DAVID SWARTZ

Kültür ve İktidar

Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi

ÇEVİREN
ELÇİN GEN

iletişim

DAVID SWARTZ Boston Üniversitesi Sosyal Bilimler Bölümü'nde sosyoloji profesörü. Yüksek lisansını Sorbonne Üniversitesi'nde, doktorasını Boston Üniversitesi'nde tamamladı. Toplumsal tabakalaşma, eğitim, kültür, din ve sosyal kuram üzerine çalışmalar yapıyor. Vera L. Zolberg'le birlikte yayına hazırladığı *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration* (2004) adlı bir kitabı daha bulunan Swartz, *Theory and Society* dergisinin editörleri arasında yer alıyor.

Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu
© 1997 The University of Chicago

İletişim Yayınları 1646 • Politika Dizisi 93
ISBN-13: 978-975-05-0938-4
© 2011 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2011, İstanbul

EDİTÖR Levent Cantek
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Nurgül Şimşek
DÜZELTİ Ulaş Dayı
DİZİN Burcu Tunakan
BASKI ve CİLT Sena Ofset
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 03 21

İletişim Yayınları
Binbirdirek Meydanı Sokak İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

DAVID SWARTZ

Kültür ve İktidar

Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi

Culture and Power
The Sociology of Pierre Bourdieu

ÇEVİREN *Elçin Gen*

iletişim

İçindekiler

Teşekkür 7

Çevirenin Notu 9

1 Pierre Bourdieu'ye Giriş 11

2 Meslek Hayatı ve Kurucu Entelektüel Etkiler 29

3 Bourdieu'nün Sosyolojik Bilgiye Dair Üst-Kuramı 79

4 Simgesel İktidarın Siyasal İktisadı 97

5 Habitus: Bir Kültürel Eylem Kuramı 137

6 İktidar Mücadelesi Alanları 167

7 Toplumsal Sınıflar ve İktidar Mücadelesi 201

8 Eğitim, Kültür ve Toplumsal Eşitsizlik 263

9 Entelektüeller ve Entelektüel Alanlar 301

10 Bilimsel Entelektüel ve Siyaset 339

11 Nesnellik Mücadelesi: Bourdieu'nün Düşünümsel Sosyoloji Çağrısı 369

12 Sonuç 387

Kaynakça 401

Dizin 421

Teşekkür

Bu kitap büyük ölçüde yalnız başına gerçekleştirilen bir çalışmanın ürünü: Kuramsal bir çerçeveye yerleştirilmiş, ampirik bir zemini ve siyasî bir yönelimi olan, zengin ve karmaşık bir sosyoloji külliyatının okunmasıyla, üzerine düşünülmesiyle ortaya çıktı. Ancak, yardımlarını ve desteğini esirgemeyen bazı dostlarıma ve meslektaşlarıma da bu kitaba katkılarından ötürü teşekkür etmek istiyorum.

Fransa'da, Jean Bazin, Pierre Bourdieu'nün eserlerinden haberdar olmamı sağladı ve Fransız entelektüel dünyasını kavramama yardımcı olan değerli görüşlerini benimle paylaştı. Philippe Besnard, Mohamed Cherkaoui, Maud Espéro, Monique de Saint Martin ve Michel Pialoux, her biri kendi yordamınca, çeşitli konularda bana yardımcı oldular. Sosyolojik yöntem konusundaki kılı kırk yaran titizliğiyle, Sorbonne'daki öğrencilik yıllarımda beni entelektüel amatörlüğün cazibesine kapılmaktan kurtaran Pierre Bourdieu'ye de teşekkür etmek istiyorum. Bourdieu'nün sosyolojisi, daha sonraki yıllarda öğretmenlik ve araştırma yapmam için bana ilham verdi; ayrıca kendisi, eserleri hakkında tartışmak için benimle görüşmeyi kabul etme nezaketini gösterdi. Şüphesiz burada öne sürdüğüm bazı savların başka türlü ortaya konmasını, veya belki de hiç ortaya kon-

mamasını tercih ederdi. Fakat ben asıl olarak Bourdieu'nün çalışmalarını kavrayan bir okuru olmayı istedim, tilmizi değil. Umarım bu kitap, onun sosyolojik tahayyülünün zengin karmaşıklığına açıklık getirirken, ileride yapılacak incelemelere de ilham verir.

ABD'de, beni Paris'ten "devşiren" ve iyi günde kötü günde çalışmama türlü vesilelerle destek veren Jerry Karabel özel bir teşekkürü hak ediyor. Kendisi beni, Amerikan yüksek öğrenimindeki tabakalaştırmayı araştırırken çok sayıda "lebarak"a dahil olan ve o zamanlar Huron Enstitüsü adı verilen kurumda dinamik bir çalışma grubu oluşturan harika bir sosyolog grubuyla tanıştırdı. Steve Brint, Paul DiMaggio, Kevin Dougherty, David Karen, Katherine McClelland ve Mike Useem, çeşitli zamanlarda ve –ünlü "BouBou" metni başta olmak üzere– çeşitli biçimlerde bu entelektüel serüven boyunca bana çok yardımı dokunan tavsiyelerini ve desteklerini esirgemediler. Zorlu bir dönemde bana yardım eli uzatan Peter Kilby ile Bob Wood'a özellikle teşekkür ederim. Vera Zolberg, Fransız entelektüel dünyasındaki güncel gelişmelerden haberdar olmamı sağladı.

University of Chicago Press'ten Doug Mitchell'a, bu kitap tasarısının inişli çıkışlı dönemlerinde bana destek olma nezaketi gösterdiği için teşekkür ederim. Kitabı büyük bir titizlikle yayına hazırlayan Claudia Rex'e; araştırmam sırasında Fransa seyahatimin masraflarını karşılayan American Council of Learned Societies'e çok teşekkürler. Son olarak, ve en önemlisi, bu çalışma boyunca desteklerini bir an olsun esirgemeyen aileme büyük şükran borçluyum; bu kitabı eşim Lisa'ya ve çocuklarımız Elena ile Daniel'e ithaf ediyorum.

Çevirenin Notu

Bourdieu'nün temel kavramlarından biri olan "distinction", bireylerin veya grupların çeşitli alanlarda ötekilerden farklılaşıp sivrilme çabalarına atıfla kullanıldığında "temayüz/temayüz etme", bireyler veya gruplar arasında bu çabanın diyalektik sonucu olan farklılıklara atıfla kullanıldığındaysa "ayrım" olarak çevrildi. Bourdieu'nün eserlerindeki bir diğer kilit kavram ikilisi, "recognition" ve "misrecognition", sırasıyla "tanıma" ve "yanlış tanıma" olarak çevrildi. Bourdieu, Lacan'ın psikanalizde bilginin tamamlayıcısı olan yanlış bilme anlamında kullandığı "méconnaissance"ı (*misrecognition*), Marksist yazındaki "yanlış bilinç" kavramını kendi kuramı çerçevesinde genişletmek üzere kullanır: "Yanlış tanıma", belirli bir pratik alanında (örneğin armağan değiş tokuşu gibi en gündelik pratiklerde bile), o pratiğin sorgulanmadan sürdürülmesini sağlayan, maddi ve/veya simgesel çıkarların yok sayılma sürecini ifade eder.

1

PIERRE BOURDIEU'YE GİRİŞ

Kültür, insanlar arasındaki iletişimin ve etkileşimin zeminidir, ama aynı zamanda bir tahakküm kaynağıdır. Sanat, bilim, din, hatta dil de dahil olmak üzere bütün simgesel sistemler, gerçeklik anlayışımızı şekillendirerek insanlar arası iletişimin temelini oluşturmakla kalmaz, toplumsal hiyerarşilerin tesisine ve idamesine de katkıda bulunurlar. Kültür; inançları, gelenekleri, değerleri, dili kapsar; aynı zamanda bireyleri ve grupları kurumsallaşmış hiyerarşilere bağlayan pratikleri dolayımlar. Yatkınlıklar, nesneler, sistemler, kurumlar vs. – hangi biçim altında olursa olsun, kültür, iktidar ilişkilerini somutlaştırır. Dahası, gelişmiş toplumlardaki birçok kültürel pratik, temayüz mücadelesindeki görece özerk arenaları oluşturur. Kültürün uzmanlaşmış üreticileri ve aktarıcıları olan entelektüeller, bu arenaların ve kurumsallaşmış hiyerarşilerinin şekillenmesinde kilit rol oynarlar. İşte günümüzün önde gelen Fransız sosyoloğu Pierre Bourdieu, bunu iddia etmektedir.

1981'de, prestijli bir okul olan Collège de France'ın sosyoloji kürsüsüne seçilen Bourdieu, Raymond Aron ve Claude Lévi-Strauss gibi, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin en seçkin Fransız sosyal bilimcileri arasında yer aldı. Çok üretken bir yazar ve olağanüstü çalışkan bir araştırmacı olarak, 1958-1995

yılları arasında 30'dan fazla kitap, 340 makale yayınladı. Bu eserlerin birçoğunu, kurucusu ve yöneticisi olduğu araştırma merkezi Centre de Sociologie Européenne'de başka yazarlarla ortak kaleme almıştı.[1] Ayrıca, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* adlı, kendi kurduğu bir sosyoloji dergisinin ve Fransız yayınevi Les Éditions de Minuit'den (*Le sens commun* adı altında) çıkardığı 60'ı aşkın eserden oluşan bir koleksiyonun yayın yönetmeniydi.[2] Bourdieu'nün çalışmalarının, 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan ve Bourdieu'nün başlıca esin kaynaklarından olan Émile Durkheim'ın oluşturduğu ekolle boy ölçüşebilecek yeni bir Fransız sosyoloji ekolünün doğuşuna işaret ettiğini söylemek hiç de abartılı olmaz.

Son dönemde birçok eserinin İngilizce'ye çevrilmiş olması, Britanya'da ve ABD'de Bourdieu'ye yönelik ilginin hızla artmasını sağladı. 1980'lerin sonuna gelindiğinde Bourdieu, ABD'de eserlerinden en çok alıntı yapılan Fransız sosyal bilimcileri arasındaydı – bu açıdan Lévi-Strauss'u bile geçmişti.[3] Bourdieu, sosyologlar arasında belki de en yaygın olarak, Jean-Claude Passeron'la birlikte gerçekleştirdiği, Fransız yüksek öğrenim sistemini konu alan ilk dönem çalışmalarıyla tanınır – bunlar arasında en sık atıfta bulunulan kitap *Reproduction: In Education, Society and Culture*'dır (1977).[4] Ayrıca, sömürge dönemi

---

1 Bourdieu, Collège de France'a girdikten sonra, çalışmalarının odağını değiştirdi ve merkezin yönetimini, Monique de Saint Martin ve Jean-Claude Combessie'nin de aralarında bulunduğu eski çalışma arkadaşlarına bıraktı.

2 Bourdieu 1993'te Edition de Minuit'den ayrılarak Editions du Seuil'le çalışmaya başladı.

3 *Social Science Citation Index*'te, 1989 yılında eserlerinden en çok alıntı yapılan Fransız entelektüellerine ilişkin sıralama şöyleydi: Foucault, Bourdieu, Lévi-Strauss, Derrida, Althusser, Sartre, Poulantzas, Touraine, Lacan, Baudrillard, Boudon ve Aron.

Bourdieu'nün entelektüel şöhreti, özellikle profesyonel sosyoloji alanında her zaman bu kadar yaygın olmamıştır. Amerikan Sosyoloji Derneği'nin önemli yayınlarında (ve *The American Journal of Sociology* ile *Social Forces*'ta) onun eserlerini konu alan makale veya incelemelere bakıldığında, 1971-1985 yılları arasında, özellikle Raymond Boudon, Alain Touraine ve Michel Crozier'nin eserlerine çok daha fazla ilgi gösterildiği gözlemlenmektedir (*Cumulative Index of Sociology Journals, 1971-1985*).

4 Hatta *Reproduction*, özellikle eğitim sosyolojisi alanında, muhakkak alıntı yapılan bir tür klasik hale gelmiştir. Bourdieu'nün Fransız yüksek öğrenim siste-

Cezayir'i üzerine yaptığı ve *The Algerians* (1962a), *Outline of a Theory of Practice* (1977c), *The Logic of Practice* (1990h) adlı kitaplarda yer alan çalışmalarıyla da, özellikle antropologlar arasında tanınmıştır. Kültür ile toplumsal sınıf arasındaki ilişkileri inceleyen eseri (*Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* [1984a]), dil sosyolojisi (*Language and Symbolic Power* [1991c]) ve kültür sosyolojisi üzerine (*The Field of Cultural Production* [1993b]) çalışmaları da hızla genişleyen bir okur kitlesine ulaşıyor ve büyük ilgi görüyor. Bourdieu'nün eserlerinin birçoğu, kültür sosyolojisi gibi yeni gelişen alanlarda standart birer kaynak haline geliyor. Eserlerinin konu yelpazesi de oldukça geniş: Cezayir köylüleri arasında yaptığı etnografi çalışmaları da var; 19. yüzyıl sanatçıları ile yazarlarına, modern Fransız toplumunda eğitime, dile, tüketici beğenileri ve kültürel beğenilere, dine, bilime dair sosyolojik analizleri de. Bourdieu, aynı zamanda ampirik araştırma da yapan, önde gelen bir toplum kuramcısıdır.

Ne var ki, Bourdieu'nün eserleri Anglosakson ülkelerinde bölük pörçük okunmuştur. Eskiden, kilit nitelikteki eserlerinin çevrilmemiş olması sorun yaratıyordu; bu sorun artık giderildi. Fransız eğitim sisteminin toplumsal yeniden üretim etkileri üzerinde duran bazı eserleri (Bourdieu 1973a; Bourdieu ve Passeron 1977), pratikler kuramıyla ilgili daha eski eserinden (Bourdieu 1972) önce çevrilmişti. Dolayısıyla kavramsal gelişimi kendi tarihi içinde okunamıyor, Bourdieu dar bir şekilde toplumsal yeniden üretim kuramcısı olarak sınıflandırılıyor, düşüncesine hayat veren muazzam genişlikteki kavramsal ilgiler fark edilemiyordu. Ama 1994 yılı itibariyle, Bourdieu'nün belli başlı bütün eserleri İngilizce'ye çevrilmiş durumda.

Bir başka sorun da şu: Bourdieu'ye yönelik ilk dönemlerdeki ilgi, akademik uzmanlaşmanın katı sınırları çerçevesi içine sıkışıp kaldı; bu nedenle eserinin bütünlüğü gözden kaçırıldı ve yazdıkları, antropoloji ya da eğitim sosyolojisi gibi belirli alanların özel bakış açısı içine hapsedildi. Bourdieu'ye dünya

---

mi hakkındaki daha yakın tarihli çalışmaları, *Homo Academicus* (1988b) ve *La Noblesse d'Etat* (1989c) adlı eserlerde bir araya getirilmiştir.

çapında ün kazandıran ve sosyoloji alanındaki ilk eleştirel değerlendirmelere kaynaklık eden eseri, Cezayir köylüleriyle ilgili çalışması değil, başta *Reproduction* olmak üzere Fransız eğitim sistemini konu alan eserleri oldu. Ama eğitim sosyologları, Bourdieu'nün Cezayir'deki araştırma deneyimleriyle kazandığı antropolojik yaklaşımın, modern Fransa sosyolojisine dair çalışmalarında ne kadar önemli yer tuttuğunu gözden kaçırdılar. Bu nedenle eserlerinin genel kavramsal çerçevesi, hak ettiği ilgiyi görmedi. Toplum kuramı alanındaki en önemli katkılarından bazıları, nispeten az biliniyor. Dahası, öyle görünüyor ki Bourdieu'ye yöneltilen bazı eleştiriler, toplumsal hayatın incelenmesindeki genel yaklaşımının bölük pörçük kavranmasından kaynaklanıyor.[5] Oysa 3. ve 4. Bölümler'de de açıkladığım gibi, Bourdieu'nün sosyolojisi çok geniş bir disiplinlerarası arka plana sahip; bu arka plan, 1950'lerle 1960'ların Fransası'na özgü belirli bir entelektüel söylem düzenini yansıtıyor.

Üçüncüsü, Bourdieu'nün eserleri okunurken, genellikle iki uç tavır kendini gösterir: Ya tilmizleri tarafından sorgusuz sualsiz göklere çıkarılır ya da bazı eleştirmenlerce küçümseyici bir tutumla bir kenara itilir.[6] Fransa'da bile eserlerine yönelik eleştiriler arasında olumlu değerlendirmelere çok az rastlanıyor.[7]

---

5 Bourdieu'nün eserlerinin ABD'de bütünlükten uzak bir şekilde okunmasına dair aydınlatıcı bir araştırma için bkz. Wacquant 1993a. Bourdieu'nün eserleri Fransa'da da bütünlüğü içinde okunmadı, bkz. Accardo 1983, Caillé 1992, Collectif "Révoltes logiques" 1984, Ferry ve Renault 1990. *An Invitation to Reflexive Sociology*, Bourdieu ve Wacquant 1992; [*Düşünümsel Bir Sosyoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, 2003]. Bourdieu'nün genel sosyoloji tasarısının parça parça kavranmasını önleyecek şekilde, eserlerine dair genel bir bakış sunuyor.

6 Burada birkaç istisnayı kaydetmek gerek. Rogers Brubaker'ın kaleme aldığı "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu" (1985) ile Paul DiMaggio'nun yazdığı "Review Essay: On Pierre Bourdieu" (1979) adlı makaleler, eleştirel bakışa sahip olumlu değerlendirmelerdir ve Bourdieu'nün eserlerindeki kilit unsurları ele alırlar. *Bourdieu: Critical Perspectives* (Calhoun, LiPuma ve Postone 1993) bu açıdan önemli bir adımı temsil eder

7 Bu iki uç tavrı temsil eden örnekler, bir tarafta Alain Accardo'nun, Bourdieu'nün eserlerini eleştirellikten uzak, olumlayıcı bir yaklaşımla popülerleştirdiği eserleri (Accardo 1983; Accardo ve Corcuff 1986) ile diğer tarafta Bourdieu'nün baş rakibi Raymond Boudon'un *L'Ideologie ou l'origin des idees recues*

Bunun bir nedeni, Bourdieu'nün, sosyal bilimlerdeki en yerleşik yaklaşımlara sert eleştiriler yöneltmiş olması elbette. Bourdieu'nün eleştirel üslubu, ya etrafına müritler toplanmasına ya da insanların ona düşman olmasına neden oluyor.

Artık Bourdieu'nün sosyolojik araştırma tarzının daha kapsamlı bir şekilde sunulmasının, daha eleştirel bir bakışla değerlendirilmesinin vakti geldi. Bu kitap, Bourdieu ile Wacquant'ın (1992), Harker, Mahar ve Wilkes'in (1990), Jenkins (1992), Robbins (1991) ve Thompson'ın (1991) bu amaç doğrultusunda gerçekleştirdiği önemli çalışmaların bir devamı niteliğinde. Burada Bourdieu'nün genel kavramsal çerçevesini açıklayıp eleştirel bir bakışla değerlendirmeye, onun eserlerini Fransız entelektüel bağlamı içinde konumlandırmaya çalışacağım. Amacım Bourdieu'nün sosyoloji tasarısına dair genel bir kavrayış sunmak, yoksa eserlerini bütün yönleriyle irdelemek gibi bir iddiam yok. Onun sosyoloji tasarısında önemli yer tutan bazı izleklere ve kavramlara dair olumlu, ama eleştirelliği de elden bırakmayan bir inceleme sunuyorum. Bu izleklerin ve kavramların bazıları, bugüne dek Anglosakson dünyasında Bourdieu üzerine yazılan incelemelerde yeterince ele alınmamıştır. Örneğin, kültürel sermaye ve habitus gibi kavramların üzerinde çok durulmuş, ama "alan" kavramıyla pek ilgilenilmemiştir. Oysa bu kavram, Bourdieu'nün pratikler kuramının, kültür ile toplumsal yapı arasındaki ilişkileri nasıl kavramsallaştırdığının iyice anlaşılması açısından kilit önem taşıyor. Aynı şekilde, entelektüellere, kültürel üretim uzmanları ve simgesel iktidar yaratıcıları olarak oynadıkları kilit role, toplumsal sınıf yapısı içindeki konumlarına ve siyasetle ilişkilerine dair analizi yeterince incelenmemiştir. Oysa 9. ve 10. Bölümler'de göstereceğim gibi, entelektüellere ilişkin kuram Bourdieu'nün sosyoloji tasarısının merkezinde yer almaktadır. Dahası, Bourdieu'nün bilimsel entelektüeller ve eleştirel sosyoloji pratiği üzerine normatif görüşleri hemen hemen hiç ilgi görmemiştir; bütün bunlar eserlerinin merkezî unsurlarıdır. Bu kitabın amacı, Anglo-

(1986) adlı eserinde Bourdieu sosyolojisine ağır bir dille karşı çıktığı sayfalardır (s. 227-228).

Amerikan yazınında Bourdieu üzerine yapılmış incelemelerde ihmal edilmiş olan bu noktaları ele almaktır.

* * *

Bourdieu'nün kavram dünyasının zengin karmaşıklığı, basit bir özeti neredeyse imkânsız kılmaktadır.[8] Bu kadar kapsamlı, karmaşık ve yaratıcı bir külliyata rastlamak zordur. Ampirik araştırmanın sıradan işlemlerini, epistemolojik ve felsefî öncülleri çerçevesinde inceden inceye tetkik etmek konusunda Bourdieu'nün sergilediği ustalığa erişen pek az kuramcı vardır. Bourdieu, sosyoloji çalışmalarında pratik ve stratejik –hatta siyasî– yönelimlerini öyle bir tarzda devreye sokar ki, eserlerine dair salt "kuramsal" bir okuma yanlış anlamayla sonuçlanabilir – bu da sosyologlarda ender görülen özelliklerdendir.[9] Bourdieu, kavramlarını üretirken, birbirine karşıt bakış açılarının eksiklerini ve olumsuzluklarını gidererek yeni bir yaklaşım getirmeye özen gösterir. Onun eserleri, pozitivizme, ampirizme, yapısalcılığa, varoluşçuluğa, fenomenolojiye, ekonomizme, Marksizm'e, metodolojik bireyciliğe ve büyük kurama karşı yürütülen sürekli bir tartışma olarak okunabilir.[10] Birbirine karşıt

8 Miller ve Branson (1987: 214), Bourdieu'nün çerçevesinin birkaç sayfada özetlenemeyecek kadar karmaşık ve kapsamlı olduğunu düşünürler. Calhoun, *LiPuma ve Postone* (1993: 12) şöyle yazarlar: "Bourdieu'nün eserlerinde, kavramları veya izlekleri öncelik sırasına göre düzenlemek çok zordur." Ancak, Wacquant (1992), yakın bir çalışma arkadaşı olarak Bourdieu'nün eserlerinin sistemli bir bütünlük içinde okunmasını sağlayan görüşler ortaya koymuştur.

9 Brubaker (1993:217) Bourdieu'nün eserlerinin "bu eserleri kesin ve net kavramlarla çerçevelenmiş, mantıkî açıdan birbiriyle bağlantılı önermeler kümesi olarak ele alacak, kavramsalcı, kuramsal bir söz-merkezli okumaya elverişli olmadığını" söyler. Bourdieu'nün kavramları, özgül ampirik fenomenlerin göstergelerinden veya sistemli bir kuramın yapı taşlarından ziyade, toplumsal dünyanın incelenmesine yönelik genel bir yaklaşımın iletilmesinde kullanılan buluşsal [*heuristic*] araçlar olarak kavranmalıdır. Ben Bourdieu'nün metinlerinin bilimsel olduğu kadar temelde siyasî olduğunu da vurguluyorum: Hem özgül araştırma alanlarındaki entelektüel meseleleri yansıtıyorlar hem de bu alanlarda simgesel bir etki yaratmaya yönelik birer strateji işlevi görüyorlar.

10 Aslında Bourdieu, başta yapısalcılık olmak üzere kuramsal hasımlarından önemli ölçüde yararlanmıştır. Her birinin, kısmî de olsa, toplumsal dünyaya ışık tuttuğunu düşünür. Bourdieu'nün arzusu, bunların zaaflarını bertaraf edip güçlü yönlerini sağlamlaştırarak genel bir pratikler bilimi inşa etmektir.

bu akımlara ilişkin reddiyesini, öznelci ve nesnelci bilgi biçimlerini ve bu görüşlerde hâkim olduğunu düşündüğü tözcü gerçeklik anlayışını eleştirerek genel bir çerçeve içine yerleştirir.

Dolayısıyla, Bourdieu'nün asıl derdi kavramsal bir soyağacı çıkarmak ya da belli bir kuramsal geleneğe sadık kalmak değildir. Bourdieu bir kuramcıdır, ama Talcott Parsons geleneğindekilere benzeyen bir sistem kuramcısı olduğu kesinlikle söylenemez. Hatta, ampirik araştırmanın nesnelerinden bağımsız, soyut kavramsallaştırmaya ağırlık verdiği için "kuramsal kuram"ı sert bir şekilde eleştirir. Bourdieu'nün kavramları, başta içsel tutarlılık, genelleştirilebilirlik vb. biçimsel kurallara cevap vermek üzere tasarlanmamıştır. Onun kavramları pragmatik bir şekilde, ampirik araştırmalarından ve birbirine karşıt entelektüel bakış açılarıyla hesaplaşmasından doğmuştur. Hangi bakış açılarını ele alıyorsa, kavramlarının vurgusu ve kapsamı da ona bağlı olarak değişir. Yine de, kavramları genel olarak değerlendirildiğinde, bütün araştırmalarına yön veren, kendi içinde hayli tutarlı, üst-sosyolojik temel ilkeler bulunduğunu söyleyebiliriz.

Bourdieu bir kavram stratejistidir; kavramsal dilini, birbirine karşıt bakış açılarıyla arasına mesafe koymak gibi açık bir hedefle oluşturmuştur. Özellikle, bütünlüklü bir pratikler kuramının gelişmesini engellediğini düşündüğü öznelci ve nesnelci bilgi biçimlerini aşmaya çalışır. Bu nedenle, bilhassa 2. Bölüm'de, Bourdieu'nün sosyolojisine zemin oluşturan entelektüel bağlam ve araştırma deneyimleri üzerinde duruyorum. 3. Bölüm'de Bourdieu'nün öznelci ve nesnelci bilgi biçimlerine ilişkin eleştirisini; 11. Bölüm'deyse düşünümsel bir sosyoloji pratiği de dahil olmak üzere, alternatif genel pratikler kuramını ele alıyorum. 10. Bölüm'de, sosyolojik programının temelinde yatan siyasî tasarı ana hatlarıyla ortaya konuyor.

Bourdieu, eylem, kültür, iktidar, tabakalaşma ve sosyolojik bilgi hakkında ayrı ayrı kuramlar geliştirmiştir. Ama bunlar, açıklama amacıyla bile olsa birbirlerinden yalıtılamayacak kadar karmaşık biçimlerde iç içe geçer. Bu kitapta, Bourdieu'nün sosyolojisinin bütün yönleriyle kavranmasını sağlamak üzere,

belli başlı kavramsal kesişme noktalarını açığa çıkarmaya çalışacağım. 3. Bölüm'den 6. Bölüm'ün sonuna kadar olan kısımda, temel tezleri ve kavramları irdeleyeceğim. 7. Bölüm'den 9. Bölüm'ün sonuna kadar olan kısımdaysa, Bourdieu'nün sosyolojisinde önemli yer tutan (toplumsal sınıf yapısı, eğitim, entelektüeller gibi) somut araştırma alanlarına dair kavramsal değerlendirmeler sunacağım.

Kültür, iktidar, yeniden üretim

Bourdieu, kültür, toplumsal yapı ve eylem arasındaki ilişkiler gibi önemli bir konuyu ele alan bir simgesel iktidar sosyolojisi ortaya koyar. İster Cezayir köylüleri hakkında çalışsın, isterse üniversitedeki öğretim üyeleri ve öğrenciler, yazarlar ve sanatçılar ya da kilise hakkında, hepsinin altında yatan temel bir dert kendini gösterir: Tabakalaşmış toplumsal hiyerarşi ve tahakküm sistemlerinin, güçlü bir dirençle karşılaşmaksızın ve toplumun mensuplarınca bilincine varılmaksızın, kuşaklar boyunca nasıl idame edip yeniden üretildiği sorusuna yanıt aramak.[11] Bourdieu'ye göre bu soruya cevap vermek için, kültürel olanakların, süreçlerin ve kurumların, bireyleri ve grupları rekabetçi ve kendi kendini idame ettiren tahakküm hiyerarşileri içerisinde tutma yollarını incelemek gerekir. Cüretkâr bir iddiada bulunur Bourdieu: Sanatsal beğenilerden giyim tarzlarına, yeme-içme alışkanlıklarından dine, bilime, felsefeye, hatta bizatihi dile kadar *bütün* kültürel simgelerin ve pratiklerin, çıkarları somutlaştırdığını ve toplumsal ayrımları pekiştirme işlevi gördüğünü söyler. Toplumsal temayüz mücadelesi, hangi simgesel biçim altında olursa olsun, Bourdieu'ye göre toplumsal hayatın temel bir boyutudur. O halde, büyük resmi görmek için, bireyler, gruplar ve kurumlar (özellikle eğitim sistemi) arasındaki iktidar ilişkilerine bakılmalıdır. Bourdieu'ye göre iktidar

11 Bu, Durkheim'ın, toplumsal dayanışmayı üreten şeyin ne olduğu yolundaki temel sorusunun bir çeşitlemesidir – gerçi Bourdieu'ye göre toplumsal düzen; bireyler ve gruplar arasında hiyerarşik ve eşitliksiz düzenlemelerin geçerli olduğu, tabakalaşmış bir düzendir (bkz. DiMaggio 1979; Sulkunen 1982: 105).

ayrı bir inceleme alanı değildir, bütün toplumsal hayatın merkezinde yatar.[12] İktidarın başarılı bir şekilde kullanılması için de, meşruiyete ihtiyaç vardır. Dolayısıyla Bourdieu'nün eserlerinin odak noktasını şu meseleler oluşturur: Kültürel sosyalleşmenin, bireyleri ve grupları rekabetçi statü hiyerarşileri içerisine yerleştirme biçimi; görece özerk çatışma alanlarının, bireyleri ve grupları değerli kaynaklar üzerinde yürütülen bir mücadelede karşı karşıya getirme biçimi; bu toplumsal mücadelelerin simgesel sınıflandırmalar aracılığıyla yansıtılma biçimi; aktörlerin, bu alanlar içerisinde kendi çıkarları için mücadele edip stratejiler geliştirme ve bunu yaparken farkında olmaksızın toplumsal tabakalaşma düzenini yeniden üretme biçimleri. Demek ki, kültür siyasî içerikten yoksun değildir, o içeriğin bir ifadesidir.[13]

Sınıf temelli iktidarın ve ayrıcalıkların kullanılıp yeniden üretilmesi, Bourdieu'nün eserlerinde kilit yere sahip, bütünleştirici bir meseledir. Onun hedefi, bireyler ve gruplar arasındaki iktidar ilişkilerinin toplumsal ve kültürel düzeyde yeniden üretilmesini ele alan, her tip toplumun incelenmesinde kullanılabilecek bir bilim yaratmaktır. İlk metinlerinden birinde (Bourdieu 1973a), "yapıların yeniden üretiminin bilimi"nden söz eder:

> [...] yapıların, o yapılara uyan pratikleri doğuran ve böylece onların yeniden üretimine katkıda bulunan yatkınlıklar sistemiyle donanmış failler üreterek kendini yeniden üretmesini sağlayan yasaları inceleyen bir bilim.

Daha yakın tarihli bir metnindeyse (1987b: 92), eserlerini, *grupların kalıtım kuramı* şeklinde tanımlar. Böyle bir kuram, grupların, özellikle ailelerin, birlik ve bütünlüklerini nasıl yaratıp koruduklarını, böylelikle toplumsal düzen içindeki konumlarını nasıl sürdürdüklerini ya da geliştirdiklerini açıkla-

12 Bourdieu'ye göre sosyalleşmenin ya da simgesel temsillerinin hiçbir ifadesi, onu oluşturan iktidar ilişkilerinden soyutlanamaz.

13 Bourdieu'ye göre (1987b: 36) eleştirel bir kültür kuramı "doğal olarak bir siyaset kuramına götürür"

yacaktır. Bourdieu sosyologların görevinin "her türlü sosyolojinin hareket noktası olması gereken bir soruyu, kolektivitelerin varoluşunun ve varoluş tarzının ne olduğu sorusunu" sormak olduğunu söyler (1985e: 741). Toplumsal yeniden üretim içinde kültürün oynadığı rol üzerine odaklanır. Grupların kolektif varoluş koşullarını üretmek ve yeniden üretmek üzere geliştirdiği stratejiler ve kültürün bu yeniden üretim sürecindeki payı, Bourdieu'ye göre sosyolojinin de antropolojinin de birleştirici sorunlarından biridir ve onun bütün eserlerinde karşımıza çıkan temel bir izlektir (bkz. Bourdieu 1985: 741).

Bourdieu'nün otuz yılı aşan entelektüel tasarısının merkezinde, Batı toplumsal düşüncesinde Marx'tan itibaren kilit yer tutan bir mesele yatar: Kültürel idealizm ile tarihsel materyalizm arasındaki tartışma. Bourdieu'nün sosyolojisi, idealizm/materyalizm şeklindeki klasik kutuplaşmayı, kültürel hayata dair materyalist ama indirgemeci olmayan bir yorumla aşan bir orta yol bulma yönünde cüretkâr bir girişimdir.[14] Onun düşüncesi Marx'tan yola çıkar, ama somut analizlerinde Durkheim ile Weber'den daha çok yararlanır.

Bourdieu kültüre yaklaşımında, pratiklerin ve simgesel iktidarın siyasal iktisadını geliştirir; buna, simgesel çıkarlara, sermayeye, simgesel şiddete ve simgesel sermayaye dair kuramlar da dahildir. Simgesel çıkar kuramında, toplumsal hayatın simgesel ve maddî boyutlarını yeniden kavramsallaştırırken, ekonomik çıkar fikrini kültür dünyasına taşır. Tıpkı maddî çıkarlar gibi, simgesel çıkarlar da mevcuttur. Bourdieu kültürü, kendine özgü birikim, mübadele ve kullanım yasaları olan bir sermaye biçimi olarak kavramsallaştırır. Ona göre iktidarın kulla-

14 Bourdieu kültüre odaklanmasının, kültürün toplumsal dünyayı anlama noktasında kuramsal açıdan öncelik taşıyan bir alan olmasından değil, *ihmal edilen* bir boyut olmasından kaynaklandığını söyler. 1983 tarihli bir söyleşisinde (1987b: 61), 1950'lerin sonunda, Cezayir köylüleri hakkındaki çalışmasını yürüttüğü sırada, temel bir alan olan kültürün büyük ölçüde ihmal edildiğini gördüğünü söyler. Ona göre, o dönemde kültürle ilgili yaygın kavramsallaştırmalar, kültürü üstyapı konumuna, dolayısıyla ekonomiye göre ikincil bir konuma havale eden Marksistler ile, kültürü idealize eden Marksist olmayanlar arasında bölünmüştü. Bourdieu kendi yaklaşımını, birbiriyle köklü bir karşıtlık içinde olan bu iki kültür görüşünü aşma çabası olarak değerlendirir.

nılması meşruiyeti gerektirir; bu nedenle, simgesel biçimlerin, iktidar yapılarını hem kuran hem de idame ettiren kaynaklar olarak oynadıkları etkin rolü vurgulayan bir simgesel şiddet ve simgesel sermaye kuramı da geliştirir. Bütün bunlar derli toplu, sınırları netleştirilmiş kuramsal argümanlar değil, birbiriyle kesişip iç içe geçen yönlendirici izleklerdir. Marksizm, yapısalcılık, fenomenoloji, bilim felsefesi ve klasik sosyoloji geleneği gibi pek çok alanın Bourdieu üzerinde bıraktığı etkinin izlerini taşırlar. Bunları 3. ve 4. Bölümler'de ele alacağız.

Fail/yapı sorunu

Bourdieu için temel yer teşkil eden alanlardan biri de, bireysel eylem ile toplumsal yapı arasındaki ilişkidir. İnsan eylemine hangi saikler yön verir? Bireyler, anaakım akademik sosyolojinin çoğu örneğinde öne sürüldüğü gibi dışsal nedenlere tepki olarak mı eylemde bulunurlar? Bireysel eylemi, "kültür" mü, "toplumsal yapı" mı yoksa "üretim tarzı" mı belirler? Yoksa failler, sosyal bilimlerdeki fenomenolojik ve yorumlayıcı ekollerde veya akılcı aktör kuramında iddia edildiği üzere, kendilerine ait teşhis edilebilir sebeplerle mi eylemde bulunurlar? Buna bağlı olarak, sosyal bilimin davranışlara ilişkin değerlendirmelerinde, aktörlerin kavrayışlarının epistemolojik statüsü ne olmalıdır? Durkheimcı gelenekte olduğu gibi, epistemolojik açıdan güvenilmez oldukları gerekçesiyle bir kenara mı bırakılmalıdırlar? Yoksa hermeneutik geleneğindeki gibi, bilimsel değerlendirmelerin temel yapı taşları olarak mı görülmelidirler? Bu sorular, Giddens'ın (1979) çağdaş toplum kuramındaki merkezî sorunlardan biri olarak tanımladığı, fail ile yapı arasındaki ilişki sorununa işaret eder.

Bourdieu, İkinci Dünya Savaşı sonrası sosyolog kuşağı içinde fail/yapı meselesini sosyolojisinin merkezine yerleştirmiş ilk isimlerdendir. O, fail ile yapıyı "diyalektik bir ilişki" içerisinde birbirine bağlamayı önerir. İnsan eylemlerini dışsal etkenlere verilmiş dolaysız, dolayımsız tepkiler olarak kavramsallaştırmaya karşı çıkar – bu etkenler ister etkileşimlerden olu-

şan mikro-yapılar olarak, ister makro düzeydeki kültürel, toplumsal ya da iktisadî yapılar olarak tanımlansın. İradeci ya da akılcı aktör eylem modellerinden farklı olarak, eylemi bilinçli niyetler ve hesaplamalar gibi içsel etkenlerin basit bir sonucu olarak görmeye de yanaşmaz. Bourdieu'ye göre, mikro ya da makro boyutlardan birine ağırlık verip diğerini dışlayan açıklamalar, klasik öznel/nesnel çatışkısını devam ettirmekten öte bir işe yaramaz. Bourdieu bu ikiliği aşmaya çalışır: Eylemi öyle bir şekilde kavramsallaştırır ki, mikro ve makro düzeyler, iradeci ve belirlenimci boyutlar, birbirini dışlayan açıklama biçimlerinde yalıtılmak yerine tek bir kavramsal hamle içerisinde bütünleşir. Bu nedenle, eylemi kültüre, yapıya ve iktidara bağlayan, yapısal bir pratik kuramı geliştirir. Bu kuram, kilit nitelik taşıyan ve kültürel sermaye kavramıyla birlikte adeta Bourdieu'nün alametifarikası haline gelen habitus kavramına zemin oluşturur. Bu kuramsal çabayı ve habitus kavramını 5. Bölüm'de ele alacağım.

İktidar alanları

Pratikler, *alan* adı verilen yapılandırılmış çatışma arenalarında hayata geçer. Bourdieu'nün sosyolojisinde merkezî bir yer tutan bu kavram, habitus eylemini modern toplumdaki tabakalaştırıcı iktidar yapılarına bağlar. Bourdieu'ye göre modern toplum, görece özerk olsalar da yapısal açıdan benzeşik [*homologous*] alanlardan, çeşitli kültürel ve maddî kaynak biçimlerinin üretim, dolaşım ve tüketim alanlarından oluşur. Alanlar, toplumsal yapı ile kültürel pratik arasında dolayım sağlar. Bourdieu'nün, kültürel sermaye ve habitus gibi daha çok bilinen kavramlarından sonra geliştirdiği alan kavramı daha az ilgi çekmiştir. Ama oluşturduğu kavramsal yapının temel direklerinden biridir. Bu kavramın temel unsurlarını 6. Bölüm'de ele alacağım.

6. Bölüm'ün sonunda, Bourdieu'nün genel pratikler kuramının kavramsal modelini özetleyeceğim. 7., 8. ve 9. Bölümler'de de, modern Fransa'da toplumsal sınıf yapısını, eğitim sistemi-

ni ve entelektüelleri analiz etmek üzere habitus ile kültürel ve simgesel sermaye kavramlarını, alan analizine dayalı bir bakış açısıyla nasıl birleştirdiğini göstereceğim.[15]

Sosyo-analiz olarak sosyoloji

Bourdieu'ye göre aktörler; kültürel kaynakların, süreçlerin ve kurumların, bireyleri ve grupları, tahakkümü yeniden üreten örüntüler içine hapsetme yollarını "yanlış tanırlar"; bu nedenle sosyolojinin görevi, iktidar ilişkilerinin bu gizli boyutunu gözler önüne sermektir. Bourdieu, sosyoloji pratiğini *sosyo-analiz* olarak düşünür; sosyoloğun "toplumsal bilinçdışı" karşısındaki konumu, psikanalistin hastasının bilinçdışı karşısındaki konumu gibidir.[16] Toplumsal bilinçdışı, aktörlerin, eşitlikçi olmayan bir toplumsal düzene katılırken peşinde koştukları, ama farkında olmadıkları çıkarlardan oluşur. Bourdieu'ye göre iktidarın kullanılmasının gerekli koşulu, bu örtük çıkarların yanlış tanınmasıdır; bu nedenle, bunların kamuya ifşa edilmesi, meşruiyetlerini ortadan kaldıracak ve mevcut toplumsal düzenlemeleri değiştirme imkânının önünü açacaktır. Sosyoloji, bireyleri ve grupları eşitliksiz iktidar ilişkilerine hapseden bu temel çıkarları ifşa etmekle, tahakkümün sınırlarından bir ölçüde kurtulma imkânı sunabilecek bir mücadele aracı haline gelir. Bourdieu'nün sosyolojisi, bu noktada, eleştirel kuramla kesişir.

Bourdieu'ye göre, sosyo-analizin iyi yürütülüp yürütülmediğini gösteren ölçütlerden biri, uyandırdığı direnıştir. Sosyo-

15 Bourdieu'nün eserlerinde, burada incelemediğim önemli bir araştırma alanı daha var: dil. Dil, dilsel pratikler de dahil olmak üzere pratiklerin üreticisi olarak habitusun temel araçlarından biridir. Ayrıca, bir kültürel ve simgesel sermaye işlevi görür, bu nedenle Bourdieu'nün alan analizi perspektifiyle ele alınır. Dilin toplumsal kullanımları konusunda Bourdieu'nün temel metinleri için bkz. Bourdieu 1991c ve John B. Thomson'ın ufuk açıcı "Sunuş" yazısı. Ayrıca, Bourdieu'nün dil analizi ile eğitim (Collins 1993) ve anlambilim (Hanks 1993) arasında ilişki kuran metinler de bu açıdan bilgilendiricidir.

16 Bourdieu'nün, bir tür "toplumsal psikanaliz" olarak sosyoloji anlayışının en belirgin olduğu eseri herhalde *Distinction*'dır (1984a: 11): "Sosyolojinin toplumsal psikanalizle akrabalığının en barız biçimde ortaya çıktığı an, hâkim sınıf alanında ve kültürel üretim alanında yürütülen mücadelelerin en hayati mevzuunu oluşturan beğeni gibi bir konuyla karşı karşıya kaldığı andır."

lojik analiz, aktörlerin kabul edilmeyen hayatî çıkarlarını ortaya çıkardığı ölçüde, genellikle direnişi de uyandıracaktır. Bourdieu (1987b:7-10), sosyolojik eleştirisini bilinçli olarak, belirli grupların hayatî ama kabul edilmemiş olduğunu düşündüğü çıkarlarına yönelttiğini söyler.[17]

Düşünümsel bir sosyal bilim pratiği için

Ne var ki Bourdieu'ye göre, pratik toplumsal hayatın temelinde yatan çıkarları gözler önüne serebilmek basit bir iş değildir. Onun kuramına göre, *bütün* simgesel formlar toplumsal ayrımları üretme işlevi gördüğü için, sosyal bilim pratiğinin kendisi de toplumsal farklılaşma süreçlerinden azade değildir. Bu nedenle Bourdieu, bilimsel pozitivizmi ve onun değer yargısından bağımsız nesnellik idealini reddeder. O vakit, kendisi de kültürel simgelerden ve pratiklerden oluşan bir kurum olan sosyal bilim, nasıl olur da eylem, kültür, tabakalaşma ve iktidar arasındaki temel ilişkileri ortaya çıkarırken, bir yandan da gündelik hayatta gözlenen toplumsal ayrım etkilerini yaratmaktan uzak durabilir? Sosyal bilimciler simgesel ayrımların toplumsal mantığından kaçamayacaklarına göre, sosyo-analizleri de temel çıkarların damgasından uzak olamaz. Peki o zaman nesnel bilimsel bilgi hangi biçim altında mümkündür?

Bu açmaza karşılık Bourdieu, sosyo-analizin aynı zamanda *düşünümselliği* gerektirdiğini vurgular, yani sistemli ve derin bir özeleştiriye dayanan bir sosyal bilim pratiği üzerinde durur. 2. Bölüm'de Bourdieu'nün, Fransız bilim felsefecisi Gaston Bachelard'dan nasıl yararlandığını anlatacağım; Bachelard, pozitivist olmayan epistemolojisinde, bilimsel çalışmayı mümkün kılan bilişsel ve toplumsal koşulların düşünümsel bir tarzda denetlenmesini savunur. Bachelard'ın izinden giden Bourdieu, eleştirel sorgulama standartlarının, gözlem nesneleri ka-

17 Fakat Bourdieu'nün, eserlerine yönelik eleştirileri sosyo-analitik bir çerçevede değerlendirme eğilimi şaşırtıcıdır; bu eleştirileri, kendi analizlerinde tanımladığı hayatî çıkarların ifşa edilmesine karşı geliştirilen bir tür direnç olarak görür. Bu, pek çok örnekte doğru olmasına rağmen, haklı eleştirileri de sözümona kişisel çıkara indirgeme tehlikesi taşır.

dar gözlemde bulunan sosyal bilimcilere de uygulanmasını ister. Bu demek değildir ki Bourdieu, toplumsal dünyayı anlama çabasında yorumlayıcı ve görececi bir yaklaşımı savunup bilimsel nesnellik imkânını tümden reddetmektedir. Sadece, *ancak* düşünümsel bir toplumsal inceleme pratiğiyle, toplumsal dünyada istenen düzeyde bir nesnelliğe kavuşulabileceğini savunmaktadır.

Dahası, Bourdieu (1971c: 181) düşünümsellik pratiğini bilim pratiğine denk görür: "Bilimsel tasarı ve bilimin ilerleyişi, bilimin temellerine düşünümsel bir tarzda dönülmesini, bilimi mümkün kılan hipotezleri ve işlemleri açık kılmayı gerektirir." Sosyal bilimcinin, bilim alanındaki simgesel mücadelenin sınırlamalarından kurtulmasında, bir sosyoloji sosyolojisi *zorunlu* bir araçtır ona göre. Bu nedenle, sosyologları "üst-kuramın çıkmaz sokaklarında gezmemeleri" için uyaran Skocpol'e (1986: 11-12) katılmadığı muhakkaktır. Bourdieu, açıkça üst-kuramsal meselelerle uğraşır; bunların sosyolojiye sağlam bir zemin kazandıracağını düşünür (bkz. 3. ve 10. Bölümler). Fakat Ritzer'in (1988), sosyolojik üst-kuramı sosyoloji disiplini içerisinde geçerli bir alt alan olarak yerleştirme düşüncesine de katılmaz. Ona göre sosyolojinin sosyolojisi, *her türlü* sosyolojik incelemenin aslî unsuru olmalıdır: "Her türlü sağlam sosyoloji pratiğinin zorunlu önkoşuludur" (Bourdieu 1989b: 385). Bourdieu'ye göre, gerçek bir sosyal bilim pratiği, kendi üzerine "düşünümsel bir şekilde eğilmeyi" *gerektirir*.

Sosyal bilim pratiğinin kendi üzerine düşünümsel şekilde eğilmesi yönündeki bu çağrı, Bourdieu'ye göre hem ayırt edilir nitelikte bir inceleme tarzının hem de içerik yöneliminin ana hatlarını belirler. Hatta Bourdieu, toplumsal incelemeyle ilgili yaklaşımındaki bu boyutun, onu diğerlerinden en çok ayıran özellik olduğunu düşünür:

> Önerdiğim sosyoloji ile, geçmişin ve bugünün sosyolojileri arasında ciddi bir fark varsa, bu fark her şeyden önce, benim sosyolojimin, *kendi ürettiği bilim silahlarını sürekli kendi üzerine doğrultmasıdır.* (Wacquant 1989: 55)

Aslında, sosyal bilim kategorilerinin kullanımı üzerine eleştirel bir düşünüm, Bourdieu'nün eserlerine başından beri damgasını vuran bir unsurdur. Bourdieu (1990h: 15) araştırmacı ile araştırma nesnesi arasındaki ilişkilerin eleştirel bir gözle incelenmesini, "bütün uğraşı[nı]n en önemli ürünü" olarak tanımlar. Araştırmalarının içeriğini eğitim ve entelektüeller gibi konuların oluşturmasının gerekçesi de budur. Bourdieu'ye göre bu içeriksel ve üst-kuramsal sorular birbirine kopmaz bağlarla bağlıdır; eserlerinin büyük kısmında, her ikisi üzerine düşünceler geliştirir. Bu yaklaşım, hem toplumsal sınıfların üretiminde kültürün rolünü hem de kültürü düşünümsel ve nesnel bir şekilde incelemeyi sağlayan epistemolojik koşulları araştırırken düşüncesini zenginleştirir ve karmaşıklaştırır. Uygun şekilde inşa edilmiş düşünümsel bir sosyolojinin, bireyleri ve grupları toplumsal belirlenimin ve tahakkümün dayatmalarından kurtarma vaadi taşıdığı iddiası, eleştirel toplumsal kuram ve araştırma alanına benzersiz bir katkıdır.[18]

Siyaset olarak sosyoloji

O halde, Bourdieu'nün eserleri, kelimenin dar anlamıyla akademik sosyal bilim olarak düşünülmemeli; onun eserleri aynı zamanda bir *siyasî müdahale* tarzıdır. Bourdieu kendi sosyoloji pratiğini, yaygın yanlış tanıma biçimlerini düzeltecek bir araç olarak düşünür; 10. Bölüm'de açıklayacağım gibi, bu, bilim adı altında yürütülen bir siyasî pratik biçimidir. Bu siyasî müdahale, büyük oranda, ekonomik ve siyasî belirlenimlerden bağımsız evrensel değerlerin taşıyıcısı olduğu düşünülen entelijansiyanın kendi hakkındaki imgesini ve özgüvenini hedef almaktadır. Entelektüel meslektaşları, Bourdieu'nün eleştirel sosyoanalizinin asıl yükünü taşıdıkları ve eserinde sürekli yinelenen kilit bir konu oldukları için, 9. Bölüm'ü Bourdieu'nün en-

18 Bourdieu Frankfurt Okulu'yla özdeşleşmese de, eleştirel bir kuramcıdır ve Horkheimer ile Adorno'yla ortak üç önemli özelliği vardır: Yerleşik kategorileri eleştirmesi, bizzat kuram pratiğini eleştirmesi ve gündelik hayatı eleştirmesi (Calhoun, LiPuma ve Postone 1993).

telektüellerle ilgili görüşlerine ayırdım. 10. Bölüm'de de, Bourdieu'nün, sosyal bilimcinin modern dünyada üstlendiği eleştirel role ilişkin görüşlerini ele alıyorum.

Meslek hayatı

Yayınlanmış eserler içinde Bourdieu'nün hayatı hakkında pek az bilgi yer alıyor; kendisi de geçmişini kamunun gözleri önüne sermekten kaçınır. Ancak, onun sosyolojisini geliştirdiği toplumsal ve entelektüel bağlam, Fransız eğitim sistemi, sosyoloji ve daha genel anlamda entelektüel hayat karşısında takındığı eleştirel tavrı anlamak bakımından önemlidir. Bourdieu'nün sosyolojisi, sıradışı bir sınıf atlama deneyiminden doğmuştur ve entelektüel esin kaynakları ya da meslekî deneyimleri bakımından genelde sosyologlarda rastladığımızdan daha geniş bir yelpazeye dayanır. O, felsefe eğitimi almış, meslek hayatına bir antropolog olarak başlamış, Fransız entelektüel geleneğinin yanı sıra Anglo-Amerikan ve Alman geleneklerinden de beslenmiş biri olarak, kültürel ve toplumsal bakımdan Fransız entelektüel elitinin "dışında"dır.

Yazım üslubu

Bourdieu'nün üslubu üzerine de bir çift laf etmek gerekiyor; çünkü pek çok kişi için bu, eserlerini okumayı güçleştiren bir etken (Jenkins 1992). Bourdieu hem müthiş bir üslupçu hem de nüfuz edilmesi zor metinlerin yazarı. Birbiri içine geçmiş cümleciklerle dolu, uzun, karmaşık cümleler kuruyor. Cümlelerinde virgüllerden, noktalı virgüllerden geçilmiyor. Metinleri tartışmalarla, paradokslarla, olumsuzlamalarla, yer yer cinaslarla dolu; bu da, dahil olduğu Fransız entelektüel bağlamına aşina olmayan okurlar için eserlerini zorlaştırıyor. Bourdieu'nün, rahat okunabilecek yazarlardan olmadığı muhakkak.

Gelgelelim, Bourdieu'nün üslubunu anlamaya yardımcı olacak üç tespitte bulunabiliriz. İlkin, Bourdieu, sorgusuz sualsiz kabul edilen dünyayla arasına mesafe koymak için retorik tek-

niklerini bilinçli olarak kullanır. Ona göre, toplumsal dünyanın bilimsel bir şekilde kavranmasını engelleyen en temel etkenlerden biri aşinalık deneyimi olduğu için, bilinçli bir şekilde, dilin gündelik kullanımından uzaklaşan bir terminoloji seçer ve üslubunu bu doğrultuda geliştirir. İkincisi, üslubunu, Fransa'daki ortodoks akademik söylemin üslup konusundaki uylaşımlarına meydan okumak üzere hesaplı olarak geliştirmiştir. Fransa'da sarihlik (*la clarté*) neredeyse ulusal bir erdem mertebesine yükseltilir, doğuştan gelen bir yeteneğin ve zekânın hakiki işareti olarak değerlendirilir. Bourdieu'nün düzyazı tarzı, bu akademik ortodoksi karşısında bir tepki olarak görülebilir – bir tür doğal yetenek olarak görülen sarihlik anlayışını yıkmak üzere tasarlanmış, eleştirel bir tepki olarak. Üçüncüsü, her ne kadar farkında olmasa da, Bourdieu'nün üslubu hiç kuşkusuz Fransız entelektüel piyasasındaki ürünlerine ayırt edici bir damga vurmak üzere geliştirdiği bir entelektüel stratejidir – tıpkı Barthes, Foucault ve Lacan'ın, kendilerine özgü üsluplarını icat etmiş olmaları gibi.[19]

Bu tespitler, Bourdieu'nün retorik stratejisinde temel bir paradoksa işaret ediyor. Onun sosyolojisi gerçekten de bütün simgesel tahakküm biçimlerine karşı bir mücadele aracı olacak, bu tasarının kişisel yararlarının yanı sıra kolektif yararları da olacaksa, o zaman eserinin uzmanlaşmış akademi çevrelerinin ötesine yayılma sorunu tartışılmalı. Bourdieu'nün, son dönemdeki bazı eserlerinde söyleşi gibi daha kolay anlaşılan bir tarzı seçmesi, bu sorunun farkına varmış olduğuna işaret ediyor olabilir (özellikle bkz. Bourdieu ve Wacquant 1992).

19 Pek çok Anglo-Amerikan sosyal bilimcinin, Bourdieu'nün üslubunu özellikle eleştirmelerinin altındaki nedenler için bkz. Wacquant (1993a). Ancak, Wacquant konuyu sadece entelektüel tüketim alanından hareketle değerlendirir. Benim gözlemlerim, Bourdieu'yü kendi entelektüel üretim alanı içerisinde de konumlandırıyor. Bourdieu'nün ayrı bir profesyonelleşmiş sosyoloji söylemine olan bağlılık derecesini gösteriyor bu gözlemler. C. Wright Mills'in bildik nasihatinin Bourdieu için de geçerli olacağına işaret ediyor: "Akademik düzyazı tarzını aşmak için, önce akademik duruşu aşmanız gerekir."

2

Meslek Hayatı ve Kurucu Entelektüel Etkiler

Bourdieu'nün sosyolojik araştırmaya ilişkin genel yaklaşımını daha kapsamlı biçimde değerlendirebilmek için, bu bölümde meslek hayatının ve devraldığı entelektüel mirasın kilit unsurlarını ele alacağım. Bourdieu'nün hayat hikâyesini yazmak gibi bir işe girişmek niyetinde değilim; bu başka bir kitabın konusu. Ben sadece, entelektüel gündeminin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan bazı etkenler üzerinde duracağım.

Şu ana kadar yayınlanmış çalışmalarda Bourdieu'nün hayatı hakkında pek bilgi yer almıyor. Bourdieu'nün kendisi de hayatı hakkında pek konuşmaz. Fransa'da Raymond Aron (1983a; 1983b), Alain Touraine ya da Emmanuel Le Roy Ladurie (1982) gibi, hatıralarını yayınlayan pek çok ünlü entelektüel vardır; Bourdieu ise geçmişini kamunun gözleri önüne sermekten imtina etmiştir. Entelektüellerin kişisel gözlemlerini ya da hikâyelerini aktarmalarına pek sıcak bakmaz; "biyografik yazı tarzının", bireysel öznelliğin yüceltilmesiyle malul bir narsisizm biçimi olduğunu, gerçek anlamda sosyolojik kavrayıştan yoksun olduğunu savunur (bkz. Bourdieu 1987a). Meslek hayatından ve entelektüel gelişiminden söz ettiği ender zamanlarda, gözlemlerini kişisellikten uzak sosyolojik gözlemler gibi aktarır. Aşağıda Bourdieu'nün hayatı hakkında sunacağım bil-

giler, onun yayınlanmış eserlerine;[1] 1970-1976 yılları arasında Paris'te öğrenciyken katıldığım seminerlerindeki gözlemlerime; 1976'dan itibaren gerek Fransa'da gerek ABD'de onun çevresinde bulunmuş kişilerle konuşmalarıma ve Bourdieu'yle kişisel görüşmelerime dayanmaktadır.

Bu bölümde, Bourdieu'nün 1981 yılında Collège de France'a seçilmesini izleyen dönemden ziyade, meslek hayatının ilk yılları hakkında bilgiler yer alacak. İnsanın entelektüel formasyon döneminin, hayatı boyunca taşıyacağı entelektüel yatkınlıkları büyük ölçüde şekillendirdiği göz önüne alınırsa, bu kararımın yerinde olduğu teslim edilecektir. Eğitimin erken dönemlerinin izlerini silmek çok zordur – nitekim Bourdieu de, habitus kuramında ve eğitimin Fransız entelektüelleri üzerindeki kalıcı etkilerine dair analizinde bunu vurgular. Derek Robbins'in, Bourdieu'nün eserleri hakkındaki kronolojik çalışmasında ortaya koyduğu bulgular da bunu desteklemektedir. Robbins (1991:178, 181), Bourdieu'nün entelektüel çerçevesini meslek hayatının erken yıllarında edindiğini ve daha sonraki dönemlerde bu çerçevenin köklü bir değişiklik geçirmediğini düşünür. Kuşkusuz Bourdieu, toplumsal, kültürel, siyasî, entelektüel değişimler karşısında çerçevesini sınar, gözden geçirir, geliştirir ve bazı açılardan esnetir. Yeri geldiğinde bu vurgu değişimlerinden söz edeceğim. Ama Bourdieu'nün eserlerinde kendini gösteren tutarlılığı ve yinelenen entelektüel örüntüleri, Robbins gibi ben de son derece çarpıcı buluyorum.

Bourdieu'nün eseri hayli çeşitlilik gösteren entelektüel kaynaklara ve meslekî deneyimlere dayanır; öyle ki, çağdaş Batı entelektüel düşüncesi içinde Bourdieu'yü konumlandırmak zordur. Yine de, eserlerinin şekillenmesinde belirleyici rol oynayan birkaç genel etki de var: Ecole Normale Supérieure'de aldığı felsefe eğitimi; sosyoloji kuramının üç klasik yazarını (Marx, Durkheim, Weber) okuması; İkinci Dünya Savaşı son-

1 Bourdieu'nün, sosyolojisinin şekillenmesinde etkisi olan esin kaynakları hakkında fikir verdiği ender pasajlar için bkz. Bourdieu 1990c: 3-33, 1990h: 1-29; Bourdieu ve Passeron 1967; Honneth, Kocyba ve Schwibs 1986.

rası Fransası'nın genel entelektüel atmosferi –özellikle yapısalcılığın etkisi– ve Cezayir'deki antropolojik saha çalışması.

Bourdieu'nün profesyonel kariyeri

Pierre Bourdieu'nün profesyonel kariyeri, eşine az rastlanır türde bir yukarı doğru hareketlilik hikâyesidir. Marjinal kültürel ve toplumsal kökenlerden, Fransız entelektüel piramidinin tepesine, Collège de France'a yükselmiştir. 1930'da, Güneybatı Fransa'da küçük bir kasaba olan Deguin'de, alt orta sınıf bir ailede doğar (babası köyün postacısıdır). Çocukluğunu ve ilk gençliğini Béarn'in bu ücra kırsal bölgesinde geçirir ve yerel lehçeyi konuşur. Çok yetenekli ve çalışkan bir öğrenci olarak, önce Lycée de Pau'ya, ardından prestijli bir okul olan Paris'te bulunan Lycée Louis-le-Grand'a girer (1949-1951).1951'de akademik açıdan elit bir okul olan, Paris'teki Ecole Normale Supérieure'e girer (rue d'Ulm) ve felsefe dalında *aggregation** verir. Ayrıca Paris'teki Edebiyat Fakültesi'nde dersler alır.

Fransa'nın en ünlü *grandes écoles*'lerinden Ecole Normale Supérieure (ENS), akademik başarı gösteren öğrencileri Fransız *lycée*'lerinde öğretmen olmaları için yetiştirmek amacıyla kurulmuştur. Sonraları, ağır rekabetçi sınavlardan geçirerek seçtiği öğrencilere, öğretmenlik kadroları için ülke çapında girilen rekabetçi sınavlardan geçmelerini sağlayan bir eğitim vermesiyle, Fransa'da akademik meritokrasinin** en yüksek simgesi haline gelir. Başarılı adaylar, prestijli ve akademik açıdan güçlü mezunlar şebekesi *normaliens*'a girerler ve Fransız eğitim sistemi içerisinde müfredat, sınavlar, öğretmen atamaları gibi konularda ciddi nüfuza sahip olurlar.

ENS aynı zamanda Fransız entelektüellerini yetiştiren başlıca okul haline gelmiştir. ENS mezunları arasında Louis Althusser, Henri Bergson, Georges Canguilhem, Régis Debray, Michel Foucault, Jean Jaurès, Claude Lévi-Strauss, Maurice Mer-

(*) Fransa'da lise ve üniversitelerde eğitim kadrolarına alınmak için girilen, büyük rekabetin yaşandığı sınav – ç.n.

(**) Statünün liyakate dayandığı sistem – ç.n.

leau-Ponty, Paul Nizan ve Jean-Paul Sartre gibi seçkin isimler yer alır. Fransız sosyolojisinin kurucusu Émile Durkheim dahil, Fransa'nın önde gelen sosyologlarının birçoğu ENS mezunudur. ENS, "yüzyılın başında genç Durkheimcıları yetiştiren", Raymond Aron, George Friedmann, Jean Stoetzel'in de aralarında bulunduğu savaş sonrası dönemin önde gelen Fransız sosyologlarının ortak öğrencilik deneyimini oluşturan bir okuldur (Karady 1981: 37). Alain Touraine 1945'te Bourdieu'den bir önceki dönemde, Raymond Boudon ise 1954'te ondan bir sonraki dönemde ENS'de okumuştur. Jacques Derrida ve Emmanuel Le Roy Ladurie, Bourdieu'yle aynı dönemde ENS'de okumuşlardır.

Bourdieu gibi, mütevazı toplumsal kökenlere sahip olup olağanüstü başarı gösteren bir öğrencinin ENS'ye girmesi şaşırtıcı değildir. Hiç kuşkusuz, diğer Fransız *grande école*'leriyle kıyaslandığında, ENS'nin öğrenci profilinde akademik başarının ön plana çıktığı, aile kökenlerinin nispeten az etkili olduğu görülür. Sirinelli (1988), ENS'nin tarihine bakıldığında, altsınıf ailelerden seçtiği öğrenci sayısının, çizdiği meritokratik imgeyi inandırıcı kılmaya yettiğini ortaya koyar.[2] Ama gerek Bourdieu'nün (1989c) gerekse başkalarının yaptığı araştırmalar şunu gösteriyor ki, ENS de dahil olmak üzere *grandes école*'lerin çizdiği meritokratik imge, ayrıcalıklı ailelerden seçilen çocukların ezici çoğunlukta olduğu gerçeğini gizleyen bir ideoloji işlevi görmektedir.[3] Güneybatının en ücra bölgesinde büyüyen Bourdieu'nün, ENS'deki sınıf arkadaşlarının çoğunun sahip olduğu kültürel ve toplumsal ayrıcalıkları paylaşması söz konusu olamazdı.

Elbette Bourdieu, Parisli akranlarının genç bir "taşralı" gözüyle baktığı tek kişi değildi. Foucault da, Paris'in entelektü-

2 Daha çarpıcı örneklerden biri de müteveffa Georges Pompidou'dur: Büyükbabası ile büyükannesi köylü, anne babası ilkokul öğretmeni olan Pompidou, akademik başarı gösterip ENS'ye girmiş, Fransa Cumhurbaşkanlığına kadar yükselmiştir.

3 ENS'de Sosyal Bilimler bölümü yöneticisi olan Christian Baudelot, ENS'nin hiçbir zaman Fransız toplumundaki en alt tabakaların sınıf atlama aracı olmadığını belirtmiştir (Harvard Üniversitesi Avrupa Çalışmaları Merkezi'nde sunulan bildiri, 23 Mart 1995). Baudelot'ya göre, bugün ENS öğrencilerinin sadece yüzde beşi altsınıfları temsil etmektedir.

el mirasına konmuş öğrenciler arasında taşralı bir yabancıydı (Eribon 1991: 15). Hatta, Bourdieu'nün belirttiği gibi, kendisinde, Derrida'da ve Foucault'da ortak olarak rastlanan kurum karşıtlığı yönündeki yatkınlık, kısmen, toplumsal ve kültürel açıdan Parislilerin hüküm sürdüğü bir çevre içinde kendilerine özgü geçmişleriyle birer yabancı konumunda olmalarına dayanıyor olabilirdi.

ENS, öğrencilerine hatırı sayılır düzeyde *esprit critique* aşılamasıyla meşhurdur; Bourdieu de bu alanda yeteneğini ziyadesiyle göstermiştir. Onun eleştiri oklarından nasibini almayan hiçbir kişi ya da kurum yok gibidir: akranları, hocaları, okulu. ENS'deki yılları, daha sonraki sosyolojik çalışmalarında Bourdieu'nün adıyla özdeşleştirilen bir özelliğin, Fransız eğitim kurumunun keskin ve ödün vermez eleştirmeni olacağının habercisidir adeta. Bourdieu'nün egemen akademik kurum içerisinde kendini bir yabancı olarak algılaması ve eşine az rastlanır bir yükselişle entelektüel üne kavuşmasını sağlayan kuruma karşı ödünsüz bir eleştirel tavır sergilemesi, çok çarpıcıdır. Bourdieu için ENS deneyimi, yalnızca çetin bir akademik elemeyi atlatıp mucizevî bir şekilde okula seçilmiş olmasıyla sınırlı değildir, kültürel ve toplumsal açıdan bir yabancıdır aynı zamanda. ENS'deki akranlarından biri, onun Ecole'de hüküm süren Parisli entelektüel dünyasına karşı "olağanüstü bir intikam arzusu"yla yanıp tutuştuğundan söz eder (Dufay ve Dufort 1993:196). Bourdieu'nün, Fransız üniversite kültürünü incelediği *Les Héritiers*'de bunun izlerine rastlamak mümkündür; bu kültürün halk sınıflarına düşman olduğunu ve ayrıcalığını, gerçek anlamda entelektüel araştırmadan ziyade, tarzda kendini gösteren bireysel temayüze borçlu olduğunu öne sürer.

Her kiniğin arkasında hayal kırıklığına uğramış bir idealistin bulunduğu söylenir bazen. Fransız eğitim sistemiyle ilişkisinde kendisini hüsrana uğramış bir "çömez"e benzeten Bourdieu için de bunu söylemek mümkün olabilir (1988b: xxvi). Bourdieu'nün bu dinî terimi kullanmaktaki amacı, mütevazı ailelerden gelen ve kültürel, toplumsal, meslekî başarılarını eğitim sistemine borçlu olan insanların kuruma karşı hissettiği güç-

lü sadakate atıfta bulunmaktır.[4] Gelgelelim Bourdieu, başarısını borçlu olduğu kuruma bağlılık göstermeyi reddeder. Fransız eğitiminin sözde şiar edindiği yüksek evrensellik idealleri ile, öğretim üyeleri ve öğrenciler arasındaki ilişkileri düzenleyen akademik iktidar uygulamaları arasındaki uçurum onu hayal kırıklığına uğratır. Fransız akademilerinin, ortodoks bir müfredat anlayışını dayatan, hemen hemen hiç ampirik araştırma yapmayan, müstakbel akademisyenlerin meslek hayatını katı bir biçimde denetleyen *mandarin*'lerine büyük öfke duymaktadır.[5] Fransız akademi kültüründe gözlemlediği, altsınıflara karşı pek de gizlenmeyen önyargıdan nasibini almıştır.[6] Sanatsal ve bilimsel keşfi teşvik etmektense akademik rutinleşmeye yol açan geleneksel müfredata, pedagojiye ve değerlendirme sistemine ateş püskürür. Fransız akademisi içerisinde yaşadığı bu yabancılaşma deneyimi, onu daha sonraki eserlerinde Fransız eğitim sistemini eleştirel bir bakışla irdelemeye yöneltir.[7] Aslında bütün kurumlara yönelik yaklaşımının altında da bu deneyim yatmaktadır. Hatta Bourdieu'nün, eleştiriye olan bu yatkınlığı, başarılı bir sosyoloji pratiğinin –zorunlu değilse de– arzu edilir unsuru olarak normalleştirdiğini görürüz.[8]

---

4 Dinî terim. Kilise'ye karşı güçlü bir sadakat besleyen çocuğa atıfta bulunur: Kilise kurumu, mutevazı sosyal kökenlere sahip olan çocuğu, rahip olsun diye yetiştirmek üzere seçmiştir (Bourdieu 1988b: 31, 291).

5 Bourdieu'nün verdiği başat örnekler Georges Davy ve Georges Gurvitch'tir (Honneth, Kocyba ve Schwibs 1986: 37). Gurvitch'in, Collège de France'a girmeden önce elit akademik kuralları izlememiş olan Lévi-Strauss'a karşı –Lévi-Strauss doktorasını vermemiştir– küçümseyici tavrı efsane olmuştur. Gurvitch'in, kısaca, sözlü bir sınav sırasında sırf Lévi-Strauss'tan bahsettiği için bir öğrencisine başarısız not verdiği anlatılır.

6 Sonradan, öğretim üyelerinin öğrenci çalışmaları hakkındaki değerlendirmelerinin, aslında sınıfsal kökenleri hakkındaki sosyal yargılar olduğunu iddia eder (Bourdieu 1988b: 194-210).

7 Bourdieu, ender rastlanan kişisel itiraf anlarından birinde şöyle der: "Eserlerimde, üniversite kurumunun benzersiz denebilecek bir sosyolojisinin özel bir yere sahip olması, kuşkusuz, hayatını adadığı, alnına yazılmış hakikatlerin ve değerlerin yok olması karşısında hayal kırıklığına kapılan bir 'çömez'in, kendi yıkımına götürecek hınç duygularında teselli bulmak yerine, bu hayal kırıklığına aklıyla hâkim olması gerektiğini büyük bir kuvvetle hissetmiş olmamla açıklanabilir."

8 Bourdieu, kendi savunduğu eleştirel sosyoloji türüne açık olma ihtimalleri en yüksek olan araştırmacıların, bilimsel yanları kuvvetli olup aynı zamanda "o

Bourdieu'nün bu isyanının. onu Fransız Komünist Partisi'ne yaklaştırmış olması beklenirdi. 1940'ların sonu ile 1950'lerin başında, Fransa'nın büyük kısmı gibi ENS de hayli politize olmuştu. Fransız entelektüel hayatında, Marksist sınıf tahlilini benimseyip Parti'ye eleştirel yaklaşan Komünist Parti yandaşları ile, kişisel özgürlüğe ve anlamlı bireysel etkinliğe ağırlık veren varoluşçular arasındaki keskin bölünme hâkimdi (Poster 1975). O sırada Komünist Parti ve onunla ilişkili işçi örgütleri, solda en etkin gruplardı. Dahası komünistler, savaş sırasında Fransız direnişinde önemli rol oynamış olmanın getirdiği hatırı sayılır bir meşruiyete de sahiplerdi. 1950'lerin başlarında Fransız entelektüel hayatına egemen olan Sartre bile, Sovyetler'e ve Parti'ye bağlılık konusunda Merleau-Ponty, Claude Lefort ve Albert Camus'yle yürüttüğü hararetli tartışmalarını *Les Tempes Modernes*'de yayınlamıştı.

ENS bu ateşli tartışma ortamının dışında kalmadı. Herkes "saflarını belirlemeye", işçilerden mi yoksa sağdan mı yana olduğuna karar vermeye çağrılıyordu (Eribon 1991: 33). 1949'da ENS'ye giren ve ENS komünist hücresinin başı olan Le Roy Ladurie (1982: 79), öğrencilerin yaklaşık yüzde yirmisinin, toplantılara düzenli katılmasalar bile, partiye üye olduğunu yazıyor. Öğrencilerin birbirleri üzerindeki baskısı dışında, ENS'nin saygın öğretim üyelerinden bazıları da partiye üyeydi ve öğrencileri partiye çekmekte etkili oluyorlardı. Örneğin, Marksizm ve fenomenoloji uzmanı, "ateşli bir komünist" ve "müthiş bir profesör" olan Jean-Toussaint Desanti, "ENS öğrencileri üzerinde çok etkiliydi ve Komünist Parti üyeliğinin cazip hale gelmesinde büyük payı vardı" (Eribon 1991: 31-32). Louis Althusser de, danışmanlık ettiği çok sayıda öğrenci üzerinde etkili olmuştu. Michel Foucault, büyük ölçüde Althusser'in etkisiyle 1950'de partiye katılmış, ENS hücresinde faal olmasa

---

kültüre karşı (çoğunlukla akademik dünyadaki yabancılık tecrübesine dayanan), onu göründüğü şekliyle 'yutmamaya' sevk eden bir başkaldırı veya mesafe geliştirmiş olan, veya doğrudan, sosyolojide sosyal açıdan hâkim söylemin sunduğu steril ve gerçeklikten kopuk sosyal dünya temsillerine karşı bir tür direnç geliştiren" araştırmacılar olduğunu öne sürer (Bourdieu ve Wacquant 1992: 249).

da 1953'e kadar üyeliği devam etmişti. Foucault kendi Marksist tilmizler grubunu kurmuştu; bu grup her ne kadar parti ölçütleri çerçevesinde yeterince ortodoks bulunmasa da, varlığı hoşgörülüyordu (Eribon 1991: 50-51). İleride Bourdieu'nün çalışma arkadaşı olacak Jean-Claude Passeron da Foucault'nun grubunun faal bir üyesiydi.

Ne var ki, yaşıtı olan pek çok *normalien*'in aksine Bourdieu partiye üye olmadı. Hatta, Derrida'nın da aralarında olduğu başka birkaç ENS öğrencisiyle birlikte, Stalinist dönemde özgürlükleri savunmak üzere bir komite kurduklarını, bu komitenin de Le Roy Ladurie tarafından okuldaki hücre önünde şiddetle kınandığını anlatıyor (1990c: 3).[9] Bourdieu, Althusser'in seminerlerine katılmıştı katılmasına, ama hiçbir zaman onun etkisi altına girmedi.[10] Fransız entelektüel hayatında Althusserci Marksizm'in egemen olduğu sıralarda, Bourdieu, bu akımın savunucularını sert bir şekilde eleştirdi.[11] Yine de, Bourdieu'nün bu erken dönemlerde Althusserci Marksizm'le karşılaşması, eserlerinin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Ele aldığı bazı entelektüel konularda bu etkinin izlerine rastlamak mümkün. Kültürün göreli özerkliği fikri de bunlardan biri (Bourdieu 1990c: 7). Dahası, Bourdieu'nün kavramsal dilinin, bir ölçüde, Althusserci retoriğe tepki olduğu düşünülebilir.

9 Otuz yıldan uzun bir süre sonra bile, Bourdieu'nün ENS'deki komünistlerle ilişkilerinin iç yüzü tartışılmakta ve hâlâ hassasiyetini korumaktadır. Bourdieu'nün ENS'deki yaşıtlarından ve daha sonra partinin politbüro üyesi olan Pierre Juquin, 1988'de Fransız *Liberation* gazetesindeki bir söyleşide Bourdieu'nün ENS komünist hücresine üye olduğunu iddia etmiştir. Bourdieu gazetede bunu sert bir dille inkâr etmiştir. Bunun üzerine Juquin "Bourdieu hücre üyesi olmasa bile her halukârda toplantılara geliyordu" demiştir (Dufay ve Dufort 1993: 197).

10 Bourdieu, ENS'de Althusser'in çevresindeki öğrencilere katılmamış olsa da, onu alenen yargılamaktan imtina eder. Bir görüşmemizde (Paris, 19 Kasım 1987) Bourdieu Althusser'in önemli katkılarından birinin, ENS öğrencilerini, partinin dikte ettiği klişe ve sloganların ötesinde bir Marx okumasına teşvik etmek olduğunu söylemiştir.

11 *Actes de la recherche en sciences sociales*'deki eleştirisi (Bourdieu 1975a) çok keskindir. Bourdieu'ye göre, Althussercilik sosyal bilimsel araştırma üzerinde baskıcı bir etkiye sahip olmuştur (Pierre Bourdieu'nün Sosyal Kuramı konulu konferansta sunulan tebliğ, 31 Mart-2 Nisan 1989, Psikososyal Araştırmalar Merkezi, Chicago III).

Son olarak, Le Roy Ladurie (1982: 79), sosyal bilim alanını seçen bütün *normalien* yaşıtları arasında, çağdaş Fransız entelektüel dünyasında Ecole'ün o yıllardaki Marksist havasıyla şekillenmiş merkezî bir fikri geliştirip yerleştirenlerin başında Bourdieu'nün geldiğini söyler – Fransız eğitim sisteminin ve yaydığı kültürün, temelde hâkim sınıflara hizmet ettiği fikridir bu.

1950'li ve 1960'lı yıllarda Fransız sosyolojisi

Bourdieu ENS'ye girdiğinde Fransız sosyolojisinin kurumsal temeli çok zayıftı. 1950'lerin başında Fransız entelektüel dünyasına Marksizm ve varoluşçuluk hâkimdi. Varoluşçuluğun antipozitivizmi de, Fransız komünistlerin resmî bilimsel Marksizm'i de, toplum kuramı ve ampirik araştırma için bağımsız bir temelin gelişmesine ket vuruyordu. Durkheim'ın bıraktığı zengin miras, daha İkinci Dünya Savaşı başlamadan, en parlak mirasçılarının vakitsiz ölmesi ve Fransız akademi kurumu içindeki marjinal konumu yüzünden itibarını yitirmişti (Karady 1981). 1945'ten sonra, sosyoloji dalında ender olarak açılan öğretim kadrolarına girenler, entelektüel esin kaynaklarını ülke dışında aramak zorunda kaldılar. Jean Stoetzel'in sosyal psikolojide yaptığı gibi, çalışmaları için belirli uzmanlık alanlarını ithal ettiler (Karady 1981: 42).

Sosyoloji *lycée*'lerde okutulmuyordu. Üniversitelerde sosyoloji bölümü yoktu. 1949'da Centre Nationale de Recherche Scientifique'te sosyal demografi alanında çalışan araştırmacıların sayısı sadece on sekizdi; 1950'de Fransa'nın tamamında sadece dört sosyoloji kürsüsü bulunuyordu (Amiot 1984: 281-282). 1950'lerin başlarında bu akademik disiplinin yapı namına sahip olduğu ne varsa, Sorbonne'da kürsüleri bulunan George Gurvitch ile Georges Davy'nin elinde bulunuyordu.[12] Gurvitch ile Davy, pratik olarak çalışan sosyal bilimciler değil, tam birer *mandarin*'diler; profesyonel araştırma yapan sosyologlardan ziyade, toplum felsefecisiydiler. Üstelik, Jean Stoetzel ile George Friedmann'ın ampirik çalışmaları, felsefeyle haşır neşir genç

12 Raymond Aron 1955'te Sorbonne'da Davy'nin yerini alacaktı

normalien'lerin gözünde entelektüel açıdan meşru bir konuma sahip değildi (Bourdieu 1987b: 15). Bu araştırmacılar, "Ecole Normale ve *agrégation*'dan geçen esas yolu izlememişlerdi"; sosyologdan ziyade, başarısız birer filozof olarak görülüyorlardı (Bourdieu 1990c: 5-6).

Gelgelelim, 1950'lerin Fransız sosyolojisi, Bourdieu gibi genç *normalien*'ler için meslekî anlamda tatmin edici mevki imkânlarından yoksun olsa da, kurumsallaşmadan ve profesyonelleşmeden nispeten uzak kalmış olmasıyla, akademik felsefe kadar kalabalık olmayan bir entelektüel piyasa fırsatı sunuyordu. Ama Bourdieu, Cezayir'de bir etnolog olarak ilk saha araştırmasını gerçekleştirene kadar bu fırsattan haberdar değildi, Raymond Aron gibi güçlü bir desteği arkasına almasa bu fırsatı kullanması da söz konusu olamazdı.

Bourdieu 1955'te *agrégation*'unu verdikten sonra, kendisinden önce felsefe dalında çalışan pek çok *agrégé* gibi, bir orta öğrenim kurumunda felsefe öğretmeni olmak üzere taşraya gitti. Paris'in hemen dışında bulunan Lycée Moulins'de öğretmenliğe başladı. Ama Cezayir Savaşı çıkınca askere çağrıldı.

Sömürge Cezayir'i, Bourdieu'nün meslek hayatında çok önemli yer tutar; çünkü "kendi kendini yetiştirmiş" bir etnolog olarak sosyal bilim çalışmasına ilk orada başlamıştır (Honneth, Kocyba, Schwibs 1986: 39). 1958'de yayınlanan ilk kitabı, *Sociologie de l'Algérie* başlığını taşır.[13] Aynı yıl, Cezayir'de Edebiyat Fakültesi'nde araştırma görevlisi olur; Cezayir'in toplumsal yapısının sömürge ve savaş döneminde geçirdiği dönüşümü ele alan büyük ölçekli iki çalışmasına da o sırada başlar. Bu araştırmalar sonucunda, başka yazarlarla ortak kaleme aldığı iki kitap, *Travail et travailleurs en Algerie* (Bourdieu, Darbel, vd. 1963) ile *Le Déracinement* (Bourdieu ve Sayad 1964) ve çok sayıda makale ortaya çıkar. Daha sonra yayınlanan üç ünlü kitabı da bu araştırmaya dayanır: *Esquise d'une théorie de la pratique* (1972); gözden geçirilmiş ve güncellenmiş çevirisi *Outline of a Theory of Practice* (1977c) ve *The Logic of Practice* (1990h).

13 Bu eser İngilizce'ye *The Algerians* (1962) [*La Sociologie de l'Algérie* (1957)] başlığıyla çevrildi (1962).

Pek çok Fransız entelektüeli gibi Bourdieu de Fransa'nın yürüttüğü savaşa karşı çıkar; bu nedenle sonunda Cezayir'den ayrılıp Paris'e dönmek zorunda kalır. Raymond Aron'un asistanlarından biri olarak Sorbonne'a atanır. 1961-1962'de Sorbonne'da, 1964 yılı boyunca da Lille Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde ders verir. 1964'te, Paris'teki Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de (EHESS) araştırma yöneticisi olur.[14] Ancak, Fransız üniversitelerinde bölüm başkanı olabilmek için gereken şartı yerine getirmez, yani *doctorat d'Etat*'yı tamamlamaz.*[15]

Raymond Aron bu yıllarda, günümüzün önde gelen pek çok Fransız sosyoloğu için olduğu gibi, Bourdieu için de çok önemli bir destektir.[16] Jean-Claude Raynaud, Eric de Dampierre ve

---

14 Raymond Aron ve Alain Touraine 1960'ta araştırma yöneticileri olmuşlardı. 1964'te Bourdieu'nün atandığı mevki, aslında Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün "altıncı bölümü"ydü. Ecole, 1868'de İkinci İmparatorluk döneminde, üniversite yapısının dışında, araştırma ile eğitimi birleştirmek amacıyla kurulmuştu. 1947'de meşhur *Annales* akımının kurucuları Fernand Braudel ve Lucien Febvre, Ecole içerisinde, iktisadî ve sosyal bilimlere yönelik altıncı bölümü kurdular. Bölüm hızla, Fransa'da sosyal bilim araştırmalarının ve eğitiminin merkezi haline geldi. 1975'te okulun ismi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales olarak değiştirildi ve kurum, lisans derecesi veren üniversitelerle benzer bir statüye sahip oldu. Bugün okul *grandes école*'lere benzer bir özerkliğe sahiptir. Bu atanma sayesinde Bourdieu üniversitenin geleneksel öğretim ve kariyer yapısı dışında kendi araştırmalarını geliştireceği bir ortama kavuştu. Atanmasında, Aron, Braudel ve Lévi-Strauss'un ortak desteğinin payı olmuştu.

(*) Fransa'da sosyal bilimler alanında ünlü kişilerden bazıları araştırmacı kariyerlerinin başında doktora tezi hazırlamamıştır. EHESS'te araştırma yöneticisi olmak için o dönemde doktorasını bitirmiş olmak gerekmiyordu. Seçici kurul, adayın yayınlanan çalışmaları üzerinden bir yeterlik değerlendirmesinde bulunabiliyordu. Bu nedenle doktora tezi hazırlamamış bu araştırmacılar, doktora jürilerinde yer alabildiler ama jüri başkanlığı ve doktora danışmanlığı yapamadılar. Bourdieu de College de France'a eserlerinin değerlendirilmesi üzerinden profesör olarak atandı – e.n. [Ahmet İnsel'e verdiği bilgiler için teşekkürler]

15 Bu nedenle Bourdieu Fransız üniversitelerinde doktora tezi savunma jürilerine giremiyor. Fransız akademisinde işgal ettiği "içerdeki yabancı" konumunu gösteren bir başka örnek de bu. Foucault, doktorasını tamamladığı için Bourdieu'yle kıyaslandığında daha *üniversitelidir*. Bourdieu, akademik şartları yerine getirmeyen Lévi-Strauss'un yolundan gider.

16 Bourdieu'nün, entelektüel geçmişiyle ilgili biyografik ayrıntılardan söz ettiği ender yerlerde, Aron'u hiç anmaması dikkat çekicidir. Oysa 1960'larda Bourdieu'nün önemli kurumsal olanaklara erişmesinde Aron'un payı olmuştur.

Aron Fransa'da İkinci Dünya Savaşı sonrasında akademik sosyolojinin ge-

Claude Lefort, Aron'un maiyetindeki ilk isimler arasındadır. Sorbonne'da profesör olan Aron, Michel Crozier ve Alain Touraine de dahil, günümüzün önde gelen Fransız sosyologlarının çoğunun doktora jürisinde yer almıştır. Aron, 1961'de Ford Vakfı'nın sağladığı parayla Avrupa Tarihsel Sosyoloji Merkezi'ni kurar. Bourdieu'nün, klasik toplum kuramına (özellikle Weber'e) yönelik derin ilgisini ampirik araştırmayla birleştiren, umut vaat eden ve çalışkan bir araştırmacı olduğunu düşünür. Bourdieu de kendisi gibi bir *normalien*'dir ve felsefe dalında *agrégé*'dir. 1964'te Bourdieu'ye merkezin yönetiminde görev almasını teklif eder. Bourdieu, ilk araştırma ekibinin çekirdeğini Aron'un merkezindeki görevi sırasında oluşturur: Luc Boltanski, Yvette Delsaut, Claude Grignon, Jean-Claude Passeron ve Monique de Saint Martin.

Siyasî görüşleri ve mizaçları itibariyle Aron ile Bourdieu hayli farklıdırlar;[17] ama başlangıçta birbirlerine saygı duyarlar.[18]

lişmesine katkısı olmuş kilit isimlerden biridir. Fransa'da savaş sonrası dönemde sosyolojik araştırma başlangıçta üniversitenin dışında, Georges Friedmann gibi öncülerin girişimiyle Centre d'Etudes Sociologiques gibi ampirik araştırma enstitülerinde gelişmiştir. Aron 1955'te sosyoloji profesörü olarak Sorbonne'a seçildiğinde, sosyoloji bölümündeki diğer iki profesör, toplum felsefecisi Georges Gurvitch ve sosyal psikolog Jean Stoetzel'di; o dönemde Fransa'da sosyoloji dersi sadece dört üniversitede okutuluyor –Paris, Bordeaux, Strasbourg ve Toulouse– ve formel bir akademik derece kazandırmıyordu. O zamana kadar sosyoloji, felsefede veya formasyonsuz bir alanda lisansı tamamlamak için alınması gereken derslerden biri konumundaydı. 1958'de, Aron sosyolojide lisans eğitimi başlattı. 1955'te sadece bir ders asistanıyla başladığı Sorbonne'daki kariyerinin sonunda, 1968'de bölümde on asistan bulunuyordu. Bourdieu'nün kariyerinin, akademik sosyolojinin yenilenmesinde kilit rol oynamış Aron gibi önemli bir ismin kariyeriyle kesişmesine şaşmamak gerekir.

17 Aron da Bourdieu de *normalien*'diler ve Max Weber başta olmak üzere klasik sosyal kurama ilgi duyuyorlardı. Fakat siyasî görüşleri farklıydı. Bourdieu, Fransız siyasî yelpazesinin solunda, Aron ise merkez sağda yer alıyordu. Ayrıca Aron, akademik faaliyetlerinin yanı sıra, güncel siyasî konular üzerine düzenli olarak gazete yazıları yazan bir entelektüeldi. Bourdieu ise bilimsel çalışma ile araştırmaya odaklanıyordu ve Aron'un temsil ettiği kamusal entelektüel rolünü hep eleştirmişti.

18 Aron'un başlarda Bourdieu'ye duyduğu saygı, *The Algerians*'a (1962) yazdığı önsözde belli oluyordu: "Dostum Pierre Bourdieu'nün bu kitabı" diye başlayan satırlarına şöyle devam ediyordu Aron:

Cezayir'deki savaşla değil, Cezayir'le ilgileniyor. Bir sosyolog ve felsefeci olan Bourdieu, bu ülkede uzun yıllar yaşamıştır. Farklı toplulukların, hem

1964'te *Les Héritiers*'nin yayınlanmasından sonra keskin farklılıklar su yüzüne çıkar: Bourdieu, kitabı ortak kaleme aldığı Jean-Claude Passeron'la birlikte, Fransız üniversitelerinin ve öğrenci kültürünün sınıf temelli niteliğine sert eleştiriler yöneltmiştir.[19] Nihayet 1968 baharında Aron ile Bourdieu arasındaki bütün köprüler yıkılır: Aron, öğrenci ayaklanmalarına cevaben, öğrencilerin üniversite hayatına katılımını sınırlamayı savunur ve merkezini, kendisi gibi düşünenlerin bir araya geleceği bir yer olarak tanımlar (Colquhoun 1986: 339-340).[20] Bour-

sömürge koşulları karşısında aldıkları konuma bağlı olarak artan birliklerini, hem de dünya görüşleri ve değer sistemleri arasındaki farkları yeniden inşa etmek için, tarafsız gözlemlerde bulunmaya da empatiyle yaklaşarak anlamaya da muktedir olabilmiştir.

Aron'un iddiasına rağmen, Bourdieu'nün Cezayir köylü topluluklarıyla ilgili analizini, Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğine ve savaşa dair analizinden ayırmak imkânsızdır. Hatta kitabın son bölümü, "Devrim İçinde Devrim" başlığıyla savaşa odaklanır.

Bourdieu, Aron'un jestine, 1965 tarihli *Un art moyen*'i ona ithaf ederek karşılık verir.

19 Bourdieu ile Passeron'un eleştirilerini yönelttikleri dönemde, Fransa'da seküler kamusal eğitimin rolüne simgesel bir önem atfedildiğini unutmamak gerekir. Seküler ve ücretsiz kamusal eğitim, Üçüncü Cumhuriyet'in Kilise'yle, monarşiyle ve muhafazakârlarla çatışmasında büyük bir zaferi temsil ediyordu. Pek çok Fransız'ın gözünde okul, elitizme karşı eşitlikçiliğin, monarşiye karşı demokrasinin, Kilise ile hâkim sınıfların kontrolüne karşı özgürlüğün simgesiydi.

Aron da Fransız eğitim sistemini eleştiriyordu. Daha 1959'da –Sorbonne'da sosyoloji kürsüsüne atanmasından dört yıl sonra– "Sorbonne'un Büyük Sefaleti" başlığıyla *Le Figaro*'ya yazdığı bir yazıda, üniversitedeki aşırı kalabalıktan yakınıyordu. 1960'ta "Üniversitedeki Kriz" üzerine kaleme aldığı dört önemli yazıda ise, Fransız yüksek öğreniminin öğretim üyelerine ve öğrencilere araştırma becerileri kazandırmak yerine "retorik nitelikleri" vurgulama ve "genel kültür" eğitimine ağırlık verme eğilimini eleştirdi. Bunlar, Bourdieu ile Passeron'un dile getirdikleri eleştirilerle örtüşüyordu. Fakat, Bourdieu ile Passeron'un, üniversite kültürüne ve öğretmenlik mesleğine yönelik sınıf temelli eleştirileri Aron açısından fazla rahatsız ediciydi.

20 İlişkilerinin bozulmasının, ikisinde de derin bir hayal kırıklığına, beklentilerin boşa çıkması duygusuna yol açtığına kuşku yoktur. Aron, hatıralarında bu olayı kendi cephesinden şöyle anlatır: "O zamanlar [Bourdieu'ye baktığımızda], neler başaracağını, kendi kuşağının en 'büyükleri'nden biri olacağını görebiliriniz; ama neye dönüşeceğini tahmin etmeniz olanaksızdı – kendinden emin ve mütehakkim, üniversite içinde çevrilen dolaplarda usta, kendisini güçendiren herkese karşı acımasız bir hizip önderi. İnsanî anlamda, ondan bambaşka şeyler bekliyordum" (akt. Colquhoun 1986: 10). Bourdieu, olayın kendi cephesinden nasıl göründüğü konusunda tek satır yazmamıştır.

dieu, en yakın meslektaşlarını da yanına alıp merkezden ayrılarak kendi merkezini kurar: Avrupa Sosyoloji Merkezi.[21]

Ancak, bu ayrılıktan yıllar sonra bile Aron'un etkisi kendini hissettirir ve Bourdieu zaman zaman onun nüfuzuna başvurur. 1981'de Collège de France'a seçilmesinde Aron'un katkısı olmuştur. Dahası, Bourdieu'nün, gerek EHESS'te gerekse Centre National de Recherche Scientifique'te açılan kadrolara kendi adaylarını yerleştirme çabaları, çoğunlukla Aron'un desteğiyle başarıya ulaşır.[22]

Bourdieu'nün 1968 olayları yüzünden Aron'la yollarını ayırma nedeni, Touraine (1968) gibi bu olayları heyecanla karşılaması değildi. Aslında Bourdieu'nün öğrenci hareketiyle ilişkisi muğlaktı. Önde gelen diğer Fransız düşünürleri gibi, Bourdieu de 1968 ayaklanmalarını beklemiyordu. *Les Héritiers*, bazı öğrenci önderlerinin, Fransız yüksek öğrenimindeki sınıfsal eşitsizlikler hakkındaki eleştirel bilincinin yükselmesine katkıda bulunmuştu (Lindenberg 1975: 31). Ama Bourdieu'nün Fransız yüksek öğrenimi üzerine o dönemde ortaya koyduğu kuramı ve araştırması, Fransız toplum yapısının yeniden üretimi üzerinde duruyordu, değişme imkânı üzerinde değil. Hatta kitap, Fransız üniversite öğrencilerinin bir toplumsal sınıf oluşturmadığını, dolayısıyla sınıf temelli seferberlik imkânından yoksun olduklarını iddia ettiği gerekçesiyle, *Les temps modernes*'de eleştirilmişti (Bourdieu ve Hahn 1970: 19-20). 1970'te Bourdieu, Passeron'la birlikte *Reproduction: In Education, Society and Culture*'ı yayınlayacaktır; eğitim kurumlarının toplumsal yeniden üretim rolünün en çok vurgulandığı kitaptır bu. 1968'de ise, Chamboredon ve Passeron'la birlikte *The Craft of Sociology*'yi yayınlar; burada da temel dert, epistemolojik açıdan temellendirilmiş bir sosyoloji pratiğinin gerekli koşullarını tanımlamaktır, siyasî pratiği savunmak değil.[23]

---

21 Mayıs 1968 olayları yüzünden Aron'la yolları ayrılan tek kişi Bourdieu değildir. Touraine de, Mayıs olayları karşısında duyduğu heyecan nedeniyle Aron'la irtibatı kesmiştir (Colquhoun 1986: 340).

22 Aron ile Bourdieu arasındaki ilişkileri Aron'dan yana yorumlayan bir değerlendirme için bkz. Baverez 1993.

23 1960'larda Aron *Main Currents in Sociological Thought* (1965) adlı eseri üzerin-

Bourdieu'nün, 1968 olaylarının başındaki suskunluğu hayli dikkat çekicidir, zira dönemin önde gelen bütün Fransız sosyologları öğrenci hareketine özel ilgi göstermişlerdir.[24] Bourdieu, ancak Fransız akademi dünyasındaki en yüksek ve prestijli konuma, Collège de France'taki makamına geldikten sonra, *Homo Academicus*'ta Mayıs olaylarına dair yorumlarını yayınlar.[25] 7. Bölüm'de inceleyeceğim bu eleştirel eser, üniversitedeki öğretim üyelerinin meslekî çıkarlarının krizdeki rolünü vurgulamaktadır. Statükonun eleştirmeni olmasına rağmen, Bourdieu Mayıs 1968 deneyiminin büyük önem taşıyıp taşımadığı konusunda kuşkuludur. Bugün bile bu olayları, akademide kültürel muhafazakârlığın yeniden ortaya çıkışına katkıda bulunurken "siyasî bir sonuç doğurmamış" ya da gerçek anlamda toplumsal dönüşüm yaratmamış, salt "simgesel bir devrim" ya da "kolektif bir travma" olarak tanımlar (Bourdieu ve Haacke 1994: 72).

Profesyonelleşme ve bir merkez kurma

İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransız sosyologları için, sosyolojinin Mekkesi sayılan ABD'ye gitmek, mesleğe adım atmayı simgeleyen bir nevi başlayış ayini haline gelmişti. Bu sosyologların çoğu, ABD'den ithal ettikleri entelektüel ürünler sayesinde Fransa'da isim sahibi oldu. Stoetzel, sosyal psikoloji ile kamuoyu yoklamasını; Bourricaud, Parsons'cı işlevselciliği; Boudon, Lazsarsfeld geleneğinin yöntemlerini getirdi Fransa'ya. Bourdieu de 1960'larda ABD'ye gitti ve Princeton'daki İleri Araştırmalar Enstitüsü ile Pennslyvania Üniversitesi'ne kısa süreli ziyaretlerde bulundu. Pennslyvania'da, eserinin tercüme edilerek Fransa'da tanınmasına katkıda bulunduğu Erving Gof-

---

de çalıştığı sırada Sorbonne'da Aron'un ders asistanlarından biri olan Bourdieu, toplumsal hareketler ya da eylem odaklı sosyolojiden ziyade Durkheim'ı ve diğer sosyoloji klasiklerini okutur.

24 Örneğin, Aron (1968), Crozier (1969), Boudon (1969, 1970, 1971) ve Touraine (1968) olayları tahlil etmişlerdir.

25 1971 tarihli "la défense du corps" adlı makalede (Bourdieu, Boltanski, Maldidier 1971) Bourdieu *Homo Academicus*'ta geliştireceği bazı temel fikirlerin işaretlerini verir.

fman'la tanıştı. Bourdieu, eserlerinde ona pek atıfta bulunmasa da, Goffman'ın kendisini derinden etkilediğini öne sürer. Bourdieu'nün Fransız sosyolojisinde bir Goffman akımı kurduğunu iddia etmek yanlış olacaktır, ama Goffman'ın "total kurum" gibi bazı kavramlarını eserlerinde kullandığı doğrudur (Bourdieu 1989c: 112). Daha önemlisi, Bourdieu, Goffman'daki güçlü faillik anlayışında Fransız yapısalcılığını düzeltecek stratejik bir imkân bulmuştur.

Bourdieu 1960'larla 1970'lerin başında, çalışmalarını, hem üniversitelerde öğretilen akademik sosyolojiden, hem de Fransa'daki entelektüel çevrelerde gelişen medya yönelimli sosyolojiden farklı bir profesyonel sosyoloji geliştirmeye odakladı. Touraine'in eylem sosyolojisini (Bourdieu 1974b) ve Morin'in kitle iletişimi üzerindeki vurgusunu (Bourdieu 1963) eleştirdiği ilk çalışmaları, Fransız sosyolojisinde Bourdieu'ye ayrı bir yer açtı. Bourdieu'nün sosyolojisi eleştirel ama peygamberce olmayan, kuramsal ama ampirik araştırmaya dayanan, bilimsel ama pozitivist olmayan bir sosyoloji olacaktı. Durkheimcı gelenek içinde, sosyolojik inceleme konusundaki yaklaşımını meşrulaştırıp kurumsallaştıracak bir okulun temellerini atmaya çalıştı. Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales'da ve Ecole Normale'de verdiği bütün dersler, lisansüstü araştırma seminerleriydi. Parisli entelektüellerin âdeti olan kamusal siyasî açıklamalara pek rağbet etmiyordu. Başlangıçta Fransız sosyolojisinde gerek yayıncılıkta gerekse meslekî anlamda faaldi, sonra kendi araştırma merkezini geliştirmeye odaklandı ve bazı yetenekli meslektaşlarını çevresine topladı.[26] Bourdieu'nün yayınlanmış eserlerinin büyük çoğunluğu, araştırma merkezinde doğmuştur ve buradaki ortak çalışmaların damgasını taşır. Önde gelen Fransız sosyoloji dergisi *Revue Fran-*

26 Bourdieu'nun kurduğu Center for European Sociology, kurumsal olarak, üniversite dışındaki yarı kamusal bir araştırma merkezi konumundaydı ve Fransa'da savaş sonrası dönemde sosyoloji çalışmalarının büyük kısmı burada gerçekleştirilmişti. Bourdieu, fotoğraf incelemeleri için Kodak'tan kaynak almışsa da (Bourdieu, Boltanski vd. (1965), merkezi özel fonlara bağımlı değildi veya devlet destekli araştırmalar yürütmüyordu. Bourdieu merkezi büyük ölçüde EHESS'ten gelen kamusal kaynaklarla kurmuştu (bkz. Drouard 1982).

çaise de Socologie'de (ve Alvin Gouldner'la kısa bir dönem birlikte çalıştığı *Theory and Society*'de) hâkim ses olmayı başaramayınca, 1975'te kendi dergisini kurdu: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Böylece, kendi sosyal bilim dergisini çıkaran tek çağdaş Fransız sosyoloğu oldu. 1975'ten sonra yayınlanan pek çok kitabı, ilk kez *Actes*'te yayınlanan makalelerin genişletilmiş halidir.[27]

Fransızların tüketim pratiklerini, kültürel beğenilerini ve hayat tarzlarını kapsamlı bir şekilde incelemesi ve Cezayir'de topladığı verileri 1970'lerde daha derinlemesine tahlil etmesiyle, iki temel kitabı ortaya çıktı: *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* [1979] ve *The Logic of Practice* [1980]. Bu iki kitap, 1981'de Collège de France'a girmesine yardımcı oldu.[28] *Distinction* çok satıı ve Bourdieu medyada hatırı sayılır bir ilgi gördü. Ancak bu yeni şöhret, üretkenliğini gölgelemedi. Fransız üniversitelerine ve *grandes écoles* sistemine yönelik olarak uzun süredir yürüttüğü eleştirel çalışma, 1980'lerde semeresini verdi. 1984'te yayınlanan *Homo Academicus*, üniversitelere ve öğretim üyelerine dair çalışmasının ürünüydü. 1970'lerin ilk yıllarında başladığı, *grandes école*'leri konu alan araştırma tasarısıysa, 1989'da *La noblesse d'Etat* adıyla yayınlandı. 1992'de, Flaubert üzerine olan çalışmalarını –ki bunlar Sartre'a verilmiş bir tür sosyolojik cevap niteliği taşır– ve Fransa'da sanat ile edebiyat alanlarının yükselişini ele alan çalışmalarını bir araya getiren *Les règles de l'art* yayınlandı.

1980'lerin sonuna doğru, Fransa'da kamu konut politikasını ele alan yeni bir araştırma tasarısına başladı (Bourdieu 1990b; Bourdieu, Bouhedja ve Givry 1990; Bourdieu, Bouhedja vd. 1990). Ardından 1990'ların başında, alt orta sınıf mensu-

27 *Actes* kurulduktan sonra Bourdieu *Revue Française de Sociologie*'de yazmaya son verdi – bu da onun kendi sosyoloji ekolünü kurma niyetinin göstergelerindendir.

28 1549'da I. François tarafından kurulan Collège de France, ileri düzeyde eğitimin verildiği, akademik açıdan prestijli bir kurumdur, küçük akademik kadrosu (50 kadar), disiplinlerindeki en başarılı temsilciler olan oy veren üyelerce seçilmektedir. Bourdieu, College de France'a seçilme sürecinde, EHESS'teki baş rakibi Alain Touraine'le karşı karşıya gelmişti. Aron, Lévi-Strauss ve Braudel, Bourdieu'nun galibiyetinde etkili oldular.

bu bireylerle "toplumsal acı" izleği üzerine yapılan görüşmelere dayanan dev bir tasarıya girişti. Bu araştırmanın sonucunda *La Misère du Monde* (1993) yayınlandı ve bu kitap da çok sattı.

1993'te, bilimsel araştırmaya katkılarından ötürü CNRS'nin [Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi] verdiği Gold Medal ödülünü aldı. Bu prestijli ödül, sosyal bilim alanındaki araştırmacılara nadiren verilir; ödülün Bourdieu'ye verilmesi, Fransız bilim camiasının, sosyolojiyi bir sosyal bilim olarak, Bourdieu'yü de bu bilimin en önde gelen sözcüsü olarak kabul ettiğini gösterir.[29]

Bourdieu, yoğun araştırma gündemine sadık kalmakla birlikte, zaman içinde yayınladığı eserlerin tarzını değiştirdi. 1980'lerle 1990'larda yayınladığı pek çok eseri, söyleşilerinin, derslerinin ve konferanslarının derlenmesinden oluşuyordu (Bourdieu 1990c, 1993d, 1994; Bourdieu ve Haacke 1994; Bourdieu ve Wacquant 1992). Giderek, önceki eserlerine damgasını vuran, son derece biçimsel yazım tarzı yerine, söyleşi biçimini tercih etmeye başladı.

1981'den sonra Bourdieu, zamanını ve ilgisini, Centre for European Studies ile EHESS yerine Collège'e ayırmaya başladı. Fransız sosyolojisi alanında ve Fransız entelektüel dünyasında kendine sağlam bir yer edindikten sonra, uluslararası entelektüel piyasaya ilgi göstermeye başladı. Bu tarihten sonra Avrupa ülkelerine, ABD'ye ve Japonya'ya ziyaretleri artacaktı.

1989'da *Liber: Revue Européenne des Livres*'i yayınlamaya başladı; bu derginin amacı, ulusal, bölgesel ve meslekî anlamda entelektüelleri bölen her türlü dar görüşlülükle mücadele eden, bağımsız bir entelektüel forum yaratmaktı. Malî sıkıntılar yüzünden dergi o tarihten beri *Actes*'in eki olarak yayınlanıyor. 1980'lerin sonu ile 1990'ların başlarında Bourdieu artık medyada çok sık görünen, siyasî eylemcilik dozunu hayli artırmış bir sima olacaktı.

29 Lévi-Strauss 1968'de aynı ödülü almıştı.

Felsefî düşüncenin Bourdieu üzerindeki etkisi

Bundan sonraki kısımda, Bourdieu'nün sosyolojik incelemeye yaklaşımını şekillendirmiş, kilit niteliğindeki birkaç entelektüel esin kaynağını irdeleyeceğim. Bu konuda seçici bir yaklaşım benimsedim, çünkü Bourdieu'nün etkilendiği kaynaklar sıradışı bir çeşitlilik gösteriyor. Bachelard, Sartre, Lévi-Strauss, Marx, Weber ve Durkheim üzerinde, bir de Bourdieu'nün Cezayir'deki ilk etnografik saha araştırması deneyimi üzerinde duracağım. Bourdieu, bunlar dışında, pratik mantığını geliştirirken, özellikle dilin rolü bakımından Austin, Cassirer, Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty ve Wittgenstein'dan da yararlanmıştır. Bu etkilere değineceğim, ama bunları sistemli bir biçimde irdelemeyeceğim. Bourdieu'nün dili konu alan yazılarının toplandığı derlemede ve John B. Thompson'ın açıklayıcı sunuş yazısında (Bourdieu 1991c), bu düşünürlerin, onun dile yaklaşımı üzerindeki etkisine dair yeterli bilgi bulunuyor.

Başta Britanyalı ve Amerikalı sosyal bilimciler olmak üzere Bourdieu'nün eserleri üzerinde çalışacakların, onun öncelikle felsefe okuduğunu ve sosyal bilim alanındaki çalışmasına felsefî ilgilerle yaklaştığını hatırda tutmalarında fayda var.[30] Bourdieu (1987b: 40) şöyle der:

> filozoflar eserlerimde anlatamayacağım kadar fazla yer tutarlar [...] Benim kavramsallaştırdığım şekliyle sosyolojik araştırma, Austin'in "felsefede saha araştırması" dediği şeyi yapmak için de iyi bir zemin sağlar.

Aslında Bourdieu'nün sosyolojisini, "felsefede saha araştırması" diye düşünmek gayet uygundur. Bazı eserlerinde, felsefî

30 Felsefe, Bourdieu'nün kuşağındaki Fransız sosyologlarının formasyonunda, Britanya, özellikle de Kuzey Amerika sosyolojisindekinden çok daha merkezî bir yer teşkil etmiştir. Bourdieu'yle aynı kuşaktan olan Raymond Boudon ve Alain Touraine gibi birkaç kişi, onun gibi felsefe eğitimi almıştı; eserlerinde de bu eğitimin izlerini görmek mümkündür. Örneğin Boudon (1980), sosyal bilimin epistemolojisi üzerine yazmıştır. Fakat çağdaşlarının hiçbiri, felsefenin bilgi, algı, eylem, seçim ve belirlenim gibi kilit meselelerini irdelemek için sosyal bilimi Bourdieu kadar bilinçli ve sistemli bir biçimde kullanmamıştır.

meseleleri ve kavramları sosyal bilimsel araştırmaya tercüme etme çabası aşikârdır.[31] Dahası, bu çabada bir tartışma hamlesi ortaya çıkar – Fransız akademisinde özellikle güçlü olan idealist felsefe geleneğini tahtından etmeye yönelik bir hamledir bu: İdealist felsefenin, Kant'ın estetik kuramı gibi soylu anlayışlarını ele alıp, bunların tinin hayatında ya da aklın hareketinde değil, gündelik hayatın yeme içme, giyinme, idman yapma gibi dünyevî, pratik faaliyetlerinde tecessüm ettiğini göstermek suretiyle yapacaktır bunu.[32] Bourdieu'ye göre felsefe, toplumsal konumlarından tamamen bağımsız evrensel bilgi biçimlerini sahiplenmeye çalışan, ideal tipte bir simgesel şiddet biçimidir. Bourdieu toplumsal olarak konumlandırılmaya direnen her türlü entelektüel pratik biçimini –özellikle felsefeyi– eleştirir (Bourdieu 1983b).

Ama sosyolojik incelemeyi sağlam bir epistemolojik temele oturtmak da, Bourdieu'nün açık hedeflerinden biridir.[33] Bunu başarmak için, Fransız entelektüel düşüncesini 1930'lardan itibaren şekillendirmiş çeşitli felsefe akımlarından yararlanır. Onun sosyolojisinin en ayırt edici özelliklerinden biri, bu felsefe okullarından devşirdiği unsurları kendi sosyolojisine yedirme çabasıdır.

Foucault (1978b) 1930'dan itibaren Fransız felsefesinin iki büyük geleneğe bölündüğünü tespit eder: Bir yanda fenomenolojik/varoluşçu gelenek, diğer yanda bilim tarihi ve felsefesi. Il-

31 Örneğin *Distinction*'da Fransızların hayat tarzı ile beğeni örüntülerine dair incelemesini, Kant'ın estetik yargı konusundaki düşüncelerine dair bir eleştiriyle çerçevelendirir.

32 Sırf sosyolojinin felsefi konuları ele alabileceği fikri bile, Bourdieu'nün ikinci Dünya Savaşı sonrası Fransa'sındaki elit entelektüel geleneği cepheden hedef aldığını gösterir. Jean d'Ormesson'un gözlemlediği gibi, "savaş bittikten hemen sonra ve bunu izleyen birkaç yılda, felsefe muazzam bir prestije sahipti. Şimdi, aradan bu kadar zaman geçmişken, felsefenin o zamanlar bizim için ne ifade ettiğini anlatabilir miyim bilmiyorum. 19. yüzyılı bir tarih çağı olarak tarif edebilirsek, 20. yüzyılın ortaları da felsefeye hasredilmiş gibiydi [...] edebiyat, resim, tarih çalışmaları, siyaset, tiyatro, sinema, hepsi felsefenin ellerindeydi" (akt. Eribon 1991: 17).

33 Bu tasarı, *The Craft of Sociology*'de biçimsel ifadesini bulur. Bourdieu bu kitapta, Chamboredon ve Passeron'la birlikte epistemolojik açıdan temellendirilmiş bir sosyoloji pratiği programı tanımlamaya çalışır.

ki, bilgi ile bilen özne arasındaki ilişkileri ele alırken deneyim, algı ve öznellik üzerine odaklanır. Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi, Sartre'ın varoluşçuluğu bu geleneğe aittir. İkincisi, bilginin kendisi üzerine odaklanır, bilimsel aklın gelişimini ve yapısını, bilen özneden bağımsız bir şekilde irdeler. Lévi-Strauss'un yapısalcılığı bu gelenekten doğmuştur. Bourdieu'nün entelektüel çizgisinin ikinci kamptan daha fazla unsur devşirdiği açıktır; ama entelektüel tasarısı, her ikisiyle yürütülen eleştirel bir diyalogdur.

Bourdieu, 1950'lerde öğrenciyken Heidegger'in, Husserl, Schutz, Merleau-Ponty ve Sartre'ın temel metinlerini okur. Onun dahil olduğu öğrenci kuşağı Sartre'ın muazzam etkisi altındadır, gerçi 1950'lerde varoluşçuluktan uzaklaşma yönünde bir eğilim de kendini gösterir. Bourdieu, öğrencilik günleri üzerinde dururken (1987b: 15) "varoluşçu haletiruhiyeye hiçbir zaman kapılmadığını" yazar; kendisi gibi taşradan gelen alt orta sınıf öğrencilerden ziyade, burjuva kökenli öğrencilere hitap eden bir entelektüel yönelimdir varoluşçuluk. Aldığı felsefe eğitimine ve savaş sonrası Fransız düşüncesinde varoluşçuluğun etkisine rağmen, Bourdieu daha ilk yıllarda bilimlere ilgi duymaya başlar, hatta bir dönem biyoloji okumayı bile düşünür. Ona göre varoluşçu düşüncenin gördüğü rağbet, Fransa'da sosyal bilimlerin gelişmesini engellemiştir. Özellikle Sartre sosyal bilimlere itibar etmez ve genç Fransız entelektüellerinin bu bilim dallarında çalışmayı cazip bulmamalarına sebep olmuştur. Bourdieu'nün, fenomenolojist Merleau-Ponty'ye önem vermesinin nedeni de budur; felsefe çalışmalarında sosyal bilimlere ciddi yer veren Merleau-Ponty, genç Bourdieu üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Hatta Bourdieu, entelektüel formasyonunun ilk yıllarında en etkili olan esin kaynaklarının, Merleau-Ponty ile, Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, Jules Vuillemin gibi bilim felsefecileri olduğunu söyler (1987b: 14).

Gelgelelim, Bourdieu'nün eserlerinde gerek içeriksel gerekse kavramsal açıdan fenomenolojinin de varoluşçuluğun da etkilerine rastlanmaktadır. İçeriksel olarak, meslek hayatının ileriki yıllarında, Heidegger'i siyasî ve entelektüel çevresi içinde ko-

numlandırdığı bir eser kaleme almıştır (Bourdieu 1991f). Dahası, Bourdieu'yü Flaubert üzerine çalışmaya (1988a) yöneltenin Sartre olduğu açıktır. Kavramsal açıdan, yapısal analize faili yeniden dahil etme çabası, varoluşçuluğun meslek hayatının ilk yıllarındaki etkisini yansıtır. Bourdieu (1967), fenomenolojiden de, insan hayatının en sıradan faaliyetlerinin bile felsefî incelemeye tâbi tutulabileceği fikrini devşirir.[34]

Fakat Bourdieu'nün formasyonu üzerinde asıl etkiyi bırakan, İkinci Dünya Savaşı sonrası Fransa'sındaki bilim felsefesi ve tarihi olmuştur. Foucault, bu entelektüel geleneğe işaret ederek (1978b: ix), "Canguilhem'ı hesaba katmayacak olursanız [...] Althusser'in büyük kısmını, Althusserciliği ve Fransız Marksistleri arasında dönen tartışmaların hiçbirini anlamazsınız" demiştir. Bourdieu kendi eserlerinden söz ederken, "sosyal bilimler alanına, Bachelard'ın, Canguilhem'in ve Koyré'nin temsil ettiği bütün o epistemoloji geleneğini aktarmaya çalıştım" der (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1991: 248). Bu, İngilizce konuşan sosyal bilimcilerin fazla aşina olmadığı bir Fransız bilim felsefesi geleneğidir. Bu gelenek, Thomas Kuhn'un, bilimsel paradigmalar hakkında çığır açıcı tezler ortaya attığı eserinden (1962) önce doğmuştur, ama bu tezlerle büyük ölçüde örtüşür.[35] Öğrencilik yıllarında Bourdieu için, Bachelard da Canguilhem de "Weber'in kastettiği anlamda örnek teşkil eden birer peygamber"diler (Honneth, Kocyba ve Schwibs 1986: 36). Bourdieu'nün eserlerinde, bugün bile onların epistemolojik mirasının izlerine rastlanır. Hatta Bourdieu'nün kuramında merkezî yer tutan unsurların çoğu, bu geleneğin ışığında bakılmadıkça, Britanyalı ve ABD'li sosyologlarca tam anlamıyla kavranamayacaktır. Bu nedenle –Bourdieu için daha merkezî bir düşünür olan– Bachleard'ın, Bourdieu'nün sosyal

34 Bourdieu, hayat tarzlarına ve bunların Fransa'daki çağdaş tabakalaşmayla ilişkisine yönelik ilgisini, işçi sınıfı kültürü ve örgütlenmesi, siyasî seferberlik, çağdaş kapitalizm ve devlet gibi solcu sosyal bilimciler arasında yaygın olan daha büyük konularla ciddi bir karşıtlık içinde görmemizi ister.

35 Bourdieu'nün kuşağından olan *normalien* felsefe öğrencileri, Thomas Kuhn'un eseri yayınlanmadan önce Bachelard, Canguilhem ve Koyré'nin epistemoloji geleneğine aşinadırlar.

bilim yöntemi anlayışına temel oluşturan bazı kilit fikirlerini kısaca ele alağım.[36]

Bir bilim felsefecisi olarak Bachelard, felsefenin, 20. yüzyılın başlarında fizikte gerçekleşen devrimlerle hesaplaşması gerektiğini savunur.[37] Bachelard'a göre izafiyet kuramı ve kuantum mekaniği, felsefenin hem görevinde hem de doğasında köklü bir devrim yaratmıştır. Bu değişimler, mevcut felsefe geleneklerinin, hem idealizmin hem de ampirizmin altını oymuştur. Felsefe artık aklın *a priori* kategorilerinde (Kant), dil yapılarında ya da aşkın öznede (Hegel) zemin bulamaz. Akıl tarihseldir, çünkü modern fizik, aklın yapılarında ve bizzat bilimin standartlarında tarihsel gelişimin söz konusu olduğunu göstermiştir. Bu tarihsel gelişim, kuram ile ampirik dünya arasındaki hesaplaşmada kendini açar, böylece gerçekliğe ilişkin idealist ve ampirist görüşleri kuşkulu hale getirir. Bilimsel bilgi "inşa edilmiş" ve "diyalektik" bilgidir; nihaî hakikatlere varmaz, geçmiş hataların düzeltilmesiyle ve tasfiye edilmesiyle ilerleyen, süregiden bir tasarıdır. Dolayısıyla Bachelard'a göre bilimsel keşfin mantığı, geleneksel temeller olmaksızın yerine getirilmesi gereken yeni bir tür felsefî göreve işaret eder. Filozof, bilimin "diyalektik aklı"nı devralmalıdır; bu akıl, ne bilen bir öznenin *a priori* akıl yürütme yetisinde, ne de bağımsız bir ampirik dünyada temellendirilebilir. Bachelard, düşünümsel bir epistemoloji önerir – tarihsel, kesintili, diyalektik bir epistemoloji; artık merkezinde, süreklilik arz eden, değişmez ya da durmadan kendini yenileyen bir *cogito* yatmayan bir epistemoloji.

Bachelard'ın diyalektik akıl yürütme anlayışı, Hegelci ya da Marksist diyalektikle karıştırılmamalı (Tiles 1987: 146). Bachelard'a göre bilimde diyalektik akıl yürütme tarzı, bir kuramı, onunla çelişen başka bir kuramla yerinden etmez. Düşün-

36 Bachelard'ın etkisi *The Craft of Sociology*'de açıkça görülür.

37 Bachelard'a dair bu kısa özette amacım, onun entelektüel tasarısını bütünlüklü bir şekilde sunmak değil, Bourdieu'nün eserlerini açıklamada yardımcı olacak bir Bachelard okuması sunmak. Burada Bachelard'ın *La formation de l'esprit scientifique* (1980) adlı eserinden, Bourdieu'nün metodolojik ders kitabı *The Craft of Sociology*'de (1991) yer alan Bachelard metinlerinden, Chiari (1975) ile Tiles'ın (1984, 1987) Bachelard üzerine eserlerinden yararlandım.

cenin hareketi, deneyimin önemli bir boyutunu dışarıda bırakan, sınırlı bir kavramsal çerçeveden başlayıp, daha önce dışarda kalan boyutu da içine alan daha geniş bir çerçeveye geçer. Bu anlamda, örneğin Eukleides geometrisi yerini bir başkasına bırakmaktansa aşılarak içerilmiş, Eukleidesçi olmayan, daha geniş bir uzay-zaman kavram uzamı içerisinde bölgesel olarak konumlandırılmıştır. Diyalektik akıl, bir önceki kuramı daha geniş bir kavram uzamı içine yerleştirir; bu uzam, o kuramın hem güçlü yönlerini hem de sınırlılıklarını ortaya çıkarır. Bu diyalektik düşünce tarzı birkaç farklı kuramı içine alabilir; bu kuramlar, belirli bir mantık düzeyinde, sınırlarından ötürü birbirleriyle çelişkili olabilirler, ama daha geniş bir çerçeve içerisine yerleştirildiklerinde birbirlerini tamamlarlar. Eski bilgi reddedilmiş değildir, sadece yeni bilgi alanlarının önünü açan ve daha önce sorgusuz sualsiz kabul edilenlerin yeniden değerlendirilmesini gerektiren bir tür yeniden dizilimle değişime uğramıştır. Bachelard, düşüncedeki bu değişikliği, eski kuramlardan "epistemolojik kopuş" diye adlandırır.[38]

O halde, bilimsel keşfin mantığı epistemolojik kopuşlarla ya da paradigma kaymalarıyla ilerler. Bunlar, mantıksal ilişkilerdeki bilişsel kesintiler ya da kopmalardır; önceki kavramsallaştırmalar, daha geniş, daha kapsayıcı çerçevelerle aşılarak içerilir. Demek ki bilim, temelini adım adım genişleten, zaman içinde giderek yükselen bir keşifler anıtı inşa eden birikimsel bir bilgi değildir. Bachelard, bilimsel başarının kesintili niteliği üzerinde durur. Bilimsel başarıya, bakış açısındaki ani değişimler damgasını vurur ona göre, biriken bilgiler değil. Daha önceki kavramsallaştırmalar ile inşalar yerinden edilir ve yerlerini yeni, daha kapsayıcı anlayışlara bırakırlar.[39]

38 Bu terim daha yaygın olarak Althusser'le özdeşleştirilir. Gerçekten de terime Fransız düşüncesi içinde geçerlilik kazandıran, Bachelard'ın kendisinden ziyade, onun düşüncesinden yola çıkan Althusser olmuştur. Althusser (1970: 257), Bachelard'ın eserlerinde bu terime çok seyrek rastlandığını öne sürer ve Canguilhem için de şöyle söyler: "Bu kavramı, benim yapmaya çalıştığım gibi, *sistemli bir şekilde* kullanmamıştır." Yine de, bu fikrin Bachelard'ın metinlerinde açıkça mevcut olduğunu Althusser de kabul eder.

39 Elbette Kuhn'un (1962) paradigma kavramında da bu fikir mevcuttur.

Gelgelelim, epistemolojik kopuşlara dair tam bir bilinç, ancak kopuş gerçekleştikten sonra mümkün olabilir. Mevcut kuramların sınırlılıkları hemen fark edilmez. Hatta Bachelard, önceki kuramların, bilimin ilerleyişi önünde düpedüz birer "epistemolojik engel" teşkil edebileceğini söyler. Bu kuramlar, bilimsel çalışmanın düzenlenişinde zorunlu, sorgusuz sualsiz kabul edilen bir konuma sahip oldukları zaman, engel halini alırlar. Bachelard'a göre akılcılık da ampirizm de bilim tarihinin ilk evrelerinde önemli birer inşaydı. Ama bilim insanlarının pratiğinde, gündelik akıl yürütmelerinin bir parçası haline geldikleri zaman ilerlemenin önünde birer engel teşkil etmeye başladılar; bu nedenle de, yeni inşalar lehine reddedilmeleri gerekiyordu.

Peki bilimsel ilerlemeyi sağlayan şey, gerçekliğin kavramsallaştırılmasındaki temel kaymalarsa, bu tür kaymaların önü nasıl açılabilir – özellikle bilimsel düşüncenin önündeki engellerin, kaldırılana kadar fark edilmediği düşünülürse? Bachelard buna, bilimin diyalektik aklının olumsuzlamayla işlediği cevabını veriyor; bu akıl, mevcut, yerleşik yöntemlere ve kuramlara karşı sürekli bir tartışma olarak işler. Mevcut kuramlara bir tür evrensellik konumu atfetmeyi reddetmekle, diyalektik akıl, dinamik bir dönüşüm imkânı sunar. Dahası, epistemolojik engelleri ortaya çıkarıp üstesinden gelmeyi sağlayacak bilgi, tek bir entelektüel disiplinin kavramsal, bilişsel temellerinin ötesinde, belirli kuramsal meseleleri algılayışımızı ve onlar hakkındaki kuramlarımızı şekillendiren bütün toplumsal, kültürel ve psikolojik etkenleri kapsar. Bachelard burada, akıl yürütme ve bilimsel keşif sürecini şekillendirebilecek koşullardan biri olarak sosyolojik etkenlerin devreye girmesinin yolunu açar. Epistemolojinin, bilimsel çalışmayı şekillendiren ve sınırlandıran bilişsel ve toplumsal koşullarla ilgili farkındalığı artıracak, gerekli bir düşünümsel denetleme aracı olarak benzersiz bir rolü olduğunu düşünür. Önceki kuramlar üzerine epistemolojik düşünüm, bu kuramlarda varsayılanları isabetli bir biçimde sorgulama ve epistemolojik kopuş olasılığını yükseltme imkânı sağlar.

Bu nedenle Bachelard kendi bilim felsefesinin "açık" olduğunu düşünür, çünkü bilimsel akıl tarihseldir, süreksizdir, diyalektiktir ve düşünümseldir. Yeni bilimsel bilgiye, olumsuzlamalardan ve yeni sentezlerden oluşan bir süreç aracılığıyla varılır. Bu dinamik süreç sürekli değiştiği, geçmiş hataları eleyip düzelterek geçmişle ilgili yeni bakış açıları getirdiği için, bilimsel insanın görevi asla tamama ermez. Bilim insanı yeni bilimsel bilgiye ulaşmak için, sürekli, aşılması gereken epistemolojik engellerle hesaplaşır. Bachelard'a göre, mevcut kuramlar zorunlu hakikat konumunu üstlendikçe, hata sürekli kendini olumlar.

Son olarak, Bachelard'a göre bilimsel bilgi, gündelik pratik bilgiye karşıt bir biçimde, insan zihninin olayları ve deneyimleri göründükleri gibi kabul etme ya da çok canlı izlenimlerin etkisi altına girme yönündeki kendiliğinden eğilimlerine karşı sürekli tetikte olarak inşa edilmelidir. Bachelard, insan düşüncesinin bu doğal eğilimlerinin, sanatın ve şiirin temel malzemeleri olduğunu söyler. Ama bilim, ancak gündelik akıl yürütmeden epistemolojik kopuşla, ya da kırılmayla geliştirilebilecek, inşa edilmiş bilgidir.[40]

Bourdieu, sosyolojik yöntemini geliştirirken, Bachelard'ın düşüncesindeki bu unsurlardan yararlanır. Bachelard gibi o da, ampirizme ve pozitivizme karşı son derece eleştirel bir tavır takınır. *Le Métier de Sociologue*'da –Bachelard'ın etkisinin en aşikâr olduğu kitabıdır bu– sosyolojik yöntemle ilgili programının ilk iddiasını ortaya koyar: Sosyolojik yöntemin, 1950'lerle 1960'ların Fransız sosyolojisine hâkim olan pozitivist havayı bertaraf etme aracı olduğunu savunur. Bourdieu bu eserinde, ampirizm ile pozitivizmin, doğrulama mantığı üzeri-

40 En önemli bilimsel keşiflerin, gündelik, ortak duyuya dayalı varsayımlara karşıt olduğu fikrini ortaya atan tek kişi Bachelard değildir; önde gelen Britanyalı bilim adamı Lewis Wolpert'in de aralarında bulunduğu, pek çok bilim felsefecisi bu iddiayı savunur. Wolpert'in (1993) temel tezlerinden biri, bilimlerdeki en önemli keşiflerin, tam da, ortak duyu ilkelerini ihlal eden keşifler olduğudur. Bilimin temel ilkelerinde kullanılan düşünce tarzlarının, insanların gündelik akıl yürütmelerde kullandıklarından köklü bir biçimde farklı olduğunu savunur.

ne odaklanıp bilimsel keşfin kaynaklarını bir kenara bıraktıklarını öne sürer. Kuram inşası sürecinin temel mantığını ortaya çıkarmak için, bu süreci bireysel sezgi ya da deha alanından çıkarmak ister (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1991: vi-vii). Araştırma sürecinin kendisine dikkat çekmeye çalışır ve sosyoloğun, yürüttüğü uğraşla arasındaki ilişkinin genellikle değerlerin, tavırların ve bunların temsilinin dolayımından geçtiğini, bunların da biçimsel doğrulama standartlarından sıklıkla çok uzak olduğunu vurgular. Dolayısıyla, Bourdieu'nün Bachelard'a yönelik ilgisinin ve ondan etkilenmiş olmasının nedeni açıktır; ne de olsa Bachelard bilimsel bilginin "inşa edilmiş" niteliğine dikkat çeker ve bilimsel inşa sürecine dahil olan varsayımların düşünümsel bir şekilde denetlenmesi çağrısında bulunur. Bourdieu bu düşünümsel yöntemi, sosyolojisinin alametifarikası haline getirmiştir.

Bourdieu, Bachelard'ın diyalektik aklından, sosyolojik araştırma için üç adım çıkarsar (*a.g.e.*, 11). "Bachelard'ın, *bilimsel olgu elde edilir, inşa edilir ve doğrulanır* şeklindeki öncülü"nden yola çıkar. İlki ve en önemlisi, bilimsel bilginin, ister gündelik inşalar olsun ister tartışmasız kabul edilen kuramsal bakış açıları, toplumsal dünyanın yerleşik görüşlerinden kopmasıdır. Bilimsel bilgi inşa edilmiş bir bilgidir, daha önceki kavramsallaştırmalara *karşı dayanarak/dayandırılarak* inşa edilir. İkincisi, bilimsel yöntem biçimselleşmiş modellerin inşa edilmesini içermelidir; üçüncüsü, bu modellerin ampirik açıdan doğrulanması gerekir. Bu üç epistemolojik edimin her biri, belirli bir araştırma tekniğiyle ilişkilendirilebilir:

> Etnolojik sözvarlığının mesafe sağlayan gücüyle kopuş, formalizmin özgül etkisiyle inşa, ya da anket gibi en standartlaşmış biçimlerle doğrulama. (57)[41]

Bourdieu bu üç epistemolojik edim için zamansal değil *mantıksal* bir sıra öngörür. Birbirinden ayrı adımlardan oluşan bir dizi söz konusu değildir; üçü de, araştırma sürecinin bütün ev-

41 Ama Bourdieu, epistemolojik şartları belirli araştırma araçlarının kullanılmasına indirgemeyi reddeder.

relerinde aynı anda mevcuttur. Kuram oluşturma, veri toplama, kavram ölçümü, analiz teknikleri, Bourdieu'ye göre birbiriyle sıkı sıkıya bağıntılıdır. Kuram, verileri hem ortaya çıkarır hem de onlara dayanır; veriler, verilerin düzenlenişi ve doğrulanması, kuramı vücuda getirir.

Bourdieu bu epistemolojik denetlemenin pozitivizm karşısında düzeltici bir işlevi olduğunu düşünür; pozitivizmde (bilimsel yöntemin esası olduğu düşünülen) doğrulama mantığı, hipotez oluşturma ve kuram yaratma mantığından kopuktur. Bachelard gibi Bourdieu de, kuram oluşumunun önemini ve araştırma sürecinin *bütün* veçhelerine "epistemolojik teyakkuz" aşılayan bir tür zihinsel yönelimin (Bourdieu buna "bilimsel habitus" der) gelişmesini vurgular. Bachelard'ın epistemolojisinde hem idealizmi hem ampirizmi reddetmesi gibi, Bourdieu de sosyolojide kuram ile araştırma ayrımını reddeder. Onun yöntemi, sosyolojik incelemenin her evresinde bu ikisini bütünleştirmeyi vurgular.

Son olarak, Bourdieu'nun, iki uç epistemolojik yaklaşım olan idealizm ile gerçekçilik arasında konumlanmış bir sosyal bilimi savunmak üzere, Bachelard'ın "uygulamalı akılcılığını" benimsediğini gözlemleyebiliriz (221). Bourdieu, sosyal bilimler için, "öznelcilik" ve "nesnelcilik" olarak tanımladığı kısmî görüşleri daha geniş bir çerçeve içerisinde hem aşan hem de kapsayan bir epistemolojik bilinç inşa etmek üzere, Bachelard'ınkine benzer bir bilişsel strateji benimser. "Öznelcilik"le, bireysel ya da öznelerarası bilince ve etkileşimlere odaklanan bilgi biçimlerini kasteder. "Nesnelcilik"le de, insan davranışının istatiksel düzenlilikleri üzerine odaklanan bilgi biçimlerini. Bourdieu'nün iki kilit kavramı, habitus ile alanda, benzer bir düşünce hareketi söz konusudur. Habitus kavramı, öznelcilik ile nesnelcilik şeklindeki geleneksel ikilikten hem kopan hem de bunları aşan bir eylem ve yapı anlayışını gerektirir. Bireyleri, grupları ve kurumları, daha geniş bir yapılandırıcı bağıntılar matrisi içinde konumlandıran alan kavramı da benzer bir hareketi izler. 3. ve 4. bölümlerde bu iki kavramsal stratejiyi ayrıntılı olarak irdeleyeceğim.

Sartre ve Lévi-Strauss

İkinci Dünya Savaşı sonrasında bütün Fransız düşünürleri üzerinde son derece etkili olan iki entelektüel sima vardır: Jean-Paul Sartre ve Claude Lévi-Strauss. Bu iki entelektüel model arasındaki hesaplaşmanın, Bourdieu'nün entelektüel ve meslekî yönelimini şekillendirdiği çok açıktır. Bu iki isim, Bourdieu'nün gözünde, entelektüeller için iki karşıt bilgi ve meslek tipini temsil eder: Sartre öznelci ve adanmış hümanist, Lévi-Strauss nesnelci ve tarafsız bilim adamıdır.[42] Bourdieu'nün eserlerinde ve meslek hayatında geliştirdiği sentez türünü anlamak açısından, her iki model de önemlidir.

Savaş sonrası Fransa'sında entelektüelin siyasî faaliyeti bağlamında oluşturdukları model bakımından, Sartre, siyasî davaya tamamıyla adanmış, "tam" entelektüel denen peygamberce imgenin tecessümü, güncel sorunların tümü için geçerli olabilecek bir dünya görüşünün taşıyıcısı olarak görülmüştür. Sartre bu entelektüel ve siyasî gündeme bütün gayretiyle bağlı kalmıştır. Sartre'ın *Les Temps Modernes*'in ilk sayısındaki manifestoda dile getirdiği o bildik "güncel olan hiçbir şeyi kaçırmamalıyız" buyruğunu alıntılayan Bourdieu, onun gerçekten de bu düstura bağlı kaldığını gözlemler (Bourdieu ve Passeron 1967: 175). Cezayir Savaşı üzerine demeçleri, Fransız Komünist Partisi'ne bağlı kalmanın ya da kalmamanın gerekçeleri hakkında yazdıkları, sömürgeciliğe ve Vietnam Savaşı'na dair eleştirileri, sanat ve tiyatro üzerine yorumlarıyla, Sartre ve *Les Temps Modernes*'deki yol arkadaşları, "entelektüel cephenin bütün ileri karakollarında her daim hazır ve nazır olma ve bütün avangard hareketlere katılma politikasının mükemmel temsilcileriydiler" (157). Onlar, " 'hiçbir şeyi kaçırmama' arzusuyla", "her zaman [...] en son 'yabancılaşma'nın izini sürüyorlardı" (176). Gelgelelim Bourdieu başından beri hayli farklı bir entelektüel rol benimsemişti – bir kamusal entelektüelden ziyade, profesyonel bir sosyoloğunkine yakın bir roldü bu.

42 Poster (1975: 323-334), 1960'ların başında Sartre ile Levi-Strauss arasındaki canlı tartışmaların iyi bir özetini sunar.

Sartre'ın "tam" entelektüel modelinin karşıtı olan Lévi-Strauss, genç Bourdieu için daha cazip bir entelektüel uğraş modeli oluşturuyordu. Bourdieu (1990h: 1-2) *The Logic of Practice*'in önsözünde, savaş sonrası dönemde Lévi-Strauss'un Sartre'ın karşı-tezi olan bir entelektüel modeli temsil ettiğini anlatır:

> Claude Lévi-Strauss'un eserlerinin Fransız entelektüel alanında yarattığı toplumsal etkileri, ya da bir kuşağın tamamını, entelektüel faaliyeti Jean-Paul Sartre'ın şahsında somutlaşan siyaseten adanmış "tam entelektüel" figürünün diyalektik karşıtı olarak kavramaya sevk eden somut dolayımları aktarmak kolay değildir.

Bourdieu'ye "entelektüel faaliyeti kavramsallaştırmada yeni bir yol" sunan kişi, Lévi-Strauss'tur; bu yeni yol, Sartre'la karşıtlık oluşturacak biçimde, "araştırmacının, görevini daha mütevazı ve sorumlu bir şekilde yerine getirme[sini sağlayarak] [...] kuramsal hedefler ile pratik hedefleri, bilimsel faaliyetler ile etik ya da siyasî faaliyetleri uzlaştırma" imkânı sağlar (8). Bourdieu'nün, "saf bilimden de, örnek teşkil eden peygamberlikten de eşit derecede uzak olan" entelektüel uğraşı (bunu 10. Bölüm'de daha ayrıntılı ele alacağım), iktidar ilişkilerini açıklığa kavuşturmak üzere bilimi kullanmaya dayanır. Temelinde siyasî bir tasarıdır; ama yöntemini, siyasî tavır alma yönünde Sartre tarzı bir kamusal pratikten değil, bilim pratiğinden devşirir.

Bu demek değildir ki Bourdieu Sartre'ın siyasî duyarlılıklarının hiçbirini paylaşmaz ya da Fransız siyaset sahnesinde hiç görünmemiştir. Bourdieu, Ecole Normale Supérieure'deki öğrencilik günlerinden itibaren tutarlı bir biçimde Fransız siyasî solunda yer almıştır. 1960'larda *Les Temps Modernes*'de beş makalesi yayınlanmış, sosyalist sendika CFDT'yle ilişkilendirilmiştir. Ama onun "siyaset pratiği" Sartre'ınkinden ya da yaygın Parisli solcu entelektüel imgesinden keskin farklılık gösterir. Bourdieu'nün kamusal kampanyalara imza verdiği, kamusal gösterilere katıldığı ya da siyasî angajman stratejileri hakkında yazdığı pek görülmemiştir.

Bourdieu'ye göre entelektüelin işi, tahakküme karşı yürütü-

len çeşitli mücadelelerde siyasî eylemcilerin kullanabilecekleri kavramsal araçları ve araştırma bulgularını sunmaktır. "Yakıcı siyasî meselelere bilimsel bir disiplinle yaklaşmak" ister o (Honneth, Kocyba ve Schwibs 1986: 43). Cezayir Savaşı'na verdiği karşılık tam ona özgüdür. Paris'te savaş karşıtı gösterilere katılmak yerine, köylülerin değişen ekonomik durumları karşısındaki tavırlarını ve davranışlarını araştırıp konu hakkında bilimsel metinler kaleme alır. Ama geriye dönüp baktığında, bu çabasının ne savaşın gidişatı ne de Fransa'nın Cezayir politikası üzerinde bir etkisi olduğunu kabul eder (39).

Ciddi anlamda kamusal etki uyandıran ve Bourdieu'yü Fransa'da ilk kez kamusal anlamda görünür kılan araştırması, *Les Héritiers*'dir. Bu kitap, gerçi 1968'de eylemci Fransız öğrenciler tarafından kullanılmış ve Fransız üniversitelerinde yaygın olan sınıfsal önyargıyı tahlil etmelerinde muhtemelen rol oynamıştır; ama öncelikle, öğrenci nüfusu içinde eğitim fırsatlarının ve kültürel ideallerin sınıf temelli örüntülerini eleştirel bir bakışla irdeleyen, bilimsel bir çalışma olarak kaleme alınmıştır.

Sartre ile Lévi-Strauss, Bourdieu için aynı zamanda toplum hayatını anlamada kökten farklı iki yaklaşımı da temsil ederler. Sartre, bireysel öznenin özgürce seçimde bulunan, yaratıcı, belirlenmemiş bilinci üzerinde dururken, Lévi-Strauss, bireylerin bilincinin ötesinde işleyen yapıların, onların seçimlerinin şekillenmesindeki nedensel gücünü vurgular. Bourdieu bu paradigmatik karşıtlıkta, entelektüel düşüncenin tamamını yapılandıran ve pratiklere dair gerçek bir sosyal bilimin gelişmesi önünde engel teşkil eden, daha geniş çaplı, daha temel bir karşıtlığın köklerini bulur (Bourdieu 1990h: 43). Bu iki bilgi tarzı, Sartre'ın şahikasını oluşturduğu öznelci tarz ile Lévi-Strauss'un temsil ettiği nesnelci tarz, birbirine taban tabana karşıttır ve sosyal bilimlerde çeşitli biçimler altında ifade bulur.

Bourdieu kendi eserlerini, bu iki bilgi biçimini olanaklı kılan toplumsal ve epistemolojik koşulları tanımlama çabası olarak görür. Hatta onun eserleri, "bu bilgi tarzları arasındaki çatışmanın ötesine geçerken, her ikisinin getirdiği kazanımları muhafaza etme" çabası olarak okunabilir (Bourdieu 1990h: 25). Bu-

rada Bachelard'ın diyalektik yönteminin etkisi aşikârdır. 3. Bölüm'de Bourdieu'nün bu ikilemi aşmaya çalışan genel bir toplum kuramı inşa etme girişimini irdeleyeceğim.

Klasik sosyolojik düşünce

Bourdieu her ne kadar kendini üç klasik sosyologla –Marx, Durkheim, Weber– özdeşleştirmekten imtina etse de, üçünden de önemli ölçüde ve seçici bir biçimde yararlanmıştır; bu üç düşünürün eserleri arasında sentez oluşturduğunu söyleyebilmek için iki geçerli nedenimiz vardır. İlkin, Durkheim, Marx ve Weber'in, toplumsal dünya hakkında taban tabana karşıt kuramları savunmuş olsalar da, "toplumsal bilginin [aynı] epistemolojik ve mantıksal ilkelerini" paylaştıklarını iddia eder (Bourdieu 1968: 682). Onların sosyolojik bilgi kuramları, Bourdieu'nün "bilinçsizlik ilkesi" adını verdiği şey bağlamında kesişir (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1991: 15-18); bu, toplum hayatına dair bilimsel açıklamanın, sıradan gündelik algılarla, bireysel fikirlerle ya da niyetlerle sınırlı olmaması demektir. Burada Bourdieu, Bachelard'la birlikte klasik sosyoloji geleneğine dahil olur.

İkincisi, Bourdieu, Marx, Weber ve Durkheim'da simgesel şiddetin incelenmesi açısından katkılar ve eksikler olarak gördüğü unsurları öne çıkararak, bu üç düşünürü eleştirel bir biçimde birleştirdiği bir tür "diyalektik eklektizm" uygular (Bourdieu 1977d, 1991b, 1993d; Bourdieu ve Passeron 1977: 4-5). 4. Bölüm'de bu sentezi ele alacağım. Bu aşamada, Bourdieu'nün her üç düşünürden devşirdiği temel izlekleri saptamakla yetineceğim.[43]

Marx

Bourdieu'nün eserlerini yorumlayan ilk Britanyalı ve ABD'li yazarlar, onu Marksist diye tanımlama hatasına düşmüşlerdir

43 Bourdieu'nün klasik sosyoloji geleneğiyle bağları konusundaki tespitlerim kısmen Brubaker'in (1985) bu konudaki önemli makalesine dayanıyor.

(özellikle Inglis 1979); ama daha yakın tarihli eleştirel değerlendirmelerde, Durkheim'ın, özellikle Weber'in, Bourdieu üzerinde daha güçlü bir etki bıraktığı teslim edilmiştir (bkz. Brubaker 1985; DiMaggio 1979).[44] Marksist eleştirmenler Durkheimci mirası özellikle vurgularlar. Buna rağmen, Bourdieu'nün Marx'tan bazı kilit izlekleri devraldığı açıktır. Yine de, Marksist kuramcılık da, onun en keskin eleştirilerinden nasibini alır.

Bourdieu Marx'tan, bir yeniden üretim sosyolojisi yazma yolundaki genel programını devşirir. Tarihsel materyalizmin, modern toplumlardaki toplumsal eşitsizliğin temel dayanağı olarak sınıf çatışmasına ve maddî çıkarlara verdiği önceliği kabul eder. Ama kültür hayatına dair sınıfsal indirgemeci yaklaşımları sert bir şekilde eleştirir. 7. Bölüm'de göstereceğim gibi, Bourdieu sınıf kavramını, üretimin toplumsal ilişkilerindeki konumlara indirgemez; sınıfı daha genel anlamda, eğitimi, toplumsal cinsiyeti, yaşı ve statütüyü de içine alan hayat koşulları bağlamında düşünür.

Bourdieu, insan bilincinin köklerini pratik toplum hayatı içerisinde konumlandırması anlamında materyalisttir. Ayrıca, yanlış bilinç, ya da kendi deyişiyle iktidar ilişkilerini yanlış tanıma biçimleriyle de ilgilenir. Simgesel sistemlerin, tahakkümün ve sınıfsal eşitsizliklerin yeniden üretilmesi gibi toplumsal işlevleri yerine getirdiği yolundaki Marxçı [*Marxian*] fikri kabul eder. Ama, simgesel malların ve pratiklerin toplumsal işlevi üzerinde durup, toplumsal pratiklerin hayata geçirilmesindeki olmazsa olmaz rollerini göstermeyen ideoloji görüşünü de eleştirir.

Bourdieu, kültürel pratiklerin sınıfsal eşitsizliği meşrulaştı-

44 Honneth (1986: 55) ve Graham ile Williams (1980: 129), Bourdieu'nun sınıf mücadelesinin çağdaş kültürün biçimlenmesindeki rolü üzerindeki vurgusunda belirgin bir Marksist çizgi görürler. Ama 7. bölümde de göreceğimiz gibi, Bourdieu'nün sınıf kavramının Marksist olduğu söylenemez; sınıf mücadelesi üzerindeki vurgusu da, kapitalizme özgü dinamiklerden ziyade, temayüz arayışının toplumsal kimliğin temel bir dinamiği olduğu yolundaki antropolojik öncüle dayanır. Ama Bourdieu'yü temelde Marksist olarak gören yanlış anlayış, sadece Britanyalı ya da ABD'li yorumculara özgü değildir. Bazı Fransız eleştirmenler de (örneğin Ferry ve Renault 1990) Bourdieu'yü daha geniş bir Marksist entelektüel çerçeve içerisine yerleştirirler.

rıp sürdürdüğü yolundaki Marksist iddiayı kabul eder etmesine, ama toplumsal hayatın simgesel boyutunun, daha temel maddî unsurlardan ayrı ve bu unsurlardan türeyen bir boyut olduğu anlayışına karşı çıkar. Hatta Marksizm'deki altyapı/üstyapı kavramsal ayrımını reddeder; bunun köklerinin, klasik idealizm/materyalizm ikiliğinde yattığını, bu ikiliğin aşılması gerektiğini savunur. Bourdieu bu noktada Althusser'in (1970) yapısalcı Marksizmi'nden ayrılır.[45] Althusser, Marksizm'in altyapı/üstyapı ayrımına yönelik revizyonist yaklaşımında, belli tarihsel durumlarda, kültür, ideoloji, din, siyaset gibi üstyapı kertelerinin 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.[46] Yine de onun tavrı temelde Althusserci değildir. Marx, Feurbach üzerine ilk tezinde,[47] toplumsal hayatın tamamının, temelde pratik faaliyet olarak taşıdığı bütünlüğü vurgular; bu tezden esinlenen Bourdieu (1984a: 467), toplumsal varoluşun toplumsal, kültürel ve ekonomik gibi kesitlere ayrılabileceği ve birbirinden ayrı alanlar halinde hiyerarşik olarak düzenlenebileceği fikrine karşı çıkar. Althussercilerin yaptığı gibi altyapı ile üstyapının çeşitli eklemlenme biçimlerini irdelemek yerine, her şeyden önce bu iki alanın birbirinden ayrılamayacağını sa-

45 Bourdieu, Althusserci Marksizm'i üç gerekçeyle sert bir şekilde eleştirir: 1) Aktörleri, sadece yapıların ilaveleri gibi ele aldığı için; 2) kültürü son derece biçimselleşmiş bir üstyapı altsistemine havale ettiği için; 3) fiilî ampirik araştırmaya ket vurduğu için.

46 Hatta Bourdieu bazen Althusserci bir tavır yansıtır: Örneğin aktörlerin yatkınlıklarının "son tahlilde [...] söz konusu toplumsal formasyonun ekonomik temelinden doğduğunu" öne sürer (Bourdieu 1977c: 83)

47 *Outline of a Theory of Practice*'in (1977c) başındaki epigraf, Marx'ın Feurbach üzerine birinci tezidir: "Feuerbach'inki de dahil olmak üzere şimdiye kadar var olan materyalizmin başlıca eksiği, şeyi, gerçekliği, duyusallığı, *duyusal insan etkinliği, insan pratiği* olarak değil, öznel olarak değil, yalnızca nesne ya da sezgi olarak kavramasıdır. Bu nedenle *etkin* yön, materyalizmle karşıt bir biçimde, idealizm tarafından geliştirilmiştir –ama sadece soyut bir biçimde–, çünkü idealizm, hiç kuşkusuz, bu biçimdeki gerçek, duyusal etkinliği tanımaz" (akt. Tucker 1978: 143).

vunur. Üstyapıyı altyapıdan ayırmaktansa, toplumsal dünyayı nispeten özerk olmakla birlikte yapısal açıdan benzeşik [*homologous*] olan, çeşitli maddî ve kültürel kaynak biçimlerinin üretildiği, dolaşıma girdiği ve tüketildiği alanlar olarak kavramsallaştırır. Bourdieu'nün alan kavramı, altyapı ile üstyapı arasında bir tür dolayım sahası işlevi görür; burada kültür üreticileri ile onların kurumsallaşmış üretim arenaları, Marksist kuramın ayırdığı iki kerteyi yeniden birleştirir. Bourdieu, maddî ve simgesel boyutları birleştiren, böylelikle toplum hayatının temel *bütünlüğünü* vurgulayan, genel bir pratikler bilimi yazmak istemektedir. Gelgelelim, toplum hayatının maddî ve simgesel boyutları arasındaki, yapı ile fail arasındaki ilişki sorunuyla ilgili temel derdi, kısmen, erken dönemlerinde bu özgül Marksist gelenekle olan hesaplaşmalarına dayanır. Alanların görece özerkliği fikri de, Althusser düşüncesinin damgasını taşır.

Son olarak, Marx gibi Bourdieu de kendi sosyal bilimini inşa ederken eleştirel bir yöntem kullanır. Fakat Bourdieu'nün Marx'la olan ilişkisinin önemi, belirli kavramları temellük edip bunlara kendi eserlerinde özgül bir Marksist uygulama kazandırma çabasında değil, Marx'tan miras aldığı belli izlekleri, Durkheim'dan ve özellikle Weber'den devşirdiği unsurlarla harmanlama çabasıdır (Brubaker 1985).

Weber

Bourdieu, simgesel mallara ve pratiklere ilişkin olarak, hem sınıf indirgemeciliğini hem de idealizmi aşacak bir kuram geliştirmek üzere, Marx'tan Weber'e döner. Bourdieu (1990h: 17) Weber'in, "genelde sanıldığı gibi Marx'a karşı olmak şöyle dursun, tinselci bir tarih kuramı aracılığıyla, materyalist düşünce tarzını Marksist materyalizmin fiilen tinselciliğe bıraktığı alanlara taşıyan" kişi olduğunu söyler. Bourdieu'ye göre (1990c: 36) Weber, "dinin siyasal iktisadını" sunmuştur: "Dinin materyalist analizinin bütün imkânlarını" ortaya çıkarırken, "din fenomeninin simgesel niteliğini de ortadan kaldırmayan" bir modeldir bu. Bourdieu'nün sosyolojisinin temel hedeflerinden bi-

ri, Weber'in dinle ilgili bu siyasal iktisat modelini, kültürel ve toplumsal hayatın *tamamını* içine alacak şekilde genişletmektir. Hatta Bourdieu (107), kendi kültür sosyolojisinin, "materyalist eleştiriyi din alanını içine alacak şekilde genişletmek üzere iktisadî modeli kullanan" Weber'inkiyle aynı niteliği taşıdığını düşünür. "Genelleştirilmiş" ve "radikal" bir materyalizm olacaktır bu; ama aynı zamanda, Marksizme damgasını vurduğunu düşündüğü (1990c: 17; 1993d: 12) sınıf indirgemeciliğinden de uzak duracaktır. Bourdieu, bu genelleştirilmiş materyalizmde, sosyal bilimlerdeki klasik idealizm/materyalizm ikiliğini aşacak bir yol bulduğunu düşünür.

Bourdieu'nün eserleri, Weber'in düşünsel mallar ve çıkarlar anlayışını işleyip geliştiren önemli bir katkıdır.[48] "Dinî çıkar" fikri, Weber'in, dinî inanç saiğine dayanan davranışların "dünyevî" niteliği üzerindeki vurgusuna dayanmaktadır. Weber (1978: 399) "dinî ya da büyüsel etkenlerle güdülenmiş en basit davranış biçimleri[nin], *bu* dünyaya yönelmiş" olduğunu yazar. "Dinî veya büyüsel davranış ya da düşünce, amaca yönelmiş gündelik davranışlar alanından ayrılmamalıdır – hele ki dinî ya da büyüsel eylemlerin, ağırlıkla ekonomik amaçlar taşıdığı göz önüne alınırsa." Bourdieu (1990h: 4), Weber'in, dinî etkenlerle güdülenmiş davranışların "dünyevî" niteliğini vurgulamakla, "mitsel söylemin içerikleri (hatta sözdizimi) ile, o söylemi üretenlerin, yayanların ve alımlayanların dinî çıkarları arasında bağ kurma yolu" sunduğu iddia eder. Böylece Weber, dinî inançlar ve pratikler ile, onları üretip yönetenler arasında bağlantı kuracak bir araç sağlar.

Ne var ki, Bourdieu (1987d: 122), çıkarın sınırlarının "faillerin hayat koşullarıyla belirlendiğine" işaret ettiği gerekçesiyle Weber'in "dinî çıkar" kavramının "yeterince geliştirilmemiş" olduğunu öne sürer. Buna karşılık, dinî çıkarların –daha genel olarak da simgesel çıkarların– "gerek biçimleri gerekse ifade edilme koşulları bakımından, aynı zamanda mevcut din ar-

48 Weber'in ünlü cümlesini hatırlayın: "insanın davranışlarını dolaysız biçimde belirleyen, fikirler değil, maddî ve düşünsel çıkarlardır" (Gerth ve Mills 1970: 280).

zıyla ve dinî profesyonellerin eylemleriyle" belirlendiğini söyler. Yine de Weber'in düşüncesi, "farklı uzman kategorilerinin –ki bunlar, kurtuluş vaat eden malların ve sundukları hizmette çıkarı olan farklı sınıf kategorilerinin yönetimi üzerinde tekel kurmak için rekabet etmektedir– stratejilerinin az çok şekil değiştirmiş ifadesi olarak bir dinî inançlar ve pratikler sistemi" inşa etmeye imkân verir (Bourdieu 1991b: 4).

Bourdieu çıkar fikrini, maddî olmayan malları da içine alacak şekilde genişletir; ister maddî ister simgesel unsurlara yönelik olsun, bütün pratiklerin temelde "çıkarlı" olduğunu iddia eder. Pratikleri çözümlerken, hepsinin "maddî ya da simgesel kârı azamîleştirmeye yönelmiş" olduğunu ortaya koyan bir "pratik bilimi" inşa etmek ister (Bourdieu 1990h: 209). Önerdiği araştırma programı, geleneksel olarak iktisadî (çıkarlı ve maddî) ve gayri iktisadî (çıkarsız ve simgesel) diye ayrılan eylem ve nesne biçimlerini yeniden birleştirecektir. Dolayısıyla simgesel çıkar ile maddî çıkar, eşit derecede nesnel çıkar biçimleri olarak görülür. Aktörler, maddî çıkarlar kadar simgesel çıkarlar da elde etmeye çalışır ve belirli koşullar altında biri lehine diğerini gözden çıkarabilirler.

Weber, çıkar fikrini maddî mallarla sınırlı olmaktan çıkarıp düşünsel malları da içine alacak şekilde genişletirken, farklı davranış tipleri arasındaki analitik ayrımı korur. Weber (1978: 24-25, 339), analizinde şu eylem tiplerini ayırt eder: "araçsal akılcı", "değer akılcı", "duygulanımsal" ve "geleneksel". Bu eylemlerin her birinin ekonomik olduğunu düşünmez. Bir eylemin ekonomik olması için, nispeten kıt kaynaklara ve sınırlı sayıda eyleme bağlı bir ihtiyacı karşılaması gerekir ona göre. Bourdieu'nün eserlerinde bu tür ayrımların hiçbirine rastlanmaz. Dahası, eylemin çıkar yönelimli olduğu fikri, sınanacak bir hipotez değil, temel bir önermedir. Bourdieu, bazı eylemlerdeki kişisel çıkar unsurunun diğerlerine göre daha fazla olabileceği ihtimali üzerinde hiç durmaz.

Weber'in dinî çıkar fikrini genişletmek, Bourdieu'ye *dinî sermaye* ve *kültürel sermaye* gibi kavramları geliştirme fırsatı verir: Ekonomik çıkarla yer değiştirebilen, ama buna indirgen-

mesi söz konusu olmayan iktidar biçimleridir bunlar. Bourdieu kültürel sermaye kavramıyla, Weber'in sosyal kapanma fikrini daha incelikli, enformel dışlama pratiklerini de içine alacak şekilde genişletir.[49] Bourdieu (1989c: 375) kaynakları, değerli kaynaklar olarak uğruna mücadele edilen nesneler haline gelmek suretiyle bir "toplumsal *iktidar* ilişkisi" işlevi gördüklerinde, sermaye olarak kavramsallaştırır. Bourdieu'nün (1991b: 9) dinî sermaye kavramı, Weber'in dinî "vasıf" fikrine yakındır. Bu kavram "birikmiş simgesel emeği" temsil eder ve "bir dinî alanın oluşturulması"yla bağlantılıdır: Bir grup din uzmanının, dinî malların ve hizmetlerin yönetimini tekeline alabildiği bir alandır bu. Dinî sermaye bir iktidar kaynağıdır; çünkü, tanımı itibariyle, uzmanlarca denetlenen değerli kaynaklara ihtiyaç duyan ama bunlara sahip olmayan bir "sıradan halk" kitlesi oluşturarak bir tür "nesnel yoksunluk" biçimine işaret eder. Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramı geniş bir olanaklar yelpazesini kapsar: sözel beceri, genel kültürel farkındalık, estetik tercihler, bilimsel bilgi, eğitim vasıfları gibi. Bourdieu'nün amacı, (kelimenin en geniş anlamıyla) kültürün, bir iktidar kaynağı haline gelebildiğini göstermektir.

Bourdieu, bir *simgesel iktidar* kuramı oluşturmak üzere, Weber'den karizma ve meşruiyet kavramlarını devşirir. Bu kuram, sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımların, iktidar ilişkilerinin kurulup sürdürülmesindeki etkin rolünü vurgulamaktadır. Weber gibi Bourdieu de iktidar kullanımının meşruiyeti gerektirdiğini kabul eder. Bourdieu, kültür alanındakiler başta olmak üzere bütün pratiklerin altında yatan kişisel çıkar mantığının, bir "çıkarsızlık" mantığı biçiminde "yanlış tanındığını" iddia eder. Yanlış tanıma Bourdieu için kilit bir kavramdır;

49 Kapanma kuramcısı Raymond Murphy de (1988: 18-19) Bourdieu'nün çerçevesinin bu boyutunun Weber'in yaklaşımlarının genişletilmesine dayandığını düşünür. Bourdieu, sermaye kavramını, bildik ekonomik anlamının ötesinde maddî olmayan nesneleri de içine alacak şekilde genişleterek, "kapanma kuramının temelindeki" bir görüşü paylaşır: Kapanma sadece "piyasadaki sermayeye dayanan tekelleşme (ve dışlama) süreçlerini" değil, "ırka, etnisiteye, cinsiyete dayanan başka tekelleşme ve dışlama süreçlerini de kapsar". Randall Collins'in (1975) eseri de aynı çizgide yer alır.

Marksist gelenekteki "yanlış bilinç" fikrine yakın olan bu kavram, bir pratik kümesinde mevcut olan ekonomik ve siyasî çıkarların "inkâr"ına işaret eder. Dolayısıyla Bourdieu, simgesel pratiklerin, pratiklere damgasını vuran çıkarlılığı hasır altı edip çıkarsız faaliyetler gibi sürdürülmelerine katkıda bulunduğunu savunur. Faaliyetler ve kaynaklar, temelde yatan maddî çıkarlardan ayrıştırıldıkları, böylece çıkarsız faaliyetler ve kaynaklar olarak yanlış tanındıkları ölçüde, simgesel iktidarla, ya da meşruiyetle donanırlar. Kişisel çıkarın çıkarsızlığa dönüşmesinden yarar sağlayabilecek bireyler ve gruplar, Bourdieu'nün *simgesel sermaye* adını verdiği şeye sahip olurlar. Simgesel sermaye, "inkâr edilmiş sermaye"dir; temelinde yatan ve derinden bağlı olduğu "çıkarlı" ilişkilerin üzerini örterek onlara meşruiyet kazandırır. Simgesel sermaye, iktidar olarak algılanmaz; kabul görmeye, hürmet edilmeye, itaate ya da başkalarının hizmetine yönelik meşru talepler olarak algılanan bir iktidar biçimidir.[50] Simgesel sermaye, Weber'in karizmatik otorite fikrinin yeniden formüle edilmiş halidir: Weber karizmatik otoritenin, elitlerin seçilmiş kişisel niteliklerini sözümona üstün ve doğal diye öne çıkararak, iktidar ilişkilerini meşrulaştırdığını savunur. Ama Bourdieu bu kavramı bir ideal tip olarak düşünmez ya da sadece önderlikle sınırlamaz; bu fikri genişleterek, her türlü meşruiyetin bir boyutu haline getirir.[51]

Bourdieu'ye göre Weber'in dinî önderlik üzerindeki vurgusu, çıkar ilişkilerinin nasıl olup da simgesel sermaye yaratmak üzere çıkarsız ilişkilere dönüştürülebildiğini kavramayı sağlayacak bir anahtar sunar. Uzmanların "simgesel emeği", iktidar ilişkilerini çıkarsız şeref biçimlerine dönüştürür (Bourdieu 1977c: 171). Weber'in (1978: 1177-1181), yükselen kent burjuvazisinin dinî ihtiyaçlarının "etikleştirilmesi"ni ve "sistemlileştirilmesi"ni analiz ederken, bunları uzmanların

50 Bu kavramın kilit formülasyonları için bkz. Bourdieu 1972: 227-243, 1977c: 171-183, 1990h: 112-121 ve 1991c: 163-170

51 Weber karizmatik otoriteyi kapitalizm öncesi toplumlarla ilişkilendirme eğilimindeyken, Bourdieu ussallaştırılmış, bürokratik otorite tipinin hâkim olduğu modern toplumlarda bile, yetenekli birey ideolojisi biçiminde karizmatik otoritenin geçerli olduğunu düşünür.

dinî emeğinin ürünü olarak ortaya koyması, Bourdieu'ye göre (1987d: 122-124; 1991b: 5-13) çok ufuk açıcıdır. Uzmanların dinî emeği, özgül grupların belirli toplumsal var olma koşullarına dair dinî kavrayışlar yaratır. Simgesel emek, çıkarlı iktidar ilişkilerini çıkarsız anlamlara dönüştürmek suretiyle, simgesel iktidar üretir. Simgesel emek, Bourdieu'nün toplumsal tabakalaşma analizinde entelektüellere (simgesel üreticilere) atfettiği merkezî role işaret eder.

Bourdieu'nün, kısmen Weber'in din sosyolojisinden devşirdiği bir diğer kavram da, alandır: Bu kavramı, ekonomik sermayeden başka (simgesel, kültürel, sosyal sermaye gibi) sermaye biçimlerinin yatırıldığı, mübadele edildiği ve biriktirildiği rekabetçi arenaları tanımlamak üzere geliştirir.[52] Alan kavramında, Weber'in rahip, peygamber ve büyücü arasındaki ilişkilere dair değerlendirmesinden esinlenmiştir (Bourdieu 1991b: 49).[53] Weber, başlıca dinî önderlik tiplerinin özgül ve rakip çıkarlarını, "onları karşı karşıya getiren rekabet" yapılarını tanımlar (Bourdieu 1990c: 107). Bourdieu (1987d; 1992: 260), Weber'in analizine dair yapısalcı bir yeniden yorum sunar: Dinî önderlik tipleri arasındaki etkileşimlerin, rakip çıkarlarla yapılandırıldığını ve bu çıkarların daha geniş iktidar yapılarıyla ilişkili olduğunu Weber'den daha fazla vurgular. Bourdieu (1987d: 121), aktörler arasındaki kişilerarası ve öznelerarası ilişkiler üzerinde duran Weber'in, analizini "etkileşimci" bir bakış açısıyla sınırladığını düşünür. Oysa alana dayalı bir bakış açısı, aktörlerin arasındaki etkileşimleri onlar farkında olmadan şekillendiren yapısal koşullar hakkında daha geniş bir kavrayış sağlar. Weber'in, başlıca dinî önderlik tiplerinin özgül ve rakip çıkarları hakkındaki değerlendirmesi, Bourdieu'ye kültür hayatının belirli alanlarının, uzmanlaşmış kültürel üretici birlikleri aracılığıyla ortaya çıkışını gösterme imkânı verir. 6. Bö-

52 Bourdieu (1987d) bu kavramı geliştirirken, büyük ölçüde *Ekonomi ve Toplum*'un 6. Bölümü ile tahakküme ayrılmış 15. bölümünden yararlanır. Ayrıca 1. bölümün, "Çatışma Kavramı" ve "Hiyerokratik Örgüt" başlıklı kısımlarını da dikkate alır.

53 Bu, Weber'in, Gerth ve Mills'in (1964) "kurumsal düzenler" mefhumuna esin veren "hayat düzenleri" fikriyle de koşutluk gösterir.

lüm'ü Bourdieu'de kilit yer teşkil eden bu kavramı ayrıntılı olarak irdelemeye ayırdım.

Bourdieu, Weber'in toplumsal sınıf ve statü grubu kavramlarından yola çıkarak, sınıf ile statü arasındaki ilişkileri yeniden kavramsallaştırır: Hayat tarzı örüntülerinin, prestij ve şeref gibi unsurların ayırt edilir işaretlerini, sistemli bir biçimde, maddî hayat koşullarıyla bağıntılandırır.[54] Weber, sınıfı ve statüyü, tarihsel açıdan özgül toplumları karşılaştırmak ve aralarındaki zıtlıkları ortaya çıkarmak üzere kullanılabilecek, birbirinden ayrı ideal tipler olarak düşünür; oysa Bourdieu sınıf ile statüyü birbirine bağlayan temel bir ilke koyar. Statü kültürü, sınıf çıkarını çıkarsızlık kisvesi altında sunmak suretiyle meşrulaştıran bir tür ciladır. Statü grupları ve statü ayrımları, kılık değiştirmiş sınıflar ve sınıf ayrımlarıdır. Bourdieu böylelikle, sınıf ile statü arasındaki ilişkilerin karşıt değil tamamlayıcı niteliğini vurgular. Bourdieu'nün düşüncesindeki bu boyutu 7. Bölüm'de ayrıntısıyla ele alacağım.

Son olarak Bourdieu, Weber'in metodolojisinden kendi sınıf tahlili için temel bir ayrımı devşirir. Weber "sınıflar"ın gerçek toplumsal gruplar değil, gündelik hayat olasılıklarının toplamı olduğunu savunur. Bourdieu bu ayrımı benimseyerek, toplumsal sınıflara yönelik gerçekçi bir yaklaşıma karşılık "ilişkisel" bir yaklaşımı savunur. Bourdieu'ye göre toplumsal sınıflar, gerçeklikle karıştırılmaması gereken olasılıklı inşalardır. Klasik Marksist ayrımı değiştiren Bourdieu, "kâğıt üzerinde sınıflar"ın, ancak, onlara fiilî kimlik ve seferberlik kazandıracak simgesel ve siyasî bir çalışma varsa "gerçeklikte sınıflar"a dönüşebileceğini öne sürer. Weber gibi o da, sınıf bilincinin ve eyleminin, nesnel sınıf koşullarından zorunlu olarak doğduğunun varsayılmaması gerektiğini vurgulamak ister. Sınıf tahlilinin simgesel boyutu üzerinde durur.

---

54 Bunun en kapsamlı şekilde geliştirildiği yer *Distinction*'dır (Bourdieu 1984a: 11-12); Bourdieu kitabın İngilizce baskısı için yazdığı önsözde şöyle der: "Ekonomik ve toplumsal koşullar evreni ile hayat tarzı evreni arasındaki ilişkilere dair burada öne sürülen model, Max Weber'in sınıf ile *Stand* arasına koyduğu karşıtlığı yeniden düşünme çabasına dayanır."

Durkheim

Durkheim'ın Bourdieu'nün eserleri üzerindeki etkisi kabul edilmeye başlandı (bkz. Miller ve Banson 1987; Waquant 1992), ama gereğince vurgulandığı söylenemez.[55] İkinci Dünya Savaşı sonrası kuşağın tamamen göz ardı ettiği Durkheim, 1960'larda, Bourdieu'nün de dahil olduğu, savaş sonrası dönemin ikinci kuşak Fransız sosyologları arasında yeniden ilgi gördü. Bu dönemde bazı Fransız sosyologları, Sorbonne'da Georges Gurvitch'in zirvesine yerleştiği akademik Fransız sosyoloji geleneğine ve savaşın hemen ardından ABD'de ortaya çıkarak Fransa'ya ithal edilen ampirizme alternatif aramaya başlamışlardı (Besnard 1987: 209-210). Klasiklere, özellikle Weber ile Durkheim'a dönmek, Bourdieu'nün dahil olduğu Fransız sosyolog kuşağı için, kendilerini ampirist seleflerinden ayırt etme imkânı sunuyordu.[56]

Bu açıdan bakıldığında, Aron'un 1959'dan 1962'ye kadar Sorbonne'da Montesquieu, Comte, Marx, Tocqueville, Durkheim, Pareto ve Weber gibi klasik yazarlar üzerine ders vermiş olması, bu derslerin de sonradan *Main Currents in Sociological Thought* adlı iki ciltlik eserinin malzemesini oluşturması anlamlıdır (Colquhoun 1986: 7). Aron'un asistanı olan Bourdieu de Durkheim üzerine ders veriyordu. Bourdieu'ye göre, yapısalcılıkla birlikte rağbet görmeye başlayan bilimsel yöntemin entelektüel habercileri arasında, Saussure'ün yanı sıra Durkheim'ın da sayılması gerekiyordu.

Bourdieu, Durkheim'ın, gerçek anlamda bilimsel bir açıklama ortaya koyabilmek için bilimin gündelik kavrayışlardan ve toplumsal hayat temsillerinden kopması gerektiği anlayışını temel bir yöntem ilkesi olarak benimsemiştir.[57] Hatta, sosyolojiyi bir toplum felsefesinden ziyade bir bilim olarak tesis etme

55 Durkheim, Bourdieu'nün 1968 tarihli metodolojik ders kitabı *Le Métier de Sociologue*'da en çok göndermede bulunduğu düşünürdür.

56 Mannheim'ın (1956) "entelektüel kuşaklar" fikri burada uygun görünüyor.

57 Durkheim *Sosyolojik Metodun Kuralları* (1966: 32) adlı eserinde, sosyal bilimcinin "sıradan insanların zihnine hâkim olan yanıltıcı fikirlerden kendini kurtarması, uzun süreli alışkanlıklardan ötürü zorbalıkla kendini dayatan bu ampirik kategorilerin boyunduruğundan kurtulması" gerektiğini vurgular.

tasarısını Durkheim kadar büyük bir tutku ve kararlılıkla sürdürmüştür. Tabii ki Bourdieu, aktör temsillerini yapısal değerlendirmesiyle bütünleştirerek Durkheimci nesnelcilikle arasına mesafe koymaya çalışır. Ama Durkheim gibi o da, sosyolojik soruşturmasına " 'toplumsal olgulara şey muamelesi etme' yönündeki metodolojik kararla" başlamıştır (Bourdieu, Boltanski vd. 1992: 2).[58]

Bourdieu, en bireysel gibi görünen davranış biçimlerindeki toplumsal unsuru ortaya çıkarma isteği bakımından Durkheim'la ortaktır. Durkheim'ın *İntihar*'da (1951) sunduğu metodolojik tasarıma uyan Bourdieu, sosyolojik açıklamanın gücünü göstermek için, ilk bakışta esasen bireysel seçim ya da bireysel güdülenme çerçevesinde anlaşılması beklenen fotoğraf ya da beğeni gibi çalışma nesnelerini seçer. En öznel deneyimlerin özündeki toplumsal unsuru keşfetmek, Durkheim için olduğu gibi Bourdieu için de temel bir amaçtır (Bourdieu 1990c). Hatta, fotoğrafla ilgili ilk çalışmasında, fotoğraf çekmeyi psikolojik değil, tam anlamıyla Durkheimci bir sosyolojik açıklama (örneğin grup entegrasyonu derecesi) çerçevesinde ele almıştır (bkz. Bourdieu, Boltanski vd. 1990).

Artan işbölümü, Durkheim'da temel bir izlektir; Bourdieu'nün farklılaşmış toplumlar ile farklılaşmamış toplumlar arasına koyduğu ayrımda bu izlek belirgin biçimde kendini gösterir. Durkheim gibi Bourdieu de (1989c: 376), tarihte, büyük ölçüde birleşik ve farklılaşmamış toplumlardan, çeşitli kültürel ifade tarzlarının farklılaştığı ve nispeten özerk alanlar olarak kurulduğu modern toplumlara geçildiği fikrinden yola çıkar. Hatta Bourdieu'nün, toplumu, farklı türlerdeki değerli kaynaklar üzerinde yürütülen mücadelelerin iç içe geçmiş

58 Bu, Bourdieu'nün başka bir pasajda Durkheimci nesnelciliğe yönelttiği eleştiriyle çelişmez. Bu pasajda Bourdieu şöyle bir gözlemde bulunur: "sosyal bilim, Durkheim'ın ünlü düsturuna uygun olarak, 'toplumsal gerçekliklere şey muamelesi etmek' için, bütün bu gerçekliklerin bizatihi toplumsal varoluşun nesnelliği içerisindeki birer tanınma (her ne kadar yanlış tanınma olsa da) nesnesi oldukları gerçeğini görmezden gelmek zorundadır" (Bourdieu 1990h: 135). 3. Bölüm'de göreceğimiz gibi, Bourdieu bu iki iddianın araştırma sürecinde birbirinden ayrı ama zorunlu adımları temsil ettiğini savunur.

alanlarından oluşan bir ağ olarak görmesi, Durkheimcılık'taki süredigen farklılaşma süreci fikriyle uyumludur.

Bourdieu, Durkheim'ın kutsal/dindışı karşıtlığını genişleterek, çağdaş kültür formlarının analizinde kullanır. Eğitim sosyolojisinde Bourdieu (1989c: 164), kutsal/dindışı ayrımına benzer toplumsal ve zihinsel sınırlar yarattığı gerekçesiyle Fransız eğitimini Durkheimci anlamda bir "dinî kerte" olarak görür. Fransız eğitimindeki elit özellikler ve kurumlar, dinî tarikatlardakine benzer işlevleri yerine getirirler, çünkü kamusal meşruiyet ve simgesel iktidar gibi, adeta dinî özellikler taşıyan seküler bir elite üstünlük ve ayrıcalık atfederler. Fransa'da ruhbanlık karşıtı güçlü bir gelenek olduğu ve seküler kamusal eğitimin Fransız Devrimi'nin kalıcı miraslarından biri olarak görüldüğü hatırlanacak olursa, kutsallıkla kurulan bu benzerliğin önemi –hatta tartışmacı niteliği– daha iyi anlaşılacaktır.

Daha genel olarak bakıldığında, Bourdieu'ye göre dinî kutsal, daha genel bir fikrin muayyen bir örneğidir: Bireylere, gruplara ya da kurumlara atfedilen toplumsal ayrımların, sorgusuz sualsiz biçimde onaylamaya ve saygı duymaya yol açan bir nitelik kazanmasına örnektir. Simgesel iktidar, bir "kutsama", kutsallaştırma iktidarıdır. Bourdieu böylece kutsal kavramını meşrulaştırmayla ilişkilendirir – özellikle meşru ile gayri meşru arasındaki sınırların çok keskin olduğu yüksek kültür ile sanatta.[59] Bu anlamda Bourdieu, kendi kültür sosyolojisinin gerçekte "kutsalın bilimi" olduğunu söyleyebilir (Bourdieu 1992: 210, 260-261).

Bourdieu Durkheim'ın "düşünce, algı, değerlendirme ve eylem kalıplarının toplumsal kökenlerini" açıklamak üzere sosyolojik bir bilgi ve toplumsal algı kuramı geliştirme tasarısını canlandırmıştır. Durkheim *Dini Hayatın İlkel Biçimleri* adlı eserinde, simgesel sınıflandırmaların toplumsal sınıflandırmalara tekabül ettiğini öne sürer. Bourdieu (1991b: 5) de bu fikre çok yakındır:

---

59 Bourdieu (1993d: 161), Durkheim'ın "kutsal ile dindışı arasına *hudut* çizerek tanımladığı" dinin, " 'gerçekte' birbirinden çok küçük, bazen görünmez olan farklılıklarla birbirinden ayrılan gerçeklikler arasına *doğa* farklılıkları konmasını sağlayan *hudutlar* inşa etmenin tikel bir örneğinden ibaret" olduğunu söyler.

> Durkheim'ın düşünce, algı, değerlendirme ve eylem kalıplarının toplumsal kökenlerine ilişkin hipotezini ve sınıf ayrımları olgusunu ciddi biçimde ele alacak olursanız, toplumsal yapılar (daha kesin söylersek, iktidar yapıları) ile zihinsel yapılar arasında bir mütekabiliyet olduğu hipotezine varmanız kaçınılmazdır. Bu mütekabiliyet, dil, din, sanat vb. simgesel sistemler yapısı aracılığıyla devam eder.

Bourdieu, toplumsal sınıfı, hayat tarzıyla ve tüketim örüntüleriyle sistemli biçimde ilişkilendirdiği *Distinction*'da (1984a: 468), araştırma hedefini şöyle tanımlar: "Toplumsal faillerin dünyayla ilgili pratik bilgilerinde yürürlüğe soktukları, içselleştirilmiş ve 'somutlaşmış' toplumsal yapılar olan bilişsel yapılar"ı belirlemek. Durkheim gibi Bourdieu de, simgesel sistemlerin, hem *mantıkî hem toplumsal bütünleşmeyi* sağlayan sınıflandırma sistemleri olduklarını düşünür. "Kolektif temsillerin" ve "ilkel sınıflandırmaların", bilişsel işlevlerinin yanı sıra toplumsal işlevlerini de vurgular. Gelgelelim Durkheim'a göre bu bütünleştirici güç, toplum düzeni açısından arzu edilir bir rızaî birlik yaratma işlevi görürken, Bourdieu'ye göre tahakküm yaratır. Bu nedenle Bourdieu, bütünleştirme işlevinin yanı sıra farklılaştırma işleviyle de ilgilenir. Bourdieu için asıl önemli olan soru, Durkheim'da olduğu gibi dayanışmanın nasıl pekiştirildiği sorusu değil, hiyerarşinin, çatışmanın ve mücadelenin damgasını vurduğu bir toplumsal düzende dayanışmanın nasıl inşa edildiği sorusudur.[60] Bourdieu'nün, toplumsal yeniden üretim meselesini toplumsal sınıflandırmayla birleştirme yönündeki kuramsal çabası, "Durkheimcı düzen sorununa yönelik revizyonist bir yaklaşım" anlamına gelir (DiMaggio 1979).[61] Bourdieu (1980c:

60 Durkheim'ın çatışmaya genelde düşünüldüğünden daha fazla ağırlık verdiği ve düzen sorununa yönelik ilgisini, Parsons'ın (1968) öne sürdüğü gibi Hobbesçu soruna cevaben geliştirmediği yolundaki görüşler için bkz. Cherkaoui 1981, Giddens 1982 ve Waquant 1993c.

61 Durkheim aynı zamanda düzensizliğin toplumsal zeminiyle de ilgilenir. "Köksüzlük" kavramı, toplumsal bedeni bütünleştiren güçlerin yanı sıra düzensizleştiren güçlerle de ilgilendiğini gösterir. Oysa Bourdieu, sapmaya özel bir dikkat sarf etmemiştir – her ne kadar kayda değer bazı istisnalar olsa da (bkz. Bourdieu 1989c: 259-264 ve Bourdieu, Boltanski vd. 1990: 39-46).

52-53) bu çabayı, Durkheim ile Marx'ı, antropoloji ile sosyolojiyi bir araya getirme girişimi olarak tanımlar.

Cezayir'deki antropolojik saha çalışmasının önemi

Bourdieu felsefe eğitimi almış olmasına rağmen sosyal bilim alanındaki kariyerine etnolog olarak başlar ve ilk saha araştırmasını 1950'lerin sonunda Cezayir'deki Berberî köylüleri arasında gerçekleştirir. Antropoloji ile sosyoloji disiplinleri arasındaki sınırları aşan bu ilk araştırma deneyimiyle, Bourdieu kendisinin "yeni bir sosyolog kuşağına" katıldığını düşünür:

> [...] felsefeyle başlayıp etnoloji eğitimi alan, neo-pozitivizmin birbirinden tamamen ayırdığı etnolojik ilgilerle sosyolojik ilgilerin yeniden birleşmesini [sağlayan bir kuşak] (Bourdieu ve Passeron 1967: 198).

Bourdieu, Durkheimcı geleneğin özünde sosyoloji ile antropoloji arasında esaslı bir ayrım bulunmadığını düşünür.

Bu ilk araştırma deneyiminde, daha sonra Bourdieu'nün eserlerinde sürekli yinelenen izlekler haline gelecek özgül motifler ve yöntem unsurları da ortaya çıkar. Özellikle dört temel kavramsal mesele belirir: Bireysel yatkınlıklar ile dışsal yapılar arasındaki ilişkiler sorunu, yapısal analizde fail sorunu, bilişsel yapıları toplumsal yapılarla ilişkilendirme sorunu ve daha genel olarak toplumsal hayatın maddî boyutları ile simgesel boyutları arasındaki ilişkiler sorunu. Cezayir'deki araştırma, Bourdieu'nün profesyonel bir sosyal bilimci olarak bağlı kalacağı siyasî eylemcilik tarzına da işaret eder.

Sözünü ettiğimiz ilk sorun, Bourdieu'nün Cezayir Savaşı sırasında sömürge Cezayir'inde karşılaştığı özgül duruma dayanıyordu. Geriye dönüp baktığında (Honneth 1986: 40), savaşla kişisel olarak başa çıkma yolunun, kuramsal amaçlarla siyasî amaçları birleştiren bir çalışma yapmak olduğunu söyler. Savaşa karşı çıkan biri olarak Bourdieu, Cezayir'de Fransız sömürge yönetimini devirip yeni bir demokratik düzen kurması en muhtemel toplumsal güçleri belirleme derdindedir. Bu neden-

le dikkatini, Cezayir'deki proletarya ile alt proletarya arasındaki farklar ve onların farklı "devrimci bilinç" biçimleri üzerinde yoğunlaştırır.

Savaş, Fransız sömürgeciliğinin getirdiği piyasa ekonomisinin, Cezayir'in geleneksel köylü toplum hayatına nüfuzunu hızlandırmıştı. Fransız ordusunun tensikat politikası köyleri yıkmış, köklerinden koparmış ve yerlerini değiştirmiş, böylece geleneksel köylüleri, hızla, piyasa ekonomisinin modern gerekleriyle tanıştırmıştı. Bourdieu, geleneğin zoraki modernleşmeyle nasıl kesiştiğini araştırdı.[62] Yeni ithal edilen ve dayatılan para ekonomisi, köylülerin zamanla aralarında yeni bir ilişki kurmalarını, "akılcı beklentiye dayalı yeni eylem tarzları" geliştirmelerini gerektiriyordu (Honneth, Kocyba ve Schwibs 1986: 40). Ama Bourdieu'nün gözlemleri, köylülerin yeni ekonomik koşullara, başlangıçta, geleneksel ekonomik düzenlerinin üretip şekillendirdiği kökensel yatkınlıkları aracılığıyla karşılık verdiklerini gösteriyordu. Bourdieu, Kabili köylülerinin bu tepkisini modern ekonomik standartlar çerçevesinde akıldışı diye tanımlamak yerine, Durkheimci gelenekten yararlanarak daha derin bir toplumsal akılsallık belirledi. Yeni yapısal gereklilikler, geleneksel yatkınlıkların süzgecinden geçiriliyordu, çünkü köylü yatkınlıkları "ekonomik yapılara koşut bir ritimle" değişmiyordu. Köylü davranışları, ancak tek tek aktörler, stratejik bir biçimde, yatkınlıklarını yeni ekonominin getirdiği dayatmalara ve fırsatlara uyarladıkları zaman değişecekti.

Bourdieu bu ilk araştırma deneyiminden yararlanarak, içselleştirilmiş yatkınlıklar ile nesnel yapılar arasındaki ilişkilere dair daha biçimselleştirilmiş bir kavramsal düşünce geliştirir. Ona göre, pratikleri uygun biçimde ele almak için, içselleştirilmiş yatkınlıklar ile nesnel yapılar arasındaki karmaşık etkileşime dikkat çeken bir kavramsal dile ihtiyaç vardır. Eylem, yapısal dayatmalara ve değişime verilmiş, kültürün dolayımından geçmiş bir karşılık olarak kuramsallaştırılmalıdır. Bu so-

62 Bourdieu'nün iki kitabı, *Le Déracinement: La crise l'agriculture traditionelle en Algérie* (Bourdieu ve Sayad 1964) ve *Travail et Travailleurs en Algérie* (Bourdieu, Darbel, vd. 1963), bu yeni duruma uyarlanma örüntülerini araştırır

run, Bourdieu'nün kilit kavramlarından habitusta şeklini bulacaktır.

Ikinci kavramsal izlek, Bourdieu'nün, Lévi-Strauss'un mit, akrabalık ve ritüelle ilgili yapısalcı analizini Cezayir Berberîleri için kullanma çabasından doğmuştur. Evliliklere dair istatistiksel bir derleme yapan Bourdieu, Lévi-Strauss'un birinci derece kuzenler arası evlilik kuralının, istatistiklerde yüzde beşin altında bir oranı bulduğunu saptar. Aynı şekilde, ritüellere dair titiz bir inceleme sonucunda, Lévi-Strauss'un yapısalcı ritüel analizinde öne sürdüğü türdeki sistemli karşıtlıkların, önemli bir dizi pratiği dışarda bıraktığını keşfeder (Bourdieu 1990c, 1990h). Bu saha gözlemleri, yapısalcılığın iki önemli zaafına işaret eder: Yeterli bir fail kuramının eksikliğine ve biçimsel modellerin eylemi açıklamaktaki sınırlılığına.

Bütün etnografi araştırmacıları gibi Bourdieu de veri toplama ve veri analizi gibi pratik sorunlarla karşılaşır. Dışardan gözlemde bulunan sosyal bilimci ile gözlem nesneleri arasındaki ilişkiler sorunuyla yüzleşmek zorunda kalır. Bourdieu'ye göre sorun, aktörlerin, sosyal bilimcinin gözlemlemek, anlamak ve açıklamak istediği gündelik faaliyetlerinin pratik mantığı ve zorunluluğu ile, sosyal bilimcinin inşa ettiği biçimselleşmiş yorumlar arasındaki uçurumdan kaynaklanmaktadır. Araştırmadaki bu açmaz, saha araştırması deneyiminden geçmiş bütün sosyal bilimcilerin aşina olduğu bir sorundur. Bourdieu, sosyal bilimcinin inşa ettiği kuramsal bilginin, temelde, aktörlerce kullanılan pratik bilgiden farklı olduğunu vurgular; oysa eylemlere yön veren, dolayısıyla sosyal bilimcinin araştırma nesnesi olması gereken, tam da bu pratik bilgidir. Bourdieu bu güçlüğü, etnografik gözlemin kaçınılmaz şartlarından biri olarak bir kenara bırakmak yerine, bütün sosyal bilimlerin temel bir sorununa dönüştürür. Onun eserlerinin merkezî sorularından biri, pratiklerin pratik mantığına ilişkin olarak, bu temel farklılığı hesaba katan bir bilimin nasıl yazılabileceği sorusudur.

Üçüncü kavramsal sorun, Bourdieu'nün doğrudan Durkheim, Mauss ve Lévi-Strauss'tan devraldığı kavramsal mirasa işaret eder. Bourdieu Cezayir köylüleri arasında, ritüel ile mitin,

gündelik hayatın toplumsal ve fiziksel örgütlenmesiyle tamamen örtüştüğü bir dünyayla karşılaşmıştır. Sonraları, Berberî hanelerine dair yapısalcı analizini yayınlayacaktır: Burada, ritüel ve simgesel sınıflandırmaların, hanenin mekânsal örgütlenişine gömülü olduğunu gösterir (Bourdieu 1970). Daha sonra, bilişsel yapılar ile toplumsal yapılar arasındaki ilişkiler sorununu genelleştirerek Fransız eğitimine de uygular ve çağdaş Fransa'daki zihniyet kalıplarının Fransız yüksek eğitim sisteminin toplumsal örgütlenişi içine gömülü olduğunu görür (Bourdieu 1989c: 98). Görüldüğü gibi, simgesel sınıflandırmalar ile toplumsal yapılar arasındaki ilişkiler izleği, hem Cezayir'deki saha araştırması deneyimine, hem de Durkheimcı mirasa dayanmaktadır.

Dördüncü sorun, Bourdieu'nün Kabili'de gözlemlediği bir olguya dayanır: Burada, ritüeller, törenler, bayramlar ve simgesel âdetler, grup hayatının idamesinde ve yeniden üretiminde en az ekonomik temeller kadar önemlidir. Hatta Bourdieu, bu geleneksel toplumda maddî ya da ekonomik unsurları simgesel unsurlardan ayırt etmenin imkânsız olduğu sonucuna varır ve simgeseli, toplumsal denetim sağlamanın yanı sıra toplumsal avantajlar doğuran bir iktidar biçimi, bir tür sermaye olarak yeniden kavramsallaştırır. Bu kavramsal değişiklik, Bourdieu'nün, Fransız Marksistlerinin ekonomik indirgemeciliğine yönelik eleştirisinde önemli yer tutar ve onu, toplumsal hayatın simgesel pratiklerine ilişkin olarak, materyalist olmakla birlikte indirgemeci olmadığına inandığı bir yoruma götürür.

Nihayet, ilk araştırma tasarısı Bourdieu'nün siyasî angajman tarzının bir örneğidir. Bourdieu, her türlü tahakküm biçimi karşısında kamusal arenada müdahalede bulunması gereken sosyal bilimcinin solcu bir siyasî rolü olması gerektiğini savunur; ama bunu bilim adına yapacaktır. Bourdieu'nün araştırma tasarıları, öncelikle bilim eserleri olarak gerçekleştirilmiş birer siyasî müdahale biçimidir.

3

BOURDIEU'NÜN SOSYOLOJİK BİLGİYE DAİR ÜST-KURAMI

Bourdieu, kültürel olanaklar, süreçler ve kurumlar aracılığıyla üretilen ve yeniden üretilen iktidar ilişkilerini ortaya çıkaracak eleştirel bir sosyoloji yazmaya çalışırken, metodolojik ve kuramsal açıdan rakip anlayışlarla hesaplaştı. Bu bölümde önce onun "öznelci" ve "nesnelci" bilgi tarzlarına yönelik itirazını ele alıp, bunları "genel bir pratikler kuramı" diye adlandırdığı daha genel bir bilgi çerçevesi içinde bütünleştirme önerisini değerlendireceğim. Sonra, tözcülük sorununu ele alıp Bourdieu'nün buna alternatif olarak sunduğu "ilişkisel" çözümleme yöntemini irdeleyeceğim.

Öznel/nesnel ikiliği

Bourdieu'nün eserlerinde sürekli yinelenen bir izlek vardır; toplumsal gerçeklik hakkındaki, öznel/nesnel çatışkısının yol açtığı kısmî ve parçalı görüşlere karşı uyarır bizi.[1] Bourdieu'ye

1 2. Bölüm'de kaydettiğimiz gibi, Bourdieu'nün, kökleri pozitivizme dayanan özne/nesne ikiliğini aşma arzusunda, aldığı felsefe eğitiminin etkisi olmuştur. Canguilhem'in bilim tarihi ve felsefesi ile Bachelard'ın tarihsel epistemolojisi, bilginin nesnesi ile öznesi arasında, geleneksel özne/nesne karşıtlığını yeriden eden karmaşık bir etkileşim ilişkisi ortaya koyar. Bourdieu'nün bu ikiliği aşma çabası, aynı zamanda Althusserci Marksizm'e yönelik eleştirisine de da-

göre asıl mesele, simgesel iktidara ve –entelektüel pratikler de dahil– pratikler ekonomisine dair, bu sorunlu ve kalıcı ikiliği aşan bir kuram oluşturmaktır. Otuz yılı aşkın bir zaman diliminin ürünü olan eserleri üzerine düşündüğünde, bu çatışkının üstesinden gelmenin, "eserlerine yön veren en değişmez (ve [kendi gözünde] en önemli) amaç" olduğunu görür.[2]

Bourdieu, öznel/nesnel ikiliğinin sosyal bilimlerin tarihi boyunca farklı biçimler altında kendini gösterdiğini düşünür. Tablo 1'de, Bourdieu'nün bu iki temel kutup içinde topladığı konular, yaklaşımlar, etiketler ve kuramcılar arasından bir seçme sunuluyor.[3] Tablonun da gösterdiği gibi, Bourdieu, geniş bir yelpazede uzanan kuram ve araştırma geleneklerini, kuramcıları ve karşıt yöntemleri gruplandırmak üzere bu ikiliği kullanır. Tabloya yüzeysel bir şekilde göz atıldığında, bu sınıflandırmanın hayli keyfî olduğu sonucuna varılabilir. Örneğin Weber'in *Verstehen* sosyolojisinde "öznelci" bir boyut yok mudur, ya da etnometodoloji içerisindeki önemli bir akım ampirik gözlemle ilgilenmez mi, diye sorulabilir. Bu ikilik, bazen toplumsal gerçekliğe yönelik yorumcu yaklaşım ile pozitivist yaklaşım arasındaki karşıtlığı; bazen mikro ve makro analiz düzeyleri arasındaki karşıtlığı; bazen de katılımcı gözlemci ile dışardan gözlemci arasındaki karşıtlığı ifade eder. Ayrıca bu ikiliğin, kuram ile yöntem arasındaki ilişkilerle ilgili tartışmaya da atıfta bulunduğu görülecektir. Dahası, bu soyut ikiliğin çeşitli özgül

---

yanmaktadır: Pratikler arasında, altyapı/üstyapı ayrımıyla anlaşılması söz konusu olmayan temel bir birlik olduğunu savunur.

2 Bu izlek, Bourdieu'nün ilk çalışmalarına kadar uzanır. Kapitalizm öncesi ekonomiden kapitalist ekonomiye geçişte kültürel ya da maddî etkenlerin başat rol oynamadığını, bu ikisinin "diyalektik ilişkisi"nin belirleyici olduğunu iddia ettiği *Travail et travailleurs en Algérie*'de (Bourdieu, Darbel vd. 1963: 3) bile bu izleğe rastlanıyor. Sombart'tan yararlanan Bourdieu, müteşebbis ruhunun oluşması ile kapitalist bir ekonominin gelişmesinin aynı anda gerçekleşen süreçler olduğunu düşünür. *Un art moyen*'de (Bourdieu, Boltanski vd. 1965: 18-20), öznel ve nesnel bilgi biçimlerini bütünleştirip aşacak "bütünsel bir antropoloji" önerir.

3 Bu tablo, Bourdieu'nün öznel/nesnel ikiliğinin çeşitli boyutlarına işaret ettiği metinlerinden yararlanılarak oluşturulmuştur. Özellikle bkz. Bourdieu 1977d, tablo 7.1 (burada Bourdieu simgesel iktidar kuramındaki bazı öznelci ve nesnelci unsurları sınıflandırır).

unsurları sıklıkla birleştirilir. Mikro düzeydeki analizin yorumcu ve pozitivist çeşitlemelerinin tek bir çatı altına toplanıp "öznelci" kategorisine sokulduğunu görürürüz. Bourdieu'nün öznelci terimini genelleştirilmiş bir şekilde kullanması, mikro düzeydeki çalışmalar arasındaki bu tür ayrımları yok eder.[4] Üstelik, bu ikilik Bourdieu'ye göre, Marksistlerle Marksist olmayanların iktisadî ve gayri iktisadî mallar, düşünsel ve maddî çıkarlar, sınıfın öznel ve nesnel ölçütleri arasındaki ilişkiler üzerine yürüttükleri tartışmaların temel zeminini oluşturmaktadır.

TABLO 1
Öznel/Nesnel İkiliği

Nesnelcilik	*Öznelcilik*
Lévi-Strauss	Sartre
Hegel	Kant
Saussure	Cassirer
Durkheim	Sapir
Marx	Whorf
Weber	
Yapısalcılık	Varoluşçuluk
Teorisizm	Fenomenoloji
İşlevselcilik	Etnometodoloji
Marksizm	İdealizm
Ampirizm	
Pozitivizm	
Materyalizm	
Solcu Sosyolog	Muhafazakâr Sosyolog
İktisadî	Gayri iktisadî
Madde	Fikir
Kendi içinde sınıf	Kendi için sınıf

Görüldüğü gibi Bourdieu öznel/nesnel çatışkısını geniş bir konu ve entelektüel gelenek yelpazesine işaret etmek üzere

4 Bourdieu'nün etkileşimci sosyolojiyi öznelci sınıfına dahil etme eğilimi bunun bir örneğidir, oysa mikro etkileşimler dünyasıyla ilgili çalışmaların çoğu son derece ampiriktir. Sözgelimi, çağdaş din incelemelerinde dinî inancın öznenin bir niteliği olarak, kişilerarası ilişki ağlarınınsa inancın dayandığı nesnel altyapılar olarak ele alındığını görürüz (Wuthnow 1981: 28). Ritzer (1988), mikro-makro, öznel-nesnel gibi ikiliklerin ampirik ya da kuramsal açıdan örtüşmediğini ve net bir şekilde ayırt edilmeleri gerektiğini savunur.

kullanır. Ancak, Bourdieu'nün eserleri, bu karşıtlığı fiilen aşmaktansa, paradoksal bir biçimde bu karşıtlıkla malul görünmektedir. Bourdieu, kendi alternatif yaklaşımıyla kolayca alaşağı edilebilecek sahte karşıtlıklar yaratma tekniğine sıklıkla başvurur. Bu teknik, buluşsal [*heuristic*] bir araç olarak kullanıldığı takdirde çok faydalı bir düşünce aracı olabilir; sosyolojinin, toplum hayatının ikili doğasını, hem öznel hem nesnel boyutlarını kavraması gerektiğini hatırlatmaya yarayabilir. Gelgelelim, Brubaker'ın (1993: 227-228) derinlikli incelemesinde dikkat çektiği gibi, toplum kuramını fazlasıyla kutuplaşmış bir bakışla okumaya, dolayısıyla başka kuramcılar hakkında indirgemeci ve yanıltıcı değerlendirmelere de götürebilir.

Bourdieu'nün öznel/nesnel ayrımını, farklı kuramsal ve metodolojik meselelere atıfta bulunmak üzere, çeşitli biçimlerde kullandığı aşikârdır. Genel anlamda, öznelci yaklaşımlar mikro etkileşimleri vurgulayanları, iradeciliği, metodolojik bireyciliği kapsar. Simgesel etkileşimcilik, etnometodoloji, fenomenoloji, akılcı aktör kuramı bu gruba dahildir. Nesnelcilik ise, Bourdieu'ye göre (1977c: 27) iki genel biçim altında kendini gösterir: (1) İnsan davranışının ampirik düzenliliklerinin eleştirel olmayan bir biçimde kaydedilip istatiksel olarak analiz edilmesi, (2) Biçimsel modellerin özelliklerini toplumsal gerçekliğe atfetme eğiliminde olan kavramsal soyutlama biçimleri. Nesnelci yaklaşımlar arasında Marksizm, statü edinme araştırması, işlevselcilik, Fransız yapısalcılığı, sadece makro düzeydeki meselelere odaklanan ampirik çalışma biçimleri yer alır. Bourdieu, karşıtlığın iki ucunun da toplumsal hayata önemli ölçüde ışık tuttuğunu, ama birbirlerinden ayrı ele alındıklarında yanıltıcı olduklarını düşünür. Bachelard'ın diyalektik akıl kavramını kullanan Bourdieu, bu çeşitli karşıtlıkların aşılması ve daha geniş bir bilgi çerçevesi içerisinde bütünleştirilmesi gerektiğini öne sürer.

Çoğu sosyal bilimci, çok genel bir düzeyde ifade edildiğinde öznel/nesnel ikiliğinin sosyal bilimlerin en kalıcı üst-kuramsal ikilemlerinden biri olduğunu teslim eder; bunun, toplumsal gerçekliğe ilişkin bütünsel bir kuram inşa edilmesi önünde en-

gel teşkil ettiği noktasında Bourdieu'ye hak vermeyecek pek az sosyal bilimci bulunur.[5] Yapıların mantığının, bir noktada bireysel aktörlerin inançlarıyla ve pratikleriyle bağlantılı olması gerektiğini hemen hemen herkes kabul edecektir. Öte yandan, bu genel ikilik, sosyal bilimcileri bölen ve Bourdieu'nün her birine karşı özgül tavırlar sergilediği özgül metodolojik ve epistemolojik konuları gruplandırır. Çağdaş sosyolojide bu çatışkı ve onunla ilişkili çeşitli karşıtlıklıklar, entelektüel işbölümüne hâkim olan üç bölünme şeklinde kendini gösterir: kuram ile ampirik araştırma, toplumsal hayatın simgesel formları üzerine odaklanan yaklaşımlar ile maddî formları üzerine odaklanan yaklaşımlar arasındaki karşıtlık, mikro analiz ile makro analiz karşıtlığı. Bourdieu'nün benzersizliği, bu bölünmelerin "toplumsal bir temeli olduğu, bilimsel bir temelininse olmadığı" tezini ileri sürmesine dayanır (1990c: 34). Bunların gündeme getirdiği sorun, ona göre, sadece epistemolojik değil, aynı zamanda toplumsal, hatta son tahlilde siyasî bir sorundur. Öznel/nesnel ikiliğinin çeşitlemeleri, sosyal bilimciler arasında iktidar ve tanınma etrafında süren temel mücadelelerden doğar (Bourdieu ve Hahn 1970: 14). Ayrıca, toplumsal düzen içinde sınıflar ve statü grupları arasındaki daha geniş çaplı, temel toplumsal bölünmelere dayanırlar.[6]

Bourdieu, öznel/nesnel ikiliğini aşmak için, iki adımlı bir epistemolojik düşünüm modeli önerir; öznelci ve nesnelci bilgi biçimlerini daha kapsayıcı, "genel pratikler bilimi" adını verdiği üçüncü bir bilgi biçimi içinde bütünleştirecek bir modeldir

5 Brubaker (1985: 750), böyle bir programla ilgili olarak şuna dikat çeker: "[Bu] pekâlâ, Parsons ve Marx gibi birbirlerine son derece uzak kuramcılar tarafından da savunulabilirdi. (Nitekim Parsons, kuramını, açıkça nesnel koşullar ile öznel norm ve değerler arasındaki ilişki sorununa göndermede bulunarak inşa eder.)" Brubaker daha sonra, bu çok genel ve soyut düzeyde, öznel/nesnel kutuplaşmasının bir sözde problem olarak kaldığını, bu karşıt terimlere özgül anlamlar yüklenmedikçe de öyle kalacağını öne sürer. Hatta bu genel kavramsal ikiliğe dahil edilebilecek sekiz farklı ikilik tespit eder.

6 Bourdieu'ye göre öznel/nesnel karşıtlığı, aynı zamanda, temayüz ve iktidar için yürütülen gündelik mücadelelerin de daimî bir özelliğidir. Örneğin, insanın kendi düşüncesini nesnel, hasmınınkini ise fazla öznel diye tanımlayışını düşünün.

bu.[7] İlk adım için, toplumsal pratiklere ilişkin öznelci bilgiden, ikincisi için de nesnelci açıklama biçiminden kopma çağrısında bulunur.

Öznelcilikten kopuş

Bourdieu'ye göre sosyolojinin temel görevi, tahakküm sistemlerinin, toplumun mensuplarınca bilincine varılmaksızın kendilerini dayatmasını sağlayan araçları açığa çıkarmak olduğu için, katılımcıların öznel algılarına başvurmak, açığa çıkarılması gereken tahakkümü sadece yeniden pekiştirme işlevi görebilir. Dolayısıyla sosyoloji, aktörlerin gündelik sınıflandırmalarını ve temsillerini olduğu gibi kabul edemez. Sosyal bilimcinin ilk görevi, pratiğin istatiksel düzenliliklerini inşa etmek suretiyle, ortak duyuya dayalı gündelik temsillerden epistemolojik bir kopuş başlatmaktır. Bilimsel bilgi nesnelci bir uğrakla başlar, çünkü nesnel bilgi, etkileşimin cereyan ettiği ve öznel bilginin üretildiği koşulları tespit eder.

Bu nedenle Bourdieu, sosyal bilimsel bilgi inşasının ilk adımında faillerin kendileriyle ilgili anlayışlarından kesin biçimde kopmak gerektiğini iddia ederken, hem Durkheim'ın epistemolojik nesnelciliğini, hem de Bachelard'ın diyalektik akıl yürütmesini benimser. Faillerin kendi eylemlerine dair içerden yorumlarının doğası, bu epistemolojik tutumu gerekli kılar. İçerden temsiller, faillerin kendi toplumsal dünyalarıyla uyum içinde yaşamalarının altındaki pratik mantığı yansıtır; bu nedenle, bütünlüklü ve nesnel bir aktör davranışı tablosu çizme

---

7 Bu iki adımın ana hatlarıyla ortaya konduğu yerler: Bourdieu 1972: 162-164, 1973b, 1977c: 1-4, 1990h: 25-29; Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1991. Bourdieu'nün üçüncü tip kuramsal bilgi için kullandığı terminoloji zamanla değişir. Bourdieu 1972'de, "praksiyolojik" bilgi terimini kullanır. Bourdieu 1972'nin, üç kuramsal bilgi tipinin sunulduğu bölümünün İngilizce çevirisi olan Bourdieu 1973b'de de praksiyolojik terimi karşımıza çıkar. Bourdieu 1977c'de üçüncü bilgi tipi "kuramın kuramı ve pratiğin kuramı" ya da "pratik bilimi" olarak adlandırılır. Bourdieu'nün bir söyleşisinde söylediklerinden yola çıkarak, praksiyolojik teriminden vazgeçme nedeninin, Marksist düşüncede *praxis* teriminin yaygın kullanılma biçimiyle arasına mesafe koyma isteği olduğunu söyleyebiliriz (Honneth, Kocyba ve Schwibs 1986).

girişimleri olarak değil, pratik başarı kazanma mücadelesindeki araçlar olarak anlaşılmalıdırlar.[8] Bilimsel temsiller gündelik pratiklerin temsillerinden yola çıkılarak inşa edilir, ama gündelik pratiklerin temsilleri, bilimsel temsillerle ikame edilemez (Bourdieu 1990h: 14, 94-95).

Öznelcilikten kopuş, emsal davranışına ilişkin "kaynak kişi"lerin anlattıklarının eleştirel bir şekilde incelenmesini de gerektirir (Bourdieu 1977c: 16-22). Kaynak kişilerin anlattıkları, araştırmacıların pratiklerin altında yatan temel ilkeleri ortaya çıkarmaları için gereken ayrıntılar bakımından fazlasıyla geneldir ve bu anlatılarda tartışmasız vaka gibi kabul edilen pek çok nokta bir yana bırakılır. Ama daha da önemlisi, kaynak kişi anlatılarına, araştırmacıyı etkileme amacıyla, sıradan olandan ziyade sıradışı olanı öne çıkaran bir yaklaşımın yön verme olasılığı yüksektir. Kaynak kişiler, pratikler düzenini yeniden inşa etmek için gereken betimleyici ayrıntıları sunmaktansa, normatif inşaları kullanma eğilimindedirler. Bu nedenle Bourdieu, Bachelard gibi, gündelik pratik bilgi ile bilimsel bilgi arasında keskin bir ayrım yapar.

Bourdieu, yapısal göstergelere başvurmak suretiyle epistemolojik açıdan düzeltilmesi gereken üç öznelci bilgi biçimi tespit eder. Özellikle eleştirdiği öznelcilik biçimlerinden biri, Sartre'ın iradeciliğidir. Sartre'ın varoluşsal özgür irade kavramının, pratik sorununu ele almada kullanılamayacağını iddia eder, çünkü bu kavram, aktörlerin kararlarını toplumsal bağlamlarından soyutlamaktadır.

Öznelci bakış açısının ikinci biçimi, insanlararası etkileşimi mikro düzeyde ele alan geniş bir yelpazeyi kapsar: Etnometodoloji, simgesel etkileşimcilik, fenomenoloji gibi çeşitli kuramlar bunun içine girer. Bourdieu, bilimsel kavramsallaştırmaların aktör anlatılarına dayanarak inşa edilmesi gerektiği yolundaki epistemolojik tutumu savunan bu yaklaşımlara karşı çıkar

8 Bourdieu'nün, sosyolojik tahlildeki nesnelci uğrağı kabul etmesinin nedeni, Durkheim gibi, aktör yorumlarını güvenilmez ya da akıldışı bulması değildir. Bourdieu, bu yorumlar pratik çıkarlarla yönlendirildiği, bunlar da sosyal bilimcinin dikkatini yönlendiren kuramsal çıkarlardan farklı olduğu için bu noktada nesnelciliği benimser.

(Winch 1958). Ona göre bunlar, yüz yüze etkileşim örüntüleri ve toplumsal olarak inşa edilmiş anlam sistemleri ile, toplumsal düzenlemelerdeki daha geniş çaplı hiyerarşi ve tahakküm sistemleri arasında bağ kuramaz. Aktör anlatılarına dayanan mikro yaklaşımlarda, faillerin, toplumsal dünyayla ilgili kavrayışlarını hiyerarşik biçimde yapılanmış bir toplumsal mekân içindeki belirli konumlardan sınıflandırıp inşa ettikleri olgusu göz ardı edilir. Gerçekliğin inşa edilmesinde kullanılan kaynaklar eşitsiz bir dağılım gösterdiği için, aktörler, dünyayı anlama ve dünyada eyleme noktasında benzer terimlere başvurmalarını sağlayacak eşit konumlara sahip değildirler.

Son olarak, Bourdieu, eylem sorununa yönelik üçüncü bir yaklaşımı, yani analiz birimi olarak bireyi alan akılcı aktör kuramını da, sosyal boyutu yeterli olmayan bir eylem görüşü olarak değerlendirir.

O halde, öznel bilgi biçimlerinden epistemolojik kopuş, şu noktanın altının çizilmesine dayanır: Bütün insan eylemleri, aktörlerin günlük hayatlarını sürdürürken bilincine varmadıkları, sosyal bilimci tarafından inşa edilmesi gereken belirleyici yapılar içinde gerçekleşir.

Nesnelcilikten kopuş

Öznel bilginin sınırlılıklarını bertaraf etmek için nesnel bilginin gerekli olması gibi, nesnel bilginin sınırlılıklarından kurtulmak için de ikinci bir epistemolojik kopuşa ihtiyaç vardır. Bu ikinci epistemolojik kopuş iki yönde ilerler: İlk adımda, pratiklerin hem üreten hem de konumlanmış niteliği üzerine eleştirel biçimde düşünmek gerekir. Bourdieu, pratiklerin hem yapılar tarafından belirlendiğini, hem de *yapıları kurduğunu* savunur. Yapıların kendilerinin de, faillerin gündelik pratikleri aracılığıyla toplumsal olarak inşa edildiğini vurgular. Bu, Bourdieu'yü, failliğin pratik niteliğini irdelemeye ve aktörlere ait/simgesel temsilleri yapısal etkenlerle bütünleştiren habitus kavramını geliştirmeye yöneltir.

Nesnelcilikten kopuşun ikinci adımında, *kuramsal* pratik-

lerin özgül niteliği üzerine eleştirel bir düşünüm gereklidir. Bourdieu bu noktada, sosyoloji pratiğinin kendisi üzerine düşünümsel bir bakış önerir ve bunun, pratiklere dair genel bir kuram geliştirmede zorunlu bir uğrak olduğunu savunur. Hatta, kuramsal pratiklerin bilişsel ve toplumsal zemini üzerine eleştirel düşünüm, sıradan pratiklere dair yeterli bir kavrayışın önkoşulur. Bu düşünümsel teyakkuz hali olmazsa, sosyal bilimci kendi bilişsel ve toplumsal çıkarlarını, pratik eylemin kuramsal olmayan işleyişine yansıtma tehlikesiyle karşı karşıya kalır. Bu nedenle Bourdieu, sosyal bilimcinin, kuramsal bilgi ile pratik bilgi arasındaki uçurumu sürekli hatırda tutmasını sağlayacak kuramsal bir dil oluşturulması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla dikkatini, yalnızca araştırma nesnesi üzerine değil, aynı anda araştırmacı ile araştırma nesnesi arasındaki ilişki üzerine de yoğunlaştırır. Araştırmada "katılımcı nesnellik" yöntemini esas alır – yani, toplumsal dünya hakkında sosyolojik bir görüşü olanaklı kılan toplumsal ve epistemolojik koşullara dair eleştirel bir düşünüm ve ampirik soruşturma (Bourdieu ve Wacquant 1992: 68; Wacquant 1989: 33). Bourdieu'ye göre bu, kendi sosyoloji yaklaşımının ayırt edici niteliklerinden biridir; 11. Bölüm'de bunu ayrıntısıyla ele alacağız.

Bourdieu bu ikinci epistemolojik kopuşun gerekliliğini savunurken, belli başlı üç nesnelci bilgi biçimini ele alır: pozitivizm, yapısalcılık ve entelektüalizm.

Pozitivist sosyal bilim, çoğunlukla istatistiksel düzenlilikler şeklinde gösterilen makro yapılara öncelik verir; bunlar, eylemde bulunan aktör tarafından çoğu zaman algılanmaz, sosyal bilimci tarafından inşa edilmeleri gerekir. Ama, bu istatistiksel düzenlilikleri inşa eden, sürdüren ve nihayet değiştiren de, bireylerin eylemleridir. Dahası, aktörler, toplumsal dünya hakkındaki pratik bilgileri çerçevesinde eylemde bulunurlar, bilimsel bilginin kavramları çerçevesinde değil. Sosyal bilimcinin, araştırmanın "nesnelci" uğrağında saptadığı "toplumsal gerçeklik" aynı zamanda "bir algı nesnesi" olduğu için, aktörlerin algılarının da pratiklere dair kapsamlı bir açıklama çerçevesi içine dahil edilmeleri gerekir (Bourdieu 1990c: 130). Araş-

tırmacı ayrıca, "pratiklerle ilgili yeterli bir bilim" inşa etmek için, istatistiksel örüntülerin "nesnelciliği"ni reddederek faillerin temsillerini yeniden temellük edip araştırmasının çerçevesi içine dahil etmek zorundadır (Bourdieu 1977c). Bu demektir ki, sosyal bilim araştırmaları, nicel verilerin yanı sıra nitel göstergeleri de içermelidir. Bourdieu, yeterli bir bilimsel açıklama için, aktörlerin algısı ile biçimsel olarak inşa edilmiş yapılar arasındaki ilişkinin kavramsal bir dolayımdan geçmesinin şart olduğunu savunur. 5. Bölüm'de ele alacağımız habitus kavramı bu işlevi görür.

Bourdieu, eylemi kuramsal, zamandışı ve mantıkî bir modelin icrasına indirgedikleri gerekçesiyle, Lévi-Strauss ile Althusser'inki başta olmak üzere katı yapısalcı yaklaşımları eleştirir. Ona göre, nesnel yapılar vardır var olmasına ama bireylerin toplumsal etkinliği, ister akrabalık kuralları olsun ister kapitalist üretim tarzı, bu yapılara dair *pratik bir hâkimiyet* içerisinde oluşur ve gelişir. Dışsal yapılar, genellikle, biçimselleştirilmiş ussal değerlendirmeler aracılığıyla idrak edilmez. Aktörler, zaman içinde eylemde bulunurken, dışardan gözlemde bulunan kişinin sahip olabileceği bütünselleştirici bakış imkânından yoksundurlar. Üstelik, mantıkî tutarlılığın biçimsel standartlarına uymaya çalışmaktan ziyade, etkinliklerini *pratik* olarak örgütlerler. Aktörler kültürel ve toplumsal kaynaklardan, mantıkî amaçlarla değil, gündelik hayat etkinliklerini yerine getirmek gibi pratik amaçlarla yararlanırlar. Oysa nesnelci bilim, eylemin pratiğe yönelmişliğini bir yana bırakma eğilimindedir.

Başka deyişle, yapılara dair nesnelci bir açıklama, yapıların oluşumunu açıklayamaz – ki bu Bourdieu'ye göre her eylem kuramının temel hedefi olmalıdır. Aktörler pratik amaçlara ulaşmak için eylemde bulunurlar; bu amaçlar da, hem toplumsal hem ekonomik çıkarları ve iktidarı, hem de bunların simgesel temsillerini içerir. Dolayısıyla pratikler, nesnel yapıların kurucu unsurlarıdır, toplumsal hayata dair tamamen nesnelci açıklamalar bu noktayı gösteremez.

"Entelektüalizm", ya da "teorisizm", gerçek bir pratik biliminin inşasında kaçınılması gereken üçüncü nesnelci bilgi bi-

çimidir. Bourdieu'ye göre teorisizm, sadece aktörlerin pratik bilgisini değil, araştırmacının kuramsal pratiklerini de göz ardı eder. Ona göre kuramsal açıklama, aktörlerin eylemlerinde yararlandıkları *pratik vukuf* ya da *pratik anlaşılabilirlikle* ikame edildiğinde, araştırmacı "entelektüalist yanılgı"ya düşer ya da "entelektüalist yanılsama"nın körlüğü içine girer. Nesnelci bilim, "gerçekliğin modeli ile modelin gerçekliği"ni birbirine karıştırır; nesnelci modellerin, tarif ettikleri pratik eylemi gerçekliğin kendisi *gibi* ele aldıklarını unutur (Bourdieu 1977c). Biçimsel modellerin eleştirel olmayan bir tarzda kullanılması, kuramın biçimsel özelliklerinin, gündelik pratiklerin enformel dünyasına yansıtılmasıyla sonuçlanır. Böylece bu modeller, simgesel tahakkümün başka bir biçimi haline gelir. Bourdieu'ye göre sosyal bilimciler, nesnelci ideoloji üretmeye –böylelikle simgesel şiddetin üreticileri olmaya– özellikle meyillidirler, çünkü toplumsal dünyayla ilgili idealleştirmelerinde, hem kendi entelektüel pratiklerini hem de araştırmalarına konu olan kişilerin pratiklerini belirleyen toplumsal ve tarihsel koşulların farkına varmazlar. Dolayısıyla sosyal bilimcilerin düşünümsel bir sosyoloji pratiği geliştirmeleri gerekir – Bourdieu'nün sosyolojisinde kilit yer teşkil eden bu boyutu, 11. Bölüm'de daha ayrıntılı inceleyeceğim.

Bourdieu bu doğrultudaki en keskin eleştirilerini, Lévi-Strauss'un akrabalık ilişkilerine dair analizinde kullandığı kural mefhumuna, Marksizm'in toplumsal sınıfı kuramlaştırma şekline ve akılcı aktör kuramına yöneltmiştir. Lévi-Strauss'un analizinde Bourdieu'nün karşı çıktığı nokta, akraba gruplarının ampirik gerçekliğini toplum kuramcısının inşa ettiği kuramsal model içinde eritme eğilimidir. Bourdieu'ye göre evlilik tercihleri ve yeni hısımlık ilişkilerinin kurulması, aktörlerin toplumsal düzen içindeki konumlarını korumak ya da yükseltmek için kullandıkları stratejilerden doğar, soyut kurallardan ya da normlardan değil.

Bourdieu, Marksizmi de, sınıflara ilişkin kuramsal modellere ve ampirik tezahürlere –ya da kendi deyişiyle, "kâğıt üzerinde sınıflar"a (Bourdieu 1987b: 153)– seferber olmuş ger-

çek sınıflar muamelesi ettiği gerekçesiyle eleştirir. Marksist sınıf perspektifleri, toplumsal sınıfın nesnel göstergeleri arasında gözlemlediği türdeşlikten yola çıkarak, kültürel ve toplumsal anlamda bütünleşmiş gerçek sınıfların var olduğunu varsayma eğilimindedir (Bourdieu 1987b: 153). Kısacası, "kendi içinde sınıf"ı, "kendi için sınıf" olarak ele alma eğilimi söz konusudur.[9]

Son olarak, Bourdieu "entelektüalist yanılgı"nın akılcı aktör kuramında bilhassa belirgin hale geldiğini düşünür; ona göre, eyleme bilinçli, akılcı hesaplar atfetmek, kuramcının bilişsel duruşunun yansıtılmasından başka bir şey değildir.

Dolayısıyla Bourdieu (1977c: 18), "insanın içinde doğup büyüdüğü dünyanın eğitim süzgecinden geçmiş yeniden inşası ile, o dünyada doğma ve büyüme deneyimi" arasındaki mesafeye –sosyal bilimcilerin "çoğunlukla unutma eğiliminde olduğu" mesafeye– dikkat çeker. Kuramsal bilgi ve araştırmacının çıkarları ile, pratik bilgi ve gözlenen kişilerin çıkarları arasındaki uçurumu göz ardı etmek, pratik gerçeklikle karıştırılan, düşünümsel olmayan kavramlara götürür. Bu tür kavramlar, hak etmedikleri türde bir simgesel iktidarla şeyleşirler. Bourdieu (*a.g.e.* 38, 202), kuramsal kavramlar ile pratik gerçeklik arasında doğrudan, dolayımsız bir özdeşlik kurma girişiminde bulunan bütün yaklaşımları reddeder. Yeterli bir sosyal bilim, birbirinden kökten farklı olan kuramsal bilgi ile pratik bilgi biçimleri arasındaki ilişkiyi *dolayımlayan* kavramlar inşa etmelidir.

İlişkisel yöntem

İlişkisel düşünme, Bourdieu'nün bir bilim olarak sosyolojiyle ilgili görüşünde merkezî yere sahip unsurlardan biridir. "Tözcülük", "gerçekçilik" ya da "kendiliğinden" bilgi kuramı adını verdiği yaklaşımları, toplumsal dünya hakkında gerçek an-

9 Bu, Marksizm'e yöneltilmiş, aşırı genelleştirici bir eleştiridir. Bourdieu, Marksist sınıf kategorilerini kullanan araştırmacılar arasında (örneğin Przeworski 1977) bu sorunun tamamen farkında olan ve eleştirdiği eğilimden kaçınmaya özen gösteren bazı araştırmacılar olduğunu göz ardı eder. 7. Bölüm'de bu konuyu daha ayrıntılı ele alacağım.

lamda bilimsel bilgi geliştirmenin önündeki başat engeller oldukları gerekçesiyle sürekli eleştirir. Bourdieu'ye göre (1987f: 3) toplumsal gerçeklikle ilgili tözcü görüş, "sıradan deneyimin sezgisine doğrudan verilmiş olan dışında hiçbir gerçeklik tanımayan" bir epistemolojiye işaret eder. "Bireylerin sıradan duyu deneyimlerinin gerçekliğine" odaklanır. Tözcü düşünce "tözlere" ilişkilerden daha fazla ağırlık verir, çünkü "faillere atfedilen –meslek, yaş, cinsiyet, vasıflar gibi– özelliklere, içerisinde 'eylemde bulundukları' ilişkilerden bağımsız *güçler* olarak muamele eder" (Bourdieu 1984a: 22). Bourdieu tözcü düşüncenin, pozitivizmde, fenomenolojide ve hümanist/varoluşçu "özne felsefesinde" mevcut olduğunu savunur. Üçü de, bireylerin ve grupların niteliklerini, toplumsal ve tarihsel bağlamlarından soyutlamak suretiyle şeyleştirme eğilimindedir.

Bourdieu buna karşılık "ilişkisel" ya da "yapısalcı" bir alternatifi savunur ve bunun, *her türlü* bilimsel düşüncenin temeli olması gerektiğini öne sürer. Toplumsal hayatın incelenmesine yönelik bu yaklaşım "gerçeği tözlerle değil, ilişkilerle özdeşleştirir" (*a.g.e.*). Bunlar, sıradan insanların gözüne "görünmeyen ilişkiler"dir, "çünkü sıradan duyu deneyiminin gerçeklikleriyle üzerleri örtülmüştür". Bilim bu ilişkileri, "birbirine dışsal ve birbirlerine olan görece uzaklıklarıyla tanımlanan konumların mekânı olarak" inşa etmelidir.

İlişkisel yöntem, göstergeleri kendi içlerinde değil, birbirlerinin ayırt edici niteliklerini ortaya çıkaran karşılıklı ilişkileri içinde konumlandıran yapısal dilbiliminin temel bir ilkesidir. Bourdieu (1968) ilişkisel yöntemi, yapısalcılığın sosyal bilimlere "en büyük katkısı" olarak değerlendirir; hatta ilişkisel düşünceyi, *bütün* bilimsel bilginin, en biçimsel ifadelerinde –matematik ile fizikte– kendini gösteren temel bir ilkesi olarak görür.[10] Bourdieu'ye göre sosyal bilimler, kültürel ve toplumsal

10 Bourdieu, Ernst Cassirer'in *Substance and Function: Einstein's Theory of Relativity* [1923] adlı eserini, ilişkisel düşünme konusundaki başlıca esin kaynağı olarak tanımlar (Bourdieu ve Wacquant 1992: 97). Ayrıca sosyal psikolog Kurt Lewin ile sosyolog Norbert Elias'ın (1978) ilişkisel bir yaklaşım geliştirirken Cassirer'den yararlandıklarını belirtir.

İlişkisel düşünme, dilbilimde (Sapir ve Jakobson), antropolojide (Lévi-

ilişkileri, tıpkı modern geometrinin nesnesini ele aldığı gibi ele almalıdır. Geometride noktalar ve doğrular, nasıl ki anlamlarını, tek tek unsurların içkin özelliklerinden değil, onları birbirine bağlayan ilişkilerden devşiriyorsa, toplumsal hayatla ilgili modeller de bu şekilde inşa edilmelidir.[11] Tek tek olgular daha geniş ilişki kümelerinden oluşan modeller içinde birleştirilmeli, böylece tekil unsurlar, Bachelard'ın ifadesiyle "olanaklı olanın tekil bir vakası" olarak görünmelidir. Bilimde "gerçek, ilişkiseldir" (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 97).

Bourdieu'ye göre ilişkisel yöntem, pozitivizme ve metodolojik bireyciliğe karşıtır. Çağdaş sosyolojide bu yöntem, statü edinme araştırmalarında kullanılan regresyon tekniklerinden ziyade, giderek daha fazla kullanılmaya başlayan ilişki ağı çözümlemesi yöntemine yakındır.

Bourdieu ilişkisel yöntemin, hem öznelci hem de nesnelci bilgi biçimlerinden kopuşu sağlamada temel bir araç olduğunu düşünür. İlişkisel yöntem, gündelik varsayımların ve algıların bağlamından yola çıkarak, toplumsal hayatın pratik çıkarlarını yansıtan bir araştırma nesnesi oluşturur ve onu bilimsel bilginin nesnesi haline getirir (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1991: 253). Gelgelelim, Bourdieu'ye göre bu, sosyolojide yaygın olan bir pratikten, yani bireylerin ve grupların niteliklerini değişkenlere dönüştürme pratiğinden öte bir anlam taşır. İlişkisel düşünme, değişkenleri, farklılaşmış ve hiyerarşik bir düzene sahip olan "ilişki sistemleri" içine yerleştirmeye ağırlık verir. Bourdieu'nün bu bağlamda önerdiği basit teknik, fail kümelerini çok çeşitli özellikler temelinde çapraz tablo oluşturarak karşılaştırmaktır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 230). Sonra, en çok sayıda faili birbirinden farklılaştıran özelliklerin bulunduğu sütunlar, failler arasındaki varyasyon sistemini tanımlamak üzere seçilir.

Strauss) ve tarihte (Dumézil) yapısalcı hareketin en temel metodolojik dayanağıdır; bunların tümü Bourdieu üzerinde etkili olmuştur. Ayrıca Wacquant, sosyoloji geleneğinde ilişkisel analiz tarzının Durkheim'a ve bilhassa Marx'a kadar uzandığını söyler (Bourdieu ve Wacquant 1992: 16).

11 İlişkisel akıl yürütme tarzının doğa bilimlerinden devşirilip sosyal bilimlerde kullanılması gerektiğine işaret eden ifadeler için bkz. Bourdieu 1968.

Bourdieu'nün toplumsal hayatın incelenmesinde ilişkisel bir yaklaşımdan yana olması, onu, mütekabiliyet analizi lehine doğrusal modelleme tekniklerine karşı çıkmaya sevk eder; mütekabiliyet analizi, ayırıcı analiz ile çokboyutlu ölçeklemenin grafiğe dayalı bir çeşidi olan, yapısal istatistiksel bir işlemdir. Kimilerince "Fransız veri analizi" okulu olarak adlandırılan (Benzécri 1973; Lebard, Morineau ve Warwick 1984)[12] araştırmacıların geliştirdiği mütekabiliyet analizi, bir veri matrisinin sütunları ile satırları arasındaki ilişkiyi göstermeye yarayan bir tekniktir – tıpkı çokboyutlu uzaydaki noktalar gibi, öyle ki noktaların bir araya toplanmasındaki benzerlikler ve dağılmalar vurgulanıp hemen görünür hale gelir. Bourdieu'ye göre bu:

> İlişkisel bir veri analizi tekniğidir ve felsefesi, tam da toplumsal dünyanın gerçekliği olarak gördüğüm şeye tekabül eder. İlişki çerçevesinde "düşünen" bir tekniktir bu, benim alan kavramıyla yapmaya çalıştığım da tam olarak budur (Bourdieu ve Wacquant 1992: 96).

İlişkisel yöntem, Bourdieu'nün kültür, hayat tarzları, sınıf tahlili, popüler kültür gibi konularda benimsediği tavrın temelini oluşturur. Yöntem olarak Bourdieu kültürel pratikleri çözümlerken, bunları yüksek/düşük, seçkin/vülger, saf/saf olmayan, estetik/yararlı gibi ikili karşıtlıklar etrafında ilişkisel biçimde yapılanmış pratikler olarak ele alır. Bir sistemin her unsurunun değeri, o sistemin diğer unsurlarıyla ilişkisi çerçevesinde tanımlanır. Belirli kültürel pratikler, başka pratiklerle aralarındaki karşıtlıklarıyla meşruiyet kazanır. Kültürel meşrulaştırma ve tahakküm, belirli tarzlar ya da fikirler çerçevesinde değil, birbirine karşıt pratikler çerçevesinde düşünülür – bir altkültürün unsurlarının, başka bir altkültürün unsurlarına tâbi olması gibi.

Bourdieu'nün, örneğin Fransa'daki sınıf temelli hayat tarzlarına ilişkin analizinde bu yöntemi nasıl kullandığını görürüz. Fransız işçi sınıfının altkültürünün "zorunluluk erdemi" olduğunu, Fransız üstsınıfının altkültürününse "zorunluluktan ba-

12 Örneklere de yer veren iyi bir giriş metni için bkz. Greenacre 1984.

ğımsızlık" olduğunu, bunların da her iki sınıfa özgü hayat tarzlarına ve tüketici tercihlerine karşılık geldiğini öğreniriz. Ancak, Bourdieu'ye göre bu hayat tarzı özellikleri sınıfların içsel özellikleri *değildir* – bu, Bourdieu için çok önemli bir yöntem unsurudur. Bunlar, *sadece* birbirleriyle olan ilişkileri ve birbirlerine karşıtlıkları çerçevesinde analitik önem kazanırlar. Dolayısıyla, tahakküm altındaki bir kültür, tahakküm altındaki bir toplumsal sınıf gibi, daima hâkim bir kültür ve hâkim bir sınıfla ilişkisi çerçevesinde tanımlanır, aynı şey tersi için de geçerlidir. Bourdieu bu yöntemi popüler kültür kuramlarını eleştirmek üzere kullanır; ona göre bu kuramlar, popüler kültürün hâkim kültürden belli ölçüde özerklik kazandığını iddia ederler ki Bourdieu bu iddianın doğru olmadığını düşünmektedir.

Eleştirmenlerince pek kaydedilmeyen bir nokta olmakla birlikte, Bourdieu'nün ilişkisel yöntemi toplumsal hayatın temel niteliğiyle ilgili belli başlı varsayımlarıyla örtüşür. İnşa ettiği ilişkiler, istisnasız, işbirliğine değil rekabete dayalı, bilinçli değil bilinçdışı, eşitlikçi değil hiyerarşik ilişkilerdir. Bourdieu'nün eserlerinde sürekli karşımıza çıkan toplumsal hayat imgesi, rekabetçi farklılığın, tahakkümün ve yanlış tanımanın damgasını vurduğu bir hayata işaret eder. Dolayısıyla, Bourdieu meslektaşlarını "ilişkisel düşünmeye" davet ederken (Bourdieu ve Wacquant 1992: 228), onları aynı zamanda toplumsal dünyayla ilgili çatışmacı görüşünü paylaşmaya da çağırmaktadır.

Bourdieu için ilişkisel yöntem, sosyolojinin siyasî misyonuyla ilgili görüşlerinin kilit unsurudur. Tözcü düşüncenin, bireysel ya da ortak farklılıkları içsel özelliklere ya da özlere bağlamakla, ayrımcı pratiklerin metodolojik temelini sağladığını iddia eder (Bourdieu 1994: 18). Bireysel ve ortak özelliklerin, belirli toplumsal ve tarihsel bağlamlar içerisindeki göreli rekabetçi konumlara özgü olduğunu vurgulayan ilişkisel düşünme, bu tarz evrenselleştirici iddiaları görelileştirir, böylelikle meşruiyetlerini ortadan kaldırır.

Ne var ki, Bourdieu'nün ilişkisel yöntemi, birbirine karşıt pratiklerin sürekli işlevsel ve daima hiyerarşik olduğu, ka-

tı ikiliklere dayanan bir toplum varsayar. Taklit ya da işbirliği gibi, toplumsal kimliğin oluşumunda temayüz süreçleri kadar önemli rol oynayabilecek süreçleri önemsemez. Bourdieu, Fransız entelektüel dünyasını ve Kabili'deki şeref sistemini çözümlerken bu yöntemle hatırı sayılır bir başarı elde eder. Ama bu yöntemin, rekabet ve merkezîleştirmenin başat özellikler olmayabileceği, alt-kültürlerde kayda değer bir çeşitliliğin ve özerkliğin söz konusu olduğu toplumları da içine alacak daha geniş bir toplumsal dünya yelpazesinde sınanması gerekmektedir (Lamont ve Lareau 1988: 158).[13]

13 Bourdieu'nün daha önce birlikte çalıştığı iki yazar olan Grignon ile Passeron'un çalışması (1984) şunu gösteriyor ki, Fransa'da bile, Bourdieu'nün önerdiği katı ilişkisel model, Fransız işçi sınıfının kültürel pratiklerinin, hâkim grupların pratikleri karşısındaki özerklik derecesini dikkate almamaktadır.

4

SİMGESEL İKTİDARIN SİYASAL İKTİSADI

Yapısalcı Marksizmin ötesi

Bourdieu'nün, pratiklere dair genel ve birleşmiş biliminde öznel/nesnel çatışkısını aşmak üzere başvurduğu yollardan biri, toplumsal hayatın maddî ve simgesel boyutları arasındaki ilişkileri yeniden kavramsallaştırmaktır. Bu noktada Marksizmle, özellikle Louis Althusser'in Fransız yapısalcı Marksizmiyle eleştirel bir diyaloğa girer. Yapısalcı Marksizmle olan bu hesaplaşmasından, simgesel çıkar, sermaye olarak iktidar, simgesel şiddet ve simgesel sermaye kuramlarını da içeren bir simgesel iktidar siyasal iktisadı geliştirir.[1] Bunlar derli toplu, sınırlı netleştirilmiş kuramsal tezler değil, birbiriyle kesişen ve iç içe geçen yönlendirici izleklerdir. Durkheim, Fransız yapısalcılığı ve Weber'in din sosyolojisi başta olmak üzere, çok çeşitli entelektüel kaynaklardan devşirilmişlerdir. Ama başlangıç noktaları, Bourdieu'nün 1960'larla 1970'lerde karşılaştığı Althusserci Marksizmdir.

2. Bölüm'de belirttiğim gibi, Althusser (1970), "son tahlilde" ekonomi her zaman belirleyici olsa da, kültürel pratikle-

1 Bourdieu'nün düşüncesine ilişkin bu analitik bölümleme, bazı yönlerden, Brubaker'in (1985) önerdiği ayrımlara uymaktadır.

rin ve kurumların ekonomiden görece özerklik kazanabileceğini öne sürer. Bourdieu de kültürün ekonomiden ve siyasetten görece özerk olduğunu kabul eder, ama Marksist üstyapı/altyapı dilini kullanmaktan kaçınır. Bourdieu'nün, ilk çalışmalarında toplumsal ilişkilerin simgesel boyutu üzerine odaklanma kararında, kültürel kertenin görece özerkliğinin tam olarak ne olduğu konusunda Althussercilerle yürüttüğü tartışma etkili olmuştur. Daha da önemlisi, Bourdieu kültürel süreçlerin ve kurumların kara kutusunu incelerken bunları üstyapı gibi soyut bir kavramsallaştırmaya havale etmek yerine, kodlarını teker teker çözmeye çalışmakla Althusser'in ötesine geçer. Bourdieu'nün tezi, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkiler sorununa yönelik revizyonist bir yaklaşımdır, çünkü üstyapının altyapıdan görece özerkliği konusunda, ikisi arasındaki dolayımı vurgulayan bir yaklaşım önerir.[2]

Bu bölümde Bourdieu'nün Marksizmle girdiği eleştirel diyaloğun ürünü olan üç genel kuramsal tezi irdeleyeceğim. Bourdieu bu tezlerin her birinde Marksizmden hem esinlenmiş, hem de onunla arasına eleştirel bir mesafe koymuştur.

Simgesel çıkar sosyolojisi

Bourdieu'nün Marksizmle arasına mesafe koyma yollarından ilki, ekonomik çıkar kavramını, görünürde gayri iktisadî olan mallar ve hizmetler için de kullanmasıdır. Bourdieu'ye göre Marksizm, toplumsal hayatta ekonomik yapıların merkezîliğini vurgulamakla öznelcilik/nesnelcilik ikiliğini yeniden üretir, çünkü çıkar kavramını toplumsal hayatın maddî boyutuyla sınırlarken, simgesel ve siyasî boyutların da kendilerine özgü çıkarlar içerdiğini kabul etmez. Marksist altyapı/üstyapı ayrımı da aynı ikiliğe dayanır; Bourdieu, bu ayrımı reddederek, ekonomik çıkar fikrini, maddî amaçların yanı sıra simgesel ya da gayri maddî amaçları da içine alacak şekilde genişletir.

2 Bu açıdan Bourdieu'nün entelektüel tasarısı Raymond Williams'ınkine (1963, 1965) benzer; gerçi Williams, Bourdieu'den farklı olarak, tezlerini açıkça Marksist gelenek içerisinde geliştirir.

2. Bölüm'de söylediğim gibi, Bourdieu, simgesel amaçlara yönelmiş olanlar da dahil *bütün* eylemlerin *çıkara dayalı* olduğunu iddia ederken Weber'in din sosyolojisinden yararlanır. Ekonomik hesaplama mantığını, "ister maddî ister simgesel olsun, belirli bir toplumsal formasyonda *kıt* ve peşinden koşulmaya değer olarak sunulan *bütün* mallar" için geçerli olacak şekilde genişletir (Bourdieu 1977c: 178). Bourdieu (1980a: 209), pratikleri çözümlerken, hepsinin "maddî ya da simgesel kârı azamîleştirmeye yönelmiş" olduğunu ortaya koyan bir "pratik bilimi" inşa etmeye çalışmaktadır. Onun araştırma programı, geleneksel olarak iktisadî (yani çıkara dayalı ve maddî) ve gayri iktisadî (yani çıkarsız ve simgesel) diye ayrılan eylem biçimlerini ve nesneleri birleştirecektir. "Dar anlamda iktisadî pratik kuramı, pratik ekonomisiyle ilgili genel kuramın tikel bir örneğidir yalnızca," diye yazar (Bourdieu 1977c: 177). Yani, simgesel çıkar ile maddî çıkarı, aynı ölçüde nesnel çıkar biçimleri olarak görür.[3]

Buna bağlı olarak Bourdieu, insan davranışının çıkara yönelik olduğunu vurgulamak üzere eylemden strateji diye söz eder. Strateji, "maddî ve simgesel kârın azamîleştirilmesiyle" ilişkilidir (Bourdieu 1990h: 16). Eylemin strateji olarak düşünülmesi, tek tek pratiklerin temelde çıkara dayalı olduğu, aktörlerin içinde bulundukları durumlardan avantaj elde etmeye çalıştıkları anlamına gelir. Bourdieu (1977c: 36), kapitalizm öncesi toplumlardaki evlilik örüntülerini ele alırken, akrabalık ilişkileri için şöyle der: "[Bu ilişkiler], maddî ve simgesel çıkarların elde edilmesine yönelik (bilinçli ya da bilinçsiz) stratejilerin ürünüdür ve belirli bir dizi ekonomik ve toplumsal koşul çerçevesinde düzenlenir." Ama Bourdieu'ye göre *strateji*, akılcı

3 Bourdieu'nün bütün toplumsal ilişkiler için genel bir biçimsel ekonomik mantık geliştirme çabası, sosyoloji geleneğinin büyük kısmında savunulan bir iddiaya, yani toplumsal hayatın her yönünün piyasa ilişkilerine indirgenemeyeceği iddiasına ters düşmektedir (Caillé 1981; Nisbet 1966). Ancak, bu kavramsal hamle başka bir bakımdan da bildik bir sosyolojik sava denk düşmektedir: Ekonomik maksimizasyon standartları çerçevesinde "akıldışı" görünen davranış biçimlerinin, aslında daha derin bir toplumsal akılsallığa uyduğu savına. Bourdieu'nün pratikler ekonomisi ile son yıllarda yeniden canlanan akılcı aktör kuramı arasındaki yakınlık bu bölümün ilerleyen sayfalarında ele alınacak.

aktör kuramında (örneğin Coleman 1990) olduğu gibi, araçsal ve hesaplı bir şekilde hedeflerin peşinden koşmayı ifade etmez. Akılcı aktör kuramlarının davranış modelini reddeden Bourdieu, eylemin, örtük ve düşünüm öncesi bir farkındalık düzeyinde, zaman içinde gerçekleştiğini, örüntülü ve çıkara yönelmiş olduğunu savunur.

Eyleme çıkar perspektifinden bakan bu anlayışın özellikle güçlü bir şekilde kullanıldığı yerlerden biri, Bourdieu'nün, kendilerini nesnelliğin, çıkarsızlığın, saflığın ve yaratıcılığın timsali olarak gören entelektüellerin kendileriyle ilgili imgelerine yönelik sert eleştirisidir. Bourdieu entelektüel pratiklerin hepsinin, simgesel niteliklerine rağmen, temelde çıkara dayalı uğraşlar olduğunu savunur.

Bourdieu, yüksek kültür (Bourdieu 1992) ve bilim (Bourdieu 1975b) konularında da bu perspektifi eleştirel bir biçimde kullanır. Her iki alan da, insan faaliyetinin geniş yelpazesi içinde maddî uğraşlara nazaran daha yüksek ve daha değerli uğraşları temsil ettikleri inancı sayesinde meşruiyet kazanır. Bourdieu'nün eserlerindeki en önemli özellik, kültürün bir siyasal iktisadı olduğunu; bilim de dahil her türlü kültürel üretimin ödül kazanmaya yönelik olduğunu; üslup tercihlerinin, ekonomideki yatırım ve kâr arayışı kavramlarına benzer bir şekilde seçildiğini ya da reddedildiğini göstermesidir.

Bourdieu'nün ekonomik çıkar ve strateji dilini kültür ve toplum hayatının bütün alanları için kullanması, sert eleştirilerin hedefi olmuştur. Bazı eleştirmenler (Gartman 1991, Honneth 1986, Jenkins 1992, Joppke 1986, Miller ve Banson 1987), Bourdieu'nün kuramına bir tür iktisadî belirlenimcilik biçiminden ibaret olduğu suçlamasını yöneltirler. Alain Caillé, Bourdieu'nün pratik ekonomisinin son kertede bir iktisadî belirlenimcilik olduğu eleştirisini belki de en ısrarlı şekilde savunan eleştirmendir. Caillé (1992: 109-111), Bourdieu'nün bütün eserlerinin altında, hepsini birleştiren tek bir yönlendirici tez olduğunu, bunun da, "toplumsal pratiklerin tamamını, az çok dolayımlanmış, az çok gizli bir maddî çıkar oyununa indirgediğini" öne sürer. Caillé'nin Bourdieu'ye yönelik eleştirileri üç

başlıkta özetlenebilir. İlkin, Bourdieu toplumsal eylemler içinde bilinçli hesaplamayla açıklanabilecek unsurlar ile bu şekilde açıklanamayacak unsurlar arasında hiçbir ayrım yapmaz. Bourdieu'nün kuramında bütün eylemler, ister bilinçli ister bilinçdışı olsun, temelde yatan çıkara indirgenir. İkincisi, maddî çıkar en temel çıkar biçimidir. Her ne kadar Bourdieu ekonomik indirgemeciliği eleştirse de, aslında kendisi de gizliden gizliye "son kertede ekonomi belirleyicidir" anlayışını savunan bir kuramcıdır.[4] Üçüncüsü, Bourdieu hümanizmi sert bir dille eleştirip tarihdışı, evrensel bir insan doğası anlayışına karşı çıksa da, aslında örtük bir biçimde, insanın çıkarları peşinde koşmaya ve iktidar biriktirmeye meyilli olduğu düşüncesini esas alan bir antropoloji oluşturur.

Bu ve bundan sonraki bölümde bu eleştiriyi ve Bourdieu'nün bu eleştirinin çeşitli noktalarına verdiği karşılığı değerlendireceğim. Şahsî görüşüme göre, Bourdieu'yü eleştiren pek çok kişi onun düşüncesindeki karmaşıklığı yeterince göz önüne almıyor. Buna rağmen ben de onun eserlerinde sorunlu, faydacı bir yönelimin var olduğunu düşünüyorum, ama eleştirmenlerin vurguladığı ya da Bourdieu'nün kabul ettiği şekillerde değil. Bourdieu'nün kültürel sermaye kuramına geçmeden önce çıkar kavramını inceleyeceğim.

Caillé'nin ve başka eleştirmenlerin, Bourdieu'nün temelde faydacı bir çerçeve içinde çalıştığı yolundaki eleştirileri çarpıcıdır, çünkü Bourdieu her zaman ekonomizmi sert bir şekilde eleştirmiştir. Kuzey Afrika'daki köylü cemaatlerini konu alan ilk çalışmasında, sömürgeleştirilmiş, kapitalizm öncesi toplumlarda azgelişmişlik ve değişim konusundaki katı iktisadî açıklamaları reddetmiştir. Kabil köylüleriyle ilgili araştırmasında, kapitalizm öncesi bir toplumda köylülerin zamana, paraya, mülke, itibara ve üretime yönelik tutumları ile, yavaş yavaş hayatı istila eden kapitalist ekonominin gerektirdiği tutumlar arasındaki temel "uyuşmazlığın" nasıl açıklanacağı so-

4 Ancak, Caillé Bourdieu'nün Althusserci bir çerçeve içine yerleştirilemeyeceğini de doğru bir şekilde tespit eder. Ansart (1990) ve Wacquant (1992), bu "son kerte" belirlenimciliği suçlamasına karşı Bourdieu'yü savunurlar.

rusuyla hesaplaşır (Bourdieu 1979: vii). Bourdieu, ilk çalışmalarından itibaren geliştirdiği eylem kuramında, insan eylemine yönelik ekonomist yaklaşımları sert bir şekilde eleştirir.[5] Kilit kavramlarından biri olan, bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz habitus kavramını, sürekli olarak iktisadî belirlenimciliğin değişik biçimlerine karşı çıkmak üzere kullanır. Örneğin *Distinction*'da habitus kavramı, damak zevklerinin neden "gelirin değil miras alınmış hayat tarzlarının" dolaysız sonuçları olduğunu açıklar (Bourdieu 1984a: 130).

Bu araştırma deneyiminden, Bourdieu'nün bütün eserlerinde eylemle ilgili düşüncelerini yönlendirmiş iki genel görüş doğmuştur. İlki, eylemin dışsal belirleyici etkenlere verilmiş mekanik bir karşılık olmadığıdır – bu etkenler ister ekonomik, ister siyasî, toplumsal hatta kültürel olsun. Alışkanlıklar, gelenekler, görenekler, inançlar –geçmişin kültürel ve toplumsal mirası– bugüne ve geleceğe dair bireysel ve kolektif tavırları süzgeçten geçirip şekillendirir. Dışsal yapıların etkilerini *dolayımlayarak* eylemi üretirler.[6] İkincisi, Bourdieu eyleme ilişkin "homo economicus" kavramına dayalı bir görüşü açıkça reddeder.[7] İncelediği Cezayirli köylüler, hayatlarını istila eden kapitalist ekonominin dayatmalarına karşılık, araçsal hesaplamaya dayalı, geleceğe odaklı bir davranış biçimi sergilemiyorlardı. Zamanla ilişkilerinde, kendi geleneksel yatkınlıkları çerçevesinde hareket ediyorlardı.

Bourdieu daha sonraki çalışmalarında (1990c: 106-109), kendisine yöneltilen faydacılık eleştirisine şiddetle karşı çıkar.

5 Bourdieu (*a.g.e.*) neo-klasik iktisadın da yapısalcı Marksizm'in de insan eylemine dair temelde indirgeyici olan bir görüşü paylaştıklarını öne sürer; eylemin, esasen ekonomik yapıları yansıttığı görüşüdür bu. Bourdieu'ye göre iki yaklaşım da "nesnelci"dir ve yeterli bir faillik anlayışından yoksundur.

6 Eylemle ilgili bu kavramsallaştırma Bourdieu'yü davranışçılığın bütün biçimlerinin karşısına yerleştirir. Onun habitus kavramı, eylemi etki-tepki denkleminin işlemsel şartlandırmasına verilmiş bir karşılık olarak gören kurama meydan okur.

7 Raymond Boudon (1979, 1980), bu karşıt görüşün temsilcilerinden olan bir diğer önde gelen çağdaş Fransız sosyoloğudur. Boudon eylemle ilgili olarak bir akılcı tercih modelini savunur; bu modelde, yapısal sınırlama sistemlerinde aktörlerin bir ölçüde özgür, ama yine çıkara dayalı olan tercih imkânları olduğu kabul edilir.

Kendi entelektüel stratejisinin, "materyalist eleştiriyi din alanını içine alacak şekilde genişletmek ve din oyununun baş kahramanlarının özgül çıkarlarını açığa çıkarmak üzere iktisadî modeli kullanan" Weber'inkiyle aynı olduğunu söyler (107). Aslında Bourdieu'nün pratik ekonomisinin, Weber'in düşünsel çıkar kavramının genişletilmiş ve derinleştirilmiş hali olduğunu söyleyebiliriz. Ama Weber ekonomik eylemi, araçsal hesaplamanın söz konusu olduğu durumlarla sınırlarken, Bourdieu *bütün* eylem tiplerinde çıkar peşinde koşulduğunu düşünür. Bütün eylemlerin esas itibariyle çıkar gözetilerek gerçekleştirildiği iddiasına yönelik lehte ya da aleyhte argümanları ele alma gereği duymaz.

Çeşitli davranış biçimlerinin, çıkara dayalı olma dereceleri bakımından farklılık gösterip göstermediğini eleştirel bir biçimde düşünmek gerekir. Bazı davranış biçimleri, diğerlerinden daha fazla çıkara dayalı olabilir mi; yani bazı davranış biçimleri, hayatta kalmaya yönelik ihtiyaçlarla daha doğrudan ilgili olabilir mi? Dahası, bütün eylemlerin çıkara dayalı olduğu önermesi ile, Bourdieu'nün benimsediğini söylediği materyalizm arasında biraz sorunlu bir ilişki vardır. Maddî hayat koşullarına insan değerleri hiyerarşisinde öncelik verme eğiliminde olduğu için, Bourdieu'nün, insanların rahatını sağlamada bütün faaliyetlerin eşit derecede başarılı sonuçlar doğurmadığı fikrini kabul etmesi beklenir. Bourdieu, çıkara dayalı olan ve olmayan davranış biçimleri arasındaki her türlü ayrımı reddetmekle, maddî hayata tanımak istediği önceliği koruyamaz. Çıkar fikrinin bütün davranış biçimlerini kapsayacak şekilde genişletilmesinin kuramsal sonuçlarından biri de, Bourdieu'nün savunmak istediği temel materyalist varsayımdan doğan davranış biçimlerini ayırt etmemizi sağlayacak analitik güçten mahrum kalmamızdır.[8]

8 Bu açmazdan kurtulmanın bir yolu, ki Bourdieu de zaman zaman buna başvurur, diğerlerine göre "daha çıkarlı" olan belirli eylem tiplerinden söz etmektir. Örneğin bilim alanında Bourdieu, rekabette üstün gelmek için "bilimsel sonuçlarda sahtecilik" yapılmasına kadar götüren "vahşi derecede çıkarlı ve bencilce karşılaşmalar" olabileceğini gözlemler (Bourdieu 1990c: 111). Bu tür örnekler, amaç-araç ilişkilerinin bilinçli olarak hesaplandığı eylemleri gösterir.

Bourdieu'nün çıkara yönelmiş eylemi, bilinçli, akılcı hesaplamayı varsaymaz. Stratejiler, bilinçli planlar değildirler, örtük ve düşünüm öncesidirler. Ama Bourdieu'nün eserlerinde bu noktada bir belirsizlik söz konusudur. Bazen bilinçli biçimde strateji oluşturulduğunu kabul ederken, bazen çıkar hesaplamalarının bilinçdışı niteliğini vurgular. Çıkar hesaplamasının bilinçli ve bilinçdışı biçimleri arasında tutarlı bir ayrım yapmaz. Eyleme dair akılcı aktör modelini açıkça reddeder ve uzun uzun, kendisinin odaklandığı eylem tipinin bilinçli manipülasyona tâbi olamayacağını açıklar. Genellikle, aktörlerin eylemlerinde kendi yerleşik çıkarlarının peşinden koşarken bunun farkında olmadıklarını vurgular. Dahası, aktörler çıkar boyutunun ne kadar az farkına varırsa, çıkara dayalı eylemlerin o kadar fazla meşruiyet ve başarı kazandığını öne sürer:

> En kârlı stratejiler, genellikle, her türlü hesaplamanın dışında ve en "sahici" içtenlik yanılsamasıyla, nesnel yapılara nesnel olarak uygun bir habitus tarafından üretilmiş olanlardır (Bourdieu 1977c: 214).

Fakat bu, Bourdieu'nün, bazı eylem biçimlerinin çıkara dayalı niteliğindeki farkındalık düzeylerini kabul ettiğini düşündürüyor; dahası, bu farkındalık düzeylerinin, bu eylemlerin başarısında ya da başarısızlığında bir ölçüde payı olması gerekir. Bourdieu başka yerlerde stratejik hesaplamanın bütünüyle bilinçli bir nitelik taşıyabileceğini kabul eder. Dolayısıyla toplumsal dünyada rastlanan ampirik çeşitliliğe, kavramsal formülasyonlarının düşündürdüğünden daha fazla ilgi gösterir. Ancak, bu konuda net bir tavır ortaya koymaz.

Bourdieu, Durkheim gibi, sosyolojik analizlerde bireysel güdülenmelerden söz edilemeyeceğini varsayar. Bütün eylemlerin çıkara dayalı olduğu fikri, Alvin W. Gouldner'ın (1970) "alan varsayımı"* diye adlandırdığı şeydir. Görünürde iktisa-

---

Bu çözüm, eylemle ilgili daha ayrıntılı bir sınıflandırmaya işaret etmektedir, ama analitik gücün azalması pahasına.

(*) *Domain assumption*: Bir kuramın, modelin veya önermenin geçerli olduğu durumun sınırlarını belirlemeye yönelik varsayım – ç.n.

dî bir eylem modeli kullanan Bourdieu, bireylerin ve grupların gerçekten –bilinçdışı düzeyde bile– azamî fayda elde etmeye yöneldikleri ve bunu ekonomik sebeplerin yanı sıra statü kazanma amacıyla da yaptıklarını varsayar. Bu temele dayanarak, belli sınıfların belli durumlarda nasıl davranacakları hakkında genel tahminlerde bulunabilir. Bu iktisadî model, sözgelimi 1950'ler sonrasında Amerikalı üst orta sınıf mensuplarının çocuklarının eğitimiyle ilgili tercihleri üzerine düşünürken yararlı olabilir. Çocuklarını Ivy League okullarına, özel yatılı liselere, hatta okul öncesi özel eğitim programlarına yönlendirmelerinde, ailenin olanaklarını gelecek kuşaklar için en iyi yatırıma dönüştürme niyeti söz konusudur. Ama Bourdieu, çoğu durumda bireylerin gerçekten de azamî fayda yönelimiyle davrandıklarını gösteren yeterince ikna edici kanıt sunmaz. Hem, aktörlerin nesnel çıkarlarına ters düşen davranış biçimleri yok mudur? Bourdieu'nün alan varsayımı, eylem kuramının bu tür olasılıklar karşısında yetersiz kalmasına neden olur. Bourdieu her ne kadar "azamîleştirme" dilini kullansa da, pek çok durumda "tatmin edici olma" ya da "kendi yararını gözetme" gibi ifadeler, kastettiği şeyi daha iyi anlatır. Ancak, kişinin, yararını daha az gözettiği pratik biçimlerini tanımlayacak hiçbir kavramsal araç sunmaz.

Bourdieu'nün çıkar kavramını, kavramsal çerçevesinden bağımsız bir eylem ilkesi olarak okuyan eleştirmenler, bu kavramı yanlış yorumlamaktadırlar. Bourdieu bireysel çıkarların, aktörün toplumsal hiyerarşi içerisindeki konumuyla tanımlandığını düşünür. Ama bu çıkarların, aktörlerin somutlaşmış yatkınlıkları olduğunu ve farkına varılmayacak kadar içselleştirilmiş olduklarını savunur. Çıkarı, "amaca yönelmişlik" diye düşünmez. Çıkara dayalı eylem, araçsal hesaplamaya dayalı bir eylem değildir. Çıkar, "pratik" ve "yatkınlığa bağlı"dır, genellikle faydacı çerçeveyle ilişkilendirilen amaca yönelmişliği içermez.

Bourdieu (1980c: 33-35, 1990c: 106; 109), doğal ya da evrensel temel bir çıkardan ziyade, *çıkarlardan* söz eder. Bir söyleşisinde şöyle der:

> Çıkar, antropolojik bir değişmez olmak şöyle dursun, *tarihsel bir keyfiliktir*, ancak tarihsel analizle, *ex post*, ampirik gözlemle bilinebilecek bir inşadır, kurgusal –ve naif biçimde Avrupamerkezci– bir "İnsan" anlayışından *a priori* çıkarsanamaz (Wacquant 1989: 41-42).

Bourdieu'ye göre, değerli kaynaklarla ilgili kurumsallaşmış ne kadar çatışma arenası varsa, o kadar sayıda çıkar olabilir. Dahası, çıkar pratik bir biçimde tanımlanır, eylemi önemli görülen sonuçlara yönlendiren her şey çıkardır (Bourdieu 1987b: 107). Bu anlamda çıkar, insanın kayıtsız kalmamasına neden olan her şeyle ilişkilidir; insanı "ilgilendiren" ve belli bir biçimde hareket etmeye "güdüleyen" her şeydir. Bu, her eylemin bir varlık sebebi olduğunu söylemekle aynı anlama gelir (Bourdieu 1990h: 290). Peki, çıkarların çoğul olduğu doğruysa, insan bunlar arasında hangisinin daha önemli olduğuna nasıl karar verir?

Bourdieu başka bir yerde bu terimi kullanma şeklini savunurken, onu "işlev" ve "bilimsel açıklama"yla ilişkilendirir:

> ... her kurumun ya da pratiğin arkasında bir çıkar ya da işlev biçimi olduğunu söylerken, "açıklama" tasarısının kendisinde içerilen [...] ve bilim kavramında içkin olan yeterli sebep ilkesine uymaktan başka bir şey yapmıyorum (1980c: 18-19).

Burada çıkarlı eylem fikri, her davranışın sosyolojik açıdan anlaşılabileceği, bütün insan davranışlarının kendine özgü sebepleri, uygun bir mantığı olduğu yolundaki daha sıradan düşünceden ibaret gibi görünüyor. Hal böyleyse, neden anlamı bakımından bu sıradan fikrin ötesine geçen "çıkar" kavramı kullanılıyor, diye sorulabilir. Bu sorunun cevabı, Bourdieu'nün Marksizm ve entelektüeller karşısındaki retorik stratejisinde yatmaktadır.

Bourdieu çıkar konusunda iktisat dilinden yararlanırken, bunun, Marksist nesnelciliği ve ekonomizmi düzeltmek üzere geliştirdiği bir kavramsal strateji olduğunu söyler. Kültürü üstyapıya havale eden Marksistler, Bourdieu'ye göre, kültüre dair

idealist yorumlara (yani, çıkarsızlık anlayışına) açık kapı bırakırlar. Bourdieu ekonomik çıkarların yanı sıra kültürel çıkarları tespit etmekle, Marksizm'in de farkında olmadan sürdürdüğü bu kalıcı idealizmi bertaraf etmeyi umar.

Bourdieu madem kendi eserlerini Weber'inkilerle aynı çizgide görüyor, kültür incelemelerine bütünüyle materyalist bir perspektif getirdiğini düşünüyor, öznel/nesnel ikiliğinin biçimlerinden biri olan materyalizm/idealizm ikiliğini aşma iddiası yanıltıcı değil midir? Onun eserlerini, kültür ve toplum hayatının incelenmesinden bütün örtük ve açık idealizm kalıntılarını silmeye yönelik, tam anlamıyla materyalist bir yorum olarak nitelemek daha doğru olmaz mı? Demek ki Bourdieu'nün pratik ekonomisinde belli bir ironi söz konusu: İndirgeyici Marksizm biçimlerini, toplum hayatının simgesel boyutlarına yeterli önemi vermedikleri gerekçesiyle sert bir şekilde eleştirmesine rağmen, kendi eylem görüşü, eleştirdiği indirgeyici Marksizm biçimlerinden çok daha materyalist bir yorum getirir.

Bu kavramsal stratejinin geliştirilmesindeki bir diğer amaç da, entelektüelleri çıkarsız nesnelliğin ve kültürel mükemmelliğin temsilcileri olarak sunan meslekî ideolojiyi eleştirmektir. Bourdieu entelektüel pratiklerin hepsinin, simgesel niteliklerine rağmen temelde çıkara dayalı uğraşlar olduklarını düşünür. "Entelektüellerin meslekî ideolojisine karşı biraz kışkırtıcı bir tarzda" "çubuğu öteki tarafa büküp" kültürel üretimin "çıkarlı" niteliğini vurgularken, uzak durmaya çalıştığı etkilerin, bir dereceye kadar, kendi eserlerini de şekillendirdiğini kabul eder (Bourdieu 1990c: 106).[9] Çıkar kavramını "bir kopuş aracı", ya da faydacı çıkarın inkâr edildiği entelektüel dünyayla arasına eleştirel mesafe koyma yolu olarak görür. Son yıllarda çıkar yerine *illusio* ve *libido* kavramlarını daha çok kullanmaya başlamıştır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 115-116). Bu terminoloji değişimi, muhtemelen, eleştirmenlerin eserlerine atfettiği

9 Bourdieu bir söyleşisinde, eylem kuramını "kasıtlı ve geçici bir indirgemecilik" olarak tanımlar; böylece temel bir yaklaşımdan ziyade, entelektüeller, yazarlar ve sanatçılar arasında yaygın olan "çıkarsızlık" ideolojisini hedef alan kavramsal bir strateji olduğuna işaret eder (Wacquant 1989: 41).

faydacılıkla arasına mesafe koyma çabasının bir sonucu. Gelgelelim, çıkar ve strateji gibi kavramları kullanmakla, Bourdieu (1987b: 63) görünürde gayri iktisadî olan faaliyetlerden elde edilebilecek gizli avantajlara dikkat çeker. Bu Bourdieu'nün, entelektüellerin en hayatî ama hiç kabul edilmeyen çıkarlarından biri olarak gördüğü şeyi açığa çıkarmak üzere geliştirdiği kavramsal bir stratejidir: "çıkarsızlıktaki çıkarları"nı.

Bourdieu'nün kendisine yönelik eleştirilere verdiği bu cevaplar, her ne kadar aydınlatıcı olsa da, eleştirilerde dile getirilen temel yönelimle ilgili kuşkuları tamamen bertaraf etmiyor. Burada sorun, Bourdieu ile Wacquant'ın iddia ettiği gibi (1992: 24), eleştirmenlerin Bourdieu'nün eserlerine örtük biçimde ekonomist varsayımlar atfederek onu "yanlış okumaları"ndan ibaret değil. En azından, çıkar, strateji, yatırım ve kâr gibi kelimeler, bir ölçüde faydacı yönelime işaret ediyor. Örneğin "kişisel çıkar" kavramını ele alalım. Bourdieu her ne kadar eserlerinin evrensel bir çıkar anlayışına dayandığı eleştirisini reddetse de, armağan değiş tokuşunda "kişisel çıkar yasası"ndan söz eder (Bourdieu 1990h: 112). Hangi armağanların ne zaman değiş tokuş edileceğine dair ne kadar kurumsallaşmış anlayış varsa o kadar sayıda çıkar biçimi olduğunu söyler; ama bütün davranışların, öyle ya da böyle yerleşik çıkarların farkında olunmamasına dayandığı fikri, bir tür evrenselleştirici varsayımı düşündürmektedir. Dahası, insan eylemine dair tamamen sosyalleşmiş bir anlayış geliştirmek için öznelciliğin her türlü kalıntısını yok etmeye çalışan bir sosyolojik yorumda, kişisel çıkar diline rastlamak kafa karıştırıcı olabiliyor.

Sermaye olarak iktidar

Bourdieu'nün Marksizmle arasına mesafe koymasının ikinci yolu, sermaye fikrini, maddî, kültürel, toplumsal ya da simgesel olsun, bütün iktidar biçimlerini içine alacak şekilde genişletmesidir. Bireyler ve gruplar, toplumsal düzendeki konumlarını korumak ve yükseltmek için çeşitli kültürel, toplumsal ve simgesel kaynakları kullanırlar. Bourdieu (1989c: 375), "top-

lumsal iktidar ilişkisi" işlevi gördüklerinde, yani değerli kaynaklar olarak mücadele nesnelerine dönüştüklerinde, bu tür kaynakları sermaye olarak kavramsallaştırır.[10] Farklılaşmamış geleneksel toplumlarda, aile patrimonisi yalnızca sahip olunan toprağa, hayvanlara ve üretim araçlarına değil, akrabalık ilişkilerine ve ittifak ağlarına da dayanır. Bu ilişkiler:

> Bağlılıklardan ve onur borçlarından oluşan bir mirası; nesiller boyunca biriken ve gündelik hayatın akışını bozan olağanüstü hallerde devreye sokulabilen bir güç kaynağı sağlayan hak ve görevler sermayesini [temsil eder] (Bourdieu 1977c: 178).

Modern farklılaşmış toplumlarda emek piyasasındaki gelir kaynaklarına erişim, eğitim biçimindeki kültürel sermayeye ve ilişki ağları biçimindeki sosyal sermayeye bağlıdır. Bu iktidar biçimleri ve bunların bireyler ve gruplar arasındaki eşitsiz dağılımı, Bourdieu'ye göre, rastgele ve tam rekabet modellerinin neden toplum hayatını anlamada yetersiz kaldığını açıklar. Ayrıca, Marksizmin sadece ekonomik sermayeye odaklanmasının, neden sınırlı bir iktidar anlayışına dayandığını gösterir.

Bourdieu'nün sermaye kavramı, bazı noktalarda Marx'ın sermaye kavramına çok yaklaşır: "Sermaye biriktirilmiş emek"tir der örneğin, ya da çeşitli iktidar tipleri arasındaki "evrensel denkleştirici, bütün denkliklerin ölçütü, (en geniş anlamıyla) emek-zamandan başka bir şey değildir" der (Bourdieu 1986a: 241, 253). Hatta Bourdieu'nün sermaye kavramı, bir tür emek-değer kuramına dayanmaktadır. Sermaye "geçmiş emeğin biriktirilmiş ürünü üzerindeki, [...] dolayısıyla belirli bir kategorideki malların üretimini güvence altına alma eğiliminde olan mekanizmalar üzerindeki, böylece bir dizi gelir ve kâr üzerin-

10 İktisattan devşirilen sermaye metaforunu, bir toplumsal kolektifin yönünü belirleyen gayri maddi iktidar kaynakları için kullanan ilk kişi kuşkusuz Bourdieu değildir. Bu kavramsal stratejinin, çok çeşitli bağlamlarda ve çok çeşitli amaçlar doğrultusunda kullanıldığını görüyoruz. Burton Clark (1973), "Wesleyan'ın Hikâyesi: Ahlaki Sermayenin Önemi" adlı metninde, küçük bir elit kolejin mali ve toplumsal bir kriz döneminden sağ salim çıkmasını sağlayan normatif bağların önemini vurgular. Fakat Bourdieu'nün teriminin diğerlerinden bir farkı vardır: İktidar boyutunu vurgular ve iktisadi metaforu sosyolojik analizdeki genel kavramsallaştırmasının merkezi bir parçası haline getirir.

deki" iktidarı temsil eder (Bourdieu 1991c: 230). Emek çok farklı biçimler altında somutlaşabilir, gerçi Bourdieu (1986a: 243) genellikle dört sermaye tipinden söz eder: iktisadî sermaye (para ve mülk), kültürel sermaye (eğitim de dahil olmak üzere kültürel mallar ve hizmetler), sosyal sermaye (tanışıklıklar ve ilişki ağları), simgesel sermaye (meşruluk). Bourdieu'nün sermaye kavramı, Marx'ınkinden farklı olarak, kapitalizme özgü emek biçimlerini ayrı bir kategoride değerlendirmez. Bourdieu sermayeyi, taşıdıkları emek miktarı bakımından nicel farklılıklar üzerine kurulu iktidar ilişkileri olarak değerlendirir. Bu nedenle onun kavramı kapitalist emek biçimlerini kapitalist olmayan emek biçimlerinden ayırt etmez.[11]

> Her ne kadar Bourdieu esasen iktidar ve tahakkümle ilgilense de, sermaye kavramı, Marx'ta olduğu gibi artı değer sağlama ya da bir ilkel birikim dinamiği anlamında herhangi bir sömürü kuramıyla ilişkili değildir. Ama Bourdieu'nün, Marx'ın ötesinde getirdiği temel katkılardan biri, iktidar kaynaklarını kuran çok daha geniş çeşitlilikte emek biçimleri olduğunu (yalnızca birkaçını sayacak olursak, toplumsal, kültürel, siyasî, dinî, ailevî emek biçimleri gibi) ve bu emek biçimlerinin, belirli koşullar altında ve belirli oranlarda birbirlerine çevrildiğini görmemizi sağlamasıdır. Bourdieu'nün sosyolojisindeki odak noktalarından biri, bireylerin ve grupların, toplumsal düzen içindeki konumlarını korumak ya da yükseltmek için sermaye biriktirme, yatırımda bulunma ve çeşitli sermaye biçimlerini birbirine dönüştürme stratejilerini nasıl ve hangi koşullar altında kullandıkları sorusudur.

Kültürel sermaye

Bourdieu'nün farklılaşmış toplumlarda sermaye olarak kavramsallaştırdığı iktidar biçimlerinden biri de *kültürel sermayedir*. Bourdieu'nün bu kavramı, iktisadî analiz mantığını görünürde gayri iktisadî olan malları ve hizmetleri de kapsaya-

11 Calhoun (1993: 67-69) da benzer bir tespitte bulunur.

cak şekilde genişletmesine dayanır. Kültürel sermaye kavramı, sözel beceri, genel kültürel farkındalık, estetik tercihler, okul sistemi hakkında bilgi, eğitim gibi geniş çeşitlilik gösteren olanakları kapsar.[12] Bourdieu'nün amacı, (kelimenin en geniş anlamıyla) kültürün bir iktidar kaynağı haline gelebileceğine işaret etmektir.[13] Bu durum, yatırımcıların belirli mübadele araçları kullandıkları, kâr peşinde koştukları, son yıllarda eğitimli insanların sayısındaki artışta gözlendiği gibi enflasyonun söz konusu olabildiği kültür piyasalarının oluşmasıyla ortaya çıkar.

Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramı, aynı toplumsal kökenlere sahip olmakla birlikte farklı eğitim düzeylerine sahip ailelerin çocuklarının okulda gösterdikleri eşitsiz başarıyı açıklamak üzere giriştiği araştırmanın ürünüdür (Bourdieu 1986a: 243; Bourdieu ve Wacquant 1992: 160). Ona göre kültürel sermaye kavramı, akademik başarıyı ya da başarısızlığı, zekâ ya da yetenek gibi doğal yatkınlıklara bağlayan yaygın görüşten kopmak anlamına gelir. Bourdieu, aile çevresinden miras alınan kültürel sermaye miktarının ve türünün, okuldaki başarı düzeyini, bireysel yetenek ya da başarı ölçütüne göre daha iyi açıkladığını saptar.

Bourdieu kültürel sermaye kavramını çözümlerken (1986a), bu sermayenin üç farklı hali olduğunu söyler. İlkin, bireyin sosyalleşme yoluyla içselleştirdiği, beğeni ve anlayış örüntülerini oluşturan, kültürle kazanılmış yatkınlıklar toplamına işaret eder. Bourdieu'ye göre kültürel malların maddî mallardan farkı, insanların bu malları yalnızca anlamlarını kavramak suretiyle temellük edebilmeleri ya da "tüketebilmeleridir". Bu, müzik, sanat eserleri, bilim formülleri kadar popüler kültür

12 Lamont ve Lareau (1988: 155-156), Bourdieu'nün bu kavramı ne kadar çeşitli biçimlerde kullandığını gösterirler. Enformel akademik standartlar, toplumsal sınıf özellikleri, toplumsal sınıf konumunun göstergeleri, toplumsal seçilim mekanizmaları, uzmanlık tipleri de bunlar arasındadır.

13 Bourdieu son zamanlarda, kültürel sermaye olarak adlandırdığı şeye aslında "enformasyonel sermaye" denmesi gerektiğini söylemiştir (Bourdieu ve Wacquant 1992: 19). Bu terminoloji değişimi, kavramı, ilk kullanıldığı zamanlarda eleştirmenlerce kaydedilen (Lamont ve Lareau 1988) yüksek kültür çağrışımlarından uzaklaştırır.

ürünleri için de geçerlidir. Yani kültürel sermaye *somutlaşmış* bir halde var olur.

Somutlaşmış biçimi altında kültürel sermaye birikimi, çocukluk yıllarında başlar. "Pedagojik eylemi" gerektirir: ebeveynler, diğer aile üyeleri ya da para ödenen uzmanlar, çocuğu kültürel ayrımlara karşı duyarlı hale getirmek için zaman yatırımında bulunurlar. Kültürle kazanılmış yatkınlıkların edinilmesi, "ekonomik zorunluluktan uzak olmayı" gerektirir, dolayısıyla kökeninde sınıf temelli olan eşitsizlikleri kültürel farklara dönüştürür. Miras alınmış kültürel sermaye yatırımı, okul sıralarında kâr olarak geri döner; yüksek miktarda cisimleşmiş kültürel sermaye sahibi olanlar ödüllendirilirken, bundan mahrum olanlar cezalandırılır. Bourdieu'nün Fransız okul sistemiyle ilgili etnografik gözlemleri arasında en çarpıcı olanlarından bazıları, Fransız öğretmenlerin, özellikle sözlü ve yazılı sınavlardaki dil kullanma becerilerini nasıl ödüllendiklerine dair gözlemleridir – genellikle ayrıcalıklı ailelere mensup, hatırı sayılır miktarda kültürel sermaye sahibi olan öğrencileri kayıran bir uygulamadır bu (Bourdieu 1989c: 48-81).

Ama Bourdieu kültürel sermaye analizini, öğrencilerin okulda gösterdikleri başarı düzeyleri arasındaki farkın açıklanmasıyla sınırlamaz. Ona göre kültürel sermaye, hayatın pek çok alanında işlev görür – şirketlerde eleman alımından eş seçimine kadar. İster yöneticilikte ister evlilikte olsun, kültürel sermayenin bu şekilde işlev görmesi, sınıf endogamisinin yüksek düzeye çıkmasına neden olur (Bourdieu 1984a: 214-243).

Kültürel sermaye ikinci olarak *nesneleşmiş* halde var olur; yani kitaplar, sanat nesneleri, bilimsel araçlar gibi, kullanılmaları için uzmanlaşmış kültürel beceriler gerektiren nesnelere işaret eder.

Kültürel sermayenin üçüncü hali, *kurumsallaşmış* haldir. Bourdieu bununla eğitim sistemini kasteder. Bourdieu yüksek öğrenimin gelişmesine ve gelişmiş toplumlarda statünün belirlenmesinde oynamaya başladığı role büyük önem verir. Yüksek öğrenimin yaygınlaşması sonucunda eğitim vasıflarıyla ilgili devasa piyasalar oluşmuştur ve bunlar bugün toplumsal sı-

nıf yapısının yeniden üretiminde belirleyici rol oynar. İş piyasasında arzu edilen mevkilere gelebilmek için eğitim vasıfları artık şart olduğundan, ebeveynlerin, çocuklarının iyi eğitim alması için yatırım yapmaları gerekir ki iş piyasasında bu yatırımın semeresini alıp "kâr" edebilsinler. Bu yatırım sürecinde, ekonomik sermayenin kültürel sermayeye çevrilmesi gerekir – zenginlerin çok daha rahat uygulayabildiği bir stratejidir bu.

Bourdieu'ye göre, gelişmiş ülkelerdeki tabakalaşma yapısının ve kültür üreticilerinin rolünün şekillenmesindeki belki de en önemli etken, kültürel sermayenin nesneleşmiş ve kurumsallaşmış biçimlerinin görece özerk piyasaları olağanüstü ölçüde istila etmesidir. Bourdieu, kültürel sermayenin, gittikçe artan bir biçimde, toplumsal tabakalaşmanın yeni zemini haline gelmesi yönünde tarihsel bir eğilim olduğunu düşünür (Bourdieu ve Boltanski 1977: 33).[14] Nesneleşmiş ve kurumsallaşmış kültürel sermayenin toplumsal sınıflar arasındaki eşitsiz dağılımı, Bourdieu'ye göre modern toplumlardaki toplumsal eşitsizliğin temel boyutlarından biridir. Kültürel ve eğitsel vasıflara dayanan piyasaların ortaya çıkışı, ona göre, entelektüellerin, patronaja dayalı geleneksel tahakküm biçimleri karşısında yeni bir özerklik kazanmasını sağlar (Bourdieu 1985d).[15] Kültürün ekonomik ve siyasî iktidar karşısındaki

14 Bourdieu geleneksel Fransız kapitalist aileler arasında bile, şirketlerindeki önder konumlara erişimi denetlemek için eğitim vasıflarını temel alma yönünde artan bir eğilim olduğunu saptar (Bourdieu ve de Saint Martin 1978). Bourdieu elbette bu iddiayı öne süren tek kişi değildir. Daniel Bell (1973, 1988), bilginin yeni bir üretim faktörü olduğunu ve modern sanayi sonrası toplumlarda önemli bir tabakalaşma kaynağı olarak özel mülkiyetin yerini aldığını savunur. Galbraith (1971) büyük şirketlerin iktidarının ve kontrolünün giderek fiilî mülkiyetten ziyade uzmanlığa dayandığını düşünür. Daha genel olarak, Yeni Sınıf kuramcıları, ortaya çıktığını iddia ettikleri yeni sınıfın temelindeki bilgi boyutunu vurgulamışlardır (Gouldner 1979; Szelenyi ve Martin 1988/1989). Bourdieu, modern toplumlarda iktidarın ve ayrıcalığın dağılımında kültürel sermayenin öneminin giderek arttığını vurgularken, bunu rekabete dayalı bir tabakalaşma ilkesi olarak görür ama ona göre kapitalist toplumlarda özel mülkiyet ilkesine göre ikincildir.

15 Bourdieu (1987b: 172) bunun, eski sanatçı-hami ilişkilerini ıralayan kişisel bir tahakküm biçimi olmadığını, "piyasa gibi son derece genel mekanizmalarla uygulanan yapısal bir tahakküm" olduğunu belirtir. Bu iddianın ilk formülasyonlarında Bourdieu (1971c, 1971d), Batılı toplumlarda sanatçılar ve ya-

özerkliğinin artmasında, eğitimin kurumsallaşması ve yaygınlaşması kilit rol oynar. Eğitim kurumları, siyasî müdahaleler ve ekonomik kısıtlamalar karşısında kısmî bir özerklik edinirler, çünkü kendi meşruiyet ölçütlerini oluştururlar ve kendi elemanlarını yetiştirirler – yani, kendi yeniden üretimleri üzerinde denetim kurarlar.

Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramının, Gary Becker'ın (1964, 1976) "insan sermayesi" kavramından ayırt edilmesi gerekir. Bourdieu, insan sermayesi kuramcılarından farklı olarak, çeşitli sermaye türlerinin hem anlamında hem dê kullanımında söz konusu olan sınıf temelli çeşitliliğe odaklanır. Analizin odağını, üretkenlikteki özgül ya da genel toplumsal getiri yerine, kültürel yatırımların toplumsal sınıf yapısının sürdürülmesi üzerindeki etkisine çevirir (Bourdieu 1986a: 243-244). Parasal terimlere kolay kolay dökülemeyecek, kültürel toplumsallaşma ve aktarım gibi daha derinden işleyen boyutlara ağırlık verir. Dahası, Bourdieu'nün insan eylemi kuramı, akılcı aktör perspektifinin antropolojik varsayımlarını taşımaz. Bourdieu'nün aktörleri de stratejiler kullanırlar, ama arzu edilen amaçlara ulaşmayı sağlayacak sınırlı araçları bilinçli şekilde azamîleştirmezler. Aktörlerin seçimleri daha örtüktür, pratiktir ve yatkınlıklara dayanır; birikmiş sermaye ile geçmiş deneyimlerinden getirdikleri uygun yatkınlıklar arasındaki, mevcut fırsatlar ile eylemde bulundukları alanların kısıtlamaları arasındaki ilişkiyi yansıtır.

Bourdieu, insan sermayesi kuramcılarının –daha genel olarak akılcı aktör kuramının– bütün eylemlerin çıkar yönelimli olduğu varsayımını paylaşır. Eylemin içeriğinin toplumsal gruba, topluma ve tarihsel döneme göre değişiklik göstereceğini vurgulamakla birlikte, çıkar yöneliminin insan davranışının değişmez unsuru olduğunu öne sürer. Üstelik çıkar türleri ara-

---

zarlar için açılan kültürel piyasaların tarihsel gelişimine yönelik yaklaşımında L. L. Schücking'in (1966) ve Raymond Williams'ın (1963, 1965) eserlerinden yararlanır. Bugün Bourdieu yeni patronaj biçimlerinin ortaya çıktığından söz eder; sanatçılarla yazarların şirketler ve devletler tarafından desteklendiği bu yeni ilişkilerin kültür hayatının özerkliğini tehdit ettiğini söyler (Bourdieu ve Haacke 1994).

sında hatırı sayılır farklar olsa da, eylem her zaman, Caille'nin doğru bir şekilde işaret ettiği gibi, iktidar ve servet kazanmaya yöneliktir. Bourdieu'nün pratik ekonomisi, her ne kadar kendisi reddetse de, bu anlamda insan sermayesi kuramındaki kilit faydacı unsuru paylaşır.[16]

Sermaye olarak kültür

O halde Bourdieu, sermayenin çeşitli biçimlerine ve bunların birbirine çevrilme yasalarına ilişkin genel bir bilim önermektedir. Gelgelelim, sermaye biçimleri arasındaki ilişkileri kavramsallaştırma şekli hayli karmaşıktır. Bu karmaşıklık, kısmen, sermayeyi düşünme şeklinden kaynaklanır. *The Logic of Practice*'te (1990h: 122), sermayenin, farklı biçimler altında var olabilen bir tür "toplumsal fizik enerjisi" olduğunu, belirli koşullar altında ve belirli kurlarda bu biçimlerin birbirine çevrilebildiğini söyler. Bu sermaye imgesi, hiçbir biçime diğerleri karşısında kuramsal üstünlük verilmemiş bir iktidar kavramsallaştırmasını düşündürür. Gerçekten de Bourdieu, Bertrand Russel'dan alıntıladığı bir cümleyle, iktidarın, pek çok biçim altında ortaya çıkması ve hiçbir biçimin diğerinden daha temel olmaması ya da diğerlerinden bağımsız ele alınamaması bakımından, enerjiye benzediğine işaret eder (300). Bu bakış açısı, ampirik ve tarihsel bir yönelimi akla getiriyor, ki Bourdieu'nün eserlerinde böyle bir yönelim olduğu kuşku götürmez – belli bir toplumda sermayenin kilit biçimleri ve birbirleriyle ilişkileri, ancak araştırmayla belirlenebilir. Bu yönelimin bir sonucu da, sermayelerin çoğalması, buna bağlı olarak da Bourdieu'nün bu kavramsal akçesinin değer kaybına uğramasıdır. Sermaye biçimleri ekonomik, kültürel, toplumsal ve simgesel sermayeyle sınırlı değildir; sadece birkaçını sayacak olursak, aile, din, ahlak ve devlet sermayesi de vardır. Ancak, sermaye olarak iktidar biçimlerinin tespiti derinleştirildikçe, iktidarı her yerde

16 Bourdieu, insan sermayesi kuramcılarıyla arasında, bir miktar dil ortaklığının ötesinde hemen hemen hiçbir benzerlik olmadığını savunur (Bourdieu ve Wacquant 1992: 118).

görme. dolayısıyla hiçbir yerde görmeme eğilimi kendini gösterir – iktidarın bu aşırı yayılmasını, Bourdieu bizzat reddeder.[17]

Ne var ki, Bourdieu eserlerinin pek çok yerinde ekonomik sermayeye kavramsal açıdan öncelik verir. Batılı kapitalist toplumlarda kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasında "tarihsel" bir karşıtlık olduğunu düşünür. 6. Bölüm'de göreceğimiz gibi bu karşıtlık, söz konusu toplumlardaki iktidar ilişkilerinin temel belirleyeni işlevi görür. Kültür piyasaları ekonomi piyasalarının karşısına zorlu bir rakip olarak çıkmış olsa da, Bourdieu kültürel sermayeyi her zaman "ikincil" ya da "tâbi" bir sermaye biçimi olarak görür.[18] Kültür piyasaları ve kurumları, ekonomi piyasaları ile kurumları karşısında yalnızca *göreli* bir özerklik taşır.[19] Önemli kültür piyasalarının gelişmesi, Bourdieu'ye göre, iktidar dengesinin büyük şirketlerden ya da devletten üniversiteye kaymasına neden olmamıştır. Günümüz Fransası'ndaki sınıf ilişkilerine dair analizinde Bourdieu şöyle der:

> Hâkim kesimler, ancak ve ancak, tabakalaşmanın ekonomik ilkesi gerçek hâkimiyetini gösterirse hâkim olabilir, ki özgül değer ile piyasa değeri arasındaki farkın zaman içinde kaybolma eğiliminde olduğu kültürel üretimin görece özerk alanın-

17 Hatta eserlerini Foucault'nunkilerden ayıran temel unsurun bu olduğunu söyler; kendisi, Foucault'dan farklı olarak, iktidarın belirli kurumlarda daha fazla toplandığını düşünür (Wacquant 1993b).

18 Kapanma kuramcıları kültürel olanakların birer iktidar biçimi olduğunu kabul etseler de, kültürel ve ekonomik olanakların nasıl karşılaştırılacağı konusunda ayrılırlar. Murphy (1988: 79), Bourdieu gibi, eğitim vasıflarını birincil değil *türevsel* bir dışlama biçimi olarak görür. Oysa Parkin (1971, 1979) eğitim vasıflarını neredeyse ekonomik sermayeyle bir tutar.

19 Martin ile Szelenyi (1987), kültürel sermayenin göreli özerkliği fikrini "ekonomik indirgemecilikten uzaklaşan ve *genel bir simgesel tahakküm kuramına* yönelen" olumlu bir adım olarak değerlendirseler de, yeterli bulmazlar. Onlara göre, Bourdieu'nün sınıflı toplumlara ilişkin analizi, simgesel sisteme, kendi eleştirel kuramını açıklayacak kadar özerklik atfetmemektedir. Martin ve Szelenyi, Bourdieu'nün eserlerinden esinlenmiş olsalar da, onun kültür için kullandığı sermaye metaforunu reddederler. "İlkeleri belirleyenler"i "basit uygulamacılardan" ayıran kültürel pratikler için "simgesel hâkimiyet" ifadesinin daha uygun olduğunu, böylece ekonomik sermayenin iktidarına muhakkak tâbi olması gerekmeyen yeni bir tahakküm tipine işaret edildiğini öne sürerler.

da bile, uzun vadede, ekonomik ilke gerçek hâkimiyetini gösterir (1984a: 583).

Kültür dünyası, özerkliğine rağmen, ekonomiye tâbidir. Bourdieu (1986a: 252), "ekonomik sermayenin [kültürel, toplumsal, simgesel sermaye gibi] bütün diğer sermaye biçimlerinin kökeninde yattığını" ve bunların aslında "ekonomik sermayenin dönüşmüş, kılık değiştirmiş biçimleri" olduğunu düşünür. Her şey bir yana, kültürel sermaye biriktirmek için gereken zaman yatırımını, dolayısıyla kültürel sermaye yatırımını sağlayan, ekonomik sermayedir. İktisadî yapılar kültür arenalarını belirleyici bir biçimde şekillendirir, her ne kadar Bourdieu (1991c: 230) bu nedensel ilişkinin dolaysız olduğunu nadiren savunsa da.

Bourdieu (1986a: 254, 1987b: 131) kültürel sermayenin, ekonomik sermaye kadar istikrarlı ya da evrensel bir akçe olmadığını da kabul eder. Kültürel sermaye daha istikrarsızdır, çünkü eleştiri ya da kuşku nedeniyle birikiminin altı oyulabilir. Aileler ve bireyler açısından kuşaklararası aktarımda kültürel sermaye ekonomik sermayeye kıyasla daha yüksek risk altındadır. Dahası, hisse ya da tahvilden farklı olarak, kültürel sermayenin (eğitim vasıfları biçimi altındaki) kurumsallaşmış değeri müzakere edilemez. O halde ekonomik sermaye, akılcı şekilde yönetilmesi, muhafaza edilmesi, aktarılması ve hesaplanması daha kolay bir sermayedir. Her ne kadar Bourdieu, Marksistleri kültürü ekonomiye indirgemekle suçlasa da ve kendi eserlerinin iktisadî belirlenimciliğin damgasını taşıdığı iddialarını reddetse de, Caillé'nin söylediği gibi, bu yönde bir indirgemenin bir ölçüde söz konusu olduğunu düşündüren iddialarda bulunmaktadır.[20]

Değişik sermaye biçimlerinin birbirine nasıl çevrildiği de ayrı bir meseledir. Bourdieu'nün, iktidar ilişkilerine dair sosyolo-

20 Son eserlerinde Bourdieu (Bourdieu ve Wacquant 1992), ekonominin son kertede belirleyici olduğu yolundaki daha önceki savlarını (Bourdieu 1977c) yumuşatır. Artık, her ne kadar ekonomik alan şu an en büyük ağırlığa sahip olsa da, farklı alanlar arasındaki ilişkinin tarihsel açıdan tamamen olumsal olduğu fikrine daha yakındır.

jik incelemeye katkılarından biri de, kültürel, sosyal ve ekonomik sermayenin birbirine çevrilebilir olduğunu ikna edici bir şekilde göstermesidir. Ama sermaye biçimleri arasındaki bu çevrim, bütün yönlerde eşit derecede olanaklı değildir. Sosyal ve kültürel sermaye, ekonomik sermayeye kıyasla birbiriyle daha yakın ilişki içindedir. Genelde, ekonomik sermayenin kültürel ve sosyal sermayeye çevrilmesi, tersinin gerçekleşmesinden daha kolaydır. Bourdieu bazı mallar ile hizmetlerin ekonomik sermaye aracılığıyla daha dolaysız ve kolay bir biçimde elde edilebildiğini kabul eder. Ama bazı mallar ile hizmetler de sadece sosyal ve kültürel sermaye aracılığıyla elde edilebilir – Bourdieu'nün (1986a: 252) eserlerinde vurguladığı bir noktadır bu. Yani, kültür ve toplumsal ilişki ağları birer sermaye biçimi olsalar da, para ve mülkle tam anlamıyla denk sayılamazlar.

Sermaye olarak kültür fikri, piyasa toplumlarında kültürel yatkınlıkların ve olanakların içerdiği iktidar boyutuna dikkat çekmek gibi önemli bir işleve sahip. Ayrıca, karşılaştırmalı çalışmalarda ele alınması gereken bazı sorunları gündeme getiriyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Bourdieu'nün sermaye kavramı, kapitalist toplumsal ilişkiler ile kapitalist olmayan toplumsal ilişkiler arasında ayrım yapmasına imkân vermez. Bourdieu'nün kapitalizm öncesi toplumsal formasyonlarda kültürel sermaye kavramını kullanma biçimi, bu kavramın, söz konusu toplumsal formasyonlardan ziyade piyasa toplumlarına uygun olduğunu düşündürüyor. Kapitalizm öncesi toplumlarda kültürel sermaye, "nesnelleşmiş" ya da "kurumsallaşmış" biçimlerde değil, sadece "içselleştirilmiş" biçimde kendini gösterir. Ancak, Bourdieu'nün bu noktada "biçim"i vurgulaması, kavramları kullanırken benimsediği esnek ve stratejik tutuma işaret etmekle kalmıyor, kültürel sermaye kavramının kapitalist olmayan toplumlara taşındığında zayıf kaldığını da gösteriyor.

Kültürel sermaye kavramı, yüksek düzeyde farklılaşmış toplumlar için kullanılırken de sınırlı olabilir. Bourdieu bu kavramı, belli bir ulusal yüksek kültür geleneğine sahip bir toplumda geliştirdiğinden, yüksek kültürün hegemonya kurduğu var-

sayımı ile bu kavram arasında bağ vardır. Kültürel çoğulculuğun daha yaygın olduğu ülkelere taşındığında, kavramın retorik gücü kısmen kaybolmaktadır. Kültürel sermaye, hangi kültür formlarının değerli olduğu konusundaki yaygın bir mutabakata işaret ettiğinden, yüksek kültürün Fransa'daki kadar baskın bir rol oynamadığı, ABD gibi çok geniş ve farklılaşma düzeyi yüksek toplumlarda ortak geçer akçe olma işlevi de sınırlı olacaktır (DiMaggio 1979; Lamont ve Lareau 1988).

Dahası, eskiden gelenek ve statünün hâkim olduğu aile ilişkileri gibi toplumsal ilişki alanlarına piyasa ilişkilerinin daha yaygın bir biçimde nüfuz ettiği gelişmiş kapitalist toplumlarda, sermaye biçimlerinin birbirine çevrilme oranı çok yüksek olabilir. Sosyal refah sistemlerinin güçlü olduğu piyasa toplumlarında bu oran daha düşük olabilir. Hal böyleyse, sermaye biçimleri arasındaki çevrim ve kur örüntülerinden daha kapsamlı bir açıklama çerçevesine ihtiyaç var demektir. Bourdieu'nün sermaye kavramı, kapitalist toplumların özgüllüğünü ve bu toplumlar arasındaki önemli yapısal farklılıkları analitik açıdan dikkate alma imkânından yoksundur.

Kültürel piyasa metaforunun kullanılması, kapitalist toplumlar ile özel mülkiyetin bulunmadığı devlet sosyalizmine dayalı toplumların karşılaştırılmasında karmaşık sonuçlara götürür. Tabakalaşmaya yol açan kaynakları sermaye biçimi olarak tanımlamak, temel dışlanma kuralının özel mülkiyet değil parti üyeliği olduğu, devlet sosyalizminin geçerli olduğu toplumlar bağlamında uygun bir genelleştirme değildir.

Bourdieu'nün kültürel sermayeyle ilişkili kavramsal dili, insan sermayesi dilinden farklı olsa da, Karabel ile Halsey'nin (1977: 13) insan sermayesi kuramıyla ilgili derinlikli eleştirel gözlemlerinden bütünüyle muaf tutulamaz. Karabel ile Halsey'ye göre insan sermayesi kuramı:

> İşçinin (becerisinde ve bilgisinde somutlaşan) bir *sermaye sahibi* olduğu ve (kendine) *yatırım yapma* kabiliyeti olduğu noktasındaki ısrarıyla, kapitalizmden yana bir ideolojik duyguya meyleder. Ne mülk sahibi olan, emeğinin ne süreci ne de ürü-

nü üzerinde denetimi olan *ücretli işçi*, tek ve cüretkâr bir kavramsal hamleyle, *kapitaliste* dönüşür.[21]

Bourdieu'nün dünyasında herkes sermaye sahibi ve kâr peşinde koşan birer yatırımcıdır.

Kültürel kapitalist imgesi, değer verilen kaynaklara sahip olan bireylerin bu kaynakları ekonomik ödüllere çevirebildikleri medya, sanat ve akademi gibi alanlardaki belli meslekler için uygun olabilir. Bu imge, çocuklarının değer verilen eğitim tiplerinden yararlanmasını sağlamaya çalışan orta sınıf aile mensupları için de geçerli olabilir. Ama sermaye metaforu, yatırımda bulunmalarına imkân vermeyecek kadar az sermaye sahibi olan ya da hiç sermayesi olmayan gruplar için pek de uygun değil. 7. Bölüm'de göreceğimiz gibi, Bourdieu'nün çerçevesi işçi sınıfının ya da sınıf-altı grupların incelenmesi açısından daha da elverişsizdir. Bourdieu bu kavramı, hâkim ve orta sınıflar içerisindeki farklılaşmanın sebeplerini tanımlamak üzere çok aydınlatıcı bir tarzda kullanır, ama işçi sınıfı içindeki tabakalaşmaya neredeyse hiç dikkat göstermez.

Simgesel şiddet ve sermaye kuramı

Bourdieu'nün Marksizmle arasına mesafe koymak üzere başvurduğu üçüncü yol, toplumsal eşitsizliğin yeniden üretilmesinde simgesel formların ve süreçlerin rolünü vurgulamaktır. Bourdieu'ye göre geleneksel Marksist anlayış, ekonomik ve sınıfsal yapılara fazla ağırlık vererek, gerek kapitalizm öncesi farklılaşmamış toplumlardaki gerekse sanayi sonrası farklılaşmış toplumlardaki iktidar ilişkilerinin simgesel boyutunu yeterince önemsemez. Bourdieu (1989c: 555, 1990h: 122-134) gelişmiş toplumlarda bile başat tahakküm tarzının, açık baskı ve fiziksel şiddet tehdidinden simgesel manipülasyon biçimlerine

21 Kültürel sermaye fikrinin Amerikan sosyolojisinde, özellikle eğitim alanında neden bu kadar hızla yankı uyandırdığı hakkında fikir yürütülebilir. Bunun nedenlerinden biri, ABD'de eğitimin ve eğitimin yatırım olduğu fikrinin muazzam ölçüde yaygınlaşması olabilir. Başka bir neden de, faydacı değerlerin profesyonel sosyolojinin büyük kısmına hatırı sayılır derecede nüfuz etmiş olmasıdır (Caillé 1993; Gouldner 1970: 61-87).

kaydığını iddia eder. Kültür süreçlerinin, üreticilerinin ve kurumlarının çağdaş toplumlardaki eşitsizliği sürdürmesindeki rolü üzerine odaklanmasının nedeni budur. Ona göre ekonomik iktidarın yanı sıra, simgesel iktidar da mevcuttur.

Bourdieu'nün simgesel iktidar hakkındaki düşüncesi, sanat olsun, din, bilim ya da dilin kendisi olsun, *bütün* simgesel sistemleri kavramsallaştırma biçimiyle ilintilidir. Bourdieu (1977d) birkaç farklı kuramsal geleneği kullanarak oluşturduğu kapsamlı sentezde, simgesel sistemlerin birbiriyle ilişkili ama birbirinden ayrı üç işlevi aynı anda yerine getirdiğini iddia eder: bilme, iletme ve toplumsal farklılaşma.[22]

Sapir-Whorf dil geleneğinden, Kant-Humboldt-Cassirer felsefe geleneğinden, Durkheim'ın bilgi sosyolojisinden yararlanan Bourdieu, simgesel sistemleri, "yapılandıran yapılar" olarak görür: Toplumsal dünyayı düzenlemenin ve anlamanın aracıdır bu sistemler. Bu anlamda, dil, mit, sanat, din ve bilim gibi farklı bilgi tarzları, dünyayı anlamanın değişik yollarını temsil ederler. Dolayısıyla bilişsel bir işlev görürler.

İkincisi, simgesel sistemler, içsel mantığı Saussure'ün dil için, Lévi-Strauss'un mit için geliştirdiği yapısal analizle kavranabilecek "yapılanmış yapılar"dır. Simgesel sistemler, bir kültürün bütün mensuplarınca paylaşılan derin yapısal anlamları yönlendiren "kodlar"dır. Dolayısıyla kavram sistemleri, aynı anda hem *iletişim araçları* hem de *bilgi araçları* işlevi görür (Bourdieu 1971b: 295). Hem bilgi hem de iletişim araçları olarak simgesel sistemler, Durkheim'ın (1965) iddia ettiği gibi, "ahlakî" bütünleşmenin zorunlu koşulu olan "mantıkî" bütünleşmeyi sağlar. Yani simgesel sistemler iletişim ve toplumsal bütünleştirme işlevlerini yerine getirir.

Üçüncüsü, Bourdieu'nün üzerinde en çok durduğu nokta, simgesel sistemlerin bilişsel ve bütünleştirici işlevlerinin yanı sıra *tahakküm araçları* olarak da işlev gördüğüdür. Hâkim simge-

22 Bu sentezin en iyi özetlendiği yer, "Symbolic Power" (Bourdieu 1977d) başlıklı makaledir, ama bu tez, "Genesis and Structure of the Religious Field" (1991b) başlıklı makalede ve *Reproduction in Education, Society and Culture*'da (Bourdieu ve Passeron 1977) daha ayrıntılı olarak işlenir: 4-68.

sel sistemler hâkim grupların bütünleşmesini sağlarken, ezilen gruplar için ayrım ve hiyerarşi yaratır ve tahakküm altındakileri, toplumsal ayrımların mevcut hiyerarşilerini kabul etmeye sevk ederek toplumsal tabakalaşmanın meşruluk kazanmasını sağlar (Bourdieu 1977d: 114-115). Dolayısıyla siyasî bir işlev görür.

Bourdieu böylece inşacı ve yapısalcı bakış açılarını birleştirerek, bütün simgesel sistemlerin bilişsel, iletişimsel ve siyasî boyutlarını sıkı biçimde birbirine bağlayan bir simgesel iktidar kuramı ortaya koyar. Bu kuram, Bourdieu'nün simgesel temsiller ile toplumsal yapılar arasındaki ilişkiyi dert edinmesi sonucu ortaya çıkmıştır – 1960'larda Fransız Marksistler ile yapısalcılar arasındaki temel tartışmalar bu mesele etrafında döner. Bu kuram aynı zamanda Bourdieu'nün hâkim kültür üzerindeki vurgusuna da işaret eder. Onun eserlerinin hiçbir yerinde tâbi konumdaki kültürel sistemlere yönelik benzer bir ilgiyle karşılaşmayız – bunların, hâkim sistemin örüntülerini yansıttığı iddiası hariç (Bourdieu ve Passeron 1977: 23).

Bourdieu, simgesel sistemlerin bu işlevini saptarken, simgesel formlara ilişkin bir sosyoloji ve simgesel şiddet ile simgesel sermayeye dair bir kuram geliştirir. Bu ikisi yer yer örtüşüp iç içe geçmekle birlikte, birbirinden nispeten ayrı analitik gelişmelerdir. Önce simgesel form sosyolojisini ele alacak, sonra simgesel şiddet ve sermaye kuramını inceleyeceğiz.

Simgesel form sosyolojisi

Bourdieu, simgesel form sosyolojisini geliştirirken, büyük ölçüde Fransız yapısalcılığından ve onun dilsel modelinden yararlanır. Saussure'ün dil modelinden yararlanarak, dille başlayarak simgesel süreçlerin ve sistemlerin temel mantığının, ikili karşıtlıklar biçiminde farklılıklar ve ayrımlar tesis etmek olduğunu söyler. Bu, "farklılık mantığı, farklılaşmış sapma mantığı"dır (Bourdieu 1991c: 237).[23] Bu bakış açısıyla simge-

23 Burada, Jakobson'un (1956) fonolojinin ikili karşıtlığa dayalı mantığıyla ilgili iddiasının etkisi açıktır. Bu aynı zamanda Lévi-Strauss'un (1966) insan beynine atfettiği temel işlemsel örüntüdür.

sel sistemler, temel içerme ve dışlama mantığı üzerine kurulmuş sınıflandırma sistemleridir. *Bütün* simgesel sistemler, şeyleri karşıt sınıflar arasında bölüp gruplandıran ve böylece içerme ve dışlama ikili mantığı aracılığıyla anlamları doğuran bu temel sınıflandırma mantığına göre işler. Simgesel sistemlerin mantığı, ender/yaygın, iyi/kötü, yüksek/düşük, iç/dış, eril/dişil, seçkin/bayağı gibi, düzenlenmiş bir dizi temel ikili ayrım inşa eder ve bunlar bütün zihinsel faaliyetlerimizin temelinde yatan "ilkel sınıflandırmalar" olarak işlev görür.[24] Bourdieu'nün (1984a: 468) kendi ifadesiyle:

> Belirli bir toplumsal formasyonda bütün failler bir dizi temel algı şemasını paylaşırlar; bu algı şemaları, envai çeşit pratik alanında insanları ya da nesneleri sınıflandırmak ve nitelendirmek üzere yaygın biçimde kullanılan birbirine karşıt sıfat çiftleri şeklinde nesneleştirmelerin başlangıçlarını gösterir. Yüksek (yüce, asil, saf) ve düşük (bayağı, alt, silik); manevî ve maddî; ince (zarif, latif) ve kaba (hantal, şişirilmiş, çiğ, yontulmamış); hafif (incelikli, canlı, keskin zekâlı, becerikli) ve ağır (yavaş, budala, durgun, zorlama, sakar); özgür ve zorunlu; geniş ve dar ya da başka bir boyutta biricik (nadide, farklı, seçkin, müstesna, benzersiz, görülmemiş) ve yaygın (sıradan, banal, önemsiz, değersiz, rutin); parlak (zeki) ve sıkıcı (silik, belirsiz, vasat) arasındaki karşıtlıklar ağı, kabul edilegelen bütün sıradanlıkların marisidir, çünkü arkalarında toplumsal düzenin tamamı yatar.

Bu ikili karşıtlıklar toplumun bütün mensuplannca paylaşılır, kökenleri itibariyle toplumsaldır, sosyal hayatta iktidar ilişkilerini güçlendirmek üzere kullanılırlar. Bunlar sosyal hayattaki gündelik sınıflandırmaların temel taşlarıdır. Ancak, "sıradan dilin içerdiği, yarı kodifiye edilmiş bu karşıtlıklar", nihayetinde daha temel bir kutuplaşmaya bağlanır: "Hakim/tâbi iki-

24 Terim Durkheim ile Mauss'a ait (1963). Bourdieu kendi simgesel form kuramını, Durkheim ile Mauss'un, toplumsal hayatın temel bilişsel yapılarını belirleme tasarılarının gelişirilmesi olarak görür. 7. Bölüm'de göreceğimiz gibi Bourdieu, "sınıflandırma mücadelelerini" "sınıf mücadeleleri"nin ifadesi olarak düşünerek, Durkheim ile Mauss'u Marx'la birleştirir.

liği karşıtlığına. Bu, bütün ikili karşıtlıkların aslî kaynağıdır."

Bourdieu'nün yapısalcı yöntemi, toplum hayatındaki tahakkümün "derin yapı"sını ortaya çıkarma amacına yöneliktir. Bourdieu hayatın çok çeşitli alanlarında, bu temel kutuplaşmanın çeşitli permütasyonlarına rastlandığını göstermeye çalışır. Örneğin, hâkim/tâbi temel karşıtlığının permütasyonlarından biri olarak "hafif/ağır" karşıtlığını ele alalım. Bourdieu, Fransız eğitim sisteminde bu kutuplaşmanın, akademik üslupların değerlendirilmesini yapılandırdığını saptar: Hafif sıfatı, olumlu değer atfedilen burjuva akademik performansını, ağır ve ağdalı orta sınıf ve altsınıf akademik üslubundan ayırır.[25] Tiyatroda hafif/ağır karşıtlığı, hafif, "yapmacıksız" burjuva tiyatrosunu ağır, "zorlama" ve daha entelektüel eserlerden olumlu bir şekilde ayırt eder. Bazen değerler tersine çevrilebilir, hafifliği daha ciddiyetsiz ve derinliksiz entelektüel uğraş biçimleriyle, ağırlığıysa daha saygın, önemli, akademik formlarla özdeşleştiren entelektüeller arasında olduğu gibi (Bourdieu 1984a: 469). Bu ve benzeri ikili karşıtlıklar, farklı toplumsal dünyalarda bambaşka anlamlar kazanabilir. Yine de hepsi, bir sahadan diğerine mantıkî benzeşimler olarak işlev görür ve örtük biçimde, en temelde yatan "değişmez karşıtlığa", hâkim ile tâbi arasındaki karşıtlığa işaret eder.

Yapısalcı dilbilim ve göstergebilim, temel kültürel kutuplaşmaların çeşitli simgesel sistemlerde ifade bulduğu analojik dönüşümlere ve permütasyonlara odaklanır. Bu tip bir analiz, kavramsal sistemlerin *içsel* düzenlenişine dikkat çeker, ama gösterge sistemlerinin kaynağı meselesini göz ardı eder. Ancak, Bourdieu, Durkheim'ın izinden giderek toplumsal yapılar ile bilişsel yapılar arasındaki bağı vurgular. "Toplumsal faillerin toplumsal dünyayla ilgili pratik bilgilerinde hayata geçirdiği bilişsel yapılar, içselleştirilmiş, 'somutlaşmış' toplumsal yapılardır," der (468). Toplumsal yapılar, bireylerin ve grupların bilişsel yapılarına nakşedilmiştir; bireyler ve gruplar, kendile-

25 8. Bölüm'de Bourdieu'nün (1989c: 19-47), "parlak/ciddî" karşıtlığının Fransız okullarındaki akademik değerlendirmeleri nasıl yapılandırdığı hakkındaki ampirik bulgularını inceleyeceğiz.

rini de sınıflandıran kategoriler aracılığıyla toplumsal dünyayı sınıflandırmak suretiyle, farkında olmadan toplumsal düzeni yeniden üretirler.[26]

Bourdieu, Durkheim'dan farklı olarak, simgesel sistemlerin basitçe toplumsal gerçekliği yansıttığını öne sürmez; seçilmiş göstergeler ve simgeler ile belirli toplumsal ilişkiler arasında, örneğin belirli değerler ile toplumsal sınıflar arasında bire bir mütekabiliyet kurmaya çalışmaz. Bourdieu, yapısalcıların antipozitivist tavrını benimser: Bilişsel süreçler aracılığıyla kurulan ikili ayrımların, toplumsal gerçekliği dolaysız biçimde yansıtmadıkları için temelde keyfî oldukları görüşünü savunur. Anlamlar, göstergeler arasındaki karşıtlıklar yoluyla oluşur, ama belirli bir simge ya da gösterge ile belirli bir toplumsal fenomen arasındaki bağlantı keyfîdir. Anlamlar, göstergelerin kendi içindeki özelliklerden değil, birbirlerinin farkını ortaya çıkaran karşıtlık ilişkileri aracılığıyla oluşur. Bu, Bourdieu'nün herhangi bir toplumsal düzende hâkim olan kültürel standartların temelde keyfî olduğu iddiasına bilişsel bir temel sağlar. Bourdieu, bir toplumdaki bu tür standartları "kültürel keyfîlikler" diye adlandırır – bütün kültürel sistemlerin, temelde belirli grupların faaliyetlerinden ve çıkarlarından doğan tarihsel birer insan inşası olduğuna ve gruplar arasındaki eşitsiz iktidar ilişkilerini meşrulaştırdıklarına dikkat çeker (Bourdieu ve Passeron 1977, 1. cilt: *Foundation of a Theory of Symbolic Violence*). Bourdieu toplumsal etkilerin ötesinde herhangi bir evrensel bilgi, evrensel değer, evrensel inanç olabileceği iddialarını reddeder.[27]

Ancak, Bourdieu'ye göre simgesel sistemler toplumsal gerçeklikleri dolaysız biçimde yansıtmamaları bakımından keyfî olsalar da, toplumsal sonuçları bakımından hiç de keyfî değildirler. Simgesel ayrımların bu temel mantığı, kültürel işlevin

---

26 Bourdieu bu içselleştirilmiş yatkınlıklar kümesine habitus adını verir, bu kavramı 5. Bölüm'de inceleyeceğiz.

27 Ancak, Bourdieu (1990c: 181) radikal kültürel göreciliği de reddeder, zira toplumsal grupların ve bu gruplara tekabül eden kültürel etkinliklerin birbiriyle kıyaslanabilir olmadığını, iktidar kabiliyetleri bakımından hiyerarşik bir şekilde düzenlendiklerini iddia eder. Yine de, eserlerindeki başat yönelim, hâkim grupların kültürel meşruiyet iddialarını "görelileştirmek"tir.

yanı sıra, toplumsal ve siyasî işlev de görür; bireyler ve gruplar arasındaki eşitliksiz ve hiyerarşik düzenlemeleri farklılaştırıp meşrulaştırmaya yarar. Karşıtlığa dayalı ilişkilere ağırlık veren yapısalcı mantığın, yalnızca dil gibi (Saussure), mit gibi (Lévi-Strauss), söylem gibi (Foucault) simgesel sistemler için değil, "*toplumsal ilişkiler* için de" geçerli olduğunu ve "bu simgesel sistemlerin zaten toplumsal ilişkilerin az çok dönüşmüş ifadeleri olduğunu" öne süren Bourdieu (1983a: 314), kendi yaklaşımını önde gelen diğer Fransız yapısalcılarınınkinden ayırır. Bourdieu'nün simgesel form kuramı, aslında simgesel sistemlerin *toplumsal ve siyasî kullanımlarına* dair bir kuramdır.

Bourdieu'ye göre yapısalcı göstergebilimin de Durkheim'ın "kolektif temsiller" kavramının da temel sorunu, örtük bir konsensüs kuramını içermeleridir. Daha önce aktardığımız alıntının da gösterdiği gibi, Bourdieu "belirli bir toplumsal formasyonda bütün faillerin bir dizi temel algı şemasını paylaştıklarını" kabul etse de (1984a: 468), simgesel sistemlerdeki ikili kutup mantığının farklılaştırıcı rolünü vurgular. Onun asıl derdi, simgesel ayrımın ikili mantığının aynı zamanda toplumsal dünyayı kavrayış tarzımızı da belirlediğine dikkat çekmektir; bu mantık bizi, toplumsal dünyayı aynı ikili kutup mantığı çerçevesinde düzenlemeye, böylelikle hem toplumsal hem de bilişsel ayrımlar yapmaya yatkın hale getirir. Bu bilişsel ayrımlar, mantıkî gruplandırmaları da toplumsal gruplandırmaları da ikili hale getirerek, simge düzeyinin yanı sıra toplumsal düzeyde de içerme ve dışlama biçimleri yaratır, böylece hem mantıkî sınıflandırmalar hem de *toplumsal* sınıflandırmalar doğurur. Bu tür ayrımlar, dünyayı algılamamızı ve ona anlamlı bir düzen vermemizi sağlayan sınıflandırma mercekleri haline gelir. "Ayrım" [seçkinlik] kelimesinin ikili anlamının işaret ettiği gibi, bu temel mantık simgesel iktidarın niteliğini net bir şekilde tanımlar: Aynı anda hem kavramsal hem de toplumsal ayrımcılık yapma eylemi.

O halde, simgesel temsillerin sınıflandırma mantığının toplumsal işlevi, söz konusu toplumsal grupların hiyerarşik olarak farklılaştırılması, dolayısıyla meşrulaştırılması ölçüsünde,

siyasî bir etki yaratır. İkili simgesel ayrımlar toplumsal ayrımlara tekabül eder ve simgesel sınıflandırmaları toplumsal hiyerarşinin ifadelerine dönüştürür. Zihinsel yapılar ile toplumsal yapılar arasındaki ilişki, bilişsel ve iletişimsel yetilerimize damgasını vuran ikili mantık aracılığıyla sürdürülür ve aynı zamanda grup mensuplarıyla grubun dışındakiler arasında toplumsal ayrımlar yaratan bir tür harita sağlar. Bir boyut ile diğeri arasında korelasyon vardır: Toplumsal ayrımlar, bilişsel süreçlerin ikili kutup mantığıyla içselleştirilir ve yapılandırılır. Simgesel sistemler, bilişsel ikili kutup mantığı ile toplumsal dışlama ve içerme mantığı arasındaki bağlantının kurulduğu "dikey sınıflandırma" biçimleri olarak düşünülebilir (Schwartz 1981).[28] Simgesel sınıflandırmaların ikili mantığı, grupiçi/grupdışı ilişkilerin bilişsel bir boyutta temellendirilebileceğini düşündürür. Bunlar kesişen toplumsal ve bilişsel ayrımlardır.[29] Bourdieu'ye göre bu, yalnızca ilkel mitolojinin ya da dinin değil, bütün simgesel sistemlerin temel bir özelliğidir ve çağdaş seküler zihnin, izine rastlayacağı son yer olduğunu düşündüğü bilim ve felsefe için de geçerlidir.[30]

Bourdieu, yapısalcılığın öne sürdüğü gibi, sosyal hayatta ikili kutuplar halinde farklılaşmaya dayanan bir "derin yapı" olduğunu kabul eder. Ancak, ikili kodların kültürün temel yapı taşları olup olmadığı açık değildir, çünkü gündelik pratikler her zaman bu tür net ayrımların damgasını taşımaz. Örneğin, bir anlam kategorisinin bir diğeriyle "iç içe geçtiği" durumlara sık rastlanır (Geertz 1974). Dahası, Bourdieu'nün toplum-

28 Bu izlekle ilişkili olarak, Bourdieu'nün son eserlerinde vurguladığı noktalardan biri, grupların oluşumunda simgesel iktidarın oynadığı roldür. Bourdieu'ye göre grup kimliği, hatta kolektif bir varlık olarak grubun var olması, simgesel iktidar kullanılmasına bağlıdır. Şöyle der: "En mükemmel biçimi altında simgesel iktidar, grupları oluşturma ve onları kutsallaştırma ya da kurumsallaştırma iktidarıdır (özellikle kurum ritüelleriyle, ki evlilik bunun paradigmatik örneğidir) ve önceden sadece örtük biçimde var olan bir şeyi nesneleşmiş, kamusal, formel halde var etme iktidarından oluşur" (Bourdieu 1987f: 14).

29 İçerme ve dışlama süreçlerinin bilişsel boyutu, sosyal kapanma kuramı açısından henüz işlenmemiş zengin bir alandır. Bkz. Murphy 1988.

30 Bourdieu (1984a: 468-469, 596) "hâkim tarih felsefesinin merkezinde yatan" "biricik ile çoğul arasındaki karşıtlığın", siyasetteki "elit/kitle" karşıtlığının "biçim değiştirmiş" hali olduğunu söyler.

sal hayatın evrensel bir olgusu olarak kabul ettiği, kadın/erkek ikili karşıtlığıyla temsil edilen toplumsal cinsiyet simge düzeni pratikte *hem* katı bir biçimde dayatılır *hem de* direnişle karşılanır. Toplumsal cinsiyetin damgasını taşıyan pratiklerin çokluğu, toplumsal cinsiyetin kendisini meydan okunan bir kimlik haline getirir. Bourdieu'nün yapısalcı bakış açısı bu noktayı dikkate almaz (McCall 1992).

Bourdieu simgesel iktidar kuramını geliştirirken yapısalcı bir gösterge ve simge kuramından yararlansa da, bu iktidarın kaynağını simgesel sistemlerin kendi içinde değil, toplumsal yapılarla ilişkilerinde bulur. İktidar, bizatihi kelimelerde veya simgelerde değil, "kelimelerin ve onları kullanan kişinin meşruiyetine duyulan inançta" yatar. Bourdieu'ye göre simgesel iktidar fikirlerin gücüne değil, toplumsal yapıyla olan ilişkilerine dayanır. Simgesel iktidar "bu iktidarı kullananlar ile ona maruz kalanlar arasındaki belirli bir ilişki içinde ve bu ilişki tarafından" tanımlanır – yani "tam da inancın üretildiği ve yeniden üretildiği alanın yapısı içerisinde tanımlanır" (Bourdieu 1977d: 117).

Simgesel şiddet ve sermaye

Bourdieu'nün Marksizmle arasına mesafe koymasını sağlayan üçüncü nokta, "meşruiyet temsillerinin, iktidarın kullanılmasındaki ve sürdürülmesindeki" katkısını vurgulamasıdır (Bourdieu ve Passeron 1977: 5). İktidar kullanımının, hemen hemen her durumda, bir biçimde meşrulaştırmayı gerektirdiğinin altını çizer (9-10). Onu asıl ilgilendiren, meşruiyet aracılığıyla tahakküm kurma gücüdür; bunun, sınıf ilişkilerinin çimentosu olduğunu savunur. Tabii ki Marx bu rolü ideolojiye atfeder, Bourdieu de simgesel sistemlerin bu siyasî işlevini kabul eder. Ama o, iktidar ilişkilerinin kurulmasında ve sürdürülmesinde, sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımların ve pratiklerin oynadığı etkin rolü vurgular. Pratik kuramının, çıkar kavramını kültürü de içine alacak şekilde genişletmesi gibi, simgesel iktidar kuramı da, bütün iktidar biçimlerinin meş-

ruiyeti gerektirdiği iddiasıyla kültürü çıkar alanını içine alacak şekilde genişletir.

Bourdieu'ye göre ideoloji, ya da "simgesel şiddet", ekonomik ve siyasî iktidarı kılık değiştirmiş, sorgusuz sualsiz kabul edilen biçimler altında temsil ederek toplumsal dünyayı anlamayı ve uyarlamayı sağlayan araçları dayatma gücüdür. Simgesel sistemlerin simgesel iktidar uygulayabilmeleri için, "o iktidara maruz kaldıklarını, hatta kendilerinin de o iktidarı kullandıklarını görmek istemeyenlerin işbirliği" şarttır (Bourdieu 1991c: 164). Bourdieu "simgesel şiddet" ifadesini kullanmakla, ezilenlerin ezilme koşullarını nasıl meşru gördüklerini vurgular (Bourdieu ve Wacquant 1992: 167). Simgesel iktidar, *hem* tahakküm kuranın *hem de* tahakküme uğrayanın rızasını sağlayan bir meşrulaştırma gücüdür.

Bourdieu (1987f: 13) simgesel iktidarı "*dünya kuran* iktidar" olarak görür, çünkü "toplumsal dünya ve bu dünyanın nasıl bölüneceği hakkındaki meşru görüşü" dayatma gücünü içermektedir. Simgesel iktidar, mevcut ekonomik ve siyasî ilişkileri meşrulaştırdığı için, eşitliksiz toplumsal düzenlemelerin bir kuşaktan diğerine yeniden üretilmesine katkıda bulunur. Çok önemli bir pasajda Bourdieu şöyle bir tanım önerir:

> Simgesel şiddet kullanmayı sağlayan her iktidar, yani gücünün altında yatan iktidar ilişkilerini gizleyerek anlam dayatabilen ve bu anlamları meşru gösterebilen her iktidar, bu ilişkilere kendi özgül simgesel gücünü de ekler (Bourdieu ve Passeron 1977: 4).

Dolayısıyla Bourdieu'ye göre simgesel iktidar, ekonomik ve siyasî iktidarı meşrulaştırır, ama onlara indirgenemez. Bourdieu'nün kültüre bakışı ile ortodoks Marksizmin üstyapı anlayışı arasındaki fark budur.

İktidar kullanımı hemen hemen her durumda, temeldeki keyfî niteliğinin "yanlış tanınmasına" yol açacak bir meşruiyeti ya da haklılaştırmayı gerektirir (Bourdieu 1989c: 377). Yanlış tanıma Bourdieu için kilit bir kavramdır; Marksist gelenekteki "yanlış bilinç" kavramına benzer, bir pratik kümesi içinde-

ki ekonomik ve siyasî çıkarların "inkâr"ına işaret eder.[31] Yanlış tanıma, Bourdieu'nün bütün eylemlerin çıkara dayandığı savıyla bağlantılıdır. Kültür alanındakiler başta olmak üzere bütün pratiklerin altında yatan kişisel çıkar mantığı, "çıkarsızlık" mantığı sanılır. Simgesel pratikler, pratiklerin çıkara dayalı niteliğinin dikkatlerden kaçmasına yol açar ve böylece çıkarsız faaliyetler gibi sürdürülmelerine katkıda bulunur. Bu yanlış algı söz konusu pratikleri meşrulaştırır, böylelikle içinde bulundukları toplumsal düzenin yeniden üretilmesini sağlar. Faaliyetler ve olanaklar, temellerindeki maddî çıkarlardan soyutlandıkları ve çıkarsız faaliyetler ya da olanaklar sanıldıkları ölçüde, simgesel şiddet, yani meşruiyet kazanırlar. Kapitalizm öncesi farklılaşmamış toplumlarda bu durum neredeyse istisnasız bir biçimde geçerlidir; Polanyi'nin (Dalton 1968, 144) gözlemlediği gibi bu toplumlarda maddî hayat toplumsal ve kültürel düzenlemelerden oluşan karmaşık bir matrisin içine gömülüdür. Bourdieu (1990h: 118) Kabil'deki saha araştırmasında, "etkinliğinin gerçek ilkesini tanınmaz hale getiren bir dönüştürmeyle tanınır kılınmadığı takdirde, 'ekonomik' sermayenin bile işlev göremediğini" saptamıştır. Dar anlamda ekonomik olan, kendini özerk biçimde ifade edemez, simgesel forma çevrilmesi gerekir. Dolayısıyla maddî ya da ekonomik iktidarın yanı sıra "simgesel iktidar" da mevcuttur. Kişisel çıkarın çıkarsızlığa dönüşmesinden yarar sağlayan bireyler ve gruplar, Bourdieu'nün "simgesel sermaye" adını verdiği şeyi elde ederler. Simgesel sermaye "inkâr edilmiş" sermayedir (*a.g.e.*); temelde yatan çıkara dayalı ilişkileri, çıkarsız uğraşlar kisvesine büründürür.[32]

Bourdieu simgesel sermaye kavramını ilk olarak Kabil'deki köylü toplumuna dair araştırmasında geliştirmiştir. Burada,

---

31 Bourdieu (1986a: 107, 298; 1990h: 242-243) yanlış tanımayı Freud'un *Verneinung* kavramına benzer bir anlamda "inkâr"a denk görür, ama ona göre inkâr, Freud'un betimlediği ruhsal süreçlerden ziyade "simgesel emek" aracılığıyla ortaya çıkar.

32 Bourdieu (1977c: 183) şöyle yazar: "Fiziksel 'ekonomik' sermayenin kılık değiştirmiş, dolayısıyla dönüşmüş bir biçimi olan simgesel sermaye, ancak ve ancak, son tahlilde etkilerinin kaynağı da olan 'maddî' sermaye biçimleri altında ortaya çıktığı olgusunu gizleyebildiği ölçüde tam anlamıyla etkide bulunabilir."

Bourdieu'nün (1990h: 114) "iyi niyet ekonomisi" dediği sistem altında, malların hâkim dolaşım biçimi, açık piyasa mübadelesi yerine maddî ve simgesel armağan değiş tokuşuna dayanır. Simgesel sermayenin önemi, ekonomik sermayeyi görünürde olumsuzlamasında yatar. Simgesel sermaye, iktidar olarak değil, başkalarının tanınma, itibar, itaat ya da hizmet yönündeki meşru talepleri olarak algılanan bir iktidar biçimidir.[33]

Bourdieu, bütün eylemlerin çıkara dayalı olmasından öte, pek çok eylemin *ancak* çıkara dayalı niteliğinin yanlış tanınması sayesinde başarıyla gerçekleştirilebildiğini iddia ederek, bu tezini daha genel bir düzeye taşır. Kişisel çıkar arayışından kaynaklandıkları tanındığı takdirde, pek çok pratiğin sürdürülemeyeceğini iddia eder (Bourdieu 1986a: 242-243). Örneğin "armağan değiş tokuşu işlemi", "değiş tokuşun nesnel 'mekanizması'nın gerçekliğinin (bireysel ve kolektif düzeyde) yanlış tanınmasını gerektirir" (Bourdieu 1977c: 5-6). Eylem, *sanki* aktörler kendi çıkarlarının peşinde koşuyormuş gibi ortaya çıkar, çünkü eylem, davranışın istatistiksel düzenliliklerini hesaplayabilen "dışardan" bakan sosyoloğa bu şekilde görünür. Sanki aktörler kendi eylemlerinin taşıdığı çıkara dayalı niteliği kendilerinden saklamak için birbirleriyle anlaşmış gibidirler. Bourdieu şöyle der:

> Her şey öyle bir tarzda vuku bulur ki, sanki faillerin pratiği, özellikle *zamanı* manipüle etmeleri, sadece pratiklerinin altındaki hakikati kendilerinden ve başkalarından gizleme kaygısıyla düzenlenmiştir – aslında bu hakikati görünür kılmak için, antropoloğun inşa ettiği modellerde zamandışı modelin yerine zaman içinde ve zaman aracılığıyla işleyen bir şema koyması yetmektedir.

Eylem zaman içinde ve büyük ölçüde örtük, sorgusuz sualsiz kabul edilen bir düzeyde meydana geldiğine göre, aktörler eylemlerinin nesnel sonuçlarını yanlış tanırlar, ama bunlar sosyal bilimcinin gözünden kaçmaz.

---

33 Bu kavramla ilgili kilit formülasyonlar için bkz. Bourdieu 1972: 227-243, 1977c: 171-183, 1989c ve 1989h: 112.

Bourdieu simgesel sermaye kavramını, yüksek düzeyde farklılaşmanın söz konusu olduğu çağdaş toplumlar için de kullanır. Gelişmiş sanayileşmiş ülkelerde ekonomi hayatın diğer yönlerinden farklılaşmış olsa da, yine de meşruiyete ihtiyacı vardır. "İş iştir" şeklindeki gerçekçi tavır, yapılan işi "saygın" bir gerekçeye dayandırmadan işe yaramaz. Hatta Bourdieu, vahşi kapitalizmin ilk evrelerinden gelişmiş sanayi ve sanayi sonrası toplumlara geçiş sürecinde, simgesel iktidarın ve simgesel sermayenin daha çok ağırlık kazandığını iddia eder. Gerek ilk "haydut baron" girişimcilerin hayırseverliği, gerekse kapitalist ailelerin prestijli eğitim kurumlarına yaptığı yatırımların artması, ekonomik sermayenin yanı sıra simgesel sermaye biriktirme çabalarının kanıtıdır. Bugün kapitalist aileler, vergi ve veraset kanunlarındaki değişikliklere karşılık, servetlerini gelecek kuşaklara aktarmayı meşrulaştırmak üzere yüksek öğrenime giderek daha fazla yatırım yapıyor (Bourdieu ve Saint Martin 1978). Dahası, özel sektörün hayır işleri, örneğin ABD'de kamu yayıncılığı alanına yapılan bağışlar, girişimcilerin simgesel meşrulaştırmaya ne kadar önem verdiklerini gösterir. Kişisel kazanç kapitalist toplumlarda genelde maddî birikim biçimleriyle ilişkilendirildiğinden, hayır işleri, bilim, din ve sanat alanlarında yürütülen simgesel faaliyetlerin yerleşik çıkarlardan uzak olduğu düşünülür. Hatta hayırseverlik ve kâr amacı gütmeyen sektörler, belirli ekonomik çıkarları kamu yararına yönelik simgesel tanınma biçimlerine dönüştürerek meşrulaştırır. Bourdieu (1990h: 133) kâr amacı gütmeyen sektördeki genişlemenin "ekonomik sermayenin simgesel sermayeye dönüştürülmesi"nden kaynaklandığını savunur, böylece hâkim gruplar faaliyetlerine kamu nezdinde itibar kazandırmış olurlar.

O halde Bourdieu'ye göre simgesel sermaye iktidar ilişkilerinin simgesel formlar aracılığıyla meşrulaştırılmasından söz etmenin bir yoludur. Simgesel sermaye, "hâkim grupların, sömürü mantığına hiçbir şey borçlu değilmiş gibi görünen bir 'güvenilirlik' sermayesi elde ettikleri meşru bir birikim" biçimidir (Bourdieu 1977c: 197). Bourdieu, hâkim gruplar ile tâbi grup-

lar arasındaki tabakalaşma ilişkilerine dair analiziyle bağlantılı olarak, simgesel sermayeyi tâbi grubun hâkim gruba verdiği "bir tür avans" olarak görür: Bu süreç, tâbi grup, hâkim grubu tanımanın ve ona meşruiyet kazandırmanın kendi çıkarına uygun olduğunu sandığı sürece devam eder. Simgesel sermaye, toplumsal saygınlığın yanı sıra maddî servetten kaynaklanan "kolektif bir inanç", bir "güven sermayesi"dir.

Simgesel sermaye, maddî sermaye gibi biriktirilebilir, belirli koşullar altında ve belirli kurlarda maddî sermayeyle mübadele edilebilir. Bourdieu (1980c: 61), Cezayir'deki ilk etnografik çalışması hakkında şöyle der: "Simgesel fenomenlerin ekonomisini yazmak ve kültürel malların üretimi ile dolaşımının özgül mantığını incelemek istiyordum." Genel çerçevesindeki bu unsur, simgesel sermaye ile ekonomik sermayenin birbirinden ayrı, ama belli koşullar altında ve belli kurlarda birbirine çevrilebilen, kendine özgü dinamiklere sahip iktidar biçimleri olduğu şeklindeki temel iddiasına dayanır. Yani Bourdieu'nün araştırma programı, simgesel malların üretimi ve tüketimi, simgesel kâr arayışı, simgesel sermaye birikimi, simgesel sermaye ve iktidar ile diğer sermaye ve iktidar biçimlerinin birbirine çevrilme tarzları hakkındaki incelemelere dayanır.

Farklı sermaye biçimleri arasındaki ilişki konusunda, bu bölümün başında değindiğimiz sorun, simgesel sermaye kavramıyla birlikte daha da karmaşıklaşır. Simgesel sermaye diğer sermaye biçimlerinin başarılı şekilde kullanılmasıyla elde edilir (Bourdieu 1990h: 122). Diğer sermaye biçimlerinin meşruluk kazandığı bir durum gibi görünür simgesel sermaye; diğer sermaye biçimleri, temellerinde yatan maddî ve çıkara dayalı niteliğin üzerini örten simgesel bir tanınmayla donandıklarında özel bir simgesel etki kazanırlar. O zaman, ekonomik ve kültürel sermaye gibi farklı sermaye türlerinin, farklı toplumlarda kendilerine özgü simgesel sermaye tipleri olabilir. Hal böyleyse, sermaye adı altında yeterince kavramsallaştırılamayan, iç içe geçmiş iktidar boyutları söz konusu demektir. Bourdieu bir yerde, sosyal sermaye ile simgesel sermayenin büyük ölçüde kesiştiğini, hatta ayırt edilmelerinin neredeyse imkânsız ol-

duğunu kabul eder.[34] O halde, meşrulaştırmayı, ekonomik ve kültürel iktidar gibi "sermaye" adını alabilecek başka bir iktidar biçimi gibi düşünmek ne derece uygundur?

Caillé gibi eleştirmenler, Bourdieu'nün simgesel sermayenin "inkâr" edilmiş sermaye olduğu iddiasını, simgesel sermayenin eninde sonunda kılık değiştirmiş bir ekonomik sermaye biçiminden başka bir şey olmadığının kanıtı olarak görürler. Ne var ki bu yargı, Bourdieu'nün düşüncesinin karmaşıklığına büyük haksızlıktır. Gördük ki Bourdieu aynı zamanda, kaba kuvvetin ya da maddî varlığın, iktidarın etkili bir biçimde kullanılmasında genellikle yeterli olmadığını savunmaktadır. Ona göre maddî ya da siyasî iktidarın uygulanmasında meşruiyet olmazsa olmaz bir rol oynar. Madem etkili bir şekilde kullanılmaları meşruiyeti gerektiriyor, maddî kaynakların ve fiziksel kuvvetin mutlak önemini vurgulamak pek anlamlı olmazdı. O halde diyebiliriz ki Bourdieu gerçekten de sermaye biçimleri arasında bir hiyerarşi kurar ve maddî sermaye onun için en temelidir, ama siyasî ve ekonomik iktidarın etkili bir biçimde uygulanması için simgesel iktidarın şart olduğunun da altını çizer. Onun eserlerinde var olan bu iki yönü de vurgulamak gerekir.

Simgesel emek

İnsan eyleminin çıkara dayalı boyutu, çıkarsız ideolojiye nasıl dönüşür? 2. Bölüm'de Bourdieu'nün bu soruya Weber'in dinî önderlik sosyolojisinden yararlanarak cevap verdiğini söylemiştik. Uzmanların "dinî emeği", özgül grupların belirli toplumsal var olma koşullarına dair dinî kavrayışlar yaratır. Daha genel olarak Bourdieu (1977c: 171, 1980a: 191) bu soruya, simgesel emeğe, özellikle uzmanlaşmış simgesel üreticilerin (yani entelektüellerin) emeğine dikkat çekerek yanıt verir; bu simgesel emek, akrabalık, komşuluk, iş gibi çıkarlı toplumsal

34 Bourdieu (1986a: 257), grupların otoriteyi önderlere ve temsilcilere devretmesi örneğinde sosyal sermayeyi ele alırken, bir dipnotta şöyle der: "Sosyal sermayenin, her zaman simgesel sermaye işlevi görmesine neden olacak kadar mutlak biçimde bilginin ve kabullenmenin hükmünde olduğunu söylemeye bile gerek yoktur."

ilişkileri seçime bağlı ilişkilere ya da sömürü ilişkilerini meşru ilişkilere dönüştürür. Simgesel emek, çıkarlı ilişkileri çıkarsız anlamlara dönüştürerek ve keyfî iktidar ilişkilerini eşyanın tabiatıymışçasına meşrulaştırarak simgesel iktidar üretir (Bourdieu 1990h:112). Bourdieu simgesel emeğin, toplumsal hayatın yeniden üretilmesinde ekonomik sermaye kadar önemli olduğunu düşünür. Dolayısıyla sosyolojinin görevi şudur:

> Farklı sermaye türlerinin simgesel sermayeye değişmesini yöneten dönüşüm yasalarını; bilhassa, nesnel olarak içerdikleri şiddeti tanımır ve yanlış tanınır hale getirip böylece onları simgesel iktidara dönüştürerek iktidar ilişkilerinin gerçek bir tözdeğişimini sağlamak suretiyle görünürde hiç enerji harcamadan gerçek etkiler yaratabilen yanılıma ve biçim değiştirme (tek kelimeyle, *örtmece*) emeğinin yasalarını [tarif etmek].

Bourdieu, kültür üreticilerinin (sanatçıların, yazarların, öğretmenlerin ve gazetecilerin), simgesel emek aracılığıyla simgesel sermaye üreterek toplumsal düzenin meşrulaştırılmasında kilit rol oynadıklarını düşünür. Bourdieu (1971d, 1985d), gerek materyalist gerekse idealist kültür görüşlerinin, uzmanlar ordusunun tarihte simgesel sistemlerin üretiminde üstlendikleri görece bağımsız rolü göz ardı ettiğini öne sürer. Kültür üreticileri, kültür ile sınıf arasında, altyapı ile üstyapı arasında, kendi çıkarlarının yerleşmiş olduğu kültür piyasaları –ya da alanları– tesis ederek dolayım sağlarlar.

Bourdieu böylece, kültürel üretimi şekillendiren özgül simgesel çıkarları vurgulayan, entelektüellere dair bir kuram geliştirerek, Marksist üstyapı kuramına ve kültür hayatına dair idealist görüşlere meydan okur. Simgesel uzmanlaşmaya ve temsilcilerine, sınıf mücadelesinin simgesel boyutunun malzemesinin geliştirilmesinde, yegâne olmasa da en önemli rolü atfeder. Bu arenaları, uzmanların, meşru ifade tarzlarını belirleyecek tanımlar üzerinde mücadele yürüttükleri, toplumsal-kültürel piyasalar ya da kuvvet alanları olarak kavramsallaştırır.

Özetle, Bourdieu'nün pratik ekonomisi hakkındaki genel bilimi, insan hayatının idealist/materyalist yönlerinden pratikle-

rin bütünselliğini çıkarsamayı ve bütün pratiklerin temelde çıkarlı olan ama yanlış tanınan iktidar ya da sermaye biçimleri olduğunu ortaya koyma girişimidir. Hatta Bourdieu'nün sosyoloji tasarısı, simgesel sermayenin çeşitli biçimlerinin siyasal iktisadına dair bir incelemedir. Eserlerinin büyük kısmında, simgesel iktidar yaratmada uzmanlaşmış simgesel üreticilere odaklanır, ama 11. Bölüm'de göreceğimiz gibi Bourdieu aynı zamanda sosyolojisini simgesel şiddetin değişik biçimlerine karşı bir mücadele aracı olarak görür.

5

HABİTUS: BİR KÜLTÜREL EYLEM KURAMI

Bourdieu'nün pratik kuramının gündemini belirleyen kilit bir mesele vardır: Eyleme düzenliliğini veren nedir; eylem, kurallara, normlara ya da bilinçli niyetlere itaatin ürünü olmaksızın nasıl düzenli istatistiksel örüntüler sergiler?[1] Düzenli davranış örüntüleri, soyut dışsal bir yapının ya da öznel bir niyetin ürünü olmadan, zaman içinde nasıl meydana gelir? *Hem* toplumsal eylemde gözlenen, çoğunlukla yalnızca onları hesaplayabilecek zamanı ve çabayı harcayan sosyal bilimcinin bakışına açık olan düzenlilikleri, *hem de* özgür, amaçlı, akıl yürüten, gündelik eylemlerini pratik bir biçimde sürdüren, yapıların tam anlamıyla farkında olmayan ya da onlar üzerine bilinçli olarak düşünmeyen aktörlerin deneyiminin gerçekliğini nasıl dikkate alabiliriz? Dahası, pratiğe ilişkin bilimsel modeller kurarken, modelin biçimsel özelliklerini gündelik pratiklerin biçimsel olmayan, yatkınlıklara dayalı dinamiğine yansıtmaktan nasıl kaçınabiliriz? Bourdieu, bütün bu kavramsal açmazları dikkate alan bir bilimsel dil bulmaya çalışır. Bunu yapmasına imkân veren iki kilit kavram vardır: *habitus* ile *alan*. Bu bölümde habitus kavramı-

1 Bourdieu (1990c: 65) şöyle der: "Şunu söyleyebilirim ki düşüncemin tek bir hareket noktası var: Davranış, kurallara itaatin ürünü olmaksızın nasıl düzenli hale gelir?"

nı ele alıp çeşitli boyutlarını masaya yatıracağız; 6. Bölüm'deyse alan kavramını irdeleyeceğiz. 6. Bölüm'ün sonunda, Bourdieu'nün pratik kuramına dair, bu iki kavramı dikkate alan özet niteliğinde bir değerlendirme yer alacak.

Bourdieu'nün habitus kavramına pek çok sosyolog ve antropolog aşinadır, ama bu kavramın çok da iyi anlaşıldığı söylenemez. Bourdieu'nün eserlerini bilenler arasında bile, bu kavramın tam olarak neyi temsil ettiği hakkında ciddi fikir ayrılıkları vardır.[2] Bu sorun kısmen, kavramın çok fazla kuramsal yük taşımasından kaynaklanıyor; nitekim, Bourdieu'yü olumlayıcı bir yaklaşımla ele alan eleştirmenlerinden Paul DiMaggio (1979: 1464), habitus kavramını şöyle tanımlar. "Bourdieu'nün nesnel yapı ile bireysel etkinlik arasında ilişki kurmasını sağlayan bir tür kuramsal *deux ex machina*.* Sorunun bir diğer nedeni de, Bourdieu ile Wacquant'ın (1992) iddia ettikleri üzere, eleştirmenlerin, Bourdieu'nün tam da öznel/nesnel ikiliğini aşmak için kullandığı bu kavrama farkında olmadan bu ikiliğin çeşitli biçimlerini yansıtarak Bourdieu'nün kuramsal niyetini sistemli bir şekilde yanlış okumalarıdır. Bu bölümde habitus kavramıyla ele alınan eylem/yapı ilişkisinin merkezî boyutlarını açıklığa kavuşturacağım. Kavramın gelişmesinde payı olmuş bazı entelektüel etkilere kısaca değinip, Bourdieu'nün bu kavramı ne şekillerde kullandığını göstereceğim. Ayrıca kavramın doğurduğu bazı gerilimlere, zorluklara ve çelişkilere işaret edeceğim.

Birey/toplum ikiliği

Bourdieu'nün pratik kuramı, Batı entelektüel geleneği içindeki en köklü sorunlardan biri olan, birey ile toplum arasındaki ilişki sorunu üzerine derinlemesine bir irdeleme olarak görüle-

2 Bu tespitim, sadece Bourdieu üzerine yazılan eserlerde rastlanan açıklamaların ve eleştirilerin çeşitliliğine değil, Bourdieu hakkındaki bir konferansta (Chicago'daki Psikoloji Araştırmaları Merkezi'nin 31 Mart-2 Nisan 1989'da düzenlediği konferans) "Bourdieu uzmanları"nın tartışmalarına da dayanıyor.

(*) Latince. Düğümü çözmek için oyuna bir tanrının sokulması; bir bunalımı aşmak için dışarıdan müdahale – e.n.

bilir. Ancak Bourdieu kendi yaklaşımının bu klasik ikiliği aştığını düşünür. Klasik sosyolojinin, toplumsal gerçekliğin bireylerin hem içinde hem de dışında, hem zihnimizde hem de şeylerde var olduğu yolundaki temel görüşünden yararlanır. Toplumsal gerçekliğin bu ikili niteliğinin sosyolojik araştırmada da korunması gerektiğini vurgular, çeşitli öznelcilik ve nesnelcilik biçimlerine yönelik sert eleştirileri de bu temel görüşü muhafaza etme çabasından kaynaklanır. Hatta kilit nitelik taşıyan habitus kavramının amacı "toplumsallaşmış bedenin (ki birey ya da kişi olarak adlandırırız) toplumla karşıtlık içinde olmadığını, toplumun var olma biçimlerinden biri olduğunu" göstermektir (Bourdieu 1980c: 29). Bourdieu'nün kavramsal formülasyonu birey ile toplumu birbirinden ayrı –biri diğerine dışsal– iki varlık olarak karşı karşıya koymaz; aynı toplumsal gerçekliğin iki boyutu gibi "ilişkisel" olarak inşa eder.

Habitus kavramının bireysel öznellik ile toplumsal nesnelliğin birbiri içine geçmiş gerçekliklerini vurgulama tarzı, Berger ve Luckmann (1966) gibi toplumsal inşacı kuramcılarınkine benzer.[3] Bourdieu'nün aktörler ile yapılar arasındaki ilişkiye yaklaşımı, Berger ve Luckmann'ınki gibi temel bir düşünceye dayanır: Nesnel yapıların öznel sonuçlar doğurması olgusu, toplumsal dünyanın aktör bireylerden oluştuğu görüşüyle çelişmez.

Bourdieu, klasik birey/toplum ikiliğinin çağdaş Batı akademilerinde büründüğü kurumsallaşmış biçimi sert bir şekilde eleştirir; bu biçimin bir yönü, bireye dair incelemeleri tekeline alma eğiliminde olan psikoloji tarafından, diğer yönüyse bireylerin ötesindeki yapılarla ilgilenme eğiliminde olan iktisat, siyaset bilimi ve sosyoloji tarafından temellük edildi. Gerçi sosyolojide 1960'lardan beri mikro yapılara ve süreçlere yönelik

3 Berger ve Luckmann, bireyleri toplumsal dünyaya, sürekli devam eden ve aynı anda üç uğrakta ortaya çıkan diyalektik bir süreçle bağlarlar: içselleştirme, dışsallaştırma, nesneleştirme. Bourdieu bu üç uğrağı kavramsal olarak ayırt etmese de, kendi pratik kuramını "*dışsallığın içselleştirilmesinin ve içselliğin dışsallaştırılmasının diyalektiğinin* deneysel bilimi" diye tanımlar (Bourdieu 1977c: 72). *Reproduction*'da habitusu "yapıların ürünü, pratiklerin üreticisi ve yapıların yeniden üreticisi" diye tarif eder.

yeni ve canlı bir ilgi kendini gösterdi. Herbert Blumer (1969), Aaron V. Cicourel (1973), Harold Garfinkel (1967), Erving Goffman (1967, 1969, 1971, 1974, 1981) ve tilmizleri, geniş bir çerçevede simgesel etkileşimcilik ve etnometodoloji olarak tanımlanan eserler ortaya koydular. Son yıllarda, Raymond Boudon (1979), James S. Coleman (1990), Jon Elster (1979, 1985) gibi önde gelen sosyologlar arasında da akılcı aktör kuramına yönelik yeni bir ilgi canlandı. Ancak, profesyonel sosyoloji disiplini içerisinde, bireysel karar alma ve etkileşim üzerine odaklanan bu mikro yaklaşımlar, daha ağırlıklı makro yaklaşımlardan soyutlanmış görünüyor.[4]

Bourdieu'ye göre bu sorun, insan deneyiminin bütünlüğünü akademik bilginin yapay biçimde inşa edilmiş sınırları arasında parçalamaktan ibaret değildir; bu aynı zamanda siyasî bir sorundur. Bourdieu, birey/toplum ikiliğinin, bilimsel girişime sirayet etmiş siyasî etkilerin taşıyıcısı olduğunu düşünür. Bu çatışkı, bir yanda "bireyciliği ('metodolojik bireyciliği') savunanları, öte yanda 'toplum'u savunanları ve 'totalitarist' diye itham edilenleri karşı karşıya getirir" (Honneth, Kocyba ve Schwibs 1986: 48). Başka deyişle Bourdieu, bu ikiliğin, piyasa yönelimli kamu politikalarını savunanlar ile sosyal devleti savunanları karşı karşıya getiren temel siyasî karşıtlıkları, görünürde bilimsel olan bir dile tercüme ettiğini düşünür. Bu görüş, Bourdieu'nün her türlü bilimdışı etki karşısında sosyal bilimin özerkliğini koruma arzusunu yansıtır. Ama bir yandan da Bourdieu'nün kendi tavrındaki belirsizliğe işaret eder. Örneğin Fransa'da Boudon bu ikiliği kullanır; "metodolojik bireyciliği" savunan Boudon, Bourdieu'nün sosyoloji tarzı ile sol politikalara verdiği desteğin bu ikiliğin "toplum" tarafında yer aldığını savunur. Böylelikle Bourdieu, tam da aşmaya çalıştığı çatışkının merkezine yerleştirilir.

---

4 Disiplin içerisindeki bu bölünme, hem meslekî hem de entelektüel ilgiler doğurdu. Profesyonel anlamda, mikro-makro sorunu Amerikan Sosyoloji Derneği'nin 1989 yılındaki toplantısının temel izleğiydi. Entelektüel açıdan, bu konu sosyoloji yazımında çeşitli makalelerin yazılmasına vesile oldu. Örneğin bkz. Alexander vd. 1987 ve Collins 1981b.

Strateji olarak eylem

Bourdieu pratik kuramını, daha önceki bölümde gördüğümüz gibi yalnızca Althusserci Marksizme değil, Lévi-Strauss'un yapısalcılığına da tepki olarak geliştirmiştir. Lévi-Strauss'un yapısalcı antropolojisinde, sosyal bilimci, akrabalık ilişkilerini, toplumsal ritüelleri ve mitolojiyi düzenlediği varsayılan derin yapısal kurallar hakkında biçimsel modeller geliştirir.[5] Bourdieu "strateji" dilini, yapısalcı bir çerçeve içinde failin önemini vurgulayarak, katı yapısalcı belirlenim biçimleriyle arasına mesafe koymak üzere kullanır.

Bourdieu bu kavramsal dili, önce antropologların aşina olduğu bir saha deneyiminde kullanır. Cezayirli köylüler üzerine çalışırken, toplumsal dayanışmanın kodifiye edilmiş kurallardan ve düzenlemelerden ziyade, duyguya ve şerefe dayandığı bir toplumsal düzenle karşılaşır. Kabili toplumunda "toplumsal düzenlemelerin erişilmez bir ideal ya da kısıtlayıcı bir buyruk olarak kavranmadığını, her bireyin bilincinde mevcut olduğunu" söyler. Farklılıklar ve anlaşmazlıklar bir yargı mercii aracılığıyla çözüme kavuşturulmaz, "aklî ve biçimsel bir yargı yerine, her durumun özgül koşullarına göre hem yargıyı hem de cezayı dikte eden bir şeref ya da adalet duygusu"yla halledilir (Bourdieu 1965: 22).

Pek çok antropolog, her ne kadar davranışı düzenleyen biçimselleştirilmiş bir kodun varlığını gösterecek verilerden yoksun olsa da, kaynak kişilerin davranışlarını ve ifadelerini *sanki* bir kuralın ya da normun egemenliğindeymiş gibi kavramsallaştırma eğilimindedir. Bourdieu soruna çok farkh yaklaşır. Eylem modellerinin, aslî bir unsur olarak zamanı içermesi gerektiğini iddia eder: "Pratiğe pratik hakikatini yeniden kazandırmak için", "zamanda yapılanmış ve içsel olarak *tempo*'suyla tanımlanan bir pratiğin kuramsal temsiline zaman unsurunu yeniden dahil etmeliyiz" (Bourdieu 1977c: 8).

Bourdieu, Mauss'un (1967) ve Lévi-Strauss'un (1969, 1973)

---

5 Amerikan yapısalcı-işlevselci gelenekte modeller, özgül normlar karşısında üstlenilen rol kümelerini tanımlar.

armağan değiş tokuşuna dair klasik analizlerini eleştirel bir gözle yeniden ele alır; ona göre uygun bir kavramsallaştırma için, armağan değiş tokuşunun biçimsel bir karşılıklılık ilkesine dayandığı fikri, yani armağanın otomatik olarak karşı armağana davetiye çıkardığı düşüncesi aşılmalıdır. Armağan verme ve alma, armağan verme *tempo*'sunun manipülasyonunu içerir, öyle ki karşılık olarak verilen armağan yalnızca farklı olmakla kalmaz, aynı zamanda *ertelenmiştir* de. Dolayısıyla aktörler, bir toplumsal etkileşim olarak armağan değiş tokuşuna katılırken, karşılıklılık ilkesine bilinçli biçimde, hatta bu ilkenin farkında olarak uyan kişiler değil, zaman içinde tepki veren *stratejistler* konumundadırlar. O halde davranış, kurala ya da norma uymaz, stratejiktir, çünkü bu kavramın da işaret ettiği gibi, gündelik pratiklerini yürüten aktörler, zaman içinde ve geçmiş deneyimleri aracılığıyla, tam kavrayamadıkları bir engeller ve fırsatlar labirenti içinde hareket ederler.[6] "*Kuralın* yerine *stratejiyi* koymak," diye yazar Bourdieu (1977c: 9), "ritmi, yönelimi ve geri çevrilmezliğiyle zamanı yeniden devreye sokmaktır". Buna karşılık "bilimin bir zamanı vardır ve bu zaman, pratiğin zamanı değildir." Armağan değiş tokuşundaki makro yapıyı gören kişi, dışardan gözlemde bulunan, insan davranışının çeşitliliği içinde örüntülü bir düzenlilik bulmaya yatkın olan sosyal bilimcidir.[7] Dolayısıyla Bourdieu, yapısalcı modele strateji dilini dahil ederek faili yeniden devreye sokmaya ve gündelik pratikler ile biçimselleştirilmiş modelleri arasındaki farka işaret etmeye çalışır.

Strateji kavramı, eylemin normlara ya da kurallara riayet çerçevesinde eksiksiz biçimde kavranamayacağı düşüncesine dayansa da, stratejiler normatif durumlardaki davranışları da kapsar (Bourdieu 1977c: 8). Bourdieu, strateji fikriyle, belirli dav-

6 Burada oyun analojisi uygun görünüyor, Bourdieu de (1987b: 80-81), özellikle daha sonraki eserlerinde bu analojiden yararlanır.

7 Bourdieu böylece Gouldner'ın (1973b) yapısal-işlevselci karşılıklılık normundan uzaklaşır. Bourdieu'ye göre aktörler zaman içinde armağan değiş tokuşu aracılığıyla çıkarlarını artırmak için stratejiler kullanırlar. Sosyal bilimcinin genel düzeyde gözlemlediği düzenlilik örüntüsü, temel bir norma ya da kurala uyumdan ziyade, amaçlanmamış bir sonuçtur.

ranışların her nasılsa normatif kısıtlamalardan uzak olabildiğini anlatmak istemez. Bu kavram, eylemin normatif durumlarda bile bir *belirsizlik* içerdiğini, eylemlerin *zaman içinde* meydana geldiğini ve eylemde bulunan aktörlerin genellikle sonuçları açık bir şekilde tasarlayabilmekten uzak olduklarını ifade eder. En ritüelleşmiş davranış biçimleri bile, bir dereceye kadar stratejilere imkân verir, çünkü aktörlerin zamanla oynama olanağı hep vardır (Bourdieu 1977c: 9, 15, 106). Aktörlerin normlara uyup uymamaları ya da önceden belirlenmiş ritüelleri yerine getirip getirmemeleri, çıkarlarına bağlıdır. Bir önceki bölümde dikkat çektiğimiz gibi, Bourdieu bütün eylemlerin çıkara yönelik olduğunu düşünür.[8]

Bourdieu'nün strateji dili, bazı eleştirmenleri (örneğin Caillé 1981, 1992) yanlış yönlendirir; bu dili, tam da Bourdieu'nün karşı çıktığı faydacı yönelimin işareti olarak yorumlamalarına yol açar. Bourdieu (1987b: 76, 78, 127), *strateji* kavramıyla bilinçli tercihi ya da akılcı hesaplamayı kastetmez. Kabili halkının kullandığı stratejiler bilinçli, akılcı hesaplamaya değil, meydan okuma, karşı hamlede bulunma, erteleme, saldırganlık, misilleme ve küçümseme gibi karmaşık manevraları yönlendiren "şeref duygusu"na dayanır. Şeref duygusu, zorluk, kısıtlılık ya da fırsat durumlarında uygun ya da olanaklı görünen şeyi pratik biçim altında içselleştirmiş yatkınlıklar kümesinden doğar. Dolayısıyla tercihler, içinde meydana geldikleri nesnel yapılardan ya da topluma hâkim olan aşkın kurallardan, normlardan, örüntülerden ve kısıtlamalardan dolaysız bir biçimde doğmaz; *zaman ve mekân içinde* eylemde bulunmaktan doğan belirsizlikleri ve muğlaklıkları cisimleştiren *pratik yatkınlıklardan* doğar.[9] Bourdieu, "pratik bilgi" ve "pratik duy-

8 Bu kavramsal değişiklik, Bourdieu'nün akrabalık ilişkilerini kural değil strateji çerçevesinde incelediği araştırmasında etkili olur. "Akrabalık kuralları" yerine "evlilik kuralları" fikrini geçirir (1990c: 9, 1990i: i) ve sadece soyağacına odaklanan yaklaşım yerine, yaş ve çeşitli servet farklılıkları gibi çok daha geniş bir veri yelpazesini analize dahil eder.

9 Bu, Bourdieu'nün terimi kullanma şeklini Crozier'inkinden (Crozier ve Friedberg 1977) ayırır; Crozier'in stratejileri, durumların sunduğu fırsatların ve engellerin içine gömülüdür, oysa Bourdieu geçmiş sosyalleşmenin rolünü de vurgular.

gusu" dilini, eylemin temelde biçimsel olmayan, pratik boyutunu vurgulamak için kullanır; yapısalcılığın faillik anlayışında bu boyutun eksik olduğunu düşünür. Aktörler kurallara uyan ya da normlara itaat eden kişiler değil, çeşitli durumların sunduğu fırsatlara ya da engellere tepki veren stratejik doğaçlamacılardır.

Habitus kavramının gelişimi

Aktörlerin pratik stratejistler oldukları fikri, habitus kavramı aracılığıyla toplumsal yapılara bağlanır.[10] Bourdieu'nün, ilk çalışmalarından birinde [1966] bu kavram için verdiği tanım şöyledir:

> Geçmiş deneyimleri bütünleştirerek, her an *bir algılar, beğeniler, eylemler* matrisi işlevi gören ve şemaların analojik biçimde aktarılmasıyla, benzer sorunların çözümüne imkân vererek sonsuz çeşitlilikteki görevin yerine getirilmesini mümkün kılan, kalıcı bir yatkınlıklar sistemi (Bourdieu 1971c: 83).[11]

Daha sonraki bir eserinde [1980] habitusa ilişkin daha sık kullandığı bir tanım yer alır:

> Kalıcı, tercüme edilebilir bir yatkınlıklar sistemi; yapılandırıcı yapılar işlevi görmeye, yani, sonuçlara dair bilinçli bir hesaplamayı veya o sonuçları elde etmek için gereken işlemler hakkında açık bir ustalığı gerektirmeksizin, neticelerine nesnel olarak uyarlanabilen pratiklerle temsilleri doğuran ve düzenleyen ilkeler işlevi görmeye önceden yatkın, yapılanmış yapılar (Bourdieu 1990h: 53).

Bourdieu, bu kilit kavrama işaret etmek üzere "kültürel bilinçdışı", "alışkanlık oluşturan güç", "temel, derinlemesine içselleştirilmiş büyük örüntüler", "zihinsel alışkanlık", "zihin-

10 Kavramın derinlemesine ele alındığı yerler: Bourdieu 1977c, 2. ve 4. bölümler ve Bourdieu 1990h: 52-65.

11 *Algérie*'de 1960 (1979: vii) Bourdieu habitusu şöyle tanımlar: "Yapılanmış, nesnel biçimde birleştirilmiş pratiklerin oluşturucu temeli olarak işlev gören, kalıcı, birbirine tercüme edilebilen yatkınlıklar sistemi."

sel ve bedensel algı, beğeni ve eylem şemaları", "düzenli doğaçlamaların üretici ilkesi" gibi ifadeleri de kullanır.[12] Kavramın kapsamı, zamanla, eylemin hem bilişsel hem de bedensel temelini vurgulayacak ve alışkanlık haline gelmiş eylemlerin yanı sıra yaratıcı eylemleri de içine alacak şekilde genişler. Ancak, bütün bu adlandırmalar, eylemi doğuran, derinden içselleştirilmiş büyük bir yatkınlıklar kümesi düşüncesini barındırır. Hepsi, söylemsel değil pratik, bilince değil düşünüm öncesine dayanan, bilişsel olduğu kadar bedenleşmiş, uyarlanabilir olsa da kalıcı, üretici ve yaratıcı olsa da yeniden üretici, başkalarına aktarılabilir olmakla birlikte belirli toplumsal koşulların ürünü olan bir eylemin kuramının emareleridir.

2. Bölüm'de Bourdieu'nün Kabililer arasındaki saha çalışması deneyiminin, onu bireysel eylem ile toplumsal yapı arasında ilişki kurma sorunuyla yüz yüze bıraktığını söylemiştim. Ama habitus kavramının kökenleri, Bourdieu'nün 1950'lerde ve 1960'ların başında Fransız entelektüel mekânı içinde kendini konumlandırmasını sağlayan entelektüel stratejisine de dayanır.[13] Bourdieu'nün habitus kavramını ve pratik kuramını geliştirmesinde, Lévi-Strauss'un yapısalcılığına –ve Fransız Marksizmi içerisindeki Althusserci çizgiye– ve eylemi salt yapının yansıması olarak ele alan görüşüne duyduğu tepki büyük rol oynamıştır.[14] Onun temel derdi, Sartre'ın varoluşçuluğunda bulduğu iradeciliğe başvurmadan, yapısalcı analize fail fikrini dahil etmektir (bkz. Bourdieu 1987b: 19).

Ervin Panofsky'nin çığır açıcı çalışması, Bourdieu'nün kavramını geliştirmesinde kavramsal açıdan çok etkili olmuştur. 1960'ların ortalarında Panofsky'nin mimarîde skolastizmin et-

12 Bourdieu, ilk eserlerinden *Un art moyen*'de (Bourdieu, Boltanski vd. 1965: 23) habitusa işaret etmek üzere "yapılanmış praksis" ifadesini kullanır. Gerçi daha sonraki bir söyleşisinde kendi kavramsal dilini ve eylem anlayışını Marksist praksis geleneğinden keskin bir biçimde ayırır (Bourdieu ve Wacquant 1989).

13 Durkheim da Mauss da bu terimi kullanırlar, ama Bourdieu'nün önerdiği gibi (1984c: 134) sistemli bir şekilde uygulamazlar ya da açıklayıcı bir çerçeve konumuna yükseltmezler.

14 Bourdieu (1992: 120-121), geriye dönüp bakıldığında, habitusu ilk başta eylemle ilgili her türlü entelektüalist anlayışı, özellikle akılcı ekonomik maksimizasyon modellerini ve pozitivist materyalizmi reddetmek üzere geliştirdiğini söyler.

kisini konu alan *Gothic Architecture and Scholasticism* adlı eserini okumak ve çevirmek, Bourdieu'nün habitus kavramının ilk formülasyonlarını oluşturmasına yardımcı olur. Bourdieu bu kavramı ilk kez, Panofsky'nin eserini Fransızca'ya çevirmesinden sonra (Bourdieu 1967a) kullanır. Panofsky, skolastizmin örtük bir kültürel varsayımlar kümesinin yanı sıra açık bir kuramsal tutumlar kümesini de temsil ettiğini ve bu örtük "zihinsel alışkanlıkların" yalnızca kurumlar, pratikler ve toplumsal ilişkiler aracılığıyla aktarılmakla kalmayıp düşünce ve eylem şemalarını üreten "alışkanlık oluşturucu bir güç" işlevi gördüğünü iddia eder; Bourdieu de habitus kavramını Panofsky'nin bu düşünceleri üzerine kurar. Panofsky'nin "zihinsel alışkanlık" ve "alışkanlık oluşturucu güç" fikirlerinden yararlanan Bourdieu, habitusun eylemi doğuran "yapılandırıcı bir yapı" olduğu fikrini geliştirir. Kavramla ilgili bu ilk formülasyon, düşüncenin biçimini ya da tarzını, eylemin bilişsel kapasitesini vurgular.[15] Bourdieu'nün, okul sistemini bir kültürün entelektüel habitusunun geliştiği kurumsallaşmış bağlam olarak ele almaya yönelmesinde, Panofsky'nin etkisi olmuştur.

Habitusla ilgili ilk kavramsallaştırma, Fransız yapısalcılığının izlerini de taşır, çünkü Bourdieu kavramı ifade etmek üzere sık sık dilbilimsel bir analoji kullanır. Saussure'ün (1974) konuşma ile dil arasına koyduğu ayrımdan yararlanarak, habitusu, eylemin derinden yapılanmış kültürel grameri olarak tanımlar. Habitusla birlikte Bourdieu (1977c: 22-30, 1985b: 13, 1987b: 19-24, 1990h: 30-41), Chomsky'nin (1965) "üretici gramer" fikrine benzer bir "üretici yapısalcılık" geliştirir. Gramerin konuşmayı düzenlemesi gibi, habitusun yapıları da sonsuz sayıda olanaklı pratik üretebilir. Bourdieu bazen habitusun bu "yaratıcı" kabiliyetini vurgular. Kapitalizm öncesi Cezayir köylülerini ve Fransız sömürgeciliğiyle birlikte giderek hayatlarını istila eden para ekonomisiyle karşılaşmalarını incelerken (1979: 4), köylülerin yeni ekonomik düzen karşısında sadece

15 *The Craft of Sociology*'nin 1968 baskısında (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1991) bu bilişsel vurguya rastlanır; burada Bourdieu sosyal bilim incelemelerinde belirli bir araştırma habitusu tipinin geliştirilmesinden söz eder.

"bütünüyle mekanik ve edilgin, zoraki uyarlanma" göstermediklerini vurgular. Köylüler, yeni ekonomik akılcılığın gerekleri ile kendi geleneksel alışkanlıkları arasındaki uyuşmazlığa "yaratıcı yeniden icat"la karşılık vermişlerdir.

Ancak, Chomsky'nin üretici gramerinden farklı olarak, habitusun icat kapasitesi "evrensel bir zihin"e değil, "bir sermaye deneyimine ve sermaye sahibi olmaya" dayanır (Bourdieu 1985b: 13). Lévi-Strauss'un beynin fiziksel işleyişi hakkındaki görüşünden ya da Chomsky'nin zihinselci bakış açısından farklı olarak, habitus doğuştan gelen bir yeti değildir. Ailede ya da emsal gruplarında yaşanan sınıfa özgü sosyalleşme deneyimlerine dayanan, "yapılanmış bir yapı"dır.

Bourdieu'nün habitus kavramındaki normatif ve bilişsel vurgu, zamanla yerini, eyleme dair yatkınlıklara dayalı, pratik bir anlayışa bırakmıştır (Bourdieu 1980c: 133). İnsan davranışının yatkınlıklara dayalı pratik niteliğine ağırlık veren bu vurgu değişimi, Bourdieu'nün kavramsal terminolojisinde de görülebilir. İlk eserlerinde kullandığı etik kelimesi yerini etosa bırakır, bu da zamanla habitus kavramının bir parçası haline gelir. Daha sonraki eserlerinde kullandığı "yatkınlıklar" dili, dilbilimsel analojiden, sosyalleşmeye ve beden diline ağırlık veren bir bakış açısına geçtiğini gösterir.

"Yatkınlık" kelimesi Bourdieu için kilit önem taşır, çünkü habitus fikriyle aktarmak istediği iki aslî unsura işaret eder: *yapı* ve *eğilim*.[16] Habitus, dışsal yapıların içselleştirildiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin ürünüdür. Bunun sonucunda, sosyalleşme yoluyla, tabakalaşmış bir toplumdaki belirli bir grup için neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu gösteren geniş parametreler ve sınırlarla ilgili içselleştirilmiş yatkınlıklar gelişir. Yani, habitus bir yanda eylemin yapısal sınırlarını çizer. Öte yanda, ilk sosyalleşmenin yapılandırıcı özelliklerine tekabül eden algıları, hayalleri ve pratikleri doğurur. "Yapılanmış yapı-

16 Bourdieu (1977c: 214) şöyle der: "*Yatkınlık* kelimesi, (yatkınlıklar sistemi olarak tanımlanan) habitus kavramının kapsadığı şeyi ifade etmek için çok elverişlidir. Öncelikle, *düzenleyici bir eylemin sonucunu* ifade eder, yapı gibi kelimelerin anlamına yakın bir anlamı vardır. İkincisi, *bir var olma tarzı*, *alışılmış bir hal* (özellikle beden için) ve bir *önyatkınlık*, *eğilim*, *temayül*, *meyil* demektir."

lar" ve "yapılandırıcı yapılar" ifadeleri, habitusun bu iki merkezî özelliğini vurgular. Bundan sonraki kısımda habitusun bu iki boyutunu ele alacağım.

Yapılanmış yapılar ve yapılandırıcı yapılar

Habitus, bireysel eylemi mevcut fırsat yapılarının idame edeceği tarzda biçimlendirme eğilimindedir. Başarı ya da başarısızlık olasılıkları içselleştirilir ve bireysel hayallere ya da beklentilere dönüşür; buna mukabil bu hayaller ve beklentiler, olasılıkların nesnel yapısını yeniden üretme eğiliminde olan eylemde dışsallaştırılır. Bourdieu bu süreçle ilgili olarak şöyle der:

> [Bu], *yapılar* ile *pratikleri* birleştiren dairesel bir ilişki sistemidir; nesnel yapılar yapılanmış öznel yatkınlıklar üretme eğilimindedir, bu öznel yatkınlıklar da, nesnel yapıları yeniden üretme eğiliminde olan yapılanmış eylemler üretirler (Bourdieu ve Passeron 1977: 203).

Dolayısıyla Bourdieu bireylerin ya da grupların hayallerinin ve pratiklerinin, habituslarının oluşturucu koşullarına tekabül etme eğiliminde olduğunu gözlemler. Faillerin, insanların toplumsal dünya içindeki konumları açısından neyin "makûl" neyin "mantıksız" olduğu hakkındaki yargıları, habitustan kaynaklanır. Habitus, kendisini de üreten koşullarla uyum içinde olan eylemleri, algıları ve tavırları yeniden üretme eğilimindedir. Habitus, "erdeme dönüşmüş zorunluluk"tur (Bourdieu 1977c: 77, 95).

Bourdieu, eşitliksiz toplumsal düzenlemelerin hem hâkimlere hem de tahakküm altındakilere neden mantıklı geldiğini açıklamak üzere habitus kavramını kullanarak sosyalleşmenin sınıf temelli niteliğini vurgular. Habitus, bir toplumsal sınıfta ya da statü grubunda yaygın olan nesnel olasılıkların, başat olarak bilinçdışı bir şekilde –özellikle çocukluğun ilk yıllarında– içselleştirilmesinden doğar. Sınıf altyapısı fikrine yakın olan habitus, aynı sınıftan insanlarda istatistiksel olarak ortak olan ilk deneyimlerin hâkimiyetindeki benzersiz bir bütün-

leştirme sağlar (Bourdieu 1977c: 79). Ama sınıfsal durumların nedeni değil, ürünüdür. Fransız işçi sınıfı gençleri 1960'larda eğitimin hızla yaygınlaşma sürecinde yüksek öğrenim imkânlarından yararlanmaya heves etmedilerse –ki Bourdieu'ye göre etmemişlerdi– bunun nedeni, okuldaki başarı açısından daha önce mevcut olan sınırlı fırsatları içselleştirmiş ve kendilerini o fırsatlarla sınırlamış olmalarıydı.

O halde habitus, farklı sınıfsal fırsatlara uygun kendini gerçekleştirme olasılıkları doğuran, derinlemesine yapılandırıcı bir tür kültürel matrisi temsil eder. Bourdieu'nün, eğitim olanaklarındaki eşitsizliğe dair "kültürel" açıklaması, yoksulluk kültürünün kurbanı suçlayan versiyonundan farklıdır, çünkü aykırı davranışın kültürel kökenleri yerine bireyin sınırlı fırsatlara uyarlanması üzerinde durur. Yapısal dezavantajların, nasıl olup da, sosyalleşme yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılabilen ve kendini kandırma davranışı biçimlerini üretebilen, nispeten kalıcı yatkınlıklara dönüşecek şekilde içselleştirilebildiğini gösterir. Dolayısıyla Bourdieu'nün habitusu, kültürcüler ile yapısalcılar arasında sürekli ortaya çıkan, yoksulluğun kökenleri ve döngülerinin sürmesi hakkındaki tartışmadan uzak duran bir bakış açısı sunar.

Habitus bizi, eylemin, öncelikle sosyalleşme yoluyla içselleştirilen temel yatkınlıklardan doğduğu ve bunlarla düzenlendiği düşüncesine yöneltir. Bourdieu temel toplumsal hayat koşullarının yatkınlıklara dönüşecek şekilde içselleştirilmesinden ya da cisimleşmesinden söz eder.[17] Temel hayat koşullarını, belirli bir toplumsal grup için olası, olanaklı ya da olanaksız olan şeyleri maddî, toplumsal ve kültürel açıdan belirleyen koşullar olarak tanımlar. Bunlar, Weber'in "hayat olasılıkları"na benzer. Bu "nesnel yapılar" içselleştirilir ve bunlara tekabül eden yatkınlıklara dönüşür; grup mensupları da bunun sonucu olarak bu yapıları, kendi grup üyeleri açısından makûl ya da mantık-

17 Bourdieu ilksel sosyalleşmede birkaç belirleyici etkenden söz eder: "Cinsiyetler arası işbölümü, ev içindeki nesneler, tüketim tarzları, ebeveyn-çocuk ilişkileri" gibi (1990h: 54). Ama bunlar arasından hangilerinin en önemli olduğu konusunda ayrıntılı bir analiz sunmaz.

sız, muhtemel ya da imkânsız, doğal ya da tasavvur edilemez olan şeyler olarak tecrübe ederler. Habitus:

> içselleştirilmiş ve yatkınlığa çevrilmiş zorunluluktur. [...] Zorunluluktan doğan bir erdemdir ve ürünü olduğu koşullara tekabül eden "tercihler"i yerleştirerek zorunluluğu durmaksızın erdeme dönüştürür (Bourdieu 1984a: 170).

Habitus, bireyleri "düzene dolaysız itaat"e yönlendirerek toplumsal ve ekonomik "zorunluluğu" "erdem"e dönüştürür (Bourdieu 1990h: 54). Temel hayat koşullarının pratik düzeyde sorgusuz sualsiz kabullenilmesini sağlayarak ekonomik ve toplumsal eşitsizliği meşrulaştırır.[18]

Bourdieu habitusun kolektif temelini vurgular, benzer hayat olasılıklarını içselleştiren bireylerin aynı habitusu paylaştıklarının altını çizer. Biyolojik bireylerin sosyalleşme deneyimlerinin biricikliğini kabul etse de, şunu savunur: "'Kişisel' tarz, bir dönemin ya da sınıfın *tarzı*'yla ilişkisinde bir sapmadan ibarettir, öyle ki, sadece uygunluğuyla değil farklılığıyla da ortak tarzla ilişki içindedir" (1977c: 86). Kolektif gönderme Bourdieu'ye göre hâkimdir. Habitus "şefsiz orkestrasyon" imgesini sunarak, bilinçli eşgüdüm olmaksızın "pratiklerin düzenliliğini, birliğini ve sistemliliğini" vurgular (Bourdieu 1990h: 59). Bourdieu, "aynı grubun, ya da farklılaşmış bir toplumda aynı sınıfın mensuplarının pratikleri, her zaman faillerin bildiğinden ya da arzu ettiğinden daha fazla ve daha iyi uyum içindedir" diye yazar.

Habitusun yatkınlıkları, söylemsel ya da bilinçli bir bilgi türünden ziyade, biçimsel olmayan, pratik bir bilgi türünü temsil eder. Hayata dair bu pratik değerlendirme ve biçimsel olmayan hâkimiyet, bilinçdışı biçimde oluşur. Bourdieu (1984a: 466) şöyle der:

---

18 McCall (1992: 848), Bourdieu'nün eserine yönelik ufuk açıcı bir feminist eleştiride, yüksek düzeyde tabakalaşmış bir toplumda kadınların "ücretli çalışmanın erkeksi/kamusal dünyası ile insanî yeniden üretimin kadınsı/kişisel dünyası" arasında dolayım kurmaya mecbur olduklarını, dolayısıyla Bourdieu'nün kavramının yatkınlıklar ile konumlar arasında varsaydığı, veri kabul edilen "uygunluğu" deneyimlemediklerini iddia eder.

> Habitusun şemaları, ilksel sınıflandırma biçimleri, özgül etkililiklerini bilinç ve dil düzeyinin altında, derinlemesine tahlilin ya da iradenin denetiminin ötesinde işlemelerine borçludur.

Habitus'un, Bourdieu'nün vurguladığı boyutlarından biri, hayallerin ve beklentilerin, (Bachelard'dan devşirerek uyarladığı bir ifadeyle) "olası olanın nedenselliği" adını verdiği şeye uyarlanmasıdır. Habitus, hayalleri ve beklentileri, belirli bir davranış söz konusu olduğunda aynı sınıfa mensup kişiler açısından geçerli olan nesnel başarı ya da başarısızlık olasılıklarına uyarlar. Bu bilinçli değil, "pratik" bir uyarlamadır. Bourdieu'ye göre:

> Bilimsel olarak inşa edilmiş *nesnel olasılıklar* (örneğin belirli bir mala erişme olasılığı) ile *öznel hevesler* ("saikler" ya da "ihtiyaçlar") arasında düzenli olarak sıkı bir korelasyon saptanıyorsa, [...] bunun nedeni, faillerin hayallerini, başarı olasılıklarına ilişkin kesin bir değerlendirmeye bilinçli olarak uyarlamaları değildir.

Habitus ilksel bir sosyalleşme aracılığıyla ve:

> Belirli bir eylemin belirli bir durumda getireceği başarı olasılığının *pratik biçimde değerlendirilmesinden* [doğar]; bu pratik değerlendirme, ortak duyudan, deyimlerden, gündelik olaylardan, ("böyle şeyler bize uymaz" gibi) etik hükümlerden oluşan bir yapıyı devreye sokar (Bourdieu 1977c: 77).

Habitusun yatkınlıkları, kaynakları ve geçmiş deneyimleri çerçevesinde aktörleri başarıya ulaştırma ihtimali en yüksek davranış biçimlerini seçmeye önceden hazır kılar. Habitus, eylemi beklenen sonuçlara doğru yönlendirir. Bourdieu ne yazık ki, içselleştirme sürecinin etkinleşerek bir dışsallaştırma sürecine nasıl dönüştüğü konusunda pek fikir vermiyor. Burada söz konusu olan tetikleme mekanizması hakkında, ya da belli içselleştirme tiplerinin diğerlerinden daha kolay dışsallaştırılıp dışsallaştırılmadığı hakkında fikir edinemiyoruz.

Bourdieu, çocukluk yıllarında yaşanan sosyalleşmenin tabakalaştırıcı boyutlarının altını çizer. Habitus, tabakalı bir toplumsal dünyada insana nereye ait olduğu ve nereye ait olmadığı duygusunu kazandırır. Bourdieu (1984a: 471) şöyle yazar:

> Nesnel sınırlar, sınırlara ilişkin bir duyguya; nesnel sınırların deneyimlenmesiyle kazanılan pratik bir nesnel sınır beklentisine; insanın kendini, dışlandığı mallardan, kişilerden, yerlerden vs. dışlamasına yol açan, "hayattaki yeri"yle ilgili bir duyguya dönüşür.

Habitusun bu toplumsal, farklılaştırıcı boyutu:

> *Toplumsal konumun* ve dolayısıyla nesnel konumlar arasındaki toplumsal mesafenin işaretleri olan yatkınlıklar halinde [görülebilir]; bu yatkınlıklar, buna bağlı olarak, hem o toplumsal mesafeyi hatırlatma işlevi görürler, hem de "insanın uzak durması" veya o mesafeyi, simgesel ya da fiilî olarak stratejik biçimde manipüle etmesi, o mesafeyi azaltması (tâbi gruplar için zor, hâkim gruplar için kolay bir iş), artırması, ("kendini koyvermeyerek", "fazla yakınlaşmayarak", yani "saygınlığını koruyarak" veya öte uçta "cüretkâr davranıp" kendini "öne çıkarmayarak", yani "yerini bilerek" ve orada kalarak) o mesafeyi koruması için gereken davranış tarzlarını hatırlatırlar (Bourdieu 1977c: 82).

Bu, iktidarı ve iktidarın meşrulaştırılmasını, habitusun işleyişinin ve yapısının merkezine yerleştirir; çünkü habitus, tabakalı bir toplumsal düzende özgül konumları içerisindeki bireyler açısından neyin olanaklı, neyin olanaksız, neyin olası olduğunun bilinçdışı bir şekilde hesaplanmasını içerir. "Olanaklı olanla ilişki, iktidarla ilişkidir," diye yazar Bourdieu (1990h: 4).

Habitusun "zorunluluk erdemi" dinamiği, bütün toplumsal dünyaların herkese eşit derecede açık olmadığını vurgular. Bütün eylemler, herkes için olanaklı değildir; yalnızca bazıları mantıklıdır, bazılarıysa tasavvur edilemezdir. Bourdieu şöyle açıklar:

> Failler, hayallerini ulaşılabilir olan ile olmayanın, "bize uygun" olan ile olmayanın somut işaretlerine göre şekillendirirler; *kutsal ile dindışı arasındaki* kadar temel ve temelden kabul edilmiş bir bölünmedir bu (1990h: 64).

Bourdieu'nün habitusunun temelinde, Durkheim'ın kutsal/dindışı ikiliği yatar; bu, çok temel düzeyde, Bourdieu'ye göre fail için olanaklı olan ile olmayan durumlar yelpazesini böler. Burada yine yapısalcı ikili karşıtlık mantığının Bourdieu'nün düşüncesi üzerindeki etkisini görüyoruz. Bu ayrım ufuk açıcı olsa da, sosyalleşme deneyimlerini bütün çeşitliliğiyle kapsamadığı için, habitusun hükmünün çok kategorik olmasına yol açabilir. Hayat olasılıklarıyla ilgili belirsizliklerin içselleştirildiği gri alanlar olabilir ve bu alanlar, Bourdieu'nün habitus kavramıyla varsaydığı temel ikili sınırlar içine tam anlamıyla girmeyebilir.

Habitus, değişime karşı nispeten dirençlidir, çünkü Bourdieu'nün görüşündeki ilksel sosyalleşme daha ziyade içsel yatkınlıkları şekillendirir, bunun sonucundaki sosyalleşme deneyimlerini değil. Habitus her yeni durumla karşılaştığında devam eden bir uyarlanma süreci vardır; ama bu yavaş, bilinçdışı şekilde işleyen bir süreçtir, ilksel yatkınlıkları temelden değiştirmektense şekillendirme eğilimindedir.[19]

Dahası, bazı sınıf habitusu türleri diğerlerine göre daha kalıcıdır. Bourdieu'nün analizinde Fransız işçi sınıfı habitusu, orta sınıf habitusuna kıyasla, ikincil sosyalleşme biçimlerine pek fazla uyarlanmaz. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde orta sınıf Fransız aileler, işçi sınıfı ailelerine göre, genişleyen eğitim fırsatlarını değerlendirme olasılığını daha çok değerlendirdiler. O halde, ilksel içselleştirme ile ikincil içselleştirme arasındaki ilişki toplumsal sınıfa bağlı bir değişken gibi görünüyor, her ne kadar Bourdieu bu noktada açık bir fikir vermiyorsa da.

Bourdieu, eylemin yatkınlıklara dayalı niteliğine ilişkin kavramsallaştırmasında zamanla "cisimleşmiş" biçimine ağırlık

---

19 Bourdieu, habitusun eylem için kökensel yatkınlıklarına uygun alanları seçme eğiliminin yollarından biri olarak "savunmacı stratejiler"den söz eder.

verir. Nesnel yapıları içselleştirme süreci, sadece zihinsel değil aynı zamanda bedensel bir süreçtir. Bir sınıf için ortak olan başarı ve başarısızlık olasılıkları, bilişsel yatkınlıkların yanı sıra bedensel biçim altında da "cisimleştirilir". Sözlemsel ifadeler kadar, fiziksel hal ve tavırlarda, tarzda (duruş ve yürüme şekli gibi) kendini gösterir. Bourdieu (1985b: 13) habitus kavramı için Aristoteles'in *hexis* fikrinden esinlenir; *hexis*, "cisimleşmiş ve adeta duruş haline gelmiş yatkınlık"ken, daha sonra "skolastizmle birlikte habitusa dönüştürülmüştür".[20] Bourdieu ilk analizlerinde kültürel yatkınlıkların bedende cisimleşmesini habitusun ayrı bir boyutu gibi ele alır. Örneğin, "Célibat et condition paysanne" (1962b) adlı makalesinde bu kavramı kırsal kesimdeki Fransız köylülerinin beden hareketleri ile fiziksel davranışlarına ilişkin tavırları ve algıları arasında bağ kurmak için kullanır. Bourdieu, habitusun bedensel ve bilişsel boyutlarının birbirinden ayrı ama birbiriyle ilişki içinde olduğunu düşünür. Ama daha sonraki eserlerinde fiziksel ve zihinsel yatkınlıkların kopmaz bağlarla bağlı olduğunu vurgular.[21]

Sociology in Question'da (1993d: 86) Bourdieu "habitusun ilkeleri birbirinden ayrılmaz biçimde mantıkî ve aksiyolojik, kuramsal ve pratiktir" diye yazar. Habitusun yatkınlıkları eylemin bilişsel, normatif ve bedensel boyutlarını içine alan bir davranış tarzı *ana örüntüsü*'dür. Bunlar dilde, sözel olmayan iletişimde, beğenilerde, değerlerde, algılarda, akıl yürütme tarzlarında ifade bulur.

> Öğrenme koşullarına içkin zorunluluğu sistemli, evrensel bir şekilde –doğrudan öğrenilenin sınırlarının ötesinde– uygulayan genel, tercüme edilebilir bir yatkınlıktır (Bourdieu 1984a: 170).

---

20 Terimin özgün anlamı tartışmalıdır. Bourdieu'nün keskin eleştirmenlerinden Boudon (1986: 309), Bourdieu'nün kullanımının klasik kavramı kesinlikle düşündürmediğini öne sürer. Fakat daha önce de belirttiğimiz gibi, Bourdieu, akademik yorumlamadan ziyade kavram geliştirmekle ve uygulamayla ilgilenmektedir. Kavram, Bourdieu'ye özgü çeşitli anlamlara bürünmüştür. Habitusun soyağacı için bkz. Héran 1987 ve Rist 1984.

21 *Hexis* teriminin, *Outline of a Theory of Practice*'te (1977c), daha sonra kaleme aldığı *The Logic of Practice*'tekinden (1990h) daha fazla öne çıkması dikkate değerdir.

Habitus, temel "üretici şema"larını analojik aktarımlar aracılığıyla hayatın *bütün* alanları için genelleştirmeye muktedirdir (Bourdieu 1990h: 94). Bourdieu (1984c: 387) habitusu elyazısına benzetir: Teşebbüs edilen biçimden veya kullanılan malzemeden bağımsız olarak her birey için bir "stil akrabalığı"nı somutlaştırır elyazısı. Habitusun temel özelliklerinden biri, Bourdieu'nün, örneğin aile planlaması, giyim kuşam, spor tercihi ve beslenme şekli gibi birbirinden çok farklı alanlarda koşut eylem tarzları saptamasına imkân verir.

> Evlilik stratejileri miras stratejilerinden, doğurganlık stratejilerinden, hatta eğitim stratejilerinden, başka deyişle her grubun, miras aldığı iktidar ve prestiji muhafaza edilmiş ya da artırılmış olarak sonraki kuşaklara aktarmak için yerleştirdiği biyolojik, kültürel ve toplumsal yeniden üretim stratejileri kümesinden ayrılamaz (Bourdieu 1990h: 160-161).

Bourdieu *Distinction*'da (1984a) habitusun geniş bir estetik beğeni ve hayat tarzı yelpazesinde kendini gösteren sınıf farklılıklarını nasıl açıklayabileceğini irdeler. Fransa'daki toplumsal temayüz mücadelesinde, dört ayrı sınıf habitusuna tekabül eden beğeniler ve hayat tarzları olduğunu görürüz: üstsınıfta gösterişçi lüks ve rahatlık, entelektüeller arasında aristokratik estetizm, orta sınıf gayretkeşlerde sakil özentilik, işçi sınıfında özentisiz cehalet ve uyumluluk. Bourdieu, hayat tarzlarına işaret eden geniş bir gösterge yelpazesinde bu dört yatkınlık kümesinin tezahürlerinin izini sürer. 7. Bölüm'de bu sınıf habituslarını daha ayrıntılı değerlendireceğim.

Bourdieu habitus kavramını, mikro analiz düzleminden makro düzleme geçişleri kavramsal açıdan dikkate değer kılmak için ve birbirinden hayli farklı olan etkinlik alanlarını içine alacak genelleştirmeler yapabilmek için kullanır. Kavramın özgünlüğü, motor, bilişsel, duygusal ya da ahlakî olsun, çok geniş yelpazede uzanan davranış tiplerinin altında ortak bir bağ ya da özellik bulunabileceğini önermesinde yatar. Habitusun işleyişini gösteren örnekler, "otomatik jestlerden ya da görünürde son derece sıradan olan beden tekniklerinden"

soyut kavramsallaştırmalara kadar uzanır (Bourdieu 1984a: 466). Ama kavramı cazip hale getiren bu genişlik, bazen kavramın ampirik açıdan tam ne ifade ettiğinin belirsizleşmesine yol açar.

Habitus kavramı, araştırmada belirli sorulara yanıt vermek açısından fazlasıyla kapsayıcı olabilir. Bourdieu, eylemin bilişsel, ahlakî ve bedensel boyutlarını birbirinden ayırmamakta ısrarlıdır. O, bütün bu boyutlarda geçerli olan ve kendine özgü ifade biçimleri kazanan derin yapısal örüntüleri temsil eden büyük örüntüleri bulmak ister. Ama, kimi zaman araştırmacıyı asıl ilgilendiren, bu boyutların tam olarak hangisinin daha ön planda olduğunu anlamaktır. Fransa'da işçi sınıfı gençlerinin başarısız olmaktan korktukları için üniversiteye gitmediklerini söylemekle, yüksek eğitim almanın bu gençlerin dünya görüşüne ya da sınıf kültürüne ait bir unsur olmadığını söylemek arasında dağlar kadar fark vardır. İlkinde, bu gençlerin aslında yüksek öğrenime değer verdiklerini ve üniversiteye gitmeyi umduklarını, ama başarısız olacakları korkusuyla gitmemeyi tercih ettiklerini söylemiş olursunuz. İkincisindeyse, üniversiteye gitmek gibi bir istekleri, dolayısıyla beklentileri olmadığını söylersiniz. Bourdieu'nün, temel hayat koşullarına pratik uyarlanma olarak ele aldığı habitus anlayışında, değerler ve beklentiler iç içe geçmiş gibi görünür. Birbirinden ayrı, ayırt edilebilir boyutlar olarak içselleşmezler, çünkü Bourdieu'nün tezi altta yatan birkaç büyük yatkınlıktan doğduğunu söylediği bütün pratiklerin bu anlamdaki temel birliğini vurgular. Sınıf değerlerinin ve beklentilerinin, sıklıkla birbirine koşut olduğu doğrudur, ama her zaman değil, bu nedenle de kimi zaman bunları ayırmakta fayda vardır.[22]

Bourdieu dışsal fırsat yapılarının sosyalleşme aracılığıyla içselleştirilmesini doğrudan ve sorunsuz bir süreç olarak görür.

22 Bu karşıtlık, Kahl (1953) ile Ogbu'nun (1978, 1990) fırsatların algılanması konusunda sundukları farklı perspektiflerde görülebilir. Kahl işçi sınıfı değerlerinin ve dünya görüşünün, yüksek öğrenim fırsatlarından yararlanma hayallerini sınırlandırdığını öne sürerken, Ogbu, siyahlar başta olmak üzere altsınıfların ileri düzeyde eğitime devam etmekteki isteksizliklerini başarı olasılıklarını sınırlı görmeleriyle açıklar.

Habitus, tanımı gereği, daha en başta kendisini oluşturan nesnel koşulları sadık bir biçimde yansıtır. Habitus:

> Kendisini kuran belirli koşullara nesnel olarak uyarlanmış, üretici şemalardan oluşan iktisap edilmiş bir sistem olarak, [...] *yalnızca ve yalnızca* bu koşullarla uyumlu bütün düşünceleri, algıları ve eylemleri doğurur (Bourdieu 1977c: 95).

Bir birey ya da grup, ilksel sosyalleşmenin nesnel koşulları bakımından kendisi için olanaklı görünenin dışında bir istek duyarsa, bunun nedeni, habitusun yeni yapısal koşullara uyarlanmasıdır, habitusun ilk formasyonunun eksik ya da hatalı olması değil. Bourdieu, nesnel olasılıkların içselleştirilme sürecinin hiç hatasız gerçekleştiğini düşünme eğilimindedir. Fakat gerçekte bu sürecin böylesine tutarlı ve eksiksiz bir biçimde işlediğini gösteren hiçbir kanıt yoktur. Yanlış hesaplama ya da çarpıtma, ilk sosyalleşme deneyimlerinde yaygın değil midir? Bilişsel psikoloji ve anket çalışmalarında, bu tarz varsayımların hatalı olduğunu gösteren araştırmaların sayısı giderek artıyor. Bireyler ve gruplar, emsallerinin duygularını, düşüncelerini ve eylemlerini sürekli olarak yanlış tanımaktadırlar (O'Gorman 1986).[23]

Bourdieu'nün bazı yerlerde, umutlar ile olasılıklar arasında neredeyse tam bir korelasyon olduğunu düşündüğü görülür, gerçi bazı yerlerde de bunların tam bir uyum içinde olmadığını kabul ettiğini görürüz. Bourdieu, habitus kavramını çok mekanik bir tarzda kullandığı yolundaki eleştirilere karşı,

23 Bourdieu'nün bireysel öznellikle toplumsal nesnelliği ilişkilendirme çabası ile, Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın toplumsal inşa yaklaşımlarının benzer bir kaygıya dayandığını belirttiğim için, burada önemli bir farklılığa da dikkat çekmem gerekiyor. Berger ve Luckmann ilksel sosyalleşmenin başarısını sorunlu bulurlar; işbölümü ve bilginin dağıtımı ile ilksel sosyalleşme arasında bağ kurarlar: Nesnel gerçekliklerin içselleştirilmesinin, nispeten basit bir işbölümünün ve asgarî bilgi dağıtımının geçerli olduğu toplumlardaki başarı ihtimali, daha karmaşık ve eşitliksiz yapılara sahip toplumlardakine kıyasla daha yüksektir (Berger ve Luckmann 1966: 164). Bourdieu, habitus ile işbölümü arasında benzer bir ilişkiyi kuramsallaştırır, ama "sapmış habitus" ihtimalini kavramsallaştırmaz. Öte yandan, Bourdieu'nün habitus kavramını kullanımı, Berger ve Luckmann'ınkine kıyasla, sosyalleşmenin sınıfa özgü biçimlerine daha fazla ağırlık verir.

bu kavramın esnek bir kullanımını savunur ve öznel umutlar ile nesnel olasılıklar arasında, toplumsal yapıyı basitçe yeniden üreten yüksek düzeyde bir korelasyon modelini evrenselleştirme tehlikesine karşı uyarıda bulunur (Bourdieu 1990h: 63). Ama Bourdieu kuramsal açıdan böyle bir niyet taşımasa da, kâğıt üzerindeki formülasyonları, amaçladığı ince ayrımı aktaramaz. Habitusla ilgili ilk formülasyonlarından birinde şöyle der:

> Alt orta sınıf ile işçi sınıfının mensupları gerçekliği arzularıyla denk görüyorlarsa, bunun nedeni, başka yerlerde olduğu gibi bu alanda da, hayallerin ve taleplerin hem biçimleri hem de içerikleri itibariyle, elde edilemez olan için umutlanma ihtimalini ortadan kaldıran nesnel koşullar tarafından tanımlanmasıdır (Bourdieu 1974c: 33).

Hayaller ile *beklentiler* arasında sistemli bir ayrım, Bourdieu'nün şemasını hem kuramsal açıdan daha da derinleştirecek hem de araştırmada daha işlevsel olacaktır. Habitus öncelikle beklentilerle mi ilgilidir yoksa hayalleri de içerir mi?[24] Bourdieu bu iki kelimeyi aynı anlamda kullanır.

Bourdieu'nün habitus kavramı, beklentilerin nesnel fırsatlara uyarlandığı ve böylece tahakküm altında olanların aslında kendi tâbi konumlarına katkıda bulunmalarına yol açan durumları tarif etmek için elverişlidir; ama nesnel olasılıklarla ilgili yanlış hesaplamalar grupların ya da bireylerin hayallerinin yaygın bir özelliğidir ve habitus kavramı bunları es geçer. Bourdieu, hayallerin beklentilerle, beklentilerin fırsatlarla örtüşmediği çeşitli koşulları yeterince dikkate almaz. Umutların, tasarıların ve olasılıkların örtüşme sürecinde sorunlar olduğunu gösteren çok sayıda örnek vardır. Amerika'da 1960'larda siyahlar arasında, kariyer fırsatlarının sınırlı olduğunu gösteren çok sayıda kanıta rağmen kendini gösteren, meslekî açıdan yüksek bir statü edinme yönündeki büyük hayaller, umutlar ile olası-

24 Bourdieu (1984), beklentiler ile nesnel olasılıklar arasında sıkı bir korelasyon olduğuna işaret etmek üzere "zorunluluk erdemi"nden söz ederken, hayallerden ziyade beklentileri tarif eder gibidir.

lıklar arasındaki bağdaşmazlığın çarpıcı örneklerinden yalnızca biridir (Hout ve Garnier 1979, MacLeod 1995). Bourdieu'nün söz ettiği sermaye yatırımı ve sermayeleri birbirine dönüştürme stratejileri, sınıf ilişkileri bağlamında üst orta ve orta sınıf gruplar arasında görülen statü tutarsızlığının incelikli dinamiğini tanımlamakta çok elverişli bir perspektif sağlar; ama habitusun yeniden üretim boyutu, bireylerin dışsal gerçeklikleri algılayışının karmaşıklığı ve muğlaklığı hakkında buna benzer bir kavrayış sunmaz. Habitus kavramı, umutlar, tasarılar ve olasılıklar arasında farklı gruplar için değişik derecelerde kendini gösteren uyuşmazlıkları kavramaya yardımcı olmaz.

Aslında Bourdieu (1984a: 143-168), yüksek öğrenim kurumlarından mezun olanların sayısındaki muazzam artışın etkileriyle ilgili bir değerlendirmesinde, hayaller ile fırsatlar arasındaki uyuşmazlıktan söz eder. Eğitimdeki genişlemeye koşut olarak emek piyasasındaki iş koşullarında bir genişleme ve yükselme olmamasının sonucunda, "hayaller ile gerçek olasılıklar arasında yapısal bir uyumsuzluk" oluştuğunu düşünür. Bu yapısal uyumsuzluk, "kurum karşıtı bir zihinsel eğilim" doğurur, bu da çalışanların hoşnutsuzluğuna ve yeniyetme karşıkültür biçimlerine dönüşür. Bourdieu ayrıca bir "kolektif hayal kırıklığı"ndan söz eder ve bunun "sıradışı mücadele, protesto ve kaçış biçimlerinde ifade bulduğunu" söyler (144). Ama onun analizi, hoşnutsuzluğun neden şu veya bu şekilde değil de o belirli biçimde kendini gösterdiğini açıklamaya yardımcı olacak koşulları sunmaz. Dahası, "hüsranla sonuçlanmış beklentilerin" yarattığı "rekabetçi" mücadele biçimlerinin, "yapının yer değiştirmesi" aracılığıyla toplumsal düzenin yeniden üretimiyle uyumlu olduğu iddiasında, alışıldık yeniden üretim izleğine başvurur (164-165).

Gelgelelim, belirli koşullar altında, hayaller ile değişen fırsatlar arasında yapısal bir gecikme ya da histerez etkisi[25] meydana gelebilir (Bourdieu 1977c: 78-79). Habitus, aktörlerin, geçmiş deneyimlerine dayanarak mevcut duruma tepki verip gele-

25 Terim fizik bilimine ait, manyetik bir etkinin, sebeplerinden sonra gerçekleştiği durumları ifade ediyor.

ceğe ilişkin beklenti içinde girdiklerine işaret eder.[26] Bourdieu histerez etkisi fikrine, Cezayirli köylülerin zaman ve emek anlayışlarını ekonomik aklın yeni değerlerine neden geç uyarladıkları sorusunun yanıtını ararken başvurur. Bu fikir aynı zamanda, birkaç yıl içinde eğitim fırsatlarında işçi sınıfı gençleri lehine yaşanan küçük gelişmelerin, işçi sınıfı mensubu aileler tarafından neden büyük ölçüde algılanamadığını açıklamaya da yardımcı olur (Bourdieu ve Passeron 1979: ek). Bourdieu, günümüzde emek piyasasında geçerli olan, işçilerin eğitimlerine ters orantılı işlerde çalışmasının altındaki dinamiği açıklarken de bu fikirden yararlanır. Eğitimde yaşanan hızlı ve kitlesel genişlemeye karşılık, İkinci Dünya Savaşı sonrası emek piyasasında koşut bir genişleme olmaması sonucunda, eğitim vasıflarında ciddi bir enflasyon ve değer kaybı meydana geldi. Daha önceleri yüksek eğitim vasıflarına sahip olma hayalleri iş fırsatlarıyla karşılığını bulurken, eğitim arzı ile iş piyasasındaki talep arasındaki "yapısal uyumsuzluk" yüzünden bu hayaller hüsrana yol açmaya başladı. Bourdieu (1984a: 144), 1960'ların sonu ile 1970'lerin başında, "işten duyulan hoşnutsuzluk" ve "kurum karşıtı zihinsel eğilim" izlerinin giderek arttığını gösteren kanıtları, "hayaller ile gerçek olasılıklar arasındaki yapısal uyumsuzluğun sonucu olan kolektif hayal kırıklığı"yla açıklar.[27] Yeniden üretim değil, değişim için gereken koşullar, habitusun kendisini oluşturan koşullardan köklü biçimde farklı nesnel koşullarla karşılaşmasıyla birlikte oluşmaya başlar. Ama

26 Bourdieu'nün, habitusun yeni koşullara tepki vermesi konusundaki düşünceleri, Ogburn'un (1922) kültürel gecikme varsayımıyla bir ölçüde benzerlik taşıyor. Bourdieu'nün habitusu kavramsallaştırma biçimi, Ogburn'ün "ayarlanabilen kültür" mefhumuyla karıştırılmamalı. Ama Ogburn'ün "uyarlanabilen kültürdeki değişimler ile maddî kültürdeki değişim arasında tam bir eşzamanlılık olmadığı" fikri, Bourdieu'nün habitusu, ilk üretildiği koşullardan hayli farklı nesnel koşullarla karşılaştığında gerilime maruz kalan nispeten kalıcı bir yatkınlıklar kümesi olarak kavramasına yakındır.

27 Bourdieu (1984a: 142) bu kolektif aldanmanın, eğitim süreçlerine yeni dahil olan ve –özellikle eğitimin alt kademelerinde– eğitim vasıflarının geleneksel değerine inanan sosyal gruplar arasında yaygın olma ihtimalinin yüksek olduğunu söyler. Kültürel sermayeyi miras alan gruplar için bu sorunun yaşanma ihtimali daha zayıftır, çünkü bu sermayeye, eğitim vasıflarının değerinin değiştiği bilgisi de dahildir.

tarihin ağırlığı, bu tür durumlarda göstereceğimiz tepkiyi kesin biçimde şekillendirir.

Bu demek değildir ki Bourdieu, bütün davranışların habitus tarafından yönetildiğini iddia etmektedir. Bourdieu (1977c: 20), habitusun en iyi, normatif kuralların açık olmadığı durumlardaki davranış örüntülerini açıkladığını keşfeder. Yüksek derecede kodifiye olmuş, düzenli durumlarda ya da maddî ve siyasî açıdan hayatî çıkarların söz konusu olduğu durumlarda, davranış habitusa daha az bağımlıdır. Yüksek düzeyde ritüelleşmiş durumlar, habitusun strateji geliştirme ve icat fırsatlarını azaltır (ama tamamen ortadan kaldırmaz), buna karşılık daha az ritüelleşmiş durumlar stratejik fırsatları besler. Bourdieu (1990h: 182) Kabili halkı arasındaki belli evlilik anlaşmalarını ele alırken "kaybedilecek öyle çok şey vardır ki ve ilişkilerin kopma olasılığı o kadar yüksektir ki, failler sadece uyum içinde işleyen habitusun düzenlenmiş doğaçlamalarına bel bağlayamazlar" diye gözlemde bulunur.

Bourdieu (1990c: 108) ayrıca, "belirli koşullar altında –kuşkusuz habitusun alana hemen uyarlanmasını sekteye uğratan kriz durumlarında– [habitusun] akılcı ve bilinçli hesaplama gibi başka ilkelerle yerinden edilebileceğini" kabul eder. Kriz durumları ya da maddî beklentinin yüksek olduğu durumlar, son derece bilinçli strateji geliştirme biçimlerini teşvik edebilir. Ancak Bourdieu, strateji geliştirmenin belirli durumlarda bilinçli olduğunu kabul ederken, habitusun etkilerinin buna rağmen fark edilebileceğini de eklemekte gecikmez. Genel bir ilke olarak, maddî çıkarların göz ardı edilemeyecek boyutta olduğu ya da şiddet tehdidinin bariz olduğu durumlarda, hâkim güçlerin eylemin akışını habitusa bırakma olasılığı da o kadar düşük, eylemin devletler arasındaki diplomaside olduğu gibi yüksek düzeyde biçimselleşme olasılığı o kadar yüksektir (Bourdieu 1987b: 96). Gelgelelim Bourdieu'nün eserlerinde temel hedef, hemen hemen bütün durumlarda habitusun iş başında olduğunu gösteren kanıtlar bulmaktır. Bourdieu'nün habitusun eylemi şekillendirmedeki rolüne atfettiği önem, pratikleri yöneten başka ilkelerin devreye girdiği durumların dikkatlerden kaç-

masına neden olur. Gerçekten de Bourdieu, diğer davranış düzenleme tarzlarını kapsamlı bir biçimde ele almaz.

Öyle görünüyor ki habitusun en iyi işlediği durumlar, yalnızca ritüellerin ve yerleşik protokollerin bulunmadığı durumlar değildir; temel tahakküm tarzının gayri şahsî kurumlardan ziyade doğrudan kişilerarası ilişkilerle iş gördüğü nispeten farklılaşmamış toplumlarda da habitus iyi işler (Calhoun 1993). Dolayısıyla, iktidarın formel bir yasa değil enformel bir şeref sistemi aracılığıyla düzenlendiği Kabili toplumu için bu kavram adeta biçilmiş kaftandır. Ne var ki Bourdieu bu kavramın gelişmiş toplumlarda davranışları anlamak açısından da kullanışlı olduğunu savunur. Formelleştirilmiş kurallara ve düzenlemelere rağmen, aktörler gündelik etkileşimlerinde, akılcı tercihlerden ya da normlara riayetten ziyade habitus yatkınlıklarından kaynaklanan çok sayıda pratik strateji geliştirirler. Özellikle spor, her ne kadar uzmanlaşmış ve kodifiye edilmiş olsa da, büyük ölçüde cisimleşmiş yatkınlıklarla düzenlenir (Bourdieu 1988f). Habitusa dayalı beden eğitimini gerektiren diğer uzmanlaşmış faaliyetler arasında, araba kullanma, müzik aleti çalma, beceriye dayanan el işi, dans vs. bulunur. Dahası, yazma, bilgisayar programcılığı, editörlük gibi uzmanlaşmış zihinsel faaliyetler de, başarılı bir şekilde yerine getirilebilmeleri için "oyuna aşinalık" gerektirir. Bourdieu, bilimsel araştırmanın en sıradan işlerinin bile, bilimin prosedürlerine pratik açıdan vâkıf olmakla şekillendiğini hatırlatır. Ne var ki, Cezayir köy toplumundan modern Fransız toplumuna geçtiğinde, habitus kavramının analiz düzeyi değişir. Geleneksel farklılaşmamış toplumlarda habitusun kavramsal ufku daha geniştir, daha makro düzeyde geçerlidir, bütün bir toplumsal kültürü yeniden üretir. Ama yüksek derecede farklılaşmış toplumlarda habitus daha ziyade sınıf ve statü grubu alt-kültürüne yakındır. Bourdieu bu güçlüğün farkına varmış gibidir, zira yüksek derecede farklılaşmış toplumlara dair analizlerinde, bir sonraki bölümde inceleyeceğimiz alan kavramı daha bir ağırlık kazanır.

Uyarlanma ve temayüz, habitus kavramı altında birbirleriyle ilişkileri açıklığa kavuşturulmaksızın birleştirilen iki faillik ti-

pidir. Bir yandan, pratikler hayat olasılıklarının zorunluluklarına işlevsel bir biçimde uyarlanma gibi görünür. Bu pratikler, toplumsal konumu yeniden üretme eğilimindedir. Öte yandan, habitus, aktörleri rakiplerinden farklı kılan pratikleri de üretir. Bu noktada Bourdieu (1989c: 9) yeniden üretim eğilimini, habitusun "durumlarla ilişkisine göre özerkliğini olumlama" ve böylece "farklılığa dayalı bir kimliği sürdürme" eğilimine bağlar. Bu faillik tipi daha ilişkiseldir, çünkü habitusun yatkınlıkları ile işlev gördüğü alanın sunduğu engel ve fırsat yapılarının kesişmesinden doğar. Ama Bourdieu'nün analizlerinde daha sık rastlanan faillik tipi uyarlanmadır.

Kültürel pratikler ve alışkanlıklar olarak Habitus

Habitusu bir düzeyde, Bourdieu'nün bir pratik olarak kültürün kuramını yazma çabasının ürünü gibi kavramak mümkün. Hatta Bourdieu, bu ezoterik kelimeyi seçmesinin stratejik gerekçesini, "kültür" kelimesinin gerek gündelik dilde gerekse sosyal bilim dilindeki kullanımının üst-belirlenmiş olmasıyla açıklar.[28] Bourdieu (1968: 194) kültürü kuramlaştırırken, kültürü yapısalcılıkta olduğu gibi bir "ortak kod"dan, Marksizmde olduğu gibi fikirlerin, inançların ya da değerlerin oluşturduğu ideolojik bir sistemden, ya da Mannheim'ın *Weltanschauung* terimiyle ifade ettiği genel dünya görüşünden daha fazla bir şey olarak ele alır. Bütün bu kültür imgeleri, kuramsal kökenleri itibariyle birbirinden çok farklı olsa da, faillik anlayışından yoksundur. Habitus kavramı hem bütün bu özellikleri kapsar, hem de eylemin toplumsal dünyada nasıl hareket edileceği hakkında "pratik bir duygu"yla yönetildiği yolundaki temel fikre ağırlık verir. Kültür, insanın toplumsal dünyada kendini idare etmek için kullandığı pratik bir araçtır.

Ancak, Bourdieu'nün habitus kavramını Swidler'in (1986)

---

28 Bourdieu (1968: 706) habitusa dair daha önceki bir değerlendirmesiyle ilgili bir dipnotta şöyle yazar: "Kültür [...] habitustan daha iyi bir kavram olabilir. Ama bu üst-belirlenmiş kavramın yanlış anlaşılma tehlikesi yüksektir ve kavramın geçerlilik koşullarını tam olarak tanımlamak zordur."

kültürel pratiklerle ilgili olarak öne sürdüğü "alet çantası" görüşünden ayırmak gerek. Fail ve normlar, değerler, amaçlar ya da tercihler yerine kültürün pratik unsurlarını vurgulamaları bakımından benzer olsalar da, Bourdieu Swidler kadar iradeci değildir; bireysel eylemin grup içine gömülü olduğunun altını çizer. Dahası, Bourdieu kültürel kaynakların iktidar boyutunu, yani toplumsal hiyerarşiler oluşturma özelliklerini daha çok vurgular.

Habitusu bir düzeyde, kültürü pratik olarak kavramsallaştırma yolu olarak anlayabildiğimiz gibi, başka bir düzeyde de pratiği alışkanlıkla ilişkilendirdiğini söyleyebiliriz. Bourdieu (1077c: 218), habitus terimini seçmesinin altında, "alışkanlığın yaygın olarak mekanik bir toplam ya da icra edilen bir program olarak kavranışından uzaklaşma arzusu" yattığını söyler. O, habitusun üretici özelliğini öne çıkarmak ister (1993d: 87). Hatta Camic'in (1986) doğru bir kavrayışla öne sürdüğü gibi, Bourdieu'nün kavramı, Durkheim ve Weber gibi klasik kuramcıların alışkanlık kavramına verdikleri anlamı yeniden gündeme getirme çabası olarak anlaşılabilir.

Durkheim, özellikle Weber, faillik anlayışlarında alışkanlığa dayalı eylem biçimlerine özel bir önem atfederler. Hatta Weber (1978: 21, 24-25) alışkanlığa dayalı eylemi açıkça saf bir tip olarak kavramsallaştırır ve bunu gelenekselcilikle ilişkilendirir. Dahası, "gündelik eylemlerin oluşturduğu dev yığının" bu tipe yakın olduğunu iddia eder. 19. yüzyıl ile 20. yüzyıl başında yaşamış bu toplum kuramcılarının alışkanlıktan anladığı şey ile, bizim bugün genelde bu terimle özdeşleştirdiğimiz, nispeten temel, ustalıkla icra edilen, neredeyse otomatik etkinlikler arasında epey fark vardır. Camic, klasik yazarların bu terimi açık bir düşünüm süreci içermeyen eylem biçimlerini tanımlamak üzere, daha genel bir düzeyde kullanma eğiliminde olduklarına işaret eder. Bu genişletilmiş alışkanlık mefhumu, "kişilerarası etkileşimle ilgili alışkanlıkları; iktisadî, siyasî, dinî ve evle ilgili alışkanlıkları; kurallara ve kural koyuculara itaat alışkanlıklarını; fedakârlık, çıkarsızlık ve kendini sınırlama alışkanlıklarını" kapsayabilir. Hatta daha genel

bir düzeyde, "bir insanın tüm yaşam alanını kapsayacak şekilde ya da daha uç bir kertede hayatının tamamında eylemlerinin üzerini kaplayan kalıcı ve genelleşmiş bir yatkınlığı" ifade eder (Camic 1986: 1046). Bourdieu'nün habitus kavramı, kısmen, daha geniş ve klasik anlamıyla alışkanlık fikrini yeniden canlandırma girişimidir.[29]

29 Camic'in analizi, 20. yüzyılın başlarında Amerikan sosyolojisinin bu genişletilmiş alışkanlık mefhumunu bir yana bıraktığını gösterir. Alışkanlığa dair çok sınırlanmış bir anlayış kabul görmeye başlar ve sosyolojiyi psikolojiden ayrı bir disiplin olarak yerleştirme çabasında alışkanlık psikolojiye havale edilir. Bourdieu'nün habitus kavramı, çağdaş sosyoloji ile psikoloji arasındaki kurumsallaşmış entelektüel işbölümünü reddettiğinin de bir göstergesidir.

6

İKTİDAR MÜCADELESİ ALANLARI

"Alan" (*champ*) Bourdieu'nün sosyolojisindeki kilit mekânsal metaforlardan biridir. Alan, habitusun işlev gördüğü toplumsal ortamın yapısını belirler. Bourdieu alanı şöyle tanımlar:

> Konumlar arasındaki nesnel ilişkiler ağı ya da konfigürasyonu. Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal eden fail ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler çerçevesinde, hem alandaki özgül kârlara erişmenin bağlı olduğu iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ya da potansiyel durumlarıyla (*situs*), hem de diğer konumlarla olan nesnel ilişkileriyle (tahakküm, tâbilik, benzeşiklik vs.) nesnel olarak tanımlanırlar (Bourdieu ve Wacquant 1992: 97).

Alanlar; malların, hizmetlerin, bilginin ya da statünün üretildiği, dolaşıma girdiği ve temellük edildiği arenaları ve aktörlerin bu farklı sermaye türlerini biriktirip tekellerine alma mücadelesinde işgal ettikleri rekabete dayalı konumları ifade eder. Alanlar, özgül sermaye tipleri ya da sermaye bileşimleri etrafında düzenlenmiş, yapılanmış mekânlar olarak düşünülebilir.[1] Sözgelimi, Bourdieu yazarlar, sanatçılar ve akademisyenler gi-

[1] Bourdieu (1980c: 138-142) alanın, "bir sermaye türünün belirli bir şekilde dağıtıldığı yapı" anlamına geldiğini söyler.

bi simgesel üreticilerin simgesel sermaye için mücadele ettikleri kurumlar, örgütler ve piyasalar matrisini "entelektüel alan" diye adlandırır. Hatta nesnelliğin en yüksek ifadesi olma iddiasındaki bilimin kendisi bile, bir alanın çerçevesi içerisinde üretilir (Bourdieu 1975b). Bourdieu'nün alan kavramıyla ele aldığı diğer konular arasında, toplumsal sınıflara özgü hayat tarzları (Bourdieu 1984a), yüksek öğrenim kurumları (Bourdieu 1988b, 1989c), din (Bourdieu ve de Saint Martin 1982), edebiyat (Bourdieu 1983a, 1988a) ve konut politikası (Bourdieu 1990b) bulunmaktadır.

Bu bölümde öncelikle Bourdieu'nün alan kavramına dayalı çözümleyici bakış açısının kökenlerini ve üst-kuramsal hedeflerini irdeleyeceğim. Sonra Bourdieu'nün alanlarına damgasını vuran bazı yapısal özellikleri ve bunların birbirleriyle olan ilişkilerini ele alacak, Bourdieu'nün çağdaş toplumlara ilişkin tahlilinde başat tabakalaştırıcı güç olan "alan iktidarı" kavramını inceleyeceğim. Son olarak, Bourdieu'nün habitus, sermaye ve alan gibi kilit kavramlarını pratiklere dair genel biliminde nasıl ilişkilendirdiğini göstereceğim.

Kavramın kökenleri

Alan kavramı Bourdieu'nün eserlerinde habitusa nazaran daha geç ortaya çıkar. Bourdieu'nün geliştirdiği alan analizi yöntemi, eserlerinde 1970'ler ile 1980'lerde yavaş yavaş kendini gösteren bir değişikliğe işaret eder. 1960'larda, kültürel sermaye, habitus, strateji, pratik gibi kavramlarını geliştirdiği sıralarda Marksizmle ve yapısalcılıkla sürdürdüğü tartışmaların yerini, zamanla alanlara yönelik artan bir ilgi almıştır. Aldığı felsefe eğitimine, klasik sosyoloji eserlerini okumasına, Cezayir'deki saha araştırmasına dayanan ilk ilgileri devam etse de, daha sonraki eserlerinde kavramsal gelişim ve ampirik uygulama açısından alan kavramı daha büyük ağırlığa sahip olur.[2] Bu kavram, Bourdieu'nün 1960'ların sonunda

2 Bourdieu'nün Cezayir'deki saha araştırmasını değerlendirdiği iki eserinden biri olan *Outline of a Theory of Practice*'te (Bourdieu 1977c) bu kavram pek geç-

sanat sosyolojisi alanında yaptığı araştırmadan ve Weber'in din sosyolojisi hakkındaki okumalarından doğmuştur (Bourdieu 1987b: 33). Bourdieu (1971a, 1971c, 1985d, 1992: 260) bu kavramı önce Fransız entelektüel dünyası ve sanat dünyası için, söz konusu kültürel dünyaları yöneten özgül çıkarlara dikkat çekecek bir araç olarak kullanmıştır.[3]

Üst-kuram olarak alan

Bourdieu'nün bütün kavramlarında olduğu gibi, alan kavramı da düşüncesinin üst-kuramsal boyutunu yansıtır. Bourdieu alan kavramını, toplumsal ve kültürel yapılar ile pratikler arasındaki ilişkileri ele alan yaygın kavramsallaştırma biçimlerinde eleştirdiği çeşitli öznelcilik ve nesnelcilik biçimlerini düzeltmek üzere geliştirdiği "açık" bir kavram olarak görür.[4]

Alan kavramı her şeyden önce pozitivizme yönelik bir düzeltme aracıdır. Alanlar, ilişkisel akıl yürütme tarzına dayanan kavramsal inşalardır. "Alan çerçevesinde düşünmek *ilişkisel düşünmek* demektir," der Bourdieu (Bourdieu ve Wacquant 1992: 96).[5] Alanlar Bourdieu'nün ilişkisel mantığına işaret eder; araştırmacıyı, ortak duyuya dayalı kategorilerde verili olan özellikler yerine, eylemi şekillendiren temel, görünmez ilişkileri aramaya sevk eder. Nüfuslar, gruplar, örgütler ya da kurumlar yerine alanlardan söz eden Bourdieu, bu ampirik gerçeklikleri şekillendiren örtük çıkar ve mücadele örün-

mez, ama diğerinde, yani *The Logic of Practice*'te [1980] (Bourdieu 1990b) önemli bir analitik role sahiptir.

3 Fransız entelektüel dünyası bu terime yabancı değildir, çünkü fenomenolojistler de (Merleau-Ponty 1962: 462) varoluşçular da (Sartre 1960: 87) bu kavramı daha önce kullanmışlardır.

4 Hatta bu kavramın, "bizi pozitivist ampirizmin kuramsal boşluğundan ve teorisist söylemin ampirik boşluğundan kurtaracak, sürekli yinelenen bütünlüklü bir soru sistemi sunduğunu" söyler (Bourdieu ve Wacquant 1992: 110). Bourdieu'ye göre "alan mefhumunun başlıca erdemi, bütün bir metodolojik ve kuramsal çatışkı dizisini aşma imkânı vermesidir" (aktaran Wacquant 1989: 41). Sözünü ettiği karşıtlıklara 3. Bölüm'de değinmiştik.

5 Bourdieu alanların, araştırmacılara "ilişkisel düşünme"yi hatırlatan bir "*pense-bete*, bellek tazeleyici" olarak düşünülmesi gerektiğini söyler (Bourdieu ve Wacquant 1992: 228).

tülerine dikkat çekmek ister. Pozitivizmin toplumsal konumlanmayla ilgili, "çevre", "bağlam", hatta "toplumsal köken" gibi kavramları, toplumsal hayatın çatışmalı niteliğini yeterince vurgulamaz.

İkincisi, alan kavramı Bourdieu'nün sınıf indirgemeciliğine ve kaba materyalizme karşı giriştiği tartışmanın ana mecrasıdır. 7. Bölüm'de göreceğimiz gibi Bourdieu modern toplumlar hakkında sınıf perspektifini savunur. Ama sınıfsal kökenin, çevrenin, bağlamın ya da bireysel davranışın etkileri Bourdieu'ye göre hiçbir zaman dolaysız değildir; her zaman alanların yapısının *dolayımından* geçerler.

Üçüncü olarak Bourdieu alan kavramını kültürel pratiklere dair idealist yorumları reddetmek amacıyla geliştirmiştir. Alan analizi, kültürel üretimi şekillendiren mücadelenin toplumsal koşullarına dikkat çeker. Toplumdan yalıtılmış ve etkilenmemiş gibi görünen, 'fildişi kule' tabir edilen bir mesafeyle yürütülen kültürel faaliyetler bile, Bourdieu'ye göre hem toplumsal hem de entelektüel farklılaşma sistemlerinin içine gömülüdür.[6] Alan kavramı, saydığımız bu üç yolla, Bourdieu'nün sosyolojisinin üst-kuramsal gündemini oluşturur.

Piyasaların ve kurumların ötesinde

Bourdieu'nün alan kavramını kullanma şeklinin, akademik bir disiplini ya da içeriksel bir araştırma sahasını belirtme amaçh yaygın kullanımından önemli ölçüde farklı olduğu aşikârdır. Dahası, Bourdieu *alan* ve *piyasa* kavramlarını birbirinin yerine kullansa da, onun kavramı neo-klasik piyasa fikriyle tam olarak örtüşmez. Alan kavramı daha ziyade, piyasadaki sermaye dağılımının, rekabet eden bireyler, gruplar ve örgütler arasındaki hiyerarşik bir iktidar ilişkileri kümesini yansıttığı bir kuvvet alanına işaret eder. Alan sermayeden daha kapsamlı bir kavramdır; mekânsal bir metafor olarak, alıcılar ile satıcılar arasın-

6 Bourdieu (1991d: 7) Saussure'ün ve Lévi-Strauss'unki gibi Foucault'nun da "simgesel yapısalcılığı"nı, farklılık arayışını söylem alanıyla sınırladığı, farklı anlamların üretildiği toplumsal koşulları irdelemediği gerekçesiyle eleştirir.

daki mübadele ilişkilerinin yanı sıra düzey ve hiyerarşiye işaret eder. Alanlar içerisindeki aktörlerin etkileşimleri, konumlar hiyerarşisindeki göreli yerleriyle şekillenir.

Alan analizi bireylerin ve grupların eylemlerinin kurumsal yönlerine dikkat çeker. Bir anlamda Bourdieu'nün kurum analizinin bir versiyonudur. Ama Bourdieu (1991d: 19) "alan" imgesinin "kurum" imgesinden üstün olduğunu düşünür. Bunun iki nedeni vardır: Öncelikle Bourdieu, toplumsal hayatın çatışmalı niteliğini vurgulamak ister, oysa kurum fikri mutabakatı akla getirir. İkincisi, pratiklerin tam anlamıyla kurumsallaşmadığı ve sınırların net bir şekilde yerleşmediği toplumsal dünyaları da içine alacak bir kavram aramaktadır.[7] Bourdieu'nün çözümlediği bazı alanlar, örneğin eğitim, gerçekten de temel toplumsal işlevlerin oluşturduğu merkez etrafında toplanan düzenli faaliyetlerden oluşur. Ama alan kavramı, toplumsal hayat için yaşamsal önem taşıdığı düşünülen temel işlevlerden ziyade, mücadele alanlarını ifade eder (Bourdieu ve Wacquant 1992: 103). Bourdieu'nün çerçevesi, kurumlarla ilgili geleneksel işlevselci anlayışın ötesine geçer.[8]

Sosyolojide kurum ve kurumsallaşma terimlerinin çok çeşitli kullanımları olduğu için, Bourdieu'nün kavramsal dilindeki karmaşıklığa şaşmamak gerek. Bir alan, bizim çoğunlukla kurum diye düşündüğümüz bir şeyi ifade edebilir etmesine – tıpkı hukuk "alanı"nda olduğu gibi. Ama alanlar kavramsal bakımdan kurumlarla örtüşmez. Alanlar, kapsamları itibariyle, hem kurumların arasında, hem de kurumların kendi içinde olabilir; alanlar içerisindeki konumları temsil eden kurumları da içine alabilir (Bourdieu ve Wacquant 1992: 232). Bourdieu, aile, eğitim, din ya da hukuk gibi, işlevselci sosyoloji geleneğinde genellikle kurum olarak tanımlanan belirli fail ve faaliyet arenala-

7 Bourdieu (1991d: 15) alanların kilit özelliklerinden birinin kurumsallaşma dereceleri olduğunu söyler. Bu niteliği ifade etmek üzere kodifikasyon terimini kullanır. Örneğin kültürel üretim alanı, özellikle yazarların ve sanatçıların içinde bulunduğu alan, üniversite alanına kıyasla çok daha az kodifiye olmuş ya da kurumsallaşmıştır; çünkü üniversiteye giriş, edebiyat alanına girişten daha katı kurallara tâbidir.

8 Yine de Bourdieu, alanın, sınıfın yeniden üretimindeki örtük işlevini de vurgular.

rıyla kendini sınırlamaz. Siyaset bilimcilerin ya da tarihçilerin kurum olarak tanımladıkları yasama organlarına ya da tüzüklere özel bir dikkat de göstermez. Ama Bourdieu'nün fikirlerinin çoğu, Powell ve DiMaggio (1991: 25-26) gibi yeni-kurumsalcı kuramcıların temel izleklerine yakındır.[9]

Bourdieu, alan kavramını toplumsal dünyaya ilişkin ortak duyuyu temel alan görüşler kadar, mutlak tahakkümü vurgulayan görüşlerden de ayırır. Bourdieu'nün alanları, "total kurumlar"dan (Goffman), "devletin ideolojik aygıtları"ndan (Althusser) ya da "disiplin" düzenlerinden (Foucault) ziyade *mücadele alanlarıdır*.[10] Alanlar, tahakküm kadar direnişin de yeridir, ikisi ilişkisel olarak birbirine bağlıdır. Ama, göreceğimiz gibi, alanlar mücadeleyi yeniden üretim mantığı çerçevesinde içerir; toplumsal dönüşüm yerleri haline geldikleri enderdir.

Bourdieu alanlar arasına net sınırlar çizmez. "Edebiyat ya da sanat alanındaki belli başlı rekabet noktalarından birinin, alanların sınırlarının çizilmesi" olduğunu söyler (Bourdieu 1987b: 174). Alanlar arasına kesin sınırlar çizme yönündeki her çaba, ona göre, toplumsal dünyaya dair daha cazip bir bakış olan "ilişkisel" bakıştan ziyade, "pozitivist bakış"a dayanır; çünkü

9 Bazı eleştirmenler (örneğin Lamont 1989: 782) Bourdieu'nün, aktörleri çeşitli sermaye tiplerinin yatırımcıları olarak ele alan kuramının daha geniş bir kurumsal bakış açısından yoksun olduğunu öne sürer. Bu eleştiri, onun pratikler kuramının ve kültürel sermayenin eğitimdeki başarı üzerindeki etkilerine ilişkin analizinin ilk formülasyonlarına dayanıyor gibi görünmektedir. Ama Bourdieu, yapılara ilişkin derinlemesine incelemesine 1970'lerde, alan kavramını geliştirmesiyle başlamış olsa da, pratiklerin, habitusun yapılarla *kesişmesinden* türediğini tutarlılıkla savunmuştur. Devlet gibi bazı kurumsal arenalara çok az ilgi gösterdiği doğrudur, ama analiz düzeyinde, her zaman, bireylerin, grupların veya örgütlerin bireysel faillik biçimlerine indirgenmesine karşı tetikte olmaya çalışmıştır.

10 Bourdieu'nün alan kavramı ile Althusser'in "devletin ideolojik aygıtı" kavramı arasındaki temel fark, alanın, hâkim güce karşı direnişin söz konusu olduğu bir mücadele arenası olmasıdır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 102). (Bourdieu, hâkimlerin tahakküm altındakilerin bütün direnişini etkili bir biçimde kırabilmeleri halinde, "belirli tarihsel koşullar altında [...] bir alanın bir aygıt işlevi görebileceğini" kabul eder.)

Bourdieu kendi eserleri ile Foucault'nun tahakküm kuramı arasında fark olduğunu düşünür; kendi çerçevesinin direnişe imkân verdiğini, Foucault'nunkininse vermediğini savunur (Bourdieu ve Wacquant 1992: 167).

sınırların kendisi de birer mücadele nesnesidir. Alanlara yönelik bu bakış, Bourdieu'nün ilişkisel mantığının yansımasıdır: Ona göre toplumsal kimlik temelde göndergesel ve karşıtlığa dayalı olduğu için, alan kavramını, bir faaliyet alanının sınırlarını çizmektense, davranışı şekillendiren olanaklı en geniş etkenler yelpazesini tanımlamak üzere kullanır.

Alana dayalı bakış açısının avantajlarından biri, sosyal bilimcileri araştırmalarının kapsamını daha en baştan daraltmamaya teşvik etmesidir. Örneğin, örgütlerle ilgili sosyolojide son dönemde rastlanan yönelimler, "çevre"yi örgütlerin "içsel" yapısından ve süreçlerinden soyutlamayarak, örgüt kuramlarını ve örgütlerle ilgili anlayışımızı ciddi ölçüde zenginleştirmiştir. Hatta DiMaggio ve Powell (1983), örgütlerarası bağlamlar üzerinde durulması gerektiği iddialarında, Bourdieu'nün alan kavramından açık bir biçimde yararlanırlar.

Bourdieu alan kavramını etkili bir şekilde kullanarak, sınırla ilgili meselelerin mücadele aracı olarak kullanılabileceğini gösterir – özellikle entelektüellere dair analizinde (bkz. 9. Bölüm). Bourdieu'nün sınır problemiyle ilgilenmesi iki açıdan yararlıdır: Birincisi, bir araştırma projesinin kapsamının belirlenmesi, araştırmayı belirli bir yöne sevk edebilen kurumsal ve meslekî baskılardan muaf değildir; ikincisi bir araştırmaya belirli unsurları dahil etmek ya da etmemek, araştırmacının nesnellik derecesini sınırlandıran simgesel etkiler yaratabilir.

Ne var ki, Bourdieu sınır oluşturmayı reddetmekle, alan kavramına fazlasıyla geniş bir kullanım kazandırır. Tıpkı sermaye tipleri gibi, alanların da aşırı çoğalması söz konusudur.[11] Ayrıca alt alanlar da ortaya çıkar. Yine sermaye kavramında olduğu gibi, kavramsal enflasyon, değer kaybına yol açar. Üstelik Bourdieu'nün, alanların içsel analizine öncelik vermesi ile, sınırların sürekli bir mücadele ve müzakere konusu olduğunu vurgulaması arasında çözülmemiş, rahatsız edici bir gerilim söz konu-

11 Bourdieu, ne kadar sayıda çıkar varsa o kadar sayıda alan olduğunu kabul eder. Her birinin kendine özgü bir *illusio*'su vardır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 117). Hayat tarzlarıyla ilgili incelemesinde (1984a: 226), "tarzla ilgili ne kadar olanak alanı varsa, o kadar tercih alanı vardır," diye yazar.

sudur. Nihayet, sınır problemi Bourdieu'nün sosyolojisinde çözüme ulaşmamış daha derin bir soruna, sosyolojik açıklama sorununa işaret eder. Sınırların kendisi birer mücadele nesnesiyse, sosyolog bu çatışmaları taraf tutmaksızın tarif etmeyi başarabilir mi? Toplumsal çatışmayı ve buna bağlı göreciliği epistemolojik bir üstünlük mertebesine yükselten Bourdieu, gözlemcinin toplumsal dünyayı nesnel biçimde kavrama imkânını büyük ölçüde sınırlandırır. Hatta böyle bir imkân tamamen ortadan kalkmış bile olabilir. Bu, Bourdieu'nün yaklaşımındaki önemli ve çözülmemiş sorunlardan biridir, kendisi de düşünümsel bir sosyoloji pratiği çağrısında bulunarak bu sorunu ele almaya çalışır.

Alanların yapısal özellikleri

Bourdieu (1993d: 72) alanlara özgü yapısal özelliklerden söz ederken "değişmez yasalar"dan ya da "evrensel mekanizmalar"dan bahseder. Öncelikle, alanlar değerli kaynakların denetimi üzerinde yürütülen mücadele arenalarıdır. Hatırlarsanız 4. Bölüm'de Bourdieu'nün (1989c: 375), mücadele nesnesi haline geldiklerinde ve "toplumsal iktidar ilişkisi" işlevi gördüklerinde kaynakları sermaye olarak kavramlaştırdığını söylemiştik. Alan mücadelesi belirli sermaye biçimleri etrafında döner: ekonomik, kültürel, bilimsel ya da dinî sermaye gibi. Örneğin kültürel sermaye, entelektüel alanda kilit unsurdur, iş dünyasındaysa ekonomik sermaye kilit nitelik taşır. Bilim insanları bilim alanında bilimsel sermaye için mücadele ederler. Yani, ne kadar sermaye biçimi varsa o kadar sayıda alan vardır.

Aktörler, alanlarda neyin değerli kabul edileceğini belirlemek için mücadele ederler. Bu durum, üslupların ve bilginin hızla değiştiği kültürel alanlarda özellikle geçerlidir. Başka deyişle, *alanlar meşruiyet mücadelesi arenalarıdır*: Bourdieu'nün diliyle söylersek, "simgesel şiddet" kullanma hakkını tekeline alma mücadelesi.

Bourdieu'nün en çarpıcı alan analizleri, üsluplar ve fikirler arasındaki farklılıkları entelektüel tanınma mücadelesindeki stratejiler olarak ele aldığı, sanatçılar, yazarlar ve öğretmenler

hakkındaki incelemeleridir. Bu stratejiler, çeşitli kültürel alanlarda geçerli olan çatışma araçlarına ve kurallarına temelden bağımlıdır.[12]

İkincisi, *alanlar sermaye tipine ve miktarına dayalı hâkim ve tâbi konumların yapılanmış mekânlarıdır*. Bourdieu, alanlardaki konumların, o konumları işgal edenlerin kişisel özellikleriyle değil, ilgili sermaye biçimlerinin eşitsiz dağılımıyla belirlendiğini ısrarla vurgular.[13] Ona göre alanlar öyle sistemlerdir ki, her tekil unsur (kurum, örgüt, grup ya da birey) kendi ayırt edici niteliklerini, diğer bütün unsurlarla olan ilişkisinden devşirir.[14] Örneğin Bourdieu (1971c: 161), entelektüel alan hakkında şöyle der:

> [Entelektüel alan], güç hattı sisteminden oluşan bir manyetik alan gibi, birbirinden yalıtılmış faillerin basitçe bir araya gelmesine ya da basitçe yan yana konmuş unsurların toplamına indirgenemez. Başka deyişle, alanı oluşturan failler ya da faillik sistemleri, karşıtlık ya da birliktelik gibi varoluşlarıyla zaman içinde belirli bir anda o sistemin özgül yapısını belirleyen çok sayıda kuvvet olarak betimlenebilir. Buna mukabil, bu faillerin her biri o alan içerisindeki tekil konumuyla tanımlanır ve bu konum, içsel özelliklere indirgenemez, *konumsal özelliklerini* o alandan devşirir.[15]

12 Murphy (1988), Parkin'in (1979) kapanma kuramıyla ilgili formülasyonlarını çözümlerken Bourdieu'nün kavramından açık bir biçimde yararlanır. Bourdieu'nün alan kavramına dayanan Camic de (1986), klasik "alışkanlık" mefhumunun 20. yüzyılda Amerikan sosyolojisinin kavram dağarından neden silindiği hakkındaki çığır açıcı değerlendirmesinde pek çok açılardan bir alan analizi ortaya koyar. Fritz Ringer (1992), Alman ve Fransız entelektüel tarihlerine ilişkin karşılaştırmalı analizinde Bourdieu'nün kavramından yararlanır.

13 Bourdieu alanlardaki konumların bir dereceye kadar aktörlerin beraberlerinde getirdikleri habituslarıyla şekillendiğini iddia eder (Bourdieu ve Boltanski 1975), dolayısıyla bu katı yapısalcı önermeyi esnetir.

14 Bu, Bourdieu'nün üst-kuramsal ilkesi olan, Saussure'un yapısalcı dilbiliminden temellük ettiği ilişkiselliğin dolaysız yansımasıdır.

15 Bourdieu'nün alana dayalı bakış açısı, bazı açılardan Kurt Lewin'in (1951) alan kuramına benzer; hatta Bourdieu ilk eserlerinde Lewin'e atıfta bulunur. Alan kuramına göre bireysel davranış, alandaki diğer bireylerin güç hatlarının bireye çarpmasının ürünüdür – tıpkı bir bilardo topunun diğer toplara çarparak onları sekürmesi gibi.

Alanlar "sıkı sıkıya bağlı"[16] ilişki konfigürasyonlarıdır, bir konumdaki değişim, diğer bütün konumlar arasındaki sınırları kaydırır.

Alan mücadelesi, hâkim konumdakileri tâbi konumdakilerle karşı karşıya getirir. Alanlardaki konumlar için yürütülen mücadele, sermayenin tanımı ve dağıtımı üzerinde bir ölçüde iktidar tekeli kurmuş olanlar ile üstünlükleri ele geçirmeye çalışanları birbirlerinin karşısında konumlandırır. Genel olarak, Bourdieu bu karşılaşmanın yerleşik failler ile alanlara yeni katılanlar arasında vuku bulduğunu düşünür. Yerleşik failler muhafaza stratejileri kullanma eğilimindeyken, meydan okuyanlar bozguncu stratejilere eğilimlidir. Weber'in, rahipler ile peygamberler arasındaki karşıtlığa ilişkin tanımından yararlanan Bourdieu (1987d, 1991b), bu çatışmayı "ortodoksi"yi koruyanlar ile "sapkınlığı" savunanlar çerçevesinde tarif eder. Bourdieu'ye göre (1992: 289) bu temel çatışma yapısı sadece din alanında değil, bütün kültürel alanlarda paradigmatiktir. Ortodoks/sapkın karşıtlığı:

> Kültürel meşruiyet tekelini ele geçirmek ve bu takdis etme hakkını birbirine temelden karşıt iki ilke adına ellerinde tutup aktarmak için [yürütülen mücadeledir]: biri yaratıcı tarafından göreve çağrılan kişisel yetke, öteki öğretmenin kolladığı kurumsal yetkedir (Bourdieu 1971c: 178).

Bourdieu, akademi başta olmak üzere entelektüel alanlarda da benzer bir karşıtlık olduğunu düşünür: "Kültürün muhafızları" ile "kültürün yaratıcıları", meşru bilgiyi yeniden üretip yayanlar ile yeni bilgi biçimleri icat edenler arasındaki karşılıktır bu. Paris üniversitelerindeki akademisyenler üzerine incelemesinde (1988b), öğretim görevlileri ile araştırmacılar, ya da profesörler ile bağımsız entelektüeller arasında bu temel karşıtlığı saptar.

16 İfade örgüt sosyolojisine ait; bir örgütsel sistemdeki çeşitli unsurlar arasında sıkı bağlantılar olduğuna işaret ediyor. Sıkı sıkıya bağlı sistemlerde bir kesitteki değişiklik bütün sisteme akseder. Gerçi Bourdieu kendisini bir sistem kuramcısı olarak görmez, ama sosyolojisinde bazı sistemsel kavramlar vardır, alan da bunlardan biridir.

Bourdieu'nün alan analizindeki kritik unsurlardan biri, birbirine karşıt iki stratejinin diyalektik bir ilişki içinde olmasıdır; biri diğerini doğurur. Ortodoks yaklaşımlar, kültürel alanlarda geçerli olan temayüz mantığıyla, aykırı karşıtlarına davetiye çıkarır.[17] Mevcut yaklaşımlara meydan okuyanlar, eski muhafızları ayrıcalıklarını savunmaya mecbur eder; bu savunma da, bozgunun zeminini oluşturur.

Aslında Bourdieu üç farklı alan stratejisi tipinden söz eder: muhafaza, izleme, bozgun. Muhafaza stratejileri genellikle hâkim konumdakilerce, alanın kıdemlilerince benimsenir. İzleme stratejileri, bir alandaki hâkim konumlara ulaşma çabalarıdır ve genellikle alana yeni katılanlarca benimsenir. Son olarak, bozgun stratejileri hâkim gruplardan pek beklentisi olmayanlarca benimsenir. Bu stratejiler, alanın standartlarını tanımlama meşruiyetlerine meydan okudukları hâkim gruptan az çok kopuş biçimini alır.[18]

Üçüncüsü, *alanlar aktörlere özgül mücadele biçimleri dayatır*. Yerleşik hâkim gruplar ve meydan okuyan tâbi konumdakiler, ortodoks ve aykırı görüşler, her şeyden önce örtük bir varsayımı paylaşırlar: Mücadele alanının, mücadele edilmeye değer olduğu varsayımını. Bourdieu alanların bu derin yapısından *doxa* olarak söz eder; bu, aykırılığı savunanlar ile ortodoksiyi muhafaza edenler arasında, mücadelenin önemli olduğu konusunda örtük ve temel bir mutabakatı temsil eder.[19] Bozgunculerla yerleşiklerin, alanı korumak gibi ortak bir çıkarları vardır – her ne kadar denetimi konusunda birbirlerinden kesin biçimde

17 Ortodoks ve aykırı görüşler arasındaki bu ortakyaşam ilişkisi, Mannheim'ın (1955) toplumsal dünyayla ilgili ideolojik ve ütopyacı görüşler hakkındaki çözümlemesini akla getiriyor: Mannheim'a göre, bu görüşler statüko karşısında taban tabana zıt duruşlar sergileseler de, karmaşık bir karşılıklı eleştiri örüntüsü içinde birbirlerine bağlanırlar ve birbirlerini hatırı sayılır ölçüde belirlerler.

18 Bourdieu, bir alanın yapısını poker oyununa benzetir: oyuncuların önündeki fişler eşitsiz sermaye dağılımını temsil eder, bu dağılım hem geçmiş mücadelelerin sonucunu özetler hem de geleceğe yönelik stratejileri yönlendirir (Bourdieu ve Wacquant 1992: 98-99).

19 *Doxa* fikri, Durkheim'ın "kolektif bilinç" kavramını çağrıştırır. Ama arada önemli bir fark vardır: *Doxa* alana özgüdür, toplumun bütünü için geçerli olan örtük bir anlayış sistemini temsil etmez.

ayrılsalar da. Her alan belirli bir *illusio* tipini gerektirir ve üretir, Bourdieu bunu bir alanın oyununun değerli olduğuna dair bir inanç ya da kabul olarak tanımlar.[20] Örneğin din sosyolojisinde çağdaş tartışmalar dinî pratik eğilimleri ve tipleri etrafında döner, ama sekülerleşme taraftarları da dahil olmak üzere herkes, her şeyden önce dinin üzerinde konuşulmaya değer olduğunu varsayar.

Bir alana girmek için oyunun kurallarının örtük biçimde kabul edilmesi gerekir; bu da, belirli mücadele biçimlerinin meşrulaşmış, diğerlerininse dışlanmış olduğu anlamına gelir.[21] Dolayısıyla, profesyonel alanlara girmek, mücadeleyi, meşru profesyonel yöntem olarak kabul edilen biçimlerle ve koşullarla sınırlandırır. Örneğin, kişisel hakaret ve fiziksel şiddet, profesyonel olmayan çatışma biçimleri sayılarak dışlanır.[22] Ama bir karşı görüşün nesnellik derecesini sorgulamak, oyunu adilce oynamak demektir.

O halde, alan analizi araştırmacının dikkatini karşıt görüşler arasındaki rekabetin bütünleştirici mantığını açığa çıkarabilecek bir analiz düzeyine yöneltir. Araştırmacıyı, belirli bir alandaki çatışmanın kaynaklarını aramaya, o çatışmayı sınıf ve iktidar gibi daha geniş konularla ilişkilendirmeye, karşı karşıya gelen tarafların paylaştığı temel varsayımları belirlemeye teşvik eder.

---

20 Pratik ekonomisinde de gördüğümüz gibi, Bourdieu'nün temel savı, alanlardaki davranışın çıkara yönelik olduğudur. Aktörlerin, hangi konumda olurlarsa olsunlar, oynadıkları oyunun kurallarının kabul edilmesinde işbirliği ettiklerini vurgulamak ister. Dahası, bu kabulün çoğunlukla farkında olunmadığının, "yanlış tanınmış" olduğunun altını çizer (Bourdieu 1991d: 22, 45).

21 Bourdieu genellikle, bir alana girenlerin, iskambil oyuncuları gibi, rakiplerine karşı en iyi şekilde mücadele verirken aynı ödüllerin peşinde koştuklarını ve aynı kurallara uyduklarını vurgular. Bazen de kurallara dair bilginin, rakip taraflar arasında eşit olarak paylaşılmayan bir kültürel sermaye biçimi olduğunun altını çizer.

22 Bourdieu hukuk alanı hakkında yazarken (1987c: 831) bu alana girmenin "alanın temel yasasının örtük biçimde kabul edildiğini" ima ettiğini söyler ve "oyuna katılmak, oyunu oynamayı kabul etmek, çatışmayı çözecek yasayı kabul etmek, fiziksel şiddeti ve hakaret gibi temel simgesel şiddet biçimlerini reddeden bir ifade ve tartışma tarzını örtük biçimde benimsemek anlamına gelir," diye devam eder.

Alanların işleyebilmesi için, belirli alanlara yatırım yapma imkânlarını ve arzusunu sağlayacak uygun habituslara sahip faillerin olması gerekir.[23] Alanlara yeni katılanlar ilk giriş bedelini ödemek zorundadırlar, oyunun değerini kabul etmek ve o oyunun nasıl oynanacağını bilmek de buna dahildir.[24]

Alanların rekabete dayalı mantığının ve *doxa*'larının önemli sonuçlarından biri, iktidar ilişkilerinin "yanlış tanınma" koşullarının yaratılmasına katkıda bulunmaları, böylelikle toplumsal düzenin idamesini sağlamalarıdır. Aktörler, alanlarda sunulan ödül ve bunları elde etme tanımlarını sorgusuz sualsiz kabul etmekle, toplumsal dünyalarının keyfî niteliğini yanlış tanırlar.[25] Bir alandaki rekabete girmenin amaçlanmamış sonuçlarından biri de şudur: Aktörler, alanlarda verilen ödüllerin meşruiyetini sorgulasalar bile, alanların yapısını yeniden üretirler.

Dördüncüsü, *alanlar, önemli bir ölçüde, kendi içsel gelişme mekanizmalarıyla yapılanır* ve böylece dışsal çevreden bir dereceye kadar özerklik kazanırlar. Bourdieu alanların "göreli özerkliği"nden söz ederek, alanların dışsal etkenlerle hem karşılıklı bağı olduğunu hem de onlardan bağımsız olduklarını vurgular.[26] Bourdieu, özellikle eğitimi konu alan ilk eserinde "göreli özerklik" dilini kullanırken, kültür ile toplum arasındaki iliş-

---

23 Bourdieu'nün eserlerinde henüz yeterince ele alınmamış önemli araştırma meselelerinden biri, bireyleri belirli alanlara çeken habitus tiplerinin tanımlanmasıdır. Daha geniş bir çerçevede –ve Bourdieu'nün kavramsal dilinin dışında– bu mesele, "karakter ile toplumsal yapı" arasındaki ilişkinin kavranmaya çalışılmasıdır (Gerth ve Mills 1964).

24 Bourdieu, tâbi konumda bulunanların, oyunun kurallarına yeterince vâkıf olmadıkları için bu konumda bulunduklarını iddia eder.

25 Bunun bir sonucu da, özgül alanların dışında konumlanmış aktörlerin, bu alanlarda uğruna mücadele edilen çıkarları veya sermayeleri daha açık biçimde algılayabilmeleridir. Bu, Bourdieu'nün, sosyolojik kavrayışın statüsüyle ilgili olarak ilk çalışmalarından beri dile getirdiği düşüncelerine işaret ediyor: Ona göre sosyoloji toplumsal dünya hakkında nesnel bir açıklama üretmekten kaçınmak için içerden algıları da hesaba katması gereken "dışardan" bir bakış olmalıdır.

26 Kültürün ekonomik belirlenimden görece özerk olduğu fikri genellikle Althusser'e atfedilir. Bourdieu, kültürü ve kurumlarını ekonomik altyapının salt birer yansıması olarak ele alan ortodoks Marksist görüşlere karşı çıkarken Althusser'e yakındır, ama kültürel alanların göreli özerkliği anlayışında muhtemelen Althusser'den çok Weber'den yararlanmıştır.

kilerin karmaşık ve dolayımlanmış olduğunu: simgesel malların ve süreçlerin modern toplumlarda giderek artan merkezî ve karmaşık rolünü tarif etmekte "kültür" ve "toplum" gibi geleneksel kavramların yetersiz kaldığını iddia eder. Eğitim vasıflarının, daha genel olarak da simgesel malların biriktirilmesi, Bourdieu'ye göre temelde yatan maddî çıkarlar ele alınmadan tam anlamıyla açıklanamaz. Farklı sermaye biçimleri belirli koşullar altında birbirine çevrilebilir, ama birbirlerine indirgenemezler.

Kültür, sermaye gibi işlev gören ayrı bir iktidar biçimidir, ama kendine özgü kullanım yasaları vardır. Yine de özerkliği görelidir, çünkü çoğunlukla ekonomik sermayeyle ya da örgütler içinde konuma dayalı iktidarla mübadele edilir. Bourdieu tarihsel açıdan kültürel alanın adım adım geliştiğini, siyasî ve ekonomik alanlardan özerklik kazandığını düşünür.[27] Bourdieu, bu özerk gelişmenin itici gücünü Weber'in din sosyolojisinden devşirir: Kendi statü kültürlerini tedricen geliştirmeye, aktarmaya ve denetlemeye muktedir uzman birliklerinin ortaya çıkışı. Dolayısıyla alanlar kendi örgütsel ve profesyonel çıkarlarını geliştirirler, bunlar dışsal çıkarlardan önemli ölçüde sapabilir. Artan özerklik, dışsal talepleri yeniden tercüme etme ve yeniden yorumlama gücünü de beraberinde getirir. Bu güç, tarihe ve alanın tipine göre değişir.

Örneğin, edebiyat alanının göreli özerkliği, bu arenanın birbirine karşıt iki örgütsel ilkeyle kutuplaşmış olduğunu gösterir. Bir yanda, emsal değerlendirmesinin öncelik kazandığı özerklik yönünde bir eğilim vardır. Bunun uç sonucu, "sanat sanat için" anlayışıdır. Öte yanda, meşruiyetin ve referansın alanın dışında, kitap satışları, kamuda görünür olma, şan şeref vs. gibi biçimlerde arandığı, özerklikten uzaklaşma yönünde bir eğilim vardır (Bourdieu 1991d: 12).

Bourdieu alanların özerkliğini simgesel iktidar kavramıyla ilişkilendirir. Kültürel alanlar ekonomik ve siyasî iktidardan özerklik kazandıkça simgesel iktidar kazanırlar, yani mevcut

27 Bourdieu şöyle der: "Kültürel alan içerisindeki sanatçının ya da entelektüelin konumu, kültürel alan içerisindeki piyasa ve devletin bürokratik mekanizmalarına karşıt bir biçimde gelişti" (Bourdieu 1991d: 35).

toplumsal düzenlemeleri meşrulaştırma güçleri artar (Bourdieu ve Passeron 1977: 12). Bunun sonucunda, alanlar mevcut toplumsal düzenlemelerin kabullenilmesini sağlar; böylelikle, aktörler alanın özerkliğiyle ilişki kurdukları ölçüde bu düzenlemelerin yeniden üretimine katkıda bulunurlar.[28] Eğitim sistemi, aktörlerin devşirilmesini, sosyalleşmesini ve kariyerlerini denetleme gücünün sonucu olarak hatırı sayılır ölçüde özerklik kazanmış bir kültürel alan örneğidir.

Alanların göreli özerkliği önermesi, temel bir metodolojik ilkeye götürür: alanların *içsel analizinin* önceliği. Bourdieu, dış etkilerin her zaman alanların içsel mantığına yeniden tercüme edildiğini savunur. Dışsal etki kaynakları, her zaman, alanların yapısının ve dinamiğinin dolayımından geçer (Bourdieu ve Wacquant 1992: 105).[29] Örneğin, sanatçının sınıfsal kökenleri, sanat eserini doğrudan etkilemez. Sınıfın etkileri, sanatçının konumlanmış olduğu alan hiyerarşisi ve çatışması örüntüsüyle kesişir (Bourdieu 1984c: 6).

Bourdieu, Fransız eğitim sistemindeki değişimlere dair analizinde, eğitim sisteminin içsel analiziyle işe başlanması gerektiğini ısrarla yineler (Bourdieu ve Passeron 1977h; Bourdieu 1988a). Demografik büyüme gibi dış etkenleri, her zaman eğitim alanının içsel mantığına yeniden tercüme eder.[30] Çelişki-

28 Başka deyişle rekabete dayalı pratik arenaları, daha çok farklılaştıkları, dış etkilerden özerkleştikleri, failleri rekabete dayalı temayüz hiyerarşileri içine sokabilme gücüne eriştikleri ölçüde, toplumsal düzenin yeniden üretilmesine katkıda bulunurlar. Durkheim'ın, işbölümünün artmasından kaynaklanan artan uzmanlaşmanın ve bireyciliğin fiiliyatta yeni bir toplumsal dayanışmaya zemin sağladığı organik dayanışma paradoksu hakkındaki görüşlerine kabaca benzer bir biçimde, Bourdieu görece özerk toplumsal ve kültürel alanların farklılaşmasında ve gelişmesinde toplumun toplumsal yeniden üretiminin yeni mekanizmalarını görür.

29 Bourdieu, alan analizinde alanların içsel yapısına ve dinamiklerine öncelik verilerek değişimin analiz edilmesi gerektiğini savunsa da, "edebiyat alanı gibi alanlar içerisinde cereyan eden mücadelelerin, iyi ya da kötü sonuçları itibariyle, her zaman dışsal mücadelelerle sürdürebildikleri mütekabiliyete bağlı" olduğunu düşünür (Bourdieu 1991d: 33).

30 Bourdieu'nün bu tutumdan çıkardığı metodolojik sonuçlardan biri, dolaylı ve dolaysız etkiler arasında istatistiksel bir ayrımın yapılabildiği regresyon çözümlemesi tekniğini reddetmektir. Bourdieu'ye göre (1984c) dolaysız etki diye bir şey yoktur. Her şey dolayımlanmıştır.

leri, büyük ölçüde, alanın içsel mantığını hareket noktası alarak irdeler. Bourdieu eserlerinde alanlar arası çelişkileri kabul etmekle birlikte vurgulamamıştır.

Bourdieu'nün kültürel alanların içsel analizine verdiği öncelik, düşüncesine damgasını vurmuş üç merkezî etkiyi yansıtır: yapısalcılık, ilk dönemlerde Althusserci Marksizmle hesaplaşması ve eserlerinin içeriksel alanları. Yapısalcı yöntem, sistemlerin kökenlerinden ya da dış etkenlerle bağlarından ziyade, içsel örüntülerini öne çıkarır. İçsel analiz, Althusser'in üstyapı/altyapı ikiliği içerisinde kültürün mantıkî konumu üzerine odaklanışı karşısında düzeltici bir unsur işlevi görür, araştırmayı kültür kurumlarının özgül pratiklerine yöneltme amacı taşımaz. Bu metodoloji ilkesi, tarihsel olarak dış etkenlerden hatırı sayılır bir özerklik kazanmış Fransız orta ve yüksek öğrenim sistemi çerçevesinde uygun bir tutumdur. Ama Bourdieu'nün eserleri bazen alanların içsel analizi üzerinde fazla yoğunlaşır; bu da alanların daha geniş yapısal örüntüler oluşturacak şekilde birbirine nasıl bağlandığının gözden kaçmasına neden olur. Bourdieu'nün, Fransız entelektüel alanına dair analizi, entelektüel konumların entelektüel tanınma mücadelesi içinde nasıl şekillendiğini derinlemesine gösterir. Ama bu konumlar salt profesyonel rekabetle şekillenmez; Bourdieu de bunu kabul eder etmesine, ama metodolojik ilkesini öne çıkarmak adına bu noktayı hafife alma eğilimindedir.

Bourdieu, 3. Bölüm'de tarif ettiğimiz "mütekabiliyet analizinin" etken çözümlemesi tekniğinin, alan kavramıyla açmaya çalıştığı kuramsal görüşler için uygun olduğunu keşfeder. Alan kavramı ve mütekabiliyet analizi, Bourdieu'nün bireyleri, grupları, örgütleri ve kurumları çoğul farklılaşma eksenleri etrafında konumlandırmasına imkân verir. Böylece, toplumsal dünyanın çatışmaya dayalı niteliği vurgulanır ve toplumsal hiyerarşilerin, içinde bulundukları karşıtlık ve benzerlik ilişkilerinden soyutlanması engellenir. Çizgisel modellemeye karşılık alan analizi, bireylerin ve grupların tekil aralayıcılarından ziyade, toplumsal hayat içinde davranışlarını şekillendiren mücadelelere ve dinamiklere dikkat edilmesini sağlar. Bourdieu

(1988b: 17), toplumsal hayatın çatışmaya dayalı niteliğine dikkat çekmek ve nesnelciliğe karşı tetikte olmak üzere, bireyleri ve grupları toplumsal yapı içindeki konumlarına göre yerleştiren tek boyutlu ölçekler ve birikimsel göstergeler yerine çok boyutlu analizi savunur.

Alan benzeşimleri

Bourdieu görece özerk alanlar arasındaki ilişkileri "yapısal ve işlevsel benzeşimler" çerçevesinde kavramsallaştırır, bunu da "farklılık içerisindeki benzerlik" olarak tanımlar (Bourdieu ve Wacquant 1992, 105-106). Alanlar, hâkim ve ezilen konumları, dışlama ve ele geçirme stratejileri, yeniden üretim ve değişim mekanizmaları gibi eşbiçimli özellikler geliştirdikleri ölçüde benzeşiktir. Bourdieu bir noktanın daha altını çizer: "Bu aralayıcıların her biri, her alanda özgül, indirgenemez bir biçim alır." Fransız eğitim sistemi üzerine ilk eserinde (Bourdieu ve Passeron 1977: 63-64, 194-200), Fransız eğitimi ile Ortaçağ Katolik Kilisesi arasındaki "yapısal ve işlevsel" benzeşime dikkat çeker: Okullar, Kilise gibi, yalnızca bilgi ve beceri aktarmakla kalmaz, kendi önderlerinin seçimini ve yetiştirilmesini tekellerine alarak kendilerini yeniden üretirler. Dahası okullar, kültürel sermayenin eşitsiz dağılımını meşrulaştırmak suretiyle, toplumsal sınıf ilişkilerini yeniden üretmek gibi örtük bir işlevi de yerine getirirler. Bourdieu *Distinction*'da (1984a) Paris tiyatro çevresini hâkim sınıf kesimlerine bağlayan yapısal ve işlevsel bir benzeşiklikten söz eder ve şöyle der: "Farklı Paris tiyatrolarının izleyicilerinin toplumsal aralayıcıları [...] eserleri icra edilen yazarların, [...] eserlerin ve tiyatro işletmelerinin aralayıcılarıyla mükemmel bir uyum içindedir."

Benzeşim aynı zamanda hayat tarzlarındaki "karşıtlık yapıları"yla betimlenir, bu karşıtlık yapıları sınıf yapısındaki karşıtlık yapılarına tekabül eder. Kültürdeki "müstesna" pratikler ile "vülger" pratikler arasındaki karşıtlık, toplumsal mekânda, "toplam sermaye değerine" hatırı sayılır oranda sahip olan sınıflar ile az oranda sahip olan sınıflar arasındaki ana karşıtlığa

tekabül eder (Bourdieu 1984a: 175-176). Bourdieu *La Noblesse d'Etat*'da (1989c: 373) Fransa'da iktidar alanı ile elit yüksek öğrenim kurumları arasında "yapısal ve işlevsel" bir benzeşim saptar. Ekonomik ve kültürel sermayeleri açısından bakıldığında, Fransız meslek gruplarının göreli konumları ile Fransız okulları arasındaki "mütekabiliyetin az çok bire bir" olduğunu gözlemler. Hukuk alanına ilişkin analizinde (Bourdieu 1987c: 822), hukuk alanı ile toplumsal sınıf alanı arasındaki "yapısal benzerliğin", avukatlarla müvekkilleri arasındaki ilişkide ifade bulduğunu söyler. Avukatların meslekî hiyerarşi içindeki konumları, müvekkillerinin toplumsal hiyerarşide işgal ettikleri konuma tekabül eder.[31] Dolayısıyla, farklı alanlardaki bireyler ve gruplar arasındaki konuma dayalı benzeşim, bir alandaki meşruiyet mücadelesi içinde ezilen konumunda bulunanların, başka alanlarda da ezilen konumunda olmaları anlamına gelir. Son olarak, stratejiler arasında da benzeşim söz konusudur. Ezilen sınıf konumundaki tüketiciler, kültürel üretim alanı içerisinde ezilen konumda olan üreticilerin ürünlerini seçme eğilimindedirler. Yani, ayrı mücadele alanlarındaki konumlarına göre, farklı kültürel üretici kategorileri ile tüketiciler arasında yapısal bir benzeşiklik ilişkisi söz konusudur (Bourdieu 1984c).

Bourdieu'ye göre alan analizi, tüketicilere yönelik bir *piyasa yaklaşımından* farklıdır. Bourdieu, yüzeysel biçimde bakıldığında, analitik dillerinde iktisadî muhayyileyi kullanan, artan sayıdaki sosyal bilimciye benzese de (Warner 1993: 1051), akılcı tercih yaklaşımı çerçevesinde çalışmaz. Alan analizi, kültürel tüketimi arz-talep işlevi çerçevesinde incelemez. Kültürel beğenilerin, kültür üreticileri tarafından, başlarına gelenden habersiz tüketicilere dayatılması gibi basit bir süreç söz konusu değildir; kültür üreticilerinin, tüketicilerin taleplerine doğrudan karşılık vermeye çalışmaları da değildir mesele. Alan analizi,

31 Bourdieu (1987c: 850) şöyle yazar: "Alanda (örneğin sosyal yardım hukuku gibi) daha düşük konumları işgal edenler, bu konumların düşük statüsünü daha da katmerlendiren toplumsal açıdan düşük konumdaki müvekkillerle çalışma eğilimindedirler."

arz ile talep, sanatçılarla izleyicileri, daha genel olarak da kültürel üretim alanı ile toplumsal sınıf alanı arasındaki ilişkilerin alan yapılarıyla ve süreçleriyle *dolayımlandığı* iddiasına dayanır. Üreticiler kültürel üretim alanında mücadele ederler ve ürünleri, tüketicilerin taleplerinden ziyade, o mücadele içindeki hâkim ya da ezilen konumlarını yansıtır.[32] Buna karşılık tüketiciler, bu kültür ürünleri arasından, toplumsal sınıflar arasındaki temayüz mücadelesinde işgal ettikleri hâkim ya da tâbi konuma uygun seçimlerde bulunurlar. Dolayısıyla, çeşitli kültürel üretici kategorileri ile çeşitli tüketici kategorileri arasında, ayrı mücadele alanlarındaki konumlarına bağlı olarak, bilinçli bir uyarlanma değil, "yapısal bir benzeşim" oluşur. Bourdieu şöyle der:

> Kültürel üretim alanının merkezinde yer alan nesnel rekabet mantığı, her üretici kategorisini, uyarlanma yönünde bilinçli bir çaba olmaksızın, iktidar alanı içerisinde benzeşik konumlar işgal eden tüketicilerin tercihlerine uyarlanmış ürünler sunmaya sevk eder (1984c: 14).

Bourdieu, alanlar arasındaki yapısal eşbiçimliliğe koşut bir simgesel eşbiçimlilik olduğunu;[33] kültürel alanlardaki yüksek/düşük, hafif/ağır, ince/kaba gibi temel karşıtlıkların da benzer toplumsal ayrımları yeniden pekiştirme işlevi gördüklerini savunur ve şöyle yazar:

> Sanat dünyasında işlev gören (anlaşılmaz/sarih ya da kolay, derin/hafif, özgün/sıradan vs. gibi) algı ve değerlendirme kategorileri, neredeyse evrensel olarak uygulanabilir ve son tahlilde, enderlik ile popülerleştirme ya da vülgerleştirme, biriciklik ile çokluk, nitelik ile nicelik arasındaki karşıtlık aracılığıyla "elitler" ile "kitleler", "elit" (ya da "nitelikli") ürünler-

32 ABD'de yapılan ve buna örnek oluşturan bir araştırma, Peterson'ın (1985) edebiyat üretiminin üretici-tüketici arasındaki piyasa ilişkilerinden ziyade yayıncılık sektörünün zorlamalarıyla şekillendiğini ortaya koymaktadır.

33 Simgesel karşıtlıklardaki eşbiçimliliğin "nesnel temeli", farklı alanlardaki farklı sermaye tiplerinin miktarındaki ve yapısındaki yapısal karşıtlıklardır (Bourdieu 1989c: 384).

le "kitlesel" ürünler arasındaki karşıtlığa dayanır (Bourdieu 1980b: 157).

Bourdieu'nün kendi araştırmasından bir örnek, eğitim alanında, toplumsal sınıf alanı çerçevesinde "toplumsal ayrımcılık" yaratma işlevi gördüğünü tespit ettiği hafif/ağır karşıtlığıdır (Bourdieu 1989c: 385). Öğretmenlerin, öğrencilerin yazılı ödevlerini değerlendirmede kullandıkları, yazım tarzlarını sade/zorlama gibi karşıtlıklar çerçevesinde ayıran ölçütler, farklı sermaye miktarlarına sahip öğrenciler arasında da ayrıma yol açar.

Bourdieu bazen alanlar *içerisindeki* benzeşimleri de tespit eder. Örneğin, kültürel alanlar içerisinde "üretim alanı içerisindeki konumların mekânı ile, tamamen simgesel içerikleri, özellikle de *formları* çerçevesinde tanımlanan eserlerin mekânı arasında bir benzeşim" olduğunu söyler (Bourdieu 1988a: 544). *Alan* ve *toplumsal mekân* kavramları Bourdieu'nün metinlerinde çoğunlukla net bir biçimde ayrılmaz, iç içe geçer. Bazen de alanlar birdenbire alt-alanlar halinde birbirinden farklılaşır (Bourdieu 1991c: 230). Genelde, Bourdieu alan konumlarının mekânını farklı sermaye türlerinin dağılımı çerçevesinde ele alır. Eserlerin mekânı, eserleri birbirinden ayıran bütün üslup özelliklerini kapsar.

Dolayısıyla Bourdieu benzeşim dilini, sınıf ilişkilerinin çeşitli kültürel alanlar üzerindeki etkilerini açıklamak üzere kullanır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 106). Bir alandaki mücadelelerin, başka alanlar üzerinde (asla dolaysız olmamak kaydıyla) etkileri vardır.[34] Bourdieu (1980b: 147) şöyle yazar: "Benzeşimlerin mantığı aracılığıyla, uzmanlaşmış, görece özerk bir üretim alanındaki faillerin pratikleri ve eserleri zorunlu olarak üst-belirlenir; alanın içindeki mücadelelerde yerine getirdikleri işlevler, kaçınılmaz olarak, hâkim sınıf kesimleri ara-

34 Bourdieu'nün alanlar içerisindeki mücadelelerin dinamiği üzerindeki vurgusu, ortaya çıkabilecek başka önemli süreçleri gölgeler. Örneğin, DiMaggio ve Powell (1991: 67) örgütsel alanlara dair incelemelerinde, baskı ve rekabetin yanı sıra taklit ve profesyonelleşme gibi süreçler olduğunu görürler. Oysa Bourdieu, hemen hemen her zaman rekabete dayalı mücadeleden söz eder. Ne var ki, eşbiçimlilik rekabet dışında başka kurumsal süreçlerle de ortaya çıkabilir

sındaki ve en azından uzun vadede sınıflar arasındaki simgesel mücadelelerin getirdiği dış etkenlerin damgasını taşır." Kültürel alanlardaki mücadeleler, aynı zamanda birer toplumsal ayrım olan kültürel ayrımlar yaratır; düşünce ya da üslup akımlarının yanı sıra, sosyal olarak içerdekileri ve dışardakileri tanımlar. Bourdieu'ye göre kültürel alanda "ortodoksi ile sapkınlık" arasındaki karşıtlık, toplumsal sınıf alanında "simgesel düzeni idame ettirme ya da alt üst etme" mücadelesinde benzeşiğini bulur. Kültürel alandaki mücadele, "toplumsal sınıflar arasındaki ideolojik mücadelelerin *üstü kapalı* biçimlerini" üretir (Bourdieu ve Wacquant 1992: 106). Alan benzeşimleri, farklı alanlarda çatışma örüntülerini pekiştirir. Genel toplam etki, yaygın hiyerarşi ve çatışma örüntülerinin bir alandan diğerine *yeniden üretilmesidir*.

Bourdieu böylelikle alanlar arasında farklı türlerde analojiler kurar. Bazıları, temelde yatan toplumsal yeniden üretim işlevine işaret eder. Bazıları, faillerin konumlarındaki ve stratejilerindeki eşbiçimli hiyerarşi örüntülerini gösterir.[35] Bourdieu alanlar arasındaki benzeşik ilişkiler fikrini, kavramsal bir strateji olarak, alanlar arası ilişkilere dair *araçsalcı* bir bakış açısına karşı yöneltir.[36] Bu fikir, eylem kuramındaki kilit izleğin

35 Bourdieu'nün izini sürdüğü işlevsel ve yapısal benzeşimler ile Merton'un "işlevsel eşdeğerler" kavramı arasında bir ölçüde benzerlik var. İkisi de, sistemin bekası için vazgeçilmez olan bir dizi sistem ihtiyacı vaz eden işlevsel bir analiz biçimini savunmaz. Bunun yerine, "işlevsel bir gerekliliğe hizmet edebilecek öğelerde *olanaklı olan çeşitleme yelpazesi*" üzerine odaklanırlar (Merton 1968: 106). Bourdieu de Merton gibi farklı ortamlardaki eşdeğer konumlar fikriyle ilgilenir. Ama Bourdieu'ye göre farklı ortamlardaki konumsallık meselesi daha temel bir meseleye, yani sınıf ilişkileri yapısının yeniden üretilip üretilmediği meselesine götürür. Sınıfsal farklılaşma biçimleri değişebilir; ama yapısal ve işlevsel benzeşim fikri, biçimdeki değişimlerin, sınıf ilişkilerinin temel yapısal sürekliliğiyle uyumsuz olmadığı iddiasıyla çelişmez.

36 Bourdieu (1980b: 147) kültürel üretim alanlarına ve bunların sınıf yapısıyla ilişkilerine dair analizinde, "sanatçının alandaki konumu ile izleyicisinin sınıflar ve sınıf kesimleri alanındaki konumu arasında" gözlemlediği ampirik bağı, "bilinçli bir hesaplamanın sonucu" olmaktan ziyade, "yapısal ve işlevsel benzeşim"le açıklar. Bourdieu'nün (1991d: 31) verdiği tek istisna, iktidar alanıyla en yakın ilişkisi olan ve kültürün ticarileşmesine en çok yönelen kültürel üretim alanıdır. Burada Bourdieu bilinçli stratejilere daha büyük bir rol atfetmeye hazırdır.

ve toplumsal yapıların bilinçli, akılcı hesaplamanın toplam sonucu olmadığına işaret eden habitus kavramının yansımasıdır. Bu ilişkiler, etkileşim ya da karşılıklı farkındalık örüntülerine de işaret etmez. Bourdieu'ye göre, kültürel üretim ve toplumsal sınıf alanları arasında, ikisi arasındaki bağı tüketici talebine "bilinçli biçimde uyarlanma" çerçevesinde düşünmeden de "nesnel bir orkestrasyon" kurulabilir. "Bir üretim alanında sunulan ürünler ile toplumsal olarak üretilmiş beğeni alanı arasında, adeta mucizevî biçimde, her an geçerli olan mütekabiliyet", araçsal bir tasarımın ifadesinden ziyade, alanlar arasındaki "işlevsel ve yapısal benzeşimlerden" doğar. Bourdieu (1984a: 233-234), beğenilerin toplumsal sınıf temelini ele alırken bu ilişkiyi şöyle anlatır:

> Kültürel mal üretimi alanlarının işleyiş mantığı, bunların dinamiğini belirleyen temayüz stratejileriyle birlikte, ister moda tasarımları olsun ister romanlar, bu işleyişin ürünlerini öncelikle bir sınıfın kesimleri arasında, ardından sınıflar arasında farklılaştırıcı bir biçimde, temayüz araçları olarak işlev görmeye önceden yatkın kılar. Üreticiler diğer üreticilerle olan mücadelelerinde kendilerini tamamen uğraşlarına adamış, işlerine vermiş olabilirler, yalnızca özgül sanatsal ilgilerin söz konusu olduğundan ve bunun dışında eserlerinin tamamen çıkarsız olduğundan emin olabilirler; ama belirli bir izleyici kitlesi için uzun vadede yerine getirdikleri toplumsal işlevin farkında değillerdir ve belirli bir sınıfın ya da sınıf kesiminin beklentilerine cevap vermeye devam ederler.

O halde, alanlar arasındaki bağlantılar, alanlar içerisindeki karşıtlıklar gibi, aktörlerin niyetlerinden değil, yapısal etkenlerden kaynaklanır.

Bourdieu'nün alan analizine dayalı bakış açısı, görüldüğü gibi, sınıfsal meşrulaştırma anlayışıyla yakından bağlantılıdır. Alanın özerkliği, dolayım ve benzeşim fikirleri, simgesel iktidar ve simgesel şiddet kuramına bağlanır. Toplumsal sınıf eşitsizliğinin meşrulaştırılmasının bilinçli niyetlerin ürünü olmadığı, farklı alanlardaki yapısal mütekabiliyete dayandığı fikri üzeri-

ne kuruludur. Sınıfsal ayrımlar, başka alanlara özgü, örtülü biçimlere tercüme edilir. Aktörler, kendilerine açık olan fırsatlar ve engeller içerisinde kendi stratejilerini uygularken, farkında olmadan bu sınıfsal ayrımları yeniden üretir ya da değiştirirler. Kültür üreticileri alanlarda kendi özgül çıkarlarının/ilgilerinin peşinde koşarken, farkında olmadan, toplumsal sınıf yapısında benzeşik etkiler yaratırlar.[37] En önemlisi, çeşitli tipteki entelektüeller bu süreçte kilit rol oynarlar. Kültürel alanlarda rekabet ederek, hâkim kültürel düzenin meşrulaştırılmasına katkıda bulunurlar ve sınıf yapısını yeniden üretirler. Kendi tekil alanlarının çıkarlarına hizmet etmekle, sınıf yapısının çıkarlarına *da* hizmet ederler.

Bourdieu'nün alanlar arasında kurduğu benzeşimler yapısal ve işlevsel olsa da, Bourdieu bunları faillerin pratiklerinden bağımsız nesnel özelliklere işaret etme maksadıyla kullanmaz. Hatta, son tahlilde, Bourdieu alanlar arasındaki benzeşimi açıklamak için yeniden habitus kavramına döner. Aktörlerin, çok çeşitli etki alanlarında benzer yatkınlıklar sergilemesinin nedeni habitustur. Habitus, "farklı etki alanlarındaki pratiklerin birleştirici ilkesidir" (Bourdieu 1977c: 83).[38] O halde, alan analizi belirli bir etki alanının işlevini bireylerin ve grupların pratiklerinden ayıracak bir tür nesnelliğe işaret etmez. Alanlar arasındaki temel bağlantıyı, habitusun pratik mantığı oluşturur. Dolayısıyla habitus "[alanlar] arasında nesnel olarak kurulmuş olan yapısal benzeşimlerin ya da dönüşüm ilişkilerinin gerçek ilkesidir" (Bourdieu 1977c: 83-84).

---

37 Hatta Bourdieu bu sürecin, doğrudan, bilinçli bir hedef olmadığı zaman en iyi şekilde işlediğini savunur. Fransız Katolik piskoposlarına dair bir incelemesinde, ruhban sınıfı ile halk arasındaki iletişimin ve etkileşimin etkililiğini, bilinçli hedeflerdense "habitus yakınlığına" bağlar (Bourdieu ve de Saint Martin 1982: 43).

38 Habitus ve buna bağlı sermaye bileşimi, aktörlerin alanlar içerisinde yön bulma duygularını açıklamada Bourdieu'ye yardımcı olur. Sözgelimi, "aktörler riskli, gözü pek serüvenlere mi atılıyorlar yoksa güvenli, sağlam stratejiler mi benimsiyorlar" ya da "aktörler pratiklerinde mütevazı mı yoksa kibirli mi davranıyorlar" gibi soruların yanıtını bunlar verir. Bourdieu (1991d: 16), habitusun bu tarz yönlendirme örüntülerinin, aktörlerin farklı alanlarda benzer konumlara yerleşmesine yardımcı olabileceğini öne sürer.

Bourdieu, alanlar topluluğunun ve bunlar arasındaki yapısal ve işlevsel benzeşimlerin birleşmiş bir toplumsal sistem oluşturduğunu düşünmediğini söyler.[39] Alana katılımın *doxa* boyutunu vurgulasa da, toplumsal düzeyde Parsonscu anlamda bir *paylaşılan normatif düzen*'in varlığını vaz etmeye direnir. Alanlar, tarihsel olarak ekonomik, siyasî ve sınıfsal yapıdan özerlik derecelerine göre değişiklik gösterdikleri için, Bourdieu çeşitli alanları bağlayan evrensel bir sınıflandırma sistemi oluşturulamayacağını öne sürer. Bourdieu alanları mücadele arenaları olarak kabul ederken, alanların köklerini sözgelimi kapitalist gelişme gibi daha derin, tarihaşırı bir sürece dayandırmaz.

Gelgelelim Bourdieu, eserlerini Parsons ve Althusser geleneğinin büyük toplum kuramından ayırma gayretinde, kendi düşüncesinin ve eserlerinin sistemsel niteliğini hafife alır. Alanların özerkliği arttıkça son kısımda belirttiğim sistemsel özellikleri geliştirirler. Dahası Bourdieu, geniş çaplı tarihsel eğilimleri temsil eden iki genel iddiada bulunur: kültürel alanların ekonomi ve siyaset karşısında giderek artan bir özerklik kazanması ve ekonomik alanın nihaî hâkimiyeti. Ayrıca, alan analizini sadece farklılaşmış toplumlar için kullanır. Cezayir ya da Fransız köylülerine ilişkin çalışmalarında alan analizini kullanmadığı gibi, bu tür toplumlara ilişkin çalışmalarda bu analiz tarzının kullanılmasını da savunmaz.

Bu durum, habitus ile alan arasındaki karmaşık ilişkide bir gerilimin altını çizer. Bourdieu bir yandan alanların ve aralarındaki ilişkilerin "değişmez yasalarını" belirlemek isterken, bir yandan da karşı çıktığı nesnelci kuram oluşturma tarzını temsil eden kavramsal iddialardan uzak durmaya çalışır. Sonunda kavramsal stratejisi, alanlar arasındaki benzeşik bağlantıların temel kaynağı olarak habitusa geri döner. Bunun sonucunda alan kavramının ayırt ediciliği gölgelenir.

Bourdieu'nün alan analizinde yapısal benzeşim fikri önem-

39 Bourdieu kendi çerçevesini, yapısalcı Marksistlerin bir toplumsal formasyondaki çeşitli kertelerin eklemlenmesine yönelik ilgileriyle karşılaştırarak şöyle der: "*Alanlar arasındaki ilişkilerin tarihaşırı herhangi bir yasası olmadığını*, her tarihî vakayı ayrı ayrı incelememiz gerektiğini düşünüyorum." (Bourdieu ve Wacquant 1992: 109)

li bir metodolojik ve kimi zaman açıklayıcı ilkeyi temsil eder. Bourdieu bu fikri büyük bir maharetle ve hayal gücüyle kullanır. Ama bu ilkenin kavramsal gücü, ilk bakışta göründüğünden daha az olabilir. Benzeşik, ama ne bakımdan? Bourdieu işlevselci kuramı reddedip eserlerinde toplumsal işlev fikrini korusa da, alanlar arasındaki yapısal benzerliğin işlevselci içerimlerinin açıklığa kavuşturulması gerekiyor. Dahası, farklı alanlardaki bireyler ve gruplar arasında yapısal benzeşim olduğu teslim edilse bile, bu "nesnel" ittifakın ya da karşıtlığın hangi *toplumsal süreç* aracılığıyla gerçekleştiğini bilmemiz gerekir. 9. Bölüm'de Bourdieu'nün (1991c: 245) entelektüellerle işçiler arasındaki siyasî ittifak kabiliyetini açıklamak üzere bu fikri nasıl kullandığını irdeleyeceğim. Entelektüeller de işçiler de, farklı alanlarda olmakla birlikte kendilerini ezilen konumunda bulurlar. Ama benzeşik alan konumları işgal etmekle birlikte ittifak oluşturmayan çok sayıda farklı grup olsa gerek. O zaman, neden bazı grupların aralarında stratejik bağlar oluşturduğunu anlamamıza yardımcı olabilecek süreçler ve kaynaklar nelerdir?[40] Bourdieu'nün yapısal benzeşim mefhumu maalesef bu önemli soruyu aydınlatmaya yetmiyor. Hatta çoğunlukla, yeterliliği kendinden menkul bir açıklama biçimi gibi işlev görüyor. Bu nedenle, benzeşimle açıklama bir "yapısal gizemleştirme" biçimini alıyor. Yapısal konum, gruplar arasındaki karşılıklı ilişkileri açıklamada gerçekten yardımcı olsa da, bu bağlantıları tam anlamıyla kavrayabilmek için aynı statü grubuna mensup olma, ilişki ağları, ortak dünya görüşleri gibi etkenlere de bakmak gerekir. Bunlara ek olarak, kolektif seferberlik politikasına ihtiyaç vardır.

İktidar alanı: Ekonomik sermaye kültürel sermayeye karşı

Bourdieu'nün eserlerindeki birincil alan *iktidar alanı*dır. Bourdieu bu kavramı iki ayrı şekilde kullanır, ama bu iki kullanım

---

40 Bu soru önemlidir, zira Bourdieu (1991d: 18), alanlar arasındaki yapısal benzeşimin, tek tek aktörler arasındaki bilgi akışını yönlendiren ilişki ağlarından hayli farklı olduğuna dikkat çeker.

birbiriyle kesişir. İktidar alanı bir yandan, *bütün* alanlarda farklılaşmanın ve mücadelenin düzenleyici ilkesi olarak işleyen bir tür "üst-alan" işlevi görür. Bu, kavramın en önemli kullanımıdır. Diğer yandan iktidar alanı Bourdieu için hâkim toplumsal sınıfı ifade edebilir.[41]

Bourdieu'ye göre çatışma toplumsal hayatın tamamının temel dinamiğidir. Bütün toplumsal düzenlemelerin merkezinde iktidar mücadelesi yatar. Bourdieu'nün temel savlarından biri, bu mücadelenin hem simgesel hem de maddî kaynaklar üzerinde yürütüldüğüdür. Dahası, eğitim vasıfları gibi kültürel olanakların bir tür sermaye işlevi gördüğü ve böylelikle modern toplumlarda farklılaşmanın yeni ve ayrı bir kaynağı haline geldiği iddiası da Bourdieu'nün temel savıdır. Hatta Bourdieu'ye göre (1989c: 373-385) birbirine rakip belli başlı iki toplumsal hiyerarşi ilkesi –buna "şiazmatik yapı" der– modern sanayileşmiş toplumlarda iktidar mücadelesini şekillendirir: Bourdieu'nün "hiyerarşinin hâkim ilkesi" dediği, *ekonomik sermayenin* (servet, gelir, mülk) dağılımı ve "hiyerarşinin ikincil ilkesi" dediği, *kültürel sermayenin* (bilgi, kültür ve eğitim vasıfları) dağılımı. Kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki bu temel karşıtlık, Bourdieu'nün iktidar alanını şekillendirir.[42]

Bourdieu'nün analizine göre bireyler, aileler, gruplar ve örgütler toplumsal düzendeki konumlarını muhafaza etmek ya da yükseltmek için sürdürdükleri mücadelede kültürel ya da ekonomik olanaklardan orantısız biçimde yararlanırlar. Fransa örneğinde Bourdieu, iktidar alanının 19. yüzyılın sonların-

41 Bourdieu "hâkim sınıf", "yönetici sınıf" ya da "elitler" yerine "iktidar alanı"nı tercih eder, çünkü terimin özgül bir nüfusu tanımlayan bir ad değil, ilişkisel bir inşa olduğuna dikkat çekmek ister (Bourdieu ve Wacquant 1992: 76; Wacquant 1993b: 20-21). Bu terminolojik tercihi "iktidar dediğimiz bu elle tutulur gerçekliğe sahip olan gerçek bir grubu ifade eden realist kavrama" karşı tetikte olma aracı olarak görür (Bourdieu ve Wacquant 1992: 229). Bourdieu'nün toplumsal tabakalaşma analizinde iktidar alanı kavramını bu şekilde kullanımı hakkında 7. Bölüm'e bakınız.

42 Bourdieu son zamanlarda (1992: 229-230) iktidar alanını şöyle tanımlar: "Toplumsal konumlar arasında, o konumları işgal edenlere bir toplumsal kuvvet veya sermaye kuantumu sağlayan, böylece onları, meşru iktidar biçiminin tanımı konusundaki mücadelelerin çok önemli bir boyutunu oluşturduğu iktidar tekeli mücadelelerine girmeye muktedir kılan kuvvet ilişkileri."

da "sanatçılar" ile "burjuvalar" arasındaki karşıtlık biçiminde ortaya çıktığını söyler (Bourdieu 1989c; Wacquant 1993b: 22-23). Ama Bourdieu'ye göre (1984a: 115, 123) bütün gelişmiş toplumlarda kültürel, siyasî ve toplumsal çatışmaların çoğu bu temel karşıtlıkla yapılanır.[43]

Bourdieu'nün eserlerinin çoğu, ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki karşıtlığın büründüğü çeşitli biçimleri incelemeye ayrılmıştır. Bireylerin ve grupların ayırt edici hayat tarzları ve siyasî tercihleri –hatta hemen hemen bütün hayat pratikleri– büyük ölçüde birbirine karşıt bu iki sermaye tipine göre dağılımları çerçevesinde anlaşılabilir.[44] Bourdieu, genel bir kural olarak, bu iki sermaye tipinin değer yapısı arasındaki fark ne kadar büyükse, bireylerin ve grupların tahakküm için iktidar mücadelesinde karşı karşıya gelmelerinin o kadar muhtemel olduğunu keşfeder.

Kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki temel karşıtlık, farklı sermaye biçimleri ve bileşimleri etrafında örgütlenmiş başka mücadele arenalarını da şekillendirir. Bourdieu (1989c: 381) ekonomik sermaye ile kültürel sermayenin şiazmatik yapısının, (ekonomik, idarî, akademik, sanatsal, bilimsel, dinî, entelektüel gibi) diğer bütün mücadele alanlarının dağılımını ve mertebesini belirlediğini iddia eder. Şekil 1, Bourdieu'nün (1983a: 319, 1984a: 128-129) iktidar alanını sınıf yapısına ve edebî ve sanatsal alanlara göre nasıl ayırdığını gösteriyor. En genel düzeyde, Bourdieu toplumsal sınıf alanını

43 Hatta Bourdieu iktidar alanını, modern sanayileşmiş toplumların doğuşundan önce ortaya çıkan, "tarihaşırı" bir yapı olarak görür. En genel düzeyde, bu şiazmatik yapı, bütün toplumlarda "tahakkümün işbölümünde dünyevî güçler ile ruhanî güçler arasındaki temel karşıtlığı" temsil eder (Wacquant 1993b: 24).

44 Bourdieu (1984a: 124), bireylerin ve grupların ekonomik ve özellikle kültürel sermaye çerçevesinde nasıl dağılacağının belirlenmesinde coğrafî bölge gibi etkenlerin de rolü olabileceğine dikkat çeker. Paris ya da New York gibi kültür merkezlerine yakın olanlar, kültürel sermaye birikimi için gereken kültürel kaynaklara daha kolay ulaşırlar. Fransa örneğinde Bourdieu, mühendisler ile özel sektördeki yöneticiler arasında ve sanayi alanındaki işverenler ile ticaret alanındaki işverenler arasında ekonomik ve kültürel sermaye bakımından kendini gösteren karşıtlığa dikkat çeker; bunun kısmen, ilk gruptakilerin Paris'teki büyük şirketlerde, ikincisininse taşra bölgelerindeki daha küçük şirketlerde bulunmalarından kaynaklandığını söyler.

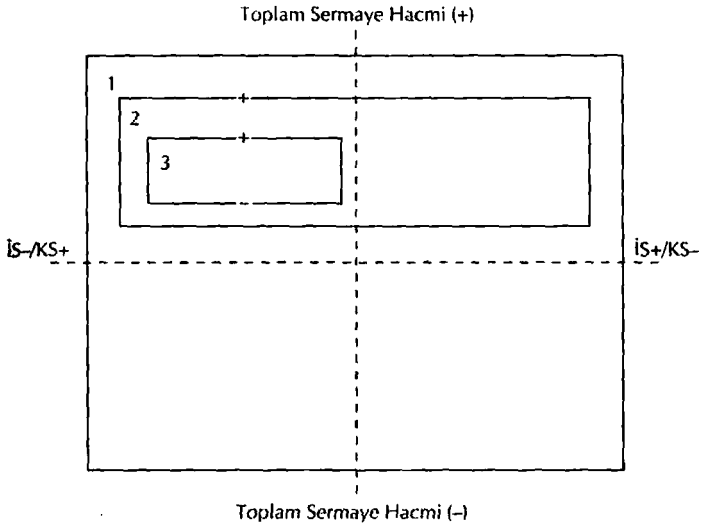
(dikdörtgen 1), sermaye hacmi ve tipi eksenleri etrafında yapılanmış iki boyutlu bir uzay olarak tarif eder. Dikey eksen toplam sermaye hacmini, yatay eksen göreli ekonomik ve kültürel sermaye miktarını ölçer. İktidar alanı (dikdörtgen 2), x ekseni üzerine, toplumsal mekânın en yüksek sermaye hacmine sahip kesitine yerleştirilmiştir ve içsel olarak ekonomik ve kültürel sermaye kutuplarına göre farklılaşır. İktidar alanı içerisinde edebiyat ve sanat alanı (dikdörtgen 3), şeklin sol üst çeyreğine, kültürel sermaye kutbuna nispeten yakın yerleştirilmiştir (hatırı sayılır oranda toplam sermayeye sahip olan, ama ekonomik sermayenin kültürel sermayeden az olduğu konumlar). Dolayısıyla sanat alanı iktidar alanı içerisinde "tâbi bir konum"da, ama daha geniş sınıf ilişkileri alanında "hâkim konumda"dır. Son olarak, sanat ve edebiyat alanı, ekonomik ve kültürel sermaye karşıtlığıyla kendi içinde farklılaşmıştır, daha ticarîleşmiş sanat formları ile emsal tüketimi için öngörülmüş formlar karşı karşıya gelir (Bourdieu 1983a: 320).

O halde, alanlar iktidar alanındaki karşıt kutuplara yakınlıklarına göre çeşitlilik gösterir. Bir uçta, ekonomik sermayenin baskın olduğu ekonomi alanı bulunur. Karşı uçta, kültürel sermayenin merkezi etrafındaki sanatsal alan yer alır. İdarî ve akademik alanlar ara konumları işgal eder; idarî alan ekonomi alanına, akademik alan sanatsal alana yakındır.[45] Bourdieu (1987c: 851), hukuk alanının, siyasî alanla daha yakın bağları

45 Çok kısa bir süre öncesine kadar Bourdieu devlet anlayışı hakkında hemen hemen hiç yazmadı. Son eserlerinde (Bourdieu 1989c: 371-559; Bourdieu ve Wacquant 1992: 111-115) bürokratik devletin doğuşuyla birlikte iktidar alanı içerisinde mücadele nesnesi olan yeni bir sermaye türünün, "devletçi sermaye"nin ortaya çıktığını söyler. İktidar alanı hakkındaki daha önceki kavramsallaştırmaları ekonomik ve kültürel sermaye üzerine odaklanırken, son dönemde bu iktidar kaynağını da kavramsallaştırmaya dahil eder. Devletçi iktidar, farklı alanlar ve bu alanlar içinde dolaşıma giren farklı sermaye biçimleri üzerindeki bir iktidar biçimidir. Bir tür "üst-sermaye" olarak işlev görür, çünkü diğer sermaye biçimleri, özellikle de onların değişim kuru üzerinde iktidar uygular. Bu yeni sermaye çeşitli alanların devlette toplanmasından kaynaklanır. Bourdieu şöyle yazar: "Devletin inşası, çeşitli sermaye sahiplerinin özellikle devlet üzerindeki iktidar için, yani değişik türdeki sermayeler ve bunların (bilhassa okul sistemiyle) yeniden üretimi üzerinde iktidar bahşeden devletçi sermaye için mücadele ettikleri oyunun mekânı olarak anlaşılan iktidar alanının oluşumuyla koşuttur" (Bourdieu ve Wacquant 1992: 114-115).

olduğundan sanat ve bilim alanlarına kıyasla daha az özerkliğe sahip olduğunu gözlemler.

ŞEKİL 1



Not:
Dikdörtgenler Kartezyen koordinatlar üzerindeki konum dizilimini temsil ediyor; Y ekseni toplam ekonomik ve kültürel sermaye hacmini, X ekseni ekonomik sermayenin kültürel sermayeye oranını ölçüyor.

Anahtar
1. Toplumsal mekân ya da toplumsal sınıf alanı
2. İktidar alanı
3. Sanat alanı
ES: Ekonomik sermaye
KS: Kültürel sermaye

Bu demektir ki sanat ile bilim, kariyerin ödüllendirilmesi ve simgesel sistemlerin gelişmesi bakımından, ekonomi ile siyaset karşısında hukuktan daha fazla bağımsızlığa sahiptir. Din alanı sanat alanına yakın bir yerdedir, çünkü o da gayri iktisadî meşrulaşma mücadelesi etrafında örgütlenir. Buna karşılık gazetecilik alanı, idarî ve siyasî çevrelere en çok bağımlı olan alandır.[46] Dolayısıyla, kültür alanları ekonomik ve si-

46 Bkz. Bourdieu 1996. Yine de Bourdieu'nün kavramsal terminolojisinde, farklı bağlamlardaki kullanımları yansıtan bir örtüşme söz konusu. Örneğin, bir

yasî otorite karşısındaki özerklik dereceleri bakımından çeşitlilik gösterir.[47] Bourdieu'nün sosyolojisindeki ana hedeflerden biri, kültürel etkinlik alanlarını iktidar alanına göre konumlandırmaktır.[48]

Her alanı kendi içinde farklılaştıran "benzeşik bir yapı" vardır: Hepsinde, bir uçta ekonomik açıdan hâkim olup kültürel açıdan tâbi olan bir kutup, öteki uçta kültürel açıdan hâkim olup ekonomik açıdan tâbi olan bir kutup bulunur (Bourdieu 1989c: 383). Bourdieu'nün, toplumsal dünyaya yönelik incelemelerde alan analizine dayanan yaklaşımı, bu karşıt yapının özgül mücadele alanlarında büründüğü biçimleri tanımlamaya dayanır. Bu, toplumsal ve siyasî çatışmanın tamamındaki bu derin yapının dönüşümlerinin izini süren yapısalcı bir analizdir. Örneğin, ekonomi alanı içerisinde bile (Bourdieu 1989c: 383; Bourdieu ve de Saint Martin 1978) iki grup arasında temel bir karşıtlığın tespit edilebileceğini keşfeder:(1). Eğitimleri, kariyerleri ve şirketleri ile kamu kurumları arasında yakın bağlar bulunan, iş dünyasının teknokratik büyük önderleri, (2) öncelikli olarak özel sektörde iş yapan büyük aile şirketlerinin önderleri. İlk grup, kültürel sermayenin vârisleri ve skolastik sermaye birikimcileriyken, ikincisi başat olarak ekonomik sermayenin vârisleridir.[49] Aynı karşıtlık büyük şirket düzeyinde de

---

yerde şöyle yazar: "'İktidar alanı' özgül olarak siyasî kurumlara ve aktörlere ("champ politique"), *aynı zamanda* siyasetteki ve toplumdaki iktidar ilişkileri alanının tamamına ("champ du politique") göndermede bulunur" (Bourdieu 1988a: 545).

47 Bourdieu bu çeşitliliğin hem tarihsel hem de toplumsal olduğunu düşünür. Kültürel alanlar farklı tarihsel dönemlerde ve farklı toplumlarda ekonomik ve siyasî iktidar karşısındaki özerklikleri bakımından çeşitlilik gösterirler. Bourdieu'ye göre bu çeşitlilik iki etkene bağlı olabilir: (1) Hâkim sınıfın değişik kesimlerinin sanat eserlerine atfettiği değere, (2) "Ekonomik sermayenin üretimine ve yeniden üretimine" (Bourdieu 1983a: 322).

48 Örneğin, *La Noblesse d'Etat*'da Bourdieu'nün iktidar alanı ile *grandes écoles* arasındaki ilişkilere dair analizi yer alır. Monique de Saint Martin'le birlikte 1982'de yaptığı, Fransız piskoposlarına dair çalışmasında, onları iktidar alanına göre konumlandırır.

49 Bourdieu, iş dünyası burjuvazisi giderek daha fazla kültürel sermaye edindiği için bu geleneksel karşıtlığın bir ölçüde hafiflediğine dikkat çeker (Bourdieu ve de Saint Martin 1978).

geçerlidir ve şirketin yöneticisi ile sahibinin klasik kontrol mücadelelerinin temelini oluşturur (Bourdieu ve de Saint Martin). Üniversite alanında da, Bourdieu ekonomik sermaye/kültürel sermaye arasındaki karşıtlığın ders verme ile araştırma arasındaki bildik gerilim biçimini aldığını saptar.

O halde, ekonomik sermaye ile kültürel sermayenin şiazmatik yapısı, Bourdieu'nün hem alan analizinin hem de toplumsal tabakalaşma meselesine yaklaşımının zeminini oluşturur. Alanların hem birbirleri arasındaki hem de kendi içlerindeki bir düzenleyici ilkedir. 7. Bölüm'de göreceğimiz gibi aynı zamanda toplumsal sınıf yapısının da düzenleyici ilkesi olarak işlev görür.

Genel bir pratik bilimine doğru: Bir araştırma programı

Bourdieu'nün habitus, sermaye ve alan gibi kilit kavramları hakkında bilgi verdikten sonra, genel pratik biliminin kavramsal çerçevesine ve metodolojik gündemine geçebilirim. Habitusun yatkınlıkları, ilksel sosyalleşmenin sınıfa özgü koşullarının ürünü olsa da, doğurdukları eylem bu sınıfsal sosyalleşmenin ve bunun getirdiği sermaye biçimlerinin biriktirilmesinin doğrudan ifadesi değildir. Eylem, sınıfsal yatkınlıklarla tekil alanların dinamiklerinin ve yapılarının *kesişmesinden* doğar. Eylem, pratiklerin, alan denilen rekabete dayalı bu arenalarla karşılaşması sonucu meydana gelir ve o karşılaşmanın yapısını yansıtır. Aradaki ilişki diyalektiktir ve önemli bir zamansal boyut içerir. Dolayısıyla Bourdieu'nün sosyolojik analizi, *hem* söz konusu alanın yapısını *hem de* o alan içindeki faillerin sınıfsal habitusunu inşa etmeyi gerektirir. Bourdieu *Distinction*'da (1984a: 101), modelini özetleyen bir formül olarak şu denklemi önerir:

$$[(\text{habitus})\ (\text{sermaye})] + \text{alan} = \text{pratik}$$

Bourdieu, pratiklerle ilgili tam modelinde, eylemi habitus, sermaye ve alan arasındaki ilişkinin sonucu olarak kavram-

sallaştırır.[50] Pratiklerin "onları teşvik etmiş gibi görünebilecek mevcut koşullardan ya da habitusu üretmiş olan geçmiş koşullardan değil, [...bunlar arasındaki] ilişkiden" çıkarsanması gerektiğini söyler (Bourdieu 1990h: 56).[51] Pratikler habitusa ya da alana indirgenemez, ikisinin temsil ettiği ilişki kümeleriyle zaman içindeki her noktada kurulan "karşılıklı ilişki"den doğarlar. 8. Bölüm'de Bourdieu'nün toplumsal değişim sorununu

50 Bu formül, Bourdieu'nün pratiği tek başına habitusun, sermayenin ya da alanın etkilerine indirgemeyi reddettiğini açıkça gösterir. Pratikleri, bunların *bileşimi* doğurur. Ne yazık ki bu formül, terimler arasındaki tam ilişkiyi netliğe kavuşturmaktan ziyade daha da karmaşıklaştırıyor. Habitus ile sermaye etkileşim içinde de, alan bunlara eklenen bir terim mi? Yoksa formülle, sadece her ampirik araştırmanın bütün bu etkenleri göz önüne alması gerektiği uyarısında mı bulunuluyor?

Bourdieu'nün ilk eserlerinde pratik kuramı esasen habitus üzerinde odaklanır. Kavramsal işin bütün pratik yükü bu kavram üzerindedir. Ancak, alan kavramını geliştirdikçe, pratik kuramı giderek yukardaki formüle tekabül eden bir kurama dönüşür. Habitusun tek başına pratiklerin kaynağı olmadığı, tetikleyici ve dolayımlayıcı bir güç olduğu başından beri açıktı. Pratikler sadece habitustan değil, habitus ile durumların nesnel yapılarının kesişiminden doğuyordu. Yine de, Bourdieu'nün (1977c: 78) yazdıklarından, habitusun itici güç olduğunu düşündüğü izlenimi doğuyor: "Pratikte, bu iki ilişki sistemini pratiğin üretimi içinde ve üretimi aracılığıyla birbiriyle pratik olarak ilişkilendirmeyi başaran, habitustur." Bourdieu alan kavramını geliştirene kadar, habitusun pratikleri üretmek üzere tam olarak neyle kesiştiği hakkında kapsamlı bir kuram oluşturmaz. Örneğin, pratiklerin habitus ile "nesnel bir olay" arasındaki "diyalektik ilişki"den doğduğunu söyler (82-83). Ayrıca, habitusun pratikleri üretmek üzere işlediği koşulları belirtmek için "konjonktür" ifadesini kullanır. Habitusun "nesnel yapılarla", "ilişki sistemleriyle", "olaylarla", "konjonktürlerle" karşılaştığını biliyoruz, ama Bourdieu alan fikrini geliştirene kadar bu makro gerçekliklerin tam niteliği hakkında kuramsal açıdan pek ipucu vermiyor. Alan kavramıyla birlikte Bourdieu'nün toplumsal dünyanın kutupluluklarla yapılandığı yolundaki temel iddiasına dair kanıtların arttığını görürüz. Ama farklı alanlardaki pratikler arasındaki benzeşimleri yaratan, habitustur. Dolayısıyla, alan kavramının geliştirilmesi Bourdieu'nün makro yapılar hakkındaki düşüncelerine yeni bir ışık tutarken, merkezî bir kavram olan habitus, eskisi kadar ön planda olmamak kaydıyla, Bourdieu'nün kavramsal yapısının temel direği olmayı sürdürür.

51 Bourdieu (1991d: 20), pratiklerin habitus ile alanlar arasındaki karşılaşmadan doğduğunu vurgulamak için, ortaya koyduğu modelde pratiklerin faillerin sahip oldukları çeşitli sermaye biçimlerinden mekanik bir biçimde doğmadığının altını çizer. Böyle bir görüş, onun tam da statü edinme araştırmaları geleneğine damgasını vurduğunu söyleyerek eleştirdiği görüştür. Ancak Bourdieu (1991d: 16-17) de, faillerin çeşitli alanlarda başvurdukları yatırım stratejileri tarzını açıklamakta büyük ölçüde sermaye ve habitus kavramlarına dayanır.

nasıl ele aldığından söz ederken bu ilişkiyi eleştirel bir biçimde değerlendireceğim.

Bourdieu (1984c: 5-6; Bourdieu ve Wacquant 1992: 104-105), entelektüel ve sanatsal çalışmalara yönelik yaklaşımının üç zorunlu adımı içerdiğine dikkat çeker. (1) Araştırma, özgül pratik alanını daha geniş iktidar alanıyla ilişkilendirmelidir. Bu ilk adım, tabakalaşmanın ve iktidarın Bourdieu'nün sosyolojisinde sahip olduğu hâkim konumu gözler önüne serer. Sanatçılar ve yazarlar söz konusu olduğunda, edebiyat alanının, gömülü olduğu iktidar alanı içerisinde tâbi bir konumda bulunduğunu görüyoruz (Bourdieu 1983a). Buna karşılık hukuk alanı, iktidarın hâkim kutbuna daha yakın bir yerdedir. (2) Araştırma, bireylerin ya da grupların entelektüel ya da sanatsal meşruiyet için rekabet ederken işgal ettikleri karşıt konumlar arasındaki nesnel ilişki yapısını tanımlamalıdır. Araştırılan alana özgü ekonomik ya da kültürel sermaye biçimleri nelerdir? Diğer sermaye biçimlerine göre bunların dağılımı nasıldır? Bu, alandaki bütün katılımcılar için hâkim ve tâbi konumları tespit etmek anlamına gelir. (3) Araştırma, faillerin kendi konumlarına taşıdıkları sınıf habitusunu ve mücadele alanı içerisinde izledikleri toplumsal yörüngeyi tahlil etmelidir.

Bu üç çözümleyici adımın, Bourdieu'nün sosyolojisindeki genel araştırma yöntemini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Pratiklerin analiz edilmesi, ortaya çıktıkları alanların ve faillerin taşıdıkları habitusların inşa edilmesini de içerir. İleriki bölümlerde Bourdieu'nün alan analizini eserlerinde temel yer teşkil eden üç konu üzerinden inceleyeceğim: Fransa'da toplumsal sınıf yapısı, yüksek öğrenim sistemi ve entelektüeller.

7

Toplumsal Sınıflar ve İktidar Mücadelesi

Bourdieu'nün sosyoloji pratiğindeki belki de en büyük ilham kaynağı, ince ama çok güçlü toplumsal ayrım biçimlerini tespit eden keskin bakışıdır. Ayrıntılı etnografik gözlemler, istatistik tabloları, edebî metinler, fotoğraflar, görüşmeler, anketler, nüfus sayımı verileri üzerinde hep bu keskin bakış dolaşmaktadır. Bourdieu'nün araştırma tarzı, profesyonel sosyal bilim standartları çerçevesinde aykırıdır, genellikle uzmanlaşmış analizin unsurları olan ve birbiriyle pek de uyuşmayan yöntemleri ve veri tiplerini birleştirir. Edebî ve felsefî göndermelerle araya serpiştirilmiş anket yüzdelerinin bir arada olduğu paragraflar onun tarzının alametifarikasıdır adeta. Bir eleştirmene göre (Collins 1989: 460) bu tarz, Bourdieu'ye "dünyanın en iyi anket araştırmacısı" unvanını kazandırır. Kuşkusuz buna karşı çıkanlar da olacaktır. Bu bölümde Bourdieu'nün tabakalaşma araştırmasındaki kuramının ve yönteminin kilit özelliklerini açıklığa kavuşturmaya çalışacağım.

Bourdieu'nün eserlerindeki temel hedeflerden biri, kültür ile toplumsal sınıfın nasıl bir karşılıklı ilişki içinde olduğunu göstermektir. Ona göre kültürel pratikler, temelde yatan sınıf ayrımlarının gösterenleridir. Bu görüş, Bourdieu'yü, kültürel hayatın belirsizliğini, olumsallığını ve toplumsal açıdan çeşitlilik

gösterdiğini vurgulayan pek çok postmodern çağdaşından (mesela Jean Baudrillard'dan [1988a, 1988b]) ayırır.[1] Ama Bourdieu, kültür ile toplumsal sınıf arasındaki bu bağı, kültüre toplumsal sınıfın salt bir sonucu ya da uzantısı olarak muamele etmeden göstermeyi önerir. Bu tezi kanıtlamak için, sosyal sınıf kavramını yeniden formüle eder. Sermaye, habitus ve alan gibi, sınıf da Bourdieu'nün sosyolojisinde kilit bir kavramdır. Kendi ifadesiyle, sınıf "evrensel bir açıklama ilkesidir" (Bourdieu 1984a: 114).[2] "Kökensel sınıf durumu", "olanaklı bütün görüşlerin kendini açtığı ve üzerine hiçbir görüşün olanaklı olmadığı" noktayı temsil eder (Bourdieu ve Passeron 1977: 89). Ama Bourdieu'nün toplumsal sınıfı nasıl kavramsallaştırdığı yeterince anlaşılmamıştır; bunun nedenlerinden biri de, terimi kullandığı kapsam, kullanımındaki gerilimler ve belirsizliklerdir.

Bu bölümde Bourdieu'nün toplumsal sınıf hakkındaki düşüncelerini açıklığa kavuşturmayı amaçlıyorum. Bourdieu'nün, tabakalaşma konusunu ele alırken kilit önem atfettiği üst-sosyolojik meselelerle işe başlayacağım. Bunlar öncelikle, Bourdieu'nün reddettiği, nesnel ve tek boyutlu tabakalaşma imgelerini merkeze alır. Bourdieu'nün karşı çıktığı özcü toplumsal anlayışlar yerine ilişkisel yaklaşımlara dayanırlar. Bourdieu için Marksizm merkezî bir kuramsal referans olduğundan, kendi sınıf kavramını Marksist versiyonlarından nasıl ayırdığını irdeleyeceğim. Bourdieu Weber'den de hatırı sayılır ölçüde yararlanmıştır; Bourdieu'nün toplumsal sınıfa dair gerçekçi anlayışlardan keskin biçimde ayırdığı, çokboyutlu ve ilişkisel bir kuramsal çerçevede inşa ettiği sınıf kavramını anlatmadan önce, Weber'in sınıf ile statü arasındaki ilişkilerle ilgili anlayışına ne

1 Bourdieu (1984a: 561) *Distinction*'da Daniel Bell'in (1976: 33-84) daha önce öne sürdüğü, modern sanayileşme sonrası toplumlarda ayrı toplumsal sınıfların çözüldüğü iddiasına karşı geliştirdiği genel tezini bu görüşle birleştirir.

2 Gelişmiş toplumlarda toplumsal sınıfların var olduğu ve toplumsal hayatın düzenlemesinde büyük önem taşıdığı, Bourdieu için başlangıç noktasını oluşturan varsayımlardır, kanıtlanması gereken hipotezler değil. Toplumsal bölünmelerin varlığı ve önemi hakkında tartışmak, Bourdieu'ye göre, sınıf mücadelesinin bir parçasıdır.

tür değişiklikler getirdiğine değineceğim. Daha sonra, *Distinction*'da (1984a) çağdaş Fransa'daki üç sınıflı yapıya dair çizdiği tabloyu inceleyecek, özellikle sınıfların kendi içindeki çeşitli kesimlere ilişkin analizi üzerinde duracağım. Bourdieu her toplumsal sınıfın ve sınıf kesiminin özgül bir pratikler kümesi doğuran kendine has bir habitusu olduğunu savunduğu için, bu sınıf habituslarının en göze çarpanlarını ele alıp Bourdieu'nün bunların ürettiğini iddia ettiği ayırt edici hayat tarzı tiplerini tasvir edeceğim. Nihayet, Bourdieu'nün sınıf ilişkilerine damgasını vuran çatışma dinamiklerine ve yeniden üretime dair görüşlerine döneceğim.

Bourdieu'nün toplumsal sınıf üst-kuramı

Bourdieu'nün araştırma girişimine iki merkezî üst-sosyolojik düşünce yön verir: Toplumsal hayatın incelenmesinde öznelci ve nesnelci yaklaşımlar arasındaki çatışkıyı aşma ve toplumsal gerçekliğe ilişkin tözcü kavramların yerine ilişkisel kavramları geçirme. Bourdieu toplumsal sınıfların varlığı hakkındaki tartışmanın, öznelci/nesnelci çatışkısının süzgecinden geçerek çarpıtıldığını düşünür. Hatta şöyle der:

> Toplumsal sınıf sorunu, araştırmayı bir dizi kurgusal alternatif içine hapseden nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki karşıtlığı gözler önüne seren en mükemmel sahalardan biridir (Bourdieu 1990h: 289).

Dolayısıyla, Bourdieu'nün tabakalaşma araştırmasına yönelik yaklaşımını, toplumsal sınıf sorununa yönelik çeşitli yaklaşımlarda bu çatışkının büründüğü biçimleri aşma çabası olarak anlamak gerekir. Bourdieu'ye göre toplumsal sınıf kavramı, tözcü düşüncenin ve özcü ideolojinin en mükemmel örneklerinin görüldüğü bir kavramdır. Bu nedenle sınıf ilişkilerine dair alternatif bir ilişkisel anlayış önerir.

Bourdieu toplumsal dünya hakkında son derece katmanlı bir görüşe sahiptir; ona göre bireyler ve gruplar, hiyerarşik olarak yapılanmış bir toplumsal mekân içerisindeki göreli konumları-

nı yükseltmek ya da korumak için mücadele ederler. Toplumsal eşitsizliğin kökleri, sermaye tiplerinin eşitsiz dağılımına dayanan nesnel yapılarda yatmaktadır. Dolayısıyla Bourdieu tabakalaşma konusuna yönelik öznelci yaklaşımlar olarak değerlendirdiği görüşlere karşı çıkar. Öznelcilik başlığı altına üç farklı görüş grubunu yerleştirir. İlkinde, simgesel etkileşimcilik, etnometodoloji, fenomenoloji gibi, toplumsal farklılaşmaya mikro etkileşim süreçlerinin dolaysız sonucu olarak bakan mikro düzeydeki analizler yer alır. Ona göre bu görüşler "öznelci yanılsamayla" maluldür (Bourdieu 1984a: 244), çünkü faillerin, hiyerarşik biçimde yapılanmış toplumsal düzen içindeki konumlarının özelliklerini, içinde bulundukları her duruma ve etkileşime taşıdıkları olgusunu göz ardı ederler.[3] Bourdieu'nün öznelcilik başlığı altına yerleştirdiği ikinci grup, toplumsal sınıf varoluşunu ve kimliğini bireysel ya da kolektif bilince indirgeyen yaklaşımlardır. Üçüncüsü de, sınıfa, kökleri toplumsal gerçekliğe dayanmayan, bilişsel bir inşa olarak bakan görüşlerdir.[4]

Bourdieu toplumsal ayrımların zeminini nesnel yapılara dayandırsa da, toplumsal eşitsizlikle ilgili dar nesnelci yaklaşımlara da karşı çıkar. Tabakalaşma araştırmasında nesnelcilik başlığı altına Marksizmi, ana-akım statüedinme araştırmalarını, ilişki ağları analizini ve toplumsal eşitsizlikle ilgili bütün diğer yapısalcı kuramları yerleştirir. Birbirinden çok farklı olan bu yaklaşımların temel bir ortaklığı vardır: Genellikle istatistiksel düzenlilikler şeklinde kendini gösteren ve eylem ha-

3 Bourdieu (1984a: 578-579) şöyle der: "Etkileşimci yanılgıda merkezî yer tutan durum kavramı, bütün gerçek etkileşimleri örgütleyen, biçimsel olarak inşa edilmiş ve sağlama alınmış konumlar arasındaki ilişkilerin oluşturduğu nesnel ve kalıcı yapıyı, (yabancılar arasındaki rastlantısal karşılaşmalar gibi) anlık, bölgesel, akışkan ve sıklıkla da (sosyo-psikolojik deneylerdeki gibi) yapay bir düzene indirgemeye imkân verir. Etkileşim içindeki bireyler, en arızî etkileşimlere bile sahip oldukları özellikleri taşırlar ve etkileşimdeki konumları, toplumsal yapı (ya da uzmanlaşmış alan) içindeki göreli konumlarının güdümündedir." Bourdieu, "durum" ile toplumsal etkenlerin geniş bağlamı arasındaki karşıtlığı 1977a'da derinlemesine anlatır.

4 Bourdieu bu tavrı, statükonun meşruiyetine meydan okuyan her türlü sınıf analizine karşı çıkan siyasî muhafazakârlara atfeder.

lindeki aktörlerin hemen hemen hiç göremediği, sosyal bilimci tarafından inşa edilmesi gereken makro yapılara odaklanırlar.[5] Bourdieu'ye göre aktörler toplumsal dünya hakkındaki pratik bilgileri çerçevesinde eylemde bulunurlar; oysa nesnelci yaklaşımlar aktörleri büyük ve kapsayıcı yapıların basit yansımalarına indirgeme eğilimindedir. Bourdieu tabakalaşma analizinde de başka yerlerde de, kendi "yapısal inşacı" yaklaşımını, hem aktörlerin nesnel gerçekliğe ilişkin algılarını, hem de toplu davranışların nesnel ölçütlerini içeren bir yaklaşım olarak sunar.

Bourdieu'nün tabakalaşma araştırmalarında özellikle eleştirdiği nesnelciliğin dışavurumlarından biri de, Marksist toplumsal sınıf kuramıdır. Bourdieu Marksistleri toplumsal sınıfa ilişkin ekonomist yorumlar sunmakla eleştirir.[6] Sınıfı her şeyden önce üretimin toplumsal ilişkilerinde işgal edilen konum çerçevesinde kavramsallaştırma girişimlerini şiddetle eleştirir (Bourdieu 1985e: 723). Bourdieu kendisinin de materyalist olduğunu bizzat kabul eder; ama üretimin toplumsal ilişkilerinde işgal edilen konum, ona göre kapitalist toplumlardaki toplumsal düzeni şekillendiren birçok iktidar kaynağından sadece bir tanesidir. Weber'in düşüncesinin izinden giden Bourdieu (1985b), toplumsal mekânın çokboyutlu olduğunu ve ekonomi gibi tek bir nedensel mekanizmaya indirgenemeyeceğini öne sürer:

> Toplumsal sınıf sadece üretim ilişkilerindeki konumla değil, "normalde" (yani yüksek bir istatistiksel olasılıkla) o konumla özdeşleşmiş sınıf habitusuyla da tanımlanır (Bourdieu 1984a: 372).

---

5 Bourdieu, sınıf politikaları aracılığıyla toplumsal dönüşümü savunan solcuların bu yaklaşımlardan birini benimseme eğiliminde olduğunu söyler. Ona göre bu kişiler, sosyal bilimci olarak rollerinin, sınıf bilincini ve siyasi değişim yönündeki seferberliği yükseltmek için şart olan ampirik sınıfsal yapı kanıtlarını sağlamak olduğunu düşünmektedirler.

6 Bourdieu Althussercileri de bu eleştirisine dahil eder, gerçi onlar kültürü temeldeki iktisadi ilişkilerin yansımasına indirgeyen ortodoks Marksizm yorumlarına karşı çıktıkları iddiasındadırlar.

Dahası:

> Bir sınıf, *varlığıyla* olduğu kadar *algılanışıyla* da, üretim ilişkilerindeki konumu kadar tüketimiyle de tanımlanır – bu tüketimin simgesel olması için mutlaka gösterişçi olması gerekmez (her ne kadar tüketimi, üretim ilişkilerindeki konumunun güdümünde olsa da) (*a.g.e.*, 483).

Simgesel ve toplumsal birikim ve farklılaşma biçimleri de, toplumsal sınıf ilişkilerinin önemli boyutlarından biridir. Gayri iktisadî malların ve kaynakların biriktirilmesi, ekonomik iktidar da dahil iktidarın kullanılması ve idame ettirilmesi açısından önem taşımaktadır; mülkiyet ya da mülksüzlük ölçütü, bunu açıklayamaz. Bourdieu Marksist sınıf kuramlaştırmalarını, sınıf ilişkilerinin *simgesel* boyutunu göz ardı etmekle eleştirir. Simgesel malların da siyasal iktisadına ihtiyaç vardır.[7] Bourdieu kendi sınıf tahliline, mesleğin ve gelirin yanı sıra hayat tarzına işaret eden unsurları, beğenileri, eğitim vasıflarını, toplumsal cinsiyeti ve yaşı da dahil eder. Bourdieu'nün sınıfları, tabakalaştırıcı etkenlerin birlikteliğidir; nasıl ki bütün, içerdiği tek tek parçaların toplamından fazlasıysa, Bourdieu'ye göre toplumsal sınıfları da tek bir belirleyici etken değil, tabakalaştırıcı unsurların bir aradalığı oluşturur.[8]

---

7 Bourdieu'nün Marksist sınıf kavramsallaştırmalarına yönelik eleştirilerinde iki eksiklik var. Öncelikle, sınıf meselesinde Marksistlerin kendi aralarında var olan ciddi farklılıkları göz önüne almıyor. Pek çok çağdaş Marksist, Bourdieu gibi, sınıfların nesnel bileşenlerinin yanı sıra simgesel bileşenlerini de vurgular, ilişki boyutunun altını çizer, tarihsel açıdan olumsal bir nitelik taşıdıklarını kabul eder (McCall 1992). İkincisi, Bourdieu eleştirilerinde Marxçı ve Weberci yaklaşımlar arasında giderek artan kesişmeleri dikkate almaz, üstelik kendisi bu kesişmenin başat bir örneğini teşkil eder.

8 Bourdieu'nün iktidar biçimlerine yönelik çokboyutlu yaklaşımı, Marksist olmayan ve toplumsal farklılaşmayı tek bir boyuta indirgeme eğiliminde olan tabakalaşma çalışmalarıyla da karşıtlık içindedir. Bunlar arasında sadece meslek değişimini dikkate alan toplumsal hareketlilik incelemeleri de vardır. Warner incelemeleri gibi (Warner ve Lunt 1941), farklı sermaye biçimlerine işaret eden karma göstergelere dayanarak toplumsal tabakalarla ilgili soyut bir hiyerarşi oluşturan tabakalaşma tahlilleri de bu kapsama girer. Bourdieu (1984a: 125), farklı sermaye biçimlerinin bir araya gelme biçimleri itibariyle taşıdığı *farklılığı* ve sınıf mücadelesindeki kilit etkenlerden birinin farklı sermaye tipleri arasındaki "değişim kuru" olduğunu vurgulayarak bu tarz tanıtlamadan uzaklaşmaya çalışır.

Bourdieu (1987f: 3), nesnelci ve öznelci yaklaşımların *her ikisinin de*, toplumsal sınıflar hakkında temel "tözcü" varsayımlar barındırdığını öne sürer. Bu yaklaşımlarda, toplumsal sınıflar var olduğuna göre sosyal bilimcinin tek yapması gerekenin onları tanımlayıp tasvir etmek olduğu varsayılır. Dahası ikisinde de, sınıflara, ister öznel ister nesnel olsun içsel ve evrensel vasıflar atfedilerek "özcü" bir sınıf görüşü ortaya konur. Gelgelelim, Bourdieu toplumsal sınıfların gerçeklikte basit bir biçimde verili olmadığını, "toplumsal dünyaya ve bölünmelerine dair meşru görüş" üzerinde yürütülen mücadele aracılığıyla inşa edilen, çekişmeli kimlikler olduğunu savunur. Pozitivizmi sert bir biçimde reddeden Bourdieu, "toplumsal dünyanın gerçekliğinde, artık net sınırlar, mutlak kopmalar yoktur – tıpkı fiziksel dünyada da olmadığı gibi," der.[9] Yalnızca muazzam bir olasılıklar çokluğu vardır. Kolektif kimlik, hem maddî hem de simgesel olanakların seferber edilmesi aracılığıyla ortaya çıkar. Sınıf kimlikleri, mevcut sınıflar arasındaki karşıtlığı yansıttıkları için, "ilişkisel" biçimde inşa edilir. Hatta Bourdieu, sınıfların kimliği üzerinde yürütülen bu simgesel mücadelenin siyasî gerçekliğini, tabakalaşma araştırmasının uygun nesnesi olarak tanımlar.

Bourdieu buradan hareketle, birer *bilimsel inşa* olarak toplumsal sınıflar ile *seferber olmuş gerçek toplumsal gruplar* arasında keskin bir ayrım olduğunun altını çizer. Toplumsal sınıfın modelini inşa etmek, gerçek toplumsal gruplardan ziyade "olası sınıfların" kuramsal bir temsilini ortaya koyar. O zaman, araştırmadaki nesnelci uğrak öznelci uğrakla tamamlanmalı, sosyal bilim modelinde kuramsal olarak inşa edilmiş sınıfların, seferber olmuş gerçek sınıflara fiilen tekabül edip etmediğine bakılmalıdır. Bourdieu'nün tabakalaşma çerçevesi, toplumsal sınıfların hem nesnel kaynaklarının hem de simgesel temsillerinin ölçülmesini içerir.

Ekonomizm, Marksist sınıf kuramındaki önemli bir nesnelci zaafın örneğiyse, sınıf sınırları üzerinde fazlasıyla durması da

9 Bourdieu, "uçları sürekli hareket halinde olan" alev imgesinin –bunu muhtemelen Bachelard'dan devşirmiştir– toplumsal dünyada "net sınırlar", "mutlak kopmalar" olmadığı fikrini çok iyi yansıttığını söyler.

temelde yatan tözcü bir varsayımın örneğidir. Yapısalcı Marksizm, sınıflar arasında mantıkî ve ampirik açıdan net sınırlar çizmek ve bireyleri üretimin toplumsal ilişkileri içinde işgal ettikleri konuma göre sınıflamak derdindedir. Fransa'da Poulantzas (1975) ve Baudelot, Establet, Malemort'un (1973), ABD'de Erik Olin Wright'ın (1985) eserleri, bu tip sınıf tahlilinin başat örnekleridir. Bourdieu sınıflar ile sınıf kesimleri arasında sınır çizme yolundaki her türlü girişimi şiddetle eleştirir. Bourdieu'ye göre (1987b: 64-65) sınıf tanımının kendisi bir toplumsal çatışma nesnesi olduğundan, sınıflar arasındaki sınırlar da sosyal bilimcinin kesin biçimde ortaya koyamayacağı mücadele nesneleridir. Sınıf sınırları, ancak bireylerin gruplar içinde seferber olmasıyla şekillenebilir.

Bourdieu ayrıca toplumsal sınırların kurumsallaşma derecesinin, sınıflar arası çatışmanın durumuna göre değiştiğini savunur. Sınıf sınırlarının kurumsallaşması, tek tek grupların, toplumdaki bölünmeler hakkındaki görüşlerini meşru diye dayatma yönündeki göreli simgesel iktidarına bağlıdır. Bu, sınıf mücadelesinin simgesel boyutunu inceleme gerekliliğine işaret eder, çünkü sınıf kimliğinin kendisi, maddî olarak oluşmuş olmasının yanı sıra bir algı ve tasavvur nesnesidir.

Bourdieu, Marksist sınıf kuramının, sınıflara ilişkin kuramsal inşaları gerçek toplumsal gruplarla karıştırmaya meyilli olduğunu düşünür. Marksizm ona göre "soyutlamalara gerçeklik atfetmekle", "kuramsal yanılgı"ya düşer. Marksizm, siyasî tasarısından ötürü "olasılıktan gerçekliğe, kuramsal sınıftan pratik sınıfa geçilebileceğini" varsayar ve böylelikle "kâğıt üzerindeki sınıflar" ya da "mantıkî sınıflar" ile gerçek, seferber olmuş sınıfları karıştırır (Bourdieu 1987f: 7).[10]

Ne var ki Bourdieu'ye göre, mülk sahipliğiyle ya da mülksüzlükle ilişkilendirilen ortak var olma koşulları, sınıf formasyonunun gerekli koşullarını oluşturuyorsa da, sınıf kimliği

10 Bourdieu (*a.g.e.*) şöyle yazar: "Marksist gelenek, bu halleriyle yalnızca kâğıt üzerinde var olan inşa edilmiş sınıfları, mutlak ve ilişkisel öz-bilince sahip seferber olmuş gerçek sınıflara denk görerek, mantığın nesneleri ile nesnelerin mantığını birbirine karıştırır."

için yeterli koşulları asla temsil etmezler. Bourdieu bu noktada Marksizm içerisindeki klasik tartışmaya değinir: Sınıf politikasını doğurmak üzere "kendi içinde sınıftan" "kendi için sınıfa" geçişi sağlaması en muhtemel koşulların neler olduğu sorusu etrafında dönen tartışmadır bu.[11] Bourdieu, sınıf formasyonu için kendi içinde sınıf koşullarını vurgulayanların da, kendi için sınıfın iradeciliğini vurgulayanların da, nesnelcilik/öznelcilik ikiliğinin başka bir biçimi içine sıkıştığını düşünür. "Çoğunlukla," der Bourdieu, Marksist kuram bu geçişi "ya toptan belirlenimci ya da toptan iradeci bir mantık çerçevesinde" kavramsallaştırır (1985e: 726).[12] Belirlenimci görüşte sınıf eylemi, üretimin nesnel ilişkileri içindeki temel çelişkilerin doğrudan sonucu olarak betimlenir. İradeci görüşteyse, sınıf eylemi, Parti'nin aydınlanmış önderliğinin süzgecinden geçen öznel bir "bilinç uyanışının" doğrudan sonucu olarak görülür. Buna karşılık Bourdieu, toplumsal sınıfa ilişkin olarak, sınıf bilincini ve eylemini temelde yatan var olma koşullarıyla ilişkilendiren, ama belirlenimci ya da iradeci yorumlara meydan vermeyen bir kavramsallaştırma önermeye çalışır.[13]

---

11 Bourdieu'nün, sınıf kuramının bu boyutuyla ilgili olarak Marksizm'le yürüttüğü tartışma, temel bir farklılıktan ziyade bir vurgu meselesidir, çünkü kendi içinde sınıfın ancak belirli koşullar altında kendi için sınıfa dönüşebileceği uzun zamandır kabul ediliyor. Marx'ın iki toplumsal sınıf modeli hakkında bkz. Giddens (1973: 29-30).

Bourdieu'nün yinelediği, "kâğıt üzerinde sınıfların" gerçek sınıflar olmadığı iddiası, Marx'tan kavramsal bir kopuş anlamına gelmiyor. Marx'ın düşüncesinde de sınıflar değişkendir. Bazen, bilinçten bağımsız olarak, üretim araçlarıyla aynı ilişkiler içinde olan bireylerden oluşan her türlü gruplaşmayı sınıf olarak ele alır. Bazen de bireylerin oluşturduğu gruplaşmaların, ancak ortak çıkarları kolektif bir farkındalığa ve eyleme dönüşürse sınıf olarak adlandırılabileceğini vurgular. Bourdieu de toplumsal sınıfın bu boyutunu vurgulamak ister.

12 Bourdieu bu iddiada bulunurken, tartışmada hatırı sayılır bir çeşitlilik gösteren yaklaşımları hesaba katmaz. Onun iddiasındaki karşı uçlar, "eleştirel Marksistler" ile "bilimsel Marksistler"dir (Gouldner 1980, 1985). Ama Gramsci (1971) gibi klasik kuramcıların da dahil olduğu bazı Marksistler, bu iki uç arasında bir konuma sahiptir.

13 Bourdieu (1987f: 6, 8) toplumsal sınıfı hem aktör temsilleri hem de hayat olasılığı göstergeleri çerçevesinde kavramsallaştırması ve sınıf farkındalığı ile seferberliğin simgesel ve örgütsel çalışma gerektirdiğini vurgulama çabası bakımından Centers'ın (1949), Halbwachs'ın (1959) ve Thompson'ın eserlerine belli açılardan yaklaşır.

Bourdieu'ye göre, iradeci ve belirlenimci görüşler hayat olasılıkları ile simgesel temsilleri arasındaki ilişkiyi, özellikle önderlerin sınıf kimliğini ve eylemini doğurmak için gereken "simgesel emeğini" hesaba katmaz.[14] "Kâğıt üzerinde sınıflar", ancak ve ancak, onlara kimlik ve seferberlik kazandıracak simgesel ve siyasî emek varsa "gerçeklikte sınıfa" dönüşebilir. Sınıf kimliğinin gelişmesindeki ve sınıf eyleminin ortaya çıkmasındaki önemli etken, tam da entelektüellerin simgesel emeğidir. Sınıf örgütlenmelerinden doğrudan sorumlu olan sendika ile siyasî parti önderleri, resmî kategoriler haline gelen bilimsel ve bürokratik sınıflandırmaları üreten sosyal bilimciler ile devlet görevlileri, hepsi de sınıfların toplumsal kimliğinin doğmasında kilit rol oynarlar (Bourdieu 1985e: 727). Yani entelektüeller, Bourdieu'nün sınıf ilişkileri anlayışında merkezî bir role sahiptir.

Sınıf ve statü

Bourdieu'nün sınıf tahlilinde öznelcilik/nesnelcilik çatışkısını aşmaya çalışırken başvurduğu bir diğer yol, Weber'in sınıf ve statü kavramlarını temellük edip değiştirme şeklinde görülebilir. Bourdieu (1984a: xiii) "Weber'in sınıf ile *Stand* arasına koyduğu karşıtlığı yeniden düşünmek" istediğini belirtir. Weber'e göre sınıf kavramı, hayat olasılıklarının dağılımı içinde insanın piyasa durumunu tarif eden istatistiksel bir inşadır. Buna karşılık statü grupları, ortak hayat tarzlarına dayalı gerçek toplumsal sınıflara işaret eder. Weber, insanın hayat olasılıkları ile

14 Bourdieu'nün vurguladığı, sınıf davranışlarının sınıf durumunun otomatik sonucu olmadığı fikri, kuşkusuz Weber'in sınıf durumu ile sınıf eylemi arasındaki ilişkiye dair görüşlerine koşuttur. Weber (1978: 929) şöyle yazar: "Ortak bir sınıf durumundan bir birlikteliğin, hatta basit bir toplumsal eylemin doğması hiçbir surette evrensel bir fenomen değildir. [...] Çünkü hayat olasılıkları ne kadar farklı olursa olsun, bu olgu kendi içinde, bütün tecrübelerin gösterdiği gibi, hiçbir surette 'sınıf eylemi'ni (bir sınıfın mensuplarının toplumsal eylemini) doğurmaz."

Sosyal kapanma kuramcısı Raymond Murphy de (1988) Weber'in bu kavramsal meramını anlar ve inşa edilmiş sınıf ile seferber olmuş sınıf arasındaki farkın tanınmasını ister.

statü grubu üyeliği arasında hatırı sayılır bir çakışma olduğunu düşünür, ama bunun zorunlu olduğunu kabul etmez Statü grupları sınıflarla örtüşebilir. "Ama," der Weber (1978 932), "statüye dayanan saygınlığın mutlaka bir sınıf durumuna bağlı olması gerekmez. Bilakis, bu saygınlık genelde, salt mülkiyete dayanan iddialılıkla keskin bir karşıtlık içindedir." Bourdieu bu fikir için, statünün temeldeki sınıf çıkarlarının üzerini örtme işlevi gördüğü şeklinde genel bir tez geliştirir.

Bourdieu "Condition de classe et position de classe" 1966) başlıklı ilk makalelerinden birinde, "sınıf koşulu" ile "sınıf konumu" arasında analitik bir ayrım yapar. Sınıf koşulunutemel var olma koşullarıyla (Weber'in "sınıf"ıyla) özdeşleştirir, ama sınıf konumu (Weber'in "statü"sü) özelliklerini, sınıflar arasındaki karşıtlıklardan ve yakınlıklardan doğan simgesel ayrımlara bağlar. "Durumsal özellikler" temel hayat standartları için hayat olasılıklarıdır, "konumsal özellikler" ise statü relabetinin dinamiğinden doğar. Sınıf konumu (yani statü ayrımı) görünürde gayri maddî olan ayrımlardan doğan sınıf müodelesi biçimini temsil eder. Sınıf durumu (yani ekonomik iktidar) sınıf konumunun geniş parametrelerini oluşturan maddîkoşulları temsil eder.

Bourdieu, Weber'e göre mülk sahipliğinin ya da müllsüzlüğün sınıf durumunun temel belirleyeni olduğuna işare eder. Ancak, statü grupları temeldeki sınıf durumuyla aralarına koyabildikleri *mesafeyle* tanımlanır – yani temeldeki iktisadî zorunluluktan ayrılma arayışıyla.[15] Bourdieu (1966: 21) Weber'in ayrımını, göreli önemleri itibariyle toplumdan topluma değişen, birbirine karşıt "iki *gerçek* birlik tipi" olarak lüşünmek yerine, "*adsal* birlikler" olarak düşünmenin dahadoğru olduğunu iddia eder, bunlar:

---

15 Weber (1978: 927) şöyle der: "'Mülk sahipliği' ve 'mülksüzlük' [...] bütün sınıf durumlarının temel kategorileridir." Bourdieu (1966) Weber'n (1978: 937) sınıf ile statü grubu arasındaki karşıtlığı şöyle kurduğunu belirir: "Biraz fazla basitleştirerek söylersek, sınıflar, malların üretimiyle ve elde edilmesiyle olan ilişkilerine göre tabakalara ayrılır; statü gruplarıysa, özel hayat arzlarında temsil edilen biçimiyle, malların tüketilme ilkesine göre tabakalara ayrılır."

Ya ekonomik ya da simgesel yönü vurgulama tercihinin sonucudur, zira bu iki yön gerçeklikte her zaman (topluma ve sınıfa göre oranları değişmek kaydıyla) bir arada var olur, çünkü simgesel ayrımlar, ifade ettikleri ve değiştirdikleri ekonomik farklılıklara göre her zaman ikincildir.

Bourdieu (1980a: 214) böylelikle Weber'in "hayat tarzlarına" dayalı statü grubu kavramsallaştırmasını benimser, ama bunların "sınıflardan farklı türde gruplar değil, bu halleriyle *inkâr edilmiş*, deyim yerindeyse yüceltilmiş ve bu suretle meşrulaştırılmış baskın sınıflar" olduğunu iddia eder. Yani, sınıflar gündelik hayatta statü grubu görünümü kazanırlar.[16]

Toplumsal sınıf ile statü arasındaki ilişkiyi bu şekilde yeniden formüle etmesi, Bourdieu'ye kültürü, beğenileri ve hayat tarzı göstergelerini bir toplumsal sınıf çerçevesi içerisinde bütünleştirme imkânı sağlar. Bourdieu'nün bu şekilde, kültürü toplumsal sınıfın kurucu bir unsuru olarak kavramsallaştırıp statüyü yanlış bilincin kaynağı olarak tanımlaması, Marksist sınıf tahliline olan mesafesinin temel göstergesidir. Bourdieu statüye ilişkin olarak sınıf simgeleştirmesine dayalı bir model önerir; bu modelde kültürel farklılıklar sınıf farklılıklarının gösterenleri işlevi görür. Sınıf farklılıkları, bireyleri ve grupları sadece ekonomik çıkar çerçevesinde değil, toplumsal saygınlık ölçütlerine göre de derecelendiren statü ayrımlarında ifade bulur. Ama bu ayrımların farkına varılmaz, çünkü yetenek, liyakat, istidat gibi bireysel niteliklere dayandıklarını savunan güçlü ideoloji aracılığıyla meşrulaştırılırlar.[17]

16 Bu noktada Bourdieu'nün ekonomik sermaye ile simgesel sermaye arasındaki ilişkiye dair düşüncesinin karmaşıklığını görüyoruz. Bu, hem pozitif hem de negatif anlamda birbirine bağlı bir ilişkidir. Sınıf konumuyla ilişkili statü ayrımlarının sınıf konumunu hem yoksaması hem de o konuma işaret etmesi gibi, simgesel sermaye de yoksanmış ekonomik sermayedir.

17 Bourdieu'nün, sınıf ayrımlarına dayalı kültürel pratik modeli hakkında, Frankfurt okuluna dayanan Yeni-Marksist bir eleştiri için bkz. Gartman: 1991. Gartman, Bourdieu'yü kültürü sınıf tanımıyla bütünleştirmek suretiyle, sınıf ile kültür arasında "totolojik bir ilişki" kurmakla eleştirir. Marksistlere göre sınıf temelde üretim ilişkilerinde işgal edilen konumla belirlenir; buna mukabil sınıf da hayat tarzlarını ve kültürü (üstyapıyı) belirler. Gartman, kitlesel tüketim kültürünün ortaya çıkışıyla birlikte kültürel farklılıkların artık temelde ya-

Bourdieu'nün yeniden formüle ettiği biçimiyle sınıf ile statü arasındaki ilişki karmaşık, muğlak ve gerilimlidir. Bourdieu bu ilişkinin toplumsal sınıfa göre değiştiğini kabul eder.[18] Sınıf-altı gruplar (*sous-proletaires*) gibi bazı sınıflar için, konuma bağlı özelliklerin, son derece kıt maddî kaynaklara dayanan sosyalleşmeyi doğrudan yansıttığını söyler. Burada sınıf konumu ile sınıf durumu pratikte birdir. Buna karşılık orta sınıflar için, konuma bağlı özelliklerin sınıf durumuyla belirlenme oranı daha düşüktür; çünkü bu özellikler daha ziyade, ekonomik açıdan avantajlı olan grupların daha kolay yönelebildiği sınıflar arası temayüzün dinamiğinden doğmaktadır (Bourdieu 1966: 205). Dolayısıyla Bourdieu sınırlı maddî hayat koşullarının ekonomik açıdan dezavantajlı grupların tavır ve davranışları üzerinde daha dolaysız etkisi olduğunu, buna karşılık maddî açıdan avantajlı gruplarda konumsallığın nispeten daha fazla önem taşıdığını savunur. Temeldeki açıklama ilkesi, simgesel ayrımların zorunluluktan uzaklaşıldıkça arttığı şeklindedir.

Son olarak, sınıf/statü ayrımı, Bourdieu'nün bazen sınıfın "içsel" ve "ilişkisel" özellikleri arasında yaptığı başka bir ayrıma tekabül eder.[19] İçsel özellikler, "maddî hayat koşullarına, sosyal

tan sınıf farklılıklarına işaret etmediği sonucuna varır. Tüketici tercihlerindeki farklılıklar, bireysel ya da toplumsal şerefe dayalı statü ayrımlarını değil, gelir farklılıklarını göstermektedir ona göre. Bu algılar, üretim noktasındaki sınıfsal eşitsizliklerin ve toplumsal şerefin göz ardı edilip dikkatlerin çabanın ve belki de talihin işlev gördüğü bir gelir rekabeti dünyasına yönelmesine neden olur.

Bourdieu'yü Gartman'ın bakış açısından ayıran iki ampirik sorun kümesi var: ilkin, toplumsal sınıflar arasında tüketici tercihlerinde rastlanan fiili ampirik farklılıkların boyutu hakkında bir anlaşmazlık söz konusu. Gartman bu farklılıkları asgariye indirgerken, Bourdieu bunları vurgulamaktadır. İkinci anlaşmazlık, tüketicilerin gerçekte hayat tarzı farklılıklarını nasıl algıladıkları konusunda kendini gösterir. Gartman bu farklılıkların rekabete dayalı piyasadan kaynaklanan gelir farklılığı gibi salt nitel bir çerçevede algılandığını savunurken, Bourdieu gayri iktisadi statü ayrımları çerçevesinde algılandığını düşünür.

18 Bourdieu 1966 tarihli makalesinde (206) yapısal yaklaşımının açıklayıcı gücünün "[bu ilkenin] uygulandığı toplumsal sınıfın konumuna ve konumun özelliklerinin durumsal özelliklere indirgenememe derecesine göre hatırı sayılır ölçüde değişeceğini" kabul eder.

19 Bu ayrım, 1966 tarihli "Condition de class et position de class" başlıklı makalede yer alır, ama Bourdieu'nün toplumsal sınıf kavramı üzerine daha sonra yazdığı "What Makes a Social Class" (1987f) adlı makalede de bulunur. 1985e'de

dünyayla ilgili ilksel deneyimlere" işaret eder; sınıf konumuna özgü özelliklerse ilişkiseldir (Bourdieu 1987f: 6). Burada Bourdieu sınıf durumunu, sınıfın temelde "materyalist" imgesini taşıyan içsel özellikleriyle özdeşleştirir. Ama aynı zamanda sınıf konumunun "ilişkisel" özelliklerinden de söz eder ki bunların etkileri, o sınıf konumunun "diğer sınıfların altında, üzerinde ya da arasında olması" itibariyle diğer sınıflarla karşılaştırıldığında avantaj ya da dezavantaj olan unsurlara dayanır (*a.g.e.*).[20]

Bu "ilişkisel/içsel" ayrımı, Bourdieu'nün sürekli yinelediği, sosyolojik tahlili her türlü "tözcü" varsayımdan temizleme talebiyle gerilim içindedir. İçsel maddî özellikler, bütün konumsal özellikler gibi ilişkisel biçimde mi açıklanmalıdır? Sınıf durumunu da sınıf konumu gibi ilişkisel biçimde mi kavramsallaştırmalıyız? Durum ile konum arasındaki ayrım, ilişkisel mantığın durumdan ziyade konuma uygun olduğuna işaret etmez mi? İlişkisel mantık sınıf durumu için de geçerliyse, bir sınıfın maddî hayat koşullarının bile başka sınıflarla karşılaştırılarak ele alınması gerekiyorsa, sınıf konumu ele alınırken bu ilişkisel ve karşılaştırmalı mantığı daha ileri götürmek mümkün müdür?

Bourdieu'nün inşa edilmiş sınıfı

Toplumsal sınıf Bourdieu'ye göre temel sosyolojik gruplaşma olsa da, terimi kullanma şekli kafa karıştırıcıdır. Bazen, açıkça Marksist bir anlamda kullanarak üretim ilişkilerindeki konuma işaret eder. Daha sık olarak da sınıf terimini Weber'in "piyasa durumu"na yakın bir anlamda kullanır. Kimi zamansa, "toplumsal sınıf"ı geniş bir sınıflayıcı kategori olarak kullanır. "Sınıf" bazen emekçiler, yaşlılar ya da kadınlar gibi özgül bir gruba atıfta bulunur. Bazen de birbirinden çok farklı anlamlarda kullanılır ve Bourdieu terimle ne kastettiğini açıklığa kavuşturmaz.

(724-725) aktörler toplumsal mekândaki "göreli konumlarıyla" tanımlanırlar, ama aktörler hem "içsel özelliklere (bu onların koşuludur) hem de ilişkisel özelliklere (bu da onların konumudur) sahiptir".

20 Bu makalede Bourdieu bu "ilişkisel" özelliğin temelde simgesel mi olduğunu yoksa maddî boyutu da mı içerdiğini belirtmez.

Bourdieu'nün üst-sosyolojik kaygılarının ışığında bakıldığında, toplumsal sınıfa ilişkin olarak önerdiği alternatif anlayış nedir? Bourdieu "kuramsal" sınıflarını nasıl inşa eder? Hem Marx hem de Weber gibi Bourdieu de toplumsal sınıfı iktidar ve ayrıcalık çerçevesinde ele alır. Ama Brubaker'ın (1985: 761-762) derin bir kavrayışla dikkat çektiği gibi, Bourdieu'nün sınıf kavramı Marx'ınkinden de Weber'inkinden de farklıdır. Bourdieu kendini materyalist addetse de, toplumsal sınıfı başat olarak üretimin toplumsal ilişkileri içindeki konum çerçevesinde tanımlamaz. Onun toplumsal sınıf kavramı Weber'in "piyasa durumu" dediği şeyi de temsil etmez. Onun inşa edilmiş sınıfları, toplumsal mekân içerisinde, "benzer hayat koşulları ve koşullanmalar" sağlayan, dolayısıyla "benzer yatkınlıklar" ve buna bağlı olarak "benzer pratikler" yaratan "benzer konumlar" çerçevesinde tanımlanır (Bourdieu 1987f: 6). Sınıflar, "aynı habitusa sahip biyolojik bireyler" kümesidir (Bourdieu 1990h: 59). Başka deyişle Bourdieu, benzer toplumsal hayat koşullarına ve bunlara tekabül eden yatkınlık kümelerine sahip her türlü birey grubunu toplumsal sınıf olarak tanımlar. Ayrıca, toplumsal sınıf fikrini, "sosyal dünyanın meşru temsilini tekeline almak" için yürütülen simgesel ve toplumsal sınıflandırma mücadelesiyle ilişkilendirir (Bourdieu 1990c: 180).[21]

Bu nedenle, Bourdieu'nün sınıfla ilgili kavramsallaştırması, Marx'tan farklı olarak, kapitalizmin özgül tarihsel gelişimine bağlı değildir. Her ne kadar Weber'in hayat olasılıklarına benzese de, piyasa iktidarının yanı sıra yatkınlıkları da içerir. Toplumsal sınıf, benzer hayat olasılıklarını ve yatkınlıkları paylaşan bütün toplumsal gruplar için geçerli olan türsel bir terimdir. Bu açıdan Bourdieu'ye göre sınıflar, Durkheim'ın ortak deneyimleri ve kolektif temsilleri paylaşan gruplar kategorisine yakındır (Durkheim 1965; Durkheim ve Mauss 1963: 81-88).[22]

21 Bourdieu simgesel sınıflandırmalar üzerinde yürütülen mücadelenin, "ister kuşak, ister toplumsal cinsiyet, ister toplumsal mertebe açısından olsun sınıflar arasındaki her tür mücadelenin" merkezî bir unsuru olduğunu düşünür.

22 DiMaggio (1979: 1470) Bourdieu üzerine çığır açıcı çalışmasında onun düşüncesindeki bu Durkheimcı boyuta dikkat çeker.

O halde, Bourdieu'ye göre toplumsal sınıfların önemli kurucu etkenleri nelerdir? Bourdieu toplumsal sınıf durumunu, çeşitli sermaye biçimlerinin hacmi ile yapısı ve zaman içinde nasıl değiştikleri çerçevesinde tanımlar. En temel sermaye biçimleri ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermayedir. Bunların birbirleriyle ilişkileri toplumdan topluma değişse de, temel "maddî hayat koşulları"yla en dolaysız ilişki içinde olan sermaye biçimleri her zaman en önemli etkenleri oluşturur (Bourdieu 1984a: 106). Fransa ve ABD söz konusu olduğunda, Bourdieu ekonomik sermayenin en önemli sermaye biçimi olduğunu, ikinci sırada kültürel sermayenin geldiğini açıkça belirtir. Ama her toplumda böyle olması gerekmez (Bourdieu 1987f: 3-4).

Bourdieu sınıf kavramında toplumsal cinsiyet, ırk ya da etnisite, yaşanılan yer, yaş gibi, tabakalaşmada rolü olan başka etkenleri de dikkate alır. Bunlar, ekonomik etkenlerin yanı sıra, sınıfın "ayrılmaz" özellikleridir. Bazen toplumsal sınıfların kurucu unsurları gibi görünürler. Yine de başat sermaye biçimleri olmadıkları görülür. Bourdieu *Distinction*'da (1984a: 102-109) bunları, temel maddî hayat koşullarını doğrudan etkileyen sermaye biçimlerine göre "ikincil" sermaye biçimleri olarak ele alır. Bourdieu'nün bu konudaki düşüncesi karmaşıktır, yanlış anlaşılmaya da haklı eleştirilere de çok açıktır.

Bourdieu'nün toplumsal sınıf ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığına bakalım. *Distinction*'da (1984a: 107-108) şöyle der:

> Limonun sarı rengi nasıl ekşiliğinden ayrılamazsa, cinsel özellikler de sınıf özelliklerinden ayrılamaz: Bir sınıf, özsel bir açıdan, iki cinsiyete atfettiği konum ve değerle, bunların toplumsal olarak oluşmuş yatkınlıklarıyla tanımlanır. Bu nedenledir ki sınıfları ve sınıf kesimlerini anlamanın ne kadar biçimi varsa, kadınlığı anlamanın da o kadar biçimi vardır; cinsiyetler arasındaki işbölümü, farklı toplumsal sınıflar içinde, gerek pratiklerde gerekse temsillerde birbirinden hayli farklı biçimler alabilir. Dolayısıyla bir sınıfın ya da sınıf kesiminin asıl karakteri, cinsiyete ve yaşa göre dağılımında, hatta belki daha

da ağırlıklı olarak bu dağılımın zaman içinde gösterdiği eğilimde ifade bulur.

Bourdieu burada toplumsal sınıfın kurucu bir özelliği olarak toplumsal cinsiyetin önemini vurgular. Toplumsal cinsiyet aralayıcıları sınıftan "ayrılamaz" ve onu "özsel bir açıdan" tanımlar. Buna örnek olarak Bourdieu (105, 108), tıp ya da sosyal hizmetler gibi belli alanlarda çalışanların çok büyük kısmının kadın olduğunu ya da Fransız okullarında aynı toplumsal sınıf içerisinden erkeklerin bilim alanında kadınlarınsa edebiyat alanında çalışmalarının daha olası olduğunu belirtir.

Gelgelelim, toplumsal cinsiyet, sınıfların *kendi içerisinde* ortaya çıkan toplumsal bölünmeler yaratır, sınıflar arasında değil. Hatta Bourdieu (107), "sermayenin hacmi ve bileşenleri, (yaş, cins, yaşanılan yer vs. gibi) diğer etkenlerin pratiklere dayattığı belirlenimlere özgül bir biçim ve değer kazandırır," diye yazar.

Bourdieu toplumsal sınıf üzerine daha sonra kaleme aldığı bir makalesinde (1987f: 7), toplumsal dünyayı anlama ve tanımlama mücadelesinde sınıf ilkeleriyle rekabet halinde olan, "etnik, ırksal ya da ulusal" tabakalaşmanın diğer etkenlerinden söz ettiğinde aynı düşünce çizgisini yansıtır. Bourdieu'nün bazı formülasyonları toplumsal cinsiyetin bir sermaye biçimi olarak kabul edilebileceğini ve bizatihi bir toplumsal sınıf oluşturabileceğini düşündürür. Yer yer toplumsal cinsiyet sınıflarından, toplumsal sınıflara denk bir çerçevede söz eder (Bourdieu 1984a: 468, 1987f: 15). Daha çok da, toplumsal cinsiyetin, toplumsal cinsiyet sınıfları yaratabilecek bir tabakalaştırma mekanizması işlevi görebileceğini savunur. Hatta, sınıf formasyonunun "gerçek temel ilkeleriyle" (Bourdieu 1987f: 7) rekabet eden ve toplumsal mekânın nesnel belirleyenlerine dayanan "olası" sınıfların gerçek sınıflara dönüşmesini engelleyen şeyin, toplumsal cinsiyete, ırka, coğrafyaya ya da milliyete dayalı ikincil toplumsal bölünmeler olduğunu söyler. Bourdieu'nün, toplumsal bölünmenin "ikincil" kaynakları saydığı etkenlere dayanmalarına rağmen sınıf olarak adlandırmayı kabul edeceği, seferber olmuş gerçek toplumsal gruplar olabilir.

Ama göründüğü kadarıyla bunlar ancak ekonomik ve kültürel sermayeyi de seferber edebildikleri zaman sınıf olabilirler. İkincil bir etken olarak toplumsal cinsiyet, seferber edilmesi halinde "[toplumsal sınıfları] az çok derin ve kalıcı biçimde ayırabilecek" "potansiyel bölünme hatlarından" biridir (Bourdieu 1984a: 107). Fakat, her ne kadar "potansiyel" bir seferberlik kaynağı olsa da, toplumsal cinsiyetin toplumsal sınıf gibi kalıcı ve sağlam bir toplumsal bölünme olma ihtimali düşüktür.[23] Bu nedenle, cinsiyet, ırk, yaş ya da coğrafya gibi ikincil etkenler, inşa edilmiş sınıfa dahil edilse de, maddî etkenlere kıyasla sınıf seferberliği potansiyeline daha az sahiptir.

Bourdieu'nün (1984a: 468) toplumsal cinsiyeti sınıfın "ikincil" kurucu unsurlarından biri olarak ele alması, başka eserlerinde öne sürdüğü bir iddiayla çelişiyor gibi görünmektedir: toplumsal cinsiyetin başat bir toplumsal bölünme olduğu, hatta simgesel şiddetin paradigmatik bir biçimi olduğu iddiasıyla. Bourdieu, erkek/kadın ikiliğini temel ve evrensel bir düzenleme ilkesi olarak kabul ettiği bu iddiayı daha ilk antropoloji çalışmasında öne sürer, cinsel tahakkümü konu alan eserinde de (Bourdieu 1990e) tekrar eder, ama sınıf tahliliyle bütünleştirmez. Bourdieu'nün eserlerinde toplumsal cinsiyete adeta iki farklı rol atfedilmiştir ve bunların birbiriyle ilişkisi açık değildir. Bir tarafta, *Distinction*'da "temel hayat koşulları"ndan söz ederken "zorunluluktan uzak olma"yla ilgili materyalist bir imge uyandırır ve toplumsal cinsiyeti bu tabakalaşma çerçevesinde ikincil bir değişken olarak tanımlar. Fakat eserinin başka yerlerinde, erkek/kadın karşıtlığından oluşan toplumsal cinsiyet simgeselliğinden, bütün toplumsal hiyerarşilerde mevcut bir tahakküm biçimi olarak söz eder. Bu iki görüş arasındaki ilişki açık değildir.

Bourdieu'nün bu karışık argüman çizgisi, sınıfı öne çıkaran Marksistler ile toplumsal cinsiyete ağırlık veren feministler

23 Bourdieu şöyle yazar (*a.g.e.*): "(Yaş ya da cinsiyet gibi) ikincil bir kriter temelinde seferber olmuş grupların birlikteliğinin, koşullarının temel belirleyenlerine dayanarak seferber olmuş gruplara kıyasla daha kısa ömürlü ve gevşek olması muhtemeldir."

arasında bir konum bulma çabasına işaret etmektedir.[24] Marksizm'e karşı, toplumsal cinsiyet, ırk, coğrafya ve milliyet gibi tabakalaştırıcı özellikleri de dikkate alan çokboyutlu bir sınıf anlayışını savunur. Peki, bazı formülasyonlarda işaret edildiği gibi, nesnel toplumsal sınıflara denk toplumsal cinsiyet sınıfları var mıdır? İşte bu nokta muğlaktır. Bourdieu'nün, toplumsal cinsiyetin toplumsal bölünme kaynağı oluşturma noktasında toplumsal sınıfa denk olabileceğini kabul ettiği açıktır. Ama toplumsal cinsiyetin nihayetinde toplumsal sınıfa göre seferber olmuş bir sınıf eylemini sürdürme imkânını daha az taşıdığı iddiası, çağdaş feministlerin çoğundan ayrıldığını gösterir.[25]

Bourdieu'nün tavrındaki karmaşıklık ve belirsizlik, metodolojisiyle daha da katmerlenir. Bourdieu kesin ölçme için tekil değişkenleri ayırmak yerine, değişkenlerin bir araya gelme biçimleri çerçevesinde akıl yürütür. Sınıfları, etkenlerin yapılanmış birlikteliği ya da bir aradalığı olarak düşünür ve tek tek özellikleri kilit göstergeler olarak ayırmamakta ısrar eder. Bourdieu'nün yapısalcı ve anti-pozitivist veri analizi yöntemi, "herhangi tekil bir korelasyonda kaydedilen etkilerin özgül gücünün ve biçiminin asıl ilkesini oluşturan ilişki sisteminin tamamı" üzerine odaklanmayı gerektirir (Bourdieu 1984a: 102-103, 106-107). Böylelikle, daha uylaşımsal çok değişkenli mo-

---

24 Gerçi feminizm Bourdieu için hiçbir zaman Marksizm kadar etkili bir entelektüel referans olmamıştır.

25 Bourdieu'nün toplumsal cinsiyet kavramını kullanma biçimine yönelik ufuk açıcı bir feminist eleştiri için bkz McCall (1992). McCall, Bourdieu'yü, toplumsal cinsiyeti toplumsal sınıfa göre "ikincil" bir toplumsal bölünme kaynağına indirgemekle eleştirdikten sonra, toplumsal cinsiyeti somutlaşmış bir sermaye olarak ele alan "ikinci bir Bourdieu yorumu" ortaya koyar. Hatta Bourdieu'nün kadın/erkek ikiliğinin bütün toplumsal düzenlerde temel bir karşıtlık olduğu iddiasında güçlü bir "sınıf aşırı toplumsal cinsiyet simgeciliği" tespit eder. Ama aynı zamanda Bourdieu'yü bu toplumsal cinsiyet simgeciliğini "çok katı ve belirlenimci" bir şekilde tanımlamakla eleştirir (*a.g.e.*, 847). McCall (851) Bourdieu'nün, erkekliklerin ve kadınlıkların inşa edilmiş olduğunu ve bunlar üzerinde sürekli mücadele yürütüldüğünü, bireylerin toplumsal cinsiyet kimliklerinin sınırları etrafında belirsizlikler yaşayabileceğini kabul etmek yerine, toplumsal cinsiyet bölünmesini toplumsal hayatın tamamını yapılandıran "evrensel ve doğal" bir kategori olarak kabul ettiğini düşünür.

delleme tekniklerinin, birbirinden bağımsız çeşitli değişkenlerin göreli önemini ölçme girişimlerini eleştirebilir. Bourdieu farklı sermaye biçimlerinin göreli önem taşıdığını kabul eder – ama tek tek değişkenler olarak değil, yalnızca yapılanmış bileşimler içerisinde. Dahası, kendi tercih ettiği istatistiksel modelin, verilere uyma noktasında diğerlerine kıyasla hangi açılardan üstün olduğunu ortaya koymaz.

Sınıflar, benzer nesnel fırsatları ve öznel yatkınlıkları paylaşan birey kümeleriyse, ampirik açıdan nasıl temsil edilmelidirler? Mükerrer bir araştırma, eğitimleri ve meslekleri itibariyle eşit bireylerin tavırlarının ve davranışlarının hatırı sayılır farklılık gösterdiğini ortaya koymuyor mu? Bourdieu (1984a: 106) bu zorluğu kabul eder, ama bunun faturasını sosyolojide yaygın olarak kullanılan yöntemlere yükler:

> Toplumsal sınıf bir özellikle tanımlanmaz [...], (cinsiyet, yaş, sosyal köken, etnik köken ... gelir, eğitim düzeyi vs. gibi) bir özellik grubuyla da tanımlanmaz, hatta neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde (üretim ilişkileri içindeki konum gibi) temel bir özellikten doğan bir özellik zinciriyle de tanımlanmaz; toplumsal sınıf, o özelliklerin her birine ve onların pratiklere dayattığı sonuçlara özgül değerini kazandıran, bütün özellikler arasındaki ilişkilerin yapısıyla tanımlanır.

Sınıfın tek bir göstergesi hiçbir zaman yeterli değildir; Bourdieu de salt istatistiksel analizlerin ne kadar sınırlı olduğunu vurgular. Sınıf tahlili belirli bir yöntemi gerektirmektedir. Bu:

> [...] istatistiksel ve "sosyolojik" açıdan karşılıklı ilişki içinde olan özellik kümelerinin damgasını taşıyan (nispeten) türdeş birey kümelerini yalıtmak üzere yapılan inşa ve gözlem çalışmasıdır (Bourdieu 1984a: 259).

Sınıf tahlili, iki bütüncül etken sistemini bir araya getirme yönündeki bir "inşa çalışması"nı içerir: dışsal hayat koşulları ile bunlara tekabül eden yatkınlıkları. Bourdieu genelde farklı mesleklere sahip bireylerin kaynakları, etkinlikleri ve tavırları hakkındaki verileri temel alır. Ama aynı zamanda yaşanı-

lan yer, toplumsal cinsiyet, yaş vs. gibi "ikincil özellikler"in de altını çizer.

O halde Bourdieu'ye göre toplumsal sınıf, her zaman, istatistiksel kanıtlardan ve etnografik betimlemelerden oluşan muhayyel bileşimlerden yola çıkılarak oluşturulmuş, sıklıkla da görüşmelerle, fotoğraflarla, reklamlardan ve popüler basından kesitlerle desteklenmiş, "inşa edilmiş" bir sınıftır. Bourdieu'nün "inşa çalışması", Brubaker'ın (1985: 768) "Weberci-Proustyen yöntem" adını verdiği şeye benzer: Bireylerin toplumsal mertebeyi görünür kılmak için benimsedikleri, gözlemlenebilen hal tavır ve tarz incelikleriyle birleşmiş ideal tip bir sermaye bileşimi gibidir. *Distinction*, Bourdieu'nün bu yöntemi nasıl kullandığını en iyi gösteren kitabıdır. Burada, çağdaş Fransa'daki sınıf yapısının bir portresini sunarken, sınıfları ekonomik ve kültürel sermaye, habitus ve hayat tarzı çerçevesinde ayırt eder. Şimdi bu sınıf yapısı tarifini ele alacağım.

Fransız toplumsal sınıf yapısı

Bourdieu toplumsal sınıfları, bir alanı tanımlayan farklı sermaye biçimlerinin yapılanmış bir aradalığı olarak düşünür. Toplumsal sınıf alanı, 6. Bölüm'de, Şekil 1'de tarif edildiği gibi, "fiilen kullanılabilen kaynak ve iktidar kümesi olarak anlaşılan" sermayenin miktarı ve biçimleriyle yapılanır (Bourdieu 1984a: 114). Bunların en önemlileri ekonomik ve kültürel sermayedir.[26] Temel maddî hayat koşulları bağlamında en türdeş birey gruplarını inşa etmek için, Bourdieu üç boyutlu bir toplumsal mekân inşa eder. Bu mekânın üç temel boyutu şunlardır: toplam sermaye hacmi, sermayenin bileşimi ve toplumsal yörünge.[27] Bourdieu *Distin-*

26 Bourdieu bazen (1986a) üç ana sermaye biçimi olduğunu öne sürerek ekonomik ve kültürel sermayeye "sosyal sermayeyi" de ekler. Sosyal sermaye "toplumsal bağlantı, itibar ve saygınlık sermayesidir" ve ekonomik, kültürel, siyasî ve toplumsal avantajlarla mübadele edilebilir (Bourdieu 1984a: 122). Ancak, Bourdieu'nün modern Fransa'daki sınıf yapısı modelinin temelini, ekonomik ve kültürel sermaye oluşturur.

27 Bu kavramsallaştırmanın en özlü ifadesi için bkz. Bourdieu 1984a: 114-132 ve 1985e: 723-724.

ction'da bu çerçeveyi kullanarak çağdaş Fransa'daki sınıf yapısı hakkındaki görüşünün ana hatlarını ortaya koyar.

Toplam sermaye *hacmindeki* farklılıklar sınıflar arasındaki bölünmelerin sınırlarını çizer. Fransa örneğinde, toplam sermaye hacmindeki farklılıklar, bir hâkim sınıftan, bir orta sınıftan ve bir işçi sınıfından oluşan üç katmanlı genel bir tabakalaşma yapısını tanımlar.[28] Hemen hemen her türlü sermaye tipine ciddi oranda sahip olan hâkim sınıf –ki Bourdieu'nün eserlerinin çoğunun temel odak noktasını oluşturur– tabakalaşma düzeninde diğer gruplardan ayrılır. Meslekî kategoriler bağlamında Bourdieu (1984a: 128, 1989c: 379-383) serbest meslekleri, üniversite öğretmenlerini, üst düzey devlet memurlarını, büyük iş sahiplerini ve yöneticileri, sanatçıları ve yazarları da hâkim sınıflara dahil eder. Sınıf yelpazesinin karşı ucunda, çok az sermayeye sahip olan işçi sınıfı yer alır. Bourdieu, ister modern sanayide olsun ister tarımda, vasıf düzeyleri ve tipleri itibariyle çeşitlilik gösteren bütün kol emekçilerini işçi sınıfına dahil eder. Bu iki karşı uç arasında, mütevazı bir sermaye birikimine sahip geniş bir orta sınıf yer alır.[29]

Sermaye hacminin *bileşenlerindeki* farklılıklar, sınıfların *kendi içindeki* sınıf kesimlerinin sınırlarını çizer. Hâkim sınıf, ekonomik ve kültürel sermayenin eşitsiz dağılımıyla kendi içinde farklılaşır.[30] Bir uçta yazarlar, sanatçılar, üniversite öğretim

28 Bourdieu (1984a: 345-346) hâkim sınıf yerine zaman zaman Marksist terminolojinin "burjuvazi"sini, orta sınıf yerine de "küçük burjuvazi"yi kullanır. Ayrıca, sınıflar arası ilişkileri mi yoksa sınıfların kendi içindeki ilişkileri mi vurgulamak istediğine bağlı olarak, hâkim sınıf, orta sınıf ya da işçi sınıfı ifadelerini çoğul ya da tekil olarak kullanır.

29 Bourdieu kendi eserlerinde sınıf sınırlarını çizmeye çalışmaz gerçi, ama meslek kategorilerini kullanma şekli, örneğin Alain Touraine gibi (1973) alt orta sınıf beyaz yakalıları da içine alacak yeni ve genişlemiş bir işçi sınıfının ortaya çıktığını düşünmediğini açıkça gösterir. Bourdieu'nün tahlilinde, mavi ve beyaz yakalı işçiler arasındaki geleneksel ayrımın, hayat tarzına işaret eden geniş göstergeler yelpazesi içinde geçerliliğini koruduğu görülüyor.

30 Bourdieu'nün hâkim sınıflarla ilgili bu kavramsallaştırmasını en kapsamlı biçimde açıkladığı yer, *Distinction*'dır (114-115), ama ekonomik ve kültürel sermayenin eşitsiz dağılımının hâkim sınıf içerisindeki farklılaşmanın başat kaynağı olduğu iddiasını, daha önce "Cultural Reproduction and Social Reproduction" (Bourdieu 1973a) adlı metninde öne sürmüştür.

üyeleri gibi kültürel sermaye bakımından zengin olup nispeten düşük miktarda ekonomik sermayeye sahip meslek grupları bulunur. Karşı uçtaysa, ekonomik sermaye miktarları kültürel sermayeleriyle karşılaştırılmayacak kadar yüksek olan büyük iş sahipleri ve finansçılar bulunur. Bu iki uç arasında, ekonomik ve kültürel sermaye miktarları dengeli olan serbest meslek sahipleri ve kamu ya da özel sektördeki kıdemli yöneticiler yer alır.[31] Bu üç hâkim sınıf kesimi, ileri sanayi toplumlarında hem değerli kaynaklara ve iktidar konumlarına erişmek için, hem de kültürel meşruiyet tanımları için mücadele yürütürler.[32] Bunlar iktidar alanındaki başat müsabıklardır.

Bourdieu (1984a: 122-123, 339-341), orta sınıf içerisinde de kültürel ve ekonomik sermayenin dağılımında aynı "şiazmatik yapının"ın olduğunu düşünür. Örneğin, ilkokul öğretmenleri ile (mağaza sahipleri ya da zanaatkârlar gibi) küçük iş yerlerinde çalışanlar karşı uçlarda yer alır, çünkü ilk grup ikincisine kıyasla kültürel sermaye açısından, ikinci grupsa ilkine göre ekonomik sermaye açısından daha zengindir.[33] Alt kademe yöneticiler, teknisyenler, büro personeli ve ikinci derecedeki sağlık hizmetlileri, basın çalışanları, sağlık ve sosyal hizmet görevlileri bu iki uç arasında yer alır. Bourdieu (1984a: 354371), ara-

31 Bourdieu'nün, sınıf içi gruplaşmaları farklı sermaye tiplerinin bileşimi çerçevesinde kavramsallaştırması, Lenski'nin (1952, 1954) statü uyuşmazlıklarına dair analizini andırır. İkisi de tabakalaşmanın çokboyutlu niteliğine, farklı tip sermayelerin yol açtığı tavır ve davranışlardaki uyuşmazlığa dikkat çekerler. Gelgelelim Bourdieu ile Lenski'nin ayrıldığı nokta, değerli kaynakların uyuşmazlığını gösterirken kullandıkları metodolojidir. Bourdieu (1984a: 572), anti-pozitivist tavrını ve sınıflar içindeki ince toplumsal bölünmeleri açığa çıkarma isteğini yansıtarak, birleşik bir göstergeyi toplumsal sınıfın temsili olarak kullanmayı reddeder.

32 Hâkim sınıfın kendi içinde kendine karşı bölünmüş olduğu fikri kuşkusuz Bourdieu'yle doğmamıştır. Mannheim'ın (1956: 156) daha 1936'da işaret ettiği gibi, "modern burjuvazi başından beri ikili bir sosyal kökene sahipti – bir yanda sermaye sahipleri, öte yanda yegâne sermayeleri eğitimleri olan bireyler. Bu nedenle bir mülk sahibi sınıftan ve bir eğitimli sınıftan söz etmek yaygındı, ama buradaki eğitimli unsurlar, mülk sahibi unsurlarla ideolojik açıdan hiçbir surette mutabık değildi".

33 Ayrıştırmanın daha incelikli olduğu bir analiz düzeyinden bakıldığında, sanat ve zanaat alanında ticaret yapanlar ile başka alanlardaki küçük iş sahipleri arasında da bu farklılaşma ilkesi geçerlidir.

da ya da "yarı burjuva" olan bu konumların üzerinde özellikle durur ve bunları "yeni küçük burjuvazi" olarak adlandırır.[34] Bourdieu bu yeni konumları kültürel sermaye-yoğun olarak nitelendirir, ama bunların nispeten düzensiz ya da standartlaşmamış olduğunu, simgesel mal ve hizmetlerin üretiminde uzmanlaşmış olduklarını belirtir. Profesyonelleşme ve örgün eğitim aracılığıyla iyi yerleşmiş standartlara sahip bilgi tiplerini temsil etmediklerinden, azamî oranda "kültürel gösteriş"e imkân verirler. Bu konumlar, "tüketme, para harcama ve keyif sürme sanatı"nın "yeni beğeni mercileri" haline gelmiştir. Bunlar arasında:

> Simgesel mal ve hizmet sağlayan bütün kurumlar içinde sunum ve temsille ilgili olan meslekler (satış, pazarlama, reklam, halkla ilişkiler, moda, dekorasyon ...) [yer alır]. Tıp ve sosyal hizmet alanında (evlilik danışmanlığı, cinsel terapi, diyetisyenlik, meslekî danışmanlık, pediatri danışmanlığı vs.), kültürel üretim ile organizasyon alanında (çocuklara ve gençlere yönelik aktivitelerde çalışanlar, özel öğretmenler ve danışmanlar, radyo ve televizyon programcıları ve yapımcıları, dergi çalışanları) son yıllarda sayıları bir hayli artan çeşitli meslekler bunlara dahildir (Bourdieu 1984a: 359).

Bu meslekler, teknolojik açıdan gelişmiş ülkelerde son yıllarda hizmet ve iletişim sektörlerinin gelişmesiyle ortaya çıktı. Bunlar, simgesel şiddet aracılığıyla gerçekleşen yeni tahakküm tarzının, hâkim sınıfın kültürünün tâbi gruplara dayatılmasının belirtileridir.

Bourdieu (357) Fransa'da küçük burjuvazinin iki farklı sosyal kökenden beslendiğini saptar: (1) işçi sınıfından gelen, en prestijli eğitim vasıfları birikimine sahip olmayan ve eğitime dayalı sermayelerini köklü, prestijli konumlara çeviremeyen eğitimli bireyler, (2) hâkim sınıftan gelip prestijli eğitim vasıflarına sahip olmayan, ama miras aldıkları kültürel, sosyal ve ekonomik sermayeyi rahatlıkla pazarlanabilen simgesel mal ve

34 Bourdieu (150, 153) "yeni burjuvazi" ve "yeni küçük burjuvazi" ifadelerini bu tür "yarı burjuva" konumları tarif etmek için aynı anlamda kullanır.

hizmetlere çevirerek aşağı doğru sınıfsal hareketlilikten kaçınabilen bireyler.

Bu yeni meslekler, hâkim sınıftan olup iyi eğitim alamamış bireylere "toplumsal konumlarının düşmesini engelleyecek saygın bir sığınak" (358) sağlar. Bu yarı burjuva konumları, farklı sınıflara mensup devşirmelerin ortak zemini haline geldiği için (150), sınıf çatışması, farklı hayat tarzlarının toplumsal değeri konusundaki algılara dayanan rekabetçi bir temayüz ve taklit mücadelesi biçimini alır.[35]

En düşük toplam sermaye hacmi, işçi sınıfını tanımlar. Bourdieu işçi sınıfını, ekonomik ve kültürel sermayenin hâkim ve orta sınıfınkine kıyasla düşük olmasıyla tanımlar. İşçi sınıfının karşı karşıya olduğu çok daha büyük ekonomik kısıtlılıkların, kültürel sermaye biriktirme olanaklarını da sınırladığına bilhassa dikkat çeker. Ekonomik ve kültürel sermayedeki göreli farklılıklar, vasıflı, yarı vasıflı ya da vasıfsız kol işçileri ve tarım emekçileri gibi işçi sınıfı meslekleri arasında gözlenebilir (114). Ama Bourdieu, işçi sınıfının kendi içindeki farklılıkları çözümlemekle pek uğraşmaz. Onun eserlerinin asıl odağı, hâkim sınıflardır.

Bourdieu'nün çeşitli sermaye biçimlerinin bir araya gelme şekilleri üzerine odaklanması, sosyal bilimlerde çoğunlukla toplumsal sınıfların ölçütü olarak kullanılan meslek kategorilerinin önemini yeniden düşünmeye teşvik eder. Bourdieu meslek kategorilerinin bu şekilde kullanılmasını şiddetle eleştirir; ona göre bunlar "bilimsel" değil "bürokratik" kategorilerdir, bu nedenle de aslında toplumsal açıdan hayli heterojen grupları temsil etmeleri daha muhtemeldir. Ama meslek kategorileri hali hazırda kullanılan ölçütler olduğu için, Bourdieu de bunları üç boyutlu mekânı içinde konumsallığın başat göstergeleri olarak kullanır. Ancak bunları, temsil ettikleri sermaye hacmi ve sermaye bileşimi bağlamında kavramsal olarak yapısökü-

35 Bourdieu'nün yeni küçük burjuvaziye ilişkin tarifi, son dönemde Fransız Marksistlerin (Baudelot, Establet ve Malemort 1973, Poulantzas 1977) ortaya koyduğu değerlendirmelerden önemli ölçüde farklıdır; Bourdieu, sınıf yapısındaki bu orta alanın toplumsal, kültürel ve ideolojik çeşitliliğini vurgular.

me uğratır. Böylelikle, ana-akım statü edinme araştırmalarında rastladıklarımıza kıyasla, çoğul toplumsal hiyerarşiler içerisinde konumlanmış aktörlere dair daha incelikli ayrıştırmalara dayanan, çokboyutlu bir görüşe ulaşır.

Ne yazık ki Bourdieu'nün yaklaşımı, bütün yorumlayıcı gücüne karşılık, çoğu sosyoloğun arzu edeceği ampirik kesinliğe sahip değildir. Özellikle sosyal sermaye çok az ölçülmüştür. Bu nedenle Bourdieu'nün eserleri, sınıf konumunu oluşturan değerli kaynakların çeşitliliği hakkında veri toplamanın, meslek gibi mevcut veri kategorilerini ampirist değil yapısal bir tarzda yorumlamanın, verileri sınıf ilişkilerinin karmaşık, birbirine karşıt ve geçici niteliğini daha iyi aktarabilecek bir tarzda sunmanın şart olduğuna dikkat çeker.

Bourdieu'nün modelindeki üçüncü boyut, grupların ve bireylerin sermaye hacmi ile bileşiminin zaman içinde nasıl değiştiğiyle ilgilidir.[36] Sermaye hacmi ile bileşimindeki değişiklikler grubun kolektif geleceğini belirler. Bourdieu, bir sınıfın toplumsal yörüngesinin, mensuplarının tavırlarını ve pratiklerini kesin biçimde şekillendirdiğini savunur. Bir grubun önündeki sınıfsal hareketlilik olanakları, habitusta içselleştirilen önemli nesnel yapı türlerinden bir tanesidir.[37]

Bourdieu (1984a: 123) olanaklı üç toplumsal yörüngeden söz eder: yukarı doğru sınıfsal hareketlilik, aşağı doğru sınıfsal hareketlilik ya da durgunluk. Yukarı ya da aşağı doğru hareketlilik, gelecekle ilgili fırsatlara dair sırasıyla iyimser ya da kötümser görüşler kazandırır. Bir sınıfın sayısal olarak yukarıya mı yoksa aşağıya mı hareket ettiği, geleceğe yönelik bakış açısını biçimlendirir. Bourdieu, Fransa'daki esnafın ve çiftçinin kötümserliğinin sınıf olarak aşağı doğru hareket etmelerinin yansıması olduğunu, teknisyenlerin yukarı doğru hareketininse

36 Bu boyut ilk olarak Bourdieu'nün 1966 tarihli "Condition de classe et position de classe" adlı makalesinde tanımlanır, ama Bourdieu bunu 1974 tarihini taşıyan "Avenir de classe" başlıklı metninde geliştirir. Daha sonraki eserlerinde, özellikle *Distinction*'da sınıf temelli hayat tarzı ve tüketim örüntülerini çözümlerken, bu kavramı kullanır.

37 Bourdieu'ye göre bireylerin yörüngeleri her zaman sınıfın kolektif yörüngesinin türevidir (Bourdieu 1984a: 112).

nispeten daha iyimser olmalarını açıkladığını tespit eder. Habitus üç farklı hareket türünü açıkça ayırt edilecek biçimde yansıtır: gelişme, gerileme ya da mevcut durumun aynı kalması.

Sosyolojideki ana-akım statü edinme araştırmalarıyla karşılaştırıldığında Bourdieu'nün çokboyutlu sınıf tahlili, tabakalaşma düzenindeki toplumsal konumlara dair daha kapsamlı bir yapısal okuma imkânı sunar. Ona göre, toplumsal mekândaki konum, babanın meslekî prestiji ya da ailenin geliri gibi tekboyutlu ölçütlerle kavranamaz. Bourdieu bireysel tavırları ve davranışları şekillendirmesi muhtemel sosyal köken etkenlerinin daha geniş bir yelpazede incelenmesini savunur. Özellikle kültürel sermaye kavramı, ebeveynlerin geliri, mesleği, eğitimi gibi ölçütlerde tam olarak yer verilmeyen eşitsiz avantaj boyutlarını ortaya çıkarır. Bourdieu'nün kavramından esinlenerek gerçekleştirilen ve toplumsal eşitsizliğin kültürel unsurlarına yeni bir ışık tutan çok sayıda çalışmaya şimdiden rastlıyoruz (örneğin DiMaggio ve Mohr 1984, Laraeu 1989).

Tabakalaşmanın üç boyutu –sermaye biçimlerinin hacmi, bileşimi ve toplumsal yörünge– Bourdieu'nün çağdaş toplumlardaki sınıf yapılarıyla ilgili tahlilinin genel çerçevesini oluşturur. Bourdieu, bu üç boyutun hepsinde benzer konumları işgal eden bireylerin, benzer hayat koşullarına ya da benzer sınıf durumlarına sahip olduklarını iddia eder. Bu konumların aynı olduğu durumlarda, bütün kültürel ve toplumsal pratiklerde birbirine tekabül eden benzerlikler gözlemlemek mümkündür. Aynı olmadığı durumlardaysa, pratikler arasında uyuşmazlıklar ortaya çıkar. Bir sonraki kısımda, Bourdieu'nün, sermayenin hacminin benzer olmasına rağmen bileşiminin farklı olduğu ya da hacmin de bileşimin de benzer olmasına rağmen toplumsal yörüngede farkların görüldüğü sınıf içi farklılıkları nasıl tanımladığını ele alacağız.

Sınıf, habitus ve beğeniler

Sosyologlar açısından özellikle ilgi çekici olan, Bourdieu'nün estetik tercihleri, tüketici davranışlarını ve hayat tarzlarını

açıklamak üzere, toplumsal mekânla ilgili kavramsallaştırmasını habitus ve alan kavramlarıyla bütünleştirme şeklidir. Bourdieu, toplumsal mekânın üç boyutuyla, tanımlandığı biçimiyle sınıf yapısının, ayrı sınıf habituslarında içselleştirildiğini savunur. Her habitus, hem sınıfın maddî hayat koşullarını hem de sınıfı kategorize edip diğer sınıflarla olan ilişkisi bağlamında derecelendiren (yüksek/alt, zengin/yoksul gibi) simgesel farklılaşmaları bünyesinde taşır. Sonra bireyler, onları sınıf habituslarına damgasını vuran hayat tarzı tercihlerine eğilimli kılan yatkınlıklarıyla çeşitli beğeni alanlarına girerler. Hayat tarzları, sınıf ilişkilerinin simgesel boyutunun pratik ifadeleridir.

Bourdieu toplumsal sınıf ilişkilerini kavramsallaştırdığı üç boyutlu toplumsal mekânı inşa ettikten sonra, kültürel tüketim ve hayat tarzı örüntülerinin benzer eksenler üzerinden dağıldığını öne sürer (1984a: 208); bu benzerlik, toplumsal sınıf alanı ile hayat tarzı alanı arasında "yapısal bir benzeşim" olduğunu gösterir. Bourdieu "yapısal benzeşim" kavramında, sınıf ile hayat tarzları arasındaki bu ilişkiyi, özgül sınıflar ile belirli tüketici özellikleri arasındaki "mütekabiliyet"ten ziyade, "karşıtlık yapıları" çerçevesinde ele alır. Belirli tüketim ürünlerinin ya da pratiklerinin özgül sınıfların içkin özelliklerine tekabül ettiğini öne sürmek yerine, sınıf/kültür ilişkisinde yapısal ve ilişkisel bir yaklaşım önerir. Profesyonellerin tenisi mi, hokeyi mi, *rugby*'yi mi, boksu mu yoksa kriketi mi tercih ettikleri sorusu pek önemli değildir. Önemli olan, tercihlerinin diğer sınıfların tercihleriyle sistemli bir karşıtlık sergilemesidir. Yani, spor, dekorasyon, giyim, yemek ya da boş zaman etkinliği tercihleri olsun, hepsinde, çeşitli sınıfları birbirinden farklılaştıran sistemli karşıtlıklar bulunabilir. Bourdieu tanıtlamasını üç alternatif görüşe karşı çıkmak üzere oluşturur: postmodern kültürel akışkanlık, gelir temelli açıklama ve bilinçli statü arayışı.

Hayat tarzı ayrımları ile toplumsal yapı arasındaki bağı vurgulayan Bourdieu, hızla değişen üretim, pazarlama ve tüketim örüntülerinin statü simgelerinde ciddi bir artışa yol açtığını, bu simgelerin artık uzun vadeli sınıf bölünmelerine tekabül etmediğini savunan postmodern tüketici kültürü kuramcılarından

ayrılır. Örneğin Bourdieu, Baudrillard'ın (1988a, 1988b) yüksek düzeyde genellik üzerindeki vurgusunu değiştirir; hayat tarzı beğenilerindeki mevcut artışın, belli sınıfların ve sınıf kesimlerinin kendi beğenilerini meşru diye dayatmak için rekabet ettiği yapılanmış bir toplumsal mekândan kaynakladığını öne sürer. Toplumsal sınıfların, kendilerini geniş ve değişen bir tüketici pratiği yelpazesi aracılığıyla farklılaştırdıklarını vurgular.

Bourdieu sınıf ile pek çok tüketim pratiği arasında açık bir bağ olduğunu düşünürken, yaklaşımının gelire dayalı açıklamalardan farklı olduğunu da düşünür. Tüketici davranışlarının çoğunun gelir düzeyiyle ilişkili olduğunu kabul etmekle birlikte, bu ilişkinin habitusun getirdiği yatkınlıklarla *dolayımlandığının* altını çizer.[38] "Gelire nedensel bir etkinlik atfedilir, ama aslında gelirin bu etkinliği, sadece ürettiği habitusla birlikte işlev görmesine dayanır" (1984a: 375). Tüketici tercihlerinin şekillenmesinde salt para miktarının değil habitusun da önceliğinin olduğu, "çok farklı tüketim örüntülerine aynı gelir düzeyinin tekabül etmesinde açıkça görülür".[39] Ya da:

> Toplumsal konumdaki bir değişiklik sonucunda habitus, özgül etkisini yalıtıp açığa çıkaracak yeni koşullar içine yerleştiğinde, bu kaynaklara nesnel olarak uyarlanan pratikler, yüksek ya da düşük gelirin değil, beğeninin güdümüne girer – bu ya zorunluluk beğenisidir, ya da refah beğenisi. (175)

Bu nedenle Bourdieu, tüketici davranışlarına ilişkin olarak, tüketici seçimlerinin açıklanmasını satın alma gücüyle sınırlayan arz-talebe dayalı modelleri sert bir şekilde eleştirir. Bourdieu aktörlerin ürünleri titiz bir maliyet hesabı yaparak değil, beğenilerine dayanarak seçtiklerini öne sürer. "Tercihlerin altında yatan asıl neden beğenidir – erdem kisvesine bürünmüş zorunluluk" (177). Beğeni, bireylerin toplumsal dünyada edin-

38 Burada, Bourdieu'nün eserlerinde sürekli yinelenen *pratiklerin kültürel dolayımı* izleğine rastlıyoruz. Bourdieu her ne kadar materyalist olsa da, tüketici davranışları da dahil pratiklere dair katı ekonomist yorumları sert bir şekilde eleştirir.

39 Ne yazık ki Bourdieu bu iddiasını, kendi araştırmasından ya da başka araştırmalardan devşirdiği ikna edici ampirik malzemelerle yeterince desteklemiyor.

dikleri bolluk ya da kıtlık deneyimleriyle içselleştirdikleri kökllü beklentilerden kaynaklanır.

Bourdieu, tüketici pratiklerinin Veblen (1979) tarzı bir statü arayışına dayalı bilinçli stratejilerden kaynaklandığı fikrini de reddeder. Tüketici pratikleri, toplumsal olarak sınıf bölünmeleriyle benzeşik olan biçimlerde farklılaşıyorsa, bu bağ bilinçli hesaplamaya değil habitusa dayanır. Bourdieu (1984a: 172-173) şunun altını çizer:

> Belirli bir failin bütün pratikleri ve ürünleri kendi aralarında nesnel olarak uyum içindedir, bunlar arasında bütünlük sağlama yönünde kasıtlı bir çaba söz konusu değildir, ve aynı sınıfın bütün mensuplarının pratikleri ve ürünleriyle arasında nesnel bir uyum mevcuttur, uyum sağlamaya yönelik bilinçli bir çaba yoktur.

Böylece Bourdieu, bireysel davranışla ilgili olarak sınıf temelli akılcı aktör modellerini reddeder.

Şimdi, Bourdieu'nün, Fransa'da sınıf habitusu ile tekil hayat tarzı alanlarının kesişerek sınıf temelli tüketici pratiklerini nasıl doğurduğu hakkındaki görüşlerini ele alacağız.

Bourdieu (176), sermayenin hacmindeki ve bileşimindeki farklılıkları, kültürel tüketimi ve hayat tarzlarını toplumsal sınıf koşullarına bağlayan iki temel düzenleme ilkesi aracılığıyla kuramsallaştırır.[40] Sınıf koşullarındaki bu farklılıklar, birbirinden ayrı ve birbirini karşılıklı olarak farklılaştıran sınıf habituslarını, habituslar da hayat tarzı ayrımlarını doğurur.[41] Hâ-

40 Bourdieu *Distinction*'da (114) sermaye hacmi, sermaye bileşimi ve toplumsal yörünge şeklinde üç tabakalaştırma boyutu tanımlasa da, Fransız toplumundaki sınıfsal yapıyı ve tüketici pratiklerini çözümlerken bunlardan eşit oranda yararlanmaz. Toplam sermaye hacmindeki farklılıklar üç ana sınıfın (hâkim sınıf, orta sınıf, işçi sınıfı) sınırlarını çiziyorsa da, sermaye bileşimindeki farklar ve bu farkların zaman içindeki değişimi sadece hâkim ve orta sınıflarda görülür. Hatta Bourdieu bir noktada (171) üçüncü boyutu tümden devredışı bırakır ve çözümlemesini özet halinde ilk iki boyuta indirger. Sermayede zaman içinde gerçekleşen değişim boyutuyla ilgili irdelemelerinin (339-365) en derinleştiği yer, orta sınıfı oluşturan farklı kesimlerin hayat tarzları arasında kendini gösteren ince farklılıklar hakkında yazdıklarıdır.

41 Bourdieu (171) şöyle yazar: "Hayat tarzları habitusun sistematik ürünleridir, habitusun şemaları içinden karşılıklı ilişkileri çerçevesinde algılanarak

kim sınıfın temayüze dayalı habitusunu, işçi sınıfının zorunluluğa dayalı habitusundan farklılaştırırlar. Toplam sermaye hacmindeki farklılıklar nedeniyle, hatırı sayılır miktarda kültürel ve ekonomik sermaye gerektiren pratikler, daha az sermayeye sahip bireylerin kolaylıkla ulaştığı sıradan, vülger pratikler karşısında daha ender, dolayısıyla daha arzu edilir pratikler olarak belirir. Bol miktarda sermayeye sahip aktörler, maddî yetersizliklerin ve bunun sonucu olan geçim zorunluluğunun dayattığı pratik ve zamansal kısıtlamalardan bağımsızdırlar. Az miktarda sermayeye sahip bireylerse, hayatını idame ettirme ihtiyacının pratik gerekleri yüzünden pek boş vakit bulamazlar. "Zorunluluktan göreli uzaklık", farklı bir sınıf habitusu üretir, bu habitus da farklı beğeni kümeleri doğurur.[42] Habitusun doğurduğu pratikler, hayat koşullarının düzenliliklerine uyarlandığı için, beğeni:

> Toplumsal mekânda belirli bir konumu işgal eden bir bireyin, payına düşmesi –dolayısıyla kendisi için uygun olması– muhtemel olan (ya da olmayan) şeyleri sezmesini ya da hissetmesini sağlayan bir vukuftur, dağılımlara dair pratik bir vukuftur. [Beğeni] bir tür toplumsal yön bulma aracı işlevi görür, insanın toplumdaki "yerini sezmesi"ni sağlar; toplumsal mekânda belli bir yeri işgal edenleri, özelliklerine uyarlanmış toplumsal konumlara, o konumlara uygun pratiklere ya da mallara yönlendirir. Seçilen pratiğin ya da nesnenin toplumsal anlamının ve değerinin muhtemelen ne olacağı hakkında pratik bir beklentiyi içerir – bu beklentiyi, o pratiğin ya da nesnenin toplumsal mekân içindeki dağılımı ve diğer faillerin, mallar ile

('seçkin', 'vülger' gibi) toplumsal nitelik kazanan gösterge sistemlerine dönüşürler."

42 Burada Bourdieu (54) kültürel pratiklerle ekonomik zorunluluklar arasında sıkı bir bağlantı kurar. Meşru hâkim sınıfın tanımladığı biçimiyle kültürel etkinliklerin yerine getirilmesi için önce ekonomik zorunlulukların giderilmesi gerektiğini varsayar. Burada öne sürdüğü iddia, statüyle ve öznel yatkınlıklarla ilgili materyalist bir anlayış geliştirmesiyle tutarlıdır. Olumlu avantajlara sahip grupların statü ayrımları yaratması daha muhtemeldir. Yatkınlıklar da "son tahlilde, söz konusu toplumsal formasyonun ekonomik temellerinden doğar" (Bourdieu 1977c: 83).

gruplar arasındaki mütekabiliyetle ilgili pratik bilgileri belirler (Bourdieu 1984a: 466-467).

Habitusun işleyişi aracılığıyla beğeni:

> Zorunlulukları stratejilere, engelleri tercihlere dönüştürür ve hiçbir mekanik belirlenim olmaksızın, hayat tarzlarını oluşturan "seçim" kümelerini doğurur. [...] Beğeni, ürünü olduğu koşula tekabül eden "seçimleri" teşvik ederek zorunluluğu devamlı erdeme dönüştüren, erdem kisvesine bürünmüş zorunluluktur (55-56).

Ekonomik zorunluluklardan bağımsızlaşıldıkça:

> Hayat tarzı giderek Weber'in "hayatın stilizasyonu" dediği şeyin, yani şarap veya peynir seçimi, ya da yazlık ev dekorasyonu gibi çok çeşitli pratikleri yönlendirip düzenleyen sistemli bir bağlılığın ürünü haline gelmeye başlar (55-56).

O halde, temel hayat koşullarındaki farklılıklar, "refah beğenileri ile zorunluluk beğenileri arasında", statü ayrımı sağlama çabasına imkân veren ekonomik koşullara sahip aktörler ile böyle bir lüksü olmayanlar arasında "temel bir karşıtlık" üretir (183). Bu karşıtlık hâkim sınıfların mensuplarını işçi sınıfı mensuplarıyla (sanayi işçileri ve köylülerle) karşı karşıya getirir. İki sınıfa tekabül eden, birbirine karşıt iki sınıf habitusu tipi oluşturur: biri özgürlük beğenisi, diğeri zorunluluk beğenisidir.

Özgürlük beğenisi

Hâkim sınıf yüksek bir sermaye hacmine sahip olduğundan, maddî zorunluluklar ve gündelik hayatın pratik gereklilikleri karşısında bir "özgürlük beğenisi" geliştirir. Bu "ayrım duygusu", bir "estetik yatkınlıkla" ıralanır: "başka insanların dünyasına karşı ilgisiz, mesafeli ya da teklifsiz bir yatkınlık" (Bourdieu 1984a: 376).[43] Bu duygu:

43 Bourdieu'ye göre (54) estetik yatkınlığın gelişmesinin yapısal önkoşulu, "ekonomik zorunluluğun askıya alınmasının ve kaldırılmasının, pratik gerekliliklerden nesnel ve öznel uzaklığın" damgasını vurduğu bir sınıf koşuludur.

> Rahatlık ile çileciliğin birleşmesini ima eder; yani, mükemmelliğin mutlak tezahüründe –gerilimin yumuşatılmasında– olumlanan, kendi kendine dayatılmış bir ağırbaşlılığın, kendine hâkimiyetin, mesafeliliğin birleşimi (176).[44]

Estetiğe yatkınlık tam ifadesini sanat alanında bulsa da:

> Temel ihtiyaçları ve itkileri saflaştırma, incelikli kılma ve yüceltme amaçlarının kendini gösteremeyeceği hiçbir pratik alanı yoktur; hayatın stilize edilmesinin, yani formun işlev, tarzın madde karşısındaki önceliğinin aynı etkileri yaratmadığı hiçbir alan yoktur (Bourdieu 1984a: 5).

Dolayısıyla, hâkim sınıfın maddî engellerden kurtulmuş olması, doğal işlevleri biçimselleştirip stilize etmesine, bunlara bir seçkinlik duygusu yüklemesine imkân verir. Sanatta estetiğe yatkınlık, bir eserde formu içerik karşısında yüksek bir seviyeye koyar. Yetkin olmayan bir gözün de anlayabileceği temsilî imgeden ziyade, entelektüel olarak şifresi çözülmesi gereken soyut düzenleme, sanatsal duyarlılığın işareti haline gelir. Benzer şekilde, hâkim sınıfın giyim kuşam beğenisi, bedeni rahat edeceği şekilde örtmeyi değil, form ve stili öne çıkarır. Yeme içmede, açlığı gidermek gibi sıradan bir işlev, görgü kurallarının ve sosyalleşmenin hâkim olduğu törensel bir ritüel halinde biçimselleştirilir. Vücut bakımı bile, bedenin dayanıklılığı, sağlığı ve güzelliği üzerine odaklanan ince bakım biçimleri altında stilize edilir.

Zorunluluk seçimi

Hâkim sınıfın özgürlük beğenisi, işçi sınıfının zorunluluk beğenisine karşıtlığı çerçevesinde tanımlanır. Çok az sermayeye sahip sanayi işçileri ve köylüler, geçinme zorunluluğunun da-

---

44 Goffman (1950-1951) "kendine hâkim olma" niteliğinin sınıf statüsünü simgeleyen bir kültürleşme biçimi olarak kullanıldığına dikkat çeker. Disiplinle ilgili bir yatkınlığın gelişmesi için zamana ihtiyaç olduğundan, bu yatkınlık, bu toplumsal ayrım biçimini hızla iktisap ederek ele geçirmek isteyenlere karşı bir "engelleme mekanizması" işlevi görür.

yattığı pratik ihtiyaçlarla ve acil gerekliliklerle sürekli ve dolaysız biçimde karşı karşıya kalırlar. Ancak, işçi sınıfı bu "dayatılmış zorunluluk beğenisi"ni bir yoksunluk olarak değil bir tercih olarak tecrübe eder – form karşısında içeriğe, şekilcilik karşısında teklifsizliğe, entelektüel olan karşısında duyusal olana öncelik veren bir "zorunluluk beğenisi". Yani, işçiler başka bir şeye paraları yetmediği için değil, "öyle ya da böyle mahkûm oldukları şeye yönelik bir beğeni geliştirdikleri için" fasulye yerler (Bourdieu 1984a: 178). Daha ucuz yiyecekleri seçmeleri, bu yiyeceklerin daha doyurucu ve temel olmasıyla açıklanır.

Bourdieu'nün, bu tezinin ekonomik belirlenimcilikten hayli farklı olduğunu düşündüğünü belirtmemiz gerek. Ona göre maddî kısıtlılıkların deneyimlenmesi ayrı bir habitusa dönüşür.[45] İşçi sınıfının tüketici davranışları, salt maddî kıtlıkla *doğrudan* belirlenmez. Gelir, tüketici seçimlerini doğrudan belirleseydi, piyangoda para kazanmanın ya da küçük işletme sahibi olarak kariyer değişiminin sağlayacağı kayda değer gelir artışlarının işçilerin tüketici davranışlarını köklü biçimde değiştirmesi gerekirdi. Bourdieu, böyle bir değişimin olmamasının, tezini doğruladığını savunur ve şöyle yazar:

> Bir milyon franka sahip olmak, kendi başına, insanın milyoner gibi yaşamasını sağlamaz; yeni zenginlerin, eskiden müsriflik addettikleri şeyin yeni koşullan çerçevesinde temel ihtiyaç harcaması olduğunu öğrenmeleri, genellikle uzun zaman alır (Bourdieu 1984a: 374).

Dahası:

> Etkinliği asla sona ermeyen zorunluluk beğenisinin özgül etkisinin en net biçimde görüldüğü zaman, onu üreten koşullar ortadan kalktıktan sonra da geçerliliğini koruduğu, yani bir anlamda "devri kapandıktan sonra" işlev gördüğü zamandır.

---

45 Bourdieu'nün habitusu temel alan açıklaması, kültür ve beğenilerle ilgili pek çok materyalist perspektiften ayrılır. Materyalist tezin ilginç çeşitlemelerinden birinde David Halle (1991), işçi sınıfının manzara resimlerini tercih etmesinde materyalist temeller olduğunu öne sürer; bu temeller Bourdieu'nün "zorunluluk kültürü"yle değil "evin ve mahallenin maddî bağlamı"yla ilgilidir.

Bourdieu, hâkim sınıfın özgürlük beğenisi ile işçi sınıfının zorunluluk beğenisi arasındaki karşıtlığı ilişkisel biçimde kavramsallaştırır. Ona göre bu beğeniler, birbirinden ayrı iki hayat koşulu kümesinin basit birer yansıması değildir. Hâkim sınıfın estetik yatkınlığı, "hem nesnel hem öznel olarak, diğer [özellikle işçi sınıfına ait] yatkınlıklarla ilişkisi çerçevesinde tanımlanır" (55). Bourdieu (56) şöyle yazar:

> Özgürlük beğenileri kendilerini ancak zorunluluk beğenileriyle ilişkileri içinde olumlayabilir, böylelikle zorunluluk beğenileri estetik seviyeye taşınarak "vülger" diye tanımlanır.

İşçi sınıfının hayat tarzları böylelikle hâkim sınıf için negatif referans işlevi görür.

Bu hayat tarzlarının, estetik yatkınlık sistemi içinde belki de yegâne işlevi, bir tür karşı-imge rolü oynamalarıdır – bütün estetiğin, onunla ilişkisi çerçevesinde, müteakip olumsuzlamalar aracılığıyla kendini tanımladığı bir negatif referans noktası (57).

Hâkim sınıf işçi sınıfının tercihlerini, kendi tercihlerini yargıladığı gibi yargılar: Bunların ekonomik zorunluluktan bağımsız olmadığını dikkate almaz. Böylece, işçi sınıfının hayat tarzlarının temeldeki maddî zorunluluklulara uyarlanmış olduğunu görmek yerine, bunları cehaletle, âdetlere uymakla ya da kötü seçimle özdeşleştirerek, Bourdieu'ye (178) göre bir tür "sınıf ırkçılığı" yapar.[46] Bu noktada Bourdieu, sıklıkla yinelediği tözcülük eleştirisine döner. Hayat tarzları alanında, grupların tercihlerini karşılıklı farklılaşma mantığının sonucu olmaktan çok, gruplara içkin doğal eğilimler olarak gören anlayışların tözcü olduğunu savunur.

Buna karşılık, hâkim sınıfın hayat tarzları işçi sınıfı için "pozitif" referans işlevi görür, hatta simgesel iktidar uygular. Hayatın stilize edilmesi "tâbi kılınmış bir zorunluluk üzerindeki iktidar"ı olumlar ve böylece:

---

46 Bourdieu'ye (178) göre hâkim sınıfın beğeniye bakışı, "zorunluluk beğenisini, bilinçli ya da bilinçsiz olarak doğallaştırır, onu ekonomik ve toplumsal varlık sebeplerinden koparark doğal bir eğilime dönüştürür."

> Daima, keyfe keder bir bolluğun ve gösterişçi tüketimin olumsallıklarını aynı horgörüyle reddedemedikleri için sıradan çıkarların ve acil ihtiyaçların güdümünde olan insanlar karşısında meşru bir üstünlük iddiasını ima eder (56).

İki sınıfın habitusu arasındaki ilişki, tahakküm ilişkisidir. Hâkim sınıfın beğenileri, zorunluluktan bağımsız olmaktan ziyade görünüşte karizma, bilgi, yetenek sahibi olmak gibi özelliklere dayandığı için meşrulaştırılır. İşçi sınıfına mensup bireyler sınırlı var olma araçlarına dayanarak zorunluluk beğenisini içselleştirmiş olsalar da, hâkim sınıfın özgürlük beğenisinin üstün olduğunu kabul ederler. Üst düzey sanat formlarıyla ilgili fikirleri sorulduğunda, "bunlar bize göre değil", ya da "keşke bu konuda daha fazla bilgim olsaydı" türünden yanıtlar verirler (Bourdieu, Boltanski vd. 1965). Bourdieu, hâkim sınıfın beğeni standartlarının üstün olduğu kabulünü aşılamada okul eğitiminin kilit rol oynadığını vurgular.

Dolayısıyla sınıf kimliği karşıtlık ilişkisine dayanır. Farklılaşmanın ve zorunluluğun habitusları birbiriyle diyalektik ilişki içindedir; birinin kimliği diğeriyle olan karşıtlığı çerçevesinde belirir. Bourdieu habitusun yalnızca temeldeki hayat koşullarını değil, bir bireyin ya da grubun sınıf hiyerarşisi içindeki göreli konumunu da yansıttığını düşünür. Yatkınlıklar hem sınıf koşullarını hem de sınıf hiyerarşisi içinde teşkil edilen ilişkisel mertebeyi ya da konumu yansıtır (Bourdieu 1984a: 246). Bourdieu, kültürel pratikler ve hayat tarzlarıyla ilgili çalışmasında bu ikili karşıtlığın kanıtlarına rastladığı pek çok örnekten söz eder. Örneğin, bu karşıtlığın dil kullanımındaki karşılığı:

> Halk sınıflarının lafını sakınmazlığı ile burjuvazinin ciddi ölçüde sansürlü dili arasındaki; pitoresk veya retorik etki peşindeki dışavurumculuk ile ağırbaşlılık ve sahte bir basitlik (yeğinseme*) tercihi arasındaki karşıtlıktır (176).

(*) *Litotes*: Bir kelimenin anlamını kuvvetlendirmek için tersini kullanma; "çok iyi" yerine "hiç fena değil" demek gibi – ç.n.

Aynı karşıtlığa:

> Vücut dilinde de rastlanır: Heyecan ve telaş, mimikler ve el kol hareketleri, yavaşlıkla (Nietzsche'ye göre soyluluğun "ağır jestleri, ağır bakışları"yla), asaletin göstergesi sayılan kendine hâkimiyet ve sükûnetle karşıtlık içindedir (177).

Bourdieu halk sınıflarından söz ederken habituslarını türdeş biçimde ele alır, maddî zorunluluğun güdümünde, kültürel sermayeden yoksun, dolayısıyla hâkim kültürün tahakkümü altındadırlar. Fransız işçileri, zorunluluktan bağımsız olamadıkları ve hiç kültürel sermayeye sahip olmadıkları için, özendirici temayüz mücadelesinden dışlanırlar. Bourdieu'nün Fransız işçileri hakkında çizdiği bu tablo, eserlerindeki bazı sorunlara işaret eden üç soruyu gündeme getirir. Hâkim sınıf kültürünün anlam ufku dışında sahih bir işçi sınıfı kültürü biçimi var olabilir mi? Bilinçte ve pratiklerde, Bourdieu'nün işçi sınıfı habitusu kavramında açığa çıkmayan başka farklılaşma kaynakları olabilir mi? İşçi sınıfı beğenisinin "dayatılmış zorunluluğu" tam anlamıyla "ilişkisel" bir kavramsallaştırma mıdır, yoksa işçi sınıfı yaşantılarının daha derin bir özüne mi işaret etmektedir? Bu soruların her birini kısaca ele alacağım.

Bourdieu, tahakküm altındaki bütün grupların hâkim sınıfa kopmaz biçimde bağlı olduklarını öne sürer. Tâbi gruplar "daima hâkim kültürel keyfîliğe tâbidir" (Bourdieu ve Passeron 1977: 23). Bourdieu, hâkim sınıfın damgasından kurtulmuş hiçbir sahih halk sınıfı kültürü olamayacağını savunur. "Popüler kültürlerin" kendi başlarına var olduğu tezleri, özerk kültür formlarının sahih temsilleriymiş gibi görünen entelektüelleştirilmiş ürünlerdir.

Popülizm, ters çevrilmiş bir etnosantrizmden başka bir şey değildir; ve sanayi işçileri ile köylülere ilişkin tasvirler neredeyse her zaman iç karartıcılıkla mesihçi bir taşkınlık arasında gidip geliyorsa, bunun sebebi, bu tasvirlerin sınıf koşulunun eksiksiz tanımının parçası olması gereken sınıf koşuluyla ilişkiyi dışarda bırakmaları, ve insanın tasvir ettiği koşulla gerçek ilişkiyi (onu muhakkak hissetmesi gerekmeksizin) ifade etmesi-

nin, o koşulla kendi ilişkisini tasvire yansıtmasından daha zor olmasıdır.

Sorun, entelektüellerin işçi sınıfıyla özdeşleşme ya da onlara destek olma ilişkilerini –zorunluluk habitusuyla değil seçim habitusuyla kurulan bir ilişkiyi– işçi sınıfı koşullarının kendisiyle karıştırmalarıdır.[47] Popüler kültürü öven entelektüeller, kendi habitusları ile işçi sınıfınınki arasındaki farklılıkları hesaba katmazlar. Bourdieu'ye göre popüler kültür sorunu, entelektüellerin sorunudur.

Bourdieu'ye göre işçi sınıfının hâkim sınıfa tâbi olması, lüks tüketim mallarını ucuz mallarla ikame etmesinde ve kültürel sermayeden yoksun olmasında kendini gösterir. İşçi sınıfının hayat tarzına, "viski ya da tablo, şampanya ya da konser bileti, gemi seyahati ya da sanat sergisi, havyar ya da antika eşya olsun, lüks tüketim mallarının yokluğu" damgasını vurur:

> Nadide mallar için çeşitli ucuz ikame mallar, şampanya yerine "köpüklü beyaz şarap", gerçek deri yerine yapay deri, resimler yerine röprodüksiyonları – katmerli bir yoksunluğun göstergeleri (386).

İşçiler, gelişmiş toplumlardaki yeni otomasyon ve iletişim tarzlarına dayanan kültürel sermaye biçimlerinden yoksun oldukları için:

> Kullanmaktansa hizmet ettikleri makinelerle araçların ve bunlara hükmetmeyi sağlayan meşru –yani kuramsal– araçlara sahip olanların tahakkümü altındadırlar (387).

Bourdieu (394) Fransız işçi sınıfı ailelerinin özellikle kültürel pratiklerde tamamen tâbi olduklarını düşünür.[48] Kötümser

47 Bourdieu (372) şöyle yazar: "Bütün zamanların ve bütün toprakların *narodnik*leri, hedefleriyle öylesine özdeşleşirler ki, işçi sınıfı koşuluyla aralarındaki ilişkiyi, işçi sınıfının o koşulla ilişkisiyle karıştırırlar. Buna bağlı olarak da, işçi sınıfı koşullarına dair istatistiksel açıdan olasılık dışı bir değerlendirme sunarlar: bu olasılık dışı bir değerlendirmedir, çünkü o koşullarla normal olarak ilişkilendirilen, o koşullarla bir ilişkinin ürünü değildir."

48 Bourdieu bunu siyasî arenada bile gözlemler. Sendikal hareketteki mücadeleler "hakiki bir karşı-kültür ilkesi sağlayabilecekken", işçi sınıfı "kültürel tahakkümün etkilerine" boyun eğer.

bir sonuca varır:

> Dayatmanın etkisi karşısında, ya ("siyah güzeldir" stratejisindeki gibi) hâkim sınıflandırmanın damgaya dönüştürdüğü özelliklere değer atfetmeye, ya da olumlu değer atfedilen yeni özellikler yaratmaya götürecek hiçbir gerçekçi kolektif direniş imkânı yoktur. Dolayısıyla tahakküm altındakilerin sadece iki seçeneği vardır: ya kendilerine ve gruba sadık kalacaklardır (her zaman utancın nüksetme olasılığına açık bir seçenektir bu), ya da ("doğal görünüm"ü savunan Amerikalı feministlerin kolektif isyanında olduğu gibi) sosyal kimliğin kontrolünü kolektif olarak ele geçirme hedefinin tam karşıtı olan bireysel bir çabaya girişerek hâkim ideali özümsemeye çalışacaklardır (384).

Buna rağmen Fransız işçi sınıfı birkaç pratik alanında, yani bedenle, yeme içmeyle ve dille ilişkilerinde, hâkim sınıf standartları karşısında sınırlı da olsa özerkliğe sahiptir. Bourdieu (*a.g.e.*) şöyle der: "Halk sınıflarının, erkekliğin temel bir boyutu olan fiziksel dayanıklılığa atfettiği değer, belki de ezilen sınıfların özerkliğinin son kalesidir". "Bir sınıf olarak kendilerini olumlamalarının en özerk biçimlerinden biri," tam da "kendi mükemmel insan ve toplumsal dünya temsillerini üretme yönündeki bu kabiliyet"tir.

Bourdieu, fiziksel üstünlüğün dışavurumlarını hâkim sınıf normları çerçevesinde görmek ve böylece aslen geri ya da cinsiyetçi diye yargılamak yerine, işçi sınıfının durumunun birer ifadesi olarak görmemizi salık verir: Bu dışavurumlar, "kültürel yeniden üretimin ve emek piyasasının yasalarının, diğer sınıflara kıyasla çok daha fazla oranda, kas gücüne indirgediği bir emek gücüne" dayanır. İşçi sınıfı "yalnızca emek gücü bakımından zengindir", dolayısıyla bir sınıf olarak "diğer sınıflarla arasında karşıtlık oluşturmasının tek yolu –emeğini geri çekmek dışında– fiziksel dayanıklılığa ve mensuplarının cesaretine, sayısına, yani bilinçliliğine ve dayanışmasına, başka deyişle dayanışma bilincine bağlı olan savaşma gücüdür." Fiziksel dayanıklılık, işçi sınıfının bir miktar da olsa iktidar tekeli oluştu-

rabildiği yegâne sermaye biçimidir. Hatta, işçi sınıfının siyasî iktidarının toplumsal temelidir.

Yeme içme konusunda Bourdieu (179), "yeme içme sanatı, işçi sınıfının, meşru yaşama sanatına açıktan açığa meydan okuduğu sayılı alanlardan biri olarak varlığını korur," diye yazar. Hâkim sınıfın ağırbaşlılığına ve kendine hâkimiyetine karşılık, Fransız işçi sınıfı "canlı bir iştah etiğini" benimser; bunun belki de en iyi ifadesi, halk arasındaki "bon vivant" [ehli keyif] tabiridir (*a.g.e.*). Bu tarz, iştahla ve canlılıkla ilişkilidir. Benzer şekilde, işçi sınıfının konuşmalarında da, üstsınıfların kullandığı "yarı-yazılı" dilde rastlanan "sansürden ve kısıtlamalardan bağımsız", "eksiltilerin, kısaltmaların ve metaforların" son derece bağlamsallaştırılmış biçimde kullanıldığı bir "etkililik ve hareketlilik" gözlenir (395).

Bourdieu (376) işçi sınıfının zorunluluk beğenisinde sadece zorunluluğa uyarlanma değil zorunluluğa karşı bir tür savunma stratejisi de olduğunu düşünür – orta sınıflardaki özentiye, hâkim sınıflardaki temayüze direnen bir stratejidir bu:

> İşçi sınıfına mensup bireyleri, şekilci davranışların inceliğini ve abesliğini, "sanat için sanat"ın her türlü biçimini reddeden pragmatik, işlevselci bir "estetiğe" meyilli kılan zorunluluğa tâbilik, günlük hayata damgasını vuran bütün seçimlerin ve özel estetik yönelimleri sapma olarak reddeden bir yaşama sanatının da ilkesini oluşturur.

Bourdieu başka bir yerde (394-395) işçi sınıfının özerkliği hakkında şöyle der:

> Hayat koşullarına yönelik hem bir uyarlanma hem de bir savunma biçimi oluşturan, gerçekçi (ama teslimiyetçi olmayan) bir hazcılık ve şüpheci (ama kinik olmayan) bir materyalizm.

Böylece Bourdieu (380) "uyumluluk ilkesi"nde işçi sınıfının bir parça özerkliği olduğunu tespit eder, bu ilke, "popüler beğeninin yegâne açık normudur". "Bu kadın kendini ne sanıyor?" ya da "bu bize göre değil" gibi "düzene davet" ifadelerinde kendini gösteren bir normdur bu. Amacı:

> Nesnel koşulların her halükârda dayattığı "makûl" seçimleri teşvik etmektir. Bu koşullar aynı zamanda, insanın başka gruplarla özdeşleşip temayüz etme arzusuna karşı uyarı niteliği de taşır, yani bunlar sınıf dayanışması ihtiyacını hatırlatma işlevi görür (380-381).[49]

Ancak, işçi sınıfı pratiklerinin hâkim sınıf standartları karşısında kısmî özerkliğe sahip olan bu alanları, Bourdieu'ye göre ayrı, kolektif bir toplumsal ve kültürel kimliği ortaya çıkarabilecek saldırıya dönük bir stratejinin kaynaklarını oluşturmaya yetmez. Dahası, kitlesel eğitimin kültürel sosyalleştirme yönündeki etkileri yüzünden:

> İşçi sınıfının siyasî bilinci en yüksek kesimi bile, kültürde ve dilde, hâkim değerlere ve normlara köklü biçimde tâbidir; dolayısıyla kültürel otoriteye sahip olan herkesin, siyasette bile başvurabileceği otorite dayatmanın etkilerine son derece açıktır (396).

Bourdieu tâbi grupların, hâkim sınıfların öne sürdüğü şartlara farkında olmaksızın uyduklarını vurgular. Kuşkusuz bu, işçiler ile hâkim sınıf standartları arasındaki ilişkinin önemli boyutlarından birini oluşturur. Ama Batı demokrasilerindeki tâbi grupların tarihsel deneyimleri sadece bu ilişki çerçevesinde kavranamaz. En zayıf gruplar bile, yeri geldiğinde tahakküm sistemini sarsabilirler. Örneğin oy kullanımı, tâbi grupların, hangi hâkim sınıf kesiminin siyasette en çok söz sahibi olacağının belirlenmesinde rol oynamalarını sağlar. Üstelik hâkim sınıfların kendi arasında uyuşmazlık ve çatışma söz konusu olduğunda, tâbi gruplar, hâkim sınıfın kontrolüne direnmek için büyük bir fırsata sahip olurlar (Domhoff 1983: 2). Bourdieu, tâbi grupların, hâkim grupların eylemlerine kısıtlamalar getirebildiği durumları pek dikkate almaz.

---

49 Bu, Bourdieu'yü "işçi sınıfının –özellikle televizyon aracılığıyla– erişebildiği meşru kültür eserlerine olan ilgisizliğinin, yalnızca bir yetersizliğin ya da aşina olmamanın sonucu" olmadığını kabul etmeye sevk eder (*a.g.e.*). Bu ilgisizlik aynı zamanda, uyumluluk şeklindeki toplumsal normun, "temayüz etme özentisi"ne direnen toplumsal kapanmanın dışavurumudur.

Bourdieu'nün hâkim sınıf üzerine odaklanması, işçi sınıfının kendi içindeki hatırı sayılır farklılaşmayı göz ardı etmesine neden olur. Grignon ve Grignon (1980: 550) Fransız işçilerinin beslenme pratiklerini konu alan çalışmalarında, yaşanan yer, iş, aile yapısı ve kökeni gibi etkenler dikkate alındığında, Fransa'da halk sınıfları arasında birleşik bir popüler beğeniden ve hayat tarzından söz etmenin "düşünülemez" olduğu sonucuna varırlar. Bourdieu *Distinction*'da Fransız işçi sınıfının hayat tarzlarını ve beğenilerini ele alırken, kentli işçiler ile köylüler arasındaki temel farklılıklara yeterli ilgiyi göstermez. Bu farklar arasında en çarpıcı olanı, köylülerin yüksek düzeyde kendine yeterlilikleri sayesinde gıda ürünlerindeki kitlesel pazarlama eğilimlerine direnebilmeleridir (Grignon ve Grignon 1980: 538). Bunu sağlayan en önemli etken, kırsal bölgedeki kadınların gıda üretimine yönelik ev içi emeğidir (537). Buna karşılık kentli işçilerin beslenme pratikleri gelir miktarıyla daha doğrudan kısıtlanır (545). Üstelik köylülerin hayatının kol gücüne ve fizikselliğe dayalı olması –modernleşmenin pek çok örnekte paradoksal biçimde pekiştirdiği bir niteliktir bu– köylülerin beğenilerinde yansır ve hâkim hayat tarzı duyarlılıklarını sarsma eğilimindedir (543). Dahası, kentli işçiler arasında da, özellikle köylü hayat tarzının önemli unsurlarını koruyan köy kökenliler ile kent kökenliler arasında farklılıklar vardır (552). Bourdieu'nün *Distinction*'da Fransız işçi sınıfının hayat tarzları hakkındaki değerlendirmeleri bu farklılıkların üzerini örter. Bourdieu, hâkim sınıfın ve küçük burjuvazinin çeşitli kesimlerinin kendi içindeki farklılıkları incelikli biçimde tahlil etmesine rağmen, Fransız işçi sınıfının içerisindeki parçalı varoluşu ve bunun bilinçteki etkisini dikkate almaz.[50] Habitus üzerindeki vurgusu tam tersi bir çözümleme doğrultusuna işaret eder, yani çok geniş bir yelpazede uzanan pratikleri birleştiren bir temel arama eğilimine. Ama Bourdieu'nün, pratiklerin habitus ile alanın *kesişmesinden* doğduğu fikrini vurgula-

50 Mann (1970: 33) işçilerin, "kontrol ile paranın, iş ile iş olmayanın birbirinden ayrıldığı" parçalı deneyimlerine tekabül eden "düalist bir bilinç" geliştirdiklerini öne sürer.

ması, işçi sınıfının kendi içindeki pratik çeşitliliğini de dikkate alma imkânı taşır.

Bourdieu'de kilit yer tutan kültürel sermaye kavramı, genelleştirilmiş kullanımlar için sınırlı görünmektedir. İşçi sınıfı örneğinde bu kavramın hiçbir işlevi yoktur – işçi sınıfının kültürel sermayeye sahip olmadığını söyleyebiliriz sadece. Kavram, hâkim sınıfın deneyimlerine ve pratiklerine dayanarak oluşturulmuştur, bu sosyal çevrenin dışındaki gruplar için kullanıldığında etnosantrik bir yaklaşım içerebilir. İşçi sınıfından sadece kültürel sermaye "eksikliği" çerçevesinde söz etme gereği, ki işçi sınıfı pratiklerine yönelik bir hâkim sınıf bakışını yansıtan bir gerekliliktir, bu duruma işaret eder (Grignon ve Passeron 1985). Bourdieu (1984a: 387) işçi sınıfının uğradığı tahakkümü *içselleştirilmiş kültürel sermaye* eksikliğine bağlar, bu da, "sıradan işçilerin, kullanmaktansa hizmet ettikleri makinelerle araçların ve bunlara hükmetmeyi sağlayan meşru –yani kuramsal– araçlara sahip olanların tahakkümü altında" oldukları anlamına gelir. Öyle görünüyor ki bu "mülksüzlük", Bourdieu'ye göre işçi sınıfını toplumsal dünyaya bağlayan temel sosyal ilişki biçimidir.[51]

Grignon ve Grignon (1980: 551) işçi sınıfı içindeki farklı fraksiyonlara ilişkin daha incelikli bir tahlil yapıldığında, stratejik olarak kullanılabilecek, dolayısıyla sermaye biçimi oldukları düşünülebilecek farklı kaynak türlerinin ortaya çıktığını savunurlar. Örneğin, çoğunlukla "işçi aristokrasisi" olarak adlandırılan kesimin oluşmasına katkıda bulunan ustalık geleneği ve beceri geliştirme, Fransız işçi sınıfının mensupları arasında açık bir farklılaşma yaratır. Bu "profesyonel kültür", bazı açılardan hâkim sınıfın hiyerarşilerine meşruiyet kazandırırken, kimi zaman işverenlerle mücadele çerçevesinde bir tür kolektif sermaye olarak kullanılabilir – nitekim çoğunlukla kullanılır. Bu anlamda, salt tahakküm ilişkilerini yansıtmakla sınırlanamaz (Bourdieu 1984a: 551). Bourdieu ezilen grupların hâ-

51 Bu, Bourdieu'nün (1984a: 387), toplumsal sınıflar arasındaki farklarda kendini gösterdiğini düşündüğü temel bölünmeyi yansıtır: Pratik bilgi ile kuramsal bilgi arasındaki bölünmedir bu.

kim gruplarla mücadelelerinde bazı kaynakları seferber edebildiklerini inkâr etmez, ama tahlilleri büyük ölçüde bu kabiliyetin aslında ne kadar sınırlı olduğunu göstermeye yöneliktir.

Bu eleştirilerin pek çoğu, asıl odak noktasında işçi sınıfı kültürüne ilişkin bir incelemenin bulunmadığı *Distinction*'ı hedef alır. *Distinction*, hâkim sınıf estetiğine, özellikle bu alanda uzmanlaşan entelektüellere odaklanan bir eserdir. Bourdieu'nün *Distinction*'daki eleştirileri, özellikle hâkim ve orta sınıflarda beğenileri ve hayat tarzlarını şekillendiren "temayüz stratejileri"ni ortaya çıkarma amacı taşır. Tahakkümün simgesel iktidarını "ifşa etme" çabasının ürünüdür bu eser. Ama Bourdieu sınıfların birbiriyle ilişkileri çerçevesinde oluştuğunun ve "zorunluluk kültürünün" hâkim sınıf estetiği için bir tür negatif referans işlevi gördüğünün altını çizer. Buna rağmen, Bourdieu'nün işçi sınıfı hayat tarzlarının altında zorunluluğun yattığı fikri üzerindeki vurgusu, popüler beğeninin "beğeniden yoksun" olduğunu savunan Halbwach'ın yaklaşımını akla getiriyor – çünkü bu hayat tarzı temel zorunluluklar yüzünden fazlasıyla kısıtlanmıştır (Grignon ve Grignon 1980: 551). Bourdieu, hâkim sınıf kültürüyle ilgili tanımında biyolojik, fiziksel ya da manevî her türlü evrensellik fikrini reddetse de,[52] tahlilinde kültürel pratiklerin ancak temel ihtiyaçlar karşılandıktan *sonra* mümkün olabileceği yönünde örtük bir varsayım bulunmaktadır. Bu da, kültürel pratikler ortaya çıkmadan önce karşılanması gereken bir dizi evrensel temel ihtiyaca işaret ediyor. Böyle bir bakış açısı doğa/kültür şeklindeki klasik karşıtlığı barındırır ve bu anlamda, yaygın olarak kabul gören bütün zihinsel ikilikleri aşma derdinde olan Bourdieu'nün, bilerek ya da bilmeyerek bu ikiliği temel almış olması şaşırtıcıdır. Eserlerinde her türlü tözcülük biçimini (sosyal gruplara içsel bazı özellikler atfeden görüşler de dahil) ısrarla reddettiğini hatırlarsak, Bourdieu'nün formel kültürün dayattığı "soylu vahşi" olarak Fransız işçisi imgesine sıcak bakacağını düşünmek zor. Ama sosyal ve ideolojik yük taşıyabilecek her türlü kavramsal

52 Bourdieu'nün, hâkim sınıf kültürünün keyfiliğinden söz ederken kastettiği budur (Bourdieu ve Passeron 1977: 8).

ikiliğe karşı gösterdiği teyakkuzu, bu ikilik karşısında göstermemiş gibi görünüyor.

Özenti ve iyi niyet

Bourdieu (1984a: 339) burjuva habitusu ile küçük burjuva habitusu arasındaki karşıtlıktan söz ederken, "dünyayla ve kendiyle teklifsizce, güvenle kurulan bir ilişkiye dayalı bir burjuva rahatlık etosu [...] ve özentiyle kendini sınırlayan bir küçük burjuva etosu" diye yazar. Küçük burjuva habitusunu daha genel olarak "çilekeşlik, disiplin, kuralcılık, bütün biçimlerinde biriktirme eğilimi"yle tanımlar (331). Bunlar, işçi sınıfıyla özdeşleşmekten kaçınmaya çalışan, ama öykündüğü hâkim sınıfın hayat tarzını geliştirmek için gereken olanaklara da sahip olmayan bir sınıfın arada kalmışlığını taşıyan "gerginlik" [*tension*] ve "özentilik" [*pretension*] yatkınlıklarıdır.[53] Küçük burjuva, sınıf atlama hevesinin altındaki dinamikleri açık ederek, "tutumluluk, kazanma, biriktirme, mülkiyetle ilgili sürekli bir kaygının ayrılmaz parçası olarak mülk edinme arzusu" sergilerken, burjuva "gösterişçilik, büyük paralar harcama ve cömertlik" gibi özellikler sergiler (330).

Küçük burjuvazi, işçi sınıfından farklı olarak, temayüz oyununa katılır, ama hâkim sınıfın hayat tarzlarını tam anlamıyla temellük etmesini sağlayacak sermayeye de habitusa da sahip değildir. Hâkim sınıfın belirlediği standartları taklit etmeye çalışır; ama hâkim sınıf estetiği, kültür dünyasına teklifsizce ve bildiği bir dünya olarak katılırken, küçük burjuvanın "temayüz etme gayreti" beceriksiz bir özentiyi ele verir (58). Küçük burjuvazi sınıf atlama hevesi ile gerçek imkânları arasında sıkışıp kalmıştır, dolayısıyla "hevesler ile imkânlar arasındaki açık uyuşmazlık yüzünden özenti diye algılanan" (176) pratikleri üretir.

Bourdieu küçük burjuva habitusunun yüksek kültürle ilişki-

53 Küçük burjuva habitusunun en mükemmel temsilcileri, Bourdieu'nün (351, 354) "icracı küçük burjuvazi" olarak adlandırdığı kesimdir: İkinci kademe yöneticiler, büro çalışanları, ilkokul öğretmenleri.

sini, yüksek kültüre yönelik "farklılaşmamış bir hürmet"in işareti olan bir "kültürel iyi niyet" olarak tanımlar; bu da:

> [Bireyi,] nasıl davranılacağını gösteren modeller ve otoriteler bulma yönünde kaygı dolu bir arayışa sevk eden bir uyumluluk endişesine ve (klasikler ve ödül almış eserler gibi) sağlam, tasdiklenmiş ürünleri seçmeye [yöneltir].

Dahası, küçük burjuva:

> Şık nesne ve pratiklerin yerini tutacak her türlü ucuz ikameden, tahta işlerinden ve boyanmış çakıl taşlarından, hasır ve rafyadan, el işi "sanat" ürünleri ile sanat fotoğraflarından [hoşlanır].

Böylelikle, "kabullenme ile bilme arasındaki uçurumu ele veren" bir dizi yatkınlığı sergiler. "Küçük burjuva," diye yazar Bourdieu:

> Kültürü bir oyun gibi oynamayı bilmez. Onu fazlasıyla ciddiye alır, bu yüzden ne blöf ya da hile yapabilir, ne de hakiki aşinalığın göstergesi olan soğukkanlılığı ve teklifsizliği sergileyebilir (330).

> Küçük burjuvanın dili kullanma şeklinde de bu habitus onun kimliğini ele verir: dili doğru kullanma yönünde aşırı bir gayret, kendini iyi ifade edememe korkusunun etkisini daha da artıran ve kendinde ya da başkalarında dil hatası yakaladığında hiç kaçırmayan bir teyakkuz hali (331).

Küçük burjuva, etik alanında, hayatı katı bir disipline tâbi kılan davranış ilkelerine yönelik doymak bilmez bir açlık sergiler; siyasetteyse, "hürmetkâr bir konformizm ya da ihtiyatlı bir reformizm."

Kimi eleştirmenler (örneğin Hoffman 1986), Bourdieu'nün Fransız orta sınıfına ilişkin aşağılayıcı bir değerlendirmede bulunduğunu savunur. Bourdieu, orta sınıfın "özenti"ye dayalı hayat tarzını tarafsız bir gözle mi sunmaktadır, yoksa aynı zamanda bu hayat tarzını kınamakta mıdır? Bazı formülasyonla-

rının pek de olumlu olmadığına kuşku yok. Ama bunları, Bourdieu'nün onları yerleştirdiği çerçeve içerisinde yorumlamak gerekiyor. Orta sınıfın özentisi, hâkim sınıf kültürünün bakış açısıyla özenti olarak görünür. Birinden uzak durmak, diğerine erişmek istenen iki sınıf arasında kalmış olmanın muğlaklığını yansıtır. Bourdieu'nün tanımlamaları bu sınıfın içsel özelliklerine işaret etme değil, ortada olma halinin getirdiği kaçınılmaz muğlaklığı gösterme amacı taşır. Dolayısıyla, şu soruyu sormak daha faydalı olacaktır: Hâkim sınıf beğenilerinin damgasını Bourdieu'nün düşündüğü ölçüde taşımayan, orta sınıfa özgü bazı kültür formları var mıdır? Örneğin Mouriaux (1980), orta sınıfı hâkim sınıfla bağımlılık ilişkisine indirgemek yerine, Fransız küçük burjuvazisinin kendine ait bir kültürü ve ayırt edilir nitelikte bir hayat tarzı olduğunu, hatta bunun işçi sınıfı ve hâkim sınıf üzerinde bir miktar etkisi olabileceğini savunur.

Aristokratik çileciliğe karşı burjuva hazcılığı

Bourdieu, hâkim ve orta sınıfların içerisinde farklı sınıf kesimlerine tekabül eden alt habitus tipleri saptar. Sermayenin bileşimindeki farklılıklar, her sınıf kesimi için birbirinden ayrı tüketici davranışı ve hayat tarzı örüntüleri doğurur, ekonomik sermayeye nispeten daha fazla sahip olanları kültürel sermayeye daha fazla sahip olanlardan ayırır. Hâkim sınıf içerisinde ekonomik sermayeye daha fazla sahip olanlar, sanat tüketiminde "bulvar tiyatrosu ve empresyonist resimle simgelenen" "rahatlığa ve kolaylığa dayalı bir hazcılık estetiği" benimserler (Bourdieu 1984a: 176). Buna karşılık, hâkim sınıf içinde, kültürel sermaye bakımından daha zengin olup ekonomik sermayesi az olan ve tahakküme uğrayan entelektüel ve sanatçı kesimi, tahakkümü uygulayan kesimin "gösterişini ve süslemeye yönelik burjuva beğenisini" reddeder; onları "sanatta saflık ve saflaştırma adına yapılan her türlü devrimi desteklemeye" sevk eden "çileci" bir estetik benimserler (*a.g.e.*). Bu yatkınlık kümeleri arasındaki karşıtlık, ekonomik ve kültürel sermaye arasındaki asimetrinin çok büyük olduğu durumlarda en keskin

biçimini alır – özellikle öğretmenler ile işverenler arasında "kesin, bütünsel, ve antropolojideki anlamıyla iki 'kültür' arasındaki uçurum kadar derin" bir hal alır (283). Kültürel sermayeleri ile ekonomik sermayeleri arasındaki asimetrinin en büyük olduğu öğretmenler, "her sahada çileci tüketime" özellikle meyillidirler (185). Örneğin Bourdieu (219) boş zamanla ilgili şöyle derin bir gözlemde bulunur:

> Öğretmenlerin aristokratik çileciliği, dağcılıkta suretini bulur: Dağcılık, gizli saklı patikaların kat edildiği (insanın aklına Heidegger geliyor) yürüyüşten ya da, Roman stilinde kiliselerin gezildiği bisiklet turundan bile daha iyi bir şekilde, asgarî harcamayla azamî temayüz, mesafe, yükseklik, manevî yücelme sağlar ve insana aynı anda hem kendi bedeninin, hem de pek çoklarının nüfuz edemediği bir doğanın efendisi olma duygusunu yaşatır.

Bu habitus:

> Doktorların ve modern yöneticilerin sağlıklı yaşama odaklanan hazcılığıyla [keskin bir karşıtlık içindedir]: Kaba kalabalıklardan uzakta, en prestijli etkinliklere katılabilecek maddî ve kültürel araçlara sahip olan bu insanların hazcılığı, yatçılık, açık denizde yüzme, kayak ve sualtında balık avlama gibi etkinliklerde ifadesini bulur.

Aynı zamanda:

> Aristokratik havası, İngilizce sözdağarı ve çok dar bir kesime açık sahaların yanı sıra sosyal sermaye biriktirme gibi dışsal kârlarıyla golf oyununda benzer bir temayüz fırsatı arayan [işverenlerin habitusuyla da karşıtlık içindedir].[54]

54 Bourdieu'nün Fransa için kullandığı hayat tarzı göstergeleri başka ülkelerle karşılaştırıldığında, bazı ulusal kültürel farklılıklar açıkça görülebilir. Örneğin, Amerikalı şirket yöneticilerinin akşamüstü yaptıkları golf karşılaşmasında "İngilizce sözdağarı"nın pek etkisi yoktur. Amerika bağlamında, golf, *squash* ve *bowling* arasında yapılan tercih kuşkusuz önemli toplumsal ayrımlara işaret eder. Fransa'da da bu verilerin toplandığı zamandan bu yana pekâlâ bazı değişiklikler olmuş olabilir. Fakat, ulusal farklılıklar veya zaman içinde gerçekleşen değişimler Bourdieu'nün genel savını etkilemez. Mesele, sınıflar ara-

Öğretmenlerin çileci aristokratizmi, kültür sahasında onları müze ziyareti gibi "ciddi, hatta adeta kasvetli kültürel pratikleri" benimsemeye sevk eder. Buna karşılık profesyonellerin hazcı estetiği, onları "antika dükkânı ve galeri gezmek, konsere gitmek" gibi en pahalı ve prestijli etkinliklere sevk eder (286).

Dolayısıyla, hâkim sınıf içerisinde birbirine karşıt iki habitus tipi vardır, bunlar kendilerine özgü ekonomik ve kültürel sermaye bileşimlerine tekabül eder: biri aristokratik çilecilik ya da ağırbaşlılığa ve saflığa yönelik bir yatkınlık, diğeri lükse, süslemeye ve gösterişe dayalı hazcı bir beğeni. Bu habitus farklılıklarının kökleri temelde yatan maddî hayat koşullarına dayanır. Ama –Bourdieu'nün temel iddiası da budur– bu maddî farklılıklar yatkınlıklar çerçevesinde birer kültürel ayrım olarak deneyimlenir ve temsil edilir. Bourdieu'ye göre maddî koşulların pratikte bu şekilde simgesel ayrımlara dönüştürülmesi, kültürün toplumsal işlevlerini temsil eder.

Toplumsal hareketliliğin etkileri

Sermayenin bileşimindeki ve toplumsal yörüngedeki çeşitlilikler, orta sınıf hayat tarzı örüntülerini de birbirinden farklılaştırır. Bourdieu (339), küçük burjuva habitusuna ilişkin daha incelikli bir tahlilin şunu açığa çıkardığını savunur:

> toplumsal yapı içindeki bir orta konumu edinmenin, o konumda kalmanın ya da o konumdan geçmenin ne kadar değişik yolu varsa, yatkınlıklar sistemi de o kadar değişik biçimler alır ve bu konum istikrarlı olabileceği gibi, yükselmekte ya da gerilemekte de olabilir.

Bourdieu (346, 351) kipsel [*modal*] küçük burjuva habitusu değişkenleri arasından iki tanesi üzerinde özellikle durur: modern dünyada gelecekte sahip olabilecekleri imkânlara dair "iyimser bir ilerlemecilik" ve "en katı ve geleneksel değerle-

sındaki sistemli farklılıkları bulmaktır, bu farklılıkların ne olduğu önemli değildir.

re" sahip çıkan "kötümser, gerileticı bir muhafazakârlık".[55] İlki daha çok, nispeten genç, eğitimine yatırım yapma eğiliminde olan, sosyal olarak altsınıf kökenli, kültür-yoğun meslekler-den oluşan ve hızla büyüyen sektörlerde yükselen kesime mensup insanlar arasında gözlenir.[56] İkincisineyse, Fransa'da sayıları giderek azalan ve genel hayat standartları düşen, yüksek öğrenim gibi daha değerli bir sermaye biçimine dönüştürecek kadar ekonomik ve kültürel sermayeleri olmayan, zanaatkâr ve küçük esnaf kesimi arasında rastlanır.

Yeni küçük burjuvazi, stile büyük önem veren ve önem verilmesini teşvik eden postmodern tüketim kültürünün taşıyıcısıdır. Orta sınıf habitusunun bu çeşidi, hayatın her alanında stile özen gösterilmesine dayalı hesaplanmış bir hazcılıktan mürekkeptir. En yeni ve en moda ilişkilere, deneyimlere ve mallara sahip olma gayretiyle hayat tarzını kişiye özel hale getirme ve bunu hayat boyu sürecek bir tasarı kılma yönündeki çabanın en yoğun şekilde gözlendiği sınıf kesimi de budur.

Sınıf çatışması ve toplumsal yeniden üretim

Şimdi, Bourdieu'nün gelişmiş toplumlardaki tabakalaşma sürecinin dinamiğine dair görüşlerini inceleyeceğim. Bourdieu rekabete dayalı mücadeleyi sosyal hayatın tamamının temelinde yatan dinamik olarak görür. Bireyler, aileler ve gruplar, tabakalaşmış toplumsal düzendeki göreli piyasa konumlarını korumak ya da yükseltmek için mücadele ederler. Rekabet, (1) değerli sermaye biçimleri için, (2) meşru sermaye biçimini tanımlamak için yürütülür. Önce Bourdieu'nün sermaye tipleri üzerinde yürütülen mücadele hakkındaki düşüncelerini, ardından bir sınıflandırma mücadelesi olarak sınıf mücadelesi hakkındaki görüşlerini ele alacağım.[57]

55 Bourdieu'nun analizinde küçük burjuva habitusunun bu iki alt tipi arasındaki farklılaşmada rol oynayan çeşitli etkenler bulunur. Ama bunlar birbirinden ayrı kümeler içinde toplanma eğilimindedir.

56 Bourdieu Fransa'da bu konumda olan insanlar arasında kadınların büyük yer teşkil ettiğini saptar.

57 Bourdieu'nün çatışma, yeniden üretim ve değişimle ilgili görüşlerini 8. Bo-

Sermayeyi yeniden üretme stratejileri

Bourdieu sınıf mücadelesini, bilinçli ya da bilinçdışı bir biçimde tabakalaşma düzenindeki konumlarını korumaya ya da yükseltmeye yönelik stratejileri uygulayan aktörler çerçevesinde ele alır. Bu stratejiler, alanlardaki konumları korumak ya da yükseltmek üzere çeşitli sermaye biçimlerine yatırım yapma yollarını içerir (Bourdieu 1984a: 125-168). Örneğin, ortaokul öğretmenleri ve üniversite öğretim üyeleri gibi kültürel sermaye bakımından en zengin olan sınıf kesimleri, ağırlıklı olarak çocuklarının eğitimine ve genel kültürüne yatırım yaparlar. Buna mukabil, sanayiciler ve işverenler gibi ekonomik sermaye bakımından en zengin olanlar, çocuklarının eğitimine ve kültürüne yatırım yapmaktansa ekonomik sermayeyi doğrudan aktarmayı tercih ederler.[58] Tıp ve hukuk gibi, ekonomik ve kültürel açıdan iyi donanım sağlayan serbest mesleklerde çalışanlar eğitime ve özellikle sosyal bağlantı, ün, saygınlık gibi profesyonel kariyerde yarar sağlayan sosyal sermaye biçimlerini kazandıran kültürel etkinliklere büyük yatırım yaparlar (120-122). Yani, yeniden üretim stratejileri, büyük ölçüde, elde edilecek sermayenin toplam hacmine ve bileşimine bağlıdır.

Yeniden üretim stratejileri, aynı zamanda, "yeniden üretim araçlarının (veraset kanunu ve teamülleri, emek piyasası, eğitim sistemi vs.) durumuna da bağlıdır (125). Bourdieu, grupların sınıf yapısı içindeki göreli konumlarını korumak ya da yükseltmek için bir akçeyi bir başkasıyla mübadele ederek ellerindeki sermayeyi yeniden yapılandırmalarını sağlayan "yeniden dönüştürme stratejileri" üzerinde özellikle durur.[59] Bireylerin ve grupların bir sermaye tipini nasıl ve hangi kurla bir başkasına dönüştürdüklerini incelemek, sınıf ilişkilerine önemli ölçü-

---

lüm'de de ele alacağım.

58 Ne var ki Bourdieu (120), özel sektördeki üst düzey yöneticilerin, çocuklarının geleceği için ekonomik yatırımın yanı sıra kültürel yatırıma da önem verdiğini gözlemler.

59 Özellikle *Distinction*'daki görüşlerine bakınız (125-168).

de ışık tutacaktır (Bourdieu 1980c: 57). Ekonomideki değişimler, bürokrasinin artması ve kültür piyasalarının gelişmesi –ki Bourdieu için en önemlisi budur– yeniden üretim stratejilerini zorunlu kılar. Özellikle eğitim vasıfları piyasası sanayi toplumlarında yeni ortaya çıkan önemli bir tabakalaşma kaynağıdır, üst ve orta sınıf grupları içerisindeki kesimler arasında statü ayrımına yol açan hayatî kaynakları sağlarlar (Bourdieu ve Boltanski 1977).[60] Bourdieu, ekonomik, siyasî ve hukukî değişimlerin üstsınıfların miras pratiklerinin değişimini hızlandırdığını düşünür; mülkün dolaysız şekilde aktarılması, ekonomik ayrıcalığın kültür yoluyla nakledilmesine bırakmıştır yerini: eğitime yapılan yatırım, üstsınıf ailelerin çocuklarına, ailelerinin ayrıcalığını ve servetini daha güçlü ve kârlı kurumsal mevkilere erişim imkânıyla temellük etme fırsatı verir. Çoğu emek piyasasında erişim ve meşruiyet imkânı sağlayan bir geçer akçe olarak eğitim vasıflarının değerinin giderek artması, yüksek öğrenimi orta sınıf grupları için de cazip bir yatırım seçeneği haline getirir.[61] Bourdieu bu değişimleri "aile"ye dayalı yeniden üretim tarzından "okul"a dayalı yeniden üretim tarzına geçiş olarak tarif eder; sınıfsal yeniden üretim sürecinin dolayımlanmasında eğitim sistemi giderek ailelerin yerini almaya başlamıştır (Wacquant 1993b: 27, 32).

Bourdieu (1984a: 131) sınıfsal yeniden üretim ve yeniden dönüştürme stratejileri ifadelerini, kendi yaklaşımını ana-akım sosyal hareketlilik araştırmalarından ayırmak üzere kullanır. Toplumsal sınıfları sermayelerinin hacmi ile bileşimi ve alanlar içerisindeki toplumsal yörüngeleri çerçevesinde kavramsallaştırmak, Bourdieu'ye, doğrusal modellerde ya da tek boyutlu hareketlilik ölçeklerinde açığa çıkmayan çok boyutlu sınıf hiyerarşisi unsurlarını ortaya çıkarma imkânı verir. Bourdieu kendi modelinde (1980c: 57, 1984a: 125), farklı sermaye türlerinin *bir araya gelme biçimindeki farklılıkları* ve sınıf mücadele-

60 Burada Bourdieu, 1970'lerde gelişen "vasıf toplumu" kuramlarına (Collins 1979, Miller 1976) katılır.

61 Fransız hâkim sınıfının yeniden üretim stratejilerinde gerçekleşen bir diğer önemli değişim, mühendislik gibi teknik alanlardaki eğitimin, yerini sevk ve idare ya da kamu yönetimi alanlarındaki eğitime bırakmasıdır.

sindeki kilit etkenlerden birinin farklı sermaye türleri arasındaki "değişim kuru" olduğunu vurgular.

Bourdieu'nün sosyal hareketliliği sermaye yatırımı ve dönüştürme stratejileri çerçevesinde ele alması, "dikey" hareketlilik ile "çapraz" hareketliliği birbirinden ayırır. Dikey hareketlilik, aynı alan içerisinde yukarı ya da aşağı doğru hareketi ifade eder; çapraz hareketlilik ise alanlar arasındaki hareketi (Bourdieu1984a: 131). Alanlar içinde dikey hareketlilik (örneğin ilkokul öğretmenliğinden üniversitede öğretim üyeliğine geçmek), aynı tip sermayenin biriktirilmesine dayanır. Alanlar arası hareketlerse, sermayenin yeniden dönüştürülmesini gerektirir – bir küçük esnafın, aile işini çocuğuna devretmek yerine yüksek öğrenimine yatırım yapmasında olduğu gibi.

Bourdieu'nün eserlerinde tabakalaşmayla ilgili tekrarlanan izleklerden biri, sınıf durumundaki değişimlere karşın sınıf konumunun hiyerarşi içerisindeki sürekliliğini korumasıdır. Ona göre, meslekî hareketlilik beraberinde mutlaka sınıfsal hareketliliği getirmez. Sınıf grupları hayat standartlarını yükselterek durumlarını iyileştirebilir, ama toplumsal hiyerarşi içerisinde yine aynı göreli konumda kalabilirler. Bourdieu, sermaye biriktirme stratejileri önemleri azalan alanlarda yürütüldüğünde ya da yeniden dönüştürme stratejileri benzer seviyedeki alanlar arasında yürütüldüğünde bu durumun ortaya çıktığını saptar. Fransa'da küçük toprak sahiplerinin alt düzey kamu görevlerine ya da küçük esnafların ofis görevine geçişinde kendini gösteren meslekî hareketlilik, meslek değişiminin toplumsal sınıf yapısının yeniden üretimiyle uyumlu olabileceğine işaret eder (Bourdieu 1984a: 131).

Bourdieu, erken dönemlerdeki kapitalist toplum biçimlerinden çağdaş sanayileşmiş ya da sanayi sonrası toplumlara geçişin, toplumsal sınıf yapısında bir dönüşüme değil, o yapının yeniden üretilmesine yol açtığını güçlü bir iddiayla savunur. Her ne kadar, eşitliksiz bir toplumsal yapıda meritokratik meşruiyet sağlamak üzere sınırlı ve "denetlenmiş bir hareketliliğin" gerçekleşebileceğini kabul etse de (1973a), Fransa dahil birkaç Batı ülkesinde meslekî hareketliliğe ilişkin olarak yü-

rütülen araştırmalarda rastlanan genel bulgular, Bourdieu'nün fiilen gerçekleşen meslekî hareketlilik düzeyini hafife aldığını gösteriyor (bkz. Bénéton 1975, Boudon 1974, Goldthorpe 1980, Hout ve Garnier 1979).[62] Hareketlilik araştırmaları, aslında Bourdieu'nün kuramında öngördüğü gibi, toplumsal tabakalaşma yapısındaki değişmezliğin uç değerlerde seyrettiğini gösteriyor. Ama sınıf yapısının geniş orta kesimi üzerinde küçük çaplı hareketler başta olmak üzere hatırı sayılır oranda hareket gerçekleştiğini gösteren çok sayıda araştırma da var. Üstelik Bourdieu'nün kendi verilerinin bazıları da, Fransa'da, tahlilinin düşündürdüğünden daha fazla meslekî hareketlilik olduğunu gösteriyor.[63]

Bourdieu, incelediği gelişmiş toplumlarda hatırı sayılır oranda hareketlilik olduğu tezine, meslekî statü kategorileriyle ilgili ampirik ölçütleri çürüterek meydan okur. Meslekî unvan değişimlerinin göreli sınıf konumunda hiçbir gerçek değişim getirmediği örneklere ve tarım gibi gerileyen ekonomik sektörlerde babadan oğula meslek aktarımının gerçekte sınıf konumunda düşüşe yol açtığı vakalara işaret eder. Bourdieu genellikle hareketlilik verilerine önem vermez, yeniden üretime ilişkin tezlerinde de bunlardan pek yararlanmaz.[64] Dahası, sınıf konumunda bir kuşaktan diğerine gerçekleşen herhangi bir

62 Bénéton (1975), normatif referans olarak istatistiksel bağımsızlık kullanıldığında, kuşaklar arası meslekî yeniden üretim oranının yüzde 40-50 civarında bir düşüş gösterdiğini saptar. Bourdieu'nün sınıf yapısının yeniden üretimiyle ilgili iddiası, bu oranın çok daha yüksek olması gerektiğini düşündürüyor.

63 *Distinction*'ın 121. sayfasındaki 9. tablo, hâkim sınıfın ana kesimlerinin, mensuplarının sadece beşte ikisini hâkim sınıf kökenli bireylerden devşirdiklerini gösteriyor.

64 Bourdieu'nün Fransa'daki toplumsal yapının yeniden üretimiyle ilgili ilk iddiaları, kısmen, meslekî hareketlilik verilerine değil eğitim fırsatları verilerine dayanıyordu. Bourdieu, 1960'ların ortalarına gelindiğinde eğitim fırsatlarının hâlâ ağırlıklı olarak sınıf temelli olduğunu, yüksek öğrenimde uzun yıllar süren yaygınlaşmaya rağmen bu durumun çok yavaş değiştiğini savunuyordu. Yeniden üretim konusundaki yaklaşımını gösteren ilk temel savlarda (Bourdieu 1973a; Bourdieu ve Passeron 1977, 1979), yeniden üretim ile hareketliliğin toplumsal yapıdaki çatışmalı süreçler olduğunu öne sürmüştü. Daha sonraki eserinde (1984a), sınıf yapısının geniş orta kademelerinde kuşaklar arasında hatırı sayılır bir hareketlilik olabileceği fikrine daha açık olduğu görülür, ama Fransız sınıf yapısının değişmeden kaldığını savunmaya devam eder.

iyileşme, Bourdieu'nün bir sınıfın bireylerinin durumu ile o sınıfın toplumsal hiyerarşi içerisindeki konumu arasında yaptığı önemli ayrım çerçevesinde kavranabilir. Bourdieu, sınıfların genel hayat durumlarında (sınıf durumu) değişimler gerçekleştiğini, ama hiçbir grubun tabakalaşma düzenindeki göreli konumunda (sınıf konumu) gerçek bir yükselme olmadığını savunur. Her grup hayat standartları (sınıf durumu) bakımından yükselmiş, ama hiyerarşi düzeni (sınıf konumu) değişmeden kalmıştır. Bourdieu'ye göre (1984a: 185, Bourdieu ve Passeron 1979: 79-80) sınıf durumundaki değişim sınıf konumunun yeniden üretilmesiyle bağdaşmaz değildir. Bourdieu (1989c: 91-196) "iktidar alanı", "toplumsal farklılık sistemleri", "sınıfsal yeniden üretim stratejileri", alanlar arasındaki "yapısal benzeşimler" gibi kavramlarla, ampirik verileri, hareketlilik analizlerinde en çok rastlanan standart meslek ve eğitim göstergelerinin ötesine taşıyarak genişletmeye çalışır. Böylece, hâkim sınıf ile Fransız yüksek öğreniminin elit kesimleri arasındaki ilişkilere odaklanma imkânı bulur ve Fransız toplumunda kuşaklar arası iktidar aktarımının şekillenmesinde bunların orantısız etkisine dikkat çeker.

Sosyal hareketlilikle ilgili tablolarda meslek kategorilerinin eleştirel olmayan biçimde kullanıldığı örnekleri çürütmek ve meslek unvanlarındaki değişimin sosyolojik anlamının belirlenmesinde titizlik gösterilmesi uyarısında bulunmak başka, toplumsal yapıda gerçek bir değişimin nasıl olabileceğine dair ikna edici bir ampirik deneme sunmak bambaşkadır. Bourdieu ikincisini yapamaz. (Toplumsal değişimi ele alışındaki bu yetersizliğe 8. Bölüm'de değineceğim). Bourdieu'nün iddia ettiği gibi, sınıfın yeniden üretiminde aileye dayalı tarzın yerini okula dayalı tarz aldıysa, eğitim ve meslek fırsatlarının yanı sıra gelirdeki artışla ilgili zengin bir veri kümesinin bu iddiayı desteklemesi gerekir. Bourdieu'nün yeniden üretim tezi, halihazırdaki pek çok veriyle kısmen doğrulanır, ama iddialarında işaret ettiği ölçüde değil.

Kültürel çatışma olarak sınıf çatışması

Bourdieu sanayi sonrası toplumlarda sınıf çatışmasını, giderek kültürel ve simgesel farklılaşmaya daha fazla yatırım yapma biçimini alan bir çatışma olarak çözümler. Aileler çocukları için iyi eğitime yatırım yapıyorsa, bunun nedeni iş piyasasındaki "kıtlık değerleri"ni artırma isteğidir. Bourdieu Fransız eğitim sisteminde hatırı sayılır ölçüde bir sınıf çatışmasının kanıtlarını bulur, bunları 8. Bölüm'de ele alacağız.

Bourdieu daha genel olarak, toplumsal sınıfların kendilerine statü grubu görüntüsü kazandıran simgesel ayrımlara yatırım yapma eğiliminde olduğunu iddia eder. Gördüğümüz gibi, Bourdieu statü gruplarının kılık değiştirmiş toplumsal sınıflar olduğunu düşünür. Bu fenomeni, tüketici odaklı yeni ekonomilerin gelişmesine bağlar:

> [Bu ekonomilerin] işlemesi, malların üretimi kadar ihtiyaç üretimine ve konsensüse de bağlıdır; bunlar insanların üretim kabiliyetleri kadar tüketim kabiliyetleri, "hayat standartları", hayat tarzları çerçevesinde yargılandığı bir toplumsal dünya [yaratmışlır] (Bourdieu 1984a: 310).

Bourdieu daha sonraki eserlerinde toplumsal sınıf ilişkilerine dair tahlillerinde, değerli maddî kaynakların yanı sıra sosyal dünyanın tanımı ve temsili için yürütülen mücadelenin dinamiği üzerinde daha çok durur.[65] Bourdieu'ye göre sınıf mücadelesi sadece değerli kaynaklar için değil alanlardaki iktidar konumlarına erişmek için de yürütülür. "Sınıflandırma mücadelesi," diye yazar (1987b: 164) "sınıf mücadelesinin temel bir boyutudur."

Bourdieu'nün sosyal tabakalaşma örüntülerini en derin kavrayışla gösterdiği yer *Distinction*'dır. Bu eserde, gündelik yemek ve giyim tercihlerinden daha ince estetik beğeni gösterge-

65 Bu, Bourdieu'nün eserlerindeki bir vurgu değişimine işaret eder, bir yön değişikliğine değil. Sınıf durumu ile sınıf konumu arasındaki analitik ayrımı vurguladığı, daha önceki makalelerinden biri olan "Condition de classe et position de classe"de (Bourdieu 1966) bile, sınıf ilişkilerinin simgesel boyutunun önemiyle ilgili bir bölüm bulunur.

lerine kadar her türlü simgesel ayrım pratiğinin temel bir içerme ve dışlama mantığını nasıl somutlaştırdığını irdeler. Bourdieu (1984a: 56) hayat tarzı farklılıklarının "sınıflar arasında var olan belki de en güçlü bariyer" olduğunu düşünür. Beğeni, zevksizliğe de işaret eder. Simgesel ayrımlar aynı anda hem kavramsal hem de toplumsaldır. Gündelik pratik tercihlerimiz, yüksek/düşük, parlak/sönük, benzersiz/sıradan, önemli/önemsiz gibi temel kavramsal sınıflandırma biçimleri etrafında düzenlenir. Bu temel kavramsal sınıflandırmalar aynı zamanda bireylerin ve grupların tabakalaşma düzenindeki mertebelerini belirleyen birer toplumsal sınıflandırmadır. Dolayısıyla, sınıflandırma mücadelesi olarak sınıf mücadelesi, bu temel kavramsal sınıflandırmalarla ilgili çeşitli pratik kullanımlarımızı içerir. Bu sınıflandırmalar, sosyal düzen içinde "ait olunan yer duygusu"nu dayatır ve böylece toplumsal kapanmanın içerme ve dışlama işlevlerini yerine getirir. Bourdieu şöyle yazar:

> Mantıkî ve sosyolojik boyutları birbirinden ayrılmaz olan bölünme ilkeleri, toplumsal gruplar arasındaki mücadelenin içerisinde ve bu mücadelenin amaçları doğrultusunda işlev görür; kavramları üreten bu ilkeler, grupları üretir – tam da ilkeleri üreten grupları ve o ilkelerin kendilerine karşı üretildiği grupları. Toplumsal dünyanın anlamı üzerinde yürütülen mücadelede ele geçirilmeye çalışılan, grupların temsillerinin, dolayısıyla mobilizasyonlarının ve demobilizasyonlarının temeli olan sınıflandırma şemaları ve sistemleri üzerindeki iktidardır (479).

Bourdieu, bu sınıflandırma mücadelesinin en çarpıcı ifadelerinden biri olarak meslekî unvanlar için yürütülen mücadeleye dikkat çeker. Bireyler ve gruplar, toplumsal tanınma olasılığı en yüksek etiketleri ve unvanları seçerek yaptıkları işin algılanma tarzını şekillendirmeye, sosyal saygınlığını yükseltmeye çalışırlar. "Mühendis olduklarını iddia eden teknisyenler"i ya da "fizyoterapistlerin (*kinesitherapeutes*), kendilerini masörlerden ayırıp hekimlere yaklaştırmak için bu yeni unvanı kullanmaları"nı buna örnek olarak gösterir (481).

Sınıf ilişkilerinin sınıflandırma boyutu üzerindeki bu vurgu, Bourdieu'nün (1987b: 92), "gruplara ilişkin bir kalıtım kuramı" oluşturmanın eserlerindeki temel dertlerden biri olduğu iddiasında ifadesini bulur. Gruplar nasıl var olur ve kendilerini nasıl yeniden üretirler (Bourdieu 1985e: 741)? Bourdieu'ye göre kolektif varoluş *hem* paylaşılan hayat olasılıklarına *hem de* bunların simgesel temsillerine bağlıdır. Ama Bourdieu, grupların anlamlı bir sosyal kimlik geliştirip geliştiremeyeceklerini belirleyen şeyin, temsiller için yürütülen mücadele olduğunun altını çizer (Bourdieu 1987b: 92-93). Grup iktidarı büyük ölçüde bireylerin bir miktar formel tanınma kazanmalarına bağlıdır (Bourdieu 1984a: 480-481).[66] Bourdieu, grupların gerçeklikte ancak grup kimliği oluşturmaya dönük simgesel emek varsa ortaya çıktığını vurgular.

Sınıf iktidarı, adlandırma iktidarıdır. Gruplar arasındaki sınıflandırma mücadelesinin merkezinde, grup adlarını ve kategorizasyonlarını sahiplenme ve bunların resmî ve meşru olduğunu dayatma kapasitesi yatar.[67] Kamusal ve yasal adlandırma iktidarının nihaî kaynağı, "meşru simgesel şiddet tekelini" elinde tutan Devlet'tir (Bourdieu 1987b: 163). Bourdieu bu devlet iktidarına örnek olarak, iş rollerine olumlu ya da olumsuz statü veren resmî meslek sınıflandırmalarının ve kodlarının yerleştirilmesini gösterir (Bourdieu ve Boltanski 1981). Eğitim vasıflarının simgesel etkilerine de dikkat çeker. Soyluluk unvanları gibi, eğitim vasıfları da, sahiplerine yetki ve yetke kazandıran kurumsallaşmış simgesel sermayedir.

Grup oluşumu süreçleri, grup kimliğinin yaratılmasının yanı sıra birilerinin simgesel iktidarı üstlenmesini de gerektirir. Kendilerini meşru sözcüler olarak sunmaya muktedir failler ve

66 Bu genel perspektifin kullanıldığı çığır açıcı örneklerden biri Boltanski'nin (1987) Fransız "kadrolarına" dair incelemesidir.

67 Sınıflandırma iktidarının son derece ilginç örneklerinden birine, David Karen'in (1990) ABD'deki elit kolejlerin kayıtlarla ilgili yaklaşımları ve kayıt süreçleri konusundaki incelemesinde rastlanır. Karen, siyahların ve kadınların 1960'larla 1970'lerdeki siyasî seferberliği sonucunda, elit kolejlere başvurularda bu gruplar için özel kategoriler oluştuğunu, böylece elit okullara girme olasılıklarının arttığını belirtir. Buna karşılık, aynı dönemde seferber olmamış işçi sınıfı ailelerinden gelen adaylar özel bir muamele görmemektedirler.

sınıf temsilcileri olmalıdır. Bourdieu son eserlerinde (1984b) kolektif, seferber olmuş kendilikler olarak sınıflarla ilgilenmiş ve sınıf mensuplarının otoriteyi sözcülere devretme süreçleri üzerinde özellikle durmuştur.[68] Amacı, sosyolojik çözümlemenin, sadece otoriteyle donatılmış sözcülerin özgül çıkarları üzerine değil, onlara grubu temsil etme yetkisini kazandıran süreçler üzerine de odaklanmasını sağlamaktır. Bourdieu'ye göre (1985e: 739) grubun kökenleri ve varlığı sadece grup sözcülerinin kendi çıkarlarına ya da grup önderleri ile izleyicileri arasındaki yapısal bağlara değil, simgesel yetki devretme sürecine de dayanır: "Yetkiyle donanmış temsilci, gruptan grubu oluşturma iktidarını almış olur." Kısacası Bourdieu, toplumsal sınıfların yetkili önderlerinin kurumsallaşma süreçlerinin önemine işaret eder.[69] Karizmatik önderliğe özellikle ilgi gösterir.

Bourdieu'nün adlandırma ve yetkilendirme iktidarları üzerindeki vurgusu, sınıf eylemi olanağını simgesel iktidar birikimine bağladığını gösterir. Sınıf serferberliği, hayat olasılıkları arasındaki farklardan otomatik olarak doğmaz; aynı zamanda bu farkların simgesel olarak temsil edilmesi de gerekir. Sınıf kimliği, dolayısıyla sınıf eylemi, uzmanlaşmış faillerin simgesel emeği aracılığıyla mümkün olur. Bu analizin önemli içerimlerinden biri, sınıf mücadelesinde entelektüellere kilit rol atfedilmesidir.[70] Bourdieu'nün analizindeki bu kritik noktayı, entelektüeller hakkındaki kuramına ayırdığım 9. Bölüm'de ele alacağım.

Bourdieu modern sosyal hayatta sınıf çatışmasının önemini vurgular. Ama eserlerinde sınıf çatışması büyük ölçüde re-

---

68 Ancak, kolektif örgütlenmenin ve toplumsal hareketlerin başka veçhelerini derinlemesine incelememiştir.

69 "İşçi sınıfı," diye yazar Bourdieu, "ona maddî söz ve görünür bir mevcudiyet kazandıran yetkilendirilmiş temsilciler birliğinde ve onlar aracılığıyla, bu tam yetkili temsilciler birliğinin yerleştirmeyi başardığı kendi varlığına inançla, salt varlığı ve temsilleriyle, aynı 'kâğıt üzerindeki sınıf'ın mensuplarını olası bir grup olarak nesnel biçimde birleştiren yakınlıklar temelinde var olur" (742).

70 Bourdieu'nün sınıf eyleminin zorunlu koşullarına dair analizi, Weber'le özdeşleştirilen (1978: 929) analizle koşutluk gösterir; Weber şöyle yazar: "Bir sınıfın mensuplarının kitlesel davranışlarından ne ölçüde 'sınıf eylemi' ve muhtemel birlik doğacağı, genel *kültürel* koşullara, özellikle *entelektüel* koşullara bağlıdır".

kabete dayalı piyasalarda bireysel yatırımcılar ve grup yatırımcıları (özellikle aileler) biçiminde zuhur eder. Bu perspektif, çağdaş hayatın pek çok sahasında piyasa rekabetinin hâkimiyetine dikkat çekmesi açısından önemlidir. Ama Bourdieu sınıf mücadelesinin *kolektif* biçimlerinin nasıl olduğu hakkında pek bir şey söylemez. Onun eserlerinde, işleyen bir örgütlenme olarak toplumsal sınıf imgesi yok gibidir. Bourdieu'nün incelemeleri bireylere ve gruplara atfedilen statü ayrımı biçimlerine odaklanır. Örneğin, örgütlü emeği ele alırken, grup kimliğinin ve çıkarlarının simgesel olarak önderlere devredilmesinin kolektif seferberlik için şart olduğunu vurgular. Bu tür bir analiz, kolektif çatışmayı farklı örgütlerin önderleri arasındaki bir rekabet çatışmasına indirgeme eğilimindedir. Bourdieu, parti ve sendika önderlerinin seçkin konumları elde etmek için türlü işler çevirdikleri nispeten özerk bir dünyayı derinlikli biçimde resmederken, bu önderlerin temsil ettiği gruplar arka planda adeta yok olur.

Dahası, Bourdieu fiilî çatışma süreçlerine pek ilgi göstermez. Analizleri büyük oranda, bireyler ve gruplar arasındaki çatışmanın sonucunda ortaya çıktığını iddia ettiği, çeşitli sermaye biçimlerinin dağılımıyla ilgilidir. Oysa özellikle örgütler söz konusu olduğunda fiilî çatışma süreçlerinin üzerinde durulması yararlı olurdu. Örneğin, işverenler ile sendikalar arasındaki toplu sözleşme müzakerelerine dair örnek olay incelemeleri. görece özerk önderler arası dünyalarında ayrı tavırlar alan önderlik inisiyatiflerini sınırlandıran veya özgürleştiren koşulları ortaya çıkarabilirdi.

Modern tabakalaşmış toplumlardaki başat çatışma biçimi olarak bireysel rekabet üzerine odaklanmak, kuşkusuz, modern dönemdeki farklılaşmanın önemli boyutlarından birini açığa çıkarıyor. Ne var ki, bu vurgu Bourdieu'nün kendi meslekî ortamı ile incelemeyi seçtiği sahaları orantısız bir biçimde yansıtıyor olabilir. Eğitim ve yüksek kültür, Bourdieu'de bireysel rekabetin ve temayüzün en üst örneklerini oluşturur. Bourdieu'nün seçtiği bu araştırma konuları, sınıf çatışması hakkındaki görüşlerini aşırı derecede şekillendirmiş olabilir. Akade-

mik vasıfları artırma yarışı kuşkusuz savaş sonrası dönemle ilgili ufkunu genişletmiştir, ama bireysel yükselmenin tek hareketlilik tarzı olup olmadığı net değildir. Bourdieu işyerlerine, devlete ya da toplumsal hareketlere daha çok odaklanmış olsaydı, sınıf çatışmasının daha kolektif ve örgütsel boyutları üzerinde durabilirdi. Buna bağlı olarak, ampirik çalışmalarında, tanımlar ve sınıflandırmalar için yürütülen mücadelelerin gerçekten de tabakalaşma hiyerarşisini değiştirdiği durumlarla ilgili örnekleri inceleseydi, kuramını başka şekilde geliştirebilirdi. Son olarak, daha geniş bir tarihsel perspektifle bakıldığında, Bourdieu'nün toplumsal çatışma hakkında çizdiği tablonun neredeyse tamamen piyasa rekabetine dayalı olması, Fransız Devrimi'ni yaratmış bir coğrafya açısından garip görünmektedir.[71]

Dolayısıyla, Bourdieu'ye göre gelişmiş ülkelerde sınıf mücadelesi kolektif seferberlikten çok piyasa rekabetinin mantığına uyar. Sınıf mücadelesi "bütünleştirici bir mücadele" ve "yeniden üretici bir mücadele"dir (Bourdieu 1984a: 165). Bourdieu gelişmiş toplumlarda sosyal hayatın dinamiğini yapısal dönüşümün değil yapısal permütasyonların çerçevesinde kavrar – kolektif örgütlenmenin değil piyasa rekabetinin, devrimin değil yeniden üretimin çerçevesinde.

71 Bourdieu bazı pasajlarda, kolektif mücadelenin ve seferberliğin bireysel rekabet yoluyla gerçekleşen bitimsiz yeniden üretim karşısında arzu edilir bir alternatif olduğuna işaret eder. Ama eserlerinde bu alternatif, ezilen gruplar için fazlasıyla uzak bir ihtimal olarak görünür.

8

EĞİTİM, KÜLTÜR VE TOPLUMSAL EŞİTSİZLİK

Eğitim, Bourdieu'nün eserlerinde merkezî bir yere sahiptir. Modern tabakalaşmış toplumlarda sınıf, kültür ve iktidar arasındaki sıkı bağları irdeleme çabası, onu eğitim kurumlarını araştırmaya sevk eder. Kültürün toplumsal tabakalaşmadaki önemi onun kilit izleğidir ve çağdaş toplumlarda statünün ve ayrıcalığın dağılımının denetlenmesinde eğitimin başat rol oynayan kurum olduğunu savunur. Okullar, kültürel sermayenin çeşitli biçimlerinin üretimi, aktarımı ve biriktirilmesi açısından temel kurumsal koşulları sağlar. Bourdieu için daha da önemli olan nokta, okulların, simgesel iktidarın ifade bulduğu hâkim sınıflandırma sistemlerini telkin etmeleridir.[1] Dahası okullar, entelektüellerin simgesel emeğinin en önemli kurumsal zeminini oluşturur.

Bourdieu (1982), Collège de France'taki görevine geldiğinde yaptığı konuşmada eğitim alanının –entelektüellere dair incelemeyle birlikte– eserlerinde "ilksel bir konuma" sahip olduğunu, çünkü bunun modern dünyadaki hâkim kavrama tarzlarını şekillendiren bilinçdışı düşünce kategorilerine ışık tuttuğunu

1 Bourdieu (1967b) şöyle yazar: "Okul sistemi, farklılaşmış toplumlarda, 'ilkel sınıflandırma biçimlerinin' inceltilmiş muadilleri olan düşünce sistemlerinin üretildiği sahalardan biridir."

söyler. Bu nedenle, eğitim sosyolojisi Bourdieu'ye göre sosyolojinin alt uzmanlık sahalarından biri değil, simgesel iktidar sosyolojisinin temelidir.[2] Hatta, antropolojik eseri hariç, Fransız toplumuna dair araştırmalarının neredeyse tamamı Fransız eğitim sisteminin şu ya da bu yönüyle bağlantılıdır.[3]

Bourdieu, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde toplumsal eşitsizliği azaltmak üzere eğitim fırsatlarını yaygınlaştırmaya yönelik popüler politikalara eleştirel yaklaşan ilk sosyologlardandır. Bütün Batı demokrasilerinde son kırk yıl içinde eğitim düzeyleri muazzam bir artış göstermiş olsa da, servet, gelir ve statü eşitsizlikleri hâlâ çarpıcı seviyededir. Bourdieu'ye göre eğitim, miras alınmış kültürel farklılıkların akademik başarıyı ve meslekî fırsatları şekillendirmesini sağlayarak, gerçekte eşitliksiz bir toplumsal düzenin idamesine katkıda bulunur. Bourdieu'nün Fransız eğitim sistemini konu alan ilk eserlerinden biri olan *Les Héritiers* (Bourdieu ve Passeron 1979), eğitimin yaygınlaştırılmasına rağmen Fransız üniversitelerinde orta ve üstsınıfların aşırı temsilini kanıtlayan belgeler sunar. Bourdieu daha sonraki eserlerinde Fransız eğitim sisteminin sosyolojik açıdan tabakalaşmış niteliğini sürekli vurgular.

Kitabın başında da belirttiğim gibi, Bourdieu'nün eserlerine damgasını vuran kilit meselelerden biri, ayrıcalık ve iktidar eşitsizliklerinin, farkında olunmadan ve kamusal direnişle karşılaşmadan bir kuşaktan diğerine nasıl kendini idame ettirdiğidir. Bourdieu'ye göre bu sorunun cevabını bulmak için, eğitim vasıfları, seçilme mekanizmaları ve bilişsel kategoriler başta olmak üzere kültürel olanakların bireyler ile gruplar tarafından iktidar ve ayrıcalık konumlarını korumada nasıl kullanıldığını araştırmak gerekir. Bourdieu eğitim sisteminin, modern toplumlarda toplumsal eşitsizliğin aktarılmasında aileye, kiliseye

2 Bourdieu şöyle der: "Gerek bilgi sosyolojisi gerekse iktidar sosyolojisi içinde –iktidar felsefesi sosyolojisinden söz etmeye bile gerek yok– eğitim sosyolojisi başlı başına bir bölüm oluşturur, hem de en az diğerleri kadar önemli bir bölüm."

3 Nitekim Fransız eğitim sistemini konu alan beş kitap kaleme almıştır (Bourdieu 1988b; 1989c; Bourdieu ve Passeron 1977, 1979; Bourdieu, Passeron ve de Saint Martin 1992). Ayrıca, *Actes de la recherche en sciences sociales*'in eğitime ayrılmış sayıları vardır.

ya da şirkete kıyasla çok daha fazla pay sahibi olmaya başladığını savunur. Dolayısıyla sosyoloğun görevi, "iktidar ilişkisi yapısının ve toplumsal sınıflar arasındaki simgesel ilişkilerin yeniden üretilmesinde eğitim sisteminin payını ortaya çıkarmaktır" (Bourdieu 1973a: 71).

Bourdieu *Reproduction*'da (Bourdieu ve Passeron 1977: 177-219), eğitim sisteminin üç kilit işlevi yerine getirdiğini söyler. Öncelikle, bir kültürel mirası "muhafaza etme, telkin etme ve yüceltme" işlevini görür. Bu, eğitimin "içsel" ve en "aslî işlevi"dir. Eğitim, yalnızca teknik bilgi ile becerinin aktarılmasını değil, belirli bir kültürel gelenek içerisinde sosyalleşmeyi de sağlar. Katolik Kilisesi'ne benzer biçimde, okul "toplumun kültürel kanonlarını muhafaza etmek, aktarmak ve telkin etmek üzere özel olarak tasarlanmış bir kurum"dur (Bourdieu 1971c: 178). Kültürel yeniden üretim işlevini yerine getirir.

Bu ilk işlev geleneksel pedagojiyle birleştiğinde eğitim sistemi ikinci, "dışsal" işlevini yerine getirir: Toplumsal sınıf ilişkilerini yeniden üretme işlevini. Kültürel sermayenin eşitsiz dağılımını yeniden düzenlemektense pekiştirir. Ayrıca toplumsal yeniden üretim işlevini de görür. Eğitim sisteminin üçüncü bir işlevi daha vardır: "meşrulaştırma". Eğitim sistemi, aktardığı kültürel mirası yücelterek toplumsal yeniden üretim işlevinin gözlerden kaçmasına ve yanlış tanınmasına katkıda bulunur.

Bourdieu, büyük etki uyandıran toplumsal yeniden üretim kuramının ilk ve en önemli mimarıdır – pek çoklarının, formel meritokratik pratiklere rağmen, eğitim kurumlarının gerçekte toplumsal eşitsizlikleri azaltmaktansa artırabildiğini görmelerini sağlamış bir kuramdır bu. Gelgelelim Bourdieu'nün diğer yeniden üretim kuramcılarından farkı, eğitimin devlet, ekonomi ya da toplumsal sınıflar tarafından dolaysız biçimde belirlendiğini düşünmemesidir. Bourdieu, gerek işlevselci kuramlardan gerekse Marksist kuramlardan farklı olarak, eğitim sistemi ile emek piyasası arasındaki ilişkiye bire bir mütekabiliyetten ziyade "göreli özerklik"in damgasını vurduğunu savunur.[4] Bour-

[4] Bourdieu, Smith'ten (1974) farklı olarak modern üniversitelerin özel ekonomik ya da kamusal siyasî çıkarlara alet olduğunu düşünmez. ABD'de Bow-

dieu'nün bu kurama en özgün katkısı, okulların daha geniş iktidar ilişkileri kümesi bakımından tarafsız kurumlar olmadıkları gibi, bu ilişkilerin salt birer yansıması da olmadıklarını, bu ilişkilerin sürdürülmesinde ve pekiştirilmesinde karmaşık, dolaylı ve dolayımlayıcı bir rol oynadıklarını göstermesidir. Son olarak Bourdieu, okulların seçme ve öğretme, okul kültürü, müfredat gibi içsel süreçlerinin bu işlevleri nasıl yerine getirdiğini inceleyen ilk yeniden üretim kuramcılarındandır.

Bourdieu'nün eğitimle ilgili ilk eserleri yaygın olarak bilindiği için, bu bölümde, *Homo Academicus* (1988b) ve *La Noblesse d'Etat* (1989c) başta olmak üzere daha sonraki eserlerinde bu konuda ortaya koyduğu görüşleri ele alacağım. Eğitimle ilgili ilk çalışmaları öğrenci kültürü, kültürel sermayenin aktarılması, pedagoji ve akademik seçme süreçleri üzerine odaklanıyordu. Daha sonraki eserlerinde Fransız eğitim sistemi alanını ve bunun iktidar alanıyla ilişkisini inceler. Bu kurumsal tabakalaşma perspektifi ilk eserlerinde ana hatlarıyla mevcut olsa da (bkz. *Current Research* 1972), Bourdieu *grandes écoles* ve üniversite eğitimini konu alan daha sonraki eserlerinde bu bakış açısını derinleştirir.

Önce Bourdieu'nün Fransız eğitim sistemini iktidar alanıyla ilişkisi içinde nasıl konumlandırdığını ele alacağım. (6. Bölüm'de belirttiğim gibi, bu, Bourdieu'nün araştırma için öngördüğü metodolojik adımlarla tutarlılık içindedir.) Kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki temel karşıtlık, Fransa'da yüksek düzeyde tabakalaşmış bir yüksek öğrenim sistemi yaratır. Bundan sonra, Bourdieu'nün kültürel sermaye ve habitus kavramlarını kullanarak bireylerin bu sistem içerisindeki dağılımını nasıl açıkladığını inceleyeceğim. Bourdieu okul süreçlerini de ele alır, eğitimdeki başarıyı açıklamak üzere bunların kültürel sermaye ile habitusun etkilerini dolayımladığını düşünür. Sonra, Bourdieu'nün eğitim sistemlerini toplum-

---

les ve Gintis (1976), Fransa'da Baudelot ve Establet (1973) gibi Marksistlerin yaptığından farklı olarak, eğitim ile ekonomi arasında bir "mütekabiliyet" de kurmaz. Emek piyasasındaki talep ile eğitim arzı arasında sıkı bir ilişki kuran, Marxçı olmayan, teknik işlevselci görüşleri de (Clark 1962 gibi) reddeder.

sal ayrımları gizliden gizliye akademik değerlendirmelere tercüme eden güçlü etiketleme sistemleri olarak ele aldığı görüşlerine değinecek; Fransız eğitiminin seçkin kurumlarında yaşanan, otoriteleri yarı kutsal bir nitelik kazanan bir elit kesimin oluşmasını sağlayan sosyalleşme deneyimine dair analizini değerlendireceğim. Fransız eğitim sistemini sınıf yapısı, devlet ve ekonomi karşısında göreli özerkliğe sahip bir kurum olarak ele almasına ve sınıf temelli sermaye yatırımı stratejilerine dayalı bakış açısıyla eğitimin yaygınlaşmasını nasıl değerlendirdiğine değineceğim. Bourdieu'nün eserlerinde toplumsal değişimi ve dönüşümü görmezden geldiği eleştirisi büyük ölçüde eğitimle ilgili analizlerine dayandığı için, bölümün sonunda bu önemli konuyla ilgili fikirlerini değerlendireceğim.

Eğitim ve iktidar alanı

6. Bölüm'de, Bourdieu'ye göre modern sanayi toplumlarında iktidar mücadelesini belli başlı iki toplumsal hiyerarşi ilkesinin şekillendirdiğini belirtmiştik: Bourdieu'nün "hâkim hiyerarşi ilkesi" adını verdiği ekonomik sermayenin (servet, gelir ve mülk) dağılımı ile "hiyerarşinin ikincil ilkesi" adını verdiği kültürel sermayenin (bilgi, kültür ve eğitim vasıfları) dağılımı. Hâkim sınıfı diğer bütün gruplardan ayıran özellik, her iki sermaye türüne de hatırı sayılır ölçüde sahip olmasıdır. Gelgelelim hâkim sınıf, ekonomik sermaye ile kültürel sermayenin eşitsiz dağılımı bakımından kendi içinde farklılaşır. Bourdieu, birbirine rakip bu iki iktidar iddiasının Fransız yüksek öğrenimini de içsel olarak farklılaştırdığını öne sürer. Fransız yüksek öğrenim kurumları –disiplinler, öğretim üyeleri ve öğrenciler– *toplam sermaye hacmindeki* ve *göreli* ekonomik ve kültürel sermaye miktarlarındaki farklılıklarla kutuplaşırlar. Bourdieu *La Noblesse d'État* ve *Homo Academicus*'ta Fransız yüksek öğrenim kurumlarının birbirine rakip bu iki hiyerarşi ilkesiyle içsel olarak nasıl tabakalaşmış olduğunu gösteren ayrıntılı bir toplumsal harita sunar.

Bourdieu, öğrenim görülen eğitim kurumunun *tipinin* ve *prestijinin*, ilerde edinilecek kariyer açısından, okulda harca-

nan yılların sayısı kadar önemli olduğunu gözlemler. Eserlerindeki başat izleklerden biri, Fransız eğitim kurumlarının sadece akademik değil, sosyal olarak da "seviyelendirilmiş" olduğudur.[5] Fransız üniversitelerine koşut olan, orta öğrenim sonrası profesyonel okullar içindeki elit grup (*grandes écoles*) özellikle önemlidir.[6] *Grandes écoles* Fransız yüksek öğreniminin şahikasıdır: üniversitelerden daha seçicidirler; mezunlarını devlette ve ekonomide önder konumlara hazırlarlar; mezunlarına kariyerlerini geliştirmede büyük yarar sağlayan değerli mezun ağları sunarlar. Bunların ABD'deki muadili, biraz kaba bir eşleştirmeyle de olsa, en prestijli işletme ve hukuk fakülteleri ile yüksek lisans okulları olabilir. Fransa'da üniversiteye girmek için tek gereken, bitirme sınavını [bakalorya] başarıyla vermektir, ama akademik prestije sahip *grandes école*'lerin yüksek düzeyde rekabete dayanan giriş sınavını geçmek için (genellikle iki yıl süren) yoğun bir lise sonrası hazırlık yapmak gerekir. Dolayısıyla *grandes école*'ler Fransız meritokrasisinin kurumsal suretidir. Ama Bourdieu'nün eserleri, üniversiteler ile *grandes école*'ler arasındaki keskin statü ayrımının akademik olduğu kadar *toplumsal* bir temele de dayandığını gösterir, çünkü profesyonel okullar öğrencilerini büyük ölçüde hâkim toplumsal sınıftan devşirir.

Bourdieu'nün, Fransız yüksek öğrenim sisteminin sosyal açıdan bölünmüş bir yapısı olduğunu en kapsamlı biçimde gösterdiği yer, *La Noblesse d'État* adlı eseridir. Burada Bourdieu

5 Seviyelendirmenin sosyal sonuçları, Amerikan eğitim sosyolojisi içerisinde hayli yerleşik bir araştırma konusu haline gelmiş bulunuyor (Oakes 1985). Karabel'in (1972), Brint ve Karabel'in (1989), Cookson ve Persell'in (1985), Dougherty'nin (1994) yüksek okullara [*community college*] ve özel kolej hazırlık okullarına dair öncü nitelikteki çalışmaları, gidilen okulun *tipinin* ve okutulan müfredatın kariyer üzerinde belirleyici bir etkisi olduğunu gösteriyor. Bourdieu, bu noktayı vurgulayan ilk sosyologlardan biridir. Onun iddiası belki de Fransa için ABD için olduğundan daha radikal bir iddiaydı, çünkü Fransa'da bölgesel ve sosyal farklılıkları aza indirme iddiasıyla ülke çapında merkezileştirilmiş ve standartlaştırılmış bir eğitim sistemi oluşturulmuştur.

6 Fransız yüksek öğrenim sisteminde, üniversitelere ve *grandes école*'lere ek olarak, çoğunlukla bakalorya (kabaca lise diplomasına denk gelir) gerektirmeyen ve öğrencilerinin çoğunu alt orta sınıf ile işçi sınıfından devşiren çok sayıda meslek okulu ve teknik okul bulunur.

(1989c: 185-264), *grandes écoles* üzerine 1967'de Monique de Saint Martin başta olmak üzere birkaç meslektaşıyla birlikte başlattığı geniş ve çok boyutlu bir veri toplama çalışmasının sonuçlarını bir araya getirir. Fransa'daki 84 yüksek öğrenim kurumunda okuyan öğrencilerin sosyal kökenlerini belgeleyen kitapta, 21 *grandes école*'ün sosyal ve akademik kökenlerine dair derinlemesine analizler sunuluyor ve bunların 15'i uygulanan kültürel pratikler, sergilenen siyasî tutumlar ve din bağlamında inceleniyor. Bu incelemenin sonucunda, toplam ekonomik ve kültürel sermaye hacminde ortaya çıkan farklılıklar, iki geniş kurumsal seviyelendirmeyi açığa çıkarıyor.[7] Bir uçta Ecole Nationale d'Administration, Ecole des Hautes Etudes Commerciales, Ecole Normale Supérieure ve Ecole Polytechnique gibi, mezunları hükümetin, iş dünyasının ve eğitimin en yüksek kademelerinde son derece geniş kariyer imkânlarına sahip olan yüksek tabaka okullar bulunur. Bu okullar öğrencilerini büyük ölçüde hâkim sınıftan devşirirler. Diğer uçtaysa, öğrencilerini daha az elit toplumsal kökenlere sahip gruplardan devşiren fen ve edebiyat fakülteleri, uzmanlaşmış teknik ve meslekî eğitim veren çok çeşitli okullar yer alır.[8] Bu nedenle Fransa'da, iktidar alanıyla ilişkisi içinde ikiye ayrılmış bir yüksek öğrenim sistemi mevcuttur. Bourdieu'ye göre (1972: 17):

> Yüksek öğrenimdeki, *grandes école*'lerin fakültelerle karşıtlık içinde olduğu ikili yapının işlevi, yönetici sınıfın mensuplarını, orta sınıflar başta olmak üzere diğer sınıflardan ayırt etmektir.

Sermayenin bileşimindeki farklılıklar, en üst tabakadaki 21 okulu da kendi içinde farklılaştırarak iki karşıt uç oluşturur:

7 Bu sonuçlar, öğrencilerin sosyal kökenlerini temel alan bir mütekabiliyet analizine dayanmaktadır (Bourdieu 1989c: 199).

8 Seksendört kurumun mütekabiliyet analizinde ortaya çıkan bir diğer farklılaşma ekseni, "özel" okullar ile "devlet" okullarını birbirinden ayırmaktadır. Sanayi ve ticaretin özel çıkarlarıyla bağlantılı olan işletme, sanat ve mimarî fakülteleri paralıdır ve nispeten sağlam bir eğitim vermelerine rağmen, akademik açıdan, öğrencilerini kamu sektöründe meslek edinmeye hazırlayan mühendislik, tarım, öğretmenlik ve araştırma okulları kadar seçici değildirler (Bourdieu 1989c: 213).

Ecole Normale Supérieure (rue d'Ulm), Ecole Normale Supérieure de Jeunes Filles de Sèvres ve Ecole Normale de Saint-Cloud gibi okullar, bilimsel ve entelektüel kutbu oluşturur, çünkü öğrencilerini aynı toplumsal çevreden devşirir ve yine o çevre için yetiştirirler: yani eğitim, sanat ve bilim sahalarında. Bu okullarda akademik başarı, ya da skolastik sermaye birikimi, bu kurumlar ve öğrencileri arasındaki hiyerarşiyi belirleyen temel ilkedir. Buna karşılık, Ecole Nationale d'Administration, Ecole Polytechnique, Institut des Sciences Politiques de Paris ve Ecole des Hautes Etudes Commerciales gibi okullar, yönetim ve ekonomi kutbunu temsil eder, çünkü öğrencilerini iş dünyasının ve devlet yönetiminin en yüksek kademelerindeki konumlara sahip ailelerden devşirirler ve onları bu konumlara yönlendirirler. Bu kurumlar, sadece akademik üstünlüğe göre değil, "egemen akademik kurumun dışındaki hâkim hiyerarşi"ye göre de sıralanır; yani "ekonomik sermaye hiyerarşisindeki konumlarına ve yönettikleri konumların iktidarına" göre (1972: 18). Dolayısıyla, bu iki elit eğitsel seviye, hâkim sınıfın biri kültürel sermaye bakımından, diğeriyse ekonomik sermaye bakımından nispeten zengin olan iki ayrı kesitine hizmet etme eğilimindedir.[9]

Bourdieu, üniversite fakülteleri arasında da benzer bir sosyal temelli bölünme yapısı olduğunu görür.[10] Aynı iki kutuplu

9 Yirmi bir okula ilişkin olarak yapılan mütekabiliyet analizindeki bir başka farklılaştırıcı etken, idare için "genel" bir hazırlık sunan okullar ile yüksek düzeyde uzmanlaşma gerektiren konumlar için "teknik" eğitim sunan okulları birbirinden ayırır (Bourdieu 1989c: 216). En seçkin 15 *grandes écoles* üzerine yapılan üçüncü mütekabiliyet analizi de benzer bir örüntüyü ortaya çıkarır. Ecole Nationale d'Administration ve Institut des Sciences Politiques de Paris gibi, idare alanında kariyere yönlendiren okulların, ortaöğretimde edebiyat eğitimi almış ve prestijli özel okullara gitmiş öğrencileri devşirmesi daha muhtemeldir; buna karşılık, Ecole Centrale, Ecole des Mines ve Institut National Agronomique gibi, teknik konumlara yönlendiren okullar daha ziyade orta sınıf mensubu ve fen ağırlıklı eğitim almış öğrencileri devşirir (*a.g.e.*, s. 221).

10 *Homo Academicus*'ta (1988b: 38-40, 271-275) yer alan bu analiz, Paris civarındaki tıp, hukuk, sanat ve beşeri bilim ile fen fakültelerinde bulunan ve rasgele seçilmiş 405 kadrolu (tenured) öğretim görevlisini temel almaktadır. Bourdieu şöyle der: "Üniversite alanının yapısı, iktidar alanının yapısını yansıtır: bu alanın seçme ve endoktrinasyon faaliyeti de, o yapının yeniden üretilmesine katkıda bulunur" (s. 40-41).

yapının fakülteler için de geçerli olduğunu saptar: "Bir kutupta bilimsel açıdan baskınken sosyal açıdan tâbi konumda olan fakülteler, diğer kutupta bilimsel açıdan tâbi konumdayken dünyevî açıdan baskın olan fakülteler [bulunur]" (1988b: 54).[11] 1960'larda Paris üniversitelerinin fakültelerindeki kadrolu öğretim üyelerini incelerken, sosyal profillerinin bu iki kutuplu yapıya göre çeşitlilik gösterdiğini saptar. Kabaca ifade edilirse, tabiat bilimleri, sanat ve beşerî bilim, hukuk ve tıp fakülteleri, sırasıyla kültürel iktidar ile ekonomik ve siyasî iktidar kutupları arasındaki kesintisiz hat boyunca konumlanmıştır. Toplumsal köken bakımından hâkim sınıf temsili ile ekonomik ve siyasî iktidar durumlarına katılma derecesine işaret eden göstergeler, bilimden tıbba geçildiğinde artış göstermektedir.[12] Hâkim sınıfın ekonomik açıdan zengin kesimlerine mensup öğretim üyeleri, fen ve beşerî bilim fakültelerinden daha sık olarak hukuk ve tıp fakültelerine yerleştirilmektedir.[13] Örneğin, hukuk, özellikle tıp fakültelerindeki öğretim üyelerinin Paris'in mutena semtlerinde yaşama olasılığı, sanat ve beşerî bilim fakültelerindeki öğretim üyelerininkinden daha yüksektir (s. 44). Demek ki, bir tarafta bilim ve edebiyat ile diğer tarafta hukuk ve tıp arasında az çok net bir ayrım saptamak mümkündür.[14] Fransız üniversite dünyasına, hâkim sınıfın belli baş-

11 Şöyle yazar Bourdieu: "Üniversite alanı, birbiriyle çatışma halinde olan iki hiyerarşi ilkesine göre örgütlenmiştir: Miras alınan sermaye ile fiilen sahip olunan ekonomik ve politik sermayeye tekabül eden sosyal hiyerarşi, bilimsel otorite ya da entelektüel saygınlık sermayesine tekabül eden özgül, gerçek anlamdaki kültürel hiyerarşiyle karşıtlık oluşturur" (*a.g.e.*, s. 48).

12 Bu göstergeler arasında, baba mesleği, gidilen orta ve yüksek öğrenim kurumlarının tipi ve prestiji, Fransa'nın *Kim Kimdir* ya da *Bottin Mondain* listelerinde yer alma, nişan ya da ödüller, çeşitli devlet kurumlarında ya da üniversitede yönetim organlarına katılma gibi ölçütler bulunur.

13 Bourdieu (1988b: 38) şöyle yazar: "Farklı fakültelerdeki öğretim üyelerinin, ekonomik ve politik iktidar kutbu ile kültürel prestij kutbu arasındaki dağılımı, hâkim sınıfın farklı kesimlerinin bu kutuplar arasındaki dağılımıyla aynı ilkeler çerçevesinde gerçekleşir."

14 Bourdieu (1989b: 376-377) sosyoloji disiplinini bilimsel disiplinlerden ziyade "hukuk ve dünyevî açıdan hâkim olan disiplinler"e yakın konumlandırır. Sosyoloji, "birbiriyle temelden bağdaşmaz olan iki mantık" arasında bölünmüş bir simgesel üretim alanıdır: "Siyasî alanın mantığı [...] ile bilimsel alanın mantığı" arasında. Sosyolojideki bilimsel mantık, iletişimin bilimsel ölçütlere dayan-

lı kesimlerini birbirinden ayıran temel ıralayıcılar çerçevesinde bakıldığında, bu dünyanın kabaca iki kampa ayrılmış olduğu söylenebilir.

Bourdieu, 1970'li ve 1980'li yıllar boyunca bu yapıların istikrarını şaşırtıcı ölçüde koruduğunu gözlemler. Mayıs 1968 olayları Fransız üniversitelerine reform getirip bu kurumları daha çok sayıda insana açmış olabilir, ama aynı zamanda hâkim sınıfın buralardan uzaklaşmasına da neden olmuştur. En üst kademedeki okullara girmek için girişilen rekabet de, en üst kademe ile en alt kademede yer alan kurumlar arasındaki uçurum da artmıştır. Bugün, en üst kademedeki okulların hâkim sınıflardan öğrenci devşirme eğilimi eskisine göre daha da yüksektir (Bourdieu 1989c: 271). Dahası, sevk ve idare, reklamcılık, gazetecilik ve işletme eğitimi sunan uzmanlaşmış profesyonel okulların fevkalade gelişimi ve genişlemesi, hatırı sayılır derecede miras alınmış ekonomik sermayeye sahip öğrencileri cezbetmektedir (s. 278). Bourdieu bu okulları, akademik açıdan çok seçici olan *grand école*'lere giremeyen, daha düşük prestijli fakültelere ya da ikinci kademe okullardan birine gitmeyi de reddeden hâkim sınıf gençlerinin sığınağı olarak değerlendirir.

Bourdieu böylece, Fransız yüksek öğrenim sisteminde aynı anda meydana gelen iki gelişme arasındaki temel bir paradoksa işaret eder: Bir yanda yüksek öğrenimde seçeneklerin artmasıyla birlikte eğitim alanında eskisine göre daha fazla fırsat sunulmaktadır; diğer yanda yüksek öğrenim sistemi içerisinde sınıf temelli sosyal tabakalaşma pekiştirilmektedir.

Bourdieu ayrıca, Fransız yüksek öğreniminde iktidarın entelektüel kutuptan yönetim ve ekonomi kutbuna kaydığını tespit eder. Bugün Fransa'da, en meşru ve prestijli yüksek öğrenim biçimini tanımlama mücadelesinde Ecole Nationale d'Administration, Ecole Normale Supérieure'ün yerini almıştır. Hatta, Ecole Nationale d'Administration, bütün bir Fransız *grandes école* alanı içerisinde kendini standart olarak dayatmaya başlamıştır (s. 282). Bourdieu'ye göre bu değişiklik, entelektü-

---

ması gereğini dayatır. Ama iletişimin, "sözcülerinin sosyal kuvveti" aracılığıyla şekillendiği siyasi alanın mantığı da sosyolojiye nüfuz etmiştir.

el mesleklerin (eğitim ve araştırma) geleneksel olarak sahip olduğu prestijin azalmasına koşuttur; artık bu meslekler, kamu yönetimi, büyük işletme, siyasî parti liderliği ve medya –özellikle televizyon– gibi alanlardaki üst mevkilere atfedilen prestijin gölgesinde kalmaktadır. Bourdieu, acı bir dille, bu değişikliğin entelektüel pratiğe dair teknokratik bir bakışa yol açtığını öne sürer; ona göre, Fransızların Jean-Paul Sartre'ın kişiliğinde simgeleşen meşhur bağımsız entelektüel geleneğinin yok olmasında ve Raymond Aron'un (kendisinin esefle karşıladığı) "entelektüel gazeteciliğinin" gözde olmasında bu bakışın payı vardır.

Habitus, kültürel sermaye ve seçme süreci

Bourdieu, bireylerin Fransız eğitim sistemindeki bu tabakalaşmış alanda nasıl dağıldığını göstermek için, habitus ve kültürel sermaye kavramlarına başvurur. 5. Bölüm'de söylediğimiz gibi, sınıf alt-kültürü fikrine yakın olan habitus, bir insanın başarı olasılıkları ve toplumun nasıl işlediği konusunda sahip olduğu ve bir toplumsal sınıfın ya da statü grubunun tüm mensuplarında ortak olan, nispeten kalıcı ve büyük ölçüde bilinçdışı fikirler kümesini ifade eder. Bu fikirler, daha doğrusu yatkınlıklar, bireyleri, yaşam olasılıkları ve statü ayrımlarıyla ilgili mevcut yapıyı yeniden üretecek tarzda hareket etmeye sevk eder. Habitus kavramı sayesinde Bourdieu, eğitime yönelik tercihlerin bilinçli ve akılcı hesaplardan ziyade yatkınlıklara dayandığını vurgular.

Bourdieu'nün eğitimle ilgili eserlerindeki önemli bir izlek, akademik seçmenin sınıf temelli *öz-seçilimle* şekillendiği iddiasıdır. Bourdieu'ye göre, öğrencilerin okulda kalıp kalmaması ve seçtikleri eğitim alanı, kendi toplumsal sınıflarından olan insanların akademik başarı kazanma olasılığına dair pratik beklentilerine bağlıdır. Ona göre öznel umutlar ile nesnel olasılıklar arasında genellikle yüksek düzeyde korelasyon vardır. Bir çocuğun eğitim ve kariyerle ilgili arzuları ve beklentileri, ebeveynlerinin ya da diğer referans grubunun eğitim deneyimle-

rinin ve kültürel hayatının yapısal olarak belirlenmiş ürünleridir.[15] İşçi sınıfı gençleri eğitimde yüksek bir başarı düzeyini hedeflemezler, çünkü Bourdieu'ye göre, fazla kültürel sermayesi olmayanların okulda başarılı olmak konusunda sahip oldukları sınırlı fırsatları içselleştirmiş ve kendilerini bu şekilde sınırlandırmışlardır.[16] Buna karşılık üst orta sınıf gençleri, sosyal avantajlarını akademik başarı beklentisi biçiminde içselleştirerek okulda kalırlar. Dolayısıyla Bourdieu, derinlikli bir bakışla, eğitim alanındaki seçilimin aslında büyük oranda öz-seçilimle gerçekleştiğini ortaya koyar.

Bourdieu'nün, nesnel olasılıklar ile öznel hedefler arasında yüksek korelasyonun söz konusu olduğu bir habitus aracılığıyla öğrencinin öz-seçilimine dair analizi, derinlikli olmasına rağmen her bakımdan ikna edici değildir. Hedefleri olasılıklara göre belirleme sürecinin sorunlu olduğunu gösteren bazı örnekler var. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerikalı siyahlar arasında, meslek alanlarındaki kariyer fırsatlarının çok düşük olduğunu gösteren çok sayıda kanıta rağmen, kolej eğitimi alma yönünde ortaya çıkan yüksek beklentiler, hedefler ile gerçek olasılıklar arasındaki uyumsuzluğun çarpıcı örneklerinden sadece bir tanesidir (Hout ve Morgan 1975; Mac Leod 1987; Michelson 1990; Ogbu 1978, 1990).[17] Bourdieu'nün, Fransız yüksek öğreniminde savaş sonrası dönemde yaşanan fırsat artışından yararlanan orta sınıflarla ilgili değerlendirmesi bile, hedeflerle olasılıkların örtüştürülmesi sürecinin, belirli koşullarda bazı gruplar için diğerlerine göre daha doğrudan gerçekleştiğini düşündürüyor. Bourdieu'nün "olası olanın nedenselliği" formülasyonu, eğitimine devam etmeyen işçi sınıfı gençlerinin

15 Bu, kısmen, Amerikan statü edinme araştırmalarında yaygın olarak kabul edilen bir görüşü, öğrencinin beklentilerinin eğitimdeki başarı üzerinde önemli rolü olduğu görüşünü (Sewell, Hauser ve Portes 1969) hatırlatmaktadır. Bourdieu, habitus kavramıyla, beklentilerin erken dönem sınıf sosyalleşmesinden türediğini vurgular.

16 Amerika'da siyahların koleje gitme konusundaki düşük beklentilerinin nedenlerini ele alan benzer bir inceleme için bkz. Ogbu (1978, 1990).

17 Öğrencilerin, lisedeki seviyelendirmenin sonuçlarını yanlış algıladıkları benzer bir uyumsuzluk için bkz. Rosenbaum 1976; yüksek okul seviyelendirmesiyle ilgili yanlış algılardan kaynaklanan bir uyumsuzluk için bkz. Karabel 1972.

ve üniversite eğitimini tamamlamayı sıradan bir durum olarak gören üstsınıf gençlerinin tutumlarını açıklamakta yardımcı olsa da, orta sınıf ailelerin başarı olasılıklarının geleneksel olarak pek de yüksek olmadığı akademik vasıf piyasasına neden yatırım yapmaya başladıklarını açıklamaz. Habitus kavramının çok iyi ifade ettiği, erken dönem sosyalleşmenin sonuçlarının örtük ve pratik olarak hayata geçirilmesi, burada yerini, daha bilinçli ve akılcı bir sınıfsal dönüştürme stratejisine, sınıf davranışına ilişkin gelecek odaklı bir perspektife bırakır.

Sınıf habitusuna ek olarak, sınıflar arasındaki *kültürel sermaye* farklılıkları da eğitimde başarı kazanmayı etkiler. Kültürel bilgi ve tarz, toplumsal eşitsizliğin taşıyıcıları olarak işlev görür. 4. Bölüm'de dikkat çekmiştik: Bourdieu, kültürü –özellikle eğitim vasıfları söz konusu olduğunda– zaman, enerji ve para karşılığında satın alınabilecek ve daha sonra yüksek statülü meslekler ve gelirlerle mübadele edilebilecek bir tür sermaye olarak düşünmenin faydalı olduğu görüşündedir. Onun kültürel sermaye kavramı çeşitli imkânları kapsar: sözel beceri, genel kültürel farkındalık, okul sistemi hakkında malumat ve eğitim vasıfları gibi. Bourdieu *kültürel sermayenin eşitsiz dağılımından* bahseder. Toplumsal sınıflar arasında, eğitimde başarı ve kültürel tüketim örüntüleri bakımından çok ciddi farklılıklar vardır. Bourdieu, öğrencinin akademik performansının, ebeveynlerinin kültürel geçmişiyle güçlü bağları olduğunu saptar. Ebeveynler kültürel miraslarını çocuklarına aktarırlar. Örneğin Fransa'da yüksek öğrenim büyük oranda profesyonellerin çocukları tarafından sürdürülür; yüksek öğrenim kurumlarından mezun olan çiftçi ve fabrika işçisi çocuklarının sayısı çok azdır.[18] Dolayısıyla, Bourdieu sınıf ayrımlarının hem hedefler ve beklentilerle hem de kültürel tarz ve bilgiyle dolayımlanıp eğitimdeki başarı ve performans farklılıklarına dönüştüğünü düşünür.

18 Bourdieu'nun kültürel sermaye kavramı, eğitimde başarı eşitsizliğinin kültürel boyutları üzerine hayli önemli araştırmalar yapılmasını teşvik etmiştir. Apple 1982, Apple ve Weis 1985, Cookson ve Persell 1985, DiMaggio 1982, DiMaggio ve Mohr 1984, Lamont ve Lareau 1988, Robinson ve Garnier 1985 bunlardan sadece birkaç tanesidir.

Bourdieu, yüksek öğrenim sisteminin, eşitsiz dağılmış kültürel sermayeyi yeniden dağıtma yollarına değil, bu eşitsiz dağılımı yeniden üretme yollarına odaklanır. Bu nedenle, bu süreci açıklamak üzere müfredat, pedagoji ve değerlendirme gibi yapısal unsurları inceler. Örgün eğitimin, bazı kültürel miraslara ayrıcalık tanıyıp bazılarını cezalandırarak eşitsiz bir toplumsal sistemi idame ettirdiğini savunur. Hatta, uzun süreli üniversite eğitiminden geçmek bile, alt ve orta sınıf gençlerinin baştaki kültürel sermaye açıklarını tamamen kapatmalarını sağlamaz. Bourdieu, Fransız okullarında, hâkim sınıfların benimsediği bilgi biçimlerinin, kültürel ideallerin ve tarzların öne çıkarıldığını tespit eder. Yakın zamana kadar Fransa'da üniversiteye hazırlık sınıflarında ve elit profesyonel okullarında ağırlıklı yer teşkil eden geleneksel beşerî bilimler programının, iş piyasasının geniş sektörlerinde gereken teknik becerileri sunmadığını öne sürer.[19] Beşerî bilimler, ekonomik güvenceleri olmadığı için teknik ve profesyonel seçenekleri tercih eden öğrencilere hitap etmez. Dahası bu çalışma programı bir tür seçme aygıtı gibi işlev görür: Beşerî bilimler alanında akademik başarı, genel kültürü ve gelişkin dil becerisini gerektirir. Dolayısıyla, müfredatın içeriği ve tarzı, "eğitimde kâr getiren dilsel sermaye"ye, yani "burjuva dili"ne sahip olanlara üstünlük sağlar: Bu dilin "soyutlamaya, formalizme, entelektüalizme ve üstü kapalı ifadelerden kurulu itidale" düşkünlüğü, en çok hâkim sınıflarda rastlanan, belli bir kültürün damgasını taşıyan bir edebî yatkınlığı yansıtır. Toplumsal açıdan makbul bulunan ve akademik olarak saygı gören bu dilsel tarz, "işçi sınıfının, bir olaydan diğerine, açıklamadan mesele atlayan, duygusal ifadesi yüksek ya da dışavurumcu dili"yle (Bourdieu ve Passeron 1977: 116) keskin bir tezat oluşturur. Ayrıca, "akademik doğruluğun meşru normuna uyma kaygısını" ele veren, "yanlışlarla dolu bir aşırı doğruculukta ve gramerin sürekli kontrol

19 Bourdieu 1960'ların başında Fransız eğitim sistemi üzerine araştırmasına başladıktan sonra, Fransa'da liselerdeki yüksek seviye sınıfların müfredat içeriği matematik ve bilim ağırlıklı olacak şekilde değişmiştir. Yine de, eğitimde pratik yerine biçimsel yönelimin altsınıflara hitap ettiği söylenemez.

edildiğinin işaretlerinde" kendini gösteren alt orta sınıf dilinin ayırıcı özelliklerinden de farklıdır" (s. 134).[20] Hem sözlü hem de yazılı ifadeye atfedilen önem yüzünden, Fransız okullarında geleneksel olarak beliğ konuşmanın tercih edilmesi, kültürel sermaye bakımından zengin olanların üstünlüklerini korumaya yardımcı olur. Bourdieu ilginç bir etnografik gözlemde bulunur: Geleneksel Fransız üniversitesinin fiziksel örgütlenişi bile –küçük seminer odaları ya da kütüphane yerine geniş ders salonları ve amfiler– sözlü ifadenin ne kadar önemli olduğunu gösterir (Bourdieu ve Passeron 1977: 120). Derslerdeki resmiyet, öğretim üyesini kültür mallarının meşru aktarıcısı konumuna yükseltir.

Fransa'da, edebî bir dilsel tarza tam anlamıyla vâkıf olmayı öne çıkaran geleneksel bir pedagojinin kullanılması, miras alınmış kültürel sermaye bakımından zengin olanlar lehine ayrımcılığa yol açar. Kültürel sermayesi olmayanların dilsel eksikliklerini telafi etmelerini sağlayacak dersler sunmayan geleneksel pedagoji, "istisnasız bütün öğrencilerinden, kendisinin vermediği bir şeye", yani sadece hâkim sınıf ailelerinde edinilebilecek, dil ve kültürle ilgili pratik ve enformel bir hâkimiyete sahip olmalarını talep ederek, hâkim sınıf çıkarlarına hizmet etme işlevini yerine getirir (s. 128).[21] İçerik kadar, tarz da, kültürel ayrıcalığı pekiştiren ve kültürel dezavantajı giderilmeden bırakan mekanizmanın parçası haline gelir.[22]

Klasik sözlü ve yazılı sınavlar, geleneksel ders biçimi gibi, kültürel sermaye bakımından en zengin olan öğrencilere üstünlük sağlar. Bu sınavlarda, konuya vâkıf olma düzeyi kadar, dilsel ifade becerisi de ölçülür. Örneğin, Bourdieu'nün *agréga-*

---

20 Bourdieu'nün, sınıf temelli sosyalleşmeden türeyen farklı dilsel tarzların akademik başarıyı şekillendirdiği iddiası, Bourdieu'nün Fransa'da tanınmasına katkıda bulunduğu Basil Bernstein'ın eserlerinde de (1971-1975) karşımıza çıkar.

21 Okul sisteminin "gelişmiş" ya da "seçkin" olarak tanımladığı kültürel ve dilsel tarzlar, aslında "sadece kültürleri, okumuşların kültürü olan ailelerde" mümkün olan, "belirli bir iktisap etme tarzına" dayanır (Bourdieu ve de Saint Martin 1974: 354).

22 Bourdieu'nün geleneksel pedagojiye yönelik sert eleştirisi, işletme ve bilim eğitimi ile telafi edici derslere daha fazla yer veren başka ulusal eğitim sistemleriyle karşılaştırıldığında Fransa örneğinin özgüllüğünü yansıtır.

tion[23] jürilerinin raporlarına dair ikincil analizi, sözlü ve yazılı ifade becerileriyle kendilerini gösteren adayların açık biçimde tercih edildiğini ortaya koyuyor (Bourdieu 1989c: 19-47; Bourdieu ve de Saint Martin 1974). Bu ulusal sınavlar, Fransız eğitim sistemindeki en yüksek başarı düzeyini temsil etmekte ve kilisenin, dinin ve toplumsal sınıfın çıkarları karşısında demokratik, seküler ve devlet kontrolündeki eğitimin zaferini simgelemektedir. Bu sınavlar, ilkede demokratik eşitlik ve meritokratik başarı gibi idealleri yaysa da, Bourdieu bunların pratikte kültürel açıdan ayrıcalıklı olanlara öncelik verdiğini güçlü iddialarla ortaya koyar.

Bourdieu'nün eserlerindeki bir diğer izlek de, eğitimin, sınıfsal kökenin etkilerini dolayımladığı karmaşık yollardır. Bourdieu, eğitimdeki seçme süreci ile toplumsal sınıf yapısı arasında sistemli biçimde ilişki kurar, fakat bu ilişkiyi basit bir sınıfsal belirlenime indirgemez. Toplumsal sınıf geçmişi, eğitimin farklı aşamalarında farklı biçimlerde etkileşime giren karmaşık bir etkenler kümesinin süzgecinden geçer. Örneğin, Bourdieu, eğitimin erken aşamalarında sınıfsal köken ile okul tercihi arasında kendini gösteren sıkı korelasyonun, daha ileri aşamalarda gevşemesini ya da tamamen yok olabilmesini, sınıfsal geçmişin akademik seçicilikle kesişme biçimiyle açıklar: Sınıfa bağlı olarak performansta kendini gösteren farklılaşma, eğitimin ileri aşamalarında keskinliğini yitirecektir çünkü o aşamaya kadar gelebilmiş altsınıf öğrencileri zaten hayli seçkin bir alt grubu oluştururlar (Bourdieu ve Passeron 1977).

Bourdieu'nün, üniversite öğrencilerine uygulanan bir dil sınavının sonuçlarına ilişkin analizi, eğitim sisteminin, öğrencinin başta sahip olduğu eğitim fırsatı derecesini ve kültürel sermaye miktarını ayırt edilir akademik niteliklere dönüştürmesini gösterir (Bourdieu, Passeron ve de Saint Martin 1965; Bourdieu ve Passeron 1977: 74-89). Kültürel sermaye ve "seçilmişlik derecesi", sınav sonuçlarını yorumlarken kullandığı kilit kavramlardır. Hâkim sınıf kökenli öğrenciler, akademik kav-

23 Fransa'da lise ve üniversitelerde eğitim kadrolarına yerleşmeyi sağlayan, büyük rekabetin söz konusu olduğu ulusal sınav.

ramların tanımından genel kültür birikimi gerektiren sorulara kadar, kelime sorularının tamamında yüksek puan almışlardır. Çoğu üniversite eğitimi almış ebeveynlerinden, toplumsal olarak en makbul görülen kültürel etkinlik biçimlerini miras alan bu kültürel vârisler, kültürel sermayelerini yüksek akademik performansa çevirebilmektedirler.

Bu dolayımlama süreci, akademik başarı gösteren altsınıf öğrencilerde büsbütün belirginlik kazanır: Bu öğrenciler, üstsınıf öğrencilerle kıyaslandıklarında, kültürel sermaye elde etmek için okula çok daha fazla bel bağlamak zorundadırlar. Sınava giren az sayıdaki altsınıf öğrenciler, akademik kavramların yer aldığı sorularda üstsınıf öğrencilerle aynı puanı alırlar, çünkü bu altsınıf öğrenciler zaten çok sıkı bir elemeden geçebilmiş bir akademik grubu oluştururlar. Eğitimin o aşamasına kadar gelebilmiş altsınıf öğrenciler, başlangıçtaki kültürel sermaye açıklarını okul temelli bir kültürel sermaye iktisap ederek kapatmışlar, bunun için olağanüstü entelektüel beceri ve kişisel gayret göstermeleri gerekmiş, evlerinde ya da sosyal hayatlarında kendi sınıfları açısından sıradışı koşullara sahip olmuşlardır. Gelgelelim, bu altsınıf öğrenciler, daha kapsamlı bir kültürel birikim gerektiren sorularda aynı başarıyı gösteremezler, çünkü üstsınıflara mensup arkadaşlarının sahip olduğu kökenlerden yoksundurlar. Altsınıf öğrenciler, akademik başarı gösterseler bile, kültürel tarzlarında aşırı "skolastik" olmaları bakımından, başlangıçtaki kültürel dezavantajlarının damgasından kurtulamazlar.

Bu arada, öğrenciler arasında en büyük grubu oluşturan orta sınıf öğrenciler en düşük puanı alırlar, çünkü onlar daha gevşek bir elemeden geçmiş bir akademik grubu oluştururlar ve yüksek öğrenime büyük yatırım yapmaya yeni yeni başlayan bir sınıfsal çevrenin mensubudurlar. O halde, öğrencinin performansının ve başarısının, beklentiler, kültürel sermaye ve seçilmişlik derecesi arasındaki karmaşık ilişkilerin sonucu olduğu söylenebilir.

Dolayısıyla, Bourdieu'nün yaklaşımı eğitim süreçleri ile toplumsal tabakalaşma arasında yapısal bağlar kurar. Toplumsal

sınıflar arasındaki eşitsizliğin ve kültürel sermayenin eşitsiz dağılımının makro örüntüleri, pedagojinin, değerlendirmenin ve müfredatın mikro süreçleriyle bağlantılıdır.

Toplumsal sınıflandırma olarak akademik sınıflandırma

Bourdieu (1989c: 19-98), ekonomik ve kültürel sermaye elde etme mücadelesinin yalnızca Fransız yüksek öğrenim kurumları arasında toplumsal farklılaşma yaratmakla kalmadığını, Fransızların zihniyetini de yapılandırdığını ve farklılaştırdığını savunur. Eğitim sistemi, toplumsal ayrımları pekiştiren, çok yaygın biçimde kullanılan bir bilişsel sınıflandırma sistemini telkin eder. Bourdieu'ye göre bu, eğitimin en sinsi işlevidir. Durkheim ile Mauss'tan (1963) devşirdiği bu temel tezi, kurumsal yapılar ile bireylere telkin ettikleri bilişsel yatkınlıklar arasında köklü ama fark edilmeyen bir bağ olduğunu savunmak için kullanır. Bu tanıtlamayı "ilkel" halkların toplumsal ve mitsel dünyalarıyla sınırlandırmak yerine, kendi çevresi, yani modern Fransız akademisi için de kullanır.

Ulusal düzeyde yüksek rekabetin söz konusu olduğu bir sınava (*lauréats du Concours général*) giren başarılı lise öğrenci adaylarıyla ilgili bir incemelede, Bourdieu (1989c: 19-47) bu tür adayların çeşitli akademik disiplinlerde başarı kazanmak için gereken entelektüel vasıfları belirtmek üzere kullandıkları kategorilerin, hem adayların kendilerine hem de sınavı yapanların onlara atfettikleri niteliklere tekabül ettiğini ortaya çıkarır. Öğrenciler de sınavı yapanlar da, edebiyatta, dilde, felsefede ve matematikte başarıyı doğuştan yeteneğe bağlama eğilimindeyken, coğrafya ve tabiat bilimlerinde başarı için daha ziyade sıkı çalışmayı zikrederler. Hatta Bourdieu (s. 31), hem öğrencilerin hem de öğretmenlerin çeşitli akademik disiplinlerde başarıyı farklılaştırmak için kullandıkları bir dizi ikili karşıtlık tespit eder: parlak/sönük, yetenekli/hırslı, seçkin/bayağı, gelişmiş/akademik, beliğ/anlaşılmaz, özgün/sıradan, ince/kaba gibi. Bu ikilikler, temelde yatan iki ideal tip akademik başarıya işaret

eder: En çok değer atfedilen başarı tipi, bireysel yeteneğe bağlı karizmatik niteliklerden mürekkep bir imge çağrıştırır, diğeriyse başarının sıkı çalışma ve kararlılıkla elde edildiğini ima eder. Gelgelelim, Bourdieu (s. 33) farklı disiplinler için gözlenen farklı başarı temsillerinin, toplumsal kökenlerle ve miras alınmış kültürel sermaye miktarıyla koşutluk gösterdiğini de keşfeder. Edebiyat, dil, felsefe ve matematik okuyan öğrenciler ağırlıklı olarak üstsınıf kökenlidir; başarıyı bireysel yetenek çerçevesinde tanımlamaları, aslında, miras aldıkları kültürel sermayeye bağlı üstünlüklerini yansıtmaktadır. Dolayısıyla, Fransız akademilerindeki başarı temsilleri, üstü örtülmüş toplumsal sınıf ayrımlarını ifade eder. Bu ikili "skolastik sınıflandırma biçimleri", Durkheim ile Mauss'un "ilkel sınıflandırma biçimleri" olarak adlandırdıkları şeye benzer bir işlev görür: Toplumsal sınıf yapısıyla benzeşik bir ilişki içinde olan, disiplin ve seviyeye göre ayırma gibi kurumsal yapıların içselleştirilmesini temsil ederler (s. 49). Akademik meritokrasi, aristokrasinin bir biçimidir. Kökleri, miras alınmış kültürel üstünlüklerin üzerini örten, bireyin "doğal" hak ve yetileri anlayışına dayanır.

Bourdieu, bilişsel kutupların Fransız eğitim sistemindeki kurumsal seviye hiyerarşisine koşut olduğu, dolayısıyla ekonomik ve kültürel sermaye edinme mücadelesinde yerleşikleşen temel eşitsizlikleri yansıttığı iddiasıyla bu analizi genişletir. Örneğin, yüksek sermayeye sahip öğrencileri devşiren okullar ile daha az sermayesi olan öğrencileri alan okullar arasındaki ayrım, kafa emeği ile kol emeği ya da kavramsal işler ile uygulamalı işler arasındaki daha bildik ayrımların kurumsal temelini oluşturur; bu ayrımlar yüksek kademe yöneticileri orta kademe yöneticilerden, mühendisleri teknisyenlerden ayırır. Dahası, kültürel sermaye/ekonomik sermaye karşıtlığı, bilgiye, bilime ve kültüre karşı saf yönelim ile uygulama amaçlı yönelim arasındaki kavramsal ayrımın kurumsal temeli haline gelir. Bourdieu (1984a: 387) şöyle yazar:

> Eğitim sistemi, ki kendisi de toplumsal dünyanın hiyerarşilerini dönüşmüş bir biçim altında yeniden üreten nesneleştirilmiş

bir sınıflandırma sistemi olan kurumsallaşmış bir sınıflandırıcıdır, toplumsal tabakalara tekabül eden "seviye" adı altındaki bölünmeleri ve ilanihaye toplumsal ayrımları yansıtan uzmanlıkları ve disiplinleriyle (kuram ile pratik, kavram ile icra arasındaki karşıtlık gibi), toplumsal sınıflandırmaları akademik sınıflandırmalara dönüştürür – üstelik bunu her bakımdan tarafsız görünerek yapar. Böylece, gerçekte salt teknik, dolayısıyla kısmî ve tek taraflı olan, ama bütünsel, doğada temellenen hiyerarşilermişçesine deneyimlenen hiyerarşileri yerleştirir, öyle ki toplumsal değer "kişisel" değerle, skolastik saygınlık insanî haysiyetle özdeşleştirilmeye başlanır.

Yani Bourdieu, eğitim kurumlarının, teknik tarafsızlık görüntüsü altında, mevcut toplumsal sınıflandırmaları onaylayan ilkel entelektüel sınıflandırmaları telkin eden "devasa bir bilişsel makine" olarak işlediğini iddia eder (1989c: 51-81).[24] Bu süreç örtük bir düzeyde kalır ve farkına varılmaz. İşin aslı, süreç zaten ancak böyle örtük biçimde işleyebilir, çünkü bu "gizli işlev"le ilgili yaygın bir farkındalık olsa sistem işlemez hale gelirdi. "Basit bir işçi çocuğusun" ya da "kaba sabasın" gibi, akademik kültürde kabul edilemez sayılan sosyal ve kişisel aşağılamalar, "doğru, ama o kadar", "üslup yok" ya da "vasat bir çalışma" gibi örtmece ifadelerle akademik yargı kisvesine büründürülerek "yanlış tanınmış biçimler altında" gayet güzel ifade edilir (Bourdieu 1989c: 61). Eğitimin sınıflandırma işlevi, meşrulaştırma işleviyle desteklenir. Okullar "toplumsal ayrımları, akademik ayrım kisvesinde oluşturarak kutsar" (Bourdieu ve Passeron 1977). Aktörler, bu sınıflandırmaların akademik olduğuna inandıkları için, toplumsal sonuçlarının tam anlamıyla farkına varmaksızın bunları meşru etiketler olarak kullanırlar. Sosyalleşme aracılığıyla bunlar, aktörlerin bilinçli olarak

24 Bourdieu'nün bu iddiası, Meyer'ın (1970, 1977) okulların "berat etkisi" konusundaki görüşleriyle bir ölçüde örtüşmektedir; Meyer, toplumun genelinde hakları, sorumlulukları, rolleri tanımlamak ve dağıtmak suretiyle eğitimin toplumsal yapı üzerinde yarattığı kurumsal etkiyi vurgular. Bourdieu de Meyer de, savlarını geliştirmek üzere Durkheim'dan yararlanmışlardır, ama Bourdieu eğitimin kurumsallaştırma sürecinin toplumun genelinde yarattığı bilişsel ve toplumsal tabakalaşma etkilerini daha fazla vurgular.

düşünmeksizin pratik biçimde kullandıkları pratik araçlar olarak içselleştirilmişlerdir. Oysa akademik yargılar, aynı zamanda, toplumsal sınıf ayrımlarını onaylayan toplumsal yargılardır.

Elit formasyonu ve kutsanması olarak teknik eğitim

Bourdieu, akademik açıdan seçici *grandes école*'lerin sunduğu profesyonel eğitimin, sadece teknik bilgi ve beceri değil, bunlardan daha önemli olan bir statü kültürü de kazandırdığını savunur.[25] Eğitimle ilgili teknik/işlevsel görüşleri sert biçimde eleştirir ve elit eğitimin ritüel ve simgesel yönlerini vurgulamak için Durkheim'ın din sosyolojisinden ciddi ölçüde yararlanır. Hatta Bourdieu (1989c: 164) modern seküler eğitim kurumları ile din arasında açık bir analoji kurar: "Aslında okul, Durkheimci anlamda bir dinî kertedir" diye yazar. Bourdieu'nün burada kastettiği, Fransız *grandes école*'lerinin bir toplumsal eliti seçip ayırması ve seçilmişlere "genelde kutsal varlıklara atfedilen tüm özellikleri" ihsan etmesidir. Bu okullar, modern Fransa'daki iktidar mevkileri için bir nevi seküler ruhban sınıfı yaratır – Bourdieu buna "devlet soyluları" diyor. Bu statü kültürü, elit *grandes école*'ler ile diğer tüm yüksek öğrenim kurumları arasında bir tür "kutsal/bayağı" karşıtlığı yaratarak, daha önce incelediğimiz kurumlar arası seviyelendirme sistemini meşrulaştırır. Bu seküler ve teknik okullar, ritüele ve törene dayanan yoğun bir sosyalleşme süreci aracılığıyla, bir iktidar elitini seçip kutsallaştırır. Modern Fransa'da teknokratik liderliği tanımlayan yarı dinsel nitelikleri haiz yeni bir tür seküler tarikat yaratırlar.[26]

Bourdieu (101-181), Fransız elit eğitiminin "kutsallaştırıcı" yönünü, Fransız lise eğitiminde *grand école*'lere yönlendiren

25 Bu sav, Randall Collins'in (1970) iddiasını hatırlatmaktadır: Collins de Bourdieu gibi Weber'in eğitimin toplumdaki rolüyle ilgili görüşlerinden çok yararlanmıştır.

26 Fransız Devrimi'nin en önemli mirasının, dinin yörüngesinden kurtulmuş özgür, kamusal ve seküler eğitim kurumları yaratmak olduğu hatırlanacak olursa, Bourdieu'nün Durkheim'ın din sosyolojisinin terimlerine başvurmasındaki kışkırtıcı etki daha iyi anlaşılır.

son derece rekabetçi seviye sınıfını temsil eden *class préparatoires*'daki sosyalleşme deneyimlerine bakarak belgeler.[27] Bourdieu, Fransız *class préparatoires*'larının, Britanya'daki özel yatılı okullara ve ABD'deki özel kolej hazırlık okullarına benzer birer "total kurum" olduğunu düşünür.[28] *Class préparatoire*'lardaki sosyalleşme, "dev bir kutsama ayini" gibidir. Hem fiziksel hem de manevî alıştırmalar, öğrencilere, başkalarını kontrol etmeye hazırlanmaları için kendilerini kontrol etmeyi öğreten bir çilecilik kültürünü aşılar. Bütün faaliyetler, karizmatik bir salahiyet vasfını besleyecek niteliktedir. Öğrencilerin sosyal ve entelektüel hayatı, toplumsal türdeşliği, ortak bir kültürü ve salahiyet duygusunu, ortak bir simgesel sermayeyi teşvik eden sıkı bir düzene tâbidir.

Ancak, Bourdieu'ye göre, gündelik hayatın sıkı bir düzene tâbi olmasından daha önemli olan olgu, sıkı düzene tâbi bir entelektüel habitus yaratan pedagojidir. Durmadan rekabete dayalı sınavlara hazırlanılması, (beşerî bilim alanlarında bile) özgün metinlerden ziyade ders kitaplarının kullanılması, problem kümelerinin ve düzenli alıştırmaların fazlalığı, programın hızlı ilerlemesi ve rekabetçi ortam, kültüre ve entelektüel çalışmaya yönelik araçsal, pragmatik ve dar hesaplara dayalı bir yaklaşım yaratır. Bu pragmatik yaklaşım, araştırmayı teşvik edebilecek eleştirel bakışı beslemek yerine, öğrencileri sadece sınavlarda işlerine yarayacak şeylerle ilgilenmeye sevk eder. Bourdieu, devletin ve ekonominin müstakbel profesyonel yöneticileri için faydalı olabilecek bu yaklaşımın, eğitmen ve araştırmacı yetiştirmede önemli olan derinlemesine entelektüel sorgulamaya yönelik ilgiyi teşvik etmediğini gözlemler. O hal-

27 Bourdieu gözlemlerini anketlerden, hem öğrencilerle hem de öğretim görevlileriyle yapılan görüşmelerden ve *class préparatoire* mezunlarının yazılı ifadelerinden derlenen kapsamlı verilere dayandırır.

28 "Total kurum" kavramı Goffman'a aittir (1961). Bourdieu'nün sosyalleşme deneyimine dair analizleri, Cookson ile Persell'in (1985) ABD'deki elit yatılı okulları konu alan çalışmalarında tarif ettikleri mekanizmaların çoğunun Fransız *class préparatoire*'larında da aynen geçerli olduğunu ortaya koyuyor. Fakat Bourdieu Fransız *class préparatoire*'larındaki türdeşleştirici deneyimleri vurgularken, Cookson ile Persell yatılı okullardaki çeşitli sapma ve yabancılaşma biçimleri üzerinde dururlar.

de, paradoksal biçimde, akademik açıdan en seçkin gruba mensup olan öğrenciler, araştırmayı veya entelektüel gelişimi başlı başına bir amaç olarak teşvik etmeyecek biçimde düzenlenmiş bir akademik ortamda bulurlar kendilerini. *Grand école*'ler, öğrencilere rekabet kültürü kazandırır, eleştirel düşüncenin teşvik edildiği bir kültür değil.

Eğitim alanının göreli özerkliği

Bourdieu'nün eserlerindeki bir diğer kilit izlek, eğitim kurumlarının toplumda daha fazla belirleyiciliği olan kurumlara eklenmiş ilaveler olmakla kalmadığı savıdır. 6. Bölüm'de belirttiğim gibi, Bourdieu kültür alanlarının dışsal çıkarlar karşısında "göreli özerkliğe" sahip olduğundan bahseder. Eğitim sistemi, ekonomi ve toplumsal sınıf yapısı arasındaki karmaşık ilişkiler üzerine düşünmek için göreli özerklik kavramından yararlanır (Bourdieu ve Passeron 1977: 177-178). Göreli özerklik mantığı aracılığıyla, eğitim sisteminin "toplumsal muhafaza yönündeki *dışsal işlevini*" yerine getirebildiğini düşünür.

Eğitim sisteminin göreli özerkliği, ayrı bir statü kültürü ve kendine özgü kurumsal ve meslekî çıkarlar geliştirme kabiliyetini ifade eder; bunlar, emek piyasasının taleplerinden veya hâkim sınıfın çıkarlarından hatırı sayılır derecede farklı olabilir. Bourdieu, eğitim sisteminin kendi dışındaki kurumlar karşısındaki göreli özerkliğini, kendini yeniden üretme kabiliyetinden ve skolastik sermayenin değerinin korunmasındaki çıkarından elde ettiğini vurgular. Durkheim'a atıfla, eğitim sisteminde gözlemlenen sıradışı tarihsel sürekliliğin ve istikrarın, liderlerini kendi içinden devşirebilme kabiliyetine dayandığına dikkat çeker;[29] bu özelliği bakımından eğitim sistemi, iş dünyasından veya devletten ziyade kilisenin yapılanmasını andırır (Bourdieu ve Passeron 1977: 195-198). Eğitim sistemi, eğitimin personeli devşirme, yetiştirme ve terfi ettirmedeki fillî tekeli sayesinde,

29 Durkheim'a atıf, onun pek bilinmeyen, ama belki de eğitim sosyolojisi alanındaki en önemli çalışmasına yöneliktir: *The Evolution of Educational Thought* (1977).

programlarını ve faaliyetlerini, kendini idame ettirmeye yönelik özgül ihtiyaçlarına göre uyarlayabilir. Örneğin, geleneksel Fransız üniversitelerinde hümanist bir kültürel geleneğin kuşaklar arasında aktarılması, daha yakın tarihlerde sanayileşmenin teşvik ettiği faydacı bilgiye odaklanan yaklaşımın amaçlarına ters düşmektedir. Kuşkusuz bu, iyi eğitimli Fransızlar arasında anti-kapitalist tavırların hâkim olmasındaki önemli etkenlerden biridir. Ayrıca, Fransa'daki akademi çalışanlarının, devlet planlamacılarının eğitim programını iş dünyasının pratik ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirme girişimlerine karşı ciddi bir direniş göstermelerininin nedeni de budur. Bilginin, meslekî ve kurumsal çıkarların bu şekilde içerde üretilmesi, eğitim sisteminin devlet kontrolü ve iş dünyasının baskıları karşısındaki göreli özerkliğinin temelini oluşturur.

Bourdieu'nün, göreli özerkliğe sahip eğitim sistemi fikri, eğitim-toplum ilişkilerinde sınıf hâkimiyetine yönelik teknik-işlevsel veya araçsal görüşler karşısında iyi bir alternatiftir.[30] Kendini idame ettirme yönündeki örgütsel eğilime, içsel emek piyayasına ve meritokratik ideolojinin kurumsal temeline dikkat çeken Bourdieu, isabetli bir biçimde, eğitim sisteminin dışsal talepleri dolayımladığını savunur.

Ancak, "göreli özerklik" fikri özerkliğin yanı sıra bağımlılığı da ima eder. Kavram, sistemin dışardan taleplere direnme gücünü vurguluyor olabilir. Hatta Bourdieu, Fransız öğretmenlerinin, devlet teknokratlarının Fransız liselerini ve yüksek öğrenimini modernleştirme ve iş dünyası ile ileri teknolojinin ihtiyaçlarına göre şekillendirme girişimlerine nasıl direndiklerini ele alırken kavramın bu yönünü vurgular (Bourdieu, Boltanski ve Maldidier 1971). Kurumsal ve meslekî çıkarların ortaya çıktığını ve bunların, belli bir dereceye kadar, dışardan gelen dayatmaları kendi şartlarına uyacak şekilde dönüştürebildiklerini

30 Clark'ın *Educating the Expert Society* (1962) adlı kitabı, teknik-işlevsel görüşün klasik bir örneğidir; Smith'in *Who Rules the Universities?* (1974) adlı kitabı ise, sınıf hâkimiyetine yönelik araçsalcı bir bakış sunar. Bowles ile Gintis'in *Schooling in Capitalist American* (1976) adlı eserlerinde, sınıf ile okul arasındaki ilişkilere dair yapısalcı bir yaklaşım vardır, burada da sınıf çıkarları karşısında kurumsal özerkliğe pek yer yoktur.

doğru biçimde kavrar – insan sermayesi kuramlarında ve çoğu radikal kuramda eksik olan bir yaklaşımdır bu. Gelgelelim kavramdaki vurgu, eğitimin toplumsal yapıyla mı yoksa emek piyasası ve devletle mi ilişkisini ele aldığına göre değişir.

Ayrıca, Bourdieu'nün analizinde, emek piyasası karşısındaki özerkliğin derecesi eğitim tipine ve emek piyasasının tipine göre değişir. Örneğin, meslekî eğitim vasıflı kol emeği piyasasında işe girmeye ve performansa yönelikken, beyaz yakalı işler ile bilim ve sanat programları arasında bu ölçüde bir mütekabiliyet yoktur. Dahası, Bourdieu'nün analizinde *grandes école*'ler ile elit mevkiler arasındaki "uyum", meslekî eğitim ya da bilim ve sanat programları için olduğundan çok daha yüksektir. Göreli özerklik kavramı bu farklılıkları yeterince yansıtmamaktadır.

Göreli özerklik fikri Fransız eğitim sistemindeki önemli bir tarihsel gelişmeyi ortaya koysa da, değişimin kendisini açıklama noktasında yeterli değildir. Bourdieu'nün bu kavramdan en iyi yararlandığı yer, Fransa'da geleneksel olarak klasiklere ağırlık veren liselerin ve yüksek öğretim kurumlarının, sanayileşmenin ihtiyaçlarıyla daha uyumlu olan bilgi ve beceri odaklı müfredat değişikliklerine direnmelerinden bahsettiği yerdir. Yine de, geçtiğimiz otuz yılda, Fransız lise eğitiminin yüksek seviye sınıflarında matematik ile modern yabancı dillere verilen önemin ve meslekî programların artması, eğitim programlarının modern teknolojik ihtiyaçlara daha fazla uyarlandığını düşündürüyor.

Bourdieu'nün bu terimi kullanma biçimi, eğitim kurumlarının özerkliği hangi koşullar altında ve ne dereceye kadar kazanabileceğini, bu özerkliğin sınırlarını ve nasıl değişebileceğini belirlemesine imkân vermez. Ancak, tabakalaşmış bir eğitim sistemi ile bölünmüş bir emek piyasası arasındaki karmaşık ilişki hakkında daha derinlemesine bir kavrayış geliştirmek isteniyorsa, bu soruların cevabı önemlidir. Göreli özerklik terimi Bourdieu'ye kavramsal manevra alanı kazandırır, ama ampirik kesinlikten feragat etmek pahasına.

Bourdieu, eğitim sisteminin göreli özerkliğinden, devlet güdümündeki reformları engelleme gücü bağlamında söz eder.

Politikalarda öngörülen hedefler ile fiilî sonuçlar arasındaki ilişkinin, birbirinden farklı kurumsal ve meslekî çıkarlarla dolayımlandığı düşüncesi yeni değildir, ama eleştirel eğitim kuramlarının çoğunda göz ardı edilir. Ancak şu da var: Öğretmenlerin, okul idarecilerinin ve devlet yöneticilerinin çıkarları, belirli koşullar altında ve belirli meselelerde pekâlâ örtüşebilir – mesela, öğrenci yardımlarına daha fazla devlet kaynağı ayrılması, ek bilim tesislerinin inşa edilmesi, beşerî bilimler alanında daha fazla eğitim verilmesi gibi.[31] Bourdieu bu tür örnekleri incelemez. Eğitim kurumları ile devlet organları arasındaki ilişkinin bütün yönleriyle değerlendirilmesi, bu tür koşulların değerlendirilmesini de gerektirecektir. Dahası, eğitimde reform politikalarının da bu bağlamda incelenmesi, aktörlerin, kurumun ve ihtilaf konusu olan hedeflerin değerlendirilmesi gerekir.

Göreli özerklik üzerindeki vurgusu yüzünden Bourdieu eğitim sisteminin devletle ve örgütlü çıkar gruplarıyla ilişkisini layıkıyla analiz edemez. Oysa eğitimde planlama ve politika belirleme işlevleri, göreli özerkliğe sahip öğretmenler ve profesörlerden ziyade devlet görevlileri tarafından yerine getirilir. Dahası, emekçi örgütlenmeleri ve öğretmen sendikaları önemli baskı grupları olabilirler. Ayrıca, son otuz yılda müfredatta bilimsel ve iş dünyasına yönelik eğitimin artmasından da görüleceği üzere (Isamberg-Jamati ve Segré 1971), Fransa'da bile iş çevrelerinin çıkarları üniversitelere nüfuz edebilmiştir. Bourdieu, analizinde kültür kurumlarının özerkliğini vurgularken, bu etkenleri hafife almaktadır.

Bourdieu eğitim alanının özerkliğinin "ya hep ya hiç" durumundan ziyade bir derece meselesi olduğunu düşündüğü için, Fransa üzerine çalışması farklı ülkeler arasında karşılaştırma yapmaya açıktır. Özellikle ulusal düzeydeki farklılıklar göz önüne alındığında, modelin bir ölçüde değiştirilmesi gerektiği görülmektedir. Örneğin Amerikan üniversiteleri; araştırma

31 Örneğin Dougherty'nin (1994) gösterdiği üzere, yüksek okul [*community college*] yöneticileri, iş dünyasının ve devletin çıkarlarını kollayan politikalarda kendi kurumsal çıkarlarının da gözetildiğini düşünürler.

fonları, öğrenci kayıtları ve mezun ilişkileri gibi ekonomik çıkarlarla fazlasıyla sınırlanmış durumdadır. Araştırma fonlarının ve bursların tahsisinde, zaman zaman akademik personelin görüşlerinin ifadesinde siyasî nüfuzun sık sık etkili olduğu görülür. En azından ABD örneğine bakıldığında, akademik alan ile ekonomik ve siyasî alanlar arasındaki ilişkide, Bourdieu'nün Fransa için çizdiği tablodakinden daha fazla etkileşim ve daha az özerklik olduğu söylenebilir.

Eğitim, yeniden üretim ve değişim

Bu son kısımda, Bourdieu'nün eğitime ve toplumsal değişime nasıl baktığını ve bu önemli konuyla ilgili düşüncelerine yöneltilen eleştirileri ele alacağım.

Eğitimin yaygınlaştırılması: Sınıfsal yeniden üretim stratejileri

7. Bölüm'de, Bourdieu'nün çağdaş sınıf yapısının dinamiklerini analiz ederken, toplumsal düzendeki konumlarını korumak veya yükseltmek için rekabet eden bireylerin ve ailelerin uyguladığı sermaye yatırımı stratejilerinden yola çıktığını belirtmiştim. Bourdieu (Bourdieu ve Boltanski 1977: 198), İkinci Dünya Savaşı sonrasında Fransız eğitim sisteminin yaygınlaşmasını, toplumsal sınıfların "yeniden üretim stratejileri" çerçevesinde analiz eder: Bu çerçevede, orta ve hâkim sınıf grupları "bilinçli veya bilinçsiz olarak, sermayelerini saklamak veya artırmak suretiyle sınıf ilişkileri yapısındaki konumlarını korumaya veya yükseltmeye" çalışırlar. Bireyler ve gruplar, sermaye stoklarını muhafaza ederek, güçlendirerek veya dönüştürerek, toplumsal hiyerarşi içerisindeki konumlarını korur veya yükseltirler.

Farklı sınıf grupları, tabakalaşma düzenindeki konumlarını korumak veya yükseltmek için farklı eğitsel yatırım stratejilerine başvurur. Orta sınıf grupları (örneğin esnaflar), formel vasıflara giderek daha fazla ağırlık veren bir iş piyasasında ekono-

mik güvence elde etmek için yüksek öğrenime yatırım yapmaya İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra başladılar. Geleneksel olarak düşük miktarda kültürel sermayeye sahip olan bu gruplar, giderek yaygınlaşan üniversitelere yatırım yaptılar. Beşerî bilimler üzerindeki vurgu ve yeterli kültürel sermaye miras almamış öğrencileri zorlayan eğitim yöntemleri karşısında hüsrana uğrayan bu sınıf grupları, eğitim programlarında ve yöntemlerinde, giderek daha da profesyonelleşen iş piyasasına uygun düşecek faydalı bilgi ve becerileri kazandırmayı hedefleyen değişiklikler talep ettiler.

İkinci strateji türü, geleneksel olarak eğitime yatırım yapan, dolayısıyla hatırı sayılır miktarda kültürel sermayeye sahip olan entelektüel elitlerin başvurduğu stratejidir. Bu hâkim sınıf kesimi, Fransa'da öğretim üyelerinin, yazarların ve sanatçıların kuşaklar boyu yeniden üretilmesini sağlamıştır. Fransa'da hümanist geleneğin temel taşıyıcısı olan, kültürel açıdan elit bu grup, kültürel sermayesini değer kaybından korumaya çalışır; akademik koşulların, emek piyasasının değişen vasıf taleplerı doğrultusunda esnetilmesine direnir. Bu varlıklı kültürel kapitalistler, beşerî bilim eğitiminin erdemlerini hararetle savunur, üniversitelerin eğitim programlarında meslekî eğitime ağırlık verecek reformlara karşı çıkar ve üniversitenin tamamıyla özerk olması gerektiğini savunurlar. Çocuklarını *grandes ecole*'lere, özellikle lise ve üniversiteler için öğretmen yetiştiren, yüksek prestijli ve hayli seçici bir okul olan Ecole Normale Supérieure'e yönlendirirler.

Diğer hâkim sınıf kesimleri, iktidara ve ayrıcalığa dayalı konumlarını korumak için farklı stratejilere başvururlar. Eşitlik yönündeki demokratik idealler ve yeni idarî/hukukî sınırlamalar karşısında, ekonomik serveti ve iktidarı öylece miras almak giderek zorlaşmıştır. Ekonomik sermaye bakımından zengin olmakla birlikte kültürel sermayeleri nispeten az olan büyük iş sahipleri, aile şirketi olgusunun yok olmasına karşılık, çocuklarının akademik eğitim almasını sağlayarak ekonomik sermayelerini kültürel sermayeye "tahvil etme" yoluna gitmişlerdir. Bu eğitim, Fransa'daki büyük şirketlerde yüksek kademe yöne-

ticilik mevkilerine rahatlıkla ve meşru biçimde gelebilmelerini sağlar (Bourdieu 1989c: 371-481; Bourdieu ve de Saint Martin 1978). Öte yandan, doktorlar ve avukatlar gibi, hem kültürel hem ekonomik sermaye bakımından hayli zengin olanlar, bu yüksek mevkiler için yürütülen rekabette geri kalmamak ve konumlarını başarının tadını yeni alan orta sınıf *sonradan görme*lere kaptırmamak için, kültürel sermaye birikimlerini artırma yoluna gitmişlerdir. Mezunlarını doğrudan devlet idaresinde ve büyük şirketlerde yüksek mevkilere yönlendiren Ecole Polytechnique ve Ecole Nationale d'Administration gibi prestijli profesyonel okulları, bu iki ayrıcalıklı sınıf kesimi doldurmuştur.[32]

Bourdieu'nün, farklı sınıf gruplarının eğitime yönelik farklı ve çoğu zaman birbiriyle çelişen yatırım stratejilerine dair analizi, herkesin eğitimden beklentisinin aynı olmadığını gösteriyor. Bourdieu, akademik vasıflara yönelik artan talebin, emek piyasasındaki artan vasıflılık talebine bir cevap olmakla kalmadığını görür. İkinci Dünya Savaşı sonrasında yüksek öğrenimdeki yaygınlaşmayı, toplumsal sınıfların kültürel ve ekonomik sermayelerindeki değişimlere ve iktidar ile ayrıcalık konumları üzerindeki çatışmalara bağlar.[33] Ayrıca Bourdieu'nün analizi, eğitime dayalı meritokrasinin yaygınlaşmasından en büyük yarar sağlayanların, Marksistlerin iddia ettiği gibi kapitalistler değil, en çok kültürel sermayeye sahip olanlar, yani profesyoneller olduğunu ortaya koyar.

Bourdieu'nün değişim kuramı

Kimi eleştirmenler, *Reproduction* başta olmak üzere Bourdieu'nün Fransız eğitim sistemini konu alan ilk çalışmalarındaki toplumsal yeniden üretim vurgusunun, toplumsal kriz ve

32 Bourdieu'nün (1988b) belirttiği gibi, Fransız *grandes écoles* hiyerarşisinde eskiden en tepede yer alan Ecole Normale Supérieure bu elit statüsünü Ecole Nationale d'Administration'a kaptırmıştır.

33 Bourdieu'nün eğitimde yaygınlaşmaya yönelik bakışı ile Collins'in (1971) statü grupları arasındaki çatışmaya ilişkin açıklaması arasında bariz bir yakınlık vardır. İkisi de Weber'den esinlenmiştir.

değişim durumlarına dair yeterli öngörü kazandırmadığını iddia eder.[34] Buradaki güçlük, Bourdieu'nün toplumsal eylemi açıklarken habitus kavramına atfettiği merkezî rolden kaynaklanmaktadır. Eleştirmenleri, Bourdieu'nün yapısal analizine faili de eklediği iddiasına rağmen, habitus kavramının ister istemez yapısal belirlenimciliğe yol açtığını savunurlar. Son tahlilde, habitus yeniliği ve değişimi açıklamakta yetersiz kalır, çünkü eylemi yatkınlıklarda içselleştirdiği sermaye tiplerine denk düşen çıkarlara indirger ve sadece bu çıkarlara tekabül eden pratikler üretir.

Bourdieu, bu eleştiriyi kesin olarak reddeder; eserlerinin bütününün yüzeysel ve kısmî bir okumasına dayandığını, habitus kavramının "yaratıcı" yönünü görmezden geldiğini, hatta "yaratıcıların" profesyonel ideolojisini savunan entelektüellerin "öfkeli değilse bile, düşmanca tepkileri"nden ibaret olduğunu, habitusun kapalı değil değişim sorununu da içeren "açık" bir kavram olduğunu savunur (Bourdieu ve Wacquant 1992: 132-137).[35] Bourdieu, sadece son dönemde, formülasyonları yüzünden kendisinin "aşırıbelirlenimci" olarak algılanabileceğini kabul eder (Bourdieu ve Wacquant 1992: 132).[36] "Oluştuğu özgül koşullara nesnel biçimde uyarlanmış, iktisap edilmiş bir üretici şemalar sistemi olarak habitus, sadece bu koşullarla tutarlı *bütün düşünceleri, bütün algıları ve bütün eylemleri* doğurur, başkalarını değil" satırlarında (Bourdieu 1977c: 95), habitus kavramı gerçekten de belirlenimci gibi görünmektedir. "Yapılar, o yapıları yeniden üreten pratikleri doğuran habitusu üretir" gibi başka bazı formülasyonlar da, bu eleştirilere haklılık kazandırır.

---

34 Örneğin bkz. Berger 1986; Collins 1981a; Connell 1983; DiMaggio 1979; Gartman 1991; Giroux 1983; Jenkins 1982, 1992; Joppke 1986; Prost 1970; Sewell 1992; Sulkunen 1982; Swartz 1977; Swartz 1981.

35 Wacquant (1992), Bourdieu'nün kendisinin sistemli bir biçimde böyle bir kuram oluşturmamış olmasına rağmen, çerçevesinin bir değişim kuramına uyum sağlayacak derecede açık olduğunu vurgular.

36 Bourdieu (*a.g.e.*, 136) şöyle yazar: "Bu tür yanlış yorumları anlayabiliyorum Yatkınlıklar da toplumsal olarak belirlendiği için, benim bir anlamda hiperbelirlenimci olduğum söylenebilir. Hem konumun hem de yatkınlıkların etkilerini dikkate alan analizlerin, hat safhada belirlenimci olduğunun düşünülebileceği doğrudur."

Benim görüşüm ise, habitusun yapısal olarak belirleyici bir fikirden ziyade pratikler ile yapılar arasında dolayımlayıcı bir kavram olduğu yönünde.[37] Habitus zaman içinde ve kendi oluştuğu yapısal koşullardan farklı koşullar altındaki çeşitli durumları kesecek biçimde işlediğinden, Bourdieu'nün de savunduğu gibi, değişime yer vardır.[38] Ancak, Bourdieu'nün eleştirmenlerinin haklılığını teslim ettiği bir nokta vardır ki, eserlerinin bazı yerlerinde de (örneğin Bourdieu 1989c: 9) bunu vurgular: Yapıları sürdürme eğilimi, Bourdieu'nün sosyalleşmeye dayalı eylem modelinin temelinde yatar. Habitus, kendi üretildiği koşullarla tutarlı eylemleri yeniden üretme eğilimindedir (Bourdieu 1977c: 95). Örneğin, Bourdieu (1990h: 60-61) habitusun "kendini krizlerden ve hayatî tehditlerden korumak" üzere doğurduğu "kaçınma stratejileri"nden bahseder: Böyle durumlarda habitus, "kendi birikmiş bilgisini şaibeli hale getirebilecek bilgileri reddetme" ve "bu tür bilgilere maruz kalmaktan kaçınma" yoluna gider ve birikmiş bilgisini "pekiştirme ihtimali olan deneyimleri tercih eder". Kavramın tam merkezinde yer alan yeniden üretim eğilimi gerçekten de güçlüdür.[39] Üstelik, habitusun değişimi açıklayamayacağı noktasında eleştirmenler teknik açıdan haklıdırlar. Ancak, Bourdieu'nün modelinin bütününe bakıldığında, pratiklerin habitus ile alanlar arasındaki *kesişmenin* sonucu olduğu görülür. 6. Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Bourdieu'nün eylem kuramı, alan fikri hesaba katılmazsa eksik olacaktır, çünkü alanlar habitusun eğilimlerini kendi özgül mantıkları çerçevesinde şekillendirebilir. Yapısal yeniden üretim, ancak, habitus kendisini üreten koşullara benzer koşullar altında işlediği zaman gerçekle-

37 Bu konuda, habitusu dolayımlayıcı bir kavram olarak düşünen eleştirmenlere katılıyorum (Harker 1984, 1990; Miller ve Branson 1987; Schiltz 1982; Sulkunen 1982; Thapan 1988; Wacquant 1992).

38 Başka bazı eleştirmenler de (Calhoun 1993; Powell ve DiMaggio 1991) habitusun *her iki* boyutu içerdiğini düşünür: hem belirlenimciliği hem de değişim olasılığını.

39 Hatta Bourdieu (1986a: 241), hem sermaye hem de habitus kavramında yeniden üretim eğilimi olduğunu düşünür: "[Sermaye] kendi var oluşunu sürekli kılmaya [ve] yeniden üretime meyleder" diye yazar.

şir (Bourdieu 1990h: 63). Hatta Bourdieu'nün (1974a: 5) habitus ile alan arasında var olduğunu düşündüğü diyalektik ilişkiler çerçevesinde, üç farklı durum ortaya çıkabilir. Fırsatlar ile engellerin, habitusun yatkınlıklarının ilk defa içselleştirildiği koşullarla çok benzer olduğu durumlarda, habitus mevcut yapılara tekabül eden pratikler üretmeye meyledecektir. Bu, toplumsal yeniden üretim anlamına gelir. Alanlardaki fırsatlar ile engellerin tedricen değiştiği durumlarda, habitus uyarlanmaya meyleder, ancak belli ölçüde bir "uyumsuzluk" da baş gösterecektir. Bourdieu, habitusun "histerez"inden bahsederken bu durumları düşünür. Habitus uyarlanabilen bir mekanizma olsa da, mevcut durumlara her zaman geçmiş deneyimler çerçevesinde bakar. Değişim, geleneksel stratejiler yeni fenomenlerle ilişkili olarak kullanıldığında devreye girer.[40] Yeni durumlar ile habitusun oluştuğu durumlar arasındaki uyuşmazlıklar fazla olmadığında, yapılarda sadece tedricî bir değişim gerçekleşir. Bourdieu'nün analizinde bu uyarlanma sürecinin hızı, alanda işgal edilen yere ve sermaye miktarı ile yapısına bağlı olarak değişmektedir. Örneğin, Fransız orta sınıf aileleri, 1950'ler ile 1960'larda yüksek öğrenimde artan fırsatlardan yararlanma konusunda işçi sınıfı ailelerinden daha hızlı davranmışlardır. Ama uyumsuzluğun daha fazla olduğu durumlarda, daha hızlı uyarlanma yaşanabilir. Fırsat yapılarında keskin ve ani değişim yaşandığındaysa, habitusun beklentileri karşılanmaz ve toplumsal kriz potansiyeli ortaya çıkar. Bourdieu şöyle yazar:

> [Kriz durumlarında,] kendilerini ve birbirlerini yeniden üreten nesnel fırsatlar ile öznel emeller arasındaki diyalektik çökebilir. Her şey şuna işaret ediyor: Öznel emellerle ilişkili olarak *nesnel fırsatlarda yaşanan ani bir düşüş*, ezilen sınıfların daha önce hâkim sınıf amaçlarına gösterdiği örtük kabullenmede kırılmaya yol açabilir ve böylece gerçek anlamda kolektif bir eylemin amaçlarını icat etmeyi ya da dayatmayı olanaklı hale getirebilir (Bourdieu ve Passeron 1979: 97).

40 Geleneksel bir toplumda bu tip bir değişimin çarpıcı bir örneği için bkz. Sahlins 1981.

Bu üçüncü durumda, yeniden üretimin yerini teslimiyet veya isyan alır.

O halde, Bourdieu'nün eylemle ilgili genel görüşleri, artık mevcut fırsatların ilksel sosyalleşmede içselleştirilen beklentilere tekabül etmediği durumları göz önüne almasına da imkân vermektedir. Bu tür durumlar habitusu uyarlanmaya dayalı olmayan davranış biçimleri yaratmaya sevk eder. Değişimin kaynağı, habitus ile yapılar arasındaki, tam bir uyumun söz konusu olmadığı *karşılaşmalarda* yatar. Bu gözleme rağmen, Bourdieu bu kavramı genelde çoğu eylemin uyarlanmaya dayalı niteliğini ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan toplumsal yeniden üretim sonucunu vurgulamak üzere kullanır. Habitus ile alan arasındaki bu uyumsuzluğu, değişimi doğuracak yapısal çelişkilerden ziyade, yapısal gecikme veya eksik senkronizasyon çerçevesinde değerlendirir (Bourdieu ve Boltanski 1981: 96). Bourdieu'nün eserlerinde süreksizliğe ve uyarlanmaya yer vardır, çelişkiye ve devrime değil.

Mayıs 1968: Yapısal bir tarih

Toplumsal değişim, önemli bir meseledir ve Bourdieu bunu en ayrıntılı biçimde, Fransa'daki Mayıs 1968 krizine dair "yapısal bir tarih" önerdiği *Homo Academicus* adlı eserinde ele alır. Toplumsal yeniden üretim mantığı beklentiler ile fırsatlar arasında sıkı bir uyumu ima ediyorsa, toplumsal kriz olasılıkları da beklentiler ile fiilî ödüller arasında ciddi bir uyumsuzluk ortaya çıktığında kendini gösterecektir. Bourdieu, Mayıs 1968 olaylarına, Fransız toplumunda eğitim vasıflarının giderek önem kazanmasından kaynaklanan engellenmiş beklentilerin açığa vurulması olarak bakar.

Fransız toplumunda diplomaya dayalı sistemin hızla yaygınlaşması, üç alanda beklentiler ile ödüller arasında uyumsuzluk yaşanmasına yol açtı: üniversite kariyer sistemi, öğrencilerin planları ve kol emeği alanlarında. Bourdieu, 1960'lar öncesinde –yani eğitimin hızla yaygınlaştığı dönemde– Fransa'daki yüksek öğrenim sisteminde öğretmenler ile öğrenciler ara-

sında yüksek düzeyde bir ahenk olduğunu, çünkü her iki kesimin de hatırı sayılır miktarda kültürel sermayeye sahip olduğunu ve hayli seçkin sosyal grupları temsil ettiklerini savunur. Bu dönemde iki kesimin habitusu ortaktır. Ancak, eğitimde yaygınlaşma bu geleneksel ahengi temelinden sarsar, her iki taraf için de beklentiler ile ödüller arasında uçurum yaratır. Üniversitelerdeki geleneksel kariyer sistemi (atamalara ve uzun süreli hazırlığa dayanan himaye sistemi), çok sınırlı olan üst kademe mevkilere hızla yükselme yönünde daha yüksek beklentilere sahip alt kademe personelin sayısının artmasıyla alt üst olur. Öğretmenler, sayıları giderek artan, eskiden doğal varsaydıkları kültürel altyapıya sahip olmayan, daha az seçkin orta sınıf öğrencilerle karşı karşıya kalırlar. Orta sınıf öğrenciler de, üniversitenin ağırlık verdiği hümanist ve skolastik eğitimin, dar bir emek piyasasında rekabet etmek için ihtiyaç duydukları pratik becerileri kazandırma ihtimalinin düşük olduğunu görürler. Üniversite mezunlarının sayısının artması, yüksek mevkili işlere girmenin güvencesi olarak baktıkları üniversite diplomasının değerini düşürür. Dahası Fransız üniversiteleri, öğrencilerin beklentilerini, iyi iş imkânlarının sınırlı olduğu gerçek koşullara uyarlayacak eleme, veya "engelleme" mekanizmalarını hayata geçiremez. Son olarak, kol emekçileri, tam da meslekî eğitim sonucunda becerilerini artırdıkları bir dönemde, emek piyasasında el becerilerine yönelik talebin azaldığını görerek hüsrana uğramışlardır. Beklentilerde yaşanan bu farklı krizlerin bir araya gelmesi, Bourdieu'ye göre Mayıs olaylarına yol açan temel yapısal etkenleri temsil etmektedir.

Bourdieu'nün, Fransa'daki Mayıs 1968 olaylarına ilişkin analizini başka ülkelerdeki öğrenci hareketleriyle karşılaştırmak gerekiyor. Örneğin bu açıklama ABD'ye pek uymamaktadır. Fransız öğrenci hareketinden farklı olarak, 1968'deki Amerikan öğrenci hareketinin öncesinde meslek fırsatlarında "ani bir düşüş" yaşanmamıştı. Bilakis, bu dönemde iş olanakları artışa geçmişti.

Ayrıca, Bourdieu, Mayıs 1968'e dair üniversite alanına dayanan analizinde, bu olayların toplumsal hareket ve örgütlü-

lük boyutları hakkında tek kelime etmez.[41] Bu analizden, Vietnam Savaşı'nın harekete geçirici etkisi, başka ülkelerdeki öğrenci hareketleri gibi, uluslararası düzeydeki olası etkilenmelere dair ufuk açıcı bir açıklama çıkarsamak da mümkün değildir. Bourdieu her ne kadar savaş sonrası ekonomide yaşanan daha geniş çaplı değişimlerin 1968'deki toplumsal krize zemin hazırladığını kabul etse de, bu ekonomik değişimlere analizinde doğrudan yer vermez. Bourdieu analitik ve metodolojik olarak, dış etkenlerin, Fransız üniversitesi gibi kültürel alanların içsel mantığıyla nasıl süzgeçten geçirilip dolayımlandığına odaklanır.

Bourdieu'nün alan yaklaşımına göre, alanlar özerklik kazandıkça dış etkenleri kendi iç mantıklarına göre yeniden tercüme ederler; dolayısıyla analitik açıdan alanların içsel yapısına ve dinamiklerine öncelik verilir. Bourdieu'ye göre Mayıs 1968'in en önemli özellikleri Fransız üniversite sisteminin *içerisinde* aranmalıdır. Dahası, Fransız yüksek öğrenim sistemi içerisinde krizin yeri olarak sanat ve edebiyat fakültelerini saptar – savaş sonrası eğitimde yaygınlaşmanın en çok yaşandığı, akademik elemenin en düşük olduğu, emek piyasalarıyla bağın en zayıf olduğu fakülteler. Kontenjanın düşük, elemenin yüksek, mezuniyet sonrası iyi iş imkânlarının kesin olduğu alanlarda, 1968 olayları pek sarsıntı yaratmamıştır. Nitekim, Ecole Polytechnique ve Ecole Nationale d'Administration başta olmak üzere, *grandes école*'lerde durum böyledir. Bu karşıtlık ufuk açıcı olabilir, ama paradoksal biçimde, eğitimde yaygınlaşma politikasının, öğrenci ve personel sayısındaki artışın, krizle, Bourdieu'nün analizinde kabul ettiğinden daha fazla ilişkisi olabileceğine işaret etmektedir. Bourdieu *grandes école*'lerde de personelin istihdamında ve terfisinde himaye sisteminin geçerli olduğunu belirtir. Ancak, bu sistem krizden etkilenmez çünkü kurum genişlememiştir. Dahası, bu elit okullar Fransız emek piyasasının elit sektörleriyle sıkı ilişkilere sahiptir. Dolayısıyla, farklı tipteki eğitim kurumları arasındaki yapısal bağlar

41 Fransa'da Mayıs 1968'in toplumsal hareket perspektifinden değerlendirilmesi için bkz. Touraine 1968.

ve Fransa'daki siyasal iktisat, Mayıs 1968 deneyimlerinin farklılığını açıklamak açısından merkezî önem taşır. Bourdieu iç ve dış etkenler arasındaki bu bağların önemini kabul eder, bu yüzden iç etkenlere odaklanması ancak kısmen başarılı olur.

Bourdieu'nün habitus ile alanlar arasındaki uyumsuzluk fikri, değişimi anlamanın kuramsal çerçevesi olarak kullanıldığında bazı önemli soruları cevapsız bırakır. Öncelikle, bu çerçevede, fırsatlardaki ani düşüşü tam olarak neyin tetikleyebileceği belirsizdir, özellikle, habitusun bunları yeniden üretme eğiliminden ötürü son derece sağlam bir zemine oturdukları düşünülürse. İkincisi, karşılanmayan beklentilerin hangi koşullarda teslimiyete, hangi koşullarda isyana yönelteceği açık değildir – bunlar taban tabana zıt tepkilerdir. Tarihin her döneminde karşılanmamış beklentilere rastlamak mümkün olduğuna göre, kırılma noktasını oluşturan nedir? Bu noktada, Bourdieu'nün değişimle ilgili toplumsal eylem görüşü, toplumsal krizle ilgili "göreli mahrumiyet" kuramlarına yöneltilen eleştirilere açıktır.[42] Bourdieu (1979: 77-97, 1984a: 143-147) orta kademe Fransız beyaz yakalı işçileri arasında 1970'lerde gözlemlenen kurum karşıtı tutum ve davranışları, fazla eğitimlilerin beklentilerinin karşılanmamasına bağlar. Peki karşılanmamış beklentiler hangi koşullarda isyandan ziyade kendini suçlamaya yol açar? Biri yerine ötekini ortaya çıkaran koşulların daha ayrıntılı biçimde tarif edilmesi gerekiyor. Burada dikkate alınabilecek hayatî koşullar, bir grubun örgütlü bir birim olarak davranmasını sağlayacak kaynakları, yetileri ve karşıtlarının göreli gücü ve örgütlenme derecesi olacaktır (Tily 1978). Ya devlet kurumlarına, üniversite yönetimlerine, örgütlü çıkar gruplarına düşen rol nedir? Bourdieu grupların örgütlenme yetilerine ve pratiklerine pek yer ayırmaz, oysa bunlar toplumda düzeni ve düzensizliği inceleyen her analiz açısından hayatîdir.

Beklentiler ile nesnel olasılıklar arasındaki uyumsuzluk fikrinin ötesinde, Bourdieu'nün eserlerinde değişimin potansiyel

42 Gurr'un *Why Men Rebel* (1970) adlı eseri, toplumsal çalkantıları göreli mahrumiyetle açıklayan analizlerin örneğidir. Bu kuramlara yönelik özlü bir eleştiri için bkz. Skocpol 1979.

kaynaklarına işaret eden başka unsurlar da vardır: dış etkenlerin alanlara girmesi, alana katılanların sayısındaki artış, eşitsiz gelişme ve farklı alanlardaki krizlerin birleşmesi, sermaye tiplerindeki artış, alanın *doxa*'sını meydana çıkararak failleri yeni simgesel tahakküm biçimleri ve yeniden üretim stratejileri yaratmaya zorlayan toplumsal mücadeleler (Wacquant 1987) gibi.[43] Bunlar Bourdieu'nün eserlerinin farklı kısımlarında yer alır ve genel bir toplumsal değişim kuramı altında bir araya getirilmeleri gerekmektedir.

43 Örneğin, Bourdieu (1989c: 482-486) iktidar alanındaki genel yapısal dönüşümlerin kültürel üretim üzerindeki etkilerini değerlendirir. Ancak, bu dönüşümleri kuramlaştırmaz, ekonomik yoğunlaşma değişimlerine ve büyük şirketlerin bürokratikleşmesine bağlar.

9

ENTELEKTÜELLER VE ENTELEKTÜEL ALANLAR

Modern toplumlarda entelektüellerin rolü, Bourdieu'nün eserlerinde önemli yer teşkil eden bir konudur, ama son zamanlarda Bourdieu'ye yönelik ilginin de artmasına rağmen bu konu hakkındaki görüşleri dikkate alınmamıştır. Bourdieu'nün entelektüellerle ilgili görüşleri, pratikler, kültürel sermaye ve simgesel şiddet dinamikleri, kültürel üretim alanları ve modern toplumlardaki tabakalaşma düzeni gibi konularla ilgili genel görüşlerinin bir parçasıdır. Aslında, bu kuramsal ve ampirik ilgi alanlarının her biri, örtük –ve kimi zaman gayet açık– biçimde, bir entelektüel pratik kuramıyla iç içedir. Bourdieu'nün eserlerindeki genel sosyolojik tasarıyı daha derinlemesine kavrayabilmek için, bu bölüme, entelektüellerle ilgili görüşlerinin genel sosyal bilim çalışmalarındaki kilit temalarla, özellikle simgesel iktidar ve şiddet kuramıyla nasıl kesiştiğine bakarak başlayacağım. Sonra, Bourdieu'nün, entelektüelleri sosyolojik araştırmanın nesnesi olarak tanımlama sorununa nasıl yaklaştığını; entelektüelleri toplumsal sınıf yapısına göre nasıl konumlandırdığını; entelektüel alan kavramı ışığında, entelektüellerin kültürel üretim alanlarına katılımlarıyla nasıl tabakalaştıklarını ele alacağım. Bourdieu'nün siyasette entelektüellerle ilgili görüşlerini inceleyerek, entelektüelle-

rin siyasî rollerini neden temelde müphem olarak tarif ettiğini anlamaya çalışacak ve bugüne kadar entelektüeller üzerine yaptığı en kapsamlı çalışmayı, Paris üniversitelerindeki öğretim üyelerine dair analizini değerlendireceğim. Bu bölümün odak noktası, Bourdieu'nün mevcut entelektüel pratiklere ve kurumlara yönelik eleştirel analiziyle sınırlıdır. Başta sosyologlar olmak üzere entelektüellerin modern toplumda yerine getirmeleri gerektiğine inandığı rolle ilgili normatif görüşlerini 10. Bölüm'de inceleyeceğim.

Entelektüellerin önemi

Bourdieu'nün eserlerine, entelektüellerle ilgili kuramından hareketle bakmak, en az üç önemli nedenden yararlıdır. İlki, ulusal gelenektir. Bourdieu, ülkenin siyasî hayatına etkin biçimde müdahil olan, tarafsız ve eleştirel entelektüel idealinin çok güçlü olduğu bir ülkede yazmaktadır eserlerini. Fransa'da, Emile Zola ile Dreyfusçulardan başlayarak, sanatçılar, yazarlar ve öğretmenler siyasette sık sık önemli roller üstlenmişlerdir. "En önemli temsilcisi muhtemelen Jean-Paul Sartre olan bu ulusal gelenekte "edebiyatçılar, yönetimin dizginlerini ellerinde tutmasalar da, sözlerine damgasını vuran otoriteden ötürü, önde gelen siyasî figürlerdir" (Huszar 1960: 8). Bunun sonucu olarak, başka ülkelerle kıyaslandığında belki de en çok Fransa'da, entelektüellerin rolüne hem gıptayla hem de eleştirel gözle bakılır. Hatta, entelektüellerin rolü üzerine kafa yormamış önemli bir Fransız düşünür hayal etmek zordur. Bourdieu de bu açıdan kesinlikle istisna değildir.

İkincisi, araştırma sahalarının içeriğidir. Bourdieu'nün eserlerinin önemli bir kısmının odağında entelektüel üretim alanları yer alır.[1] Bourdieu (1993d: 132), "entelektüel üretim sosyolojisine katkıda bulunma"yı amaçladığını açıkça ifade eder. Ayrıca, entelektüller üzerine incelemenin, "bütün bir hâkim konumlar kümesi"ni araştırmaya yönelik ilk tasarısının bir par-

1 Bourdieu'nün entelektüellere dair alan analizleri şu eserlerinde yer alır: 1971c, 1975b, 1980b, 1983a, 1985d, 1988b, 1991a, 1991b, 1991d, 1993c.

çası olduğunu da söyler, ama bu konumlarla ilgili sistemli çalışmasını tamamlayamamıştır (Wacquant 1993b: 20).

Üçüncüsü, ve en önemlisi, bu konunun Bourdieu'nün entelektüel ve siyasî tasarısının merkezinde yer almasıdır. Bourdieu'ye göre, entelektüllerle ilgili inceleme, modern toplumlarda tabakalaşmayı, siyasî çatışmayı ve eşitsizliklerin idamesini anlamak açısından elzemdir. Simgesel iktidar ve şiddet kuramını, bu temel mesele etrafında ortaya koymuştur.[2] Daha önceki bölümlerde belirttiğim gibi, Bourdieu'nün simgesel şiddet kuramı çerçevesinde sınıf ilişkileri simgesel mücadeleyle dolayımlanır. Sınıf ilişkilerindeki merkezî boyutlardan biri, toplumsal dünyaya dair belirli meşru tanımlar ve sınıflandırmalar üzerinde yürütülen mücadeledir. Bu simgesel iktidar mücadelesi, toplumsal grupları adlandırma ve kategorize etme, hatta kurma gücünü de içerir (Bourdieu 1985e: 731-735, 1988a: 23). Bu mücadele simgesel emeği gerektirir; bu da tam manasıyla, simgesel üreticiler olarak[3] sınıf ilişkilerinin karakterini şekillendirmeye uygun bir stratejik konumda bulunan entelektüellerin işidir.[4]

---

2 Garnham da (1986), Bourdieu'nün eserlerinde entelektüellerle ilgili kuramın merkezîliğine dikkat çeker.

3 Bourdieu (1990c: 146) şöyle yazar: "Kültür üreticileri özgül bir iktidara sahiptirler: Birşeyler gösterip insanları bunlara inandırmayı; doğal ve toplumsal dünyanın az çok karışık, belirsiz, formüle edilmemiş, hatta formüle edilemeyecek deneyimlerini açık ve nesnel bir biçimde ortaya koymayı ve böylece o deneyimleri var etmeyi sağlayan simgesel iktidara."

4 Bourdieu (1990c: 27), Gramsci'nin eserlerini geç okuduğunu iddia etse de, entelektüellerin grup kimliği oluşturmadaki rolleriyle ilgili görüşleri arasında benzerlik vardır. Gramsci (1971: 334) şöyle yazar: "Kitleler, kendilerini en geniş anlamıyla örgütlemediği müddetçe, kendilerini diğerlerinden ayırt edemez, kendi içinde bağımsız olamazlar; ve entelektüeller olmadan, yani örgütçüler ve önderler olmadan, başka deyişle fikirlerin kavramsal ve felsefî olarak geliştirilmesi işinde 'uzmanlaşmış' bir grup insan kuram-pratik ilişkisinin kuramsal yönünü somut biçimde ortaya koymadan, hiçbir örgütlenme olamaz."

Entelektüeller, Touraine'in (1973) toplum incelemelerindeki eyleme dayalı yaklaşımının da kilit aktörleridir, zira "tarihsellik" kavramında kültürel alan vurgulanır. Toplumun simgelerini yaratanların ve değiştirenlerin kültürel yönelimler üzerinde yürüttükleri mücadele, Touraine'in "toplumun kendi kendini üretmesi"yle ilgili analizinde merkezî yer teşkil eder. Ancak onun eserinin odağında toplumsal hareketlerdeki aktörler yer alırken, Bourdieu daha ziyade aktörlerin yapısal konumlarını ortaya koymaya çalışır.

Ancak, Bourdieu'nün modern toplumlarda simgesel üreticilere atfettiği önem ciddi soruları gündeme getiriyor. Entelektüeller, ancak iktidarın işleyişi meşruiyet ve yanlış tanıma gerektiriyorsa, sınıf ilişkilerinin dolayımlanmasında önemli rol oynayabilirler. Gelgelelim, 4. Bölüm'de belirttiğim gibi, iktidar pek çok durumda örtük rızadan ziyade itaat veya kaba kuvvetle işliyor olabilir (Mann 1973). Bireylerin, büyük riskler almadan hayata geçirebilecekleri bir alternatif görmedikleri durumlarda, iktidar ilişkileri açıklıkla kavransa da muhalefetle karşılanmayabilir. Bourdieu'nün simgesel iktidar kuramında, iktidar ilişkilerinin simgesel boyutu vurgulanırken, uzman olmayanların belirli durumlarda iktidar ilişkilerinin gerçek karakterini anlama yetileri hafife alınmaktadır. Bourdieu'nün uzmanlaşmış simgesel üreticilere atfettiği kilit rol, bu olasılık karşısında o kadar inandırıcı olmamaktadır.

Bugün, siyasî ve ekonomik elitlerin, 20. yüzyılın başlarına kıyasla, uzmanlara çok daha fazla bel bağladığı doğrudur; ama, entelektüellere hak etmedikleri kadar önemli roller atfetmemeye de dikkat etmek gerekiyor. Aslında genel olarak entelektüellere çok fazla önem atfediliyor olabilir. Yönetici elitler, yüksek düzeyde eğitim almış danışmanlarının ve idarecilerinin görüşlerini dikkate almamayı tercih edebilirler, nitekim ABD'de sık sık yaşanan bir durumdur bu (Wood 1993). Bourdieu, egemen düzenin dışında konumlandıklarını düşünen entelektüellerin kendileri hakkındaki bu yanılsamalarına etkili biçimde meydan okur, ama kendilerine atfettikleri öneme karşı çıkmaz.[5]

Tanımlama sorunu

Bourdieu'nün (1987b: 171, 1988b: 269, 1990c: 143) entelektüellerin incelenmesine yönelik yaklaşımı, daha baştan, kimin entelektüel olduğu sorusunu ortaya atar: Entelektüellere da-

5 Bu eleştirel gözlem, Fransa'dan ziyade Amerika için daha uygun olabilir. Fransa'da önde gelen entelektüeller ulusal politikanın belirlenmesinde daha çok rol oynamışlardır ve yüksek düzeyde eğitim almış kıdemli devlet görevlileri ABD'dekine kıyasla daha fazla iktidara sahiptir. Bu gözlemin ülkeler arası karşılaştırmaya ihtiyacı vardır.

ir sosyolojik bir incelemenin nesnesi nasıl tanımlanacaktır? Bourdieu'ye göre (1988b: 256-270), kimin entelektüel olduğu ve entelektüelliği oluşturan özgül niteliklerin neler olduğu, bizatihi, kültürel alanlar içerisinde yürütülen mücadelenin konusudur. Entelektüelin kim olduğunu tanımlamak, tanımlama ve derecelendirme işi için gereken otoriteye kimin sahip olduğu sorusuna kopmaz biçimde bağlıdır.[6] Sosyolojik araştırmanın nesnesi bu mücadele olmalıdır.[7] Bourdieu şunu vurgular: Sosyoloğun görevi, "kendini yargıçların ve onların yargı verme hakkının yargıcı olarak konumlandırmak değildir. Sosyolog sadece, bu hakkın, mantığını analiz ettiği çatışmaların nesnesi olduğuna dikkat çeker" (269). Araştırmacı, alan içerisindeki tek bir konumun bakış açısından hareket etmek yerine, alanı bütün olarak kavramalıdır. O halde, Bourdieu'ye göre, kimin gerçekten entelektüel olduğu sorusunun cevabı ve bu tanımın zamanla nasıl değiştiği, temelde entelektüel alanın nasıl oluştuğuyla ilgilidir (Bourdieu ve Wacquant 1992: 107). Entelektüellerin sosyolojisi, aslında, kültürel alanların sosyolojisidir.

Bu, Bourdieu'nün yaklaşımını, idealize edilmiş bilişsel nitelikler veya özel siyasî/sosyal bağlılıklar çerçevesinde oluşturulmuş *a priori* entelektüel tanımlarıyla işe başlayan yaklaşımlardan ayırır. Örneğin Shils (1972: 3), entelektüelleri "kutsal olana yönelik sıradışı bir hassasiyet, evrenin doğasıyla ve toplumlarını yöneten kurallarla ilgili ender rastlanan bir te-

6 Bourdieu (1988b: 269) şöyle yazar: "Entelektüelin tanımı, daha doğrusu özgül olarak entelektüel işin tanımı, bu tanımın yapılmasına katkıda bulunmalarına izin verilecek insanların tanımlanması sorunundan ayrılamaz. Kültürel üretim alanının merkezinde sürdürülen mücadelenin asıl hedefi, [...] kültürel üretimde yargıda bulunma hakkının kime atfedileceğini belirlemektir."

7 Bourdieu (256-270), Fransız kültür hayatını konu alan *Lire* dergisinin, 1981'de Fransa'daki önde gelen entelektüeller üzerine yaptığı bir araştırmaya dair ikincil analiziyle bu noktayı aydınlatır. Araştırmada yer alan 42 ismin başında Claude Lévi-Strauss, Raymond Aron, Michel Foucault ve Simone de Beauvoir yer alır. Bourdieu de listenin sonlarındadır. Bourdieu, gerek örneklem grubunu oluşturan görüşmecilerin gerekse verdikleri cevapların, ezici ağırlıkla, medyayla bilhassa yakın ilişkileri olan kültür üreticilerinden oluşan özgül bir grubu temsil ettiğini gözlemler. Örneklemin belirlenmesindeki ölçüt, entelektüel üretimin niteliğinden ziyade medyadaki görünürlük olmuştur.

fekkür hali"yle tanımlar.[8] "Kutsal olana yönelik sıradışı bir hassasiyet"in veya sosyal dünyanın doğasıyla ilgili "ender rastlanan bir tefekkür hali"nin, günümüzde sanatçılardan yazarlara, öğretim üyelerinden avukatlara, mühendislere, idarecilere ve devlet görevlilerine kadar çok geniş bir yelpazede uzanan kültür üreticilerinin ayırıcı özellikleri olduğu fikri, farazi bir varoluşsal duruma dayanarak genelleştirme yapma tehlikesini ortaya çıkarmaktadır.[9] Bourdieu'nün entelektüel alan perspektifine göre, siyasî ve sosyal muhalefet de entelektüelin evrensel bir özelliği olmak zorunda değildir (Nettl 1969).[10] Entelektüellere böyle bir özellik atfetmek, olasılıklar yelpazesini baştan daraltığı için, konunun ele alınmasında peşin hükümlülüğe yol açar.

Araştırma nesnesinin baştan tanımlanmasının, araştırmada peşin hükümlülüğe yol açacağını savunan tek kişi Bourdieu değildir. Artık entelektüellerin ortak sosyal veya siyasî bağlılıklara sahip olduklarını ya da tümünü birden ayırt edecek ortak bir bilişsel eğilim sergilediklerini varsaymak imkânsızdır (Brint 1984). Entelektüellerin, nispeten kaynaşmış ve kendi bilincinde olan, statükoya karşı çıkan bir "entelijansiya" oluşturduklarını da varsayamayız (Gagnon 1987: 5). Bourdieu, bizatihi "entelektüel" etiketinin bir tür simgesel sermaye biçimi olduğunu, bu etiketin değeri ve kimin onu taşıyacağı konusunda mücadele yürütüldüğünü göstererek, bu eleştirel farkındalığa katkıda bulunur.[11]

8 Coser (1965: 13), entelektüelleri "şeylerin mevcut halinden asla tatmin olmayan insanlar" ve "fikirlerden beslenerek değil fikirler için yaşayanlar" olarak tanımlar.

9 Shils (1972: 154), başka bir pasajda, "entelektüel sınıflar, hem kompozisyonları ve yapıları [...] hem de entelektüel eylemler ve rollerle ilgili inançları itibariyle toplumdan topluma farklılık gösterirler" derken, tarihsel ve sosyolojik açıdan daha sağlam bir zeminde durmaktadır.

10 Hatta, geleneksel hümanist meslekleri icra edenler de dahil olmak üzere, yüksek düzeyde eğitim almış pek çok kişi statükoyu desteklemiştir. ABD'de, yüksek düzeyde eğitim almış insanların siyasî tutumları üzerine Brint'in yaptığı son çalışmalar (1984, 1994), genel olarak entelektüellerin statükoya karşı çıkma eğiliminde oldukları iddiasını kuşkulu hale getiriyor.

11 Örneğin, Jacoby'nin (1987), Amerikan kültüründe kamusal entelektüelin yok oluşunu esefle karşıladığı eleştirel yaklaşımı, Amerikalı solcu akademisyenle-

Bourdieu'nün ampirik çalışmaları, esasen, hukuk ve tıp alanları ile teknik entelijansiyadan (mühendisler, teknisyenler, idareciler) ziyade, sanatçılara, yazarlara ve akademisyenlere –hümanist entelijansiyaya– odaklanır. Hatta, analizini büyük ölçüde, hatırı sayılır miktarda kültürel sermayeye sahip olanlar, dolayısıyla hâkim sınıf dediği sınıfa mensup olanlarla sınırlar. Ancak, kavramsallaştırması, başat olarak kültür piyasalarına yatırım yapan bütün kültür üreticisi tiplerini kapsama amacı taşır. Bu açıdan, araştırmacının önünde, geleneksel olarak "entelektüel" kelimesiyle özdeşleştirilen kavramsal ve ampirik çerçevenin sunduğundan daha geniş bir alan açılır. Bu bakış açısı, bir grup insanın seçilmiş sıfatlarının evrenselleştirilmesine meydan vermez ve her tarihsel bağlamın özgül nitelikleri bakımından incelenmesini sağlar.

Ancak, alan perspektifine rağmen, Bourdieu, entelektüellerin nasıl olmaları gerektiğine ilişkin güçlü bir *normatif* görüş içeren bir eleştirel entelektüel rolünü de savunur. Entelektüeller –özellikle de bilim silahına sahip olanlar– ona göre iktidarın hizmetkârı değil eleştirmenleri olmalıdırlar. Bu ideal, Bourdieu'nün, sosyolojik incelemenin nesnesinin belirli bir konumun savunulmasından ziyade alan mücadelesi olması gerektiği yolundaki metodolojik iddiasıyla çelişir. Bu normatif unsuru bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağım.

Entelektüeller ve tabakalaşma düzeni

Bourdieu'nün entelektüellerle ilgili incelemesinde izlediği analitik strateji, iktidar alanının analiziyle başlar. Önce, kültürel üretimin, edebiyat (Bourdieu 1983a) ve akademi (Bourdieu 1988b) gibi çeşitli alanlarını iktidar alanıyla ilişkilerine göre konumlandırır. Sonra, çeşitli kültür üreticisi tiplerinin, bulundukları kültürel üretim alanları içerisindeki yapısal yerlerini tespit eder (*Current Research* 1972: 39).

7. Bölüm'de belirttiğim gibi, Bourdieu'ye göre hâkim sı-

---

rın ne yapmaları gerektiğiyle ilgili mücadele içerisindeki konumlardan birini temsil eder.

nıflar, bütün ezilen sınıflardan, değerli kaynakların toplam hacmindeki üstünlükleriyle ayrılırlar. Ancak, Bourdieu'nün (1973a) hâkim sınıfı, ekonomik sermaye ile kültürel sermayenin eşitsiz dağılımı bakımından kendi içinde farklılaşır. Avukatlar, üst düzey yöneticiler ve öğretim üyeleri gibi varlıklı kültürel kapitalistler, iktidar iddialarını kültürel değil ekonomik sermayeye dayandıran sanayicilerle rekabet halindedirler. Bourdieu'ye göre entelektüeller, sermayeleri ekonomik sermayeden düşük olan kültürel kapitalistler olduklarından, onları hâkim sınıfın "tâbi kesimi" olarak tarif eder.[12] O halde, Bourdieu'ye göre, entelektüeller sınıfsal konumları itibariyle hem hâkimdirler, hem de tahakküm altındadırlar. Hâkim sınıfa mensupturlar çünkü hatırı sayılır miktarda kültürel sermayeye sahip olmanın sağladığı iktidar ve ayrıcalıklardan yararlanırlar. Bu iktidar, sosyal düzene meşruiyet kazandırabilme veya mevcut meşruiyetini ortadan kaldırabilme gücünden ileri gelir. Gelgelelim, entelektüeller, siyasî ve ekonomik sermaye sahipleriyle ilişkilerinde tahakküm altındadılar. Son tahlilde, kültürel sermayenin ekonomik sermaye karşısındaki özerkliği, ana-akım entelektüel tarihinde varsayıldığı gibi mutlak değil, sadece görelidir.

Bourdieu'nün, entelektüelleri, tahakküme tâbi bir konumda olsalar bile hâkim sınıf içerisine yerleştirmesi önemlidir, çünkü özellikle Fransa'da, entelektüeller arasında hâkim sınıfın karşısında yer aldıkları yanılgısı yaygındır. Fransa'da, Zola ve Dreyfus hadisesinden itibaren, entelektüeller genellikle solla, işçi sınıfı partileriyle ve emekçi örgütleriyle özdeşleştirilmiştir. Entelektüel tavrın, işçi sınıfıyla gerçek bir dayanışmadan ziyade bir ayrıcalık durumuna ve bu duruma özgü profesyonel çıkarlara

12 Bourdieu şöyle yazar: "Simgesel malların üreticilerinin ve aktarıcılarının asıl özellikleri, hâkim sınıfların tahakküm altındaki bir kesitini oluşturmalarından ileri gelir" (*Current Research* 1972: 23). 1979'da *Distinction*'ın yayınlanmasından itibaren, Bourdieu entelektüellerden bahsederken "hâkim sınıfın tahakküm altındaki kesimi" yerine "iktidar alanının tahakküm altındaki kutbu" ifadesini kullanmaya başlar; bu durum muhtemelen yapısalcı Marksizm'in Bourdieu üzerindeki etkisinin azalmasından kaynaklanıyor (bkz. Bourdieu 1984a: 260-267, 283-295, 315-317; 1989a; 1989c: 373-385, 482-486; 1990c: 140-149).

dayandığını iddia eden Bourdieu'nün yaklaşımı, entelektüellerin kendileriyle ilgili bu yanılgılarını ifşa eder. Hatta ona göre, ezilen gruplarla gösterdikleri dayanışmanın müphemliği ve kırılganlığı bu yanılgıya dayanır.

Entelektüeller iktidar mücadelesinde önemli bir rol oynasalar da, Bourdieu'ye göre bir toplumsal sınıf oluşturmazlar. Belli kültürel kaynaklar, ekonomik sermaye ve siyasî iktidar karşısında görece özerk ve rekabete dayalı mücadele alanları için bir iktidar zemini sağlayabilir, ama bir toplumsal sınıf yaratmaz. Dahası, Bourdieu'ye göre entelektüeller, farklı sermaye bileşimleri gerektiren farklı alanlara katılımları ve tikel alanlar içerisindeki tabakalaşmaları itibariyle birbirlerinden farklılaşırlar. Bourdieu, metodolojik olarak, entelektüellerin inançlarını ve davranışlarını, entelektüel alanlar *içerisinde* izledikleri temayüz etme stratejileri çerçevesinde incelememiz gerektiğini öne sürer. Entelektüel alanlar, entelektüellerin sosyal-sınıfsal konumları ile düşünceleri, profesyonel ideolojileri ve siyasî tutumları arasındaki en temel dolayımlama arenalarıdır. Bu görüş, Bourdieu'nün entelektüllerle ilgili yaklaşımını, yüksek düzeyde eğitim almış yeni bir işgücünün oluşmasında yeni bir toplumsal sınıfın nüvelerini gören bazı Yeni Sınıf kuramcılarının –başta Gouldner'ın (1979)– yaklaşımlarından ayırır.[13] Buna rağmen, Yeni Sınıf kuramlarındaki daha yeni bazı gelişmelerde Bourdieu'nün –özellikle kültürel sermaye kavramının– etkisi olmuştur (Collins 1979, 1981a; Cookson ve Persell 1985; Eyer-

13 Gouldner, hümanist entelektüellerin ve teknik entelijansiyanın ortak bir kimlik ve kültür temelinde ("Culture of Critical Discourse" [Eleştirel Söylem Kültürü]) ayrı bir toplumsal sınıf oluşturma olanaklarının yüksek öğrenim deneyimlerine ve üretim araçlarıyla ortak ilişkilerine dayandığını savunur. Buna karşılık Bourdieu, kültür alanlarının içsel farklılaşma mekanizmalarını vurgular ve bu farklılaşmanın entelektüel meslekleri icra edenler arasında sınıfsal birlik oluşmasını engellediğini söyler. Bourdieu, entelektuellerin ayrı bir sınıf oluşturdukları fikrini reddetmekle, entelektüellerin büyük ölçüde ortak bir çıkarlar kümesi oluşturamadıklarını ve sermaye ile emek arasında seçim yapmak zorunda kaldıklarını savunan Marksist geleneğe katılır. Özellikle Gramsci'nin tavrı böyledir (1971). Gramsci'ye göre, entelektüeller, her ne kadar sınıf ilişkilerinin şekillendirilmesinde stratejik aktörler olsalar da, ayrı bir sınıf oluşturmalarına imkân verecek ortak çıkarlara da ortak bir kurumsal zemine de sahip değildirler.

man, Svensson ve Soderqvist 1987; Featherstone 1987; Martin ve Szelenyi 1987; Szelenyi ve Martin 1988/1989).[14]

Bourdieu, ekonomide yaşanan son değişimlerin entelektüellerin rolleri üzerinde önemli etkisi olduğunu da kaydeder. İşgücünün artan bir kısmının, teknolojik açıdan gelişmiş, büyük bürokratik kurumlarda istihdam edilmesiyle gerçekleşen hizmet ekonomisi yönündeki değişim, kültürel üretim koşullarında köklü değişimler yaratmıştır. Bourdieu, meslek yapısındaki bu geniş çaplı dönüşümde, Sartre gibi geleneksel bağımsız kültür üreticilerinin sayısının azaldığını, teknokratik entelektüellerin (örneğin, Ecole Nationale d'Administration mezunlarının) iktidarının arttığını gözlemler.

Entelektüel habitus

7. Bölüm'de, Bourdieu'ye göre ekonomik sermaye/kültürel sermaye karşıtlığının, toplumsal sınıflar arasında farklı habitus tipleri yaratan, yaşam olasılıklarındaki temel farklılıklara dönüştüğünü belirtmiştik. Özellikle, kültürün bir sermaye olarak ortaya çıkması ve görece özerk kültürel piyasaların gelişmesi, "ılımlı hazcılığa" dayanan "burjuva" habitusuna karşılık "aristokratik çileciliğe" dayanan ayrı bir entelektüel habitusun oluşmasına zemin sağlamıştır. "Aristokratik çilecilik" habitusu, "en ucuz ve en ağırbaşlı boş zaman faaliyetlerine, ciddi ve bir bakıma ağır denebilecek kültürel pratiklere yönelir ve profesyonellerin lüks zevkleriyle karşıtlık oluşturur" (Bourdieu 1984a: 286). Başta öğretmenlerin ve kamu yöneticilerinin ıralayıcısı olan aristokratik çilecilik habitusu, Bourdieu'ye göre, bu kesimlerin "kültürel sermayelerinden ve boş zamanlarından elde edebilecekleri kârı azamileştirme (ve bu arada maddî giderlerini en aza indirme)" çabalarından kaynaklanır (287). Özellikle öğretmenler:

14 Bourdieu (1984a: 12-13), entelektuellerin siyasî eğilimleri etrafında dönen tartışmanın kendisinin de, meydana geldiği rekabete dayalı alan içerisinde konumlandırılması gerektiğini ve entelektüellere atfedilen sağ veya sol siyasî eğilimlerin çok büyük bir olasılıkla kuramcının o alandaki konumunu yansıttığını savunur. Ancak Bourdieu, Yeni Sınıf tartışmasını alan analizine tâbi tutmamıştır.

Beğenilerine uygun düşecek araçlara sahip değildirler ve kültürel sermayeleri ile ekonomik sermayeleri arasındaki dengesizlik onları çileci bir estetizme mahkûm eder (bu, elindekinden "en iyi şekilde yararlanan" "sanatçı" hayat tarzının daha ağırbaşlı bir çeşididir) (*a.g.e.*).

Aristokratik çilecilik, entelektüel yanı daha ağır basan mesleklerin içsel değil ilişkisel bir özelliğidir, çünkü çağdaş toplumlardaki iktidar mücadelesinin merkezinde yer alan iki sınıflandırma ilkesi olan ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki çatışmadan doğar.

Kültür alanlarındaki üreticiler olarak entelektüeller

Bourdieu'nün eserlerindeki kilit savlardan biri, entelektüel tutum ve davranışların sınıf konumuna indirgenemeyeceğidir. Bunlar, toplumsal yapıdan bağımsız da değildir. Bourdieu (1972: 33) şöyle der: "Bütün entelektüeller, öncelikle, entelektüel alanda belirleyici konumlar işgal etmeleriyle tanımlanırlar." 6. Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Bourdieu entelektüel alan kavramıyla, sanatçıların, yazarların, araştırmacıların ve akademisyenlerin, sanatsal, edebî, akademik veya bilimsel çalışmalarının meşru olarak tanınmasını sağlamak üzere değerli kaynaklar için rekabet ettikleri kurumlar ve piyasalar matrisine işaret eder.[15] Entelektüel alanlar, öncelikle, kültürel üretimin meşru formlarının hangileri olduğunu belirleme yetkesine kimin sahip olduğu konusunda yürütülen mücadelenin arenasıdır. Bourdieu, bireylere veya tek tek meslek gruplarına değil, entelektüel alanlar içerisindeki konumlara odaklanır. Entelektüeller, birbirlerine karşıtlıkla oluşan ve mücadeleye dahil olan kültürel ve simgesel sermaye tiplerinin eşitsiz dağılımını yansıtan konumların sınırlarını çizerler (Bourdieu 1983a: 213). Ge-

15 Ross (1987, 1991) çağdaş Fransız entelektüel dünyasını, çeşitli entelektüel piyasalara yapılan yatırımlar çerçevesinde analiz eder. Ross, analizinin bir kısmını, Bourdieu'den etkilenen Debray'in (1981) çalışmasına dayandırır. Ringer de (1992: 4-5), 1890-1920 yılları arasında Fransız ve Alman akademik tarihçileri ve sosyal bilimcileri arasında geçerli olan entelektüel kültürlere dair karşılaştırmalı çalışmasında, Bourdieu'nün entelektüel alan kavramını kullanır.

nel olarak, Bourdieu bu karşıtlığın, yerlerini sağlamlaştırmış entelektüeller ile onlara meydan okuyanlar arasında cereyan ettiğini düşünür; yerleşik entelektüeller muhafaza stratejileri izlerken, rakipleri bozguncu stratejileri tercih ederler. Bourdieu bu çatışmayı "ortodoksi"yi koruyanlar ile "sapkınlığı" savunanlar arasındaki mücadele olarak tarif eder.[16]

Bourdieu (1987d) bu ortodoksi/sapkınlık karşıtlığını, Weber'in (1978: 399-634) rahipler/peygamberler ayrımına dayanarak geliştirir. Rahipler ve peygamberler:

> Kültürel meşruiyet tekelini ele geçirmek ve bu takdis etme hakkını birbirine temelden karşıt iki ilke adına ellerinde tutup aktarmak için [mücadele ederler]: biri yaratıcı tarafından göreve çağrılan kişisel yetke, öteki öğretmenin kolladığı kurumsal yetkedir (Bourdieu 1971c: 178).

Bourdieu (1988b) çağdaş Fransız akademik hayatında bu karşıtlığın, "kültürün bakıcıları" ile "kültürün yaratıcıları" arasında zuhur ettiğini söyler: meşru bilgi bütünlerini yeniden üretip aktaranlar ile yeni bilgi biçimleri icat edenler, öğretmenler ile araştırmacılar, öğretim üyeleri ile bağımsız entelektüeller arasında.

Bourdieu, alan analizini kullanarak, kültür piyasalarının ve modern entelijansiyanın doğuşuna yapısal bir yorum getirir.[17] Alan analizi, uzmanlaşmış bir kültür üreticileri grubunun ortaya çıkmasıyla birlikte, simgesel malların üretiminin, dolaşımının ve tüketiminin ekonomi, siyasî yapı ve din karşısında gi-

16 Hofstadter (1963: 430-431) "entelijansiya" ile "avangard" arasında benzer bir ayrım yapar: Biri hâkim değerleri meşrulaştırır, öteki bu değerleri sorgular.

17 Bourdieu (1992: 75-200), Fransa'da modern edebiyat alanının 19. yüzyıl sonlarındaki kökenleri üzerinde durur, ama Batı ülkelerindeki görece özerk entelektüel alanların tarihsel gelişimini genel hatlarıyla ortaya koymaz. Yine de (1971c ve 1971d'de) bu tarihsel gelişim açısından önemli bulduğu bazı etkenlere değinir: kapitalizmin gelişmesine paralel olarak artan işbölümü, Sanayi Devrimi ve romantizmin buna yönelik tepkisi, simgesel mallar için kitlesel bir pazar yaratan kitlesel kamusal eğitim, dinî ve siyasî denetimin dışında kültürün yayılmasını ve tüketimini sağlayan çeşitli kurumların (Salonlar, yayınevleri, tiyatrolar vs.) ortaya çıkması, hepsinden önemlisi de simgesel üretimde uzman birliklerinin ortaya çıkması. Charle (1987, 1990), Bourdieu'nun Fransa'daki entelektüel alanın tarihsel gelişimiyle ilgili çerçevesini kullanır.

derek özerklik kazandığı bir kültür arenasının belirdiğini ortaya koyar. Bourdieu'nün araştırmasındaki temel hipotezi şudur: Kültürel alanlar dış etkenler karşısında özerklik kazandıkça, faillerin benimsediği entelektüel tutumlar da giderek bu alanlar *içerisindeki* faillerin işgal ettiği *konumların* bir sonucu haline gelir.[18]

Entelektüel alanın yapısı, hiyerarşik olarak düzenlenmiş konumlarla belirleniyorsa da, "temayüz etme arayışı yasası"nın dinamiği de bu yapıya hâkimdir (Bourdieu 1972: 35). Bireysel temayüz mücadelesi entelektüeller arasında bilhassa şiddetlidir, çünkü entelektüel hayatta "var olmak farklı olmak, yani ayrı ve ayırt edilebilen bir konum işgal etmek demektir" (Bourdieu 1983a: 338).[19] Bu mücadele, entelektüel ilgileri şekillendiren kariyerle ilgili çıkarları da içerir. Kitap sözleşmeleri, söyleşiler, kaynak gösterilme sıklığı, onur ödülleri, meslek örgütlerinde lider konumlar, akademik görevler ve üniversitede kadro almak için geçilmesi gereken çetin yollar, bunların hepsi, bir insanın entelektüel dünyadaki konumuyla ilgili temel kararları içerir (Bourdieu 1980c: 70). Dahası, entelektüel ilgiler aynı zamanda "siyasî" tavırlardır, çünkü faillerin alanlardaki konumlarını korumak ve yükseltmek için izledikleri stratejilerin sonucudurlar.[20] Bourdieu'ye göre:

> 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 "siyasî" manevralardır (1971c: 121).

18 Bourdieu (1971d: 166) bir kültürel alanın yapısal özelliklerinin tarihsel koşullara bağlı olduğunu ekler. "Bir entelektüel alanın varlığını tarihsel ve toplumsal koşullar olanaklı kılar" ve "bu alanın durumuna ilişkin bir incelemenin geçerliliğinin sınırlarını da bu koşullar belirler" diye yazar.

19 Entelektüel alanların aşırı rekabetçi niteliğinde payı olan bir diğer etken de, tüketicilerin aynı zamanda rakipler olmalarıdır.

20 Bourdieu (1971c: 179-180) şöyle yazar: "Entelektüel alanı kuvvet hatları boyunca bölen ve kültürel değişimin hiç kuşkusuz en belirleyici etkeni olan gerçek veya icat edilmiş çatışmaların nihai nedenini, bu çatışmalara girenlerin hem kendilerine hem de başkalarına verdikleri çatışma nedenleri kadar, konumlarını belirleyen nesnel etkenlerde de aramak gerekir."

O halde, kuramlar, yöntemler ve kavramlar entelektüel tanınma mücadelesinin silahlarıdır. Bunlarla ilgili seçimlerde (seçimin bilinçli veya bilinçsiz biçimde yapılmasından bağımsız olarak) "temayüz etme arayışı" hâkimdir.[21] Bu nedenle, entelektüeller, kültürel alanlardaki etkilerini azamî düzeye çıkarmayı hedefleyen stratejistlerdir.[22] Dolayısıyla entelektüeller ile toplumsal sınıflar arasındaki ilişki, entelektüel alan stratejileriyle dolayımlanır.

Bölünmüş dünyalar: Entelektüeller arasındaki içsel farklılaşmalar

Bourdieu entelektüellerin, birleşik bir toplumsal sınıf oluşturmak şöyle dursun, simgesel meşruiyet kazanma mücadelelerinde yüksek düzeyde tabakalaşmış olduklarını düşünür. Bu tabakalaşmada, yatırım yaptıkları kültürel piyasaların tipi ve miras aldıkları ya da biriktirdikleri kültürel sermayenin tipi ve miktarı belirleyicidir. Herhangi bir entelektüel alanda, hâkim ve tâbi konumları, muhafazakârları ve avangardları tespit etmek mümkündür: yani, yeniden üretim stratejileri izleyenler ile, bozgun stratejileri izleyenleri. Bourdieu (1983a: 333) kültür üreticileri arasında iki temel karşıtlık belirler. İlki iki kültür piyasası tipini birbirinden ayırır, ikincisi ise bu piyasalardan bir tanesinde sürdürülen meşruiyet mücadelesini tanımlar.

Bourdieu (1971d: 54-100, 1983a: 319-320, 1985d), entelektüeller arasındaki en temel farklılaşmanın, kültürel üretimin iki farklı alanında yer almaktan ileri geldiğini saptar: 1) sınırlı üretim alanı ve bu alanın yeniden üretimi için eğitim sistemine bağımlılığı, 2) "kitlesel" üretim alanı. Sanatta veya bilim-

21 Bourdieu şöyle der: "Entelektüel, sanatsal veya bilimsel tutumlar, aynı zamanda daima, bahis konusunun kültürel meşruiyetin fethi veya başka türlü söylersek, simgesel malların meşru üretimi, yeniden üretimi ve manipülasyonu ile buna tekabül eden meşrulaştırıcı iktidar üzerindeki tekel olduğu bir oyunda izlenen bilinçdışı veya yarı-bilinçli *stratejilerdir*" (118).

22 Bourdieu, kültürel üretim alanındaki en riskli avangard konumları almaya eğilim gösteren bireylerin, maddi kaygılara kapılmayacak kadar "zorunluluktan bağımsız" olmalarını sağlayan yeterli miktarda ekonomik sermayeye sahip bireyler olduklarını söyler (1991d: 40).

de, sınırlı simgesel üretim alanları yüksek düzeyde uzmanlaşmış kültürel piyasalardır. Katılımcılar en meşru kültür formlarını belirleyecek ölçütler için mücadele eder ve hakem onayı almak için çabalarlar (Bourdieu 1971d: 55, 62). Bu uzmanlaşmış kültür piyasaları, ekonomik ve siyasî sermayeden görece özerk olan özgül simgesel sermaye biçimleri etrafında yapılanır. Bunlar, ticarî veya siyasî ölçütleri tanımayan "saf bilim" veya "sanat için sanat" piyasalarıdır (Bourdieu 1992: 202-220).

Buna karşılık, Bourdieu simgesel üretimin daha az uzmanlaşmış alanlarının, ticarî başarı ve popüler talep gibi dışsal ölçütlere daha fazla önem verdiğini düşünür. Bu alanda üretim, kolayca ve hızla ekonomik sermayeye dönüştürülebilecek ürünlere yöneliktir. Bu da, eserlerini hâkim sınıf gruplarına satma imkânı yüksek olanlar ile bu imkânı daha düşük olan üreticileri karşı karşıya getirir. Entelektüel meşruiyet mücadelesinde sınırlı üretim alanı hâkim konumu, kitlesel üretim alanıysa tâbi konumu temsil eder.[23] Entelektüel tipleri, kabaca bu yapısal bölünme çerçevesinde oluşur.

Entelektüeller arasındaki farklılaşmanın bir başka kaynağı, bizatihi sınırlı üretim alanı içerisindedir. Bourdieu bu alanda, simgesel alanlardaki mevcut düzeni korumaya ve yeniden üretmeye yönelik yerleşik konumları işgal edenler ile, yeni simgesel sermaye biçimleri önererek o düzene meydan okuyanlar arasında çatışan çıkarlar olduğunu tespit eder. Sanatçılara ve yazarlara ilişkin analizde, bu kutuplaşma, yeni muhafızlar ile eskileri arasında, kültürel yetke konumlarını biriktirenler –kültür alanında hatırı sayılır derecede konumsal mülkiyet sahibi olanlar– ile alana girmeye ve alanda yükselmeye çalışan rakipler arasında cereyan eder. Bourdieu bu gerilimin çoğunlukla kuşaklar arasında meydana geldiğini, egemen kültür kurumunun temsilcileri ile bu kurumun meşrulaştırma ölçütlerine meydan okuyanlar arasında çoğunlukla yaş farkı olduğunu öne sürer.

23 Bourdieu (1983a: 321) edebiyat veya sanat alanında bu mücadelenin ekonomik ve siyasî açıdan hâkim gruplara daha yakın olan ve "burjuva sanatı" üretenler ile, "sanat için sanat"ı savunanlar arasında tezahür ettiğini düşünür.

Bourdieu, günümüz toplumlarında kültürel üretimde kitlesel alanların öneminin arttığını kabul etmekle birlikte, en meşru kültür formlarını sınırlı kültürel üretim alanlarının yerleştirdiğini, en başta üniversitenin de bu formları koruyup kutsallaştırdığını savunur:[24]

> Akademi, çağdaş yaratıcıları takdis etme tekelini elinde tutma iddiasındadır. Gelenek ile yeniliği birleştiren bir hukuk türüyle, entelektüel alanın ortodoksiye göre örgütlenmesine katkıda bulunur (179).

Dahası:

> Üniversite, hem "klasikler" sıfatıyla takdis ettiği, geçmişin kutsanmış eserlerinin aktarımı üzerinde, hem de kendisine en çok uyum gösteren kültür tüketicilerinin (başka şeylerin yanı sıra unvanlar ve titrler bahşetmek suretiyle) meşrulaştırılması ve kutsanması üzerinde tekel sahibi olma iddiasındadır.

O halde entelektüel alan, meşru kültürün muhafazası, kutsanması, aktarılması ve yeniden üretilmesi işlevleri için eğitim sistemine bağımlıdır.[25]

Ancak, entelektüeller ile eğitim sistemi arasındaki ilişkiye gerilim damgasını vurur. Bourdieu'ye (1971d: 74-75) göre, entelektüel alan içerisindeki gerilim kaynaklarından biri, kutsama işlevi ile entelektüel üretim arasındaki zamansal uyuşmazlıktır. Alanın itici gücü olan bitmez temayüz arayışı, sürekli birbirine rakip yeni bilgi formları üretir. Kültür üreticileri arasındaki rekabet, yenilik yaratır. Ancak, üreticilerin yeni kültür formları için meşruiyet onayı alma çabaları, eğitim sisteminin kutsama iktidarı ve yeni kültür formlarına meşruiyet ver-

24 Bourdieu'ye göre (1971c: 179) "her entelektüel, başka entelektüellerle ilişkilerine, bir kültürel kutsanma (ya da meşruiyet) iddiasını taşır: bu iddianın nasıl bir biçim aldığı ve hangi zemine dayandığı, entelektüelin entelektüel alanda işgal ettiği konuma bağlıdır. Bilhassa da, *kutsanmanın saşmaz göstergelerini elinde bulunduran en üst merci olan üniversiteyle* ilişkisine bağlıdır.

25 Bourdieu, entelektüeller sosyolojisinin bir eğitim sosyolojisiyle, özellikle eğitim sisteminin yapılarına ve işlevlerine dair bir analizle ilişkilendirilmesi gerektiğini öne sürer. Ringer (1992) bu görüşe katılır. Alman ve Fransız akademisyenlerini konu alan çalışmasında bu bakış açısı mevcuttur.

medeki ataleti yüzünden karşılıksız kalır. Bourdieu bu gerilimin, gazeteciler ve basın görevlileri gibi marjinal üreticiler arasında eğitim sistemine karşı gözlemlediği müphem tavrı açıkladığını düşünür.[26] Âlimane bilgiyi fazla "akademik" diye yaftalamaktan geri kalmayan bu kesim, öte yandan kendi görüşlerinin akademik çevrelerce meşru bulunması fikrinden çok hoşlanır. Bourdieu, bunun, eğitim sisteminin hâkim kültürü meşrulaştırma gücünü kanıtladığını iddia eder. Ona göre bu aynı zamanda, eğitim sisteminin, entelektüel alanın kenarlarında yer alan kültür üreticileri üzerinde bile kurduğu tahakküm ilişkisinin de kanıtıdır. Bourdieu şöyle bir gözlemde bulunur:

> Akademik ortodoksiye yönelik saldırıların bazıları, üniversite sisteminin kenarında yer alan ve onun meşruiyetini sorgulamaya eğilimli olan entelektüellerden gelir; böylece bu entelektüller, akademinin yargı yetkisini, kendilerini onaylamadığı için onu eleştirmelerine yetecek ölçüde kabul etmiş olurlar (Bourdieu 1971c: 179).

Bu entelektüller, bizzat meydan okudukları kurumun kendilerini tanımasını bekleyerek, paradoksal biçimde onun meşruiyetini pekiştirirler.

Bourdieu (1963), reklamlarla televizyonun sosyal ve kültürel beğeniler üzerindeki etkisini vurgulayan kitle kültürü ve medya kuramcılarını sert bir şekilde eleştirir. Ona göre bu kuramcılar, eğitim sisteminin ve toplumsal sınıfın etkilerinin hem kültürel üretimi hem de tüketimi biçimlendirmedeki rolünü hafife almaktadırlar. Fakat bu, tartışmaya açık bir konudur. Bazı eleştirmenler (örneğin Garnham 1993), bizatihi Bourdieu'nün, eğitim sisteminden ziyade, başta televizyon olmak üzere kitle kültürüne ait okul dışı etkenlerin kültürel formasyonda daha etkili olmasına yol açan değişimleri hafife aldığını öne sürerler. Bourdieu'nün, sınıflar arasındaki simgesel mücadelenin gündemini

26 Bourdieu şöyle yazar: "Bu tip müphem tavır, entelijansiyanın alt tabakalarında, gazeteciler, popülerleştiriciler, tartışmalı sanatçılar, radyo ve televizyon yapımcıları vs. arasında bilhassa yaygındır: Birçok kanının ve davranış tarzının kökeninde, bu entelektüellerin, ilk eğitimle ve dolayısıyla egemen eğitim kurumuyla olan ilişkileri yatmaktadır" (Bourdieu 1971c: 188).

belirleme noktasında akademiye ve akademinin uzmanlaşmış kültür piyasalarına atfettiği geleneksel önemin Fransa'da veya başka herhangi bir ülkede bugün hâlâ geçerli olup olmadığı net değildir. Büyük Britanya ile ABD'de elektronik medyanın artan önemi Fransa'ya nazaran daha ön planda olabilir, gerçi Debray'in eseri (1981) Paris entelektüel çevresinin 1970'lerden sonra medyaya daha fazla yöneldiğini ortaya koyuyor. Bourdieu de (1996) son dönemdeki eserlerinde kitlesel medya piyasalarının entelektüel alan üzerindeki artan olumsuz etkilerini vurgular.

Entelektüellerin kendi aralarındaki bir diğer farklılaşma da, iktidar alanına olan göreli yakınlıklarından kaynaklanır. Burada karşıtlık, hâkim kesimlere hizmet veren uzmanlar ve teknisyenler ile genelde beşerî bilim alanlarında çalışan, hiçbir yere bağlı olmayan, bağımsız entelektüeller arasındadır. Bağımsız entelektüeller, entelektüel alanın sağladığı özerklikten yararlanarak siyaset alanına eleştirmen olarak müdahil olurlar. Bourdieu, sanat alanında bu karşıtlığın, "burjuva sanatı" üretenler ile avangardlar arasında kendini gösterdiğini savunur.

Son olarak, Bourdieu (1971d: 119, 1972: 35), entelektüel alanda birbirine yakın konumları işgal edenler arasındaki çatışmanın çok daha yoğun olduğunu öne sürer. Bunun açıklaması, alandaki faaliyetlere hâkim olan "temayüz etme arayışı yasası"dır. Rekabete dayanan kültür piyasalarına katılmak için, insanın kendi konumunu diğerlerininkinden farklılaştırmaya yönelik bir strateji benimsemesi gerekir. Entelektüeller arasında tabakalaşmayı yaratan bütün mekanizmalar içinde Bourdieu'nün en çok vurguladığı, bu "temayüz etme arayışı", daha iyi ve seçkin konumları elde etmeye yönelik bu sürekli çabadır.[27]

---

27 Bourdieu'nün Fransız entelektüelleri arasında farklılaşmaya yol açan temel bölünmeler konusundaki tanımlamasını başka ülkelerle karşılaştırmak gerekiyor. Örneğin, içsel tabakalaşmadaki kamusal/özel ekseni, başka ülkelerde daha bariz olabilir. Özel alan içerisinde, kâr amacı güden faaliyetlere yönelenler ile gönüllü faaliyetlere ve toplum hizmetine yönelenler arasında daha ileri bir bölünme ortaya çıkabilir. Keza, kamusal alan içerisinde de, iş çevreleriyle daha yakın temas halinde olup bu çevreye destek veren kesimler ile sosyal hizmete yoğunlaşanlar arasında bir bölünme olabilir.

Entelektüel doxa

Kültürel alanlarda tanınma için yürütülen mücadele ortodoks görüşler ile aykırı görüşler arasında karşıtlık yaratır dedik; fakat bu karşıtlıklar, hangi mevzuların tartışılmaya ve sözü edilmeye değer olduğu konusundaki temel bir mutabakattan da yoksun değildir (Bourdieu 1971d: 96). 6. Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Bourdieu ortodoks ve aykırı görüşlerin paylaştığı bu ortak zemini *doxa* olarak adlandırır.[28] Durkheim'ın kültürel bilinçdışı kavramına[29] benzeyen *doxa*, belirli bir zamanda ve yerde entelektüel düşünceyi biçimlendiren ve genelde alanın katılımcılarının bilinçli olarak farkında olmadıkları temel varsayımları ve kategorileri ifade eder.[30] Bourdieu (1971d: 96), entelektüeller başta olmak üzere hâkim sınıfın farklı kesimlerinde bu *doxa*'nın yerleştirilmesinde eğitim sisteminin belirleyici bir rolü olduğunu savunur ve şöyle der:

> Kültürün aktarımının bir okulun tekelinde olduğu bir toplumda, eğitimli kültürün eserlerini (aynı zamanda davranışlarını

28 Bourdieu (1971c: 182-183) şöyle yazar: "Belli bir dönemin kültürlü insanları, tartıştıkları konular hakkında farklı fikirlere sahip olabilirler, ama her halükârda, belirli konular hakkında tartışmak konusunda hemfikirdirler. Bir düşünürü çağına bağlayan, tarihteki yerini ve konumunu belirleyen unsur, her şeyden çok, ister istemez içinde düşünmek zorunda olduğu bağlamı oluşturan sorunlar ve temalardır."

29 Gouldner'ın (1970) "altyapı" kavramı, Bourdieu'nün *doxa* kavramıyla aynı anlama gelmese de, temel meselesi açısından ona benzemektedir.

30 Bourdieu (1967b: 116): "Eğilimler ve doktrinler arasındaki açık çatışmalar, bizatihi katılımcılardan, önceden varsaydıkları ve sistemin dışındaki gözlemcinin bir bakışta gördüğü temel suç ortaklığını, belli bir dönemin entelektüel alanının nesnel birliğini oluşturan o uyuşmazlıktaki mutabakatı saklama eğilimindedir."

Ringer'ın (1992: 7) Alman akademisyenlerini konu alan çalışmasında Bourdieu'nün savını destekleyen bir tablo ortaya çıkmaktadır: "Ortodoks" çoğunluk ve "modernist" azınlık, fiiliyatta, ortak kültürel miraslarıyla ilgili pek çok varsayımı paylaşmaktadır. Murphy'nin (1988), Parkin'in (1979) yapısal Marksizme yönelik polemik saldırısını alan analizine tâbi tuttuğu çalışması da bir başka örnektir. Parkin de yapısal Marksistler de, tabakalaşma konusundaki yapısal işlevselci görüşlere ortak bazı itirazlar öne sürerler, ama Parkin'in eserinde bu benzerliklerin üzeri örtülmüştür, çünkü onun eseri, 1970'lerde akademisyenler arasında hâkim tavır olan Marksizme saldırmak amacıyla tasarlanmış bir entelektüel stratejidir.

ve düşüncelerini) birleştiren temel akrabalıklara, eğitim kurumlarından yayılan ilke hâkimdir[31] (Bourdieu 1971c: 185).

Bourdieu'nün geniş kapsamlı bir entelektüel *doxa* fikri, Fransa'da İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra oluşan ve artık var olmayan bir kültürel ve entelektüel mutabakat dönemini yansıtıyor olabilir. Her entelektüel dönemde şu veya bu biçimde gizli bir *doxa*'nın mevcut olduğu iddiası muhtemelen doğru olsa da, bu kavram, farklı dönemlerde ve farklı ulusal bağlamlarda da mevcut olabilecek kültürel birlik derecesindeki çeşitlilikleri karanlıkta bırakma riski taşımaktadır. Batı entelektüel dünyasının fragmanlaşması –ki postmodern bir temadır– Bourdieu'nün kavramının elverdiğinden daha fazla çeşitlilik gösteren bir entelektüel alanın ortaya çıktığını düşündürmektedir.

Entelektüel alanlar ve sınıf ilişkilerinin yeniden üretimi

Entelektüel tavır ve davranışlar sınıfsal konuma indirgenemeyecek olsa da, Bourdieu bunların simgesel üretim alanları içerisindeki yerlerinin tabakalaşma düzenini yeniden ürettiğini savunur. Entelektüel alanlar, sınıf ilişkilerini belirginleştirme, dolayısıyla pekiştirme işlevi görür.[32] Entelektüel alanların, uzmanlar için bile "nihaî temeli", toplumsal sınıf yapısıyla olan ilişkileridir (Bourdieu 1971d: 126). Ancak, Bourdieu toplumsal sınıfın yeniden üretilmesi işlevini araçsal değil yapısal bir çerçevede kavrar. Entelektüeller, sırf kültürel üretimde birer uzman olarak özgül ilgilerini takip etmekle, *aynı zamanda* sınıf yapısını da meşrulaştırırlar. Entelektüel pratikler, neredeyse tamamen, statünün seçkinleşmesi mantığına göre ör-

31 Bourdieu (1983a: 314), felsefe örneğini ele alırken şöyle der: "Akademik rutinin ve belki de her şeyden çok [...] (sözü edilemeyecek bir referans olan) okul rehberlerinin hizmet ettiği temel işlev [...] bir entelektüel kuşağın 'ortak duyusunu' oluşturmaktır."

32 Bourdieu (1983a: 337) şöyle yazar: "İçsel mücadelelerin sonucu, hiçbir surette dolaysız yansıması olmadıkları, sınıflar arasındaki veya hâkim sınıfın farklı kesimleri arasındaki dışsal mücadelelerle sahip olabilecekleri mütekabiliyete ve şu veya bu grubun bunlardan devşirdiği desteğe bağımlıdır."

gütlenir, Bourdieu (1984a) bunu, "maddî zorunluluktan uzak olma"sıyla tanımlanan bir sosyal pratik olarak tarif eder. Entelektüel oyuna katılmak için, insanın temel ekonomik zorunlulukları aşmış olması gerekir. Bunun iki şartı vardır: Fikirlerle uğraşabilmek için, gündelik hayatın ihtiyaçlarını acil bir kaygı konusu olmaktan çıkarabilecek bir entelektüel yatkınlık (habitus); bir de, entelektüel alandaki rekabete girişebilmek için bir tür yeterlilik sağlayan zaruri kültürel sermaye. Bu iki şart, maddî ihtiyaçlardan bağımsız olma imkânı sunan hayat koşullarıyla sağlanır. Dolayısıyla ikisi de, entelektüel alanda rekabet etmek için gereken zaman, emek ve kaynak yatırımına gücü yetmeyenleri dışarda bırakarak, birer sosyal kapanma mekanizması işlevi görür. Entelektüel alanlar, bu şekilde, toplumsal sınıf yapısının yeniden üretilmesine katkıda bulunur.

Bourdieu'ye göre entelektüel alan kavramı, entelektüellerin simgesel işi ile, hem oluşturduğu hem de yansıttığı yapısal koşullar arasında bağ kurar. Bu bakımdan Bourdieu, bu kavramın entelektüellerle ilgili idealist (Caute 1964; Eisenstadt 1973) ve materyalist (Brym 1987; Wright 1985) kavramsallaştırmaları aştığını düşünür; bu iki yaklaşım, ya düşüncelerin gücünü ya da siyasî ve ekonomik çıkarların belirleyici rolünü öne çıkarır.[33]

Entelektüeller ve siyaset

Özellikle Marksist gelenekten esinlenmiş entelektüel sosyolojisinin büyük kısmı, son tahlilde, modern toplumlarda entelektüellerin siyasî rolünü konu edinir. Bizzat Marx da dahil olmak üzere Marksistler, entelektüellerin siyasî tavır ve davranışlarını toplumsal sınıf yapısı içerisindeki yerlerine bağlamaya çalışmışlardır. Fakat bu çabanın tam olarak başarıya ulaştığı söylenemez. Marksistlerin iddiasına göre, entelektüeller, de-

33 Ross (1987) da, entelektüllerin rolüyle ilgili tartışmalara damgasını vuran materyalist/idealist ikiliğini sorgulayarak benzer bir görüşü savunur. Ross, entelektüellerin kültürel sermaye yatırımı için fırsatlar buldukları veya yarattıkları "entelektüel piyasalar" kavramını kullanır.

ğer verilen kaynaklara ayrıcalıklı erişimlerinden ötürü, avantajlarını korumak için sınıf mücadelesinde kapitalistlerle işbirliği yapma eğilimindedirler. Ancak, Marx ve Engels (1978: 481) "tarihsel hareketi bir bütün olarak kuramsal açıdan kavrayabilecek düzeye erişebilmiş [...] burjuvazinin bir kesimi"nin, kapitalist sınıfla mücadelesinde proletaryaya katılacağını düşünmüşlerdir. Gelgelelim, böylesi aydınlanmış bir sınıf bilinci eylemini neyin tetikleyeceği, Marx ile Engels'in yazılarında da, daha sonraki Marksist eserlerde de kesinlikle açık değildir (bkz. Karabel 1994).

Örneğin, çağdaş Marksist kuramcılardan Erik Olin Wright'a göre (1985), entelektüeller "çelişkili sınıfsal konumları" işgal eden yüksek düzeyde eğitim görmüş işçilerdir; ekonomik düzeyde, küçük burjuvazi ile proletarya arasında yer alırlarken, ideolojik düzeyde, burjuvazi ile proletarya arasında çelişkili bir konumu işgal ederler. Bu durum, çelişkili siyasî tavır ve davranışlara yol açar ve entelektüllerin, duruma göre kâh kapitalistleri kâh işçileri desteklemelerine neden olur.

Bunun karşı kutbunda yer alan ve Marksist olmayan kuramcılar arasında rastlanan görüşe göreyse, entelektüel tavır ve davranışların entelektüellerin sosyal kökeniyle veya mevcut sınıfsal konumuyla alakası yoktur. Sözgelimi Caute (1964: 17, 19) bu görüşü savunur:

> Komünizme meyleden sosyolojik yaklaşım, işçi veya köylü davranışlarının analizi bağlamında büyük önem taşımakla birlikte, entelektüeller söz konusu olduğunda kesinlikle sınırlı bir kullanıma sahiptir. [...] [Entelektüellerin] siyasî bağlılık gösteren eylemleri, kişisel inanç, kişisel psikoloji ve kişisel seçim meselesidir.

Mannheim'ın (1955), entelektülleri, hareketliliklerinden ötürü "görece sınıfsız" olarak tarif ettiği klasik görüşü de bu yaklaşımın bir versiyonudur.

Bourdieu, entelektüeli, sosyal konumunun dayattığı sınırların ötesine geçen bir "yaratıcı" olarak gören idealize bakışı şiddetle eleştirir. Fakat, Caute ile Mannheim'dan ziyade Mark-

sist görüşe çok daha yakın olmakla birlikte, entelektüelin sınıf yapısı içerisindeki konumu ile siyasî eylemi arasındaki bağın, kültür alanlarına katılımıyla dolayımlandığını düşünür. Siyasî tutumu doğrudan sınıfsal konumdan çıkarsamaya çalışanların yaklaşımını "kısa devre" çabalar olarak eleştirir, çünkü ona göre sınıf mücadelesinin simgesel boyutunu (ki kendisi tam da bunu öne çıkarmak ister) göz ardı ederler.[34]

Entelektüel sosyolojisinin temel konularından biri, bazı entelektüelleri siyasî bağlılıkları bakımından sola, bazılarınıysa sağa eğilimli kılan etkenlerin belirlenmesidir. Entelektüeller arasında sol siyasete yakınlıkla ilgili çeşitli açıklamalar önerilmiştir: fikirler (Eisenstadt 1987) ve ideoloji (Marksizm), yukarı doğru sınıfsal hareketliliğin engellenmesi yüzünden duyulan hınç ve hoşnutsuzluk (Schumpeter 1975: 152-153), eleştirel bir alt-kültüre mensubiyet (Hollander 1987), siyasî kaynaklar ve iletişim ağları (Brym 1987) gibi.[35] Bourdieu'nün açıklaması, göreceğimiz gibi, bu çerçevelerin hiçbirine tam olarak oturmaz.

Bourdieu (1985e), pek çok entelektüelin ezilen grupları destekleme eğilimini, iktidar alanı içerisinde kendilerinin de tâbi konumda olmalarına bağlar. Ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki ilişkiyle ilgili kuramında, entelektüel tavırlar hakkında tahmin yürütmeyi sağlayacak bir hipotez öne sürer: Kültürel sermaye yatırımı ne kadar fazlaysa ve kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasında ne kadar orantısızlık varsa, bireylerin yerleşik düzene meydan okuma ihtimalleri de o kadar yüksek olur.[36] Fransa'da durumun bu olduğuna kuşku yoktur: Burada, 20. yüzyılın başından beri, işçi örgütleri, si-

---

34 Bourdieu (1988: 544), kültürel alanlara dair analizinde, Marksizm'den esinlenmiş edebiyat kuramında edebiyat eserlerini "doğrudan, bir sosyal grubun, bir nevi mecra işlevi gören sanatçı aracılığıyla ifade edildiği varsayılan dünya görüşüne veya çıkarlarına" indirgediği için bu "kısa devre etkisi"ne yol açan Lucian Goldmann'ı eleştirir.

35 Gagnon (1987), liberal demokrasilerde entelektuelleri ve siyasete katılımlarını konu alan yaygın kuramlara dair iyi bir değerlendirme sunar.

36 Bourdieu, daha az sermeyaye sahip entelektüellerin statükoyu desteklemeye daha fazla meyilli olduklarını da söyler: "entelektüeller, diğer her şey eşit olduğunda, özgül sermayeye ne kadar az sahiplerse, egemenlerin baştan çıkarmalarına o kadar açık olurlar" (Bourdieu 1983a: 322).

yasî partiler ve bunlara üye entelektüeller arasında hayli tutarlı bir sol muhalefet koalisyonunun gözlendiği çok önemli bir siyasî piyasa gelişmiştir (Debray 1981, Ory 1986, Ross 1991). İyi bilindiği gibi Fransa'da entelektüeller, sola oy verme eğilimindedirler (Bourdieu 1984a: 438).[37] Bu akıl yürütme, Bourdieu'nün, neden bilhassa Fransız öğretmenlerinin ve öğretim üyelerinin Fransız solunu desteklediklerini açıklamasını sağlar. Ona göre, öğretmenler, özellikle işçi sınıfı veya küçük burjuva kökenliyseler, yüksek öğrenimdeki öğretim üyelerine kıyasla siyasî radikalizme daha eğilimli olabilirler. Ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki orantısızlık öğretmenler arasında belki de en yüksek düzeye çıkar, çünkü öğretmenler beğenilerini karşılayacak ekonomik sermayeye sahip değildirler ve meritokratik başarıları, kültürel sermayenin yanı sıra ekonomik ve sosyal sermaye de gerektiren burjuva çevrelerine girmeleri için yeterli değildir.[38]

Bourdieu, Heidegger üzerine olan çalışması hariç (Bourdieu 1991f), sağ siyasetleri açıktan benimseyen entelektüellere pek ilgi göstermemiştir. Yine de, muhafazakâr siyasetleri benimseyen ve farklı kökenlere sahip olan üç entelektüel tipi ayırt eder (Bourdieu 1992: 385-390). İlki, kökenleri itibariyle "iktidar

37 Bu genel örüntüye pek çok Batı Avrupa ülkesinde rastlamak mümkün. Lipset (1991), ABD'de bu durumun bilhassa geçerli olabileceğini öne sürer; çünkü burada, entelektüellerin hâkim kurumlara ve elitlerine yabancılaşma derecesi Batı Avrupa ülkelerindekine kıyasla tarihsel açıdan daha yüksek olmuştur. Ancak, Brint (1984, 1991), yüksek düzeyde eğitim almış Amerikalıların, siyasi sola ne kadar eğilimli olurlarsa olsunlar, yeni muhafazakârların endişe duyduğu bir "rakip kültür" oluşturmanın çok uzağında olduklarını gösteren kanıtlar sunar. Yine de, ülkeden ülkeye kendini gösteren önemli değişkenler bulunmaktadır ve Bourdieu'nün çizdiği sermayeler arasındaki asimetri çerçevesinin Fransa dışında ampirik olarak sınanması gerekir.

38 Bourdieu (1984a: 287-291) şöyle yazar: "Ekonomik sermaye ile kültürel sermaye, daha doğrusu, onun belgelenmiş hali olan eğitim sermayesi arasındaki eşitsizlik, hiç kuşkusuz, onları sınıflandıran eğitim sisteminkinden farklı sınıflandırma ilkelerini tanıdığı için onların liyakatini tam anlamıyla tanımayan bir toplumsal düzene meydan okuma eğilimlerinin temellerinden birini oluşturur. Bu meritokratik (dolayısıyla, bir anlamda, aristokratik) isyan, bir küçük burjuva ya da işçi sınıfı kökeniyle bağı olan ve salt ekonomik sebeplerle birleşerek burjuvaziye tam üyeliği engelleyen bağlılıklarla, retlerle ve olanaksızlıklarla, veya olanaksızın retleriyle birleştiğinde daha da yeğinleşir.

alanında hâkim konumlara" sahip olup, hâkim kurumlar, bu kurumların elitleri ve entelektüel kurumlar arasında stratejik konumlar geliştirmiş olanlardır. Bu entelektüeller, her iki tarafın da eleştirmenleri olarak işlev görürler. Bourdieu, Raymond Aron ve Joseph Schumpeter'i bu entelektüel tipinin temsilcileri olarak sayar. İkincisi, yüksek kademedeki kamu görevlileri, Bourdieu'nün tabiriyle "devlet soyluları"dır; bunlar, Fransız yüksek öğreniminin elit dilimi aracılığıyla kazandıkları meşruiyet ve devlet bürokrasisi içinde işgal ettikleri konumdan ötürü, kendilerini, hem emeğin hem de sermayenin tikelci çıkarlarını aşabilmiş tarafsız teknokratlar olarak görürler. Üçüncü entelektüel tipi, Bourdieu'nün (1987b: 60; 1992: 40, 110-111) Weber'den aldığı bir terimle "proletaryamsı entelektüeller" dedikleridir. Bunlar, kökenleri itibariyle ekonomik ve kültürel sermayenin tâbi biçimlerine sahip olan ve entelektüel alanda tâbi konumlarda bulunan, ilk nesil, küçük burjuva entelektüelleridir. Kendilerinden daha ayrıcalıklı kültürel vârislerin hayat tarzına erişemeyen bu ilk nesil entelektüeller, anti-entelektüalizmin ana damarlarından birini oluştururlar.

Bourdieu'nün sermaye asimetrisine dayalı bakış açısı, Fransız öğretmenlerinin neden geleneksel olarak siyasî solda yer aldıklarını açıklarken işe yarar. Entelektüellerin neden statükoya meydan okuduklarını açıklarken, bunu yukarı doğru sınıfsal hareketliliğin engellenmesine bağlayan tezle kesişir, ama entelektülleri eleştirel bir alt-kültürün mensupları olarak değil, kültür piyasalarındaki yatırımcılar olarak görür. Genel bir araştırma önerisi olarak bu bakış açısıyla ülkeler arasında önemli farklılıklar gözlenmesine rağmen, daha fazla incelemeye ihtiyaç vardır. Ayrıca, bu tür siyasî eğilimleri düzenleyen gerçek örgütsel tabanlar veya iletişim ağları da hesaba katılmalıdır (Brym 1987).

Bourdieu, Fransız entelektüelleri arasında sol siyasete yönelik yapısal eğilimin müphem niteliğini göstererek, bu konuda daha derinlemesine bir kavrayış imkânı sunar. Entelektüellerin işçi sınıfıyla ittifakının temelinde, "ezilen sınıflarla dayanışma duygusunun, kimi zaman da gerçek bir dayanışma"nın

bulunabileceğini belirtse de (1984a: 316), bu ona göre kırılgan bir ittifaktır. Çünkü, sınıfsal tahakkümle ilgili *ortak bir deneyime*, yani habitus özdeşliğine değil, *yapısal açıdan benzeşik* olan bir sınıfsal tahakküme dayanmaktadır (Bourdieu 1985a: 737, 1987b: 174). Dolayısıyla, ayrıcalıklı olmayan gruplarla dayanışma üzeri[39]ne kurulu entelektüel meslekler, "bir tür yapısal kötü niyet"i* yansıtır (Bourdieu 1984c).[40]

Bourdieu bu müphemliğin entelektüel alanın alt tabakalarında bulunan entelektüeller arasında bilhassa çarpıcı olduğunu gözlemler ve "halk" ya da "popüler kültür" adına konuşan entelektüellerin genellikle en alt konumlarda bulunduklarını sonucuna varır (1987b: 179-180). Bunlara, emsallerine kıyasla nispeten düşük kültürel sermayeye sahip olan ve entelektüel hayat tarzının bazı yönlerinden mahrum olan ilk nesil entelektüeller arasında rastlanır (181). Bu entelektüeller bir anlamda çifte tahakküm altındadırlar: hâkim sınıfın tâbi kesimi içerisinde ezilen konumları işgal ederler. Bourdieu bu "proletaryamsı entelektüellerin" (60) toplumsal hareketler içerisinde son derece tehlikeli ve şiddetli bir kurum karşıtı rol oynadıklarını düşünür. Asıl endişesi, bu entelektüellerin "reformist veya devrimci hareketlere karşı tavır almalarından" ziyade, "sıklıkla [...] bu hareketlere bir anti-entelektüalizm biçimi sokmaları"dır (1988b: 178).[41] Bunun örneklerine, Jeannine Verdès-Leroux'nun (1981) Fransız Komünist Partisi'ne ilişkin mükemmel çalışmasında rastlanabilir. Verdès-Leroux, Maurice

39 Bourdieu (1984a: 372), işçi sınıfı koşullarıyla katılımcı gözlem yoluyla özdeşleşmeye çalışan sol eğilimli sosyal bilimcilerin bu çabalarını da beyhude bulur.

(*) *Bad faith (mauvaise foi)*: Sartre'ın varoluşçu felsefesinde, insanın "özgürlüğe mahkûm" olduğunun farkına varıp taşıdığı sorumluluğun bilincine varmasıyla yüz yüze geldiği "iç daralması"ndan kurtulmak için başvurduğu kurmazlık. özgürlüğün ağır yükünü kaldıramayan insanın kendini kandırması. (*Felsefe Sözlüğü*, [Ankara: Bilim ve Sanat, 2002] s. 846)

40 Bourdieu (1991d: 32-33), Amerika'da entelektüellerin ezilen gruplarla ittifakının şaibeli ve samimiyetsiz niteliğini göstermek için Tom Wolfe'un tartışmalı kitabı *Radical Chic*'ten alıntı yapar.

41 Bourdieu, anti-entelektüel duyguları kışkırtan entelektüelleri bilhassa eleştirir. Bu, popüler kültürün seçilmiş formlarını hâkim entelektüel kültürün damgasından muafmışlar gibi resmedip yüceltenlere yönelik eleştirilerinin bir yansımasıdır.

Thorez zamanında parti içindeki entelektüellerin büyük kısmının, mütevazı ailelerden gelip entelektüel dünyaya yeni giren ilk nesillerden oluştuğunu ortaya koyar.[42] Fransız Komünist Partisi'yle yakınlığı olan entelektüllerin entelektüel üretimleri, uzun bir dönem boyunca partinin onayına tâbi olmuştur.

Bourdieu, entelektüellerin, kültürel ve siyasî piyasalardaki çıkarları uğruna kolektif çıkarları gasp etme eğilimini de eleştirir. Ona göre, entelektüellerin muhalif siyasetlerinin kökenleri, temsil ettikleri grupların daha geniş çaplı çıkarlarından ziyade, siyasî ve entelektüel tanınma mücadelesi yürüttükleri kendi rekabet alanlarına dayanır.[43] Bourdieu'ye göre, entelektüellerin yanlış siyasî bilinci, kendi alan çıkarlarını, temsil ettikleri kesimlerin kolektif çıkarlarıyla karıştırma eğilimlerinden kaynaklanır. Bourdieu (1985a), bir kolektivitenin çıkarlarının, entelektüel önderlerinin alan çıkarları aracılığıyla saptırıldığı simgesel "vekâlet" dinamiğine özel bir ilgi gösterir.

Peki ama, kendi dışındaki gruplarla şu veya bu biçimde dayanışmayı gerektirdiği izlenimi veren bütün entelektüel davranışlar, gerçekten de rekabete dayalı alanlarda konum almaktan ibaret midir? Bu davranışlar, entelektüellerin temsil etme iddiasında oldukları grup türlerinin dayattığı tikel talepler aracılı-

42. Bourdieu daha yakın tarihli bir eserinde (1991d: 33) "proletaryamsı entelektüeller"i tanımlarken, bu entelektüellerin sadece yapısal açıdan benzeşik bir tahakküm konumu bağlamında değil, *aynı zamanda* "koşullarda özdeşlik, ya da en azından benzerlik" bağlamında da, ezilen grupların siyasî davalarıyla özdeşleştiklerini ve yerleşik düzeni yıkmaya çalıştıklarını yazar. Burada, Bourdieu'nün, bu entelektuel tipinin siyasî bağlılıklarına dair düşüncesinde bir değişim ve gerilim gözlemlenmektedir. Bu entelektüller, göründüğü kadarıyla, ezilen gruplarla *hem* benzer koşulları *hem de* benzer konumları paylaşırlar. Daha önceki analizlerinde Bourdieu, işçi sınıfıyla siyasî ittifakın, tam da ortak bağın paylaşılan koşullara değil benzeşik konuma dayanmasından ötürü müphem olduğunu iddia ediyordu. Şimdiyse, ortak konumun yanı sıra ortak koşulları da paylaşan bir grup entelektüeli işaret etmektedir. Fakat bu ortak habitus, Bourdieu için, entelektüellerin sahip olmasını arzu edeceği türdeki siyasî bağlılıkların güvencesi değildir. Hatta, entelektüellerin, kendi entelektuel alanları dışında gerçek anlamda ilerici bir siyasî rol oynama imkânlarıyla ilgili derin karamsarlığına kanıt teşkil eder.

43 Bourdieu'nün, entelektüellerin kendi çıkarlarının peşinde olduğu düşüncesi elbette yeni değildir. Schumpeter (1975: 154) de, entelektüellerin, temsil ettikleri grupların çıkarlarıyla çelişebilecek, kariyer ve itibarla ilgili çıkarlara sahip olabileceklerini belirtir.

ğıyla, farklı tarzlarda şekilleniyor olamaz mı? Kapitalistler ve emekçiler, kendilerini temsil etmekle görevlendirdikleri entelektüellerin karşısına benzer talepleri ve zaruretleri mi çıkarırlar? Bourdieu'nün entelektüel alanların belirleyici etkisi üzerindeki vurgusu, entelektüellerin temsil ettikleri grupların niteliğinden kaynaklanabilecek davranış farklılıklarını es geçme eğilimindedir.

Bourdieu'nün, entelektüeller ile işçi sınıfı arasındaki ittifakları doğuran sınıf konumları benzeşikliğinin kırılgan olduğunu düşünmesinin bir diğer nedeni de, burjuva materyalizmini reddeden aristokratik çileciliğe dayalı entelektüel habitusun aynı zamanda "popüler materyalizmi" de reddetmesidir. Kültürel sermaye adına ekonomik sermayeye karşı yürütülen mücadele, entelektüellerin, sıradan maddi ihtiyaçlara odaklanan siyasî stratejileri tamamen benimsemelerini güçleştirir. Entelektüelin idealizme, tinselliğe, entelektüalizme veya kültürel uğraşlara yaptığı yatırım, temel olarak para kazanmaya yönelik herhangi bir siyasî stratejiyi desteklemesini zorlaştırır.[44] Dolayısıyla kültürel sermaye ve bu sermayenin biriktirilmesine eşlik eden temel zihinsel yatkınlıklar, yüksek statüye sahip kültür üreticileri ile ekonomik açıdan tâbi olan gruplar arasında sınıf ittifakını engeller gibi görünmektedir.

Bourdieu, ayrıca, kültür üreticileri arasında yaygın olan yerleşik düzeni yıkma eğiliminin, kültürel fırsatlarda hakiki anlamda eşitliği sağlayacak politikalar izleme arzularından değil, ekonomik piyasaların kontrolü yerine kültür piyasalarını geçirme çabalarından kaynaklandığını iddia eder. Böylece Bourdieu (1987b: 61, 62), neden bazı Fransız entelektüellerinin genel olarak ilerici siyasî görüşleri savunurken, konu üniversite veya kültür politikaları olduğunda son derece muhafazakâr olabildiklerini açıklayabilir. Bu entelektüeller, bir yandan büyük özel şirketlerin kamusallaştırılmasını desteklerken, bir yandan

44 Entelektüller, diye yazar Bourdieu (1984a: 316) "saygınlıklarının manevî boyutunun en yüksek olumlamasını, 'burjuva' materyalizminin sanatsal olumsuzlamasında ima edilen, popüler materyalizmin olumsuzlanmasında tanımaya mecburdurlar."

da geleneksel beşerî bilim müfredatının modernleştirilmesine direnirler. Bu nedenle, Bourdieu'ye göre, entelektüellerin siyaseti kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki çatışmanın damgasını taşır. Siyasî bağlılıklarının ufku, iktidar mücadelesinde pazar paylarını artırmakla sınırlıdır. Böyle olduğundan, entelektüelin kültür ideallerini geliştirme vizyonunun görünürde karşı çıktığı sosyal düzeni yeniden üretir.

Son olarak, Bourdieu, entelektüel üretim koşullarındaki değişimleri, yüksek düzeyde eğitim görmüş işçilerin siyasî tavır ve davranışlarındaki müphemliğin sebeplerinden biri olarak değerlendirir. Serbest üretici veya girişimci olarak çalışan Fransız entelektüellerinin sayısındaki ciddi azalmaya dikkat çeker ve entelektüellerin, giderek, entelektüel üretimlerinin araçları üzerinde tam bir denetime sahip olamadıkları büyük bürokratik kurumlarda maaşlı çalışanlar haline geldiklerini kaydeder (Bourdieu 1984a). Analizi, aşina olduğumuz "entelektüel proleterleşme" meselesini akla getirir. Bourdieu'ye göre, entelektüel üretim koşullarındaki bu değişim, çok sayıda kültür üreticisinin, entelektüel üretim araçlarıyla kurulan bu yeni ilişkiye karşı çelişkili tavırlar geliştirmesine yol açar. Bourdieu bir taraftan bu değişimin statükoya başkaldırma imkânlarını artırdığını düşünür. Bu "yeni kültürel aracılar"ın, yerleşik kültürel ve sosyal hiyerarşilere yönelik eleştirileri ve itirazları desteklemesi muhtemeldir, çünkü onlar da, çalışma ortamlarında, maaşlı çalışanlar olarak ezilen konumundadırlar. Öte yandan, Bourdieu bu dönüşümün "ekonomik ve siyasî taleplere daha dolaysız biçimde tâbi olan entelektüel üreticilerin ortaya çıkmasını" teşvik ettiğini düşünür (152). Ona göre, özel şirketlerde ve kamu yönetiminde kendini gösteren, uygulamalı sosyal araştırmaya yönelik talep, entelektüel gündemi ve tarzı giderek piyasanın ve bürokrasinin önceliklerine göre belirlenen "yeni bir kültür üreticisi türünün" yaratılmasına işaret eder. Bu yeni maaşlı araştırmacılar, üniversitenin göreli özerkliği sayesinde kazanılan "otoriteye karşı eleştirel mesafe"yi korumaktan ziyade, "bürokratik güvenilirlik" normlarını gözetirler. Dahası, entelektüel ürünleri, kitap veya bilimsel makale normlarından ya da ge-

leneksel olarak bağımsız entelektüellere atfedilen karizmatik nitelikten ziyade, "kitlesel üretimin standartlaşmış normlarının" damgasını taşır (Bourdieu 1988b: 123-125, 1989c: 484). Bourdieu'ye göre (Bourdieu ve Boltanski 1977), maaşlı entelektüeller arasında gözlemlediği "'katılma' ile 'isyan' arasında gidip gelen bilinç ve siyasî pratik müphemliğinin temelinde", iktidar alanındaki bu müphem konum yatmaktadır.[45]

Öğretim üyeleri, siyaset ve Mayıs 1968

Bourdieu'nün, kültür alanlarının entelektüellerin siyasî tavır ve davranışlarını dolayımladığı yolundaki temel iddiasını açmak için, entelektüellerin siyasetinin kurumsal temeli konusundaki en ayrıntılı araştırması olan *Homo Academicus*'a (Bourdieu 1988b) bakacağız. Bu çalışma, Mayıs 1968'de Paris üniversitelerindeki öğretim üyeleri arasındaki siyasî ayrımlara dair bir alan analizi sunmaktadır.[46] *Homo Academicus*,

45 Bourdieu'nün, entelektüellerin siyasetindeki müphemliğin kaynaklarına dair analizi, ilk bakışta Wright'ın (1985) çelişkili sınıfsal konumlar hakkındaki kuramıyla benzerlikler taşır. İkisi de, daha önceki Marksist analizlerle kıyaslandığında, entelektüeller ile toplumsal sınıflar arasındaki ilişkiye dair daha karmaşık bir tablo çizerler. Ancak, aralarında çok temel farklılıklar vardır. Wright, toplumsal sınıfsal konumu, sosyal üretim ilişkileri içerisindeki konum çerçevesinde ele alırken, Bourdieu piyasadaki konum çerçevesinde ele alır. Dahası, Wright'ın entelektüellerle ilgili görüşü tek nedenlidir. Ona göre mevcut sınıfsal konum, her ne kadar çelişkili de olsa, siyasî yönelimin yegâne açıklamasıdır. Sınıfsal olmayan etkiler göz ardı edilmiştir. Oysa Bourdieu'ye göre, görece özerk kültür alanlarında işgal edilen konumlar siyasî yönelimin kaynağı olabilir. Üstelik, entelektüellerin kültürel kaynaklarını yatırdıkları, sermaye, boyut ve önem bakımından farklı olan çok sayıda entelektüel piyasa olabilir. Bourdieu bu bakış açısı sayesinde, entelektüellerin siyasî tavırlarını şekillendirme potansiyeli olan, çok daha geniş bir kültürel ve yapısal koşullar yelpazesini inceleyebilir.

46 Bu çalışma, 1960'larda Paris'teki yüksek öğrenim kurumlarında çalışan iki kadrolu öğretim üyesi grubuna dayanmaktadır. Rasgele seçilmiş 405 kadrolu öğretim üyesinden oluşan ilk örneklem grubu, tıp, hukuk, sanat ve sosyal bilimler ve fen fakültelerinden seçilmiştir. İkinci grupta ise, sanat ve sosyal bilim alanlarındaki en önde gelen kurumlarda çalışan toplam 170 kadrolu öğretim üyesi bulunur. Kamu arşivlerinden, öğretim üyelerinin sosyal kökenleri ve eğitimleri, akademik ve idarî görevleri, devlet komisyonlarına katılımları, fahrî unvan ve konumları, siyasî kampanyalara imza vermek gibi siyasî katılım biçimleri hakkında çok çarpıcı bilgiler derlenmiştir (bkz. Bourdieu 1988b: 39-

Bourdieu'nün iktidar alanı içerisinde tespit ettiği yapısal farklılaşmanın, Fransız akademik entelijansiyasını da kendi içinde farklılaştırdığını ortaya koyar. Bu eser, ekonomik sermaye ile kültürel sermaye arasındaki temel karşıtlığın, Fransız akademisi içinde nasıl yansıdığını çeşitli düzeylerde analiz eder. Bourdieu ayrıca bu entelektüellerin çıkarlarının sadece sınıf temelli olmadığını öne sürer; hatta, ona göre, en dolaysız ve belirleyici çıkarları, sınıfsal çıkarlar değil, bizatihi akademi alanının çıkarları olabilir. Bourdieu şöyle temel bir iddiada bulunur:

> Genelde düşünüldüğünün aksine, insanların akademik meseleler hakkındaki tavrını siyasî tavırları belirlemez; akademik alandaki konumları, hem akademik sorunlar hem de genel olarak siyasî meseleler hakkında benimsedikleri tavırları şekillendirir (xvii-xviii).

Bu iddia, Bourdieu'nün siyasî tavır ve davranışları açıklamada sınıfsal indirgemeciliğin yerine alan indirgemeci bir yaklaşımı geçirdiğini düşündürebilir. *Homo Academicus*'ta, alan içerisindeki konumların akademisyenlerin siyasî görüşleri üzerindeki etkisine yapılan vurgunun bu kanıyı desteklediğine şüphe yok. Ancak, Bourdieu'nün edebiyat alanına dair analizinde (1991d: 7), bu tür bir indirgemeciliğe karşı müteyakkız olduğu görülmektedir. Burada, siyasî tavırların sadece konumlarla değil, stratejilerle de dolayımlandığını öne sürer, çünkü farklılaşma stratejileri kendi başlarına özerklik kazanabilir. Ancak, stratejilerin konumlarla tam ilişkisinin ve kendilerini oluşturan sermaye bileşimlerinin kavramsal olarak netleştirilmesi gerekmektedir. Bourdieu'nün analizinden, bunların alanın tipine göre değiştiği anlaşılmaktadır.

Bourdieu (1988b), ekonomik, kültürel ve sosyal sermaye miktarları ile siyasî 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 karşıtlığı ekseninde farklılaştığını gösterir. Öğretmenle-

40, 227-242, 271).

rin ve öğrencilerin sosyal profili okul tipine göre değişmektedir. Hukuk ve tıp fakülteleri, ekonomik ve siyasî iktidar kutbuna yakınken, fen, sosyal bilim ve sanat fakülteleri kültürel iktidar kutbuna yakındır. Analizde, fakültelerle hâkim sınıf arasında iki farklı ilişki olduğu ortaya çıkar: bir yanda ekonomik ve siyasî iktidara hizmet için bilgi, öte yanda kendi için bilgi.

Sanat ve sosyal bilim fakülteleri arasında da, iki farklı iktidar türü çerçevesinde kendini gösteren benzer bir karşıtlık, kurumları, disiplinleri ve öğretim üyelerini ayırır. İlki, Fransız üniversitelerinde öğretmenlerin yetiştirilmesinde, seçilmesinde, terfisinde ve kariyerlerinde etkili olan kurumsal mekanizmalar üzerindeki denetim derecesini ifade eden *akademik iktidar*'dır.[47] Bunun yanı sıra bir de *bilimsel iktidar* ve *entelektüel şöhret* vardır: İlki, araştırma kaynakları üzerindeki denetim derecesi ile bilim cemaati içerisindeki prestiji ifade eder; ikincisi, yayınlanmış eserler sayesinde eğitimli insanlardan oluşan daha geniş bir kesim tarafından tanınmayı. Dolayısıyla öğretim üyeleri, en çok yatırım yaptıkları kültürel piyasalar çerçevesinde farklılaşırlar. Akademik iktidar biriktiren öğretim üyelerine, orantısız biçimde Sorbonne'da rastlanmaktadır. Bunlar aynı zamanda genel olarak felsefe, Fransız edebiyatı, Yunan ve Latin dilleri gibi geleneksel bölümlerde çalışırlar. Fransız akademisinin bu dilimi içerisinde, kurumsal mevki ve simgesel sermaye mücadelesi, büyük ölçüde meşru kültürün kutsanması, korunması ve aktarımı ile bu kültürel işlevleri üstlenen kurumun yeniden üretimi etrafında yürütülür. Öğretim üyeleri, akademi içerisindeki fahrî ve idarî mevkilerden oluşan sermayeyi biriktirerek akademik iktidar mücadelesi yürütürler. Konuşmalar yapar, ders kitapları yazar, sözlük ve ansiklopedi derlerler – bunların hepsi, akademik piyasada en çok değer verilen faaliyetlerdir (Bourdieu 1988b: 98). İşte *homo academicus* burada yaşar – mevcut bilgi tiplerinin sınıflandırılmasında uzmanlaşmış ve belli bilgi biçimlerini, gelecek nesillere aktarılacak meş-

47 Kavram, anlamı bakımından Collins'in (1979) "konumsal mülkiyet" kavramına benzer: Collins'in kavramı, bir kurumda sahip olunan konum sayesinde o kurumdaki değerli kaynaklar üzerindeki denetim gücüne işaret eder.

ru bilgiler payesiyle kutsayan öğretmendir o. Akademik iktidara uzanan ideal tip yol, Ecole Normale'den mezun olmakla başlar, asistanlıkla, doktora tezinin verilmesiyle ve Sorbonne'da bir kürsüye atanmakla devam eder (87).

Buna karşılık, entelektüel veya bilimsel sermaye biriktiren öğretim üyeleri, genelde Collège de France, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales gibi okullarda ve dilbilim veya sosyoloji gibi sosyal bilim disiplinlerinde toplanırlar.[48] Bu bireyler, entelektüel ve bilimsel alanlara yatırım yaparlar ve emsallerinin bilimsel bilgiye katkılarından ötürü onları onaylamasına veya eğitimlilerden oluşan daha geniş bir kamuda prestij ve nüfuza dayanan simgesel sermayeyi biriktirmeye çalışırlar. Akademik alanda bilgi üretimi büyük ölçüde derslikte tüketimi amaçlarken, bilimsel alanda bilgi üretimi laboratuarlarda ve araştırma merkezlerinde sürdürülür ve büyük ölçüde uzmanlaşmış yayınlarda hakem değerlendirmesine sunulur. Entelektüel alanda bilgi üretimi, uzmanlaşmış yayınlarda hakem değerlendirmesine ilaveten, başta basın olmak üzere eğitimlilerden oluşan daha geniş bir kamuoyunu etkilemeye yöneliktir. Bazı Fransız öğretim üyeleri ağırlıklı olarak entelektüel alana, bazıları bilimsel alana yönelse de, her iki kesim de başat olarak eğitim kurumunun yeniden üretimine yatırım yapan *homo academicus*'la karşıtlık içindedir.

Bourdieu ayrıca, her fakülte *içerisinde* süren bir iktidar mücadelesinin, öğretim üyeleri arasında akademik iktidar biriktirmeye ağırlık verenlerle entelektüel veya bilimsel sermaye biriktirmeye ağırlık verenleri karşı karşıya getirdiğini tespit eder. Kısaca, Bourdieu'nün Fransız akademilerine dair alan analizi, öğretmenlik ile araştırma arasındaki bildik gerilimi, karşıt gruplar arasındaki iktidar ilişkilerinden oluşan daha geniş bir kurumsal çerçeveye yerleştirir.[49] Buna, bürokratik kurumlar-

48 Elinizdeki kitap yayınlandığı sırada Bourdieu kendisi de Collège de France'tadır, ama 1960'larda ve 1970'lerin başında bu veriler toplanırken Ecole Pratique des Hautes Etudes'teydi (bu okulun adı 1975'te l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales olarak değiştirildi).

49 Bourdieu'nün analizi, Gouldner'ın (1957) "yereller" ve "kozmopolitler" biçimindeki klasik ideal tiplerini çağrıştırır. Ama Bourdieu (1988b: 13)

da iki ayrı otorite iddiası oluşturan mevki/uzmanlık biçimindeki bildik karşıtlığın Bourdieu versiyonu olarak da bakabiliriz.[50] Bourdieu'ye göre, Fransız akademisindeki iktidar mücadelesi, mevkiye dayalı iktidarı olanlarla iktidar taleplerini yeni ve değer verilen bilgi biçimlerine dayandıranları, değerli kurumsal kaynakların tahsisinin kontrolü konusunda karşı karşıya getirir.[51]

Akademinin kendi içindeki farklılaşmayı yaratan bir diğer unsur da yaştır. Bu unsur, genç akademisyenlerle, akademik, bilimsel ve entelektüel iktidarın çeşitli biçimlerini biriktirmek için daha fazla zamanları olmuş yaşlı öğretim üyelerini karşı karşıya getirir. Üçüncü bir düzeyde Bourdieu, belirli bir disiplinde ciddi ölçüde uzmanlamış olup araştırmaya ağırlık veren öğretim üyeleri ile, hem hatırı sayılır oranda akademik iktidara hem de entelektüel şöhrete sahip olanları birbirinden ayırır. Bu farklılaştırıcı unsur, akademik sermayenin yanı sıra hatırı sayılır oranda bilimsel ve entelektüel sermaye biriktirmiş küçük bir "mandarin" grubunu, otoriteleri kurumsal mevki veya kamusal ünden değil uzmanlık alanının sınırları içerisinde kalan hakem değerlendirmelerinden kaynaklanan uzmanlardan ayırır (Bourdieu 1988b: 81). Bir *normalien*'ın mezuniyet statüsü, akademik iktidar birikiminde, özellikle de mandarin statüsüne erişmesinde belirleyici rol oynar. Bourdieu (87) şöyle yazar:

> [...] Ecole Normale bağlantılarının temsil ettiği sosyal sermaye, bu bağlantılar gerektiği gibi sürdürülüp geliştirildiği takdirde, disiplinlerarası dayanışmanın aslî temellerinden birini

Gouldner'ın tiplerini "yarı-bilimsel" olduğu gerekçesiyle reddeder, çünkü Gouldner'ın ideal tiplerinin üniversitedeki bildik öğretim üyeliği tiplerine odaklandığını, bu tipleri olanaklı kılan temel kurumsal düzenleme matrisini göz ardı ettiğini düşünür.

50 Eleştirmenler (örneğin Gouldner 1954: 22-23 ve Parsons 1947: 58-60), uzun zaman önce, Weber'in bürokrasi analizinde birleştirilmiş olan bu iki bürokratik otorite biçiminin daha sonraları ayırt edildiğini ve pek çok araştırmaya konu olduğunu belirtmişlerdir.

51 Bu temel karşıtlığın bir versiyonu, Szelenyi ile Martins'in (1988/1989), Doğu Avrupa ile eski Sovyetler'de son dönemde yaşanan iktidar mücadelesine dair analizlerinde karşımıza çıkar.

oluşturur. Ne zaman birilerinin, küçük yerli timarların ötesindeki, ancak bir müridin erişimine açık olan bir iktidar mevkiine, hatta Collège de France'takiler gibi prestijli mevkilere getirilmesi gerekse, bu sosyal sermayenin bu kadar belirleyici rol oynamasının sebebi de budur. [...] bir *normalien* olmanın, sahip olunan bütün sosyal iktidarları birkaç kat artıran bir etkisi vardır.

Bu karşıtlık, üniversitede egemen konumdaki mandarinlerle uzmanları karşı karşıya getirir. Dolayısıyla, Sorbonne'da hem hatırı sayılır miktarda entelektüel şöhrete sahip olan hem de bir disipline tümüyle hâkim olup öğretim ve araştırma kadrolarının denetimini elinde tutan bazı öğretim üyeleri bulunur. Bunun karşı kutbunda, geleneksel Fransız üniversite müfredatında marjinal olan, ekonomi ve sosyal psikoloji gibi disiplinlerde uzmanlaşan öğretim üyeleri bulunur (109).[52]

Bourdieu, Paris üniversitelerindeki öğretim üyelerinin, bu parçalı üniversite haritasında sosyal kökenleri ve habitusları bakımından eşitsiz bir dağılım gösterdiklerini tespit eder.

> Farklı fakültelerdeki öğretim üyeleri, ekonomik iktidar ve siyasî iktidar ile kültürel prestij kutupları arasında, hâkim sınıfların farklı kesimlerini farklılaştıran ilkelerin aynılarına göre dağılırlar. (38)

Hâkim sınıfın ekonomik açıdan zengin kesimlerinden gelen öğretim üyeleri, bilim ve beşerî bilim fakültelerinden ziyade tıp ve hukuk fakültelerinde bulunurlar. Nispeten daha fazla bilimsel sermaye veya entelektüel şöhret sahibi olan öğretim üyele-

52 Bourdieu, Collège de France'taki mevkiine rağmen, bu yöndeki kimi iddiaların aksine kendisini bir "mandarin" olarak görmez. Fransız üniversitelerinde, sosyoloji bölümündeki atamalar üzerinde hiçbir zaman Raymond Boudon kadar etkisi olmamıştır. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de, Alain Touraine'le ve *Annales* geleneğine mensup tarihçiler blokuyla kaynaklar ve atamalar yüzünden giriştiği ve çoğunlukla başarısız olan mücadeleleri çok meşhurdur. Collège de France'a girmesi ona hatırı sayılır miktarda simgesel sermaye kazandırmış olsa da, üniversiteler içerisinde veya Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales'de mevkiye dayalı önemli bir iktidar elde etmekten alıkoymuştur. 1. Bölüm'de bahsettiğimiz gibi, Bourdieu kendisini akademik iktidar âleminin "dışında" yer alan, bilimsel bir uzman olarak görür.

ri de, genelde üstsınıflara, Parisli burjuva ailelerine mensupturlar (79). Miras aldıkları ayrıcalığın verdiği güven sayesinde, bu kişiler, bilimsel araştırma alanındaki riskli konulara veya en az kurumsallaşmış kültürel sektörlere kültürel yatırım yapma özgürlüğüne sahip olurlar (108-109).

Buna karşılık, Bourdieu, akademide unvan sahibi olup bilimsel veya entelektüel alanlarda düşük oranda simgesel sermayesi olan öğretim üyelerinin alt orta sınıf mensubu olduklarını saptar. Ebeveynlerin ilkokul öğretmeni olduğu, daha düşük oranda da lise veya yüksek öğrenim kurumlarında çalıştığı, taşralı ailelerden gelirler (78-79, 83-84). İşte, aileleri nesiller boyu eğitime yatırım yapmış, mütevazı sosyal kökenlere sahip "kültür aristokrasisi"nin kalbi burada atar. Sınıf atlamalarını ve ideolojik bağlılıklarını, eğitim sistemine borçludurlar. Bu kişiler, seküler "çömez"lerdir ve dinsel muadilleri gibi:

> [Okul] olmadan kurtuluş olmayacağına inanmaya meyillidirler – özellikle, onları takdis etmek suretiyle, herhangi başka bir kültür dünyasını etkin ve her şeyden çok edilgin biçimde yok saymalarını da takdis eden bir kültürel yeniden üretim kurumunda yüksek rahip statüsüne eriştikleri zaman.

Bu kişilerin, "bileklerinin hakkıyla, ama mucizevî bir talihle" akademik elitler arasına seçilmeleri ve üniversite haricinde ayrıcalıklar dünyasından dışlanmaları, "yetersizlikle kibirin garip bir karışımına" yol açar. Bunun sonucu olarak, akademik meritokrasinin en sadık ve yılmaz destekçileri, akademi kurumunu her türlü dış müdahaleden korumaya ahdedenler, bu zorlu yolda "sağ kalanlar" arasından çıkar.[53]

Bourdieu'nün alan analizinde, Paris üniversitelerindeki öğretim üyelerinin Mayıs 1968 öğrenci hareketine karşı aldıkları tutumların, Fransız yüksek öğrenim sistemini farklılaştıran entelektüel, simgesel, ekonomik ve siyasî iktidar eksen-

53 Bourdieu bu yoldan sağ çıkanlar için şöyle der: "Kendilerini seçtiği için kendilerinin de seçtiği akademik kuruma, bütünüyle koşullanmış olduğu için bütünsel, mutlak ve kayıtsız şartsız denebilecek bir destek verirler; söz konusu kurum da onlara böyle bir destek verir" (100-101).

leri çerçevesindeki tavırlarına neredeyse bire bir tekabül ettiği ortaya çıkar (125-127).[54] Enerjilerini başat olarak ders vermeye vakfetmek suretiyle neredeyse tüm kültürel yatırımlarını akademik piyasaya yönelten öğretim üyeleri, öğrenci haraketinin baş düşmanları olmuşlardır; çünkü hareketin temel reformlar yapma çağrısı, değer verilen geçer akçelerinin değer kaybetmesiyle sonuçlanabilirdi. Buna mukabil, yatırımları kültürel üretimin daha geniş piyasalarını kapsayan veya bilimsel araştırmaya yoğunlaşan öğretim üyeleri, harekete daha sıcak bakmışlardır.

İktidarın ekonomi kutbuna çok daha yakın duran hukuk veya tıp fakültelerindeki öğretim üyeleri öğrenci hareketine karşı çıkarken, sanat ve bilim fakültelerindeki pek çok meslektaşları hareketi açıktan desteklemişlerdir. Bourdieu (61) tıp fakültesi içerisinde tıp araştırmacılarının siyasî sola eğilim gösterirken, klinik pratisyenlerin, özellikle de cerrahların sağa yakın olduklarını tespit eder; bu siyasî yatkınlıklar Mayıs olaylarında fiilen açığa çıkmıştır. Daha genel olarak, Bourdieu, siyasî açıdan zaten faal olan öğretim üyeleri dışarda bırakılırsa, sanat ve edebiyat fakültelerindeki meslektaşlarıyla kıyaslandığında fen bilimlerindeki öğretim üyelerinin kendilerini daha ziyade solda tarif ettiklerini görür. Analizleri, iktidar alanının ekonomi kutbuna en uzak olan, bilimsel araştırma yapan veya yeni bilgi biçimlerine yatırım yapan öğretim üyelerinin, bir sosyal düzenin kültürel mirasını koruyup aktaranlara kıyasla, statükoyu sorgulamaya daha fazla meyilli olduklarını gösterir. Bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bu siyasî yönelim, Bourdieu'nün modern toplumda bilimsel entelektüelin nasıl olması gerektiği konusundaki görüşlerine tekabül etmektedir.

Bourdieu'nün, meslektaşlarının hem entelektüel hem de siyasî tavır ve davranışlarına yönelik eleştirileri serttir. Yine de, eleştirisine, entelektüel uğraşın nasıl olması gerektiğiyle ilgili

54 Bourdieu (xvii) şöyle bir gözlemde bulunur: "Tavırların uzamı ile [...] bu tavırların sahiplerinin üretim alanındaki konumlarının uzamı arasında neredeyse tam bir benzeşiklik vardır [...] ve akademik alandaki dağılım [...] siyasî konumlar veya emekçi örgütleriyle bağlarda, hatta Mayıs 1968 olaylarında benimsenen tavırda gözlenen dağılıma neredeyse bire bir tekabül eder."

görüşler de eşlik eder – sosyal bilimcilerin, özeleştirel ve ileri-ci bir siyaseti hayata geçirebileceklerine işaret eder. Bir sonraki bölümde, Bourdieu'nün modern sosyal düzende sosyal bilimci-lerle ilgili bu görüşlerini ele alacağız.

10

Bilimsel Entelektüel ve Siyaset

Entelektüelin kim olduğu ve entelektüellerin ne yapması gerektiği, Fransa'da büyük ilgi uyandıran ve yoğun tartışmalara yol açan bir mesele olmuştur (Ory ve Sirinelli 1986). Bourdieu'nün alan analizi perspektifi, bu deneyimin dinamiğini ve ufkunu kavramak açısından yararlıdır. 9. Bölüm'de belirttiğim gibi, Bourdieu evrensel entelektüel tanımlarını eleştirir, çünkü bizatihi modern entelektüel fikrinin tarihsel koşullara bağlı olduğunu savunur – yani, bu fikir, görece özerk kültür alanlarının tarihsel gelişiminden ayrılamaz. Bourdieu, alan analizi perspektifiyle, bütün entelektüel tanımlarının hem tarihsel hem de temelde siyasî olduğunu, simgesel üreticilerin meşruiyet mücadelesinden doğduğunu vurgular. Fakat, sosyoloğun görevinin, –entelektüelin kim olduğuyla ilgili mücadele de dahil– mücadele alanları içerisinde konum almak değil, bunları analiz etmek olduğunu savunsa da, entelektüel uğraşın tanımıyla ilgili normatif bir görüşü de mevcuttur.[1] Bu, Bour-

1 Loïc J. D. Wacquant, *Homo Academicus*'u değerlendirirken, Bourdieu'nün analizinin "hem entelektüellerin özgül bilimsel çıkarlarını hem de her katılımcının başkalarının çıkarları konusunda sahip olduğu tek taraflı görüşü doğuran *oyunun bütünselliğini* gözler önüne serdiğini" söyler (Bourdieu ve Wacquant 1989: 679). Akademik alandaki aktörlerin analizinde söz konusu olan bu kapsamlılık, Bourdieu'nün eserlerinin temelinde güçlü bir normatif boyut ol-

dieu'nün düşüncesindeki bir paradoksa ve çözülmemiş bir gerilime işaret etmektedir – onun, savaş sonrası Fransa'sında siyasî bağlılıkları olan bir sosyal bilimci olarak konumunu yansıtan bir gerilimdir bu.[2]

Bu bölümde, Bourdieu'nün entelektüeller olarak sosyal bilimciler hakkındaki düşüncesinin normatif boyutunu inceleyeceğim. Bourdieu'nün, sosyal bilimcilerin entelektüel uğraşı konusundaki görüşlerine hangi temel değerler damgasını vurur? Entelektüeller hangi değerleri savunmalıdırlar ve siyasetle nasıl bağ kurmalıdırlar? Bu soruları cevaplamaya çalışırken, Bourdieu'nün bir bilim olarak sosyolojiyi nasıl kavramsallaştırdığına ve bu kavramsallaştırmanın sonuçlarına bakacağım. Bundan sonra, Bourdieu'nün, modern dünyada sosyal bilimlerin ve sosyal bilimcinin rolü konusundaki düşüncelerini inceleyeceğim; entelektüel uğraş ile siyasî uğraşın nasıl birleştiğine bakacağım. Bölümün sonunda, Bourdieu'nün kendi siyasî bağlılıklarına değineceğim.

Siyaset ile fildişi kule arasında

Bütün modern entelektüellerin karşı karşıya kaldığı klasik bir ikilem vardır: "Siyasî ve toplumsal hareketlere katılmalı mıdırlar, yoksa bunlardan uzak durup sadece yazdıklarının sorumluluğunu mu üstlenmelidirler?" (Huszar 1960: 214). Bu soruya verilen çeşitli cevaplar, birbirine karşıt iki uç arasında uzanır: 1) "entelijansiya"nın zamanötesi ve aşkın doğrulara karşı

---

duğu yolundaki savımla çelişmez. Değer yönelimi ve nesnellik birbirini dışlamaz, özellikle düşünümsel bir çalışma söz konusuysa. Mevcut entelektuel konumlara dair makûl ve nesnel bir alan analizi geliştirirken, bir yandan da belirli bir konuma normatif bir bağlılık göstermek mümkündür. *Homo Academicus*'ta, Bourdieu'nün akademik alanda betimlediği bütün konumlara aynı değeri atfetmediği açıktır. Yayınlanmış araştırmalar aracılığıyla entelektüel sermaye biriktiren araştırmacıya, salt ders vermek suretiyle skolastik sermaye biriktiren ve aktaran öğretim üyesinden daha yakın olduğu aşikârdır. *Homo Academicus*'taki analize tarafgirliğin gölgesinin düşmediği konusunda Wacquant'a katılıyorum, ama Bourdieu'nün değer yönelimi görünmez de değildir.

2 Pels (1995), Bourdieu'nün entelektüellerle ilgili düşüncesindeki bu normatif boyutu iyi yakalamıştır.

vazifesine ihanet edip tarihsel açıdan sınırlı tasarıların ve siyasî açıdan olumsal doğruların savunuculuğunu yapmaması gerektiğini öne süren, Julian Benda'nın (1927) ifade ettiği "klasik" tavır;[3] 2) dönemin bütün sorunları konusunda kamusal olarak siyasî tavır alan, Sartre'ın "tam entelektüel" imgesi. Bourdieu'ye göre (1989a: 102) her iki uç da, entelektüel hayatın temel ve değişmez bir özelliğini ifade eder: *Özerklik istencini*. Tarihsel koşullara bağlı olarak, entelektüel özgürlük yönündeki bu dürtü, ya özerkliği tehdit eden dışsal bağlardan kopmak, veya özerkliği genişletmek için başka dışsal bağlar geliştirmek şeklinde kendini gösterir. Bourdieu, her şeyden çok, bu entelektüel özgürlük arzusunu beslemek istemektedir.

Dolayısıyla, Bourdieu entelektüel özgürlüğün kararlı bir savunucusudur. Eleştirel sorgulama tarihsel olarak kazanılmış bir değerdir ve ancak entelektüeli her türlü ekonomik ve siyasî kısıtlamadan bağımsız kılmaya çalışarak korunup geliştirilebilir. İlerde göreceğimiz gibi, Bourdieu günümüzde eleştirel sorgulamanın en yüksek ifadesinin bilim olduğunu düşünmektedir. Fakat aynı zamanda, siyasî açıdan etkili bir bilim pratiği için, bu pratiğin her türlü siyasetin gölgesinden arındırılması gerektiğini de düşünür. Ona göre bu strateji "saf kültür ile angajman" (99) arasındaki klasik karşıtlığı aşmanın yollarından birine işaret eder. Ancak, bu strateji Bourdieu açısından çok temel bir sorunu da gündeme getirir: Bourdieu bilimsel pratiklerin çıkarlı ve siyasî doğasını vurguladığına göre, bir sosyal bilimci olarak siyasete çıkarsız biçimde müdahale etmeyi nasıl umabilir?[4]

9. Bölüm'de belirttiğimiz gibi, Bourdieu modern entelektüeli 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında ortaya çıkan

3 Benda zaman içinde bu tavrını değiştirir ve entelektüellerin siyasete daha fazla katılımını benimser.

4 Bourdieu'nün, sosyal bilimcinin siyasetle nasıl bir bağı olması gerektiği konusundaki en kapsamlı görüşleri, "The Corporatism of the Universal" (1989a) adlı makalesinde yer alır. Bundan sonraki değerlendirmede ağırlıklı olarak bu makaledeki kilit temalardan yararlanacağım. Bourdieu'nun sosyal bilimcinin siyasetteki rolüyle ilgili görüşlerinin yer aldığı diğer kaynaklar şöyle: Bourdieu 1975b, 1981, 1986c, 1987e, 1988b, 1988c, 1988e, 1988g, 1989a, 1989b, 1990d, 1990g, 1991c; Bourdieu, Casanova ve Simon 1975.

ayrı bir simgesel üretici tipi olarak görür. Emile Zola, Bourdieu'nün, "disiplinlerinin özerkliğine dayanan bir otoriteyle" siyasete katılan ideal entelektüelinin tarihsel suretidir (Bourdieu 1989a: 101, 1992: 185-189, 461-472). Entelektüeller, doğaları gereği "iki boyutlu" olmalıdırlar, çünkü iki zorunlu koşulu yerine getirmeleri gerekir: 1) "dinî, siyasî, ekonomik vs. iktidardan bağımsız, entelektüel açıdan özerk bir alana mensup olmalı ve o alanın tikel yasalarına saygı göstermeli"; 2) "kendi tikel entelektüel alanlarındaki bilimsel uzmanlıklarını ve otoritelerini, o alanın dışındaki siyasî faaliyetlerinde devreye sokmalıdırlar" (Bourdieu 1989a: 99, 103). Bourdieu'nün, entelektüel tarafsızlık ile kamusal katılımın aynı anda mevcut olmasını şart koşan bu paradoksal savı nasıl savunduğunu anlamak için, bilimle ilgili görüşlerine bakmamız gerekiyor.

Vive La Science

Kuhn'un büyük yankı uyandıran *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (1962) adlı eserinden ve bilim sosyolojisinde güçlü bir eleştirel geleneğin (Bloor 1976; Latour ve Woolgar 1979; Woolgar 1988) gelişmesinden sonra, bilimin özerkliği ağır darbeler aldı. Buna rağmen Bourdieu, bilimi sosyoloji için bir model olarak görmektedir. Hatta, "hakiki bilimsel kuramın ve pratiğin" dilinde öznelcilik/nesnelcilik çatışkısının bütün tezahürlerini aşacak bir strateji geliştirir (Bourdieu 1988g: 782). Yaygın sosyoloji pratiklerine yönelik keskin eleştirilerinin ve düşünümsel bir sosyoloji pratiği çağrısının altında, daima, "hakiki bir bilimsel alan" vizyonu yatmaktadır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 176). Tıpkı öteki kültürel alanlar gibi çıkarlardan, çatışmalardan ve hiyerarşilerden oluşan bir entelektüel alan olarak bilime ağır eleştiriler yönelttiği çalışmasında bile (1975b), "yanlış" veya "resmî" bilim ile "hakiki" bilim arasında ayrım yapar.[5] Eserlerinde sık sık "nesnelliğe" ve "yasalara" göndermede bulunur.

5 Ancak, Bourdieu (1990a: 299) en ağır eleştiri silahlarını, bilimi siyasete indirgemek suretiyle onu tamamen görelileştirdiklerini düşündüğü bilim eleştirmenlerine (örneğin Bloor, Latour ve Woolgar'a) yöneltir.

Bu Bourdieu açısından yeni değildir. İlk dönemlerine ait *The Craft of Sociology* [1968] (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron 1991) adlı metodolojik eserde, *bilimsel* bir sosyoloji pratiği için sağlam bir epistemolojik temel oluşturma ihtiyacını vurgular. Ancak, Bourdieu bilimin tam karakterinden ziyade, sosyal sonuçları üzerinde durur. Bir kültür kuramındansa, kültürün sosyal kullanımlarına dair bir kuram oluşturması gibi, asıl derdi, bir bilim kuramından ziyade bilimin sosyal etkilerine dair bir kuram önermektir. Fakat, bilimi fiilen kavramsallaştırma tarzında bir muğlaklık vardır. Dahası, bilimi kavramsallaştırma tarzı, eleştirel sosyal bilimciler için öngördüğü tür siyasî pratiğe tekabül eder.

Bir yandan, tabiat bilimleri ile sosyal bilim arasında süreklilik olması gerektiğini savunan Durkheimci geleneği devam ettirir. Hatta *The Craft of Sociology*'de (20) "sosyolojinin diğerleri gibi bir bilim" olduğunu vurgulayarak sosyolojiyi sağduyuya dayalı akıl yürütmeden ve spekülatif sosyal kuramdan ayırır. Öte yandan, ampirizmi ve pozitivizmi de sert biçimde eleştirir. 2. Bölüm'de belirttiğim gibi, bilimsel aklın tarihsel, inşacı ve çekişmeci [*agonistic*] karakterini vurgulamak için Bachelard'dan yararlanır. Bilim ampiriktir, ama pozitivist değildir. Bachelard gibi Bourdieu de kanıtların keşfedilmek üzere bir yerlerde hazır ve nazır bulunduğunu düşünmez. Sosyal bilimsel bilgi, sosyal dünyanın sorgusuz sualsiz kabul edilen bilgilerinin karşısında bilinçli olarak inşa edilmiştir (Bourdieu ve Wacquant 1992: 235). Bourdieu'ye göre, bilim olguların yığılmasıyla değil, iktidar ilişkilerinin sorgusuz sualsiz kabul edilen dünyasına yöneltilen yeni eleştirel bakışlarla ilerler.

Dahası, Bourdieu (1975b; Bourdieu ve Wacquant 1992: 176), bilimin bir entelektüel meşruiyet mücadelesi alanı olduğunu savunur. Hatta, bilimsel yeniliklerin rekabetten kaynaklandığını öne sürer.[6] "Bilimin tartışmacı mantığında", rakip

6 Bourdieu şöyle der: "Bilimsel akıl, pratik bir aklın etik normlarına veya bilimsel bir metodolojinin teknik kurallarına değil, eylemin ve düşüncenin araçlarıyla donanmış ve kendi kullanılma biçimlerini kurala bağlayabilen stratejiler arasındaki görünürde anarşik olan sosyal rekabet mekanizmalarına ve bu alanın işleyişinin ürettiği ve önvarsaydığı yatkınlıklara kayıtlı hale geldiği zaman kendini gerçekleştirir" (Bourdieu ve Wacquant 1992: 189).

ilgi alanları arasında bilimsel tanınma için süren mücadele, kişisel çıkar arayışını yeni bilimsel bilginin gelişmesine dönüştürür. Bourdieu (1989b: 384), bilimin konsensusa dayandığını ileri süren görüşleri şiddetle eleştirir, çünkü bilimsel yeniliğin temel koşulunun konsensus değil "kurallı bir çarpışma mekânı" olduğunu düşünür.[7] "Bağdaşımların ve bağdaşmazlıkların eleştirel kabulüne dair [...] işleyen bir uyuşmazlık" olarak tarif ettiği durumu tercih eden Bourdieu (1989b: 384, 1995: 10), "hakiki bir bilimsel alan, araştırmacıların anlaşmazlık zeminleri ve bu anlaşmazlıkları çözecek araçlar dışında hiçbir şey üzerinde anlaşmadıkları bir mekândır" diye yazar (Bourdieu ve Wacquant 1992: 176).[8]

Dahası, Bourdieu'nün simgesel iktidar ve şiddet üzerindeki vurgusu, "toplumsal" olguların incelenmesinin, "doğal" olguların incelenmesinden hayli farklı olduğuna işaret eder. Sosyolojik bilgi, temelde doğal değil, tarihsel ve siyasîdir. Kuramsal önermeler, entelektüel disiplinin kavramsal sınırları kadar, araştırmacının entelektüel alandaki konumuna da dayanır. Bourdieu (1975b) sosyal bilimin dış kuvvetler karşısında hiçbir zaman tabiat bilimleri kadar özerk olamayacağını kabul eder.[9] Buna rağmen, tabiat bilimleri, düşüncesinde bir model

---

Merton da (1973) bilim dünyasında rekabetin önemine dikkat çeker, ama Bourdieu, Merton'un bilimsel pratiğe hâkim olan normatif yapı üzerindeki vurgusunu eleştirir. Bourdieu'ye göre (1990a: 298), Merton bizzat bilim insanlarının benimsediği resmî normlar karşısında yeterince eleştirel değildir. Bourdieu (1975b) bilimsel alana, belirli bir ahlakın geçerli olduğu bir camiadan ziyade bir piyasa olarak bakar; normatif denen çeşitli tutumlar, bilimsel alanda izlenen mücadele stratejileridir. Bourdieu'ye göre (1990a: 300), bilimsel alanı kesin olarak şekillendiren unsurlar, normatif ideallerden ziyade, maddî ve simgesel ödül yapılarıdır.

7 Yine de Bourdieu, özerk bilim pratiğinde yerleşiklik kazanmış "kurallı rekabet"ten söz eder; yani (fiziksel şiddet, bilim dışı yöntemlerin kullanılması gibi) bazı mücadele biçimlerine izin yoktur. Dolayısıyla, Merton'a yönelik eleştirisine rağmen, Bourdieu'nün entelektüel piyasa perspektifi de başka bir düzeyde Merton'un analiziyle birleşir.

8 Birkaç sayfa sonra, konsensüse dayalı bilim görüşüyle ilgili eleştirisini şu sözlerle noktalar: "Bırakın da hiç olmazsa çatışmalarımız olsun!"

9 "The Specificity of the Scientific Field" adlı makalesinde Bourdieu (1975b), sosyal bilimlerin hiçbir zaman biyoloji ve fizik gibi tabiat bilimleri kadar özerk olamayacağını söyler, çünkü sosyal bilimlerde "bilimsel otorite için yürütülen

olarak kalmayı sürdürür. Bourdieu'nün, sosyolojiyle ilgili birbirine karşıt iki görüş arasında sentez oluşturduğu ve bunları aştığı söylenebilir: ampirist/pozitivist görüş ile inşacı görüş. Bu da, düşüncesindeki bir gerilimi ortaya çıkarır, çünkü sosyal bilimle ilgili hayli farklı bu iki anlayış arasında nasıl bir bağ kurduğu açık değildir.

Bu gerilim, daha genel olarak, Bourdieu'nün Batı Aydınlanma geleneğindeki akılcılığa yönelik paradoksal tavrını yansıtır. Bourdieu Aydınlanma'nın akılcılığında *hem* tarihsel *hem* evrensel unsurlar bulunduğunu öne sürer.[10] Bir yandan, bilimsel akla dair son derece tarihselleştirilmiş bir görüşü savunur ve "aklın, belirli tarihsel koşul tiplerinden, diyaloğun ve şiddetsiz iletişimin belirli toplumsal yapılarından [ziyade], zihnin veya dilin yapısında yattığını" öne süren görüşe karşı çıkar (Bourdieu ve Wacquant 1992: 189). Bu aşkın olanağı, kökleri zihinde veya dilde yatan evrensel bir özellik olarak tanımlamaya direnir.[11] Kendi görüşünü Habermas'ınkiyle (1970, 1979) karşılaştıran Bourdieu, şöyle der: "Bizatihi aklın bir tarihi vardır: Akıl, Tanrı vergisi değildir, düşüncemize veya dilimize baştan kayıtlı değildir" (Bourdieu ve Wacquant 1992: 189). Bourdieu, tarihötesi, evrensel iletişim yapıları öne sürmek yerine, Derrida gibi yapıbozumculara katılarak, en temel bilimsel kategorilerin tarihsel açıdan olumsal ve göreli olduğunu kabul eder.

Öte yandan aklın, tarihsel bile olsa, kendi tarihsel sınırlarını aşabilecek bilgi biçimleri üretme gücüne sahip olduğunu savunarak Aydınlanma geleneğini sahiplenir. Bir anlama tarzının –keşfin– ve bir iletişim tarzının –bilimin– "evrensel" değerinden söz eder. Bu söylem tarzı belirli kanıtlama ve mantık kurallarını izlediği için, kolektif bir bütün, mülkiyete, siyasete ve statüye bağlı iktidar etkenlerinin yol açacağı önyargıların gölgesi

---

içsel mücadele", siyasî alanda, "sosyal dünyanın meşru temsilini üretme, yerleştirme ve telkin etme iktidarı için" toplumsal sınıfların birbiriyle yürüttüğü "dışsal mücadeleyle" bağlantılıdır.

10 Bu bakımdan Bourdieu ile, Aydınlanma geleneğinin baş eleştirmeni Foucault arasında ciddi bir fark vardır.

11 Bu aynı zamanda Bourdieu'yü, Chomsky'nin (1965) doğuştan dil/bilgi yetileri hakkındaki görüşünden de ayırır.

olmadan iyi tanıtlamayı kötüsünden ayırt edebilir. O halde, bilimsel aklın pratiği, Bourdieu'nün başka kültürel pratik tiplerinde kolay kolay erişilemeyeceğine inandığı değerli bir iletişim tarzını olanaklı kılar.[12] Bu açıdan, *normatiftir*. Ancak, akıl, zihne veya dile içkin değildir; kültürel pratikler evreni ekonomik, siyasî veya dinî iktidarın rakip biçimleri karşısında zamanla özerklik kazandıkça ortaya çıkan bir "alan özelliği"dir. Kısaca, Bourdieu'nün bilimsel aklın aşkınsal karakteriyle ilgili anlayışı, yeni ortaya çıkmış tarihsel bir anlayıştır.

Bourdieu'nün düşüncesini, bir uçta Foucault'ya ve Derrida gibi yapıbozumculara, öteki uçta da Habermas'a karşı eleştirel mesafe almasını sağlayan bir konumlanma stratejisi olarak görebiliriz. Bourdieu, post-yapısalcılara karşı, Aydınlanma'nın akılcılık geleneğinin yöntemlerini ve normlarını savunur. Bu geleneğin, özgöndergeli olan ve bir ölçüde kendini aşabilen bir bilgi biçimi sunabildiğini düşünür. Bilimi, dine veya büyüye denk bir bilgi biçimi olarak tarif eden (örneğin Feyerabend 1978) radikal görececi görüşlerden uzak durur. Ancak, Habermas'a karşı da, aşkınsal akıl savı ile entelektüel alan içerisinde çıkarlı bir konumu birleştirir. Fakat bu aynı zamanda Bourdieu'nün kurumsallaştırmak ve geliştirmek istediği bir çıkardır. Bourdieu (1989a: 104) kendi konumunu Habermas'ınkinden ayırmak için, "evrensel bir edimbilim [*pragmatics*]" değil, "evrenselin üretimi lehine işleyecek sosyal olarak kurumsallaşmış iletişim biçimlerini [teşvik eden] bir evrensel politikası, bir Akıl Reelpolitik'i" önerir.[13] Bourdieu, "hiç kimsenin, daha iyi *savlar*, *akıl yürütmeler* ve *tanıtlamalar* ortaya koymak, böylece aklı ve doğruyu ileri götürmek dışında hiçbir yolla bir ötekinden daha başarılı olmadığı bir

12 Bilimsel iletişim, ideal biçiminde, siyasî iletişimden şu yönüyle ayrılır: Bilimin savlara, problemlere ve çözümlere atfettiği önem sadece bilimsel ölçütlere dayanır, yani sadece "önermelerin ve işlemlerin, gözlem verileriyle mantıksal açıdan tutarlı olma ve bunlarla bağdaşma kuralına ne ölçüde uyduğu"na bakılır (Bourdieu 1989b: 376).

13 Bourdieu ile Habermas'ın bu noktadaki ayrılıkları bir vurgu farkından ibaret de olabilir. Habermas kendi idealini biçimsel bir çerçevede ifade ederken, Bourdieu (1989a) insan iletişiminin bu idealleşmiş türünü teşvik etme olasılığı en yüksek olan sosyolojik koşulların altını çizer.

rekabet düzeni" içindeki bu ideal bilimsel iletişim tarzını kurumsallaştırmak ister.[14]

Özetle, Bourdieu evrensel bir akıl veya Kartezyen *cogito* gibi ussal bir özne öne sürmek yerine, evrensel akıl veya ussal özne gibi bir şeyin tarihsel olarak gelişebilme imkânına işaret eder, bunun arzu edilen bir gelişme olduğunu ve bu gelişme için her türlü çabanın sarf edilmesi gerektiğini savunur. İnsan doğasında somutlaşan, özgür olarak seçim yapan özne fikri yerine, insan aklını doğuştan olmayan ama sosyal belirlenimlerin dünyasına karşı verilen mücadeleyle adım adım fethedilecek bir tarihsel imkân olarak görür. Bu nedenle Bourdieu'nün yaklaşımı paradoksaldır: Akla dair hem tarihselleştirilmiş hem de normatif ve evrenselleştirici bir görüşü savunur.[15]

Bourdieu'nün bilim anlayışında ve sosyal bilimin modern dünyadaki rolü konusundaki görüşlerinde *ahlakî/etik* bir boyut da vardır. Bourdieu, sosyal hayata dair akılcı bir farkındalığı geliştirmenin insan özgürlüğünün imkânlarını artırdığı yolundaki Aydınlanma düşüncesini sahiplenir.[16] İnsanın, davranışla-

14 Bourdieu'nün bilimsel iletişim konusundaki görüşü ile Gouldner'ın (1985: 30) "eleştirel söylem kültürü" arasında çarpıcı bir benzerlik bulunmaktadır. Gouldner, eleştirel söylem kültürünü şöyle tanımlar: "herhangi birinin, herhangi bir şey hakkında öne sürdüğü herhangi bir savın, eleştiriye açık olması ve itiraz edildiği takdirde öne süren kişinin otoritesine dayanılarak savunulamaması. [Eleştirel söylem kültürü], bir konuşmacının iddialarını meşrulaştırmak veya çürütmek için onun toplum içindeki konumuna atıfta bulunmayı (veya kişisel karakterine dayanmayı) yasaklar. Bu kültür, entelijansiyanın ve entelektüellerin özel ideolojisidir ve özünde söylemin nasıl yürütülmesi gerektiğiyle ilgili bir ideolojidir."

Gouldner da Bourdieu de, eleştirel, özgöndergeli ve konuşmacılar arasındaki sosyal ayrımları kaale almayan bir ussal söylem tarzı önerirler. Ama aralarındaki önemli farklardan biri şudur: Gouldner'a göre eleştirel söylem kültürü yüksek düzeyde eğitim almış kesimler arasında Yeni Sınıf'ın kurucu unsurudur, oysa Bourdieu bilimsel akılcılığın daha dar bir profesyonel alanla sınırlı olduğunu düşünür.

15 "Evrensel özne, hiçbir zaman tamamlanmayacak bir tarihsel kazanımdır. Biraz daha evrenselliğe, kuvvetlerin tarihsel mekânında verilen tarihsel mücadeleler aracılığıyla ilerleriz" (Bourdieu ve Wacquant 1992: 190).

16 Bourdieu (1990c: 183) şöyle yazar: "Bilgi, işleyiş yasalarını oluşturduğu mekanizmaların etkili olmalarını kısmen yanlış tanımaya borçlu oldukları her durumda, bence kendi başına özgürleştirici bir etkide bulunur." Wacquant'ın (Bourdieu ve Wacquant 1992: 194) dikkat çektiği gibi, Bourdieu "modernist Aydınlanma tasarısını" sahiplenir.

rını belirleyen koşullarla ilgili bilinçli farkındalığı geliştirmekle, bilinmeyenin sınırlarını daraltmanın verdiği tatmin duygusunun yanı sıra, değiştirilmesi mümkün olan ile olmayan şeyleri ayırt edebildiği bir hareket alanı kazandığını savunur (Bourdieu ve Wacquant 1992: 198-199). Sosyal hayatı inşa ederken farkında olmadan kullandığımız ilkelerin keyfî doğasını gözler önüne sererek, sosyolojiyi, üniversiteyi, toplumu ve nihayet kendimizi, insan özgürlüğüne daha fazla alan bırakacak şekilde kurma imkânımız olabilir.[17] Kısaca, Bourdieu'nün düşüncesinde, sosyal tahakkümün yanlış tanınmış biçimlerinin kıskacından kişisel olarak kurtulma imkânına yer vardır.

Gelgelelim, alternatif inşalar için gereken hareket alanı aslında çok dar gibi görünmektedir. Bourdieu'nün çalışmalarının toplamına bakıldığında, tahakküm ilişkilerinin durmadan yeniden üretildiği bir tablo çıkar karşımıza. Bourdieu, entelektüel dünyaya damgasını vuran bireycilik ve öznellik ideolojisine tepkisinden ötürü sosyolojinin özgürleştirici etkisinden söz ederken hat safhada temkinli davranıyor olabilir.

Bourdieu'nün bilimle ilgili genel görüşleri, yaygın olarak pozitivist bilim felsefesi ile Fransız cumhuriyetçiliğinin birbirini pekiştirdiği bir tarihsel bağlamla şekillenmiştir. 19. yüzyılın sonundan itibaren, bilimsel olmak, entelektüel çalışmaya karşı saf edebî yaklaşımı bir yana bırakıp ampirik sorgulamanın sistemli yöntemlerini kullanmak anlamına gelmiştir. Aynı zamanda, çeşitli bilimlerin temelinde genel bir birlik olduğuna ve demokrasinin gelişmesinin bilimin ilerlemesine bağlı olduğuna inanmak demektir (Ringer 1992: 207-225). 19. yüzyılda ortaya çıkan ve Bourdieu'nün de miras aldığı bilim geleneği, edebiyata dair hümanist ve genelci yaklaşımla taban tabana zıttır. Ayrıca bu gelenek, pozitif bilgiyle temellendirilmeyen her türlü otoriteye karşı derin bir kuşku duyması bakımından din karşıtıdır. Bir zamanlar Katolik Kilisesi'nin temsil ettiği tinsel otoritenin yerine geçecek dünyevî bir otorite ihtiyacını ifade etmiştir. Bu bilim görüşü elbette Durkheim'ın düşüncesine hayat vermiş-

17 Bu, Bourdieu'nün sosyolojik araştırma anlayışı çerçevesinde, sosyolojinin pratiklerimizin sosyal bilinçaltını ortaya çıkardığı sosyo-analiz olarak görülebilir

Bourdieu üzerinde de etkili olmuştur. Bu nedenle Bourdieu'de, bilimi özgürlükle ve eşitlikle ilişkilendiren normatif unsurlara ve bilim etkinliğinin insan özgürlüğünün imkânını artırdığı inancına rastlamak şaşırtıcı değildir.

Entelektüel özerklik için: Dünyanın bütün âlimleri, birleşin!

Bourdieu, akılcı araştırma için gereken entelektüel özgürlüğün tarihsel ve kolektif bir değer olduğunu ve bu değeri savunmanın bütün entelektüellerin görevi olduğunu düşünür: "Evet, bilimsel özerkliğin kararlı, inatçı, mutlak bir savunucusuyum [...] ve [...] sosyoloğun, araştırmasının mantığından ötürü kendi kendine dikte ettiğinden başka hiçbir misyonu, uyacağı hiçbir buyruk yoktur" (Bourdieu ve Wacquant 1992: 187).[18] Bourdieu (*a.g.e.*) birtakım dışsal çıkarlara hizmet ettiği gerekçesiyle sosyolojinin varlık nedenini meşrulaştırmak yerine, "sosyoloji[nin] önce kendi özerkliğini kurması" gerektiğini söyler. Sosyal bilimciler, "*akılcı düşünme imkânının toplumsal koşullarını* temin etmek için güçlerini birleştirmelidirler" (Bourdieu 1989a: 103).[19] Bourdieu (1989b: 374), bilimsel üretimin ve iletişimin toplumsal sosyal örgütlenmesinde "tahakkümün tamamen sosyal etkilerini kontrol altına alarak" bilimsel ilerlemeyi sağlamak ister. O halde, sosyal bilimcilerin ilk ve en önemli görevi, "kendi çıkarlarının savunması ve özerkliklerini koruyacak araçların sağlanması için kolektif olarak çalışmaktır" (Bourdieu 1989a: 103).[20]

18 Bourdieu "alan özerkliği" kavramıyla, 1950'lerde Amerikan profesyonel sosyolojisinin Weber'den türettiği "değerden bağımsız" sosyolojiyi (Gouldner 1973a) kastetmemektedir. Bourdieu, sosyolojideki pozitivist olgu/değer ayrımını şiddetle eleştirir.

19 Benzer biçimde Gouldner (1973c: 96, 98) şöyle yazar: "Özgürleştirici bir sosyolojinin ilk görevi, sosyal dünyalarla ilgili akılcı söylemi *sürdürmek* için gereken sosyal ve insanî koşulları [...] ve pratik bir akılcı söylem olarak kendi varlık koşullarını yerleştirmektir."

20 Gouldner da (1973c: 96) "sosyolojide ve toplum kuramında akılcı söylemi desteklemek üzere" yeni entelektüel "*toplulukları*" ve özerk ve "özgürleşmiş sosyal mekân" yaratma gereğinden söz eder. Fakat, Pels'in (1995: 103) dikkat-

Bourdieu'nün, entelektüel özerkliğin çıkarlarını her türlü siyasî ve ekonomik etki karşısında savunma çağrısı, hem bireysel hem de *kolektif* eylemi gerektirir. Bourdieu entelektüel özgürlüğü bireysel bir ahlakî vasıftan ziyade bir alan özelliği olarak görür. Entelektüelleri, entelektüel özgürlük için gereken toplumsal mekânı koruyacak ve genişletecek sosyal ve siyasî koşulları yerleştirmek için ellerinden geleni yaparak, bir bireysel özgürlük "Reelpolitik"ini hayata geçirmeye çağırır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 190). Entelektüellerin en öncelikli derdi, entelektüel üretim araçlarının denetimini ele geçirmek olmalıdır. Bu kolektif entelektüel çıkar savunmasının örnekleri arasında, bilimsel çalışmaların yayınlanmasını ticarî kaygılardan daha bağımsız hale getirmek ve üniversitelerdeki kadro atamalarında veya terfilerde –kimlik politikaları da dahil– siyasî ölçütlerin kullanılmasına direnmek yer alır (*a.g.e.*). Bilimsel pratiklerin sosyal çarpıklıklar karşısında özerklik kazanmasını sağlayacak diğer yöntemler, ulusal değil uluslararası hakem kurulları oluşturmak, tekelleri kırmak üzere alternatif yayın ve araştırma merkezleri kurmak, sosyal bilim alanına girmek için gereken asgarî eğitim vasıflarını yükseltmektir (178).

Bourdieu, Collège de France'taki mevkiine yükselip Fransız sosyolojisinde simgesel iktidarını sağlama aldıktan sonra, uluslararası entelektüel piyasalarda kendine ait bir yer edinmekle daha fazla ilgilenir. Fikirlerin serbest alışverişini sınırlandıran bölgesel ve ulusal farklılıklarla savaşmaya giderek artan bir ilgi göstermiş, "entelektüellerin dünya çapındaki kolektif eyleminin amaçlarını ve araçlarını oluşturma" ihtiyacından söz etmiştir (1989a: 99). Bourdieu'nün (1989b: 374), sağlam bir bilimsel sorgulama ve tartışma için yaratmak istediği sosyal mekân, farklı kuramlar, yöntemler ve veri bütünleri arasında disiplinler arası ve ülkeler arası bir karşılaşmayı teşvik edecektir. Avrupa odaklı akademik eleştiri dergisi *Liber*'i, böyle bir vizyonun ifadesi olarak görmektedir.

Bourdieu, entelektüel özgürlük arayışını, amansız engellere

---

li biçimde fark ettiği gibi, Gouldner da Habermas gibi ideal akılcı söz topluluklarını çıkardan ayrı tutarken. Bourdieu akılcılıkla çıkarı birbirine bağlar.

karşı sürdürülen çetin bir mücadele olarak görür: yönetim iktidarına ve devlet otoritesine karşı, yayıncılığın ticarî çıkarlarına karşı, özellikle de iktidarın medyada yoğunlaşmasına karşı yürütülen bir mücadele. Bourdieu gazeteciliği bilhassa eleştirir, çünkü ona göre, entelektüel alana anti-entelektüel kültürel üretim biçimlerini sokan gazetecilik çok önemli bir tehdittir. Medya, Bourdieu'ye göre entelektüel özerklik açısından çok önemli olan hakem değerlendirmelerinin altını oyar, çünkü entelektüel yeterliliğin doğru ölçütleri yerine "kolay okunurluk, güncellik, 'yenilik' " ve telejenik olma gibi ölçütleri geçirir (Bourdieu 1989a: 106, 1996; Bourdieu ve Wacquant 1992: 58).[21] Bourdieu entelektüel özerklik karşısındaki en büyük tehdidin, işlerinde gazetecilik ölçütleriyle entelektüel ölçütleri harmanlayarak "entelektüel gazeteci" veya "gazeteci entelektüel" dediği rolleri oynayan sahtekârlardan kaynaklandığını düşünür. Hakem değerlendirmelerinin özerkliği, bilimsel alanın dışındaki ölçütler ve çıkarlarla zedelenir ve kamusal, özellikle de özel fonlara bağımlılık, entelektüellerin eserlerini bunlara uygun olarak şekillendirmeleri halinde özerkliği azaltır.[22] Bourdieu, medyanın veya ticarî, siyasî ya da dinî alanların dış kaynaklarını kullanmaları en muhtemel olanların, entelektüel rekabette zayıf olup bu zayıflıklarını entelektüel alanın dışındaki çıkarlara başvurmak suretiyle telafi etmek isteyen müsabıklar olduğunu öne sürer (Bourideu 1989a: 104-105).[23] Bunlar, temelde anti-entelektüel roller oynayan ve bilimsel alanı siyasîleştirerek entelektüel özgürlüğü tehdit eden marjinal kül-

21 Bourdieu şöyle bir uyarıda bulunur: "en ciddi tehlike [...] entelektüelleri, kendilerini ve eserlerini kendi ölçütleri doğrultusunda değerlendirme ayrıcalıklarından mahrum burakma eğilimidir" (Bourdieu 1989a: 106).

22 Bourdieu'nün çalışmalarının çoğu kamu sektörünün desteğiyle yürütülmüştür, nitekim kendisi de (Bourdieu ve Haacke 1994: 75) bu türde çalışmalar için özel sektörden kaynak bulmasının zor olacağını kabul eder.

23 Şöyle yazar: "Bütün kültürel üretim alanları için geçerli olabilecek bir sosyal yasa vardır [...]: Yaderkliği, alanın özgül ölçütlerine göre tâbi konumda olan failler getirir" ve şöyle devam eder: "Bilimsel açıdan tâbi olup, kendiliğinden biçimde önceden inşa edilmişten yana olan; inşa edileni bozmakta, anlaşılmış olanı yanlış anlamakta ve böylece herkesi gerisin geri başlangıç noktasına götürmekte hayatî çıkarı olan birileri muhakkak olur" (Bourdieu ve Wacquant 1992: 184).

tür üreticileridir (Bourdieu 1990c: 185). Bourdieu, bilimsel alanın özerkliğini genişletmek için, bireyleri –niyetleri ne olursa olsun– bilimin kurallarına göre oynamaya mecbur kılacak giriş koşullarının zorlaştırılması gerektiğine inanmaktadır.[24]

Bourdieu'nün, sosyoloji pratiğini tamamen kendi standartları çerçevesinde, dışardan gelecek hiçbir siyasî, ekonomik ve sosyal çarpıtma olmadan sürdürme çağrısı, profesyonalizme çarpıcı bir bağlılığı ortaya koymanın yanı sıra, düşüncesindeki temel bir gerilime de işaret eder. Bu çağrı, sosyolojinin temel varsayımlarından biriyle örtüşmemektedir – Bourdieu'nün entelektüel meslek için özel bir vurguyla geçerli kıldığı bir varsayımdır bu: (Sosyal bilimciler de dahil) bütün insanların inançlarının ve eylemlerinin toplumsal etkilerle şekillendiği varsayımı.[25] Bu temel sosyolojik anlayışın, yerini kendisiyle çelişen bir ideale nasıl bırakabileceğini anlamak zordur. Bourdieu'nün savunduğu gibi bilimsel alan sosyal bölünmelerin ve hiyerarşilerin damgasını taşıyan herhangi bir toplumsal alan gibi işliyorsa, böyle bir alanın nasıl olup da aşamalı olarak sadece akılcı sorgulama ölçütüne uyacağı açık değildir. Bourdieu, saf bilim pratiğine engel olan bütün iç ve dış etkenlerden ötürü dünya sosyolojisinde gerçek anlamda bilimsel bir alanın var olduğunu düşünmemektedir (Bourdieu 1989b: 385). Fakat böyle bir alanın var olabileceğine inanması, bunun uğruna mücadele etmeye değer bir hayal olduğunu düşünmesi, onun çıkarlar, tahakküm, strateji ve yeniden üretim dünyasında genelde fark edilmeyen temel bir idealizme işaret eder.

Bourdieu'nün, entelektüel alanın dış etkenler karşısında tamamen özerk olması çağrısının gündeme getirdiği, bununla bağlantılı bir başka soru da, entelektüellerin son tahlilde ger-

24 Bourdieu'nün "sadakatsiz rekabet" eleştirisinin, kişisel çıkarı veya başka bireysel saikleri hedef almaması dikkate değerdir. Bourdieu, "bilimsel açıdan uygun davranış"a sevk ettiği müddetçe kişisel çıkara dayanan davranışı kendi başına eleştirmez (Bourdieu ve Wacquant 1992: 177). "En kötü, en berbat, en vasat katılımcıyı bile, o dönemde geçerli olan bilimsellik normlarına uygun davranmaya zorlayacak koşulları yaratmamız" gerektiğini vurgular (178).

25 Örneğin Gouldner (1970: 54), sosyologun nesnellik arzusu ile sayılamayacak kadar çok etkenle belirlenmiş olduğumuz yönündeki temel varsayımı arasındaki bu çelişkiye dikkat çeker.

çekten de kendilerine ait bir yasayla çalışıp çalışamayacaklarıdır. Bilim camiası için doğruluk iddiası, nihayetinde, dışardan bir sosyal grubun onayını ve malî desteğini alıp almamalarına bağlı değil midir? Öyle görünüyor ki Bourdieu'nün hakem değerlendirmesini her türlü dış etkiden koruma arzusu, ancak akılcı sorgulamanın ürünleri bilim camiasının dışında da destek bulursa hayata geçebilir. Bilimin özerkliğinin koşulları, bilimin değerinin daha geniş çaplı bir meşruiyet kazanmasını gerektirmektedir.

Daha da önemlisi, Bourdieu, bizatihi özerk entelektüel dünyanın *içerisinden* entelektüel özgürlüğe yönelen tehditleri hafife alıyor olabilir. Sorun her zaman, Bourdieu'nün vurguladığı gibi piyasaların ve devletlerin dışsal iktidarıyla uzlaşmaktan ibaret olmayabilir; entelektüellerin, entelektüel sorgulamayı özgürleştirmekten ziyade baskılayan simgesel şiddeti ve yöntemlerle kaynaklar üzerindeki tekelleri de dikkate alınmalıdır.[26] Bourdieu kuşkusuz, fikirler arasında rekabete dayalı bir alışverişi teşvik eden kurumsallaşmış bir çerçeve içerisinde akılcı bilimsel düşüncenin eleştirel yöneliminin bu ihtimale karşı yeterli tedbir sağlayacağını düşünür. Ama bilimin bugüne kadar sergilediği tarihsel sicil, entelektüellerin özgür sorgulamayı en iyi kendilerinin koruyacağı yolundaki bu inanca bel bağlanamayacağını gösteriyor.

Son olarak, Bourdieu'nün idealindeki entelektüel özerkliğin malî altyapısının nasıl sağlanacağı belirsizdir (örneğin bkz. Ansart 1990: 248-249). Bourdieu (1990c: 51), mevcut iktidar ilişkilerinin teşhir edilmesinde en fazla çıkarı olan tahakküm altındaki sosyal grupların, sosyoloji eserlerini okumadıklarını ve maddî güçlerinin buna yetmediğini gözlemler. Eleştirel sosyoloji "sosyal tabanı olmayan bir sosyal bilimdir". Bourdieu, bilim camiasına hâkim olması gereken davranış tarzından, izlen-

26 Gouldner, bir Yeni Sınıf'ın gelişmesini umut etse de, Bourdieu'nün bilimsel özerklik Reelpolitik'ine duyduğu inancı muhtemelen paylaşmazdı. Çünkü Gouldner (1970: 488-489) entelektüellerin profesyonalizmin zincirlerinden kurtulabileceklerinden kuşkuluydu: "Profesyonel hürmet entelektüel merakı boğar; ortak meslekî çıkarlar kirli çamaşırların umum önünde yıkanmasını hoş karşılamaz; sadakatin dişleri hakikatin dilini ısırır."

mesi gereken gündemden söz eder, ama malî kaynaklardan pek bahsetmez. Fransız sosyologlarının çoğu memurdur, ya üniversitede ders verirler ya da Centre National de Recherche Scientifique'te araştırmacıdırlar. Bu güvenli kariyerler, öğrencilerin talepleri, piyasanın baskıları ve entelektüel modalar karşısında belirli bir özgürlüğe sahip olmalarını sağlar, tıpkı Bourdieu için olduğu gibi. Peki Bourdieu, bilimsel alanın özerkliği için, bütün ülkelerde mümkün olmasa bile, memuriyet kariyerini mi öngörmektedir? Savunduğu türde entelektüel özerklik için, geniş bir devlet desteğini mi varsaymaktadır?

Bilim ve siyaset

Bourdieu'ye göre özerk entelektüel alanlar kurma mücadelesinin çok daha derin bir amacı vardır. Bu özerk alanlar, Bourdieu'nün, siyasete sadece bilim ve eleştirel sorgulama adına müdahalede bulunacak bilimsel entelektüel idealinin kurumsal temelini oluşturacaktır.

Bourdieu, sosyal bilimcilerin kamusal hayatta müdahil oldukları sorunlara sadece uzmanlıklarıyla değil, etik ve ahlakî bir güçle de katkıda bulunabileceklerine inanır. Edebiyat, sanat ve bilhassa bilim alanlarında 19. yüzyıl sonlarına gelindiğinde kazanılan özerklikten, bu kültürel arenaların en özerk kesimlerinde "etik ilkelilik ve yetkinlik" gibi temel değerlerin geliştiğini ve bu değerlerin bir *saflık politikası*'na temel oluşturduğunu düşünür (Bourdieu 1989a: 101). Bu değerler, temelde, ekonomi ve siyaset alanlarında hâkim olan "para, iktidar ve unvan gibi değerlere ve hedeflere" karşıttır.[27] Bunlar, "manevî önderliği hayata geçirmek için gereken etik ve bilimsel evrenselciliğin yazılı olmayan kanunlarıdır". Bourdieu'nün, entelektüel pratiklerin yanlış tanınmış bir özelliği olduğunu ifşa ettiği çıkar-

27 Burada Bourdieu'nün kültür ile ekonomi, kultür ile siyaset arasında kurduğu temel karşıtlığa dönüyoruz. Ancak, kültüre yönelik yaklaşımında bir değişim de gözlemleniyor. Bourdieu'nün, hâkim sınıfı kendi içinde farklılaştırdığını düşündüğü kültürel sermaye ile ekonomik sermaye arasındaki temel karşıtlık, burada artık kaynaklar çerçevesinde kavramsallaştırılmıyor. Şimdi kültürel sermaye, uğrunda mücadele edilmesi gereken bir değere dönüşmüş durumda.

sızlıktaki çıkar, şimdi uğruna mücadele edilecek bilinçli bir değere dönüşür. Entelektüel özgürlük ve özerklik değerleri, gelişmiş toplumlardaki iktidar mücadelesinde ticarî ve siyasî çıkarlarla yan yana getirilir. Bourdieu'ye göre bu değerlerin kökleri, bilim gibi özerk kültürel alanların gelişimine dayanmaktadır.

Hatırlarsak, Bourdieu sosyal bilimin asıl görevinin toplumsal çatışmada taraf olmak değil, çatışmanın kendisini inceleme nesnesi haline getirmek olduğunu öne sürüyordu. 1975'te *Actes de la recherche en sciences sociales* dergisinin ilk sayısında (cilt 1: s. 6), sosyal bilimsel araştırmanın asıl hedefini şöyle tanımlar:

> Bir değer yargısının karşısına bir diğerini koymak değil, bir değer hiyerarşisine atıfta bulunmanın, pratiklere, bilhassa da bizatihi bu hiyerarşi konusunda yürütülen mücadeleye nesnel olarak kayıtlı olduğu ve birbiriyle çatışan değer yargılarında ifade edildiği gerçeğini hesaba katmak.

Toplumsal dünyanın, hiyerarşik olarak sıralanmış değerli kaynaklar ve tanımlar etrafındaki bir çatışma ve mücadele dünyası olduğunu göstermekle, sosyoloji, toplumsal dünyaların "iktidar ilişkilerinin üzerini örten" (Bourdieu 1993d: 12) sorgusuz sualsiz kabul edilen karakterini bütün çıplaklığıyla gözler önüne serer. Bourdieu'ye göre sosyal düzenin bu şekilde büyüden arındırılması derin bir siyasî anlam taşır, çünkü tam da iktidar ilişkilerinin etkililiğine darbe indirir. Sosyo-analiz, siyasî etkiler yaratır.

1970 yılında yapılan bir söyleşide Bourdieu bilimin yaratabileceğine inandığı siyasî etkiyi tarif eder. Bachelard'ın "sadece gizlenmiş olanın bilimi vardır" sözlerini alıntıladıktan sonra, sorgusuz sualsiz kabul edilen iktidar ilişkilerinin maskesini indiren "hakiki bilimsel araştırmanın 'sosyal düzen' için bir tehdit oluşturduğunu" söyler (Bourdieu ve Hahn 1970: 15). O halde, bilimsel araştırma "ister istemez siyasî bir etki yaratır". Bu, ona göre, insanın seçebileceği siyasî bir ideoloji değildir, çünkü "toplumun bilimi özü gereği eleştireldir" (19). Hakiki bilimsel araştırma, doğası gereği, yerleşik iktidarlara bir "tehdit" oluş-

turur. İşte saf bilimi "sanat için sanat" anlayışından ayıran, bu siyasî etkidir (Bourdieu 1993d: 14). Sosyolojinin gözler önüne serdiği iktidar ilişkileri, güçlerini kısmen iktidar ilişkisi gibi görünmemelerinden devşirdikleri için, "bütün sosyolojik söylemlerin, varsayım gereği, siyasî bir etkisi olur" (Bourdieu ve Hahn 1970: 19). Bu nedenle, "sosyal bilim toplumsal mücadelelerde zorunlu olarak [ezilen grupların çıkarlarıyla] taraf tutar" (Bourdieu ve Wacquant 1992: 51). Ayrıca Bourdieu (Bourdieu ve Hahn 1970: 20) sosyoloğun modern toplumlarda oynayabileceği kilit role de işaret eder: "Sosyolog, gruplar ve sınıflar arasındaki kuvvet ilişkilerinin örtüsünü kaldırır ve dolayısıyla bunlara müdahalede bulunur, hatta bu ilişkilerin değişimine katkıda bile bulunabilir".[28]

Bu akıl yürütme, Bourdieu'nün sosyal bilimcinin modern dünyadaki rolü hakkındaki düşüncelerinde olağanüstü bir idealizme işaret eder. Bourdieu'nün, eleştirel ve profesyonel bir sosyolojinin toplumsal sınıflar arasındaki ilişkileri değiştirme potansiyeli taşıdığına inanması, modern tabakalaşmış toplumlarda sosyolojik bilginin gücüyle ilgili çok çarpıcı bir iddia ortaya koyduğu anlamına gelir. Ayrıca, bilimin özgürleştirici etkilerine yönelik dikkate değer bir inanca işaret eder ki, Kuhn'dan sonra bu inanç yaygınlığını yitirmiştir. Dahası bu, bilim olarak sosyolojiyle ilgili pozitivist olmayan bir görüşü benimseyen pek çok sosyoloğun (Talcott Parsons önemli bir örnektir) neden ezilen gruplardan yana olmadıklarını açıklamaz. Açıktır ki Bourdieu, bilim anlayışına, bilimsel otorite adı altında meşrulaştırmaya çalıştığı ilerici bir siyasî tasarıyı dahil etmiştir.

Bourdieu, yukarda sözünü ettiğimiz söyleşide, sosyolojinin üzerlerindeki örtüyü kaldırmak suretiyle iktidar ilişkilerini zayıflatabilmekle birlikte, hâkim gruplar tarafından da kendi çıkarlarına uyarlanıp kullanılabildiğini kabul eder. Bilim, ikti-

28 Bourdieu'nün, sosyal bilim pratiğine içkin olan siyasî boyutla ilgili görüşleri, Althusser'in (1970) kuram inşa etmenin gerekçeleri hakkındaki görüşlerinden çok farklı değildir: Sosyal bilim faaliyeti, tıpkı kuram oluşturmanın bir siyasî pratik biçimi olması gibi, bir siyaset yapma biçimidir.

dan gizli mekanizmalarını gözler önüne sererek hâkim sınıflara da hizmet edebilir: Manipülasyonun ve toplumsal denetimin mevcut tarzlarına alternatif, daha iyi tarzlar geliştirilmesini sağlayabilir. Hâkim konumdakiler, mevcut hiyerarşi düzeninden yarar sağlamaya daha elverişli bir konumdadırlar ve bilimin ayrıcalıklı konumlarını teşhir etme tehdidiyle karşı karşıyadırlar. Başvurabilecekleri daha üstün araçlara sahip olmaları, ayrıcalıklı konumlarını meşrulaştırmak için alternatif kaynaklar bulmalarını da kolaylaştırır. Fakat Bourdieu diğer olasılığa güvenir, yani egemen iktidar ilişkilerinin, teşhir edildiklerinde, bu bilgiye ulaşabilen ve onu kullanabilen ezilen bireylerin ve grupların lehine olacak şekilde etkilerini kaybedeceklerine inanır. Bourdieu'ye göre bilim, ezilen bireylerin ve grupların tarafındadır.

O halde, Bourdieu'nün bilim anlayışında ve modern dünyada sosyolojinin göreviyle ilgili düşüncesinde siyasî bir boyut bulunmaktadır. Bu anlayış, Bourdieu'ye göre sosyal bilimsel araştırmanın temel hedeflerinden birinin her türlü simgesel tahakküm biçimine karşı mücadele etmek olması bakımından siyasîdir. Bourdieu, sosyal bilimcinin entelektüel uğraşını bir tür eylemcilik gibi görür. Görünürde ne kadar sıradan olursa olsun, araştırma edimleri, toplumsal hayatla ilgili sorgusuz sualsiz kabul edilen varsayımlara karşı birer mücadele, fetih ve zafer eylemidir: Bilimsel araştırma, her türlü simgesel tahakküm biçimine karşı bir mücadeledir. Araştırma aracılığıyla, iktidar ilişkilerinin idamesini sağlayan keyfî mekanizmaları teşhir eden sosyal bilimci, statükonun meşruiyetine meydan okuyabilir. Mevcut iktidar ilişkileri sorgusuz sualsiz kabul edilme niteliklerini kaybettikçe, toplumsal ilişkileri inşa etmenin alternatif yolları açılır. Dolayısıyla, Bourdieu'ye göre siyaset ve bilim, sosyal bilim uğraşının hedefinde bir araya gelir. "Araştırma eylemleri" Bourdieu'ye göre temelde siyasî eylemlerdir.[29]

29 Hatta, *Actes de la recherche en sciences sociales*'in ilk sayısındaki (1975) sunuşta, Bourdieu'nün sosyal bilimsel araştırma anlayışının bu ikili niteliği açıklanır. Accardo (1983), Pels (1995), Robbins (1991) ve Wacquant (1992) da, Bourdieu'nün sosyal bilimsel araştırma anlayışındaki bu eylemci boyutu fark etmişlerdir.

Bu, Bourdieu'nün bilimin doğasıyla ilgili görüşlerindeki bir gerilime işaret eder: Bir betimleme olarak bilim ile bir siyasî müdahale olarak bilim arasındaki gerilimdir bu. Bir yandan, Bourdieu 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 ilişkileri hâkim sınıflar açısından daha etkisiz hale getirir.

Bu argüman zinciri, Bourdieu'nün iktidarın uygulanmasında meşruiyete ne kadar büyük önem atfettiğine işaret ediyor bir kez daha. Bilimin, böyle bir siyasî etki yaratmak için ciddi ölçüde otoriteye sahip olması gerekir. Ayrıca burada, bilimsel otoritenin, dışsal çıkarlar karşısındaki özerkliği artırarak, simgesel iktidarın biriktirilmesine dayandığı varsayılıyor. Bilimin alan özerkliği arttıkça, bilimin yaratabileceği siyasî etki imkânları da artıyor.[30] Hatta, Bourdieu'nün arzu ettiği türdeki siyasî etkiler ancak bilim siyasetten daha üstün bir meşruiyete sahip olursa hayata geçebilir. İşte güçlük de tam burada ortaya çıkıyor. Bilimsel pratiğin çıkarlı karakteri geniş kesimlerce bilindiği zaman, bilimin kendisi meşruiyet sorunuyla karşı karşıya kalır. Nasıl ki armağan değiş tokuşu, katılımcılar bu pratiğin temelindeki kişisel çıkar yönelimini fark ettikleri zaman sürdürülemez hale geliyorsa, bilim de evrensel değil tek taraflı çıkarları temsil ettiğinin anlaşılmasıyla daha üstün nesnellik iddiasını kaybeder. Bourdieu'nün, bilimin siyasî alanda sahip olma-

30 Bourdieu (1989a: 100), artan alan özerkliğinin siyasî sonuçlarından bahsetmek için şu önermeyi ileri sürer: "Entelektüeller, özgül uzmanlıklarından ötürü dünyevî çıkarlardan ne kadar bağımsız olurlarsa (örneğin, bir Oppenheimer'ın bilimsel otoritesi veya bir Sartre'ın entelektüel otoritesi gibi), iktidardakileri eleştirerek bu bağımsızlığı *beyan etme* eğilimleri, takındıkları siyasî tavrın *simgesel etkililiği* de o kadar fazla olur."

Dolayısıyla, görece özerk bir kültürel üretim alanına mensup olmak elzemdir, çünkü Bourdieu'nün düşüncesinde bu, ekonomik ve siyasî sermaye sahiplerinin iktidarına meydan okuma eğilimi doğurur ve bu meydan okumanın etkisini artırır

sını arzu ettiği manevî otorite için çıkarsızlık ideolojisi şart gibi görünüyor. Ama bu ideoloji inanılırlığını kaybettiğinde, bilim de siyasî hayata etkili biçimde müdahale etmesini sağlayacak simgesel iktidarı kaybeder. Kral çıplak olsa da geçit töreni devam edebilir – ama uzun süre değil. Çocuklar bile aradaki farkı görür!

Bu, Bourdieu'yü son tahlilde çelişkili olabilecek, karmaşık bir tavra götürür. Arzu edilen siyasî etkileri yaratabilmek için, bilimin çıkarsız bir bilgi ve araştırma biçimi olduğuna inanılması gerekir. Ancak, Bourdieu'nün bilim alanı üzerine çalışmalarının odağında, tam da bu toplumsal evrenin siyasî karakteri bulunmaktadır. Entelektüel siyaset her ne kadar seçim siyasetinden farklı olsa da, nihayetinde siyasettir.

* * *

Bourdieu'nün, siyasî arenaya müdahil olan ama bunu bilim adına yapan örnek bilimsel entelektüeli, başka entelektüel modellerle keskin bir karşıtlık oluşturur. Bourdieu akademik özgürlüğün her türlü dış etkiden bağımsız olmasını kararlılıkla savunsa da, elit kültürel geleneklerin muhafızlığını üstlenen "fildişi kule" olarak üniversite imgesine de (örneğin bkz. Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* [1987]) hiç sıcak bakmaz. Elit bir kültürel geleneği koruyan, aktaran ve kutsallaştıran öğretim üyesinin geleneksel rolünün karşısına, yeni bilgi biçimlerinin yaratıcısı olan araştırmacı figürünü koyar.

Bourdieu, hâkim gruplara veya devlete hizmet sunan araştırmacılara karşı da aynı derecede eleştireldir. Entelektüellerin, hâkim grup çıkarlarına hizmet eden uzman rollerini reddeder (Bourdieu 1989c: 486). Modern teknokratik devleti ve bilimi siyasî amaçlarına alet etmesini sert bir şekilde eleştirir. Bourdieu bilimin siyasî dünyaya müdahale etmek için kullanılmasını savunur savunmasına, ama bu, bürokratların, siyasetçilerin veya iş çevrelerinin değil bizzat bilim insanlarının oluşturduğu bilimsel gündem çerçevesinde, bilim adına yapılmalıdır.

Bourdieu, entelektüellerin ezilen gruplara hizmet etme rollerine de karşı çıkar. Profesyonel entelektüellerin dış etkiler kar-

şısında artan özerkliğini savunan normatif görüşü, sol eğilimli entelektüeller arasında yaygın olan görüşlerle çarpıcı bir karşıtlık gösterir. Solcu entelektüeller, kendilerini siyasî açıdan destekledikleri ezilen grupların –çoğunlukla işçi sınıfının– önderleri olarak görme veya onlara şu veya bu biçimde hizmet ettiklerini düşünme eğilimindedirler. Ama Bourdieu (1985c) bu siyasî eylemcilik biçimini reddeder.

Özellikle Soğuk Savaş sırasında, solcu entelektüeller arasında "yol arkadaşı" imgesi öne çıkmıştı. Fransa'da bu figür, solcu entelektüellere, sol siyasetleri açıktan desteklerken, bir yandan da komünistlerin egemenliğindeki işçi örgütleri ile siyasî örgütlere mesafeli durma imkânı veriyordu. Bu çerçevede bazı Komünist Parti örgütleri belli ölçüde eleştirilebiliyor, ama sol siyasetteki yegâne ciddi yapılanmalar olarak kabul edilen bu örgütlerin varlığı da meşrulaştırılıyordu.[31] Kuşkusuz 1950'lerde bu rolü üstlenen en meşhur Fransız entelektüeli Sartre idi.[32] Bourdieu'nün (1985c) bilimsel entelektüel vizyonu, ezilen grupların savunucusu olarak entelektüel imgesiyle uyuşmamaktadır.

Bourdieu'nün bilimsel entelektüelleri, Gramsci'nin (1971) "organik entelektüel" fikriyle de uyuşmaz.[33] Gramsci'nin, işçi

---

31 "Yol arkadaşı" ifadesi, son dönemde, solcu entelektüellerin Stalinizm'in vahşetiyle suç ortaklıklarını vurgulamak isteyen muhafazakâr entelektüellerin bilhassa ağır eleştirilerine konu olmuştur. Bkz. Caute 1964, Hollander 1981, Johnson 1988 ve Judt 1992.

Günümüzün post-Marksist siyasî atmosferi içinde, Fransız Komünist Partisi'nin Fransız işçi sınıfının yegâne etkili sesi olarak algılandığı 1950'lerin Fransa'sındaki entelektüel ve siyasi atmosferi hakkıyla değerlendirmek güçtür. O dönem solda yer almak, işçi sınıfıyla dayanışma içinde olmak, dolayısıyla işçi sınıfının formel örgütünün meşruiyetini kabul etmek demekti.

Birçok "yol arkadaşı"nın fiiliyatta "eleştirel mesafelerini" ne kadar korudukları tartışılmaktadır. Ory ve Sirinelli'nin (1986: 164) dikkat çektiği üzere, Fransa'daki en büyük ve en güçlü sol örgütle dayanışmanın şart olduğu algısı, entelektüellerin paradoksal biçimde, eski parti mensuplarına kıyasla partiyi eleştirmelerini daha zorlaştırmıştır.

32 Gerçi Sartre ilerleyen yıllarda FKP'ye ve egemen Fransız soluna açıktan düşmanlık sergilemiştir.

33 Organik entelektüeller, temsil ettikleri grupların kimliğine ve çıkarlarına simgesel ifade kazandırma işlevi görürler. Tikel sosyal gruplar için meşrulaştırma ve örgütleme rollerini yerine getirirler. Gramsci (1971) hümanist entelijansiya-

sınıfıyla bağlarını "anlayabilen" ve "hissedebilen", dolayısıyla işçilerin kolektif kimliğine ve çıkarlarına simgesel ifade kazandırabilen işçi-entelektüellerin geliştiğini gözlemlediği yerde, Bourdieu entelektüel alanlarda kendi tikel meslekî çıkarlarıyla sınırlanmış olan ve ezilen grupların çıkarlarına kendi maruz kaldıkları tahakkümün ışığında bakan marjinal katılımcılar görür. Bourdieu için entelektüeller ile işçi sınıfı arasındaki siyasî ittifak, ortak habitustan ziyade yapısal benzeşikliğe dayanır.

Gerek "yol arkadaşı" gerekse "organik entelektüel" modelleri, entelektüellerin kendi tikel çıkarlarını, kapitalizmden sosyalizme geçişin tarihsel taşıyıcısı olarak görülen işçi sınıfının çıkarlarına tâbi kılmaları gerektiği fikrine dayanır.[34] Bourdieu (1985c: 93, 1989a: 109) böyle bir destek rolüne karşı çıkar. Daha önce belirttiğimiz gibi, ona göre entelektüeller en başta kendi kolektif çıkarlarını savunmalı, ancak ondan sonra, ezilen grupların temsilcileri olarak değil entelektüeller olarak siyasete müdahil olmalıdırlar. Entelektüeller, eleştirel sorgulamayı koruma çıkarlarını savunarak, hâkim iktidar ilişkilerini teşhir etme ve böylece ezilen grupların çıkarlarını fiilen savunma zeminlerini sağlama alırlar. Bourdieu, Gouldner'ın yaptığı gibi entelektüellerden evrensel çıkarların temsilcileri olarak söz etmeye karşı koysa da, aslında analizi, entelektüellerin hâkim iktidar ilişkilerini eleştirel olarak ifşa etme işlevleri ile ezilen grupların çıkarları arasında nihaî bir mütekabiliyete yol açar. Ancak, böylesi bir "entelektüel damlama etkisi"* bir inanç me-

nın geleneksel kesiminin (sanatçılar, yazarlar, akademisyenler, filozoflar) burjuva gruplarına destek sunduğunu, daha yeni gelişen teknolojik entelijansiyanınsa (mühendisler ve bilim insanları) yeni ortaya çıkan sınaî işçi sınıfı için kolektif bir vizyon sunabileceğini savunur. İşçi sınıfı ile entelektüelleri arasındaki "organik" ilişki diyalektik olacaktır: Entelektüeller, işçi sınıfının kendi entelektüellerini doğurmasını sağlayacak formasyonu teşvik edecek, bu entelektüeller de daha fazla gelişmesi için işçi sınıfı üzerinde etkili olacaklardır.

34 En azından teoride böyledir. Bourdieu'nün entelektüellere dair alan analizinin katkılarından biri de, kendi entelektüel alan konumlarının tikel çıkarlarını desteklekleri ezilen grupların çıkarlarına yansıtarak bu iki çıkar kümesini birleştiren solcu entelektüellerin "kötü niyet"ini göstermesidir.

(*) *Trickle-down effect*: "Aşağıya da damlar" şeklinde de ifade edilebilecek ekonomi görüşü. Buna göre üst tabakalardaki zenginleşme toplumun alt tabakalarına da (istihdam vs. gibi imkânlarla) olumlu yansır – ç.n.

selesidir, çünkü, Bourdieu'nün düşünce zincirini takip edersek, ezilen grupların "nesnel" çıkarlarının neler olduğunun belirlenmesi de bizatihi bir mücadele nesnesidir. Bourdieu, kendi savunduğu türde evrensel bilimsel çıkarın, ezilen grupların çıkarlarıyla çatışabileceği durumları dikkate almaz. Oysa bu karmaşık ve önemli bir meseledir ve üzerinde daha fazla durulması gerekir.

Bourdieu'nün bilimsel entelektüel modeli, entelektüellerin *uğraşması gereken meseleler* bağlamında da diğer görüşlerden ayrılır. Bourdieu, Jean-Paul Sartre'ın cisimleştirdiği "bütünsel entelektüel" (Bourdie 1980d) modeline karşı çıkar. Emile Zola'nın oluşturduğu örneğin izinden giden Sartre, Fransız entelektüel dünyasında bir gelenek halini alan ve bu dünyaya giren herkese normatif bir model olarak kendini dayatan paradigmatik bir peygambervari ilham biçimini yerleştirmiştir (Bourdieu 1991d: 36).[35] Bütünsel entelektüel olmak, dönemin bütün sorunları hakkında eleştirel konuşabilmek demektir. Bourdieu, bir sosyolog olarak günün bütün meseleleri hakkında konuşma rolünü alaycı bir dille reddeder (Bourdieu ve Wacquant 1992: 185-186). Ona göre, bir bilim insanı olarak sosyoloğa böyle bir görevin uygun düşmemesinin üç nedeni vardır: (1) sosyoloğun, tikel yetkinliğinin sınırlarını ihlal etmesi anlamına gelir; (2) sosyoloğa, karizmatik önderlik tarzıyla iktidar ilişkilerinin üzerini daha da örten bir toplumsal peygamber imgesi kazandırır; (3) kamusal ihtiyaçlara cevap verme görüntüsü altında, gerçekte entelektüel alan içerisindeki konumunu yükseltme girişimiyle entelektüelin çıkarına hizmet eder. Bourdieu, medya popülerliği, siyaseten doğruculuk vs. gibi bilimsel olmayan araçları kullanarak kendi konumunu yükseltmeye yönelik bütün entelektüel stratejilere karşı çıkar.

Bourdieu gibi Foucault da Sartre'da vücut bulan evrensel entelektüel imgesini eleştirir. Ama Bourdieu (1989a: 108) kendi tavrını, Foucault'nun (1980: 126-133) siyasî etkinliğini uzmanlık alanının sınırları içerisinde tutan "özgül" entelektüel

35 Bourdieu'nün öğrencilerinden ve çalışma arkadaşlarından Anna Boschetti (1988), Bourdieu'nün Sartre'a yönelik eleştirisini daha da genişletir ve geliştirir.

modelinden ayırır. Bourdieu "büyük entelektüeller kolektifinin" birkaç alanla sınırlı kalmasını istemez. Bu bağlamda Bourdieu ile Foucault arasındaki temel fark, Bourdieu'nün, entelektüellerin daha geniş bir sorun yelpazesinde kolektif müdahalelerine imkân verecek toplumsal koşulları yaratmayı arzulamasıdır. O halde, Wacquant'ın (Bourdieu ve Wacquant 1992: 190) öne sürdüğü gibi, Bourdieu'nün tavrı Sartre ile Foucault arasında bir tür sentezi temsil etmektedir.

Bourdieu (1990c: 184) aynı şekilde, Karl Mannheim'la özdeşleştirilen, serbest entelektüel imgesini de reddeder.[36] Entelektüellerin, sınıftan ve entelektüel alan çıkarlarından bağımsızlarmışçasına idealize edilmesine karşı çıkar.[37] Bourdieu'nün entelektüel sosyolojisi, entelektüellerin tikel alan çıkarlarına ne kadar bağımlı olduklarını vurgulamaktadır; ama eleştirel entelektüelin nasıl olması gerektiğiyle ilgili görüşünde, Mannheim'ın, entelektüellerin kendi ortak çıkarlarını savunmakla modern toplumlarda rehber rolü oynayabilecekleri umudunu paylaşır.[38]

Son olarak, Bourdieu her ne kadar bilimsel entelektüellerin öncelikle bilimin davasını savunma yönündeki çıkarlarını gözetmeleri gerektiğini iddia etse de, Gouldner'ın (1979) Yeni Sınıf tasarısını benimsemez. Bourdieu (1985c: 94) "siyasî ve eko-

36 Genelde serbest entelektüel imgesiyle özdeşleştirilse de, Mannheim'ın (1956) kendisi entelektüellerin kendi sınıflarının çıkarlarından sadece "görece" özerk olabileceklerini düşünür – *İdeoloji ve Ütopya*'ya yönelik eleştirilere cevaben özellikle vurguladığı bir noktadır bu. Mannheim, toplumsal bütünü kavramaya ve böylece genel çıkarları daha iyi temsil edebilmeye yetecek kadar siyasî bağımsızlığı olan, teknokratik olmakla birlikte özeleştirel bir entelektüel rolü savunmuştur. Mannheim şu veya bu biçimde bir teknokrat rolüne sıcak bakarken, Bourdieu buna kesinlikle karşıdır. Bourdieu, kendi siyasî pratiğinde bile devletin "hizmet entelektüeli" olma eğilimini pek göstermemiştir – 1981-1984 yılları arasındaki sosyalist Fransız devleti de dahil olmak üzere. Ancak, Bourdieu ile Mannheim arasında ortak bir nokta da vardır: Sosyal bilimcinin, bütüne dair bir bakış geliştirebileceği fikri. Alan analizi, tam da, tikel bir çatışma arenasındaki bütünsel tabloyu kavrama çabasıdır.

37 Bu eleştirisi, Heidegger üzerine yazdığı eseri ile (Bourdieu 1988d) çağdaş felsefeyi konu alan eserinde (Bourdieu 1983b) yer alır.

38 Bourdieu gibi, Mannheim da (1956: 170) entelektüellerin işçi sınıfına yönelik bir hizmet sınıfı konumu benimsememeleri, kendi entelektüel uğraşlarına bağlı kalmaları gerektiğini savunur.

nomik iktidarlara düşüncelerini ve tavsiyelerini sunabilecek veya bunları dayatabilecek bir sanatçı ve bilim insanları enternasyonali oluşturma"nın acil bir gereklilik olduğunu düşünür. Gelgelelim, Bourdieu'nün bilimsel pratiğin dışsal çarpıtmalar karşısındaki özerkliğini genişletme konusundaki görüşleri, sınıf bilincine, örgütlenmesine ve seferberliğine benzer bir şeye götürmez. Bourdieu esasen entelektüel meslek üzerine odaklanırken, Gouldner entelektüellerin daha geniş çaplı toplumsal dönüşümdeki rolleriyle ilgilenmektedir.

Bourdieu'nün siyasî pratiği

Bourdieu'nün siyasî faaliyetleri, bilimsel entelektüel konusundaki görüşleriyle koşutluk içindedir. Burada üç tip siyasî etkinlikten söz etmek mümkün: kamuda hayli görünür olmuş az sayıdaki siyasî etkinlik; araştırma konularının seçimi; entelektüel pratiklerin eleştirisi.

Bourdieu'nün yol arkadaşı ve bütünsel entelektüel örnekleri ile diğer özgül entelektüel rollerine yönelik eleştirileri dikkate alındığında, Fransız entelektüelleri arasında çok sık rastlanan, kamuda yüksek düzeyde görünürlük kazanan siyasî ifade tarzından kaçınması şaşırtıcı değildir. Bourdieu siyasî imza kampanyalarına, gösterilere veya siyasî yürüyüşlere nadiren katılır; sol bir siyasî partiyle veya işçi örgütüyle açıktan çalışmaz veya yakınlık kurmaz. Bourdieu'nün entelektüel şöhretine ve Collège de France'taki konumuna rağmen, Fransız sosyologları arasında Alain Touraine ve Edgar Morin, siyasî konularda Fransız basınında çok daha ön planda olmuşlardır.[39] Foucault'nun akıl hastalıkları ve hapishaneler konusunda önde gelen bir sözcü olmasına karşılık, Bourdieu ne tikel sosyal grupların ne de ekoloji, feminizm, ırk veya barış gibi davaların savunucusu olarak tanınmıştır.

1950'lerde (Emmanuel Le Roy Ladurie gibi) sıkı birer komünist veya 1960'larda (André Glucksman gibi) aşırı solcu olup,

39 Örneğin Touraine, sık sık *Le Monde*'da muhtelif konulardaki görüşlerini yazmaktadır.

1970'lerde ve 1980'lerde ateşli birer anti-komünist olan bazı Fransız entelektüellerinden farklı olarak, Bourdieu daima siyasî solda yer aldı ve 1981'e kadar Fransa'da egemen olan muhafazakâr partileri şiddetle eleştirdi. Uzun yıllar, yaygın olarak Fransız Sosyalist Partisi'ndeki Rocard'cı akıma ve Fransız Sosyalist sendikasına (CFDT) yakın olduğu düşünüldü. Ancak, 1981'de bir Sosyalist –François Mitterand– cumhurbaşkanı olduğu zaman bile, yol arkadaşı rolüne bürünmeyi tutarlılıkla reddetti. Hatta, pek çok solcuyu dehşete düşürerek, Fransız komedyeni Coluche'un 1981'deki cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Mitterand'a karşı adaylığını koyma hakkını savunan bir imza kampanyasına katıldı.[40] Aralık 1981'de, Foucault'yla temasa geçerek, Polonya'da Jaruzelski'nin dayanışma hareketini sıkıyönetimle bastırması konusunda Sosyalist Parti hükümetinin benimsediği müdahalesizlik politikasını protesto etmek üzere bir kampanya başlattı.[41] Nihayet, 1993'te, toplumsal dışlanma ve acı üzerine yazdığı *La misère du monde*, Fransa'daki sosyal refah gereksinimleri karşısında Fransız Sosyalist Partisi üyelerinin sergilediği kayıtsızlığa yönelik ağır bir eleştiriydi.

Entelektüellerin iktidara hizmet eden uzman rollerini eleştirmesine rağmen, Bourdieu de birkaç meselede Mitterand hükümetine yardım etmiştir. Mitterand'ın Collège de France'tan talebi üzerine, 1985'te eğitimde reformun anahatları üzerine bir çalışma kaleme alır. Michel Rocard 1988'de başbakan olunca, müfredat çalışması için görevlendirilen bir komisyonun başkanlığını üstlenmeyi kabul eder ve müfredat değişiklikleri için bir dizi tavsiye yayınlar ("Report of the Collège de France on the Future of Education" [1990]).

1980'lerin sonu ile 1990'ların başında, Bourdieu siyasî faaliyetlerini artırmaya ve basında daha fazla görünmeye başlar. Bourdieu bu dönemde de basına yönelen entelektüelleri eleştirmeye devam eder (bkz. Bourdieu 1996), öte yandan kendisi de söyleşi taleplerini kabul etmeye, televizyona çıkmaya,

40 Bourdieu'yle söyleşi (Paris, Kasım 1993).

41 Bourdieu ile Foucault'nun bu ortak girişimiyle ilgili bir değerlendirme için bkz. Eribon (1991: 298-308).

Fransız basınında kanaatlerini bildirmeye başlamıştır.[42] Ayrıca, çeşitli ilerici davalara kamusal destek verir. 1991 Irak Savaşı'nda Amerikan girişimine karşı bazı Arap entelektüelleriyle birlik olur. Cezayirli entelektüellere uygulanan baskıyı protesto eden gösterilere katılır. Formel olarak herhangi bir gruba katılmasa da, Fransa'daki ırkçılık karşıtı mücadelelerde etkin olarak yer alır.

Bourdieu'nün en önemli kamusal angajman sahası, hiç kuşkusuz araştırmalarında ve yazılarında yansımasını bulur. Araştırma konularını, bir durumun bilimsel olarak incelenmesinin ne ölçüde siyasî etki yaratacağını düşünerek seçer.[43] Cezayir'deki köylü kültürlerini konu alan ilk araştırması, hem sömürgeci savaşın dehşetini hem de bağımsızlık savaşının ardından meydana gelecek amaçlanmamış toplumsal ve kültürel kopuşları ele alır. *Les Héritiers* [1964] (Bourdieu ve Passeron 1979), Fransız yüksek öğreniminde uzun yıllara yayılan eğitimde yaygınlaşmaya rağmen devam eden toplumsal eşitsizlikleri belgeler. Fransız öğrenci kültürüne ilişkin bu çalışma, aynı zamanda öğrenci kültürünün içsel olarak farklılaşmış sınıfsal karakterinden ötürü Fransız üniversite öğrencileri arasında seferberlik sağlamanın zorluğuna işaret etmektedir.[44] Daha yakın tarihte kaleme aldığı *La misère du monde* (1993), günümüz Fransa'sında ekonomik dönüşümün neden olduğu toplumsal dışlanma ve acı deneyimini söyleşiler yoluyla ortaya koyar.[45] Bu ve öğrenci kültürü üzerine kaleme aldığı daha erken tarihli

42 *Le Monde*'un sayılarına bakıldığında, Bourdieu'nün bu önemli Fransız gazetesinde 1987-1992 yılları arasında giderek daha fazla yer aldığı görülmektedir. Ancak, *Le Monde*'da görünme sıklığı, Alain Touraine'inkiyle eşit değildir. Touraine, çok çeşitli güncel konularda kamusal tavır gösteren, medyada çok sık görünen Sartre tarzı entelektuel tipine daha yakındır.

43 Bourdieu, kuramsal problemlerinin seçiminde, dönemin acil siyasî sorunlarıyla kişisel yüzleşmelerinin etkili olduğunu kabul eder.

44 Kitabın, Fransız öğrenci liderleri (örneğin Lindenberg 1975) arasında yaygın olarak Fransız üniversitelerine yönelik eleştirel bakışlarına bir katkı olarak değerlendirilmesine rağmen, *Les Héritiers*'deki bu temel tezin 1968'deki büyük öğrenci seferberliğiyle çelişmesi ironiktir.

45 Bourdieu (1992: 201-202) *La misère du monde* için, "toplumsal acıyı" toplumsal gerçekliğin teknokratik bir temsiline karşı mücadele etme yolu olarak incelemek istediğini söyler.

çalışması, Bourdieu'nün siyasî bir mesajla daha geniş bir kitleye ulaşma girişimleri arasında en başarılı olanlarıdır.

Ancak, Bourdieu'nün bütün araştırma tasarılarının önemli bir siyasî etki yarattığı söylenemez. *Grandes école*'lere yönelik eleştirel çalışması (*La noblesse d'etat* [1989c]), bu elit kurumların toplumsal açıdan dışlayıcı karakterinin değişmesinde pek etkili olamamıştır. Collège de France için hazırladığı eğitim reformuyla ilgili çalışma da, beklediğinin aksine, Fransız ilk ve ortaöğretimiyle ilgili geniş tabanlı bir tartışmaya ve reforma yol açmamıştır.

Ama genel olarak Bourdieu'nün siyasî angajmanları, entelektüel alanların dış siyasî ve ekonomik çıkarlar karşısındaki özerkliğini genişletme çabaları biçimini almıştır. Çabalarının büyük çoğunluğu "entelektüel dünyanın gizli günahlarını" hedef alır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 56). Kendi sosyoloji pratiğini, sosyal bilim alanındaki çarpıklıkları düzeltmeye yönelik bir müdahale tarzı olarak görür. Bu müdahale büyük ölçüde, Bourdieu'nün sosyal bilimlerde kendi bilimsel haysiyetlerini gözden çıkaran pratiklere yönelik sert eleştirilerinden oluşmaktadır. Bourdieu'nün tercih ettiği siyasî angajman tarzını *Homo Academicus*'ta (1988b) fark edebiliriz. Bu analiz, Fransız üniversitelerindeki öğretim üyelerinin, kendi içlerinde, Fransa'daki hâkim toplumsal sınıfın yapısını bir ölçüde yansıtan birbirine karşıt iktidar biçimleriyle farklılaştıklarını göstermekle, mevcut bilim pratiklerindeki çarpıtmaların kaynaklarına dair farkındalığı yükseltmeyi ve bilimsel alanın dış çarpıtmalardan özerkliğini genişletmeyi amaçlamaktadır (Wacquant 1990: 681).

Bilim camiasındaki diğer müdahale tarzları da kayda değerdir. Kendi kurduğu araştırma merkezinin ve profesyonel derginin (*Actes de la recherche en sciences sociales*) yanı sıra, Avrupa odaklı bir tür kitap eleştirisi forumu olan *Liber* de, dil ve ulusal gelenek gibi etkenlerin bilimsel iletişimin önünde oluşturduğu engelleri kaldırmaya çalışarak bilimsel alanın özerkliğini genişletme çabasının ürünüdür. Ayrıca Bourdieu, disipliner uzmanlıklar, metodolojik okullar, kuramsal çerçeveler ve ulu-

sal kültürel gelenekler arasında iletişim hatları tesis etme fırsatı gördüğü sosyal bilim konferanslarında faal olarak yer almıştır.[46] O halde diyebiliriz ki, genel olarak, Bourdieu'nün tercih ettiği siyasî pratik biçimi, entelektüellerin modern toplumlarda siyasî faaliyetlere nasıl yaklaşmaları gerektiği konusundaki görüşleriyle tutarlıdır. Bourdieu, iyi sosyal bilim yaparak, aynı zamanda ilerici siyaset yapılabileceğini savunur. İşte onun bir bilimsel entelektüel olma idealinin temeli budur.

46 Bunun bir örneği, 1988'de Chicago'da, Bourdieu'yle hem sosyolojik kuram ve yöntem hem de siyasî yakınlık açısından çarpıcı farklılıkları olan müteveffa James S. Coleman'la düzenlediği konferanstır (bkz. Bourdieu ve Coleman 1991). Bourdieu, Coleman'ın savunduğu akılcı aktör modelini şiddetle eleştirir. Ayrıca kendisi siyasî solla özdeşleştirilirken, Coleman ABD'deki yeni muhafazakâr Ulusal Bilim İnsanları Derneği'yle ilişkilidir. Ancak, Bourdieu (1989b: 374) bu konferansın, "ulusal geleneklere ve sosyal bilimin ampirik alt uzmanlıklar, kuramsal paradigmalar ve metodolojik yöntemler arasında parçalanmasına bağlı olan pek çok ayrım arasında köprü oluşturacak bilimsel iletişimi ve tartışmayı teşvik etme amacı taşıyan bir bilimsel *politique*'le –yani politika ve siyasetle–" tutarlı olduğunu düşünür.

Öte yandan Bourdieu (1989b: 373-374), Fransız Sosyoloji Derneği veya Uluslararası Sosyoloji Kongresi gibi, sosyoloji alanında düzenli olarak gerçekleştirilen ulusal veya uluslararası profesyonel toplantıların kendi deyişiyle "anarşik alışverişleri"ne katılmaz.

11

NESNELLİK MÜCADELESİ: BOURDIEU'NÜN DÜŞÜNÜMSEL SOSYOLOJİ ÇAĞRISI

Bourdieu, simgesel iktidar ve şiddet kuramının *bütün* simgesel temsiller için geçerli olduğunu iddia ettiğinden, simgesel iktidarın gizli biçimlerini teşhir etmeyi amaçlayan bir sosyoloji pratiği geliştirmede ciddi bir açmazla karşı karşıya kalır: Kendisi de simgesel bir iş olan bir sosyal bilim pratiği hayata geçirilirken, Bourdieu'nün şiddetle eleştirdiği sosyal temayüz etkilerini yeniden üretmekten nasıl kaçınılacaktır? Bilim de dahil bütün simgesel sistemler iktidar ilişkilerini somutlaştırıyorsa, entelektüel pratikler de dahil bütün pratikler çıkarlıysa, nihayetinde simgesel şiddetin bir başka biçimi olmayacak bir sosyal bilim nasıl inşa edilebilir? Bourdieu'nün, entelektüel çalışmanın ister istemez bakış açısıyla sınırlı olduğu ve tanınma ile meşruiyet mücadelesi alanlarında strateji işlevi gördüğü iddiası kabul edilecek olursa, nasıl bir nesnel pratik biçimi mümkün olabilir? Entelektüel roller konusundaki keskin ithamları düşünüldüğünde, Bourdieu bir entelektüel olarak kendi varlığını nasıl meşrulaştırmaktadır?

Bourdieu, bu açmaza cevaben, *düşünümsel bir sosyoloji pratiği* çağrısında bulunur (1990f; Bourdieu ve Wacquant 1992). Her sosyolojik incelemenin, aynı zamanda o incelemeyi olanaklı kılan entelektüel ve toplumsal koşullar üzerine eleştirel düşünsemeyi gerektirdiğini savunur. Sosyoloji, insan pratiklerini belir-

leyen toplumsal koşulların bilimiyse, sosyoloji de dahil entelektüel pratikleri belirleyen toplumsal koşulların da bilimi olmalıdır. Bourdieu'nün entelektüel alanlara dair analizi, sosyal bilimcilerin toplumsal fenomenlere ilişkin "açıklamalarına" farkında olmadan tikel epistemolojik varsayımları ve entelektüel alan çıkarlarını dahil ettiklerini ortaya koyar. Ancak sosyoloji sosyolojisi yapılarak, sosyolojik yöntemler bizatihi sosyolojiye uygulanarak, entelektüel pratiğin toplumsal belirlenimlerinden bir nebze de olsa bağımsız olmak umulabilir. Bourdieu'ye göre, bu "düşünümsel dönüş" belirli bir ihtiyaca cevap verecektir, çünkü "sosyoloji pratiğinin toplumsal belirlenimlerinin sosyolojisi, bu belirlenimlerden bağımsız olma imkânını sağlayacak yegâne olanaklı zemindir" (Wacquant 1989).

Bourdieu'nün, sosyolojinin düşünümsel bir yönelimi gerektirdiğini savunurken kurduğu mantıkta iki hedef öne çıkmaktadır. Öncelikle, *düşünümsellik iyi bilim yapmak için şarttır*. Radikal inşacılığa karşıt biçimde (örneğin Ashmore 1989, Woolgar 1988), Bourdieu düşünümselliği bilime yönelik bir saldırı olarak değil, bizatihi bilim pratiğini geliştirecek hakiki bir bilimsel araç olarak görür. Sosyoloji sosyolojisi ona göre şarttır çünkü:

> Sosyoloji alanında kendini gösteren tahakkümün sosyal temelli etkileri konusundaki farkındalığımızı artırarak ve bu etkiler ile onları üreten mekanizmaları denetim altına almayı amaçlayan mücadeleleri teşvik ederek sosyoloji dünyasının birleşik bir bilimsel alanına doğru ilerlememize yardımcı olabilir (Bourdieu 1989b: 385).

İkinci hedef, *engellenmemiş eleştirel incelemenin ve başkalarıyla iletişimin imkânlarını genişletme yönünde ahlaki bir yükümlülüğe* işaret eder. Eleştirel bir düşünümsellik "evrenseli bulma çabası ile, evrenseli bulma çabasını olanaklı kılan ayrıcalıklı koşulları evrenselleştirmek için yürütülen sürekli mücadeleyi" ilişkilendirecektir (Bourdieu 1989a: 110). Bourdieu her ne kadar kendi bilim idealini Habermas'ınkinden ayırsa da, burada yine de Habermas'ın ideal söz topluluğunu andıran bir boyut vardır.

Bu bölümde, Bourdieu'nün düşünümsel bir sosyoloji pratiğiyle tam olarak ne kastettiği üzerinde duracağım. Önce, düşünümsel sosyoloji için önerdiği üç temel adımı ele alacağım. Sonra kendi eserlerinde düşünümselliği nasıl uyguladığına bakacağım. Belki de düşünümsel çalışmanın en ilginç örneklerinden birini verdiği, Fransız üniversitelerindeki öğretim üyelerine yönelik analizi *Homo Academicus* üzerinde bilhassa duracağım.

Nesnelliğe doğru düşünümsel adımlar

Bourdieu, gerçek anlamda düşünümsel bir tutuma ulaşmak için herhangi bir metodolojik reçete sunmasa da, eserlerinde, arzu ettiği düşünümsel sosyolojiyi hayata geçirmenin temel boyutlarını tarif ettiği birkaç önemli yer vardır (Bourdieu 1987b: 112-116; 1988b: 1-35; Wacquant 1989: 18-19, 33-34). Bourdieu'nün temel derdi –ve hep zihnini meşgul eden meselesi– araştırmacının incelediği nesneyle ilişkisini denetim altında tutma, böylece araştırmacının konumunun farkında olmadan araştırılan nesneye yansıtılmasını engelleme ihtiyacıdır. 3. Bölüm'de belirttiğim gibi, bu Bourdieu'nün "katılımcı nesneleştirme" adını verdiği süreçtir (Bourdieu ve Wacquant 1992: 68; Wacquant 1989: 33).

Daha Cezayir üzerine olan ilk çalışmasında bile (Bourdieu 1972, 1977c, 1990h), araştırmacı ile araştırma nesnesi arasındaki ilişki probleminin Bourdieu için kilit bir mesele olduğu görülmektedir. Bourdieu, düşünümsel bakış açısı eksikliğinin "bu ilişkinin nesneye yansıtılmasıyla" sonuçlanacağını savunur (Wacquant 1989: 33). Sosyolojik soruşturmayı daha nesnel ve bilimsel kılmak için böyle bir yansıtmanın denetim altına alınması gereken üç kaynağı vardır.

Öncelikle, araştırmacının kendi sosyal kökenlerinden taşıyıp araştırma nesnesine kattığı değerleri, yatkınlıkları, tutumları ve algıları (yani habitusu) denetim altında tutulmalıdır. Bu, belirli bir tarihsel bağlam içindeki araştırmacının sosyal konumuna (sınıfsal kökenine, ırkına veya toplumsal cinsiyetine) ve bu

kökenin araştırmayı nasıl şekillendirip etkileyebileceğine dair eleştirel bir bilinç geliştirmek anlamına gelir. Bourdieu (1988b: 15) araştırmacının, kavramlarına, araştırma konularıyla ilgili seçimlerine ve yöntemlerine nüfuz eden kişisel yatkınlıkları ve çıkarları bilince çıkarmayı başardığı ölçüde araştırma konusuna nesnel yaklaşmayı başaracağını öne sürer.

Sosyal kökenin etkisi, muhtemelen, sosyal bilimsel çalışmalarda çarpıtmaya yol açan önyargılı yaklaşımın en çok kabul gören biçimidir. Hatta Durkheim, Marx ve Weber'den Mannheim'a uzanan klasik bilgi sosyolojisi geleneği, sosyolojik fikirler de dahil bütün fikirlerin toplumsal olarak konumlanmış olduğu iddiası üzerine kuruludur. Ancak Bourdieu araştırmacıların bu önemli sosyolojik sezgiyi çok sık göz ardı ettiklerini ve araştırma nesnelerine sorgulanmamış "husumet" veya "büyülenme" yatkınlıklarını yansıttıklarını ileri sürer. Başta popüler kültür kuramcıları olmak üzere, siyasî açıdan tâbi grupların davasını hem inceleyen hem de eleştirel olmayan biçimde savunan araştırmacıları bilhassa eleştirir. Bourdieu'ye göre düşünümsellik her şeyden önce insanın toplumsal dünyaya baktığı sınıf merceğine dair eleştirel farkındalık geliştirmesi demektir.

Ama Bourdieu eserinin bu alışıldık sınıf önyargısı iddiasının ötesine geçtiğini düşünür. Hatta 9. Bölüm'de öne sürdüğüm gibi, araştırmacının toplumsal sınıf kökeninin ve konumunun bilimsel çalışma üzerindeki etkileri ona göre hiçbir zaman doğrudan değildir; daima araştırmacının kültürel üretim alanındaki konumunun dolayımından geçer. Sosyoloğun yüzleşmesi gereken ikinci önyargı kaynağı, *alan konumudur*. O halde düşünümsellik Bourdieu için aynı zamanda alan analizi bakış açısını bizatihi sosyal bilim pratiğine uygulamak demektir.

Sosyoloji de, bilim alanı ile siyaset alanı arasında sıkışmış, uzmanlaşmış bir simgesel üretim alanıdır (Bourdieu 1989b: 376). Sosyolojiyi tanımlama iktidarı için, farklı yol ve araçlarla birbiriyle mücadele eden, birbirinden kökten farklı stratejileri barındırır – tamamen bilimsel veya tamamen siyasî stratejiler arasında uzanır bu yelpaze. Bourdieu'ye göre düşünümsellik, entelektüel konumun ve entelektüel çalışmanın da bu bi-

limsel tanınma mücadalesindeki stratejilere dahil olduğu konusunda farkındalık geliştirmektir. Sosyologları araştırmaya sevk eden etkenin, entelektüel ideallerin yanı sıra, bilimsel tanınma için yürütülen mücadelenin "pratik çıkarları" da olduğunu görmektir. O halde düşünümsellik, sosyoloğun entelektüel mücadele içindeki bir konumu araştırma nesnesine yansıtma ihtimalini azaltmak için, sosyoloğunkiler de dahil bütün rakip çıkarları ve mücadele konumlarını kapsayan entelektüel alanı inşa etmeyi gerektirir (Bourdieu 1987b: 109-110).

Burada odağın bireysel bağlamdan kurumsal bağlama kaydığını görüyoruz – Bourdieu'ye göre hem hâkim düşünce kategorilerini hem de bireysel stratejileri şekillendiren kariyer fırsatlarını ve engelleri sağlayan bağlamdır bu. Bourdieu düşünümselliğin bir tür entelektüel içe bakış olduğunu düşünmez; sosyal bilim pratiğinde kullanılan kategorilerin sürekli analiz edilip denetlenmesidir düşünümsellik. Özne olarak bireysel sosyoloğa değil, sosyoloğun çalışmasını şekillendiren örgütsel ve bilişsel yapılara odaklanır. Bu yönelim Bourdieu'yü bilimin alan analizini (Bourdieu 1975b), Fransız yüksek eğitiminin alan analizini (Bourdieu 1988b, 1989c) ve çağdaş Fransız entelektüel alanının analizini yapmaya sevk eder.

Ama Bourdieu için düşünümsellik entelektüel dünyanın alan analiziyle sınırlı değildir. Onun "en aslî" olduğunu düşündüğü önyargıyı da masaya yatırması gerekir: Yani, bilimsel bakışa ve bizatihi entelektüel duruşa içkin olan "entelektüalist" veya "teorisist" önyargıyı. Bourdieu'nün düşünümsel programındaki üçüncü –ve en zor– adım, sosyal bilimde nesnellik iddialarını olanaklı kılan epistemolojik ve toplumsal koşulların incelenmesidir.

Bourdieu (1990i: 382) şöyle yazar: "Bizim bilimsel düşünme tarzımız ile pratik denen bu tuhaf şeyin neliği arasında bir tür bağdaşmazlık olduğunu düşünüyorum".[1] "Dışardan" veya "skolastik" bakış açısı, pratiklerin dünyasından hem toplumsal

1 Bu bizi, Bourdieu'nün pratikleri kavramsallaştırma konusundaki eleştirel düşünümüne geri getiriyor; bu, daha Cezayir saha araştırmasındaki analizinden itibaren gündeme getirdiği temel bir meseledir.

hem de epistemolojik olarak kopmayı gerektirir. Bir kuramsal bakış inşa etmenin zorunlu koşulu, pratiği gözlemlemek için insanın kendisini pratikten soyutlamasıdır. Bourdieu toplumsal dünyaya ilişkin bu "dışardan" bakış için, "çalışmaya ayrılmış bir boş zaman halinin yerleşiklik kazanması" (381) gerektiğini düşünür. Dışardan bakış, toplumu incelemek için toplumsal yükümlülükten uzaklaşmayı, böyle bir uzaklaşma da boş zamanı gerektirir – yani, ekonomik zorunluluktan azade olmak gibi çok temel bir şartı. Bu nedenle Bourdieu (1990h: 53) toplumsal dünya hakkında nesnel bir bakışa sahip olma imkânını, ayrıcalıklı ekonomik statüyle özdeşleştirir.

Skolastik bakış aynı zamanda pratik bilgiden epistemolojik kopuşu da gerektirir. Biçimsel modellerin, çizelgelerin ve istatistik tablolarının sosyal dünya hakkında sunduğu bilimsel bakış, eksik malumata sahip olarak, amaçlarını net biçimde ifade etmeden, sonuçları net olarak öngörmeden pratiğe dahil olan aktörlerin bakışı değildir. Sosyal dünyayı anlamanın bu skolastik tarzı, pratik bilgiyi, bilinçli, sistemli ve zamandışı olan kuramsal bilgiye dönüştürür. Pratik bilgi ile kuramsal bilgi arasındaki epistemolojik fark üzerine düşünümsel bir bakış açısı geliştirilmezse, sosyal bilimciler kuramsal bilgi ile pratik eylemi örtüştürür ve Bourdieu'nün "entelektüalist yanılgı" dediği hataya düşerler. Böylece, sıradan etkinliklere kuramsal pratiklerin epistemolojik varsayımlarını yansıtarak, pratiklerin pratik ve yatkınlığa dayalı niteliğini yanlış temsil ederler. Bourdieu (1990i: 382) şöyle yazar:

> Bir bilim insanı veya araştırmacı olmanın ne demek olduğunu analiz etmeyen, skolastik bir bakışa sahip olmanın ne demek olduğunu analiz etmeyen ve bunu doğal bulan bilim insanları veya araştırmacılar, faillerin zihinlerine *kendi* skolastik bakışlarını yerleştirirler.

Bourdieu, bilimsel bakışta, bir araştırmacının pratiklere dair yaklaşıma bulaştırabileceği en aslî önyargı kaynağını bulur. Bu "sosyal bilimlerdeki en ciddi epistemolojik hatadır" ve Bourdieu'nün metinlerinin büyük kısmı bu yanlışı konu edi-

nir (özellikle bkz. Bourdieu 1990h: 14). Chomsky'nin dilbilimini, Lévi-Strauss'un akrabalık ile mitle ilgili yapısalcı analizini ve akılcı eylem kuramını, düşünümsel olmayan bakış açılarının baş örnekleri arasında sayar ve her birinin kendi tarzında faillikle ilgili pratik bir kavrayıştan yoksun olduğunu savunur.[2] Bunlar, insan eylemini ya yapıların bir yansımasına ya da bireylerin doğuştan getirdikleri ussal yetilere indirgeyerek, failliği entelektüel pratiğin ayna imgesine dönüştürürler. Oysa Bourdieu'ye göre faillik pratik ve yatkınlıklara dayalıdır; pratiklere dair tam anlamıyla düşünümsel bir sosyoloji de hem kuramsal pratiklerin hem de sıradan pratiklerin kuramını sunmalıdır.

Bourdieu, neden entelektüellerin, toplumsal dünyaya yönelik yaklaşımlarında çok farklı bilişsel ve sosyal tutumlara sahip olmalarına rağmen, model ile gerçekliği örtüştürme eğiliminde olduklarını düşünmektedir? Çünkü Bourdieu'ye göre entelektüellerin gözleri, evrenselliği, tarafsızlığı ve nesnelliği vurgulayan meslek ideolojileriyle bağlanmıştır. Bu ideller aslında entelektüel tanınma mücadelesindeki çıkarları ve silahları temsil etmektedir. Sosyal bilimciler arasında, nesnellik iddiası veya toplumsal dünya hakkındaki "en iyi açıklama" olma iddiası, diğer bütün bakış açılarını görelileştirme çabasını ifade eder. Sosyal bilimciler, diğer entelektüeller gibi, "mutlak bakış açısı"na sahip olmak, diğer görüşler karşısında üstünlük elde etmek için mücadele ederler (Bourdieu 1987b: 44-45). Bu nedenle, entelektüel pratiklerinin kendi kültürel alanlarındaki rekabetçi mantıkla ne ölçüde şekillenmiş olduğunu idrak edemeyerek, pratiklerinin çıkarlı niteliğini yanlış tanırlar.

Bu düşünümsel süreç sonucunda Bourdieu bilimsel bakışın epistemolojik hükümranlığı benimsediği sonucuna varır. Skolastik bakış temelde *siyasîdir*, çünkü kendisi de bir iktidar arayışını içerir. Bu "bilme istenci"nin altında, diye yazar Bourdieu (1988b: xiii) "özel bir tür güç istenci" bulunmaktadır. Nesnellik iddiası "inceleme nesnesine yönelik mutlak bakış açısını sahiplenmekten [...] entelektüel dünya üzerinde bir tür en-

2 Bourdieu (1990i: 382) Chomsky'nin "sıradan konuşmacılara dilbilgisi uzmanları gibi muamele ettiğini" yazar.

telektüel iktidarı üstlenmekten" oluşur (Bourdieu ve Wacquant 1992: 11; Wacquant 1989: 32). Bourdieu'ye göre bu, "sosyoloğun duruşuna içkin" bir güdüdür. Ayrıca bunun üniversite dünyasının "derin hakikati" olduğunu iddia eder ve kendiyle ilgili itiraflarda bulunduğu ender anlardan birinde kendisinin de böyle bir saikle davranmış olduğunu söyler (Wacquant 1989: 3). Tam anlamıyla düşünümsel bir pratik, ona göre, araştırmacının "nesneleştirmedeki niyetini nesneleştirmesini", tamamen nesnel, önyargısız bir bakışa ulaşma yönündeki entelektüel gayretin kendisini eleştirel sorgulamaya tâbi tutmasını gerektirir, özellikle de böyle bir bakış başka bakış açıları üzerinde tahakküm kurmanın silahı olduğunda. Dolayısıyla Bourdieu, bugün hakikatin hâkim ifadesi olarak ortaya çıkan, ama gerçekte istisnasız biçimde özgül çıkarları barındıran epistemolojik hükümranlık iddiasını görelileştirmek ister (Bourdieu 1987b: 43-44).

Özetle, Bourdieu'nün bilimsel akıl yürütmeye düşünümsel olarak odaklanması, "kuramlaştırma veya entelektüelleştirme eğiliminin toplumsal temelleri"nin iki düzeyi olduğuna işaret eder: İlki, pratik hakkında "dışardan ve üstün bir bakış açısı"na 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 niyet"i. Düşünümsellik, sosyoloğun, sosyoloji pratiğini şekillendiren bu iki etkene karşı eleştirel mesafe almasını sağlar.

Bir arada ele alındığında, bu üç düşünümsel adım, daha nesnel bir sosyal bilim üretmek için özeleştirel sorgulamayı sağlayacak iddialı bir programın ana hatlarını ortaya koyar. Ama Bourdieu (1990f) tamamen düşünümsel bir bakışa ulaşılabileceğini, eleştirel kuramcıların bilimsel pratiklerinin "çıkarlı" doğasını ve bunun muhtemel etkilerini tamamen kavrayabileceklerini düşünmez. Mücadele alanları dışında hiçbir "mutlak" hareket noktası mevcut değildir. Bourdieu (1988b: 6), "insanın bakış açısını ortadan kaldırma niyetiyle ortaya konmuş bir

nesne bile olsa, bir bakış açısını ima etmeyen hiçbir nesne yoktur" diye yazar. Düşünümsellik ancak dereceler halinde hayata geçirilebilir.[3] Toplumsal belirlenimlerden kaçış Bourdieu için daima kısmîdir, çünkü düşünümsel pratiğin kendisi toplumsal olarak belirlenmiş koşullarda gerçekleştirilir. Entelektüel pratikler de dahil bütün pratiklerimiz toplumsal olarak belirlenmiş olduğundan, Bourdieu'nün *sosyoloji sosyolojisi* önerisi, entelektüel pratiğin altındaki toplumsal koşulları ortaya çıkararak ideolojiden bir nebze de olsa kurtulmayı ve pratik sosyal hayata dair daha nesnel bir kavrayışa ulaşmayı vaat eder.

O halde, Bourdieu'nün düşünümselliği her şeyden önce bilim pratiğinin bir alan analizidir. Bireysel araştırmacının kişiliği üzerine odaklanmaz.[4] Bourdieu'nün vurgusu, bilimsel tanınma mücadelesi alanında sosyoloğun *konumu* üzerindedir. Bourdieu'ye göre düşünümsellik, gözlemcinin konumunu, sosyolojik inceleme nesnesine uygulanan eleştirel analizin aynısına tâbi tutmak demektir. Bourdieu düşünümselliği, birinci şahıs diliyle ifade edilebilen kişisel önyargıyı teşhir etme işleviyle kavramsallaştırmaz.[5]

Yine de Bourdieu, davranışın toplumsal belirlenimlerine da-

3 Bu nedenle Bourdieu, araştırmacının, düşüncesinin temellerini tarif etmek için giriş niteliğinde bir açıklama sunarak bu problemi çözme girişimini eleştirir. Ona göre bu teknikle ilgili sorun, önyargı probleminin ele alınmış olduğu ve izleyen analizin bu dürüstlük sorgulanmaksızın ilerleyebileceği izlenimini vermesidir. Ama Bourdieu, düşünümselliğin bir kez uygulandı mı problemin çözüleceğini düşünmez; bu bir derece meselesidir. Araştırmacının kendi görüşünü nesnel görüş olarak öne sürme eğilimi her zaman mevcuttur; o nedenle, bilim alanındaki rekabetçi profesyonel çıkar mantığının, başka bir alandaki mücadelenin analizini şekillendirmesine izin vermemek için devamlı teyakkuz halinde olunmalıdır.

4 Bu açıdan Bourdieu'nün perspektifi Gouldner'inkinden (1970) farklıdır. Gouldner'ın düşünümselliği, günahıyla sevabıyla, bir kişi olarak bilim insanının bakış açısını konumlandırmaya çalışır. Bourdieu nev'i şahsına münhasır kişisel özellikleri analizin dışında tutar.

5 Bu açıdan Bourdieu dahil olduğu Fransız geleneğini yansıtmaktadır. Belki de Amerikan sosyal bilim geleneğinde sosyal psikolojinin ve psikanalizin etkisi Fransız geleneğindekine kıyasla daha güçlü olduğundan, entelektüel üslupta "kişisel" ifadelere daha fazla ağırlık verilir. ABD'de "kişisel olan politiktir" sözü sosyal düşüncede belirli bir eleştirel geleneğin ifadesiyse, Bourdieu'yü bu gelenekle karşılaştırmak için (aşırı basitleştirme pahasına) "kişisel olan konumsaldır" diyebiliriz.

ir farkındalığı artırmak bilinmeyenden bağımsız olma imkânını artırdığından, sosyolojide düşünümselliğin sağaltıcı bir işlevi olabileceğine inanır.[6] Düşünümsel bir sosyoloji arayışında Bourdieu'nün üst-kuramsal ve epistemolojik kaygılarının, çok kritik bir tarzda, araştırma alanlarının içeriğine dair seçimleriyle kesiştiğini görürüz. Ampirik çalışmalarının büyük çoğunluğunun, kendi kariyerinin de geliştiği ortam olan Fransız eğitim sistemine ve entelektüel dünyaya ayrılmış olması anlamlıdır. Bu araştırma içeriklerinin, entelektüel kültürün *doxa*'sını, yani entelektüel pratikleri şekillendiren sorgusuz sualsiz kabul edilmiş temel kategorileri derinlemesine incelemek açısından başkalarına kıyasla çok daha elverişli olduğunu düşünmektedir.

> Eğitim sisteminin ve entelektüel dünyanın sosyolojisi benim açımdan ilksel olmuşsa, bilinebilir olan ile bilinebilir olmayanın sınırlarını çizen ve bunları önceden belirleyen düşünümsel olmayan düşünce kategorilerini, diğer tüm düşünümsel analizlerden daha dolaysız biçimde ortaya koymak suretiyle, bilginin öznesinin anlaşılmasına da katkıda bulundukları içindir (Bourdieu 1982: 10).

O halde, daha derin bir düzeyde, Bourdieu'nün özeleştirel bir nesnel sosyal bilim arayışının, Fransız entelektüel dünyasında meslekî gelişme yönündeki kişisel ve konumsal çıkarıyla kesiştiğini görürüz.[7] Düşünümsellik Bourdieu açısından bir entelektüel alan stratejisidir.

---

6 Bourdieu'nün eserlerinin bu yönü bazı eleştirmenlerin gözünden kaçmamıştır. Hoffmann (1986) *Distinction*'ı bir bilimsel eser kadar Bourdieu için bir tür kişisel *katharsis* eylemi olarak da görür.

7 Bu, ilginç bir soruyu gündeme getiriyor: Bourdieu'nün düşünümsel sosyoloji pratiğinin, belirli araştırma içerikleriyle, özellikle profesyonel ve siyasî bakımdan büyük ilgi gösterdiği sahalarla ne kadar sıkı bağı vardır? Fransa bağlamında, Cezayir'in sömürgecilikten kurtulması veya eğitim fırsatlarının genişletilmesi kadar ciddi siyasî anlamı olmayan konulara odaklanmış olsa, bu perspektifin, incelediği konularla daha az ilişkisi olabilir miydi? Sosyologun konusuna hatırı sayılır derecede mesafeli olduğu, profesyonel çıkarın ve siyasî ilginin daha az yoğun olduğu araştırma içeriklerinde düşünümsel bir perspektif ihtiyacının kendini daha az hissettireceği düşünülebilir.

Bourdieu'nün eserlerinde düşünümsellik

Bourdieu, düşünümsel bir sosyal bilim pratiğinin *bütün* araştırma sahalarını kapsaması gerektiğini düşünmektedir. Kendi eserlerine baktığımızda, gerek yöntem gerekse içerik bakımından, ilk çalışmalarından son dönemde yazdığı eserlere kadar bunun izlerine rastlamak mümkündür. Bourdieu her zaman sosyal bilim pratiğine eleştirel yaklaşmış olsa da, bir düşünümsel dönüşün neleri gerektireceği konusundaki anlayışı zamanla gelişmiştir. İçerik açısından bakıldığında, 1960'ların başında araştırmalarının odağını Cezayir'den, kendi kariyerinin geliştiği ortam olan Fransız üniversitelerine ve entelektüel dünyaya kaydırmıştır. Kavramsal açıdansa, düşünümsellik perspektifi 1970'lerin başında alan kavramıyla billurlaşmış, daha geç tarihlerdeyse sosyolojik bakışa yönelik ilgisinin artmasında kendini göstermiştir. 1980'lerle 1990'larda, düşünümsel boyutun Bourdieu'nün sosyolojisinin tanımlayıcı özelliği olduğunu daha açık biçimde ifade eden metinler yayınlanmıştır (özellikle bkz. Bourdieu 1982 ve Bourdieu ve Wacquant 1992).

Daha Cezayir köylüleri üzerine olan ilk çalışmasında, Lévi-Strauss'un yapısalcılığına yönelttiği eleştiride düşünümsel bir perspektifin oluşmaya başladığını görürüz. Bourdieu'nün (1986b) "kural"dan "strateji"ye geçme çağrısı, açıkça, biçimsel yapısalcı modellerin pratikleri açıklamaktaki sınırlı başarısını vurgulamaktadır. Köylü davranışları, bir örüntüye ve belli bir düzene uymalarına rağmen, yapısalcı modellerin işaret ettiği gibi kurala –veya norma– uymuyordu. Yapısalcı modeller ile köylü pratiklerinin gerçekliği arasında kayda değer oynamalar mevcuttu. Bu eleştirel gözlem sonucunda Bourdieu, davranışı strateji olarak kavramsallaştırma fikrini geliştirdi ve pratiklerin kavramsal modelleri ile fiilî pratikler arasındaki fark üzerine kuram oluşturdu. Böylece, "skolastik yanılgı"ya dair keskin eleştirilerinin zemini oluştu. Dolayısıyla, Bourdieu'nün düşünümsellik anlayışının kökleri, bir pratikler kuramına dair ilk formülasyonunda yatmaktadır. Akademik bilgiye yönelik düşünümsel eleştirisinde yararlandığı habitus kavramı da zaten

pratik bilgi ile biçimsel bilgi arasındaki keskin karşıtlığa dayanmaktadır. Uzun zaman sonra Bourdieu bu yaklaşımını ve araştırma açısından doğurduğu sonuçları şöyle değerlendirmiştir:

> Kuramsal bakış açısı, pratik bakış açısı ve ikisi arasındaki derin farklılık üzerine kuramsal düşünümün pratikler kuramında tetiklediği değişiklik, sadece spekülatif bir değişiklik değildir: Bu aynı zamanda pratik araştırma işlemlerinde muazzam bir değişimi ve son derece somut bilimsel kazanımları da beraberinde getirir. Örneğin, bu durumda araştırmacı, ritüel pratiğinde yapısalcı mantıkçılığın bir kenara atma veya mitsel aritmetiğin anlamsız teklemeleri muamelesi etme eğiliminde olacağı özelliklere dikkat gösterecektir – bilhassa, yeterince belirlenmemiş veya belirsiz çokanlamlı gerçekliklere ve tabii ki kısmi çelişkilere ve bütün sisteme damgasını vuran bulanıklığa dikkat gösterecek; sistemin esnekliğine, açıklığına, kısacası onu "pratik" kılan ve böylece sıradan hayatın ve pratiğin yeni ihtiyaçlarına (bilhassa mantıksal arayış çerçevesinde) en az kayıpla cevap vermeye hazır hale getiren her şeye ilişkin açıklamalar geliştirecektir (Bourdieu 1990i: 384).

Bourdieu'nün pratikler hakkındaki yapısalcı modellere yönelik bu kuşkuculuğu, memleketi Güneybatı Fransa'da köylüler arasındaki evlilik stratejilerini incelerken (Bourdieu 1977b) daha da artar. Bourdieu, sonradan, Fransız köylüleri arasındaki evlilik olgusunu incelemeye bir tür "epistemolojik deney" olarak bilinçli biçimde başladığını söyler; Cezayir köylüleri arasındaki akrabalık ilişkilerini incelerken kullandığı yöntemleri, kendi çocukluğunun sosyal dünyasına uygulamıştır (Bourdieu ve Wacquant 1992: 67). Kendi deyişiyle, "doğduğum dünyayı nesneleştirmenin benim üzerimde yaratacağı etkileri gözlemlemek [istiyordum]" (163). Fransız köylülerinin evlilik örüntülerinin, maddî ve simgesel değiş tokuşla ilgili karmaşık stratejiler olduğunu ortaya koyan bu araştırma deneyimi, Bourdieu'nün sosyal pratikleri açıklamak için biçimsel yapısal modelleri kullanmak konusundaki kuşkuculuğunu daha da artırmıştır.

Ama Bourdieu'nün düşünümsellik vurgusunun araştırma konularındaki odağını tam anlamıyla kavrayabildiğimiz eserleri, 1960'ların ortalarında Fransız üniversiteleriyle ilgilenmeye başladığında yazdığı eserlerdir. Fransız eğitim sistemini ve entelektüelleri konu alan eserlerinde düşünümsellik, ilk antropolojik çalışmasında eleştirip reddettiği çıkarlı ve çıkarsız karşılığının, artık entelektüel pratiklere ilişkin analizinde daha da merkezî hale gelmiş olduğunun altını çizer. Düşünümsellik, entelektüel pratiklere sadece nesnel fikirlerin veya değerlerin yön verdiği pratiklerden ziyade, çıkar yönelimli pratikler olarak bakmak demektir. Entelektüel alan kavramı, Bourdieu'nün analizindeki bu çıkar boyutunu vurgular.

Fransız akademi dünyası Bourdieu için (1988b: xii-xiii) başka bir epistemolojik deneyi temsil eder, çünkü bilim pratiğinin merkezi olmasının yanı sıra Bourdieu'nün kendi kariyerinin de merkezidir. Bourdieu, akademik alanın yapısını ve dinamiklerini, onun içerisinde taraflı bir konum almadan ve ona karşı entelektüalist bir duruş benimsemeden araştırabileceğine inanmaktadır. Peki Fransız akademi dünyasını nesnel biçimde betimleyebilmek için, kendini bilim ve entelektüel şöhret alanındaki rekabetçi mücadeleden soyutlamakta ne derece başarılı olmuştur? *Homo Academicus*'ta (1988b) karşımıza çıkan, Fransız üniversite alanına dair en düşünümsel incelemesini ele alalım.

Bourdieu *Homo Academicus*'un ilk bölümünde, ödün vermez eleştirelliğini yansıtacak biçimde, problemi ortaya koyarken, aşina olunan bir sosyal dünyaya dair bilimsel olarak inşa edilmiş bir açıklamanın düşünümsel olmayan bir tarzda okunma ihtimaline ve dedikodu, hakaret ve iftira, anekdot, sezgi ve kişiliğe saldırı gibi içerden pratikler olarak yorumlanma ihtimaline karşı okurları uyarır (2). Bourdieu'nün konuya dair formülasyonunun olumsuz bir etkisi vardır: Yazarın bu konudaki muhtemel sorumluluğunu hiç kabul etmeksizin, bu tarz çarpıtıcı yorumların faturasını okura yükler. Bu durum Bourdieu'nün aleyhinedir, çünkü giriş satırlarında söz konusu engeli nasıl aştığını açıklamış olsa okura güven kazandıracakken, o okurları güvensizliğe ve savunmaya çekilmeye sevk etmektedir.

Ama Bourdieu, düşünümsel bir sosyal bilim üretiminin yanı sıra *düşünümsel bir okuma* da talep ederek üzerinde durmaya değer bir meseleyi gündeme getirir. Sosyologlar, kültürel üretimin yanı sıra, kültürel tüketim alanlarında da yaşamakta ve çalışmaktadırlar. Bir eseri nasıl okuduğumuz, entelektüel alandaki konumlarımızla şekillenir. Bourdieu eserinin bilimsel olarak okunmasını ister: Analitik inşalarını tek tek bireylere, tartışma etiketlerine veya siyasî tavırlara indirgemeyecek bir okuma.

Homo Academicus, akademik dedikodulardan, kişiliğe saldırılardan, anekdotlardan, kişisel izlenimlerden veya otobiyografik ayrıntılardan etkileyici ölçüde muaftır. Okurlara bunun sistemli biçimde inşa edilmiş bir analiz olduğunu, Fransız akademilerinin izlenimci bir portresi olmadığını hatırlatan Bourdieu bu konuda büyük ölçüde başarılı olmuştur. İnceleme, aşina olunan bir meslekî dünyanın yapısal haritasını sunar; bireysel sosyal kimlikler, alan konumlarının ilişkisel analizi içinde "eritilir". Bourdieu, okurun dikkatinin yapısal savdan başka bir yere kaymaması için, örnek olarak akademisyenlerin isimlerini vermekte bile temkinli davranır.[8] Buna rağmen, Fransız akademisini yakından tanıyan okurlar, Bourdieu'nün inşa ettiği entelektüel profillerle belirli kişileri özdeşleştirebilirler. Örneğin, hatırı sayılır miktarda akademik sermayesi olup düşük miktarda entelektüel sermaye sahibi olan ideal tip öğretim üyesini anlatırken, Bourdieu (1988b: 84-84) bir mülakattan parçalara yer verir; mülakatta kendisinden "işe yaramaz", "söyleyecek hiçbir şeyi olmayan", "acınası" eserler yazan biri olarak bahsedilen tanınmış bir Yunan ve Latin dilleri profesörü hakkında, meslektaşları tarafından kim olduğunun anlaşılmasına yetecek kadar biyografik ayrıntı bulunmaktadır. Bourdieu'nün, Raymond Boudon gibi rakiplerine ve acımasız eleştirmenlerine karşı keskin saldırılarda bulunmaktan kendini alamadığı zamanlar da olur, ama bunlar çok istisnaîdir (bkz. *a.g.e.* s. 16-17).

Bourdieu, entelektüel dünyayı düşünümsellik olmadan nesneleştirmenin simgesel iktidar ve şiddet stratejilerine yol açа-

8 İngilizce çeviride bir alan tablosunda tüm isimler yer alırken, özgün Fransızca metinde sadece baş harfler yer almaktadır.

cağını, araştırmacının bilim adına "kendini yargıçların yargıcı" konumuna getirmeye giriştiğini söyler (15). Ancak, daha birkaç sayfa öncesinde, Gouldner'ın (1957), Clark'ın (1963a, 1963b) ve Gustad'ın (1966) ideal tip inşalarının "yarı akademik sınıflandırmalar" ve "yarı bilimsel" simgesel şiddet biçimleri olduklarını ileri sürer. Bourdieu'ye göre (1988b: 12) bu ideal tipler, dikkatleri belirli bireylerin belirli faaliyetlerine çekip bunların gerçek sosyolojik anlamı haiz olacakları ilişkiler alanını es geçerek "hakaret olarak kavram" işlevi görürler. Gündelik pratiklerin kabul görmüş bilgisinden yeterince uzak değildirler.

Bazı ideal tip inşalarının, örtmece hakaretler olarak işlev görebileceği, sosyolojik analizden ziyade David Lodge romanlarına yakışacağı konusunda Bourdieu'ye hak vermek mümkündür – mesela, derslikten çok konferanslarda vakit geçirenlere atfen kullanılan "jet sosyoloğu" kavramı gibi. Ancak, rakiplerinin az "bilimsel" olduğunu öne sürerek itibarlarını zedeleyen Bourdieu'nün de, ki bu hiç kuşkusuz bir simgesel şiddet biçimidir, bilim alanında kendi konumunu yükseltme yarışına katıldığı söylenebilir.[9] Dahası, Bourdieu'nün *homo academicus*'u da değerden bağımsız bir etiket değildir, kendi gözünde yeni bilgiler üreten araştırmacınınki kadar meşru olmayan bir entelektüel faaliyet biçimini temsil etmektedir. Dolayısıyla, Bourdieu'nün kendisi de akademik temayüzün rekabete dayalı mantığından ancak kısmen uzak durabilir.

Bourdieu'nün, düşünümselliğin her şeyden önce araştırmacının kendisine yöneltmesi gereken bir teknik olduğu, entelektüel çalışmasını şekillendiren toplumsal kuvvetlere yönelik farkındalığını artırmak için bu tekniği kullanması gerektiği iddiası, sosyoloji eserlerinin çoğuna yönelik keskin eleştirel tavrıyla bağdaşmamaktadır.[10] Kendisinin entelektüel alan içindeki ko-

9 Ayrıca, Bourdieu'nün Fransız akademisine dair analizi ile Gouldner'ın akademik "yereller" ve "kozmopolitler" biçimindeki klasik topolojisi arasında farklılıklar kadar benzerlikler de mevcuttur, fakat Bourdieu bu benzerlikleri kabul etmez.

10 Bourdieu (28-29) başka sosyologlara yönelik eleştirilerini, "bilimsel bilginin sosyolojisi"ni ortaya koyma "niyetine" dayandıklarını öne sürerek meşrulaştı-

numunu veya bakış açısını şekillendirme, hatta sınırlandırma ihtimali olan etkenleri tanımlamakla pek uğraşmaz.[11] Eleştirel görüşleri, bir bütün olarak entelektüel alana veya o alan içindeki belirli konumlara yöneliktir. Analizlerinin başında, kendi tikel konumunun ve perspektifinin sınırlarını açıkladığı bir önsöze yer verdiği çok nadirdir. Bourdieu, başkalarının görüşlerinin rekabetçi alanlar içerisindeki çıkarlı konumlara dayandığını göstererek bu görüşlere saldırmakla, kendi eserlerini şekillendiren belirlenimler alanından bir nebze bağımsızlık kazandığını düşünür gibidir. Bence bu sadece kısmen doğrudur. Birbirine karşıt konumlara yönelik amansız eleştirelliği ve kendi eserlerini başkalarınınkinden ayırmak ve bazı özelliklerini öne çıkararak farklılığını vurgulamak konusundaki ısrarı, son tahlilde, temelde –negatif anlamda da olsa– 2. Bölüm'de özetlediğimiz Fransız entelektüelleri ve entelektüel gelenekleriyle şekillenmiş bir külliyatı ortaya çıkarmaktadır.

Bu, Bourdieu'nün düşünümsel analizinin kendi metodolojik reçetesiyle çeliştiğini göstermez mi? Bourdieu, son tahlilde, analiz etmeye çalıştığı Fransız akademik sisteminin değerlerinin ve geleneklerinin dışına çıkmayı başaramamış mıdır (Jenkins 1989: 643)? Bence bu eleştiri Bourdieu'nün eserlerindeki sınırlara işaret ediyor, ama önerdiği girişimi geçersizleştirmiyor. Bourdieu'nün eserlerinde yer alan, biraz daha netleştirilmesi gereken temel bir gerilime işaret ediyor.

Tamamen mantıksal bir açıdan bakıldığında, Bourdieu'nün *bütün* entelektüel pratiklerin çıkarlı niteliğinden bir nebze de olsa bağımsız olma imkânı bulma iddiası çelişkili görünmektedir. Bütün eylemlerin çıkarlı olduğu daha baştan kabul edildiği için, Bourdieu'nün buradan bir çıkış yolu bulmaya girişmesi bile ilginçtir. Eserlerinin bazı yerlerinde söylediklerinden öyle bir

---

rır; söz konusu eleştiri, ancak "kendi üretilme koşullarının sınırları hakkında daha güçlü bir bilimsel bilgi adına" yönelttiği sürece meşrudur. Burada Bourdieu kendi eserlerini ve eleştirel üslubunu, bilimsel çalışmadaki tek güdüleyici etken olması gereken ideal bilgi çıkarlarıyla özdeşleştirir.

11 Hatta, düşünümselliği eserin giriş kısmıyla sınırlandırdıkları ve narsisizme meyleden girişimler olmaktan öteye gidemedikleri gerekçesiyle bu tür çabaları eleştirir.

anlam çıkmaktadır ki, sanki ideal nesnellik sadece her türlü çıkardan kaçınmaktan ibarettir. Gelgelelim, bazı yerlerde de bunun mümkün olmadığını söyler; hatta, böyle bir görüş, kendisinin kesin bir dille eleştirdiği nesnelci yanılsamayı temsil eder. Bourdieu, bütün entelektüel çıkarlardan uzak durmak yerine, düşünümsel bir pratiğin, araştırmacıyı, bilimsel bilginin ideal çıkarlarını gözetmekten alıkoyacak belirli ekonomik, kültürel ve sosyal çıkarlardan azade kılmaya yardımcı olacağına inanır. Bourdieu'nün düşünümsel analizi bu açıdan daha başarılıdır.

Bourdieu'nün sosyoloji sosyolojisi, geçtiğimiz kırk yıla damgasını vuran bazı Fransız eleştirel düşünürlerinin kurumsal zeminine de ışık tutar. Bourdieu'nün Fransız akademisine dair alan analizi, Fransa dışındaki okurların, son dönemde dünya çapında tanınan Althusser, Barthes, Deleuze, Derrida ve Foucault gibi pek çok Fransız entelektüelinin, aslında Fransız akademik iktidarının zirvesinde yer almadıklarını görmelerini sağlar. Bu isimler Fransa içinde ve dışında hatırı sayılır bir simgesel ve entelektüel haleyle çevrili olsalar da, ulusal kurumsal kaynaklar açısından bakıldığında son derece marjinal oldukları ortaya çıkar (Bourdieu 1988b: xviii). Dahası, Bourdieu'ye göre kendi alan analizi, bu önde gelen çağdaş Fransız düşünürlerinin eserlerinde kendini gösteren "kurum karşıtı yatkınlığın", Fransız akademisinin kurumsal iktidarı karşısındaki marjinal statülerinden kaynaklandığını gösterir (Bourdieu ve Wacquant 1989: 13-14). Aynı şey, muhtemelen, akademik alan haritasında benzer bir konuma sahip olan Bourdieu için de geçerlidir.

Bourdieu'nün Fransız akademi dünyasına dair düşünümsel analizi, entelektüel stratejisini daha iyi anlamamıza da yardımcı olur. Düşünümsellik üzerindeki vurgusu, kısmen, Paris'in egemen entelektüel dünyasının "dışında" olmasına neden olan coğrafî, sosyal ve kültürel kökenlerine dayanır. Bourdieu bu dünyaya bir kültürel vâris olarak değil, sınıf atlamış bir kültür birikimcisi olarak dahil olur. Bunun sonucu olarak, miras almadığı, yeni katıldığı bu dünyanın varsayımlarını bilinçli biçimde sorgulamaya mecbur olmuştur. Gündelik varsayımlardan kopma ve bilimsel söylemi semantik içeriğini sürekli

denetleyerek inşa etme gereği üzerindeki vurgusu, bir kültürel varisten ziyade bir kültürel yabancının deneyimine uyar.

Bourdieu'nün düşünümselliğinin bir kaynağı da, bir bilimsel entelektüel olarak, Fransız akademik felsefesinde gördüğü entelektüel kibire yönelik olumsuz tepkisidir. Bu, Paris entelektüellerinin evrensel iddialarda bulunmalarında, veri toplama ve analiz gibi bayağı işlere karşı takındıkları alaycı tavırda kendini gösteren bir kibirdir.[12] Gelgelelim, Ecole Normale'in aktardığı bu ayrıksı eleştirel üslubu kendisi de içselleştirmiştir. Nitekim, gerek Fransız yüksek kültür geleneğine gerekse pozitivist sosyal bilime karşı bu üslubu etkili biçimde kullanır. Düşünümsellik, Bourdieu'nün Fransız entelektüel alanında kendisine ayrı bir konum belirlemek ve kendine özgü bir entelektüel sorgulama modelini savunmak için kullandığı bir strateji olarak düşünülebilir. Düşünümsellik Bourdieu için, tam da ötesine geçmeye çalıştığı alan içinde kullandığı bir mücadele aracı olmuştur. Dolayısıyla, Bourdieu'nün düşünümselliği, kendi kariyerinin seyriyle kesişmektedir.

12 Bourdieu (1988b: xxvi) Fransız üniversitelerindeki deneyimini tarif ederken şöyle yazar: "Eserlerimde, üniversite kurumunun benzersiz denebilecek bir sosyolojisinin özel bir yere sahip olması, kuşkusuz, hayatını adadığı, alnına yazılmış hakikatlerin ve değerlerin yok olması karşısında hayal kırıklığına kapılan bir 'çömez'in, kendi yıkımına götürecek hınç duygularında teselli bulmak yerine, bu hayal kırıklığına aklıyla hâkim olması gerektiğini büyük bir kuvvetle hissetmiş olmamla açıklanabilir."

12

SONUÇ

Bourdieu'nün sosyolojik araştırmasının merkezinde, toplumsal eşitsizlik biçimlerinin neden güçlü bir direniş olmaksızın devam edebildiği sorusu yer alır. Bunun cevabı, Bourdieu'ye göre, kültürel kaynakların, pratiklerin ve kurumların eşitsiz toplumsal ilişkileri idame ettirme işlevi görmeleridir. Kültürün iktidarla ilişkisi, Bourdieu'nün entelektüel tasarısının merkezinde yer alır. Kültürün sınıf iktidarının üzerini örtmesine ve toplumsal ayrımların aracı işlevi görmesine ilişkin analizi, çağdaş kültür sosyolojisine çok önemli bir katkıyı temsil eder. Bilhassa ideoloji ve yanlış bilinç problemini yeniden formüle etme biçimi, Bourdieu'nün modern toplumlardaki sınıf ve iktidar incelemelerine en önemli katkılarından biridir.

Gelişmiş toplumlarda eğitim ve kültür piyasalarının muazzam ölçüde büyümesi, kapitalizmin gelişme aşamalarına kıyasla çok daha incelikli ve fark edilmeyen kültürel tahakküm mekanizmalarının devreye sokulmasına yol açmıştır. Bourdieu, simgesel iktidarın siyasal iktisadını ortaya koyarak, tahakküm tarzlarındaki bu değişimi ele alır. Bourdieu'nün eserleri, fizikî zordan daha yumuşak toplumsal denetim biçimlerine doğru genel değişimin, her şeye rağmen eşitliksiz toplumsal ilişkilerin yeniden üretimini ve meşrulaştırılmasını teşvik et-

tiğini gösterir. Bourdieu'nün ortaya koyduğu simgesel iktidarın siyasal iktisadı, simgesel dünyanın incelenmesinde belki de Talcott Parsons'ın (1951) tasarısından bu yana geliştirilmiş en iddialı ve etkili tasarı olmuştur. Hatta, diyebiliriz ki Bourdieu, Marx'ın ekonomi dünyası için yapmaya girişiğini kültür dünyası için yapmaya çalışır: kültürel hayatta iktidarın temel yapılarını ve dinamiklerini anlamak. Bourdieu'nün kavramsal dilindeki, toplumsal ve kültürel yeniden üretim, kültürel sermaye, habitus, alan, simgesel şiddet gibi kilit unsurlar, çoktandır pek çok sosyal bilimcinin çalışmalarının parçası haline gelmiştir.

Karşılaştırmalı bakış açısıyla Bourdieu'nün sosyolojisi

Bourdieu'nün iddialı programı, pek çok açıdan, Wuthnow *vd.*'nin (1984) kültür incelemelerindeki çağdaş yaklaşımları önemli ölçüde şekillendirdiğini öne sürdüğü dört ana gelenekten ve bunların başat kuramcılarından izler taşır. Bourdieu, Peter Berger (1967; Berger ve Luckmann 1966) gibi fenomenolojiden; Mary Douglas (1966, 1970, 1982) gibi –özellikle Durkheim etkisindeki– kültürel antropolojiden; Michel Foucault (1972, 1978a, 1980) gibi Fransız yeni yapısalcılığından ve Jürgen Habermas (1970, 1971, 1973) gibi eleştirel kuramdan yararlanır. Bourdieu'nün bunlar arasında sentez oluşturduğunu öne sürmek abartılı olacaktır ama, onun yaklaşımı öylesine karmaşık ve zengindir ki bütün bu geleneklerin kilit unsurlarını barındırdığı söylenebilir. Foucault gibi, kültür ve toplum hayatının iktidarla bağlantılı derin yapılarının izini sürer; iktidar dinamiği, ona göre kültür hayatının bütün veçheleriyle kesişir. Douglas gibi, kültürü toplumsal sınıflandırma kategorileri çerçevesinde ele alır; kültürel ayrımlar temelde yatan toplumsal ayrımların üzerini örtmektedir. Habermas gibi, kabul gören kültürel kategorileri eleştirel bakışla masaya yatırır ve bir kültür biliminin nasıl bir epistemolojik statüsü olacağını dert edinir. Berger gibi, makro yapıların aynı zamanda aktörlerin sosyal inşalarının nesnesi olduğunu gösterir.

Daha genel olarak bakıldığında, günümüzde kültür incelemesinde kurumsal düzeye ağırlık verilmesi yönündeki değişimde (Wuthnow 1987) Bourdieu'nün payı olduğu görülür. Bourdieu insan davranışının –biri düşüncelerle, inançlarla ve fikirlerle ilgili olan öznel dünya, öteki somut olarak gözlemlenebilir davranışlara yol açan nesnel dünya olmak üzere– birbirinden ayrı iki dünya arasında bölünmesine karşı olsa da, genelde çalışmalarının kültür incelemesinde öznelcilikten ziyade kurumsal yaklaşımlara yakın olduğu görülür. Bourdieu, fenomenolojik gelenekteki gibi davranışların ayrıntılı biçimde betimlenmesini veya aktörlerin duygu ve niyetlerinin empatik biçimde anlaşılmasını vurgulamak yerine, sınıflandırma kategorilerine ve pratiklere odaklanır. Kurumlar üzerindeki vurgusu, aktörlerin, örgütlerin, kaynakların konumlarına ve kültürün üretimi, aktarımı ve tüketimi konusundaki mücadelelerine dikkat çeken alan kavramında bilhassa belirgindir.

Önde gelen çağdaş kültür kuramcıları arasında sadece Bourdieu, kıta felsefesinden aldığı mirası yansıtan soyut kuramı, ampirik araştırmayla ve yöntem üzerine açık bir düşünümle birleştirmeyi başarabilmiştir. Bourdieu, hiçbir çağdaş sosyal bilimcide rastlanmayan bir biçimde, iki yöne birden uzanmıştır – hem soyuta hem somuta. Başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin, yöntem, kuram ve araştırma konuları bakımından rakip uzmanlıklara bölünüp giderek farklılaştığı ve parçalandığı bir dönemde (Swartz 1988), bir sosyolog olarak bunu başarmak çarpıcıdır.

Bourdieu, sosyal bilimler alanında çalışanlar için bir ilham kaynağıdır, çünkü sosyal kuram inşa etmenin ampirik araştırma yürütmeyi dışlamadığını gösterir. Verilere gömülmek, muhakkak kuramsal zeminin kaybolmasıyla sonuçlanmak zorunda değildir; bilakis, o zemini daha da sağlamlaştırabilir. Bourdieu'nün sömürge Cezayir'indeki köylü haneleri üzerine yaptığı, *Outline of a Theory of Practice* (1977c) ve *The Logic of Practice* (1990h) adlı eserlerinde sunulan etnografik araştırma; *Distinction*'da (1984a) yer alan, çağdaş Fransa'daki tüketim ve hayat tarzı örüntülerine dair incelemesi; Fransız edebiyatını konu

alan *Les règles de l'art* (1992) adlı incelemesi; Fransız yüksek öğrenim sisteminde kurumları kendi içinde ve birbirleri arasında tabakalaştıran çeşitli mekanizmalara ilişkin, *Reproduction* (Bourdieu ve Passeron, 1977), *Homo Academicus* (1988b) ve *La Noblesse d'Etat* (1989c) adlı eserlerinde yer alan araştırmaları –ki bunlar en kapsamlı ve dikkate değer eserlerinden sadece birkaçıdır– hep, güçlü bir sosyal kuram inşasına massedilmiş ampirik çalışmaların ürünüdür. Bu eserlerin her biri, kuşkusuz, bu alanlarda yapılacak çalışmalar için nirengi noktası olacaktır.

İktidar olarak kültür

Piyasa toplumlarında kültürel olanakların iktidar boyutuna dikkat çeken *kültürel sermaye* kavramı, Bourdieu'nün bütün kavramları arasında, hiç şüphesiz bugüne dek en geniş kabul gören kavramıdır. Bu, eğitim, kültür ve tabakalaşma sosyolojisinde çok sayıda araştırmayı teşvik etmiş, çok etkili bir kavramdır. Dilin, bilginin ve kültürel tarzın ilişkileri nasıl inceden inceye ve kalıcı olarak şekillendirdiğini gösteren bu kavram, sosyal kökene dayanan etkilerin okulda gösterilen başarıda ve bunun sonucu olarak kariyer fırsatlarında eşitsizliklere dönüştüğü süreçleri anlamamızı sağlar. Eğitim sosyolojisinde bu kavram, çocukların ailelerinden getirip dersliklere taşıdıkları ve akademik başarılarını etkileyen kültürel olanakların ayrıntılı biçimde incelenmesini teşvik etmiştir (DiMaggio 1982; Lareau 1989). Keza sanat sosyolojisinde, ailelerde ve okullarda yaşanan kültürel sosyalleşmenin sanata yönelik tutum ve davranışları nasıl şekillendirdiğini göstermek için bu kavramdan yararlanılmıştır (DiMaggio 1977; DiMaggio ve Useem 1978, 1982; Zolberg 1989).

Kültürel sermaye kavramı, Batı düşüncesinde birbirine temelden karşıt olan iki entelektüel geleneğin ortasında yer alır. Kültürü bir sermaye biçimi olarak tanımlayan Bourdieu, bir yandan, kültürün başlı başına bir iktidar kaynağı olduğunu savunarak Marksist gelenekten ayrılır; bu çerçevede kültür, temelde yatan ekonomik etkenlerin üstyapısal bir türevine indir-

genemez. Öte yandan, Bourdieu, klasik kanona evrensel değer atfeden hümanist gelenekten de ayrılır; fikirlerin ve estetik değerlerin, onları üretenlerin ve benimseyenlerin pratik çıkarlarını somutlaştırdığını savunur. Böylece Bourdieu, bir iktidar biçimi olarak kültür kuramıyla, birbirinden kökten farklı bu iki entelektüel gelenek arasında köprü oluşturur.

Bourdieu, kültürel sermaye ile ekonomik sermaye karşıtlığının, modern toplumlarda iktidarın farklılaşmasındaki temel bir ilke olduğu yönünde ikna edici bir tez ileri sürer. Bu karşıtlık, iktidar iddialarını kültürel kaynaklara dayandıran elitler ile ekonomik kaynaklara daha fazla bağlı olanları birbirinden ayırır. Özellikle *Distinction*'da, Bourdieu'nün farklı sınıfları ve sınıf gruplarını sahip oldukları farklı sermaye tipleri ve bunlara karşılık gelen hayat tarzları çerçevesinde kavramsallaştırma ve ampirik olarak gösterme çabası, tabakalaşma incelemesinde özgün ve cesur bir yaklaşımı temsil eder. Toplumsal sınıfları, sahip oldukları sermaye bileşimleri ile hacimlerine ve alanlar içerisinde izledikleri sosyal yörüngeye göre kavramsallaştırmak, sınıf hiyerarşilerine ilişkin olarak, ana-akım statü edinme araştırmalarında ulaşılamayan çokboyutlu ve dinamik bir bakış açısı sağlamaktadır.

Kapitalizmin son aşamasında hem sayıları hem de önemleri artan bilgi ve hizmet sektörlerine dikkat yönelten Bourdieu, gelişmiş sanayi toplumlarına dair bir kuram olarak Marksizm'in cazibesini yitirdiği bir dönemde cazip bir alternatif önerir. Ancak, Daniel Bell (1973, 1988) gibi sanayi sonrası toplum kuramcılarından farklı olarak, Bourdieu bu yeni kültürel pratiklerin yeni tahakküm ve sosyal çıkar biçimlerini somutlaştırdığını gösterir. Dahası, Bourdieu'nün kültürel sermayeyle ve bu sermayenin eğitim yoluyla kuşaklar arasında aktarılmasıyla ilgili kuramı ve ampirik araştırması, modern toplumlarda elitler arasındaki farklılaşmaya da ışık tutar: Eğitimde meritokrasinin yaygınlaşmasından en çok fayda sağlayanlar, kapitalist sınıf mensupları değil, kültürel sermayesi olan meslek sahibi ailelere mensup çocuklar olmuştur.

Bourdieu, kültürel olanakların, özellikle beğeni ve hayat tar-

zı alanlarında sınıf farklılıklarını nasıl dolayımladığını göstermek için adeta kılı kırk yarar; bu açıdan, sanayi sonrası toplumlardaki tüketici örüntülerinde sınıf farklılıklarının giderek kaybolduğunu öne süren postmodern tüketici kültürü kuramlarıyla (Baudrillard 1981) ciddi karşıtlık içindedir. Bourdieu, kitlesel tüketici piyasalarının gelişmesine rağmen, Fransa'da kültürel pratiklerin temelde yatan sınıf ayrımlarının göstergeleri olmaya devam ettiğini savunur. Fransa'ya ilişkin analizinin, ABD gibi başka ülkelerle karşılaştırılması gerekir, çünkü burada tüketici seçimlerindeki farklılıklar, Bourdieu'nün iddia ettiği gibi sosyal itibara dayanan statü ayrımlarının örtülü biçimlerini ifade etmekten ziyade, gelir farklılıklarının sonucu olarak okunabilir. Ayrıca, Bourdieu'nün üzerinde durduğu sınıf kültürü ayrımları, kitlesel piyasalardaki standartlaşmanın tüketici seçimlerini daha doğrudan etkilediği orta sınıflardan ziyade, üstsınıflar ile altsınıflara özgü olabilir.

Kültürü bir sermaye biçimi olarak kavramsallaştırmak, piyasa mekanizmalarının hayatın her alanına nüfuz ettiği gelişmiş toplumlarda tabakalaşma süreçlerini analiz etmek için faydalıdır. Piyasa mekanizmalarının daha az gelişmiş olduğu toplumlarda ise bu kadar kullanışlı olmayabilir. Egemen bir yüksek kültür geleneğinin daha az hissedilir olduğu, Fransa'dakine kıyasla daha fazla kültürel çeşitliliğin olduğu toplumlarda da bu kavramın kullanımı şaibeli olacaktır. Ayrıca bu kavram, aktörleri, tabakalaşma düzenindeki konumları ne olursa olsun yatırım fırsatlarını artırmak üzere stratejiler geliştiren yatırımcılara indirgeyen bir faillik anlayışına işaret eder. Sermaye olarak kültür metaforunun en iyi işlediği yer, bireylerin değerli kaynaklarını ekonomik kazanca tahvil etmeye çalıştıkları basın, sanat ve akademi alanlarındaki bazı meslekler ve çocuklarının değer verilen eğitim tiplerinden yararlanması için uğraşan ailelerdir. İktidar kaynakları az olan grupların analizinde bu kavram daha az kullanışlıdır.

Bourdieu, kültürel pratiklerin nasıl simgesel değer kazandığını ve toplumsal eşitsizliği meşrulaştırmadaki rollerinin üzerini nasıl örttüğünü analiz ederken, Weber'in meşrulaştırma fik-

rini ve Marxçı [*Marxian*] ideoloji kavramını genişleterek derinlemesine bir bakışla yeniden formüle eder. Ancak, iktidarın meşrulaştırıcı yönleri, özellikle de dolaylı ve gizli etkileri üzerindeki vurgusu, modern toplumlarda salt ekonomik iktidardan veya fizikî zordan yeterince bahsedememesiyle sonuçlanır. Yanlış tanımaya atfettiği önem, grupların ezilen konumlarının idamesinde yanlış bilincin rolünü abartıyor olabilir. Bireyler ve gruplar çoğunlukla iktidar ilişkilerinin keyfî niteliğini açıkça görürler, ama onları değiştirecek imkân ve araçlardan yoksundurlar. Entelektüellerin, toplumu düzenleyen bilişsel sınıflandırmaları sağlamadaki önemli katkılarına dair derinlikli analizi de, bazı modern toplumlarda entelektüellerin yönetici elitler nezdindeki önemini abartıyor olabilir.

Toplumsal değişim

Bourdieu, büyük etki uyandıran toplumsal yeniden üretim kuramının ilk ve en önemli mimarlarındandır. Ancak, kültürün toplumsal yeniden üretimdeki rolüne odaklanması, toplumsal değişim gibi önemli bir sorunu yeterince geliştirememesine yol açar. Bourdieu her ne kadar, bazı eleştirmenlerin iddia ettiği gibi katı bir belirlenimciliği benimsemese de, kavramsal çerçevesinin değişimden ziyade süreklilik örüntülerini açıkladığı aşikârdır. Habitus, kültürel sermaye, alan kavramları da geçmişten devralınan yapıları idame ettirme eğilimini vurgular. Habitus yeni durumlara alışılmış yollarla tepki verilmesine işaret eder; sermaye biriktirmek için mevcut sermayeye ihtiyaç vardır; alan da, toplumsal konumların ve zaman içindeki sürekliliklerinin etkileyici bir haritasını sunar. Bourdieu'nün çerçevesi, araştırmacıları değişim biçimlerinin izini sürmeye teşvik etmez. 8. Bölüm'de belirttiğim gibi, Bourdieu'nün eserlerinde değişimin sebeplerine bölük pörçük biçimde işaret edilir, ama bunların dinamiğine dair ikna edici bir tanıtlama ortaya konmaz. Bourdieu'nün kavramsal çerçevesinde direniş ve değişim için öngördüğü olasılıklardan biri, habitustan kaynaklanan beklentiler ile alanlarda sunulan fırsatlar arasında-

ki uyumsuzluğa dayanır. Ancak, karşılanmayan beklentilerin hangi koşullar altında etkili birer değişim itkisine dönüşebileceği net değildir.

Habitus

Bourdieu'nün temel katkılarından biri, çağdaş toplum kuramında fail/yapı sorununu ele alacak bir çerçeve önermiş olmasıdır. Bourdieu, yapıların engelleri yeniden ürettiği ve engel işlevi gördüğü fikrinin, aktörlerin yapıları yarattıkları fikriyle çelişmediğini göstererek, yapısal tabakalaşma modellerine aktörleri geri getiren ilk post-yapısalcı sosyologlardandır. Bourdieu'nün aktörleri birer stratejisttir, ama o stratejiyi bilinçli bir seçim olarak değil, örtük bir çıkar hesabı ve temayüz arayışı olarak düşünür. Habitus kavramı hem fail/yapı sorununu ele almak için programlı bir araştırma gündemi sunar, hem de ideal tip bir eylem örüntüsüne işaret eder. Araştırma gündemi, eylemin, fırsatlar veya engeller arasındaki karşılaşmadan doğduğunu öne süren kuramına dayanır; bu fırsatlar ve engeller, durumlara ve bireylerin bu durumlara taşıdığı geçmiş deneyimlere, geleneklere ve alışkanlıklara dayalı sosyalleşmeyi yansıtan kalıcı yatkınlıklara bağlıdır. İnsan davranışını tüm yönleriyle değerlendirmek için, insan davranışında gözlemlenen düzenliliklerin bireylerin ve grupların temsilleriyle birleştirilmesi gerekir. Bourdieu'nün programlı gündemi, mikro ile makro, nesnel ile öznel analiz düzeylerinin, kuramsal veya metodolojik uzmanlaşma biçimleriyle birbirinden ayrılmaması gerektiğini öne sürerek, akademik sosyolojiyi ciddi bir sınavla karşı karşıya bırakır. Bourdieu, günümüzde sıklıkla yapıldığı gibi dikkati tek bir veri tipiyle veya analiz düzeyiyle sınırlamak yerine, kuramın ve ampirik araştırmanın aynı anda iki düzeyde birden ilerlemesi gerektiğini savunur.

Ampirik açıdan netleştirilmesi zor olsa da, habitus aynı zamanda alışkanlık edinilmiş, pratik, örtük, yatkınlık oluşturan ve yapılanmış bir ideal tip eyleme işaret eder. Kültür, eylemin bilişsel, bedensel ve aynı zamanda davranışsal boyutlarını

kapsayan, ortak büyük örüntüleri izleyen pratikler olarak kavramsallaştırılır. Bourdieu'nün en özgün analizlerinden bazıları, bu tür ortak yatkınlıklara işaret eder – spor, beslenme, eğlence ve bedensel bakım gibi konularda kültürle kazanılmış bir ağırbaşlılık sergileyen Fransız öğretim üyeleri arasında yaygın olan aristokratik çilecilik örneği gibi. 5. Bölüm'de, bu boyutlardan birinin hangi koşullarda ötekine ağır bastığını netleştirmediği için Bourdieu'yü eleştirmiştim: yine de bireysel eylemle ilgili anlayışının, insan davranışını tüm karmaşıklığıyla kavramsallaştırma noktasında, eylemi ya hesaplı seçime ya da dış engellere dayandıran basitleştirilmiş akılcı aktör modellerinden veya yapısalcı modellerden daha başarılı olduğuna inanıyorum. Ama Bourdieu, yorumlayıcı veya fenomenolojik modelleri de, eylemi daha geniş yapısal engeller çerçevesinde konumlandırmadıkları için eleştirir. Eylemin, durumların sunduğu fırsatlar ve engeller ile aktör yatkınlıklarının –geçmiş deneyimler, gelenekler ve alışkanlıklar birikiminin– *etkileşiminden* doğduğu fikri, bu alternatif görüşler karşısında hatırı sayılır bir üstünlüğe sahiptir.

Habitus, rekabete dayanan toplumsal süreçlerde bireylerin kendi kendilerini eleme dinamiklerine dikkat çeker ama nesnel olasılıkların içselleştirilip beklentilere dönüşmesi ve hedeflerin gerçek fırsatlara uyarlanması, genelde bu kavramın düşündürdüğünden daha karmaşık ve çelişkili süreçleri içerir. Dahası, dış engellere uyarlanma ve rakip aktörlerden kendini farklılaştırma, Bourdieu'nün kavramında aralarındaki ilişki açıklıkla ortaya konmaksızın bir araya getirilen iki ayrı faillik tipidir. Bourdieu, ele aldığı konuya bağlı olarak bu dinamiklerden ya birine ya da ötekine ağırlık verir ve hangisinin hangi koşullar altında öncelik kazandığını netleştirmez.

Alan

Habitus kavramının, failler ile yapılar arasındaki ilişkileri araştırmak ve kavramsallaştırmak için iyi bir kılavuz olması gibi, alan kavramı da kültürün daha kurumsal düzeyde incelenme-

sinde yararlıdır. Bourdieu'nün alan analizi çerçevesi, kültürün daha kurumsal bir düzeyde sınıf ilişkilerini dolayımlama yollarını kavramamızı sağlar. Çeşitli kültürel sermaye biçimlerinin üretim, tüketim ve aktarım sahalarını tanımlayarak kültürün siyasal iktisadını sunar. Alan kavramı bugüne kadar Bourdieu'nün en az anlaşılmış kavramıdır, ama ilerde yapılacak sosyolojik çalışmalar için en zengin kaynağı da bu kavramı oluşturur.

Bourdieu'nün alan kavramı, toplumsal birimlerin kimliklerini ötekilerle karşıtlıkları üzerinden geliştirdikleri ve bunların sosyolojik karakterini tüm yönleriyle kavramak için bu karşıt kuvvetler arenası içerisinde konumlandırılmaları gerektiği görüşüne dayanmaktadır. Kavram, değer verilen belirli kaynakların ortaya çıkmasıyla gelişen çatışma ve mücadele arenalarına işaret eder ve sosyal kapanma biçimlerinin, alanlar özerklik kazandıkça bireyleri ve grupları değer verilen kültürel kaynaklar için rekabete sokan yapıların ve süreçlerin sonucu olduğunu gösterir. Bourdieu'nün alan kavramı, araştırmacıyı belirli bir alandaki çatışmanın sebeplerine bakmaya, o çatışmayı daha geniş sınıf ve iktidar arenalarıyla ilişkilendirmeye, karşıt taraflarda gerçekte ortak olan ama ortaklığı onlar tarafından fark edilmeyen unsurları ortaya çıkarmaya yöneltir.

Bourdieu'nün, alanların bazı yapısal özelliklerini tanımlama çabası, kültürün analizinde bu kavramın piyasa kavramına kıyasla daha kullanışlı olmasını sağlar. Alanlar, piyasanın "görünmez eli"nden çok daha fazlasına işaret eder. Her şeyden önce, iktidar ilişkilerini ve hiyerarşiyi netleştirirler. Yapısal kutuplaşmalar, hiyerarşik konumlar, kıt kaynaklar için rekabet, sapkınlık ile ortodoksi arasındaki mücadele, rakipler arasındaki ortak *doxa* gibi fikirler, alanları doğuran ve özerklik kazanıp işlemelerine yardım eden içsel yapılanma mekanizmalarına işaret eder. Bu fikirler, piyasa imgesinin elverdiğinden çok daha zengin bir üretici-tüketici ilişkileri analizi yapılmasını sağlar.

Kültürel alanların göreli özerkliği fikri, modern toplumlarda toplumsal sınıfların, piyasaların ve devletin, eğitim başta olmak üzere kültür hayatını nasıl şekillendirdiği konusundaki araçsalcı görüşleri de yapısalcı görüşleri de aşar. Uzman gruplarının kendi

tikel statü kültürlerini geliştirmesi, aktarması ve denetlemesiyle ortaya çıkan içsel yapılanma mekanizmalarına dikkat çeken göreli özerklik fikri, tikel kurumsal ve meslekî çıkarların dışsal taleplerle nasıl ortaya çıkabildiğini ve bunlarla nasıl çelişebildiğini vurgulaması açısından yararlıdır. Bourdieu'nün düşüncesi bu noktada devletin göreli özerkliği konusundaki tartışmada gündeme gelen meselelerle kesişmektedir (bkz. Block 1977; Skocpol 1979: 24-32). Bourdieu, devlet veya eğitim gibi merkezî kurumlara kapitalist sınıf çıkarlarından bir nebze özerklik kazandıran yapısal çıkarların yanı sıra kültürel ve meslekî çıkarlara da dikkat çekmesiyle bu tartışmaya katkıda bulunur.

Göreli özerklik fikri, Bourdieu'yü kültürel alanların içsel analizine öncelik vermeye sevk eder. Bu yüzden Bourdieu, olası bir kriz ve değişim sebebi olarak alanlar arası çelişkiler gibi önemli bir mesele üzerinde yeterince duramaz. Sanat eserlerinin veya okullardaki müfredatın, geniş çaplı toplumsal, ekonomik veya siyasî çıkarlar kadar, sanatçılar ve eğitimciler arasındaki hiyerarşi ve çatışma örüntülerini de yansıttığı fikri, sınıfsal indirgemeceliği reddetmesi açısından yararlıdır. Ancak, Bourdieu'nün kavramı alanların içsel yapılanma mekanizmalarına odaklandığından, kültürel alanlar arasındaki olası çatışma sebeplerini ve dışsal talepleri yeterince dikkate almaz.

Bourdieu, entelektüellere dair alan analizinde, entelektüellerin, kendilerine özgü yapıları ve dinamikleri olan ve hem entelektüel hem siyasî tutumlarını şekillendiren rekabetçi alanlarda konumlandıklarını göstererek, çerçevesini somutlaştırır. Alan analizi, entelektüel davranış üzerindeki etkiler konusunda, sosyal köken veya konumun, *Zeitgeist*'ın, veya bir örgüt içindeki yerin tam olarak kapsamadığı boyutlara işaret etmesi bakımından yararlıdır. Alan analizi, entelektüeller için önem arz eden kıt kaynaklar ve simgesel tanınma için yürütülen mücadelenin mekanizmalarını araştırırken bütün bu düzeylere bakılmasını gerektirir. Entelektüel ve kültürel hayatın incelenmesindeki bu önemli odak değişimi, Fritz Ringer'in (1992) Alman ve Fransız entelektüel tarihlerine ilişkin karşılaştırmalı analizinde kendini göstermektedir.

Kültürel alan fikri, entelektüel hayatı toplumsal zeminle ilişkilendiren, ama sınıf indirgemeciliğinden de uzak duran bir orta kavram sunarak kadim idealizm-materyalizm tartışmasının ağına düşmekten kurtulur. Entelektüellerin alan analizi, Yeni Sınıf kuramlarının, yüksek düzeyde eğitim almış kesimleri siyasî olarak büyük ölçüde sınıfsal konumlarına göre değerlendirme hatasına düştüğüne işaret eder. Alan analizi, entelektüellerin siyasî davranışını anlamak için, onları meslekî ortamları içerisinde konumlandırmanın daha yararlı olacağını göstermektedir. Fakat indirgemecilik sorunu bertaraf edilmiş değildir; bu sefer, bireysel fikirlerin ve sanatsal üslupların alan konumlarına indirgenmesinden doğan bir tür alan indirgemeceliği ortaya çıkar. Işin aslı, Bourdieu'nün kültür üreticilerinin kendi alan çıkarlarını aşma ihtimalleri yok gibidir.

Alan analizi, iktidar ve ayrıcalık için farklı sermaye tipleri etrafında süren mücadelenin arenalarının yapısal haritasını sunması bakımından caziptir. Modern hayatın siyaset dünyasında seferber edilebilecek ekonomik olanakların yanı sıra kültürel olanakları da ortaya koymak için derinlikli bir yöntem sağlar. Bourdieu alan analizini kullanarak, kültürel açıdan zengin entelektüeller ile ekonomik açıdan tâbi gruplar arasındaki siyasî ilişkiler hakkında derinlemesine gözlemlerde bulunur. Hem entelektüellerin hem de işçilerin (farklı mücadele alanlarında olsalar da) kapitalistlere göre tâbi konumları işgal ettiklerini gösterir ve bunun, zayıf da olsa bir siyasî ittifak zemini oluşturduğunu öne sürer. Fakat bu güçlü analiz tekniği, böyle bir ittifakın oluşabileceği toplumsal süreçleri incelemez. Sorun, çok sayıda grubun, her biri kendi alanında benzer konumları işgal etmesine rağmen birbiriyle ittifak kurmamasıdır. İlişkiler arasındaki benzerlikler gözlemlenebilir, ama bu benzerliklerin ittifak oluşumunun sebebi olduğunu öne sürmek, 6. Bölüm'de "yapısalcı gizemleştirme" olarak tanımladığım hataya düşme riski taşır. Bourdieu'nün alan analizinin, gerçek siyasî eylem ve seferberlik süreçlerini inceleyen bir siyaset sosyolojisine ihtiyacı vardır.

Düşünümsellik, bilim, siyaset

Gördüğümüz gibi Bourdieu, bilimsel pozitivizmi reddederek düşünümsel bir sosyoloji pratiğini savunur. Bourdieu'ye göre, ampirik verilerin düzenlenmesi ve analizi, hem ortak duyuya dayanan hem de bilimsel kategorilerin kullanımı, meslekî çıkarlar ve sosyal bilimcinin araştırma konusuna yaklaşımı, hep, söz konusu dünyanın tamamen nesnel biçimde kavranmasını engelleyen temel değer yönelimleri içerir. Hatta Bourdieu, sosyoloğun bu tür çarpıtıcı etkilerden bir nebze de olsa kurtulmak için, araştırma işlemlerinin tamamını ve tüm meslekî çıkarlarını eleştirel sorgulamaya tâbi tutmasının şart olduğunu savunur.

Bourdieu, bir *sosyoloji sosyolojisi* ortaya koymakla, bir araştırmacı olarak kendisinin akademik alan içerisindeki rekabetin etkilerinden önemli ölçüde kurtulduğuna, bunları yeniden üretmediğine inanır. Ancak, bu düşünümsel sosyoloji pratiği hayali ile, yeniden üretim döngüsüne karşı olası direniş kaynakları hakkındaki analizi arasında bir gerilim ortaya çıkar. Bourdieu'nün çizdiği çerçevede, direnişin ve değişimin kavramsal olanağı, düşünümsel pratiğin gücüne değil, habitus ile alanlardaki fırsat yapıları arasındaki uyuşmazlığa dayanır. Ama Bourdieu'nün tasarladığı sosyoloji, statükoya direnişin toplumsal dayanakları kadar kuramın gücünü de vurgulayan bir insanî özgürlük kaynağıdır. Değişimin kaynağı gerçekten de habitus ile alan arasındaki yapısal bir kopukluğa dayanıyorsa, Bourdieu sosyal bilimlere veya kendisine ne tür bir eleştirel rol atfedebilir? Öte yandan, bilimsel akıl, çıkarlı olmasına rağmen, davranışımızı şekillendiren sosyal kuvvetler üzerinde biraz daha fazla denetim kazanma umudunu barındırıyorsa, kültürü bir sermaye biçimi olarak düşünmek fazlasıyla sınırlayıcıdır. Bourdieu, aklın gücünü de, aklın kendini bilim olarak ifade etmek için bazı maddî koşulların karşılanmasının şart olduğunu da kabul eder. Ama bu iki kabul birbiriyle pek bağdaşmaz ve Bourdieu'nün eserlerinde bu gerilim çözüme kavuşturulmamıştır.

Bourdieu sosyal bilimin eleştirel itkisinin, elitlere karşı mücadelelerinde ezilen gruplara katkıda bulunacağına inanır, kendi sosyolojisini de, bütün tahakküm biçimlerine yönelik bir siyasî müdahale biçimi olarak görür. Fakat, ezilen grupların, sosyal bilimin eleştirel bulgularını tahakküme direnmek için etkin biçimde devreye sokma eğilimine ve gücüne ne zaman sahip olacakları gibi temel bir soruyu cevapsız bırakır. Bu durum, Bourdieu'nün sosyoloğa idealleştirilmiş bir siyasî rol atfettiğini düşündürmektedir; bu rolün, hakiki bir siyaset sosyolojisinde temellendirilmesi gerekmektedir.

Bourdieu, bilimsel alanda tanınma için yürütülen rekabetçi mücadeleden kendini tam anlamıyla kurtarmamış olabilir, ama çalışmaları, Fransız akademi dünyasına karşı eleştirel bir mesafe almasını ve bu dünyayı derinlemesine kavramasını sağlamıştır. *Homo Academicus*, Barthes, Derrida, Foucault ve bizzat Bourdieu de dahil günümüz Fransa'sındaki pek çok entelektüel *superstar*'ın keskin eleştirel tavırlarının kurumsal temelini tanımlar; bu figürlerin hepsi, Fransız üniversite sistemi ve öğretmenlik mesleği içerisindeki örgütsel iktidarın merkezinden kıyıya itilmişlerdir. Gouldner'ın yaklaşık yirmi yıl önce yayınlanan *The Coming Crisis in Western Sociology* adlı eserinden beri, sosyologlar, kendi pratiklerini de başkalarına uyguladıkları eleştirel sorgulamaya tâbi tutmaları yönünde bu denli güçlü bir meydan okumayla karşılaşmadılar. Bourdieu'nün düşünümsellik çağrısı, analitik veya ahlakî açmazlardan azade olmasa da, bugün sosyal bilimcileri bekleyen en acil görevlerden birine işaret etmektedir: Kendimizinki de dahil olmak üzere, toplumsal dünyaya dair –nesnelci değil– daha nesnel bir kavrayış geliştirmek.

Accardo, Alain. 1983. *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social*. Bordeaux: Editions le Mascaret.

Accardo, Alain ve Philippe Corcuff. 1986. *La sociologie de Bourdieu: Textes choisis et commentés*. Bordeaux: Editions le Mascaret.

Alexander, Jeffrey C, Bernhard Giesen, Richard Munch ve Neil J. Smelser, ed. 1987. *The Micro-Macro Link*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Althusser, Louis. 1970. *For Marx*. New York: Vintage Books.

Amiot, Michel. 1984. L'enseignement de la sociologie en France: Résumé et conclusions d'une enquête conduite à l'initiative de la Société française de sociologie. *Revue Française de Sociologie* 25: 281-91.

Ansart, Pierre. 1990. *Les sociologies contemporaines*. Paris: Editions du Seuil.

Apple, Michael, ed. 1982. *Cultural and Economic Reproduction in Education: Essays on Class, Ideology and the State*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Apple, Michael W. ve Lois Weis. 1985. Ideology and schooling: The relationship between class and culture. *Education and Society* 3: 45-63.

Aron, Raymond. 1965. *Main Currents in Sociological Thought*. New York: Basic Books.

—. 1968. *La revolution introuvable*. Paris: Julliard.

—. 1983a. *The Committed Observer*. Chicago: Regnery Gateway.

—. 1983b. *Mémoires: Cinquante ans de réflexion politique*. Paris: Julliard.

Ashmore. Malcom. 1989. *The Reflexive Thesis: Wrighting Sociology of Scientific Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Bachelard, Gaston. 1980. *La formation de l'esprit scientifique: Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Paris: J. Vrin.

Baudelot, Christian ve Roger Establet. 1973. *L'école capitaliste en France*. Paris: François Maspéro.

Baudelot, Christian, Roger Establet ve Jacques Malemort. 1973. *La petite bourgeoisie en France*. Paris: François Maspero.

Baudrillard, Jean. 1981. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, çev. Charles Levin. St Louis: Telos Press.

—. 1988a. Fatal strategies. *Jean Baudrillard: Selected Writings*, ed. M. Poster, 185-206. Stanford: Stanford University Press.

—. 1988b. The masses: The implosion of the social in the media. *Jean Baudrillard. Selected Writings*, ed. M. Poster, 207-19. Stanford: Stanford University Press.

Baverez, Nicolas. 1993. *Raymond Aron: Un moraliste au temps des idéologies*. Paris: Flammarion.

Becker, Gary. 1964. *Human Capital*. New York: National Bureau of Economic Research.

—. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press.

Bell, Daniel. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.

—. 1976. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.

—. 1988. *The End of Ideology*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Benda, Julien. 1927. *La trahison des clercs*. Paris: Grasset.

Bénéton, Philippe. 1975. Discours sur la genèse des inégalités dans les sociétés occidentales contemporaines. *Revue française de science politique* 25 (1): 107-22.

Benzécri, J.-P. 1973. *L'analyse des Données: Leçons sur l'analyse factorielle . . . du Laboratoire de statistique de l'Université de Paris-VI*. Rédiges et publies sur la direction du professeur J.-P. Benzécri. Vol. 1: L. Bellier vd., *La taxinomie*; vol. 2: J.-P. Benzécri vd., *L'analyse des correspondances*. Paris: Dunod.

Berger, Bennett. 1986. Taste and domination. *American Journal of Sociology* 91 (6 Mayıs): 1445-53.

Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Doubleday.

Berger, Peter ve Thomas Luckmann. 1966. *The Social Construction of Reality*. Garden City, N.Y: Doubleday.

Bernstein, Basil. 1971-75. *Class, Codes and Control: Theoretical Studies towards a Sociology of Language*. 3 cilt. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Besnard, Philippe. 1987. *L'anomie: Ses usages et ses fonctions dans la discipline sociologique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Block, Fred. 1977. The ruling class does not rule: Notes on the Marxist theory of state. *Socialist Revolution* 33: 6-28.

Bloom, Allan David. 1987. *The Closing of the American Mind: How Higher Education has Failed Democracy and Improvished the Souls of Today's Students*. New York: Simon and Schuster.

Bloor, David. 1976. *Knowledge and Social Imagery*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Blumer, Herbert. 1969. *Symbolic Interactionism*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Boltanski, Luc. 1987. *The Making of a Class: Cadres in French Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boschetti, Anna. 1988. *The Intellectual Enterprise: Sartre and 'Les temps modernes.'* Evanston: Northwestern University Press.

Boudon, Raymond. 1969. La crise universitaire française: Essai de diagnostic. *Annales* 24 (Mayıs-Haziran): 738-64.

—. 1970. Mai 68: Crise ou conflit, aliénation ou anomie? *L'année sociologique* 19: 222-42.

—. 1971. Sources of student protest in France. *The Annals of the American Academy of Political Science* 395 (Mayıs): 139-49.

—. 1974. *Education, Opportunity, and Social Inequality*. New York: John Wiley and Sons.

—. 1979. *La logique du social*. Paris: Hachette.

—. 1980. *The Crisis in Sociology: Problems of Sociological Epistemology*. New York: Columbia University Press.

—. 1986. *L'ideologie: Ou l'origine des idées reçues*. Paris: Fayard.

Bourdieu, Pierre. 1962 a. *The Algerians*. Boston: Beacon Press.

—. 1962b. Célibat et condition paysanne. *Etudes rurales* 5/6 (April): 32-136.

—. 1963. Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues. *Les temps modernes* 211 (Aralık): 998-1021.

—. 1965. The sentiment of honour in Kabyle society. *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, ed. J. G. Peristinay, 191-241. Londra: Weidenfeld and Nicholson.

—. 1966. Condition de classe et position de classe. *European Journal of Sociology* 7.(2): 201-23.

—. 1967a. Postface. *Architecture gothique et pensée scolastique*, ed. E. Panofsky, 136-67. Paris: Editions de Minuit.

—. 1967b. Systems of education and systems of thought. *Social Science Information* 14 (3): 338-58.

—. 1968. Structuralism and theory of sociological knowledge. *Social Research* 35 (4): 681-706.

—. 1970. The Berber house, or the world reversed. *Social Science Information* 9 (2): 151-70.

—. 1971a. Champ du pouvoir, champ *intellectuel et* habitus *de classe. Scolies'* 1: 7-26.

—. 1971b. Genèse et structure du champ religieux. *Revue Française de Sociologie* 12 (3): 295-334.

Bourdieu, Pierre. 1971c. Intellectual field and creative project. In *Knowledge and Control: New Directions for the Sociology of Education*, ed. M. F. D. Young, 161-88. Londra: Collier-Macmillan.

—. 1971d. Le marche des biens symboliques. *L'Année Sociologique* 22: 49-126.

—. 1972. *Esquisse d'une theorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Geneva: Droz.

—. 1973a. Cultural reproduction and social reproduction. *Knowledge, Education, and Cultural Change*, ed. R. Brown, 71-112. Londra: Tavistock.

—. 1973b. The three forms of theoretical knowledge. *Social Science Information* 12 (1): 53-80.

—. 1974a. Avenir de classe et causalité du probable. *Revue Française de Sociologie* 15 (1): 3-42.

—. 1974b. Is a sociology of action possible? *Positivism and Sociology*, ed. A. Giddens, 101-13. Londra: Heinemann Educational Books.

—. 1974c. The school as a conservative force: Scholastic and cultural inequalities. *Contemporary Research in the Sociology of Education*, ed. J. Eggleston, 32-46. Londra: Methuen.

—. 1975a. La lecture de Marx: Quelques remarques critiques à propos de *Quelques remarques critiques à propos de "Lire le Capital"* *Actes de la recherche en sciences sociales* 5/6: 65-79.

—. 1975b. The specificity of the scientific field and the social conditions of the progress of reason. *Social Science Information* 14 (6): 19-47.

—. 1977a. The economy of linguistic exchanges. *Social Science Information* 16 (6): 645-68.

—. 1977b. Marriage strategies as strategies of social reproduction. *Family and Society: Selections from the Annales*, ed. R. Foster ve O. Ranum, 117-44. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

—. 1977c. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1977d. Symbolic power. *Identity and Structure*, ed. D. Gleeson, 112-19. Driffield: Nafferton Books.

—. 1979. *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge University Press.

—. 1980a. *Le sens pratique*. Paris: Editions de Minuit.

—. 1980b. The production of belief: Contribution to an economy of symbolic goods. *Media, Culture and Society* 2 (Temmuz): 261-93.

—. 1980c. *Questions de sociologie*. Paris: Editions de Minuit.

—. 1980d. Sartre. *London Review of Books* 2, no. 20 (Ekim 20): 11-12.

— 1981. La représentation politique. Eléments pour une théorie du champ politique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 37 (Şubat-Mart): 3— 24.

—. 1982. *Leçon sur la leçon*. Paris: Editions de Minuit.

—. 1983 a. The field of cultural production, or the economic world reversed. *Poetics* 12 (Kasım): 311-56.

—. 1983b. The philosophical establishment. *Philosophy in France Today*, ed. A. Montefiore, 1-8. Cambridge: Cambridge University Press.

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

—. 1984b. La delegation et le fétichisme politique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 52-53 Qune): 49-55.

—. 1984c. Le champ littéraire: Préalables critiques et principes de méthode. *Lendemains* 36: 5-20.

—. 1985a. Delegation and political fetishism. *Thesis Eleven* 10/11: 56-70.

—. 1985b. The genesis of the concepts of "habitus" and "field." *Sociocriticism* 2 (2): 11-24.

—. 1985c. Les intellectuels et les pouvoirs. *Michel Foucault, une histoire de la vérité*. 93-94- Paris: Syros.

—. 1985d. The market of symbolic goods. *Poetics* 14 (Nisan): 13-44.

—. 1985e. Social space and the genesis of groups. *Theory and Society* 14 (6): 723-44.

—. 1986a. The forms of capital. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. J. G. Richardson, 241-58. New York: Greenwood Press.

—. 1986b. From rules to strategies. *Cultural Anthropology* 1 (Şubat): 110-20.

—. 1986c. La science et l'actualité. *Actes de la recherche en sciences sociales* 61 (Mart): 2-3.

—. 1987a. The biographical illusion. *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, no. 14. Chicago: Center for Psychosocial Studies.

—. 1987b. *Choses Dites*. Paris: Editions de Minuit.

—. 1987c. The force of law: Toward a sociology of the juridical field. *Hastings Journal of Law* 38: 209-48.

—. 1987d. Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion. *Max Weber, Rationality and Irrationality*, ed. S. Lash and S. Whimster, 119-36. Boston: Allen and Unwin.

—. 1987e. Revolt of the spirit. *New Socialist* 46 (Şubat): 9-11.

—. 1987f. What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. *Berkeley Journal of Sociology* 32: 1-18.

—. 1988a. Flaubert's point of view. *Critical Inquity* 14 (Bahar): 539-62.

—. 1988b. *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press.

—. 1988c. La vertu civile. *Le Monde* (16 Kasım): 1-2.

—. 1988d. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Editions de Minuit.

—. 1988e. Penser la politique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 71/72: 2-3.

—. 1988f. Program for a sociology of sport. *The Sociology of Sport Journal* 5 (2): 153-61.

—. 1988g. Vive la crise! For heterodoxy in social science. *Theory and Society* 17, no. 5 (Eylül): 773-88.

Bourdieu, Pierre. 1989a. The corporatism of the universal: The role of intellectuals in the modern world. *Telos* 81 (Sonbahar): 99-110.

—. 1989b. On the possibility of a field of world sociology. The Russell Sage Conference on "Social Theory in a Changing Society," the University of Chicago, April. Tekrar baskı için bkz. Bourdieu ve Coleman 1991.

—. 1989c. *La noblesse d'Etat: Grands corps et grandes écoles*. Paris: Editions de Minuit.

—. 1989d. Social space and symbolic power. *Sociological Theory* 7 (1): 14-25

—. 1990a. Animadversiones in Mertonem. *Robert K. Merton: Consensus and Controversy*, ed. J. Clark, C. Modgil ve S. Modgil, 297-301. Londra: The Falmer Press.

—. 1990b. Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en oeuvre des règlements. *Actes de la recherche en sciences sociales* 81/82: 86-96.

—. 1990c. *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*. Stanford: Stanford University Press.

—. 1990d. The intellectual field: A world apart. *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, 140-49. Stanford: Stanford University Press.
—. 1990e. La domination masculine. *Actes de la recherche en sciences sociales* 84: 2-31.
—. 1990f. A lecture on the lecture. *In Other Words: Essays toward a Reflexive Sociology*, 177-98. Stanford: Stanford University Press.
—. 1990g. Les conditions sociales de la circulation des idées. *Romanistische Zeitschrift fur Literaturgeschichte* 14 (1/2): 1-10.
—. 1990i. *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.
—. 1990j. The scholastic point of view. *Cultural Anthropology* 5 (4): 380-91.
—. 1991a. Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années 50. *Les enjeux philosophiques des années 50*, 15-24. Paris: Centre Georges Pompidou.
—. 1991b. Genesis and structure of the religious field. *Comparative Social Research* 13: 1-43.
—. 1991c. *Language and Symbolic Power*, çev. Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
—. 1991d. Le champ littéraire. *Actes de la recherche en sciences sociales* 89 (Eylûl): 4-46.
—. 1991e. The peculiar history of scientific reason. *Sociological Forum* 5 (2): 3-26.
—. 1991 f. *The Political Ontology of Martin Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
—. 1992. *Les régies de L'art: Genèse et structure du champ littéraire*. Paris: Editions du Seuil.
—. 1993a. Esprits d'État: Genèse et structure du champ bureaucratique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 96/97: 49-62.
—. 1993b. *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. New York: Columbia University Press.
—. 1993c. Haute couture and haute culture. *Sociology in Question*, 132-38. Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications.
—. 1993d. *Sociology in Question*, çev. Richard Nice. Thousand Oaks, Calif: Sage Publications.
—. 1994. *Raisons pratiques: Sur la théorie de Paction*. Paris: Editions du Seuil
—. 1995. La Cause de la Science: Comment l'histoire sociale des sciences sociales peut servir le progrès de ces sciences. *Actes de la recherche en sciences sociales* 106-7 (Mart): 3-10.
—. 1996. *Sur la télévision*. Paris: Liber.
Bourdieu, Pierre ve Luc Boltanski. 1975. 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.
—. 1977. Changes in social structure and changes in the demand for education. *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns*, ed. S. Giner ve M. Scotford-Archer, 197-227. Londra: Routledge and Kegan Paul.
—. 1981. The educational system and the economy: Titles and jobs. *French Sociology: Rupture and Renewal Since 1968*, ed. C. C. Lemert, 141-51. New York: Columbia University Press

Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon ve Dominique Schnapper. 1965. *"art moyen": Essai sur les usages de la photographie.* Paris: Editions de Minuit.

—. 1990. *Photography: A Middle-Brow Art*, trans. Shaun Whiteside. Stanford: Stanford University Press.

Bourdieu, Pierre, Luc Boltanski ve Pascal Maldidier. 1971. La Défense du Corps. *Social Science Information* 10 (4): 45-86.

Bourdieu, Pierre, Salah Bouhedja, Rosine Christin ve Claire Givry. 1990. Un placement de père de famille. La maison individuelle: Spécificité du produit et logique du champ de production. *Actes de la recherche en sciences sociales* 81/82: 6-35.

Bourdieu, Pierre, Salah Bouhedja ve Claire Givry. 1990. Un contrat sous contrainte. *Actes de la recherche en sciences sociales* 81/82: 34-51.

Bourdieu, Pierre, A. Casanova ve M. Simon. 1975. Les intellectuels dans le champ de la lutte des classes. *La nouvelle critique* 87 (Ekim): 20-26.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron. 1991. *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries.* 2. baskı, New York: Walter de Gruyter.

Bourdieu, Pierre ve James S. Coleman, ed. 1991. *Social Theory for a Changing Society.* Boulder, Colo.: Westview Press.

Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Pierre Rivet ve Claude Seibel. 1963 *Travail et travailleurs en Algérie.* The Hague: Mouton.

Bourdieu, Pierre ve Monique de Saint Martin. 1974. Scholastic excellence and the values of the educational system. In *Contemporary Research in the Sociology of Education*, ed. J. Eggleston, 338-71. Londra: Methuen.

—. 1978. Le patronat. *Actes de la recherche en sciences sociales* 20/21: 3-82.

—. 1982. La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45: 2-53.

Bourdieu, Pierre ve Hans Haacke. 1994. *Libre-Echange.* Paris: Seuil/les presses du réel.

Bourdieu, Pierre ve Otto Hahn. 1970. La théorie. *VH101* 2 (Yaz): 12-21.

Bourdieu, Pierre ve Jean-Claude Passeron. 1967. Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without subject. *Social Research* 34 (1): 162-212.

—. 1968. L'examin d'une illusion. *Revue Française de Sociologie* 9 (özel sayı): 227-53.

—. 1977. *Reproduction in Education, Society and Culture.* Londra: Sage.

—. 1979. *The Inheritors: French Students and their Relation to Culture.* Chicago: University of Chicago Press.

Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Passeron ve Monique de Saint Martin. 1965. *Rapport pédagogique et communication.* The Hague: Mouton.

—. 1992. *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professional Power.* Cambridge: Polity Press.

Bourdieu, Pierre ve Abdelmalek Sayad. 1964. *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.* Paris: Editions de Minuit.

Bourdieu, Pierre ve Loïc J. D. Wacquant. 1989. For a socioanalysis of intellectuals: On *Homo Academicus*. *Berkeley Journal of Sociology* 34: 1-29.

Bourdieu, Pierre ve Loic J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.

Bowles, Samuel ve Herbert Ginus. 1976. *Schooling in Capitalist America: Educational Reform and the Contradictions of Economic Life*. New York: Basic Books.

Brint, Steven. 1984. 'New Class' and cumulative trend explanations of the liberal political attitudes of professionals. *American Journal of Sociology* 90 (1): 30-71

—. 1991. The powers of the intellectuals. *Sociology and the Public Agenda*, ed. W.J. Wilson, 51-70. Newbury Park, Calif: Sage Publications.

—. 1994. *In an Age of Experts: The Changing Role of Professionals in Politics and Public Life*. Princeton: Princeton University Press.

Brint, Steven ve Jerome Karabel. 1989. *The Diverted Dream: Community Colleges and the Promise of Educational Opportunity in America, 1900-1980*. New York: Oxford University Press.

Brubaker, Rogers. 1985. Rethinking classical sociology: The sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society* 14 (6): 745-75.

—. 1993. Social theory as habitus. *Bourdieu: Critical Perspectives*, ed. C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, 212-34. Chicago: University of Chicago Press.

Brym, Robert J. 1987. The political sociology of intellectuals: A critique and a proposal. *Intellectuals in Liberal Democracies: Political Influence and Social Involvement*, ed. A. G. Gagnon, 199-209. New York: Praeger.

Caillé, Alain. 1981. La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante? *Sociologie du Travail* 23 (3): 257-74.

—. 1992. Esquisse d'une critique de l'economie générale de la pratique. *Cahiers du LASA* 12/13: 109-219.

—. 1993. *La démission des clercs: La crise des sciences sociales et l'oubli du politique*. Paris: Editions la Découverte.

Calhoun, Craig. 1993. Habitus, field, and capital: The question of historical specificity. *Bourdieu: Critical Perspectives*, 61-88. Chicago: University of Chicago Press.

Calhoun, Craig, Edward LiPuma ve Moishe Postone, ed. 1993. *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago: University of Chicago Press.

Camic, Charles. 1986. The matter of habit. *American Journal of Sociology* 91 (5): 1039-87.

Caute, David. 1964. *Communism and the French Intellectuals, 1914-1960*. Londra: André Deutsch.

Centers, Richard. 1949. *The Psychology of Social Classes: A Study of Class Consciousness*. Princeton: Princeton University Press.

Charle, Christophe. 1987. *Les élites de la République, 1880-1900*. Le sens commun. Paris: Editions de Minuit.

—. 1990. *Naissance des "intellectuels," 1880-1900*. Le sens commun. Paris: Editions de Minuit.

Cherkaoui, Mohamed. 1981. Changement social et anomie: Essai de formalisation de la théorie durkheimienne. *European Journal of Sociology* 22 (1): 3-39.

Chiari, Joseph. 1975. *Twentieth-Century French Thought: From Bergson to Lévi-Strauss*. New York: Gordian Press.

Chomsky, Noam. 1965. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Cicourel, Aaron V. 1973. *Cognitive Sociology*. New York: Free Press.

Clark, Burton R. 1962. *Educating the Expert Society*. San Francisco: Chandler.

—. 1963a. Faculty culture. *The Study of Campus Culture*, 39-54. Boulder, Colorado: Western Interstate Commission for Higher Education.

—. 1963b. Faculty organization and authority. In *The Study of Academic Administration*, ed. T. F. Lunsford, 37-51. Boulder, Colo.: Western Interstate Commission for Higher Education.

—. 1973. The Wesleyan story: The importance of moral capital. *Academic Transformation: Seventeen Institutions under Pressure*, ed. D. Riesman ve V. A. Stadtman, 367-81. New York: McGraw-Hill.

Coleman, James S. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Collectif "Révoltes logiques." 1984. *L'empire du sociologue*. Paris: Editions La Découverte.

Collins, James. 1993. Determination and contradiction: An appreciation and critique of the work of Pierre Bourdieu on language and education. *Bourdieu: Critical Perspectives*, ed. C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, 116-38. Chicago: University of Chicago Press.

Collins, Randall. 1971. Functional and conflict theories of educational stratification. *American Sociological Review* 36: 1002-19.

—. 1975. *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*. New York: Academic Press.

—. 1979. *The Credential Society: An Historical Sociology of Education and Stratification*. New York: Academic Press.

—. 1981a. Cultural capitalism and symbolic violence. *Sociology Since Mid-Century: Essays in Theory Cumulation*, 173-82. New York: Academic Press.

—. 1981b. On the micro-foundations of macro-sociology. *American Journal of Sociology* 86: 984-1014.

—. 1989. Review of *Homo Academicus*. *American Journal of Sociology* 95 (2): 460-63.

Colquhoun, Robert. 1986. *Raymond Aron: The Sociologist in Society 1955-1983*. 2 cilt. Beverly Hills, Calif: Sage Publications.

Connell, R. W. 1983. The black box of habit on the wings of history: Reflections on the theory of reproduction. *Which Way is Up? Essays on Sex, Class, and Culture*, 140-61. Londra: George Allen and Unwin.

Cookson, Peter W., Jr. ve Caroline Hodges Persell. 1985. *Preparing for Power: America's Elite Boarding Schools*. New York: Basic Books.

Coser, Lewis A. 1965. *Men of Ideas: a Sociologist's View*. New York: The Free Press.

Crozier, Michel. 1969. *La société bloquée*. Paris: Editions du Seuil.

Crozier, Michel ve Edouard Friedberg. 1977. *L'acteur et le système*. Paris: Editions du Seuil.

Current Research. 1972. Paris: Ecole Pratique des Hautes Etudes, Maison des Sciences de L'Homme.

Dalton, George, ed. 1968. *Primitive, Archaic and Modern Economies: Essays of Karl Polanyi*. Boston: Beacon Press.

Debray, Regis. 1981. *Teachers, Writers, Celebrities: The Intellectuals of Modern France*. Londra: Verso.

DiMaggio, Paul. 1979. Review essay on Pierre Bourdieu. *American Journal of Sociology* 84 (6): 1460-74.

—. 1982. Cultural capital and school success: The impact of status culture participation on the grades of U.S. high school students. *American Sociological Review* 47 (2): 189-201.

DiMaggio, Paul ve John Mohr. 1984. Cultural capital, educational attainment, and marital selection. *American Journal of Sociology* 90 (6): 1231-61.

DiMaggio, Paul ve Walter Powell. 1983. The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields. *American Sociological Review* 48: 147-60.

Domhoff, G. Willliam. 1983. *Who Rules America Now?* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Dougherty, Kevin J. 1994. *The Contradictory College: The Conflicting Origins, Impacts, and Futures of the Community College*. Albany: State University of New York Press.

Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. New York: Pantheon Books.

—. 1970. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: PantheonBooks.

—. 1982. *In the Active Voice*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Drouard, Alain. 1982. Réflexions sur une chronologie: Le développement des sciences sociales en France de 1945 à la fin des années soixante. *Revue Française de Sociologie* 23: 55-85.

Dufay, François ve Pierre-Bertrand Dufort. 1993. *Les normaliens: De Charles Péguy à Bernard-Henri Lévy: un siècle d'histoire*. Paris: Editions Jean-Claude Lattes.

Durkheim, Emile. 1951. *Suicide*, çev. John A. Spaulding ve George Simpson. Glencoe: The Free Press.

—. 1966. *The Rules of Sociological Method*, çev. Sarah A. Solovay ve John H. Mueller. New York: The Free Press.

—. 1977. *The Evolution of Educational Thought*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

—. 1995. *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen E. Fields. New York: The Free Press.

Durkheim, Emile, ve Marcel Mauss. 1963. *Primitive Classification*, çev. ve yay. haz: Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.

Eisenstadt, S. N. 1973. *Tradition, Change and Modernity*. New York: John Wiley.

—. 1987. Intellectuals and political elites. In *Intellectuals in Liberal Democracies: Political Influence and Social Involvement*, ed. A. G. Gagnon, 157-65. New York: Praeger.

Elias, Norbert. 1978. *What is Sociology?* New York: Columbia University Press.

Elster, Jon. 1979. *Ulysses and the Sirens: Studies in Rationality and Irrationality*. New York: Cambridge University Press.

—. 1985. *Making Sense of Marx*. New York: Cambridge University Press.

Eribon, Didier. 1991. *Michel Foucault*, çev. Betsy Wing. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Eyerman, Ron, Lennart G. Svensson ve Thomas Soderqvist, ed. 1987. *Intellectuals, Universities, and the State in Western Modern Societies*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Featherstone, Mike. 1987. Consumer culture, symbolic power and universalism. *Mass Culture, Popular Culture and Social Life in the Middle East*, ed. G. Stauth ve S. Zubaida, 17-46. Boulder, Colo.: Westview Press.

Ferry, Luc, ve Alain Renault. 1990. French Marxism (Pierre Bourdieu). *French Philosophy of the Sixties: An Essay on Anti-Humanism*, 153-84. Amherst: University of Massachusetts Press.

Feyerabend, Paul. 1978. *Science in a Free Society*. Londra: New Left Books.

Foucault, Michel. 1972. *The Archeology of Knowledge*. New York: Random House.

—. 1978a. *The History of Sexuality*. Vol. 1: *An Introduction*. New York: Random House.

—. 1978b. Introduction to Georges Canguilhem. *On the Normal and the Pathological*, ed. R. S. Cohen, ix-xx. Dordrecht: Reidel.

—. 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1077*, ed. C. Gordon. New York: Pantheon Books.

Gagnon, Alain G. 1987. The role of intellectuals in liberal democracies: Political influence and social involvement. *Intellectuals in Liberal Democracies: Political Influence and Social Involvement*, ed. A. G. Gagnon, 3-16. New York: Praeger.

Galbraith, John Kenneth. 1971. *The New Industrial State*. Boston: Houghton Mifflin.

Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Garnham, Nicholas. 1986. Extended review: Bourdieu's *Distinction*. *The Sociological Review* 34 (2): 423-33.

—. 1993. Bourdieu, the cultural arbitrary, and television. *Bourdieu: Critical Perspectives*, ed. G. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, 178-92. Chicago: University of Chicago Press.

Garnham, Nicholas ve Raymond Williams. 1980. Pierre Bourdieu and the sociology of culture. *Media, Culture, and Society* 2 (3): 297-313.

Gartman, David. 1991. Culture as class symbolization or mass reification: A critique of Bourdieu's *Distinction*. *American Journal of Sociology* 97 (2): 421-47.

Geertz, Clifford. 1974. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gerth, H. H. ve C. Wright Mills. 1964. *Character and Social Structure*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

—. 1970. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Giddens, Anthony. 1973. *The Class Structure of the Advanced Societies*. New York: Harper and Row.

—. 1979. *Central Problems in Social Theory*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

—. 1982. Durkheim, Socialism and Marxism. *Profiles and Critiques in Social Theory*, 117-32. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Giroux, Henry A. 1983. Theories of reproduction and resistance in the new sociology of education. *Harvard Educational Review* 53 (Agustos): 257-93.

Goffman, Erving. 1950-51. Symbols of class status. *The British Journal of Sociology*: 294-304.

—. 1961. *Asylums*. Garden City, N.Y.: Doubleday.

—. 1967. *Interaction Ritual*. New York: Doubleday.

—. 1969. *Strategic Interaction*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

—. 1971. *Relations in Public*. New York: Harper and Row.

—. 1974. *Frame Analysis*. New York: Harper and Row.

—. 1981. *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Goldthorpe, John H. 1980. *Social Mobility and Class Structure in Modern Britain*. Oxford: Clarendon Press.

Gouldner, Alvin W. 1954 *Patterns of Industrial Bureaucracy*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

—. 1957. Cosmopolitans and locals: Toward an analysis of latent social roles—I. *Administrative Science Quarterly* 2 (3): 281-307.

—. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.

—. 1973a. Anti-minataur: The myth of a value-free sociology. *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, 3-26. New York: Basic Books.

—. 1973b. The norm of reciprocity: A preliminary statement. *For Sociology*, 226-59. New York: Basic Books.

—. 1973c. The politics of the mind. In *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, 82-127. New York: Basic Books.

—. 1979. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*. New York: Oxford.

—. 1980. *The Two Marxisms*. New York: Seabury.

—. 1985. *Against Fragmentation: The Origins of Marxism and the Sociology of Intellectuals*. New York: Oxford University Press.

Gramsci, Antonio. 1971. *Prison Notebooks*, cev. ve ed. Quintin Hoare ve Geoffry Smith. New York: International Publishers.

Greenacre, Michael J. 1984. *Theory and Applications of Correspondence Analysis*. New York: Academic Press.

Grignon, Claude ve Christiane Grignon. 1980. Style d'alimentation et goûts populaires. *Revue Française de Sociologie* 21: 531-69.

Grignon, Claude ve Jean-Claude Passeron. 1984. *Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires*. 4. Paris: Documents du GIDES.

—. 1985. A propos des cultures populaires. *Cahiers du CERCOM* 1 (Nisan).

Gurr, Ted Robert. 1970. *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton University Press.

Gustad, J. W. 1966. Community, consensus, and conflict. *The Educational Record* (Sonbahar): 439-51.

Habermas, Jürgen. 1970. Toward a theory of communicative competence. *Recent Sociology*, ed. H. P. Dreitzel, 114-48. New York: Macmillan.

—. 1971. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press.

—. 1973. *Theory and Practice*. Boston: Beacon Press.

—. 1979. What is universal pragmatics? *Communication and the Evolution of Society*, 1-68. Cambridge: Polity Press.

Halbwachs, Maurice. 1959. *The Psychology of Social Class*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Halle, David. 1991. Bringing materialism back in; Art in the houses of the working and middle classes. *Bringing Class Back In: Contemporary and Historical Perspectives*, ed. S. G. McNall, R. F. Levine ve R. Fantasia, 241-59. Boulder, Colo.: Westview Press.

Hanks, William F. 1993. Notes on semantics in linguistic practice. In *Bourdieu: Critical Perspectives*, ed. C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, 139-55. Chicago: University of Chicago Press.

Harker, Richard. 1990. Bourdieu: Education and reproduction. In *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, ed. R. Harker, C. Mahar ve C. Wilkes, 86-108. New York: St. Martin's Press.

Harker, Richard, Cheleen Mahar ve Chris Wilkes, ed. 1990. *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu: The Practice of Theory*. New York: St. Martin's Press.

Harker, Richard K. 1984. On reproduction, habitus and education. *British Journal of Sociology and Education* 5 (2): 117-27.

Héran, François. 1987. La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le language sociologique. *Revue Française de Sociologie* 28 (3): 385-416.

Hoffman, Stanley. 1986. Monsieur Taste. *New York Review of Books* 33 (6): 45-48.

Hofstadter, Richard. 1963. *Anti-Intellectualism in American Life*. New York: Alfred A. Knopf.

Hollander, Paul. 1981. *Political Pilgrims*. New York: Oxford University Press.

—. 1987. American intellectuals: Producers and consumers of social criticism. In *Intellectuals in Liberal Democracies: Political Influence and Social Involvement*, ed. A. G. Gagnon, 67-86. New York: Praeger.

Honneth, Axel. 1986. The fragmented world of symbolic forms: Reflections on Pierre Bourdieu's sociology of culture. *Theory, Culture, and Society* 3 (3): 55-66.

Honneth, Axel, Hermann Kocyba ve Bernd Schwibs. 1986. The struggle for symbolic order: An interview with Pierre Bourdieu. *Theory, Culture, and Society* 3 (3): 35-51

Hout, Michael ve Maurice Gamier. 1979. Curriculum placement and educational stratification in France. *Sociology of Education* 52: 146-56.

Hout, Michael ve William R. Morgan. 1975. Race and sex variation in the causes of the expected attainments of high school seniors. *American Journal of Sociology* 81: 364-91.

Huszar, George B. de, ed. 1960. *The Intellectuals: A Controversial Portrait*. Glencoe, Ill.: The Free Press.

Inglis, Roy. 1979. Good and bad habitus: Bourdieu, Habermas and the condition of England. *The Sociological Review* 27 (2): 353-69.

Isamberg-Jamati, Vivane ve Monique Segré. 1971. Systèmes scolaires et systèmes socio-économiques. *L'Année sociologique* 22: 527-51.

Jacoby, Russell. 1987. *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe.* New York: Basic Books.

Jakobson, Roman ve Morris Halle. 1956. *Fundamentals of Language.* The Hague: Mouton.

Jenkins, Richard. 1982. Pierre Bourdieu and the reproduction of determinism. *Sociology* 16 (2): 270-81.

Jenkins, Richard. 1989. Language, symbolic power and communication: Bourdieu's *Homo Academicus. Sociology* 23 (4): 639-45.

—. 1992. *Pierre Bourdieu.* Londra: Routledge.

Johnson, Paul. 1988. *Intellectuals.* New York: Harper and Row.

Joppke, Christian. 1986. The cultural dimension of class formation and class struggle: On the social theory of Pierre Bourdieu. *Berkeley Journal of Sociology* 31: 53-78.

Judt, Tony. 1992. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kahl, Joseph. 1953. Educational and occupational aspirations of "common man" boys. *Harvard Educational Review* 42: 521-62.

Karabel, Jerome. 1972. Community colleges and social stratification. *Harvard Educational Review* 42 (Kasım): 521-62.

—. 1994. Marx and the question of intellectuals. Princeton: School of Social Science, Institute for Advanced Study. Manuscript.

Karabel, Jerome ve A. H. Halsey, ed. 1977. *Power and Ideology in Education.* New York: Oxford University Press.

Karady, Victor. 1981. The prehistory of present-day French sociology 1917-1957. *French Sociology: Rupture and Renewal since 1968,* ed. C. C. Lemert, 33-47. New York: Columbia University Press.

Karen, David. 1990. Access to higher education in the United States, 1900 to the present. *Education and Society: A Reader,* ed. K. J. Dougherty ve F. M. Hammack, 264-79. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press.

Lamont, Michèle. 1989. Slipping the world back in: Bourdieu on Heidegger. *Contemporary Sociology* 18 (5): 781-83.

Lamont, Michèle ve Annette Lareau. 1988. Cultural capital: allusions, gaps and glissandos in recent theoretical developments. *Sociological Theory* 6 (2): 153-68.

Lareau, Annette. 1989. *Home Advantage: Social Class and Parental Intervention in Elementary Education.* New York: The Falmer Press.

Latour, Bruno. 1987. *Science in Action.* Milton Keynes: Open University Press.

Latour, Bruno ve Steve Woolgar. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts.* Londra: Sage.

Lebard, L., A. Morineau ve K. Warwick. 1984. *Multivariate Descriptive Statistical Analysis: Correspondence Analysis and Related Techniques for Large Matrices.* New York: Wiley.

Lenski, Gerhard E. 1952. American social classes: Statistical strata or social groups? *American Journal of Sociology* 58 (2): 139-44.

—. 1954. Status crystallization: A non-vertical dimension of social status. *American Sociological Review* 19 (4): 405-13.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. 1982. *Paris-Montpellier: P.C.-P.S.U. 1945-1963*. Paris: Gallimard.

Lévi-Strauss. Claude. 1966. *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.

—. 1969. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

—. 1973. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. *Sociologie et anthropologie*, ed. M. Mauss, ix-lii. Paris: Presses Universitaires de France.

Lewin, Kurt. 1951. *Field Theory in Social Science*. New York: Harper.

Lindenberg, Daniel. 1975. *Le Marxism introuvable*. Paris: Calmann-Lévy.

Lipset, Seymour Martin. 1991. No third way: A comparative perspective on the Left. *The Crisis of Leninism and the Decline of the Left: the Revolutions of* 1989, ed. D. Chirot, 183-232. Seattle: University of Washington Press.

MacLeod, Jay. 1987. *Ain't No Makin' It: Leveled Aspirations in a Low-Income Neighborhood*. Boulder, Colo.: Westview Press.

—. 1995. *Ain't No Makin' It: Aspirations and Attainment in a Low-Income Neighborhood*. Gözden geçirilmiş baskı. Boulder, Colo.: Westview Press.

Mann, Michael. 1970. The social cohesion of liberal democracy. *American Sociological Review* 35 (Haziran): 423-39.

Mann, Michael. 1973. *Consciousness and Action Among the Western Working Class*. Londra: Macmillan.

Mannheim, Karl. 1955. *Ideology and Utopia: An introduction to the sociology of knowledge*, çev. Louis Wirth ve Edward Shils. New York: Harcourt, Brace and World.

—. 1956. The problem of the intelligentsia: An enquiry into its past and present role. *Essays on the Sociology of Culture*, 91-170. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Martin, Bill ve Ivan Szelenyi. 1987. Beyond cultural capital: Toward a theory of symbolic domination. *Intellectuals, Universities and the State*, ed. R. Eyerman, T. Svensson ve T. Soderqvist, 16-49. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1978. Manifesto of the Communist Party. *The Marx-Engels Reader*, ed. R. C. Tucker, 469-500. New York: W. W. Norton.

Mauss, Marcel. 1967. *The Gift*. New York: Norton.

McCall, Leslie. 1992. Does gender fit? Bourdieu, feminism, and conceptions of social order. *Theory and Society* 21 (6): 837-67.

Merleau-Ponty, Maurice. 1962. *Phenomenology of Perception*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.

Merton, Robert K. 1968. *Social Theory and Social Structure*. Genişletilmiş baskı. New York: The Free Press.

—. 1973. *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. N. W. Storer. Chicago: University of Chicago Press.

Meyer, John W. 1970. The charter: Conditions of diffuse socialization in schools. *Social Processes and Social Structures*, ed. W. R. Scott, 564-78. New York: Holt, Rinehart and Winston.

—. 1977. The effects of education as an institution. *American Journal of Sociology* 83 (1): 55-77.

Michelson, Roslyn Arlin. 1990. The attitude-achievement paradox among black adolescents. *Sociology of Education* 63 (1): 44-61.

Miller, Don ve Jan Branson. 1987. Pierre Bourdieu: Culture and praxis. *Creating Culture: Profiles in the Study of Culture*, ed. D. J. Austin-Broos, 210-69. Boston: Allen and Unwin.

Miller, S. M. 1976. *Breaking the Credentials Barrier*. New York: Ford Foundation.

Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

La misère du monde. 1993. A. Accardo vd., Pierre Bourdieu yönetiminde. Editions du Seuil.

Mouriaux, R. 1980. Review of *La distinction*. *Sociologie du Travail* 22(4): 475-477.

Murphy, Raymond. 1988. *Social Closure: The Theory of Monopolization and Exclusion*. New York: Oxford University Press.

Nettl, J. P. 1969. Ideas, intellectuals and structures of dissent. *On Intellectuals: Theoretical Studies, Case Studies*, ed. P. Rieff, 53-122. New York: Doubleday

Nisbet, Robert A. 1966. *The Sociological Tradition*. New York: Basic Books.

Oakes, Jeannie. 1985. *Keeping Track: How Schools Structure Inequality*. New Haven: Yale University Press.

Ogbu, John U. 1978. *Minority Education and Caste: The American System in Cross-Cultural Perspective*. New York: Academic Press.

—. 1990. Social stratification and the socialization of competence. *Education and Society: A Reader*, ed. K. J. Dougherty ve F. M. Hammack, 390-401. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Ogburn, William Fielding. 1922. *Social Change*. New York: Viking Press.

O'Gorman, Hubert. 1986. The discovery of pluralistic ignorance. *Journal of the History of Behavioral Science* 22 (Ekim): 333-47.

Ory, Pascal, ve Sirinelli, Jean-François. 1986. *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*. Paris: Armand Colin.

Parkin, Frank. 1971. *Class Inequality and Political Order: Social Stratification in Capitalist and Communist Societies*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

—. 1979. *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*. New York: Columbia University Press.

Parsons, Talcott. 1947. Introduction. *The Theory of Social and Economic Organization*. 3-86. Glencoe, Ill.: The Free Press.

—. 1951. *The Social System*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

—. 1968. *The Structure of Social Action*. 2 cilt. New York: The Free Press.

Pels, Dick. 1995. Knowledge politics and anti-politics: Toward a critical appraisal of Bourdieu's concept of intellectual autonomy. *Theory and Society* 24: 79-104.

Peterson, Richard A. 1985. Six constraints on the production of literary works. *Poetics* 14: 45-67.

Polanyi, Karl. 1944. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.

Poster, Mark. 1975. *Existential Marxism in Postwar France*. Princeton: Princeton University Press.

Poulantzas, Nicos. 1975. *Classes in Contemporary Capitalism*. Londra: New Left Books.

—. 1977. The new petty bourgeoisie. *Class and Class Structure*, ed. A. Hunt, 113-24. Londra: Lawrence and Wishart.

Powell, Walter W. ve Paul DiMaggio, ed. 1991. *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: University of Chicago Press.

Prost, Antoine. 1970. Une sociologie stérile: *La reproduction*. *Esprit* 12: 851-60.

Przeworski, Adam. 1977. Proletariat into a class: The process of class formation from Karl Kautsky's *The Class Struggle* to recent controversies. *Politics and Society* 7: 343-401.

Ringer, Fritz. 1992. *Fields of Knowledge: French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*. New York: Cambridge University Press.

Rist, Gilbert. 1984. La notion médiévale d'habitus' dans la sociologie de Pierre Bourdieu. *Revue européenne des sciences sociales* 22(67): 201-12.

Ritzer, George. 1988. Sociological metatheory: A defense of a subfield by a delineation of its parameters. *Sociological Theory* 6 (Sonbahar): 187-200.

Robbins, Derek. 1991. *The Work of Pierre Bourdieu: Recognizing Society*. Boulder, Colo.: Westview Press.

Robinson, Robert V. ve Maurice A. Garnier. 1985. Class reproduction among men and women in France: Reproduction theory on its home ground. *American Journal of Sociology* 91: 250-80.

Rosenbaum, James E. 1976. *Making Inequality: The Hidden Curriculum of High School Tracking*. New York: Wiley.

Ross, George. 1987. The decline of the Left intellectual in modern France. *Intellectuals in Liberal Democracies: Political Influence and Social Involvement*, ed. A. G. Gagnon, 43-65. New York: Praeger.

—. 1991. French intellectuals from Sartre to soft ideology. *Intellectuals and Politics: Social Theory in a Changing World*, ed. C. C. Lemert, 47-73. Newbury Park, Calif.: Sage.

Sahlins, Marshall. 1981. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.

Saussure, Ferdinand de. 1974. *Course in General Linguistics*. Londra: Fontana.

Schiltz, M. 1982. Habitus and peasantisation in Nigeria: A Yoruba case study. *Man* 17 (4): 728-46.

Schücking, L. L. 1966. *The Sociology of Literary Taste*, çev. B. Battershaw. Londra: Routledge.

Schumpeter, Joseph A. 1975. *Capitalism, Socialism and Democracy*. 3. baskı. New York: Harper and Row.

Schwartz, Barry. 1981. *Vertical Classification: A Study in Structuralism and the Sociology of Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press.

Sewell, William, Robert Hauser ve Alexander Portes. 1969. The education and early occupational attainment process. *American Sociological Review* 34: 82-92.

Sewell, William H, Jr. 1992. A theory of structure: Duality, agency, and transformation. *American Journal of Sociology* 98 (1): 1-29.

Shils, Edward. 1972. *The Intellectuals and the Powers and Other Essays*. Chicago: University of Chicago Press.

Sirinelli, Jean-Frangois. 1988. *Generation intellectuelle*. Paris: Fayard.

Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. New York: Cambridge University Press.

—. 1986. The dead end of metatheory. *Contemporary Sociology* 16: 10-12.

Smith, David N. 1974. *Who Rules the Universities? An Essay in Class Analysis*. New York: Monthly Review Press.

Sulkunen, Pekka. 1982. Society made visible: On the cultural sociology of Pierre Bourdieu. *Acta Sociológica* 25 (2): 103-15.

Swartz, David. 1977. Pierre Bourdieu: The cultural transmission of social inequality. *Harvard Educational Review* 47 (Kasım): 545-54.

—. 1981. Classes, educational systems and labor markets. *European Journal of Sociology* 22 (2): 325-53.

—. 1988. Introduction. *Theory and Society* 17: 615-25.

Swidler, Ann. 1986. Culture in action: Symbols and strategies. *American Sociological Review* 51: 273-86.

Szelenyi, Ivan ve Bill Martin. 1988/89. The three waves of New Class theories. *Theory and Society* 17 (5): 645-67.

Thapan, Meenakshi. 1988. Some aspects of cultural reproduction and pedagogic communication. *Economic and Political Weekly* (19 Mart): 592-96.

Thompson, E. P. 1963. *The Making of the English Working Class*. Londra: V. Gollancz.

Thompson, John B. 1991. Editor's Introduction. *Language and Symbolic Power*, 1-31. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Tiles, Mary. 1984. *Bachelard: Science and Objectivity*. Londra: Cambridge University Press.

—. 1987. Epistemological history: The legacy of Bachelard and Canguilhem. *Contemporary French Philosophy*, ed. A. P. Griffiths, 141-56. Cambridge: Cambridge University Press.

Tilly, Charles. 1978. *From Mobalization to Revolution*. Reading, Mass.: Addison-Wesley.

Touraine, Alain. 1968. *Le Mouvement de Mai ou le communisme utopique*. Paris: Editions du Seuil.

—. 1973. *Production de la Société*. Paris: Editions du Seuil.

Tucker, Robert C. 1978. *The Marx-Engels Reader*. 2. baskı. New York: W. W. Norton.

Vehlen, Thorstein. 1979. *The Theory of the Leisure Class*. Harmondsworth: Penguin Books.

Verdès-Leroux, Jeannine. 1981. Une institution totale auto-perpétuee: Le parti communiste français. *Actes de la recherche en sciences sociales* 36/37: 33-63.

Wacquant, Loïc J. D. 1987. Symbolic violence and the making of the French agriculturalist: An enquiry into Pierre Bourdieu's sociology. *The Australian and New Zealand Journal of Sociology* 23 (1): 65-88.

—. 1989. Toward a reflexive sociology: A workshop with Pierre Bourdieu. *Sociological Theory* 7 (1): 26-63.

—. 1990. Sociology as socio-analysis: Tales of *Homo Academicus*. *Sociological Forum* 5 (4): 677-89.

—. 1992. Toward a social praxeology: The structure and logic of Bourdieu's sociology. *An Invitation to Reflexive Sociology*, 2-59. Chicago: University of Chicago Press.

—. 1993a. Bourdieu in American: Notes on the transatlantic importation of social theory. *Bourdieu: Critical Perspectives*, ed. C. Calhoun, E. LiPuma ve M. Postone, 235-62. Chicago: University of Chicago Press.

—. 1993b. From ruling class to field of power: An interview with Pierre Bourdieu on *La noblesse d'Etat*. *Theory, Culture, and Society* 10 (3): 19-44.

—. 1993c. Solidarity, morality and sociology: Durkheim and the crisis of European society. *The Journal of the Society for Social Research* 1 (Sonbahar): 1-7.

Warner, Loyd W. ve Paul S. Lunt. 1941. *The Social Life of a Modern Community*. New Haven: Yale University Press.

Warner, R. Stephen. 1993. Work in progress toward a new paradigm for the sociological study of religion in the United States. *American Journal of Sociology* 98: 1044-93.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society*, ed. Guenther Roth ve Claus Wittich. 2 cilt. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Williams, Raymond. 1963. *Culture and Society*. Harmondsworth: Penguin Books.

—. 1965. *The Long Revolution*. Harmondsworth: Pelican Books.

Williams, Rhys, ve N.J. Demerath. 1991. Religion and political process in an American city. *American Sociological Review* 56: 417-31.

Winch, Peter. 1958. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Wolpert, Lewis. 1993. *The Unnatural Nature of Science*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wood, Robert Coldwell. 1993. *Whatever Possessed the President? Academic Experts and Presidential Policy*, 1960-1988. Amherst: University of Massachusetts Press.

Woolgar, Steve. 1988. *Science: The Very Idea*. Londra: Tavistock.

Wright, Erik Olin. 1985. *Classes*. Londra: Verso.

Wuthnow, Robert. 1981. Two traditions in the study of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20 (March): 16-32.

—. 1987. *Meaning and Moral Order*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Wuthnow, Robert, James Davison Hunter, Albert Bergesen ve Edith Kurzweil. 1984. *Cultural Analysis*. Londra: Routledge and Kegan Paul.

Zolberg, Vera L. 1989. Le Musée des Beaux-Arts, entre la culture et le public: Barrière ou facteur de nivellement? *Sociologie et Sociétés*. 21 (2): 75-90.

1968 40-43, 46, 59, 60, 70, 73, 91, 92, 130, 146, 163, 187, 272, 295-298, 330, 336, 337, 343, 366
Akıl yürütme 51, 53, 54, 84, 92, 154, 169, 324, 343, 346, 356, 376
Alt kültür 95, 162, 273, 323, 325
Althusser 12, 31, 35, 36, 50, 52, 62, 63, 79, 88, 97, 98, 101, 141, 145, 172, 179, 182, 190, 205, 356, 385
Aristokrasi 243, 281, 336
Armağan 9, 108, 131, 142, 358
Aron, Raymond 11, 12, 14, 29, 32, 37-43, 45, 70, 273, 305, 325

Bachelard, Gaston 24, 49
Boltanski, Luc 40
Boudon, Raymond 12, 14, 32, 43, 47, 102, 140, 154, 254, 335, 382

Chomsky, Noam 146, 147, 345, 375
Cinsiyet 61, 66, 91, 128, 149, 206, 215-221, 239, 371

Değişim Kuramı 291, 292, 299
Derrida 12, 32, 33, 36, 345, 346, 385, 400
Devlet 44, 50, 114-116, 119, 140, 161, 172, 180, 194, 210, 222, 258, 261, 265, 267-271, 278, 283-288, 291, 298, 304, 306, 325, 330, 351, 353, 354, 359, 363, 396, 397
DiMaggio, Paul 8,14, 18, 61, 73, 119, 138, 172, 173, 186, 215, 227, 275, 292, 293, 390
Din 2, 11, 13, 18, 33, 34, 62-68, 72, 73, 81, 97, 99, 103, 115, 121, 127, 132, 134, 153, 164, 168, 169, 171, 174, 176, 178, 180, 193, 195, 283, 312, 346, 348, 351
Dini Sermaye 65, 66, 174
Direniş 23, 24, 35, 128, 172, 239, 264, 286, 387, 393, 399
Doxa 177, 179, 190, 299, 319, 320, 378, 396
Durkheim 12, 18, 20, 21, 30, 32, 37, 43, 44, 47, 60, 61, 63, 70-77, 81, 84, 85, 92, 97, 104, 121, 123-126, 145, 153, 164, 177, 181, 215, 280-283, 285, 319, 343, 348, 372, 388
Düşünümsel Sosyoloji 5, 369, 371, 378, 399

Eğitim 2, 5, 12-14, 18, 22, 23, 26, 27, 30, 31, 33, 34, 37, 39, 40-42, 45, 47, 49, 59, 61, 66, 72, 74, 77, 79, 90, 105, 109-114, 116, 117, 120,

124, 132, 149, 153, 155, 156, 160, 162, 168, 171, 172, 179-181, 183, 186, 192, 196, 206, 220, 223-225, 227, 236, 241, 250-252, 254-256, 258, 260, 263-270, 272-283, 285-291, 295-298, 304, 306, 309, 312, 314, 316, 317, 319, 320, 322, 324, 329, 330, 332, 333, 336, 347, 350, 365-367, 373, 378, 381, 387, 390-392, 396-398
Ekonomik Sermaye 68, 109, 113, 116-118, 130-135, 174, 180, 191-197, 212, 216, 223, 224, 231, 247, 248, 251, 266, 267, 270, 272, 281, 290, 291, 308-311, 314, 315, 323, 324, 328, 329, 331, 354, 391
ENS (Ecole Normale Superiure) 31-33, 35, 36
Entelektüeller 5, 11, 12, 15, 18, 23, 26, 29-31, 44, 46, 49, 57, 68, 100, 106-108, 113, 124, 134, 135, 155, 173, 176, 189, 191, 199, 210, 238, 244, 259, 263, 292, 301-331, 339-342, 347, 349-353, 358-366, 368, 375, 376, 381, 384, 386, 393, 397, 398
Epistemolojik Kopuş 52-54, 86, 87, 374
Eşitsizlik 5, 42, 61, 112, 204, 213, 263-265, 281, 303, 324, 366, 387, 390
Etnografi 13, 47, 76, 112, 133, 201, 221, 277, 389

Foucault 12, 28, 31-33, 35, 36, 39, 48, 50, 116, 126, 170, 172, 305, 345, 346, 362-365, 385, 388, 400
Frankfurt Okulu 26, 212
Fransız Komünist Partisi 35, 57, 326, 327, 360

Gouldner, Alvin 45, 104, 113, 120, 142, 209, 309, 319, 333, 334, 347, 349, 350, 352, 353, 361, 363, 364, 377, 383, 400

Habermas, Jürgen 345, 346, 350, 370, 388
Habitus 5, 15, 22, 23, 30, 56, 76, 86, 88, 102, 104, 125, 137-139, 144-165, 167, 168, 172, 175, 179, 188-190, 197-199, 202, 203, 205, 215, 221, 226-232, 234, 236-238, 242, 245-250, 266, 273-275, 284, 292-296, 298, 310, 321, 326-328, 335, 361, 371, 379, 388, 393-395, 399
Hâkim sınıf 23, 37, 41, 183, 186, 192, 222-225, 230-233, 235-245, 247, 249, 252, 254, 255, 263, 267, 269-272, 276-278, 285, 289, 290, 294, 307, 308, 315, 319, 320, 326, 332, 335, 354, 357, 358
Homo Academicus 13, 43, 45, 266, 267, 270, 295, 330-333, 339, 340, 367, 371, 381-383, 390, 400
Honneth, Axel 30, 34, 38, 50, 59, 61, 74, 75, 84, 100, 140

Katılımcı Nesneleştirme 371
Kocyba, Hermnaa 30, 34, 38, 50, 59, 75, 84, 140
Kozmopolitler 333, 383
Küçük Burjuvazi 222, 224, 225, 242, 245, 247, 250, 322
Kültür
  Kültür Üreticileri 63, 113, 135, 184, 189, 303, 305, 306, 310, 312, 314, 316, 317, 328, 398
  Kültürel Mal 110, 111, 133, 188
  Kültürel Sermaye 15, 22, 65, 66, 101, 109-114, 116-120, 133, 160, 168, 172, 174, 178, 183, 184, 191-197, 199, 216, 218, 221-225, 227, 237, 238, 243, 247-251, 263, 265-267, 269, 270, 273-281, 290, 291, 296, 301, 307-311, 314, 321, 323-326, 328, 329, 331, 354, 388, 390, 391, 393, 396

Ladurie, Emmanuel Le Roy 29, 32, 35, 36, 37, 364
Lareau, Anette 95, 111, 119, 390
Lévi-Strauss 11, 12, 31, 34, 39, 45-47, 49, 57-59, 76, 81, 88, 89, 121,

122, 126, 141, 145, 147, 170, 305, 375, 379

Maddi Sermaye 130, 133, 134
Mannheim, Karl 70, 163, 177, 223, 322, 363, 372
Marx 20, 30, 36, 47, 60-63, 70, 74, 81, 83, 92, 109, 110, 123, 128, 206, 209, 215, 266, 321, 322, 372, 388, 393
Materyalizm 20, 61-64, 81, 103, 107, 145, 170, 240, 328, 398
Medya 44, 45, 46, 120, 273, 305, 317, 318, 351, 362, 366

Orta Sınıf 31, 45, 49, 105, 120, 124, 153, 155, 158, 159, 213, 222, 223, 225, 230, 240, 244, 246, 247, 249, 250, 252, 268-270, 274-277, 279, 289, 291, 294, 296, 336, 392

Parsons, Talcott 17, 43, 73, 83, 190, 334, 356, 388
Passeron, Jean-Claude 12, 13, 30, 36, 40-42, 48, 50, 55, 57, 60, 74, 84, 92, 95, 121, 122, 125, 128, 129, 146, 148, 160, 181, 183, 202, 237, 243, 244, 254, 255, 264, 265, 276-278, 282, 285, 294, 343, 366, 390
Piyasa 28, 38, 46, 66, 75, 99, 109, 111-114, 116, 118, 119, 131, 135, 140, 159, 160, 168, 170, 180, 184, 185, 210, 213-215, 239, 250-252, 256, 260, 261, 265, 266, 275, 276, 285, 287, 289, 291, 296, 297, 307, 310-312, 314, 315, 318, 321, 324, 325, 327-330, 332, 337, 340, 344, 350, 353, 354, 387, 390, 392, 396
Popüler Kültür 93, 94, 111, 237, 238, 326, 372
Pozitivizm 16, 24, 37, 54, 56, 74, 79, 81, 87, 91, 92, 169, 170, 207, 343, 399

Ringer, Fritz 175, 311, 316, 319, 348, 397

Saint Martin, Monique de 7, 12, 40, 113, 132, 168, 189, 196, 197, 269, 277, 278, 291
Sanat 11, 45, 54, 57, 72, 73, 111, 112, 120, 121, 132, 169, 172, 181, 185, 194-196, 223, 224, 233, 236, 238, 240, 246, 247, 269-271, 287, 297, 314, 315, 318, 326, 330, 332, 337, 354, 356, 390, 392, 397
Sartre 12, 32, 35, 45, 47, 49, 50, 57-59, 81, 85, 145, 169, 273, 302, 310, 326, 341, 358, 360, 362, 363, 366
Saussure 70, 81, 121, 122, 126, 146, 170, 175
Schwibs, Bernd 30, 34, 38, 50, 59, 75, 84, 140
Simgesel Çıkar 9, 20, 64, 65, 97-99, 135
Simgesel İktidar 5, 15, 18, 20, 66-68, 72, 80, 90, 97, 121, 122, 126-130, 132, 134-136, 180, 188, 208, 235, 244, 258, 259, 263, 264, 301, 303, 304, 344, 350, 358, 359, 369, 382, 387, 388
Simgesel Emek 68, 130, 134, 135, 258
Siyasal İktisat 64, 298
Sosyoloji 2, 5, 7, 8, 11-18, 20-30, 32-35, 37-48, 53-56, 60, 61, 63, 64, 68, 70-72, 74, 79-85, 87, 89, 90, 92, 94, 97, 99, 104, 106, 108-110, 120-122, 134-136, 139, 140, 165, 167-171, 173-176, 178-180, 196, 197, 199, 201-203, 214, 215, 220, 227, 255, 257, 259, 264, 268, 271, 272, 283, 285, 301, 302, 305-307, 316, 321-323, 333, 335, 340, 342-346, 348-350, 352, 353, 355-357, 363, 367-372, 375-379, 383, 385-390, 394, 396, 398-400
Statü 19, 21, 31, 39, 43, 61, 69, 82, 83, 92, 105, 112, 119, 148, 158, 159, 162, 167, 177, 179, 180, 184, 191, 198, 202, 204, 210-213, 223, 226-228, 230-233, 252, 254, 256, 258, 260, 263, 264, 268, 273-275, 283, 285, 291, 306, 320, 323, 325, 328,

329, 334, 336, 337, 345, 357, 374, 385, 388, 391, 392, 397, 399

Tabakalaşma 2, 17, 19, 24, 50, 68, 113, 116, 119, 120, 122, 133, 192, 197, 199, 201-207, 216-218, 222, 223, 227, 250-257, 261, 263, 266, 272, 279, 282, 289, 301, 303, 307, 309, 314, 318-320, 390-392, 394
Toplumsal Sınıf 5, 13, 15, 18, 22, 26, 42, 69, 72, 73, 89, 90, 94, 111-114, 125, 126, 148, 153, 168, 183, 184-189, 192, 193, 195, 197, 199, 201-207, 209, 210, 212-221, 223, 225, 228-230, 243, 252, 253, 256, 257, 259, 260, 265, 268, 273, 275, 278, 280-283, 285, 289, 291, 301, 309, 310, 314, 317, 320, 321, 330, 345, 356, 367, 372, 388, 391, 396
Touraine, Alain 12, 29, 32, 39, 40, 42-45, 47, 222, 297, 303, 335
Tüketici pratikleri 230

Varoluşçuluk 37, 49, 81

Wacquant, Loïc 14-16, 25, 28, 35, 46, 87, 91-94, 101, 106-108, 111, 115, 129, 138, 145, 167, 169, 171-173, 177, 181, 183, 186, 187, 190, 192-194, 199, 252, 292, 293, 299, 303, 305, 339, 342-345, 347-352, 356, 357, 362, 363, 367, 369-371, 376, 379, 380, 385
Weber 20, 30, 40, 47, 50, 60, 61, 63-70, 80, 81, 97, 99, 103, 107, 134, 149, 164, 169, 176, 179, 180, 202, 205, 206, 210-212, 214, 215, 221, 232, 259, 283, 291, 312, 325, 334, 349, 372, 392
Williams, Raymond 61, 98, 114

Yapısalcılık 16, 21, 70, 81, 87, 146, 163, 168, 182
Yatkınlık 11, 19, 30, 33, 62, 74, 75, 102, 105, 111, 112, 114, 118, 125, 137, 143-145, 147-156, 160, 162, 163, 189, 197, 215, 216, 220, 228, 229, 231-233, 235, 236, 245, 247, 249, 273, 280, 292, 294, 321, 328, 337, 343, 371, 372, 375, 394, 395
Yeniden Üretim Stratejileri 155, 251, 252, 255, 289, 299, 314
Yereller 333, 383

Bourdieu'nün sosyolojik araştırmasının temelinde, toplumsal eşitsizlik biçimlerinin neden güçlü bir direniş olmaksızın devam edebildiği sorusu yer alır. Bunun cevabı, Bourdieu'ye göre, kültürel kaynakların, pratiklerin ve kurumların eşitsiz toplumsal ilişkileri idame ettirme işlevi görmeleridir. Kültürün iktidarla ilişkisi, Bourdieu'nün entelektüel tasarısının merkezinde yer alır. Kültürün sınıf iktidarının üzerini örtmesine ve toplumsal ayrımların aracı işlevi görmesine ilişkin analizi, çağdaş kültür sosyolojisi için çok değerlidir. Bilhassa ideoloji ve yanlış bilinç problemini yeniden formüle etme biçimi, Bourdieu'nün modern toplumlardaki sınıf ve iktidar incelemelerine en önemli katkılarından biridir.

David Swartz, 20. yüzyılın en önemli sosyologlarından biri olan Bourdieu'nün dünyasını ve zihinsel açılımlarını ustalıkla anlatıyor. Kavramlarını, kuramsal itirazlarını, onların dayanaklarını, çıkış noktalarını, bazen çelişkilerini ve tarihsel bağlamlarını irdeliyor. *Kültür ve İktidar*, sadece Bourdieu'yü değil yaşanan zamanı anlamak için de bir fırsat niteliğinde.

Değerli, anlamlı ve güçlü argümanlarıyla öne çıkan bir sosyoloji kitabı...

İLETİŞİM 1646
POLİTİKA 93