velisinin / kendisinin isteği üzerine …/…/20.. tarihinde okulumuzdan ayrılmıştır."[15]

Yönetmelikte gerekli şartları sağlayamadığı için eğitimden uzaklaştırıldığı belirtilen öğrenciyle ilgili hazırlanan bu belgeye göre, öğrenci kendi isteğiyle ya da velisinin isteğiyle okuldan ayrılmaktadır. Yani kuralları yönetmelik koymakta, ancak öğrenci öğrenim çağı dışına çıkınca kendi isteğiyle okuldan ayrılmakta, dolayısıyla başarısızlığın sorumluluğu doğrudan öğrenciye yüklenmektedir. Bu durum başarılı olanın sisteme entegre olabildiği, başarısızlığın ise sapma olarak nitelendirildiği ve Apple tarafından Bourdieu'nün kavramlarıyla oluşturulan bakış açısına göre simgesel şiddet için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Aynı belge yaşı kaç olursa olsun okuma yazma bilmiyorsa birinci sınıfa kaydedilen ve yine öngörülen sürede okulu bitiremeyenler için de hazırlanmaktadır. Bu durumla ilgili belirlemeler de 140. maddede yapılmaktadır.[16]

Yönetmeliğin sekizinci kısmında yer alan 106. maddede öğrencilerden beklenen davranışlar madde madde açıklanmaktadır. Burada ahlaklı, tutumlu ve saygılı olmak gibi toplumsal değerler üzerinden yapılan vurguların yanı sıra bazı maddelerde (örneğin "a" ve "ı" bentlerinde) başarılı olmak ve çok çalışmak öğütlenmekte, bir sonraki madde olan 107. maddede ise başarılı oldukları takdirde kazanacakları ödüller açıklanmaktadır. "Derslerdeki gayret ve başarılarıyla üstünlük gösteren öğrenciler" için geçerli olan ödüllerden ceza alan öğrencilerin faydalanamayacağı 111. Maddenin "j" bendinde özellikle belirtilmektedir. İstisnai olarak ulusal ve uluslar arası yarışmalara katılarak ilk beş dereceye giren ve çeşitli sosyal, kültürel ve sanatsal etkinliklerde üstün başarı gösteren öğrenciler de bu ödüle layık gö-

14 Yönetmeliğin son halinde bu yaş grubu 6-13 olarak belirlenmiştir.
15 Yönetmeliğin son halinde 31. maddenin b bendi yürürlükten kaldırılmıştır ancak öğrenim belgesi düzenlenmesi uygulamasına devam edildiği ç bendinde görülmektedir.
16 Yönetmeliğin son halinde bu madde yürürlükten kaldırılmıştır.

rülmektedir. Ancak ilgili maddede bu öğrenciler için "almış olduğu notlarla istenilen başarıyı gösterememesine rağmen" ifadesi kullanılmakta ve yine öncelikli olanın not üzerinden başarı sağlamak olduğu vurgulanmaktadır.[17] Bu tip ödüllendirme ve teşviklerle "Öğrenci Davranışlarını Değerlendirme Kurulu"nun ilgileneceği 114. maddede belirtilmektedir. Kurulun belirlediği ödüllerin en önemlisi olarak sözü edilen onur ödülü 133. madde gereği tüm okul önünde, ilgili öğrencinin adı herkese duyurularak takdim edilmekte ve yine başarılı olmanın önemi bu şekilde ödüllendirileceği ifade edilerek vurgulanmaktadır.

Başarıya ve başarının ödüllendirilmesine dair tüm vurgular yukarıda bahsedilen, Bourdieu'nün ileri sürdüğü tezlerle örtüşmekte, başarıyı bir amaç olarak belirleyip tüm öğrencileri bu amaca yöneltmeye mecbur bırakmaktadır. Bu bakış açısına göre eğitim ve öğretimde başarısız olanlar başarısızlıklarıyla, başarılı olanlar ise başarılarıyla sistemin yeniden üretimine katkı sağlamakta ve kendi kültürel sermayelerinin devamlılığını sağlamaktadırlar. Bu durum simgesel şiddetin pratikteki karşılığı niteliğindedir ve eğitim-öğretimde simgesel şiddet uygulandığına dair önemli ipuçları vermektedir.

Sonuç

Buraya kadar sözü edilen kategoriler ve bu kategorilerin altında incelenen verilerden yola çıkarak Milli Eğitim Bakanlığı tarafından uygulanan ilköğretim yönetmeliğindeki kurallar simgesel şiddetin uygulanmasını mümkün kılmakta ve eğitim-öğretimde simgesel şiddetin varlığını yansıtmaktadır diyebiliriz. Yönetmelik maddeleri üzerinden uygulanan bu simgesel şiddetin içeriği; öğrencileri belli sınırlara dahil edip bu sınırlar içinde onların okul ve uzun vadede meslek yaşantılarına dair tasarrufta bulunma, onları yerine göre yönetmelik uygulayıcılarının öznel değerlendirmelerine göre sınıflandırma, bazı durumlarda yaş ve cinsiyetlerine göre farklı uygulamalara tabi tutma, kendilerinin veya okullarının gelir durumlarına göre her hal ve şartta varılması gereken ideal olarak belirlenen başarıya ulaşabilmeleri için kimi öğrencileri kaderine terk etme olarak doldurulabilir. İçeriklerine göre bir araya getirilen bu ifadeler simgesel şiddeti olanaklı kılan ifadelerdir ve teoriyle tutarlı bir yapı sergilemektedir.

17 Yönetmeliğin son halinde "almış olduğu notlarla istenilen başarıyı gösterememesine rağmen" ifadesi "derslerdeki başarı durumuna bakılmaksızın" şeklinde değiştirilmiştir.

İncelenen yönetmeliklerle ilgili dikkat çekici olan bir diğer nokta da son 20 yıl içerisinde siyasi iktidarların yaptığı ve çok tartışılan "8 yıllık kesintisiz eğitim" ve "4+4+4" değişikliklerinin temelde içeriğe dokunmamış ve simgesel şiddetin öğrencilerin aleyhine işlemesine engel olacak herhangi bir değişiklik getirmemiş olmasıdır. Sadece bu durum dahi hâkim sınıfın bir aracı olarak eğitim hakkında önemli bir veri sunmaktadır.

Bourdieu'ye göre eğitimde simgesel şiddet yoluyla sağlanan eşitsizlik toplumsal yaşantı içerisinde yer alan sınıf ayrımlarının da temelini oluşturmaktadır. Hâkim kültürel sermayeye sahip olan ve ekonomik sermayeyi elinde bulunduranlar, kendi çocuklarını da eğitim yoluyla bu sisteme entegre ederler. Eğitim aşamasında başarılı olamayan öğrenciler, başarılı olanların omuzlarında yükseldiği kurbanlar olarak ele alınabilirler. Eğitim sistemi içerisinde kendi yeniden üretimini sağlayan bu eşitsizlik, sınıfsal ayrımların yeniden üretiminin temel dinamiğidir.

Tüm bu belirleme ve eleştirilerden okulların/eğitim sisteminin tamamen ortadan kalkması gerektiği anlamını çıkarmak yanlış olacaktır. Ancak mevcut ihtiyaçlara göre düzenlemeler yapılması gerektiği unutulmamalıdır. Araştırmacılara düşen görev, Bourdieu'nün de sosyologlara öğütlediği gibi, var olan sorunların çözümünde aktif rol alabilmektir. Eleştirel çalışmaların bu açıdan ele alınması ve getirilen eleştirilerin mevcut durumun iyileştirilmesi yolunda birer veri kabul edilmesi önemlidir.

Kaynakça

Aktay, Yasin (2007), "Pierre Bourdieu ve Bir Maxwell Cini Olarak Okul", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin vd., İletişim Yayınları, İstanbul.

Apple, Michael W. (2006), *Eğitim ve İktidar*, çev. Ergin Bulut, Kalkedon Yayınları, İstanbul.

Arendt, Hannah (2006), *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul.

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

Bourdieu, Pierre (2000), *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge.

Bourdieu, Pierre (2006a), *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul.

Bourdieu, Pierre (2006b), *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı*, çev. N. Kamil Sevil, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre vd. (1991), "Social Space and Symbolic Space: Introduction to a Japanese Reading of Distinction", *Poetics Today*, 12/4, Duke University Press, N. Carolina.

Bourdieu, Pierre vd. (1994), "Rethinking the State Genesis and Structure of the Bureaucratic Field", *Sociological Theory* 12/1, American Sociological Association, Washington DC.

Calhoun, Craig (2007), "Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin vd., çev. Güney Çeğin, İletişim Yayınları, İstanbul.

Copet-Rougier, Elisabeth (1989), "'Le Mal Court': Başsız Bir Toplumda Görünen ve Görünmeyen Şiddet: Kamerun'daki Mkakolar", *Antropolojik Açıdan Şiddet*, der. David Riches, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.

Corcuff, Philippe (2007), "Habitustan Hareketle: Kolektife Meydan Okuyan Tekil", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, çev. A. Zeki Ünal, der. Güney Çeğin vd., İletişim Yayınları, İstanbul.

Harker, Richard K. (1984), "On Reproduction, Habitus and Education", *British Journal of Sociology of Education* 5/2, Taylor&Francis Group, Londra.

Harker, Richard, MAY, Stephen A. (1993), "Code and Habitus: Comparing the Accounts of Bernstein and Bourdieu", *British Journal of Sociology of Education* 14/2, Taylor&Francis Group, Londra.

Hobart, Mark (1996), "Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasasına Doğru", *Cogito* 6-7*: Şiddet*, çev. Yurdanur Salman, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 51-64.

Keane, John (1998), *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Keskin, Ferda (1996), "Foucault'da Şiddet ve İktidar", *Cogito* 6-7*: Şiddet*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 117-122.

Lorenz, Konrad (1996), "Ecce Homo (İşte İnsan)", *Cogito* 6-7*: Şiddet*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 65-78.

Micaud, Yves (1991), *Şiddet*, Çev. Cem Muhtaroğlu, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moi, Toril (1991) "Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture", *Papers from the Commonwealth Center for Literary and Cultural Change* 22/4, The Johns Hopkins University Press, Maryland.

Nash, Roy (1990), "Bourdieu on Education and Social and Cultural Reproduction", *British Journal of Sociology of Education* 11/4, Taylor&Francis Group, Londra.

Sancar, Mithat (2000), "Şiddet, Şiddet Tekeli ve Demokratik Hukuk Devleti", *Doğu Batı*, S. 13: Hukuk ve Adalet Üstüne, Felsefe Sanat ve Kültür Yayınları, Ankara.

Schmitt, Carl (2006), *Siyasal Kavramı*, çev. Ece Göztepe, Metis Yayıncılık, İstanbul.

Somersan, Semra (1996), "Şiddetin İki Yüzü", *Cogito* 6-7*: Şiddet*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 41-50.

Swartz, David L. (1996), "From Critical Sociology to Public Intellectual: Pierre Bourdieu and Politics", *Theory and Society* 32/5-6: Special Issue on The Sociology of Symbolic Power: A Special Issue in Memory of Pierre Bourdieu, Springer, Berlin.

Türk, Bahadır (2007), "Bourdieu ve Söylem Tartışmaları", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der. Güney Çeğin vd., İletişim Yayınları, İstanbul.

Pierre Bourdieu'nün Bilim Sosyolojisine Katkısı: "Alan Teorisi", "Habitus" Cini ve "Refleksivite Talebi"

HÜSEYİN ETİL – METİN DEMİR

"Tarihsel şimdiki zamanın sunduğu
en evrensel olana erişme koşullarını evrenselleştirmeyi
hedefleyen bir siyasetten söz etmek istiyorum".

Pierre Bourdieu

Bilginin veya bilimin yapısı hakkındaki sorgulama bilimsel ve felsefi olmak üzere iki biçimde yapılır. Felsefe ile bilimin iç içe geçtiği özel bir duruma işaret etmektedir bu: Felsefi bir sorunun bilimsel (bilim sosyolojisi, bilim tarihi) ve bilimsel bir sorunun felsefi (bilim felsefesi, epistemoloji) konuluşu. Bilimlerin felsefeden bağımsızlaşmasından günümüze tevarüs edilen en temel sorun kuşkusuz bilimsel olan ile olmayan arasına *sınır çekme* sorunudur. Felsefecilerin epistemoloji temelli tartışmalarını ya da bilim insanlarının yöntembilim tartışmalarını, hep bu sınır çekme problemini çözmeye adanmış olarak görebiliriz. Bu yazı kapsamında "bilim alanı" tartışılacaktır ama bilimin sosyolojik araştırılmasının analizinden sadır olan motive edici sorun felsefi bir sorunsaldır: *bilginin-hakikatin-rasyonalitenin evrenselliği ve zaman-üstülüğü ile rölativistik, partiküler ve tarihsel kavramsallaştırılması arasındaki gerilimli ilişki*.

Bilimin epistemolojik statüsüne ilişkin yürütülen tartışmalar sosyal-bilim sahasında "bilgi/bilim sosyolojisi" alt alanı içinde tartışılmaktadır ki zikredilen alt-alanın sosyoloji içindeki statüsü dahi tartışmalıdır. Çeşitli isimler altında (bilgi sosyolojisi, bilim sosyolojisi, bilimsel bilgi sosyolojisi vb) yürütülmekte olan tartışmanın tarihi, Karl Mannheim tarafından *İdeoloji ve Ütopya* çalışmasında formülleştirdiği "bilgi sosyolojisi"ne dek uzanır. Bu kökene dayanan tartışma giderek karmaşıklaşmış ve farklı ekollerin oluşumuna imkân vermiştir. Böylece bilim sosyolojisi geleneği çok farklı dallara ayrılsa da biz bu yazı kapsamında kabaca üç yaklaşımdan söz edeceğiz; i) pozitivist gelenek, ii) inşacı gelenek ve iii) eleştirel-realist gelenek. Pozitivist geleneğin örneği olarak, Mannhiem'ın "bilgi sosyolojisi" yaklaşımını Birleşik Devletler'de yapısal-işlevselci bir çerçeve içerisinde "bilim sosyolojisi" biçimine çeviren Karl Robert Merton'ı tartışacağız. Bunun karşısında, esasen Avrupa'da serpilip gelişmiş olan inşacı geleneğin öncü iki yaklaşımını, "Güçlü Program" (David Bloor, Barry Barnes) ve Aktör-Şebeke Teorisi'ni, (Steve Woolgar, Bruno Latour, Michael Callon, John Law) ele alacağız. Esasen bilim felsefesi ve bilim tarihi alanlarında pozitivist bilim felsefesi geleneğinin eleştirisini hedefleyen Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, Karl Popper gibi isimlerin gölgesinde filizlenmiş inşacı geleneği değerlendirdikten sonra, yazımızın merkezi ilgisi olan eleştirel-nesnelci savununun önemli bir temsilcisi Pierre Bourdieu'ye odaklanacağız. Onun sosyoloji yaklaşımının teorik dayanaklarını ve bu çerçevede geliştirdiği kavramsal araçları (alan, sermaye, habitus, refleksivite) analiz edecek ve sonrasında geliştirilen teorik aksamın bilim sosyolojisi bağlamında nasıl çalıştırıldığını inceleyeceğiz.

"Norma Dayalı" Yapısal-İşlevselci Yaklaşım

Bilimin pozitivist kavrayışının en önemli temsilcisi, aynı zamanda Amerikan sosyolojisinin de önemli bir temsilcisi addedilen Merton'dır. Merton tarafından geliştirilen pozitivist bilim anlayışı, bilimsel doğruluk ve geçerlik kriterlerinin hiçbir tarihsel kökene bağlanamayacağını ve bu hususta ki sosyolojik soruşturmaların meşru olmadığını savunmakta ve buna bağlı olarak da, bilim topluluğunun "kendine has" normlara sahip, "özgür" birey araştırmacılardan oluşan "özel türden" bir topluluk olduğunu iddia etmekte idi (Öğütle ve Balkız, 2010: 17). Merton, "Bilimin Normatif Yapısı" (1942) makalesinde dört temel "kurumsal buyruk" saptamıştır; i) evrensellik; bilim ırk, cinsiyet, etnisite, sınıf, din, kişisellik vb. etmenlerden tamamen ayrıdır,

ii) komünizm; bilimsel etkinlik topluluğun ürünüdür, iii) çıkar-bağımsızlık; bilim adamı pür rasyonel amaçlara yönelmiştir ve iv) örgütlenmiş şüphecilik; bilim adamının kendini sürekli sorgulaması anlamına gelir[1] (Merton, 2010a: 165-179). Mantıkçı pozitivistlerden ilkelerini devşiren "normativist" model, evrensel rasyonalite idealiyle bilime sosyolojik soruşturmaya karşı bağışıklık kazandırmıştır. Bilimsel bilginin üretimi kendi içine kapanan bir etkinlik olarak işler. Bu işleyişin ilkesi ise içkin rasyonalitedir.

Yapısal (kurumlar; üniversite) işlevselci (normlar; bilimin normları) bir paradigma olarak Mertoncı bilim sosyolojisi elbette pek çokları tarafından eleştirilecektir. Sosyallik ve siyasallıkla donatılmış bilim öncesi alanının kişisi, sosyalliğinden sıyrılarak girdiği kurumsal yapı içinde (eğitim vasıtasıyla) *bilim ethosu*na sahip olacak ve bu sayede bilim topluluğunun bir üyesi haline gelecektir. Üye (bilim insanı), kurumsallaşmış normların "taşıyıcısı" olarak görülür ve tüm açıklama kurumlara ve normlara yüklenir. Paranteze alma işlemini kurumsal ve normatif bir statüye döken Merton, faili otomatik bir varlık olarak resmeder. Bilimsel bilginin üretimi, bilimin içsel yapısınca açıklamanın konusu olur.[2] Bilim insanları (saf bilimi arzulayan norm yüklü fail) araştırma sürecinde girdikleri bağlantılardan kopartılıp rasyonel olarak örgütlenmiş prosedürlerin işleticisi olarak resmedildiğinde, bilim sosyolojisinin temel ilgisi olan zihinsel süreçler ile sosyal süreçler arasındaki ilişkinin araştırılması şeklindeki formülasyon içeriksizleşerek anlamsızlaşır. Bilim topluluğunu diğer sosyal topluluklara kapatan Mertoncı hat, araştırma programlarının icrasında rol oynayan karmaşık sosyal süreçlere kör kalır. "Epistemolojik formların toplumsal konumunu görmezden gelerek, kendinde bir sosyallik olarak tanımladığı bilimsel cemaati toplumsuzlaştırmaktadır; ki bu *toplumsuzlaştırma*, bilimsel cemaati *asosyolojik* kılmakta, yani onun sosyolojik niteliğini göz ardı etmektedir" (Öğütle, 2004: 127). Tikel cemaatin kendisinin bağlantısız bir *varlık* olarak kavramsallaştırılması, bilimsel bilginin üretiminin sosyal ve tarihsel koşullarına yeterince, hatta hiç ışık tut(a)madığı gerekçesiyle "zayıf program" olarak eleştirilmiştir. Merton-

1 Bilim sosyolojisi alanında pek çok tartışmaya neden olacak Merton'ın koşulsuz buyruklarına karşı Mittroff "karşı-norm"lar geliştirmiştir: partikülarizm, çıkar bağımlılık, bireycilik, örgütlenmiş dogmatizm. (Mittroff, 1974: 579-595).

2 Merton, bilime içkin teleolojiyi, içsel gelişimin düşünürlerine her zaman için kullanışlı gelmiş olan "ağaç" metaforuyla anlatır: "İyi bir ağaç kötü bir meyve verir mi? Bilgi ağacını kötü meyvesi yüzünden kesecek veya kökünden sökecek olanlar, kötü meyvenin iyi ağaca devlet ve ekonomik birimler tarafından aşılandığı iddiasıyla karşılaşırlar" (Merton, 2010b: 148-164).

cı bilim sosyolojisi, bilimin kurumsal yapısına odaklanarak, kurumun kendisini düzenleme tarzlarına yönelmiştir: "Bilgi üreticilerinin rollerine, ödül sisteminin yapısına, rekabete ve özellikle de bilim adamlarının eylemlerine rehberlik eden normlar sistemine önem atfeder" (Woolgar, 1999: 37).

Bununla birlikte Merton, belli kültürlerin ve kurumsal yapılanmaların bilimsel hakikate değer verdiğini ve bilimin ancak belli kültür ve kurumsal yapılanmalar içersinde gelişebileceğini ileri sürmüştür. Belli tipte kültür ve kurum, bilimin zorunlu önvarsayımları olarak kavranır. Bilimin normlarıyla bilimsel olmayan normlar (dini, siyasi, iktisadi) arasındaki çatışmalara vurgu yapan Merton'ın normativist modeli, gerek bilim topluluğunun yapısını gerekse de bilim topluluğunun toplumla ilişkisini belirleyen düzenlemeler bakımından liberal toplumsal-siyasal yapılanmaları, totaliter rejimlere kıyasla bilim kurumunun serpilip gelişebileceği uygun zeminler olarak görmektedir. Şahsilikten uzak, bilimsel normlara tabiiyet içinde bilim insanları ancak liberal bir toplumda (Amerika) sivil toplum alanına konumlanmış özerk bir kurumsal yapılanma içinde (üniversite) bilimsel çalışmalarını yürütebileceklerdir. Görüldüğü üzere liberal toplum ve topluluk, bilimin transandantal koşulu olarak yapılandırılır. Her ne kadar Merton açıktan beyan etmese de, liberal demokratik model ile bilim kurumu arasında içsel-zorunlu bir ilişkinin olduğunu varsayar gibidir. Demokrasi, bilim kurumu açısından dışsal değil, içsel bir değişkendir. Totaliter devletin merkezileşmiş denetim aygıtlarıyla bütünleşen kurumsal yapılarına karşı liberal toplumlarda üniversite ve araştırma kurumları devletten özerk ve merkezileşmiş denetim işlemlerinden yalıtık bir biçimde örgütlenebilmektedir.[3]

Bilim topluluğunu, Merton, "iletişimsel rasyonaliteye dayalı bir kamusallık" biçiminde tanımlar. Birey-toplum, özel-kamusal arasına ayrımlar koyan klasik pozitivist sosyoloji paradigmasının arızaları bilim sosyolojisi literatüründe de karşımıza çıkmaktadır. Böylesi bir ayırma işlemi temellerini mantıksal pozitivist Reichenbach'ın (1938) keşfin bağlamı ile gerekçelendirme bağlamı arasında yaptığı ayrımda bulmaktadır. Bilimsel teoriler – psikolojik, sosyal, siyasi ve tarihsel– kuşağının tüm dış belirleyicileri, ilkine (keşif bağlamına) aittir. Oysa ikincisine sadece, yansız gözlemler temelinde yapılan yansız gözlemler dahildir (Halfpenny, 2010: 58). Bilim (gerekçelen-

3 "Devlet" ve "sivil toplum" ikileminde bilim kurumlarının pozisyonu, Kıta Avrupası ile Amerika arasında açığa çıkan iki farklı üniversite modeline işaret eder; kıtanın devlet merkezli "devlet üniversitesi" modeli ile Amerika'nın sivil toplum merkezli "özel üniversite" modeli.

dirme bağlamı) ve bilim topluluğu (keşif bağlamı) ayrımı (Popper) özel ile kamusal arasında bir kopuş varsayımına yaslanır. Bilim cemaatinin rasyonaliteye sahip, özgür, önyargısız, bilimsel akla dayalı öznelerden oluştuğu varsayılır.[4] Bu kapsamda Merton'ın bilim sosyolojisine yüklendiği misyon "gerekçelendirme bağlamı" içindeki "keşif bağlamına" ait unsurları deşifre etmektir. Sosyologlar, kendilerinin sadece idealden sapmalara –bilimsel hatalar, yanlış inançlar ve teorilere irrasyonel direniş– ilişkilendirirler" (Halfpenny, 2010: 59). Bilim sosyolojisi "bilginin kirlenmesine" yol açan psikolojik, sosyal, siyasal, ideolojik etkenleri tespit edecektir. Özcülükle malul bir tavırla Merton bilimi, onu yönlendirdiğini düşündüğü soyut kurallar demeti ile katı yöntemsel prosedürlerin icraatına dayandırarak, gerçekte olan bilimin kendisinden ziyade idealize edilmiş bir bilim tanımlaması ortaya koymaktadır.

Mertoncı yaklaşım tezgâhtaki bilim ile ilgilenmez, bundan ziyade *olmuş bitmiş* bilimle ilgilenir. Bununla birlikte Mertoncı bilim sosyolojisi, bilimsel etkinliğin muhtevasından öte sadece nesnel gerçekliğin bilim cemaati tarafından üretimi sırasında meydana gelen sapmaların tespitine hasredilmiştir. Ayrıca bilimsel cemaati çıkardan bağımsız, homojen bir topluluk olarak görmekte, ardından bu yekpare, farklılaşmamış, yüce gönüllü, homojen bireylerden oluşan yapının işlemesi için gerekli normların ne olduğunu bulma derdine düşmektedir. Bu yaklaşımda bilimin nesnesi, bilimsel metotlar ve bilimsel ethos doğal, evrensel ve tartışmasız olmak gibi özelliklere sahiptir. Homojen bireylerden oluşan yekpare cemaat sanki herkesin katılımına açık, hiçbir çatışma ve dominasyonun olmadığı, bilim rızası için bilim yapılan bir asetik cemaat olarak görünür. Sürekli sermaye üreten ve fakat kendisi hiç harcamayan Protestan ruhlu asetik cemaatin (grup) nasıl işlediği ortaya konulup bilimin ruhu deşifre edilecektir. Zaten Merton doktora tezinde bilimi üreten bireycilik, deneycilik ve rasyonalite gibi Protestan değerlerini saptadıktan sonra, bir kurum olarak bilimin yapısını işlemesini sağlayan diğer normların peşine düşer.

4 Merton'ın insanı "özel ve kamusal" olarak bölen işleminin felsefi temelleri Kant'ın şu sözlerinde bulunabilir: "Hepsi birden genel yasalara uyulmasını talep eden, fakat her biri gizliden gizliye bundan istisna edilmeye meyleden bir akli varlıklar yığınını öyle bir düzenlemek ve düzenlerini öyle tesis etmek ki; *özel* zihniyetlerinde birbirleriyle mücadele etmelerine rağmen, bu zihniyetleri birbirlerine açık tutsunlar, öyle ki *kamusal* davranışlarından sanki hiç böyle kötü zihniyetlere sahip değillermiş gibi bir sonuç çıksın" (Kant'tan aktaran Habermas, 2007: 210-211). Habermas'ın aynı yerde aktardığı Mandeville'nin şu ifadesi de oldukça manidardır: *özel kusurlar kamusal faydalar.*

Mertoncı hat uzun süre güçlülüğünü korumuş, Bernard Barber, Harriet Zuckerman, Warren Hagstrom gibi sosyologlar bilim kurumunun normunun ne olduğu etrafında araştırmalarını şekillendirmişlerdir. Hagstrom 1965'teki *The Scientific Community* kitabında, Merton gibi "tanınma"yı (recognition) bilim için motive edici faktör olarak görür. Ona göre "armağan" bilim cemaatinin temel ilişki yapısıdır. Potlaç kuramına dayanan bu çerçeveye göre bilim adamı kendi metnini bilim cemaatine sunar, cemaatte bunu onaylayarak kabul eder. Kendi metnini gelecek için bağışlama ve bunun kabul görmesi eylemi çıkar gözetmeyen bilimcinin tavrını açıklar. Bilim sosyolojisine "tanınma", "cemaat", "Matta etkisi", "ödül" (reward) gibi önemli kavramlar armağan eden Mertoncı program birçok noktada yetersizlikleri ile yeni ekollerin doğumuna neden olmuştur.

Bilimin Fenomen Olarak Keşfi: "Güçlü Program"

Weberci bilim sosyolojisinin, Mertoncı Amerikan versiyonundan duyulan rahatsızlığın sonucunda Kıta Avrupası'nın bir cevabıdır Edinburgh Ekolü, nam-ı diğer "Güçlü Program". Bilim sosyolojisi alanında tek ve egemen konumda bulunan Mertoncı yaklaşıma karşı Edinburg Ekolü "Güçlü Program" olarak isimlendirdikleri yaklaşımını geliştirmiştir. Program, Amerikan işlevselci kurumsal bilim anlayışına karşı Edinburgh Üniversitesi "Science Studies" biriminde bir dizi araştırmacının çalışmaları tarafından şekillenmiştir. David Edge, Barry Barnes, David Bloor, Donal McKenzie, Steven Shapin, Andrew Pickering gibi isim sosyoloji disiplininden gelmeyen pek çok isim tarafından temsil edilmiştir. Hattı zatında "bilim sosyolojisi" geleneğinden kendilerini ayırmak için kendilerine "bilimsel bilgi sosyolojisi" olarak tanımlamışlar.

"Güçlü Programcılar" bilimsel bilginin sosyal inşasını ve inşa sürecinin taşıdığı ideolojik motivasyonları incelemişlerdir. Onlara göre Mertoncı normlar, özerk bir topluluğun evrensel rasyonalitesi değil, bilim cemaatinin uylaşımsal kanaatlerini temellendiren meşrulaştırıcı ideolojik kabullerdir. "Güçlü Program"ın rölativist rasyonalitesi, tümdengelimci mantığın evrensel rasyonalitesi yerine belli bir sosyal grubun içinde işleyen kültürel pratikler dizisine işaret etmektedir. Merton'ın anomaliyi teşhis eden bir patoloğa çevirdiği sosyologlar, yeni araştırma programında (Güçlü Program) yalnızca "yanlışın" sosyal kökenlerini değil, "doğru"nun da sosyal kökenlerini sergi-

lemeye giriştiler.[5] Bilim etkinliğinin, bilimin otoriteleri tarafından biçimlendirildiğini ifade eden bu yaklaşım, bilim-inanç ayrımı (pozitivist bilim sosyolojisi) yerine bilimsel inanç (bilim ile inanç arasında değil *iki inanç arasında*) kavramını ikame eder.

Jürgen Habermas *İdeoloji ve Teknik Olarak Bilim* (1965) adlı çalışmasında "bilgi"yi koşullandıran üç temel "ilgi" tarzından söz eder; "teknik ilgi", "pratik ilgi" ve "özgürleştirici ilgi" (Habermas, 1993: 101). İnsanın sahip olduğu üç temel ilgi biçimi Habermas tarafından bilginin temeline yerleştirilir. Habermas'ın üç ilgi tipolojisini, bilginin kökeninde yatan ilgilerin türlü türlü biçimleri olduğu tezi ile genişleten Edinburgh ekolü, bundan böyle araştırmalarını bilgiyi biçimlendiren ilgilerin keşfine adamıştır. "Güçlü Program", bilimsel bilgi olarak kabul edilen bilgi biçiminin, içinde gömülü olduğu kültüre ya da hayat tarzına bağlı olduğu fikridir. Dolayısıyla metodolojik açıdan "Güçlü Program"ın, Merton'ın "normlara" verdiği açıklayıcı gücü çıkarlara/ilgilere (interest) aktardığı söylenebilir. Barry Barnes, Mertoncı bilim sosyolojisinin evrensel norm sisteminin ilkeleriyle tanımlanmış "bilimsel ethos" önerisini "sapık bir görüş" olarak değerlendirir. Programı karakterize eden ilkeleri vermeden önce, neden "Güçlü Program" olarak adlandırıldığını açıklayalım.

Evrenselliğin dili olarak kabul edilen matematiğin en soyut formülasyonlarının sosyal olarak belirlendiğini ortaya koyduğunu ileri süren program kendini "güçlü" olarak takdim eder. En bireysel olarak gözüken "intihar" olgusunun *dahi* toplumsal bir olgu olduğunu ortaya koymaya çalışan Durkheim'a benzer biçimde "Güçlü Program" en soyut matematiksel modellerin *dahi* toplumsal açıdan incelenebileceğini ileri sürmektedir. David Bloor, *Knowledge and Social İmagery* (1976) kitabında güçlü program'ın klasik formülasyonunu verir. Buna göre bilimsel bilginin analizinde metodolojik ilkeler şunlar olmalıdır: i) nedensellik; bilgiyi hâsıl eden (sosyolojik, dışsal) ne-

5 Bilimsel bilgi sosyolojisinin bilimin kurumsal yapılanmasından ziyade bilimin içeriğini sosyolojik araştırmaya açmasının tarihsel temelleri, insanın sosyal varlığının bilincini belirlediği iddia eden Marx'ın "sınıf konumlarına", Durkheim'ın "kolektif bilinç" kavramsallaştırmasına, Mannheim'ın "sosyal konumlarına" değin uzanır. Mannheim'ın ileri sürdüğü konum-bağımlı bilgi yaklaşımı, bilginin ve hakikatin ürünlerini doğrudan özneler arası bir "inşa" faaliyeti olarak görmekte, hakikati öznenin konumuna gömerek bilim insanının bilgi üretimi sosyolojikleştirmektedir. Her ne kadar "serbestçe süzülen entelijensiya" tiplemesiyle *konum-suzluk* arayışını sürdürse de. *Konum-bağımlı* açıklama modeli, bilimsel bilginin kendisini sosyal alanda işgal edilen konumların fonksiyonuna indirgeme eğilimi taşır. Bu iddianın anti-kantçı niteliği açıktır: İnsanın temel bilgi kategorilerin kendisi *a priori* değil, bütünüyle tarihsel sosyolojik bir belirlenimdir.

denleri soruşturma, ii) yansızlık; doğru-yanlış, başarılı-başarısız, rasyonel-irrasyonel tüm bilgileri eşit statüde görme, iii) simetri; aynı açıklama türünün, yani nedenselliğin her iki bilgi (doğru-yanlış) türü içinde uygulanabilir olması, iv) refleksivite; ortaya konulan ilk üç ilkenin bilimsel bilgi sosyolojisinin kendisine de uygulanması (Bloor, 1976: 4-5). Program nesnesini "bilim" olarak değil "bilgi" olarak saptaması "doğru" ile "yanlış" arasında pozitivist yaklaşımın hiyerarşik bakışını sarsmak içindir. Yanlış'ı anomaliye, öznelliğe ve sosyalliğe mahkûm eden pozitivist bilim kavrayışına karşılık, "yanlışın" nesnel koşulları gibi (Marx'ın ideoloji analizini hatırlatırcasına) maddeci bir epistemoloji geliştirilir. Bilimcinin bakışı da sosyal'in müdahalesi ile dolayımlanmıştır. Yani bireyin deneyimi =doğru ve sosyal etki= yanlış şeklinde bir ayrımı yapmak mümkün değildir. Tam da sosyal olan (standartlaşmış deneysel pratikler, kriterler ve prosedür üzerine uzlaşı, tekrarlanabilirlik, kontrol gibi şeyler) bilimin işleyişini garanti altına alır. Bilimsel aktivitenin merkezinde kaba deneyim ya da gözlem yoktur, aksine o sosyal aktivitedir ve baştan itibaren sosyal tarafından dolayımlanmıştır (Bucchi, 2004: 52).

"Güçlü Program"ın ve Merton'ın bilim kavrayışlarını, Mulkay'ın modellemeleri üzerinden karşılıklı olarak ele almak oldukça faydalı olacaktır. Mulkay, Mertoncı yaklaşıma "açıklık modeli" adlandırmasıyla, "Güçlü Program"a ise "kapalılık modeli" adlandırmasıyla atıfta bulunur. Bu şemalaştırmaya göre "açıklık modeli" yaklaşımının temel varsayımı, bilim insanının önyargısız, yeni argümana ve rasyonel müzakereye açık bir varlık olduğudur. Açık fikirli bir etkinlik olarak bilimin normları önyargısız insanı üretme *işlevine* sahiptir. Yeni argümanlara direnmenin sıfırlandığı "açıklık modeli"nde bilimsel alan adeta sürtünmesiz uzay olarak karakterize edilir. Ancak, Mulkay'ın belirttiği gibi Merton ve takipçileri, bilim insanlarının bilimsel faaliyetlerinde söz konusu ilkelere ve normlara uygun biçimde bilimsel bilgi ürettiklerini ortaya koyamamıştır[6] (Mulkay, 2010a: 312). Epistemolojinin, yöntemin katı kurallara bağlandığı pozitivist model, bu iddiasını temellendirebilecek "norm öğretisi" dışında bir kanıt sunamamakla eleştirilmiştir. Bilim insanının bilimsel etkinliğin normlara uyması şöyle dursun, bilimsel etkinliğin normun ihlaline dayandığını savlayan anti-metodoloji akımı (Gadamer'in

6 Hatta Mulkay ve Edge tarafından bir araştırmada ulaşılan sonuçlar, normlara ve prosedürlere dayalı açıklamayı ıskartaya çıkarmaktadır: "Bununla birlikte, bu ilkelere ilişkin genel bir yükümlülüğün olduğu görülmediği gibi, iletişim sonuçlarını yönlendiren açık yordamsal kurallar da yoktur" (2010b: 372).

"Hakikat ve Yöntem", Feyerabend'in "Yönteme Hayır" çalışmaları) empirik verilerle desteklenmiş oldukça ikna edici argümanlar geliştirmiştir. Açıklık modeline karşı, Mulkay tarafından "kapanma modeli" olarak isimlendirilen modelin savunucuları (Güçlü Program, Thomas Kuhn) bilimdeki entelektüel dirençleri daha yerinde ortaya koymuşlardır: Bilimdeki entelektüel gelişim, pürüzsüz olmak bir yana, yenilikçilerin kendileri gibi bilim insanı olanların yerleşik fikirlerine karşı savaşmaya zorlandıkları bir dizi büyük uğraş sonucu ortaya çıkabilmiştir (M. Polanyi'den aktaran Mulkay, 2010a: 313)[7]. Kapanma modelinin tipik örneği Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinde ortaya koyduğu "paradigma" kavramıdır. Bilim etkinliği içindeki güç mücadelelerine vurgu yapmasına karşılık bu model, bilim alanındaki değişmeleri ve çatışmaları açıklamada sorunlar çıkarır. Açıklık modeli, bilimsel bilgiye özgün katkıların olduğu birikimsel modeli savunarak, bilim alanında ortaya çıkan yeniliklerle tutarlı bir yaklaşım sunmakta iken, kapanma modeli, ortodoksilerin hâkimiyetine vurgu yapmak suretiyle bilimsel yeniliği oldukça problematik hale getiriyor (Mulkay, 2010: 315). Kapanma modelinde değişim dışarıdan gelir; mağara alegorisinin radikal-dramatik karakterinin damgasını vurduğu "paradigma" kavramsallaştırması çatışmanın kendisini, bilimsel olanla bilimsel olmayanı birbirine dışsal iki farklı tekillik arası ilişkisiz bir temelde kavrar. Halbuki yazının ilerleyen bölümlerinde Bourdieu "ontolojik suç ortaklığı" nosyonuyla atıfta bulunacağı gibi çatışma ve rekabet çoğu zaman aynı dili konuşmayı gerektirir.

Bilim topluluğunun "kapalı bir topluluk" olarak özel türde görülmesi, bilimsel bilginin üretilmesinde ciddi sorunlar doğurmaktadır. Özerk bir topluluk olarak kavranan bilim topluluğu, onu oluşturan tek tek bireylerin ötesinde, bilim-dışı sosyal örgütlenme ve politik kurumlarla ilişkisiz olarak değerlendirildiği görülür. Collins'in güzel benzetmesiyle söylersek, modern bilimin ağaçları bizi çepeçevre kuşattığı için sosyal ve politik ormanı görmeme (Collins, 2010: 43) sorunuyla karşılaşırız. "Güçlü Program"ın savunucuları refleksivite ilkesini, klasik bilgi sosyolojisinin (Marx, Durkheim,

7 Mertoncı bilim sosyolojisi, bilimsel bilginin kendisini, üretim koşullarına açmakla birlikte, sosyolojik soruşturmaya kapatır. Kuhn ise bize, uygulayıcılarının hiç de açık görüşlü olmadığı bir bilim topluluğu çizer (Öğütle ve Balkız, 2010: 14). Max Planck'in şu ifadesi ise oldukça çarpıcıdır: "Yeni bir bilimsel gerçeklik, karşıtlarını ikna etme ve onların ışığı görmesini sağlama aracılığıyla zafer kazanmaz; bu ancak, fiilen karşıtlarının ölmesi ve yeni bir kuşağın bu yeni bilimsel gerçekliği aşina bir biçimde yetişmesi ile mümkün olur" (Aktaran Mulkay, 2010a: 312-13).

Mannhiem) bilimin kendisini (sosyolojiyi) sosyolojik soruşturmadan muaf tutarak özel bir konuma yükseltilmesini sarsacak biçimde formüle etmek istemişlerdir. Bu bakımdan sosyoloji, kendisinin de sosyolojisine dayanmak zorundadır. Rölativizmi benimsemiş "Güçlü Program", bilimsel bilginin içeriğinin sosyolojik soruşturmaya açılmasını talep eder. Bilimsel bilginin üreticisi konumundaki "faili", çıkarlardan, ihtiraslardan, sosyal inançlardan mürekkep bir varlık olarak çizen "Güçlü Program", özneyi çıkar-ilgi bağımlı bir varlık biçiminde kurar ve kavrar. Burada "bilimsel rasyonalite" değil, sosyolojik süreçler bilimsel bilginin kendisini açıklamada merkeze çekilir. Rasyonel olan ile olmayan arasında ayrım kaldırılarak simetrikleştirilince bilimsel bilginin inşasında rasyonel pratiklere bakmanın, evrensel normlardan söz etmenin önemi kalmamıştır. Böylelikle, bilimsel bilginin içeriğinin soruşturulması önündeki pozitivizmin döşediği epistemolojik barikatlar aşılır. Bilimsel etkinliğin kurucusu evrensel mantık kuralları dağıtılarak bilginin üretiminde rasyonalite ötesi bilinçdışı öğeler devreye sokulmuştur. Merton'ın "rasyonalite"sine karşılık sosyolojik süreçlere atıf yapan "Güçlü Program"ın "bilinçdışı" kavrayışı ön plana çıkmıştır.

"Güçlü Program", bir yandan bilimin sosyal belirlenmişliğini (Merton'ın *dışsalcılığına* benzer biçimde) ileri sürmekte, diğer yandan ise verili teorik modellerin bilimsel etkinliği yönlendirdiğini (Kuhn'cu *içselci* paradigma açıklamasına benzer biçimde) iddia etmektedir. Bunun yanında Program'a yöneltilen en temel eleştiri, mikro bir vaka analizinden oldukça genel sonuçlar (makro) çıkarmalarıdır.[8] Bilimsel kabulleri kültürel yapıların koşullandırdığını (nedensellik atfı) varsayan bu paradigma farklı siyasal ve kültürel coğrafyalarda farklı bilimsel kabullerin varlığını açıklayamamaktadır. Seçtikleri saha çalışmalarında bir bilimsel problem etrafında çatışan tarafların ilgilerini serimleyen programın tüm bilimsel çalışmalara teşmil edilip edilemeyeceği sorun olarak durmakta ve bu da sadece seçilmiş çalışmalar üzerinden giden bir sosyolojik oportünizme götürmektedir. Bu seçici tavır tüm sosyal koşullarda aynı etkinin aynı sonucu üreteceği nedensellik prensibini tehlikeye sokmaktadır. Ayrıca "Güçlü Program"ın saha çalışmaları genelde bilim tarihinden alınma tartışma örnekleri olup, halihazırda bilim tezgâhında sürmekte olan tartışmalara dokunmamaktadır. Bir baş-

8 "Mikro-sosyoloji, pratikler ve stratejiler üzerine yüklü yapısal sınırlamaları mikro-sosyolojik düzeyde (laboratuvar) yakalayamaz. Çünkü tüm bunlar laboratuvarın alan içindeki pozisyonuna bağlıdır" (Bourdieu, 2004: 57).

ka eleştiri de "bilim insanını" çıkar varlığına gömerek *çıkarların-kuklası* biçimine sokmasıdır. Bir yandan bilim insanı sosyal etkilerin irrasyonel kuklası gibi görünürken öte yandan aynı bilim insanı kendi çıkarının nerede olduğunun gayet farkında rasyonel bir aktör gibi betimlenmesi ciddi bir tutarsızlıktır.

"Güçlü Program" simetri ve nedensellik ilkelerinin zorunlu sonucu olarak, doğru ile yanlış arasındaki pozitivizmin epistemolojik asimetrine (doğrunun ve yanlışın farklı iki *entite* olduğu argümanı) karşı, doğrunun ve yanlışın simetrik bir karaktere sahip olduklarını, yanlışın açıklayan nedensellik ilkesinin aynen "doğru"ya da uygulanması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Ancak, bu iddiaya karşı Larry Lauden tarafından getirilmiş önemli iki temel eleştiriyi burada analım; i) ortaya konulan "genel teori" bütün bilim alanlarına uygulanamaz, ii) aynı nedensellik kategorisi tüm fenomenlere aynı biçimde uygulanamaz (Woolgar, 1999: 60-61). Başka bir ifadeyle, Bloor'un "farklı fenomenlere aynı nedensellik" kavrayışına karşı Lauden, "farklı fenomenlere farklı nedensellik" argümanını ileri sürer.

Rölativist argümanların temeli, fenomenlerin tanımlarını ve niteliklerini öznenin tanımlama rejimine bağlayan nominalist jeste (ki bu tavrın Kant'la bağı da açıktır) yaslanmaktadır. Bilginin inşa süreci tüm açıklamasını aktörün yaşam dünyası çerçevesinde bulur. Bilgi nesnesi ile gerçek nesne arasında herhangi bir ayrım öngörülmediğinde, bilgi sürecinde nesnenin oynadığı rol silinip, bilgi bütünüyle öznel (birey, grup, cemaat, sınıf vb) bir temele dayandırılır. Bilim sosyolojisinin öznelci yorumunun yarattığı skandal, çok geçmeden alanı derin bir krizle karşı karşıya bırakmıştır. Bilim sosyolojisiyle tartışmanın aldığı biçimde belli bir bilimsel alt-alan (bilim sosyolojisi) zihinsel yapıların evrensel rasyonalitesinden ziyade sosyal olarak belirlendiğini söyleyerek nesnel bilimi imkânsızlaştırmaya yönelmiştir.

Bilim Sosyolojisinde Etno-Metodolojik Yaklaşım: Aktör-Şebeke Teorisi

Bilimin analizini gerçekleştiren "radikalleştirilmiş inşacı vizyon" (Aktör-Şebeke Teorisi) bilim fenomenini anlamaya çalıştığında bilim kurumunun içerisine doğru bir adım daha atarak, bilim pratiğinin gündelik tecrübesine, kısacası bilim insanının yaşam tecrübesine tanıklık eder: Bilimin sosyal analizi bilimle, yalnızca sosyal bir kurum olarak bilimin sosyal düzenlemeleri ve organizasyonuyla değil, aynı zamanda kültürel fenomen olarak da bilimle ilgilenir (Woolgar, 1999: 16).

İlk olarak etno-metodolojinin kurucusu olan Garfinkel tarafından gerçekleştirilen bir çalışmadan ve bu metodolojik çerçevede yürütülen laboratuvar çalışmalarından söz edip, sonrasında Aktör-Şebeke Teorisi'nin temel yaklaşımlarına geçeceğiz. Garfinkel, 1981'de kaleme aldığı bir grup Amerikalı fizikçinin 'pulsar'ın keşfini analiz eden makalesi bu yaklaşımın kurucu metni olarak görülebilir. Garfinkel 'pulsar'ın keşfi sırasında astronomların kendi aralarında konuşmaları, yazışmaları ve notları ile ifade ettikleri bilim arasındaki farka işaret ederek bilim üretim sürecinin *yerel tarihselliğini* öne çıkarır. Bu kavrayıştan yola çıkarak Knorr-Cetina'da laboratuvar çalışmalarında edebi boyut ile makalenin üretildiği rasyonalite arasındaki farkı açığa çıkarmaya çalışır. Gilbert ve Mulkay'da 1984'teki *Opening Pandora's Box* isimli eserlerinde, bilim insanlarının türlü sohbetler, söylemler ve metinlerini iki tip retorik repertuarı tanımlamak için kullanırlar. Birincisine "olumsal repertuar" derler ki, informel tartışmaları, laboratuvar çalışmalarını, bilim adamının notlarını kastederler; ikincisine ise "empirisist repertuar"derler ve bununla resmi sunumları, konferans metinlerini ya da bilim insanının ödül alırken yaptığı konuşmaları kastetmektedirler. Gilbert ve Mulkay, bilim insanının yazı ve konuşmalarında ortaya çıkan söylemlerin sistematik keşfi yoluyla bilimcilerin kültürünü anlamaya çalışırlar. Böylece bu saha çalışmasıyla bilim çalışmalarını, kendilerinin ifadesiyle *kölelikten* kurtarır. Çünkü bugüne kadar bilim çalışmaları hep bilimcilerin ne yazdığına ne konuştuğuna muhtaç olmuştur, halbuki onların gündelik diline girildiğinde mesele oldukça farklıdır.

Bu anlamda Gilbert ve Mulkay (1982) iki farklı söylem belirlerler. Bilimciler deneysel çalışmalardan problemsiz olarak çıktığını düşündükleri kendi inançlarını ve ortak kanıda olduğu kişilerin inançlarını "empirisist repertuar" ile açıklarlar. Bunun tersine bir de "olumsal repertuar" vardır ki burada bilimcinin davranışı "belli sosyal pozisyonlar ve eğilimlere dayanan özel kişilerin yargı ve eylemleri olarak" tasvir edilir. Bilimci kendi inancını tamamen deneysel verilerin sonucu olarak görüp "empirisist repertuarı" kullanırken, onların fikri karşıtları "olumsal repertuarı" kullanarak onların inançlarının psikolojik ve kültürel değişkenlerden etkilendiğini iddia eder. Konuşmacı "olumsal repertuarı" biraz fırsatçı biçimde kullanır (Yearley, 2005: 94). Laboratuvar çalışmaları bilimin standartlaşmış metotlar ve süreçlere eğilimli olduğunu göz ardı etmez ama onun ortaya çıkarmaya çalıştığı şey bilimsel olguyu inşa eden lokal ve kendine has (*idiosyncratic*) "yerel tarihsellikler"dir.

Merton, bilimsel etkinliği rasyonel kurallara (yöntem) dayandırmakta ve "nedensellik" ilkesini rasyonalitenin dışarısına oturtmaktadır.[9] Etno-metodolojik yaklaşımdan etkilenmiş Aktör-Şebeke Teorisi ise, "güçlü programın sosyolojik statüsü nedir" diye sorar (Woolgar, 1999: 68). "Güçlü Program"ı oluşturan ilkelerin (mantık, kural) sosyal eylemi ("Güçlü Programcılar"ın bilimsel çalışmalarını) belirlemez. Bu kurallar üzerinden yapılacak bilim sosyolojisi hâlâ Mertoncı sosyolojinin arızalarını (kuralların sosyal eyleminin nedeni olması) üretmektedir. "Güçlü Program" bilim sosyolojisinde önemli adımlar atmıştır, ancak ilke ile uygulama, mantığın şeyleri ile şeylerin mantığı arasındaki hayati mesafeyi yeniden üretmekten kaçamamıştır. Bilimin sosyolojik soruşturmasını sahadan uzakta "ilkeler, kurallar" düzeyinde yürütmekte, kendi koyduğu sosyoloji yapma tarzını hazır ilkelerin uygulamasına bağlamaktadır. Böylece bilimin pratikte nasıl "inşa" olduğunu tüm açıklığıyla sergilemekten uzaktır. Çünkü "inşa" kavramını tüm sürece yayma hususunda başarısız olmakta, inşadan kaçan "ilkeler manzumesine" zımni olarak meşruiyet sağlamaktadır. İnşanın derinleştirilmesi yeni bilimsel bilgi sosyolojisinin temel görevi olmalıdır. İlk hamle epistemoloji (bilimsel bilginin inşası) ikinci hamle ise ontoloji düzeyinde (nesnenin inşası) olmak üzere etno-metodolojik program Aktör-Şebeke Teorisi tarafından radikalleştirilecektir.

Bilimsel pratiğin açıklamasında metodolojik kurallara yapılan itirazın temelinde kuralların hazır-yapım varlığının eleştirisi yatmaktadır. Kurallara mekanik uyma meşru görülmediği için, bilim pratiğinin izahatında da kurallara bakılamaz.[10] Çünkü kurallar, bilimin temeline başlangıçta değil,

9 "Güçlü Program"ın hedef tahtasına oturttuğu bilim kavrayışı büyük ölçüde mantıkçı pozitivistlerden mülhem Mertoncı rasyonalist modeldir. Aklın kendi yapısının sahip olduğu metodolojik-mantıksal kuralların işletilmesine yaslanmakta ve aklın yapısının dışında var olan bir nedenselliğe dayanmamaktadır. Uzun yıllar öncesinde Kopernik'in "dünya merkezli" kozmolojik yapısına karşılık "güneş merkezli" kozmolojiyi geliştirmesinden ilham alarak "aklın nesneler etrafında dönmediğini", aksine "nesnelerin akıl etrafında döndüğünü" iddia eden Kant'tan günümüze sirayet etmiş hakikat konusundaki rasyonalist öğreti temel olarak bilginin rasyonel muhakemeye dayandığını iddia etmektedir.

10 Radikalleştirilmiş inşacı vizyonun etno-metodolojiyle bağına açıklık getirelim. Etno-metodolojinin kurucu figürü Garfinkel için sosyoloji alanında geliştirilmiş kavramlar, teoriler, modeller sıradan insanların pratikleri üzerinde arızi bir yük oluşturmaktadır. Sosyolog ile sıradan insan bir kez daha karşı karşıya gelir: pozitivizmin ululadığı "sosyoloğun" metodolojisine karşı "sıradan insanın" etno-metodu. Epistemolojik kopmanın kendisini sorunsallaştırır bu anlamda. Soyut rasyonel kurallardan ziyade pratiğin mantığını öne almaktadır. Etno-metodolojik yaklaşım bilim fenomenine taşındığında bilim insanlarının (etno) pratiklerini yönlendiren Merton'ın evrensel normlarından ve soyut rasyonalitesinden ziyade bilimin gündelik pratiğinde açığa çıkan somut metotlardır. Pratikte icra edildiğinden ayrı bir "lojik" ve "metot" kurmak sorunludur ki bu tavrın temelleri epistemolojik gelenekte Kant'a gitmektedir.

sonradan tarih-dışı hatayı işleterek konmuş ilkelerdir. Woolgar, Kuhn'un özgül saptamasına atıfla şöyle demektedir: "Sonradan anlamanın yardımıyla, bilimdeki tarihsel olaylar, belirli buyurulmuş karar kurallarıyla örtüşecek şekilde yeniden yazılır. Geçmişe bakılarak, bu kuralların, söz konusu bilimsel bilgiyi üretecek tarzda işlemesi gerektiği varsayılır (...) Bu "şimdi-merkezciliktir (temporal-centirism)" ki, bilimsel pratiğin karmaşasını dışarıda bırakır, bilim adamının karşılaştığı belirsizlikleri görmezden gelir, saptırmaları ve yanlış denemeleri atlar ve nihai noktada, bilginin halihazırdaki durumunun, tarihsel ilerlemenin kaçınılamaz ve mantıksal sonucu olduğu izlenimi taşır" (Woolgar, 1999: 25). Hatta, Woolgar-Latour ikilisinin geliştirdiği radikal eleştirinin kendisi de bir tür anakronizm saptamasına dayanır: Bilimsel etkinlik içersinde bilhassa sembolik düzlemde inşa edilen bilgi-nesne, özne-nesne ayrımlarının bilimsel etkinliğin sonucu (inşa) olmasına rağmen, bu ayrımların analizin başlangıcında yer aldığı varsayılmaktadır. Bilimsel pratik sürecine bağlı bölme işleminin sonucu olan özne-nesne ayrımının, sonuç iddiası değil de analizin zorunlu ön-varsayımı yönündeki kavrayış, "sonuçların kalkış noktası" olduğunu kabul eden teleolojik diyalektik modelin bir yanılsamasıdır.

Aktör-Şebeke Teorisi bilginin neliğine yönelik tartışmayı, metodolojik sorunları bir yana bırakarak ontolojik düzeye taşımaktadır. Bu teori, "Güçlü Program"ın temsilcilerin pozitivist bilim sosyolojisi geleneğinin epistemolojik kabullerini sarstığını kabul etmektedirler. Ancak, tartışmaların geldiği şu sonuca ikna olmazlar: epistemolojik düzeyde bilimsel bilginin inşa edildiğinin (rölativizm), ontolojik düzeyde ise nesnenin bilgimizden bağımsız varoluşunun (realizm) kabulü. "İnşa" bilimin değil, nesnenin temeline yerleştirilir: "Nesneler" bilimsel pratiğin ön-varsayımı değil, vardığı sonuçtur. Bu yaklaşım ontolojik eleştirisini modern bilimin temel mantığını ifade eden "keşif" nosyonu üzerinden gerçekleştirir. "Keşif" önceden varolan birşeyin bulunmasıdır. "Orada olanın" varlığının ortaya çıkarılmasını ifade eden "keşif" metaforunun ontolojik iması şudur: Keşfedilen nesnenin önceden varolması (Woolgar, 1999: 74). Ontolojik düzlemde Aktör-Şebeke Teorisi "keşif" kavramı yerine "inşa" kavramını ikame etmektedir.

Bilimsel üretim sürecini toplumsal belirlenime kapatan normativist modelin aksine post-pozitivist gelenek, ilk versiyonlarında (örneğin, "Güçlü Program") "bilim" ile "sosyal" arasındaki ilişkiyi dışsal olmaktan çıkarıp bizatihi bilimin kendisini sosyal bir fenomen olduğu iddiasıyla içsel

ilişki biçimine sokmuş, sonraki versiyonlarında (bilhassa Latour-Woolgar hattı) ise "bilim" ve "sosyal" kavramlarının kendisini sorgulamaya başlamışlar ve post-pozitivist hattı giderek radikalleştirerek epistemolojik düzeyde nesnel bilimin imkânsızlığından (anti-bilim) ontolojik düzeyde sosyalin imkânsızlığına (anti-sosyal) doğru evrilterek "sosyal-bilim" kavramsallaştırmasına ve pratiğine yönelik sistematik bir yıkıma girişmişlerdir. Sosyologları daha ileri gitmemekle eleştiren Latour, bilim çalışmalarını antropolojik ve etno-metodolojik açıdan değerlendirerek olguların "keşif" değil, "inşa" olduğunu ileri sürmektedir. Aktör-Şebeke Teorisi, "Güçlü Program"ın simetri ilkesini radikalleştirerek, bilimsel bilginin üretimini "sosyal" bir inşa olarak değil, canlı (örneğin "bilim insanı") ile cansız (örneğin "mikroskop") aktörlerin oluşturduğu *şebekeye* bağlı "inşa" olduğunu ifade eder. Doğal ile sosyal arasındaki "sosyal" lehine olan hiyerarşik yapı sökülür; bilimsel bilginin üretiminde canlı ve cansız varlıklara yüklenen "nedensellik" arasında bir fark yoktur ve böylelikle "bilim insanı" ile "mikroskop" arasındaki fark silinir, asimetri ortadan kaldırılarak *genelleştirilmiş simetri* tesis edilir. Sosyolojik programın ve metodolojisinin *simetrik antropoloji* ile yer değiştirmesiyle bilimsel topluluğun yaşam dünyasını ve bilgi üretim sürecini inceleyen Latour-Woolgar hattı rölativist programı derinleştirerek yalnızca bilgi yapılarının değil, olgunun kendisinin de "inşa" olduğunu ileri sürer. Reinhenbach'ın "keşfin bağlamı" Latour tarafından "inşa bağlamı" biçiminde formüle edilerek "bilimsel olgu" *aktant*ların[11] üretme pratiğine indirgenmektedir. Bilginin kendisi ile bilginin hakkında olduğu nesne aynı süreç içersinde "bölünmekte" ve sonra bu bölünmenin izi silinerek nesne bir varlık olarak inşa edilmektedir. Bu yeni yaklaşım makro-sosyolojik açıklama ve güçlü programın nedensel analizine, bilimsel aktiviteyi kuran olumsal süreçlerin detaylı analizi ile iki kanattan saldırır. Bilimsel olgu artık bir kalkış noktası değil, bir varış noktasıdır. Bilimsel bilgi sadece sosyal olarak belirlenmiş değil, bunun yerine o daha baştan mikro-sosyal fenomenlerle inşa edilmiş ve oluşturulmuştur (Latour ve Woolgar, 1986: 236).

11 Aktör-Şebeke Teorisi sabit tözler ve iradi failler yerine ilişki ağlarının içlerinde yaptığı ittifaklarla vücuda gelen insan ve insan olmayan tüm birimler için "aktant" ifadesini ileri sürmektedir. Sürekli ilişkilerle belirlenen aktantların ontolojik gerçekliği, kurduğu ilişkilerin gücüne bağlıdır. Bir sivrisinek şebeke içerisinde bir devlet projesi kadar aktif rol oynayabilir. Araştırmacı bu modelde, şebekelerdeki aktantların ilişkilerini deşifre etmek ile görevlendirilmiştir.

Pierre Bourdieu: Pozitivizmin ve Radikal İnşacılığın Ötesinde

Bourdieu sosyal teorisine aşina olanlar, onun sosyolojiyi "savunma sanatı" olarak tanımladığını gayet iyi bilirler: sembolik tahakküm yapılarına karşı sosyolojinin araçlarıyla kendini savunma pratiği. Tahakküm altındakilerin genel bir savunma stratejisinin yanı sıra "savunma" nosyonu bilimsel bir etkinlik olarak "sosyoloji" söz konusu olduğunda "sosyolojinin kendisini savunması" biçimine bürünecektir. Bilimin tehlikeye düştüğü bir nihilizm çağında, epistemolojik bilinemezciliğin, görececiliğin egemen bir rejim haline gelmesine karşı, sosyoloji kendi zanaatını savunmak durumundadır. "Doğru"nun mutabakat rejimine bağlanması bilimsel etkinliğe olan güveni derinlemesine sarsmaya yönelmiştir. Geleneğin reddinden ziyade eleştirisini hedefleyen Bourdieu, sosyologların filozof, filozoflarınsa sosyolog olduğu entelektüel ahval içinde sosyolojinin felsefi spekülasyona, söylem analizine, iktidar sosyolojisine indirgenmesine karşı olarak, sosyolojinin bilim olma iddiasını Durkheimcı bir jestle sonuna kadar savunmuştur. Postmodern gündemle birlikte giderek radikalleşen ve bayağılaşan bilim fikrini *yeniden değerlendirmek* amacıyla rölativist ortodoksiye/önkabullere karşı bir eleştiri geliştirme çabasındadır. Bilime olan güven, postmodern doksozoflar tarafından tehdit altındadır ve bilim "tehlikede"dir. Bilim dışı etkilere son derece açık hale gelmiş bilimsel etkinlik, "sızmalara", "baskılara" karşı *kendini savunmalıdır*. Bu nedenle Bourdieu ölümünden önceki derslerini "bilim sosyolojisi" alanında yürütülen tartışmalara ayırmıştır. Bourdieu, College de France'da son dersini "bilim sosyolojisi" üzerine vermesini temel olarak iki nedenle açıklamaktadır; i) bilimin otonomisinin zayıflaması (ve nedenleri), ii) ekonomi, medya ve postmodernlerin bilimin otoritesini sarsması. Bilimin kendisi tehlikede olduğu gibi, bu ahval içinde bilimin kendisi de tehlikeli hale gelmiştir. "Bu nedenle bilimi tarihsel sosyolojik soruşturmaya açmak bana elzem görünüyor" (Bourdieu, 2004: vii-ix). Bourdieu'nün "problematik" olarak tanımladığı temel şey şudur: "Mantıksal dogmatizmle tarihselci eleştiriyle nakşolunmuş rölativizm" arasındaki "mutlakçı ikilemden" (C. W. Mills) kaçış mümkün müdür? Aşırı tarihselleştirme karşısında "hakikatin" varlığını sorgulayan Bourdieu "rasyonalist bir tarihselciliğe ya da tarihselci bir rasyonaliteye" bilimi kurban etmeden kurtarmanın derdindedir. Konvansiyonalist/rölativist geleneğin katkılarını, iç-görülerini içererek bilim etkinliğinin objektif çıkarlarını savunabilmek için, öznelci-nesnelci arasındaki verimsiz *ihtilafı* berhava edecek, aynı zamanda hem teorik hem de araştırma

programı temelinde seferber edilebilecek bir yaklaşım geliştirmek arzusundadır.

Bourdieu, öznelci ve mekanisist nesnelci[12] tarzda temellendirmeden kaçınmaya çalışarak sosyolojik açıklamayı epistemolojik ya da felsefi sonuçlarıyla yeniden ele almakta ve amacını "sosyal-bilimleri sosyolojik ve epistemolojik açıdan temellendirme" biçiminde formüle etmektedir. Bu bakımdan Bourdieu, sosyolojik ve tarihsel olanın epistemolojik önceliğini savunur. Bilimin tek bir temele dayanmadığı sosyal, kültürel, kurumsal nitelikler taşıdığı gibi "inşacı" eleştirileri içeri alıyor. İdealleştirilmiş versiyonları (pozitivistler) ile kabalaştırılmış versiyonları (rölativistler) arasında salınım halinde olan bilimin temellendirilme sorunu Bourdieu açısından asli bir sorundur ve pek çok defalar, sosyal bilimler üzerinde *Demokles'in kılıcı* misali asılı duran "felsefi gündem"i tekrar tekrar ele almıştır. 1990 sonrası entelektüel alanında postmodern başlığında gerçekleştirilen tartışmalar (radikalleşmiş öznelci versiyonlar) bilimin salahiyeti açısından içsel bir tehdit haline gelmiş, aynı zamanda neo-liberal iktisadi rasyonalite toplumsal yüzeyin sair alanlarında *düzenleyici ilke* olarak cisimleşmesiyle birlikte bilimsel sermaye dağılımının kontrol sistemi, bilim dışı etmenlerin tehdidiyle karşı karşıya kalmıştır; yani bir içsel (postmodernler) ve diğeri dışsal (bilim politikaları) olmak üzere iki ana tehlike bilimsel etkinliğe olan güveni sarsmaktadır. Pozitivizm eleştirisinde özgürleştirici bir rol oynamasına rağmen rölativist hat, sözü edilen gündemle birlikte sosyal-bilim alanında ortodoks bir nitelik kazanmıştır. Bourdieu, pozitivizmin bilim idealizasyonuna karşı anti-pozitivist ekollerin sosyolojik nesneleştirme, fenomen kılma yönündeki çabalarına pek çok bakımdan iştirak etmektedir, bilimsel etkinliği imkânsızlaştırmamak şerhiyle.

Bilimsel bilginin pozitivist kavramsallaştırmasıyla rölativist kavramsallaştırılması arasında yaşanan tartışma, felsefeci yıllarının da etkisiyle Bourdieu'nün 1970'li yıllardan beridir önemli bir gündem maddesidir. 90'lı yılların sonrasında yeniden sosyoloji içinde saklı felsefi gündeme dönerek kendini bu alana hasretmiştir. Belirttiğimiz gibi Bourdieu naif nesnelcilik-

12 Toplumsalı açıklamak için geliştirdiği teorik modelleri toplumsalın bizatihi kendisiyle eşitleyen kaba nesnelci vizyon ile toplumsal dünyayı (gerçekliği) faillerin öznel niyetlerinin sonucuna bağlayarak pratikleri niyetlerin dışşallaştırılması biçiminde kavrayan öznelci vizyon. "Bourdieu, nesne ile özneyi, niyet ile nedeni, maddesellik ile simgesel temsili ayırmayı ya da karşı karşıya getirmeyi reddeden Kartezten-karşıtı bir varlıkbilim temelinde, sosyolojinin bozularak bir yandan maddi yapıların nesnelci fiziğine, öte yandan bilişsel biçimlerin konstrüktivist fenomenolojisine indirgenmesini, bunların ikisini de kapsayan oluşumsal (génétique) yapısalcılık yoluyla aşmaya çalışır" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 15).

ten ve bilhassa radikalleştirilmiş inşacı vizyondan farklı olarak bir bilim sosyolojisi tartışması açar. Pozitivizmin epistemik öznesini "sosyal" kavramının dışında konumlandırmaz, bu bakımdan bilim anlayışında olduğu gibi bilim savunusu da pozitivizmin naifliğinden uzak bir tarzda ve zeminde yürütmüştür. Bourdieu açısından bilimsel etkinlik sosyal ve tarihsel bir karakterdir, ancak bu argüman bilimi imkânsızlaştıracak şekilde okunmaz. Bourdieu, bilimin sosyal ve tarihsel niteliğinin olmasının bilim karşıtlığı olamayacağını ortaya koyar. Çünkü *bilimin, sosyal ve tarihsel olduğu iddiası bilimin geçerlilik kriteri hiçbir biçimde değildir* ki defaatle belirttiğimiz gibi Bourdieu'nün derdi, böylesi bir epistemolojik varsayımı sosyolojik açıdan temellendirmektir.

"Karşı Ateşler"

Bilim sosyolojisinin diğer ekollerine yönelik geliştirdiği argüman, Bourdieu'nün temel olarak *"alanın indirgenemezliği"* ki bu argüman Mertoncı bilim alanının özerkliğini normativist bir biçimde temellendiren yaklaşımdan farklı bir imaya sahiptir. Alanın indirgenemezliğinin (sosyal ontolojiye dair iması açıktır) ortadan kalkması bilim sosyolojisi alanında pek çok hataya kapı aralar. Birincisi, bilimin "sosyal" bir etkinlik olması, farklı alanların kendilerine has işleyişlerinin ortadan kaldırılarak "sosyal" kavramına indirgenmesi, yani, ontolojik bir tanımlamadan ("sosyal" kavramı gibi "tümelden") sosyal pratiğin tüm düzeylerine (alanların tekilliklerine) dair bir açıklama türetilmesi.[13] İkincisi, ekonomik alan, sanatsal alan, bilim alanı, siyasal alan vb. alanlar arasındaki farklı işleyiş biçimlerini göz ardı edip, örneğin Latour/Woolgar/Knorr-Cetina hattının yaptığı gibi semiyotik alanla

13 Bourdieu, sosyolojist bir indirgemeden söz eder: "kültürel ürünleri, üreticilerin sosyal uzamdaki konumlarıyla hoyratça ilişkilendirilmesi" (Bourdieu, 2013: 148). Örneğin, bir sanat eseri için basitçe "yükselen burjuvazinin ifadesidir" demek gibi. Modern toplumun alanlara bölünmüş ontolojisi, hem farklı alanların birbirine indirgenebilir olduğunu varsayan yaklaşımları bertaraf eder hem de "toplum" kavramı gibi içi boş bir kavramın (bilim pratiğinde metafizik açıdan bir işlevi olduğu varsayılsa dahi) ima ettiği bütüncül modele (sistem, organizma, yapı gibi) karşı alanların homolojik karakterini ifade eder. Bourdieu ontolojik bir *entite* olarak toplumun "tek merkezli bir bütünlük" biçiminde kavranmasını eleştirerek otonom birimler halinde kavranan farklılaşmış alanların varlığından söz eder. Loïc Wacquant'a Bourdieu'nün sosyal ontolojisini şöyle tarif etmektedir: "Ona göre, farklılaşmış bir toplum, sistematik işlevlerle, ortak kültürle, kesişen çatışmalarla ya da kapsayıcı bir otoriteyle bütünleşmiş yekpare bir bütün (totalité) değildir; böyle bir toplum, ister kapitalizm, ister modernite ya da postmodernite densin, tek bir toplum mantığına indirgenemeyecek, nispeten özerk oyun alanları toplamından ibarettir" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 27-28).

laboratuvar alanı arasındaki farkı silerek simetrik düzleştirmeye uğratılması (tekilliklerin birbirine indirgenmesi). Laboratuvar çalışmalarıyla tanınmış "inşacı" ekolün (özellikle radikalleştirilmiş versiyonunun) semiyolojizmi bilimsel aklı mutlak bir tarihselleştirmeye ve inşaya açması yanlış konulmuş bir bilim kavrayışından ileri gelir: bilimin pozitivist, mantıkçı konuluşu. Bunun yanında, bilimsel topluluğun özel türde bir topluluk olarak resmedilip içe kapatılması, "toplum" ve "topluluk" arasındaki ayrımdan neşet etmeyen "alanlar teorisi" açısından değerlendirildiğinde anlamsız bir sorun olarak görülür; bu ne "toplum"la "topluluğun" ilişkisizliğidir, ne de "topluluğun", "topluma" gömülme meselesidir; çünkü hiçbir alan mutlak anlamda özerk olmayıp diğer alanların etkilerine açıktır. Mertoncı normlarla tanımlanan özel bir tür topluluk olmak değil, alanın kendisinin indirgenemezliğine bağlı bir niteliktir.

Bourdieu, Mertoncı geleneğin bilim tanımının bütünlüklü ve ideal olduğunu ve bu tanımlamanın kendisinin de Weberci "ideal tip" yaklaşımına dayandığını belirtmektedir. Bütünlüklü-ideal bir bilim ve bilim adamı tipolojisi üzerinden geliştirilmiş bilim sosyolojisi yaklaşımının arızalarına değinir. Merton'ın yaklaşımı, Weberci ideal tip analizinin yapısal işlevselci temellerde yeniden inşa edilmesine dayanır. Bourdieu'nün "bilimsel sermaye" nosyonuyla Merton'ın "ödüller *sistemi*" arasında ilk bakışta paralellik kurulacağı açıktır, ancak benzerliğin altında oldukça farklı bir teorik aksam döşelidir. Bourdiue "sembolik kapital" ile "tanınma" kelimesinin yerlerini değiştirerek kelime oyunu yapmamaktadır. Yapısal işlevselcilik bilimsel dünyayı kendi için gelişen bir "cemaat" olarak görür, yani içinde hiçbir mücadelenin olmadığı meşru düzenleyici bir kurum olarak. Merton'ın uyguladığı gibi bilimin bilimsel analizi, bilimsel eşitsizlikleri haklılaştırarak bilimi meşrulaştırır. Bu kavrayışta bilimsel dünya bilimsel ödülleri bilim adamlarının bilimsel erdemlerinden dolayı dağıttıkları için bilimsel adaletle uyumlu olarak ödül ve ünvanların dağıtımını bilimsel olarak göstererek bilimi meşrulaştırır (Bourdieu, 2004: 12-13). Alanların üst-mantığının "iktidar sosyolojisine" dayandığı Bourdieucü yaklaşımda alanın içindeki ödüller pratiği soyut norma bağlı işleyen mekanik bir düzenekle açıklanamaz. Bilimsel alan, alanın özgül sermaye biçimlerine bağlı işleyen bir *mücadele alanı*dır. Bilim insanı bilim alanına özgü normlara saf bir biçimde uyan bir fail değildir, temel olarak alana özgü, otonomluğun derecesine bağlı olarak diğer alanların mantıklarını da içerir tarzda bir sürü hesap-kitabın, hırsın,

ayak oyunlarının, iktidar mücadelesinin içersindedir. Dolayısıyla "açıklık modeli"nin bilim alanını rasyonel müzakere temelinde okumasını eleştirir. Bununla birlikte, Mertoncı yaklaşım bilim kurumunun işleyişini bürokratik yapıların işleyişine bağlayan fazlasıyla analojik bir indirgemeci modeldir. Bourdieu'nün Merton'a yönelik eleştirisi şudur: Bilimsel etkinlik hiçbir biçimde kurumsal yapılanmanın, evrensel normların ve bilimsel ethosun basit bir fonksiyonu değildir. Ne bir fonksiyondur, ne bir inşadır, ne de bir icradır basitçe. Merton'ın geliştirdiği "normlara uyan fail" (bilim insanı) tipi, hiçbir biçimde Bourdieu'nün savunacağı türden bir yaklaşım değildir; zira habitus kuramının özgünlüğü, kurallardan stratejilere, yasalardan eğilimlere, yapıdan oyuna doğru yapısalcı teorinin katı *kurum-kural-yapı-işlev* çerçevesinin esnetilmesidir. Etno-metodolojik geleneğin de etkisiyle Bourdieu, faili kuralın içine kapatan otomatizmi eleştirir.

Merton'ın dışsalcı modelinin eleştirisinden Kuhn'un içselci modelini eleştiriye geçer Bourdieu.[14] Thomas Kuhn'un "paradigma" kavramsallaştırması, bilim pratiğinin işleyişine dair şöyle bir şey anlatır: Bilim adamları yeni teoriler kurmak için uğraşmazlar, paradigmanın bulmacalarını çözerler. Ayrıca "paradigma" kavramının dil ve kültür benzeri olarak kurulduğunun Bourdieu'de altını çizmektedir. Belli bakımlardan "kapalılık" ile "alanın özgünlüğü" arasında fazla bir mesafe yoktur. Zira "paradigma" kavramıyla Kuhn, bilim *alan*ının farklı bir işleyişe sahip olduğunu düşünmektedir. Bourdieu, alanın kendine özgü mantığa sahip olduğu varsayımıyla "kapanma modelini" kendine özgü "alan teorisinde" içerir. Ancak, aşağıda detaylı olarak inceleyecek olduğumuz gibi, alanın işleyişi ve analizi "kapanma modelinin" anlattığı gibi değildir. Değişimin "içselci" bir analizini sunan Kuhn'un paradigma kavramı, içselci karakteriyle Hegel'in dışsal bir müdahale olmadan kendinin farkına varan "öz"ün hareketine, ampirik veriye önceliği bakımından ise Kant'ın *apriori* kategorilerine benzemektedir, ancak onları Durkheimcı tarzda rölatifleştirilmiş ve sosyolojikleştirilmiş bir tarzda bulmaktayız (Bourdieu, 2004: 16-17). Bourdieu açısından bilimsel alan yapısalcı, sistemci modellerde gözlemlendiği gibi yapıya ve sisteme içkin öz-gelişimin değil, rekabet ve mücadele alanıdır.

14 Bourdieu alanın otonomluğunu savunurken bir yandan, bilim alanının kendine özgünlüğünü savunarak Kuhncu kavrayışa, diğer yandan ise bilimin sahip olması gereken belli normlara (örneğin "refleksivite" kavrayışıyla) atfıyla Mertoncı hatta yaklaşır; ancak kendi özgün konumunu her iki yaklaşımdan oldukça farklı bir teorik çerçeve içinden geliştirir.

Bourdieu, David Bloor özelinde "Güçlü Program"ın, Wittgenstein'ın "yaşam tarzı" ve "dil oyunları" kavramlarının bilim alanına uygulanmasından oluştuğunu belirtir. Başka bir deyişle, Bloor'un programı, Wittgenstein'ın felsefi soruşturmalarının sosyolojik bir programa transferinden başka bir şey değildir. Bu teoriye göre rasyonalite, nesnellik ve hakikat belli bir gruptan devşirilen ya da etkilenerek elde edilen lokal, sosyo-kültürel normlar ve uzlaşımlardır. Belli sosyo-kültürel gruplarla bağlantılı belli sosyo-kültürel aktiviteler vardır (Bourdieu, 2004: 18). Merton'ın normları, yapısalcı-işlevselci çerçeveden sıyrılarak inşacı modele taşınmıştır. Bloor'un argümanının arızası burada açığa çıkmaktadır: "Sosyo-kültür" açısından nesneleştirilen bilim fenomeni "kültür" ve "sosyal" kavramlarının içsel zorunluluğundan kurtulamaz; bilim, özel türde topluluk olarak değerlendirilmeye karşı "kültür" genel kavramı üzerinden simetrikleştirmeye uğratılmıştır. "Uzlaşım" kavramı, "norm sistemi" gibi yaklaşımlar alanın gerilimlerine, nasıl bir iktidar mücadelesine tanık olunduğuna ilişkin hiçbir açıklama getirmemektedir. Mutabakatı temel aldığı için "Güçlü Program" pek çok takipçisinin araştırma gündemlerini, örneğin Barnes örneğinde olduğu gibi "ikna taktiklerini" araştırmak gibi konulara yöneltmiştir. Bu formülasyonda temel sorunsal "inşa" ve "ikna"nın nasıl mümkün olduğudur. Zaman içersinde inşacı çerçeve, laboratuvar çalışmalarıyla araştırma tasarımlarına dönüşerek alanı domine etmeye başlamıştır. Laboratuvar çalışmalarıyla gündeme Karin Knorr-Cetina "inşa ve ikna"ya dayalı açıklama tarzının güzel bir örneğini sergiler: Bilimsel nesneler sadece laboratuvarda "teknik olarak" üretilmekle kalmaz ayrıca bunlarla ayrılmaz bir şekilde sembolik ve politik olarak kurulurlar. Mesela bilimsel makalelerde cisimleştiği gibi edebi ikna teknikleri aracılığıyla, bilim adamlarının müttefikler bulma ve kaynakları mobilize etme amacıyla politik hilelere başvurması yoluyla (Knorr-Cetina, 1992: 115). Bourdieu bilim alanını özerk bir topluluk olarak değil de, "bilimsel alan" olarak nesneleştirmektedir.

Bloor ve Barnes gibi, Collins ve Pinch de bir deneysel açıklamanın teoriyi geçerli ya da geçersiz kılmak açısından yeterince belirleyici olmadığını vurgular. Ve merkezdeki ilgili araştırmacılar arasındaki müzakere tartışmanın kapanıp kapanmadığını belirler. Bu müzakereler büyük oranda kişisel dürüstlüğe, teknik yeterliliğe, kurumsal yakınlığa, sunum tarzına ve milletine göre değişir (Bourdieu, 2004, 20). Collins'in önemli başarısı bize bir olgunun kolektif bir inşa olduğunu ve test edilmiş, onay verilmiş olgunun alıcı

ve üretici kişiler arasında iletişimle belirlenmesidir. Ama onun çalışmasının sınırlılığı etkileşimci vizyonda hapis kalmasından kaynaklanır. Bu vizyon etkileşim içindeki faillerin eylemlerinin ilkelerini çıkarmaya çalışır ve yapıları (nesnel ilişkiler) ve eğilimleri (yapı içinde tuttuğu pozisyonla alakalı) reddeder[15] (Bourdieu, 2004: 20). Laboratuvar sınırları içinde kalarak, inanç üretiminin yapısal koşullarını hiç göz önüne almaz. Mesela Mertoncıların ışık tuttuğu "Laboratuvar sermayesi". Merton gösterdi ki, prestijli bir üniversitenin ünlü bir laboratuvarında yapılan bir buluşun, başka daha az bilinen bir laboratuvarda yapılan buluştan daha az geçerli olma (validate) şansı vardır (Bourdieu, 2004: 21).

Son olarak Bourdieu'nün çok sert tartışmalara girdiği Latour-Woolgar çiftine yönelik eleştirilerine bir bakalım. Bourdieu etno-metodolojik geleneğe yönelik en temel eleştirisini "metincilik" (*textism*) olarak formüle etmiştir. Öncelikle Bourdieu, bu hattın temel yaklaşımını anlatır. Aktör-Şebeke Teorisi, yazı/kayıtla (*inscription*, Derrida), söyleyişlerle (*utterance*, Foucault) ve bunların yol açtığı gerçeğin inşasıyla uğraşır. Bu inşalar ilgili küçük araştırma gruplarının müzakereleri yoluyla empoze edilir. Doğrulama (deney düzeneği) kendini doğrulamadır, kendi doğrusunu yaratır, kendini doğrular çünkü onunla doğrulanacak hiçbir şey yoktur. *Laboratory Life* doğrulama sürecini müzakere süreci olarak tanımlar (Bourdieu, 2004: 26).[16] Radikalleştirilmiş inşacı vizyon olguların kurgusal düzlemde inşasında "textlerin" rolüne dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında şöylesi bir ironi açığa çıkar: Doğa bilimlerinin özel statüsü buluşlarının özel geçerliliği değil, doğal elementleri pratik olarak ele geçirilemez "text"lere çeviren pahalı aletler ve kurumsal stratejilerdir (Bourdieu, 2004: 28). Semiyolojik dünya görüşü bu yazarları iz ve göstergeleri vurgulamaya ve bu da skolastik ön yargı olan "textism"e götürür. "Textism", Marcus hatta Geertz gibi etnograflar gibi sosyal realiteyi bir metin olarak açıklamaktır. Bilimsel pratik diğerleri gibi bir

15 Bourdieu bilimsel bilginin sosyal/kolektif bir inşa olduğu yönündeki tezi kabul etmektedir, ancak bilimsel bilginin inşanın herhangi türden bir inşa faaliyeti olmadığını ileri sürmektedir.

16 Bourdieu, laboratuvarı (mikro) bilimsel alan (makro) içersinde değerlendirerek mikro-makro açmazından kaçmaktadır: "Laboratuvar sosyal bir mikro-kosmostur, diğer laboratuvarların da içinde olduğu bir sosyal uzamın içindedir ve laboratuvar kendisinin en önemli özelliklerini bu uzam içindeki pozisyonundan alır (Bourdieu, 2004: 32). Yalnızca laboratuvara odaklanan mikrocu anlayış, bilimin inşa sürecinin açıklamasını laboratuvarın içinde yer aldığı bilimsel alanda olan bitenden koparması, Bourdieu açısından mikrocu anlayışın ciddi bir sorunudur.

kurgu ve bir söylemdir ama diğer edebi etkiler gibi yüklemin zamanı, modelite ve söyleyişlerin yapısı gibi metinsel özelliklerin aracılığıyla bir "hakikat etkisi" yaratmaya muktedir bir söylemdir (Bourdieu, 2004: 28). Bu anlamda Latour, Pastör'e tam bir semiyolojik varlık olarak yaklaşır.

Bourdieu'nün sosyolojisinin temel kavramlarına geçmeden önce son olarak Bourdieu'nün, eleştirdiği pek çok aktörün (David Bloor, Barry Barnes, Steve Woolgar, Bruno Latour vb) alan içersindeki stratejilerine dair yaptığı tespitine değinelim. Bilim sosyolojisini sosyolojisinin merkezi kavramsal aygıtı "alan" ile çerçeveleyerek alandaki aktörlerin kendi "bilimsel" kavrayışlarını ortaya koyarken kullandıkları taktik ve stratejilerin ifşaatına odaklanıyor. Bourdieu, bilimsel etkinliği tehlikeye sokan, Bourdieu'nün kategorik bir biçimde "postmodern" olarak tanımladığı isimlerin temel stratejisinin "radikal görünme arzusu" olduğunu ileri sürmektedir. Alan içinde hâkim geleneksel teorik formasyonlardan radikal bir kopmayı arzulayan entelektüel stratejiyi Bourdieu, sosyolojisinin merkezi kavramlarından biriyle açıklamaya çalışıyor – "ayrım", "farklılık kârı". Böylesi bir stratejinin parçası olarak onlar, kendilerinin ileri sürdükleri argümanları "gelenekten keskin bir kopuş", "farklılık", "yeni bir şeyler söyleme iddiası" biçiminde tedavüle sokmaktadırlar. Önceki modellerden kopma olarak sundukları kendi teorileri ancak öncekilerin ölümü üzerine doğabilir. Gerçekliğin bilimsel bir analizinden ziyade söylenmemiş, düşünülmemiş olanı söyleme stratejisi sürekli olarak bir şeylerin öldüğünden söz edilmesi bundan dolayıdır. Ya da basmakalıp ifadelerin felsefi skandal biçimine sokulup "yeni" diye sunulması. Skandallarla ilerleyen bir düşünce etkinliğinden söz ediyor Bourdieu, sürekli devrim halinde devinen, evrimsel bir gelişmeden ziyade her yeni ilavenin bir devrimci olay, skandal yaratarak geliştiği bir tarzdan.

"Alan Teorisi" ve "Habitus"

Bourdieu, toplumsal fizik ile toplumsal fenomenoloji arasındaki antinomiyi aşmak için, toplumsal kozmosu yapılar ve yapıların yeniden üretimi ya da dönüşümü sağlayan mekanizmalar şeklinde iki tür nesnellik düzeyinde algılar: "İlk olarak maddi kaynakların ve toplumsal olarak kıt değer ve malları edinme araçlarının (...) dağılımı tarafından oluşturulan bir 'ilk düzey nesnellik' içinde; ikinci olarak da toplumsal eyleyicilerin pratik etkinliklerinin, davranışlarının, düşüncelerinin, duygularının, yargılarının simgesel matrisi olarak işlev gören zihinsel ve bedensel şemalar biçiminde, 'ikinci düzeyde

nesnellik' içinde (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 17). İlk düzey nesnelliğe "alan teorisi", ikinci düzey nesnelliğe ise "habitus teorisi" tekabül eder. Kendisinden önceki bilim sosyolojisi geleneklerinin eleştirisini Bourdieu temel olarak "alan teorisi" üzerinden gerçekleştirir. İlk olarak 1975 yılında kaleme aldığı makalesinde, diğer alanlar gibi bilimsel alanında yapılaşmış bir alan olarak kabul edilebileceğini ileri sürmüştür. Alan fikri, bilimsel pratiği yönlendiren yapıyı vurgular. Yapıların nesnelci fiziğine yol açmadan Bourdieu "alan" tanımlamasıyla "şeyleşmiş tarihselliğe", öznenin içselleştirici mekanizmalarına atıf yapmaktadır. "Yapı" ile "tarihi" karşıtlık içinde düşünmekten ziyade, yapıların tarihselliğine ve ilişkiselliğine (*konumların* bağıntısal karakterine) vurgu yapan "generatif yapısalcılık" yaklaşımını ileri sürer.[17] Bu kavram sayesinde Bourdieu, ilk olarak, bilimsel pratiği yönlendiren nesnel ilişki yapılarına dikkat çekerek "etkileşimci", "öznelci" yaklaşımları, ikinci olarak ise, "eğilimlere" dikkat çekerek yapısalcılığın katı kurallarını eleştirmektedir: ne yapısalcılığın finalist açıklamaları ne de öznelcilerin, failleri rasyonalite-çıkar kuklası yapan naif niyetselliği.[18] "Farklılaşmış kendilikler" olarak alanlar, kısmen faillerin öznelliklerinden bağımsız yapılanmış sosyal-tarihsel uzamlardır. "Alan" yaklaşımı Weber'in fenomenolojik bir fikir olarak ileri sürdüğü "yaşam alanları" kavramının bir devamcısıdır: "Yüksek derecede farklılaşmış toplumlarda, toplumsal kozmos, diğer alanları düzenleyen mantık ve zorunluluklara indirgenemeyecek mantık ve zorunluluğun yeri olan görece bağımsız mikrokozmosların bütünüdür" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 81). Konumuz itibariyle "bilimsel alan" ekonomik, kültürel, dini vb. alanlardan ayrı olarak kendine has özel pratik bir alan olarak formülleştirilir. "Bilimsel alan" kavrayışı da bilimsel alanın taşlaşmış ilişki örüntülerine atıf yapar ve bu yapılar bilimsel pratikleri koşullandırma kapasitelerine sahiptir. Bourdieu, tanımladığı alan içinde, alanın yapısına bağlı gelişen "sermaye" yaklaşımını akademik etkinliğe uyarlar ve "bilimsel sermaye"

17 "Hegel'in ünlü formülünü bozarak, *gerçek olan bağıntısaldır* diyebilirim: Toplumsal dünyada varolan şey, bağıntılardır; eyleyiciler arasındaki öznelerarası bağlar ya da etkileşimler değil, Marx'ın dediği gibi 'bireysel iradelerden ve bilinçlerinden bağımsız' var olan nesnel bağıntılardır" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 81). Bourdieu burada kelime oyunu yapar; Hegel'in "gerçek rasyoneldir" ifadesindeki "rasyonel" kavramını Fransızca "relational" kavramıyla yer değiştirerek "gerçek ilişkiseldir"e dönüştürmektedir.

18 Bourdieu "alan teorisi" üzerinden Habermas'a da eleştiri yöneltmektedir: "Habermas haklıydı ama bu evrenlerin imkânının sosyal koşulları sorusunu sormuyordu ve gereksiz yere tarihselleştirilmiş Kantçılık formu yoluyla dilin evrensel özelliklerine bunları gömdü" (Bourdieu, 2004: 82).

kavramını geliştirir. Bilimsel sermaye akademisyenin yaptığı çalışmaların, akademik yayınların belli bir farkındalık yaratması üzerinden edindiği bir sermaye biçimidir. Alanın içersinde bilim insanının *konumlanması* buna bağlılık gösterir. Bilimsel sermaye kavramının temel yapıtaşı ise "tanınma" fenomenidir. Bilimsel sermaye "tanınma"ya bağlı olarak artar ya da azalır. "Alan" aktörlerin üzerinde hareket ettikleri ilişkilerin yapısal karakterine vurgu yapmaktadır; alanın yapısı aktörün davranışlarını yönlendirir.

Konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu olarak tanımlanan alanlar, sermayelerin eşitsiz dağılımından müteşekkildir ve her alanda çalışan farklı tipte sermayeler söz konusudur. Bourdieu'nün terminolojik terkibinde özel bir yere sahip olan "sermaye", alan içindeki maddi kaynakların dağılımını ifade eden bir kavramdır. Bourdieu, ekonomik sermaye (servet), kültürel sermaye (diploma), sosyal sermaye (toplumsal bağlar), sembolik sermaye (itibar, bilgi, onur) gibi pek çok sermaye türü geliştirmiştir. Bu çerçevede "bilimsel sermaye", daha geniş bir kavram olan "sembolik sermaye" kavramının bir alt kavramıdır ve iki temel unsura sahiptir, i) tanınma ve ii) bilgi. Failler (bilim adamları) alanın yapısal karakterini veren sermaye sahipliği üzerinden bir "konuma" yerleşirler. Sermayenin eşitsiz dağılımı failler arasında bir iktidar mücadelesini koşullandırır. Yani, eşitsiz sermaye dağılımı üzerinden tanımlanan alanın yapısı, bilimsel etkinliği açıklamada faillerin "etkileşiminden" (etkileşimciliğin eleştirisi) önce gelir. Bu açıdan Bourdieu, temel açıklayıcı statüyü "alanın yapısına" verir. Bilimsel alanın kendine özgü bir yapısı, mantığı vardır ve bu alan aynı zamanda "oyun alanıdır". Alanda yaşanan mücadelenin mantığı, özgül sermaye dağılım yapısının korunması (ortodoksi) veya altüst edilmesidir (hetorodoksi). Alan bu bakımdan bir mücadele alanı olarak, içinde farklı kaynakları olan faillerin yerleşik güç ilişkileri koruma ve dönüştürme konusunda birbirleriyle karşı karşıya geldiği sosyal olarak inşa edilmiş eylem alanıdır.[19] Failler kendi eylemlerini, amaçlarını, çıkarlarını bu güç alanı içinde, sermayenin dağılımının yapısı içinde yaparlar. Her bilimsel eylem iki tür tarihin karşılaşmasının ürünüdür: *eğilimlerle ilişki içinde onlarla bedenlenmiş bir tarih ve tam da alanın nesnel yapısında ve teknik objelerinde nesneleşen bir tarih* (Bourdieu,

19 Alanın temel özelliklerinden bir diğerini Bourdieu şöyle açıklar: "Bir alana katılan bütün insanların, alanın varlığına bağlı olan şeyler gibi ortak olarak belli sayıda temel çıkarları vardır: bütün uzlaşmazlıkların altında bulunan nesnel suç ortaklığı buradan kaynaklanır" (Bourdieu, 1997: 105). Bundan dolayı, alanda sürekli mücadeleye giren fâiller, bütün oyunun üzerine yükseldiği inanç tabanı olan temel aksiyomatiği tartışma konusu yapmazlar.

2004: 35). Bourdieu "alan teorisiyle" pek çok yaklaşıma eleştiri geliştirir; içsel bir mantık (paradigma) ile çalışan pür bilim yoktur (Kuhn); bir norm etrafında çalışan lütufkâr bir işbirliği yoktur (Merton); mutabakat-mücadele geriliminde dayanışmacı "amaçlar krallığı" yoktur (Latour); bilim adamlarından mürekkep bütünleşik birleşik bir grup yoktur (Hagstrom ve Merton). Dolayısıyla cemaatçi vizyon alanın rekabetçi yapısını anlamaz (Bourdieu, 2004: 45). Her alanda mücadele vardır: giriş hakkının kilidini kırmayı deneyen çaylak ile tekeli savunmayı ve rekabeti dışlamayı deneyen egemen arasında[20] (Bourdieu, 1997: 103). Alana dahil olmak Merton'ın normativiteleri tarafından değil de giriş bedeli ve sürekli kontrolle biçimlenen içsel mantık (pratiğin mantığı) tarafından biçimlendirildiğini belirtir Bourdieu ve buradan çok önemli bir sonuca ulaşır: "Bilim üretenlerin, kendi alıcıları arasından en güçlü, en dikkatli ve özenli rakiplere sahip olmaya eğilimli olmaları, bu alıcıların en yarışmacı ve en eleştirel oldukları, böylece onları en güçlü şekilde eleştirmeye muktedir ve meyyal oldukları gerçeği; bence, bilimsel aklın bilimsel açıklamasını vermek için, bilimsel aklı rölativistik indirgemeden kurtarmak için ve kurucu bir mucizeye gerek olmadan bilimsel aklın sürekli daha fazla rasyonaliteye doğru nasıl ilerlediğini açıklamak için bir Arşimed noktasıdır" (Bourdieu, 2004: 53).

Bourdieu'nün düşüncesinin içine biraz daha nüfus edebilmek adına, "kural"dan "strateji"ye, "yapı"lardan "oyun"lara nasıl geldiğini görmek bakımından Wittgenstein'la ilişkisine değinmek gerekmektedir. Yukarıda değindiğimiz üzere, her ne kadar bilim sosyolojisinde, *Felsefi Soruşturmalar*'da geliştirdiği "dil oyunları" ve "yaşam dünyası" kavramlarıyla rölativist argümanların dayandığı temel isim olsa da Wittgenstein, "pratikler kuramı" geliştirmesi hususunda Bourdieu üzerinde de derin etkiye sahiptir. Bu ilişki, Wittgenstein'ın "alet çantası" metaforunu, Bachelard'ın fenomeno-tekniğiyle sentezleyen epistemolojisinden daha öte bir şeydir. Wittgenstein, soruşturmasının 43. maddesinde şu sonuca varır: "Bir sözcüğün anlamı onun dildeki kullanımıdır". Oldukça basit bir önerme sosyal bilim alanında önemli so-

20 Bourdieu, Kuhn'cu yaklaşımın "normal bilim", "devrimci bilim" ayrımını eleştirir ve normal bilim zamanlarını, paradigmanın içsel mantığına değil, alanın içindeki mücadeleyi esas alan sembolik sermaye kuramına bağlar: "Bu yapı mesela sermayenin az çok tekelleşmesine bağlı olarak karakterize edilir. Sürekli ezen ve ezilen meydan okuyuşları arasındaki baş çelişkinin etrafında organize olur. Ezenler, genellikle hiç uğraşmadan kendi ilgilerine en uygun bilim temsilini dikte eder, yani oyunun kurallarının meşru, 'doğru' yolunu. Bunlar 'normal bilimin' doğal savunucularıdır" (Bourdieu, 2004: 35).

nuçlara yol açmıştır. Etno-metodoloji bahsinde değinmiş olduğumuz, araştırmacının mantığından ziyade sıradan insanın mantığına doğru yaşanan kaymanın da temelinde zikredilen önerme yatar. Woolgar'ın belirttiği gibi bilimsel bilginin sosyolojisi özellikle, post-Wittgensteincı düşüncedeki şu anahtar nosyonla belirgin bir yakınlık gösterir: pratiğin (eylem, davranış) kuralların (talimatlar, ilkeler) izlenmesine göre anlaşılabileceğine yönelik kuşku" (Woolgar, 1999: 62). Wittgenstein'ın teorisinde en temel olarak şu ifade edilmektedir: Anlamlar, katı kurallara değil, dilin pratik kullanımına bağlanır. "Kural-yapı-kurum" gibi kavramların katı yapısalcı modeli öznelciliğe savrulmadan esnetilir. Anlamlar, katı kurallarla kapatılıp sınırlandırılamaz; eğer bu mümkün olsaydı, yani kavramın "anlamı" kullanımlarından *a priori* önceliğe sahip olsaydı, yapısalcı modelin kendisi toplumsal davranışların anlamlarını ortaya çıkarmada geçerli tek paradigma olarak kalırdı. Bir oyun içersinde pratik olarak var olduğundan anlam, kurallara (dilin yapısı, katı kuralları) otomatik olarak bağlanmaz. Oyun, katı kurallarla hiçbir çatlak ya da boşluk kalmayacak şekilde kapatıldığında "oyun"dan söz etmek ne kadar anlamlıdır. "Kural, bir kez belirli bir anlamla damgalandığında, tüm uzam içinden izlenmesi gereken çizgileri çeker" der Wittgenstein (Wittgenstein, 1998: 126).[21] Wittgenstein'ın sözcüklerin anlamını katı kurallara bağlayan yapısalcı dilbilimini "oyun" kavramı aracılığıyla nasıl esnetmişse, Bourdieu de "oyun" nosyonunu işe koşarak aynı esnetmeyi sosyal bilim sahasında gerçekleştirir. Bourdieu açısından entelektüel alan zaten "oyun alanı" olarak iktidar mücadeleleriyle çerçevelenir. Ortaya konulan yeni yaklaşımla, bilimin evrensel normlarına "bilimsel" diye kendiliğinden bir uyum gösterilmez. Alana giriş, tanınma süreçleri normatif evrensel kurallar tarafından değil, etten kemikten failler olarak bilim insanları tarafından pratiğin stratejileri[22] yoluyla gerçekleştirilir. Ancak bu iddialar "kuralsızlık" çağrısı değildir. Wittgenstein şöyle yazar: Kurallarda bir belirsizlik varsa, dahası

21 Bourdieu çok defalar kavramlarını tam olarak tanımlamadığı, çok esnek kullandığı için eleştirilmiştir. Ancak bu bir eksiklik değil, yapısalcılık eleştirisinin zorunlu bir sonucudur. Kavramlar anlamlarını pratik kullanımlara bağlı olarak edinirler. Bu onların açıklık niteliğine sahip olması anlamına gelir ve bu nedenle kavramın anlamı bir kural tarafından kapatılamaz. Bir söyleşisinde şöyle der Bourdieu: "Ucu açık kavramların sezgisel erdeminden bahseden ve fazlasıyla iyi inşa edilmiş nosyonların 'önceden tanımlamaların' ve pozitivist metodolojinin diğer sahte özenliklerinin 'içine kapanma' etkisini ifşa eden Wittgenstein gibileri özellikle zikredebilirim" (Bourdieu, 2013: 81).

22 "Nesnelci bakış açısından ve yapısalcılığın failsiz eylemden (mesela kullanılan bilinçdışı kavramı) kopuşun bir aracıdır. Strateji ne bilinçdışı bir programın tezahürüdür ne de bilinçli ve rasyonel bir hesabın ürünüdür" (Bourdieu, 2013: 107-108).

kurallar yoksa oyunun kendisi de anlamsızlaşır; kurallar oyunun varlığının koşuludur. Benzer biçimde Bourdieu şöyle der: "...teniste topu ne kadar yükseğe atacağına veya ne kadar şiddetli atacağına ilişkin kurallar artık yoktur, yine de tenis her şeye rağmen bir oyundur ve kuralları da vardır" (Bourdieu, 1998: 53). Kuralların varlığı fâili, emre koşulsuz itaat etmeye programlanmış bir makine şeklinde düşünmek anlamına gelmemektedir. Çünkü, "bir kurala tabi olmak, bir rapor vermek, bir buyruk vermek, bir satranç oyunu oynamak, alışkanlıklardır, kullanımlardır" (Wittgenstein, 1998: 119). Bu çerçeveden hareketle mantık ve kuralın "doğruluğu" ve bilimsel pratiği belirlediği yönündeki rasyonalist argüman kabul edilemez. Merton ve "Güçlü Program" örneklerinde olduğu gibi, pratiğin (bilimsel pratik) açıklamasında aklı belirleyicilik statüsüne yerleştirmek suretiyle, mantık ve kurallara (normlara) kendiliğinden bilimsellik atfında bulunulmaktadır. Halbuki "eylemin öncesinde varolan 'mantık' (planlamalar, projeler, kurallar, normlar vb.) eylemin dışında varolan bir şey olarak eylemin, aynı zamanda da bilginin nedeni değildir. Bir kurala tabi olmak bir pratiktir/uygulamadır. Ve birisinin bir kurala tabi olduğunu *düşünmek* bir kurala tabi olmak değildir (Wittgenstein, 1998: 121).

Bourdieu'nün kuramsal dayanaklarına Wittgenstein üzerinden işaret ettikten sonra, bu kuramsal dayanaklar ışığında geliştirdiği kavramları incelemeye devam edelim ve "habitus" kavramını inceleyelim. Bir alanın işlemesi için, oyunun içkin yasalarının, hedeflerinin vb. kabulünü ve bilinmesini içeren *habitus*a sahip olarak oyunu oynamaya hazır insanların ve hedeflerin olması gerekir (Bourdieu, 1997: 104). Diğer alanlara benzer bir biçimde bilimsel alan da "pratiğin mantığının" diyarıdır. Alanın yapısını "sermaye biçimleri" üzerinden analiz eden Bourdieu, alanın mantığını "habitus" nosyonuyla analiz etmektedir. Bourdieu, öznelciliğe savrulmadan yapısalcı nesnelcilikten kurtulmak gayesiyle "habitus kuramı"nı geliştirir. Habituslar alanların yapısal/nesnel karakterlerinin özne tarafından içselleştirilmesi, pratikler olarak dışsallaştırılmasıdır. Sosyalleşme deneyimlerine bağlı olarak toplumsal yapıların düşünme, algılama biçimlerine nakşolunması ve bunun bedensel bir yatkınlık sistemine dönüşmesidir. "Habitus, ürünü olduğu sosyal dünya ile gerçek bir ontolojik ilişki içindedir: Amaçsız bir yönelmişliğin, bilinçsiz bilginin, sosyal dünyanın mekanizmalarına pratikte vakıf oluşun (...) temel ilkesidir" (Bourdieu, 2013: 44-45). Bedene yerleştirilmiş içselleştirme-dışsallaştırma motoru gibi işlemselleşen habituslar, rasyonel

bireyden ziyade öznelliğin toplumsal tarafından koşullu karakterine vurgu yapmaktadır. Bilimsel etkinliği soyut rasyonaliteyle açıklamaya çalışan modellerin teoriciliğinden kendini böylece ayırır. "Bilimsel habitus gerçekleşmiş ve bedenlenmiş bir teoridir" (Bourdieu, 2004: 40). Ne saf teorik akıldan söz eder (bedenlenmesi) ne de evrensel soyut rasyonaliteden (gerçekleşmiş olması). Bourdieu'nün sosyal teori anlayışı açısından nasıl ki "alan" kavrayışı özgün ve farklılaştırıcı bir işleve sahipse "habitus" kavramı da benzer bir işlevle donatılmıştır. Habitus fikri bilimsel pratiği, mantığın ve deneysel yöntemin açık seçik normlarına uygun davranan bilen bir bilinç üzerine kurmaz, bunun yerine sorunlarla başa çıkmanın bir pratik sezgisi bağlamında "zanaat" üzerine kurar. Bilim faaliyeti saf akılcı bir öğrenme, etkinlik olarak tecelli etmez, bedensel bir beceri olarak pratik edilir. Habitus ile alan arasındaki ilişkinin neticesinde ortaya çıkan stratejiler, öznel olarak takip edilen amaçlardan çok, amaçlara göre nesnel olarak yönlendirilen hedeflerdir. Bourdieu'nün habitus tanımlamaları kesin bir içeriğe sahip olmasa da, algı-eylem-yorumlama şemaları, yatkınlıklar sistemi, pratik duyu, bilinçsel yapılar gibi anlamlara sahiptir. Hazır algı, anlama, bilinç şemaları olarak habituslar her alanda alanın yapılarını yeniden üreten (re-production) ama aynı zamanda "değişim" imkânını da ifadelendiren faillerin paradoksal olarak hem ultra serbestliğini hem de aynı ölçüde belirlenmişliğini anlatır. "Habitus teorisinin özgül hedefi, ereklilik ve mekanizma alternatiflerinden kaçan pratiklerin bir biliminin imkânını yaratmaktır" (Bourdieu, 1997: 108).

Bourdieu'nin mantığın şeyleri ile şeylerin mantığının karıştırılmasından oluşan skolastik hata'ya da yeri gelmişken açıklık getirelim. Skolastik vizyon, skolastik önyargının en iyi tezahürlerinden biri olan mantıkçı vizyona dayanır. Bunun gibi *mantıkçı* ve epistemologlarda bilimsel pratiğin hakikatini bilimsel pratik bittikten sonra *ex post facto* olarak kurar. Bourdieu'nün çok güzel ifadesiyle bu durum "kendi yaptığını anlatırken kendi bedensel geçmişini unutan sporcunun durumuna benzer. Ürünün üretim koşullarının bilinmesi Bourdieu açısından oldukça önemlidir ki bu ilke bilim sosyolojisine uygulanmalıdır. Çünkü "bitmiş ürün, *opus operatum, modus operandi*'yi (yapma tarzı) gizler" (Bourdieu, 1997: 216). Başka bir ifadeyle "sonuçlardan" ziyade Bourdieu "işlemlere" dikkat kesilmek gerektiğinin altını çizer. İşlemlerden ziyade sonuçlara odaklanan yaklaşım skolastik hatayı yeniden üretmekten kaçınamayacaktır. Şimdi, habitus yaklaşımı açısından *bilim adamının bedeni, alanın yapısının ete kemiğe büründüğü* şeydir. Bilim adamı, alanın yapısı

ile kendi bilişsel yapısı homolog olan faildir. Bunun sonucu olarak da, sürekli kendini alan içinde kayıtlı olan beklentilere ayarlayan kişidir. Kısacası, ancak failler, kendilerini tecrübi bilme ve tanıma eylemi (*practical act of cognition and recognition*) ile belirledikleri için, tam da failler buna yatkın olduğu için, alanın kuralları ve düzenlemeleri failleri belirler. Şimdi bu sistemde eylemin nedeni ve eylemenin sebebi arasında, neden ve etki arasında ayrımı aramanın da anlamı yoktur (Bourdieu, 2004: 41).

Bilimin kurumsal yapısının temel postülası *çıkar-bağımsızlığı* konusuna açıklık getirir. Öncelikle Bourdieu'nün toplumsal eyleyicinin pratiklerini açıklamak açısından maddeci bir ilkeye yaslandığını vurgulamak gerekmektedir. Bu ilke, kuraldan/normdan ziyade çıkarları merkeze çeken sosyoloji kavrayışı geliştirir; "toplumsal eyleyiciler, ancak kurala uymaktaki çıkarları, uymamaktakinden daha büyük olursa kurala uyarlar" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 103). İkinci olarak, bilim ve sanat alanlarında işleyen çıkar-çıkarsızlık paradoksunu Bourdieu, bilim adamının kendi özgün çıkarlarını nesnel bilim sayesinde gerçekleştirdiği düşüncesiyle aşar; bilim adamının kendi çıkarı vardır. Her alanın başka alanların hedefleri ve çıkarlarına indirgenemeyecek özgül hedeflere ve çıkarlara sahiptir. Rölativist yaklaşım "çıkar" kavramını bilim pratiğinin kendisinden yalıtılmasına karşı Bourdieu, bilim alanının diğer alanlardan farklı olarak kendine özgü bir "çıkar"a sahip olduğunu ileri sürer. Şu durumda, bilimsel alanın çıkarı nedir? "Bu çıkarlar doğrudan iktisadi veya siyasal çıkarlar değildir (...) Entelektüellerin ayırıcı özelliği çıkar gözetmeyen çıkarlara sahip olmalarıdır, çıkar gözetmemede çıkarları olmasıdır" (Bourdieu, 1997: 74). Alanın indirgenemezliğinin mantıksal sonucu olarak "çıkar" kavramı, bilimsel etkinliğe dışsal (dinsel, kültürel, ekonomik, ideolojik vb) olarak konulmaz. "Çıkar" kavramını Bourdieu, genel bir mantık kategorisi olmaktan çıkarır ve "bilim adamının çıkarı" yaklaşımıyla alanın spesifik tekilliğine ait özgül mantığına vurgu yapar. Bourdieu için "çıkar"ların bireyselliği ile normların evrenselliği arasında katı ayrıma yaslanmak, bilimsel alanın spesifik özgün mantığıyla bir alakası yoktur. Çıkarlar ne bireyseldir ne de evrenseldir, çıkarlar alanın yapısıyla alakalıdır. Tanımlandığı biçimiyle Bourdieucü "çıkar" bilimsellik normuyla karşıtlık içinde düşünülmez, tersine çıkarın işletilmesi bilimselliğe götüren bir mekanizma olarak kavranır. Bilim alanında çıkarın varlığı bilimsel aklın yıkımını zorunlu kılmaz. Bourdieu için her alan kendine özgü mantık şemalarına sahiptir. Bilimsel bilginin üreticisi bilim adamının bilim alanında birbirleriyle

rakip halde bulunurlar. Bilim adamının rekabet koşulları içinde bilimsel rasyonaliteye daha fazla uyum göstermek zorundadırlar. Oyun dışı kalmamak için oyunun kurallarına uyarak bilimsel rasyonaliteyi üretmeye mecbur kalırlar. Bilim adamının alanın özgül çıkarı peşinde koşması, alan içerisinde rakiplerinden daha açıklayıcı malumat tedarik etmesiyle sonuçlanır.

Refleksivite Talebi ve Aklın Tarihselliği

Bourdieu'nün sosyoloji çalışmasının ardında, bilim felsefesinin kadim bir sorusu yattığından bilimsel alan üzerine geliştirdiği sosyolojik tespitlerden meta-teorik sonuçlar da çıkarmaktadır. Bilimin ve bilim insanının tarihsel ve sosyolojik karakterinin apaçıklığı ile ortaya çıkan bilginin tarih-dışılığı arasında varolan açmaza temas ederek "mütevazi" bir argüman geliştiriyor; *aklın belirli koşullara hapsedilemezliği*. Kendisinden önce inşacı geleneğin aklın tarihsel ve sosyolojik karakterine vurgu yaptığını teslim ediyor, ancak Bourdieu, inşacı ekolleri bu sorunu hiçbir biçimde çözmeden bıraktıkları için eleştiriyor. Birazdan, aklın radikal tarihselleştirilmesini nasıl dizginlenebileceği hususunda Bourdieu'nün özgün argümanlarını tartışacağız. Ama onun öncesinde "refleksivite" kavramına bir bakalım.

Bourdieu, eylemcinin pratik bakış açısına (pozisyonuna) kendi pratik bakış açısını (pozisyonunu) yansıtan teorisist eğilimden kaçınmak için refleksivite teorisini geliştirir.[23] Refleksivite teorisinden ne kastettiğini Bourdieu şöyle anlatır: "Refleksivite dediğim, farkında olmadan bilme eylemine yatırım yapan bilen öznenin transandantal bilinçdışını nesneleştirmek ya da başka bir deyişle, onun tarihsel transandantal olarak habitusunu nesneleştirmek" (Bourdieu, 2004: 78). Eleştirel düşüncenin kendisini radikalleştiren Bourdieu, eleştirinin kendisinin kendi düşüncesinin koşullarını gerçekleştirerek hakiki bir eleştiri (bilim) halini alabileceğini öne sürer. Düşüncenin sosyal koşullarını ve belirleyicilerini ortaya çıkarması bakımından eleştiri, Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nde yürüttüğü projenin toplumsallaştırılmış bir versiyonudur. Descartes'a karşı Pascal'ı savunmasının, saf akla karşı tarihsel

23 "Bourdieu için düşünümsellik, Hegelci *Selbstbewusstein* anlamında öznenin özne üzerine düşünmesi, etnik-yöntembilim ve fenomenolojik sosyolojinin ya da Alvin Gouldner'ın savunduğu 'egolojik bakış açısı' anlamına gelmez (...) düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen düşünülmemiş düşünce kategorilerinin sistematik bir biçimde araştırılması" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 38) anlamına gelir. Başka bir ifadeyle refleksivite, bilim insanının kendi (bireysel) bakış açısı üzerine epistemolojik bir içe bakış değil, kendi bakışının toplumsal koşulları üzerine sosyolojik bir bakıştır.

epistemolojiyi önemsemenin, bilginin üretildiği sosyal ve tarihsel koşullarını kavramak önem kazanır. Sosyolog kendi kavramlarının açıklamalarının sosyal koşulları ve sınırlamaları, yani kendi aklının sınırları üzerine sürekli olarak düşünmek zorundadır. Sosyal pratiklerin anlaşılmasında sosyalbilim alanına, özellikle Kıta Avrupası'na musallat olmuş felsefi entelektüalizme karşı çıkarak Bourdieu bir yandan, felsefi aklın saflığını bozarken, diğer yandan da bilginin radikal tarihselleştirilmesini, öznenin üretimine indirgeyen teorik hümanizmi ve derinleştirilmiş epistemolojik rölativizme karşı çıkarken bilimi "tehlikelerden" ayırmak amacına sahiptir. Durkheim'ı takip ederek felsefi düşünüşe karşı eleştirel bir hamle geliştirir. Felsefi bilinçle, skolastik akılla hesaplaşma içerisine girer. Amerikan pozitivist bilim felsefesi ve Alman öznelci gelenek arasındaki kavganın Fransız Bourdieu tarafında ikici düşünme araçlarının terk edilerek aşılması söz konusudur. Bourdieu'nün kavgası, her iki eğilimi de sosyal bilim alanından uzaklaştırarak kendi özgün sosyal teorisini geliştirmek mücadelesidir.

Yukarıda değindiğimiz skolastik hatadan kaçınmak adına refleksif analiz zorunludur.[24] Bir bilim dalının bilinçdışı, onun tarihidir. Bilinçdışının bilinç üzerindeki etkisinin en aza indirilmesi ve bu amaç açısından da bilinçdışının karanlıkta kalan yüzünün aydınlatılması gerekir; sosyolog, büyü bozumuna kendi kanaatlerini parçalayarak başlamalı ve sürekli olarak refleksiviteyi göz önünde bulundurmalıdır. Bilimsel üretim süreci içersinde gizlenmiş bilinçdışı ideolojik nosyonlar (doksalar) ve toplumsal koşullar bilimselliğin tesisi adına açık edilmelidir. Pratik olmayan çıkarlar ve hedeflerden kendini ayıran skolastik yaklaşımın eleştiriye tabi tutulması, refleksivite için önemli bir alan açar. Bilimsel bakışın koşullarının soruşturulması, felsefi bir düşünüşe değil, bilimin kendisine dahildir. "Nesneleştiren özneyi nesneleştirmek, teori içerisine teori ile pratik arasındaki mesafenin teorisini koymak" (Bourdieu, 2013, 149) bu sayede entelektüalist/teorisist hatalardan sıyrılmak temel amaçtır. Refleksif analiz öncelikle alanın nesnel mantığında gizli "doksa"ların ve epistemolojik bir yanlışa sürükleyen "skolastik bakışın" (düşünceyi pratiğin dışına yerleştiren bakış) kendisinden sıyrılmak açısın-

24 Bourdieu için "toplumbilimin toplumbilimini yapmada toplumbilimin çıkarı vardır". Durkheim'ın şu sözünü aktarır Bourdieu: "bilinçdışı, tarihin unutulmasıdır" ve şöyle devam eder: bilinçdışı, üretimin gizlenmiş, unutulmuş toplumsal koşullarıdır: Üretimin toplumsal koşullarından ayrılmış olan ürün anlam değiştirir ve ideoloji etkisi yapar olur. Bilim yaparken ne yaptığını bilmek, sorunların, aletlerin, yöntemlerin, kullanılan kavramların tarihsel olarak nasıl yapıldıklarını bilmeyi varsayar" (Bourdieu, 1997: 76).

dan elzemdir: Kendisini bir bilge kişi olarak tanımlayan şeyi (yani "skolastik bakış açısı"nı) bilmeyen bilge kişi, eyleyicilerin kafalarına kendine özgü skolastik görüşü koyma tehlikesini; nesnesine, o nesneyi kavrama biçimine, bilgi kipine ait olan şeyi yansıtma tehlikesini içerir (Bourdieu, 2006: 207). Bilgi nesnesi ile gerçek nesne (Althusser), geçişsiz nesne ile geçişli nesne (Bhaskar) arasında ayrımlar yok sayılarak skolastik hatalar zinciri üretilmektedir.

Naif pozitivizme karşı Bourdieu, nesnelliğin alanda kabul edilmiş önvarsayımlara dayanan alanın sosyal bir ürünü olduğunu belirtir. Bu kapsamda Kantçı özneler-arasılığı yeniden devreye sokmaktadır. Bunun yanında bir adım daha atar ve tarihselleştirmeyi sonuna vardırarak özneler-arasılığı destekleyen sosyal koşulları da hesaba katar: "Her alan (disiplin) bir özel meşruiyet (nomos) diyarıdır, alanın işlemesinin nesnel düzenlemeleri içinde ve daha net bir şekilde söylersek, bilgi dolaşımını yöneten mekanizma içinde, ödüllerin taksim mantığı içinde vs. ve alan tarafından üretilen bilimsel habitus içinde bedenlenen bir tarihsel üründür" (Bourdieu, 2004: 83). Nesnellik alanın bir ürünü olduğu gibi epistemolojik kurullar da, yapılarda ya da habitusta kayıtlı kurallar ve düzenlemelerden başka bir şey değildir. Bilgi, yalıtık bireyin öznel kendi kendini kanıtlamalarına dayanmaz, aksine tartışma, iletişim ve normlarla düzenlenen kolektif tecrübeye dayanır. Bu anlayış, Bachelard'ın bilimsel çalışma görüşünü takip eder. "Ben bunu bilimsel olgular 'kazanılır, inşa edilir, gözlemlenir' olarak formüle ediyorum" (Bourdieu, 2004: 72) der Bourdieu. Herhangi bilimsel bir nesne gibi sosyolojik olgular da sosyal gerçeklik içinde önceden hazır, verili şeyler değildir; sosyal gerçeklik 'ele geçirilmeli, inşa edilmeli ve betimlenmeli'dir (Wacquant, 2010: 59). Gündelik hayatın içine aktif olarak katıldığımız için bilim öncesi pek çok bilgiyle donatılırız. Bu nedenle, gündelik hayatın yanlış tanımalarından koparak bilimsel olgunun kendisini ele geçirmek, yakalamak gerekir. Refleksif analiz yalnızca bu biçimde tesis edilir. Ancak Bourdieu'nün tarihselleştirici ve sosyolojikleştirici mantığı sonuna vardırma stratejisi rölativizme değil, realizme kapı aralar. Şimdi, yazının giriş kısmında işaret ettiğimiz felsefe ve sosyal-bilimin iç içe geçtiği "tarih" ve "hakikat" arasındaki ilişkinin niteliği meselesine geldik.

Bourdieu, "hakikat" ile "tarih" arasındaki klasik soruyu yeniden sorar: Bilimsel alan, bir yönüyle diğer alanlar gibi olduğundan ve bir yönüyle de özel bir mantığa uygun bir alan olduğu için, hiçbir aşkına başvurmadan, tarih-üstü gerçekliklerin üretildiği bir yerin nasıl tarihsel tarafı olduğunu

söyleyebiliriz? Radikal tarihselleştirme karşın Bourdieu, tarihte aklın ortaya çıkışı ve varlığını anlamak için tarihin dışına çıkmaya gerek olmadığının altını çizer; "bu tavır aşkın bir konum arayan metafiziğin reddidir" der.[25] Bourdieu, öncelikle bilimsel bilgi için apriori temeller veren mantıkçı mutlakçılık ve tarihselci rölativizm arasındaki zıtlığı reddeder ve Kant'ın evrensel koşulları ve *a priori*'leri yerine sosyal şartları koyar. Yani Bourdieu, aklın toplumsal olduğu yönündeki *sosyal a priori*'yi ilk elden onaylar. Kantçı soruşturmayı tarihselleştirme sürecinin nasıl bizi *nesneleştiren özneyi nesneleştirmeye* götüreceğini gösterir.[26] Yani refleksif analizin gayesi burada açığa çıkar: "Refleksivite dediğim, farkında olmadan bilme eylemine yatırım yapan bilen öznenin transandantal bilinçdışını nesneleştirmek ya da başka bir deyişle, onun tarihsel transandantal olarak habitusunu nesneleştirmek" (Bourdieu, 2004: 78). Aslında transandantal bilinçdışı meşruiyetini tam da özneler-arasılıkta bulur, evrensel olarak bağlanılabilecek aynı bilinçlere ihtiyaç duyar (Bourdieu, 2004: 78). Kant, gerçek bilimsel bilginin zorunlu koşullarını ve fenomenleri mümkün kılan *spatio-temporal* yapıyı kuran felsefenin "transandantal" görevi ile her türlü bilimlerin "ampirik" görevini ayırmıştır (Bourdieu, 2004: 78). Başka bir ifadeyle Kant'ta, bilginin koşullarını araştırma ile (ki Kant bu görevi "felsefeye" yüklemiştir) bizzat bilimsel etkinliğin kendisi birbirinden ayrılmıştır. Kant, bilimsel bilginin koşullarını araştıran felsefenin transandantal etkinliği ile fenomenlerin bilgisini edinen bilimsel etkinliği arasına çok katı bir sınır çizer. Böylelikle felsefi etkinliği bilimden ayırarak, transandantal etkinliği felsefe içine kapatır. Bourdieu ise "refleksif" analizle, bilen öznenin bilme pratiğini bilimin temeline yerleştirerek "transandantal aklı", tarihsel aklın temeline yerleştirmiş olur. Bilimsel bilginin *a priori* transandantal koşullarının tarihselliğini iddia ederek, koşullarının analizini bilimsel etkinliğin koşullarına mıhlamaktadır. Çünkü aklın kendi tarihsel koşulları üzerine düşünmesi, aklın koşulların kölesi olmaktan

25 "Zorunluluğun bilinmesine ilişkin her ilerleme *mümkün olan* özgürlükteki bir ilerlemedir (...) Bilinmeyen bir yasa doğadır, bir kaderdir; bilinen bir yasa bir özgürlük imkânı sağlar" (Bourdieu, 1997, 42). Nasıl ki zorunluluğun bilinmesi özgürlük imkânı açıyorsa, bilimin tarihsel koşullarının bilinmesi de transandantal bilim etkinliğine ve aklın radikal tarihselleştirme, sosyolojikleştirme vizyonundan kaçış için bir imkân açacaktır.

26 Ve Kant'a referans (...) münkinatın sosyal koşullarının sorusunu sorarak (eleştirinin olanaklılığının sosyal koşullarının sorusu dahil) eleştiriyi radikalleştirmenin bir aracıdır. Sosyolojik teçhizatla takviye edilmiş bu *selbstreflexion* (özdüşünümsellik) teorik eleştirinin sosyolojik eleştirisine, yani eleştirinin radikalleşmesine, akılcılaşmasına götürür (...) Akıl, tarihselliğini keşfederek tarihsel sıyrılabilmesinin gerekli araçlarına sahip olur (Bourdieu, 2013: 61).

ziyade özgürleşmesine bir *olanak* sağlar. Bu bakımdan paradoksal biçimde, sürekli bilginin koşullarını sorgulayan "refleksif sosyoloji" hem tarihseldir hem de transandantal. Şöyle söylüyor Bourdieu: "Ben Kantçı perspektifte, kendi nesnemi, bilginin sosyo-tarihsel koşullarını araştırmak, ampirik olarak gözlemlenebilen (alan vs.) sosyo-bilişsel yapıları araştırmak olarak koyuyorum"[27] (Bourdieu, 2004: 79). "Bir özne (bilimci) ile bir nesne ilişkisi şeklinde düşünmekten, diğer öznelerle arasındaki (alandaki tüm failler dizisi) ilişkinin farkında olan özne (bilimci) ile nesnesinin ilişkisi şeklinde düşünmeye dönüş, hem içerisinde bilimsel söylemin gerçekliği doğrudan yansıttığı naif realist vizyonu hem de içerisinde bilimsel söylemin ilgiler ve kognitif yapılarla idare edildiği rölativist-inşacı vizyonu reddetmeye yönelir. Bilim, kendini mümkün kılan sosyal şartlara ve kendi inşasına indirgenemeyecek bir keşif ortaya çıkaran bir inşadır" (Bourdieu, 2004: 77).

Bourdieu, aklın tepeden tırnağa tarihsel olduğunu belirtir ve ekler: "Ama bu da onun tarihe bağlı olduğu anlamına gelmez" (Bourdieu, 2006: 215). Aklın toplumsal tarihini, aklın içinde geliştiği mikrokozmosların (bilim alanı) tarihiyle birlikte değerlendirir.[28] "Eğer bu evrenler aklın gelişimine uygun zemin hazırlıyorsa, bunun nedeni, bu evrenlerde yarar sağlamak için aklınızı en iyi biçimde kullanmanızın, orada zafer kazanabilmek için savlarınızın, tanıtlamalarınızın, değillemelerinizin zafer kazanmasının gerekmesidir (...) Kimi yönlerden, yani iktidarları, tekelleri, çıkarları, bencillikleri, çatışmaları vb. ile diğer dünyalar gibi olan bu evrenler, başka yönlerden çok farklı, müstesna, hatta neredeyse mucizevidirler" (Bourdieu, 2006: 216). Çünkü bilimsel alan, kazanabilmek için akıl ile silahlanmanın gerektiği bir sosyal evrendir. Evrensel olan ulaşma koşullarının evrenselliği, "norm", "dil", "kültür" birimleriyle karşıtlık içinde bilim alanının nesnel yapısına yerleştirilerek radikal özneleştirmeden kaçınılır; bilimsel alanın nesnel yapısı faillerini tekil bir mikro-kozmos içersinde evrensel olanın tekelini ele geçirme mücadelesine itmektedir. Otonom alan artık dışarıdan müdahaleye daha az kapalı (Kuhn'un devrimlerinin aksine) ve fakat içerisinde sürekli devrimle-

27 Bourdieu, aklın tarihselliği iddiasının rölativizm olmadığını Kuhn üzerinden örnekler: "Kuhn sadece Kantçı *a priori* geleneğine döner ama onu rölatifleştirerek, tarihselleştirerek ve sosyolojikleştirerek. Tıpkı Durkheim'ın sosyo-tarihsel koşullara önem vermesi gibi" (Bourdieu, 2004: 80).

28 Bu sayede Bourdieu, "aklı ortadan kaldırmadan tarihselleştirmeye, işlemlerini bilimsel alanın –tarihsel olarak verili olsa da– nesnel yapılarına dayandırarak, yapıbozum ile evrenselliği, akıl ile göreliliği uzlaştıran tarihselci bir akılcılık" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 41) geliştirmek ister.

rin gerçekleştiği kendi yasalarıyla işleyen bir alan haline gelir. Aklın tarihsel kökenlerini unutarak yalnıza aklın yetilerine, sahip olduğu potansiyele güvenmek skolastizmden öte bir anlam ifade etmez. İnşacı yaklaşım, bilimsel bilginin içeriğini "nesne"den boşaltarak, "özne"nin inşa pratikleriyle doldurmaktadır. Bourdieu açısından ise bilimsel bilginin kendisi sosyal bir inşa olabilir, bu herhangi türden bir inşa olarak görülemez.

Bourdieu'nün bilim sosyolojisinde takındığı tavır böylelikle, Bachelard'ın tarihsel epistemoloji geleneğinin temel argümanının takipçisidir: Epistemolojinin oluşumu tarihsel ve sosyo-kültürel bir nitelik taşır. Verili egemenlik ilişkilerini meşrulaştıran ön-nosyonların terk edilmesi ve bilimin analiz nesnesinin inşasında rol oynayan tarihsel ve sosyal belirlenimlerin refleksif otososyoanaliz yöntemiyle açığa çıkartılması bilimin anlamlı koşulu otonomik yapının inşası açısından merkezidir. Bilim alanının otonomik karakteri, alanın kendisine girildiğinde kendiliğinden gelişen bir süreç olarak görülmez, refleksif metodoloji sayesinde, bilgi nesnesinin kurulmasının tarihsel önkoşulları ortaya serilerek bilim adamı bilimsel nesnesini kuracak (ele geçirme, inşa ve doğrulama) ve ön-nosyonların ötesine geçebilecektir. Bu bakımdan Bourdieu, toplumsal dünyanın kendisini gözlemciye sunduğu yönündeki pozitivist nesnelci argümana karşı "nesnenin" inşa edildiğini söyler. Gerçekliği ortak duyusal yorumlanmasını aşacak bir otonomik alan yaratma talebidir. Bilimsel etkinliğin bizatihi kendisi toplumsal ve siyasaldır. Dikkat edilirse Bourdieu "içsellik-dışsallık" gerilimini bu sayede aşmak ister: İçsel bir karaktere sahip çıkarlarla çalışan bilim pratiği kendini gerçekleştirerek toplumsallaşır ve gizli olanı "açık" ettiği için siyasaldır; aynı zamanda bilimin örgütlenmesi de bir o kadar toplumsal ve siyasal bir fenomendir.[29]

Bourdieu'ye göre genel olarak sosyolojinin bir yöntemsel yatkınlığı olması gereken refleksivite, bilim sosyolojisi açısından da elzemdir. Refleksivite neredeyse bilimselliğin kriteri, objektivitenin ölçütü mesabesindedir. Çünkü bilim insanının (aklın) kendi konumunun (belli algı kategorilerini salık verir) toplumsal koşulları üzerine, araştırmanın tüm safhalarında yürüteceği refleksif müdahaleler ile nesnenin bilimsel inşası bilimsel bir nitelik kazanabilecektir. Bu bakımdan sosyoloğa Bourdieu, araştırma sürecinin her aşamasında (nesnenin inşa sürecidir aynı zamanda) refleksif olmayı bir ethos

29 Wacquant bilim ve siyaset ilişkisinde Bourdieu'nün önemli bir ayrıma gittiğini belirtir: "Bilimin siyasetini (bilgi) toplumun siyasetiyle (iktidar) karıştırmak, bilimsel alanın tarihsel olarak kurulmuş özerkliğine değer vermemektir" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 41).

(Weberci "etik"ten farklı olarak) temelinde kavramasını salık vermektedir. Sosyolog araştırma sürecinde kendisini koşullandıran tarihsel ve toplumsal etmenleri kavrayabildiği oranda bilimselliğe bir imkân açacaktır. Refleksivite, bakanı içine çeken dipsiz bir kuyu, bilimler için başa bela bir hesaplaşma değil, tam da bilimin nesnelliğini mümkün kılacak kavram haline gelir bu şekilde. Epistemolojik doksalara karşı bilim adamının sahip olması gereken epistemik bir dikkat talebidir. Bilginin üretildiği koşulların sosyo-analizi refleksif bir mahiyet kazandığında koşulların etkisini aşma kapasitesi, yatkınlığı edinilmiş olacaktır. Refleksivite salt düşünsel bir içerik taşımaz, zanaatın ehlinin sahip olması gereken temel yatkınlıktır, *meslek ethosudur*, bilim alanının özgün *bilimsel habitusudur*. Wacquant'ın tabiriyle habitus bir akılsallık işlemcisidir; "ama toplumsal ilişkilerin tarihsel sistemine içkin ve dolayısıyla bireye aşkın, pratik bir akılsallıktır bu (...) Habitus yaratıcıdır, buluşçudur" (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 27-28). Refleksivite analizinin temel amacı bilgi nesnesini inşa edici aygıtların denetim altına alınmasıdır. "İmtiyazlı bakış açısı sorununun yerine bilim nesnesiyle ilişkinin bilimsel kontrolü sorununu koymak gerektiği kanısındayım; bu bence hakiki bir bilim nesnesi inşasının temel koşullarından biridir. Toplumbilimcinin nesneyi inşa etme tarzında tartışma konusu olan tekil özne olarak toplumbilimci değil, toplumbilimcilerin belirgin toplumsal özellikleri ile bu nesnenin toplumsal özellikleri arasındaki nesnel ilişkidir" (Bourdieu, 1997: 78). Böylelikle can alıcı nokta şu olmalıdır: "Nesneyle ilişki nasıl nesneleştirilmelidir ki nesne üzerine söylem, nesneyle bilinçdışı bir ilişkinin basit bir yansıması olmasın" (Bourdieu, 1997: 79).

Kaynakça

Bloor, David (1976), *Knowledge and Social Imagery,* University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic (2012), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları (6. Baskı), İstanbul.

Bourdieu, Pierre (2006), *Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, (İkinci Baskı), İstanbul.

Bourdieu, Pierre (2004), *Science of Science and Reflexivity*, çev. Richard Nice, The University Of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre (2013), *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Heretik Yayınları, Ankara.

Bourdieu, Pierre (1975), "The Specifity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason", *Soc. Sci inform*, 14 (6), s. 19-47.

Bourdieu, Pierre (1997) *Toplumbilim Sorunları*, çev. Işık Ergüden, Kesit Yayıncılık, İstanbul.

Bucchi, Massimiano (2004), *Science in Society: An Introduction to Social Studies of Science*, çev. Adrian Belton, Routledge.

Collins, H. M (2010) "Bilimsel Bilim Sosyolojisi: Çağdaş Bilim Üzerine İncelemeler", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* içinde, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Garfinkel, Harold (1981), "The Work of a Discovering Science Construed with Materials from the Optically Discovered Pulsar", *Philosophy of Social Sciences*, C. 11 (2) s. 131-158.

Gilbert, N. ve Mulkay, M. (1984), *Opening Pandora's box: A sociological analysis of scientists' discourse,* Cambridge: Cambridge University Press.

Halfpenny, Peter (2010), "Rasyonalite ve Bilimsel Bilgi Sosyolojisi", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* içinde, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Habermas, Jürgen (1993), *İdeoloji ve Teknik Olarak Bilim*, çev. Mustafa Tüzel, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Habermas, Jürgen (2007), *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora, Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul.

Hagstrom, Warren (1965), *The Scientific Community*, Basic Books Inc.

Latour, B. ve Woolgar S. (1986), *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton University Press.

Merton, Karl Robert (2010), "Bilimin Normatif Yapısı", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* içinde, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Mitroff, I. (1974), "Norms and Counter-Norms in a Select Group of The Apollo Moon Scientists: A Case Study of the Ambivalence of Scientists", *American Sociological Review*, 39: 579–595.

Mulkay, M.J (2010a), "Bilimsel Gelişime Dair Üç Model", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri* içinde, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Mulkay, M.J (2010b), "Bilimde Normlar ve İdeoloji", *Bilim Sosyolojisi İncelemeleri*, içinde, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Öğütle, Vefa Saygın (2004), *Bir Fenomen Olarak Amerikan Sosyolojisi*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Muğla Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

Öğütle, Vefa Saygın ve Balkız, Bekir (2010), "Bilim Sosyolojisi Üzerine Bazı Tespitler ve Gündem Önerileri", *Bilimsel Bilginin Sosyoloji* içinde, Doğu-Batı Yayınları, Ankara.

Wacquant, Loïc (2010), "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat* içinde, Ed. Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, (İkinci Baskı) İstanbul.

Wittgenstein, Ludwig (1998), *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Deniz Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul.

Woolgar, Steve (1999), *Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme*, çev. Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Yearley, Steven (2005), *Making Sense of Science: Understanding the Social Studies of Science,* Sage Publication.

Bourdieu'yü Kullanmak: Bilimsel Nesnenin İnşası*

BARIŞ MÜCEN

Bourdieu, *College de France*'ta son dersini bilim üzerine verme ihtiyacı duymasını, gözlemlediği bir tehlikenin karşısında hissettiği zorunlulukla açıklar: Diğer toplumsal kurumlara karşı kazanılmış bilimin göreceli özerkliğinin zayıflaması.[1] Bilimin üretim prensiplerinin bilim dünyası dışındaki toplumsal güçlerle (devlet, din, market, medya, aile vb.) belirlenmesi, dolayısıyla bilimsel bilginin daha çok diğer alanlarda geçerli / değerli olan bir araç (meta / sermaye) haline gelmeye başlaması bu derste Bourdieu'nün karşımıza diktiği mesele.[2] Ne çalışacağı, ne soracağı, nasıl araştırma yapacağı ve neler söyleyebileceği bilim dışı alanların dinamikleri ile belirlenen bir bilimsellik, özerkliğin yitişi. Dolayısıyla ne nesnesi ne de öznesi bilimsel alan içinde üretilmiş bir bilgi. Bilim alanında üretilmeyen sorulara bilimsel araçlarla yanıt arayan bir bilim.

Oysa sosyoloji de, her bilim gibi sadece bilimsel olarak ürettiği sorulara yanıt verebilir.[3] Her soruya yanıt veremez. Bu sınırdır bilimin özerkliğini inşa eden: Yapabildiğinden çok yapamadığı ve dahası yapmaması ve talep

* Metnin yazım hatalarını düzelten Sanem Güvenç-Salgırlı'ya teşekkür ederim.

1 Bourdieu, P. *Science of Science and Reflexivity,* Chicago: The University of Chicago Press, 2004, s. vii

2 Bu sürecin en açık örneğini üniversite kurumlarında şu sıralar giderek kurumsallaşan Bologna sürecinde gözlemleyebiliriz; ancak günümüzde bilgi üretiminin toplumsal koşullarını ve ilişkilerini incelemeden, bilimsel özerkliği sadece Bologna süreci ile sorunsallaştırmak kanımca bizi yanıltacaktır.

3 Bourdieu, P. "In Praise of Sociology: Acceptance Speech for the Gold Medal of the CNRS", *Sociology,* 47 (1), 2013, s. 11.

edilmemesi gereken. Toplumsal sorunların ortak algılarda aldığı soru halleri bilimsel değildir. Bilimsel araçları bu verili sorulara uygulamak da bilimsel bir eylem değildir, her ne kadar bilim alanında yer işgal eden birçok eyleyenin özellikle medyada kanaatleri bilimsel olarak sunulsa da.[4] Sosyoloji, ancak bilimsel araçlarla analitik ve rasyonel olarak yeniden inşa ettiği toplumsal gerçekliği, yani kendi ürettiği bilimsel nesneyi analiz edebilir.

Bilimsel özerklik, Bourdieu'ye göre, bilimlerin kendi araştırma nesnelerini ve sorularını üretebildikleri ölçüde gerçekleşmiştir.[5] Sosyal bilimler, özellikle de sosyoloji, bilimsel özerkliğin oluşumunda diğer bilim alanlarına göre çok daha zorlu bir mücadele vermek durumundadır. Zira sosyolojinin nesnesi, bir taraftan herkesin üzerinde bir çıkarı olduğu için sosyolojiye bırakılamayacak kadar değerlidir. Öte taraftan, toplumsal ilişkilerde bilimsel eylemlerden önce inşa edilmiş / nesnelleşmiş toplumsal kategoriler ve bunlarla anlamladırılmış eylemler, ortak algılarda doğallaşmış, bu yüzden de toplumsal koşulları sorgulamayan bir gerçeklik hissi ürettiği için, toplumsal gerçeklik bilim alanına bir soru halinde bırakılamayacak kadar tehlikelidir.[6] Sosyolojiden esas olarak beklenen ortak algılarda üretilen sorulara hali hazırda verilmiş yanıtların "bilimsel" dille kutsallaştırılmasından ibarettir.[7]

Baskın görüşleri bilimsel görünen kanaatlerle onaylamak değil de, "toplumsal dünyanın hakikatinin bir parça aralanmasına"[8] katkıda bulunmaya çalışanlar için bilimsel özerkliğin zayıflaması varolma koşullarının yok olmasıdır. Eleştirelliğini yitirmiş bilimsel bilgi ancak diğer toplumsal alanlardaki mücadelelerin sermayesi olur. Bilim alanındaki sermayeler de bu alanın içindeki mücadelelerle, hakikate yönelik rekabetle değil, diğer alanlardaki değerine göre üretilir. Bu haliyle "bilim tehlike altındadır, tam da bu yüzden tehlikeli olmaya başlamıştır."[9]

Kurumsal olarak devletlerin, şirketlerin, medyanın biçimlendirdiği soru ve sorunlara bilimden çare bulmasını talep etmesi elbette ne yenidir, ne de

4 Burada elbette kanaatlerini sunmaları değil, bunun bilimsel bilgi statüsünde paketlenmesi sorun olan.

5 *Science of Science and Reflexivity*, s. 86.

6 *Age.*, s. 87.

7 Buna bir örnek olarak, Gezi Parkı olaylarında "çağrılan" sosyolojinin bir değerlendirmesi için bkz. Güvenç-Salgırlı, S., "Kifayetsiz Sosyoloji, ya da Sosyoloji Geziyi Açıklayabilir mi?", *Teorik Bakış 2*, s. 21-30, 2013.

8 *Science of Science and Reflexivity*, s. viii. Metinde alıntılanan bütün çeviriler tarafımdan yapılmıştır.

9 Age., s. vii.

şaşırtıcı. Ancak bilimsel özerklik sorununu sadece bilim alanı dışında oluşan dinamiklerle ve bunların bilim alanına yaptıkları müdahalelerle açıklamak, bilimsel bilgi üretimi ile bilimsel özerklik arasındaki doğrudan ilişkiyi göz ardı etmemize yol açar. Bir başka deyişle, bilgi üretimi ile bunu üretme koşullarını birbirinden ayrı düşünmeye başlarız.

Bunun sonucu olarak bilimsel özerklik, bilimsel bilginin olabilmesi için "verili" olması gereken bir ön koşul olarak sorunlaştırılır. Böylelikle bilimsel bilgi üretimi, bilimsel özerkliğin oluşması ve korunması için verilen mücadelelerin dışında görülürken, bilimsel bilgi üretiminin kendi varolma koşullarını ve biçimlerini üreten bir mücadele olduğu göz ardı edilir.

Bu dertten yola çıkarak, bilimsel özerklik sorunuyla, Bourdieu'nün sosyolojinin zanaati olarak tanımladığı "nesne inşası"[10] arasındaki ilişkinin altını çizmeye çalışacağım bu yazıda. Böylece bilimsel özerklik sorununu sadece bilimsel alanın diğer toplumsal alanlarla olan ilişkisiyle değil, aynı zamanda bu işin zanaatiyle birlikte anlamlandırmak amacım. Metin boyunca açmaya çalışacağım bilimsel özerklik ve bilimsel eylem (zanaat) arasındaki ilişki öncelikle, Bourdieu sosyolojisinde de açık bir sekilde ortaya konan, toplumsal gerçekliğin tarihsel ve ilişkisel olarak üretildiği ve bilimsel bilgi üretiminin gerçekleştiği bilimsel alanın da yine tarihsel süreçlerin bir ürünü olarak analizin dışında tutulamayacağı savıyla görünür bir hale gelir.

Bu tarihsel / ilişkisel yaklaşım elbette ne Bourdieu'ye aittir, ne de sosyoloji disiplinine. Hegel'den Marx'a, Nietzsche'den Foucault'ya, Butler'a, Simmel'e, Frankfurt Okulu'na kadar ilişkisel ve tarihsel metodolojiler özellikle eleştirel yaklaşımların kurucu kıstası olmuştur ve farklı şekillerde kullanılmış ve dillendirilmiştir. İlginç olan soru şudur: Kurucu metinleri ilişkisel / tarihsel bir yöntem izleyen günümüz sosyal bilimleri (ve felsefesi), nasıl olur da bu metinleri üretenler dahil birçok durumda sürekli tarihselliği ve ilişkiselliği göz ardı eden tözcü açıklamalara düşer? Bunun analizi, sadece bilimsel alandaki eyleyicilerin niyetleri ve seçimlerine indirgenemeyecek[11] sosyolojik

10 Bourdieu, P., *The Craft of Sociology*, Berlin ve New York: Walter de Gruyter, 1991, s. 253.

11 Emirbayer, sosyologların temel sorununun ilişkisellik ve tözcülük arasında bir seçim yapmak olduğunu belirtir (bkz. "İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto", *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (der. Çeğin, G. ve Göker, E.) içinde, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2012, s. 26). Ancak tarihsel olarak üretilmiş ve bütün düşünce pratiklerine sızmış olan tözcü düşüncenin araştırmanın başında yapılabilecek bir seçimle bertaraf edilebileceği fikri, bu düşüncenin tarihsel koşullarını ve dolayısıyla içinde bulunduğumuz bilimsel ve diğer toplumsal alanların koşullarını göz ardı etmemize yol açar. Bu sorunu öznenin bir seçimine indirgemek ve ilişkisel sosyolojinin tözcülükten tamamen azade olduğunu

/ tarihsel bir araştırma gerektirir. Marx'ın meta fetişizmi, Lukács'ın şeyleşme gibi kavramsallaştırmaları bu toplumsal koşulları sorunsallaştıran ve bunların analizinin önünü açan kaynaklardır.

Kanımca bu analizler günümüzde daha fazla beslenmelidir, sadece tekil bir araştırma alanı olarak değil, her türlü sosyolojik araştırmayı belirleyen bilgi üretim koşullarını analizin dışında tutmamak için. Bu analizlerin temel vurgusu toplumsal gerçekliğin tarihsel değil de verili ve doğal olarak tecrübe edilmesi ve algılanması, yine varolan toplumsal yapıların ve ilişkilerin tarihsel bir ürünüdür. Bu koşulları sorunsallaştıran bilimsel eylem, Marx'ın ifade ettiği gibi sadece bu koşulların yorumunu yapan, bunları temsil eden değil, bu koşullara müdahale edecek bir üretim yapmak durumundadır. Bourdieu'nün sosyoloji zanaati olarak tanımladığı nesne inşası işte bu müdahalenin bir biçimidir.

Bourdieu sosyolojisinin yaygın kullanımına baktığımızda, nesne inşası vurgusunun göz ardı edilip, Bourdieu'nün bazı kavramlarının konuya uygunluğuna göre seçilerek belli bir vakaya uygulandığını görebiliriz. Dahası bu kavramları kullanmanın kendisinin eleştirel bir sosyoloji ürettiği kanısının da yaygınlığından bahsedebiliriz. Oysa, Bourdieu'nün eleştirel sosyolojisi kullandığı kavramların içkin anlamlarında değil, bunlarla inşa ettiği nesnelerde kurulur. Bir başka deyişle, Bourdieu'nün kavramları verili bir gerçekliği yansıtmak için değil, bilimsel nesneyi üretmek için kullanılır. Dolayısıyla Bourdieu'yü kullanmak, kavramlarını bir toplumsal olguya uygulamak değil, kavramlarla bu nesneyi inşa etmektir. Bourdieu'nün özellikle *Sosyoloji Zanaati* kitabında altını çizdiği, ancak genelde göz ardı edildiğini gözlemlediğim bu vurgusu ile anlaşılmayan kavramlar, havada uçuşan kanaatlere dönüşür.[12] Havada kalma metaforunu biraz daha zorlarsam: rüzgâr nereden eserse oraya giden bir sosyolojidir üretilen: bilimselliğinin kriteri "şeyleşmiş" kavramlarla, konumlarla (ör: akademisyen), kurumlarla (ör: üniversite) kurulur, zanaatiyle değil. İşte bu (kaygılı) gözlemin bir ürünüdür bu yazı, dolayısıyla muhatabı sosyal bilimler alanındaki

iddia etmekten çok, bu metinde daha sonra da belirteceğim gibi, tözcülüğe karşı duruşun eleştirel yaklaşımların değerlendirilmesinde temel bir kıstas olması gerektiğini düşünmekteyim. Ancak tözcülüğe karşı kurulabilecek yüzleşmeci bir tutumun, buna karşı mücadeleyi sürekli kılabileceği ve bu mücadelenin bu şekilde geliştirilebileceği fikrindeyim.

12 Bourdieu'nün kullandığı kavramların epistemolojik kökenlerini açık hatlarıyla gösteren bir analiz için bkz. Vanderberghe, F., "'Gerçek İlişkiseldir': Pierre Bourdieu'nün Üretken Yapısalcılığının Epistemolojik Bir Analizi", *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (der. Çeğin, G. ve Göker, E.) içinde, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2012.

eyleyiciler (öğrenci, araştırmacı, akademisyen vb.), sorunlaştırdığı ise bilimsel eylemlerdir.

Sosyoloji Zanaati başlıklı kitabın, orijinalinden ancak yirmi üç yıl sonra yapılan İngilizce çevirisine[13] konan mülakatta Bourdieu "artık her zamankinden daha fazla inanıyorum ki [bir sosyolojik araştırmada] en önemli şey nesne inşasıdır" der. Kavramlarını çok farklı düşünce geleneklerini kullanarak üretmiş olsa da, esas dayandığı gelenek olarak Bachelard, Canguilhem, Koyré'nin başını çektiği, "Fransız" usulü bilim tarihini gösterir. Bu geleneğin kurucu savı "temel bilimsel eylem[in], nesne inşası" olmasıdır.[14] Bu eyleme sosyal bilimler içinden vurgu yapan Bourdieu'nün kabaca altını çizdiği, öncelikle toplumsal gerçekliğin "verili" olmadığı, farklı eylemlerle ve ilişkilerle oluşan tarihsel bir inşa süreci olduğudur. Toplumsal gerçeklik gündelik dil ve ortak algılarda oluşan anlamlandırma sürecinde nesnel bir hal alır. Bu gerçekliğin nesnel ve verili algılanmasının nedeni, Weber'in deyişiyle büyüsü bozulmuş bir dünyada, gündelik yaşamın her anında eyleyenlerin, toplumsal güçlerin aldığı görünür son hallerini (toplumsal kurumlar ve kategoriler gibi) ve bunların somut etkilerini tecrübe etmeleridir. Bu yüzden de bu güçlerin tarihselliğinin ve ilişkiselliğinin bireysel deneyimlerin ve ortak algıların dışında kalması, gerçekliğin verili olarak algılanmasının kaynağını oluşturur.

Durkheim'dan aşina olduğumuz gibi sosyolojinin bir bilim olarak ortaya çıkması da bireysel olarak algılanamayacak bu nesnenin inşasıyla mümkün olmuştur. Dolayısıyla Bourdieu için sosyal bilimlerin kurucu problemi, bilimsel araçlarla toplumsal gerçekliğin tarihselliğini, inşa sürecini göstermektir.[15] Bir başka deyişle, önceden inşa edilmiş toplumsal süreçlerin bilimsel analizi, ancak verili görülen bu gerçekliğe müdahalede bulunabilecek bilimsel araçlarla yeniden inşasıyla mümkün olabilir. Bilimsel eylem bu anlamda toplumsal gerçekliği yansıtmaktan ziyade, buna bir müdahaledir. Ancak bu şekilde toplumsal yapıların doğallaşmış düzenekleri tarihsel bir

13 Bu çevirinin şu an dünyadaki egemen Anglosakson akademi diline bu kadar geç çevirilmesi ve çevrildikten sonra da Gorski'nin gösterdiği gibi yine bu çevrede pek de alıntı almaması bu işin zanaatine olan ilginin seviyesini gösterebilecek bir veri olarak düşünülebilir. Anglosakson akademi dünyasında Bourdieu'nün ne şekilde alımlandığına dair bir analiz için bkz. Gorski, P. "Bourdieu as a Theorist of Change", *Bourdieu and Historical Analysis* (der. Gorski, P.) içinde, Durham ve Londra: Duke University Press, 2013.

14 *The Craft of Sociology*, s. 248.

15 Bu noktada Bourdieu, sosyolojinin kurucuları olarak sayılan Marx, Weber ve Durkeim'ın ortaklaştığını gösterir. Bkz. age. s. 33-34.

sorun olarak inşa edilebilir. Bu inşa elbette toplumsal gerçekliği doğrudan dönüştürmez, ancak *sorunları* ucu açık *sorular* haline getirebilir.

Bourdieu'nün temel müdahalesi dünyanın bu verili halineyken, kendi işgal ettiği alanda da *pozitivizm* ve *teoricilik* olarak nitelendirdiği hasımlarını bu dert ile inşa eder. İlki, toplumsal nesnelerin verili olarak yapılan analizidir ve ortak algıda kurulmuş nesnelerin yansımalarından başka bir şey üretmez. Bourdieu'ye göre bunun cazibesi bir sosyolog için yüksektir; "[verili nesneyi (ortak algıda önceden kurulmuş nesneyi),] onun istediği gibi sorgularsanız, size çok şey söyler, ne isterseniz onu anlatır size, ... [bu nesneyi] kaydetmek, yansıtmak, ve bir ayna işlevini görmek isteyen sosyologları sever."[16] Pozitivizm olarak karşısına diktiği hasmın işlevini bu şekilde tanımlar Bourdieu. Dahası, ortak algılarda önceden inşa olmuş nesneler, görünüşte varolan koşulları eleştiren, reddeden kanaatler de olsa, ortak algıda doğallaştıkları için, bunların yansıması gündelik kanaatleri onaylar ve destekler. Dolayısıyla bu tip analizler sadece akademi dışında değil, özerkliğini yitiren bilim alanında da daha çok değer görür.[17]

Diğerlerinin görmediği ve görme imkânı olmayan olayları ve olguları *öylece* aktarmak, sosyolojiden bir gazetecilik işlevi bekleyenler için yapılması gerekendir. Ama sosyolojinin amacı bilinmezi bilinir kılmaktan çok bilinenin bilindiği gibi olmadığını göstermekse, bu bir sosyolojik araştırma olamaz. Bourdieu'nün amacı eyleyenin kendi eyleminin anlamını bilmediğini göstermek değildir. Zira sosyolojinin nesnesi daha önce toplumsal ilişkilerde inşa olmuş, nesnelleşmiş ve anlamlandırılmıştır. Sosyoloji, toplumsal bir güç olarak işleyen gündelik yaşamdaki *sabitlenmiş* fikirlerin (*doxa*) doğallaştırıcı etkilerini kırmaya çalışır.[18] Bu anlamda sabitfikirler yanlış temsilin sonucu değil, gerçekliğin tarihsizleşmesi sonucudur. Pozitivizmin sorunu da, yanlış yansıtmak değil, yansıttıklarını şeyleştirerek (tarihsizleştirerek) ürettiği nesnel gerçeklik etkisindedir.

Öte taraftan, teoricilik olarak karşısına diktiği hasım, pozitivist tutumun diğer yüzüdür. Toplumsal süreçlerde inşa olmuş nesnelerin tarihselliğini göz ardı edip, tekil ve evrensel bir nesne ile argümanını kuran teoriler –ki bu noktada Bourdieu neredeyse modern batılı felsefe diye nitelenen gele-

16 *Age*., s. 249-250.
17 *Age*., s. 249.
18 Bu konuyu daha ayrıntılı tartıştığım bir çalışma için bkz. Mücen, B., "Sabitfikirlerle Yüzleşen Bilimsel Tutum", *Ocak ve Zanaat* (der. Çeğin, G. vd.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2007.

neklerin tamamını ve bunların sosyal bilimlerdeki uzantılarını bunun içine alır[19]– yine pozitivizmle benzer bir şekilde nesnel dünyayı verili olarak analiz ederler. Ancak tarihsiz bir nesne evrensel olarak resmedilebilir. Dahası Bourdieu'ye göre bu verili dünya anlayışının eleştirisini Hegel ve Marx gibi[20] en radikal biçimde yapmış ve bize öğretmiş olanlar dahil bundan kaçamamışlardır. Burada önemli olan, açıktan pozitivist söyleme karşı olmaktan çok, kavramların tarihsel gerçeklikten ve farklılaşmalardan etkilenmeyecek oranda aşkın bir konumdan inşa edilmiş olmasıdır. Bu şekilde kurulan kavramlar içlerine kapanır ve gerçekliğin soyut birer temsili olurlar. Bu ise, kavramın toplumsal gerçekten ayrılıp, onun önüne, ve hatta daha doğru bir tabirle, üstüne çıkmasıdır.[21]

"Verili dünya" bakış açısını eleştirmelerine rağmen birçok düşünürün bundan kurtulamamasının nedeni tarihselliği göz ardı etmeleri veya gözden kaçırmaları değildir. Bourdieu bunun kaynağını, entelektüel eyleme özgü tarihsel olarak üretilmiş "skolastik" (gündelik yaşamın zorunluluklarından azade) bir yatkınlığın toplumsal koşullarında bulur. Düşünümsel / yüzleşmeci sosyolojinin karşısına diktiği temel dert olarak tanımladığı bu sorun, düşünürün dünyayı bir temsil dünyası gibi değerlendirmesidir. Bu dünyaya *karşı* "skolastik" bir konum aldığınızda dünya ancak dışarıdan gözlemlenecek bir nesne olarak görünür. Kavramlar nesnelerden daha gerçek görünür ve dünya kâğıt üzerinde sabitlenir ve tarihsizleşir. [22] Toplumsal yaşamın tarihselliği ile kurulmayan bir teori, yine pozitivizmle benzer bir şekilde, *tarihsiz / verili bir nesne* üzerine kurulur.

Her ne kadar bilimsel alan içerisinde birbirlerine karşıt gibi konumlansalar da, pozitivist ve teorici konumların kurucu unsurları bu ortaklıkta görülebilir. Ancak, ironik olarak, tam da bu ayrım mümkün kılar pozitivizm ve teoricilik arasındaki ortaklığı. Teorinin verili gerçekliğin soyutlanması, ampirik araştırmanın da bunun doğrudan temsili olarak görülmesi, bir baş-

19 Bourdieu'nün felsefi düşünce eleştirileri için bkz. *Pascalian Meditations*.

20 Bkz. Bourdieu, P., *Pascalian Meditations*, Stanford: Stanford University Press, 2000, s. 44; Bourdieu, P., "What Makes a Social Class? On The Theoretical and Practical Existence of Groups", *Berkeley Journal of Sociology,* C. 32, 1987.

21 Bourdieu, P. ve Wacquant, L.J.D. *An Invitation to Reflexive Sociology,* Chicago: The University of Chicago Press, 1992, s. 70.

22 *Pascalian Meditations*, s. 21. Bunu yalnızca Bourdieu de söylemez. Örneğin Heidegger veya Said de, tarihin dondurulmasının ancak dünyayı bir temsiliyet sorunu ile inşa etmekle mümkün olduğunu belirtir. Bknz. Heidegger, M. "The Age of World Picture" *The Question Concerning Technology and Other Essays* içinde, New York: Harper Touchbooks, 1977; Said, E. *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1979

ka görünümüyle teori ile metodun ayrışması, ancak analizin verili gerçeklik üzerine inşasıyla mümkün olur.

Bourdieu bu ayrımın bir perspektif ayrışmasının ötesinde akademi içerisinde "kurumsal ve zihinsel yapılara işlemiş, akademide kaynakların dağılımını, pozisyonları ve yeterlilik kıstaslarını" belirleyen yapısal bir ayrım olduğuna işaret eder. [23] Farklı dönemlerde sosyal bilimler alanı içinde ikisinden biri daha baskın olarak görülse de, "pozitivist araştırma ile teorici teorinin ... birbirini tamamladığını" söyler.[24] Bourdieu, 1990'larda bu ikiliğin (halen) sosyal bilimler alanının kurucu ayrımı olduğunu gözlemlerken, günümüzde de bu durumun değiştiğini söylemek olası görünmüyor.

Pozitivizm ile teoriciliğin kurumsal ayrışmasını pratik düzeyde farklı şekillerde gözlemleyebiliriz. Bunun en çok görünen ve dillendirilen örneği akademik tezlerin birçoğunda teori ve araştırma kısımlarının ayrışması, ama bundan da önemlisi bunların birbirleriyle tutarlı [?] kurulamamasıdır. Teori, belli bir literatürün taraması olarak sunulur. Nesneyi inşa eden bir araç değil, nesneyi daha önceden resmetmiş bir külliyattır böylelikle teori. Öte taraftan, nesnenin araştırması da gözlemlenen eylemlerin kaydını tutmak, eyleyicilerin kanaatlerini olduğu gibi sunmak, eldeki istatistiksel verilere gerçekliğin tıpatıp resmi muamelesi yapmak, vb. şekillerde yapılır. Bunun yanında, sosyoloji eğitiminin de yine bu ayrım üzerinden örgütlendiğini, teori ve metot derslerinin ayrışması ve içerik olarak birbirleriyle uyumlu olmaması örneğinde gözlemleyebiliriz.

Günümüzde özellikle Anglosakson akademik geleneğin baskın olduğu Türkiye dahil dünyanın farklı yerlerinde, sosyal bilimler alanında daha çok pozitivist yaklaşımın egemen olduğunu gözlemleyebiliriz. Hatta teorici yaklaşımlar, uluslararası sosyoloji derneklerinde ve /veya dergilerde görebileceğimiz gibi sosyal teori başlığı altında bir alt-alan olarak tanımlanmış durumda. Bu, teorinin "teorici" olarak kurulmasının neredeyse kurumsallaşmış bir hale geldiğinin göstergesidir. Çalışılan konunun verili bir nesne olarak ön plana çıktığı; bilim alanındaki araştırmacıların konumlarını sosyoloji zanaatini eyleme biçimlerine göre değil, konularına göre tanımladığı; yayın endüstrisinin yine belirli nesneler üzerinden ayrıştığı ve araştırmacıların da yine belli nesneler üzerine uzmanlaştığı; tez danışmanlarının işin zanaatine yönelik değil konuya göre seçildiği; dolayısıyla epistemoloji / me-

23 *An Invitation to Reflexive Sociology,* s. 162.
24 *Age.,* s. 175.

todolojinin değil, nesnelerin verili haliyle kurulan bir bilim dünyası şu an daha çok tecrübe ettiğimiz. Bunun sonucunda da Bourdieu'nün iddia ettiği gibi sosyolojinin bilimsel özerkliğini üreten, işin zanaati olan, nesne inşası bir dert olmaktan çıkmaktadır. Nesnelerin bilimsel alan dışında ortak algılarda şekillendiği biçimleriyle uğraşan bir sosyal bilim alanı üretmekteyiz eylemlerimizle.

Bourdieu ortak algılarda inşa edilen toplumsal nesnelere dair oluşan ortak tutumu "tözcü" düşünme yapısıyla açıklar.[25] Bu yapı içerisinde üretilen toplumsal nesneler, ilişkilerden bağımsız, kendi içlerinde olduğu varsayılan özelliklerle tanımlanabilecek bir töz ve bu özellikleri birarada tutan metafizik bir öz ile algılanır. Tözcü yaklaşımlar bütün toplumsal olguları açıklayabilecek, her türlü soruya karşılık verebilecek bir "son" yanıt çabasına girer, ve bunu ampirik ya da teorik olarak nesnenin kendi özelliklerini "keşfederek" yapar. Bu yanıtlar, olguların ortak algılarıyla uyuştuğu ölçüde kabul görür, hakikat olarak kutsallaşır.

Bu anlamda Bourdieu, tözcü yaklaşımı, bilimsel alandaki konumlardan biri olarak karşısına dikmez. Ortak algılarla bilimsel eylem arasındaki ayrımı belirlemek için kullanır. Burada bahsettiği, ortak algıların sabitfikirlerinden kendini tamamen ayıran bir sosyal bilimci ideali değil, bu ayrımı üretme çabasının kendisidir, işin zanaati, uğraşı ve derdi. Bu anlamda tözcülük bilimsel alanda üretilmiş başka bir perspektif değil, bilginin bilimselliğini belirleyen / değerlendiren bir kriterdir.

Tarihsiz ve ilişkilerden azade bir nesne ürettikleri ölçüde tözcülüğün tezahürleri olarak görebileceğimiz teorici ve pozitivist tutumların özellikle eleştirel çevrelerde bir konum olmaktan çok, bir etiketleme veya yargı ifadesi olarak belirmesi de rastlantısal değildir. Günümüzde birçok eleştirel çevrede, tözcülük eleştirel düşüncenin yetkinliğini belirleyen bir kıstas haline gelmiştir. Ancak, bu noktada dikkatimizden kaçmaması gereken nokta, tözcülükle yüzleşmenin buna karşı yargı belirten argümanlarla değil, üretilen işle mümkün olabileceğidir. Bourdieu'nün araştırmaları bu anlamda değerlidir ve buna göre değerlendirilmelidir. Bourdieu sosyolojisinde araştırma, ancak nesnesini ortak algıların doğallaştırıcı etkisinden kurtarıp, tarihselleştirebildiği ölçüde eleştirel bir güce ya da bir etkiye kavuşabilir. Bu şekilde, sadece tözcülüğe karşı bir ürün vermez; bilim dışı alanlarda üretilmiş sorulara

25 Bourdieu, P., "Social Space and Symbolic Space", *Practical Reason* içinde, Stanford: Stanford University Press, 1998.

ve bunlara verilmesi beklenen yanıtlara karşı üretilen nesne, bilimsel özerkliğin inşasına katkıda bulunur.

Tözcülüğü sorunsallaştırmadan, tözlerin peşinde yanıt arayan çalışmaların karşısına dikilen[26] ve Bourdieu'nün de saf aldığı konumun kurucu argümanı olan toplumsal gerçekliğin bir inşa süreci olduğu belirlemesi ise, toplumsal nesnelerin oluşumunu karşısına bir soru olarak diker. Örneğin, ırk kategorileri toplumsal inşa sonucudur demek bir yanıt değil, ne zaman, nerede, hangi koşullarda, hangi ilişkiler ve eylemlerle kurulduğunu araştırmaya yönelik soru haline getirmektir. Toplumsal inşanın görünür sonuçlarını (ör: ırksal kategoriler) veri alıp, olduğu gibi göstermek (ırklar arasındaki ilişkiler), ya da göründüğü gibi olduğunu iddia etmek bir analiz üretmez. Dolaysız algının sınırları dışında tarihsel olarak inşa olmuş bir süreç ancak rasyonel olarak kurulabilecek bir yeniden inşa ile analiz edilebilir. Bu epistemolojik / metodolojik pozisyon ile inşa edilen nesne, toplumsal olguların o anki nesnelleşmiş / görünen halleri değil, bunları üreten *ilişkisel süreçlerdir.*[27]

Bilimsel nesne ilişkisel süreçler olarak tanımlandığı zaman, toplumsal nesneler anlık somut görünümleriyle değil, bu görünümleri üreten tarihsel süreçleriyle inşa edilir.[28] Bourdieu'nün bütün kavramları da (habitus, alan, sermaye, vd.), tözsel yaklaşımlar üzerine kurulu ikilikleri kırmaya yönelik, toplumsal gerçekliği ilişkisel dinamikleri ile kurmaya, yani tarihselleştirerek inşa etmeye yöneliktir. Bourdieu tam da bunu yaparken sosyolojisine getirilen en sık eleştirilerden biri Bourdieu'nün tarihselliği analizine dahil etmediği ve "yapısalcı" olduğu için eylemin dönüştürücü gücünü görmediğidir.[29] Bourdieu bunu açık bir şekilde reddeder. Örneğin, Wacquant bu eleştirileri ona hatırlattığında, "sosyoloji ve tarihi ayırmak bir felakettir" diye karşı çıkar, "bütün sosyoloji tarihsel, tarih de sosyolojik olmalıdır" der.[30] Burada tarihselliğe olan vurgu, geçmişin tarihini yazmak veya insanlığı "kur-

26 İlişkisel sosyoloji konumundan tözcülüğü eleştiren önemli yazıların Türkçede derlenmiş bir çalışması için bkz. Çeğin, G. ve Göker, E. (der.), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* içinde, Ankara: Nota Bene Yayınları, 2012.

27 Bourdieu'nün birçok eserinde tekrarladığı bu vurguya bir örnek olarak bkz. *An Invitation to Reflexive Sociology,* s. 94-97.

28 Bu tarihsel bütünlük yaklaşımını Hegel ve Marx üzerinden değerlendiren klasikleşmiş önemli bir çalışma için bkz. Marcuse, H., *Reason and Revolution*, New York: Oxford University Press, 1941.

29 Bu eleştirilere yanıt niteliği taşıyan derleme bir çalışma için bkz. Gorski, P. (der.), *Bourdieu and Historical Analysis.*

30 *An Invitation to Reflexive Sociology,* s. 90.

tarabilecek" bir fail bulmak / keşfetmek değil, şimdide beliren her türlü toplumsal nesnenin, her an üreten ve yeniden üreten eylemlerle inşa olmasıdır. Bourdieu'nün bu tarihsel / ilişkisel yaklaşımı ne kadar başarabildiğinden çok, bunu kendi araştırmalarının da değerinin belirlenmesine yönelik bir kıstas olarak belirlemesidir, şu an bizim için önemli olan.

Herhangi bir toplumsal nesne verili olmadığı için, sosyolojinin öncelikli sorunu gündelik yaşamda tecrübe edilen toplumsal sorunları ve bu sorunların ortak algılarda nesnelleşmiş hallerini sosyolojik bir çerçeveye sokabilmektir. Bourdieu "[sosyolojik] araştırmanın büyük çoğunluğu toplumsal sorunları sosyolojik sorunlara çevirmektir"[31] diyerek bunun hem önemine hem de zorluğuna işaret eder. Teori ve metodun ayrışamayacağı, bu çaba ile görünür hale gelir; daha doğru bir ifadeyle, bu çaba bilimsel eylemin kurucu unsuru olduğu sürece bu ayrımın aşılma olanakları üretilir.

Araştırma nesnesinin inşası öncelikli olarak, birbirleriyle alakası görünür olmayan toplumsal olguları ilişkilendirebilecek teorik bir müdahale ile mümkündür: "Bir araştırma nesnesi, gerçekliğin farklı hallerini sistematik bir soruya dönüştürebilecek ve bu soru etrafında bunları ilişkilendirebilecek teorik bir sorunsal ile tanımlanıp, inşa edilebilir."[32] Bourdieu'nün vurguladığı bu teorik müdahale, teorici teorilerden farklı olarak gerçekliği soyut bir düzeyde yansıtmak değildir. Aksine, ortak algılarda nesnelleşen kategorileri bilimsel düzleme çekerken / çevirirken, araştırmanın sistemli ve tutarlı olmasını sağlayabilmek için gerçekleştirilen bir epistemolojik kırılmadır.[33] Hangi teori kullanılırsa kullanılsın, kavramların nesneyi inşa eden araçlar olarak kullanılmaması, verili alınan nesnenin o teoriyi anlamlandırmasına yol açar. Kullanılan teoriler de, kanaatlerden öteye gitmeyen beyanlara dönüşür. Örneğin herhangi bir toplumsal eşitsizlik olgusu ne kadar ayan beyan yansıtılsa da, bunun inşa süreçlerini sistematik biçimde anlamlı hale getirecek bir teori olmadığı sürece, eşitsizliğin nesnelliği ve doğallığı dışında bir resim sunulamaz. Böylelikle, eleştiri sosyolojik bir analizin ürünü değil, dondurulan bu resme dair sonradan yapılan normatif ve göreceli yargı ifadelerinin ötesine geçmez.

Öte taraftan, Bourdieu'nün dediği gibi "bir tekniği / yöntemi seçip diğerini seçmemek bir sorunsala ve belli bir nesnenin inşasına dayanır ... nesne in-

31 *The Craft of Sociology*, s. 249.
32 *Age.*, s. 35.
33 *Age.*, s. 30-31.

şası ile nesneyi inşa eden araçları birbirinden ayıramazsın."[34] Bu anlamda, bilimsel yöntemler teoriyi "test etmek" için teoriden bağımsız olarak kullanılabilecek tarafsız araçlar değil, toplumsal gerçekliği bilimsel olarak yeniden inşa eden, böylelikle gerçekliği şekillendiren araçlardır. Ne etnografik gözlemler, ne mülakat soruları, ne de istatistiksel veriler varolanın birebir kaydını, yansımasını vermez.[35] Ancak gerçeğin verili olduğu ve herhangi bir teori olmadan nesnelerle dolayımsız ilişkiye girilebileceği inancı, araştırma tekniklerinin toplumsal olguları doğrudan yansıtma işlevi olabileceği kanısını üretir. Bu tekniklerin her türlü kullanımı toplumsal nesnelerin bir şekilde inşasını üretir. Ancak bunların tarafsız olduğu iddiası toplumsal gerçekliği değil, ortak algıları / sabitfikirleri (*doxa*) yansıttığı oranda kabul görür.

Teori ve yöntem ayrımı ile teoriler birbirlerine göreceli öznel tutumlar / fikirler gibi görünürken, araştırma teknikleri de öznel belirlenimlerden uzak nesnel araçlar gibi algılanır. Özellikle pozitivist yaklaşımların bilimin kurucu dertlerinden biri olarak öne sürdükleri tarafsızlık / nesnellik ilkesi, öznenin nesne ile olan mesafesiyle sorunsallaştırılır. Bu yaklaşımda nesnel gerçeklik verili ve evrensel olduğu için bunun doğru / yanlış yansıtılmasının kriteri öznenin algı sınırlarının farklılaşmasında yatar. Nesneden ayrıştığında ve nesne ile olan ilişkisi bunu doğru yansıtma şeklinde kurulduğunda öznenin algı sınırları, kendi içinde oluşan tözsel özelliklerle tespit edilir. Bu anlayışta bilim insanını diğerlerinden ayıran, "tarafsız" bir ahlaka / tutuma *sahip* olduğuna dair tözsel bir karakteristiktir.

Benzer bir yaklaşımın teorici pozisyonlar için de üretildiğini gözlemleyebiliriz. Toplumsal gerçekliğin belirlenimleri ve yaptırımlarından azade, kendi içerisindeki tutarlılığı, mantıksal ve sistematik dizgesi ile değeri ölçülen teorik modellemeler, belli zihinsel faaliyetlerin ürünü olarak görüldüğü için, yine analizi üreten öznenin içkin / tözsel özellikleri (yaygın bir örnek olarak "deha" olmak) vurgulanarak bilimsel eylemin ayrıcalığı vurgulanır. Her iki yaklaşımda da bilimin özerkliği, bu "üstün" özelliklere sahip olduğu düşünülen bilim insanlarının imtiyazlarıyla kurulur. Bu imtiyaz (sembolik sermaye) ile onların bakış açısının, diğerlerinden farklı olarak, aşkın ve mutlak bir noktadan kurulduğuna dair bir inanç üretilebilir. Böylece yapılan iş değil, "şeyleşmiş" bir toplumsal pozisyon (bilim insanı) bilimsel bilgi üretmenin kıstası olur.

34 *Age.*, s. 254.
35 *Age.*, s. 40-48.

Bourdieu'nün yüzleşmeci sosyolojisi öncelikli olarak işte bu imtiyazı ve bu imtiyazla kurulan aşkın ve mutlak bakış açısını kırmaya yönelik bir mücadeledir.[36] Bourdieu'nün bu mücadelesi yine toplumsal nesneyi ilişkisel / tarihsel süreçler olarak tanımlaması ve bu nesneyi anlama çabasının da bu süreçlerden ayrı düşünülemeyeceği tezine dayanır. Nesne ve özne toplumsal süreçlerin ürünü olarak anlaşıldığında, bu süreçlerden yani tarihsellikten kopuk, aşkın ve mutlak bir bakış açısı üretilemez. İşte bu yüzden bilimsel olarak yeniden inşa edilecek nesne bu eylemi yapanın koşullarını analizin dışında tutamaz. Bilimsel öznenin tarihselliğini nesne inşa sürecine katmaktır yüzleşme. Bu anlamıyla yüzleşme, düşüncenin kendine geri dönüp, kendi algı sınırlarını zihinsel olarak aşma çabasıyla değil,[37] bilimsel bilgi üretimini gerçekleştiren bilim alanını bir nesne olarak inşa ederek mümkün olur. Tözcü yaklaşımlardan farklı olarak, Bourdieu bilimsel özneyi kendi içerisinde belli özellikler taşıyan bir kişi veya konum olarak değil, ilişkisel ve tarihsel eylemlerle üretilen bilim alanı olarak tanımlar: "Bilimsel bilginin gerçek öznesi bilim alanıdır".[38]

Bu tanımlama elbette Bourdieu'nün temel olarak kullandığı alan / sermaye / habitus kavramlarıyla anlamlı hale gelir. Ancak şu an için, Bourdieu'nün Bachelard'a referansla altını çizdiği "bilimsel gerçeklik kazanılır, inşa edilir ve değerlendirilir"[39] önermesi, bu tanımlamanın temel dayanağını ortaya koyabilir. Nesnenin inşası bir taraftan ortak algılara karşı kazanılması gereken bir mücadele iken, aynı zamanda ancak bilimsel alandaki değerlendirilmesi bu ürünü (bilimsel nesneyi) mümkün kılar. Nesnellik, yapılan işte kullanılan araçların ve bunlarla ortaya konan verilerin ve bunların analizinin 'kendi içlerinde' nesnel olması ile değil; Bourdieu'nün Merleau-Ponty'e referansla belirttiği gibi, alandaki diğer eyleyenler tarafından da kabul edilmiş belli yöntem ve kurallar çerçevesinde[40] bu analizlerin nesnelliğinin onaylanması ile üretilir.[41] Bu anlamda, yapılan işin, inşa edilen nesnenin, bilim alanını

36 *An Invitation to Reflexive Sociology,* s. 214.
37 *Pascalian Meditations*, s. 9.
38 *An Invitation to Reflexive Sociology,* s. 214.
39 *Science of Science and Reflexivity*, s. 72.
40 Her toplumsal alanda olduğu gibi, bilimsel alanı düzenleyen kurallar mutlak olmasa da, bir başka deyişle, bunların tanımlanması sürekli sembolik mücadelelerin bir ürünü olsa da, bu alanın özgüllüğünü (sermaye türlerini, bunların değerini, bunları üretmenin veya ele geçirmenin yollarını vs.) belirleyen kurallar bu alandaki mücadeleleri düzenler. Bkz. *age.*, s. 62-71.
41 *Age.*, s. 74.

düzenleyen kurallar ve bu alandaki eyleyiciler tarafından değerlendirilmesiyle, ilişkisel olarak üretilir nesnellik,[42] aşkın ve imtiyazlı bir özne pozisyonundan değil. "Bilimsel bilgi [bilim alanı içinde yapılan] eleştirilere göğüs gerebilmiş ve gerebilecek olandır."[43] Bu eleştirilere rağmen ayakta kalan inşa edilmiş olan nesnedir, bunu üreten tekil bir araştırmacı değil. Yüzleşmeci sosyoloji tözsel olarak tanımlanmış bir özneye değil, "özneyi olanaklı kılan toplumsal koşulları ve nesnelleştirme eyleminin olası *sınırlarını* görebilmek için bilim tarafından inşa edilmiş nesneye bakar."[44]

Bilimsel araçlarla inşa edilmiş nesne, bize mutlak ve aşkın hakikati göstermez. Aksine bilimsel hakikat, Bourdieu'nün vurguladığı gibi, her bakış açısının kendi algı sınırları içerisinde mutlaklaşan hakikati ve bu sınırlar içerisinde doğallaşan toplumsal gerçekliği bilimsel bilgiyle yeniden inşa ederek algıların sınırlarını kırmaya yönelir.[45] Mutlaklığı kurmaktan çok, mutlak bir bakış açısı olabileceği illüzyonunu kırmaktır bilimsel hakikat.[46] Algıların sınırları toplumsal / tarihsel olarak inşa edildiğine göre, bunları kırmaya yönelen bilimsel hakikat de tarih dışı inşa edilemez.

Ancak bu sınırlar başka bir bakış açısının hakikat iddiası ile kırılmaz. Bilimsel bilginin hakikat iddiası diğer iddiaları reddetmekten çok, inşa ettiği nesnenin varolan algı sınırları üzerinde ürettiği etkidir. İşte bu yüzden bilimsel hakikat bir bakış açısının iddiasıyla değil, ancak bilimsel alanın kurallarına uygun ve bu alanın eyleyicileri tarafından bilimselliği onaylanmış yeni bir nesnenin üretimiyle inşa olur. Dolayısıyla bu nesne inşasının öznesi tekil bilim insanları ve onların bakış açıları değil, bilimsel alandaki ilişkilerin bütünüdür.

Bilimsel araçlarla inşa edilen nesnenin bilimsel hakikate tekabül edip etmediğinin değerlendirmesi, ancak bilim alanı içerisinde bilimsel hakikatin belirlenmesine yönelik ortaklaşan kurallar / yöntemler ve yine bilimsel hakikati inşa etme rekabetine girmiş eyleyicilerin bu kurallar çerçevesinde verdikleri onayla mümkün olur.[47] Nesnellik gibi bilimsel hakikat de bilim alanının ilişkisel bir ürünüdür.[48] Bilimsel hakikatin hem olasılığı hem de sı-

42 *Age.*, s. 83.
43 *Age.*, s. 72.
44 *Age.*, s. 214. (vurgu tarafımdan yapılmıştır).
45 *Age.*, s. 95.
46 *Age.*, s. 115-116.
47 *Age.*, s. 72, 83-84.
48 *Age.*, s. 72, 84.

nırları bu ilişkilerle üretilir. Bu yüzden, bilimsel nesne üretmenin karşısına diktiği ve yeniden şekillendirmeye çalıştığı, sadece toplumsal olarak yaygınlaşmış ortak algılarla üretilmiş toplumsal nesneler değil, aynı zamanda bilim alanı içerisinde ortaklaşmış ve sabitleşmiş fikirlerin ürünü olan, bu alan içerisinde doğallaşan bilimsel nesnelerdir. Bu anlamda bilimsel sabitfikirler de bilginin toplumsal / tarihsel sınırlarını üretir. Bu alanın analizini nesne inşa sürecine katan yüzleşmeci sosyoloji bu anlamda hem zorunludur, hem de bilimsel algıların sınırlarını görünür hale getirdiği için bilimsel hakikate yönelik rekabette önemli bir stratejidir. "Bilimsel öznelerin üretiminin toplumsal koşullarının bilgisindeki gelişmeler, bilimsel nesnenin bilgisinin de gelişimine tekabül eder, bu ilişki tersten de geçerlidir."[49]

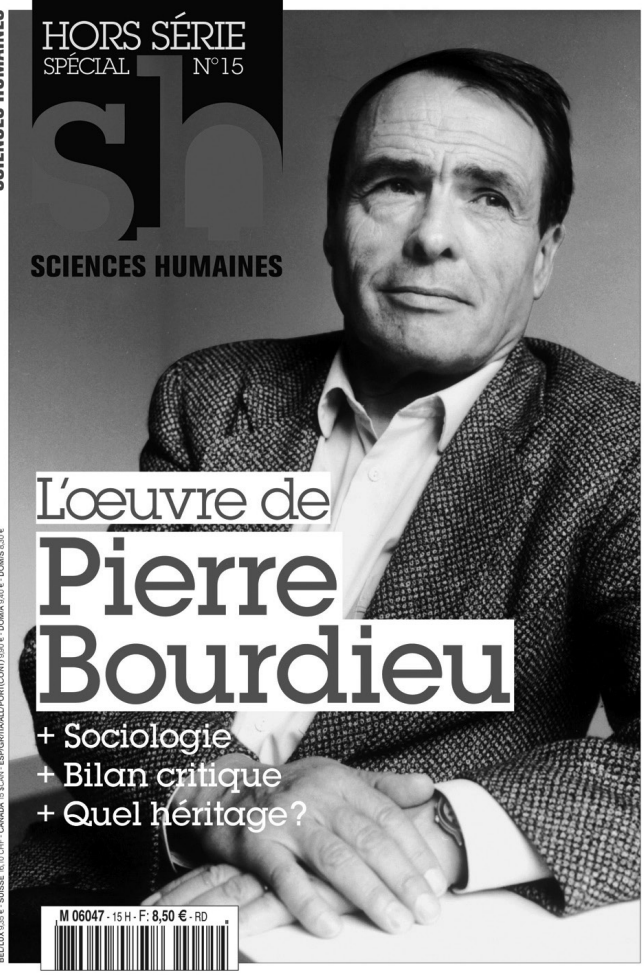
Bilim alanındaki değerlendirmeler, bu alanın kurucu ve özgül *nomos*'u olan bilimsel hakikati üretme çabasının işlerliği olduğu sürece bilginin bilimselliğini şekillendiren unsurlar olabilir. Bir başka deyişle, bilimsel hakikat arayışının bilimsel alandaki çıkarları, sermayeleri, pozisyonları ve bilimsel yöntemin ortaklaşan kurallarını belirleyen bir *nomos*'a dönüştüğü durumlarda bilimsel bilgi mümkün olabilir.[50] Bilimsel alana ait bu *nomos*'un bu alanın eyleyenlerinde bedenselleşen "oyunu oynama hissi, ilgisi ve çıkarıyla" (*illusio)* üretilir bilimsel bilgi.[51] Bu bilgiyi üreten, "çıkar" ilişkilerinden azade olması değil, bu ilişkileri belirleyen ortak çıkarın bilimsel hakikat olmasıdır. Bu anlamda, bilimsel özerkliği kuran aşkın hakikat iddiası değil, bilim alanı içerisindeki bilimsel hakikate yönelik rekabettir. Bilimsel özerkliğin zayıflaması bilimsel bilginin öznesini üreten bu rekabetin ve bu rekabetin ürettiği bilimsel hakikatin bilim dışı kurallar, talepler ve güçler ile belirlenmesidir. Bu anlamda bilimsel hakikatin değil, diğer çıkarların belirlediği bir bilgi üretimidir söz konusu olan. İşte buna karşı bir mücadeledir sosyolojinin nesne inşası, sosyolojik bilgiyi ve bunun özerk koşullarını üreten.

49 *An Invitation to Reflexive Sociology,* s. 214.
50 *Science of Science and Reflexivity*, s. 69, 83-84.
51 *Nomos* ve *illusio* kavramları arasındaki ilişkinin bir açıklaması için bkz. *Pascalian Meditations*, s. 96-97.

HORS SÉRIE
SPÉCIAL N°15

SCIENCES HUMAINES

SCIENCES HUMAINES



L'œuvre de Pierre Bourdieu

+ Sociologie
+ Bilan critique
+ Quel héritage ?

M 06047 - 15 H - F: 8,50 € - RD

WWW.SCIENCESHUMAINES.COM - HORS-SÉRIE SPÉCIAL N° 15 - FÉVRIER-MARS 2012 - 8,50 €
BELUX 9,50 € - SUISSE 15,10 CHF - CANADA 15 $CAN - ESP/PORT/A/ALL/PORT(CONT) 9,90 € - DOM/A 9,40 € - DOM/S 8,30 €

Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Düşünümsellik

SEBAHATTİN ŞEN

Giriş

Bu metinde Bourdieu'nün en meşakkatli ve sosyal bilimler açısından en kritik sorunsallaştırmalarından biri olan *düşünümsellik* (reflexivite) kavramını nasıl tartıştığı, düşünümsel bir sosyolojinin ve sosyal bilimlerin bilimsel gerçeğe ulaşmada araştırmacılara hangi imkânları sağladığı tartışılacaktır. Ayrıca *düşünümsellik* kaygısının entelektüel ile olan ilişkisi ve entelektüelin sorunsallaştırılmasında nasıl katkılar sunduğu üzerinde durulacaktır.

Bourdieu'nün sosyolojik kavramlarına genel veya üstünkörü bir bakışla yaklaşmak mümkün değildir. Onun kavramsal cephaneliği yüzeysel bir bakışa direnir. İlk bakışta anlaşılır ve tanıdık gibi gelen bu kavramların içlerine doğru ilerledikçe, onun kavramsal cephaneliğinin meşakkatli yönleri kendini göstermeye başlar. Swartz'ın da vurguladığı gibi Bourdieu'nün kavram dünyasının zengin karmaşıklığı basit bir özeti neredeyse imkânsız kılmaktadır. Bourdieu sosyolojisinin temel kavramları içsel tutarlılık, genelleştirilebilirlik gibi biçimsel kurallara cevap vermek için tasarlanmamıştır. Onun kavramları "pragmatik bir şekilde, ampirik araştırmalarından ve birbirine karşıt entelektüel bakış açılarıyla hesaplaşmasından doğmuştur."[1] Bourdieu'nün sosyolojik kavramlarının zorluğunun diğer bir nedeni de kavramların birbirleriyle ilişkili olması ve pratikten damıtılarak oluşturulmuş olmalarıdır. Örneğin *habitus* kavramını *sermaye* kavramı olmaksızın; bu iki

1 Swartz, David, 2011, s. 16-17.

kavramı da *alan* veya *oyun* kavramlaştırmaları ile ilişkilendirmeden anlamak çok güçtür. Ayrıca bu kavramların her biri *pratik duygusu* sürekli akılda tutularak anlaşılabilir. Diğer bir zorluk ise Bourdieu'nün kullandığı uzun cümleler, araya girmeler, açılan parantezler, uzak ve yakın göndermelerle dolu üslubu ve dilidir. Bourdieu'nün dili bu şekilde kullanımı entelektüel gösteriş ya da akademik bir ego değildir. Ona göre sosyal bilimler gündelik dilin taşıdığı basmakalıp düşüncelere karşı söyledikleri her şeyi kendilerine bağlamalı ve bunları da tamamen başka şeyi söylemeye yatkın bir dilde söylemelidirler. Bu basmakalıp ifadeleri kırmak sosyal bilim alanlarına yabancı olanlara karşı seçkinci bir mesafe koyma değildir; "bu, kendiliğinden söylem içine dahil olan toplumsal felsefeden kopmaktır. Bir kelimeyi başkasının yerine koymak, genellikle belirleyici (ayrıca fark edilmeden geçme tehlikesi taşıyan) bir epistemolojik değişim gerçekleştirmektir."[2]

Bir Epistemoloji Olarak Düşünümsellik

Bourdieu sosyolojisinde epistemolojik bir ilke olarak kavranması gereken *düşünümsellik* ilkesi Bourdieu'nün içinde konumlandığı epistemolojik paradigma ile ilişkilidir. Bu paradigma aynı zamanda Bourdieu sosyolojisini anlamada karşılaşılan güçlüklerin nedenlerinden biridir. Onun yararlandığı bilim felsefesi yaşadığı dönemde de etkili olan iki epistemolojik geleneğe, pozitivizm ve hermenötiğe karşı ve yabancı bir yerde konumlanır. Bourdieu'nün epistemolojik düşünümselliği bilimin bilim, bilimci ve kendi tarihi üzerine düşünmesini içerir.

"Ben, bir bilim dalının bilinçdışının onun tarihi olduğunu düşünüyorum; bilinçdışı, üretimin gizlenmiş, unutulmuş toplumsal koşullarıdır: Üretimin toplumsal koşullarından ayrılmış olan ürün anlam değiştirir ve ideolojik bir etkisi olur. Bilim yaparken ne yaptığını bilmek –epistemolojinin basit bir tanımıdır bu– sorunların, aletlerin, yöntemlerin, kullanılan kavramların tarihsel olarak nasıl yapıldıklarını bilmeyi varsayar."

Thomas Kuhn'nun *bilimsel paradigmalar* kuramıyla yaygınlık kazanan bu epistemolojik geleneğin öncüleri, Bourdieu'nün hocalığını da yapmış olan Bachelard ile birlikte Canguilhem ve Koyré gibi düşünürlerdir.[3] *Tarihsel*

2 Bourdieu, Pierre, 1997, s. 35.

3 Bourdieu'nün düşünümsel bir sosyal bilim pratiği geliştirmesinde Fransız bilim felsefecisi Gaston Bachelard'ın Bourdieu'ye olan etkisi ve onun kendi sosyal bilim düşüncesini geliştirmesinde hangi kurucu entelektüel etkilerin, tarihsel bağlamın ve felsefi düşüncelerin etkili olduğuyla ilgili bir tartışma için bkz: Swartz, David, 2011.

epistemoloji ya da *tarihsici rasyonalizm* olarak adlandırılan bu paradigma genel olarak "bilimsel gerçeğin", yasanın ya da bize sunulan "hakikatin" tarihsel olduğunu söyler. Foucault'nun çalışmalarının da içinde şekillendiği bu epistemolojik gelenek, gerçeklerin zorunlu olarak kuramsal olana kapalı olduğunu, yasaların her zaman geçici olarak sabitleştirilmiş hipotezlerden başka bir şey olmadıklarını ve rasyonel bilginin tartışmalı kolektif bir akıl yürütme ve karşılıklı kontrol aracılığıyla üretildiğini öğretir. Bu okul, aynı zamanda kavramları statik tanımların değil, onların somut kullanımları, karşılıklı ilişkileri ve araştırma girişimindeki etkilerinin karakterize ettiğini vurgular. Tarihsel epistemoloji geleneğinde bilim dünyayı yansıtmaz: bilim, maddi bir *"saflaştırılmış nesneler"* üretimi etkinliğidir.[4]

Bourdieu, bilim felsefesinde konumlandığı yeri ve kendi araştırmalarına uyguladığı bu tarihsel rasyonalizmi *Sosyoloji Zanaatı (The Craft of Sociology,* 1968) isimli eserinde tartışır. Bourdieu sosyolojisinin epistemolojik temellerine dair tartışmaların yer aldığı bu eserine "sosyal evrenle içli dışlı oluşu, bir sosyoloğun önündeki en devasa epistemolojik engeldir" iddiasıyla başlar. Bu eserinde Bourdieu, kendiliğinden bilginin bilimsel bilginin tam karşıtı olduğunu öne sürer. Kendiliğinden bilgi ile bilimsel bilginin karşıt yerlerde konumlandırılması Bachelard'ın düşüncelerine dayanmaktadır. Bourdieu açısından Bachelard'ın çalışmalarında önemli olan düşünce, bilimin bir dizi epistemolojik kopuş ile başladığı ve ilerlediği ve epistemolojik kopuşun en temelde bilindik kavramlardan bir kopuş olduğu fikridir. Bilim olabilmek, yani bu tür bir kopuş gerçekleştirmek için sosyoloji toplumsalın içindeki öğeler arasında, aşinalığımızdan dolayı bize bariz ve açık görünen ilişkileri kırıp parçalamalı ve bu toplumsal öğeler arasında yeni bir ilişkiler silsilesini açığa çıkarmalıdır. Bunu gerçekleştirmek için sosyoloji, "gelir düzeyi", "meslek tipi", eğitim seviyesi" gibi "nesnelleştirme tekniklerine" başvurmak durumundadır.[5]

Aynı eserinde Bourdieu, sosyal ilişkilerin nesnelleştirilmesinin bir epistemolojik kopuş için tek başına yeterli olmadığını söyler. Sosyologların kategorilerini kurmalarını mümkün kılan nesnelleştirme süreci, gündelik hayatın direngen kavramlarının tuzağına düşebilir. Nesnelleştirme kategorilerinden hareketle kurulan pek çok metaforik şema, hem gündelik dilde

4 Wacquant, Loic, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi,* 2007, s. 230.

5 Karakayalı, Nedim, "Bourdieu, Adorno ve Sosyolojik Düşüncenin Sınırları", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi,* 2007, s. 230.

hem de akademik söylemlerde ortaklaşa kullanılır. Ancak aynı zamanda bu tür şemalar açıklayıcı gücünü bu ikili kullanım biçiminden alır. Bu şemalar sosyologların kullandıkları kuramsal bakışların altında yatan gizli varsayımlar gibi işler. Karakayalı'ya göre Bourdieu'nün *"her sosyoloğun kendi sosyolojik pratiğinin sosyal koşullarını irdelemek amacıyla yürüttüğü sosyoloji"* olarak tanımladığı *sosyolojinin sosyolojisi* yani düşünümsellik ilkesi tam bu noktada devreye girer. Bourdieu'ye göre "bütün pratikler, teorik varsayımlar *altında yatan (saklı) varsayımların bilincine varmalarıyla mümkün olabilir."*[6] Dolayısıyla Bourdieu açısından düşünümsel bir sosyoloji pratiği, bizatihi araştırmacının akademik evreninde egemen olan kuramsal varsayımların ve toplumsal dünyadaki ilişkilerin, kurumların meşrulaştırılmasını sağlayan *doxa*'ların araştırmacıya getireceği sınırlamaların farkında olmayı ve onları bertaraf etmek için bilimsel silahların geliştirilmesini zorunlu kılar.

Düşünümsel Bir Sosyoloji

Wacquant'a göre *"Çağdaş toplumsal kuram manzarası içinde Bourdieu'yü ayırt eden bir özellik varsa, o da değişmez düşünümsellik kaygısıdır."*[7] Bourdieu'nün düşünümsellik kaygısını geliştirmesinin onun habitusuyla ilişkili olduğu söylenebilir. Fransa'nın uzak bir dağ köyünde doğup büyüyen Bourdieu, kendisini Fransız akademisinde "yabancı" olarak hissetmesi, onun akademik serüveninde kendisini ve içinde bulunduğu akademik ortamı sürekli sorunsallaştırmasını beraberinde getirmiştir. Bir kaygı, yatkınlık ya da bir his olarak düşünümsellik, Bourdieu'nün habitusunda yer etmiştir denebilir. *"Sosyolojik pratiğim kısmen, toplumsal deneyimimin sosyolojisinin ürünüdür. Ben, kendimi her zaman, narsistik anlamda değil, bir kategorinin temsilcisi anlamında bir nesne olarak ele aldım. En çok kendimi çözümlerken başkalarını huzursuz ediyorum... kendimden söz ederken başkalarına ilişkin hakikatleri de dile getirdiğim için rahatsızlık yaratıyorum."*[8] Dolayısıyla ancak kendi deneyimleri ve icra ettiği sosyoloji pratiği ile bu türden bir ilişki düşünümsel bir kaygı geliştirebilirdi. Bu anlamda düşünümsel bir sosyoloji, araştırmacıdan yeni bir

6 *Age*, s. 230.

7 Karakayalı'ya göre "sosyolojinin sosyolojisini" epistemolojik kopuşu gerçekleştirmek için kaçınılmaz bir adım olarak kabul eden Bourdieu'nün bu ilişkilendirme biçimi sonraki çalışmalarında önemli değişimler geçirecektir. Ona göre Bourdieu, yeni çalışmalarında sosyologları araştırma nesnelerinin pratik içeriği konusunda körleştiren kimi zaman toplumsaldan kopuş adını vereceği "epistemolojik kopuşa" savaş açar. "Eski dost neredeyse düşman olmuştur." Bourdieu ve Wacquant, 2010, s. 36.

8 *Age*., s. 205.

habitus oluşturmasını ya da habitusuna düşünümsel bir nitelik katmasını bekler. Düşünümsel bir sosyal bilim pratiği yatkınlığı geliştirmek, aynı zamanda, araştırmacıdan bilimin silahlarını kendi bilimsel pratiği ve habitusu üzerine çevirmesini talep eder. Bu türden bir yaklaşım özel olarak araştırma pratiğini, genel olarak da sosyoloji disiplinini sebat ve emek gerektiren bir tür *zanaat* olarak düşünülmesini öngörür.

Bourdieu açısından *sosyolojinin sosyolojisi* ya da *sosyolojik bakışın nesneleştirilmesi* sosyolojinin epistemolojisinin temel bir boyutudur. Bu durumu yani sosyolojinin sosyolojisini düşünürken, herhangi bir uzmanlık dalı olarak değil, her ciddi sosyolojik pratiğin zorunlu önkoşulu olarak algılamak gerekir. Bu bağlamda bilimsel gerçeğe ulaşmada düşünümsel buyruk Bourdieu sosyolojisi açısından bir tercihten öte bir ön koşul olduğu söylenebilir. Bourdieu'ye göre sosyal bilimlerde temel hata kaynaklarından biri, *"çözümleme nesnesiyle kurulan kontrolsüz ilişkinin çözümleme nesnesine yansımasına yol açan kontrolsüz ilişkide yatmaktadır."* Sosyal bilimcilerin yani toplumsal dünyayı nesneleştirmeyi meslek edinenlerin, kendi kendilerini nesneleştirme kapasitelerinin çok sınırlı olması ve bilimsel gibi görünen söylemlerinin nesneden çok, nesneyle ilişkilerini anlattığını bilmemeleridir.[9]

> *"Ben her zaman çubuğu ters yöne bükmekle ve kendilerinin toplum dışında, toplumsal uzamın dışında olduğunu söyleyen insanların herkes gibi toplumsal dünyanın içinde yer aldıklarını hatırlatmakla işe başlarım. ...entelektüelleri muaf tutmayan çözümleme aletleri üretmeye katkıda bulunmak istiyorum: entelektüellerin toplumbiliminin ister istemez entelektüellerin yarattığı toplumsal dünyanın bütün bilimin ön koşulu olduğunu düşünüyorum."*[10]

"Nesneleştiren öznenin nesneleştirilmesi" ya da *"sosyolojinin sosyolojisi"* olarak düşünümsellik kaygısı çok genel olarak bilimin araçlarının araştırmacıya uygulanması olarak düşünülebilir. Nesneleştiren özne yani bilim adamı ya da entelektüel çoğu zaman kendini ilgilendiği nesneden ayrı ve bağımsız düşünme eğilimindedir. Kendini oyun dışı bir pozisyonda tutma yatkınlığı vardır. Onun açısından araştırdığı nesnenin uzamı ile kendisinin içinde bulunduğu toplumsal uzam farklı gerçekliklere sahiptir. Dolayısıyla araştırmacı kendisini ve içinde bulunduğu toplumsal uzamı düşünümsel bir nesneleştirme sü-

9 *Age.,* s. 53.
10 Bourdieu, Pierre, 1997, s. 12.

recine tabi tutmaktan, düşünümsel bir nesneleştirme kendisi için ayrıca bir rahatsızlık yaratacağından, çoğu zaman uzak durma eğilimindedir.

Bourdieu, günümüzde radikal bir görünüm altında ancak inanılmaz derecede yüzeysel bir biçimde sosyolojik bakışın nesneleştirilmesinin sık sık uygulandığını söylüyor. Ona göre gerçek bir nesneleştirme, nesneleştiren öznenin ya da kültürel üreticinin toplumsal uzam içindeki konumuna (etnisitesi, sınıfı, cinsiyeti gibi) üzülmek ya da yargılamak için dikkat çekmekle yetinemez. Nesneleştiren öznenin kültürel üretim evrenindeki, başka bir deyişle bilimsel ya da akademik alandaki konumunu da nesneleştirmek gerekir. Onun *sosyolojist indirgemecilik* olarak da eleştirdiği durum sosyal bilimlerin temel hatalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür bir indirgemecilikte kültürel ürünler ile bu ürünlerin üretilme nedenleri ya da kökenleri oldukları varsayılan ekonomik, toplumsal ya da politik koşullar birbirlerine doğrudan tekabül ettiriliyor. Bourdieu'ye göre bu tür bir nesneleştirme, birbirinden çok uzak koşullar arasında doğrudan bir bağ kurulmaya çalışılırken esas aracılığın, yani kültürel üretim alanının oluşturduğu görece özerk toplumsal evrenin es geçilmesine neden olduğu için "kısa devrenin yanıltıcılığı" denen hata ortaya çıkar. Kültürel üretim alanının oluşturduğu özerk toplumsal evren, kendi mantığı olan, içinde eyleyicilerin tamamen oraya özgü kazanımlar için mücadele ettikleri başka tür bir ilişkide, örneğin ekonomik bakış açısıyla tamamen çıkarsız denebilecek çıkarları elde etmek için hareket ettikleri bir toplumsal mikrokozmostur.[11]

Radikal bir görünüm altında bu tür bir indirgemeciliğin Türkiye'de sosyal bilimlerin farklı disiplinlerinde kendini gösterdiği söylenebilir. Kültürel üretim alanında gerçekleşen üretimlerin çözümlenmesinin özellikle ekonomik nedenlerle açıklanmaya çalışılması sık karşılaşılan bir durumdur. Söz konusu üretim alanına girmeden, o alanın oluşturduğu "özerk toplumsal evren" dikkate alınmadan, o üretim alanını siyasal, ekonomik ya da toplumsal koşullara –kısa devre yaptırmak pahasıyla– indirgeyerek açıklamaya çalışmanın Türkiye'de benimsenen ve takdirle karşılanan bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Üretim alanının kendine özgü ve sürekli yeniden kurulan stratejilerle, oyunlarla, çıkarlarla iç içe geçmiş dinamiklerinden ve o alanda eyleyenlerin habituslarından bağımsız bir analize girişmek, sosyolojik bakışın yüzeysel bir biçimde nesneleştirilmesi sonucunu doğuracaktır. Sosyal bilimlerde ve kültürel çalışmalarda yapılan araştırmalar, özellikle 1970'lerden

11 Bourdieu ve Wacquant, 2010, s. 53, 54.

itibaren, ekonomik indirgemecilik (metni ve seyirciyi ihmal eden) ile metni ve seyirciyi araştırmanın merkezine koyan (dolayısıyla ekonomi-politiği ihmal eden) "*kültürel popülizm*"[12] arasında bir sarkaçta salındı. Dolayısıyla bu türden bir yaklaşım sosyal bilim araştırmasını ve özellikle kültürel çalışmalar alanındaki araştırma pratiğini kültürel popülizm ile ekonomik indirgemecilik arasında sıkışan bir bağlamdan çıkarma potansiyeline sahiptir.[13]

Sosyal bilimcinin kültürel üretim alanını çözümlerken bu tür bir indirgemecilikten sıyrılması, gerçek düşünümsel bir sosyolojinin icrası için yeterli değildir. Düşünümsel bir sosyolojinin belki de en fazla dikkat etmesi gereken "yanlılığı" gözden kaçırmaması gerekir: Sosyoloğun toplumsal konumu (sınıf) ya da kültürel üretim alanındaki özgül konumundan (yöntembilimsel ve kuramsal konum) kaynaklı yanlılıktan daha önemli hata, "bilimcinin konumunda kayıtlı görünmez belirlenimlerden kaynaklanan bir yanlılıktır." Bourdieu'ye göre toplumsal dünyayı gözlemlediğimiz andan itibaren bu dünyayı algılayışımız, onu incelemek, tanımlamak ve hakkında konuşmak için tamamen ya da bir ölçüde kendimizi ondan yalıtmamız gerektiği gerçeğine bağlı olan bir yanlılıktan etkilenir. Bourdieu'nün "teorisist" veya "entelektüalist" olarak nitelendirdiği bu yanlılık, "inşa ettiğimiz toplumsal dünya kuramına, onun bir kuramsal bakışın, iç dünyaya dalmış bir gözün ürünü olduğunu kaydetmeyi unutmaktan ibarettir." Düşünümsel bir sosyoloji, çözümleyenin nesnenin dışında olması, uzaktan ve yukarıdan gözlemlemesi nedeniyle nesneyi algılayışında yansıttığı her şeyi unutmaktan ibaret olan "bilimcinin epistem-merkeziliğine" karşı sürekli olarak uyanık olmalıdır.[14] Bourdieu imtiyazlı ya da entelektüalist bakış açısı sorununun yerine bilimsel nesneyle ilişkinin bilimsel kontrolü sorununu koymanın hakiki bir bilim nesnesi inşa etmenin temel koşulu olduğunu söylüyor. "Toplumbilimcinin veya tarihçinin seçtiği nesne ne olursa olsun, bu nesnede bu nesneyi inşa etme tarzında tartışma konusu olan tekil özne olarak toplumbilimci veya

12 McGuigan, J. 1992.

13 1980'lerin sonlarından itibaren Kültürel Çalışmalar Ekolü'nün ekonomi-politik yaklaşımdan uzaklaşması sonucunda, metin merkezli bir analizin öne çıktığını ve bu durumun kültürel çalışmaların analitik kapasitesini ve politik-etik karakterini gerilettiğini söyleyen Kellner, Kültürel Çalışmalar Ekolü'nün Frankfurt Okulu'nun yaklaşımını revize ederek ve ekonomi-politik yaklaşımı öne çıkararak bu durumun üstesinden gelebileceğini vurguluyor. Kellner'in bu tür bir tartışmada Bourdieu sosyolojisinin kültürel çalışmalar alanı için imkânlarından söz etmemesi not edilmesi gereken bir bilgidir. Kellner'in yaptığı tartışma için bakınız: "Critical Theory and Cultural Studies: The Missed Articulation", *Cultural Methodologies*, Ed. Jim McGuigan, Sage, Londra, 1997.

14 *Age.*, s. 54.

tarihçi değil, toplumbilimcinin belirgin toplumsal özellikleri ile bu nesnenin toplumsal özellikleri arasındaki nesnel ilişkidir."[15]

Bourdieu'nün düşünümsel bir sosyolojiden anladığı sosyoloğun araştırma nesnesiyle ya da sahası ile kuracağı ilişkide bireysel konumlar ve kaygılardan farklı bir yaklaşımdır. Araştırma nesnesiyle kurulmaya çalışılan bu türden "etik" yaklaşımlar, araştırma nesnesiyle ilişkiyi bir tür aşk-nefret ilişkisine dönüştürme tehlikesi taşımaktadır. Bu türden bir yaklaşım ise özellikle sahada çalışan antropologlar ve sosyologlar arasında ucu sahaya gitmemeye kadar varan görececilik ve nihilist yaklaşımlara neden olmaktadır. Bourdieu'ye göre kendisinin savunduğu ve uyguladığı düşünümsel sosyoloji *anti-narsistik* olduğu için çelişkilidir. Narsist olmayan düşünümsel bir sosyolojinin ortak ve ortalama olan değerlerden kendilerini en uzak bir yerde konumlandıran entelektüeller arasında yarattığı direnişin sebebinin, herkesin paylaştığı, türsel, sıradan ortak özellikleri keşfettirmesidir; bu durum aynı zamanda onun cazibeden yoksun ve kasvetli olmasını beraberinde getirmektedir. Ona göre kendisinin savunduğu sosyolojinin sosyolojisi, Gouldner'ın tartıştığı "düşünümsellik"ten farklıdır. Gouldner'ın savunduğu "düşünümsellik" biçimi, kişi olarak sosyoloğun biyografisine içtenlikli ve kibar bir dönüşle, nesneleştirilmesi gerekenin sadece araştırma yapan birey olması gerektiğini söylüyor. Düşünümsel bir sosyoloji aynı zamanda bazı Amerikalı antropologlar (Marcuse, Fisher, Geertz, Rosaldo) arasında yaygın olan ve nihilist bir görececilik biçimine kapı açan, gözlemcinin gözlenmesi şeklinde anlaşılan "düşünümsellik"ten de farklıdır. Oysa asıl düşünülmesi gereken, araştırmacı bireyin akademik alanda işgal ettiği konum ve bu konumun dışında bulunduğu –oyunun dışında kaldığı– zaman edinebileceği bakış açısında kayıtlı "yanlılıklar"dır.[16] Karakayalı'ya göre Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojisine nevi şahsına münhasır bir özellik veren şey "nesneleştiricilikten uzaklaş, ama bilim ve epistemolojiden vazgeçme" şeklinde özetlenebilecek 'ikili oyundur'. Bu yaklaşım aynı zamanda düşünümselliğin günümüz sosyolojisindeki diğer uygulamaları olan "fenomenolojik" ve "postmodern" yaklaşımlardan farklıdır. Bourdieu fenomenolojiden düşünümselliği doğrudan özne ile ilişkilendirmeyerek, postmodernizmden ise düşünümselliği sosyal bilimlerin temeline saldırmak için kullanmadığından dolayı ayrılır.[17]

15 Bourdieu, Pierre, 1997, s. 12.
16 Bourdieu ve Wacquant, 2010, s. 57.
17 Karakayalı Nedim, "Bourdieu, Adorno ve Sosyolojik Düşüncenin Sınırları", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* 2007 içinde, s. 233.

Bourdieu'nün savunduğu düşünümsel bir sosyolojinin ayırt edici niteliklerinden birisi de bilime ve bilimselliğe olan vurgusudur. Pozitivist olmayan bir bilimsellik bağlamında gerçeğe ve nesnelliğe olan inancı, özellikle sosyal bilimlerde bilimselliğin sorgulandığı ve hor görüldüğü bir dönemde onu çağdaş kuramcılardan farklı bir yerde konumlandırmaktadır. Onun açısından düşünümsel bir sosyoloji, nesnellikten veya bilimsellikten uzaklaşmayı değil, tam tersine sosyolojinin bilimselliğini ve toplumsal etkisini güçlendirecek bir katkıdır. Bourdieu açısından önerdiği düşünümsel sosyolojinin geçmişteki ve bugünkü sosyolojilerden farkı, kendi ürettiği silahları sürekli olarak kendine çevirmesidir. Bunun sayesinde kendisini yönlendirebilecek toplumsal belirlenimlerin bilgisiyle içine konumlandığı alandan ve kendi güzergâhından kaynaklanan sınırlamaların ve zorlamaların bilimsel çözümlemesiyle donanarak bunların etkilerini bertaraf edebilir. Düşünümsellik bakış açısını benimsemek, nesnellikten vazgeçmek demek değil, tam tersine nesneleştirme işinden keyfi bir şekilde azat edilen, bilen öznenin ayrıcalığını sorgulamak demektir. Ona göre bu tür bir düşünümsellik kaygısı klasik nesnelliğin mutlakçı iddialarından vazgeçmeye yöneltir, ancak görececi bir konuma düşürmez. Nesneleştiren özne ile nesneleştirilenin olasılık koşulları aynı olduğu için bilimsel 'öznelerin' üretiminin toplumsal koşullarının bilgisindeki her ilerlemeye karşılık, bilimsel nesnenin bilgisinde de bir ilerleme görülür ve bunun tersi de doğrudur. Dolayısıyla Bourdieu açısından sosyolojik pratiğin toplumsal belirleyenlerinin sosyolojisi olarak düşünümsellik, sosyal bilimlerin temellerini oyan bir yaklaşımın tersine, bu belirlenimler karşısında olası bir özgürlüğün tek olası temelidir.[18]

Wacquant'a göre Bourdieu, düşünümsellik nosyonunu sosyoloğun inceleme nesnesinin inşasına üç faktör aracılığıyla giren çarpıtmaları daha iyi kontrol edebilmek için, sosyal bilimlerin araçlarını sürekli gözden geçirmesi gerektiğini anlatmak için kullanır. Bu faktörlerin ilki ve en açığı araştırmacının cinsiyeti, sınıfı, milliyeti, etnik yapısı olan kişisel kimlikleridir. İkinci faktör araştırmacının entelektüel ve akademik alan içindeki konumlanmasıyla ilişkilidir. Bu faktör araştırmacının akademik alandan devraldığı kavramların, yöntemlerin ve sorunsalların eleştirel bir ele alınışından, akademik alandaki sansürlere kadar uzanan, dikkate alınması gereken bir dizi pratiği içerir. Ancak çok daha derin ve tehlikeli olan hata kaynağı, dünyayı

18 Bourdieu, Pierre, 2006, s. 318, 319.

pratik çözümler gerektiren somut sorunlar bütünü gibi algılamaktan çok, yorum bekleyen, keşfedilmesi gereken, çözüm bekleyen bir bulmaca ya da bir gösteri gibi düşünen skolastik ya da *entelektüalist* yanılgıdır.[19] Bu skolastik yanılgı sadece epistemolojiyi ilgilendiren konularda değil estetik ve etikte de hata kaynağı olarak kendini gösteriyor. "Tarafsız gözlemci" bakış açısını üstlenmek, dünya içine girmektense kendini onun dışında ve üstünde konumlandırmak, onunla uğraşmak ya da onu dışarıdan bakan bir göz olarak çözmek gibi yaklaşımlar ve temayüller, bilgi, güzellik ve ahlak anlayışlarında birbirini pekiştiren sistematik çarpıtmalar yaratır. Benzer skolastik yanılgıyı paylaşan bu anlayışlar üretildiği ve söz konusu alanlarda dolaşıma girdiği sürece her zaman onların farkına varılmama ihtimali yüksektir.[20] Wacquant, düşünümsel bir sosyolojinin, bireyliğin kutsal anlamını, kendilerini daima her türlü toplumsal belirlenimden azade sayan entelektüellerin kendileri hakkındaki karizmatik temsillerini sorguladığını söylüyor. Ona göre Bourdieu'nün düşünümselliği, "bireysel olandaki toplumsalı, mahremin altında gizlenen gayri şahsiyi, özelin en derinine gömülmüş evrenseli keşfettirerek" bizi skolastik yanılgılardan kurtaran şeydir. Wacquant'a göre Bourdieu kendi sosyolojisinin ilkesini (düşünümsellik) kendisine uygulamaktan başka bir şey yapmaz: "Kişilerin en kişisel şeyleri bile, esasında, alanın yapısında ya da daha doğrusu alanın içinde işgal edilen konumda gerçek ya da potansiyel olarak kayıtlı bulunan gereklerin kişileşmesidir."[21]

Swartz düşünümselliğin sosyoloğun sosyoloji pratiğini şekillendiren iki temel etkene karşı eleştirel mesafesini korumasını sağladığını vurguluyor. Sosyoloğun eleştirel mesafe alması gereken bu etkenlerden birincisi, "pratik hakkında dışarıdan ve üstün bir bakış açısına ulaşmak için pratikten ayrılma gereği; ikincisi, nesnel bir bakışa ulaşma arzularının gerçekte ne olduğunu, yani başka bakış açılarının güvenilirliğini azaltarak simgesel sermaye biriktirme güdüsü olduğunu kabul etmeyen entelektüellerin 'yanlış bilinci' veya 'kötü niyeti'"dir. Bununla birlikte düşünümsel bir sosyoloji pratiği, ulaşılacak bir nokta ya da son olmaktan öte, sürekli tetikte olmayı gerektiren bir tür teyakkuz halinde olma mücadelesidir. Swartz'ın da vurguladığı gibi Bourdieu açısından tamamen düşünümsel bir bakışa ulaşabilmek ve eleşti-

19 *Age.*, s. 37.
20 Wacquant Loic, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* 2007 içinde, s. 70.
21 Bourdieu ve Wacquant, 2010, s. 40.

rel kuramcıların bilimsel pratiklerinin "çıkarlı" doğasını ve bunun olası etkilerini tamamen kavrayabilmeleri imkânsızdır. Mücadele alanları dışında hiçbir "mutlak" hareket noktası mevcut değildir.[22]

Düşünümsellik kaygısı Bourdieu'nün sosyolojisine rengini veren temel bir ilkedir. Bourdieu için düşünümsellik, araştırmacının sadece belli dönemlerde başvuracağı ya da uygulayacağı bir ilke değildir. Araştırmacı düşünümsel bir habitus geliştirmelidir. Bunun koşulu ise eğitim, diyalog ve eleştirel değerlendirme mekanizmalarında düşünümselliği kurumlaştırmaktan geçer. Düşünümsel-bilimsel habituslar ise aynı zamanda üniversitelerin ve bilimsel akademik kurumların ve alanların düşünümsel bir nitelik kazanmalarını beraberinde getirecektir. Bourdieu düşünümselliği kendi sosyoloji zanaatının ana motiflerinden biri olarak, bilimsel deneyimine ve içinde bulunduğu akademik alana uygulamıştır. Eserlerinin temel izleklerinden biridir düşünümsellik. Ancak *Homo Academicus* isimli çalışması düşünümsellik ilkesini içinde bulunduğu akademik ve entelektüel alana somut olarak uygulaması yönünden diğer eserlerinden ayrılır.

Düşünümsel Buyruğun Somut Bir Uygulaması: *Homo Academicus*

Yukarıda da vurgulandığı gibi düşünümsel bir buyruk Bourdieu sosyolojisini şekillendiren bir yaklaşımdır. Bourdieu açısından düşünümsel bir sosyal bilim pratiğinin bütün araştırma sahalarını kapsaması gerekir. İlk çalışmalarından itibaren sosyal bilim pratiğine eleştirel yaklaşan Bourdieu'nün düşünümsellik anlayışı ve düşünümselliği kavramsallaştırması zamanla gelişmiştir. Düşünümsellik perspektifinin kavramsal açıdan 1970'lerin başında alan kavramıyla billurlaştığını söyleyen Swartz, Bourdieu'nün düşünümsellik anlayışının köklerinin Levi Strauss'un yapısalcılığına yönelttiği eleştiri üzerinden geliştirdiği pratikler kuramına dair ilk formülasyona dayandığını söylüyor. Düşünümsellik boyutu, Fransız eğitim sistemi, akademisi ve entelektüelleri konu alan eserleriyle birlikte Bourdieu sosyolojisinin tanımlayıcı özelliği haline geldi.[23]

Homo Academicus'ta, Bourdieu'nün iktidar alanı içerisinde ortaya koyduğu yapısal farklılaşmaların Fransız akademik entelijansiyasını da kendi içinde farklılaştırdığını ve ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki temel karşıtlığın Fransız akademi alanında nasıl görünür olduğunu farklı

22 Swartz, David, 2011, s. 16-17, 376.
23 *Age*, s. 379-381.

boyutlarıyla analiz ettiğini belirten Swartz, şöyle devam ediyor: *Homo Academicus* "ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye miktarları ile siyasi ve ekonomik iktidar oranları arasında mütekabiliyet analizi yaparak, Fransız yüksek öğrenim kurumlarının, fakültelerin, disiplinlerin ve öğretim üyelerinin tümünün, iktidar alanını ıralayan ekonomik sermaye/kültürel sermaye karşıtlı ekseninde faklılaştığını gösterir."[24] Bu bağlamda entelektüel ve akademik üretim alanının düşünümsel bir analizi, o alandaki eyleyicilerin habituslarını, sahip oldukları sermaye biçimlerini (ekonomik, kültürel, sosyal, simgesel), entelektüel üretim alanının diğer alanlarla –ekonomik, siyasi– olan ilişkisel yönlerini ve akademik ve entelektüel alanların kendi içinde ürettiği iktidar konumlarını ele almayı gerektirir. Dolayısıyla Swartz'ın da söylediği gibi Bourdieu'nün entelektüel alan analizi ve oradaki eyleyicilerle ilgili görüşleri pratikler kuramı, kültürel sermaye ve simgesel şiddet dinamikleri, kültürel üretim alanları ve modern toplumlarda tabakalaşma düzeni gibi konularla ilgili genel görüşlerinin bir parçasıdır.[25]

"Homo Academicus bilimsel nesneleştirmenin gerektirdiği çalışma ile, nesneleştirmenin öznesi üzerine –psikanalitik anlamda– bir çalışmayı birleştirmesinden özel bir kitaptır."[26] Fransızca basımı 1984 yılında yapılan *Homo Academicus* Pierre Bourdieu'nün en önemli çalışmalarından biridir. *Homo Academicus* Bourdieu'nün kendisine, kendi akademik konumuna dair biyografik bir nitelik taşıdığı için ayrıca dikkate değer bir çalışmadır. Nesneleştiren öznenin nesneleştirilmesinin pratik bir uygulaması olan *Homo Academicus*, sadece araştırmacı özneye odaklanan bir çalışma değildir. Aynı zamanda sosyolojinin sosyolojisi ya da bilimsel alanın sosyolojisi bakımından, bir alan olarak akademinin nasıl kurulduğu ve işlediği, diğer alanlarla hangi türden ilişkilere geçtiği ve daha önemlisi bu alandaki oyunun ve oyuncuların tabi olduğu kuralların ve çıkarların nasıl işlediğini gösteriyor. Bourdieu'nün araştırmalarının içeriğini akademi, eğitim ve entelektüeller gibi konuların oluşturması onun düşünümsel bir sosyal bilim pratiğiyle doğrudan ilişkilidir. Düşünümsel bir sosyoloji pratiği Bourdieu'nün kendisinin de içinde eylediği ve konumlandığı üniversite ve entelektüel alanın analizini zorunlu bir şekilde ortaya çıkaracaktı. Bourdieu'nün düşünümselliğinin kendi kariyerinin seyriyle kesiştiğini söyleyen Swartz, düşünümselliğin Bourdieu'nün

24 *Age*, s. 331.
25 *Age*, s. 301.
26 Bourdieu ve Wacquant, 2010, s. 49.

"Fransız entelektüel alanında kendisine ayrı bir konum belirlemek ve kendine özgü bir entelektüel sorgulama modeli savunmak için kullandığı bir strateji olarak" düşünülebileceğini vurguluyor.

Bourdieu Fransız akademik ve entelektüel alanını incelediği bu çalışmadaki niyetinin sosyolojik pratiğin kendisi hakkında bir tür sosyolojik test gerçekleştirmek ve sosyoloğun toplumsal dünyada bulunduğu için zorunlu bir şekilde toplumsal olarak belirlenmiş bir bakış açısına sahip olduğu iddiasını savunanlara karşı, sosyolojinin bu tarihsel çemberden bir ölçüde kurtulabileceğini göstermek isteği olduğunu söylüyor. Bu tür bir düşünümsel sosyolojinin koşulu ise sosyal bilimin üretildiği toplumsal evrende kendisini gösteren ve sosyolog üzerinde de etkisi bulunan belirlenimlerin bertaraf etmek için, bu evren hakkındaki bilgisinden yararlanmasıdır. Bourdieu, *Homo Academicus* incelemesinde ikili bir amacının olduğunu ve ikili bir nesne inşa ettiğini söylüyor. İlk nesne aynı zamanda *görünür olan nesne,* kurum olarak Fransız üniversitesinin yapısı ve işleyişi, burada etkili olan farklı iktidar türlerinin, bu alanda yerleşmiş olan eyleyicilerin izledikleri yol ve profesörlere özgü dünya görüşü çözümlenmesi. İkinci nesne ise aynı zamanda *derin nesne,* kendi evrenini nesneleştirmenin içerdiği düşünümsel geri dönüş ve toplumsal olarak, kendi nesneleştirmeleri için nesnellik ve evrensellik iddialarıyla tanınan bir kurumun dayattığı tarihselleştirmenin radikal bir biçimde sorgulanması. *"Epistemolojik bir deney"* olarak tanımladığı eserinde Bourdieu, *Homo Academicus*'ta Cezayir'deki çalışmalarında kullandığı yöntemleri aşina bir evrende uyguladığını söylüyor. Çalışmasında *katılımcı nesneleştirme* adını verdiği bir yöntemi uyguladığını söyleyen Bourdieu, araştırmanın arkasındaki motivasyonun, gözlemcinin incelediği evrenle 'doğal' ilişkisini tersine çevirme, egzotik olanı aşina, aşina olanı egzotik kılma olduğunu söylüyor. Böyle bir niyetin amacı, "her iki durumda da üzerinde hiç düşünülmeden kabul edilen (*taken for granted*) olguları açığa çıkarmak ve hem nesnenin hem öznenin nesnesiyle ilişkisinin tam bir sosyolojik nesneleştirilmesi olasılığını patrikte göstermekti."[27]

Homo Academicus'un düşünümsel bir sosyolojinin somut bir pratiği olduğunu söyleyen Wacquant, Bourdieu'nün kitapta ilk olarak sosyal bilimlerin yapıldığı evreni bilimsel olarak bilmenin mümkün olduğunu, sosyoloğun rölativist bir konuma düşmeden de nesnel bakış açısının nesnelleştirilebi-

27 *Age,* s. 51, 52.

leceğini ampirik yoldan kanıtlamaya çalıştığını söylüyor. Wacquant'a göre Bourdieu, ikinci olarak, üniversiteyi daha genel akademi alanı içinde bir alt alan, yani içerisinde yönetici sınıfın da yer aldığı, ekonomik ve kültürel sermaye arasındaki mücadelelerin bir alanı olarak kavramsallaştırır. Akademi alanında konumlar ve maddi kaynaklar (ekonomik sermaye) üzerindeki kontrolden gelen güç "maddi açıdan egemen disiplinlerde" (hukuk, tıp ve iş) yoğunlaşmışken, doğa ve insan bilimlerinin içinde yer aldığı "maddi açıdan tabi disiplinler" entelektüel sermayeye dayanır.[28] Bu ikili yapı içinde profesörlerin konumları ve yörüngeleri, habitus aracılığıyla, sadece onların entelektüel ve mesleki stratejilerini değil, siyasal eğilimlerini de belirler.[29]

Homo Academicus'un, hem metodolojik olarak hem de üretme iddiasında olduğu toplumsalın bilgisi bakımından *Distinction, The Logic of Practice* ve *State Mobility* gibi araştırmalarla aynı çizgide olduğunu vurgulayan Göker, Bourdieu'nün temel dertlerinden biri olan sosyal bilimlerdeki ikilikleri aşma ve yapı ile fail arasında farklı bir ilişkisellik kurma çabasıyla ilişkili olduğunu söylüyor. Göker, Bourdieu'nün *Homo Academicus*'ta işi "nesneleştirmek" olan insanları nesneleştirmenin zorluklarını ve akademisyenlerin kendileri hakkında kendilerinin araçlarıyla konuşulmasından hoşlanmadıklarının altını çizdiğini ve akademisyenlerle ilgili kategorileştirmelerin çoğunlukla acele yapılmış, bilimsel olmayan suçlamalar olduğunu söylüyor. Bourdieu, alan içindeki konumlar, ilişkisellik, simgesel düzen, hiyerarşi ilkeleri incelenmeden alandaki oyuncular arasında yapay ayrımlara gidilmemesi gerektiğini belirterek, bilimsel söylemin, süslü ve yapay kategorileştirmeleri teşvik eden edebiyatın kurgusal söyleminden farklı olarak, söylediklerinde samimi olduğunu, iddialarının sorumluluğunu kabul ettiği için söylediklerinin doğruluğunun ya da yanlışlığının hesabını vermesi gerektiğini söylemektedir.[30]

28 Bu tür bir ikili yapının farklı bir biçiminin Türkiye'deki akademik alanda da üretildiğine ve yeniden üretildiğine dair kişisel bir gözlemde bulunmak mümkündür. Türkiye'deki akademik alana ve üniversitelerin yönetim kadrolarına baktığımızda onların hatırı sayılır bir bölümü, Fransa'dakine benzer bir şekilde, tıp alanından gelmişlerdir. Fakat Fransa'dan farklı olarak Türkiye'deki üniversitelerin önemli bir kısmında yönetici kadrolarının fen bilimlerinin çeşitli alanlarından oldukları tespiti yapılabilir. Türkiye'deki üniversite alanının yönetici kesimlerinin içerisinde sosyal bilimler alanından gelenlerin diğer alanlardan gelenlere göre çok az olduğunu da gözlemlemek mümkündür. Türkiye'deki akademi ve üniversite alanını Bourdieu'nün kavramsal cephaneliğiyle analiz etmek ilginç sonuçlar ortaya çıkarabilir.

29 Wacquant Loic, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi," *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* , 2007 içinde s. 70-71.

30 Göker, Emrah, "Homo Academicus: Yakılacak Kitap?"

Son olarak Bourdieu ve *Homo Academicus*'a yöneltilen bir eleştiriden söz etmek gerekiyor. Düşünümsel buyruğun pratik bir uygulaması olan *Homo Academicus*'un yazarının kendisinin içinde eylediği Fransız akademik alanının değerlerinden ve geleneklerinden ne derece sıyrılabilmiştir sorusu önem kazanmaktadır. Bu bağlamda *Homo Academicus*'un değerden azade bir eser olmadığını söyleyen Swartz, Bourdieu'nün kendisinin de akademik "temayüzün rekabete dayalı mantığı"ndan ancak kısmen uzak durabildiğini vurguluyor. Swartz'a göre entelektüel dünyayı düşünümsel olmayan bir yaklaşımla nesneleştirmenin simgesel iktidar ve şiddet stratejilerine ve araştırmacının bilim adına "kendini yargıçların yargıcı" konumuna getirmesine neden olacağını söyleyen Bourdieu'nün, kendisi bilim alanında kendi konumunu yükseltme yarışına katılmıştır. Bir tür simgesel şiddet biçimi olarak değerlendirilebilecek "rakiplerinin daha az bilimsel olduğunu" öne sürerek itibarlarını zedelemek, Bourdieu'nün bu tür bir yarışa dahil olduğunu göstermektedir.[31]

Homo Academicus, belli bir dönemde belli bir vakayı ele alıyor. Bu dönem ve vaka 1960'lı yıllardaki Fransız akademi alanı ve o alandaki oyunculardır. Peki, bu çözümlemeler başka dönem ve vakalar için genelleştirilebilir mi? Genelleştirilecekse nasıl genelleştirilebilir? Örneğin Bourdieu'nün analiz ettiği Fransa'da akademi alanının yapıları, 2000'li yıllarda Türkiye akademi alanında yapılacak bir araştırmada bulunabilir mi? Bourdieu kitabın amaçlarından biri olarak, evrensel ile biricik arasındaki, yasa koyucu çözümleme ile idiyografik tasvir arasındaki karşıtlığın sahte bir karşıtlık olduğunu göstermek olduğunu söylüyor. Ona göre, alan kavramını besleyen bağıntısal ve analojik düşünce kipi, Fransa örneğini genelliğin içindeki tikellik ve tikelliğin içindeki genellik olarak yakalamaya olanak sağlar. Ayrıca Fransız akademi alanının bazı özellikleri (yüksek derecede merkezi ve kurumsal olarak birleşmiş olması, üniversiteye girme konusunda açık olarak belirlenmiş engellerin varlığı) onu tüm alanların işleyişini düzenleyen yasalardan bazılarını keşfetmek için uygun bir alan haline getirir. Dolayısıyla Bourdieu, *Homo Academicus*'un herhangi bir üniversite alanı üzerine bir araştırma programı olarak okunabileceğini ve okunması gerektiğini söylüyor.[32]

31 Swartz, David, 2011, s. 384.
32 Bourdieu ve Wacquant, 2010, s. 60.

Hâkim Sınıfın Tahakküm Altındaki Kesimi: Entelektüel

Bourdieu sosyolojisinde düşünümsellik tartışmalarının bağlandığı yerlerden biri de entelektüelin ve entelektüel üretim alanının sorunsallaştırılmasıdır. Epistemolojik bir temeli olan ve araştırmada uygulanan somut bir ilke olarak düşünümsellik buyruğu, *nesneleştiren öznenin nesneleştirilmesi* olarak formüle edildiğinde entelektüelin sorunsallaştırılmasıyla doğrudan ilişkilidir ve düşünümsel bir sosyal bilim pratiği bu ilişkinin araştırılmasını zorunlu kılar.

Bourdieu entelektüelleri konu edindiği analitik çalışmalarını, alan analizinin kavramsal repertuarıyla gerçekleştiriyor ve bu tür bir alan analizi, Bourdieu'ye kültürel üretim alanlarının nasıl oluştuğuna dair yapısal bir okuma imkânı sunuyor. Alan analizi, "uzmanlaşmış bir kültür üreticileri grubunun ortaya çıkmasıyla birlikte, simgesel malların üretiminin, dolaşımının ve tüketiminin ekonomi, siyasi yapı ve din karşısında giderek özerklik kazandığı bir kültür arenasının belirdiğini ortaya koyar." Kültürel üretim alanının bir alt alanı olarak değerlendirilebilecek entelektüel üretim alanı, simgesel emeğin üreticileri olan sanatçı, yazar, araştırmacı ve akademisyenlerin sanatsal, edebi, akademik veya bilimsel çalışmalarının meşru olarak tanınmasını sağlamak için değerli kaynaklar için mücadele ettikleri kurumlar ve piyasalar matrisidir. Bu alanlar öncelikle kültürel üretimin meşru biçimlerinin hangileri olduğunu belirleme yetkisine kimin sahip olduğu konusunda yürütülen mücadelenin arenasıdır.[33] Entelektüel ve akademik üretim alanlarının bir mücadele alanı olarak tanımlanması bu alan içerisinde üretilen fikirlerin, teorilerin, yöntemlerin ve kavramların bu mücadelenin araçları ya da silahları olduklarını gösteriyor. Dolayısıyla bilimsel ve entelektüel üretimin motivasyonu idealize edilmiş amaçlar değil, faillerin alandaki konumlarını korumak veya yükseltmek için giriştikleri stratejilerdir: *"Bilimin ilerlemesine birer katkıdan ibaretmiş gibi görünen kuramlar, yöntemler ve kavramlar, aynı zamanda daima, simgesel tahakküm ilişkilerinin belirlenmiş bir yapısını yerleştirmeye, yeniden tesis etmeye, pekiştirmeye, korumaya veya ters çevirmeye çalışan 'siyasi' manevralardır."*[34]

Bourdieu'nün eserlerinde modern toplumlarda entelektüellerin konumunun ve rolünün önemli bir yer teşkil etmesine karşın, bu konu hakkında-

33 Swartz, David, 2011, s. 311.

34 Bourdieu, P. (1971), "Intellectual field and creative project", *Knowledge and Control: New Direction for the Sociology of Education*, Ed. M. F. D. Young, s. 161-88. Londra: Collier-Macmillian; Akt., Swartz, David, 2011, s. 311.

ki görüşlerinin dikkate alınmadığını belirten Sawrtz'a göre Bourdieu'nün eserlerine entelektüellerle ilgili kuramından hareketle bakmak, üç önemli açıdan yararlıdır. Birincisi, Fransa'daki ulusal gelenektir. Bourdieu, ülkenin siyasi hayatına etkin biçimde müdahil olan, tarafsız ve eleştirel entelektüel idealinin çok güçlü olduğu bir ülkede yazmaktadır eserlerini. İkincisi, Bourdieu'nün eserlerinin önemli bir kısmının merkezinde yer alan entelektüel üretim alanlarıyla ilişkili olarak araştırma sahalarının içeriğidir. Üçüncüsü ve en önemlisi bu konunun Bourdieu'nün entelektüel ve siyasi tasarısının odağında yer almasıyla ilgilidir. Entelektüellerle ilgili analizin, modern toplumlarda tabakalaşmayı, siyasi çatışmayı ve eşitsizliklerin yeniden üretilmesini anlamak açısından kritik öneme sahip olduğunu düşünen Bourdieu, simgesel iktidar ve şiddet kuramını bu bağlamda temellendirmiştir.[35] Buradan hareketle entelektüellerin simgesel iktidar mücadelesinde ve bu mücadele içerisinde ortaya çıkan simgesel şiddet biçimlerinin üretilmesinde oynadığı merkezi rolleri görebiliriz. Simgesel emeğin üreticileri olan entelektüeller, bizatihi entelektüelin nasıl tanımlanacağı ve kimin bu etiketi taşıyacağı mücadelesinden, dünyaya dair egemen ve meşru tanımlamaların merkezinde olduğu sınıf ilişkilerini üretme ve yeniden üretme gücüne kadar, kültürel üretim alanındaki simgesel iktidar mücadelesinin çıkar odaklı farklı konumlarının üreticileridir. Entelektüelin içinde eylediği kültürel alandaki mücadelelerin ve konumlanmalarının söz konusu üretim alanındaki çıkarlarının sonucu olduğunu ve bu çıkarların değişmesi ve yeniden tanımlanması sonucunda yeni konumların, stratejilerin ve ittifakların ortaya çıkacağını ayrıca vurgulamakta fayda var.

Bourdieu'nün entelektüellerin siyaset ile olan bağını entelektüel alan kavramı üzerinden çözümlemesi, entelektüeller ve siyaset ilişkisini anlamada geleneksel yaklaşımların sınırlılığından kurtarma imkânı veriyor. Entelektüel alan kavramı entelektüellerle ilgili "düşüncelerin gücünü" öne çıkaran idealist yaklaşım ile "siyasi ekonomik ilişkilerin belirleyici rolünü öne çıkaran" materyalist yaklaşım arasında sıkışan analizleri aşıyor. Bourdieu, entelektüeli toplumsal konumunun belirlediği sınırların ötesine geçen bir yaratıcı olarak gören idealize edici bakışı şiddetle eleştirir ve entelektüelin sınıf yapısı içindeki konumu ile siyasi eylemi arasındaki bağın kültür alanlarına katılımıyla dolayımlandığını düşünür. Diğer taraftan siyasi tutumu doğru-

35 *Age,* s. 302-303.

dan sınıfsal konumdan çıkarsamaya çalışanların yaklaşımını "kısa devre" çabalar olarak eleştirir, çünkü ona göre sınıf mücadelesinin simgesel boyutunu –kendisi de tam olarak bunu öne çıkarmak ister– göz ardı ederler.[36]

Bourdieu'nün düşünümsellik ilkesinde entelektüel alanın özerkliği, sosyolojinin bilimsel alandaki özerkliği ile ilişkilidir. Ancak bilimsel alanda özerkliğini ve bağımsızlığını kuran ve koruyan bir sosyoloji ve entelektüel olarak bir sosyolog, siyasal alanda etkili olabilir. Dolayısıyla sosyolojinin bilimsel alandaki özerkliğinin pekiştirilmesinin koşulu ise bilimsel ve entelektüel alanda akılcı iletişimin kurumsal koşulları üzerine kolektif bir düşünüm ve eylemle mümkündür. Bourdieu'ye göre sosyolojinin kesin araçlarla donanmasının ve siyasal bir etki edinmesinin tek yolu, kendi özerkliğini ilan etmesi ve bağımsızlığı konusunda her zaman titiz ve uyanık olmasıdır. Düşünümsel bir sosyolojinin entelektüelleri yanılsamalarından özellikle de kendi haklarında yanılsamaları olmadığı yanılsamasından kurtarabileceğini söyleyen Bourdieu'ye göre entelektüellerin kolektif bilinçsizliği, entelektüelin hâkim toplumsal-siyasal güçlerle büründüğü özgül bir biçimdir. Entelektüellerin entelektüel alandaki konumlanmalarını ve pratiklerini yöneten toplumsal kuvvetler konusundaki körlüğü, entelijansiyanın son derece ilerici havalar içinde çoğu zaman kurulu düzenin sürdürülmesine katkıda bulunmasını açıklamaktadır. Entelektüellerin e*gemen grubun içinde tabi olan* bir konumda bulunduklarını vurgulayan Bourdieu, entelektüellerin çoğu zaman bu tahakküm edilen konumlarının farkında olmadıklarını söylüyor.[37] Bourdieu'nün, entelektüelleri hâkim sınıfın tahakküm altındaki kesimi olarak analiz etmesi, sahip oldukları kültürel sermayenin egemen sınıfın sahip olduğu ekonomik sermaye karşısındaki özerkliğinin sınırlılığıyla ilgilidir. Swartz'ın da belirttiği gibi entelektüeller sahip oldukları kültürel sermayenin onlara sağladığı iktidar ve ayrıcalıklar bakımından egemen sınıf içerisinde konumlanırlar. Bu iktidar sosyal düzene meşruiyet kazandırabilme veya mevcut meşruiyetini ortadan kaldırabilme gücünden ileri gelir. Ancak entelektüeller siyasi ve ekonomik sermaye sahipleriyle ilişkilerinde tahakküm altındadırlar. Çünkü kültürel sermayenin ekonomik ve siyasi sermaye karşısındaki özerkliği, ana-akım entelektüel tarihinde varsayıldığı gibi mutlak değil, göreli bir konumdur.[38]

36 *Age*, s. 323.
37 Bourdieu ve Wacquant, 2010, s. 188-192, 193-195.
38 Swartz, David, 2011, s. 308.

Swartz, Bourdieu'nün entelektüellerin nasıl konumlanması gerektiği ile alan perspektifi arasında ve bilimin doğasına dair analizlerinde birbiriyle ilişkili iki paradoks tespit ediyor: Alan analizi perspektifine rağmen, Bourdieu'nün entelektüellerin nasıl olması gerektiğine ilişkin normatif görüş içeren bir eleştirel entelektüel rolünü ve özellikle, bilim silahına sahip olan entelektüellerin iktidarın hizmetkârı değil eleştirmenleri olmalarını savunduğunu söyleyen Swartz, bu normatif görüşün, Bourdieu'nün "sosyolojik incelemenin nesnesinin belirli bir konumun savunulmasından ziyade alan mücadelesi" olması gerektiği yolundaki metodolojik iddiasıyla çeliştiğini vurguluyor. Çünkü alan analizi perspektifinin bütün entelektüel tanımlarının hem tarihsel hem de temelde siyasi olduğunu, simgesel üreticilerin meşruiyet mücadelesinden doğduğunu vurguladığını belirten Swatz'a göre Bourdieu, sosyoloğun görevinin, entelektüelin tanımlanması ve kim olduğu mücadelesi dahil, mücadele alanları içerisinde konum almak değil, bunları analiz etmek olduğunu savunsa da, entelektüel uğraşın tanımıyla ilgili, kendi içerisinde bir paradoks olan ve çözülmemiş bir gerilime işaret eden normatif bir görüşü de savunur.[39] Swartz, benzer bir bağlamda Bourdieu'nün bilimin doğasıyla ilgili görüşlerindeki bir başka gerilime işaret ediyor. Bu gerilim, bir betimleme olarak bilim ile bir siyasi mücadele olarak bilim arasındaki gerilimdir. Ona göre Bourdieu, bir yandan sosyal bilimcileri inceledikleri toplumsal mücadelelerde taraf olmamaları için tekrar tekrar uyarır. Toplumsal çatışmalar birer inceleme nesnesi olmalıdır, tarafgirlik vesilesi değil. Alan analizi perspektifi, herhangi bir tarafın dar çıkarlarına kıyasla çok daha kapsamlı bir bakış açısı kazandırır. Öte yandan, Bourdieu bilimin zorunlu olarak ezilen grupların çıkarlarından yana olduğuna inanır, çünkü iktidar ilişkilerini teşhir etmekle bu ilişkiler hâkim sınıflar açısından daha etkisiz hale getirir.[40]

Bir entelektüeller sosyolojisinin entelektüellere dayatılan determinizmler karşısında bir özgürlük imkânı sunacağını savunan Bourdieu'ye göre kendi çağlarına egemen oldukları yanılsamaları yaratanlar, genellikle çağlarının egemenliği altındadırlar. Sosyoloji, her zaman günlük, günün zevkine uygun olan kişileri kendi zamanlarına bağlayan aldatılmış aldatıcının ilişkisini açığa çıkarma, büyüyü bozma imkânı tanır. Kültürel sermayeyi elinde tutan kişiler ya da simgesel metaların üreticileri olarak entelektüeller, içinde

39 *Age.,* s. 307, 339.
40 *Age,* s. 558.

yaşadıkları toplumsal uzamın belirlenimlerinin bilincinde olmaları sayesinde kendilerini özgürleştirme ve özgürleşme araçlarını başkalarına sunma ayrıcalığı edinir.

> *"Entelektüel genellikle tamamen haksız biçimde elde ederek üstlendiği özgürleştirici işlevi ancak kendisini belirleyenin ne olduğunu bilmesi ve buna egemen olması koşuluyla yerine getirebilir... Toplumbilimcinin imtiyazı, eğer bir imtiyazı varsa, kendisinin sınıflandırıldığını bilmek ve sınıflandırılmalar içinde aşağı yukarı nerede yer aldığını bilmektir... bilimin öznesini tarihe ve topluma dahil etmek kendini görececiliğe mahkûm etmek değildir; hakiki bilginin koşulu olan bilginin sınırlarının eleştirel bir bilgisinin koşullarını ortaya koymaktır."*[41]

Buradan hareketle Bourdieu'nün entelektüellere tarihsel bir misyon biçtiği söylenebilir. Bu misyon onun toplumsal uzamdaki konumu ve kültürel üretim alanındaki etkinliğinden kaynaklanır. Bu tür bir konumlanmanın getirdiği sorumluluk, kendisinin de toplumsal uzamda belli bir yerde sınıflandırıldığını ve bu sınıflandırmalar arasında nerede yer aldığının bilincinde olmasının getirdiği bir sorumluluktur. Bu aynı zamanda entelektüele yüklenen tarihsel bir görevdir. İktidar sınıflarının kendilerini, kararlarını, politikalarını meşrulaştırmak için sürekli olarak akla ve bilime başvurdukları bir dönemde aklın ve bilimin bu türden yanlış kullanımlarına karşı durmak için, entelektüeller tarihsel bir görev devralmışlardır. Bu tarihsel görev: *Evrenselin Birliğini* sağlamaktır.[42]

Entelektüellerin evrenselin birliğini sağmak ve düşünümsel bir eleştiri ve mücadelenin gerçekleştirilmesi için bir tür *"entelektüel cemaat"* öneren Bourdieu, ancak kolektif bir entelektüel mücadele sayesinde aklın ve bilimin doğru kullanımlarını gerçekleştirerek politika alanına etkili müdahalelerde bulunulabileceğini savunur. Bu tür bir dayanışmanın ilk amaçlarından biri de entelektüel ve bilimsel alanı özerk kılmaktır. Bu özerklik sayesinde politik alanın saldırılarına karşı konulabilir ve bu alana etkili müdahalelerde bulunulabilir:

> "Aydın hareketinin ilk hedefi aydınların, kendi çıkarlarının müdafaası ve özerkliklerinin korunması amacıyla ortak olarak çalışmalarıdır. ...kültü-

41 Bourdieu, 1997, s. 68.
42 Wacquant Loic, 2007, s. 72.

> rel üreticiler, kültürel üretimin farklı alanlarının –bilim, sanat, felsefe, hukuk vs denen maddi ve entelektüel araçların içinde üretildiği ayrıcalıklı toplumsal evrenler– özerkliği için gerekli olan ekonomik ve toplumsal koşulların sağlamasını savunmalıdırlar. Bunu vicdani rahatsızlık duymadan veya tereddüt etmeden yapabilirler, zira kendilerini bir bütün olarak savunduklarında, evrensel olanı da savunuyor olurlar." [43]

Göker'e göre bilimsel özerkliğin bu kolektif savunusunda mevcut neo-liberal politikaların üniversiteleri bir "bilgi fabrikasına" dönüştürmek için yaptığı girişimlere müdahale edilebilir. Aynı zamanda bu özerk entelektüel platformlar, mevcut bilme yöntem ve biçimlerine el koyarak, bu biçimlerin araştırma eylemini taşlaştırıcı kullanımlarına son verip radikal bir sosyal bilim zanaatinin unsuru haline getirebilirler. Ayrıca bu özerk platformlar hıza ve aceleye karşı daha sakin, düşünceli, "ürün"ü değil dertleri ve hemdertleri önemseyen yatkınlıklar geliştirebilir. "Birlik halinde özerk" entelektüellerin bu tür birlikteliği sayesinde bir taraftan bilimsel kurumlar içinde bilimin otoritesinin yatırım ve sömürüyü meşrulaştırma aracı olarak kullanılmasına engel olurken diğer yandan toplumsal hareketlere ve örgütlenemeyen emekçilere politik yaratıcılık konusunda yardımcı olabilirler.[44]

Düşünümsel bir sosyolojinin içinden geliştirilecek bir entelektüeller sosyolojisinin "ancak entelektüelin kendisine yönelik terapi uygulayacağı bir *sosyo-analizle* birleşirse mümkün olacağı"nı vurgulayan Çeğin'e göre bir entelektüeller *sosyo-analizinin* uzun soluklu hedefi, entelektüelin toplumsal gizemlileştirmeden kurtularak kendi benliğine sahip çıkması yönünde güçlü araçlar keşfetmesidir. Bourdieu'nün entelektüel alan sorunsallaştırmasında, ayırt edici niteliklerinden birinin, entelektüel alanı hiyerarşik olarak düzenlenmiş sosyal konumlarca yapılandırılan ve aynı zamanda *dinamik fark arayışı yasası* tarafından yönetilen bir konumlar bütünü olarak tanımlaması olduğunu söyleyen Çeğin'e göre böyle bir tanımlamanın entelektüel alanı sorunsallaştırırken bizi, entelektüellerin kültürel alan içerisindeki nüfuzlarını azamiye çıkarma hedefindeki *"stratejistler"* olduğu fikrini onaylamaya götürecektir. Ona göre entelektüellerin elit statüsünü veya sosyal ve kültürel otoritelerini seçkinci bir konumdan sorgulama gafletine düşmeyen Bourdieu'nün temel derdi, "her dönem kolektif bir psikodramanın başat aktörleri olan en-

43 Bourdieu, Pierre, 1989, s. 232.
44 Göker, Emrah, 2003/2004, s. 11-12.

telektüellerin bilginin üretilmesi ve yeniden üretilmesi bağlamında evrensel bir sorumluluk üstlenerek toplumları derinden etkileyen ve yönlendiren bir toplumsal kesim olmalarına rağmen, öteki kesimler ya da sınıflar kadar sosyal-bilimsel bir analizin nesnesi olmaması durumunu sorgulamaktır."[45]

Bu bağlamda Bourdieu'nün entelektüel alanı, *Distinction* ve *Sanatın Kuralları*'nda bir kültürel üretim ve tüketim alanı olarak, sanat alanını sorunsallaştırırken yaptığı gibi bir tür *büyü bozumuna* uğrattığı söylenebilir. Entelektüel alan hiç de sanıldığı gibi çıkarlardan azade bir alan değildir. Simgesel metaların üretim alanı olarak entelektüel alandaki çıkarlar, çıkardan arınmış gibi görünerek elde edilen çıkarlardır. Entelektüel alana bu tür bir bakışı ise *anti- entelektüalist* bir yaklaşım olarak değerlendirmek yerine, entelektüellerin kendi ve içinde eyledikleri alan üzerine düşünümsel bir refleks geliştirmelerini sağlayacak bir eleştiri olarak değerlendirmek gerekir. Entelektüeller ancak, kendilerini ve içinde eyledikleri alanın kurallarını belirleyen faktörlere düşünümsel bir tutumla yaklaştıklarında, *yöneten sınıfın tabi kesimi* olarak iktidar alanıyla ve onun söylemleriyle eleştirel bir mücadeleye girişebilirler.

Sonuç

Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojisinin önemli niteliklerinden biri, ki bu aynı zamanda onu diğer düşünümsel yaklaşımlardan ayıran bir özelliktir, düşünümsellik kaygısının onun kendi habitusundan kaynaklanan bir yönünün olmasıdır. Bir kaygı ya da his olarak Bourdieu habitusunda kendini gösteren düşünümsellik kaygısı, Bourdieu tarafından kendi icra ettiği sosyolojinin ayırt edici niteliklerinden birine dönüştürüldü. Bir kaygı ve histen kaynaklanan ve epistemolojik ve sosyolojik bir ilkeye dönüşen düşünümsellik buyruğu, bilimsel alanın öznesi ve bilimsel alanın kendisinin üzerine sistematik bir düşünümdür. *Sosyolojinin sosyolojisi* olarak düşünümsellik, bilimsel alanın kendisinin araştırma nesnesine dönüştürülmesi ve bu alanın yapısından kaynaklanan ve bilimsel araştırma sürecine *hata kaynağı* olarak geçmesi muhtemel çarpıtmaları önlemeye yöneliktir. Düşünümsellik ilkesi *nesneleştiren öznenin nesneleştirilmesi* olarak formüle edildiğinde ise, sosyal bilimciyi ve entelektüeli bilimsel, etik, ahlaki ve politik yönlerden eleştiriye tabi tutarak sorunsallaştırır. Bu türden bir yaklaşım ise entelektüel alanı ve o alanın eyleyicilerini, yani entelektüelleri, yeniden ve farklı bir şekilde so-

45 Çeğin, Güney, "Muhalif Bir Entelektüelin Büyü Bozumu: Bourdieu ve Entelektüeli Sorunsallaştırmak", 2007, s. 506, 507.

runsallaştırmamızı sağlıyor. Bourdieu sosyolojisinde düşünümsellik ilkesi, entelektüeli bilim alanı içindeki etkinliğinde nesnel ve bilimsel bir konumda, politik ve ahlaki tutumlarında ise tutarlı ve güçlü bir pozisyonda tutan bir pusula gibidir. Düşünümsel bir ilkenin temel niteliği olan entelektüelin eleştirisinin amacı, düşünümselliğin entelektüelin eylediği alanda kurumsallaşması ve entelektüelin habitusunda yer etmesidir.

Son olarak Bourdieu sosyolojisinin içinde bulunduğumuz *"zamanın ruhu"*ndan kaynaklanan (hiç kuşku yok ki bu ruhun kendisi de tarihseldir) ve başka alanlarla birlikte sosyal bilimsel alanda da kendini gösteren bir tür rölativizmden kaynaklanan nihilist yaklaşımlara alternatif bir yol önerdiği söylenebilir. Özellikle sosyal bilimler alanındaki *"eyleyicilerde"* "bilimsel gerçeklik", hakikat, etik, politik ve ahlaki konularda nihilist ve görececi konumlanmalar kendini gösteriyor. Bilime ve bilimsel gerçekliğe imanın azaldığı bu puslu havada Bourdieu'nün sosyolojisi bir pusula işlevi görebilir.

Kaynakça

Bourdieu, Pierre, 1997, *Toplumbilim Sorunları,* Kesit Yayıncılık, İstanbul.

Bourdieu, Pierre, 2006, *Sanatın Kuralları*, YKY, İstanbul.

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic, 2010, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Bourdieu, Pierre, 1989, "The Corporatism of the Universal: The Role of Intellectuals in the Modern World," *Telos,* 81 (güz), s. 99-110; Aktaran: Göker, Emrah, "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalafeti", *Praksis*, S. 3, 2001,

Göker, Emrah, 2001, "Durkheim'ın Sol Eli: Pierre Bourdieu'nün Muhalafeti", *Praksis*, S. 3.

Göker, Emrah, 2003/2004, "Hemderdimiz Edward Said"*, Toplum ve Bilim*, S. 99.

Göker, Emrah, "Homo Academicus: Yakılacak Kitap?" http://istifhane.files.wordpress.com/2010/04/homoacademicus.pdf.

Çeğin, Güney, "Muhalif Bir Entelektüelin Büyü Bozumu: Bourdieu ve Entelektüeli Sorunsallaştırmak", *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* içinde, 2007.

McGuigan, J. 1992, *Cultural Populism,* Routledge, Londra ve Newyork.

McGuigan, J. (der), 1997, *Cultural Methodologies,* Sage, Londra.

Çeğin, Güney, Göker, Emrah, Arlı, Alim ve Tatlıcan, Ümit (der.), 2007, *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Swartz, David, 2011, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi,* İletişim Yayınları, İstanbul.

Wacquant Loic, "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi, age.*, 2007 içinde.

Bourdieu ve Din

İŞTAR GÖZAYDIN*

Dinin; sosyal ayrımcılıkların, eşitsizliklerin ve bunlardan oluşan adaletsizliklerin inşası, meşruiyetlerinin sağlanması ve yeniden üretilmesi süreçlerinde rolü nedir? Bourdieu, bu soruların yanıtlarını arar; dinin merhamet, bağışlayıcılık, hayırseverlik, huzur sağlama gibi yanlarıyla ya da insanlığa olumlu katkılarıyla ilgilenmez;[1] Foucault'nun iktidar ile fail anlayışına çok benzeyen bir şekilde alan ile *habitus*'un birbirini kurduğunu kabul eder. Diğer bir ifadeyle, sosyal yapı ile bireysel *habitus* arasındaki dairesel ilişki bir yandan her türlü tek yanlı yapısal belirleyiciliği örselerken öte yandan değişim niyetleyen eyleyiciler de büyük ölçüde var olan alanla bağlıdır.[2] Bourdieu'ye göre, sanat, bilim, dil gibi simgesel sistemlerden biri olan din de, gerçeklik anlayışımızı şekillendirerek insanlar arası iletişimin temelini oluşturmakla kalmaz, toplumsal hiyerarşilerin tesisine ve idamesine katkıda bulunur;[3] çıkarları somutlaştırır ve toplumsal ayırımları pekiştirme işlevi görür.[4]

Terry Rey'in yorumuna göre Bourdieu için Tanrı, "toplumsal olarak inşa edilmiş bir illüzyondur"; din de, insanları toplumdaki yerlerinin "doğal olduğu, ya da daha kötüsü, ilahi olarak kutsanmış olduğu hususunda kandırarak büyük ölçüde sosyal hâkimiyeti idame ettirmeye hizmet eden" bir sembolik

* Beni Bourdieu ile tanıştıran Beril Sözmen'e teşekkürlerimle…

1 Terry Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, equinox: Londra ve Oakville 2007, s. 5-7.

2 Bourdieu, *Pascalian Meditations,* İng. çev. Richard Nice, Stanford University Press: Stanford 2000, s. 234-235.

3 David Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, University of Chicago Press: Chicago ve Londra 1997, s. 11.

4 *Age*, s. 181.

anlam sistemidir.[5] Öte yandan, dinin insanlara anlam tedarik edişini olumlayan Bourdieu, Weber'in, "din yaşam ve ölüm sorusuna sistematik bir yanıttır" şeklindeki tanımını da kullanır.[6]

İlginç olan, Bourdieu'nün din üzerine odaklanmış çok az sayıda eseri olmasına rağmen (bunlar birkaç makaleden ibarettir, ağırlıklı eserlerinde din doğrudan hiç yer bulmaz)[7], dini sıkça metafor olarak kullanması[8] ve sosyal bilimlere kattığı, dahası çalışmalarının temelinde olan üç kavramdan (*habitus*; sermaye; alan) ikisinin "din" ile ilintili çalışmalarında zuhur etmeleridir. Erwan Dianteill'in "Pierre Bourdieu ve Din Sosyolojisi: Merkezi ve Çevresel Bir Alaka" başlıklı makalesinin[9] girişinde ayrıntılı olarak ele aldığı üzere Bourdieu, "alan" kavramını Weber'in din sosyolojisi üzerine çalışmasında geliştirmeye koyulmuş; *habitus*'u ise Erwin Panofsky'nin "Gotik Mimari ve Skolastisizm" eserini yorumlaması içinde ilk kez bizzat tanımlamıştır.[10] Bu

5 Terry Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, equinox: Londra ve Oakville 2007, s. 6.

6 Bourdieu'nün 2000 tarihli Almanca bir makalesinden nakleden Rey, *Bourdieu on Religion*, s. 6.

7 Bourdieu, Monique de Saint-Martin ile birlikte 1982'de, Fransız Katolik episkoposları hakkında ampirik bir çalışma ("La sainte famille: L'episcopat français dans le champ de pouvoir", *Actes de la recherche en sciences social*, 44/45:2-53); 1987 ("Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion" içinde; S. Lash & S. Whimster (der.), *Max Weber, rationality and irrationality*, Allen&Unwin: Boston, 119-136) ve 1991'de ("Genesis and structure of the religious field", *Comparative Social Research*, 13, 1-44) de iki kuramsal makale yayınladı. Bunlar dışında, 1987'de yayımlamış olduğu, din sosyolojisi odaklı iki konferans metni ("La dissolution de religieux", *Choses dites*, Les édition de Minuit: Paris ile "Sociologues de la croyance et croyance de sociologues", *Choses dites*, Les édition de Minuit: Paris) bulunmaktadır. Dergisi *Actes de la recherche en sciences social*'in 1982 sayısı Fransız Katolikliğinin çeşitli yönlerini incelemeye ayrılmıştı. Terry Rey bu listeye Bourdieu'nün şu çalışmalarını da katmaktadır: "Tartuffe" (1958); *Sociologie de Algérie* (1958); "Authorized Language" (1975/1991); "Pieté religieuse et devotion artistique" (1994) ve *Practical Reason* (1998). Bkz. Terry Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, equinox: Londra ve Oakville 2007, 57-80. "Sociologues de la croyance et croyance de sociologues" İngilizce olarak 2010'da Véronique Atlas ve Matthew Wood çevirisiyle *Nordic Journal of Religion and Society*, 23/1, 1-7'de yayımlandı.

8 Bkz. Deborah Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, Bloomington-Indiana: Indiana University Press 2004, 43. Kieran Flanagan, Bourdieu'nün atıflarının din değil ilahiyattan alınma olduğu kanısındadır: Bkz. "Sociology into Theology: The Unacceptable Leap, *Theory, Culure & Society*, 25 (2008), 251.

9 Erwan Dianteill, "Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern" (Çev. Andrew Wallis), *Thory and Society*, 32-5/6, Special Issue on the Sociology of Symbolic Power: A Special Issue in Memory of Pierre Bourdieu (Aralık 2003), 529-549.

10 Gerçi Bourdieu bu kavramı ilk 1962'de kullanmıştır, ancak bu dönemindeki *habitus* Marcel Mauss'dan ödünç alınmadır. Bourdieu'nün *habitus* kavramı vasıtasıyla bedeni sosyolojiye geri getirme çabası ve bunun Mauss'la ilintilendirilmesi için bkz. Manuel A.Vasquez, "Grappling with the Legacy of Modernity: ımplications fort he Sociology of Religion", in courtney bender, wendy cadge, Peggy Levitt, and David Smilde (derleyenler), *Religion on the Edge: De-Centering and Re-Centering the Sociology of Religion*, Oxford University Press, Oxford New York 2013, 36.

bakımdan gerek Diantell gerek David Schwartz[11] Bourdieu'nün kültür sosyolojisinin din sosyolojisine ne denli bağımlı olduğu bakımından hemfikirdirler. Öte yandan Bradford Verter, Bourdieu'nün din sosyolojisi hususunda oldukça farklı bir görüş ortaya koyar.[12] Verter'e göre, Bourdieu bu açıdan yüzeysel ve "Voltaire'vari"dir. Asıl onun çok daha iyi geliştirdiği ve karmaşık olan kültür sosyolojisinde, dinleri çalışabilmek için yararlı yeni kavramları şekillendirebilen araçlar bulunabilir; mesela Verter'in beceriyle tanımladığı "manevi sermaye" bunlardan biridir. Bu yaklaşımlardan hangisine yakınlık duyulursa duyulsun, Diantell'in andığım makalesinde ortaya attığı soru bence de Bourdieu ve din meselesine nüfuz edebilmek için önemli: Dinsellikle bağıntılı olan şeyler, ana kavramlarının göbeğinde bu denli yer tutuyorken, çalışmalarında din nasıl bu kadar marjinal kalabilir? Bu soruyu cevaplamayı ertelerken, öncelikle din sosyolojisi bakımından etkilendiği kaynakları bir gözden geçirmek istiyorum. Bourdieu'ye göre, Marx, Weber ve Durkheim ile simgeleştirdiği başlıca üç din sosyolojisi kuramı vardır, kendi yaklaşımındaki etkiler bakımından Durkheim'ı açıkça telaffuz eder:[13] Yine de, antropolojik çalışmalarının bir sentezi olan *Pratiğin Mantığı*'nda büyü hakkındaki argümanları Durkheim'ın sorunsalına daha yakınken (aslında tam anlamıyla Mauss'çu olduğu söylenebilir); "Dini alanın oluşumu ve yapısı" başlıklı makalesinde Marx ve Weber'in etkileri baskındır.

Swartz, Çeğin vd.'nin ifadesiyle, "Bourdieu sosyolojisine ilişkin enfes çalışması"[14] *Culture ve Power*'da,[15] eserlerini yorumlayan ilk Britanyalı ve ABD'li yazarların, onu Marksist olarak tanımlama hatasına düştüklerini (60)[16] oysa mesela Marksizm'deki altyapı/üstyapı kavramsal ayrımını reddettiğini ileri sürer. Bourdieu, bu noktada Althusser'in yapısalcı Marksiz-

11 Özellikle bkz, "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power", *Sociology of Religion* 57 (1996), s. 71-85.

12 Bradford Verter, "Spritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu", *Sociological Theory*, 21-2 (Haziran 2003), s. 150-173.

13 Pierre Bourdieu, "Genesis and Structure of the Religious Field", *Comparative Social Research*, 13 (1991), s. 1-44.

14 Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (derleyenler), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, İletişim: İstanbul 2007, s. 22.

15 1997 yılında The University of Chicago Press tarafından yayımlanmış olan bu eser, 2011 yılında, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi* başlığıyla ve Elçin Gen çevirisiyle İletişim tarafından yayımlandı. Metindeki sayfa numaraları, çeviriyi kullanmakta olduğumdan Türkçe yayına aittir.

16 Bu arada, Bryan S. Turner da Bourdieu'nün Augustinusçu olarak nitelendirilmesinin daha yerinde olacağı kanısındadır. Bkz. *The Religious and the Political: A Comparative Sociology of Religion*, Cambridge University Press: Cambridge, Büyük Britanya (2013), s. 134.

minden de ayrılır, bu ayrımın kökleri olan klasik idealizm/materyalizm ikiliğinin aşılması gerektiğini savunur. Althusser, Marksizm'in altyapı/üstyapı ayrımına yönelik revizyonist yaklaşımında, belli tarihsel durumlarda, kültür, ideoloji, din, siyaset gibi üstyapıların altyapıdan görece özerklik kazanabileceğini ve sınıfsal ilişkilerde baskın bir rol oynayabileceğini söyler; ancak ekonomi son kertede her zaman belirleyicidir. Bourdieu, Althusser'in temel materyalist bakış açısını, din ile kültürün siyaset ile ekonomiden görece özerkliği üzerindeki vurgusunu paylaşır (62).

Weber ise Bourdieu'ye göre[17] "dinin siyasal iktisadını" sunmuştur: "Dinin materyalist analizinin bütün imkânlarını" ortaya çıkarırken, "din fenomeninin sembolik niteliğini de ortadan kaldırmayan" bir modeldir bu. Bourdieu'nün sosyolojisinin temel hedeflerinden biri, Weber'in dinle ilgili bu siyasal iktisat modelini, kültürel ve toplumsal hayatın tamamını içine alacak şekilde genişletmektir (64). Weber'in "dini çıkar" fikrini genişletmek (99 ve 103), Bourdieu'ye "dini sermaye" ve "kültürel sermaye" gibi kavramları geliştirme fırsatı verir: ekonomik çıkarla yer değiştirebilen, ama buna indirgenmesi söz konusu olmayan iktidar biçimleridir bunlar (65-66). Bourdieu'nün, "Dini alanın oluşumu ve yapısı" makalesinde ortaya koyduğu dini sermaye kavramı Weber'in dini vasıf fikrine yakındır (66); bu makalede kısmen Weber'in din sosyolojisinden devşirdiği bir diğer kavram da, alandır. Bu kavramı, ekonomik sermayeden başka, sembolik, kültürel, sosyal sermaye gibi sermaye biçimlerinin yaratıldığı, mübadele edildiği ve biriktirildiği rekabetçi arenaları tanımlamak üzere geliştirir (68, 174). Bourdieu, bir alanın oluşumunu üç evrede ele alır. Bu üç evre sırasıyla; özerkliğin kazanılması, ikinci yapının ortaya çıkması ve sembolik sermayenin oluşumudur.[18] Alan kavramında, Weber'in, rahip, peygamber ve büyücü arasındaki ilişkilere dair değerlendirmesinden esinlenmiştir (176). Bu dini eyleyicilerle sıradan halkın farklı grupları arasındaki etkileşimlere odaklanan Bourdieu'ye göre, dini alandaki sembolik etkileşimler sahadaki dini

17 *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, Stanford University Press: Stanford 1990, s. 36.

18 Cihad Özsöz, "Pierre Bourdieu'nün Temel Kavramlarına Giriş", *Sosyoloji Notları*, 1 (Nisan 2007), s. 15-21. http://istifhanem.com/2010/04/25/pierre-bourdieunun-temel-kavramlarina-giris/ Ali Murat Yel'in, Bourdieu'nün alan kavramının dinlere uygulanmasında dikkatli olunması gerektiği görüşüne ("Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", içinde Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (derleyenler), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, İletişim: İstanbul 2007, s. 574.) yazıda savunmakta olduğum gerekçelerle ben de katılıyorum.

çıkarların neticesidir. Öte taraftan bu çıkarlar, bir şahsın ya da grubun varoluşunun esbab-ı mucibesidir. Dini iktidar için verilen çekişme, dini meşruiyet, yani sıradan insanlara dayatılan bir dini habitus ile alışkanlıklarını ve dünya görüşlerini değiştirebilme iktidarı için verilen çekişmeyle bağıntılıdır.[19] Dini meşruiyet, belirli bir zaman ve uzamdaki dini iktidar ilişkilerini yansıtır ve eyleyicinin, Bourdieu'nün terimleriyle, "dini şiddetin maddi ve sembolik silahları"[20] üzerindeki denetiminin derecesiyle ilintili olur.[21]

Bourdieu, Durkheim'ın kullandığı kutsal-dindışı karşıtlığını genişleterek, modern kültür formlarının analizinde kullanır (72). Sembolik iktidar, bir "kutsama", kutsallaştırma iktidarıdır. Schwartz'a göre, Bourdieu'nün *habitus*'unun temelinde de bu ikilik yatar (153, 164-165).

Schwartz, 1996 tarihli makalesi "Kültür ve din çalışmaları arasında köprü kurmak: Pierre Bourdieu'nün sembolik iktidarının siyasal iktisadı"nda Bourdieu'nün din çalışmalarına dinsel yaşam ve örgütlenmede iktidarın rolü bağlamında bir çatışma perspektifi getirdiğini öne sürer. Kültürel ve toplumsal alanlarda olduğu gibi, din de bireyler, cemaatler ve örgütler için uğruna mücadele vermeye değer önemli bir iktidar kaynağıdır. Dinin meşru olan tanımını kabul ettirebilmek üzerinde verilen mücadele son tahlilde siyasi niteliktedir. Bourdieu, "dini iktidar" ya da "dini sermaye"nin, bu iktidara talip olanların sundukları ve sağladıkları mallar ve hizmetler karşılığı dinsel ihtiyaçlarını tatmin etme ve harekete getirme durumunda oldukları gruplar ile sınıfların maddi ve sembolik gücüne bağlı olduğunu" söyler.[22] Dahası, dini alandaki meşruiyet için sürdürülen mücadele, kurulu düzen içindeki hâkimiyet ilişkilerini yeniden üretir.[23]

Jacques Berlinerblau, 1999 tarihli bir makalesinde[24] Bourdieu'nün *doxa*/

19 Bir meşruiyet krizi örneği olarak, Ali Murat Yel'in, Portekiz'deki Fátima mabedinde yaşanan bir olay nitelemesi için bkz. "Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik", içinde Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (derleyenler), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, İletişim: İstanbul 2007, s. 576-578.

20 "Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion" *içinde* S. Lash & S. Whimster (derleyenler), *Max Weber, rationality and irrationality*, Allen&Unwin: Boston, s. 128.

21 Müslüman kadınların örtünmesini sembolik şiddet olarak nitelendiren ve fakat meseleyi farklı bakış açılarıyla da tartışan bir çalışma içi bkz. Inger Furseth, "Religion in the Works of Habermas, Bourdieu, and Foucault, içinde Peter B. Clarke (der.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press: Oxford & New York 2009, s. 98-115.

22 "Genesis and structure of the religious field", *Comparative Social Research*, 13, s. 22.

23 *Ibid*. s. 31-32.

24 "Ideology, Pierre Bourdieu's *Doxa*, and the Hebrew Bible", *Semeia*, 87, s. 193-214.

sabitfikir[25] kavramını Eski Ahit'in analizinde yeni yaklaşım imkânları aramak ve kuramsal bir uzam oluşturabilmek için kullanır. Sabitfikirler, "farklı politik ve sınıfsal konumlarda farklı anlamlar alır; ancak politik mücadelede bulunan her grup temel referanslarını bu sabitfikirlerden alır. Bu fikirler politik alanın konumlarını üretir ve her konum kendi fikrinin doğru ve evrensel olduğu iddiasıyla mücadelesini sürdürür."[26] Bourdieu, *Pratik Nedenler*'de sabitfikirlerin nereden geldiği sorusunu açık bir tanımla yanıtlar: "Sabitfikir muayyen bir bakış açısıdır, bu egemen olanın bakış açısıdır. Kendini evrensel bir bakış açısı olarak sunar ve kabul ettirir. Bu, kurulu düzene egemen olmakla egemen olanların bakış açısıdır ve bakış açılarını kurulu düzeni tesis etmekle evrensel olarak tesis ederler."[27] Bu noktada, Berlinerblau'nun Eski Ahit okumasından esinle, Türkiye Cumhuriyeti çerçevesinde bir din ve devlet ilişkileri okumasını denemeyi sona bırakıp, tekrar bu okumaya katkıda bulunacağını umduğum "manevi sermaye" kavramına geri döneyim: Verter'in isim babalığını yaptığı bu kavram, din ve maneviyat arasında bir farklılık gözetme ihtiyacından doğar. Bu bağlamda dine karşı maneviyat, kurumsallık dışı, azimli bir şekilde bireyci, çoğunlukla epey eklektik ve bilinçli olarak dogmaya direnen şahsi bir teolojiyi ifade eder. Böylece, dini sermayenin Bourdieucü bir yaklaşımla üstlük-altlıklı kurumsal bir çerçevede üretildiği ve biriktirildiği tasavvur edilirken, manevi sermayeye daha karmaşık üretim modelleri, dağılım, mübadele ve tüketimle oluşturulan daha yaygın bir mal olarak itibar edilebilir.[28] Manevi sermaye'nin değeri pazarındaki dalgalanmalara bağlıdır; Verter, özellikle eğlence/edebiyat sanayisindeki ünlülerin önayak olarak yaygınlaşmasına katkıda bulundukları inanışlardan örnekler verdiği gibi (Rudolph Valentino: spiritüalizm; Aldous Huxley: Veda; Jack Kerouac: Zen; Beatles: transandantal meditasyon ve Krişna; Jimmy Page: törensel büyü; Shirley MacLaine: medyumluk; Tom Cruise: Scientoloji; Richard Gere: Ti-

25 *Doxa* kavramının Türkçedeki karşılığı olarak ben de Barış Mücen'in "sabitfikirlerle yüzleşen bilimsel tutum" başlıklı yazısında (*içinde* Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (derleyenler), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, İletişim: İstanbul 2007, s. 422 dn3) önerdiği üzere, sabitfikir tamlamasını birleştirerek kullanmayı tercih ediyorum.

26 Barış Mücen, "Sabitfikirlerle yüzleşen bilimsel tutum", *içinde* Güney Çeğin, Emrah Göker, Alim Arlı, Ümit Tatlıcan (derleyenler), *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, İletişim: İstanbul 2007, s. 426.

27 *Practical Reason: On the Theory of Action*, Stanford University Press: Stanford 1998, s. 57.

28 Bradford Verter, "Spritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu", *Sociological Theory*, 21-2 (Haziran 2003), s. 158.

bet Budizmi; Madonna: Kabala),[29] özellikle kurumsallaşmış inançları benimsemenin getirebileceği prestij kaybına da işaret eder (başta Virginia Woolf olmak üzere Bloomsbury çevresinin T.S. Eliot'ın İngiliz Katolik Kilisesi'ne katılmasından duydukları esef ve reddetme).[30] Dolayısıyla yapılan çeşitli fedakarlıklarla manevi sermaye yatırımının bedeli de kimi zaman taşınamayacak kadar ağır gelebilir; öte yandan başka sermaye biçimlerine dönüşebilmesinden ötürü gayet değerli bir malvarlığı olduğu da aşikârdır. Verter'e göre, Bourdieu'yü izleyerek dini kuramsallaştırmakla onun sembolik sermayeyi kavramsallaştırmasının esnekliğini ve statü rekabeti modelinin yararını gözlemleyebiliriz. Manevi meselelerin en şahsisi olan dini tercih, kişinin salt içine doğduğu koşullar ve eğitimi ile değil, toplumsal konumundaki sürekli değişen dinamiklerle biçimlenir; böylece de hem iktidar alanının makro iktisadi hem de kişinin bireysel alanının mikro siyaset terimleriyle tanımlanır. Verter'in ortaya koyduğu manevi sermaye, Weber'den ödünç alınmış rahip-peygamber-büyücü üçlüsünün ötesinde, Bourdieu'nün görmezden geldiği sıradan insana eyleyicilik/faillik imkânı tanır. Dinsel otoriteyle cemaati arasındaki ilişki, manevi sermaye üretiminde karşılıklı bir gerekliliktir.

Bourdieu'nün din sosyolojisinin, öncelikle ve ağırlıkla, Katolikliğin sosyolojisi olduğu yadsınamaz. Alan araştırmalarının önemli bir kısmını Cezayir'de yapmış olmasına karşın, bunları İslam ya da Müslüman olma bağlamında irdelememiştir.[31] Ancak, Katoliklik ile ilgili çalışmaları da eleştirilere maruz kalmıştır: Roma Katolik Kilisesi ve modern dünya arasındaki ilişkilerin ele alındığı, kamuoyunda II. Vatikan Konsili ya da Vatikan II olarak bilinen *Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum* (1962-1965) neticesinde Katolik Kilisesi'nin dini yorumlama otoritesinin sınırları muğlaklaştırılıp, Katolik kimliği inşasının "demokratikleştirilme" çabasına karşın, Bourdieu'nün Katoliklik analizi, kilise yetkililerinin kitlelere dini anlam arz ettiği "üreticiler" olarak ele alındığı mekanik ve kategorik bir yaklaşım sergiler. Oysa kültürel/dinsel anlam üretimi halkın gündelik yaşamının bir parçası olup, kültürel/dinsel uzmanların üretimiyle sınırlı değildir. Bourdieu, dini, bir simgesel sistem olarak kabul eder, yine de insanların dini söylemlere, deneyimlere, katılıma kat-

29 *Ibid*., 165.
30 *Ibid*., 166.
31 "Kabylia" üzerine yaptığı alan araştırmasının 1977 yılında düzeltmelerle yayınladığı İngilizce nüshasında (*Outline of a Theory of Practice*'de Cambridge University Press) tek bir Müslüman ya da İslam sözcüğü geçmez.

tığı anlam çeşitliliğinden bihaber görünür.[32] Bu bakımdan da, Bourdieu'nün din hususundaki bakış açısı, reddettiği Fransız yapısalcılığınınkine yakın düşer, zira öznenin gözüne gözlemcininkini yeğleme eğilimindedir.[33]

Sonuç Yerine

Bourdieu'nün, din üzerine yayımlamış olduğu düşünceleri ve bunlara odaklanan kimi metinler arasında sıçramalardan oluşan bu yazı, aklımda iki soru belirmesine ve bunlara cevap ararken de peşlerinden onlarcasının gelmesine vesile oldu: İlki, başlarda da bahsetmiş olduğum "Dinsellikle bağıntılı olan, ana kavramlarının göbeğinde bu denli yer tutuyorken, çalışmalarında din nasıl bu kadar marjinal kalabilir?" Bu soru aslında, Bourdieu ve din meselesi üzerine kafa yoran herkesin derdi.[34] Muhtemelen cevabı habitusunda aramalı: laikliğin en azından büyük/güçlü bir kesim tarafından baş tacı edildiği bir ülkenin taşrasında, güneybatıdaki Pireneler'in uzak bir dağ köyünde doğup büyüyor, prestijli Ecole Normale Supérieure'de okumak için 1950'lerin başında Paris'e geliyor. Entelektüel gelişimi sekülerleşme tezlerinin tavan yaptığı yıllara denk düşmekte. Gerçi, hayatının son 15-20 yılı dinin yeniden itibara kavuştuğu; savunanların olduğu kadar hakir görenlerin de ciddiye almaktan kaçınamadıkları bir dönem; ama ne bağlamda olursa olsun "inanç" ile de belli ki "yüzleşmek" Bourdieu için bile kolay değil. 1982 yılında Fransız Din Sosyolojisi Cemiyeti'nde yaptığı bir konuşmadaki temel sorusu bu bağlamda ilginç: "din sosyolojisinin, bugün icra edildiği haliyle, yani dini alana değişen ölçülerde katılanlarca üretildiğine göre, bilimsellikten nasibi ne denli olur?"[35] Tamam, bu soruda düşünümsellik derdi var, ancak bilimsel

32 Bourdieu'nün Katoliklik analizine ve din sosyolojisi yaklaşımına A.B.D'li Katoliklerden derlenmiş verilerle yapılmış eleştirel bir çalışma için bkz. Michele Dillon, "Pierre Bourdieu, Religion and Cultural Production", *Cultural Studies Critical Methodologies*, C. 1 S. 4 (2001), s. 411-429.

33 Bridget Fowler, *Pierre Bourdieu and cultural theory*. Londra: Sage 1997, s. 2-3.

34 Yalnızca birkaç örnek: Erwan Dianteill, "Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern" (Çev: Andrew Wallis), *Thory and Society*, 32-5/6, Special Issue on the Sociology of Symbolic Power: A Special Issue in Memory of Pierre Bourdieu (Aralık 2003), 548; Terry Rey, *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*, equinox: Londra ve Oakville 2007, 5-7; Deborah Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, Bloomington-Indiana: Indiana University Press 2004, 43; David Schwartz ve Vera L. Zolberg, "Introduction: Drawing Inspiration from Bourdieu", *içinde* David Schwartz ve Vera L. Zolberg (derleyenler), *After Bourdieu: Influence, Critique, Eloboration*, Kluwer Academic Press: Dordrecht-The Netherlands, 5.

35 Bu soruyu can alıcı bularak düşünümsellik ve bilimsellik meselelerini tartışan 2010 tarihli bir çalışma için bkz. Matthew Wood ve Véronique Altglas, "Reflexivity, Scientificity and the Sociology of Religion: Pierre Bourdieu in Debate", *Nordic Journal of Religion and Society*, 23/1, s. 9-26.

olma meselesi de aydınlanma düşüncesinin içselleştirildiği bir uzamın sabitfikri. Bu uzamın kabulleri, aydınlanma ve aydınlanma-ertesinde, seküler ve dini eyleyicilerin din, felsefe, hukuk ve din-devlet ilişkisi sınırları sahalarında yarıştıkları bir süreçte evriliyor. Tam Talal Asad'ın 1993'te Clifford Geertz'in "Bir Kültürel Sistem olarak Din" başlıklı çalışmasına yaptığı eleştiride nitelediği uzam.[36] Bourdieu'nün din hakkındaki çalışmalarının, Fransız ulusal-Katolik dini alanının "cumhuriyetçi" bir okumasını yansıttığı da öne sürülmüş literatürde.[37]

Bourdieu, 2000 tarihli eseri *Pascalci Düşünceler*'de, modernleşme sürecinde artık, din yerine kutsama mercii olarak devletin öne çıktığı görüşünü savunur.[38] Steven Engler da, 2003 tarihli ve "Modern zamanlar: Bourdieu'de din, kutsama ve devlet" adlı makalesinde onun bu bağlamdaki kutsama kavramına iki adımda açıklık getirilebileceğini söyler. Bunun için ilkin anahtar niteliğindeki belirsizlik, zaman ve toplumsal mesafe olgular vurgulanmalı; ardından da devletin yükselişi ve dinin iddia edilen düşüşünü kavramaya yönelik olarak Bourdieu'nün modernleşme kuramının olası sonuçları enine boyuna incelenmelidir.[39] Ampirik unsur olarak geç modernitedeki toplumsal parçalılık ve ortaçağ ile erken modernitedeki hayırseverlik/armağan uygulamalarını tartışmaya katan Engler, neticede Bourdieu'nün modernleşme muhasebesinin iki yönden kısıtlı olduğu kanaatine varır. Birincisi, devleti yekpare olarak görmesi, yerel toplumsal hareketlerin hâkim küresel eğilimlerin dışında ya da karşısında durduğu parçalı dünyamızdaki kutsama mercilerini örtbas etmektedir. İkincisi, geleneksel ile modern toplumlar, armağan ile pazar arasında katı ayırımlar görmek bir kutsama eyleyicisi olarak dinin gücünü daha da görünmez kılmaktadır. Diğer bir anlatımla, "Bourdieu, modern dönemde devleti tek kutsama aracı (dinin yerine) olarak görerek, devlete gereğinden fazla anlam ve değer atfetmiştir. Bourdieu'nün, modern dönemde devleti biricik kutsama aracı olarak ele alması, onun geleneksel-modern di-

36 Bkz. Talal Asad, "The Construction of Religion as an Anthropological Category", *Geneologies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press: Baltimore, s. 27-54.

37 Andrew M. Mc Kinnon, Marta Trzebiatowska & Christopher Craig Brittain, "Bourdieu, Capital, and Conflict in a Religious Field: The Case of the 'Homosexuality' Conflict in the Anglican Communion", *Journal of Contemparary Religion*, 26/3 (Ekim 2011), s. 356.

38 Bourdieu, *Pascalian Meditations* (çeviri Richard Nice), Stanford University Press: Stanford 2000: s. 245.

39 Steven Engler, "Modern Times: Religion, Consecration and the State in Bourdieu", *Cultural Studies*, 17/3-4, s. 450.

yalektiğini fazlaca abartmasından kaynaklanır. Bu şekilde kurulan bir zıtlık ara kategorileri ve süreçleri görmeyi engellemektedir. Geç modern dönem ya da postmodern dönemde yerel ağlar, cemaatler ve gruplarda da bir patlama yaşanmaktadır. Bunlar ulus devletin kontrol alanlarını hem yatay hem dikey olarak es geçmektedir. Hem küresel muadilleri ile işbirliği yaparak, *hem* ulus devletin denetim alanları dışında örgütlenerek bu küresel ağlar devletin kontrolünü aşar."[40]

Burada aklımdaki ikinci soru devreye giriyor: Bourdieu kavramsallaştırmasıyla Türkiye Cumhuriyeti'ndeki din ve devlet ilişkileri okunabilir mi? Bunun için öncelikle, Osmanlıdan Cumhuriyete uzanan süreçteki süreklilik/değişim unsurlarının ortaya çıkartılabilmesi amacıyla, şeyhülislamlıktan Şer'iye ve Evkaf Vekâletine, nihayetinde Diyanet İşleri Başkanlığına uzanan kurumsal yapının incelenmesi gerekiyor. Şeyhülislam dini işlerden sorumlu olduğu kadar hukuki, adli, ilmi, idari ve siyasi görevlere de haiz iken, 4 Mayıs 1920'de Ankara Hükümeti tarafından kurulmuş olan Şer'iye ve Evkaf Vekâleti sadece dini işlerden ve vakıflardan sorumlu ama oldukça etkili, yönetim hiyerarşisi bakımından bakanlık düzeyinde bir kurumdu. Cumhuriyet döneminin kurucu siyasi otoritesi, Diyanet kurumunu din işlerinden sorumlu, Başbakanlığa bağlı bir İdare olarak yapılandırmayı tercih etmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla, egemen siyasi kadrosunu oluşturanlar, baştan beri düşüncelerinde var olduğu anlaşılan laik niteliğe, girişikleri hukuksal düzenlemelerle, toplumsal ve kültürel boyutlar da katmaya çalıştı. Diğer bir ifadeyle yeni Türkiye devleti, kurucu kadrolarınca bir modernite projesi olarak tasarlanmıştı ve dolayısıyla da bu amaca yönelik hemen hiçbir aracın kullanılmasından kaçınılmamaktaydı. Türkiye'de yalnızca devlet-din ilişkilerinin gelişim sürecinin değil, Türkiye Cumhuriyeti devletinin yapısının da kendine özgü koşullardan kaynaklanan bir laiklik anlayışıyla belirlendiği söylenebilir.

İdare hukuku bakımından, teknik anlamda merkezi idarenin (devlet tüzel kişiliğinin) en üst hiyerarşik makamı olan "Bakanlık", siyasi anlamda da yürütmenin bir birimidir. Laik nitelikte bir devlet, dahası toplum yapısını kurmaya çalışan Cumhuriyet'in ilk siyasi karar alma kadrolarının din

40 Alıntı, Ali Kaya tarafından 2005'te Mimar Sinan Üniversitesi'nde Besim Dellaloğlu danışmanlığında tamamlanmış bir yüksek lisans tezi olan, "Din Sosyolojisi Bağlamında Fransız Sosyolog Pierre Bourdieu: Klasik Sosyoloji İlişkisi" sayfa 71'den yapılmıştır. İtalik kısımları, ifadenin daha rahat anlaşılabilmesi amacıyla ben kattım.

işlerini Bakanlar Kurulu içinde bir birime vermeyi tercih etmeyişleri siyasalarıyla tutarlıydı. Anılan kadrolar ibadete ilişkin hizmet bağlamında din işlerini, teknik İdare içinde bir örgütün yönetimine vererek bir yandan dinin toplum yaşamındaki yerini gözeterek kontrolü altına almış; öte yandan da seküler yapı içinde yer vermekle işlevinin dünyevi bir nitelikte olmasını sağlamıştır.

Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinin laiklik konusundaki politikası, dinin toplum işlerinden, toplumsal görevlerinden sıyrılıp vicdanlara itilmesi, kişilerin iç dünyalarından dışarıya taşmayan bu inançlar bütünü durumuna getirilmesiydi. Böylece din, bir inanç ve ibadet işine indirgenmek isteniyor, din ve vicdan özgürlüğü sadece bireyselleştirilmiş dini ve ibadetleri koruyordu. Din kişisel alanda kalacak, sosyal düzeni ilgilendirdiği, objektifleştirdiği oranda devletin müdahalesini davet edecekti. Bu bağlamda Mustafa Kemal'in sözleri belirleyicidir: "Biz ilhamlarımızı gökten veya gaipten değil, doğrudan doğruya hayattan alıyoruz." Bu dönemde amaç, yalnız devletin ya da siyasalın değil, aynı zamanda toplumun ve toplumsalın da laikleştirilmesidir; diğer bir ifadeyle Türkiye Cumhuriyeti bir modernleşme projesi olarak yalnız devletinin değil, toplumunun da modern bir yapıya dönüştürülmesi için her türlü hukuki ve siyasi aracı seferber etmiştir. 18. yüzyıldan beri yaşanan Osmanlı modernleşmesiyle Cumhuriyet modernleşmesi arasındaki en büyük fark da kanımca budur; en belirgin yansıması da medeni hukuk alanında Mecelle ile Neuchatel Kantonununkinden esinli Medeni Kanun tercihlerinde yaşanmıştır.

Laik nitelemesi, Anayasa'da 1937 yılında yer aldı. Malatya Mebusu İsmet İnönü ve 153 arkadaşının teklifiyle başlayan süreç içindeki Meclis görüşmelerinde Dahiliye Vekili Şükrü Kaya, "... bu memleket kâhinlerin ve gayri mesullerin vicdanlara amil olmasından ve devlet ve millet işlerini görmesinden çok zarar görmüştür ... Madem ki tarihte deterministiz, madem ki icraatta pragmatik maddiyatçıyız, o halde kendi kanunlarımızı kendimiz yapmalıyız ... Eşhasın vicdan hürriyetlerine ve istedikleri dinlere intisabına zerre kadar müdahalemiz yoktur. Herkesin vicdanı hürdür. Bizim istediğimiz hürriyet, laikten maksadımız dinin memleket işlerinde müessir ve amil olmamasını temin etmektir. Bizde laikçiliğin çerçevesi ve hududu budur ... Biz diyoruz ki, dinler, vicdanlarda ve mabedlerde kalsın, maddi hayat ve dünya işlerine karışmasın. Karıştırmıyoruz ve karıştırmayacağız" sözleriyle hükümet adına görüşlerini ifade etti. Anayasa değişikliği Meclis'te oybirliğiyle kabul edildi.

Cumhuriyetin kurucu seçkinlerinin *habitus*larında böyle modern bir devlet ve toplum projesi üretmeye sevk edici ne öğeler vardı? Büyük çoğunluğunun İttihat ve Terakki kadrolarından gelen, askeri okul ya da askeri tıp akademisi kökenli, orta sınıf ve Osmanlı taşrasının evlatları olduğu söylenebilir. Neden bu tercihi yaptılar? Bir toplumu hafıza kaybına uğratıcı şiddette alfabenin değiştirilmesi gibi radikal girişimlere nasıl cüret/cesaret edildi?

Bu kadroların, Bourdieu'nün nitelemesiyle, devleti kutsama aracı olarak gördükleri aşikâr; ilginç olan idari yapılanma içinde oluşturulan Diyanet İşleri Başkanlığı. Bir kurum olarak Diyanet'in görevleri, İslam dininin inançları, ibadet ve ahlak esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmek. Kurumun eski başkanlarından Prof. Ali Bardakoğlu'nun ifadesiyle, "Diyanet, bir kamu kurumu olarak dini bilginin üretilmesinde ve aktarılmasında özel bir role haizdir".[41] 1982 Anayasası'nın 136. Maddesiyle, kurumun görevleri arasına 'toplumsal birleşme ve bütünleşmeye katkı sunmak' da katıldı. Diyanet tasarımında cumhuriyetin kurucu kadrolarının şu varsayımlarının olduğu anlaşılıyor: 1. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarının büyük çoğunluğu İslam dinine mensuptur. (Bu arada bu mensubiyetin bir yandan nüfus cüzdanlarındaki din hanesine yazılan nitelemeyle de üretildiği göz ardı edilmemeli); 2. İslam'da ruhban sınıfı yoktur; 3. Ortak, gündelik temel ihtiyaçların devlet tarafından karşılanması gerekir tanımı içinde din de bir kamu hizmeti konusudur. Dolayısıyla devlet, seküler yapısı içinde dini görevleri olan bir kutsama aracı üretiyor. Burada devletin ürettiği dini bilgi, ortadan kaldırmaya çalıştığı ancak asla başaramadığı diğer dini eyleyicilerle giriştiği rekabetin bir parçası: Bu vasıtayla kendi sabitfikrini yayabilmek için Cumhuriyet döneminin en yaygın örgütlerinden biri oluşuyor. Akla gelen iki soru: Diyanetin bu çerçevede manevi sermayesi ne değerde? Kurucu seçkinlerin ve onların ideolojik izleyicilerinin niyetleri ötesinde, Diyanet'te çalışan kadroların manevi sermayeye katkısı ne oldu?

Bourdieu'nün "nüanslı sosyal sınıf analizi"[42], özellikle de kültürel ve iktisadi sermaye arasındaki ayırımı, Cumhuriyetin farklı dönemlerindeki sosyal sınıflar ve din analizi için ilginç karşılaştırmalar sağlayabilir. Ancak şimdi-

41 Bkz. A.Bardakoğlu, "'Moderate Perception of Islam' and the Turkish Model of the Diyanet: The President's Statement", *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24 (Ekim 2004) 2, s. 367.

42 Inger Furseth ve Pal Repstad, *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*, Ashgate 2006, s. 63.

lik son sorularımla bitireyim: Dinin kamusal ve bireysel yaşamdaki rolü bakımından Bourdieu tarafından görmezden gelinenlerin, 1989 tarihli *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* ile başlayıp 2007 tarihli *A Secular Age*'e ulaşan Charles Taylor'ın *habitus*'unun ürünü olduğu söylenebilir mi? İlk Almanca basımı 1981 tarihli *İletişimsel Eylem Kuramı*'nda sekülerleşme tezinden açıkça etkilenmiş olduğu görülen Jurgen Habermas'ın, 1990'lardan itibaren dinin kamusal alandaki önemine sürekli vurgu yapıp 2004'te Münih'te Kardinal Ratzinger'le (daha sonraki Papa 16. Benedict) sekülerleşmenin diyalektiği hususunda fikir teatisinde bulunmayı üstlenmesi, literatüre "post-seküler" kavramını katması neyle açıklanır? Aydınlanma düşüncesinin kurucu seçkinlerce inançla benimsendiği Türkiye Cumhuriyeti'nde 1970'lerden itibaren din, toplum ve siyaset üzerine, meslektaşlarının neredeyse 20 yıl sonra ilgilendiği sahalarda fikir üreten Şerif Mardin nasıl okunabilir? Benimle cevap aramaya var mısınız?

Çevirinin Bourdieu Sosyolojisiyle Yapılanan Yüzü, Çeviri Sosyolojisi

EMİNE BORGENÇ DEMİREL

"Düşünümsellik,
(...) bu denli önemli bir bilişsel
fark yaratıyorsa neden daha çok
uygulanmıyor?"[1]
Pierre Bourdieu

"Toplumsal dünyada varolan şey,
bağıntılardır (...)."[2]
Pierre Bourdieu

"Görüneni düzenleyen,
gördüğümüzü ve göremediğimizi
belirleyen görünmez
yapılardır."[3]
Pierre Bourdieu

Bourdieu sosyolojisinde her şey ilişkiseldir.[4] Her toplumsal olgu ilişkiler bütününden oluşur ve bu ilişkilerin çözümü, arka planda ya da görünmeyen yüzünde yapılacak araştırmalarla gerçekleşir. Bir çevirinin sosyolojisi

1 Bourdieu, Pierre, Wacquant Loïc J. D. (2010), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,* çev. Nazlı Ökten, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 40.
2 *Age.* s. 81.
3 Bourdieu, Pierre, (1996) *Sur la télévision*, Paris, Raisons d'Agir Editions, s. 18. Çeviri bana aittir.
4 Bourdieu, Pierre, Wacquant Loïc J. D. (2010), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, *age*. s. 24-28.

de, çeviri ürünün nasıl ortaya çıktığını ve arkasında görünmeyen yapıların nasıl işlediğini, eyleyicilerin ne/nasıl eylediklerini araştırır. Böylece, çeviri ürününü biçimlendiren süreci, çeviri sürecini belirleyen dış koşulları, çeviri sürecine katılıp ürünün ortaya çıkmasında rolü olan tüm eyleyicileri inceler. Ürünü toplumsal bir olgu olarak ele alıp toplumsal boyuttaki iz düşümlerine bakarak, dış etmenlerin içi nasıl değiştir(me)diğini değerlendirir.

Pierre Bourdieu, kuşkusuz, İkinci Dünya Savaşı sonrasının en verimli kuram ve araştırmalarını gerçekleştirerek, günümüz sosyolojisini etkileyen, ayrıca eylemci yanıyla, eylemci kimliğiyle de dikkat çeken isimlerin başında gelmektedir. Bourdieu'nün sosyolojisi; eğitim, tarih, dilbilim, siyaset bilimi, felsefe, estetik, edebiyat incelemeleri gibi başka birçok disipline yayılmış olduğu gibi, çeviri çalışmalarında da kendine uygulama alanı bulmuştur. Çeviribilim kuramcısı Yves Gambier, sosyolojinin çeviribilimdeki dönemeçlerden biri olduğunu ve bu dönemeçte Bourdieu'ye karşı yoğun bir ilginin ortaya çıktığını belirtir.

Dolayısıyla çeviri metnin yalnızca metinsel-dilsel boyutuyla değerlendirilmesinin yeterli olmadığını savunan ve çeviriye, iç ve dış paydaşların katılımları sonucu oluşan bir ürün olarak bakıldığı görüşüne tanık olunur. Bu nedenle, kültürel ürün olarak çeviri metnin yeterli bir çözümlemesinin yapılması için "metnin iç ve dış sosyolojisi"nin[5] de araştırılması gereklidir. Çeviri çalışmalarında artık kültür ve ideoloji temelli kuramlara, dilbilimsel ve göstergebilimsel bakış açıları yerine daha sosyolojik ve antropolojik yaklaşımlar uygulanmaya başlanmıştır. Söz konusu olan, Bourdieu tarafından yapısalcı, fenomenolojik ve antropolojik kuramların yeniden okunması ile oluşturulan ve indirgemeciliğin yapılmadığı, kendi faaliyetini de nesneleştirmesi beklenen "düşünümsel sosyoloji"dir.[6]

Çeviri alanında, Çeviri Sosyolojisi adı altında değer bulan bu yeni yaklaşım, çeviriye ve sürecine sosyolojik bir olgu olarak metin dışı bakarak, çeviri süreçlerine katılan çoklu eyleyicileri ve bu eyleyicilerin çeviri ürünün ortaya çıkışında bireysel/toplumsal düzeydeki etkilerini ele alır. Çeviriyi tanımlarken ürünün çevresinin çok önemli olduğunu belirtmek, çeviri olgusunu farklı boyutlarıyla, çeviri ve çevirmen, çeviri edimi/pratiği ile bir meslek ilişkisi

5 Gouanvic Jean-Marc, (2005), "A Bourdieusian Theory of Translation, or the Coincidence of Practical Instances". *The Translator*, 11:2, s. 147-166.

6 Bourdieu, Pierre, Wacquant Loïc J. D. (2010), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, *age*.

içinde tartışma konusu yapmak anlamına gelmektedir. Bu da çeviriyle uğraşanların kuşkusuz alışkanlıklarını bozabilir ya da Bourdieu'nün sözleriyle "rahatsız edebilir."[7]

Çeviri Pratiği ve Sosyoloji Alanı İlişkiselliği

Çeviri pratiği ve sosyoloji alanı arasındaki ilişkisellikten söz edersek, sosyoloji alanının arka planıyla paralellik gösteren çeviri pratiğinin oldukça çetrefil ve bir o kadar da emek isteyen bir eylem olduğunun farkına varmak zor olmasa gerek. Bu uğraş, Bourdieu'nün *Pratik Nedenler* kitabının Türkçe baskısının önsözünde çevirmeni ve yayıncısı için söylediği gibi belki de tam bir "âlicenaplık"[8] işidir. Nasıl ki sosyal bilimler çoklu-öneriler, çoklu-aktörler/eyleyiciler, çoklu-eleştiriler, çoklu-kesitler demekse, çeviri ürün de birçok karar aşamalarından geçerek erek kültüre taşınır. Yayınevinin seçeceği yapıt, çevirmen, çevirmenin çeviri sürecinde alacağı kararlar çeviri eylemini çoklu-öneriler ortamına taşır ve burada çoklu-eyleyiciler, çoklu-kararlar söz konusudur.[9]

Görüldüğü üzere, çeviri, toplum içinde gerçekleşen, topluma sunulan ve toplum tarafından alımlanan bir eylem ve süreçtir. Çevirinin toplumsal uzamda geçen bir eylem olarak yalnızca çevirmenden ibaret bireysel bir süreç/edim olmadığı, alandaki toplumsal kurumların ve ilgili tüm eyleyicilerin de çeviri sürecini/edimini nasıl yönlendirdiği yadsınamaz bir gerçektir.

Çeviri Sosyolojisi Alanında Yapılan Çalışmalar Üzerine

Çeviri Sosyolojisi alanında çalışan kimi araştırmacılara bakarsak, Andrew Chesterman, Yves Gambier, Daniel Simeoni, Jean-Marc Gouanvic, Gisèle Sapiro, Johan Heilbron, Isabelle Kalinowski, Michaela Wolf, Ioanna Popa, Moira Inghilleri, Rakefet Sela-Sheffy, Reine Meylaerts... gibi farklı ülkelerden önemli isimleri sayabiliriz.

Örneğin, A. Chesterman, "Questions in the Sociology of Translation"[10] adlı

7 Bourdieu, Pierre, (1984), "Une science qui dérange", *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 19.

8 Bourdieu, Pierre, (2005), *Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, İstanbul, Hil Yayıncılık, 7.

9 Demirel, Bogenç Emine, (2011), "Bourdieu Sosyolojisinden Çeviri Pratiğine. *İlişkisel/Özdüşünümsel* Üzerine", *I.Uluslararası Çeviribilim ve Terimbilim Kurultayı Avrupa Birliği'ne Giriş Sürecinde Türkiye'de Çeviri Sorunları ve Çözüm Yolları*, Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale, 20-21 Ekim.

10 Chesterman, Andrew, (2006), "Questions in the sociology of translation", J. F. Duarte, A. A. Rosa, T. Seruya (Ed.) *Translation Studies at the Interface of Disciplines,* Amsterdam, Benjamins, s. 11-12.

makalesinde sosyolojik bağlamın insanlarla, özellikle gözlenebilir davranışlarla ve kurumlarla ilgilendiğini belirtir ve çeviri sosyolojisini, ürün olarak çevirinin sosyolojisi, çevirmenlerin sosyolojisi ve çeviri sürecinin sosyolojisi olarak üç alt alana ayırır. Sosyolojik bağlamda yeni model ve çerçeveleri değerlendiren Chesterman, bu bağlamın çeviri kalitesine ilişkin anlayışımızı, hangi çalışma koşulları altında en iyi çevirilerin geliştirebileceği konusunda yararlı olabileceğini söyler. Bourdieu sosyolojisiyle daha çok çevirmenlerin sosyolojisine odaklanılabileceğini ve alan kavramıyla da eyleyicilerin yani çevirmenlerin statü ve güç için yarıştığı alan olarak algılanabileceğini açıklar. Bu durumda, çeviri sosyolojisi üzerine yapılan araştırmalar kendi çeviri servislerini kuran kurumlara yol göstereceği gibi, çevirmen eğitimi programlarına da katkıda bulunabilir.

Yves Gambier, "Pour une socio-traduction"[11] adlı makalesinde, çeviribilimin diğer disiplinlerle özellikle sosyolojiyle olan ilişkisini sorgular ve çeviribilimin norm, uzlaşı, kural, yasa, iktidar, patronaj gibi bazı kavramlarının temelini çeviribilimden değil sosyoloji, hatta hukuk, sosyal psikolojiden aldığını belirtir. Ona göre, çeviribilim disiplinlerarasıdır. Bourdieu'nün habitus ve sembolik sermaye gibi kavramlarını alarak, toplumdaki profesyonel yapıları, yani çeviri bürolarındaki işleyişi, staj sistemini inceleyebileceğimizi söyleyen Gambier, ekip çalışması, yerelleştirme çalışmaları, teknoloji kullanımı gibi birçok konunun da araştırma sahasına girebileceğini ekler.

Daniel Simeoni, *Target* dergisinde yayımlanmış "The Pivotal Status of the Translator's Habitus"[12] adlı çalışmasında Bourdieu'nün *habitus* kavramını çeviri alanıyla ve özellikle çevirmenlerle ilişkilendirir. Habitus güdümlü çeviri edimine odaklanılan çalışmada, kültürel araçların aktarımına aracılık yapan yapılandırılmış/ yapılandırıcı bir etken olarak çeviri habitusu ele alınır. Böylece, yazar habitusuna karşı çevirmenin habitusu, çeviri normları yerine çeviri habitusu öne çıkarılır. Kişiselleşmiş toplumsal ve kültürel tarihin bir sonucu olan çevirmenin habitusu, çeviri sürecindeki kararlarını etkileyen/belirleyen ya da değiştiren/dönüştüren pivot bir konuma taşınır.

Jean-Marc Gouanvic, *Sociologie de la traduction*[13] başlıklı yapıtını Bourdieu'nün kültür kuramından hareketle geliştirir. Bourdieu kuramı, çeviri

11 Gambier, Yves, (2006), "Pour une socio-traduction", *Translation Studies at the Interface of Disciplines,* Amsterdam, John Benjamins, s. 29-42.
12 Simeoni, Daniel, (1998), "The Pivotal Status of the Translator's Habitus", *Target*, 10:1, s. 1-39.
13 Gouanvic, Jean-Marc, (1999), *Sociologie de la traduction*, Arras, Artois Presses Université.

yapıtın yazınsal söylemini toplumsal bağlamıyla ve çoğulcu bir yaklaşımla hem erek hem kaynak toplumsal uzamlarda üretim, dağıtım, tüketim boyutlarıyla irdeleme olanağı verirken, bireysel ve kurumsal düzlemlerde kültürün ve kültürel mücadelelerin önemini de vurgular. Gouanvic, Bourdieu'nün modelini İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, çevirilerin etkisiyle, Fransa'da bilimkurgunun yeni bir tür olarak ortaya çıkışını araştırarak, ekonomik faktörlerin, önemli çevirmen ve yayıncıların, pazarlama uygulamalarının ve kitap kulüplerinin oynadığı rolü incelemiştir. Burada, yapılan vurgu çeviri sürecinin kendisine değil, ama Fransa'da yeni bir türün doğmasına yol açan etmenlerdir.

Fransa Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi (CNRS) yöneticisi Gisèle Sapiro, doktora tezini Bourdieu danışmanlığında yazmıştır. Araştırmalarında özellikle, entelektüellerin sosyolojisi, kültür sosyolojisi, yazın sosyolojisi ve çeviri bağlamında uluslararası kültürel değişim üzerine odaklanır. Böylece, toplumsal kısıtların[14] çeviri sürecine yansıması, simgesel malların dolaşımını etkileyen kısıtlar, metin ve çevirmenin simgesel üretimdeki konumu, kültürel üretim ve dolaşım alanındaki aracıların konumu vb., Sapiro'nun Çeviri Sosyolojisi alanında yaptığı araştırma konularını oluşturur.

Moira Inghilleri, "The Sociology of Bourdieu and the Construction of the 'Object' in Translation and Interpreting Studies"[15] başlıklı makalesinde, Bourdieu kuramlarından faydalanan çeviribilimde bir paradigma kayması yaşandığını söyler ve Çeviri Sosyolojisi alanının önemini vurgular. Bourdieu'nün habitus, alan, sermaye ve illusio kavramlarıyla çeviribilim ilişkisini irdeleyen Inghilleri, yine Bourdieu'nün düşünümsel sosyolojisi ile çeviribilimde yeni ortaya çıkan etnografya çalışmaları arasındaki ilişkiler üzerine yoğunlaşır. Bourdieu'ye göre çeviri edimi, çevirinin dahil olduğu ilişkili alanlar ve toplumsal uygulamalar yoluyla anlaşılmalıdır. Ayrıca çeviri, yerel ya da küresel güç ilişkileriyle aralarında rekabet içindeki sermaye türlerine bağlı toplumsal ilişkilerin işlevi olarak görülmelidir.

Reine Meylaerts ise, "Translators and (their) norms: Towards a sociological construction of the individual"[16] başlıklı makalesinde, çevirmenlerin

14 Sapiro, Gisèle, (sous la direction de) (2009) *Les contradictions de la globalisation éditoriale*. Paris, Nouveau Monde éditions, s. 275-303.

15 Inghilleri, Moira, (2005), "The Sociology of Bourdieu and the Construction of the 'Object' in Translation and Interpreting Studies", *The Translator*: C. 11, S. 2, s. 125-145.

16 Meylaerts, Reine (2008), "Translators and Their Norms: Towards a sociological construction of the individual" *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in homage to Gideon*

kültürlerarası habituslarına odaklanarak, Bourdieu'nün kuramına daha uluslararası bir boyut kazandırılabileceğini ve sosyal eyleyiciler olarak adlandırılan çevirmenlerin çoğul ve dinamik habituslarının kültürlerarası ilişkilerin anlaşılmasında önem taşıdığını söyler. Bu arada, belli kısıtlarla özgürlük alanları sınırlanabilen çevirmenler üzerinde analiz ve araştırmaların yapılmasının önemini de vurgular.

Bourdieu'nün, Fribourg Üniversitesi'nde Frankreich Zentrum açılışında yapılan konferansta (30 Ekim 1989) fikirlerin uluslararası dolaşımı üzerine sunmuş olduğu konuşma, Çeviri Sosyolojisi bağlamında çok önemlidir. Bu paylaşımın, entelektüel ithalat-ihracat, alış-veriş, metinlerin çeviri yoluyla uluslararası dolaşımı gibi örneklerle irdelenmesi nedeniyle alana katkısı büyüktür. Avusturya'nın Graz Üniversitesi'nde alanla ilgili, *Çeviri Sosyolojisi*[17] (5-7 Mayıs 2005) ve *Çeviri Çalışmalarında Habitusun Yeniden Şekillenmesi* (27-28 Nisan 2012) başlıklarıyla iki kez düzenlenen kolokyumlarda da başat referans Pierre Bourdieu olmuştur. Kuramla pratiğin ayrılmadığı, ampirik örneklerle biçimlenen Bourdieu sosyolojisi birçok bilim dalına olduğu gibi çeviri çalışmalarına da nefes aldırmaktadır.

Çeviri Sosyolojisi ve alanla ilgili çalışmalara baktığımızda, çeviriye ilişkin tartışmaların, dönemin toplumsal, siyasi koşullarından, teknolojik gelişmelerinden ve sanat alanındaki hareketliliklerinden bağımsız düşünülemeyeceğini görüyoruz. Uluslararası platformda çeviri eğitiminde yerini almış Çeviri Sosyolojisi dersleri, Türkiye'de de son on yıldır farklı seviyelerde uygulanmaktadır. Burada, derslerde kullanılan alanla ilgili kaliteli çalışmaların/çevirilerin ne kadar önemli olduğunu vurgulamadan geçemeyeceğim. *Ocak ve Zanaat*: *Pierre Bourdieu Derlemesi,*[18] *Sosyolojide Temel Fikirler*[19] öğrencilerimizin öncelikle başvurdukları kaynaklar olmuştur. Görüyoruz ki, özgün metinle çevirisi arasındaki ilişki özellikle toplumsal sorunsallar üzerinden kaza/nım/lar (en/jeux), çeviri ürünlerin özellikleri, kurumlar ve eyleyiciler olarak karşımıza çıkar.[20] Çeviri, toplumun ve kültürün bir parçasıdır ve üre-

Toury, A. Pym, M. Shlesinger, D. Simeoni (ed.) Amsterdam, Benjamins Translation Library, s. 94.

17 Wolf, M.; Fukari, A. (ed). (2007), *Constructing a Sociology of Translation,* Benjamins Translation Library, England.

18 Çeğin, Güney; Göker, Emrah; Arlı, Alim; Tatlıcan, Ümit, (2007), *Ocak ve Zanaat*: *Pierre Bourdieu Derlemesi*, İstanbul: İletişim.

19 Slattery, Martin, (2007), *Sosyolojide Temel Fikirler*, çev. Ümit Tatlıcan-Gülhan Demiriz, İstanbul, Sentez Yayıncılık.

20 Sapiro, Gisèle, (sous la direction de), (2008), *Translatio. Le marché de la Traduction en France à l'heure de la Mondialisation,* CNRS Editions, Paris, 37. Çeviri/sözcük oyunları bana aittir.

tim koşullarıyla, tüm eyleyicileriyle bir bütün içinde farklı tasarım pratikleridir adeta. Bu durumda, çeviriyle uğraş içindeyken, toplumsal hareketlilikleri görmezden gelmek, gereksinimleri yok saymak ne kadar gerçekçi olur?

Toplumsal Hareketliliklerle Çevirinin Farklılaşan Yüzü

Çeviriye yönelik tartışmaların dönemlere göre farklılaşması, çeviri sürecinde farklı dinamiklerin harekete geçmesi anlaşılır bir durumdur. 20. yüzyılın ortalarında sosyo-ekonomik değişimlerle yeni bir süreç başlar. Bilginin öne çıkması ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi, mekânsal sorunların ortadan kalkması, bilginin erişilebilirliği toplumsal yapı ve bilgi sektörünün içindeki kuruluşları etkiler. Çeviri ürünün artık metin sınırlarını aşarak farklı bedenlerden oluştuğu, kültürlerarasında "her birşey"in çevirisi bağlamında geniş ölçekli bir konuma taşındığına tanık oluyoruz. İçinde bulunduğumuz toplum değerleri açısından baktığımızda ise, çeviri ürün mekân/zaman sıkışmasıyla ya da küreselleşme içinde tekrar tekrar defalarca yeniden üretilip yeniden tüketilmekte midir yoksa yeniden inşa edilerek farklı birlikteliklerle alanlararası ve ötesi açılımlarla farklı "beden"lerde dolaşmakta mıdır?[21]

Günümüzde dünyadaki değişim ve gelişimleri açıklarken, olumlu olumsuz yaklaşımlarla sıkça konuşulan ve yaşamımızın her alanına giren "küreselleşme" olgusu, çeviri pratiklerini de etkilemiştir. Asimetrik güç ilişkileri, görecelik, belirsizlik kavramlarıyla tanımlanan küreselleşme, çeviri alanında da aynı kavramlarla piyasa, meslek, uzmanlaşma konularında karşımıza çıkar. Küreselleşme ideolojisinin en temel dinamiklerinden biri olan teknolojik gelişme, melez karakterli yeni iletişim araçlarıyla eklemlenerek çevirinin işlevlerine yeni gerçeklikler getirir.[22] Çeviri pratiğiyle kurduğumuz ilişkide, piyasa olgusunu artık bütün eyleyenleriyle ele almamız gerekmektedir. Hele ki, günümüzde "insani bir meslekten dev bir endüstriye gidişten"[23] bahsediyorsak.

Gördüğümüz üzere, karmaşık bir süreç olan ve paradoksal öğeler içeren küreselleşme, herkesin farklı anlam yüklediği bir kavram haline dönüşür. Çeviri ürüne gelince çevresi genişlemiş, hangi yapıtın neden ve kim tarafından çevrilmek üzere seçildiği, çeviri ürüne hangi markaj yapıldığı, ne tür

21 Demirel Bogenç Emine, (2013), *Çeviri Sosyolojisinin İnşası, Bourdieu Çözümleri - Pratiklerden Seçkiler,* İstanbul, Cinius Yayınları, s. 16.

22 Demirel, Bogenç Emine, (2012), "Essai d'un cadre réflexif bourdieusien pour le bon sens en traduction en Turquie", *Synergies Turquie*, Revue du GERFLINT, S. 5, İstanbul, 2012, s. 165-173.

23 *Age., s.* 46.

bir okur kitlesiyle karşı karşıya olunduğu böylece çok önemli konuma taşınır. Michael Cronin "Downsizing the World: Translation and the Politics of Proximity"[24] başlıklı makalesinde edebiyatın küresel ortamda var olabilmesini yabancı dil öğrenenlerle çevirmenlerin çabalarına bağlamaktadır. Ayrıca, bu çokdilli dünyada bir başka kültürü anlamanın çevirisel etkileşimle ve bir diğer aşamanın da "konuk vatandaşlık" kavramıyla olduğunu vurgular. Cronin'e göre küreselleşen ve küçülen dünyanın yarattığı tüm durumlar çevirinin önemini daha belirgin hale getirir.

Günümüzde artık, ürünlerin üretim koşulları, katılan tüm eyleyicileriyle çalışma alanının içine girmektedir. Çevirinin sadece metin boyutuyla ele alınmasıyla çok sığ, sınırlı ve belirsiz çalışmalar yapılabilir. Öyleyse çeviri ürünün katılıma etki eden sosyolojik faktörleriyle, üretim öncesi/sırası/sonrası koşullarıyla araştırılmasının bütüncül çalışmalara kapı açacağı bir gerçektir. Küreselleşmeyle çeviri alanında gündemde olan "üreten tüketici"[25] eyleyici, artık hem üreten hem de tüketen öznedir. Yeni toplumsallıklar, yeniden yapılanma/yapılandırma süreçlerini de beraberinde getirir. Hiç şüphe yok ki, küreselleşme şimdi "anti-küreselleşme" (*démondialisation*) hareketiyle karşı duruş içindedir; küreselleşme karşıtı, farklı ekonomik çözümlerin sorgulandığı, insani değerlerin öne çıkarıldığı, sivil toplum örgütlerinin içinde bulunduğu, ekolojik/çevresel/geri dönüşüm farkındalığının geliştirildiği ve önemsendiği, sürdürülebilir tüketim ve üretim politikalarıyla yapılanmalar/yenilenmeler gündemi kapsamaktadır. Bu karşı tavırlı projeler kimilerini rahatsız bile edebilir. Bourdieu'nün küreselleşme karşıtı tavrı, karşı duruşu *Karşı Ateşler*[26] okumasıyla değerlendirilebilir.

Ayrıca burada, sosyal medyanın günümüzde üstlenmiş olduğu "aracı" (*médiateur*) rolünü söylemeden geçemeyiz. Bu bağlamda, "gönüllülük"[27] kavramıyla işbirliği içinde, çeviri alanının da sosyal medyada yayılma gösterdiğine tanık olunur. "Gönüllü çevirmenlerle sosyal medya bundan böyle çeviri pratiklerini anında dillerarası haberleşme 'aracı' olarak kullanıyor ve çeviri üretiyor/anında tüketip bir yenisini tekrardan üretiyor. (...) Bundan

24 Cronin, Michael, (2008), "Downsizing the world: Translation and the politics of proximity", *Beyond Descriptive Translation Studies*: *Investigations in homage to Gideon Toury*, ed. Anthony Pym, Miriam Shlesinger, Daniel Simeoni, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, s. 265-276.

25 Demirel, Bogenç Emine, (2013), *Çeviri Sosyolojisinin İnşası, Bourdieu Çözümleri - Pratiklerden Seçkiler*, *age.*, s. 27.

26 Bourdieu, Pierre, (2006), *Karşı Ateşler* çev. Halime Yücel, İstanbul, YKY.

27 Bourdieu, Pierre, (2005), *Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine*, *age.*, 189.

böyle çeviriler geniş bir hedef kitle için yapılıyor."[28] Bu da bizi, istem dışı Bourdieu'nün bağış ve "al gülüm ver gülüm"[29] düşüncelerine yönlendirebilir. Teknolojiyle yüzü değişen/dönüşen/gelişen çeviri pratiklerinde, çeviriyi kimin yaptığından çok, çevirinin erek okura zamanında ulaşması önem kazanırken, Gambier'nin dediği gibi, çeviri "iletişimsel"[30] bir işlev yüklenmiyor mu?

Çeviri Sosyolojisi ve Bourdieu Kavramları

Bourdieu'nün günlük pratiklerinde karşılaştığı sorunlarla yapılandırılan kavramlar çeviri pratiklerine de çözüm bulabilir. Çeviri Sosyolojisinde kullanılan ve çeviri pratiklerini, alandaki birey/toplum mücadele ilişkilerini ilgilendiren temel Bourdieu kavramlarını şöyle sıralayabiliriz: habitus, alan, sermaye, doksa, strateji, oyun, illusio, praksis, simgesel, konumalma, konumlanma, meşrulaştırma, ilişkisellik, ayrımlaştırma, hiyerarşi, özdüşünümsellik, düşünümsellik, etik... Bourdieu sosyolojisi araştırmalarında hem nesnel yapıları hem de eyleyicilerin deneyimlerini göz önünde bulundurur ve bu nesnel yapılar ile eyleyiciler arasındaki ilişkileri açıklamak üzere kendi kavramlarını oluşturur.

Alanlar arasında gözlemlediğimiz çeşitli hareketliliklere baktığımızda, Bourdieu sosyolojisinden yardım alarak çözümlenebilecek ve Çeviri Sosyolojisi alanındaki araştırmalara duyarlılık oluşturabilecek baskın konu etiketleri şöyle sıralanabilir:

Çevirmenin ve yayınevinin eyleyici rolleri, yayınevinin işveren olarak konumu, çevirmenin/yazarın/yayınevinin habitusları ve alandaki konumları, çevirmenin dış kimliği/ "persona"sı,[31] profesyonel kimliği,[32] simgesel sermayesi, ekonomik durumu, ulusal edebiyat alanları arasındaki alışverişlerde simgesel sermayenin aktarımı, yayınevinin ve çevirmenin karşı kaldıkları ekonomik, politik, toplumsal, kültürel kısıtlar, ürünlerin kaynak/erek kültürde dolaşımları, simgesel üretim uzamı, simgesel hiyerarşi, metnin kültürel

28 Demirel, Bogenç Emine, (2013), *Çeviri Sosyolojisinin İnşası, Bourdieu Çözümleri - Pratiklerden Seçkiler,* s. 59.

29 Bourdieu, Pierre, (2005), *Pratik Nedenler Eylem Kuramı Üzerine*, *age., s.* 165.

30 Gambier, Yves, (2009), "Vers de nouvelles perspectives traductionnelles et traductologiques", *Uluslararası Çeviri Kolokyumu: Uluslararası Diyaloğun Odağında Bütün Yönleriyle Çeviri,* Yay. Haz. Hasan Anamur, Alev Bulut, Arsun Uras-Yılmaz, İstanbul, Dinç Ofset Matbaacılık, s. 32-47.

31 Sela-Sheffy, Rakefet, (2008), "The Translator's Personae: Marketing Translatorial Images as Pursuit of Capital". *Meta* LIII, s. 3.

32 Gambier, Yves, (2001), "Professionnaliser la formation des traducteurs?", *Formation des traducteurs (2)*, Paris, La Maison du dictionnaire.

üretim ve dolaşım uzamındaki hiyerarşi içindeki konumu, simgesel üretim uzamında metnin konumu ve yayınevinin çeviri ürünü seçimindeki kararları, kültürel üretim ve dolaşım uzamında aracıların konumu ve çevirmen/editör/yayıncı ağı, yayınevinin çeviri ürünü hedef kitleye sunumu ve ürünlerin okurlarca alımlanması, kültürel aktarımlar, kültürel üretim alanları, entelektüel alanlararası/uluslararası diyalog, simgesel şiddet, otosansür, çeviride etik/deontoloji,[33] sağduyu,[34] sürdürülebilirlik,[35] çeviri eğitimi ve akademisyenleri[36] vb.

Ürünün "seçim"indeki[37] karar verme süreciyle hareketlilikler başlar ve çeşitli etmenler devreye girer. Her seçim sürecinde uluslararası işbirliğini ve iletişimi artırmanın ötesinde bazı nedenler vardır. Burada yayınevi alan içerisinde özerklik kazanacak olan yapıtı seçerken bundan bir kazanç da beklemektedir. Bourdieu alana giren herkesin sonunda bir "illusio"[38] yani çıkar peşinde koştuğunu vurgular; bu çıkarlardan birinin de maddiyat olduğu açıktır. Yayınevlerinin ürünlerini belirlerken, kendilerinin alandaki diğer oyunculardan öne çıkmalarını olanaklı kılan, güç savaşı içinde en büyük çıkarı sağlayan oyuncu olmak için alana girdiğini görmekteyiz.

Öyleyse Bourdieu'nün "alan içinde sürekli bir iktidar kavgası vardır"[39] sözünü yayınevlerinin saygınlık kazandıracak yazarları seçmeleriyle ilişkilendirebiliriz. Bourdieu, çevrilecek metinlerin seçimine ilişkin aşamalarla ilgili yaptığı değerlendirmede, seçim süreçlerinde hangi etkenlerin rol oynadığı, seçicilerin kim olduğu, hangi yazarın hangi metninin çevrileceğine kimin karar verdiği, çevirmenin ve önsöz yazarının belirlenmesi, kontrol mekanizmasının kimin elinde olduğu, metin seçimlerini yapanların hizmet ettikleri herhangi bir çıkarın olup olmadığı, ürünün hangi kapakla, hangi etiketle, hangi markayla hangi okur kitlesine sunulmak üzere çevrildiği, uluslararası

33 Demirel, Bogenç Emine, (2012), "(En)jeux éthiques et déontologiques en traduction en Turquie. *L'habitus* des agents sociaux", *Deuxième Forum T&R Le bien faire, faire le bien: Éthique et déontologie en traduction et rédaction,* UBO-Lessius, Anvers-Belçika, 13-14 décembre.

34 Demirel, Bogenç Emine, (2012), "Essai d'un cadre réflexif bourdieusien pour le bon sens en traduction en Turquie", *age*.

35 *age*.

36 Demirel, Bogenç Emine, (2013), "Pratique réflexive en traduction en Turquie. Les *turbo-académiciens*, nouveau design?", *Çeviri: Yeni Yönelişler* 3. Uluslararası Çeviri Kolokyumu, Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul, 08-10 Mayıs.

37 Bourdieu, Pierre, (1984), *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, s. 161-172.

38 Bourdieu, Pierre; Wacquant Loïc J. D. (2010), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar,* s. 103.

39 Bourdieu, Pierre, (1984), *Questions de sociologie*, *age.,* 113-120.

dolaşıma sokulup sokulmadığı konularının araştırılması gerektiğinin üzerinde önemle durur.

Bourdieu'ye göre, ne kadar iyi niyetli olunursa olsun, bir yazarın yapıtlarının bir ülkeye girişini sağlayanların, bunu yaparken görünenin dışında mutlaka bir nedeni vardır.[40]

Simgesel sermaye aktarımı olarak önsözler, kapaklar okuyucunun beklentileri, algılama biçimleri üzerine simgesel etki yapan edimlerdir. Uluslararası dolaşıma giren yapıt yeni bir markaya sahip olur. Böylece, çeviri ürünü çevreleyen, biçimlendiren ve yeniden üreten toplumsal bağıntıların simgesel etkileri yadsınamaz gerçekler olur.

Kısıtlamalardan söz edersek, çevirmenin çeviri sırasında bağlı kaldığı toplumsal kısıtlar olabileceği gibi, yayınevinin getirdiği kısıtlar da olabilir. Bu durumda bir tür "boyun eğme"[41] gerçekleşir. Böylece, çevirmen yapıtı erek dile çevirirken tamamen özgür değildir, toplum ya da yayınevinin çeşitli nedenlerle önüne koyduğu kimi kısıtlara boyun eğecektir. Bu gibi kısıtlama durumlarında yazarın habitusu devreye girer ve bu kısıtlılıklar içerisinde geçmiş ve bugünkü birikimler kullanılarak en uygun çevirinin üretimine çalışılır. Gisèle Sapiro, "Normes de traduction et contraintes sociales"[42] başlıklı makalesinde çevirmenlerin karşılaştığı kısıtlılıkları siyasi kısıtlar, ekonomik kısıtlar ve kültürel kısıtlar olarak belirtir. Siyasi kısıtlar iki ülke arasındaki siyasi ilişkilerin niteliğiyle ilgilenirken, ekonomik kısıtlar pazar mantığı ile düzenlenen kültürel aktarımların kısa vadede ekonomik kazanç sağlamak için üretilmesi ile ilgilidir. Kültürel kısıtlar ise kaynak ve erek kültürü barındıran ülkelerdeki kültürel üretim alanlarının yapısı ile ilişkilidir.

Jean-Marc Gouanvic'in "*A Bourdieusian Theory of Translation or the Coincidence of Practical* Instances" adlı makalesinde belirtildiği gibi, Bourdieu'nün sosyolojisi; alan, habitus ve sermaye kavramları üzerine kurulu "toplumsal-dinamik bir edim felsefesi"[43]dir. Bourdieu'nün kültürel edim kuramı yalnızca kurumun değil, aynı zamanda o kurumun eyleyicilerinin de sosyolojisidir. Buna göre, eyleyicinin toplum içindeki konumu ve hareket biçimi/habitusu

40 Bourdieu, Pierre, (1990), "Les conditions sociales de la circulation internationale des idées", *Cahiers d'histoire des littératures romanes*, s. 2-3.

41 Bourdieu, Pierre, (2006), *Karşı Ateşler*, *age.*, s. 139.

42 Sapiro, Gisèle, (2008), "Normes de traduction et contraintes sociales", *Beyond Descriptive Translation Studies: Investigations in homage to Gideon Toury*, ed. Anthony Pym Miriam Shlesinger, Daniel Simeoni, Amsterdam: Benjamins Translation Library, s. 199-208.

43 Gouanvic, Jean-Marc, (2005) "A Bourdieusian Theory of Translation, or the Coincidence of Practical Instances", *age.*, s. 147-166.

ile nesnel yapılar/alanlar arasında süren karşılıklı bir ilişki vardır. Bir başka deyişle, "kişiselleşmiş toplumsal ve kültürel tarihi"nin[44] bir sonucu olan çevirmenin habitusu, kültürel ürünün seçimine ve çeviri sürecine baskı yapar.

Gisèle Sapiro'nun belirttiği gibi, "kültürel aktarımlar"[45] piyasa/pazar mantığı tarafından yönlendirilir. "Kültürel metalar,"[46] üreticilerine kısa vadede ekonomik kazanç sağlayan ticari metalar gibi görülür. Çoksatar kitaplar buna bir örnektir. En fazla kazancı elde etmek için yapılan maliyet hesabı, bir "ticari meta" olarak görülen "kültürel metalar"ın üretim ve dolaşımını yöneten ilkedir. Bu arada, ulusal üretim alanları ülkelerarası diyaloğun oluşturulmasında büyük önem taşır.

Çeviri Sosyolojisi ve Bourdieu kavramları ilişkiselliğini konu alan bu çalışmayla, çeviri alanının da her toplumsal olgu gibi belli ilişkiler bütününden oluştuğuna tanık olunmuştur. Zaten, Bourdieu sosyolojisinde ilişkisel düşünme başat kavram değil midir? Söz konusu "ilişkisellik", çeviri ürün ve süreçlerine "özdüşünümsel/düşünümsel" bir eleştirel bakışı da zorunlu kılar. Görünmeyen aşamalardan geçerek erek kültürde yerini alan çeviri ürün, bir tür karşı-duruşla karşılaşmak zorundadır; aksi durumda piyasada kullanılmadan tükenir. Bourdieu'nün sosyoloji anlayışının dönüşümsel ve düşünümsel olarak, kendi bilim araçlarını kendi üzerine çevirmekten çekinmez. Böylece, toplumsal söylem, saha araştırmalarından yola çıkarak bilimsel söylemi sorgulayabilir.

Akademisyenler olarak biz de, kaliteli ürünlerden bahsedemiyorsak, üniversitelere gömülü çalışmaları görmezden geliyorsak, gittikçe bilimsellikten uzaklaştığımızı fark edemiyorsak, akademik yükseltmelerle ilgili değerlendirmelerin gerçeklerle ayrıştığını göremiyorsak, hatta "hız içinde birer turbo-akademisyen tasarımı"[47] olarak biçimlendirildiğimizi anlamıyorsak ve üzerinde ısrarla durduğumuz "özdüşünümsellik bir tür yüzleşme"[48] ise, o zaman bu alıştırmayı sürekli hayatımızın içinde tutmamız kaçınılmazdır.

Çeviri çalışmalarında, özellikle dijital ortamı da içine alacak biçimde, eylem planının artık "etik" ve "deontoloji" konularını kapsayan, aynı zamanda

44 Simeoni, Daniel, (2008), "Norms and the State: The Geopolitics of Translation Theory", *Translation Studies at the Interface of Disciplines*, Amsterdam: John Benjamins.
45 Sapiro, Gisèle, (2008), "Normes de traduction et contraintes sociales", *age*.
46 *Age*.
47 Demirel, Bogenç Emine, (2013), "Pratique réflexive en traduction en Turquie. Les *turbo-académiciens*, nouveau design?", *age*.
48 Demirel, Bogenç Emine, (2011), "Bourdieu Sosyolojisinden Çeviri Pratiğine, *İlişkisel/Özdüşünümsel* Üzerine", *age*.

içselleştiren bir çeviri sektörüyle iletişim içinde, düşünümsel ve sürdürülebilir olması gereklidir. Bu süreçteki başarı ancak, çeviriyi istenilen düzeyde bir meslekleşme platformuna taşıyarak yapılandırır ve çeviri eğitimi de yapılanır. Çeviri Sosyolojisi, Bourdieu özdüşünümselliğiyle, çeviri pratiklerine, hem kuramsal hem de uygulamalı alanlarda bütün kurum ve eyleyicileriyle ilişkisellik içinde, sağduyulu, sürdürülebilir işbirliklerle bilimsel, yapıcı çözümler getirebilir.

Değerlendirme ve Öneriler

"Profesyonel habitusu
olmaksızın hedef odaklı bir
formasyon nasıl
tasarlanabilir ki?"[49]
Pierre Bourdieu

Bu çalışmada, çeviri alanının, aslında ne kadar toplumsal bir süreç ve eylem içinde inşa edildiği vurgulanmıştır. Toplumsal hareketliliklerin, kültürel üretim, tüketim, kurum ya da yayınevi, çevirmen ve editör üzerinde tüm koşulları belirleyici etkilerinin olduğu, ürünlerin dolaşımlarında bir tür şekillendirici rol oynadığı gözlemlenir. Böylece, tüm çeviri süreci toplumsal bir uzamda gerçekleşir. Bu bakımdan çeviri sürecine ve ürününe sadece çevirmenin habitusunun izdüşümleri değil, yayınevinin çeviri politikası, çeviri stratejileri ve karşı kaldığı "politik ve ekonomik kısıtlar"[50] da yansır. Kısacası, çoklu eyleyicilerin ve çoklu kurumların, karşılıklı yapılanma/yapılandırma içinde olduğu çok yönlü bir durum söz konusudur. Çeviriyi sosyolojik açıdan değerlendirmeyen her çeviri çözümlemesinde, eksik bir şeylerin kalacağına kesin olarak bakabiliriz.

Bourdieu'nün dediği gibi, "hızlı yazma"[51] ve "hızlı okuma" bizi, "hızlı çevirme" eylemine, yani bilimselliği tartışılır, gerçekçi bir kalitenin öncelenmediği bir durumla karşı karşıya bırakabilir. Çeviri alanındaki eyleyicilerin dinamik, sağduyulu, etik değerleri özümsemiş, deontolojik yapılanmayı ger-

49 Bourdieu Pierre. (1984) *Questions de sociologie*, *age.*, s. 119. Çeviri bana aittir.
50 Demirel, Bogenç Emine, (2013), "Pratique réflexive en traduction en Turquie. Les *turbo-académiciens*, nouveau design?", *age.*
51 Bourdieu, Pierre, (1992), *Les règles de l'art*, Paris, Ed. du Seuil, s. 468.

çekleştirmiş ilişkisel ve düşünümsel sorgulamalarıyla, pratiklerde kaliteden ödün vermeden iyileşme/iyileştirme mümkün olabilir.

Türkiye'de, Bourdieucü anlamda çeviri alanı araştırması ve sorgulaması yaptığımızda, alana özdüşünümsel/düşünümsel ya da eleştirel bakarak gelişme sağlanabileceğini saptamış bulunuyoruz. Alanda tanık olduğumuz dil sorunları, terim birliği ve uzman çevirmen/uzmanlık alanı çalışmaları eksikliği, akademik hedeflerle sektörün beklentileri arasındaki dengesizlik, yapılanma ve denetim eksikliği, teknik donanım yetersizliği, çevirmenin koşullarda maruz kaldığı kısıtlar/itibar düşüklüğü, edebiyatın tüketim kültürü nesnesine dönüşmesi, korsan yayınlarla yapılan mücadele, telif haklarıyla ilgili sorunlar, intihal ve çeviri korsanlığı, etik kuralların belirlenememesi ve uygulanamaması, meslek olamama, kalite anlayışının göreceliği vb. konular, çeviri pratiklerinde tutarlı olmayı ve çözümleyici yaklaşımları zorunlu kılmaktadır. Bu durumlar, alanda karşılıklı sorumluluk, sosyal hak ve kazanımların dikkate alınması, meslek odası olma hedefi, dil bilincinin, kültür ve çeviri odaklı araştırma edincinin artırılması, üniversitelerarası ortak çalışmaların yapılması, haksız rekabete ve tekelleşmeye karşı önlemlerin alınması, hem eğitim alanında hem de çeviri sektöründe kalite/standart anlayışının ve etik kuralların yerleştirilmesi ve çevirmenin karar alan bir eyleyici konumuna taşınması karşı duruşlarıyla gerçekleşebilir. Böylece, alanda kurumsallaşma, profesyonelleşme, örgütlenme ve standart iyileşme sağlanabilir. Üniversitelerin yetkin çevirmen yetiştirme çabalarıyla çeviri işletmelerinin sektöre çevirmen yetiştirmede üniversitedeki eğitimi tamamlayıcı bir rol üstlenebilecekleri[52] önerisi çok yerindedir. Ayrıca, yayıncılığın sektör olarak ele alınması ve hatta endüstri haline gelmesi için, ilgili kamu kurum ve kuruluşları, meslek birlikleri ve STK'lar arasında etkin işbirliği ve ilişkiselliğin sağlanması, idari ve yasal düzenlemelerin yapılması, sektör örgütleri tarafından oluşturulacak "Yayıncılık Etik İlkeleri"nin belirlenmesi ve uygulamanın takibinin yapılması olmazsa olmazdır.[53] Sektörel yeni açılımlar devletin gerekli rolü üstlenmesiyle sürdürülebilir nitelik kazanabilir ve gelişen yayıncılık anlayışıyla Türk kültür ve edebiyatı çevirileri (TEDA) dünyada dolaşıma girebilir.

52 Yazıcı, Dilek, (2012), "Çeviribilim Eğitiminde Üniversite-Çeviri İşletmeleri Bağlantısı", *Avrupa Birliği Bakanlığı Çeviri Platformu*, (www.ab.gov.tr), İstanbul, s. 91-92.

53 *5. Ulusal Yayın Kongresi 4-5 Aralık 2009*. (2011) Türkiye Yayıncılar Birliği, İstanbul, s. 201-207.

Çeviri alanını yakından ilgilendiren yapıcı bir hareketlilik, Çeviri Mesleği Çalışma grubu tarafından hazırlanan ve resmi gazetede yayımlanan "Çevirmen Meslek Standardı"dır. Bu metinde, meslek alanlarına göre yeterliliklerin hazırlanması, hazırlanan yeterliliklerin kamuoyuna ve mesleki yeterlilik kurumu uzmanlarının görüşlerine sunulması, eğitim, değerlendirme ve belgelendirme süreçleri yer almaktadır.[54] Standartların ve yeterlilik süreçlerinin çevirmenlik mesleğinin farklı eyleyicileriyle birlikte tamamlanacağı düşünülürken, uygulamada kuşkusuz koruyucu mekanizmaların düzenlenmesi göz ardı edilmemelidir.

Çevirinin sembolü *Babil Kulesi*'nde yaşanan karmaşa, paradoks, yarım kalmışlık durumu, ancak Bourdieu kavramlarıyla farkındalığı artırarak ve yeniden yapılanarak yapılandırabilir, yenilenerek yenileyebilir. Çevirinin Bourdieu sosyolojisiyle yapılanan yüzü Çeviri Sosyolojisi sayesinde, çeviri alanında bütüncül düşünen, eyleyenlerin tümünü kapsayarak araştırma nesnesi yaratabilen, kurum ve eğitim alanını işin içine katarak "profesyonel habitus"a sahip olan, sorunlara karşı durmayı becerebilen ve gerektiğinde kendisiyle yüzleşebilen bir çeviri tasarımı hazırlanabilir.

54 Ertan, Elif, (2013), "Meslek Standardı ve İzleyen Süreçler", *Dragosfer*, S. 9, s. 17.

1918'de Edebi Beğeni ve Bir Edebi Biçimin Ortaya Çıkışı

SEVAL ŞAHİN

Giriş

Beğeni nedir? Neye hizmet eder? Neye göre beğeniriz? Beğenilerimiz bizi kimden ve nasıl ayırır? Bu ayrım bizi hangi sınıfın içine yerleştirir? Bu sınıf hangi alanın, hangi ilişki ağının bir parçasıdır? Alana dahil olmak için sahip olunması gereken özellikler var mıdır? Varsa nelerdir? vb. can alıcı ve birbirini üreten sorular, Pierre Bourdieu'nün temel meselelerinden sadece birkaçıdır. Oldukça doğurgan olan bu teori, hiç şüphesiz edebiyat araştırmaları için de sınırları aşındıran, ufuk açıcı pek çok sorunsal üzerinde düşünmeye davet edicidir.

Bourdieu'nün Gustave Flaubert'in *Duygusal Eğitim* romanı ekseninde yazdığı *Sanatın Kuralları* adlı eseri, Fransa'da edebi alanın oluşumu, özerkliği, bu alan içindeki aktörler, birbirleriyle ilişkileri, hiyerarşileri, etkileşimlerinden başlayarak romanda Flaubert'in yarattığı anlatım tarzına kadar uzanır. Burada *Duygusal Eğitim*'in yarattığı uzamdaki alanlardan Fransa'nın toplumsal uzamında yer alan edebi alana, bu alandaki yayıncılar, dergiciler, gazeteciler, editörler, yazarlar, şairler, üsluplar kadar tüm bu dışsal unsurların Charles Baudelaire ve Flaubert'i nasıl yarattığı ve onların öncülüğünde Fransız edebi alanının özerkleşmesi enine boyuna, tüm ayrıntılarıyla tartışılır.[1] Böylesi odaklar üzerinde düşünen ve bu odakların etkileşimini tartışan bir çalışma Türkçe edebiyat için de heyecan uyandırıcı olacaktır. Birey-top-

1 Bourdieu, 2006.

lum merkezli edebiyat eleştirisi geleneği yerine Bourdieu'nün önerdiği şekilde alan-habitus merkezli bir eleştiri üzerinden edebiyatçılara yaklaşmak birçok yeni soru uyandıracak, bu soruları cevaplama girişimi ise beraberinde yeni bir edebiyat tarihçiliği anlayışının ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Bourdieu alan teorisini ilişkisel düşünce üzerine kurar, tek tek aktörler ya da eyleyenler üzerinde durmak yerine onların alandaki konumlarını, konum almalarını göz önünde bulundurur.[2] Bu makale, Bourdieu'nün yaptığı büyüklükte bir çalışma olma iddiasını asla taşımamaktadır. Fakat edebiyat tarihçiliğine Bourdieu gibi bakma konusunda bir kapı aralama girişimidir.[3]

Bu makalede Bourdieu'nün alan teorisinden esinle, beğeni kavramına, edebiyatçıların kimi, neden beğendikleri meselesi üzerinden alana dair küçücük bir dinamik incelemesi yapmayı deneyeceğim.

Burada öncelikle Ruşen Eşref Ünaydın'ın 1918 yılında yayımlanan *Diyorlar ki* adlı eserinden bahsedilecek, ardından bu eserde yer alan sorulardan 'günümüz yazarlarından kimleri beğeniyorsunuz'un cevabına *Social Network Analysis* (SNA) aracılığıyla odaklanılacaktır. Burada Sosyal İlişki Ağı Analizi (SİA) kullanmaktaki[4] amaç, alan kavramının önemli bileşenlerinden biri olan habitusa dair çıkarımlarda bulunmaktır. Çünkü bir edebiyatçıyı neden beğendiğimiz bizim kültürel pratiklerimizle ve özellikle de okuma pratiğiyle doğrudan ilgilidir. Okuma pratiği ve beğeni pratiği, bunun ifade edilişi, bu ifade edişte ortaya konan jestler habitusa dair oldukça önemli ipuçları sunar. Bunların bütün halde verilişi, ki bu bütünü görebilmek için burada SİA kullanılmaktadır, dönemin kültürel pratiklerine de vurgu yapar. SİA ardından ortaya çıkan sonuçlar ile dönem için yeni bir tür olan "mülakat"ın yani bir edebi biçimin oluşumu hakkında bağlantılar kurulacaktır.

Sosyal İlişki Ağı Analizi (SİA)

Bir toplumu meydana getiren; kurumları, kuruluşları ve bireyleri olduğu kadar ilişki ağlarıdır aynı zamanda. Bu ilişki ağlarının incelenmesi toplumun nasıl bir işleyişe sahip olduğunu gösterdiği gibi işleyişe ait parçaları ve bun-

2 Bourdieu, 2006.

3 Benzer bir girişimi Bourdieu'nün alan teorisinden esinlenerek Peyami Safa'nın Server Bedi takma adıyla 1924-1960 yılları arasında kaleme aldığı Cingöz Recai serileri üzerine bir kitapta yapmıştım. Bu kitapta Bourdieu'nün alan teorisi için SPAD aracılığıyla Mütekabiliyet Analizi yaparak kurgusal bir alanın dinamiklerini, sermayelerini incelemeye çalıştım. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şahin, S., 2011.

4 Analiz UCINET ile yapılmıştır.

ların arasındaki bağlantıları da açık eder. SİA ilişkilerin yapısal özelliklerini ortaya koyar. Böylece toplum içindeki gruplaşmalar, bu gruplaşmaların hangi ilişki ağları aracılığıyla oluştuğu, kimlerin gruplaşmaların dışında ve hangi ağlar nedeniyle dışarıda kaldığı ya da bırakıldığı sorularına cevaplar aranır.[5]

İlişki ağları sadece toplumu değil toplumdan ayrı düşünülemeyen bireyi de tanımlar. Bireyin sahip olduğu ilişki ağları onun toplumdaki ve gruplardaki yerini, bu yer almadaki önemini ortaya koyar. Sosyal ilişki ağını göstermek amacıyla kodlanan verinin analiz edilmesi sonucu meydana çıkan grafiğe sosyogram adı verilir. Bu sosyogram değerlendirilirken merkezde duran ve ona yakın olanlar önemli bir yer tutmaktadır.

Dolayısıyla Bourdieucü anlamda bir alan tanımı ve bu alan içindeki işleyişleri göstermek için kullanılabilecek araçlardan biri de SİA'dır.[6] Fakat bu makale başta da belirttiğim gibi bir alan tanımı yapmak gibi bir iddia taşımamaktadır. Ortaya çıkan sosyogramdan yola çıkarak habitusu oluşturan kültürel pratiklerden okuma ve beğenme üzerinde durulacaktır. Habitus, bireyin doğuştan itibaren edindiği, öğrendiği yatkınlıklardan oluşan dinamik bir yapıdır. Bir şeyi neden beğendiğimiz de bizde bulunan, çocukluktan itibaren edindiğimiz, sonrasında öğrendiklerimizle şekillenen bir tepkidir aslında. Bu tepki, bizim habitusumuzu oluşturan unsurlardan biridir. SİA edebiyat araştırmalarında özellikle artistik prestij, edebi ekollerin sınıflandırılması ve toplumsal olaylar arasındaki ilişkileri incelemek için kullanılmıştır.[7] Benim buradaki amacım ise o günün edebiyatçılarının, başka bir edebiyatçıyı beğenmesini belirleyen unsurlar üzerine kafa yormaktır.

Savaş Sonunda Edebiyatçılarla Mülakatlar: *Diyorlar ki...*

Bu makalede söz konusu edilen *Diyorlar ki* adlı eserinde Ruşen Eşref, dönemin edebiyatçılarıyla yaptığı mülakatları derler. Eşref, 1. Dünya Savaşı'nın hemen sonrasında, milli edebiyat dönemi olarak adlandırılan dönemin, Türkçe edebiyatta kendisine oldukça sağlam bir yer bulduğu bir dönem olarak kabul edilen 1918 yılında yayımladığı kitabında birçok edebiyatçıyla gö-

5 Carrington-Scott-Wasserman, 2005.

6 Bourdieu'nün kendisi SİA yerine Mütekabiliyet (Correspondence) Analizini tercih eder. Buna rağmen SİA'nın alan teorisini açıklamadaki faydaları üzerine tartışma ve örneklemeler için Wauter de Nooy'a bakılabilir (Nooy, 2003).

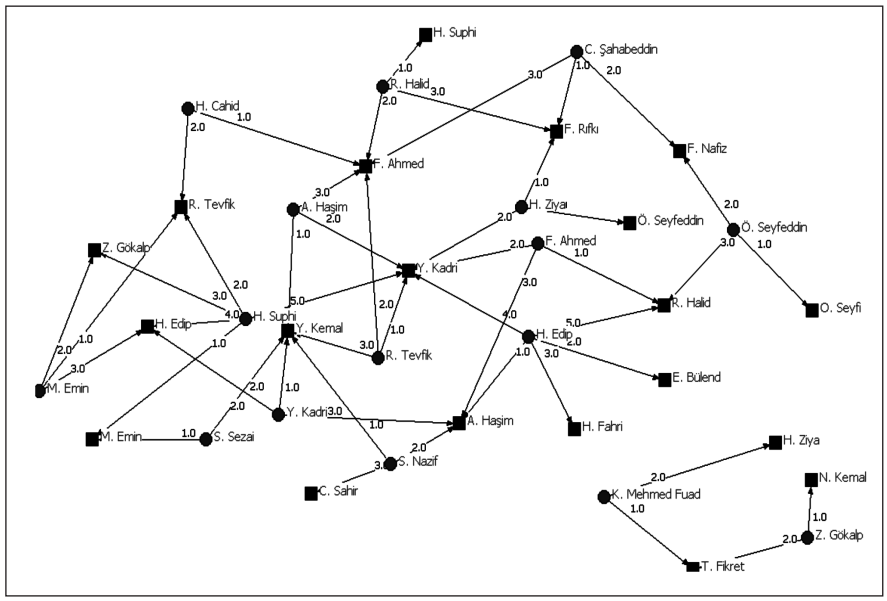
7 Nooy, 2003; Nooy, 2002; Nooy, 1999.

rüşür. Görüşme yapılan kişiler sırasıyla: Abdülhak Hamid (Tarhan), Nigâr Hanım, Sami Paşazade Sezai, Halid Ziya (Uşaklıgil), Cenap Şahabeddin, Hüseyin Cahid (Yalçın), Süleyman Nazif, Rıza Tevfik (Bölükbaşı), Mehmed Emin (Yurdakul), Halide Edib (Adıvar), Hamdullah Suphi (Tanrıöver), Ziya Gökalp, Köprülüzade Mehmed Fuad, Ömer Seyfeddin, Refik Halid (Karay), Fazıl Ahmed (Aykaç), Ahmed Haşim, Ali Kemal ve Yakup Kadri (Karaosmanoğlu).

Ruşen Eşref, mülakatları sırasında bu kişilere pek çok soru sorar. Bu sorular eski edebiyat/klasik Türk edebiyatı ile Tanzimat; Edebiyat-ı Cedide ile yeni devrin edebiyatçıları hakkındaki düşünceler etrafında toplanır. Dönemin edebiyatçıları arasında kimlerin okunduğu ya da kimlerin beğenildiği üç kişi hariç neredeyse mülakata katılanların hepsi tarafından cevaplandırılmıştır. Bu soruya cevap vermeyenler ise Nigâr Hanım, Abdülhak Hamid ve Ali Kemal'dir.

SİA için gerekli olan veri Ruşen Eşref'in 'döneminizde kimi beğeniyorsunuz' sorusuna verilen cevaplardan yola çıkarak oluşturulmuştur. Her bir edebiyatçının tercihi 1, 2 ve 3 olarak sınıflandırılmış, tercihini şiir ve nesir olarak yapanlar için ise 4 ve 5 rakamları eklenmiştir.

Elde edilen veri sonucu ortaya çıkan sosyogram şu şekildedir:



Sosyogramda yuvarlak ile gösterilenler görüşme yapılan edebiyatçıları, kare ile gösterilenler ise onların verdikleri cevaplara işaret etmektedir. 1,2,3 rakamları yukarıda belirtildiği gibi onların beğeni sıralamasını göstermektedir. 4 ve 5 ise beğenilerini şiir ve nesir yazarları olarak ayıranlar için kullanılmıştır.

Bu soruya cevap verenlerin içinde en favori olan yazarlar sosyograma bakıldığında sırasıyla şu şekildedir:

Yakup Kadri (6 kişi tarafından), Fazıl Ahmed (5 kişi tarafından), Yahya Kemal (4 kişi tarafından) ve Refik Halid (4 kişi tarafından), Ahmed Haşim (4 kişi tarafından), Falih Rıfkı (3 kişi tarafından) ve de Rıza Tevfik (3 kişi tarafından) beğenilmiştir.

Yakup Kadri, **Rıza Tevfik**'in 1. , **Fazıl Ahmed**, **Ahmed Haşim** ve **Halid Ziya**'nın 2. tercihidir. **Halide Edib**'in 4. tercihidir fakat burada Halide Edib tercihini şiir ve nesir olarak ayırdığından yine nesirde birinci sırada yer alır. Aynı durum **Hamdullah Suphi** için de geçerlidir. Hamdullah Suphi de Halide Edib gibi tercihini şiir ve nesir olarak ayırdığından nesirde ikinci sırayı Yakup Kadri'ye verir. Yakup Kadri'nin beğeni sıralamasında ise **Yahya Kemal** birinci **Halide Edib** ikinci sıradadır.

Fazıl Ahmed, **Hüseyin Cahid**'in birinci, **Rıza Tevfik** ve **Refik Halid**'in ikinci, **Cenap Şahabeddin**'in ise üçüncü tercihidir. Fazıl Ahmed ise sırasıyla Refik Halid, Yakup Kadri ve Ahmed Haşim'i beğenir.

Yahya Kemal, **Yakup Kadri** ve **Ahmed Haşim**'in birinci, **Samipaşazade Sezai**'nin ikinci, **Rıza Tevfik**'in ise üçüncü tercihidir. Yahya Kemal bu kitapta mülakat yapılan şahıslar arasında yer almaz.

Refik Halid, **Fazıl Ahmed**'in birinci, **Halide Edib**'in beşinci, **Ömer Seyfeddin**'in ise üçüncü tercihidir. Hamdullah Suphi ve Fazıl Ahmed, Refik Halid'in beğendiği yazarlardır.

Ahmed Haşim, **Halide Edib** ve **Yakup Kadri**'nin birinci, **Süleyman Nazif'**in ikinci, **Fazıl Ahmed**'in üçüncü tercihidir. Yahya Kemal, Yakup Kadri ve Fazıl Ahmed, Ahmed Haşim'in favori yazarlarıdır.

Beğenilmek: Derunî Olma/Zeki/Titiz/Muktedir Olma ve İstanbul Türkçesi Kullanma

Sosyograma bakıldığında merkezde yer alan Yakup Kadri'nin en gözde yazar olduğu görülmektedir. Onu Yahya Kemal ve Fazıl Ahmed izlemektedir. Merkeze yakın olan diğer gözde yazarlar ise Ahmed Haşim ve Refik Halid'dir.

Şimdi de merkezde yer alan bu gözde edebiyatçıların dikkati çeken özelliklerine bakalım. Çoğunluğu 1880'lerin başı ve ortasında doğan 30-35 yaşlarındaki edebiyatçıların dönemin edebi anlayışına hâkim kuşak olmaları hayli ilgi çekicidir. Diğer taraftan sadece gözdelerin tercihine baktığımızda da bu kuşağın birbirlerini beğendikleri, destekledikleri gözlemlenmektedir. Nitekim Yakup Kadri ve Halide Edib ile Ahmed Haşim ve Fazıl Ahmed, Refik Halid ve Fazıl Ahmed birbirlerini beğenmektedir. Sosyograma göre Yakup Kadri, Yahya Kemal, Ahmed Haşim ve Fazıl Ahmed hem kendi neslinin hem de bir önceki neslin takdirini kazanmışken; Refik Halid sadece kendi nesli tarafından tercih edilen bir yazar durumundadır. Yahya Kemal bir önceki nesilden Sami Paşazade Sezai'nin, Yakup Kadri Halid Ziya'nın, Ahmed Haşim ise Süleyman Nazif'in beğeni alanına girmektedir.

Halid Ziya'nın Yakup Kadri'yi beğenmesinin sebebi açıktır: "(...) ne zaman bunlardan birinin güzel bir sayfasını okusam *(Yakup Kadri, Falih Rıfkı ve Ömer Seyfeddin'den bahsediyor)* parmaklarımda derhâl aynı güzelliğe vâsıl olmak isteyen bir gıcıklanma lerzişinin koştuğunu hissediyorum. Zannederim ki asıl bâdî-i ihtilâf olan esas meseleleri bir tarafa bırakıp da mesâil-i tâliye ile lüzumundan fazla uğraşan ifratkârlardır ki Arapça, Acemce kelimeleri çıkaralım, terkipleri kullanmayalım, lisanımıza ne kadar gayr-ı me'nûs, gayr-ı ma'rûf Türkçe kelimeler varsa onları yığalım diyen fart-ı gayret erbabıdır ki ihtilâfa esbap tehyie ediyorlar. Her fırkanın bir müntehâ-yı yesârı vardır. O ifratkârlardır ki asıl istihdaf edilen gayeye müfit olmaktan ziyade muzır olurlar." (s. 52-53). **Rıza Tevfik'**in Yakup Kadri'yi beğenmesinin sebebi ise onun "pek *rûh-âşinâ* (vurgu benim) ve "ağırbaşlı" olmasıdır. (s. 101-102). **Halide Edib** için o Refik Halid ile birlikte "çok mühim birer simadır." Ancak Yakup Kadri' "çok *mütekemmil"* (vurgu benim)dir (s. 124). **Hamdullah Suphi** onu "ruhun ressamı" olarak tarif eder (s. 136). Fazıl Ahmed'in onu beğenmesinin sebebi, "yazdığından ziyade yazılarının arkasında hissettiği *ruh*tur (s. 181-182). Ahmed Haşim için Yakup Kadri "bir siyah haşhaş çiçeğidir. *Ruha* (vurgu beni) uyku, ölüm ve rüya döken bir çiçek" (s. 191).

Fazıl Ahmed'i öne çıkaranların onu beğenme sebepleri ise şöyledir: **Hüseyin Cahid'**e eski edebiyatı bile sevdirmiştir (s. 72-73). **Rıza Tevfik** için Fazıl Ahmed "*nükteperdaz* ve malûmat ve irfan itibariyle bu sınıfta bildiklerinin belki hepsine faik ve zarif bir muharrir ve şairdir." (s. 102) **Refik Halid**, Fazıl Ahmed için özel bir şey söylemez. Hamdullah Suphi ve Falih Rıfkı gibi onun

da "ismini ne vakit bir gazetede görsem acele ile okuduğum ve çok lezzetler duyduğum bu kıymetli arkadaşlardan bahsi ben fazla görüyorum. Onların benim gibi daha birçok böyle teşne karileri var" der (s. 173).

Sosyogramın çok beğenilen edebiyatçılarından Yahya Kemal, şiirleriyle ön plana çıkar. Mesela, **Fazıl Ahmed** için Yahya Kemal o günün "yegâne şairi"dir (182). **Rıza Tevfik** onu önemser, beğenir ancak temkinlidir: "Yahya Kemal de dikkat edilecek bir sima. Belki parnasyenlerin bizde en mükemmelidir, fakat çok *hasis adam* (vurgu benim), atşân-ı hüneri olan adamlara iki damla Fransız şarabı veriyor, âlemi bu iki damlayla kandırmak istiyor. Bu kâfi değil, bu kâfi değil" (s. 102). **Mehmed Emin** onun "sanattaki titizliği"ni beğenir ama az yazdığını düşünür (s. 106). **Halide Edib** için o *"en büyük Türkçe şiiri yazacak* (vurgu benim) diye beklediğimiz ve yazmasını özlediğimiz adamdır" (s. 123). **Yakup Kadri** için Yahya Kemal bir üstattır: "Yahya Kemal!... O *genç bir üstattır* (vurgu benim), hepimizin üstadı! Son nesil içinde onun tesirinden kurtulmuş pek az kişi tanıyorum. (...) O bizim 'Stéphane Mallarmé'mizdir. Fakat şu fark ile ki Stéphane Mallarmé yalnız bir sanatkâr idi. Yahya Kemal ise yalnız kemâle ermiş bir sanatkâr değil, aynı zamanda *kemalli bir ruht*ur (vurgu benim). O bize yalnız edebiyat âleminde ufuk açmadı, duygu ve fikir âleminde de yeni yeni meydanlar gösterdi. Bizim kalbimizde *millî cûşişi* (vurgu benim) tespit ve tayin eden odur" (s. 235).

Ahmed Haşim, mülakatlarda şiir dilinin dışında bırakılarak anılamaz. **Fazıl Ahmed** için Ahmed Haşim şüphesiz gerçek bir şairdir fakat dili istisna (s. 182). **Halide Edib** şiirde yenilik yapacaklar arasında Emin Bülend ve Halid Fahri ile birlikte Ahmed Haşim'i de görür (s. 124). **Rıza Tevfik** için Ahmed Haşim "muktedir bir şairdir" (s. 102-103). **Mehmed Emin** de tıpkı Rıza Tevfik gibi Haşim'i "muktedir" bulur (s. 114). **Hamdullah Suphi,** Ahmed Haşim'in Halid Fahri, Ömer Seyfeddin ve Faruk Nafiz gibi gençler arasında yer aldığından ancak onları pek tanımadığından bahseder (s. 137).

Refik Halid, bu söyleşilerde Yakup Kadri ile birlikte anılır. **Halide Edib,** Yakup Kadri ile birlikte nesirde Refik Halid'i beğendiğini söyler (s. 124). **Hamdullah Suphi**'nin de yeni nesilde beğendikleri arasında Falih Rıfkı ve Ömer Seyfeddin ile beraber Yakup Kadri de vardır (s. 136). **Ömer Seyfeddin** Refik Halid'in nesirlerini beğenir: "Nasirlerden lisanını en güzel bulduğum Refik Halid'dir. İşte tam *İstanbul Türkçesi*! (vurgu benim) Yakup Kadri nezih, derin bir muharrirdir. Ama ben yine Refik Halid'e tercih edemem. Çünkü Refik Halid'den daha kolay lezzet alırım. *Fikrim, hayalim yorulmaz* (vur-

gu benim)" (s. 164). **Fazıl Ahmed**'in de Ömer Seyfeddin gibi "en beğendiği" Refik Halid'dir. Onu 'yazdığından ziyade yazılarının arkasında hissettiğim ruhundan dolayı' sever" (s. 181).

Mülakata seçilen yazarların, beğeni nedenlerini açık eden ifadelerine baktığımızda Yakup Kadri'de "ruhun ressamı", "çok mütekemmil", "ruhaşina psikolog", "ruh" tanımlarının; Fazıl Ahmed'de "istidad", "nükteperdaz", "mizah", "zekâ" kelimelerinin; Yahya Kemal'de "yegâne", "yeni", "millî", "titiz" kelimelerinin; Ahmed Haşim'de "lisan", "yenilik", "muktedir"in; Refik Halid'de ise "ressam muharrir" ve "İstanbul Türkçesi"nin öne çıktığını görürürüz. O halde en gözde yazar olmanın ilk şartı ruhtan geçmektedir.

Beğenilmemek: Az Yazma/Taklit Etme/Aslında Eski Olma

Sosyogramın merkezindeki beğenilen yazarları, beğenmeyenler de vardır. Bu durum daha çok Ruşen Eşref'in sorularını özellikle beğenilen şahıslar üzerinde odaklandırmasıyla oluşur. En beğenilen Yakup Kadri'nin kötü bir edebiyatı olduğuna dair herhangi bahis geçmez, fakat diğer gözdeler için aynı şeyi söylemek pek de mümkün değildir.

Cenap ve Hüseyin Cahid ile aynı kuşağa mensup olan **Süleyman Nazif** Fazıl Ahmed'i maskaralıkla itham eder (s. 88-89). **Yakup Kadri** onu beğenir gibi görünür ama aslında tam karşısında yer almaktadır. *"Eskilerin izleri içinde gayet alışkın adımlarla yürüdü. Fakat hezeli daha ileriye yürütmedi, acaba niçin? Bunu çok defa kendi kendime sordum ve nihayet şunu hissettim ki Fazıl Ahmed'de hayatı hususî ve şahsî bir tarzda görüş hassası yoktur. O da aşağı yukarı Refik Halid gibi ulviyette olduğu kadar hezeliyatta da bin çehreli hayatı tek gözle, yanlış delikten görüyor* (vurgu benim)" (s. 234-35).

Yahya Kemal konusunda bir önceki nesilden Halid Ziya, Hüseyin Cahid, Süleyman Nazif ve yaş itibariyle yine bir önceki nesle mensup olan Rıza Tevfik hemfikir gibidirler. **Halid Ziya** vezin meselesinde ona karşı tavır alır (s. 54). **Hüseyin Cahid**, Yahya Kemal'i kendi nesliyle değerlendirir ama onu okumak için uğraşmasına rağmen ortada bir şeyini bulamadığını belirtir. **Süleyman Nazif**, onun "yeni" olarak kabullenilmesine itiraz eder: *"Lâle Devri'nin şairi, yalnız cübbe ve destar yerine ceket giyinmiş ve boyunbağı takmış bir şairi* (vurgu benim). Kıyafet insanın mahiyetini değiştirir mi?..." (s. 86-87). **Rıza Tevfik'in** ifadeleri de Süleyman Nazif'in paralelinde şekillenir: *"Nedimâne şiirler yeni edebiyatın numûne-i nezâheti olmak üzere gösteriliyor. O vakit Yahya Kemal Bey tasaltun ediyor* (vurgu benim). Zavallı

Emin Bey'i red ve inkâr ediyorlar. İşte benim ara sıra gördüğüm değişiklik bu kabil şeylerden ibarettir. Tıpkı, Paris'te, Monmartre'de her sene çamaşırcı kızları arasında birisi ekseriyet-i ârâ ile intihap olunup da meleke-i hüsn ü an olarak birgün sokaklarda gezdirildiği gibi bu günlerde de hemen altı ayda bir şair başı değişiyor. O kadar ki bir silsilename tutmadığıma müteessifim" (s. 101). Haşim söz konusu olduğunda **Hüseyin Cahid** tıpkı Yahya Kemal gibi Haşim'i de yeni bulmaz (s. 87).

Sosyogramın merkezinde yer alan edebiyatçıların beğenilmeme sebeplerine bakıldığında getirilen eleştiriler genelde az yazma, tam olarak birlikteliğe sahip olmama, ferdiliğe kayma ve yeni değil, eskinin içinde yeniyi devam ettirme şeklinde görülmektedir. Dolayısıyla merkezdeki yazarların beğenilmeme sebepleri arasında kesin bir tutarlılıktan söz etmek mümkün değildir.

Ruhun ve Zevahirin Ressamı Olmak

Yakup Kadri'nin en gözde yazar olduğu bu yıllar onun, sanatında bir arayış içinde olduğu dönemin tamamlanmasına denk gelir. Fecr-i Ati döneminin genç yazarı sanatını bireyden topluma doğru kaydırmıştır. "Yazarın 1917'de ferdiyete 'tövbe edeceği' sırada durduğu görülür. Bununla beraber takip eden yıllarda *Erenlerin Bağından*'ın X. Mektubunda '...şeytana mahsus olan benlik o hudutsuz kibir...' diyerek benlik ve ferdiyeti tamamen reddeder. On üçüncü mektupta ise 'Ey dost, meğer ne kadar gafil ve safderun imişiz. Asıl hezimet, bizim için gönlümüzü milletin aşkına bağladığımız günden başladı."[8] Ayrıca bu dönem onun toplumda Türk unsurunu ve ruhunu arayış dönemidir.[9] Yakup Kadri'deki bu değişim Ruşen Eşref'in sorularına cevap veren dönemin entelektüelleri için önemli bir unsur olmalıdır ki Yakup Kadri bu mülakatların merkezinde yer alır.

Burada tekrar habitus meselesine dönersek. Beğenmek ve beğenilmek sorulara cevap verenlere ve nedenlerine bakıldığında bir başka meseleyi, kabul görmeyi de beraberinde getirir. Yakup Kadri, dönemin edebiyatçılarının gözdesi olarak merkeze yerleşir ve aynı zamanda kabul de görür. Onun karşıtı gibi gösterilen ve adları neredeyse her daim birlikte anılan Refik Halid ise kabul görmüş değildir yine söyleşilerin içeriğine baktığımızda merkeze yakın olan Yahya Kemal ve Ahmed Haşim'in de kabul görmediği açıktır. Fazıl Ahmed de çok kabul görmüş bir durumda değildir. Evet merkeze yakın

8 Akı 2001, s. 44-45.
9 Akı, s. 45.

olmaları sebebiyle gözdeler arasına girerler ancak kabul görüp görmedikleri bir başka meseledir. Burada edebiyatçıların onları neden beğendiği meselesinde özellikle okuma pratiği öne geçer. Fazıl Ahmed, eski edebiyatı bile sevdirdiği, Yakup Kadri ruhu, Refik Halid zevahiri, Yahya Kemal asıl yeniliği yapması, Ahmed Haşim ise muktedirliğiyle öne çıkar.

Okuma pratiğinde ruh ve zevahir arasında bir farklılık varmış gibi Yakup Kadri ve Refik Halid karşı karşıya getirilir. Böylece karşıtlık ruh ve zevahir üzerinden kurulurken daha gerçekçi bir edebiyat beklentisinin yerini kabul gören ve beğenilen "ruh" alır. Oysa karşıt olarak gösterilen "zevahir" gerçekçilik söylemine daha uygun bir anlatıma sahiptir. O halde ruhu alkışlayan bu okuma pratiği habitusa dair de bir şeyler söyler. Eğer dönemlerin ruhu varsa o halde habituslarından da bahsedilebilir. Tıpkı Bakhtin'in metinlerin izlerinin birbirlerinin tecrübesini, izlerini yansıttığını söylediğinde başka bir şekilde habitustan bahsetmesi gibi.[10] Çünkü metinlerin de bilinçli ve bilinçsiz hafızaları, tecrübeleri vardır. Bu edebiyatçıların edebiyatlarına baktığımızda habitus meselesi bir kez daha gündeme gelir. Burada karşıtlıkları bir araya getirmek faydalı olacaktır. Yakup Kadri'nin merkeze oturduğu bu mülakatlarda diğer yazarların gözdeliğini ona olan mesafeleri belirler. Yukarıda da belirtildiği gibi Refik Halid'in merkeze yakınlığının sebebi Yakup Kadri ile zıtlık oluşturmasıdır. Merkeze yakın olan isimlerden Fazıl Ahmed ise Yakup Kadri ile edebi anlamda bir benzerlik göstermez. Fakat o, zevahir konusunda Refik Halid ile birleşir, çünkü sanatının malzemesini eleştiri ve mizah oluşturur. Ahmed Haşim ve Yahya Kemal de merkeze yakındırlar çünkü onlar da Refik Halid ve Yakup Kadri gibi bir zıtlık taşırlar. Yahya Kemal, sanatı bir kuyumcu gibi işleyerek neoklasik bir şiir yaratma peşindedir, Haşim de titizdir, ancak onda bu titizlik empresyonist ressamların tabloları gibidir. Tabii bu tabloya biraz sürrealizm de karışır. Bu sebeple Haşim'de renk öne çıkarken Yahya Kemal'de ses öne çıkar. Ses/renk zıtlığı da ruh/zevahir zıtlığına benzer bir durum yaratır. Merkez kendisini belirlerken zıtlıklar üzerinden kurar. Nitekim bu yıllarda Yahya Kemal'i çok beğendiğini söyleyen ve kendi mülakatında Yahya Kemal'e birinci sırayı ayıran Haşim, sonraki yıllarda Yahya Kemal'den uzaklaşacaktır.

Bourdieu teorisinin temel kavramlarından olan habitus bu zıtlıklarda devreye girer. Habitus sürekli dinamik bir yapı sergiler, bu dinamikliği sağ-

10 Bkz. Bahtin, M., 2004.

layan unsurlardan biri de algı şemalarıdır. Haşim'in renk, Yahya Kemal'in ise ses üzerinden devam eden ve sonrasında odaklaşan edebi anlayışlarının temelleri daha bu ilk yıllarda kendini göstermiş, nitekim Yahya Kemal sonrasında kendisini Bergson'un içe dönük felsefi anlayışını taşıyan *Dergâh* dergisi çevresinde bulmuştur. Haşim ise giderek daha soyut bir şiire yönelirken denemelerinde dış âlemi görselleştiren bir nesir meydana getirmiştir. Dolayısıyla merkezi oluşturan bu algı şemaları beğenme ve beğenilmeme üzerinden habitusa da kaynaklık etmektedir. Fakat burada beğenilmek kadar beğenilmemek de habitusun dinamik yapısına eşlik ederek algı şemalarının ortaya çıkmasını sağlar. Bu noktada kimin kimi hangi sebeple beğendiği konusu da bu bağıntılarla bir arada düşünüldüğünde algı şemalarının ötesinde yatkınlıklar dediğimiz ve yine habitusun parçasını oluşturan unsurlar ortaya çıkar. Örneğin Cenap Şahabeddin, sadece söz oyunları yapan olarak değerlendirdiği Fazıl Ahmed'i bundan öteye gidememekle ve bunun da bir işe yaramayacağını söylemekle kendi geçmiş habitusuna da gönderme yapar. Söz oyunlarının Türkçe edebiyattaki ustalarından Cenap, tam da bu noktadan Fazıl Ahmed'i eleştirir, çünkü bu onun edebi yatkınlığı içerisinde taşıdığı bir unsurdur. Diğer taraftan bunun bir işe yaramayacağı söylemiyle Edebiyat-ı Cedide'nin ferdiyetçi edebiyatçısının dönemin hâkim zihniyeti dolayısıyla toplumsal bir ifadeye yöneldiği görülmektedir ki bu da habitusun nesnel yatkınlıklar ile öznel yatkınlıkları bağdaştırma işlevine bir örnek teşkil etmektedir.[11] Nitekim genç kuşağın yazarı Yakup Kadri de Fazıl Ahmed'e aynı eleştiriyi getirecektir. Bu da dönemin nesnel yatkınlığı söz konusu olduğunda eski kuşak ile yeni kuşağın ortaklaşabildiğini göstermektedir.

Bir önceki kuşaktan Hüseyin Cahid'e baktığımızda onun Fazıl Ahmed'i beğenirken Yahya Kemal ve Haşim'e "bigâne" kaldığı görülür. Bu da onun bir anlamda kendisini sessiz kalarak var kılma savaşımına gönderme yapar. "Ayrıca, devrimci türden tarihsel durumlarda nesnel yapılardaki değişim öyle hızlı olur ki zihinsel dünyaları bu yapılar tarafından şekillendirilmiş olan eyleyiciler kendilerini birdenbire geri kalmış bulurlar, deyim yerindeyse, zamana aykırı ve anlamsızca davranırlar, çoğu zaman yaşlı insanlar için pek yerinde söylendiği gibi zamanı geçmiş bir şekilde ya da Don Kişot gibi düşünürler, bir tür boşlukta kalırlar. Kısacası, grupları oluşturan eyleyicilerin, kendi üretimlerinin iktisadi ve toplumsal koşullarında hayatta kalabi-

11 Bourdieu-Wacquant, 2012.

lecek, dayanıklı yatkınlıklarla donanmış olmasına –başka nedenlerin yanı sıra– borçlu olunan, grupların varlıklarını devam ettirme eğilimleri, uyum sağlamanın olduğu kadar uyumsuzluğun, isyanın olduğu kadar tevekkülün de ilkesi olabilir."[12] Buna rağmen onu tercih eden kişilere baktığımızda eski nesilden takdir gördüğü belirginleşir. İttihatçılar ile yakın ilişkide olan Hüseyin Cahid'in Fazıl Ahmed'i beğenmesinin sebebi Fazıl Ahmed'in bu yıllarda İttihatçı Cemal Paşa ile olan yakınlığıdır. Rıza Tevfik ve Refik Halid'in hem mizah hem de halk edebiyatının etkilerinden faydalanan Fazıl Ahmed'i beğenmelerinin sebebi onun mizahi yazı ve şiirlerinin kendi edebi anlayışlarına yakın olmasıdır. Ayrıca Refik Halid ile bir ahbaplıkları vardır. Rıza Tevfik ayrıca onun felsefi yazı ve şiirlerinden hoşlanmaktadır ki kendisi de bir filozoftur.[13]

Edebi yatkınlıkların yanı sıra edebiyatçıların arkadaşlıkları da habitusun oluşumunda önemlidir. Merkeze yakın olan diğer iki isim Yahya Kemal ve Ahmed Haşim, Yakup Kadri'nin dostlarıdır.[14] Samipaşazade'nin Yahya Kemal'i tercih etmesinin sebebi ise uzun yıllar Fransa'da kaldıktan sonra yurda dönen bu gencin hem Fransa geçmişinin hem de memlekete döndüğünde yapmak istediklerinin kendisine yakın olmasıdır. Rıza Tevfik'in Yahya Kemal'i tercih etmesinin sebebi ise Türkçe şiir yazmada kendisinin edebi anlayışında gerçekleştirdiğinin karşılığını Yahya Kemal'de görmesidir.

Ahmed Haşim'e gelince...

Yakup Kadri ve Ahmed Haşim'in dostluğu Fecr-i Ati'nin kurulduğu yıllara rastlamaktadır. Yakup Kadri, Haşim'den "aziz dostum" diye bahseder. Sonrasında onun için bir de monografi kaleme alacaktır.

Sosyograma bakıldığında dönemin edebi anlayışını şekillendiren Ziya Gökalp ve onunla aynı bağıntıda yer alan Fuad Köprülü'nün merkezden uzak bir konum aldıklarını ve dönemin edebiyatçıları yerine tercihlerini daha önceki nesillerden yana kullanmakla bir bağıntı oluşturdukları görülür. Böylece kurucu konumundaki Gökalp'in alanda merkezi biçimlendirir

12 Bourdieu-Wacquant,2012, s. 122.

13 Çoruk, 2008, s. 17-18.

14 Yahya Kemal ve Yakup Kadri 1911 yılında tanışırlar. Yahya Kemal, Yakup Kadri'yi İsviçre'ye ziyarete gidişinde Yakup Kadri kendisini kötü hissettiği bir gün onun yerine *İkdam*'da Yahya Kemal'in yazı yazmasını sağlar ve Yahya Kemal "Boğazlar Meselesi" başlıklı yazısını yayımlar. 1911-16 arasını neredeyse hep beraber geçirirler. Akdeniz medeniyetini önceleyen Nev-Yunanîlik ekolünü birlikte kurarlar (Karaosmanoğlu, 1968). Fakat Yahya Kemal, Yakup Kadri'nin İsviçre'den döndükten sonra kendisine bigâne kaldığını belirtir (Beyatlı, 2012). Yakup Kadri'nin dostane anlatışına Yahya Kemal'de biraz sitem eşlik eder.

olması beklenirken o, bir edebiyatçı olarak bu merkezden dışlanmış olur. Gözde olan yazarlardan Yakup Kadri, Yahya Kemal ve Refik Halid o dönem Gökalp'in çıkardığı *Yeni Mecmua*'nın yazarları arasında yer almaktadır. Bir edebiyatçı olarak kabul görmeyen Gökalp'in dergisinin yazarlarıyla yürüttüğü kültür politikası etkilidir ki onun yazarları dönemin entelektüellerinin beğenilerini yansıtır. Buradakiler dönemin entelektüellerinin şüphesiz sadece bir bölümüdür. Ruşen Eşref'in mülakat yapmadığı dönemin birçok önemli edebiyatçısı vardır. Bunlardan ilk akla gelenler: Yahya Kemal, Reşat Nuri Güntekin, Ahmed Rasim, Abdülhak Şinasi Hisar, Aka Gündüz, Ali Canip Yöntem, Mehmed Akif, Mehmed Rauf, İhsan Raif, Yusuf Ziya (Ortaç), Hüseyin Rahmi (Gürpınar), Hakkı Süha. Tanzimat neslinden Abdülhak Hamid'i, Tanzimat ile Edebiyat-ı Cedide arasında Nigâr Hanım'ı, Edebiyat-ı Cedide'den Halid Ziya ve Cenap Şahabeddin'i, yine yaşça aynı nesilden Süleyman Nazif ve Rıza Tevfik'i alan Ruşen Eşref, geri kalanlar için tercihini çoğunlukla eski Fecr-i Ati üyeleri ve milli edebiyat yazarlarından yana kullanmıştır.[15]

Şüphesiz bu tercih de onun habitusu ile bağlantılıdır. Diğer taraftan bu mülakatlar Türkçe edebiyat için bir ilki meydana getirmektedir. O zamana kadar böyle bir tür Türkçe edebiyatta yer almaz. Bir tarafta anlatan diğer tarafta kaleme alan, aktaran biri vardır artık. Dolayısıyla mülakat yapılanın kendisini nasıl göstermek istediği kadar mülakat yapanın onu nasıl gösterdiği de önemlidir. İki gösterenli bir tür olarak bu türün kendisini var ederken beğeni meselesini temel meselelerinden biri haline getirmesi de mülakatlara verilen cevaplarla ilişkilendirilebilecek bir durumdur.

1917-18'de savaş ortamında yapılan bu mülakatlarda iki gösterenli bir türün kendini beğeni üzerinden kurmasında toplumsal olanla da bir bağlantı vardır kuşkusuz. Bu durumun henüz gerçekleşmekte olana dönük bir çabayı barındırdığını söyleyebiliriz ki bu da iki gösterenli bir türün ortaya çıkış sebebinden bağımsız değildir. Öncelikle bir anlatan vardır, bir de anlatılanı aktaran. Bu ikisinin birleşimi ise yeni bir tür olarak mülakatı yaratmaktadır. Anlatma çabasının kendisi ikili bir hale bürünmüştür. Anlatanın sesinin yanına ne anlatmak istediğini aktaran bir başka ses eklenmiştir. Böylece yanlış anlatma durumu da ortadan kalkar. Bu sebeple yeni tür, beğeni üzerinden konuştuğunda tercihini dönüşümden yana kullanır. Dönüşüm, eskiyi

15 Ruşen Eşref, mülakat yapacağı şahısları nasıl seçtiğini daha sonra bir mektupta açıklamıştır. Bkz. Sağlam, 2001.

anlatan yazarın yeni bir kimlik üzerinden kendini aktarması, aklamasıdır. Bu aktarımda eski haliyle konuşan ancak bu konuşmayı yeni kimliğiyle kuran bir yazar söz konusudur. Yakup Kadri, bunun en güzel örneğini ileride 1922 yılında yayımlanan *Kiralık Konak*'ın Hakkı Celis'ini gözü yaşlı şairden Çanakkale askerine çevirerek yapacaktır.

Bu makalade SİA'dan yararlanarak Ruşen Eşref'in *Diyorlar ki*'sinde yer alan günümüzde kimi beğeniyorsunuz sorusuna verilen cevaplar ile bu cevabı verenlerin edebi anlayışları, arkadaşlık, dostluk, bir dergi etrafında birleşme vb. unsurları ilişkisel bir şekilde düşünmenin yollarını aradım. Bu düşünceyi yeni bir tür olan "mülakat" ve bunun ortaya çıkışındaki koşullarla bitiştirmeyi denedim. Böylece bir edebi türün ortaya çıkışıyla entelijansiyanın algı şemasını birlikte düşünmeye çalıştım.

Bourdieu tercih, "toplumsallaştırılmış öznedir" der. Tercih ettiğimiz kadar tercih etmediklerimiz de toplum içerisindeki eyleyicileri konumlandırmakta önemlidir. Ayrıca bu tercihin nasıl bir söylem üzerinden kurulduğu bu konum almada, eyleyicinin habitusunda önemli bir unsurdur. Bir tercihi, beğeniyi bağıntılarıyla birlikte düşünmek çok daha geniş açılımlı bakış açılarına bir davet niteliği taşımaktadır. Her bir bağıntının ortaya çıkarılması, diğer bağıntılarla arasındaki ilişkiler, sahip olunan sermaye çeşitleri ve habitusun ortaya çıkarılması edebiyat araştırmalarında çok yönlü bakış açılarının ortaya çıkarılmasını sağlayacaktır.

Kaynakça

Akı, N. (2001), *Yakup Kadri Karaosmanoğlu, İnsan, Eser, Fikir, Üslup*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bahtin, M. (2004), *Dostoyevski Poetikasının Sorunları,* çev. Cem Soydemir, İstanbul: Metis Yayınları.

Beyatlı, Y.K. (2012), *Çocukluğum, Gençliğim, Siyasi ve Edebi Hatıralarım,* İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları.

Bourdieu, P. (2006), *Sanatın Kuralları*, İstanbul: YKY.

Bourdieu, P.- Wacquant, L. (2012), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

Carrington P. J- Scott, J.- Wassermann, S. (2005), *Models and Methods in Social Network Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press.

Çoruk, A.Ş. (2008), *Mizah Şairi Fazıl Ahmet Aykaç*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1968), *Gençlik ve Edebiyat Hatıraları*. Ankara: Bilgi Yayınları.

Köroğlu, E. (2004), *Türk Edebiyatı ve Birinci Dünya Savaşı (1914-1918): Propagandadan Millî Kimlik İnşasına,* İstanbul: İletişim Yayınları.

Nooy, W. (1999), "A literary playground: Literary criticism and balance theory", *Poetics* 26 (1999) s. 385-404.

Nooy, W. (2003), "Fields and networks: correspondence analysis and social network analysis in the framework of field theory", *Poetics* 31 (2003), s. 305-327.

Nooy, W. (2002), "The dynamics of artistic prestige", *Poetics* 30 (2002), s. 147-167.

Sağlam, N. (2001), *Ruşen Eşref Ünaydın'dan Hasan Âli Yücel'e Diyorlar ki İçin Bir Mektup*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Sağlam, N. (2004), *Diyorlar ki Muharriri, Çeşmeler Kâşifi İstanbul Seyyahı Ruşen Eşref Ünaydın*, İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Şahin, S. (2011), *Kültürel Sermaye, Kibar Hırsız ve Şehir*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Ünaydın, R.E. (2002), *Diyorlar ki*, yay. haz. Nuri Sağlam-Necat Birinci, Ankara: TDK.

İnsanlar ve Mekanizmalar*

PIERRE BOURDIEU

1 Mücadele alanları olarak makro yapılar

Sosyal bilimcilerin, bilimsel pratikleri esnasında, bilim adamının kendi biliminin araştırma-nesnesiyle ilişkisinin kendine özgülüğünü dikkate alırken neredeyse her zaman içine düştükleri yaygın bir hata vardır. Bu hata, kendi araştırma-nesnesiyle akademik ilişkisini veya bu ilişkiyi mümkün kılan inşaları araştırma-nesnesine yansıtmak, özetle Marx'ın Hegel'e ilişkin sözünde vurgulandığı gibi, "mantıkla ilişkili şeyleri şeylerin mantığı" olarak almaktır.[1] Burada sosyal bilimci olguların organize olma biçimiyle ilişkili düzenlilikleri veya yapıyı keşfettiğinde bunları daha az veya çok formel modeller veya teoriler içinde ifade ederken, (mantığın düzenine ilişkin) bu modelleri bireysel failler veya grupların bireysel veya kolektif bilinçleri içinde konumlandırma eğilimindedir. Aynı temel hata, görünüşe bakılırsa (ayrıca gerçekte sadece ikincil biçimlerde) bireylerin bilinçli olarak hesaplı stratejileriyle kazançlarını azamiye çıkarmaya çalıştıklarını öne süren rasyonel aktör teorisi kadar, ister 'iyimser' biçimiyle hâlen Parsons'ın yazılarının temel paradigmayı oluşturduğu işlevselcilikte ister 'kötümser' biçimiyle yapısal Marksizm gibi farklı eylem teorileri ve tarih felsefelerinde karşımıza çıkar. Yapısal Marksizm'in son noktası (mekanizmayı –teorik olarak– nihaî nedenlerle uzlaştırmayı mümkün kılan) mekanik bir ereksellik üreticisi olarak 'aygıt' fikridir.

* "Men and Machines", *Advances in Social Theory and Methodology*, ed. K. Knorr-Cetina and A. V. Cicourel, Routledge & Kegan Paul, 1981, s. 304-318.

1 Antropoloji, dilbilim ve sosyolojide bu hata biçimleri ve etkileri ve bunu mümkün kılan toplumsal koşullar hakkında, bkz. P. Bourdieu, *La Sens pratique* (Paris: Editions de Minuit, 1979). Daha erken bir baskının İngilizce çevirisi için, bkz. *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977).

Tarihçiler ve sosyologlar 'olaylar'/'uzun süre' (*longue dureé*), 'büyük adamlar'/'kolektif güçler', bireysel iradeler/yapısal belirlenim gibi verimsiz karşıtlıkların tuzağına düşme eğiliminde olmuşlardır. Bu alternatiflerin hepsi *bireysel* ve *toplumsal* ayrımına dayanır –ve ikincisi kolektifle özdeşleştirilir. Bu ikilemlerden çıkış yolu bulmak için, her tarihsel eylemde tarihin iki durumunun, (i) nesnelleşmiş, yani zaman içinde şeyler, makineler, binalar, anıtlar, kitaplar, teoriler, âdetler, hukuk vb. içinde biriken tarihin ve (ii) *habitus* biçiminde somutlaşan tarihin bir araya geldiğini gözlemlemek yeterlidir. Selâm vermek için elini şapkasına götüren bir adam farkında olmadan Ortaçağ'dan miras kalan bir uzlaşımsal göstergeyi yeniden-icra etmektedir. Panofsky'nin hatırlattığı gibi, bu hareket bize askerlerin barışçı niyetlerini ifade etmek için miğferlerini çıkardıklarını gösterir.[2] Tarihi bu yeniden-icra habitusun işi, tarihin mirasını içselleştirmeyi mümkün kılan bir tarihsel edinimin ürünüdür. Tarih, *varlık alanı* anlamında, sürdürülen, icra edilen ve (Nicolaï Hartman'ın oldukça iyi betimlediği taşıma ve taşınma diyalektiği sayesinde)[3] kendi taşıyıcısını ileriye taşıyan nesnelleşmiş tarihin bir parçasıdır. Bir metnin ölü kelimeler topluluğu durumundan sadece önceden edinilen okuma ve içindeki anlamı betimleme eğilimi ve yeteneği sayesinde çıkması gibi, nesnelleşmiş, kurumlaşmış tarih –kurum– sadece kendi tarihleri önceki yatırımları nedeniyle böyle yapmaya yönelten, işleyişinden çıkar sağlama eğilimindeki ve onu işler kılacak uygun niteliklere sahip failler tarafından hayata geçirildiği zaman, tarihsel eylem, yani icra edilen, aktif tarih hâline gelir. Toplumsal dünyayla bu ilişki çoğu kez bir 'ortam' ve bilinç arasında bulunduğu varsayılan mekanik nedensellik değil, daha ziyade bir ontolojik suç ortaklığıdır. Bir anlamda kendisiyle iletişim hâlinde olan aynı tarih habitusta ve ortamda, eğilimlerde ve konumda, kralda ve sarayda, patronda ve firmasında, papada ve papalıkta yer aldığında kendi imgesine yansır. 'Özne' olarak tarih kendini tarih içinde 'nesne' olarak keşfeder; kendini (yapılaştırıcı bir işlemden veya dilsel ifadeden önce yapılaşmış) 'ön-doğrulayıcı', 'pasif sentezler', yapılar içinde tanır. Yerlisi olunan dünyayla bu doksik [sabitfikirsel] ilişki, pratik deneyimin akışından kaynaklanan yarı-ontolojik bağlılık –tarih içinde [zamanla] sahip olunan bir bedenin aynı tarih içinde yer alan şeylere kesinlikle ve doğrudan sahip olduğu– bir ait olma ve sahip olma ilişkisidir.[4]

2 E. Panofsky, *Studies in Iconology* (Oxford University Press, 1993), s. 4.
3 N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Sein* (Berlin: de Gruyter, 1933), s. 172.
4 Bana göre, geç dönem Heidegger'in çalışmalarında vurgulanan ve Merleau-Ponty'nün özellikle *Le Visible et l'invisible* adlı kitabında ontolojinin dili içinde ifade etmeye çalıştığı şey

Aşina bir dünyayla bu yerli ilişki, sahibin, sahip oldukları tarafından ele geçirilmesini ima eden bir *sahip olma* ilişkisidir. Marx'ın ortaya koyduğu biçimiyle, mirasçı mülke, mülk mirasçısına sahip olduğunda sahip olur. Ve mirasçı miras tarafından ele geçirildiğinde (zira bu mirasa sahip olmanın önkoşuludur, fakat kesinlikle mekanik veya kaçınılmaz değildir), mirasçı olarak kendi konumunun gerektirdiği koşullanmaların ve kendisinden öncekilerin eğitsel eylemlerinin, önceden sahip olunan sahiplerin koşullanmalarının birleşik etkisi altındadır. 'Miras sahibi'nin, mülküne sahip olan mirasçının arzu etmesi, yani mülkünün çıkarlarına uygun olan şeyleri yapması, onu korumak ve genişletmek için plânlama yapması, tercihte bulunması ve bilinçli olarak karar vermesi gerekmez. Onun ne yaptığı şeyi ne de söylemiş ve söylemekte olduğu şeyi bildiği ve bu mirasın talepleriyle tutarlı olmayan şeyleri yaptığı rahatça söylenebilir. XIV. Louis, Güneşi haline geldiği yerçekimsel alanda işgal ettiği konumla tamamen özdeşleştirildiği için bu alanda ortaya çıkan bütün eylemlerin onun iradesinin ürünü olup olmadığını belirlemeye çalışmak nasıl boşunaysa, bir orkestranın icraatında şefin ve oyuncuların yaptıkları şeyleri birbirinden ayırmaya çalışmak da boşuna olacaktır. Kişinin hâkim olma arzusu bizzat hâkim olduğu –yani, her şeyi kendi avantajına dönüştürdüğü– alanın bir ürünüdür:

> Birbirlerini biçimlendirdikleri ağların tutsağı olan ayrıcalıklı insanlar, bu sistemi gönülsüzce benimsediklerinde bile, birbirlerini mevcut konumlarında tutarlar. Daha aşağı konumlardakilerin veya daha az ayrıcalıklı olanların baskıları onları kendi ayrıcalıklarını savunmaya zorlar. Ve tersi de doğrudur: yukarıdan baskı daha az ayrıcalıklıları bu baskıdan –daha uygun bir konuma yükselmiş olanları taklit ederek– kurtulmaya zorlar; başka deyişle, onlar kısır bir statü rekabeti döngüsü içine girerler. İlk *giriş*te durma ve gömleğini giyme hakkına sahip olan Kral sadece üçüncü konumda *giriş hakkı*na sahip olan birini hor görür ve elindekini ona vermek niyetinde değildir; Prens kendini Dükten, Dük Markizden üstün hisseder; ve onların hiçbiri, 'asil sınıf'ın üyeleri olarak, vergilerini ödeyen sıradan halka yol vermeyecektir. Bir tutum bir başka tutumu üretir; baskı ve karşı baskı bu toplumsal mekanizmayla bir tür istikrarsız dengeyle sonuçlanır.[5]

şudur: nesnelerle 'vahşi' veya 'barbar' –basitçe 'pratik'– ilişki betimlemesi bu eylem yönelimini ifade etmekte yetersizdir.

5 N. Elias, *Die höfische Gesellschaft* (Neuwied, Luchterhand, 1969), s. 134-135.

Bu yüzden, mutlakiyetçiliğin sembolü hâline gelen ve bu temsilde en *ilgiye değer* kişi olan mutlak monarkın gözünde ("devlet benim" sözünde olduğu gibi) bir aygıt görüntüsü sunan 'devlet', gerçekte (mutlak güce sahip olanın, en azından ayrımlar ve gerilimleri sürdürmek, yani bizzat alanı yeterince devam ettirmek ve bu gerilimler dengesinin ürettiği enerjiyi harekete geçirebilmek için katılması gereken) bir mücadeleler alanının varlığını gizler. Alan içinde yer alan sürekli hareketin kaynağı sabit bir temel güç kaynağı –burada Güneş Kral– değil, aksine alanın yapıları tarafından üretilen ve ayrıca onun yapılarını, yani hiyerarşilerini yeniden-üreten 'mücadele'dir. Sürekli hareketin kaynağı, bu oyundan çekilmeyen ve kayıtsız kalmayan, alan içindeki konumlarını korumak veya iyileştirmek, yani sadece alan içinde yaratılan sermayeyi muhafaza etmek veya artırmak için mücadele etmekten başka seçeneği olmayan faillerin eylemleri ve tepkileridir. Her biri, bunu yaparken, bütün diğerlerini rekabetten kaynaklanan, çoğu kez dayanılmaz kısıtlamalara tâbi kılmaya hizmet eder.[6] Kısaca, hiç kimse, oyuna hâkim olanlar bile, ele geçirmeden ve onun tarafından ele geçirilmeden üstünlüğü ele geçiremezler. Bu yüzden, oyuna inanmadan ve failleri harekete geçiren arzular, niyetler ve özlemler olmadan hiçbir oyun olmayacaktır; oyunun ürettiği bu dürtüler faillerin oyundaki konumlarına ve daha kesin bir ifadeyle –kralın kendine sağladığı manevra alanı içinde kontrol edebildiği ve yönlendirebildiği– özel sermayenin nesnelleşmiş düzeyleri üzerinde sahip oldukları güçlere bağlıdır.[7]

Tahakkümün etkilerini tek, merkezî bir iradeye bağlayan belirli bir kötümser işlevselcilik tipi faillerin (hâkimiyet altında olanlar dâhil) bu tahakküm sürecine –üretildikleri toplumsal koşullarla bağlantı içindeki– eğilimleri *ve* (devlet, kilise veya partiler gibi sözcüklerin özet ifadeler olduğu) mücadele alanları içindeki konumlarının gerektirdiği beklentiler ve çıkarlar arasındaki ilişki sayesinde (bilinçli olarak veya farkında olmadan)

6 Oyunun yer bıraktığı tek özgürlük –kişi bir başka oyun kurmaya çalışmadıkça– oyunun ve illusio'nun bakış açısından sadece toplumsal ölüm pahasına huzuru sağlayan kahramanca bir vazgeçişle 'oyundan çekilme özgürlüğü'dür.

7 "Kral kendinden öncekilerden devraldığı hiyerarşik düzeni basitçe korumaz. Görgü kuralları ona en önemsiz meselelerde bile belirli bir manevra alanı bırakır. O toplumun hiyerarşik ve aristokratik yapılarını yansıtan psikolojik eğilimleri kendi avantajına kullanır; o, her zaman prestij ve ayrıcalık arayışındaki rakip saray mensupları arasında üstünlük sağlamaya, aralarında iç gerilimler yaratmak ve dengeyi kendi lehine değiştirmek için, kendi itibarının işaretlerini dikkatlice dağıtarak saray toplumunun üyelerinin kademelerini ve itibarlarını kendi iktidarının gereklerine uygun biçimde değiştirmeye çalışır (N. Elias, *Die höfische Gesellschaft*, s. 136-137).

yaptıkları katkıyı görmeyi imkânsız kılar.[8] Aşkın amaçlar, anlamlar veya çıkarlara, yani bireysel çıkarların üzerindeki veya dışsal çıkarlara itaat, pratikte asla, 'zorla dayatma'nın veya aksine 'bilinçli itaat'in sonucu değildir. Bu yüzden, kendilerini (olsa olsa, olaydan sonra ve dışardan) aslında nesnelmiş gibi sergileyen sözde nesnel amaçlar ilgili failler, hatta çıkarı en fazla olanlar, yani onları kendi bilinçli amaçları kılmak isteyecekler, başka deyişle egemen failler tarafından o anda pratikte asla böyle algılanmaz ve konumlandırılmazlar. İlgili tüm pratiklerin tek bir nesnel niyete tâbi kılınması, başka ifadeyle bir tür şefsiz orkestra sadece, deyim yerindeyse, faillerin dışında ve tepelerinde –onların oldukları şeyler ve yaptıkları şeyler arasında, öznel 'uğraşılar'ı ('yaptıkları'nı düşündükleri şeyler) ve nesnel misyonları (onlardan beklenen şeyler) arasında, mümkün kıldıkları tarih ve tarihin onlardan yapmalarını istediği şeyler arasında– sağlanan uyum sayesinde mümkün olabilir. Bu uyum onların yaptıkları şeylerde 'evde' oldukları duygusunda, yapmaları gereken şeyi yaptıkları ve (öznel ve nesnel anlamlarında) mutlu bir biçimde yaptıkları duygusunda veya aksine (teslimiyetçi) başka şey yapamayacağı, daha az mutlu olsa bile işini yaptığı duygusunda ifade edilebilir.

2 Kurumların harekete geçirilmesi: konumlar ve yatkınlıklar

Nesnelleşmiş, kurumsallaşmış tarih, sadece, iş, âlet, kitap ve hatta toplumsal olarak belirlenmiş ve genel kabul gören 'rol' ("bir dilekçe imzalama", "bir gösteriye gitme" vb.) ya da tarihsel olarak onaylanan 'karakter' (öncü aydın veya "sadık eş ve anne", işine sadık devlet memuru veya 'namuslu adam'), bir kıyafet veya ev kişi onu ilginç bulduğunda, kendini onu sürdürecek kadar evinde hissettiğinde hareket geçirilir ve aktif hâle gelir. Bu nedenle, sadece göreviyle kaynaşmış memurun eylemleri değil, çoğu eylem[9] failler (hakiki keşişi yapan habitusla alışkanlığın doğrudan ve tamamen örtüşmesi nedeniyle) kendilerinden beklenen ve bekledikleri toplumsal karakterin ruh hâline girdiklerinde (bu bir meslektir) –böylece [basitçe] *roller*i icra eden *aktörler* olmadıklarında– seremoniler biçiminde kendini gösterir. Garson, Sartre'ın

8 "Aygıt" teorisi kuşkusuz başarısını bir ölçüde kişisel sorumluluğun faillerine ayrıcalık tanıyan soyut bir devlet veya eğitim sistemini yönlendirebilmesine borçludur; bu yüzden, onların meslekî pratikleri ve siyasal seçimleri bağımsız meseleler olarak ele alınabilir.

9 "Kural kuraldır" diyen memur (bu kurallara uygun biçimde) kişinin örneğin "kişi" fikrine, kendi duygularına, kendi "anlayışı"na, kendi hoşgörüsüne başvurmasını değil, aksine bu kurallarla kendini özdeşleştirmesini talep etmektedir.

varsayımının aksine, basitçe bir garson olma rolünü oynamaz. O, büyük bir evde demokratik, bürokratik bir yüce görevi hatırlatan beyaz ceketini giydiğinde ve bu seremoniyi şevkle ve ilgiyle icra ettiğinde (bu davranışı gecikme veya dikkatsizliği gizleme ya da kalitesiz bir ürünü yutturma stratejisi olabilir) kendini bir şey (veya 'kendinde şey') kılmaz. Belirli bir tarih içeren bedeni onun görevini, yani tarihini destekler; bu, onun sadece her zaman bedeninde sergilenen veya daha ziyade, garsonluk olarak adlandırılan belirli bir habitus tarafından 'yerleştirilen' alışkanlıkları içinde cisimleşen bir gelenektir. Bu, onun garsonluğu kendine model olarak aldığı garsonları taklit ederek öğrendiği anlamına gelmez. Tıpkı bir çocuğun kendini (toplumsal) babasıyla özdeşleştirmesi gibi, o kendini garsonluk işiyle özdeşleştirir ve hatta "-mış gibi yapmadan" başarılı yetişkin toplumsal varoluşun bir parçası olarak görünen bir yürüme ve konuşma biçimini benimser.[10] Hatta onun kendini bir garson olarak gördüğü söylenemez; o, bu tür 'rol mesafesi' fikrine sahip olduğunda bile (sözgelimi, işini kurmak için yeterince para kazanması gereken bir küçük esnafın oğlu olarak) kendisine atfedilen işi doğal olarak (yani, sosyo-lojik olarak) fazlasıyla benimseyebilir. Aksine, o kendini öğrenci konumuna (örneğin, artık bazı 'öncü' restoranlarda çalışan biri olarak görülebilecek bir konuma) kendisini sürdürmeye niyetlendiği mesafe koyma biçimlerini sayısız biçimlerde sergilerken (kesinlikle onu 'yapmak' istemediğini ve Sartrecı müşterinin gözlemlediği gibi, "içine kısılmayı reddettiği"ni, *aksine* bir rol olarak mesleğini icra ediş biçimini etkilediğini) görmek için yerleştirebilir. Ve aydının bir aydın olarak kendi konumuyla ilişkisinin bundan farklı olmadığının ve kendi konumuyla ve bilhassa bu konumu tanımlayan şeyle arasına bir garsondan daha fazla mesafe koymadığının, yani tüm konumlarla araya mesafe koyma yanılsamasının kanıtı için, sadece, Sartre'ın analiz ettiği ve ünlü garson betimlemesinde 'evrenselleştirdiği' ibareyi antropolojik belge olarak okumak yeterlidir:[11]

10 Carl Schorske Freud'un görüşlerinin uygunluğunu gösterir (*Fin-de-Siècle Vienna: Politics and Culture*, New York: A Knopf, and London: Weidenfeld & Nicolson, 1980, s. 181-213): "özdeşimle ilgili 'psikolojik engeller'" ve "toplumsal engeller" birbirleriyle ayrılmaz bir biçimde bağlantılıdır ve bu faktörlerin bireyin toplumsal mirasının ima ettiği yoldan sapmalarını (farklı bir bakış açısından, örneğin bir bankacının oğlunun bir sanatçı olarak başarıları olarak görülebilecek şeyler konusunda yaşanan 'başarısızlıklar'ı) açıklamaya çalışan bir analizde bir araya getirilmesi gerekir.

11 Toplumsal dünyaya ilişkin yaşanılan bir deneyimin kısmi veya sınırlı tezahürlerinin her gün gözlenebileceği en gizli ve hatta sırlı yönlerine tamamen ışık tutabilecek (bu yüzden ilgiye değer) bir metni bu şekilde analiz etmek bir ölçüde yanlıştır.

> Aslında boşuna bir garsonun görevlerini icra ediyorum. Aktörün Hamlet olması gibi, durumuma ilişkin *tipik hareketler*i sadece mekanik biçimde yaparak ve kendimi "benzer biçimde" benimsenen bu hareketler sayesinde hayali bir kafede tasarlayarak tarafsız davranabilirim. Gerçekleştirmeye çalıştığım şey, sanki onların değerleri ve zorunluluklarını konumumla ilgili görevlerim ve haklarım temelinde müzakere etmek gücümün sınırları içinde değilmiş gibi, sanki, işten kovulma anlamına geldiğinde bile, her sabah saat beşte uyanmayı veya yataktan kalkmayı seçmekte özgür değilmişim gibi, bir 'kendinde garson' olmaktır. Sanki varoluş içinde sürdüreceğim gerçeğinden hareketle bu rolü her yönüyle aşmıyor, sanki kendimi durumumun ötesinde bir şey olarak inşa etmiyorum. Ancak kuşkusuz, bir anlamda garson*um* –aksi takdirde kendimi bir diplomat veya muhabir olarak da adlandıramam.[12]

Toplumsal bilinçdışına ilişkin –fenomenolojik *ego*nun uygun yönlendirmesiyle bir entelektüel bilincin bir garsonun pratiğine veya bu pratiğin hayali benzeri bir pratiğe yansıtıldığı, bir garsonun bedenine ve filozofun kafasına sahip bir tür toplumsal yaratık üreten– bu neredeyse harikulade ifadedeki her sözcük dikkate değerdir. Kişinin kesinlikle, müşteriler gelmeden kafeyi süpürmek ve kahveyi demlemek için saat beşte kalkacak birini bularak *kovulmadan* uyumaya devam etmekte özgür olması, kovulması anlamına geldiğinde bile, onun kendini yatmaya devam etme özgürlüğünden (özgürce?) özgürleştirmesi gerekir. Narsisist kimliğin bu mantığı, diğerlerinin 'mücadelelere' tamamen katılan veya aksine, sadece umutsuzca olduğu şey olmakla yetinen ve bir diplomat ya da muhabire ait muhtemel konumlar arasında sayılabilecek özgürlüklerden yoksun bir 'kendinde varlık' üretmesini mümkün kılan mantıkla aynıdır.[13]

Nitekim, 'meslek' ve 'misyon' arasında, 'talep', yani aktörlerin konumlarının çoğunlukla zımnen, dolayısıyla ve hatta gizli bir biçimde içerdiği şey ve onların yatkınlıklarında içerilen 'arz' arasında oldukça yakın bir benzerlik ol-

12 J.-P. Sartre, *Being and Nothingness*, çev. H. E. Barnes (London. Methuen, 1969), s. 60. [*Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz ve Gaye Çankaya-Eksen (İthaki, 2013).

13 Aydının işçi sınıfının koşullarıyla ilişkisini, sanki, gözlemci veya aktör olarak bir aydın kısaca üretim ilişkileri içinde işçinin konumunu işgal ettiğinde işçi sınıfı koşullarla bu sınıfsal ilişki ortadan kalkacakmış gibi sunma eğilimini bir başka yerde göstermeye çalışmıştım. (Örneğin işçi sınıfının mitleştirilmesi ve mitten arındırılmasıyla ilgili istisnai, bu sebeple, etkileyici bir çalışma, bana göre, Nicolas Dubot'nun kitabıdır (*Flins sans fin*, Paris: Maspero, 1979).

duğunda, söz konusu bireylerin pratiklerinin kendi konumlarından kaynaklanan özelliklerini bu konumlara taşıdıkları yatkınlıklardan ayırt etmeye çalışmak boşuna olacaktır. Bu yatkınlıklar onların kendi konumlarını algılama ve değerlendirme biçimlerini, bu konumlar içindeki davranışlarını ve neticede söz konusu konumun 'gerçekliğini' yönlendirme eğilimindedir. Bu diyalektik ilişki, paradoksal olarak, en açık biçimde toplumsal uzayın 'gri' alanlarında yer alan konumlarda ve henüz büyük ölçüde profesyonelleşmemiş, yani işe girişin ve performansın iyi tanımlanmadığı mesleklerde görülür. Yapılabilen ve aktörler tarafından icra edilen şeyler olan bu konumlar gerçekte kendi işlerini yaptıklarını düşünenler ve (klâsik karşıtlıklar çerçevesinde ele alınırsa) 'kapalı'dan ziyade 'açık'ı tercih edenler tarafından yapılan şeylerdir.[14] Bu iyi tanımlanmamış, garantisiz konumların tanımının kaynağı, paradoksal olarak, onları işgal edenlerin kendi sınırları ve tanımları içinde getirmekte özgür oldukları (hepsi habitusu meydana getiren cisimleşmiş zorunluk olan) şeyleri tanımlama ve sınırlandırma özgürlükleridir. Bu işler onların işgal ettikleri konumlar hâline gelir; veya en azından, bu konumları işgal edenler 'uzman meslek' içindeki ve komşu veya rakip mesleklerle mücadelelerde mesleğin en uygun tanımının ne olduğunu dayatmada başarılıdır. Bu dayatma hem onlara ve rakiplerine, yani bu özel alan içindeki güç ilişkilerine, hem de sınıflar arasındaki güç ilişkileri durumuna bağlıdır (bilinçli bir 'durumunu iyileştirme' stratejisinden büyük ölçüde ayrı olan ikinci türden güç ilişkileri, rakipler arasındaki doğrudan mücadeleler içinde ve sayesinde üretilen farklı mallar veya hizmetler konusunda genel müzakere başarısını ve onları üretenlere sağlanan kurumsal ayrıcalıkları belirleyecektir). 'Kendiliğinden' ayrımların, olayların baskısı altında, toplumsal düzenin organizasyonlar (örneğin, sübvansiyonlar, komisyonlar, atamalar, kullanım hakları) aracılığıyla uyguladığı pozitif veya negatif yaptırımlarla gerçekleşen kademeli kurumsallaşması, ni-

14 Kişi her zaman bir kendiliğinden tarih felsefesine ve ayrıca kendine, yani toplumsal uzay içindeki konumu ve yörüngesine ilişkin bir tarih felsefesine sahiptir. Büyük "teorik" veya "siyasal" alternatifler (örneğin, determinizm/özgürlük, "yapısalcılık"/kendiliğindencilik, Komünist Parti/aşırı solculuk gibi alternatifler) konusunda bir görüşü benimsemeyi mümkün kılan ve kişinin toplumsal dünyayla ilişkisini en dolaysız biçimde ifade eden bu temel "merkezî sezgi", sadece kişinin toplumsal dünyaya bakışının ve siyasal konumlarının değil, bilimsel pratik içindeki görünüşte en temel ve masum seçimlerin de temelidir. (Sosyal bilimin bilimselliği bu alternatifleri bir bilimsel araştırma-nesne olarak inşa etme ve onlarla ilişki içinde yapılan seçimleri belirleyen toplumsal faktörleri kavrama kapasitesiyle ölçülür. Yazmanın ardında yatan güçlüklerden birini, örneğin sosyal bilimlerde, bu analizin nesnelleştirmeye çalıştığı ağlar temelinde algılanacak okumaları sürdürürken yaşanabilecek hayal kırıklığıyla ve reddedilmeyle mücadele gerekliliği oluşturur.)

hayetinde, yeni bir tahakküme dayalı işbölümü olarak görülebilecek, ancak en hırslı teknokratların şemalarını bile aşan bir duruma yol açar. Böylece, toplumsal dünya hiç kimsenin tasarlamadığı veya niyetlenmediği kurumlarla dolabilir; görünürde 'etkili olanlar', hatta geç anlama avantajına sahip olanlar "bu formülün nasıl bulunduğu"nu söyleyemezler ve bu tür kurumların mevcut hâlleriyle var olmasından büyük şaşkınlığa kapıldıkları için onların kurucularının asla açıkça formüle etmedikleri amaçlara çok iyi adapte olabilirler.

3 Kurumların işleyişi

Ancak, habitusun içerdiği eğilimler ve iş betimlemelerinin içerdiği talepler arasında aynı ölçüde güçlü bir diyalektik ilişki olmasına rağmen, bu ilişki toplumsal yapının en düzenli ve sabit kesimleri, örneğin, kamu hizmetlerinin en eski, en kodlanmış alanları içinde daha az görünür etkilere sahiptir. Yeni başlayan memurların en karakteristik davranış özelliklerinden bazıları, sözgelimi şekilcilik eğilimi, dakiklik fetişizmi, kurallar ve düzenlemelere sıkı bağlılık bürokratik organizasyonun mekanik bir ürünü olmaktan uzaktır. Bu tür davranış özellikleri gerçekte bir eğilimler setinin, bilhassa organizasyonun yürümesi için uygun olan durumun mantığı içinde gerçekleşen, kendini ayrıca bürokratik durumun dışında gösteren ve küçük burjuvazinin üyelerine bürokratik düzenin talep ettiği ve 'kamu hizmeti' ideolojisi tarafından yüceltilen (dürüstlük, titizlik, kesinlik ve haksızlıktan ahlâken tiksinme gibi) erdemleri uygulama yatkınlığı kazandırmak için yeterli olacak yatkınlıkların tezahürüdür.[15] Bu hipotez yakınlarda farklı kamusal örgütlerde, özellikle Fransız posta sisteminde (yapısal vasıfsızlaşmanın kurbanları olan ve eğilimleri kurumun beklentilerine daha az uygun genç, daha alt kademedeki devlet memurlarıyla bağlantı içinde) ortaya çıkan değişimlerle empirik olarak doğrulanmıştır.[16] Bu yüzden, yapısal ve morfolojik karakteristikleri bürokrasilerin 'tunç yasaları'nın temeli olarak görme, onları kendi hedeflerini belirleyebilen ve bunları üyelerine dayatabilen mekanizmalar olarak alma eğilimindeki 'yapısalcı yaklaşım' *ile* bürokratik pratikleri faillerin etkileşimleri ve stratejilerinin ürünleri olarak görme, hem faillerin üretimlerinin içinde yer aldığı toplumsal (kurum içi ve dışı) koşulları hem de görevlerini

15 Krş. P. Bourdieu ve J.-C. Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture* (London and Beverly Hills, Sage Publications, 1977), s. 191-192.

16 Krş. P. Bourdieu ve L. Boltanski, "Formal Qualifications and Occupational Hiearachies", *Reorganizing Education*, Sage Annual Review, Social and Educational Change, vol. 1 (London and Beverly Hills, Sage Publications, 1977).

yerine getirdikleri (istihdam, terfi ve ücret koşulları gibi) kurumsal koşulları göz ardı etme eğiliminde olan 'etkileşimci' veya psiko-sosyal yaklaşımlar arasındaki yapay karşıtlığın ötesine geçilmediği sürece, bürokratik kurumların işleyişini anlamak imkânsızdır.

Bürokratik alanların kendilerine has özelliklerinin, kurumsallaşmış konumlar tarafından yapılandırılan nispeten özerk mekânların temelinde bu konumların kurucu unsuru olan kapasite (zira konumları ait oldukları tabakalar ve etki alanları tanımlar), yani bu konumları işgal edenleri kendi iş betimlemelerinin içerdiği bütün pratikleri üretmeye teşvik etme kapasitesi vardır. Bürokratik kurumlar bu kapasiteyi sözgelimi düzenlemeler, direktifler, genelgeler (genelde bürokrasi fikriyle ilişkili doğrudan, görünür bir etki) aracılığıyla ve özellikle bireyleri kendi işlerine veya daha kesin bir ifadeyle, eğilimlerini konumlarına uyumlu kılma eğilimindeki tüm bir "meslek-üyelerin seçimi mekanizmaları seti" sayesinde gerçekleştirirler. Dolayısıyla, bu alanlar daha fazla bu pratiklere ve sadece onlara dayanma kapasitesine, belirli bir statünün otoritesini kabule bağlıdır. Ancak bu örnekte bile, pratikleri 'konumların yapısı'nın (belirli bir 'anda' tanımlanan, bir süre sonra sözgelimi, miktar, hukukî statü kazanan) içkin mantığı çerçevesinde anlamaya çalışmak ve benzer şekilde onları sadece (bilhassa kendi üretim koşullarından bağımsız oldukları durumlarda) faillerin 'psiko-sosyal' eğilimleri çerçevesinde açıklamaya çalışmak yanlıştır. Gerçeklikte, burada karşımıza bir kez daha, konumlar ve eğilimler arasında, yani nesnelleşmiş tarih ve içselleştirilmiş tarih arasında az veya çok 'başarılı' bir karşılaşma örneği çıkar.

Bürokratik alanın görevlinin göreviyle tam, mekanik bir biçimde özdeşleşmesini (*perinde ac cavader*) gerektiren totaliter bir kuruma, aygıta sahip bir *apparatçike** 'dönüşmesi' eğilimi ile ölçek ve miktarın (sözgelimi, iletişim üzerindeki kısıtlılıklar aracılığıyla) onun yapıları ve işlevleri üzerinde sahip olabileceği morfolojik etkileri arasında mekanik ilişki yoktur. O sadece belirli faillerin bilinçli işbirliğiyle veya "eğilimlerinin bilinçsiz suç ortaklığıyla" ortaya çıkabilir (ve bilinç artışının özgürleştirici etkisine yer bırakır). Alanların mücadele alanları olarak gündelik işleyişinden tahakküme karşı tüm mücadeleler ve direnişlerin ortadan kalktığı (muhtemelen asla ulaşılamayan) sınırlayıcı-durumlara geçildiğinde, söz konusu 'alan' Goffman'ın ifadesiyle bir 'totaliter kurum'a veya giderek koşulsuz veya tavizsiz her şeyi talep edebilen ve

* apparatchik: memur, siyasal parti çalışanı; Sovyetler Birliği'nde Komünist Parti'nin idarî örgütleme elemanı.

en aşırı biçimleri olan kışlalar, cezaevleri, toplama kamplarının daha önceki habitusu yeniden yapılandıracak fiziksel ve sembolik araçlara sahip oldukları –katı– bir *aygıt*a dönüşür; kurum (örneğin, 'parti' veya 'kilise') kendine her şeyi veren failleri daha fazla kutsama eğilimindedir. Bu tür failler davaya hizmetlerini daha kolay sunarlar, zira kurum dışında daha az sermayeye sahiplerdir ve bu nedenle, kurum, kurumsal özel sermaye ve sağladığı kazançlar *karşısında* daha az özgürlerdir. Her şeyi aygıta borçlu olan *apparatçik* aygıtın bedenleşmesidir ve yüksek sorumluluklar verecek kadar güvenilebilir, zira o *fiilen* aygıtın çıkarlarını savunmaya hizmet etmeyen kendine ait hiçbir özel çıkar geliştiremez. O kurumu, tam inançla, dışarda edindikleri sermayeleri örgüt içi inançlar ve hiyerarşilerden özgürleşebilmelerini mümkün kılan ve bu eğilimde olan sapkınlar karşısında azimle savunur. Kısaca, mekanik bir pratikler betimlemesine en uygun örneklerde bu analiz bir tür bilinçsiz konumlar ve eğilimler uyarlanmasının varlığını, kurumun –kesinlikle ona bir şeytanî makine görüntüsü kazandıran yönü içindeki– asıl işleyiş ilkesini sergiler.

Bu yüzden, zorunlu işgücüne en yakın olanların yüz yüze oldukları en yabancılaştırıcı ve bunaltıcı çalışma koşulları, yine de, onları kendi tarihi ve gerçekte tüm soykütüğünün tarihi çerçevesinde algılayan, değerlendiren, içselleştiren ve sergileyen bir işçi tarafından benimsenir. En yabancılaştırıcı çalışma koşullarına ve en yabancılaşmış işçilere ilişkin betimlemelerin çoğu kez fazla inandırıcı olmamasının –en azından, şeylerin gerçekte niçin öyle olduklarını ve devam ettiklerini açıklamaya yardımcı olmamasının– nedeni, Sartre'ın hayali yaratığının mantığını göz önüne alırsak, bu türden betimlemelerde en insanlık dışı çalışma koşulları *ile* insanlık dışı hayat koşullarını kabul etmeye hazır insanlar arasındaki zımnî uyuşmanın açıklanmamasıdır. Belirli tarihsel koşullarda, küçük yaşta işçileri yetişkin dünyasıyla özdeşleştirdikleri bedensel emek dünyasına girmeyi kabul etmeye ve hatta istemeye yönlendirebilecek (toplumsal dünyaya ilişkin) çocukluk deneyimlerinin kazandırdığı yatkınlıklar bizzat iş deneyimi tarafından ve bunlara bağlı olarak yatkınlıklarda ortaya çıkan (Goffman'ın 'tımarhane haline getirme' sürecinin inşası olarak betimlediği değişimlerle analoji içinde anlaşılabilecek) değişimler tarafından pekiştirilir. Tüm bir yatırım süreci işçileri işlerini ve çalışma koşullarını benimsemeye yönelik çabalarıyla kendi sömürülerine katkıda bulunmaya yöneltir ve bu işçileri 'işlerine' onlara bırakılan ve bir alan olarak mesleklerini yapılandıran farklılıklardan kaynaklanan (sözgelimi, vasıfsız işçiler, göçmenler, kadınlar *karşısında*) rekabetin bir sonucu ola-

rak elde edilen (çoğu kez asgari ve neredeyse her zaman 'işlevsel') özgürlük aracılığıyla bağlar. Gerçekte, zorunlu işgücüne en yakın olan uç örnekler bir tarafa bırakılırsa, ücretli emeğin nesnel gerçekliği, yani sömürü bir ölçüde emeğin öznel gerçekliğinin nesnel gerçekliğiyle örtüşmemesiyle mümkün olur. Artık işinden (ve işyerinden) bir ücretten fazlasını beklemeyen bir işçi durumunu doğal-olmayan ve savunulamaz bir şey olarak algılar ve bu algının ortaya çıkardığı öfke durumun teyididir.[17]

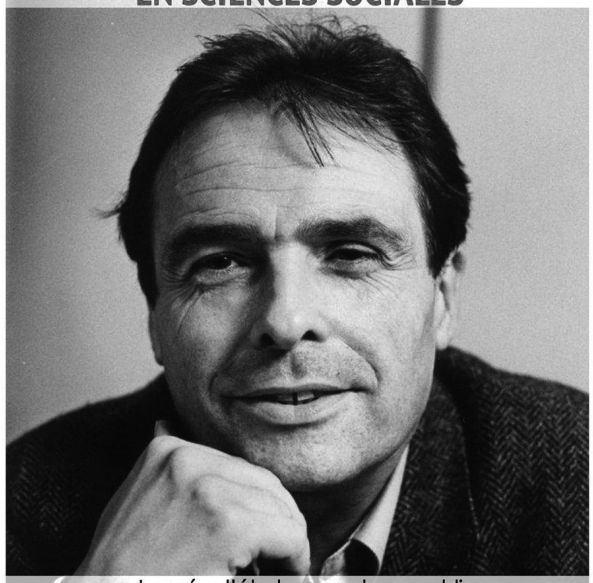
Yatkınlıklardaki farklılıklar, (çoğu kez onlarla bağlantılı olan) konumdaki farklılıklar gibi, algılarda ve değerlendirmelerde gerçek farklılıklara yol açarlar. Bu yüzden, fabrika işindeki –Marx'ın öngördüğü sınırlar doğrultusunda somutlaşan– 'iş doyumu', 'sorumluluk' ve 'beceri'nin ortadan kalkması gibi yeni değişimler (ve bütün bu olumsuzluklara tekabül eden hiyerarşiler) farklı işçi grupları tarafından oldukça farklı biçimlerde değerlendirilir ve kabullenilir. Kökenleri sınaî işçi sınıfı olanlar, beceriler ve göreli 'ayrıcalıklar'a sahip olanlar geçmiş kazançları, yani iş doyumunu, beceriler ve hiyerarşileri savunma ve böylece yerleşik bir düzen oluşturma eğilimindeyken, hiçbir beceriye sahip olmadıkları için kaybedecek şeyi olmayanlar, bir anlamda popülist hayalin işçi-sınıfı-cisimleşmesi olanlar, örneğin derslerden kaldıkları için eğitimleri oldukça uzayan gençler, mücadelelerini radikalleştirme ve tüm sisteme itiraz etme eğilimindedirler; diğer, aynı ölçüde avantajsız işçiler, sözgelimi ilk kuşak sanayi işçileri, kadınlar ve özellikle göçmenler bir başka çağa ait görünen sömürüyü belirli ölçüde hoşgörüyle karşılarlar. Özetle, en baskıcı çalışma koşullarında, işçiyi "üretim ilişkileri içindeki konumuna" indirgeyen ve hatta onu doğrudan bu konumuyla *özdeşleştiren* mekanist yoruma en elverişli görünen kişilerin etkinliği gerçekte onların iki tarihleri arasındaki etkileşimin ve mevcut durumları iki geçmişin buluşmasının ifadesidir.[18]

Çeviren: Ümit Tatlıcan

17 Pierre Bourdieu *et al*., *Travail et travailleurs* (Paris-The Hague; Mouton, 1963); ve P. Bourdieu, *Algeria 1960* (Cambridge University Press and Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1979).

18 İşçilerle sendikalar veya siyasal organizasyonlar arasındaki ilişki aynı mantık çerçevesinde betimlenebilir. Burada da, mevcut bir ölçüde onların geçmiş etkileşiminin ürünü olan iki geçmiş durumun buluşmasıdır. (Örneğin, bir kişi sınıfsal yapıya sahip bir toplumdaki işçilerin mevcut sınıfsal yapıya ilişkin –sözgelimi, sınaî kazalar, işten çıkarmalar konusundaki– farkındalıklarını empirik olarak ölçtüğünde sendikalar ve partilerin geçmiş eyleminin etkisini kaydetmektedir ve farklı bir tarihin farklı imgeler ve –imgelerin gerçekliği biçimlendirmede büyük rol oynadığı bir alanda– farklı gerçeklikler üreteceği varsayılabilir. Başka deyişle, onların kendi konumlarına ilişkin imgeleri organizasyonların sundukları gelenekler (örneğin, aralarındaki ayrımlar) *ile* kendi eğilimleri arasındaki ilişkiye bağlıdır.

LES USAGES DU TRAVAIL DE PIERRE BOURDIEU EN SCIENCES SOCIALES



Journée d'études ouverte au public

JEUDI 4 OCTOBRE 2012

Amphithéâtre Pierre Bourdieu
Hôtel Fumé, 8 rue René Descartes, **POITIERS**
informations : 05 49 45 45 01

Université de Poitiers

CRESCO

Fondation Bourdieu
pierrebourdieuunhommage

ACTES

Bourdieu'yle Birlikte*

LOÏC WACQUANT'LA SÖYLEŞİ

Pierre Bourdieu'yle nasıl tanıştınız?

1980 Kasım ayında *Polytechnique*'te "Siyaset Meseleleri" üzerine halka açık bir konferans veriyordu, ilk orada karşılaştım. Konferansı hem karmaşık hem de kaçamak bulmuştum, bir grup öğrenciyle akabinde kafeteryada devam eden tartışma geceyarısına dek uzadı. Bourdieu orada, 1981 seçimleri arefesindeki Fransa'da siyaset ve toplum ilişkilerinin bir cerrah ustalığıyla analizini yaptı. Benim için tam bir aydınlanmaydı, o an kendi kendime "eğer sosyoloji dedikleri buysa, benim yapmak istediğim tam olarak bu" dedim. Sonra Nanterre'de bir sosyoloji kürsüsüne yazıldım ve HEC'teki derslerimi Bourdieu'nün *Collège de France*'taki dersine girebilmek için "asma" alışkanlığı edindim. Her dersin sonunda ona bizzat soru sorabilmek için sabırla beklediğimi hatırlıyorum. Zamanla Paris sokaklarında beraber yürüyerek evine gitmeye başladık. Bu dersler benim gibi bir sosyoloji çırağı için efsaneviydi.

Levi-Strauss, Derrida, Foucault gibi diğer "büyük isimlere" kıyasla Bourdieu sizin için ne anlam ifade ediyordu?

Bourdieu o zamanlar, insanların olağan durum içindeki faaliyetini anlama kaygısıyla kaleme aldığı ve Levi-Strauss'un zihinsel yapısalcılığına meydan okuyan *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) ile, yine Derrida'nın beğeniye dair felsefi görüşünü reddeden ve en gizli tercihlerimizin dahi toplum içindeki konumumuzun ve güzergahımızın izini taşıdığını ortaya çıkaran *La Distinction* (1979) kitaplarının meşhur yazarıydı.

* 2012 yılında Loïc Wacquant'la yapılmış söyleşi.

Fakat ben Bourdieu'ye dönemin diğer büyük düşünürleri nazarıyla bakmıyordum, çünkü hem entelektüel bir hırsım yoktu, hem de o çok samimi, sıcakkanlı ve çekingendi. Onu daha ziyade *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisinin orkestra şefi olarak görüyordum, okurken çok zorlansam da abone olduğum bir dergiydi. *Actes,* okuyucularını bilimin mutfağına davet etmesiyle emsalsiz bir dergidir: Sosyolojik nesnenin hiss-i müşterekten kopuş sayesinde üretilmesi sürecini herkese sunar. Benim kuşağımın bütün araştırmacıları için Bourdieu'yü öğrenmenin en iyi yolu, kurduğu ve 25 yıl boyunca yönettiği bu dergiyi okumak olmuştur. Sonrakiler onun düşüncelerini 1996'da başlattığı "Raison d'agir" adlı küçük kitap serisinden keşfediyor.

Bourdieu sosyolojisini nasıl tarif ederdiniz?

Bourdieu ansiklopedik bir sosyologdur. Köy toplumundaki aile ilişkilerinden bilime, okul sisteminden toplumsal sınıflara, kültürden entelektüellere, hukuk, din, eril tahakküm, devlet ve ekonomi ve daha bir çok çeşitli konuda 30 kitap ve 400'e yakın makale yayınladı. Fakat bu ampirik nesnelerin dağınık çokluğunun temelinde, külliyatına çarpıcı bir birlik ve tutarlılık veren bir kaç ilke ve kavram yatar.

Bourdieu insan pratiklerine dair bir bilim geliştirir -sınıfsal, etnik, cinsel, ulusal, bürokratik vs. her türden tahakküme karşı eleştiriyi besleyen bir bilim. Bu bilim düalist değildir, kavgacıdır ve düşünümseldir. Düalizme karşıdır, çünkü felsefeden ve klasik sosyolojiden miras kalan ruh ve beden, bireysel ve kolektif, maddi ve simgesel gibi zıtlıkları aşar ve (akılların/nedenlerin -"raisons"- izini süren) yorumlamayla, (sebepleri -"causes"- tespit eden) açıklamayı hem mikro hem makro seviyede birleştirir. Bu kavgacı bir sosyolojidir, zira en barışçıl görünen aile ve sanat dahil bütün toplumsal evrenlerin, çokbiçimli ve nihayetsiz mücadelelere sahne olduğunu ortaya koyar. Ve Bourdieu sosyolojisi diğerlerinden düşünümsel yanıyla ayrılır: Sosyolog, düşünümsellik buyruğu gereği kendi araçlarını kendine de çevirmeli; bir toplumsal varlık ve bir kültür üreticisi olarak kendi üzerindeki toplumsal belirlenimlerin büyüsünü bozmaya çalışmalıdır.

Bourdieu sosyolojisinin merkezi kavramları nelerdir?

Bourdieu için tarihsel bir eylem iki biçimde varolur; bedenlerde cisimleşmiş ve şeylerde kurumlaşmış, yerleşmiş olarak. Tarih bir yandan, *habitus* olarak adlandırdığı ve bireylerin içindeki algı ve değerlendirme kategorileri,

kalıcı yatkınlık paketleri olarak "öznel"leşir. Diğer yandan da *sermaye* kavramıyla işaret ettiği verimli kaynakların dağılımı ve *alan* dediği (siyasi, hukuki, sanatsal alanlar vs.) özgün işleyiş mantığına haiz küçük dünyalar yoluyla "nesnel"leşir.

Sosyolojik çalışma, bedenleşmiş tarih ile şeyleşmiş tarih, habitus ile alan arasındaki diyalektiği açıklamaktan ibarettir, bu da bizi toplumsal hayatın gizemine götürür. Zira zihinsel yapılar (habitus) ile toplumsal yapılar (alan) birbirine ulanıyor, birbirine geçiyor ve birbirine tekabül ediyorsa bu onların birbiriyle genetik ve mükerrer bir bağ içinde olmasından ötürüdür: Bir yandan toplum belli bir kategorideki bireylere has yatkınlıkları, varolma, hissetme, düşünme ve eyleme tarzlarını biçimlendirir; diğer yandan bu bireyler bu yatkınlıklar uyarınca eyleyerek toplumu biçimlendirirler.

Buna sermaye türlerinin çoğul ve tahvil edilebilir olmasını da ekleyelim: Günümüz toplumlarında eşitsizlikler sadece iktisadi sermayeye (miras, gelir vs.) göre değil, fakat aynı zamanda kültürel sermaye (tahsil ve diplomalar), sosyal sermaye (faydalı ilişkiler) ve simgesel sermaye (prestij, tanınma) yoluyla da belirlenir. İşte size, tarihi üreten maddi ve simgesel mücadelelerin izini sürmeye yarayacak kıvrak ve dinamik bir kavgacı sosyoloji tarifi.

Bourdieu'nün bilhassa 1995 yılındaki siyasi angajmanını nasıl düşünmeli?

Aslında Bourdieu'nün siyasi "angajmanı"nın kökenini Cezayir krizi süresince gençlik çalışmalarında bulabiliriz. *Ecole normale supérieure*'den taze mezunken, o sırada Fransa'yı sallayan bu korkunç savaşın duygusal şokunu atlatmak ve sömürgeciliğe eleştirel bir bakış geliştirmek için felsefeden antropolojiye, saf düşünceden ampirik araştırmaya geçer.

Bourdieu için sosyalbilim yapmak her zaman kamusal tartışmaya katılmak anlamına gelmiştir. Başlıca kitaplarının hepsi dönemin büyük sosyopolitik meselelerine el atar: *La Reproduction* (1970) "özgürleştirici cumhuriyet okulu" efsanesini yıkar, *La Noblesse d'Etat* (1989) teknokrasi tahakkümünün meşrulaştırma mekanizmalarını ifşa eder. Ve tabi 1995 Aralık gösterileri olurken Lyon garındaki meşhur konuşmasından iki yıl önce yayınlanan *La Misère du Monde* (1993) adlı kolektif çalışmasını düşünelim.

Zaman içinde değişen tek şey bu kamusal angajmanını ifade etme tarzı olmuştur: Başlangıçta bilim laboratuvarına tamamen gömülü durumdaydı. Sonrasındaysa kamusal görünürlük kazanan somut eylemler biçimini aldı. İki nedenle: Bourdieu yaş aldı, bilimsel otoritesini kazandı ve siyaset ve ga-

zetecilik alanlarının işleyişini ve orada nasıl bir etki üretebileceğini daha iyi kavradı. Fakat dünya da değişti: Bugün piyasa diktatörlüğü demokrasi mücadelelerinin toplumsal kazanımlarını tehdit ediyor ve buna karşı acil müdahale gerekiyor. Bourdieu'de değişmeyense, "dergi felsefeciliğinin" ve postmodernizm denilen akımların irrasyonalizminin hamlelerine karşı var gücüyle savunduğu bitimsiz araştırma tutkusu ve bilime adanmışlığıdır.

Çalışmaları Fransa'da ve Amerika'da ne kadar farklı alımlanıyor?

Yurtdışında Bourdieu herhangi bir siyasi ve medyatik bakışla okunmuyor; günümüz toplumlarını anlamak için güçlü ve yeni araçlar üretmiş klasik bir yazar, Zola, Sartre ve Foucault çizgisindeki entelektüel tavrın büyük bir ismi olarak okunuyor. Herkesin birbirine diş bilediği Paris'teyse önyargılar çok sıkı, ve öyle ki kimileri, o daha hayattayken külliyatının alımlanmasına engel teşkil eden akademik kabile savaşlarını öldükten sonra dahi devam ettiriyor. Bu Fransa için üzücü bir durum tabi...

Siz kendi çalışmalarınızda Bourdieu'den en çok nasıl istifade ettiniz?

Ondan öğrendiklerimi üç sahaya yaydım: Beden, getto ve ceza devleti. *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur* (2002) adlı çalışmamda habitus kavramını iki bakımdan sınamak istedim; öncelikle ampirik bir nesne olarak, bir boksörü hevesli ve yetkin kılan zihin şemalarının, kinetik maharetlerin ve arzuların nasıl bir bütünlük içinde kazanıldığını inceledim. İkincisi, bir araştırma yöntemi olarak, bedeni konu edinen bir ten sosyolojisi için bedenin bilgi önünde bir engel değil, bilakis sosyolojik bilginin üretimi hizmetinde olması adına, Chicago'daki siyahi gettolardan birinde bir spor salonunda üç yıl boyunca öğrenci olup boksör habitusu edindim.

Etnik ve şehir hayatıyla ilgili eşitsizlikler mevzunda *Kent Paryaları* (2006) adlı kitabımda, devletin hem yapısı hem de siyaset yoluyla, yüzyılın sonunda şehirlerdeki marjinallik figürlerini nasıl şekillendirildiğini göstermek üzere Bourdieu'cü şemalara başvurdum: Amerika'da hipergetto siyaseti, Fransa'da ve Batı Avrupa'da getto karşıtlığı. Ve nihayet "sıfır tolerans" güvenlik politikasının dünya çapında yaygınlaşması üzerine, *Les Prisons de la misère* (1999, yeni baskı 2012)'de özetlenen araştırmalarımda hapisanenin geri dönüşünün, serbest iş piyasasının "görünmez el"inden mütecaviz ve aşırı faal bir ceza aygıtının "demir yumruğu"na evrilmiş olan yeni bir fakirlik düzenleme

tarzının doğuşuna işaret ettiğini gösterdim. Neoliberalizm, daha az sosyal devlet, daha çok ceza devletidir.

Peki tersinden, Bourdieu'nün bugün en kullanışsız veya eski kalan tarafı nedir?

Nesnel şanslarla öznel beklentiler arasında bir mütekabiliyet olduğu yönündeki postüla, bugün orta eğitimin evrenselleşmesi ve alt sınıfların yeniden üretim stratejilerinin düzensizleşmesi nedeniyle artık geçerli değil. Bourdieu'nün analizlerini dayandırdığı ulusal çerçeve, ulusaşırı fenomenlerin analizi için genişletilmeli ve zenginleştirilmeli, ki bunun için Bourdieu bize temel kavramsal araçlar sağlıyor. Bütün bilim insanları için olduğu gibi Bourdieu sosyolojisinin de postülalarını alıp onları artık terk etmeye varacak kadar ilerletmek gerekiyor. Bourdieu'nün bizzat kendisi bizi buna davet eden ilk kişi olurdu.

Collège de France'taki "Devlet Üzerine" başlıklı dersi yakın zamanda yayınlandı (Seuil/Raisons d'agir, 2012). Bu dersler Bourdieu sosyolojisine ve mevcut demokrasi tartışmalarına ne getiriyor?

Bu büyük kitap şeklen Bourdieu'nün pedagojisini bilfiil keşfetmemizi sağlıyor; Nietszche'nin "soğuk canavar" dediği devlete, bize kendisini görünmez kılacak kadar aşina olduğumuz devlete nasıl yaklaşılabileceğine dair bir patika sunuyor. Bourdieu, meseleleri nasıl ortaya koyduğunu açıklayarak (en olağan eylemlerden –idari bir formu doldurmak, bir hastalık belgesini imzalamak vs.– yola çıkarak), bozduğu tuzakları işaret ederek, başarısızlıklarını, şüphelerini, hatta kaygılarını itiraf ederek bizi kendi laboratuvarına davet ediyor ve bilfiil bir sosyolojik hazırlanma süreci sunuyor.

İçeriği bakımından da, Bourdieu devleti "simgesel sermayenin merkez bankası" olarak tarif ederek tepeden tırnağa yeni bir devlet teorisi dile getiriyor: Devlet sadece polis ve ordu yoluyla fizik şiddetin meşru kullanımını değil (Weber'in teorisi), ve fakat aynı zamanda simgesel şiddeti, bilhassa eğitim ve hukuk yoluyla kategoriler yerleştirme ve kimlikler atama kapasitesini, yani dünyaya dair hakikat bildirme kudretini de kendinde tekelleştirir. Kitap devletin tarihsel icadının köklerine inerek, iktidarın şahsi ve hanedanlık sayesinde yeniden üretilen temellüküne dayanan "kralın hanesi" mefhumunun nasıl tedricen, okul geçmişine dayanan ve bürokrasi yoluyla yeniden üretilen "devlet aklı"na evrildiğini oldukça şaşırtıcı biçimde açığa çıkarıyor. Devlet

bu süreçte iki vecheli bir kurum olarak oluşur: Bir yandan devleti inşa ve idare edenlerin menfaati uğruna evrenselin suistimal edilmesi aracıdır, diğer yandan da evrenseli, yani adaleti öncelemenin mümkün aracıdır.

Bourdieu, bugün Avrupa'yı esir alan ve kendisinin önerdiği düzenleyici ve koruyucu devlet modelini tehdit eden iktisadi kriz hakkında ne derdi?

"Devlet Üzerine"de Bourdieu, uzun süreli bakış açısından, bugün dünyayı sallayan mali ve parasal krizin yol açtığı siyasi mücadelelerin gerilimlerini ve sonuçlarını daha iyi anlamak için oldukça değerli kavramsal araçlar sağlıyor. Piyasaları inşa edenin devlet olduğunu, dolayısıyla piyasayı yönetenlerin kolektif siyasi iradeyle anlaşması için devletin söz geçirebileceğini hatırlatıyor. Müesses iktisadi düzenin ileri sürdüğü sözümona bilimsel önermelerin (mali değerlendirme ajanslarının ürettiği mesela), aslında müesses düzene boyun eğenlerin (en başta hakim medya araçlarının) ona atfettiği kolektif inanca dayanan simgesel güç kullanımından ibaret olduğunu ileri sürüyor. *Contre-feux* (1998) adlı kısa kitabındaki, *Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale* başlıklı metni bu nazarla yeniden okuyabiliriz; bu metinde Bourdieu, "Tietmeyer fikri" dediği (o zamanki Bundesbank müdürünün ismi) - akabinde "Trichet fikri", "Monti fikri"-, finans imparatorluğunu tamamen keyfi bir hal aldığında önüne geçinilemezmiş gibi sunan ve kendisini ancak siyasilerin gönüllü köleliği sayesinde idame eden anlayışı bertaraf eder.

Son olarak vefatından bu yana en çok özlediğiniz tarafı nedir?

Şahsen, Berkeley'e gecenin ikisinde, çoğunlukla kaygılı bir tonla başlayıp şakalaşmayla son bulan ve bana büyük moral veren telefonlarını özlüyorum. Yine, onun küçük mutfağında iş, siyaset, hayat tavsiyeleri ve sosyolojinin birbirine karıştığı kahvaltıları. Zira her ne kadar Pierre Carles'ın onun hakkındaki filmi *La Sociologie est un sport de combat*'da bunu reddetse de, Bourdieu hiçbir zaman bilim gözlüklerini çıkarmazdı.

Sens pratique'in (1980) yazarı Bourdieu, külliyatının ilham verdiği bütün güncel çalışmalarla hala mevcut ve yaşıyor. "Bourdieu" artık, müesses nizamı eleştiren ve tarihin imkanlarını çoğaltma kaygısında olan ciddi bir sosyal bilimi geliştirmek adına disiplinlerin ve ülkelerin sınırlarını aşan bir kolektif araştırma teşebbüsünün ismidir.

Fransızcadan çeviren: Elyesa Koytak

geçen sayıdakiler

Nörobilim ve Felsefe

Cogito / Sayı: 75

Yeni Perspektifler / Haldun Gülalp: Marksizm, Liberalizm ve Neo-Liberalizm • Giorgio Agamben: Paradigma Nedir? **Söyleşi /** Susan Buck-Morss - Onur Ulaş İnce: Neoliberalizm, Ekoloji ve Küresel Ayaklanmalar Üzerine **Dosya: Nörobilim ve Felsefe /** Bernard Stiegler: Beyin, Teknik ve Transbireyleşme Süreçleri • Patrick Roney: Beynin Sanatı. Nöroestetiğin Ortaya Çıkışı • Zeynep Direk ve Ceyda Sayalı: Nöroetik ve Levinas'ın Başkalık Etiği • Fuat Balcı: Öznel Zaman • Barış Korkmaz: Nörobilim ve Psikanaliz • Stephen Voss: Benlik İnancı • Barry Smith: Lezzete Dair Karmaşıklıklar • Emrah Aktunç: "Acımasız İndirgemecilik": İndirgenen Nedir? • Alva Noë: Bulunuşun Çeşitleri • Aziz F. Zambak: Plastisite ve Yapay Zekâ **Odak: İşgal Hareketlerinin Anarşist Kökenleri /** Süreyyya Evren: Gitmeyen Otobüsün Yolcuları - Occupy, Tahrir ve Mayıs '68 Hatlarıyla Gezi'ye Seyahat • Marina Sitrin: Occupy: Demokrasiyi Bir Mesele Haline Getirmek • David Graeber: Occupy Wall Street'in Anarşist Kökenleri • Jason Adams: Zamanı İşgal Et **Kitap /** Necmi Zekâ: Stirner Kimin Meselesi? **Geçen Sayıdakiler /** Sayı 74 Siyaset Felsefesi • Yazarlar Hakkında

Yazarlar Hakkında

Alim Arlı: İstanbul Şehir Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde çalışmaktadır. Çalışma alanları kent sosyolojisi, sosyal teori ve eğitim sosyolojisidir. *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* kitabının editörlerindendir.

Özgür Arun: 1977 yılında Anadolu'da bir köyde doğmuş ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde (ODTÜ) yüksek öğrenimini tamamlamıştır. 2001 yılında ODTÜ'den mezun olduktan sonra Berlin'e yerleşmiş ve 2002 yılının sonuna kadar araştırmalarına burada devam etmiştir. Türkiye'ye döndükten sonra, 2004 ve 2011 yılları arasında ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmıştır. Halen Akdeniz Üniversitesi Gerontoloji Bölümü'nde tam zamanlı öğretim üyesidir. Yüksek öğrenim, gençlik ve işsizlik, kırsal kalkınma, çocuk işgücü ve engellilik konularında çeşitli araştırmalar gerçekleştiren Arun'un güncel çalışmaları ve yazıları, kuşaklararası ilişkiler, kültür, sınıf ve beğeniler üzerinedir.

Özgür Budak: 1972 yılında İzmir'de doğdu. İzmir Atatürk Lisesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi ve Bilkent Siyaset Bilimi programında eğitim gördü. Şu anda Ege Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesinde öğretim görevlisi olarak çalışmakta ve Ege Üniversitesi sosyoloji doktora programını yürütmektedir. Temel ilgi alanları; sosyal teori, kültür sosyolojisi ve siyasal düşünce tarihidir.

Güney Çeğin: Lisans ve yüksek lisansını tarih ve sosyoloji dallarında Pamukkale Üniversitesi'nde, doktorasını ise sosyoloji alanında yine Pamukkale Üniversitesi'nde tamamladı. İlgi ve çalışma alanları: siyaset sosyolojisi, Bourdieu sosyolojisi, tarihsel sosyoloji ve toplumsal sınıflardır. Pamukkale Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmalarını sürdürmektedir. Çeşitli ulusal ve uluslararası dergilerde yayımlanmış makalelerinin ve editörlüğünü yaptığı kitapların yanı sıra, *Toplumsal Sınıfların İlişkisel Gerçekliği* (Vefa Saygın Öğütle birlikte, Tan Yayınları, 2010) ve *Denizli: Politik Haritalar ve Eğilimler* adlı iki telif eseri, *Ocak ve Zanaat* (Emrah Göker, Alim Arlı ve Ümit Tatlıcan ile birlikte, İletişim Yayınları, 2007), *Tözcülüğün Tasfiyesi* (Emrah Göker ile birlikte, NotaBene Yayınları, 2012) ve *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* (İletişim Yayınları, yayına hazırlanıyor) adlı derleme çalışmaları bulunmaktadır.

Çetin Çelik: Koç Üniversitesi Sosyoloji Bölümü. Doktora derecesini Bremen Uluslararası Sosyal Bilimler Enstitüsü'nden 2012 yılında aldı. Temel çalışma alanları arasında eğitim eşitsizlikleri, göç ve etnik çalışmalar bulunmaktadır.

Metin Demir: 1986 yılında İstanbul'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Çevre Mühendisliği bölümünden 2010 yılında mezun oldu. İstanbul Şehir Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Bölümü'nde kültürel evrim üzerine hazırladığı teziyle yüksek lisansını tamamladı. Demir hâlen İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora çalışmalarına devam etmektedir. Evrim, Zihin Felsefesi, Çevrecilik, Post-yapısalcı felsefe gibi konularla ilgilenmektedir.

Emine Bogeç Demirel: Akademik kariyerine Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'nda başlayan Emine Bogenç Demirel, *La fonction sociale des objets dans les romans de Robbe-Grillet* başlıklı doktora tezini J. Weisgerber ve R. Hyndels yönetiminde Brüksel Serbest Üniversitesi'nde tamamladı. Paris'te EHESS Yüksek Okulu'nda Edebiyat Sosyolojisi ve Okuma Sosyolojisi alanlarında J. Leenhardt ve M. Burgos yönetiminde proje çalışmaları yaptı. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi Fransızca Mütercim-Tercümanlık Anabilim Dalı'nda lisans, yüksek lisans ve doktora dersleri veren yazar, teknik çeviri, çeviri eleştirisi, çeviri eğitimi, çağdaş yazın ve sanatta beden imgesi, popüler kültür ürünleri ve çeviri pratikleri üzerine çeşitli araştırma ve makaleler yazmıştır. Bogenç Demirel, ayrıca çeviri ürünler vermekte, yazın ve sanat alanında yazılar yayınlamaktadır. Fransız-Türk kültürü arasındaki bağı güçlendiren sivil toplum kuruluşu İstanbul Accueil bünyesinde de etkinlikler gerçekleştirmektedir. Çeviri sosyolojisi alanında yaptığı çalışmalarda, habitus, ilişkisel, özdüşünümsel, düşünümsel, öteki'nin temsili, etik/deontoloji, sürdürülebilirlik, akademisyenlik... kavram ve güncel konularını kendi deneyimleriyle harmanlayarak Bourdieucü bir yaklaşımla sorgulamaktadır.

Hüseyin Etil: 1985 yılında Manisa'nın Akhisar ilçesinde doğdu. 2010 yılında Dokuz Eylül Üniversitesi Kamu Yönetimi Bölümü'nden mezun oldu. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde lisansüstü eğitimine devam etmekte olan Hüseyin Etil'in genel olarak ilgilendiği konular; Marksizm, bilim sosyolojisi, müzik sosyolojisi, sosyal bilim felsefesi, eleştirel realizm, toplumsal hareketler, kültür sosyolojisi, sınıf teorisi ve Bourdieucü sosyal bilim pratiğidir.

Emrah Göker: *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* ve *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* gibi derlemelerin editörlüğünü yaptı. İstifhanem.com adresinde sosyal bilim temalı bir blog yazıyor. Koç Üniversitesi'nde proje geliştirme uzmanı olarak çalışıyor.

İştar Gözaydın: İştar Gözaydın 1959 yılında İstanbul'da doğdu. 1977'de Üsküdar Amerikan Kız Lisesi'nden, 1981'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 1982 yılında aynı fakültenin İdare Hukuku Anabilim dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 1986-1987 yıllarında Fulbright Bursuyla ABD'de lisansüstü çalışmalarına devam etti. 1986'da Georgetown University International Law Institute'da devam ettiği A.B.D. hukuk sistemi üzerine sertifika programından sonra, 1987'de New York Üniversitesi'nden yüksek lisans; 1991'de İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden doktora derecesini aldı. 1997'de doçent, 2006'da profesör unvanlarını alan Gözaydın, din ve devlet ilişkileri, Türkiye'nin dış politikasında di-

nin rolü, dinsel ayırımcılık ve hukuk-siyaset ilişkileri üzerinde yoğunlaşan akademik çalışmalarını halen Doğuş Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde sürdürüyor. *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* başlıklı kitabı 2009 yılında İletişim yayınları tarafından yayınlanmış olan Gözaydın'ın *Regulating Religion in Turkey* başlıklı kitabı da 2014'te piyasaya çıkmak üzere University of Utah Press tarafından yayına hazırlanmaktadır. Akademik çalışmaları dışında, Açık Radyo 94.9'ta 1995'ten beri sürdürmekte olduğu programlarından halen, son beş yıldır Johann Sebastian Bach üzerine yoğunlaşan "Mekanlar ve Çağlar içinde Ses" adlı bir müzik ve Ayşe Çavdar ile birlikte "Kanunların Ruhu" adlı bir hukuk programının yapımcı ve sunuculuğunu sürdürmektedir.

Irmak Karademir Hazır: Doktora derecesini Manchester Üniversitesinden 2013 yılında aldı, 2007'den beri Odtü Sosyoloji bölümünde çalışıyor. İlgi alanları, kültür sosyolojisi, sınıf süreçleri, sembolik sınırlar, tüketim, bedenleşme, sosyo-kültürel değişim.

M. Elyesa Koytak: 1989 İstanbul. Galatasaray Üniversitesi sosyoloji lisans mezunu olup yüksek lisans öğrenimine Boğaziçi Üniversitesi'nde devam ediyor. Pierre Bourdieu'nün yanısıra Antonio Negri ve Bernard Stiegler'den kitap çevirileri mevcut. *Fayrap* dergisinde şiirlerini yayınlayan Koytak, Türkiye'de felsefe ve edebiyat alanlarının sosyolojisi üzerine çalışıyor.

Barış Mücen: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Öğretim Görevlisi. Lisans ve Yüksek Lisans derecelerini ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nden, Doktora derecesini Rutgers Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nden almıştır. Halen, sosyolojide tarihsel metodolojiler üzerine çalışmaktadır.

Nazlı Ökten: Galatasaray Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde öğretim görevlisidir. Lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesinde, yüksek lisans eğitimini Paris I Sorbonne Üniversitesinde tamamlamıştır. Aynı üniversitede Toplumsal Araştırmalar Merkezi'nde araştırmacıdır. Makale ve denemelerinin yanısıra özellikle sosyal bilimler alanında çok sayıda çevirisi mevcuttur.

Cihad Özsöz: Sosyoloji alanında lisans derecesini Selçuk Üniversitesi'nden, yüksek lisans derecesini Hacettepe Üniversitesi'nden aldı. Anadolu Üniversitesi'nde Sosyoloji alanında doktora eğitimini sürdürmektedir. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde Araştırma Görevlisi ve *Sosyoloji Notları* dergisinde genel yayın yönetmeni olarak görev yapmaktadır. Çalışmalarını Bourdieu sosyolojisi, kültür ve din alanlarında sürdürmektedir.

Mike Savage: LSE Sosyoloji Bölümü'nde araştırmacı, toplumsal eşitsizlik, karşılaştırmalı sınıf yapıları ve kent sosyolojisi üzerine çalışmaları var. Eserleri arasında, *Social Change and the Middle Classes* (1995, Tim Butler ile birlikte), *Urban Sociology, Capitalism and Modernity* (2003, Alan Warde ve Kevin Ward ile birlikte), *Identities and Social Change in Britain Since 1940* (2010) sayılabilir.

Seval Şahin: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünde öğretim üyesidir. Edebî biçimlerin sosyolojisi, edebiyatta gündelik hayat ve polisiye romanla ilgilenmektedir. 2011 yılından bu yana 1884-1928 yılları arasında yayımlanmış telif polisiye eserlerin tarihi üzerine bir araştırma projesi yürüt-

mektedir. Yayımlanmış eserleri: *Berna Moran-Edebiyat Üzerine Makaleler/Röportajlar* (Haz.), İletişim Yayınları, 2004; *Tevfik Fikret-Düşünce Dergisi- Nüsha-i Mahsusa 1918* (Haz.) Kitap Yayınları, 2006*; Muallim Naci, Mehmed Muzaffer Mecmuası* (Haz.), Kitap Yayınları, 2006*; Mehmed Asım Us, Karikatür-II. Meşrutiyet'in Ünlü Simaları* (Haz.), Kitap Yayınları, 2008*; Kültürel Sermaye, Kibar Hırsız ve Şehir*, Bağlam Yayınları, 2011, "Ne Güzel Suçluyuz Biz Hepimiz!" *Sevgi Soysal İçin Yazılar* (Haz.), İletişim Yayınları, 2013; *Ahmed Midhat Efendi-Hayatı-Romancılığı- Bir Eseri:* Şeytankaya Tılsımı (Haz.), MSGSÜ Yayınları, 2013; *Süleyman Sûdî, E. Âli, Gece Kuşları* (Haz.), Labirent Yayınları, 2013, *Modernizmin Oyunu/Oyunun Modernizmi -Tanpınar'da Oyun*, Kapı Yayınları, 2013.

Sebahattin Şen: 1981'de Van'da doğdu. Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde lisans öğrenimini bitirdikten sonra Muğla Üniversitesi'nde Sosyoloji yüksek lisansını tamamladı. Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde doktora çalışmalarını sürdürmektedir. Hakkâri Üniversitesi'nde uzman olarak çalışmaktadır.

Ümit Tatlıcan Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü'nde çalışıyor. 1959 Afyon, Dinar doğumlu. Lisans Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü (1982), Yüksek Lisans (1990) ve Doktora (1997) Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kurumlar Sosyolojisi. 1982-1993 arası Felsefe Grubu Öğretmenliği yaptı. 2000'de Yardımcı Doçent, 2006'da Doçent, 2011'de Profesör oldu. Sosyal ve sosyolojik teori üzerine çalışıyor.

Telif kitapları: *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları*, Sentez Yayınları, 2011; *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, der: Güney Çeğin, Emrah Göker, Âlim Arlı, Ümit Tatlıcan, İletişim Yayınları, 2007.

Çeviri Kitaplar: *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, Anthony Giddens, Paradigma Yayınları, 2000; *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, Anthony Giddens, Paradigma Yayınları, 2003 (Bekir Balkız'la birlikte) 2. Baskı, Sentez Yayınları, 2013; *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, Anthony Giddens, Paradigma Yayınları, İstanbul 2005; *Sosyal Teoriye Giriş*, Derek Layder, Küre Yayınları, 2006; *Sosyolojide Temel Fikirler*, Martin Slattery, (yay. haz. Gülhan Demiriz'le birlikte), Sentez Yayıncılık, 2007; *Sosyal Teori ve Sosyoloji: Klâsikler ve Ötesi*, Stephen P. Turner (ed.), (Redaksiyon ve Hazırlayan), Küre Yayınları, 2008; *Sosyal Bilim Felsefesi*, Ted Benton, Ian Craib (B. Binay'la birlikte), Sentez Yayıncılık, 2008; *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, Anthony Giddens, İletişim Yayınları, 2009, 4. Baskı, 2013; *Etnometodoloji*, Alain Coulon, Küre Yayınları, 2010; *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, Turner, J. H., Beeghley, L., Powers, C. H., Sentez Yayıncılık, 2010; *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, Patrick Baert, Küre Yayınları, 2010; *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, Anthony Giddens,Say Yayınları, 2010; *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, Bryan S. Turner, Sentez Yayıncılık, 2011; *Feminist Epistemolojilere Giriş*, Alessendra Tanesini, çev. Gülhan Demiriz, Berivan Binay, Ümit Tatlıcan, Sentez Yayınları, 2012; *Sosyolojide Perspektifler*, Cuff, Sharrock, Francis, Say Yayınları, 2013; *Günümüzde Sosyal Teori*, ed. A. Giddens, J. H. Turner, Say Yayınları, 2013. Ayrıca farklı çalışmalarda (ansiklopedi, dergi, kitapta) basılmış çeşitli çeviri makaleleri bulunmaktadır.

Levent Ünsaldı: 1997 yılında Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. Sosyoloji alanındaki yüksek lisans öğrenimini 2000 yılında Lille Üniversitesinde (Fransa) tamamlayan Ünsaldı, aynı alandaki doktora derecesini Paris Sorbonne Üniversitesinden 2004 yılında aldı. Belli bir süre aynı üniversitede post-doktora çalışmalarına devam etmiş ve eş zamanlı olarak Lille Üniversitesinde lisans düzeyinde çeşitli dersler vermiş olan Ünsaldı, 2010 yılından beri Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Sosyoloji Bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Ordu-Siyaset ilişkileri, ekonomizm eleştirisi, bilgi sosyolojisi, epistemoloji, bilim sosyolojisi ve sosyoloji tarihi temel ilgi ve çalışma alanlarıdır.

Loic Wacquant: California Üniversitesi'nde (Berkeley) ve Centre de Sociologie Européenne'de sosyoloji profesörüdür. Özellikle kent yoksulluğu, eşitsizlik ve ayrımcılık odaklı, sosyoloji ve antropoloji alanında çok sayıda eseri vardır. Bunlar arasından, *Kent Paryaları* ve *Ruh ve Beden*, aynı zamanda Pierre Bourdieu'yle birlikte yazdığı *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Türkçede yayımlanmıştır.