Pierre Bourdieu

Toplumbilim Sorunları

KESİT YAYINCILIK

Pierre Bourdieu ■ Toplumbilim Sorunları

PIERRE BOURDIEU, 1930 Dengvin (Fransa). Günümüz toplumbiliminin temel kuramcılarından biri olan Bourdieu, orta öğrenimini Paris'in ünlü Louis Le Grand lisesinde tamamladıktan sonra École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi gördü. Askerliğini yapmak üzere gittiği Cezayir'de Fransız sömürgeciliğini yakından tanıma fırsatı bulan düşünür, bu deneyiminin de etkisiyle felsefi yaklaşımını toplumbilimsel ve antropolojik açılımlarla pekiştirdi. 1959 ve 1962 yıllarında Sorbonne'da felsefe dersleri verdikten sonra, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales'in müdürlüğüne getirildi; ayrıca Avrupa Toplumbilimi'nin de yöneticiliğinde bulundu. 1982'de, Collège de France'ta, toplumbilim kürsüsüne seçilen Bourdieu halen bu görevini sürdürmekte, ayrıca *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* ve *Liber* dergilerinin de yayın yönetmenliğini yürütmektedir. Passeron'la birlikte yazdığı *Les Héritiers*'den (1960) itibaren, eğitimden başlayarak çeşitli kültürel alanlardaki üretim, yeniden üretim ve ayrışım mekanizmalarını inceleyen Bourdieu'nün pek çok önemli çalışması bulunmaktadır.

Başlıca eserleri: *La Distinction* (1979), *Le Sens pratique* (1980), *Questions de sociologie* (1980), *Homo Academicus* (1984) ve *Choses dites* (1987), *Raisons Pratiques* (1994; *Pratik Nedenler*, Kesit Yayıncılık, 1995).

Pierre Bourdieu

Toplumbilim Sorunları

TÜRKÇESİ:

Işık Ergüden

KESİT YAYINCILIK

Toplumbilim Sorunları

(Questions de sociologie)

Pierre Bourdieu

Türkçesi: Işık Ergüden

© Éditions Robert Minuit, 1984
Türkçe © Kesit Yayıncılık, 1996
Bu çevirinin tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında,
yayıncısının yazılı izni olmaksızın çoğaltılamaz.

1. basım 1997

Kesit Yayıncılık ve Matbaacılık Ltd. Şti.
Teşvikiye Caddesi 71 K.6
80200 Teşvikiye İstanbul
Tel: (0-212) 260 33 67 Fax: (0-212) 260 37 81

Ofset hazırlığı Kesit Yayıncılık'ta yapılmış,
Melisa Matbaası'nda basılmıştır.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut d'études française d'Istanbul

Çeviriye destek programı çerçevesinde yayınlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir.

ISBN 975-8008-19-6

İÇİNDEKİLER

Öndeyiş 7
Sözlere Direnme Sanatı 10
Rahatsız Eden Bir Bilim 19
Sorgulanan Toplumbilimci 35
Entelektüeller Oyun Dışı mı? 57
Özgür Entelektüelleri Nasıl Özgürleştirmeli? 63
Bir Toplumbilimciler Toplumbilimi İçin 74
Toplumbilimcinin Paradoksu 80
Konuşmanın Söylemek İstediği Şey 88
Alanların Bazı Özellikleri 103
Dil Pazarı 110
Sansür 126
"Gençlik" Bir Laftır 130
Müziksever Türlerinin Kökeni ve Evrimi. 141
Zevklerin Başkalaşımı 147
Nasıl Sportif Olunabilir? 159
Moda Terziliği ve Yüksek Kültür 179
Peki Ama "Yaratıcıları" Kim Yarattı? 189
Kamuoyu Yoktur 203
Kültür ve Siyaset 216
Grev ve Siyasal Eylem 229
Zekanın Irkçılığı 241

ÖNDEYİŞ

Tümü sözlü ve uzman olmayanlara yönelik söylevlerden oluşan ve burada basılı olarak sunulan metinlerin önüne uzun bir yazılı önsöz koymak istemiyorum. Yine de, önceden başka yerde ve hiç şüphesiz daha kesin ve daha tam biçimde ele aldığım' bazı temaları işleyen söyleşileri daha kolay ama daha eksik bir biçimde kitaplaştırmanın bana niçin yararlı ve meşru geldiğini söylemek, en azından gereklidir sanıyorum.

Toplumbilim diğer bilimlerden en azından bir noktada ayrılır: fizikten veya hattâ göstergebilimden ve felsefeden istenmeyen bir erişilirlik toplumbilimden talep edilir. Anlaşılmazlıktan rahatsız olmak; bu belki de anlaşılmayı hak ettiklerini önceden sezdiğimiz şeyleri anlamak istediğimize veya anladığımızdan emin olmaya tanıklık etmenin bir biçimidir. Her halükârda, "uzmanlar iktidarı" ve "yetki" tekelinin şüphesiz bundan daha tehlikeli ve katlanılmaz olduğu bir başka alan yoktur. Ve toplumbilim eğer uzmanlara mahsus bir uzmanca bilme [savoir] olacaksa, bir saatlik çabaya bile değmez.

Toplumbilim kadar apaçık toplumsal kozlarla ilgili başka bir bilim olmadığını hatırlatmam gerekmiyor. Hem bilimsel söylem üretiminin ve hem de bu söylemin aktarılmasının özel güçlüğü buradan kaynaklanır. Toplumbilim kimi zaman yaşamsal çıkarlara dokunur. Ve tahakkümlerinin gizli temellerini açığa çıkaran çalışmaların bilimselliğini övsünler ve bu çalışmaların sonuçlarını ortaya sersinler diye patronlara, piskoposlara veya gazetecilere güvenemeyiz. Cismani veya ruhani iktidarların vermekten hoşlandıkları bilimsellik beratlarının etkilediği kişiler bilmelidirler ki, 1840'lı yıllarda, sanayici Grandin, çocuk çalıştırmanın genellikle cömert bir

davranış olduğunu göstermiş olan "hakiki bilginler"e Sanayi Odası'nın kürsüsünden teşekkür ediyordu. Bizim de hâlâ Grandin'lerimiz ve "hakiki bilgin"lerimiz vardır.

Ve toplumbilimci, öğrendiği şeyi yayma çabasında, mesleği dönemin dayattığı bütün konular üzerine, "şiddet", "gençlik", "uyuşturucu", "dinin yenide doğuşu", vb. üzerine, yanlış olmasa da günümüzde lise öğrencilerine verilen kompozisyon konuları haline gelmiş söylemleri günden güne, haftadan haftaya üretmek olanlara pek güvenemez. Yine de, bu görevde yardım görmeye çok ihtiyacı vardır. Çünkü doğru düşünceye içkin bir güç yoktur ve bizzat bilimsel söylem açığa çıkardığı güç ilişkileri içindedir. Çünkü bu söylemin yayılması dile getirdiği kültürel yayılma yasalarına tâbidir ve bu söyleme sahip olmak için gerekli olan kültürel yetkiyi elinde tutanlar bu sahiplenmeden en çok çıkarı olanlar değildir. Kısacası, hoparlörlerin, siyasetçilerin, denemecilerin, gazetecilerin söylemine karşı mücadelede her şey bilimsel söylemin karşısındadır: Hazırlanmasının güçlükleri ve yavaşlığı ki, genellikle söylemin muharebe olup bittikten sonra varmasına yol açar; kolaycı ve önyargılı zihinlerin veya sadece bu bilgiyi deşifre etmek için gerekli kültürel sermayeden yoksun olanların cesaretini kırmaya elverişli kaçınılmaz karmaşıklığı; özdeşleşmenin ve her türlü ödüllendirici tahmin biçimlerinin gözünü korkutan soyut kişisizliği, ve özellikle basmakalıp düşünceler ve birincil kanılar karşısındaki mesafesi. Bilimsel söyleme ancak kendini dayatmasına imkân tanıyan toplumsal gücü üzerinde toplamak koşuluyla herhangi bir gerçek güç verilebilir. Bu durum, görünür bir çelişkiyle, mantığını dile getirdiği/ifşa ettiği toplumsal oyunları oynamayı kabul etmeyi gerektirebilir. Entelektüel modanın şu ya da bu üst alanında, entelektüel modanın mekanizmaları üzerine düşünmeyi denemek, entelektüel pazarlama aletleri kullanmak, ama bunu, özellikle bu aletlerin genelde gizlediklerinin ortaya çıkarılması şeklinde yapmak, Komünist Parti ile entelektüeller arasındaki ilişkilerin mantığı üzerine Komünist Parti'nin entelektüellere ayrılmış çalışma birimlerinden birinde düşünce üretmeye çalışmak, vb.; bu, gizli uzlaşma kuşkusunu önceden kabul ederek, entelektüel ikti-

darın silahlarını, en az beklenen, en olanaksız, söylendiği bağlamda en yersiz görünen şeyi söyleyerek entelektüel iktidara çevirmeyi denemektir; kitlesine yalnızca işitmek istediği şeyi söylediği için bu kadar iyi anlaşılan ortak söylemin yaptığı gibi "dönekleri doğru yola getirmeye çalışma"yı reddetmektir.

Notlar:

1. Okur dilerse daha derin bilgi sahibi olabilsin diye, her seferinde, metnin sonunda gönderme yaptım.

SÖZLERE DİRENME SANATI[1]

Soru: Kültür üzerine burjuva söylem, kültüre olan ilgiyi çıkardan arınmış olarak sunma eğilimindedir. Tersine, siz gösterdiniz ki, bu ilgi ve hattâ görünürdeki çıkardan arınmışlığı bile kâr sağlamaktadır.

– Tuhaf bir şekilde entelektüellerin, bütün toplumsal fenomenleri ve özellikle mübadele fenomenlerini iktisadi boyutlarına indirgeyerek kendilerini tehlikeye atmamalarını sağlayan *ekonomizm*den çıkarları vardır. Bu nedenle kültürel bir sermayenin varlığını ve bu sermayenin öncelikle elbette eğitim pazarında ama başka yerlerde de doğrudan kârlar sağladığını, ayrıca bu sermayenin az bulunur olmasından, yani eşitsiz biçimde dağıtılmış olmasından *otomatik olarak* kaynaklanan –marjinalist iktisatçılar tarafından garip bir şekilde unutulmuş– seçkinlik/itibar [distinction] kârlarını da hatırlamak gerekir.

Soru: Demek ki kültürel pratikler daima "ortak" ve "kolay" olanla araya mesafe koyma stratejileridir, "farklılık/itibar statejileri" diye adlandırdığınız şeyler bunlar.

– Bunlar, farklılaştırıcı veya seçkin olmaya çalışmadan böyle olabilirler. "Farklılığın" egemen tanımı genel olandan, bayağı olandan farklılaşma niyeti taşımadan farklılaşan davranışları "seçkin" diye adlandırır. Bu konularda, en "ödeme gerektiren" stratejiler strateji olarak yaşanmayanlardır. Sevmek gereken şeyi, rastlantı sonucuymuş gibi her an sevmek veya "keşfetmek"ten oluşan stratejilerdir. Farklılık/itibar kârı farklılığın, ortak olandan ayıran mesafenin sağladığı kârdır. Ve bu doğrudan kâr hem öznel hem nesnel ek bir kârla, çıkar gütmeme kârıyla ikiye katlanır: kâr aramazmış gibi, tamamen çıkar gütmezmiş gibi görmenin –ve görülmenin– kârı.

Soru: Eğer bütün kültür pratiği bir mesafe koyma ise (Brechtçi mesafe koymanın da halkla araya mesafe konulması olduğunu söylüyorsunuz), herkes için sanat, herkesin sanata ulaşma hakkı düşüncesinin anlamı yoktur. Böylesi bir "kültürel komünizm" yanılsamasının açıkça ifade edilmesi gerekir.

– "Kültürel" (veya dilbilimsel) "komünizm" yanılsamasına bizzat katıldım. Entelektüeller doğal olarak sanat eseriyle ilişkiyi, kolay bulunur, ortak bir mülke mistik katılım gibi düşünürler. Sanat eserine erişmenin gerektirdiği aletlerin evrensel olarak dağıtılmamış olduğunu hatırlatmak için bütün kitabım buradadır. Ve sonuç olarak, bu aletleri ellerinde bulunduranlar farklılık/itibar kârları sağlarlar; (avangard eserleri sahiplenmek için gerekli olanlar gibi) bu aletler ne kadar az bulunur olursa bu kârlar da o kadar büyüktür.

Soru: Eğer bütün kültürel pratikler, bütün zevkler toplumsal uzamın belirli bir yerinde sınıflanırsa, karşı-kültürün de diğerleri gibi ayırt edilebilir bir faaliyet olduğunu kabul etmek gerekmez mi?

– Karşı-kültür diye adlandırılanın ne olduğunda anlaşmak gerekir. Ki bu, tanım gereği, güç veya imkânsızdır. Karşı-kültürler vardır: bir kenarda, kurulu düzenin dışında, resmîkültürün dışında olan her şey. İlk anda, bu karşı-kültürün kendini karşısında tanımladığı şeye göre negatif olarak tanımlandığı görülür. Örneğin, çizgi roman gibi, "meşru" kültürün dışında olan her şeye tapınma olgusunu düşünüyorum. Ama hepsi bu değil: Bir kültür çözümlemesi ve kültürel çıkarlardan tasarruf yaparak kültürün dışına çıkılmaz. Örneğin, karavan tarzı, serbest tarz, yeşil gezi, çıplak ayak tiyatro, vb. şeklindeki ekolojik söylemin "sıradan küçük burjuvaların" "pijama-terlik-televizyonu"na ve "koyun gibi" tatillere karşı aşağılayıcı ve seçkin imalarla tıka basa dolu olduğunu göstermek kolay olur. (Her yere tırnaklar koymak gerek. Bu çok önemli: resmîgazeteciliğin ihtiyatlı mesafesini belirtmek için değil, tüm bu kelimelerin mücadele aracı, seçkinlik savaşlarındaki silahlar ve kozlar olduğu gündelik dil ile çözümleme dili arasındaki ayrımı belirtmek için.)

Soru: Peki marjinallikler, karşı çıkış hareketleri yerleşik değerleri altüst etmiyor mu?

– Tabii ki; ben her zaman çubuğu ters yöne bükmekle ve kendilerinin toplum dışında, toplumsal uzamın dışında olduğunu söyleyen insanların herkes gibi toplumsal dünyanın içinde yer aldıklarını hatırlatmakla işe başlarım. Onların toplumsal uçuş rüyası olarak adlandırdığım şey toplumsal dünyadaki dayanaksız bir konumu mükemmel olarak ifade etmektedir: kültürle "kültürlü" bir ilişki edinmeye yeterli, ama okulla ilgisi bir ünvan edinememiş veya soydan gelen toplumsal konumlarının vaadettiği bütün okul ünvanlarını elde edemeyerek oldukça geç bir yaşa kadar eğitim sistemine devam etmiş "yeni alaylılar"ı niteleyen şey budur.

Bununla birlikte, sembolik düzenin bütün karşı çıkış hareketleri kendiliğindenmiş gibi gözüken şeyi, tartışma dışı olan, tartışılmayan şeyi sorgulamalarıyla önemlidirler. Gerçeklikleri alaya alırlar. Mayıs 68'in durumu budur. "Burjuva kadınların" olgusu diyerek kurtulunamayan feminist hareketin durumu budur. Bu karşı çıkış biçimleri, çok sıklıkla, siyasal veya sendikal hareketleri rahatsız ediyorsa, belki de, kurum insanlarının derin düzenlemelerine ve özgül çıkarlarına karşı yönde gittikleri içindir. Ama bunun nedeni özellikle şudur: ezilen sınıfların siyasal seferberliği, *siyasallaşmanın*, hemen hemen her zaman *evcil*, özel, psikolojik, vb. olana karşı kazanılması gerektiği deneyimine sahip olmuş olduklarından, bu kurum adamları tüketim, kadının çalışması, vb., gibi *evcil olanı siyasallaştırmayı* hedefleyen stratejileri kavramakta güçlük çekerler. Ama bu çok uzun bir çözümleme gerektirir... Her halükârda, toplumsal pratiğin bütün alanları, sanat, aile yaşamı, vb. siyasal düşüncenin dışında bırakmakla, bastırılmış olanın korkunç geri dönüşlerinin tehlikelerine maruz kalınır.

Soru: O halde, hakiki bir karşı-kültür ne olabilir?

– Bu soruya cevap verebilir miyim bilmiyorum. Emin olduğum şey kültürel tahakküme karşı, kültür yoluyla ve kültür adına uygulanan tahakküme karşı kendini savunmak için gerekli silahlara sahip olmanın kültürün parçası olması

gerektiğidir. Kültürle araya mesafe koyacak, çözümleyecek ve tersine çevirmeyecek veya daha doğrusu ona tersine çevrilmiş bir biçimi dayatmayacak bir kültür söz konusudur. Bu anlamda benim kitabım bir kültür ve karşı-kültür kitabıdır. Daha genel olarak, tahakkümün yumuşak biçimlerine karşı, gelişmiş seferberlik biçimlerine karşı, egemen ideolojinin kısmen bilimsel bir tür akılcılaştırmasına sıkça dayanan yeni profesyonel ideologların yumuşak şiddetine karşı, bilimin, fizik biliminin veya iktisat biliminin, tabii ki gelişmiş, yani yüksek düzeyde örtmeceli ırkçılık biyolojisinin veya toplumsal-biyolojinin siyasal kullanımlarına karşı, bilimsel otoritenin siyasal kullanımlarına karşı hakiki bir karşı-kültürün silah sağlaması gerektiğini düşünüyorum. Kısacası, sembolik tahakküme karşı savunma silahlarının yayılmasını sağlamak gerekir. Ayrıca, biraz önce söylediklerimin mantığı içerisinde, hem kültürün hem de siyasal kültürün güncel tanımlarının dışladıkları bir yığın şeyi zorunlu olarak siyasal olan kültürün içine sokmak gerekir... Bir gün bir grubun böyle bir yeniden inşa çalışmasına başlayacağı konusunda umutsuz değilim.

Soru: Entelektüeller arasında özellikle bir "suçluluk", bir "vicdan rahatsızlığı" yaratmak istemediğinize vurgu yapmak gerekmez mi?

– Kişisel olarak, "suçluluk" veya "vicdan rahatsızlığı" yaratmayı hedefleyen herkes beni dehşete düşürüyor. Özellikle entelektüellerle papazvari suçluluk oyununun çok oynandığı kanısındayım. Öyle ki, bu suçluluktan herkesin önünde yapılacak bir itirafla veya tövbe getirmekle kurtulmak çok kolaydır. Ben sadece entelektüelleri muaf tutmayan çözümleme aletleri üretmeye katkıda bulunmak istiyorum: Entelektüellerin toplumbiliminin ister istemez entelektüellerin yarattığı toplumsal dünyanın bütün biliminin önkoşulu olduğunu düşünüyorum. "Burjuvalıkları"nı değil, kendi entelektüel pratiklerini ve ürünlerini toplumbilimsel bir eleştiriye sunmuş olan entelektüeller, bütün aygıtların kendilerine karşı uyguladıkları ve onların entelektüel olarak bu aygıtlar için ve özellikle bu aygıtlara karşı yapabilecekleri şeyi engel-

lemeyi hedefleyen suçlama stratejilerine direnmek için daha iyi silahlanmış olurlar.

Soru: Ama, sizin (örneğin işçi sınıfının yaşam tarzında erkeklik değerlerinin yerine ilişkin) çözümlemelerinizin işçiciliği güçlendirmesinden endişe duymuyor musunuz?

– Biliyorsunuz, ben yazarken birçok şeyden, yani birçok yanlış okumadan endişe duyarım. Bazı cümlelerimin karmaşıklığının nedeni, ki bu yüzden bana sık sık sitem edilir, budur. Genellikle öngörebildiğim yanlış okumaları önceden engellemeye çalışırım. Ama bir paranteze, bir sıfata, tırnaklara, vb. yerleştirdiğim uyarılar sadece ihtiyacı olmayanlara isabet etmektedir. Ve herkes, karmaşık bir çözümlemede, kendisini en az rahatsız eden yanı aklında tutmaktadır.

Bunu söyledikten sonra, işçi sınıfı içinde erkeklik değerlerini betimlenmenin önemli olduğunu sanıyorum, bu da diğerleri gibi toplumsal bir olgudur, ama entelektüeller tarafından genellikle yanlış anlaşılır. Başka nedenlerin yanı sıra, vücutta, yani bilinçdışında kayıtlı olan bu değerler işçi sınıfının ve bazı sözcülerinin birçok davranışını anlamayı sağladığı için önemlidir. Doğaldır ki, işçi sınıfının yaşam tarzını ve değerler sistemini bir model olarak, bir ideal olarak sunmuyorum. Erkeklik değerlerine, fiziksel güce bağlılığı açıklamayı deniyorum, örneğin ancak kendi iş ve muhtemelen mücadele güçlerine güvenebilen insanların olgusu olduğunu saptıyorum. İşçi sınıfının özelliği olan vücutla ilişkisinin tüm bir tavırlar, davranışlar, değerler bütününün temelinde neden var olduğunu ve konuşma ve gülme tarzını olduğu kadar yemek yeme ve yürüme tarzını da anlamayı nasıl sağladığını göstermeyi deniyorum. Erkeklik düşüncesinin ezilen sınıfların son kimlik sığınaklarından biri olduğunu söylüyorum. Ayrıca yeni tedavi ahlâkının, gün boyu reklamcıların, kadın dergileri gazetecilerinin, yoksulların psikanalistlerinin, aile danışmanlarının, vb. akıttığı ahlâkın sahip olabileceği etkileri –diğer etkiler arasında siyasal etkileri de– göstermeyi deniyorum. Bu, ne erkeklik değerlerini ne de onların kullanımını yücelttiğim anlamına gelir; askerliğe çoktan hazır iyi yürekli hödüğün yüceltilmesi (entelektüellere büyüle-

yici bir dehşet esinleyen Gabin-Bigeard yanı) veya çözümleme tasarrufu yapmayı veya daha kötüsü çözümlemeyi susturmayı sağlayan iyi çocuk ve açık sözlülük tarzının işçici kullanımı söz konusu değildir.

Soru: Ezilen sınıfların seçkinlik stratejilerinde pasif bir rolü olduğunu, "karşı durumu dolayısıyla karşısındakine değer kazandıran bir şey" olduğunu söylüyorsunuz. Demek ki, size göre "popüler kültür" yok.

– Sorun, *bana göre* "popüler kültür"ün olup olmadığını bilmek değildir. Sorun, gerçeklikte "popüler kültür"den söz eden insanların böyle adlandırdıkları şeye benzeyen bir şeyin olup olmadığını bilmektir. Ve soruya benim cevabım, hayır'dır. Bunu söyledikten sonra, bu tehlikeli kavramı çevreleyen bütün karışıklıklardan çıkmak için çok uzun bir çözümleme gerekir. Ben burada durmayı tercih ederim. Birkaç cümleyle söyleyebileceğim şey, zaten buraya kadar söylediğim her şey gibi yanlış anlaşılabilir. Aslında kitabımın okunmasını tercih ederim, isterim...

Soru: Ama işçi sınıfının kültürle ilişkisiyle siyasal bilinci birleştiren bağıntıyı gayet iyi belirtiyorsunuz.

– Sanıyorum ki, siyasallaşma çalışması kişisel onurun bir tür iade-i itibarı olarak, yeniden inşaası olarak yaşanan bir kültür edinme girişimine genellikle eşlik eder. Bu, eski ekolden işçi militanların anılarında gayet iyi görülür. Kültürel saygınlığın bir tür yeniden elde edilmesi, sayısız tahakküm etkisinin uygulayıcısı olan bir kültürü kabul etmeyi kapsadığı ölçüde bu özgürleştirici girişimin bence yabancılaştırıcı etkileri vardır. Sadece eğitim ünvanlarının aygıtlardaki ağırlığını düşünmüyorum; meşru kültürü ve onu ellerinde bulunduranları bilinçdışı olduğu için koşulsuz olan bazı tanıma/kabul biçimlerini düşünüyorum. Bazı saldırgan işçicilik biçimlerinin temellerini kültürün utanç verici bir kabulünde veya sadece egemen olunamayan, çözümlenemeyen kültürel bir utanç içinde bulmadıklarından bile emin değilim.

Soru: Ama, kitabınızda betimlediğiniz okul sistemiyle

ilişkilerin değişmesi sadece kültürle ilişkileri değil, siyasetle ilişkileri de dönüştürecek yapıda değil midir?

– Sanıyorum ki, ve bunu kitabımda çok net olarak gösterdim, bu dönüşümler, ve özellikle eğitim ünvanlarındaki enflasyonun ve devalüasyonun etkileri, özellikle siyaset alanında en önemli değişim faktörleri arasındadır. Özellikle, eğitim sisteminin tamamen dışında ortaya çıkan ve lise mezunu uzmanlaşmış işçilerin veya bürokrasinin uzmanlaşmış işçi türü olan yeni memurlar tabakasının örnek oluşturduğu bütün hiyerarşi-karşıtı ve hattâ kurumsallık-karşıtı düzenlemeleri düşünüyorum. Sanıyorum ki, görünürdeki KP/goşist veya CGT/CFDT karşıtlıklarının altında, veya dahası günümüzde bütün örgütlenmeleri bölen eğilim çatışmalarının da altında, genellikle kuşak çatışması biçiminde yeniden ifade edilen eğitim sistemiyle kurulan farklı ilişkilerin doğurduğu sonuçlarla karşılaşılır. Ama bu sezgileri kesinleştirmek için her zaman mümkün olmayan ampirik çözümlemeler yapmak gerekir.

Soru: Egemen değerlerin dayatılmasına bir muhalefet nasıl oluşabilir?

– Sizi şaşırtmak pahasına Francis Ponge'dan alıntı yaparak cevap vermek istiyorum: "Işte o zaman sözlere direnme sanatını öğretmek yararlı hale gelir, sadece istenen şeyi söyleme sanatını. Herkese kendi retoriğini kurmasını öğretmek kamu yararına bir hizmettir." Sözlere direnmek, insanın sadece istediği şeyi söylemesi: toplumsal anlamla yüklü ödünç sözlerle (örneğin iki sendika sorumlusu arasındaki "*zirvede* buluşma"dan söz edildiğinde veya *Libération* Normandiya ve Fransa'dan "bizim" gemilerimiz diye bahsederken olduğu gibi) *konuşturulmak* veya kendileri de konuşturulan sözcüler tarafından konuşturulmak yerine sadece konuşmak. Etkisizleştirilmiş, örtmeceli, bayağılaştırılmış sözlere, kısacası ENA'lılann[2] yeni retoriğinin tumturaklı yavanlığını, aynı zamanda da önergelerin, kararların, platformların veya programların sessizliğe varıncaya kadar pürüzleri giderilmiş, törpülenmiş sözlerine de direnmek. İç ve dış sansürlerle birlikte uzlaşmanın ürünü olan her dil bir dayatma etkisi

yaratır; düşünülmemişin düşünceyi engelleyen dayatması.

Çözümlemenin yerine sloganı geçirmek için gerçekçilik aldatmacasından veya demagojik bir "kitleler tarafından anlaşılma" kaygısından sık sık yararlanıldı. Sonunda her zaman bütün basitleştirmelerin, kolaycılıkların bedelinin ödendiği, veya başkalarına ödetildiği kanısındayım.

Soru: O halde entelektüellerin oynaması gereken bir rol var?

– Evet, elbette. Çünkü aygıt dilinin örttüğü teori yokluğu, gerçekliğin teorik çözümlemesinin yokluğu canavarlar doğurmaktadır. Slogan ve aforoz her türlü terörizmi biçimine yöneltmektedir. Toplumsal gerçekliğin kesin ve karmaşık bir çözümlemesinin varlığının bütün terörist veya totaliter sapma biçimlerinden bizi korumaya yeteceğini düşünecek kadar saf değilim. Ama böyle bir çözümlemeninin yokluğunun alanı boş bıraktığına eminim. Bu yüzden, dönemin havasına uygun olan ve yeni ideologların esaslı bir şekilde yararlandıkları bilim-karşıtlığına karşı bilimi ve hattâ toplumsal dünyanın daha iyi bir kavranışını sağladığında teoriyi bile savunuyorum. Karanlıkçılık ve bilimcilik arasında seçim yapmak zorunda değiliz. "İki kötülük arasından," diyordu Karl Kraus, "cheven-i şer olanı seçmeyi reddediyorum."

Bilimin iktidarı meşrulaştırmanın bir aracı haline geldiğini, yeni yöneticilerin *Sciences Po*'da[3] ve *business-school*'larda edinilen ekonomik-politik bilimin görünümü adına yönettiklerini fark etmek, bunlar bizi, bilimin öğretilen kültüyle birlikte egemen ideolojide daima bir arada bulunan romantik ve geriye giden bir bilimcilik-karşıtlığına yöneltmemelidir. Söz konusu olan, daha ziyade, sansürlerden kurtulmuş olduğu için özgürleştirici yeni bir bilimsel ve siyasal zihniyetin koşullarını yaratmaktır.

Soru: Ama bu bir dil engelini yeniden yaratma tehlikesini taşımıyor mu?

– Benim hedefim, toplumsal dünya üzerine olur olmaz şeylerin söylenmesini engellemeye katkıda bulunmaktır. Schoenberg, insanların artık müzik üzerine yazamamaları

için beste yaptığını söylemişti bir gün. Ben de, insanlar, ve öncelikle de söz sahibi olanlar, sözcüler, toplumsal dünya hakkında müzik görünümünde gürültü üretemesinler diye yazıyorum.

Herkese kendi retoriğini kurma imkânlarının verilmesine gelince, Francis Ponge'un dediği gibi, kendi hakiki sözcüsü olmak, konuşturulmak yerine konuşmak, bu, kendilerine proje olarak kendi çöküşleri için çalışmayı seçtikleri takdirde şüphesiz tamamen başka şey olacak bütün sözcülerin özlemi olmalı. Bir kez olsun hayal kurabiliriz, değil mi?...

Notlar:

1. *La distinction* kitabı üzerine Didier Eribon ile söyleşi, *Libération*, 3-4, Kasım 1979, s. 12-13.
2. ENA: *Ecole Nationale d'Administration*: Özellikle devletin üst kademelerine kadro yetiştiren, sınavla kısıtlı sayıda çok seçkin öğrenci alan "büyük okul"[y.n.].
3. *Sciences Po*: *Institut d'Etudes Politiques*'e gündelik dilde verilen ad. Sınavla, kısıtlı sayıda çok seçkin öğrenci alan, siyasal bilim dalında eğitim veren "büyük okul"[y.n.].

RAHATSIZ EDEN BİR BİLİM[1]

Soru: En açık sorulardan başlayalım: Toplum bilimleri ve özellikle toplumbilim [sosyoloji] gerçekten bilim midir? Bilimsellik talep etme ihtiyacını niçin hissediyorsunuz?

– Toplumbilimin bir bilimi tanımlayan bütün özelliklere sahip olduğu kanısındayım. Ama hangi derecede? Sorun buradadır. Ve verilebilecek cevap toplumbilimcilere göre çok değişir. Sadece şunu söyleyeyim ki, kendilerinin toplumbilimci olduğunu söyleyen ve buna inanan çok insan var ama itiraf edeyim ki ben onları bu şekilde tanımlamakta güçlük çekiyorum. Her halükârda, toplumbilim tarih öncesinden, yani konuya yabancı kimselerin genellikle onu özdeşleştirdikleri toplumsal felsefenin büyük teorileri çağından çıkalı çok oluyor. Toplumbilimci adına layık bütün toplumbilimciler ortak bir görgü, kavramlar, yöntemler, doğrulama usülleri sermayesi üzerinde buluşurlar. Ne var ki, apaçık ortada olan toplumbilimsel nedenler dolayısıyla –ve başka nedenlerle birlikte, genellikle sığınak bilim dalı rolü oynadığından– toplumbilim (terimin istatistiki anlamıyla) çok *dağılmış* bir bilim dalıdır ve bu durum farklı bakış açılarından böyledir. Toplumbilimin diğer bilimlerden çok felsefeye yakın ve bölünmüş bir bilim dalı görünümü vermesini açıklayan budur. Ama sorun burada değildir: toplumbilimin bilimselliği üzerinde bu kadar titizleniliyorsa rahatsız ettiği içindir.

Soru: Nesnel olarak diğer bilimlere sorulan soruları, bu bilimlerin bilginleri kendilerine somut olarak sormazken siz kendinize sormak durumunda kalmadınız mı?

– Toplumbilim kendi bilimselliği sorunuyla sık sık karşı karşıya gelmenin hüzünlü imtiyazına sahiptir. Tarih veya etnoloji için böyle bir şey bin kez daha az talep edilir; coğraf-

ya, filoloji veya arkeolojiden söz bile etmiyoruz. Aralıksız olarak sorgulanan toplumbilimci aralıksız olarak kendini sorgular ve sorar. Bu toplumbilimsel bir emperyalizm olduğu kanaatini uyandırır: kendinde, diğer bilimleri incelemeye tâbi tutma hakkını gören bu acemi, kem küm eden bilim de nedir! Elbette bilim toplumbilimini düşünüyorum. Gerçekten de, toplumbilim, özellikle şiddetli bir şekilde kendi karşısına çıkan soruları diğer bilimlere sormaktan başka bir şey yapmaz. Eğer toplumbilim eleştirel bir bilimse, belki de bizzat kendisi de eleştirel bir konumda olduğundandır. Söylendiği gibi toplumbilim sorun yaratır. Örneğin, 68 Mayıs'ının sorumlusunun toplumbilim olarak görüldüğü bilinir. Sadece bilim olarak varlığı değil, kısaca varlığı da tartışma konusu edilir. Özellikle bu dönemde bazıları toplumbilimi yok etmeye çalışıyorlar; ne yazık ki bunu başaracak güce sahipler. Bunu yaparken de örnek bir 'toplumbilim"i, Auguste Comte Enstitüsü'nü veya *Sciences Po*'yu bütün imkânlarıyla güçlendirirler. Bu da bilim adına ve (terimin kaba anlamıyla) bazı "bilim adamları"nın aktif suç ortaklığıyla yapılır.

Soru: Niçin toplumbilim özel olarak sorun yaratır?

– Niçin? Çünkü "zekâ"ya bağlanan okuldaki başarı ile toplumsal köken veya daha doğrusu aileden miras alınan kültürel sermaye arasındaki korelasyon gibi kimi *zaman bastırılmış* ve gizli şeyleri ortaya çıkarır. Bunlar teknokratların, epistemokratların –yani toplumbilimi okuyan ve finanse edenlerin hatırı sayılır bir kısmının– işitmekten hoşlanmadıkları gerçeklerdir. Diğer bir örnek: bilimsel dünyanın, özgül kâr arayışının (ödüller, Nobel ve ötekiler, keşfin önceliği, prestij, vb) yönlendirdiği ve özgül *çıkarlar* (yani sıradan biçimleri içinde iktisadi çıkarlara indirgenemeyen ve bu nedenle "çıkardan arınmış" olarak algılanan çıkarlar) adına sürdürülen bir rekabet yeri olduğunu göstermek, genellikle bilim adamlarının katıldıkları ve yaptıkları şeye inanmak için ihtiyaç duydukları bilimsel bir kutsallık bilgisini tartışma konusu etmektir.

Soru: Tamam, toplumbilim saldırgan ve rahatsız edici

olarak ortaya çıkmaktadır. Ama toplumbilimsel söylemin niçin ille de "bilimsel" olması gerekmektedir? Gazeteciler de rahatsız edici sorular sormaktadırlar; oysa onlar bilime gönderme yapmıyorlar. Toplumbilimi ile eleştirel bir gazetecilik arasında bir sınırın olması niçin kesin gerekli?

– Çünkü nesnel bir farklılık var. Bu bir övünç sorunu değildir. Hipotezlerin, kavramların, doğrulama yöntemlerinin, alışıldığı üzere bilim düşüncesine bağlanan her şeyin tutarlı sistemleri vardır. Sonuç olarak, eğer bilimse bilim olduğu niçin söylenmesin? Kaldı ki, bu çok önemli bir kozdur: rahatsız edici hakikatlerden kurtulmanın bir yolu bunların bilimsel olmadığını söylemektir, bu onların "siyasal" oldukları, yani "çıkar"ın, "tutku"nun sonucu oldukları, dolayısıyla, görece ve görecelileştirilebilir oldukları anlamına gelir.

Soru: Toplumbilime kendisinin bilimsel olup olmadığı soruluyorsa bunun bir nedeni de diğer bilimlere göre belli bir gecikmeyle gelişmiş olması değil midir?

– Mutlaka. Ama bu "gecikme"nin toplumbilimin özellikle güç, özellikle tahmin edilemeyen bir bilim olmasına bağlı olduğunu görmek gerekir. En önemli güçlüklerden biri nesnelerinin mücadele hedefleri; insanların uğrunda ölmeye hazır oldukları, saklanan, sansür edilen şeyler olmasında yatar. Kendisi de, kendi nesnelerinin tutarlı sistemleri içinde yer alan araştırmacı için de doğrudur bu. Ve toplumbilim yapmanın özel güçlüğü sıklıkla insanların bulacakları şeyden korkmalarından kaynaklanır. Toplumbilim, hiç durmadan, kendisini uygulayan kimseyi katı gerçeklerle yüzyüze getirir; büyüleri bozar. Bu nedenle, hem içerde hem dışarda, genellikle sanılanın tersine, yeniyetmeliğin genellikle siyasal bağlanmada aradığı tatminlerin hiçbirini sunmaz. Bu bakış açısıyla, tıpkı sanat ve daha özel olarak hepsinin en "katıksız"ı müzik gibi hiç şüphesiz bir yanıyla dünyayı unutmak için çekilinen sığınaklar, cinsellik ve siyaset gibi sorun oluşturan her şeyden temizlenmiş evrenler olan "katıksız" denen bilimlerin tamamen karşısında yer alır. Bu nedenle, biçimsel veya biçimci kafalar, genellikle, bayağı bir toplumbilim yaparlar.

Soru: Toplumbilimin toplumsal olarak önemli sorunlar konusunda müdahalede bulunduğunu gösteriyorsunuz. Bu, toplumbilimin "yansızlığı", "nesnelliği" sorununu ortaya atmaktadır. Toplumbilimci savaşımın üstünde, tarafsız gözlemci konumunda kalabilir mi?

– Toplumbilimcinin özelliği nesnesinin mücadele alanları olmasıdır: sadece sınıf mücadeleleri alanı değil, bizzat bilimsel mücadele alanı. Ve toplumbilimci bu mücadelelerde öncelikle sınıflar alanında, iktisadi ve kültürel belli bir sermayeyi elinde bulunduran kimse olarak; ardından, kültürel üretim alanında ve daha özel olarak toplumbilim alt-alanında özel bir sermayeyle donatılmış araştırmacı olarak bir konuma sahiptir. Pratiğinin, gördüğü ve görmediği şeylerin, yaptığı ve yapmadığı şeylerin –örneğin incelemeyi seçtiği nesnelerin– toplumsal konumuna borçlu olduğu her şeye hükmetmeyi denemek için bunu asla unutmaması gerekir. Bu nedenle toplumbilimin toplumbilimi, bence, diğerleri gibi bir "uzmanlık" değil, bilimsel bir toplumbilimin temel koşullarından biridir. Gerçekten de toplumbilimdeki hatanın bellibaşlı nedenlerinden biri nesneyle denetimsiz bir ilişkide yatar. Veya daha doğrusu, nesneye ilişkin görünün bakış açısına, yani toplumsal uzamda ve bilimsel alanda işgal edilen *konuma* borçlu olduğu şeyleri bilmemekte yatar.

Hakikati ortaya koymaya katkıda bulunma şansları, bence, gerçekten de işgal edilen konumdan kaynaklanan iki temel faktöre bağlıdır: hakikati öğrenme ve öğretmedeki (veya tersine, onu gizlemekteki ve kendinden gizlemedeki) çıkar ve hakikati üretme kapasitesi. Bachelard'ın sözü bilinmektedir: "Ancak gizli olanın içinde bilim vardır." Toplumbilimci bilimsel olarak ne kadar iyi silahlanmışsa; öncelleri olan Marx, Durkheim, Weber ve daha başkaları tarafından birikmiş kavramlar, yöntemler, teknikler sermayesini ne kadar iyi kullanırsa; ve ne kadar "eleştirel"se; onu harekete geçiren bilinçli veya bilinçsiz niyet o kadar *yıkıcı*ysa; toplumsal dünyada sansür edilmiş, bastırılmış olan şeyi açığa çıkarmakta ne kadar çıkarı varsa bu gizli olanı ört(me)mek için o kadar iyi silahlanmıştır. Ve eğer toplumbilimi genel olarak toplumsal bilim gibi, pek hızlı ilerlemiyorsa, bu belki, bir

ölçüde, bu iki faktör karşıt nedenlerle değişme eğiliminde olmalarındandır.

Eğer toplumbilimci pek az da olsa hakikat üretmeyi başarıyorsa, bu, hakikati ortaya çıkarmada çıkarı *olmasına rağmen* değil, çıkarı *olduğu için*dir –bu, "yansızlık" üzerine biraz aptallaştırıcı söylemin tam tersidir. Bu çıkar, başka her yerde olduğu gibi, bir keşfi ilk yapacak olma ve buna bağlı bütün hakları sahiplenme arzusuna veya ahlâki hoşnutsuzluğa veya bazı tahakküm biçimlerine karşı veya bilimsel alanın bağrında bunları savunanlara karşı isyana bağlı bulunabilir. Kısacası, bakire gebeliği yoktur; falanca veya filanca keşif, kaşiflerin niyetlerinin veya usüllerinin pek katıksız olmadığı gerekçesiyle mahkûm edilseydi ("ikili sarmal"ı düşünmek yeter) pek fazla bilimsel hakikat olmazdı.

Soru: Ama toplumsal bilimler örneğinde "çıkar", "tutku", "bağlanma" körleşmeye yöneltmez mi? Böylece de "yansızlık" savunucularını haklı çıkarmaz mı?

– Gerçekte, ve toplumbilimin özel güçlüğü de buradan gelir, bu "çıkarlar", "tutkular", soylu veya alçakça da olsa, onları belirleyen konusunda bilimsel bir bilgiye ve bilgiye getirdikleri sınırlara eşlik ettikleri ölçüde bilimsel hakikate yöneltirler. Örneğin, yenilgiye bağlı hıncın, insanı toplumsal dünya üzerine bilinçliliğin temeli konusunda körleştirerek daha bilinçli kıldığını herkes bilir.

Ama hepsi bu değil. Bir bilim ne kadar ilerlemişse orada biriken bilme sermayesi de o kadar önemlidir ve "güdülenimleri" ne olursa olsun yıkıcı, eleştirel stratejiler, etkili olmak için önemli bir bilmeyi seferber etme zorundadırlar. Fizikte, otorite argümanına başvurarak veya yine toplumbilimde olduğu gibi onun teorisinin siyasal içeriğini açığa çıkararak bir rakibi alt etmek güçtür. Orada, eleştiri silahları etkili olmak için bilimsel olmak zorundadırlar. Toplumbilimde ise, tersine, basmakalıp düşünceleri yalanlayan her önerme ideolojik tarafgirlik, siyasal tavır alma kuşkusuna maruz kalır. Toplumsal çıkarlara dokunur: Sessizlikle ve (neyin olması gerektiğini veya başka türlü olamayacağını söyleyen) "sağduyu"yla bağları olan egemenlerin çıkarları; basit, ko-

laycı düşüncelere, sloganlara ihtiyaç duyan sözcülerin, hoparlörlerin çıkarları. Bu nedenle toplumbilimden "sağduyu" sözcülerinden bin kez daha fazla kanıt istenir (aslında bu, çok iyi bir şeydir). Ve bilimin her keşfi, açığa çıkarılmış olanı yeniden örtmeyi hedefleyen bütün toplumsal düzeni (saygınlıklar, mevkiler, ünler, ve dolayısıyla inanç) konu alan geriye dönük engin bir "eleştiri" çalışması başlatır.

Soru: Biraz önce art arda Marx, Durkheim ve Weber'i saydınız. Bu, her birinin katkılarının biriktiğini varsaymak anlamına gelir. Ama gerçekte yaklaşımları farklıdır. Bu çoğulluğun ardında tek bir bilim olduğunu nasıl kavramak gerekir?

– Bir çok durumda bilim, ancak genellikle birbirlerine karşı oluşturulmuş olan karşıt teoriler ilişkiye sokulmak koşuluyla ileriye götürülebilir. Toplumbilimde ortalığı fazlasıyla kırıp geçirmiş bu yanlış eklektik sentezlerden yapmak değildir söz konusu olan. Bu arada şunu belirtelim, eklektizmin mahkûm edilmesi genellikle kültürsüzlüğe bahane olarak kullanılmıştır: bir geleneğin içine kapanmak öylesine basit ve rahattır: Marksizm, ne yazık ki, bu tembel güven verme işlevini fazlasıyla yerine getirmiştir. Sentez, ancak görünür uzlaşmazlığın temeline yönelten radikal bir sorgulama pahasına mümkündür. Örneğin, iktisadı dar anlamıyla kapitalist iktisat olarak kavrayan ve her şeyi böyle tanımlanmış iktisatla açıklayan ekonomizme doğru olağan geri çekilmesi içinde Marksizme karşı Max Weber, (genelleşmiş anlamda) iktisadi çözümlemeyi din gibi iktisadın terk ettiği gündelik alanlara yaymıştır. Böylece, mükemmel bir formülle, kiliseyi selamet mülklerini manipüle etme tekeline sahip olarak nitelendirir. (En geniş anlamıyla) iktisadi belirleyicileri sanat veya din gibi "çıkar gözetmeme" ideolojisinin hüküm sürdüğü alanlarda arayan radikal bir materyalizmi davet eder.

Meşruluk kavramı için de aynı şey geçerlidir. Marx, "büyülü" ilişkilerin –örneğin "devlet baba" anlayışının– güç ilişkilerini gizlediğini göstererek toplumsal dünyanın sıradan temsilinden kopar. Weber, Marx'ı kökten yalanlar gibidir: toplumsal dünyaya aidiyetin meşruluğun bir yanının kabu-

lünü içerdiğini hatırlatır. Profesörler –işte konumun etkisinin güzel bir örneği– farklılığı korurlar. Yazarları bütünleştirmektense karşı karşıya getirmeyi severler. Anlaşılır dersler oluşturmaya bu daha elverişlidir: birinci bölüm Marx, ikinci bölüm Weber, üçüncü bölüm kendim... Oysa ki, araştırma mantığı, ortak köke kadar uzanarak karşıtlığı aşmaya yöneltir. Marx kendi modelinden toplumsal dünyanın öznel hakikatini çıkarıp atmıştır ve bunun karşısına bu dünyanın nesnel hakikati olarak güç ilişkilerini geçirmiştir. Oysa, toplumsal dünya güç ilişkileri hakikatine indirgenmişse, belli ölçüler içerisinde meşru olarak kabul edilmediğinde bu yürüyemeyecektir. Toplumsal dünyanın meşru olarak öznel temsili bu dünyanın tam hakikatinin bir parçasıdır.

Soru: Başka deyişle, tarih veya dogmatizm tarafından keyfî olarak birbirinden ayrılmış teorik katkıları tek bir kavramsal sistem içinde bir araya getirmeye çabalıyorsunuz.

– Çoğu zaman, kavramların, yöntemlerin veya tekniklerin ilişkiye girmesini engelleyen mani mantıksal değil, toplumbilimseldir. Marx'la (veya Weber'le) özdeşleşmiş olanlar, kendilerini yadsıdıklarını, kendilerinden vazgeçtiklerini sanmadan onlara yadsıma gibi gözüken şeyi egemenlikleri altına alamazlar (unutmamak gerekir ki, bunların birçoğu için kendilerinin Marksist olduğunu söylemek, iman tazelemekten –veya totemik bir simgeden– başka bir şey değildir). Bu, "teorisyenler" ile "ampiristler", "temel" araştırmalar denen şeyle "uygulamalı" araştırmalar denen şeyin savunucuları arasındaki ilişkiler için de geçerlidir. Bu nedenle, bilim toplumbiliminin bilimsel bir etkisi olabilir.

Soru: Tutucu bir toplumbilimin yüzeysel kalmaya mahkûm olduğunu mu anlamalıyız?

– Egemenler toplumbilimciyi veya bu bilim dalı henüz oluşmadığında veya günümüzde S.S.C.B.'de olduğu gibi faaliyet yürütemediğinde onun yerini tutan entelektüeli her zaman kötü gözle görürler. Egemenlerin sessizlikle çıkar ortaklıkları vardır, çünkü egemen oldukları dünyaya yeniden söyleyecek hiçbir şey bulamazlar ve bu nedenle de bu du-

rum onlara apaçık, "doğal" gelir. Bu demektir ki, bir kez daha, yapılabilecek toplumsal bilim türü toplumsal dünyayla girişilen ilişkiye, yani bu dünyada işgal edilen konuma bağlıdır.

Daha kesin olarak, dünyayla bu ilişki araştırmacının bilinçli veya bilinçsiz olarak pratiğine tahsis ettiği ve araştırma stratejilerine hükmeden işlev içinde ifade edilir: seçilen nesneler/konular, uygulanan yöntemler, vb. Toplumsal dünyayı anlamak, (anlamak için anlanmak anlamında) amaç edinilebilir. Tersine, bu dünyayı manipüle etmeye, böylece toplumbilimi kurulu düzeni yönetme'nin hizmetine koymaya imkân tanıyan teknikler araştırılabilir. Anlatabilmek için basit bir örnek vereyim: din toplumbilimi, laikleri, ibadet etme ve etmeme durumunun toplumsal belirleyicilerini, "selamet malları"nın satışının papazlıkla ilgili stratejilerini akılcılaştırmayı sağlayan pazar araştırma çeşitlerini konu alan ve papazlara yönelik bir araştırmayla özdeşleşebilir; tersine, dinî alanın işleyişini anlamayı kendine konu olarak seçebilir, laikler de sadece bir yanını oluşturabilir, örneğin kilisenin işleyişine, iktidarını yeniden ürettiği ve sürdürdüğü stratejilere bağlı kalır –ve bu stratejilerin sayısı kadar toplumbilimsel anket yürütmek gerekir (başlangıçta bir piskoposluk kurulu üyesi tarafından yürütülür).

Kendilerini toplumbilimci veya iktisatçı olarak görenlerin önemli bir kısmı, işlevleri özel işletmelerin ve yönetim kurumlarının yöneticilerine reçeteler sağlamak olan toplumsal mühendislerdir. Egemen sınıf üyelerinin toplumsal dünya hakkında sahip oldukları pratik ve yarı-bilgece bilginin akılcılaştırılmasını sunarlar. Yönetenler günümüzde tahakkümü ikili anlamda akılcılaştırmaya muktedir, hem tahakkümü sağlayan mekanizmaları güçlendirebilen hem de meşrulaştırabilen bir bilime ihtiyaç duymaktadırlar. Doğal olarak bu bilim sınırlarını pratik işlevlerinde bulur: toplum mühendisleri de ekonominin yöneticileri de asla köklü sorgulamalar gerçekleştiremez. Örneğin, Bankacılık Şirketi'nin Genel Müdürü'nün bazı açılardan birçok toplumbilimcinin veya iktisatçınınkinden çok yüksek, büyük olan bilimi tek ve tartışmasız amacının bu kurumun kârlarının azamileştiril-

mesi olmasıyla sınırlıdır. *Auguste Comte Enstitüsü*'nde veya *Sciences Po*'da öğretildiği şekliyle, kamuoyu yoklaması gibi en sevdikleri araçlarıyla birlikte örgüt toplumbilimi veya "siyasal bilim" bu kısmi "bilim"in örnekleridir.

Soru: Teorisyenler ile toplum mühendisleri arasında yaptığınız ayrım bilimi "sanat için sanat" konumuna sokmuyor mu?

– Hiç de değil. Günümüzde, toplumbilimin varlığının bağlı olduğu insanlar arasında toplumbilimin neye yaradığını soranların sayısı giderek artmaktadır. Gerçekten de, toplumbilim tamamen bilimsel işlevini ne kadar çok yerine getirirse iktidarları hayal kırıklığına uğratma veya yalanlama şansına o kadar fazla sahiptir. Bu işlev bir şeyin, yani birinin işine yaramak değildir. Toplumbilimin bir şeyin işine yaramasını istemek her zaman için onun iktidara hizmet etmesini istemektir. Oysa ki, onun bilimsel işlevi iktidardan başlayarak toplumsal dünyayı anlamaktır. Bu, toplumsal olarak yansız olmayan ve hiç şüphesiz toplumsal işlev yerine getiren bir işlemdir. Bunun nedenlerinden biri her iktidarın, etkinliğinin bir bölümünü –en küçük bölününü değil– kendini oluşturan mekanizmaların bilinmemesine borçlu olmasıdır.

Soru: Şimdi toplumbilim ile komşu bilimler arasındaki ilişkiler sorununu ele almak istiyorum. *La distinction* [Seçkinlik] üzerine kitabınıza şu cümleyle başlıyorsunuz: "Toplumbilimin zevk gibi bir nesneyle karşı karşıya kalması kadar, onu bir toplumsal psikanalize benzeten pek az durum vardır." Ardından istatistiki tablolar, anket raporları geliyor, ama Balzac, Zola veya Proust'ta rastlanan türden "edebi" çözümlemeler de var. Bu iki veçhe nasıl birbirine bağlanıyor?

– Kitap iki bilgi kipini, ancak çok az örneğe dayanabilen etnografik gözlem ile kurallılıkları ve gözlenen örnekleri mevcut örneklerin evrenine yerleştirmeyi sağlayan istatistiki çözümlemeyi birleştirme çabasının ürünüdür. Bu, örneğin, halkın yediği bir yemekle burjuvanın yediği bir yemeğin be-

lirgin özellikleriyle karşıtlık içinde betimlenmesidir. Halk yemeği açısından, bütün tüketimlerde bulunan *işlev*in açık bir önceliği vardır: besinin *besleyici* olması, "vücutta kalması" istenir; örneğin kültürfizikle birlikte sporun güç vermesinin (görünür kaslar) istenmesi gibi. Burjuva açıdan *biçim*in veya biçimlerin ("biçime sokmak") işlevin sansürünü ve bastırılmasını içeren bir tür önceliği, estetikleşme vardır; yüceltilen veya inkâr edilen pornografi olarak erotizmde olduğu kadar, özellikle işlevin zararına biçime ayrıcalık tanınmasıyla tanımlanan katıksız sanatta da, her yerde rastlanacak bir estetikleşme vardır. Aslında "niteliksel" veya daha kötüsü "edebi" denen çözümlemeler, anlamak için temel önemdedir, yani istatistiklerin sadece saptadığı şeyi tamamen açıklarlar, bu noktada yağışölçer istatistiklerine benzerler. En farklı alanlarda gözlemlenen bütün pratiklerin temeline yöneltirler.

Soru: Soruma geri dönersek, psikoloji, sosyal-psikoloji, vb. ile ilişkileriniz nelerdir?

– Toplumsal bilim birey ve toplum sorunu karşısında tökezlemeye devam ediyor. Gerçekte, toplumsal bilimin psikoloji, sosyalpsikoloji ve toplumbilim olarak bölünmeleri, bana göre, başlangıçtaki bir tanım hatası etrafında oluşmuştur. *Biyolojik bireyleşmenin* gerçekliği toplumun birbirinden ayrılmaz iki biçimi altında var olduğunu görmeyi engeller: bir yanda, fiziksel şeyler, anıtlar, kitaplar, aletler, vb. biçimini alabilen kurumlar; diğer yanda, kazanılmış yatkınlıklar, gövdelerde cisimleşen kalıcı varlık veya yapma biçimleri (ben bunları *habitus* diye adlandırıyorum). Toplumsallaşmış gövde (birey veya şahıs diye adlandırılan şey) topluma karşıt değildir: Onun varoluş biçimlerinden biridir.

Soru: Başka deyişle, psikoloji bir yandan (temel değişmezleri sağlayan) biyoloji ve diğer yandan bu değişmezlerin gelişme tarzını inceleyen toplumbilim arasında sıkışmış olur. Ve dolayısıyla toplumbilim her şeyi, özel yaşam, dostluk, aşk, cinsel yaşam, vb. diye adlandırılan şeyi bile ele alacak yeterliliktedir.

– Kesinlikle. Toplumbilimle kolektifi birleştiren ortak tasarıma karşı kolektifin her bir bireye zihinsel yapılar gibi kalıcı yatkınlıklar biçiminde verildiğini hatırlamak gerekir. Örneğin, *La distinction*'da, toplumsal sınıflarla, kolektif tarih içinde üretilip bireysel tarihte edinilen ve örneğin zevkin kullanıma soktuğu şeyler olan (ağır/hafif, sıcak/soğuk, parlak/donuk) katıştırılmış sınıflandırma sistemleri arasındaki bağıntıyı ampirik olarak oluşturmaya çalıştım.

Soru: Peki o halde toplumbilim için biyolojinin veya psikolojinin anlamı nedir?

– Toplumbilim biyolojiyi ve psikolojiyi bir veri olarak alır. Ve toplumsal dünyanın onu nasıl kullandığını, dönüştürdüğünü, değiştirdiğini ortaya koymaya çalışır. İnsanın bir vücudunun olması, bu vücudun ölümlü olması, grupları güç sorunlarla karşı karşıya getirir. Kantorovitch'in *Les deux corps du roi* [Kralın İki Vücudu] kitabını düşünüyorum; burada yazar aptallığın, hastalığın, zayıflığın, ölünün geldiği kralın gerçek vücuduna oranla aşkın bir krallığın varlığını onaylayarak işin içinden çıkan toplumsal kabul gören kurnazlıkları çözümler. "Kral öldü, yaşasın kral." Bunu akıl etmek gerekirdi.

Soru: Siz de etnografik tanımlardan söz ediyorsunuz...

– Etnoloji ve toplumbilim arasındaki ayrımı tipik olarak sahte bir sınırdır. Son kitabım *Le sens pratique*'te göstermeye çalıştığım gibi bu, hiçbir tür mantıksal doğrulaması olmayan (sömürge) tarihin(in) katıksız bir ürünüdür.

Soru: Ama çok belirgin davranış farklılıkları yok mu? Etnolojide, gözlemcinin nesnesinin dışında kaldığı ve sonuçta anlamını bilmediği görünümleri kaydettiği izlenimi edinilir. Toplumbilimci ise incelediği öznelerin bakış açısını benimsemiş gibidir.

– Gerçekten de, sizin betimlediğiniz dışsallık ilişkisi, ki ben bunu nesnelci diye adlandırıyorum, etnolojide daha sık görülür, bu, şüphesiz, *yabancının* bakış açısına denk düştüğü içindir. Ama bazı etnologlar da yerlilerin temsillere katılım

oyununu (ikili oyun) oynadılar: efsunlanmış veya mistik etnolog. Sizin önermeniz tersine bile çevrilebilir. Bazı toplumbilimciler, çoğunlukla araya anketçilerin kişiliğini sokarak çalıştıklarından ve görüşülen kişilerle asla doğrudan ilişkileri olmadığından nesnelciliğe, (başlıca mesleki özelliği görüşülen kişilerle gerçek bir ilişki kurma kapasitesi olan) etnologlardan daha meyillidirler. Kültürel mesafeden daha az güçlü olmayan sınıfsal mesafe de buna eklenir. Bu yüzden, Lazarsfeld'in sultası altındaki Kolombiya tarafında ortaya çıkan ve soru formu ile araya giren anketçinin yarattığı mesafenin kör bir istatistiğin biçimciliği ile ikiye katlandığı durumda ortaya çıkandan daha insanlıkdışı bilim hiç şüphesiz yoktur. Çalışma toplumbilimi gibi bir tür işyeri, görev tanımı yapıldığında, bir bilim üzerine, yöntemleri üzerine, içerikleri üzerine çok şey öğrenilir. Örneğin, bürokratik toplumbilimci incelediği insanları herkesin aynı, ve kapalı sorulara tâbi tutulduğu birbirlerinin yerine geçebilir istatistiki birimler olarak ele alır. Oysa ki, etnoloğun deneği [görüştüğü kişi] uzun zaman temasta olunan, derinlemesine görüşmeler yapılan seçkin bir şahsiyettir.

Soru: Demek ki, siz modeli gerçekliğin yerine geçiren "nesnelci" yaklaşıma karşısınız; ama aynı zamanda dirilmek isteyen Michelet'ye veya anlamları size göre keyfi bir fenomenolojiyle yakalamaya çalışan Sartre'a da karşısınız?

– Tamamen. Örneğin, toplumsal ritüellerin işlevlerinden biri amili "yaşantı" kelimesi altına yerleştirdiğimiz her şeyden bağışık tutmak olduğuna göre, "yaşantı"yı olmadığı yere, örneğin ritüel pratiklere yerleştirmekten daha tehlikeli bir şey yoktur. Kendi "yaşantı"sını bir "ilkel"in, bir "büyücü"nün veya bir "proleter"in bilincine yansıtmaktan daha yürekli bir şey olmadığı düşüncesi bana her zaman hafifçe etno-merkezci gelmiştir. Toplumbilimcinin yapabileceği en iyi şey kullanmak zorunda olduğu nesnelleştirme tekniklerinin –yazı, şemalar, planlar, haritalar, modeller, vb.– kaçınılmaz sonuçlarını nesnelleştirmektir. Örneğin, *Le sens pratique*'te, gözlemci konumunun ve nesnelerini kavramak için kullandıkları tekniklerin etkilerini anlayamadıklarından, et-

nologların, bilimsel olarak düşünmeyi kestikleri anda, yani pratikte, kendileri neyse, ilkelin de o olduğunu göremedikleri, ilkeldeki suretlerini tanıyamadıkları için, "ilkel"i ilkel olarak oluşturduklarını göstermeye çalışıyorum. "İlkel" denen mantıklar sadece pratik mantıklardır, tıpkı bizim bir tabloyu veya bir dörtlüyü değerlendirmek için işlettiğimiz mantıklar gibi.

Soru: Ama hem bütün bunların mantığını yeniden bulup hem de "yaşantı"yı koruyamayız, değil mi?

– Öznel olanın, öznel olana karşı oluşturulması gereken nesnel hakikati yalanladığında bile nesnel bir hakikati vardır. Yanılsama, yanılsama olarak, yanıltıcı değildir. Toplumsal öznelerin örneğin sınıf mücadeleleri gibi, bir tasarımları yokmuş, bilimin oluşturduğu gerçeklik deneyimleri yokmuş gibi yapmak nesnelliğe ihanet etmek olur. Dolayısıyla bu öznelliğe yer veren daha yüksek bir nesnelliğe erişmek gerekir. Amillerin, yaptıkları şeyin tam hakikati olmayan, ama yine de pratiklerinin hakikatinin parçasını oluşturan bir "yaşanmış"ları vardır. Örneğin "oturum kapandı" diyen bir başkanı veya "seni vaftiz ediyorum" diyen bir papazı ele alalım. Bu dil niçin bir iktidara sahiptir? Bir tür sihirli güçle davranan sözler değildir. Verili toplumsal koşullarda bazı kelimelerin gücü vardır. Bunlar güçlerini, kendi mantığı, sıfatları, kostümü ve cübbesi, kürsüsü, ritüel kelamı, katılanların inancı, vb. olan bir kurumdan alırlar. Toplumbilim davranışta bulunanın söz olmadığını, bu sözü söyleyen ve birbirlerinin yerine geçebilen şahıslar da olmadığını, kurum olduğunu hatırlatır. Şu veya bu toplumsal pratiğin etkinliğinin uygulanabilmesi için bir araya gelmesi gereken nesnel koşulları gösterir. Ama bununla sınırlı kalmaz. Unutmamalıdır ki, işleyebilmesi için failin kendi eyleminin etkinliğinin temelinde olduğuna inanması gerekir. Tamamen inanca göre işleyen sistemler vardır ve işleyebilmelerini kısmen bile olsa, inanca borçlu olmayan sistem –iktisat dahil– yoktur.

Soru: Kelimenin tam anlamıyla bilimin bakış açısıyla sizin yönteminizi gayet iyi anlıyorum. Ama sonuçta insanların

"yaşantı"sını değersizleştiriyorsunuz. Bilim adına insanların yaşama nedenlerini ellerinden alma tehlikesi taşıyorsunuz. Onları, deyim yerindeyse, yanılsamalarından yoksun bırakma hakkını size veren ne?

– Tamamen gelişmiş (ve geniş ölçüde yaygınlaşmış, eğer bu mümkünse) bir toplumsal bilimin yarattığı tamamen şeffaf ve büyüsü bozulmuş bir evrenin yaşanamaz olabileceği benim de aklıma takılıyor. Her şeye rağmen sanıyorum ki, insanlar, onları en azından kendi sefaletlerine katkıda bulunmak zorunda bırakan mekanizmalara hakim olsalar toplumsal ilişkiler çok daha az mutsuzluk verici olur. Ama belki toplumbilimin tek işlevi toplumsal dünyanın bilgisinin sınırlarını, görünür boşluklarıyla olduğu kadar kazanımlarıyla da göstermek ve böylece elbette bilime başvuran kâhinlikten başlayarak bütün kehânet biçimlerini güçleştirmektir.

Soru: İktisatla ve özellikle Chicago Okulu'nunki gibi bazı neo-klasik çözümlemelerle ilişkilere gelelim. Aslında, karşılaştırma ilginç, çünkü iki farklı bilimin aynı nesneleri/konuları, doğurganlığı, evliliği ve özellikle okulla ilgili yatırımları nasıl yarattığını göstermeye yarıyor.

– Bu engin bir tartışma olur. Neo-marjinalist iktisatçılar gibi, bütün toplumsal davranışların temeli olarak özel bir çıkar, yatırım biçimini koyuyor olmam yanıltıcı olabilir. Ama sadece *kelimeler* aynıdır. Benim söz ettiğim çıkarın, Adam Smith'in *self-interest*'iyle [öz çıkar], tarih-dışı, doğal, evrensel ve gerçekte kapitalist iktisadın yarattığı ve varsaydığı çıkarın bilinçsizce evrenselleştirilmesi olan çıkarla hiç ilişkisi yoktur. Ve bu doğalcılıktan çıkmak için, Gary Becker'in *Altruism, egoism and genetic fitness* [Özgecilik, bencillik ve genetik sağlamlık] adlı bir makalesinde olduğu gibi iktisatçıların toplumsal-biyolojiye başvurmaları tesadüfi değildir: "*self-interest*", ama aynı zamanda "soydaşlara karşı özgecilik" ve diğer kalıcı yatkınlıklar, zamanın akışı içinde en uyumcul özelliklerin ayıklanmasıyla açıklanırlar.

Aslında, bütün kurumların ve bütün pratiklerin temelinde bir çıkar veya işlev biçimi vardır dediğimde, hak verme projesinde içerilen ve bizzat bilimin oluşturucusu olan *yeter-*

*li neden ilkesi*ni öne sürmekten başka bir şey yapmıyorum: gerçekte bu ilke, falanca pratiğin veya falanca kurumun niçin var olmamak yerine var olduğunu ve niçin başka türlü olmak yerine böyle olduğunu *açıklama*yı veya anlamayı sağlayan bir neden veya bir kanıt olmasını ister. Sundukları *Homo economicus, homo capitalisticus*'un evrenselleştirilmesi olan neo-klasik iktisatçıların sandığının tersine bu çıkarda veya işlevde doğal ve evrensel hiçbir şey yoktur. Etnoloji ve karşılaştırmalı tarih, kurumun tamamen toplumsal sihrinin hemen hemen her şeyi çıkar olarak ve gerçekçi çıkar olarak, yani bir *ekonomi* tarafından az veya çok uzun vadede nesnel olarak karşılığını ödeyebilecek *yatırım* olarak (iktisadi, ama aynı zamanda da psikanalitik anlamında) oluşturabileceğini gösterirler. Örneğin şeref ekonomisi, iktisatçıların iktisat bilimi bakış açısından görünürde yıkıcı –öylesine "çıkardan arınmış"tır ki...– dolayısıyla saçma iktisadi yatkınlıkları ve pratikleri üretir ve ödüllendirir. Bununla birlikte, kapitalist iktisadi akıl açısından en çılgınca davranışların ilke olarak iyi anlaşılan (örneğin "her türlü kuşkunun ötesinde olmak"taki çıkar gibi) bir çıkar biçimi vardır ve bu davranışlar iktisadi bir bilimin konusu olabilirler. Yatırım, (benim alan diye adlandırdığım) bazı kozlar öne süren bir oyun uzamı ile bu oyuna ayarlanmış (benim *habitus* olarak adlandırdığım) bir yatkınlıklar sistemi arasındaki ilişkiden doğan davranış eğilimidir, hem oyun oynama eğilimini hem de yeteneğini içeren, oyundan *çıkar* bulmayı, oyuna katılmayı içeren oyunun ve kozlarının anlamı. Kurumun, işleyişinin koşulları olan yatırımı ve bu durumda aşırı-yatırımı yaratmaya muktedir olduğunu anlamak için sınırını büyük okullara hazırlık sınıflarında bulan toplumlarımızdaki eğitim yatırımının ne olduğunu düşünmek yeter. Ama herhangi bir kutsallık biçimi için de bu gösterilebilir: kutsallık deneyimi kutsal nesneleri kutsal olarak var eden kazanılmış yatkınlık ile kutsallaştırıcı yaklaşımı nesnel olarak gerektiren (bu, toplumlarımızdaki sanat için geçerlidir) nesneleri birbirinden ayrılmaz olarak varsayar. Başka deyişle, yatırım toplumsalın iki gerçekleşmesi arasındaki anlaşmanın tarihsel sonucudur: şeylerde kurum yoluyla gerçekleşme ve vücutlarda katıştırılma yoluyla.

Soru: Sizin önerdiğiniz bu genel antropoloji türü, sistemin felsefi iddiasını, bilimin araçlarıyla gerçekleştirmenin bir biçimi değil midir?

– Söz konusu olan, günümüzde, özellikle kâhince tavır alınaların hâlâ koruma altında bir pazar bulduğu Fransa'da hâlâ geçer akçe olan ve toplumsal felsefenin uyguladığı bütünlük üzerine bütünsel söylemde sonsuza kadar takılıp kalmak değildir. Ama sanıyorum ki, bilimselliğin sakat bir temsiline uyum sağlama kaygısıyla toplumbilimciler erken bir uzmanlaşmaya gittiler. Genellikle gerçekçi ayrıştırmalara göre, idari veya siyasal sınırlar tarafından dayatılan nesnenin yapay bölünmelerinin bilimsel kavrayışın önündeki en önemli engeli oluşturduğu durumlar saymakla bitmez. Sadece benim bildiğim durumlardan söz edersek, örneğin kültür toplumbilimi ile eğitim toplumbiliminin; veya eğitim iktisadı ile eğitim toplumbiliminin ayrılmasını sayabilirim. Ayrıca, insan biliminin de kaçınılmaz olarak antropolojik teorileri devreye soktuğunu; araştırmacıların her zaman pratik olarak giriştikleri ve genellikle toplumsal dünyayla ilişkilerinin biçimi değiştirmiş yansısından başka bir şey olmayan bu teorileri kesin olarak belirtmek koşuluyla gerçekten ilerleyebileceğini sanıyorum.[2]

Notlar:

1. Pierre Thuillier ile söyleşi, *La Recherche*, sayı 112, Haziran 1980, s. 738-743.
2. Tamamlayıcı bilgiler şu eserlerde bulunabilir: P. Bourdieu, Le Champ scientifique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, Haziran 1976, s. 88-104; Le langage autorisé. Note sur les conditions de l'efficacité sociale du discours rituel, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975, s. 183-190; Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifié et l'histoire incorporée, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, Nisan-Haziran 1980, s. 3-14.

SORGULANAN TOPLUMBİLİMCİ[1]

Soru: Niçin, söyleminizi genellikle konuya yabancı biri için erişilmez kılan, özellikle güç ve özel bir jargon kullanıyorsunuz? Bilginlerin tekelini teşhir etmek ile onu teşhir eden söylemin içinde yeniden inşa etmek arasında çelişki yok mu?

– Toplumsal bir felsefeyi bilmeden kabullenmek için çoğunlukla sıradan dilin konuşmasına izin vermek, dilbilimsel *bırakınız yapsınlar*'a kendini bırakmak yeterlidir. Sözlük siyasal bir mitolojiye gebedir (örneğin bütün sıfat çiftlerini düşünüyorum: parlak-ciddi, yüksek-alçak, ender-bayağı, vb.). Gündelik dilde suda balık gibi bulunan ve başka yerde olduğu gibi dil konusunda da kendileri için nesnel yapılara sahip olan "sağduyulu" dostlar kaynak suyu gibi berrak bir dille (birkaç küçük söz sanatı ekleyerek) konuşabilir ve jargonun defterini dürebilirler. Tersine, toplumsal bilimler gündelik dilin taşıdığı basmakalıp düşüncelere karşı söyledikleri her şeyi kendilerine bağlamalı ve bunları da tamamen başka şeyi söylemeye yatkın olan bir dilde söylemelidirler. Sözel otomatizmleri kırmak konuya yabancı olanlarla arasına mesafe koyan seçkin bir farklılığı yapay olarak yaratmak değildir; bu, kendiliğinden söylem içine dahil olan toplumsal felsefeden kopmaktır. Bir kelimeyi başkasının yerine koymak, genellikle belirleyici (ayrıca fark edilmeden geçme tehlikesi taşıyan) bir epistemolojik değişim gerçekleştirmektir.

Ama sağduyu otomatizminden kaçıp, slogan veya parola olarak fazlasıyla işlev görmüş bütün kelimelerle, gerçeği dile getirmeye değil bilgideki boşlukları tıkamaya hizmet eden (bu iş genellikle büyük harfli kavramların ve bunların dahil ettikleri ve genellikle müminlerin birbirlerini tanıdıkları inanç bildiriminden pek farklı bir şey olmayan önerilerin

görevidir) bütün önermelerle birlikte, eleştirel dilin otomatizmlerine düşmek de söz konusu değildir. Son yıllarda Fransa'da yeşeren, Jean-Claude Passeron'un deyişiyle şu *"basic marxism"*i düşünüyorum: tek başına, ama boşlukta işleyen bu otomatik dil, çok az sayıda basit kavramla, büyük şeyler düşünmeden her şeyden tasarruflu bir biçimde söz etmeyi sağlar. Basit kavramlaştırma olgusu, genellikle bir yansızlaştırma, hattâ yadsıma etkisi yapar.

Toplumbilimsel dil ne "yansız" olabilir ne de "berrak". Sınıflar var oldukça sınıf kelimesi asla yansız olamaz: Sınıfların varlığı veya yokluğu sorunu sınıflar arasındaki mücadelenin hedefidir. Dilin kesin ve denetimli kullanımına varmak için gerekli olan yazı çalışması berraklık diye adlandırılan şeye, yani sağduyu gerçekliklerinin veya fanatizm kesinliklerinin güçlendirilmesine ender olarak yol açar.

Edebi bir araştırmanın tersine kesinlik arayışı hemen hemen her zaman, gücünü ve berraklığını basitleştirmesine veya aslını bozmasına borçlu olan güzel formülü kurban etmeye, daha sevimsiz, daha ağır, ama daha doğru, daha denetimli bir ifadeye götürür. Böylece, üslup güçlüğü genellikle bütün nüanslardan, bütün düzeltmelerden, bütün uyarılardan kaynaklanır; yön değişikliklerine ve ihtilaslara karşı bütün olası savunmaları söylem kendi içinde taşısın diye gerekli olan tanımların, ilkelerin hatırlatılmasından söz bile etmiyoruz. Bu *eleştirel işaretlere* dikkat hiç şüphesiz okurun titizliğiyle, dolayısıyla istidadıyla doğrudan orantılıdır –uyarılar bir okur için ne kadar gereksizse o kadar iyi algılanırlar. Her şeye rağmen uyarıların laf kalabalığını ve karşıdakinin söylediğini tekrarlama hastalığını engelledikleri umulabilir.

Ama *yapay bir dile* başvurma zorunluluğu belki de bütün diğer dillerden daha fazla toplumbilim için gereklidir. Alışılmış kelimeleri sıkça kullanan felsefeden kopmak için ve de sıradan dilin ifade edemediği şeyleri (örneğin doğalmış gibi olan şeylerin düzeni içinde yer alan her şeyi) ifade etmek için toplumbilimci uydurulmuş –ve ortak duyunun naif yansıtmalarına karşı, en azından görece olarak, korunan– kelimelere başvurmalıdır. Bu kelimeler, "dilbilimsel doğaları" onları aceleci okumalara karşı direnmeye (kazanılmış olanı veya

hattâ mülkiyeti, sermayeyi çağrıştıran *habitus*'un durumu budur) elverişli kıldıkça ve belki özellikle mantıksal zorlamalarını dayatan bir ilişkiler ağı içinde yer aldıkları, onun tarafından sarmalandıkları ölçüde aşırmalara karşı daha iyi savunulur: örneğin, az kelimeyle söylenmesi veya hattâ düşünmesi güç bir şeyi güzel bir şekilde söyleyen "allodoxia" –bir şeyi başka şey olarak alma, bir şeyin olduğundan farklı olduğuna inanma, vb. olgusu– aynı kökten kelimeler ağı içindedir: doksa, doksozof, ortodoksi, heterodoksi, paradoks.[2]

Devam ediyorum, toplumbilimsel araştırma ürünlerinin aktarım güçlüğü dil güçlüğüne sanıldığından daha az bağlıdır. Yanlış anlamanın ilk nedenlerinden biri okurların, en "kültürlü"lerinin bile, sahiplenmek istedikleri söylemin üretim koşullarına ilişkin çok yaklaşık bir düşünceleri olmasıdır. Örneğin, "tezleri", "sonuçları" ürünü oldukları işleyişten bağımsız tutan toplumsal bilimlerin çalışmalarının "felsefi" veya "teorik" bir okuması vardır (yani, somut olarak, ampirik çözümlemeleri, istatistik tablolarını, yöntem bilgilerini, vb. "atlayarak"). Böyle okumak, bir başka kitabı okumaktır. Halk sınıfları ile egemen sınıf arasındaki karşıtlığı öze (veya işleve) verilen öncelik ile biçime verilen öncelik arasındaki karşıtlık içinde "özetlediğimde" felsefi bir tasarı anlaşılır, oysa ki birilerinin fasulye ötekilerin salata yediğini, tüketim farklılıklarının, *iç çamaşırları* konusunda hiç yok veya çok azken *üste giyilen giysiler* konusunda çok güçlü olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Benim çözümlemelerimin çok soyut kalıpların çok somut şeylere, pijama, külot veya pantolon tüketimi istatistiklerine uygulanmasının ürünü oldukları doğrudur. Pijama istatistiklerini Kant'ı düşünerek okumak, pek de kolay olmasa gerek... Okulda öğrenilen her şey · pijamalar konusunda Kant'ı düşünmeyi veya Marx'ı okurken pijamaları düşünmeyi engelleme eğilimindedir (Marx diyorum, çünkü bu ilişki çerçevesinde aynı şey olsa da, Kant'ı daha kolay yakıştırabilirsiniz).

Birçok okurun, Durkheim'ın deyişiyle "toplumsalı toplumsalla açıklama" istenci olarak sık sık emperyalist bir tutku şeklinde algılanan toplumbilimsel düşünme tarzının ilkelerini bile bilmediği veya reddettiği olgusu da buna eklenir.

Ama daha basit olarak, istatistiği bilmemek veya dahası istatistiki düşünme tarzına alışkın olmamak muhtemel olanı (örneğin toplumsal köken ile okuldaki başarı arasındaki ilişkiyi) kesin, zorunlu olanla karıştırmaya götürür. Kadercilikle ithamı etmek gibi her çeşit saçma suçlama veya tam tersine istatistiki yeniden-üretim tarzının temel unsuru olan egemen sınıf çocuklarının bir bölümünün başarısızlığı gibi hedefsiz itirazlar buradan kaynaklanır (Toplumbilim Enstitüsü üyesi bir "toplumbilimci" bütün *Politeknik* mezunlarının çocuklarının *Politeknik*'e girmediğini kanıtlamak için çok fazla enerji harcamıştı!).

Ama yanlış anlamanın esas kaynağı genellikle toplumsal dünyadan, hemen hemen her zaman bu dünyanın ne olduğunu değil, ne olması gerektiğini söylemek için söz ediliyor olmasıdır. Toplumsal dünya üzerine söylem hemen hemen her zaman edimseldir: dilekleri, teşvikleri, sitemleri, emirleri, vb. içerir. Bundan şu sonuç çıkar ki, toplumbilimcinin söylemi, saptayıcı olmaya çaba gösterse de, edimsel olarak algılanmanın bütün imkânlarına sahiptir. Eğer kadınların kamuoyu yoklamalarındaki kanaat sorularına erkeklerden daha az –hele soru "siyasal" ise daha da az– cevap verdiklerini söylüyorsam, kadınları siyasetten dışladığımı konusunda bana itirazda bulunacak biri her zaman olacaktır. Çünkü, olanı söylediğimde, *"ve böyle olması iyidir"* şeklinde anlaşılıyor. Ayrıca, işçi sınıfını olduğu gibi betimlemek onu bir kader gibi mevcut haline mahkûm etmeyi istemekle, onu çökertmeyi istemekle veya yüceltmeyi istemekle suçlanmaktır. Böylece, çoğu zaman, kültürel olarak en yoksun sınıflardan olan insanların (ve özellikle kadınların) siyasal tercihlerini tercih ettikleri partiye ve bu durumda Komünist Parti'ye bıraktıkları saptaması kendini partiye teslim etmeye çağrı olarak anlaşılır. Gerçekten de, gündelik yaşamda, bir halk yemeği ancak hayran kalmak veya tiksinmek için tarif edilir; asla mantığını anlamak, hak vermek, anlamak, yani onu *olduğu gibi ele almanın* araçlarını edinmek için değil. Okurlar toplumbilimi kendi *habitus*'larının gözlükleriyle okurlar. Ve aynı gerçekçi tarifte kimileri sınıf ırkçılıklarının güçlenmesini bulurken kimileri de sınıfsal aşağılamadan esinlenmiş ol-

duğundan kuşkulanırlar. Burada, toplumbilimci ile okuru arasındaki iletişimde *yapısal bir yanlış anlama* ilkesi vardır.

Soru: Kendinizi ifade tarzınız bu olduğuna göre, okur olarak sadece entelektüellere sahip olabileceğinizi düşünmüyor musunuz? Bu sizin çalışmanızın verimliliğine bir sınır değil mi?

– Toplumbilimcinin bahtsızlığı şu ki, çoğu zaman, söylediği şeyi sahiplenmenin teknik araçlarına sahip olan insanların hiçbir sahiplenme istekleri yoktur, sahiplenmede hiçbir *çıkar*ları yoktur ve hattâ toplumbilimciyi reddetmek için güçlü çıkarları vardır (bu da ayrıca başka konularda çok uzman insanları toplumbilimi karşısında tamamen muhtaç durumda bırakır), diğer yandan sahiplenmede çıkarı olanlar sahiplenmenin araçlarından (teorik kültür, vb.) yoksundurlar. Toplumbilimsel söylem mantık ve tezahür olarak psikanalitik söylemin karşılaştığına tamamen benzer *direnişlere* neden olur. Eğitim düzeyi ile müzelere gitme sıklığı arasında güçlü bir korelasyon olduğunu okuyan insanlar için, müzelere sıkça gitmenin, sanat aşkı için ölmeye hazır sanat meraklıları olmanın, sanatla karşılaşmalarını bir yıldırım aşkından doğan katıksız bir sanat olarak yaşamanın ve sayısız savunma sistemlerini bilimsel nesnelleştirmeye karşı çıkarmanın bütün imkânları mevcuttur.

Kısacası, bilimsel söylemin yayılma yasaları, aracıların ve arabulucuların varlığına rağmen, öyle işler ki, bilimsel hakikat bunu benimsemeye en az hazırlıklı olanlara ulaşmanın bütün imkânlarına sahip olurken bu söylemi kabul etmekte en çok çıkarı olanlara ulaşmak için çok az imkân bulur. Bununla birlikte, bu sonunculara kendilerini tanıdıkları veya dahası içinde kendilerini tanınmış, yani var oldukları gibi var olmaları kabul edilmiş, doğrulanmış hissettikleri (her iyi toplumbilimin, yani bir bilim olarak *hak veren* bilimin zorunlu olarak onlara sunduğu şey) bir dil sağlamanın yeterli olduğu düşünülür.

Açığa çıkarılması, yayılması gereken şey bilimsel bakıştır; hem nesnelleştiren hem de kavrayıcı bu bakış, kendi üzerine döndüğünde üstlenmeyi sağlar ve hattâ, şöyle söyleye-

bilirsek, hak olarak üstlenmeyi, neyse o olma hakkını talep etmeyi sağlar. Amerikalı siyahların *"Black is beautiful"* [siyah güzeldir] gibi sloganlarını ve feministlerin *"natural look"*, "doğal" görünme hakkı taleplerini düşünüyorum. Kimi zaman yeni ihtiyaçlar dayatanlardan söz ederken aşağılayıcı bir dil kullanmakla ve böylece toplumsallaşmış bir versiyon içindeki "doğa insanı"nı düşündüren bir insan imajını kurban etmekle suçlandım. Aslında, söz konusu olan, toplumsal anılleri bir kader, bir doğa olarak ele alınan "ilk toplumsal varlık" içine kapatmak değil, onlara *habitus*'larını suçluluk duygusu veya ıstırap olmadan üstlenme imkânını sunmaktır. Bu durum, yoksulluğun genellikle üstlenilemeyecek bir yoksun bırakmadan kaynaklandığı kültür alanında kolaylıkla görülür. Bütün estetik uzmanlarından, diyet uzmanlarından, evlilik danışmanlarından ve diğer ihtiyaç satıcılarından söz ediş tarzımda hiç şüphesiz kendini gösteren şey, daha sonra –genellikle etkisiz olan– bu normlar ile onları gerçekleştirmenin gerçek imkânları arasındaki mesafeyi doldurmanın araçlarını satmak için imkânsız normlar dayatan sefaletin bu sömürü biçimine karşı öfkedir.

Siyasal çözümlemenin tamamen bilmezden geldiği bu alanda, burası nesnel olarak siyasal bir eylemin yeri olsa bile, yönetilenler ellerindeki tek silaha terk edilmişlerdir; egemenlere ve onların yoksullara mahsus psikanalistine karşı durmak için kolektif savunma silahlarından tamamen yoksundurlar. Oysa, siyasal olarak en tipik siyasal tahakkümün bu yollardan da geçtiğini göstermek kolay olur: örneğin, *La Distinction* adlı kitabımda kültür ile siyaset arasındaki ilişkiler üzerine bölümü bir fotoğrafla açmak istemiştim, ama sonuçta yanlış okunacağından endişe ederek koymadım; fotoğrafta Giscard'ın karşısında XV. Louis tarzı bir iskemlede oturan Séguy ve Maire görülüyordu, Giscard'ın kendisi de XV. Louis tarzı bir kanapede oturmaktaydı. Bu resim, en açık biçimde, oturuş tarzları, ellerin duruşu, kısacası bütün vücut üslubu dolayımıyla, kültür olarak kabul edilen katılanların kültürünü belirtiyordu, yani mobilya, dekor, XV. Louis iskemleleri; ama aynı zamanda onu kullanma, oturma tarzlarını, yansıtılan bu kültürün sahibi olan ile bu kültür adına bu

kültür tarafından sahiplenilenleri belirtiyordu. Eğer, patronun karşısında sendikacı aslında kendini, söylendiği gibi, "güç durumda" hissediyorsa, bu en azından bir yanıyla sadece çok cömert ve çok soyut olan ve dille ve vücutla ilişkisini düşünme ve denetleme imkânı asla vermeyen çözümleme, öz-çözümleme araçlarına sahip olduğu içindir. Kullanılan teorilerin ve çözümlemelerin yol açtığı bu kendini bırakış durumu özellikle ciddidir –aynı adamın sosyal konutunun mutfağındaki karısının *RTL* veya *Europe* radyolarındaki sunucuların saçma sapan sözleri karşısındaki kendini bırakış hali de önemsiz değildir–, çünkü yığınla insan onun aracılığıyla konuşacak, bütün bir grubun sözü onun ağzından, vücudundan geçecektir; böylece genelleşen tepkileri, kendisi farkına varmadan, uzun saçlı iyi aile delikanlılarından veya gözlüklü entelektüellerden duyduğu korku, belirlenebilecektir.

Soru: Sizin toplumbiliminiz insana ilişkin determinist bir bakış içermiyor mu? İnsan özgürlüğüne bırakılan pay nedir?

– Bütün bilimler gibi toplumbilim de yeterli neden ilkesinin bir biçimi olarak anlaşılan determinizm ilkesini kabul eder. Varolana hak vermek zorunda olan bilim, buradan yola çıkarak hiçbir şeyin nedensiz var olmadığını ilke olarak öne sürer. Toplumbilimci buna, *toplumsal* sıfatını ekler: hiçbir şey, özellikle toplumsal varlık nedeni olmadan olmaz, der. İstatistiki bir dağılımı karşısında bu dağılımı açıklayan toplumsal bir faktörün var olduğunu ileri sürer ve bunu bulunca hâlâ karanlık kalan bir yan varsa bir başka toplumsal faktörün varlığını ileri sürer ve bu böyle devam eder. (Kimi zaman toplumbilimsel bir emperyalizme inandıran budur: aslında bu oyunun kurallarına uygundur ve her bilim kendine özgü araçlarla mümkün olduğunca fazla sayıda şeyin farkına varmalıdır; görünüşte veya gerçekte başka bilimler tarafından açıklananlar da dahil. Ancak bu koşulda başka bilimlere –ve kendine– hakiki sorular sorabilir ve görünüşteki açıklamaları ortadan kaldırabilir veya üst-belirlenim sorununu açıkça ortaya atabilir.)

Devam ediyorum; çok farklı iki şey determinizm kelimesi altında sık sık karıştırılmaktadır: şeylerde bulunan nesnel

zorunluluk ve görünürdeki, öznel "yaşanan" zorunluluk, zorunluluk veya özgürlük duygusu. Toplumsal dünyanın bize belirlenmiş gözükme derecesi bu dünya hakkında sahip olduğumuz bilgiye bağlıdır. Tersine, dünyanın gerçekten belirlenme derecesi bir düşünce sorunu değildir; toplumbilimci olarak "determinizmden yana" veya "özgürlükten yana" olmak zorunda değilim, ama eğer zorunluluk varsa, bulunduğu yerde onu ortaya çıkarmak zorundayım. Toplumsal dünyanın yasalarının bilinmesindeki her ilerleme algılanan zorunluluk derecesini yükseltiğinden toplumsal bilimin geliştikçe "determinizm" suçlamasını daha fazla üzerine çekmesi doğaldır.

Ama, görünümün tersine, toplumsal bilim algılanan zorunluluk derecesini yükselterek ve toplumsal dünyanın yasaları konusunda daha iyi bir bilgi vererek daha fazla özgürlük sağlar. Zorunluluğun bilinmesine ilişkin her ilerleme *mümkün olan* özgürlükteki bir ilerlemedir. Zorunluluğu bilmemek zorunluluğu bilmenin bir biçimini, ve şüphesiz, kendini bu haliyle bilmediğinden, en mutlak, en tam biçimini içerse de, zorunluluğun bilinmesi bu bilmenin zorunluluğunu asla gerektirmez. Tersine, "*eğer* bu varsa *o halde* şu da olacaktır" türünden bütün ilişkilerde bulunan tercih imkânını ortaya çıkarır: *eğeri* kabul etmeyi veya reddetmeyi tercih etmekten oluşan özgürlük bu *eğeri o halde*ye bağlayan ilişki bilinmediği sürece anlamsız kalacaktır. *Bırakınız-yapsınlar* (yani öngörülen etkilerin gerçekleştirilme koşullarının bilinçsiz olarak kabulünü) varsayan yasaların gün ışığına çıkarılması özgürlüğün alanını genişletir. Bilinmeyen bir yasa bir doğadır, bir kaderdir (miras kalan kültürel sermaye ile okuldaki başarı arasındaki ilişkinin durumu budur); bilinen bir yasa bir özgürlük imkânı olarak ortaya çıkar.

Soru: Yasadan söz etmek tehlikeli değil midir?

– Evet, hiç şüphesiz. Ve bunu yapmaktan mümkün olduğunca kaçınıyorum. *Bırakınız-yapsınlar*dan (yani eğeri değiştirmeyenden) çıkan olanlar "yasa"yı bir kader olarak, toplumsal doğada bulunan bir alınyazısı olarak görürler (eğer görürlerse) (örneğin bunlar yeni-Machiavelli'ci oligarşilerin,

Michels veya Mosca'nın tunç yasasıdır). Aslında, toplumsal yasa, faaliyette olmasına izin verildiği sürece, yani hizmet ettiği şeyler (kimi zaman onların haberi olmadan) etkinliğinin koşullarını sürdürdükleri sürece devam eden tarihsel bir yasadır.

Kendimize sormamız gereken şey, o zamana kadar bilinmeyen toplumsal bir yasa (örneğin kültürel sermayenin aktarımı yasası) dile getirildiğinde ne yapıldığıdır. Tutucu toplumbilimcilerin iktidarın tek elde toplanması eğilimi konusunda yaptıkları gibi ebedi bir yasayı belirlediğimiz iddia edilebilir. Gerçekte, bilim, *belli bir oyunun, belli bir anın özgü* olan ve oyunun hakimi olarak oyunun kurallarını fiilen veya hukuken tanımlama durumunda olanların yararına oynayan mantığı, eğilimsel yasalar biçiminde kaydetmekten başka bir şey yapmadığını bilmelidir.

Bu bir yana, yasa açıklanır açıklanmaz bir mücadele hedefi haline gelebilir: yasanın işleyiş koşullarını koruyarak, korunmak için mücadele; bu koşulları değiştirerek, dönüştürmek için mücadele. Eğilimsel yasaların gün ışığına çıkarılması onları yalanlamayı hedefleyen eylemlerin başarı koşuludur. Egemenlerin yasayla, dolayısıyla yasayı bilinç-ötesi mekanizma durumuna geri döndüren fizikalist yorumuyla çıkar ortaklıkları vardır. Tersine, yönetilenlerin yasanın mevcut haliyle, yani işleyişinin koşulları ortadan kaldırılmışsa ortadan kaldırılabilecek tarihsel yasa olarak keşfiyle çıkar ortaklıkları vardır. Yasanın bilinmesi onlara yasanın etkilerini engellemek için bir imkân, bir şans verir, yasa bilinmedikçe ve yasaya maruz kalanların haberi olmadan uygulandıkça var olmayan imkânı verir. Kısacası, yasa doğallığı bozdukça, toplumbilimi yazgısallığı bozar.

Soru: Toplumsalın giderek daha fazla bilinmesi toplumsal dünyanın dönüşümüne ilişkin siyasal eylemi engelleme riskini taşımıyor mu?

– En ihtimal dahilinde olanın bilinmesi, başka amaçlara göre, en az ihtimal dahilinde olanın gerçekleşmesini mümkün kılan şeydir. Bu mantığa dahil değilmiş gibi gözüken ihtimaller, ancak toplumsal dünyanın mantığıyla bilinçli ola-

rak oynayarak ortaya çıkabilirler.

Hakiki siyasal eylem, ihtimalin imkânlarını güçlendirmek için, mümkün olana ilişkin bilgiden yararlanmaktan oluşur. Edimsel söylem yoluyla dünya üzerinde etkide bulunma iddiasında olan ve bu konuda *büyüye* benzeyen ütopyacılığın karşıtıdır. Siyasal eylemin özü, genellikle bilinçli olmaktan çok bilinçsiz olarak, toplumsal dünyaya, çelişkilerine veya içkin eğilimlerine dahil olan yeterliliklerin ifade edilmesi ve kullanılmasıdır. Toplumbilimci –söyleminde siyasetin yokluğunun kimi zaman üzüntü vermesi bundandır– siyasal eylemin hesaba katması gereken ve başarısının veya yenilgisinin bağlı olacağı koşulları tarif eder (örneğin, günümüzde, gençlerdeki kolektif düş kırıklığı). Böylece sonucu neden olarak ele almaya ve siyasal eylemin etkinliğinin tarihsel koşullarını bu eylemin sonuçları olarak görmeye yönelten yanılgıya karşı uyarır. Bu, siyasal eylemi kendi yaratmadığı ve ondan önce varolan niteliklere, bunları ifade ederek ve tezahürü parlak bir şekilde düzenleyerek eşlik ettiğinde ve yaygınlaştırdığında bu eylemin uygulayabileceği sonuçları bilerek olur.

Soru: Bize gösterdiğiniz biçimiyle kanaatin doğasından, hiç şüphesiz sizi ters anlayarak çıkarılabilecek sonuçlar konusunda belli bir tedirginliğim var. Bu çözümlemenin hareketsizleştirici bir sonucunun olma riski yok mu?

– Biraz daha kesin olarak belirteceğim. Toplumbilim kişisel düşünce fikrinin (kişisel zevk fikri gibi) bir yanılsama olduğunu ortaya çıkarır. Bundan çıkacak sonuç, toplumbilimin indirgeyici, büyü bozucu olduğu, insanlardaki bütün yanılsamaları ortadan kaldırarak onları hareketsiz bıraktığıdır.

Ancak yanılsamalar temeli üzerinde insanların seferber edilebileceğini mi söylemek istiyoruz? Kişisel düşünce fikrinin kendisinin toplumsal olarak belirlendiği, eğitimin yeniden ürettiği tarihin bir ürünü olduğu, düşüncelerimizin belirlendiği fikri doğruysa, bunu bilmek gerekir; ve eğer kişisel düşüncelere sahip olma şansımız varsa, bu belki düşüncelerimizin doğal olarak kişisel olmadıklarını bilmek koşuluyladır.

Soru: Toplumbilim hem akademik hem de eleştirel, hattâ siyasal bir faaliyettir. Bu bir çelişki değil mi?

– Bizim bildiğimiz haliyle toplumbilim, en azından Fransa örneğinde, bir çelişkiden veya bir yanlış anlamadan doğdu. Durkheim, toplumbilimi üniversiteler tarafından kabul edilmiş bir bilim olarak var etmek için elinden geleni yapan kimsedir. Bir faaliyet bir üniversite bilim dalı olarak oluştuğunda işlevi ve uygulayanların işlevi sorusu artık sorulmaz: neye hizmet ettikleri, yaptıklarının neye yaradığı, kimin için çalıştıkları, yaptıklarına kimin ihtiyaç duyduğu asla sorulmayan Ortaçağ, Çin veya klasik felsefe arkeologlarını, filologlarını, tarihçilerini düşünmek yeter. Hiçbir şey onları tartışma konusu yapmaz ve bu nedenle kendilerini yaptıkları şeyi yapmakta tamamen haklı hissederler. Toplumbilimin bu şansı yoktur... Toplumbilim kurucularının kabul etmek ve ortaya atmak zorunda oldukları bilimsel pratiğin tanımından, katıksız bir bilimin tanımından, akademik bilimlerin en katıksızının, en "gereksiz" ve en "karşılıksız"ının –papirüs bilimi veya Homeros incelemeleri– tanımından, en baskıcı rejimlerin varlığını sürdürmesine izin verdiği ve "yeni" bilimlerin uzmanlarının sığındığı bilimlerin tanımından ne kadar uzaklaşırsa varlık nedeni sorunu o kadar çok ortaya atılır. Durkheim'ın toplumbilime bu "katıksız" ve tamamen bilimsel, yani "yansız", tarihsiz işleyişi vermek için yapmak zorunda kaldığı bütün çalışmalar bilinmektedir: doğa bilimlerinden gösterişli alıntılar, dış işlevlerden ve ön koşullu tanım olarak siyasetten kopuş işaretlerinin çoğalması, vb.

Başka deyişle, toplumbilim, başlangıçtan itibaren, hattâ kökeninde, muğlak, iki anlamlı, örtülü bir bilimdir; kendini üniversite bilimi olarak kabul ettirmek için *siyasal* bilim olarak unutturmak, inkâr etmek, kendinden vazgeçmek zorunda kalmış bir bilimdir. Etnolojinin toplumbilimden çok daha az sorun yaratması tesadüf değildir.

Ama toplumbilim, sipariş edecek veya finanse edecek durumda olanlar arasından kimsenin talep etmediği bir hakikati meydana getirmek için özerkliğinden yararlanabilir. Üniversite bilim alanı statüsünün sağladığı kurumsal özerkliği doğru kullanarak epistemolojik bir özerkliğin koşulları-

na sahip olabilir ve kimsenin gerçekte istemediği şeyi, yani toplumsal dünya üzerine hakikati sunmaya çalışabilir. Toplumsal-mantıksal/toplumbilimsel[3] olarak gizli kalması gereken şeyi ortaya çıkarabilen, toplumbilimsel olarak imkânsız bu bilimin ancak amaçlar üzerine bir aldatmacadan doğabileceği ve toplumbilimi bir bilim olarak uygulamak isteyen kimsenin bu ilk dalaveryi durmadan yeniden üretmesi gerektiği anlaşılır. *Larvatus prodeo.*

Hakikaten bilimsel toplumbilim toplumsal-mantıksal/toplumbilimsel olarak var olmaması gereken toplumsal bir pratiktir. En iyi kanıt şudur ki, toplumsal bilim öngörülen alternatife, toplumsal olarak önemi olmayan nesneleri bilimsel olarak çözümlemeye muktedir katıksız bilimin alternatifine veya kurulu düzeni düzenleyen ve düzelten sahte biliminkine kapatılmayı reddettiği andan itibaren kendi toplumsal varoluşu içinde tehdit altındadır.

Soru: Bilimsel toplumbilim diğer bilimlerin dayanışmasına güvenemez mi?

– Elbette güvenebilir. Ama toplumbilim, bilimlerin en sonuncusudur, eleştirel bir bilimdir, kendini ve diğer bilimleri eleştirir; iktidarların da eleştirisidir, bilimin iktidarları da dahil. Bilimin üretim yasalarını tanımaya çalışan bilim olarak sadece tahakküm araçlarını değil, belki de tahakküme tahakküm etme araçlarını da sağlar.

Soru: Toplumbilim, felsefenin geleneksel sorunlarına bilimsel olarak cevap vermeye ve belli ölçülerde bir akıl diktatörlüğüyle bu soruları gizlemeye çalışmıyor mu?

– Bunun başlangıçta doğru olduğunu düşünüyorum. Toplumbilimin kurucuları açıkça bu hedefi benimsiyorlardı. Örneğin, toplumbilimin ilk nesnesinin din olması rastlantı değildir: Durkheim'cılar dünyayı ve özel olarak toplumsal dünyayı inşaanın (belli bir andaki) en üstün aracına hemen saldırdılar. Felsefenin bazı geleneksel sorunlarının da bilimsel terimlerle yeniden ortaya atılabileceğini düşünüyorum (*La Distinction*'da yapmaya çalıştığım budur). Benim kavradığım haliyle toplumbilim metafizik sorunları bilimsel ola-

rak, dolayısıyla siyasal olarak ele almaya müsait sorunlara dönüştürmekten ibarettir. Şöyle devam edebilirim; toplumbilim, bütün bilimler gibi, felsefenin veya daha da, kehanetlerin, Weber'in belirttiği gibi, bütünlüklü sorulara ve özellikle "ölüm-kalım sorunları"na bütünlüklü cevaplar sunma iddiasındaki söylemlerin bütünlüklü tutkusuna karşı inşa edilir. Başka deyişle, toplumbilim felsefenin bazı sorularını ondan çalma tutkusuyla inşa edilmiştir, ama genellikle felsefeye ait olan kâhince projeyi bırakmıştır. Toplumsal felsefeden kopmuştur, ve tarihin anlamı sorunları gibi, çöküşün ilerlemesi, tarihte büyük adamların rolü, vb. gibi bu felsefenin hoşlandığı bütün nihai sorulardan kopmuştur. Ne var ki, toplumbilimciler bu sorunlarla pratiğin en temel işlemlerinde, bir sorunu ortaya atma tarzı dolayısıyla karşılaşırlar, sorgulamalarının biçim ve hattâ içeriğinde, pratiklerin doğrudan varoluş koşulları tarafından veya önceki tarih tarafından belirlendiğini, vb. varsayarlar. Bunun bilincine vararak ve pratiklerini buna göre yönlendirerek tarih felsefesine istemeden girmekten kurtulurlar. Örneğin, birini dahil olduğu toplumsal sınıf üzerine doğrudan sorguya çekmek veya tersine aldığı ücret, işi, eğitim düzeyi, vb. üzerine onu sorguya çekerek yerini "nesnel" olarak belirlemeye çalışmak, pratiğin ve tarihin iki karşıt felsefesi arasında kesin bir tercih yapmaktır. Bu, iki soruyu aynı anda sormak yoluyla, eğer bu şekilde ortaya atılmamışsa, hakikaten çözüme bağlanmamış tercihtir.

Soru: Hemen hemen her zaman felsefeyle özdeşleştiriyor gibi olduğunuz teoriye karşı niçin her zaman çok sert kelimeler kullanıyorsunuz? Aslında siz de teori yapıyorsunuz, kendinizi sakınsanız da.

– Teori denen şey, genellikle, el işçiliğinin söylevidir. Teorileştirme, Queneau'nun bir yerlerde söylediği gibi, genellikle bir tür "elle yapılabilir kılma"dan başka bir şey değildir. Bunu, kelime oyununu yakalayabilmeniz için, Marx'tan alıntı yaparak yorumlayabilirim: "Mastürbasyon alışkanlığı cinsel aşk için neyse, felsefe de gerçek dünyanın incelenmesi için odur." Eğer Fransa'da herkes bunu bilseydi, toplumsal bilim "ileriye sıçrama" yapardı. Benim teori yapıp yapmadı-

ğımı bilmeye gelince, kelimeler üzerinde anlaşmak yeter. *Araştırma düzeneğine* dönüşmüş teorik bir sorun işletilir, bir anlamda otomobil haline gelir, getirdiği çözümler kadar ortaya çıkardığı güçlüklerle de kalkıp yürür.

Toplumbilimci mesleğinin sırlarından biri çok genel soruların gerçekçi olarak ortaya atılabileceği ampirik nesneler bulmaktan ibarettir. Örneğin, belirli dönemlerde, belirli bağlamlarda siyasal bir sorun haline gelmiş olan sanatta gerçekçilik ve biçimcilik sorunu halk sınıfları ile fotoğraf arasındaki ilişkiler konusunda veya bazı televizyon gösterileri karşısındaki tepkilerin çözümlemesi dolayımıyla, vb. ampirik olarak ortaya konulabilir. Ama, eşzamanlı olarak Bizans mozayiklerinin alınlığı veya Güneş-Kral'ın resimde ya da tarihyazımında temsili konusunda da ortaya atılabilir. Dolayısıyla, bu şekilde ortaya atılan teorik sorunlar öyle derinden değişir ki, teorinin dostları artık kendi yavrularını tanıyamazlar.

Araştırmanın mantığı, araştırmacının dahil olduğu ve istemedenmiş gibi sürüklendiği bu *sorunlar zinciri*dir. Leibniz *Animadversiones*'te sezgiden, dikkatten, zekâdan çok şey talep ettiği ve zekânın kesikliklerini gidermeye muktedir "kör düşünce"nin (cebiri kastediyordu) otomatizmlerine yeterince bel bağlamadığı için Descartes'a itiraz ediyordu. Denemeciliğin, orijinalliğin, zekânın ülkesi Fransa'da anlaşılmayan şey, araştırma çalışmasının yöntem ve kolektif örgütlenmesinin zekâ üretebileceği, araştırmacılardan daha zeki, sorunlar ve yöntemler zincirini üretebileceğidir (ve de, herkesin orijinalliği aradığı bir dünyada, tek hakiki orijinalliği, aranmayan orijinalliği yaratabileceğidir –örneğin Durkheim'cı Okul'un meydana getirdiği olağanüstü istisnayı düşünüyorum). Bilimsel olarak zeki olmak hakiki sorunları, hakiki güçlükleri genelleştiren bir duruma girmektir. Benim teşvik ettiğim araştırma grubuyla birlikte denediğim şey bu: çalışan bir araştırma grubu, sorunların ve onları çözme tarzının toplumsal olarak kurumsallaştığı bir zincirdir, kesişen denetimler ağıdır ve bu arada, her türlü normı dayatmanın dışında, teorik veya siyasal bütün ortodoksulukların dışında bir aile havası içindeki tüm bir üretim bütünüdür.

Soru: Toplumbilim ile etnoloji arasındaki fark yerinde bir fark mıdır?

– Bu bölünme ne yazık ki, ve şüphesiz dönüşü olmayan bir biçimde, üniversite yapılarına dahildir, yani üniversitenin toplumsal örgütlenmesine ve üniversitelilerin zihinsel örgütlenmesine dahildir. Geleneksel olarak etnolojik sorunsallar olarak kabul edilenlerle geleneksel olarak toplumbilimsel kabul edilen sorunsalları birlikte tutmayı denememiş olsaydım çalışmam mümkün olmazdı. Örneğin, birkaç yıldan bu yana etnologlar sınıflandırma biliminin, sınıflandırmaların sorununu, etnolojinin bazı geleneklerinin buluştuğu noktada ortaya atılan soruyu sormaktadırlar: bazıları bitkilerin, hastalıkların, vb. sınıflandırılmasında uygulanan sınıflandırmalarla ilgilenmektedir; diğerleri, en üstün sınıflandırma bilimi akrabalık ilişkilerini tanımlayan sınıflandırma bilimi olduğundan toplumsal dünyayı örgütlemek için uygulanan sınıflandırma bilimiyle ilgilenmektedirler. Bu gelenek, ele alınan toplumların görece farklılaşmamışlığı nedeniyle sınıfsal sorunun ortaya atılmadığı alanlarda gelişti. Toplumbilimciler, kendi açılarından, sınıf sorununu ortaya atarlar ama amiller tarafından kullanılan sınıflandırma sistemleri ve nesnel sınıflandırmalarla girdikleri ilişkiler sorununu öne çıkarmazlar. Benim çalışmam, toplumsal sınıflar sorunu ile sınıflandırma sistemleri sorununu okulda öğretildiğinden farklı bir şekilde ilişkiye sokmaktan ibaretti (benim yaptığım gibi anlatılınca derslerde ortaya çıkan akademik döllenmelerinden birini çağrıştırabilir). Ve şu tür sorular sordum: nesneleri ve şahısları sınıflandırmak için, bir sanat eserini, bir öğrenciyi, kuaförleri, giysileri, vb. değerlendirmek için –dolayısıyla toplumsal sınıflar yaratmak için– kullandığımız sınıflandırma bilimlerinin nesnel sınıflandırmalarla, (kabaca) maddi yaşam koşullarının sınıflarına bağlı bireylerin sınıfları olarak anlaşılan toplumsal sınıflarla ilişkisi yok mudur?

Benim hatırlatmaya çalıştığım şey bilimsel işbölümünün tipik bir sonucudur: nesnel bölünmeler vardır (örneğin bilim dallarındaki bölünme), bunlar zihni bölünmeler haline gelerek bazı düşünceleri imkânsız kılacak şekilde işlerler. Bu çözümleme ana hatlarını belirttiğim teorik sorunsalın bir

açıklamasıdır. Tarihin ürünü olan kurumsal bölünmeler nesnel gerçeklik içinde, hukuksal olarak onaylanmış, mesleki gelişmelere, vb. dahil nesnel bölünmeler biçiminde ve de zihni bölünmeler, mantıksal bölünme ilkeleri biçiminde (örneğin, eğer üç toplumbilimci ile birlikte bir jüri oluşturursam bu bir toplumbilim tezi olur, vb.) işlerler. Bilginin engelleri genellikle toplumbilimsel engellerdir. Etnolojiyi toplumbilimden ayıran sınırı aşınca etnolojiye etnolojinin sormadığı ve toplumbilime de toplumbilimin sormadığı yığınla soruyu sormaya yöneldim.

Soru: Toplumsal sınıfı sermayenin hacmi ve yapısıyla tanımlıyorsunuz. Sermaye türünü nasıl tanımlıyorsunuz? İktisadi sermaye için, sadece INSEE tarafından sağlanan istatistiklere başvurduğunuz görülüyor ve kültürel sermaye için okul ünvanlarına başvuruyorsunuz. Buradan yola çıkarak gerçekten toplumsal sınıflar oluşturulabilir mi?

– Bu eski bir tartışmadır. *La Distinction*'da düşüncemi açıklıyorum. Katıksız (ve sert), ama hiçbir ampirik veriye (üretim ilişkileri içindeki konum, vb.) dayanmayan ve pratikte toplumsal yapının veya dönüşümlerinin durumunu tanımlamak için hiçbir etkinliğe sahip olmayan bir toplumsal sınıflar teorisi alternatifiyle veya hiçbir teoriye dayanmayan ama sınıflara bölünmeyi çözümlemek için kullanılabilecek tek verileri sağlayan INSEE'ninkiler gibi ampirik çalışmalar alternatifiyle karşı karşıyayız. Ben kendi açımdan, toplumsal sınıf teorileri ile toplumsal tabakalaşma teorileri arasında teolojik bir karşıtlık gibi ele alınan şeyi, derslerde ve Diamat tipi düşüncelerde gayet iyi giden, ama aslında entelektüel işbölümünün bir durumunun yansımasından başka bir şey olmayan karşıtlığı aşmayı denedim. Dolayısıyla, (klasik teorinin bilmezlikten geldiği sermaye durumlarını hesaba katarak) hem daha karmaşık hem de ampirik olarak daha akla yatkın, ama INSEE'nin sağladıkları gibi eksik göstergelere başvurmak zorunda olan bir teori önermeyi denedim. INSEE'nin sağladığı göstergelerin, bunlar hisse senedi sahiplenme göstergeleri de olsa, sahip olunan iktisadi sermayenin doğru belirtileri olmadıklarını bilmeyecek kadar saf değilim.

Bunu bilmek için kâhin olmaya gerek yok. Ama teorik anlaştırmanın cehaletin veya pratikten el ayak çekmenin aldatmacası olduğu durumlar vardır. Bilim, yapılanı, yapılabilecek her şeyin bu olduğunu söyleyerek ve bilerek, yapılan şeyin geçerlilik sınırlarını ifade ederek yapmaya dayanır.

Bana sorduğunuz soru bir başka sorunu gizlemektedir. Genellikle yapıldığı gibi, "falanca yazara göre toplumsal sınıflar *sonuç olarak* nedir?" dendiğinde, yazıldığında ne demek *istenmektedir*? Böyle bir soru sorulduğunda, toplumsal sınıflar sorununun çözüldüğüne ve ana metinlere –eğer düşünülürse çok kullanışlı ve çok iktisatlıdır– kendini teslim etmenin yeterli olduğuna inanarak, araştırma yoluyla, her şeyin keşfedilmediğini düşündüklerini *açığa vuran* herkese *kuşkuyla bakan*ların onayının alınacağı kesindir. Bazı sınıf *habitus*'larında özellikle muhtemel olarak belirtilen bu kuşku stratejisini önlemek olanaksızdır ve sahip olunan ve olunan şeyle çok iyi tatmin olunmasını sağladığından bu stratejiyi uygulayanlara fazlasıyla tatmin verir. Bu nedenle bana bilimsel ve siyasal olarak tiksinti verici gelmektedir.

Edinilmiş olarak kabul edilen şeyleri sürekli kökünden silip attığını doğrudur. Sermayenin ne olduğu bilinir... *Kapital*'i veya dahası *Kapital'i Okumak*'ı (ve başkalarını) okumak yeter. Bana göre hava hoş olurdu... Ama, benim gözümde bu doğru değildir ve teorik teori ile ampirik tanımlar arasındaki bu uçurum her zaman olduysa (gözleri marksizmden başka bir şey görmeyen insanları toplumsal çatışmaların yeni biçimlerini, örneğin eğitim sisteminin işleyişinin sonucu olan çelişkilere bağlı olan biçimleri tarihsel orijinallikleri içinde anlamak için tamamen donanımsız bırakan uçurumu), bu uçurum her zaman vardıysa, belki de sermaye türlerinin çözümlemesi, yapılmayı bekleyen bir şey olduğu içindir. Bu uçurumdan çıkmak için gerçeklikleri sarsmak gerekirdi; hem de bunu sapkın, dolayısıyla ayırt edici okumalar yapma zevki için yapmamak gerekirdi.

Şimdi sermaye türlerine geri dönersek, bunun çok güç bir soru olduğu kanısındayım ve takdir, değer, vb.yi hemen üzerine çekeceğinden insanın emin olduğu yerleşik hakikatlerle donanmış alanın dışında bu soruyu ele alarak kendimi

tehlikeye attığımın bilincindeyim. (Bunu söyledikten sonra, bilimsel olarak en verimli konumların genellikle en riskli, dolayısıyla toplumsal olarak en olasılık dışı konumlar olduğunu düşünüyorum.) İktisadi sermayeyi başkalarına bırakıyorum, benim işim değil. Benim ilgilendiğim şey, başkaları tarafından terk edilmiş olan kültürel sermaye ve toplumsal sermayedir, çünkü onların bu şeyler için ilgileri veya teorik aletleri yoktur. Ve ben bu kavramları pedagojik olarak açıklığa kavuşturmaya yakın zamanda başladım. Sadece betimleyici kavramlar olmayan, *inşa* aletleri de olan, önceden görülmeyen şeyleri üretmeye imkân tanıyan kesin tanımlar inşa etmeye çalışıyorum. Örneğin toplumsal sermaye: bunun, sıradan dilde "ilişkiler" denen şey olduğunu söyleyerek sezgisel bir fikir verilebilir. (Genellikle gündelik dilin çok önemli toplumsal olguları belirttiği olur; ama aynı zamanda gündelik dil önceden bilindiğine, her şeyin kavrandığına inanmaya yönelten ve araştırmayı durduran aşinalık etkisiyle onları gizler de. Toplumsal bilim çalışmasının bir bölümü gündelik dil tarafından açığa çıkarılmış-örtülmüş olan her şeyi ört-memekten ibarettir. Bu nedenle gerçeklikleri dile getirmekten dolayı veya daha kötüsü sağduyunun ilk hakikatlerini veya ahlâkçıların ve romancıların hem daha incelikli hem de daha hoş sezgilerini ağır şekilde kavramsal bir dil içinde çok emek sarfederek yeniden ifade etmekten dolayı eleştirildiğini görmeye maruz kalır insan. Toplumbilimciye, Freud'un dile getirdiği mantığa göre, toplumbilimsel çözümlemenin neden olduğu korkunç direnişlere tanıklık eden hem bayağı hem de yanlış şeyler söylemekle eleştirilmiyorsa eğer.)

Toplumsal sermayeye geri dönersek, bu kavramı inşa etmek, bu özel sermaye türünün biriktiği, aktarıldığı, yeniden üretildiği tarzı meydana getiren mantığı çözümleme aracını, iktisadi sermayeye nasıl dönüştüğünü anlama aracını ve diğer yandan iktisadi sermaye hangi çalışma pahasına toplumsal sermaye haline geldiğini anlama aracını, bu sermaye türünün birikim ve aktarım yeri olan kulüpler veya kısacası *aile* gibi kurumların işlevini kavrama aracını meydana getirmektir. Bana öyle geliyor ki, toplumsal sermayenin diğer

tezahürlerinden biri olan ortak duyunun "ilişkileri"nden uzaktayız. "Sosyete haberleri" ve *Figaro*'nun, *Vogue*'un veya *Jours de France*'ın sosyete notlarının aktardığı her şey, genellikle sanıldığı gibi, "boş vakit sınıfı"nın aylak yaşamının örnek tezahürleri veya tuzu kuruların "gösterişçi tüketimleri" olmaktan çıkmıştır ve para, zaman harcamayı ve özgül bir istidadı varsayan ve toplumsal sermayenin (basit ve genişletilmiş) yeniden üretimini sağlama eğiliminde olan toplumsal çalışmanın özel bir biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. (Bu arada görülüyor ki, çok eleştirel gözüken bazı söylemler işin özünü ihmal ederler; hiç şüphesiz, özel durumda, çünkü entelektüeller çözümlemek yerine bir büyülenme ve hınç karışımıyla alaylı alaylı gülmeye dek işi vardırdıkları sosyete gecelerinde biriken ve dolaşan toplumsal sermaye biçimine çok "duyarlı" değillerdir.)

Demek ki, güçleri ve otoriteleri toplumsal sermaye üzerine kurulu bazı kişiler açısından sosyete yaşamının temel faaliyet olduğunu fark etmek için benim toplumsal sermaye diye adlandırdığım şeyi inşa etmek gerekiyor –bu hemen gösterir ki editörler kokteyli veya tutanakların mübadelesi, entelektüel alan düzeninde aristokratların sosyetik çalışmasıyla eşdeğerdedir. Toplumsal sermaye üzerine kurulu işletme, bir meslek, dolayısıyla bir çıraklık ve bir zaman ve enerji harcaması gerektiren özgül bir çalışma biçimi (anıtların açılışını yapmak, hayır işlerine başkanlık etmek, vb.) yoluyla kendi yeniden üretimini sağlamalıdır. Bu nesne inşa edilir edilmez hakiki karşılaştırmalı araştırmalar yapılabilir, tarihçilerle Ortaçağ'daki soyluluk üzerine tartışılabilir, Saint-Simon ve Proust veya elbette etnologların çalışmaları yeniden okunabilir.

Siz soruyu sormakta tamamen haklısınız. Benim yaptığım şey, teorik bir çalışma hiç olmadığından, ama ampirik çözümlemenin ihtiyaçları için bütün teorik kaynakları seferber eden bilimsel bir çalışma olduğundan, kavramlarım her zaman olması gerekenler değildir. Örneğin, bir sermaye türünün bir başkasının içinde dönüşmesi sorununu beni bile tam anlamıyla tatmin etmeyen terimlerle sık sık ortaya atıyorum; bu, sermaye türü kavramı oluşturulmuş olduğundan

açıkça ortaya atılabilecek bir sorun örneğidir –daha bilinmeden önce bile ortaya atılabiliyordu. Bu sorun pratikte bilinmektedir: bazı oyunlarda (örneğin, entelektüel alanda bir edebiyat ödülü veya dahası diğer edebiyatçıların övgüsünü elde etmek için), iktisadi sermaye işlevsizdir. İşe yarar olması için onu bir dönüşümden geçirmek gerekir: örneğin, –son çözümlemede her zaman işin kaynağı olan– iktisadi sermayeyi soyluluğa dönüştürmeye imkân tanıyan sosyete çalışmasının işlevi budur. Ama hepsi bu değil. Bu yeni koşullara uydurma hangi yasalara göre oluşur? Bir sermaye türünün bir başkasına dönüşümündeki kur oranı nasıl tanımlanır? Her dönemde, farklı türler arasındaki kur oranı konusunda sürekli bir mücadele vardır, global sermayenin şu veya bu türün az veya çok büyük bir payını oluşturduğu egemen sınıfın farklı fraksiyonlarını karşı karşıya getiren bir mücadele. 19. yüzyılda "yeterlilikler" diye adlandırılanların kültürel sermayenin iktisadi sermayeye oranla yeniden değerlendirilmesinde değişmez çıkarları vardır. Görülmektedir ki, toplumbilimsel çözümlemenin güçlüğünü yaratan da budur, nesne olarak ele aldığımız bu şeyler, kültürel sermaye, iktisadi sermaye, vb. bizzat bizim incelediğimiz ve bu konuda söyleyeceklerimizin bir mücadele hedefi haline geleceği gerçeklikteki mücadelenin hedefleridir.

Bu yeniden düzenlenme yasalarının çözümlenmesi tamamlanmış değildir, bundan uzaktır, ve bu sorunun sorulduğu biri varsa o da benim. Bu da iyi bir şey. Benim gözümde, kendime sorduğum, bana sorulan çok verimli bir yığın soru, bana yapılan ve ancak bu ayrımlar yapılmışsa mümkün olan itirazlar var. Araştırma, belki kendine –ve başkalarına– verimli güçlükler yaratma sanatıdır. Basit şeylerin olduğu yerde sorunlar ortaya çıkarılır. Ve çok tatsız sorunlarla karşılaşılır –biliyorsunuz, teori, hattâ bilim veya hattâ toplumbilim adı altında son yıllarda çok satan bir şeyi, toplumsal sınıflar üzerine gözyaşsız bu Marksizm derslerinden birini yapabileceğini sanıyorum–, hem etkileyici hem de endişe verici şeylerle karşılaşılır (yaptığım şeyin ortodoksluğun gardiyanları üzerinde meydana getirdiği etkiyi biliyorum ve niçin bu etkiyi yarattığını da biraz bildiğimi düşünüyorum

ve bu etkiyi yaratmış olmasından hoşnutum). Etkileyici ve endişe verici olma fikri bana tamamen uyuyor.

Soru: Ama sizin önerdiğiniz toplumsal sınıflar teorisinde statik bir şey yok mu? Nasıl değişeceğini söylemeden toplumsal yapının bir durumunu betimliyorsunuz.

– İstatistiki anketin yakaladığı şey bir andır, 2, 3, 4 veya 6 kişilik herhangi bir oyunun bir halidir; önceki partilerde kazandıkları ve sonraki partilerde ortaya koyacakları değişik renklerdeki fiş yığınının bir fotoğrafını verir. Anlık olarak yakalanan sermaye, tarih yaratacak olan tarihin bir ürünüdür. Sadece şunu diyeceğim ki, strateji anlamında anlaşılan farklı oyuncuların oyunu –bundan sonra 1. oyun diyeceğim– kağıt dağıtma anlamındaki oyunlarına, 2. oyuna ve özel olarak sermayelerinin (fiş sayısının) toplam hacmine ve bu sermayenin yapısına, yani fişlerin dış görünüşüne (daha fazla kırmızı ve daha az sarı fişi, yani daha çok iktisadi sermayesi ve daha az kültürel sermayesi olanlar daha çok sarı ve daha az kırmızı fişi olanlar gibi oynamaz) bağlı olacaktır. Ne kadar çok fiş olursa 1. oyunları o kadar atak olacaktır (blöf) ve ne kadar çok sarı fişleri (kültürel sermaye) varsa sarı hanelere (eğitim sistemi) o kadar çok oynayacaklardır. Her oyuncu diğerlerinin 1. oyununu görür ve bunun bir tezahürü olan zımni varsayım adına 2. oyunlarına ilişkin bilgiler çıkarır. hattâ diğer oyuncuların 2. oyununun bir kısmını veya tümünü doğrudan bilebilir (okul ünvanları bricteki açılış konuşmaları rolü oynar). Her halükârda, kendi 1. oyununu yönlendirmek için diğer oyuncuların özellikleri üzerine olan bilgisine, yani onların 2. oyununa dayanır. Ama öngörülerindeki ilke oyunun anlamından, yani 1. oyun ile 2. oyun arasındaki ilişkinin pratik hakimiyetinden başka bir şey değildir (bir özelliğin –örneğin bir giysinin veya bir mobilyanın– "küçük burjuva" olduğunu söylerken ifade ettiğimiz şey budur). Oyunun bu anlamı, oyunun içkin yasalarının adım adım içerilmesinin ürünüdür. Bu, örneğin, kan veren iki insan konusunda soru sorulduğunda ankete katılanların üst sınıftan kişinin özgür olduğunu, alt sınıftan kişinin mecbur olduğunu (üst sınıftan deneklerde ve alt sınıftan deneklerde

bu varsayımı yapanların payının nasıl değiştiği bilinmeden, ki bilinmesinde çok yarar olurdu) kendiliğinden varsaydıklarını gözlemlediklerinde Thibaut'nun ve Riecken'in yakaladıkları şeydir.

Doğaldır ki, anlatabilmek için kullandığım bu imge ancak pedagojik bir hile olarak geçerlidir. Ama toplumsal değişimin gerçek mantığı üzerine bir fikir verdiğini ve statik ve dinamik alternatifinin ne kadar yapay olduğunu hissettirdiğini düşünüyorum.

Notlar:

1. Bu sorular, son zamanlarda Paris'te (Ecole Polytechnique), Lyon'da (Université Populaire), Grenoble'da (Edebiyat Fakültesi), Troyes'da (Institut Universitaire de Technologie), Angers'de (Edebiyat Fakültesi) bulunduğum çeşitli tartışmalar sırasında sık sık sorulanlar arasından benim en önemli bulduklarımdır.
2. Doksa [*doxa*], Yunanca kanı, kanaat, görüş anlamını taşıyan bu sözcük, felsefede, özellikle Husserl'in fenomenolojisinde yönelimsel [*intentionnel*] edimlerde devreye giren ve yönelimi dönüştüren inanç etkeni anlamını taşır. Bu kökenden türetilen doksolojik sıfatının yanısıra, Bourdieu kamuoyu araştırma şirketlerini belirtmek için doksozof [*doxosophe*] terimini de üretir ve kullanır. [yay. haz.]
3. Yazar burada bir sözcük oyunu yapmaktadır. *Socio-logiquement*, bu şekilde yazıldığında "toplumsal-mantıksal" anlamına gelir ancak sessel olarak bitişik yazılan *sociologiquement*'ı, yani "toplumbilimsel olarak"ı da çağrıştırır. [ç. n.]

ENTELEKTÜELLER OYUN DIŞI MI?[1]

(...)

Soru: Okulu ve eğitimi incelediğinizde kültürel alandaki toplumsal ilişkileri çözümlemeniz kültürel kurumların çözümlemesine gönderme yapıyordu. Bugün ise, söylemi çözümlediğinizde kurumları bir yana bırakıyor gibisiniz; ve bununla birlikte siyasal söylemle ve siyasal kültürle açıkça ilgileniyorsunuz.

– Bunun biyografik bir ilişkiden başka bir şeyi olmamasına karşın ilk çalışmalarımın Cezayir halkı üzerine olduğunu ve başka şeylerin yanı sıra siyasal bilinç biçimlerini ve siyasal mücadelenin temellerini ele aldığını size hatırlatayım. Eğer, ardından, kültürle ilgilendiysem, bu, kültüre "ontolojik" bir öncelik verdiğim için ve özellikle toplumsal dünyayı anlamak için ayrıcalıklı bir açıklama faktörü yaptığım için değildi. Aslında, bu alan terk edilmişti. Bununla ilgilenenler indirgeyici bir ekonomizmle idealizm veya tinsellik arasında gidip geliyorlardı ve bu, mükemmel bir "epistemolojik çift" olarak işliyordu. Sanıyorum ki, ben iktisadi kavramları eleştirel olmayan bir biçimde kültür alanına oturtanlardan değilim, ama ben sembolik fenomenlerin iktisadını yapmayı istedim, hem de sadece metaforik olarak değil, ve kültürel malların üretiminin ve dolaşımının özgül mantığını incelemeyi istedim. Birçok insanın kafasında maddi malların hareketine uygulanabilen bir materyalizm ile kültürel malların hareketine uygulanan bir idealizmin bir arada varolabileceği şeklinde bir tür düşünce bölünmesi vardı. Çok cılız bir formülle yetiniliyordu: "Egemen kültür egemen sınıfların kültürüdür, vb." Bu birçok entelektüelin kendi çelişkilerini fazla sıkıntı çekmeden yaşamalarını sağlıyordu: kültürel fenomenlerin de iktisadi bir mantığa itaat ettiği, dar anlamda iktisadi

çıkarlara indirgenemeyen özgül çıkarlar ve özgül kârların peşinde koşulması tarafından belirlendiği görüldüğünde entelektüeller de, katıksız çıkarsızlık, özgür "bağlanma" evrenin-de, vb. yer almak yerine, kendi tavır alışlarını açıklayabilecek bu çıkarlar tarafından belirlenmiş olduklarını fark etmek zorundadırlar. Ve örneğin, bir entelektüel için kültürel siyaset alanından veya daha doğrusu üniversite siyaseti gibi alanlardan çok genel siyaset alanında ilerici olmanın niçin çok daha kolay olduğu daha iyi anlaşılır.

Oyun dışı olan şeyi oyuna soktuğunu söyleyebilirsiniz: entelektüeller kendi oyunlarını ve kendi hedeflerini oyun dışı bırakma konusunda her zaman hemfikirdirler.

Siyasal mücadelenin temel bir boyutu olan toplumsal dünyadaki tasarım üretiminin kısmen entelektüellerin tekeli olduğu tesbitinden yola çıkarak böylece siyasete geri geldim: toplumsal sınıflandırmalar için mücadele sınıflar mücadelesinin temel bir boyutudur ve sembolik üretim bu aracı dolayısıyla siyasal mücadeleye dahil olur. Sınıflar iki kez varolurlar; bir kez nesnel olarak ve ikinci kez amillerin yarattıkları ve bir mücadele hedefi olan az veya çok açık toplumsal temsil içinde. Eğer birisine "senin başına gelen şey babanla kötü bir ilişkin olduğu içindir," denirse veya ona "sen artı-değeri çalınan bir proleter olduğun için başına bunlar geliyor" denirse bu aynı şey değildir

Toplumsal dünyadan uygun, doğru, meşru söz etme tarzını dayatmak için mücadele edilen alan ebediyen çözümleme dışı tutulamaz; meşru söylem iddiası, zımnen veya açıkça bu nesnelleştirmenin reddini içerse bile. Toplumsal dünyanın düşünce tekeli iddiasında olanlar toplumbilimsel olarak düşünülmeyi anlamazlar.

Bu oyunda oynananın ne olduğu sorusunu sormaktan çıkarı olacakların, yani kendi çıkarlarını savunma işini entelektüellere, sözcülere bırakanların, soruyu sorma imkânlarının olmadığı ve bu vekaletten yararlananların da bu soruyu sormaktan çıkarları olmadığı düşünüldüğünde, söz konusu soruyu sormak bana büsbütün önemli görünmektedir. Entelektüellerin gerçekten bir vekâletin nesnesi olmaları olgusunu ciddiye almak gerekir, parti sorumlularıyla birlikte, glo-

bal kalarak (onlara güvenilir) bilinçli ve sarih hale gelen global ve zımni vekillik olgusunu ciddiye almak ve bu vekaletin kabul edildiği ve kullanıldığı toplumsal koşulları çözümlemek gerekir.

Soru: Ama, Komünist Parti'ye yakın emekçiler veya gerici bir partiye veya siyasetçiye bel bağlayan emekçiler söz konusu olduğunda belli ölçülerde yadsınamayan bu vekaletten aynı şekilde söz edilebilir mi?

– Vekalet genellikle sanılanlardan farklı belirtilere dayanarak işler. Bir işçi, kimi zaman kendisini komünist militanın diliyle ilişkisinde, varoluş tarzında, "üslubunda", aksanında "soğutmak" için olan üslubundan çok daha fazla "bulabilir." Şöyle der: "Bu herif, patron karşısında yelkenleri suya indirmez." Bu temel "sınıf bilinci", yanılgıya düşmez değildir. Bu ilişki altında, ve vekaletin bir tür "sınıfsal sempati"den başka temelinin olmadığı durumda bile farklılık vardır. Ne var ki, vekalet anlaşmasının, vekillerin dili ve eylemlerin üzerindeki iktidarın kontrolü konusundaki farklılık arzu edildiği kadar radikal değildir. İnsanlar bu yoksun bırakmadan acı çekerler ve ilgisizliğe veya tutucu konumlara doğru yöneldiklerinde bu genellikle, doğru ya da yanlış, kendilerini vekillerin dünyasından kopmuş hissettikleri içindir: "hepsi birbirinin aynı", "hepsi aynı değerde"

Soru: Aynı zamanda, sizin saptadığınız şey hızla yok olurken, komünist, söyleminde sessiz olsa da, eyler: siyasetle ilişkisi sadece dilin ilişkisi değildir.

– Eylem büyük ölçüde hangi kelimelerle konuşulduğuna bağlıdır. Örneğin, köylü çocuğu "birinci kuşak"tan uzman işçilerin mücadelesiyle işçi çocuğu olan ve köklerini bir gelecekte bulan işçilerin mücadelesi arasındaki farklılık siyasal bilinç, dolayısıyla dil farklılıklarına bağlıdır. Sözcülerin sorunu söz konusu bireylere, onları kendi deneyimlerini ifade etmekten gerçekten mahrum bırakmadan; ki, bu da onları yoksun bırakmak anlamına gelir, deneyimlerini evrenselleştirmelerini sağlayacak bir dil sunmaktır. Göstermeye çalıştığım gibi, militanın yaptığı iş esas olarak kişisel, bireysel ma-

cerayı ("işten atıldım") daha genel bir toplumsal ilişkinin özel durumuna ("işten atıldın, çünkü...") dönüştürmektir. Bu evrenselleştirme zorunlu olarak kavramdan geçer; dolayısıyla, otomatik ve özerk dilin, sözü edilen ve kendileri adına konuşulan kişilerin artık kendilerini bulamadıkları ritüel sözün basmakalıp formülü olma tehlikesini içerir. Bu ölü söz (hiçbir şey düşünmeden konuşmayı sağlayan siyasal dilin bütün büyük laflarını düşünüyorum) düşünceyi engeller; hem dili kullananda hem de dilin yöneldiği ve öncelikle entelektüel olarak seferber etmesi gereken, sadece katılıma değil (özeleştiri de dahil) eleştiriye de hazırlaması gereken kişilerde engeller.

Soru: Her militanın içinde bir entelektüel olduğu, ama bir militanın entelektüel gibi bir entelektüel olmadığı doğrudur, kültürel mirası entelektüelin mirası değilse hiç entelektüel değildir.

– Entelektüel gibi entelektüel olamamasının, "kitlelerin denetimi" gibi genellikle övünülen her şeye eklenen (dolayısıyla hangi koşullarda gerçekten uygulanabileceği, vb. sorulmalıdır) koşullarından biri, koşullarından biri diyorum, bir "entelektüel" olmanın, toplumsal dünya üzerinde söylem üretme tekeline sahip olmanın, özel türdeki çıkarların yatırımının yapıldığı, kendi mantığı olan bir oyun uzamına, siyasal uzama, vb. katılmış olmanın ne olduğuna dair bir çözümleme adına kendi kendini denetleyecek (veya rakipleri tarafından denetlenmesi, ki bu daha güvenilirdir...) ölçüde de olmasıdır. Entelektüellerin toplumbilimi entelektüellerin toplumsal-çözümlemesine bir katkıdır: entelektüellerin ve yöneticilerin kendileriyle olan muzaffer, gönüllü ilişkilerini güçleştirme; düşünce kategorileriniz içinde, dünyayı düşünmemizi ve konuşmamızı sağlayan her şeyin içinde manipüle edildiğimizi hatırlatma işlevi vardır. Toplumsal dünya üzerine tavır almaların, ortaya çıktıkları koşullara, siyasal aygıtların ve siyasal "oyun"un, düşüncelerin seçilip alınmasının, dolaşımının, vb. özgül mantığına da belki bir şeyler borçlu olduğunu hatırlatmalıdır.

Soru: Beni rahatsız eden şey, siyasal militan ile entelektüel arasındaki özdeşlik postülatınız, böylece, eylem ile teori, bilinç ile pratik, "taban" ile "tepe" arasındaki ilişkilerin uygun bir pozisyonunun engellenmesi; bu konum işçi kökenli militan ile entelektüel kökenli militan arasında haydi haydi engellenmektedir, sınıflar –işçi sınıfı ve entelektüel tabakalar– arasındaki ilişkiden söz etmeye bile gerek yok.

– Aslında, toplumsal dünya üzerine çok farklı iki söylem biçimi vardır. Öngörü sorunu konusunda bu gayet iyi görülür: sıradan bir entelektüel, bir toplumbilimci yanlış bir öngörüde bulunursa bunun bir sakıncası yoktur, çünkü sadece kendini bağlar, sadece kendini sürükler. Siyasal bir sorumlu, tersine, söylediği şeyi var etme gücüne sahip biridir; sloganın özü budur. Sorumlunun dili yetkilendirilmiş bir dildir (bizzat hitap ettiği kişilerden kaynaklanan bir yetki), dolayısıyla bu iktidar uygulayan, söylediği şeyi var kılabilen bir otorite dilidir. Bu durumda, yanılgı bir hata olabilir. Siyasal dilin bu kadar sık aforoza, kovulmaya, vb. ("hain", "satılmış", vb.) kurban edilmesini –bence asla doğrulanmadan– açıklayan şüphesiz budur. Aldanan "sorumlu" entelektüel kendisini izleyenleri yanılgıya sürükler, çünkü sözü dobra olduğu ölçüde bir güce sahiptir. Adına konuştuğu kimseler için ("birileri için" konuşmanın her zaman "...den yana" ve "yerine" şeklinde ikili anlamı vardır) iyi bir şey yapabilir, yapabileceği herhangi bir şey olmayabilir ve tersine yapamayacağı bir şey olabilir. Sözleri tarih yapmaya, tarihi değiştirmeye katkıda bulunur.

Hakikat üretmenin birbirleriyle rekabet eden ve her birinin kendi araçları, kendi sınırları olan birçok yolu vardır. "Sorumlu" entelektüel, "sorumluluğu" adına, düşünen düşüncesini militan bir düşünceye indirgeme eğilimindedir ve geçici bir strateji olan şey *habitus* haline gelebilir, varlığın sürekli tarzı olabilir, genellikle de durum budur. "Özgür" entelektüelin terörizme eğilimi vardır: entelektüel alanda ortaya çıkan hakikat savaşları olan ("eğer ben haklıysam sen haksızsın"), ama ortaya atılan şey sadece sembolik yaşam ve ölüm olmadığında çok başka bir biçim alan ölümüne savaşları siyasal alana gönüllü olarak taşır.

Toplumsal dünya temsillerinin rakip iki üretim tarzının yaşama hakkına da sahip olmaları ve her halükârda bilimin siyaset karşısında, entelektüellerle komünist parti arasındaki ilişkilerde bazı dönemlerde çok uygulandığı gibi kolaycılığa terörizmi ekleyerek feragat etmemesi siyaset ve bilim için bana önemli geliyor. Bana bunun doğal olduğu söylenecektir, bütün bunlar ilke olarak bana kolaylıkla atfedilecektir ama aynı zamanda toplumbilimsel olarak bunun doğal olmadığını biliyorum.

Benim jargonumda, toplumsal dünya üzerine söylemin oluştuğu uzamın egemen kutbun egemenlik altındaki kutbu, ortodoksluğun sapkınlığı ezmediği bir mücadele alanı olarak işlemeye devam etmesi önemlidir diyebilirim. Çünkü, bu alanda, mücadele varsa tarih, yani umut da vardır.

(...)

Notlar:

1. François Hincker ile söyleşi, *La Nouvelle critique*, no 111/112, Şubat-Mart 1978 (özet).

ÖZGÜR ENTELEKTÜELLERİ NASIL ÖZGÜRLEŞTİRMELİ?[1]

Soru: Entelektüellere karşı, kimi zaman anti-entelektüalizme yaklaşan, şiddetli bir polemik uygulamakla suçlanıyorsunuz. Oysa son kitabınız *Le sens pratique*'te aynı suçu tekrar işliyorsunuz. Entelektüellerin işlevini, nesnel bilgi iddiasını ve pratiği bilimsel olarak açıklama yeteneklerini bile tartışma konusu yapıyorsunuz...

– Küçük bir karşılıklı hayranlık kulübünün yargılarını, günden güne veya haftadan haftaya, tamamen keyfî bir şekilde dayatan insanların, bu şiddetin mekanizmaları bir kez ortaya konulduğunda şiddet uygulanıyor diye bağırmaları dikkat çekicidir. Ve bu derin konformistlerin, olağanüstü bir dönüşümle, kendilerini entelektüel yüreklilik, hattâ siyasal cesaret gösterdikleri (neredeyse Gulag tehlikesini göze aldıklarına bizi inandıracaklar) havasına sokmaları dikkat çekicidir. Toplumbilimcilerde affedilmeyen şey, tarikat mensuplarına ayrılmış olan sırları ilk önlerine gelene teslim etmeleridir. Sembolik bir şiddet eyleminin etkililiği, uygulanmasının koşul ve araçlarının bilinmesine bağlıdır. Kültürel malların üretiminin henüz kendi tüketici savunma dernekle-rini yaratamamış olması hiç şüphesiz tesadüf değildir. Kültürel ürünlerin *değer üretim* mekanizmaları bütün tüketicilerin gözlerinde tamamen açığa çıkarsa kitapların, tabloların, tiyatro gösterilerinin, dansın, sinemanın üretimine bağlı iktisadi ve sembolik çıkarların tümü hayal edilebilir. Örneğin, az sayıdaki üreticiler (eser ve aynı zamanda eleştiri üretenler), izin veren ve kutsayan yüksek mertebeden üniversite görevlileri, kendilerine yetki veren ve kutlayan gazeteciler arasındaki övgü dolu raporların değirmi dolaşımı gibi süreçleri düşünüyorum. Kültürel üretim mekanizmalarının gün ışığı-

na çıkarılmasının yarattığı tepkiler bazı firmaların tüketici derneklerine karşı açtıkları davaları hatırlatıyor. Gerçekten de söz konusu olan şey, sarı elmayı kırmızı elma olarak kabul ettirmeyi, pazarlamanın, ve reklamı metin yazarlarının ürünlerini entelektüel eserler olarak kabul ettirmeyi sağlayan işlemler toplamıdır.

Soru: Entelektüellerin –veya aralarında kaybedecek en çok şeyi olanların– kârları ve bunları sağlamak için kullandıkları az veya çok itiraf edilebilir araçları gözler önüne serildiğinde isyan ettiklerini mi düşünüyorsunuz?

– Tamamen. Toplumsal bilimin eğiliminin dava mantığı içinde düşünmek olduğunu veya toplum bilimlerine ilişkin bu çalışmaları okuyanların niyetinin bu çalışmaları bu mantık içinde işletmek olduğunu açığa çıkarmaya devam ettiğim sürece bana yapılan itirazlar saçmadır: bilimin insanlara aşkın eğilimsel yasalar dile getirmek istediği yerde –ki, bu yasalar bu insanlar dolayımıyla gerçekleşirler veya tezahür ederler–, başta bilim olmak üzere her çeşit maskeyi takabilen hınç, insanların *ihbar edildiğini* görür.

Bu uyarılar, gerçeklikte, anlama eğiliminde olan bilim kimi zaman mahkûm etmeye hizmet ettiğinde bana daha gerekli gelmektedir. Ama tutucu geleneğin her zaman yaptığı gibi, toplumbilimi polisiye bir karikatür haline indirgemekte kötü niyet vardır. Ve özel olarak, entelektüellere ilişkin gelişmemiş bir toplumbilimin, hakiki bir entelektüeller toplumbiliminin entelektüellere sorduğu soruları reddetmek için entelektüllere karşı baskı aracı olarak hizmet ettiği olgusuna dayanmakta da kötü niyet vardır.

Soru: Bu sorulara bir örnek verebilir misiniz?

– Örneğin, Jdanovculuğun (entelektüel alanda geçerli ölçütler açısından) ikinci dereceden bazı entelektüellere popüler taleplerin çıkara dayalı temsili adına, iktidarlar karşısında özerkliklerini talep edecek ölçüde yeterli sermayeye sahip entelektüeller üzerinde rövanşı alma imkânı sağladığı açıktır. Bu, entelektüllerin işlevleri üzerine ve bu işlevleri yerine getirme tarzlarının, içinde faaliyet gösterdikleri toplumsal

koşullara borçlu oldukları şey üzerine bütün sorgulamaların değersizleştirilmesine yetmez. Böylece, gündelik zorunluluklar karşısındaki mesafenin toplumsal dünyanın teorik algılanışının koşulu olduğunu hatırlattığımda, entelektüelleri "parazitler" olarak teşhir etmek için değil, entelektüelin gerçekleşmesinin toplumsal koşullarının bütün teorik bilgilere dayattığı sınırları hatırlatmak içindir: eğitim imkânı olan insanların anlamakta güçlük çektikleri bir şey varsa o da en sıradanı bile olsa pratiğin kendisidir; bu pratik ister bir futbolcunun isterse de bir ritüel gerçekleştiren Kabil kadınının veya çocuklarını evlendiren Béarn'lı bir ailenin pratiği olabilir.

Soru: Son kitabınız *Le sens pratique*'in temel tezlerinden biriyle tekrar karşılaşıyoruz: pratiği çözümleyenlerin toplumsal durumunu, çözümlemelerinde bağlandıkları önkoşulları çözümlemek gerekir...

– Bilimin öznesi bilimin nesnesinin bir parçasıdır; orada bir yer işgal eder. Pratik, ancak pratiğin bütün teorik çözümlemelerinin toplumsal koşullarında mevcut pratikle ilişkinin sonuçlarına teorik çözümleme yoluyla hakim olma koşuluyla anlaşılabilir. (Teorik çözümlemeyle diyorum, yoksa genellikle sanıldığı gibi "katılımcı anket", "müdahale", vb. pratiğe, pratik veya mistik herhangi bir biçimde katılımla değil.) Böylece, manipülasyonlardan ve el kol hareketlerinden ve tüm bir vücut dansından oluştuklarından şüphesiz pratiklerin en pratiği olan ritüeller, dansçı veya jimnastikçi hiç olmadıklarından bu hareketlerde bir tür mantık ve cebirsel hesap görmeye yatkın insanlar tarafından yanlış anlaşılmanın bütün imkânlarına sahiptirler.

Soru: Entelektüellerin yerini belirlemek, size göre, egemen sınıfa dahil olduklarını ve konumlarından kârlar elde ettiklerini, bu kârlar dar anlamda iktisadi olmasa da, göstermektir.

– Bir anlamda entelektüellerin profesyonel ideolojisi olan "bağlantısız ve köksüz entelektüel" yanılsamasına karşı, entelektüellerin, kültürel sermayeyi ellerinde tutan kişiler olarak, egemen sınıfın (egemenlik altındaki) bir fraksiyonu ol-

duklarını ve örneğin siyaset konusundaki çoğu tavırlarının egemenler arasındaki egemenlik altındaki konumlarının muğlaklığına bağlı olduğunu hatırlatırım. Şunu da hatırlatırım ki, entelektüel alana aidiyet, Moskova'da olduğu gibi Paris'te de, sadece akademisyen mevkilerinin veya yayım sözleşmelerinin, üniversite tutanak veya mevkilerinin özgül çıkarlarını içermekle kalmaz, aynı zamanda bu evrenin üyesi olmayanın genellikle kavrayamadığı kabul görme ve minnet işaretleri de içerir ve bunlar aracılığıyla her çeşit zorlayıcılığa ve incelikli sansüre yol açılır.

Soru: Bir entelektüeller toplumbiliminin entelektüellere dayatılan determinizmler karşısında özgürlük sunacağını mı sanıyorsunuz?

– En azından bir özgürlük imkânı sunar. Kendi çağlarına egemen olduklan yanılsaması yaratanlar genellikle çağlarının egemenliği altındadırlar ve muthiş şekilde takvime endeksli olduklarından o çağla birlikte yok olurlar. Toplumbilim, her zaman günlük, günün zevkine uygun olan kişileri kendi zamanlarına bağlayan aldatılmış aldatıcının ilişkisini açığa çıkarma, büyüyü bozma imkânı tanır. "Serbest entelektüeller"in bilimsel yazılarını, günümüzde arzu, gövde veya kışkırtma gibi, dönemin dayattığı konular üzerine yazmaktaki aceleci uysallıklarında dokunaklı bir şey vardır. Ve büyük "entelektüel" dergilerin özel sayılarının mükemmel bir bütünlükle bir araya getirdiği bu dayatılmış yarışma egzersizlerini yirmi yıl sonra okumaktan daha ölümcül bir şey yoktur.

Soru: Bu entelektüellerin en azından kendi çağlarıyla birlikte yaşama yeteneğinde oldukları karşılığı verilebilir...

– Eğer çağıyla birlikte yaşamak entelektüel tarihin akışına kapılıp gitmekse, modaya göre dalgalanmaksa, evet. Eğer entelektüelin özü modanın ve amillerinin düşünülmeye değer olarak belirledikleri üzerine "ne düşünmek gerektiğini bilmek" değilse, ve tarihin ve belli bir anda, özgürlük yanılsamasıyla birlikte, tarihin ve entelektüel alanın mantığının düşünmeye zorladığı her şeyi keşfetmeye çalışmak ise, hayır. Hiçbir entelektüel mesleğini yapan toplumbilimciden

daha fazla tarihe, şimdiki zamana gömülmez (diğer entelektüeller için, filozofun, dilbilimcinin veya tarihçinin mesleki çalışmasının dışında, istemli bir çıkarın konusu olan şey, toplumbilimci için temel, ilk, hattâ özellikli konudur.) Ama onun isteği, şimdiki zamana egemen olmasını, ondan kurtulmasını sağlayan yasaları bulup çıkarmaktır.

Soru: Bir yerlerde, sizin metinlerinizin "yasak bölümü" gibi olan bu notlardan birinde diyorsunuz ki, otuz yıldan az bir zaman içinde "Komünist olmanın Marksist olmayı bile gerektirmeyecek kadar gerekli olduğu bir entelektüel alan durumundan Marx'ın bile 'okunabileceği', Marksist olmanın çok şık olduğu bir duruma götüren ve sonunda modanın son gerekliliğinin her şeyden ve öncelikle Marksizmden dönmek olduğu bir duruma yönelten belli belirsiz kaymalar."

– Bu, polemik bir formül değildir, çok sayıdaki Fransız entelektüelinin evriminin stenografik bir tarifidir. Ve eleştiriye dayanıklı olduğunu sanıyorum. Ve demir tozu gibi entelektüel mıknatıs alanındaki güçlerin keyfine göre sürüklenenlerin aralıksız bilinçsizlikleri içinde peşlerinden gitmemiş olanlara son inanç değişikliklerini dayatmak istedikleri bir zamanda bunu söylemek iyidir. Anti-terorizm adına terörizmin, liberalizm adına cadı avının uygulandığını görmek ve bu aynı kişilerin başka dönemlerde aynı çıkara dayalı inancı Stalinci düzeni sürdürmek için kullandıklarını görmek hoş değildir. Özellikle Komünist Parti'nin ve entelektüellerinin Stalinizmin en güzel günlerine layık pratiklere ve konulara doğru gerilediği ve daha özel olarak tek amacı kendini korumak olan aygıtın ürünleri olan istem dışı düşünceye ve mekanik dile doğru gerilediği bir dönemde bunu görmek hoş değildir.

Soru: Ama entelektüelleri ezen toplumsal determinizmlerin bu hatırlanışı entelektüelleri devre dışı bırakmaya ve ürünlerinin itibarını düşürmeye yöneltmez mi?

– Sanıyorum ki, entelektüelin kendi cinsine ilişkin ve özgül belirlenimlerini tanımaya çalışmasını sağlayan koşullara yerleşmiş olma imtiyazı vardır. Ve buradan, (en azından kıs-

men) kendini özgürleştirme ve özgürleşme araçlarını da başkalarına sunma ayrıcalığı edinir. Entelektüellerin eleştirisi, eğer eleştiri varsa, bir gerekliliğin, bir bekleyişin tersidir. Bana öyle geliyor ki, entelektüel genellikle tamamen haksız biçimde elde ederek üstlendiği özgürleştirici işlevi ancak kendisini belirleyenin ne olduğunu bilmesi ve buna egemen olması koşuluyla yerine getirebilir. Bu sınıflandırılamaz şeyi sınıflandırma eğiliminin bile rahatsız ettiği entelektüeller, kendi hakikatlerinin bilincinden ve bu bilincin sağlayabileceği özgürlükten ne kadar uzak olduklarını gösterirler. Toplumbilimcinin imtiyazı, eğer bir imtiyaz varsa, sınıflandırdığı şeylerin üzerinde üstünkörü durmak değildir, kendisinin de sınıflandırıldığını bilmek ve sınıflandırmalar içinde aşağı yukarı nerede yer aldığını bilmektir. Böylece bir tür ağız payı vereceklerinden emin olarak bana resim veya müzik zevklerimi soranlara cevap veriyorum –ve bu bir oyun değildir–: zevklerim, sınıflandırmada benim yerime denk düşenlerdir. Bilimin öznesini tarihe ve topluma dahil etmek kendini görececiliğe mahkûm etmek değildir; hakiki bilginin koşulu olan bilginin sınırlarının eleştirel bir bilgisinin koşullarını ortaya koymaktır.

Soru: Sizi sözün entelektüeller tarafından zorla gasp edilmesini açığa çıkarmaya iten bu mu?

– Aslında, entelektüellerin teknik yeteneklerinin sınırlarının çok ötesinde, özellikle siyaset alanında, otorite olarak konuşmalarının toplumsal olarak kabul gören/tanınan (terimin kısmen hukuki anlamıyla) yetkisinden güç almaları çok sık görülen bir durumdur. Entelektüelin geçmişe olan özleminin temelinde de bulunan, düşüncenin her cephesinde hazır olan, bütün cevapların sahibi bu gasp etme başka görünümler altında, tahakküm kurmak için Diamat'ı veya iktisat bilimini yardımına çağıran *apparatchik*'te veya teknokratta da ortaya çıkar.

Soru: Daha açık belirtebilir misiniz?

– Entelektüeller, kendilerinde, garanti edici gözüken teknik yetkiden genellikle tamamen bağımsız olan toplumsal

bir yetki adına kurallar koymanın haksız yere elde edilmiş hakkını görürler. Burada, benim gözümde, Fransız entelektüel yaşamının mirası olan eksikliklerinden birini oluşturan *denemeciliği* düşünüyorum, kurumlarımızda ve geleneklerimizde öyle derinden kök etmiştir ki olasılığın toplumsal koşullarını saymak için saatler gerekir (aşılmış kültürel üretim girişimlerinin varlığını sürdürmesini sağlayan ve yabancı dil ve geleneklerin bilinmemesine bağlı olan bir tür kültürel korumacılığı belirteceğim sadece; veya yüksek okullardaki hazırlık sınıfları alışkanlığını veya felsefe sınıfları alışkanlıklarını). Hemen sevinecek olanlara şunu söyleyeyim ki, hatalar çifter çifter ilerler ve karşılıklı olarak birbirlerini desteklerler: "bilinebilir her şey üzerine, *omnire scibili*, bilimsel yazılar"ın denemeciliğine genellikle tezlerden oluşan "şişirilmiş" bilimsel yazılar cevap verir. Kısacası, söz konusu olan şey, bilgince büyük eserleri tamamen imkânsız kılan ve ortaya çıktıklarında da onları kibar fahişe kabalığı veya unutulma alternatifiyle karşı karşıya bırakan bilgiçlik ve sosyete dedikoduları, tez ve boş işler çiftleridir.

Soru: *Actes de la recherche*'teki "Ölüm Canlıyı Yakalar" adlı son makalenizde, büyük harfle felsefeyi hedef alıyorsunuz...

– Evet. Yaygın bir şekilde teorik derinlikle özdeşleştirilen kendini beğenmiş düşünce tarzının özellikle tipik emarelerinden biridir bu. Aygıtlardan bir büyük A ile söz etmek, büyük harflerle Devlet'ten, Hukuk'tan ve Okul'dan söz etmek, tarihsel eylemin konularını Kavramlar yapmak, tarihi devletin proletaryayla karşı karşıya geldiği, sonuçta modern Kutsal Mücadeleler olduğu bir tür dev-makineye indirgeyerek, ampirik araştırmada ellerini kirletmekten kaçınmaktır.

Soru: Akla yatkın olmayan bir tarih felsefesini teşhir ediyorsunuz. Ama siz çözümlemelerinizde, kimi zaman eleştirildiğiniz üzere, tarihi unutmuyor musunuz?

– Aslında toplumsal denen şeyin kısmen tarih olduğunu göstermeye çalışıyorum. Tarih şeylerde mevcuttur, yani kurumlarda (makineler, aletler, hukuk, bilimsel teoriler, vb.) ve de gövdelerde. Benim bütün çabam tarihi en iyi gizlendiği

yerde, beyinlerde ve vücudun kıvrımlarında ortaya çıkarmaktır. Bilinçdışı, tarihtir. Örneğin toplumsal dünyaya kendiliğinden uyguladığımız düşünce ve algı kategorileri böyledir.

Soru: Toplumbilimsel çözümleme şu iki tarih arasındaki, yani şeylerden oluşan tarih ile gövdelerden oluşan tarih arasındaki karşılaşmanın şipşak fotoğrafıdır.

– Evet. Panofsky, karşısındakini selamlamak için şapkasını çıkaran birisinin Ortaçağ'da şövalyelerin barışçı niyetlerini göstermek için yaptıkları miğfer çıkarma hareketini farkında olmadan tekrarladığını hatırlatır. Tarih boyunca böyle yapıyoruz. Şeylerden oluşan tarih ile gövdelerden oluşan tarih, futbolcuda oyunun kuralları ile anlamının uyuşması gibi tam anlamıyla uyum içerisinde olduğunda, fail, ne yapılığını bilmeye ihtiyaç bile duymadan, yapması gereken şeyi, "yapılacak tek şey" denen şeyi tam olarak yapar. Ne otomat ne de akıllı hesap makinesi olan fail, Claude Simon'un çok sevdiği Poussin'in *Doğan Güneşe Doğru Yürüyen Orion*'una benzer biraz.

Soru: Sizin toplumbiliminizin temelinde antropolojik bir teori veya daha basit bir deyişle belli bir insan imajı olduğu anlamına mı gelir bu?

– Evet. Bu pratik teorisi veya daha doğrusu pratik anlam teorisi her şeyden önce temsil olarak dünya ve özne felsefesine karşı tanımlanır. Toplumsallaşmış gövde ile toplumsal alanlar –aynı tarihin genel olarak uyumlu iki ürünü– arasında bilinç-ötesi, gövdesel bir suç ortaklığı ortaya çıkar. Ama davranışçılığa karşıtlık içinde de tanımlanır. Eylem, anahtarı tamamen başlatıcı uyaranda olan bir cevap değildir ve ilke olarak her biyografi deneyimin ürünü olan bir yetenekler sistemine sahiptir, ben bunu *habitus* diye adlandırıyorum (özdeş iki bireysel tarih olmadığından özdeş iki *habitus* da yoktur, deney sınıfları, dolayısıyla *habitus* sınıfları –sınıf *habitus*'ları– olmasına rağmen). Tarihsel olarak inşa edilmiş program türleri (enformatik anlamda) olan bu *habitus*'lar, bir anlamda onları harekete geçiren uyaranların etkinliğinin kökeninde yer alırlar, çünkü bu konvansiyonel ve koşullu uya-

rılar ancak onları algılamaya müsait organizmalar üzerinde uygulanabilir.

Soru: Bu teori psikanalize ters değil mi?

– Bu nokta çok daha karmaşık. Sadece şunu söyleyebilirim ki, en tekil yanıyla ve hattâ cinsel boyutunda bireysel tarih toplumsal olarak belirlenmiştir. Carl Schorske'nin formülü bunu çok iyi ifade eder: "Freud, Oidipus'un bir kral olduğunu unutuyor." Ama psikanaliste baba-oğul ilişkisinin bir miras ilişkisi olduğunu hatırlatma hakkımız varsa, toplumbilimci de baba-oğul ilişkisinin tamamen psikolojik boyutunun, mirasçının gerçekte miras yoluyla mirasa konduğu tarihsiz bir mirasta engel teşkil edebileceğini göz ardı etmemelidir.

Soru: Ama, gövdelerden oluşan tarih şeylerden oluşan tarihle mükemmel bir uyum içinde olduğunda egemenlik altındakilerin tahakküm dahilinde zımni bir suç ortaklığı vardır...

– Kimileri zaman zaman egemenlik altındakilerin niçin hâlâ isyan etmediklerini sormaktadırlar. İsyan ettirici toplumsal koşulların ürünü olan insanların daha az isyan ettirici koşulların ürünü olarak (entelektüellerin çoğu gibi) bu koşullara yerleşmiş olsalardı daha fazla isyan edeceklerini anlamak için, failleri üreten toplumsal koşulları ve bu koşulların yeteneklere dahil olurken uyguladıkları kalıcı etkileri hesaba katmak yeter. Bu, bir tür hileyle, kendine yalan söyleme yoluyla iktidarın suç ortakları oldukları anlamına gelmez. Ayrıca, cisimleşmiş tarih ile şeyleşmiş tarih arasındaki bütün farkları, günümüzde çok sık söylendiği gibi kendilerini mevkilerinde, tahsis edilmiş görevlerinde "iyi hissetmeyen" bütün insanları da unutmamak gerekir. Yıkılacak durumda olan, aşağıdan veya yukarıdan sınıf dışı edilmiş bu insanlar, tarihi olan ve genellikle tarih yapan insanlardır.

Soru: Bu yıkılacak durumda olma halini sık sık hissettiriyorsunuz...

– Toplumbilimsel olarak olasılıktan uzak insanların genellikle "imkânsız" oldukları söylenir... Benim sorduğum soruların çoğunluğu, ve öncelikle bir yığın cevabı ama aslında

pek az sorusu olan entelektüellere sorduğum soruların çoğu hiç şüphesiz köklerini entelektüel dünyada bir yabancı olma duygusundan alırlar. Bu dünyayı sorguluyorum çünkü o beni sorguluyor ve de basit toplumsal dışlama duygusunun çok ötesine giden çok derin bir biçimde: asla kendimi bir entelektüel olmaya tam anlamıyla hakkım varmış gibi hissetmiyorum, kendimi "evimde" hissetmiyorum, haklı görülemez bir ayrıcalık olarak bana ait olan şeyin hesabını verme –kime? bilmiyorum– duygusu içindeyim. Toplumun yaraladığı birçok kişide (örneğin Kafka'da) bulduğumu sandığım bu deneyim, var oldukları şekilde var olmalarının tamamen hakları olduğunu hisseden kimseler –ve bu kimseler entelektüeller arasında başka yerde olduğundan daha az değildir– için doğrudan sempatiye yöneltmez. En temel toplumbilim toplumbilimi, toplumsal bilime yapılan en büyük katkıların, mevcut haliyle toplum dünyasında suda balık gibi olmayan insanlar tarafından yapıldığına tanıklık eder.

Soru: Bu, "evinde olmama" duygusu size sık sık atfedilen kötümserlik imajını belki açıklamaktadır. Kendinizi savunduğunuz imaj...

– Eserlerimde iyimserlikten başka övecek bir şey bulunmamasından da hoşlanmıyorum. Benim iyimserliğim, eğer iyimserlikten söz edilebilirse, birçok entelektüeli doğru yola döndürülmüş bir tutuculuğa geri göndermiş olan bütün tarihsel evrimden mümkün olan en iyi çözümü çıkarmak gerektiğini düşünmekten oluşur: ister ("sosyalist" ve "kapitalist" rejimlerin) "ortak odakta buluşma"nın ve "ideolojilerin sonu"nun tekrarlayıp durduğu tarihin bu acınası sonu olsun, isterse de, daha yakından, "kurum insanları"nın özgül çıkarlarının vekâlet verdikleri kişilerin önüne geçebileceğini göstererek sol partileri bölen rekabet oyunları söz konusu olsun, bu böyledir. Kaybedecek çok şey olmadığında, özellikle yanılsama konusunda, ilerici yeteneklerle genellikle özdeşleştirilen iradeci bir iyimserlik adına uzun süre sansür edilmiş olan bütün soruları sormanın zamanıdır. Bu, aynı zamanda, bakışımızı bütün tarih felsefelerinin kör noktasına, yani dahil edildikleri bakış açısına doğru yöneltme anıdır;

örneğin Marc Ferro'nun Rus devrimi üzerine son kitabında yaptığı gibi yönetici-entelektüellerin çıkarlarının "demokratik merkeziyetçiliği", yani görevli üyelerin tahakkümünü ve daha geniş olarak temsil ve vekillik mantığına içkin olan yıkıcı atılımın bürokratik yetki aşını, vb. eğilimini doğrulama- ya özgü bazı "iradecilik" biçimleri alabileceğini sorgulama anıdır da.

"Bilimini artıran acısını artırır," diyordu Descartes. Ve özgürlük toplumbilimcilerinin kendiliğindenci iyimserliği genellikle bir cahilliğin sonucudur. Toplumsal bilim birçok ikiyüzlülüğü yıkar, ama birçok yanılsamayı da. Bununla birlikte, zorunluluğun bilgisini mümkün kılan özgürlükten başka bir gerçek özgürlüğün var olduğundan kuşkuluyum. Toplumsal bilim, hem sorumsuz iradeciliğe hem de kaderci bilimciliğe karşı çıkabilirse, mümkün olanı meydana getirmek için olasılık bilgisiyle oynamaya muktedir *rasyonel ütopyacılığı* tanımlamaya az da olsa katkıda bulunabilirse, sözleşmesini pek de kötü yerine getirmiş olmaz...[2]

Notlar:

1. Didier Eribon ile söyleşi, *Le Monde Dimanche*, 4 Mayıs 1980, s. I ve XVII.
2. Tamamlayıcı bilgiler aşağıdaki eserde bulunabilir: P. Bourdieu, Le mort saisit le vif, les relations entre l'histoire réifié et l'histoire incorporé, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, Nisan-Haziran 1980, s. 3-14.

BİR TOPLUMBİLİMCİLER TOPLUMBİLİMİ İÇİN[1]

Çok genel bir soru sormaya çalışacağım, toplumsal bilimin toplumsal biliminin bilimsel işlevleri ve toplumsal imkân koşulları sorusunu, özel bir durum hakkında, sömürgeleştirilmiş ve sömürgecilikten kurtulmuş ülkelerin toplumsal bilimi hakkında soracağım. Söylemimin doğaçlama karakteri biraz tesadüfi bazı konumlar içerebilir... Risk almak gerek.

İlk soru: burada toplumsal bilimin toplumsal tarihinden, vb. konuşmaya karar verildi. Bunda bir çıkar var mı? Asla sorulmayan bir soru tipi bu: eğer bundan konuşmak için burada bulunuyorsak ilginç olduğunu düşündüğümüz içindir. Ama bir sorunla ilgilendiğimizi söylemek, bilimsel üretimlerimizde yaşamsal hedeflerimiz olduğuna dair temel olguyu adlandırmanın örtmece bir tarzıdır. Bu çıkarlar doğrudan iktisadi veya siyasal değildir, çıkar gütmez gibi yaşanırlar: entelektüellerin ayırıcı özelliği çıkar gözetmeyen çıkarlara sahip olmalarıdır, çıkar gözetmemede çıkarları olmasıdır. Bizim, bize ilginç gelen sorunlara ilgimiz vardır. Bu demektir ki, belli bir anda, belli bir bilim grubu, kimse karar vermeden, ilginç gelen bir sorun inşa ederler: bir kollokyum vardır, dergiler kurulur, makaleler, kitaplar, raporlar yazılır. Bu demektir ki, bu tema üzerine yazmak "para getirmektedir", kâr getirmektedir, telif hakları biçiminden çok (bu etkili olabilir) prestij, sembolik ödüllendirmeler, vb. biçiminde. Bütün bunlar, kendi sosyo-analizini önceden veya eşzamanlı olarak yapmadan (bunun asla tamamiyle yapılamayacağını farzedelim) toplumbilim yapmayı, ve özellikle de toplumbilim toplumbilimi yapmayı, kendine yasaklamak gerektiğini basitçe hatırlamak için bir önsözden başka bir şey değildir. Bilimin toplumbilimi neye yarar? Sömürgeci bilimin toplumbi-

limini niçin yapmalı? Bu söylemin konusu hakkında sorulan soruları bilimsel söylem konusuna döndürmek gerekir. Araştırmacı, kendine sormadığı soruları, fiilen ve hukuken, geçmişin araştırmacıları konusunda nasıl sorabilir –ya da tam tersi?

Bilimin geçmişinin, bugünkü bilimsel mücadelelerin bir hedefi olduğunun bilincinde olursak geçmişin bilimsel oyunlarının hedeflerini tam olarak anlama şansımız olur. Rehabilitasyon stratejileri genellikle sembolik spekülasyon stratejilerini gizlerler: eğer ucunda entelektüel rakibinizin bulunduğu hatt gözden düşürmeyi başarırsanız, onun değerlerinin rayici çöker; yapısalcılık veya Marksizm veya Yapısalcı-Marksizm "aşıldı" derken söylenen budur. Kısacası, toplumbilim toplumbilimi, veya diğer toplumbilimcilerin toplumbilimini yapmaktaki çıkarın ne olduğunu insan kendine sormalıdır. Örneğin, sağcı entelektüellerin toplumbiliminin hemen her zaman solcu entelektüeller tarafından yapıldığını ve tersini göstermek çok kolaydır. Bu nesnelleştirmeler kısmi hakikatlerini, rakiplerinin hakikatini görmeye, rakiplerini belirleyen şeyi görmekte çıkarları olmasına borçludurlar (solcu entelektüelleri açıklamak söz konusu olduğunda sağcı entelektüeller genel olarak materyalisttirler.) Ne var ki, asla kavranamayan şey –çünkü bu yapılan şeyin ne olduğunu, bundan insanın ne çıkarı olduğunu, vb. kendine sormayı gerektirir– bu uzlaşmaz çelişkilerle yüklü stratejilerin kaynaklandığı konumların sistemidir.

Toplumsal bilimin toplumsal tarihinin toplumsal bilimlerdeki araştırmacılara varoluş nedenleri sağladığını ve başka doğrulamalara ihtiyacı olmadığını kabul etmezsek, bu bilimin günümüzün bilimsel pratiği için, herhangi bir önem taşıyıp taşımadığını sormak gerekir. Geçmişin toplumsal biliminin bilimi günümüzün toplumsal biliminin gerçekleştirmesi gereken çalışmanın koşulu mudur? Ve, daha kesin olarak, "sömürgeci" "bilim"in toplumsal bilimi kısa süre önce sömürgecilikten kurtulmuş bir toplumun toplumsal biliminin hakiki anlamda sömürgecilikten kurtuluşunun koşullarından biri midir? Toplumsal bilimin geçmişinin toplumsal bilimin bellibaşlı engellerinin her zaman bir parçası olduğu-

nu, özellikle bizi ilgilendiren durumda, kabul ediyorum. Durkheim, *L'Evolution pédagogique en France*'ta yaklaşık olarak şöyle diyordu: bilinçdışı, tarihin unutulmasıdır. Ben, bir bilim dalının bilinçdışının, onun tarihi olduğunu düşünüyorum; bilinçdışı, üretimin gizlenmiş, unutulmuş toplumsal koşullarıdır: üretiminin toplumsal koşullarından ayrılmış olan ürün anlam değiştirir ve ideolojik bir etkisi olur. Bilim yaparken ne yaptığını bilmek –epistemolojinin basit bir tanımıdır bu–, sorunların, aletlerin, yöntemlerin, kullanılan kavramların tarihsel olarak nasıl yapıldıklarını bilmeyi varsayar. (Bu mantık içerisinde, tarih tarafından unutulmanın sonsuzlaştırılmış ve fetişleştirilmiş düşünce veya ifade kiplerinin art arda kullanımlarının ve üretimlerinin tarihsel bağlamına yeniden yerleştirmek için Marksist geleneğin toplumsal bir tarihini yapmaktan daha acil bir şey yoktur.)

"Sömürgeci" "bilim"in toplumsal tarihinin getirebileceği şey, bence ilginç tek açıdan, yani günümüz Cezayir toplumundaki bilimin ilerlemesi açısından, bu toplumu düşünmemize yarayan düşünce kategorilerinin bilinmesine bir katkı olabilir. Bu sabahki tebliğler göstermiştir ki, sömürgeciler, yani kendi tahakkümlerinin tahakkümü altındaki egemenler, kendi entelektüel araçlarının ilk kurbanlarıdır; ve çalışmalarının toplumsal koşullarını anlamadan "tepki göstermek"le yetinerek ters yanılgılara basitçe düşebilenleri ve bazı nesnelere ilişkin kullanılabilir yegâne enformasyondan her halükârda yoksun olanları "tuzağa düşürebilirler". Bize bırakılan şeyi –program, olgular, teoriler...– anlamak için, demek ki, bu nesnenin üretiminin toplumsal koşullarının toplumbilimini yapmak gerekir. Bu ne demektir?

Öncelikle görece özerk bilimsel bir alanın ortaya çıkışını ve bu alanın özerkleşmesinin toplumsal koşullarını incelemeden "sömürgeci bilim"in üretiminin toplumsal koşullarının toplumbilimi yapılamaz. Bir alan, üreticilerin özelliklerinin üretim ilişkileri içindeki konumlarına göre, nesnel ilişkilerin belli bir uzamında işgal ettikleri yer tarafından belirlendiği bir evrendir. Örneğin "insan ve eseri" türü edebiyat tarihinin uyguladığı tek tek ele alınan bireylerin incelenmesinin varsaydığı şeyin tersine, her üreticinin en önemli özellik-

leri başkalarıyla olan nesnel ilişkilerdedir, yani onun dışındadır, nesnel rekabet ilişkisindedir, vb.

Öncelikle, Masqueray'ların, Despanet'lerin ve Maunier'lerin "sömürgeci" "bilim"inin sömürge dünyası üzerine söylemlerini ürettikleri alanın özgül niteliklerinin neler olduğunu ve bu niteliklerin çağlara göre nasıl değiştiklerini belirlemek gerekir. Yani, görece özerk bu bilimsel alanın bir yandan sömürgeci iktidarla ve diğer yandan merkezi entelektüel alanla, yani dönemin metropoliten bilimiyle kurduğu ilişkiyi çözümlemek gerekir. Gerçekten de *ikili bir bağımlılık* vardır, ve bunlardan biri diğerini ortadan kaldırabilir. Bu görece özerk alan, bence, bütün olarak (Doutté, Maunier, vb. gibi istisnalarla birlikte) sömürgeci iktidar karşısında çok güçlü bir bağımlılıkla ve ulusal, yani uluslararası bilimsel alan karşısında çok güçlü bir bağımsızlıkla nitelenir. Bunun sonucu olarak bir yığın "bilimsel" üretim özelliği ortaya çıkar. Ardından bu alanın ulusal ve uluslararası bilimle ve mahalli siyasal alanla ilişkisinin nasıl değiştiğini ve bu değişimlerin üretime nasıl yeniden aktarıldıklarını çözümlemek gerekir.

Bir alanın önemli özelliklerinden biri düşünülemeyeni, yani tartışma konusu bile edilmeyen şeyleri içermesinde yatar. Ortodoksluk ve heterodoksluk vardır, ama doksa da vardır, yani kendiliğinden kabul edilen şeylerin toplamı ve özellikle ilginç ve çıkar gütmez olarak değerlendirilen şeyi, *talep* olmadığından kimsenin anlatmaya layık görmediği şeyi belirleyen sınıflandırma sistemleri vardır. Bu sabah, bu gerçekliklerden fazlasıyla söz edildi ve Charles-André Julien bizler için tamamen şaşırtıcı entelektüel bağlamları hatırlattı. En gizli olan şey, üzerinde herkesin hemfikir olduğu şeydir, öyle hemfikir olunur ki, konuşulmaz bile, tartışma konusu edilmeyen şeydir, kendiliğinden varolan şeydir. Tarihsel belgelerin tamamen gizleme riski taşıdıkları şey budur, çünkü kimsenin kendiliğinden olan şeyi kaydetme düşüncesi yoktur; bu, haber aktaranların söylemedikleri veya suskunluklarıyla eksik söyledikleri şeydir. Toplumsal bilimin toplumsal tarihi yapıldığında, sadece sitem ve övgü dağıtmayla tatmin olmak istenmiyorsa kimsenin bir şey söylemediği bu şeyler üzerine soru sormak önemlidir. Söz konusu olan ken-

dini yargıç yerine koymak değil, bu insanların bazı şeyleri anlamasını engelleyen şeyin ne olduğunu anlamak, tarihsel koşulların, belirlenimlerin ürünü olarak gerekli olan yanılgının toplumsal koşullarının ne olduğunu belirlemektir. Bir dönemin "doğallığı"nda *hukuksal* düşünülemezlik (örneğin siyasal olarak), adlandırılamazlık, tabu –ilgilenilmeyen sorunlar– vardır, ama *fiili olarak* da düşünülemezlik, düşünce hazırlığının düşünmeye imkân sağlamadığı şey vardır. (Yanılgının iyi veya kötü duygulara göre bir dağılımı olmamasını ve iyi duygularla iğrenç bir toplumbilim yapılabilmesini sağlayan budur).

Bu, sömürgeci toplumbilim ve sömürgecilikten kurtulmuş bir toplumbilimin imkânı üzerine tartışmanın genellikle içine kapatıldığı nesneyle imtiyazlı, yerli veya yabancı, "sempatizan" veya düşman, vb. ilişki sorununu başka türlü ortaya atmaya yöneltir. İmtiyazlının bakış açısı sorununun yerine bilim nesnesiyle ilişkinin bilimsel kontrolü sorununu koymak gerektiği kanısındayım; bu bence hakiki bir bilim nesnesi inşaasının temel koşullarından biridir. Toplumbilimcinin veya tarihçinin seçtiği nesne ne olursa olsun, bu nesnede, bu nesneyi inşa etme tarzında tartışma konusu olan tekil özne olarak toplumbilimci veya tarihçi değil, toplumbilimcinin belirgin toplumsal özellikleri ile bu nesnenin toplumsal özellikleri arasındaki nesnel ilişkidir. Toplumsal bilimin nesneleri ve bunları ele alma tarzı toplumbilimsel olarak tanımlanmış, yani belli bir toplumsal kökenle, üniversitedeki belli bir konumla, belli bir bilim dalıyla, vb. tanımlanmış araştırmacı ile her zaman kavranabilir bir ilişki kurarlar. Örneğin, bilim çerçevesinde egemen değerlerin tahakkümünün uygulanmasının dolayımlarından birinin felsefi teoriyi zirveye yerleştiren ve coğrafyayı en alta yerleştiren bilim dallarının toplumsal hiyerarşisi olduğunu düşünüyorum (bu bir değer yargısı değil, bir saptamadır: öğrencilerin toplumsal kökeni felsefeden coğrafyaya veya matematikten jeolojiye gidildiğinde düşmektedir). Her anda, araştırma nesnelerinin bir hiyerarşisi ve nesnelerin özneler arasında dağıtılmasında önemli bir payı bulunan, araştırma öznelerinin (araştırmacılar) bir hiyerarşisi vardır. Sizin konumunuz belliyken kimse

size şu konuya hakkınızın olduğunu diğerine olmadığını, "teorik" veya "ampirik", "temel" veya "uygulamalı" falanca tarza hakkınızın olduğunu ama ötekine olmadığını, sonuçların "parlak" veya "ciddi" hangi tarzda sunmaya hakkınızın olduğunu söylemez (veya ender olarak söyler). Bu *ihtarlar* genellikle yararsızdır, çünkü içselleşmiş toplumsal ve okula ilişkin sansürler olan iç sansürlerin işin içine girmesine izin vermek yeter ("ben bir teorisyen değilim," "yazmayı bilmiyorum"). Dolayısıyla, özne ve nesne arasındaki ilişkiden toplumsal olarak daha yansız bir şey yoktur.

Demek ki, önemli olan şudur: nesneyle ilişki nasıl nesnelleştirilmelidir ki nesne üzerine söylem, nesneyle bilinçdışı bir ilişkinin basit bir yansıması olmasın. Bu nesnelleştirmeyi mümkün kılan teknikler arasında, elbette, tüm bir bilimsel donanım vardır; her an kendinden önceki bilimden miras aldığından bu donanımın kendisinin tarihsel eleştiriye tâbi tutulması gerektiği ortadadır.

Bitirirken şunu söyleyeceğim: yabancının veya yerlinin imtiyazı sorunu hiç şüphesiz çok gerçek ve Kabil ayinlerini çözümlerken de, bu odada olup bitenleri, bir öğrenci gösterisinde veya Billancourt'daki bir fabrikada olup biteni çözümlerken de söz konusu olan bir sorunu gizler: bu, gözlemci veya amil olmayı bilme veya tek kelimeyle pratiğin ne olduğunu bilme sorunudur.[2]

Notlar:

1. Kuzey Afrika Ülkeleri Etnoloji ve Siyaset Kollokyumu'ndaki konuşma, Jussieu, 5 Haziran 1975, *Le mal de voir*'da yayımlandı, *Les Cahiers de Jussieu* 2, Paris VII Üniversitesi, 10/18, Union générale d'éditions, 1976, s. 416-427.
2. Tamamlayıcı bilgilerin bulunacağı yer: P. Bourdieu, Le champ scientifique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, Haziran 1976, s. 88-104.

TOPLUMBİLİMCİNİN PARADOKSU[1]

Bugün ortaya atmak istediğim temel düşünce, bilgi teorisi ile siyaset teorisinin ayrılmaz olduklarıdır: her siyasal teori, en azından zımni olarak, toplumsal dünyanın algılanmasına ilişkin bir teoriyi içerir ve toplumsal dünyanın algı teorileri doğal dünyanın algı teorisinde rastlananlara çok benzeyen karşıtlıklara göre planlanırlar. Bu durumda, algının yapılarını gerçeklikten ödünç aldığını söyleyen ampirist bir teoriyle ancak bir yapı edimi içinde algılanan nesneler olduğunu söyleyen yapıcı [konstrüktivist] bir teori geleneksel olarak karşı karşıya getirilir. Toplumsal dünyanın algılanmasını ilgilendiren bir sorun konusunda, toplumsal sınıflar sorununda aynı tür karşıtlığa rastlanması tesadüf değildir. Benim ifade ettiğim kadar kaba bir basitlikle ifade edilemeyen iki uzlaşmaz konumla yeniden karşılaşılır: kimilerine göre toplumsal sınıflar gerçeklikte vardırlar, bilim onları kaydetmekten, saptamaktan başka bir şey yapmaz; diğerlerine göre toplumsal sınıflar, toplumsal bölümler bilginler veya toplumsal amiller tarafından imal edilmiş yapılardır. Toplumsal sınıfların varlığını inkâr edenler genellikle toplumsal sınıfların toplumbilimsel yapının ürünü olduklarını ileri sürerler. Onlara göre toplumsal sınıflar, kendilerini inşa edecek bilginler olduğu için vardır.

(Toplumsal dünyanın algılanması teorisinin ortaya attığı temel sorunlardan birinin bilge bilinç ile sıradan bilinç arasındaki ilişki sorunu olduğunu hemen söyleyeyim. Yapı edimi bilginin işi midir yoksa yerlinin işi midir? Yerlinin algı kategorileri var mıdır ve bu kategorilere nereden sahip olur, bilimin inşa ettiği kategoriler ile sıradan amilin pratiğinde kullandığı kategoriler arasındaki ilişki nedir?)

Başlangıçtaki soruma geri dönüyorum: toplumsal dünya

nasıl algılanmıştır ve dünyayı planlı programlı olarak algılamamız olgusunun farkına varan bilgi teorisi hangisidir? Gerçekçi teori, toplumsal sınıfların gerçeklikte var olduğunu, nesnel belirtilerle ölçüldüklerini söyleyecektir. Gerçekçi teoriye temel itiraz, gerçeklikte asla süreksizlik olmadığı olgusunda yatar. Gelirler, bireylere atfedilebilecek toplumsal özelliklerin çoğu gibi sürekli olarak dağılırlar. Oysa, bilimsel yapı veya hattâ gündelik algı, gözlemcinin süreklilik gördüğü yerde süreksizlik görür. Örneğin, dar anlamda istatistiki bir bakış açısından, açıktır ki, yoksulluğun nerede bittiği ve zenginliğin nerede başladığını söylemek imkânsızdır. Bununla birlikte, sıradan bilinç zenginlerin ve yoksulların var olduğunu düşünür. Gençler ve yaşlılar için de aynı şey geçerlidir. Gençlik nerede biter? Yaşlılık nerede başlar? Şehir nerede biter? Banliyö nerede başlar? Büyük bir köy ile küçük bir şehir arasındaki fark nedir? Size şu söylenir: 20 bin kişiden fazla insanın bulunduğu şehirler sol görüşe, 20 bin kişiden az insanın bulunduğu şehirlerden daha fazla yatkındırlar. Niçin 20 bin? Bu bölümlere ayırma çok haklı olarak sorun edilir. Bu ilk karşıtlıktır: bölümler yapay mıdır yoksa saptanmış mıdır?

İlk karşıtlığı bilgi toplumbilimi terimleriyle ortaya attıktan sonra (toplumsal dünyayı yapay olarak mı, saptama sonucu mu biliyoruz?), bu karşıtlığı siyasal terimlerle yeniden ortaya atmak istiyorum. ("izm"li kavramlar üzerine bir parantez açalım: bu kavramların çoğu, sanat tarihinde, edebiyatta ve felsefede olanlar kadar siyasal teoride olanlar da, tarihsel kavramlardır, şu veya bu polemik ihtiyaçlar tarafından, dolayısıyla çok kesin tarihsel bir bağlam içinde uydurulan bu kavramlar bu bağlamın dışında ve ötesinde kullanılırlar ve böylece tarih-ötesi bir değer edinmiş olurlar. Bu durum, burada bir dizi "izm"li kavrama uygulayacağım biraz vahşice kullanım için de geçerlidir.) Daha çok siyasal olan ikinci karşıtlığa geliyorum, bu, bilimci veya teori yanlısı bir nesnelcilik ile bir öznelcilik veya bir kendiliğindenlik arasında oluşturulabilecek karşıtlıktır. Örneğin, 19. yüzyıl sonu toplumsal düşüncesinin peşini bırakmayan ve Marksist geleneğin nihai felaket olarak adlandırdığı sorunlardan biri. Bu

sorun kabaca şu terimlerle formüle edilebilir: devrim, tarihin mantığına dahil olan kaçınılmaz bir gelişmenin ürünü mü olacaktır, yoksa tarihsel bir eylemin mi ürünü olacaktır? Toplumsal dünyanın içkin yasalarının tanınabileceğini ve "nihai felaket"in onların etkinliğinden beklenebileceğini düşünenler tarihsel yasaları reddeden ve tarihin değişmez yasaları karşısında praksisin önceliğini, öznenin önceliğini, tarihsel eylemin önceliğini karşıtlık olarak koyanlardır.

Bu şekilde en basit ifadesine indirgenen, determinist bilimcilik ile öznelcilik veya kendiliğindenlik arasındaki bu karşıtlık toplumsal sınıflar konusunda tamamen açık bir şekilde görülür. Toplumsal sınıflar örneğini alıyorsam tesadüfen değildir. Bu, hem toplumbilimcilerin gerçekliği düşünmek için ihtiyaç duydukları bir şey hem de gerçeklik içinde, yani hem özelliklerin nesnel dağılımında hem de toplumsal gerçekliğin parçası olan insanların kafasında "varolan" bir şeydir. Bu, düşünülebilecek en karmaşık sorundur, çünkü düşünmemizi sağlayan şeyi ve hiç şüphesiz, en azından kısmen, düşünülmek istenen şey tarafından belirlenen şeyi düşünmek söz konusudur: demek ki, saminü olarak söylüyorum, bundan gerektiği gibi söz edememe olasılığım çok yüksek.

Siyasette, bilgi sorunu partilerle kitleler arasındaki ilişkiler sorunu biçiminde konulur. Bu konuda ortaya atılmış birçok sorun bilgi felsefesinin özne ile nesne ilişkisi üzerine klasik sorularının bilinçli veya bilinçsiz bağlam değişikliğidir. Bir toplumbilimci (Sartori) fazlasıyla mantık ve kesinlik yardımıyla aşırı-öznel tezi geliştirir: İngiltere'de, Fransa'da ve İtalya'da işçi sınıfının durumunda gözlemlenen farklılıkların temelinde partilerin görece özerk tarihinin, yani toplumsal gerçekliği temsilleri aracılığıyla veya buna denk düşen toplumsal gerçeklikler içinde inşa etmeye muktedir bu kolektif öznelerin tarihinin yatıp yatmadığı sorusunu kendine sorar. Günümüzde, sorun daha keskin bir şekilde soruluyor. Partiler farklılıkları ifade mi ediyorlar yoksa üretiyorlar mı? Aşırı-öznelcilik ile Lukacs tarafından ifade edilen aşırı-nesnelcilik arasındaki aracı teoriye göre partinin yaptığı, ebe metaforuna uygun olarak, kitleyi kendisine açımlamaktan ibarettir.

Bu iki karşıtlık, bilgi teorisi bakış açısının karşıtlığı ve siyasal eylem bakış açısının karşıtlığı üst üste konulamaz mı?

Toplumsal dünyanın farklı düşünürleri bu iki sorun karşısında aldıkları konuma göre bir tür teorik uzam içinde dağıtılırsa, cevapların bağımsız olmadıkları fark edilir. Siyasal sorunun tam anlamıyla ortaya atılmadığı antropoloji alanındaki temel bölünme öznelcilikle nesnelcilik arasındadır. Nesnelci gelenek toplumsal dünyayı amillerin bağımsız nesnel düzenlemelerinin evreni olarak kavrar ve bu düzenlemeler eylemin dışında olan, gözlenen dünyanın üstünde dolaşan yansız gözlemcinin bakış açısından yola çıkarak inşa edilmiştir. Etnolog, yazılı olmayan bir tür partisyon oluşturan kimsedir; her biri kendi melodisini doğaçtan çaldığına inanan, oysa ki gerçekte evlilik içi değişimde olduğu gibi dilbilimsel değişim konusunda da bir aşkın kurallar sistemine uygun olarak davranan amillerin eylemleri bu partisyona göre örgütlenmiştir, vb. Buna karşılık, Sartre, *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserinde Lévi-Strauss'a ve nesnelciliğin yarattığı şeyleştirme etkisine açıkça çatar. Husserl'in bir öğrencisi olan Schütz, toplumsal dünyanın sıradan deneyiminin bir fenomenolojisini yapmıştır; toplumsal amillerin toplumsal dünyayı naif halde nasıl yaşadıklarını betimlemeyi denemiş ve bu gelenek dünyanın öznel deneyiminin bir tür kesin fenomenolojisi olan "etno-yöntembilimsel" denen akımın içinde Amerika Birleşik Devletleri'ne uzanmıştır. Bu, nesnelci tanımın mutlak antitezidir. Sonuçta, Goffman'ın bazı metinlerinin ileri sürdüğü gibi, toplumsal dünya bireysel eylemlerin ürünüdür. Hiyerarşiler olduğu için insanların saygılı davranışları olması şöyle dursun, hiyerarşi üretmeye varan şey saygı, hürmet, vb. gibi bireysel eylemlerin sonsuzluğudur. Bunun siyasal içerimleri hemen görülür. Bir yanda, nesnel tahakküm yapılarının, nesnel güç ilişkilerinin dili; diğer yanda, toplumsal ilişkilerin nesnelliğini doğuran son derece küçük saygı edimlerinin bir toplamı. Bir yanda determinizm, diğer yanda özgürlük, kendiliğindenlik. ("Eğer kimse büyükleri selamlamasa, büyükler olmazdı, vb.") Bunun önemli bir koz olduğu görülür. Aynı zamanda görülür ki, sınıflara bölünmüş toplumlar ve toplumbilim alanında, etnolog olarak, neredeyse her zaman yapılsa da, bilgi sorunu ile siyaset sorununu birbirinden ayırmak çok güçtür.

Marksist gelenekte, sınıfları gerçeklikte arayan nesnelci bir eğilim ("Ne kadar sınıf vardır?" ezeli sorusu buradan kaynaklanır) ile sınıfların yapılabilir bir şey oldukları iradeci veya kendiliğindenci teori arasında sürekli bir mücadele vardır. Bir tarafta, sınıf durumundan söz edilecektir ve diğer tarafta, daha ziyade, sınıf bilincinden söz edilecektir. Bir tarafta, üretim ilişkileri içindeki konumdan söz edilecektir. Diğer tarafta, daha ziyade "sınıf mücadeleleri"nden, eylemlerinden ve seferberliklerinden söz edilecektir. Nesnelci bakış açısı daha ziyade bir bilgin bakış açısı olacaktır. Kendiliğindenci bakış açısı daha ziyade bir militan bakış açısı olacaktır. Sınıflar sorunu üzerine alınan tavrın sınıf yapıları içinde işgal edilen konuma bağlı olduğunu gerçekten de düşünüyorum.

Bir süre önce yazdığım bir makalede bu akşam ortaya atmak istediğim sorunların bazılarını ele almıştım. Bir kamuoyu araştırma şirketi "Çin oyunu"nun kuralına ("bir ağaç olsaydı ne olurdu?") uygun olarak bir grup deneğe, incelenen kişi bir ağaç olsaydı, onlara bir çınarı, bir kavağı, bir meşeyi, vb. ni çağrıştıracağını; bir araba olsaydı, bir Rolls Royce'u, bir Porche'yi veya bir 2 CV'yi, vb. ni çağrıştıracağını sormuştur. Söz konusu kişiler, Marchais, Mitterand, Giscard, Chirac, Poniatowski, Servan-Schreiber gibi siyaset adamlarıydı. Görünüşte, sonuçsuz bir salon oyunu söz konusuydu. Bununla birlikte, haklarında hiçbir kavrama sahip olmadıkları iki nesne dizisini, bir yanda bir dizi siyasetçi ve diğer yanda bir dizi nesne, ilişkiye sokmaya davet edilen özneler bir dizi bağıntılı atıfta bulundular; örneğin, Servan-Schreiber için, ağaç olsaydi palmiye olurdu; mobilya olsaydı Knoll'dan satın alınmış bir mobilya; araba olsaydı Porsche; akraba olsaydı damat olurdu, gibi. Bunun bir "gösteriş", "cafcaf" olduğu düşüncesi karşımıza çıkar ve (Paris'te gerçekten Knoll mobilyaları olan) Servan-Schreiber'in dahil olduğu yeni burjuvaziyi oluşturan koskoca bir hakikatla karşılaşırız. Başka deyişle, tüm bir sınıf fraksiyonunun "üslubunun" taşıyıcısı olarak kişiye ilişkin global bir sezgi vardır.

Toplumsal olarak önceden oluşturulmuş olmayan doğal nesneler (ağaçlar, çiçekler, vb.) toplumsal kavramların uygulanmasıyla oluşmuşlardır. Ama başa giyilen şeyler (melon

şapka, silindir şapka, kasket, bere, vb.) veya oyunlar (briç, bölot, vb.) gerçekliğin içinde önceden sınıflandırılmış nesnelerdir, çünkü bir bere, bir kasket takma, başı açık yürüme, vb. olgusuyla insanlar sınıflandırılır ve sınıflandırdıklarını bilirler. Toplumbilimcinin uyguladığı sınıflandırmalar demek ki ikinci dereceden sınıflandırmalardır. İnsanların yaptıkları atıfların toplumsal konumlar ile zevkler arasındaki denkliğe ilişkin kısmi bir toplumbilim olan toplumsal bir duyuyla, pratik ve sağlam kurulmuş bir sezgiyle yapıldıkları söylenebilir.

Başlangıçta sorduğum soruya cevap vermeye başlıyorum. Toplumsal dünyanın temsili gerçeklikte varolan bölümlerin basit bir kaydı mıdır yoksa sınıflandırıcı kavramların uygulanmasıyla gerçekleşen bir yapı mıdır? Amiller, (amillerin sınıflarına bağlı olduklarından) zaten sınıflandırılmış olan nesneleri sahiplenmelerine göre yaşamlarını kendilerini sınıflandırmakla geçirirler; ve de sınıflandırdıkları nesneleri sahiplenerek kendilerini sınıflandıran başkalarını da sınıflandırırlar. Demek ki, nesnenin sınıflandırılmasında bile söz konusu olan nesnedir. Amillerin hemen hemen hepsinin kafasında aynı sınıflandırma sistemi vardır; sonuç olarak, iki nesnellik düzeninin var olduğu söylenebilir: ücretler, diplomalar, çocuk sayısı, vb. üzerinde inşa edebileceğim nesnel sınıflar; ve ardından bilimsel sınıflandırmaya tâbi tutulan bütün amillerin kafasında varolan nesnel sınıflandırmalar. Bu sınıflandırmalar amiller arasında bir mücadele kozudur. Başka deyişle, sınıf mücadelesinin bir boyutu olan sınıflandırmalar mücadelesi vardır. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in birinde Marx, materyalizmin talihsizliklerinden birinin nesnenin bizim yapılarımızın ürünü olduğu düşüncesini idealizme bırakmış olmamız, materyalizmi dünyanın yansıması şeklindeki bir bilgi teorisiyle özdeşleştirmemiz olduğunu, oysa ki, bilginin bir üretim, kolektif bir çalışma, vb. olduğunu yaklaşık olarak söyler. Oysa, söylediğim gibi, bu üretim uzlaşmazdır. Sınıflandırma sistemleri toplumsal ürünlerdir ve bu sıfatla sürekli bir mücadelenin kozlarıdır. Tüm bunlar çok soyuttur ama tamamen somut şeyler üzerine tekrar dönebilirim. Bir örnek ele alalım: toplu sözleşmeler; bunlar, patron-

lar, sendikalar, vb. arasındaki toplumsal mücadelelerin kayıtlarıdır. Ne üzerine mücadeleler? Kelimeler üzerine, sınıflandırmalar üzerine, şifreler üzerine. Toplumsal dünyadan söz etmek için kullandığımız kelimelerin çoğu örtmece ile hakaret arasında gidip gelirler: "kıro" dersiniz, hakarettir, "çiftçi" dersiniz, örtmecedir ve ikisinin arasında da "köylü" var. Toplumsal dünyadan söz etmenin nötr kelimeleri asla olmamıştır ve hattâ aynı kelimenin anlamı da dile getiren kişiye göre değişir. "Küçük burjuva" kelimesini ele alalım: bu kategorinin tamamen karakteristik bazı özelliklerini özetleyen bu kelime felsefi mücadelede, edebi mücadelede hakaret olarak –küçük burjuva, esnaf kafalı, vb.– öyle kullanılmıştır ki ne yapılırsa yapılsın bir mücadele aracı olarak işleyecektir.

Gündelik yaşamda zamanımızı başkalarını nesnelleştirmekle geçiririz. Hakaret bir nesnelleştirmedir ("Sen nesin ki? Alt tarafı bir..., vb."): başkasını, tercihen gizlice, özelliklerinden birine indirger; onu nesnel hakikatine indirgediği söylenir. Biri şöyle der: "Ben cömertim, yansızım, vb." Ona şu cevap verilir: "Yaşamını kazanmak için buradasın"; indirgemenin sıfır noktası. (Materyalizmin sınıflandırmaların gündelik mücadelesinin kendiliğinden eğilimine uygun olan ve başkasını kendi hakikatine indirgemekten ibaret ekonomizme düşmeye özel bir eğilimi vardır. Oysa, en temel indirgeme iktisadi çıkara indirgemedir.)

Gündelik pratikte, nesnelcilikle öznelcilik arasındaki mücadele süreklidir. Herkes kendinin öznel temsilini nesnel temsilmiş gibi dayatmaya çalışır. Egemen olan, egemenliği altındakine nasıl algılanmak istiyorsa kendini öyle dayatma imkânlarına sahip olan kimsedir. Siyasal yaşamda herkes rakiplerine karşı nesnelcidir. Zaten başkaları için her zaman nesnelciyizdir.

Nesnelci bilimcilik ile bir tür terörizm arasında bir suç ortaklığı vardır. Bilimci tavrına içkin olan nesnelcilik eğilimi toplumsal evrendeki bazı konumlara ve eyleme gömülmüş olanlar için tamamen erişilmez olan bir dünya görüşüne sahipmiş izlenimi veren, düşünce yoluyla dünyaya egemen olan araştırmacı konumuna özellikle bağlıdır. Ekonomizm daha fazla iktisat bilen insanların eğilimidir. Tersine, eyleme

daha fazla bağlı olan insanlar kendiliğindenliğe yönelirler. Nesnelcilikle öznelcilik arasındaki karşıtlık nesnelerin doğasında yer alır; tarihsel mücadelenin kendisidir. Marx'ın Bakunin'in hakikatini kavramada Bakunin'den daha fazla şansı vardır ve Bakunin'in de Marx'ın hakikatini kavramada Marx'tan daha fazla şansı vardır. Her halükârda, hem Marx hem de Bakunin olunamaz. Aynı anda toplumsal uzamın iki yerinde birden olunamaz. Toplumsal uzamın bir noktasında olmak olası hatalara bağlıdır: öznelci hata, nesnelci hata. Bir tek toplumsal uzam varsa mücadele vardır, tahakküm mücadelesi vardır, baskın bir kutup vardır, hükmedilen bir kutup vardır ve bu andan itibaren uzlaşmaz hakikatler vardır. Ne yapılırsa yapılsın, hakikat uzlaşmazdır. Eğer ortada bir hakikat varsa bu da hakikatin bir mücadele hedefi olduğudur.

Işçi hareketinde merkeziyetçi, bilimci bir eğilimle daha ziyade kendiliğindenci bir eğilim arasında her zaman bir mücadele olduğunu düşünüyorum, bu iki eğilimin her biri, parti içindeki mücadelenin ihtiyaçları için, bizzat işçi sınıfının içindeki gerçek karşıtlıklara dayanırlar: birinciler alt-proletaryaya, "marjinaller"e; diğerleri seçkin işçilere çağrı yaparlar. Bu karşıtlık tarihin kendisidir ve bu karşıtlığı ortadan kaldırmayı deneyen tekçi eğilim tarih-karşıtıdır ve dolayısıyla teroristtir.

Doğru gerekçelendirdim mi bilmiyorum. Ama söylediklerimin sonuçta bir amentü olmadığını, çözümlemeden çıktığını sanıyorum.

Notlar:

1. Kasım 1977'de Arras'ta (Noroit) verilen konferans.

KONUŞMANIN SÖYLEMEK İSTEDİĞİ ŞEY[1]

Toplumbilimcinin bir rolü varsa bunun ders vermekten ziyade silah vermek olması gerekir.

Ben, buraya, bir düşünceye katılmak ve belli sayıdaki pedagojik sorunun pratik deneyimine sahip olanlara araştırmanın yorumlamak ve anlamak için sunduğu araçları sağlamayı denemek için geldim.

Demek ki, eğer benim söylemim hayal kırıklığına uğratıcı, hattâ çökertici ise, cesaret kırmaktan zevk aldığım için değildir; tersine. Toplumbilimci mesleğinin kışkırtıcılıklarından biri, toplumbilimcilerin kendilerinin toplumbilimcilik diye adlandırdığı şeydir; yani tarihsel yasaları veya düzenlemeleri ezeli ve ebedi yasalara dönüştürme isteğidir. Toplumbilimsel araştırma ürünlerini iletmedeki güçlük buradan kaynaklanır. Sürekli olarak iki kutup arasında yer almak gerekir: bir yanda keyif kaçıran şey, diğer yanda ütopyanın suç ortaklığı.

Burada, bugün, düşüncemin başlangıç noktası olarak, içinizden bazılarının bu toplantı için hazırladıkları soruları ele almak istiyorum. Hareket noktası olarak bunu aldıysam, söylemime mümkün olduğunca somut bir zemin sağlamak ve söze sahip olanın, sözün fiili tekeline sahip olanın tamamen keyfî soruşturmasını, çıkarlarının keyfiliğini dayatmasını engelleme kaygısıyladır (bu bana her türlü hakiki iletişim ilişkisinin pratik koşullarından biri olarak gelmektedir). Söz benimsetmedeki keyfiliğinin bilinci günümüzde giderek daha fazla dayatılmaktadır; hem söylem tekeline sahip olana hem de buna maruz kalana. Yetki durumunda veya *izin verilmiş durum* da denebilir –bu durumun modeli pedagojik durumdur–, söz almada her zaman içerilen bu güç ilişkisini niçin bazı tarihsel koşullarda, bazı toplumsal durumlarda sıkıntıyla veya tedirginlikle hissederiz?

Dolayısıyla, benim gözümde bu kaygıyı geçersiz kılmak için, sizin içinizden bir gruba *gerçekten* sorulmuş ve tümünüze de sorulabilecek soruları çıkış noktası olarak aldım.

Sorular, yazılı ve sözlü arasındaki ilişkiler etrafında dönüyor ve şöyle formüle edilebilir: "Sözlü olan öğrenilebilir mi?"

Bu soru, daha Platon'da bulunan eski bir sorunun günün modasına uydurulmuş bir biçimidir: "Mükemmellik öğretilebilir mi?" Bu, tamamen temel bir sorudur. Bir şey öğretilebilir mi? Öğrenilmeyen bir şey öğretilebilir mi? Öğrenmeye yarayan şeyle, yani dille öğretilebilir mi?

Bu tür sorular rastgele ortaya çıkmazlar. Örneğin, eğer Platon'un herhangi bir diyaloğunda soruluyorsa, bence, eğitimin kendisi soruşturulduğunda eğitim sorunu eğitime sorulduğu içindir. Eğitim krizde olduğu için, eğitimin ne olduğu üzerine eleştirel bir soruşturma vardır. Normal zamanda, organik diye adlandırılan evrelerde, eğitim kendini sorgulamaz. Çok iyi –veya çok kötü– işleyen bir eğitimin özelliklerinden biri kendinden emin olmasıdır; sadece *dinlenen* değil *duyulan* olma kesinliğinin, bütün yetkili veya izin verilmiş dillerin özelliği olan kesinliğin sonucu olan bu tür güvenceye (dil konusunda "güvence"den söz edilmesi rastlantı değildir) sahip olmaktır. Bu soruşturma zamandışı bir şey değil, tarihseldir. Bu tarihsel durum üzerinde düşünmek istiyorum. Bu durum pedagojik ilişkinin bir durumuna, eğitim sistemi ile global toplum olarak adlandırılan şeyin, yani toplumsal sınıflar arasındaki ilişkilerin bir durumuna, bir dil durumuna, eğitim kurumunun bir durumuna bağlıdır. Dilin okuldaki kullanımının getirdiği somut sorunlardan yola çıkarak, hem dil toplumbiliminin (veya toplumsal-dilbilimin) hem de eğitim kurumunun en temel sorunlarını göstermeyi denemek istiyorum. Gerçekten de bana öyle geliyor ki, toplumsal-dilbilim, çok özel, ama çok örnek teşkil edici bu yeri, eğitim uzamını düşünce ve oluşum yeri olarak seçmiş olsaydı, nesne olarak kendine bu çok özel kullanımı, dilin okuldaki kullanımını seçmiş olsaydı, soyutlamadan çok çabuk kurtulmuş olurdu.

İlk sorular kümesini ele alıyorum: Sözlüyü öğretmeyi düşünüyor musunuz? Hangi güçlüklerle karşılaşıyorsunuz?

Direnişlerle karşılaşıyor musunuz? Karşınızda öğrencilerin edilgenliğini bulduğunuz oluyor mu?...

Hemen sormak istiyorum: sözlüyü öğretmek? *Ama hangi sözlü?*

Bütün sözlü veya hattâ yazılı söylemlerde olduğu gibi zımni bir şey vardır. Bu soruyu soran herkesin getirdiği bir önyargılar bütünü vardır. Zihinsel yapılar içselleştirilmiş toplumsal yapılar olduğundan, yazılı ve sözlü arasındaki karşıtlığa seçkin ve sıradan, bilgin ve popüler arasındaki tamamen klasik bir karşıtlığı dahil etmenin her imkânı vardır; öyle ki, sözlü, tam bir popülist haleyle donanma konusunda güçlü imkânlara sahiptir. Sözlüyü öğretmek, böylece, sokakta öğrenilen bu dili öğretmek olur, bu da şimdiden bir paradoksa yol açar. Başka deyişle, öğrenilen dilin doğası sorunu bile sorun değil midir? Veya, öğretilmek istenen bu sözlü, açıkçası zaten öğrenilmiş bir şey değil midir, ve eğitim kurumlarına göre değişen, çok eşitsiz bir şekilde öğrenilmiş değil midir? Örneğin bilinir ki, yüksek öğrenimin farklı mercileri, sözlüyü çok eşitsiz şekilde öğretirler. "Sciences Po", ENA gibi siyasete hazırlayan merciler, eğitime ya da tekniğe hazırlayan eğitimden daha fazla sözlü öğretirler ve not sisteminde sözlüye çok daha büyük bir önem bahşederler. Örneğin, Politeknik'te özetler yapılır, ENA'da tamamen bir salon konuşması olan ve dille belli türde bir ilişkiyi, belli bir kültür türünü talep eden "büyük sözlü" diye adlandırılan şey yapılır. "Sözlüyü öğretmek" deyip başka bir şey dememekte, yeni hiçbir şey yoktur; bu zaten çokça yapılmaktadır. Dolayısıyla bu sözlü, yüksek sosyete söyleşisinin sözlüsü olabilir, uluslararası kolokyumun sözlüsü olabilir, vb.

Dolayısıyla, "sözlüyü öğretmek mi?", "hangi sözlüyü öğretmeli?" sorusunu kendine sormak yeterli değildir. Hangi sözlünün öğretileceğini *kimin* belirleyeceğini de kendimize sormamız gerekir. Toplumsal-dilbilimin yasalarından biri, özel bir durumda kullanılan dilin, iç-dilbilimin sandığı gibi, sadece terimin Chomsky'ci anlamıyla konuşmacının yeteneğine değil, benim *dilbilimsel pazar* olarak adlandırdığım şeye de bağlı olmasıdır. Benim önerdiğim modele göre, ürettiğimiz söylem, konuşmacının yeteneği ile söyleminin geçtiği

pazarın bir "bileşkesi"dir; söylem bir yanıyla (daha kesin olarak değerlendirmek gerekir) alımlama koşullarına bağlıdır.

Demek ki, bütün dilbilimsel durumlar, konuşmacının ürünlerini yerleştirdiği bir pazar gibi işler ve bu pazar için ürettiği ürün, ürünlerinin karşılık bulacağı fiyatları öngörmesine bağlıdır. Eğitim pazarında, istesek de istemesek de, karşılaşacağımız kârları ve yaptırımları öngörerek bulunuruz. Toplumsal-dilbilimin çözmesi gereken büyük sırlardan biri bu tür kabul edilebilirliğin anlamıdır. Herhangi bir dilin kabul edilebilirlik koşullarını da *aynı zamanda* öğrenmeden bu dili asla öğrenmeyiz. Yani, bir dili öğrenmek aynı zamanda bu dilin şu veya bu koşulda para getirici olduğunu öğrenmektir.

Konuşmayı ve dilimizin karşılık bulacağı fiyatı öngörü yoluyla değerlendirmeyi aynı zamanda öğreniriz; okul pazarında –ve bu konuda okul pazarı, çözümleme için ideal bir durum sunar– bu fiyat nottur; genellikle maddi bir fiyat içeren not (Politeknik sınav özetinden iyi bir not almamışsanız INSEE'de basit bir memur olursunuz ve üç kat az kazanırsınız...). Demek ki, her dilbilimsel durum, bir şeylerin mübadele edildiği bir pazar gibi işler. Bu şeyler elbette kelimelerdir, ama bu kelimeler sadece anlaşılmak üzere yaratılmamışlardır; iletişim ilişkisi basit bir iletişim ilişkisi değildir; bu aynı zamanda konuşanın değerinin de işin içine karıştığı iktisadi bir ilişkidir: İyi mi konuştu kötü mü konuştu? Parlak biri mi değil mi? Ona katılınır mı, katılınmaz mı?...

Okul pazarına gelen öğrenciler falanca ya da filanca tür dilin vaadettiği ödül veya yaptırım olasılıklarını önceden görebilirler. Başka deyişle, özel tipteki dilbilimsel bir durum olarak okul durumu, sahip oldukları dilbilimsel yetenek ortada olduğundan, kâr ve zarar olasılıklarını, işin iç yüzünü bilerek öngören herkes üzerinde müthiş bir sansür uygular. Ve bazılarının sessizliği, çıkarlarının nerede olduğunu anladıklarındandır.

Bu soruların ortaya attıkları sorunlardan biri, okul bağlamında dilbilimsel durumu kimin yönettiğini bilmektir. Geminin kaptanı öğretmen midir? Kabul edilebilirliğin tanımlanmasında gerçekten inisiyatifi var mıdır? Pazar yasalarının hâkimi midir?

Sözlü eğitim deneyimine giren insanların karşılaşacağı bütün çelişkiler şu önermeden kaynaklanır: sınıfının özgül pazar yasalarını tanımlaması gereken öğretmenin özgürlüğü sınırlanmıştır, çünkü asla bir "imparatorluk içinde imparatorluk", egemen pazar yasalarının askıya alınacağı bir alt-uzamı yaratamayacaktır. Daha ileriye gitmeden önce, okul pazarının çok özel niteliğini hatırlamak gerekir: bu pazar, eğer herkesin bu yeteneğe sahip olmada eşit şansı olsaydı kendine öğretmemesi gerekecek olan şeyi öğretmenin meşru hakkına sahip olan ve terimin ikili anlamında düzeltme [*correction*: düzeltme/yanlışını düzeltme ve hizaya getirme/cezalandırma] –dilbilimsel düzeltme ("cezalandırılmış dil") düzeltilmiş yanlışın ürünüdür– hakkı olan Fransızca öğretmeninin zorunlu istekleri tarafından yönetilir. Dilbilim dalındaki çocuklar için öğretmen bir tür yargıçtır: Öğrencilerinin dili üzerinde düzeltme ve cezalandırma hakkına sahiptir.

Örneğin, bu düzeltme hakkını reddeden popülist bir öğretmen hayal edelim, şöyle der: "kim söz almak istiyorsa alsın; dillerin en güzeli, kenar mahallelerin dilidir." Aslında, bu öğretmen, niyeti ne olursa olsun, normal olarak bu mantığa boyun eğmeyen bir uzamda durmaktadır, çünkü yanında kesinlik, düzeltme, doğru yazım talep eden bir öğretmenin olma olasılığı çok fazladır... Ama tüm eğitim kurumunun değiştiğini varsayalım, öğrencilerin pazara getirdikleri şans öngörüleri öngörülmüş bir sansür uygulamalarına yol açacaktır, ve dilbilimsel olarak, yani toplumsal olarak simetriden yoksun bütün durumlarda (özellikle de anket durumunda) ortaya çıkan düzeltmelerden ve aşırı-düzeltmelerden vazgeçmeleri için kayda değer bir zaman gerekecektir. Labov'un bütün çalışması, bir "yetkili" ile bir "yetkisiz"i, yetki sahibi bir konuşmacı ile yetkili olduğunu düşünmeyen bir konuşmacıyı ilişkiye sokmanın oluşturduğu dilbilimsel yapaylığı yok etmeyi hedefleyen bir yığın hile pahasına mümkündü; ayrıca, kültür alanında yapmış olduğumuz bütün çalışma, sadece kültür üzerine sorular sorma olgusunun gerçekleştirdiği meşruluk dayatması olgusunu aşma çabasından ibarettir. Okul ortamına benzeyen bir anket ortamında, eğitimli olduklarını düşünmeyen insanlara kültür üzeri-

ne sorular sormak, onları gerçekten ilgilendiren şeyi söylemlerinden dışlar; bunun üzerine kültüre benzeyen şeyleri ararlar; örneğin "müzik sever misiniz?" diye sorulduğunda, asla "Dalida'yı severim" cevabını işitemezsiniz, "Strauss'un valslerini severim" cevabı verilir; çünkü popüler yeterlilikte bu, burjuvaların sevdiği şeye ilişkin düşünceye en çok benzeyen şey'dir. Bütün devrimci ortamlarda popülistler, hiçbir zaman aşıldığı düşünülen dönemlerde olduğu kadar kendini göstermemiş olan pazar yasalarının bu tür bir rövanşıyla her zaman karşılaşırlar.

Konu dışı bu konuşmanın çıkış noktasına geri dönersek: kabul edilebilirliği tanımlayan kimdir?

Öğretmen kendi "konuşma ustası" rolünden vazgeçmekte serbesttir; bu rol belli türde bir dilbilimsel durum yaratarak veya şeylerin bile (kerevet, iskemle, mikrofon, mesafe, öğrencilerin *habitus*'u) mantığını oluşturmaya izin vererek, veya belli türdeki söylemleri üreten yasaları oluşturmaya izin vererek sadece öğretmenin kendisinde değil, dinleyicilerinde de belli bir dil türü yaratır. Ama öğretmen kabul edilebilirliğin genel yasaları değişmediği müddetçe, olağanüstü çelişkilere girmeden, kabul edilebilirliğin yasalarıyla hangi ölçülerde oynayabilir? Bu nedenle sözlü deneyimi son derece heyecan vericidir. Eğitim sistemi üzerine en devrimci soruları sormadan bu çok temel, aynı zamanda da çok açık soruna dokunulamaz: pazardaki farklı sınıfların dilbilimsel ürünlerinin değerini tanımlayan bütün yasalar değiştirilmeden, dilbilimsel düzendeki tahakküm ilişkileri değiştirilmeden, yani tahakküm ilişkileri değiştirilmeden, okul sistemindeki dil değiştirilebilir mi?

Gerekli görünmesine rağmen formüle etmekte tereddüt ettiğim bir analojiye geliyorum: Fransızca öğretiminin krizi ile dinî eğitimin krizi arasındaki analoji. Dinî kurallar (ister davranışlar isterse de kelimeler söz konusu olsun) tamamen kodlanmış olan ve dizilişi tamamen önceden belirlenmiş bir ritüel dilidir. Latince dinî kurallar, anlaşılmamış olmasına rağmen *izin verilmiş olduğundan*, belirli koşullar altında dil olarak, yayanların ve alanların tatmini için işleyen bir dilin sınır biçimidir. Kriz durumunda bu dil artık işlemez: *inanılır-*

mak, saydırmak, kabul ettirmek –anlaşılmasa bile kendini kabul ettirmek– olan temel etkisini artık gösteremez.

Din eğitiminin, artık işlemeyen, anlaşılmayan ve inanılmayan bu dilin oraya attığı soru, dil ile kurum arasındaki ilişki sorunudur. Bir dil krizde olduğunda ve hangi dilin konuşulduğunu bilme sorunu ortaya atıldığında, bu demektir ki, kurum krizdedir ve yetki veren otorite sorunu ortaya atılır –nasıl konuşulacağını söyleyen ve konuşmak için yetki ve izin veren otorite.

Kilise örneği etrafında dönüp dolaştıktan sonra şu soruyu sormak istiyorum: dilbilimsel kriz eğitim kurumunun krizinden ayrı mıdır? Dilbilimsel kurumun krizi okul kurumunun krizinin basit bir tezahürü değil midir? Geleneksel tanımında, Fransız öğretim sisteminin organik evresinde, Fransızca öğretimi sorun yaratmıyordu; Fransızca öğretmeni güvencedeydi: ne öğretmesi gerektiğini, nasıl öğreteceğini biliyordu ve dinlemeye, kendisini anlamaya hazır öğrencilerle ve bu anlayışa anlayışlı ailelerle karşılaşıyordu. Bu durumda Fransızca öğretmeni bir ayin yöneticisiydi: Fransız dilinin bir kültünü yönetiyordu, Fransız dilini savunuyor, açıklıyor ve kutsal değerlerini güçlendiriyordu: bu çok önemlidir, çünkü moral ve inanç kendi çıkarlarından gizlenen bir *ben* bilincidir. Fransızca öğretmeninin krizi, Mayıs 68'de ve sonrasında görülenler kadar dramatik, kişisel krizlere ve o kadar büyük bir şiddete neden oluyorsa, bu, Fransız dili gibi bir pazar ürününün değeri dolayımıyla bazı insanlar, sırtları duvarda, kendi değerlerini, kendi sermayelerini savundukları içindir. Onlar Fransızca için... veya imlâ için ölmeye hazırdırlar! Tıpkı yaşamlarının onbeş yılını Latince öğrenmekle geçirmiş insanların, dilleri aniden değer kaybettiğinde, tedavülden kalkmış eski Rus tahvili sahipleri misali apışıp kalmaları gibi...

Krizin etkilerinden biri soruşturmayı zımni koşullara, sistemin işleyişinin varsayımlarına taşımaktır. Kriz belli sayıdaki varsayımı gün ışığına taşıdığında, varsayımlar sorunu sistematik olarak ortaya atılabilir ve kriz durumunda ortaya atılan sorunlar ortaya atılmasın diye dilbilimsel bir okul durumunun *ne olması gerektiği* sorulabilir. En ileri dilbilim,

güncel olarak, dil üzerine araştırmanın ilk nesnesinin/konusunun iletişimin varsayımlarının açıklığa kavuşturulması olması noktasında toplumbilime erişir. İletişimde ortaya çıkan şeyin özü, iletişimde değildir: örneğin, pedagojik iletişim olarak iletişimde ortaya çıkan şeyin özü iletişim imkânının toplumsal koşullarındadır. Din örneğinde, Roma din kurallarının işlemesi için, belli türde vericilerin ve belli türde alıcıların üretilmiş olması gerekir. Alıcıların vericilerin otoritesini kabul etmeye önceden hazırlıklı olmaları; vericilerin kendi hesaplarına değil, her zaman vekil olarak, temsilci papaz olarak konuşmaları ve neyin söylenmesi neyin söylenmemesi gerektiğine karar vermeye asla kendilerini yetkili kılmamaları gerekir.

Eğitimde de durum böyledir: öğretmenlerin doğal olarak dile getirilen ve kabul edilen gündelik söyleminin işlemesi için bir otorite-inanç ilişkisi olması gerekir; yetkili bir verici ile söyleneni almaya, söylenen şeyin söylenmeyi hak ettiğine inanmaya hazır bir alıcı arasındaki ilişki gerekir. Almaya hazır bir alıcının üretilmiş olması gerekir, ve bunu üreten pedagojik durum değildir.

Soyut ve hızlı şekilde toparlamak gerekirse; pedagojik otorite konumundaki iletişim, meşru vericiler, meşru alıcılar, meşru bir ortam, meşru bir dil gerektirir.

Meşru bir verici, yani sistemin zımni yasalarını tanıyan ve bu sıfatla tanınan ve işbirliği yapılan biri gerekir. Verici tarafından almaya layık olarak kabul edilen alacaklılar olmalıdır, bu durum vericinin seçme hakkı olmasını, "orada olması gerekmeyenleri" dışlayabilmesini gerektirir; dahası: öğretmeni öğretmen olarak kabul etmeye hazır öğrenciler ve öğretmene bir tür kredi, boş çek veren aileler olmalıdır. Ayrıca alıcıların dilbilimsel olarak (yani toplumsal olarak) görece homojen, dili bilmede ve tanımada homojen olmaları ideal olarak gerekir; ve grubun yapısı, kullanılması gereken dili yasaklamaya muktedir bir sansür sistemi gibi işlememelidir.

Belirleyici özelliği popülerlik olan bazı eğitim gruplarında, halk sınıflarından çocuklar, kendi çevrelerinin dilbilimsel normlarını dayatabilirler ve Labov'un "fukaralar" diye adlandırdığı ve profesörler için bir dili olanları, "kafa ya-

pan", yani kadınsı ve biraz çanak yalayıcı bir dili olanları gözden düşürebilirler. Dolayısıyla eğitimin dilbiliminin normları, belirli toplumsal yapılarda, bir karşı-normla yüzyüze gelebilir. (Tersine, belirleyici özelliği burjuva olan yapılarda, çiftler grubunun sansürü öğretmenlerin sansürüyle aynı yönde uygulanır: "Cezalandırılmayan" dil kendi kendine sansür uygular ve okul ortamında üretilemez.)

Meşru durum, hem grup yapısının hem de bu grubun içinde faaliyet gösterdiği kurumsal uzamın müdahale etmesini sağlayan bir şeydir. Örneğin, önemli bütün kurumsal işaretlerin ve özellikle önem taşıyan dilin oluşturduğu bir bütün vardır (önem taşıyan dilin özel bir retoriği vardır, bunun işlevi söylenenin ne kadar önemli olduğunu söylemektir). Bu önemli dil, daha seçkin bir durumda, bir peyke üzerinde, özel olarak ayrılmış bir yerde, vb. olunduğunda daha iyi durur. Bir grubun manipülasyon stratejileri arasında uzam yapılarının ve önem taşıyan kurumsal işaretlerin manipülasyonu vardır.

Meşru bir dil, meşru sesbilimsel ve sözdizimsel biçimleri olan bir dildir, yani alışılmış dilbilgisel ölçütlere cevap veren bir dildir ve bir şey söylediğinin ötesinde, söylediğini iyi söylediğini de sürekli olarak söyleyen bir dildir. Ve dolayısıyla, söylediği şeyin doğru olduğuna inandırır: yanlışı doğrunun yerine geçirmenin temel biçimlerinden biri budur. Egemen dilin siyasal etkileri arasında şu da bulunur: "İyi bir şekilde söylüyor, dolayısıyla bunun doğru olma ihtimali vardır."

Sistem oluşturan ve bir eğitim sisteminin organik durumu içinde bir araya gelmiş bu özellikler bütünü, toplumsal kabul edilebilirliği, dilin içinden geçtiği durumu tanımlar: Dinlenilir (yani inanılır), itaat edilir, işitilir (anlaşılır). Sonuçta iletişim yarım-ağızla gerçekleşir. Organik durumların özelliklerinden biri dilin kendisinin –iletişiminin tamamen dilbilimsel bölümünün– ikincil olma eğilimi göstermesidir.

Sanat veya edebiyat öğretmenlerinden sık sık beklenen ayin yönetme rolünde, dil neredeyse ünlemden başka bir şey değildir. Ayin söylemi, örneğin sanat eleştirmenlerinin söylemi, bir "nida"dan daha önemli pek bir şey söylemez. Nida, temel dinsel deneyimdir.

Kriz durumunda, bu karşılıklı kredi sistemi çöker. Bu kriz, bir para krizinin benzeridir: Tedavüldeki bütün senetlerin karşılıkları olup olmadıkları sorulur.

Elverişli faktörlerin birleşmesinin vericiye sağladığı olağanüstü özgürlüğü, *yetersiz-düzeltme* fenomeninden daha iyi ifade eden bir şey yoktur. Küçük burjuva konuşmasının karakteristik fenomeni olan *aşırı-düzeltme*'nin tersi olan yetersiz-düzeltme, ancak, kuralı ihlal eden kişi (örneğin, yardımcı fiille geçmiş zaman ortacı arasında uyum sağlamadığında, Giscard) dilinin başka yanlarıyla, örneğin telaffuzuyla ve de olduğu ve yaptığı her şeyle, düzgün konuşabileceğini zaten gösterdiği için mümkündür.

Dilbilimsel bir durum asla tamamen dilbilimsel değildir ve çıkış noktası olarak alınan soru dizininin sorduğu bütün sorular dolayısıyla hem toplumsal-dilbilimin en temel soruları sorulmuş olur (Yetkiyle konuşmak ne demektir? Bir iletişimi mümkün kılan toplumsal koşullar nelerdir?) ve hem de nihai soru olan vekillik sorunu etrafında örgütlenmiş olan eğitim-sistemi-toplumbiliminin temel soruları sorulmuş olur.

Öğretmen, istesin ya da istemesin, bilsin veya bilmesin, ve özellikle bütün bağlarını kopardığına inandığında, vazifesini çelişkiye düşmeden ve de sınıfında inşa ettiği küçük pazarın görece özerk yasalarını olumsuz veya olumlu olarak tanımladığı pazar yasaları dönüşmediği sürece alıcılarını çelişkiye sokmadan yeniden tanımlayamayan bir vekil, bir temsilci olarak kalır. Örneğin, öğrencilerinin dilini düzeltmeyi veya not vermeyi reddeden bir öğretmenin bunu yapma hakkı vardır, ama bunu yaparken öğrencilerinin şanslarını egemen dilbilimsel pazar yasalarının kendini dayatmaya devam ettiği evlilik pazarında veya iktisadi pazarda tehlikeye atabilir. Yine de bu bir istifaya yol açmamalıdır.

Pazar yasalarından koparılmış özerk bir uzam yaratma düşüncesi, bu ütopyanın genelleştirilmesinin siyasal imkân koşulları sorusu da aynı zamanda sorulmadıkça, tehlikeli bir ütopyadır.

Soru: Chomsky'ci ideal verici ve konuşmacı modelini aşmak için dilbilimsel yeterlilik kavramının dibini karıştırmak

ilginçtir; bununla birlikte, bir sözü meşru kılacak her şey anlamında yeterlilik çözümlemeleriniz kimi zaman oldukça değişken ve özellikle pazarla ilgili olanlar böyle: pazar terimini kimi zaman iktisadi anlamda anlıyorsunuz, kimi zaman pazarı makro-durumdaki değişimle özdeşleştiriyorsunuz ve bana öyle geliyor ki, burada bir muğlaklık var. Ayrıca, sözünü ettiğiniz krizin, hepimizi çevreleyen bir sistemin krizine daha temelden bağlı olan bir tür alt-kriz olduğu olgusunu yeterince yansıtmıyorsunuz. Okul uzamındaki, veya geniş anlamda eğitim uzamındaki dilbilimsel değişim durumlarının bütün koşullarının çözümlemesini daha incelikli bir hale getirmek gerek.

–Burada bu yeterlilik ve pazar modelini tereddüt geçirdikten sonra andım; çünkü çok açıktır ki, tamamen savunmak için bana daha fazla zaman gerekirdi ve herkesi zorunlu olarak ilgilendirmeyen çok soyut çözümlemeler geliştirmeye mecbur kalırdım. Sorunuzun bana bazı saptamalarda bulunma imkânı sağlamasından çok memnunum.

Bu pazar kelimesine çok geniş bir anlam veriyorum. Sokakta konuşan iki ev kadını arasındaki ilişkiyi de, okul uzamını da, üst düzey kadrolar işe alınırken yaratılan görüşme ortamını da, dilbilimsel pazar olarak tanımlamak bana tamamen yerinde geliyor.

İki konuşmacı konuştuklarında söz konusu olan şey, onların yeterlilikleri arasındaki nesnel ilişkidir, sadece dilbilimsel yeterlilikleri (meşru dili az çok yetkin sahiplenmeleri) değil, aynı zamanda toplumsal yeterliliklerinin toplamıdır; nesnel olarak cinsiyetlerine, yaşlarına, dinlerine, ekonomik statülerine ve toplumsal statülerine olduğu kadar pek fark edilmeyen işaretler dolayısıyla (kibar, bir rozeti var, vb.) önceden bilinebilecek veya öngörülebilecek bilgilere de bağlı olan söz haklarıdır. Bu ilişki pazarın yapısını belirler ve fiyat oluşum yasalarının belli bir türünü tanımlar. Dilbilimsel ürünlerin bir mikro-ekonomisi, bir de makro-ekonomisi vardır, elbette mikro-ekonomi makro-ekonomik yasalar karşısında asla özerk değildir. Örneğin, iki dilli bir ortamda, konuşmacı rastlantıya bağlı olmayan bir şekilde dil değiştirir. Cezayir'de olduğu gibi bir Béarn köyünde de, insanların ele

aldıkları konuya göre dil değiştirdiklerini gözlemleyebildim, ama pazara göre de, muhataplar arasındaki ilişkinin yapısına göre de dil değiştiriyorlar; egemen dili benimseme eğilimi dilbilimsel yeterliliklerin öngörülen hiyerarşisinde, hitap edilen kimsenin konumuyla birlikte büyür: önem verilen bir kişiye mümkün olan en iyi Fransızcayla hitap etmek için çaba sarfedilir; egemenlerin özel pazarda kurdukları egemenlik ne kadar tamsa, egemen dil de o kadar egemen olur. Konuşmacının kendini ifade etmek için Fransızca'yı benimseme olasılığı, pazar egemenlerin yönetiminde olduğunda, örneğin resmî durumlarda, daha büyüktür. Ve okul ortamı resmî pazarlar dizisinin parçasıdır. Bu çözümlemede, ekonomizm yoktur. Her pazarın iktisadi bir pazar olduğu söylenmemektedir. Ama, az veya çok uzak, iktisadi hedeflere yönelmeyen dilbilimsel pazar olduğu da söylenemez.

Sorunun ikinci bölümüne gelince, bilimsel soyutlama hakkını ortaya atmaktadır. Belli sayıdaki şeyin soyutlaması yapılır ve böylece tanımlanmış alanda çalışılır.

Soru: Bu özellikler toplamıyla tanımladığınız okul sisteminde eğiticinin belli bir manevra payını koruduğuna inanıyor musunuz? İnanıyorsanız nedir bu?

– Çok zor bir soru bu, ama sanıyorum evet. Eğer bir manevra payı olduğuna inanmasaydım burda olmazdım.

Daha ciddi olarak, çözümleme düzeyinde, söylediğimin pratik sonuçlarından birinin dilbilimsel pazarın özgül yasalarının bir bilinci ve bir bilgisi olduğunu sanıyorum; ki, falanca özel sınıf bunun yeridir ve izlenen hedef ne olursa olsun (bitirme sınavına hazırlanmak, modern edebiyata veya dilbilime başlamak) öğretme tarzını tamamen değiştirebilirler.

Bir dilbilimsel üretimin özelliklerinden önemli bir bölümünü alıcılar topluluğunun yapısına borçlu olduğunu anlamak önemlidir. Bu yapıyı fark etmek için bir sınıf öğrencilerinin fişlerini kontrol etmek yeter: öğrencilerin dörtte üçünün işçi çocuğu olduğu bir sınıfta varsayımları açıkça belirtme gerekliliğinin bilincine varmak gerekir. Etkili olmak isteyen her iletişim, toplumbilimcilerin *çiftler grubu* diye adlandırdıkları şeyin bir bilgisini de varsayar: öğretmen bilmekte-

dir ki, pedagojisi, sınıfta bir karşı-pedagojiye, bir karşı-kültüre çarpabilir; bu karşı-kültürle –bu da bir seçimdir– öğretmek istediği şey belli olduğundan, belli ölçüler içerisinde mücadele edebilir, bu onu tanımasını gerektirir. Onu tanımak, örneğin, farklı yeterlilik biçimlerinin görece ağırlığını tanımaktır. Fransız okul sisteminde görülen çok derin değişimler arasında niceliksel değişimlerin niteliksel sonuçları vardır: halk sınıflarından çocukların bir sınıfın içinde temsilindeki belli bir eşikten itibaren, sınıfın global atmosferi değişir, gürültü patırtının biçimleri değişir, öğretmenlerle ilişkilerin türü değişir. Gözlenebilecek ve pratik olarak hesaba katılacak bir çok şey vardır.

Ama bütün bunlar sadece araçlara ilişkindir. Ve gerçekte toplumbilim, nihai amaçlar sorusuna (ne öğretmek gerekir?) cevap veremez: bu amaçlar sınıflararası ilişkilerin yapısı tarafından belirlenmişlerdir. Eğitimin içeriğinin tanımlanmasındaki değişimler ve hattâ krizlerini yaşamaları için eğitimcilere bırakılmış özgürlük bile, meşru içeriğin egemen tanımında bir krizin varlığına ve egemen sınıfın günümüzde öğretilmeyi hak eden şey konusunda çatışma yeri olmasına bağlıdır.

Eğitim projesini ben tanımlayamam (bu yetki gaspı olur, kâhin gibi davranmış olurum); sadece şunu diyebilirim ki, öğretmenler vekil, temsilci olduklarını ve kâhince etkilerinin de kurumun desteğini varsaydığını bilmelidirler. Bu, öğretmeleri gereken şeyin tanımlanmasında taraf olmak için mücadele etmemeleri anlamına gelmez.

Soru: Fransızca öğretmenini baskın bir ideolojinin ve bu baskın ideolojiye çok güçlü bir şekilde "bulaşmış" bir alet olan dil aracılığıyla, egemen sınıfların yansısı olan meşru bir söylemin meşru yayıcısı olarak sundunuz.

Bu tanımın da çok indirgeyici olduğunu düşünmüyor musunuz? Zaten, konuşmanızın başı ile sonu arasında bir çelişki var; sonunda diyorsunuz ki, Fransızca sınıfları ve sözlü uygulamaları da bir bilinçlenme yeri olabilir ve egemen sınıf modellerinin taşıyıcısı olabilen bu aynı dil, karşımızdakilere ve bize zorunlu olan aletlerin kullanılmasına giriş imkânı sağlayan bir şeyi de verebilir.

Eğer ben buradaysam, AFEF'de, dilin de kendi kullanım kılavuzu olan ve bu kullanma kılavuzu edinilmediğinde işlemeyen bir alet olduğuna inandığım içindir; kendi bilim dalınızın incelenmesinde daha fazla bilimselliğe ihtiyacınız olduğuna inandığımız içindir. Siz ne düşünüyorsunuz?

Sınıftaki sözlü alışverişin toplumsal ve siyasal da olan bir yasallığın imgesinden başka bir şey olmadığını mı düşünüyorsunuz? Sınıf toplumda varolan bir çelişkinin, siyasal mücadelenin nesnesi de değil mi?

– Bana söylettiğiniz şeyi hiç söylemedim! Dilin egemen ideoloji olduğunu asla söylemedim. Hattâ burada "egemen ideoloji" ifadesini hiç kullanmadığımı sanıyorum... Bence bu çok üzüntü verici yanlış anlamaların bir parçası: benim bütün çabam, tersine, sözel ve zihinsel otomatizmleri yok etmekten ibaret.

Meşru ne demek? Bu kelime, benim bilerek kullandığım toplumbilimsel söz dağarının teknik bir kelimesi, çünkü sadece teknik kelimeler güç şeyleri söylemeye, dolayısıyla düşünmeye ve kesin biçimde düşünmeye imkân tanırlar. Egemen olan ve böyle bilinen, yani zımni olarak kabul edilen bir kurum veya bir eylem veya bir gelenek meşrudur. Öğretmenlerin kullandığı dil, benimle konuşmak için sizin kullandığınız dil (bir ses: "Siz de kullanıyorsunuz!". "Elbette. Ben de kullanıyorum, ama zaten bunu söylemekle vaktimi geçiriyorum!"), bu uzamda *bizim* kullandığımız dil, egemen diye bilinen, yani zımni olarak meşru diye kabul edilmiş egemen bir dildir. Bu, olduğu şey değilmiş gibi gözükerek etkilerinin temelini yaratan bir dildir. Soru buradan kaynaklanır: Meşru bir dil konuştuğumuz doğruysa, bu aracı eleştirel olduğunu öne süren içeriklerin aktarımının hizmetine koysak da bu dilde söyleyebildiğimiz her şey ondan etkilenmemiş midir?

Diğer bir temel soru: bu egemen ve böyle kabul edilen, yani meşru görülen dil, bazı içeriklerle yakınlık içinde değil midir? Sansür etkileri uygulamıyor mu? Bazı şeyleri söylenmesi güç veya imkânsız kılmıyor mu? Bu meşru dil, başka şeylerin yanısıra açık sözlülüğü yasaklamak için yapılmış değil mi? "İçin yapılmış" demem gerekirdi. (Toplumbilimin ilkelerinden biri, en kötünün işlevselciliğini reddetmek-

tir: toplumsal mekanizmalar Machiavelli'vari bir niyet ürünü değildir; egemenlerin en zekilerinden daha zekidirler).

Tartışmasız bir örnek alırsak: okul sisteminde, meşru dilin, metnin sözünü ettiği toplumsal gerçeklikle ilişkiyi (terimin psikanalitik anlamında) yadsıyan metinle belli bir yakınlıkta olduğunu sanıyorum. Eğer metinler onları okumadan okuyan insanlar tarafından okunuyorsa, bu büyük ölçüde, insanlar söylenen şeyin söylenmediğini söylemek için konuşulan bir dili konuşmak üzere yetiştirildiklerindendir. Meşru dilin özelliklerinden biri özellikle söylediği şeyi *gerçeklikten uzaklaştırmasıdır*. Jean Claude Chevalier bunu şaka yollu çok iyi söylemiştir: "Sözlüyü öğreten bir okul hâlâ okul mudur? Okulda öğretilen sözlü bir dil hâlâ sözlü müdür?"

Siyaset alanından çok kesin bir örnek alıyorum. Gevezelik ortamında, yönetim, işçiler, sendikalar ve yerel bölümleri arasındaki ilişkilerin çok karmaşık siyasal çözümlemelerini yapan konuşmacıların, kamuoyu araştırmalarında –ve de bilimsel yazılarda– sorulan sorular tipinde sorular sorar sormaz önemsiz şeylerden başka söyleyecek pratik olarak hiçbir şeylerinin olmaması, tamamen donanımsız olmaları olgusuyla karşılaşınca çok şaşırdım. Yani, doğru veya yanlış sorusunun sorulmayacağı bir tarzda konuşmayı gerektiren bir üslubun benimsenmesini talep eden sorular sormuştum. Okul sistemi sadece bir dili öğretmez, şeylerle, varlıklarla bir ilişkiye, tamamen gerçeklikten uzaklaşmış bir dünya ile ilişkiye bağlı olan bir dille ilişkiyi de öğretir.[2]

(...)

Notlar:

1. AFEF Kongresindeki konuşma, Limoges, 30 Ekim 1977, *Le français aujourd'hui*, 41, Mart 1978, s. 4-20 ve 41. sayıya ek, s. 51-57.
2. Tamamlayıcı bilgilerin bulunacağı yerler: P. Bourdieu, Le fétichisme de la langue, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, Temmuz 1975, s. 2-32; L'économie des échances linguistiques, *Langue française*, 34, Mayıs 1977, s. 17-34; Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Kasım 1975, s. 183-190.

ALANLARIN BAZI ÖZELLİKLERİ

Alanlar, senkronik kavrayışın karşısına özellikleri bu uzamlardaki konumlarına bağlı olan ve işgal edenlerin (kısmen onlar tarafından belirlenen) özelliklerinden bağımsız olarak çözümlenebilecek konumların (veya mevkilerin) yapılanmış uzamları olarak çıkarlar. *Alanların genel yasaları vardır:* siyaset alanı, felsefe alanı, din alanı gibi farklı alanların değişmeyen işleyiş yasaları vardır (genel bir teori projesinin anlamsız olmamasını sağlayan budur ve bundan böyle başka alanları sorgulamak ve yorumlamak için her özel alanın işleyişi üzerine öğrenilen şeyden yararlanmayı sağlar, böylece idiografik monografi ile biçimsel ve boş teori arasındaki ölümcül çatışkıyı aşar.) Yeni bir alanın incelendiği her seferinde, bu ister 19. yüzyıldaki filolojinin, günümüz modasının veya Ortaçağ'daki dinin alanı olsun, özel bir alana ait, özgül özellikler keşfedilir ve aynı zamanda ikincil değişkenlere göre farklı özellikleri açıkça ortaya çıkan alanların evrensel mekanizmalarının bilinmesinde ilerleme kaydedilir. Örneğin, ulusal değişkenler, egemenler ile onların yerlerine talip olanlar arasındaki mücadele gibi cinsil mekanizmaların farklı biçimler almasını sağlayacak şekilde işler. Ama her alanda bir mücadelenin olduğu bilinir; giriş hakkının kilidini kırmayı deneyen yeni giren ile tekeli savunmayı ve rekabeti dışlamayı deneyen egemen arasında, her seferinde bu mücadelenin özgül biçimlerini aramak gerekir.

Bir alan, söz konusu olan bilimsel alan olsa bile, başka şeylerin yanı sıra özgül hedefleri ve çıkarları tanımlayarak tanımlanır; bunlar başka alanlardaki hedeflere ve çıkarlara indirgenemez (bir filozofu coğrafyacı hedefleriyle koşturamayız) ve bu alana girmek için gerekli eğitimi olmayan biri tarafından algılanmazlar (her çıkar kategorisi başka çıkarla-

ra, başka yatırımlara karşı ilgisizlik içerir, böylece saçma, anlamsız veya yüce, ilgisiz olarak algılanmaya adaydır). Bir alanın işlemesi için, oyunun içkin yasalarının, hedeflerin, vb. kabulünü ve bilinmesini içeren *habitus*'a sahip olarak oyunu oynamaya hazır insanların ve hedeflerin olması gerekir.

Bir filolog *habitus*'u, hem bir "meslek", hem de teknik-lerden ve referanslardan oluşan bir sermayedir; metne olduğu kadar notlara da önem verme eğilimi olarak "inanışlar" bütünü, bilim dalının (ulusal ve uluslararası) tarihine, bilim dalları hiyerarşisi içindeki (aracı) konumuna bağlı olan ve hem alanın işleyiş koşulu hem de bu işleyişin ürünü olan (ama bütünüyle değil: bir alan, önceden az veya çok tam olarak oluşmuş belli bir *habitus* tipini toplamakla ve benimsemekle yetinebilir) özelliklerdir.

Alanın yapısı, mücadeleye veya –şöyle de denebilir– önceki mücadeleler sırasında birikerek sonraki stratejileri yönlendiren özgül sermayenin dağılımına katılmış aniller veya kurumlar arasındaki güç ilişkisinin bir *durumudur*. Yapıyı dönüştürmeye yönelik stratejilerin temelinde bulunan bu yapının bizzat kendisi her zaman devrededir: alanda geçen mücadelelerin hedefi, söz konusu alanın özelliği olan meşru şiddetin (özgül otoritenin) tekelidir; yani kısacası, özgül sermayenin dağılım yapısının korunması veya alt üst edilmesidir. (Özgül sermayeden söz etmek, sermayenin belli bir alanla *ilişkide* olmasını sağlamak demektir, dolayısıyla bu alanın sınırları içindedir ve bir başka tür sermayeye ancak bazı koşullar altında dönüşebilir. Örneğin, sosyete terziliğinde birikmiş bir sermayeyi yüksek kültüre taşımak istemiş olan *Cardin*'in yenilgisini hatırlamak yeter: Sanat eleştirmenlerinin en bayağısı, *Cardin*'in meşru sanat konusunda yaptığı her şeyin iğrenç olduğunu söyleyerek ve böylece sermayesine en uygunsuz değişim oranını dayatarak, yapısal açıdan daha meşru bir alanın üyesi olarak yapısal üstünlüğünü öne sürmeyi kendisi için görev bilir.)

Belirli bir güç ilişkisi durumunda, bir alanın özelliği olan iktidarın veya otoritenin temeli olan özgül sermayeyi (az veya çok eksiksiz olarak) tekelleştirenler koruma stratejilerine –kültürel malların üretimi alanında ortodoksluğun korun-

masına yönelik stratejilere– yönelmişlerdir; oysa ki, daha az sermayeye sahip olanlar (genellikle yeni gelenler, çoğu zaman daha genç olanlar) alt üst etme stratejilerine –sapkınlık stratejilerine– eğilim gösterirler. Egemenleri sessizlikten çıkaran ve onlara sağcı düşünceyi ve *doksa*'ya sessiz katılımın eşdeğerini inşa etmeyi hedefleyen sağcı ortodoksluğun savunmacı söylemini üretmeyi dayatan şey, eleştirel kopuş olarak *doksa* ile birlikte genellikle krize bağlı olan sapkınlıktır, heterodoksidir.

Alanın, daha az görünür olan, başka bir özelliği de şudur: bir alana katılan bütün insanların, alanın varlığına bağlı olan şeyler gibi ortak olarak belli sayıda temel çıkarları vardır: bütün uzlaşmazlıkların altında bulunan nesnel suç ortaklığı buradan kaynaklanır. Mücadelenin, kendiliğinden olanın içine bastırılmış, *doksa* durumuna terk edilmiş, yani alanın kendisini, oyunu, hedefleri ve oynuyor olunduğu için, oyuna girildiği için zımni olarak, farkına bile varmadan kabul edilen bütün önkabuller ile uğrunda mücadele etmeyi hak etmiş şey üzerine hasımlar arasında bir anlaşma gerektirdiği unutulur. Mücadeleye katılanlar, hedeflerin değerine inandırmaya, alanlara göre az veya çok eksiksiz olarak katkıda bulunmakla, oyunun yeniden üretimine katkıda bulunurlar. Yeni katılanlar oyunun değerini kabul etmekten (seçme ve seçip alma, oyuna katılım ve yatırım işaretlerine her zaman daha fazla dikkat gösterirler) ve oyunun işleyiş ilkelerinin (pratik) bilgisinden oluşan bir giriş hakkı ödemelidirler. Yıkıcı stratejilere mahkûmdurlar, ama dışlanma cezasıyla belli sınırlar içinde kalırlar. Ve aslında, alanlarda sürekli olarak ortaya çıkan *kısmi devrimler*, oyunun temellerini, bütün oyunun üzerinde yükseldiği inanç tabanı olan temel aksiyomatiğini bile tartışma konusu etmezler. Tersine, kültürel malların üretim alanları olan din, edebiyat, ve sanatta sapkın yıkıcılık, hedefi oyun olan bayağılaştırmaya ve değersizleştirmeye karşı kaynaklara, kökene, tine, oyunun hakikatine geri dönüşü talep eder. (Farklı oyunlar sadece egemenleri ve egemenliği değil, oyunun kendisini de yıkacak nitelikteki bütünlüklü devrimlerden koruyan faktörlerden biri, özellikle oyuna dahil olmanın gerektirdiği ve geçiş ayinlerinin sına-

maları gibi, oyunun doğrudan yıkımını pratik olarak *düşünülemez* kılmaya katkıda bulunan zamana, çabaya, vb. yatırımın önemidir. Kültürün bütün sektörlerini –filologların karşısında filolojiyi düşünmeden edemem...– kurtaran şey, onları biçimleri içinde bile yok etmek için gerekli bilgilerin kazanımının gerektirdiği bedeldir.)

Oyuna yeni katılanlardan zımni olarak talep edilen oyun ilkelerinin pratik bilgisi dolayısıyla, her oyun ediminde mevcut olan şey bütün oyun tarihidir, oyunun bütün geçmişidir. Bir alan inşa etmenin en kesin işaretlerinden birinin, eserin içinde geçmiş veya çağdaş diğer eserlerle nesnel (hattâ kimi zaman bilinçli) ilişkinin izlerinin mevcudiyetiyle birlikte, yaşamların –biyografi yazarları– ve eserlerin –taslakları, sayfaları, elyazmalarını arşiv yapmaya, "düzeltmeye" ("düzeltme" hakkı filoloğun meşru şiddetidir), deşifre etmeye, vb. başlayan filologlar, sanat ve edebiyat tarihçileri– koruyucu kitlesinin, yani alanda ortaya çıkan şeyin korunmasıyla bağı olan, korumaktan ve korurken kendini korumaktan çıkarı olan insanların ortaya çıkışı olması bir tesadüf değildir. Ve alan olarak işleyişin bir başka işareti de eserdeki (ve hattâ üreticinin yaşamındaki) alan tarihinin izidir. *Karşı* kanıt olarak Gümrükçü Rousseau gibi "naif" (yani alana biraz yanlışlıkla, giriş hakkını elde etmeden, giriş harcını ödemeden girmiş...) olarak adlandırılan bir ressamı ile oyunu oynamayı bilmeyen rolü (tam anlamıyla, az veya çok bağışlanabilir kurnazlıklarla) oynayan, fütürizm veya kübizm çağında Bouguereau veya Bonnat olmayı hayal eden ve oyunu bozan, ama istemeden, ve her halükârda bilmeden, çelik çomak oyununa aniden giren köpek gibi tamamen bilinçsizce bozan, alanın mantığını ona meydan okuyacak ve sömürecek kadar bilen Duchamp veya hattâ Satie gibi insanların tersi olan, çağdaş sanatçılar, Jarry'ler, Apollinaire veya Picasso'lar arasındaki ilişkilerin tarihini çözümlemek gerekir. Eserin sonraki yorumunun tarihini de çözümlemek gerekir; aşınyorumdan yararlanarak, eseri safa, yani tarihe sokar ve bu pazar ressamını (portrelerinin doğrudan cepheden olması türünden, resminin estetik ilkeleri, halktan kimselerin kendi fotoğraflarında poz veriş ilkeleri gibidir), bilinçli ve esinli bir devrimci yapmaya çabalar.

Eser üretimi alanının tarihi kavranmadan bir eser (ve ona atfedilen değer, yani inanç) anlaşılamadığında, alan etkisi vardır –bu sayede yorumcular, eleştirmenler, açıklayıcılar, tarihçiler, semiologlar ve diğer filologlar, eserin hakkını vermeye ve nesnesi olduğu değeri kabul etmeye sadece kendilerinin yeterli olduklarını doğrulamış olurlar. Eserleri üretim alanındaki konumlarını dikkate almadan (gerektiğinde ancak "naifler" için doğrulanan "indirgeme"), üreticilerin veya müşterilerinin toplumsal uzanımındaki konumuna (toplumsal sınıf) doğrudan aktaran sanat veya edebiyat toplumbilimi, eserin alana ve tarihine borçlu olduğu her şeyi, yani daha kesin olarak onu bir sanat, bilim veya felsefe eseri yapan şeyi el çabukluğuyla yok eder. Meşru bir felsefi (veya bilimsel, vb.) sorun, filozofların (veya bilim adamlarının, vb.) bu şekilde (ikili anlamda) kabul ettikleri bir sorundur (çünkü alan tarihinin mantığına dahildir ve filozofların alana ait olmak için ve bu aidiyet tarafından tarihsel olarak inşa edilmiş yeteneklerine dahildir) ve onlara tanınan özgül otorite nedeniyle, çok geniş çapta meşru olarak kabul edilmenin bütün imkânlarına sahiptir. Burada da, "naifler" örneği çok aydınlatıcıdır. Hakkında hiçbir şey bilmedikleri bir sorunsal adına ressamlar veya yazarlar (ve üstelik devrimciler) statüsüne kendilerini yansıtılmış bulan insanlardır bunlar: Jarry'nin "patafiziği", Apollinaire'in veya Duchamp'ın cinasları, gerçeküstücülerin otomatik yazıları referans olarak anlam bulacakları sorunsalı yaratmış olmasaydı, Jean-Pierre Brisset'nin bilginler topluluğuna ve akademik konferanslara yönelttiği sözel çağrışımlar, uzun kelime denklemleri, ses yineleme ve saçma sapan sözler dizisi, masumiyetine tanıklık eden bir alan hatasıyla, ipe sapa gelmez deli saçmaları olarak kalırdı. Bu nesne-şairler, bu nesne-ressamlar, bu nesnel devrimciler, tecrit edilmiş olarak, alanın dönüşüm gücünü gözlemlemeyi sağlarlar. Bu iktidar, daha az kâhince ve usa daha fazla yatkın olsa da, oyunu bilerek, yani oyunun tarihini ve sorunsalı bilerek, ne yaptıklarını bilen (bu asla sinik oldukları anlamına gelmez) profesyonellerin eserlerine de uygulanmaktan geri kalmaz; öyle ki, kutsallaştırıcı okumanın buradan ortaya çıkardığı *zorunluluk* elbette nesnel bir rastlantının

ürünü olarak görülmez (felsefi bir yetenek ile alandaki beklentilerin bir durumu arasında mucizevi bir uyum varsaydığı sürece ve varsaydığı kadarıyla rastlantıdır). Heidegger, çoğu zaman, felsefi alanın imbiğinden geçmiş bir miktar Spengler veya Jünger'dir. Çok basit şeyleri söylemek zorundadır: teknik, Batı'nın çöküşüdür; Descartes'tan beri her şey giderek kötüleşmektedir, vb. Alanın gereklerine (örneğin, meşru sorunsalın yürürlükteki tanımına) önceden ayarlanmış profesyonelin alanı veya daha doğrusu *habitus*'u bir tercüme aracı olarak işleyecektir: Felsefede "tutucu devrimci" olmak, metafiziğin eleştirisi olarak sunulan bu felsefenin kökeninde metafiziğin bulunduğunu göstererek Kant'çı felsefe imgesini devrimcileştirmektir. Sorunların ve temaların bu sistematik dönüşümü, bilinçli (ve hesaplı, sinik) bir araştırmanın ürünü değil, alana ait olmanın ve içerdiği alanın özgül tarihine hakim olmanın kendiliğinden bir sonucudur. Filozof olmak, felsefi bir alanda filozof olarak davranmayı bilmek için felsefe tarihine hakim olma gerekliliğine hakim olmak demektir.

Felsefi (veya edebi, vb.) stratejilerin ilkesinin bir sinik hesap, özgül kârı azamileştirmenin peşinde bilinçli koşmak değil, bir *habitus* ile bir alan arasındaki bilinçsiz bir ilişki olduğu olgusu üzerinde bir kez daha durmalıyım. Sözünü ettiğim stratejiler, öznel olarak takip edilen amaçlar olmayabilen amaçlara göre nesnel olarak yönlendirilen eylemlerdir. Ve *habitus* teorisi, ereklilik ve mekanizma alternatifinden kaçan pratiklerin bir biliminin imkânını yaratmayı hedefler. (Birçok kez kullandığım çıkar kelimesi çok da tehlikelidir, çünkü toplumbilimin sıfır derecesi olan bir yararcılığı hatırlatma riski taşır. Toplumbilim, bir alana ait olmanın hem koşulu hem de ürünü olan, hedeflere *özgül yatırım* olarak anlaşılan çıkar aksiyomundan vaz geçemez.) Yaratıcı bir kalıplar sistemi olarak işleyen, zımni veya açık öğrenmeyle edinilen yatkınlıklar sistemi olan *habitus*, yaratıcılarının nesnel çıkarlarına, özellikle bu amaç için tasarlanmadan, nesnel olarak uygun olabilecek stratejilerin yaratıcısıdır. Naif ereklilik alternatifinden (bu naif ereklilik, Apollinaire'i *Lundi rue Christine* ve diğer şiirsel *ready made*'lere yönelten "devrim"i esin-

lendiren şeyin, Cendrars, fütüristler veya Delaunay tarafından gösterilen hareketin başına geçme kaygısı olduğunu yazdırtacaktır) ve mekanist tarzdaki açıklamadan (bu dönüşümü toplumsal belirlenimlerin doğrudan ve açık bir sonucu olarak görecektir) kaçmak için yapılması gereken her şeyi yeniden öğrenmektir. İnsanlar, alanın içkin gerekliliğine boyun eğmek ve burada bulunan talepleri tatmin etmek (her alanda mükemmelin tanımını oluşturan budur) için *habitus*'larını serbest bırakmak zorunda olduklarında, bir görevle kurban ettiklerinin bilincinde hiç olmadıkları gibi, (özgül) kârı azamileştirmeye çalıştıklarının da hiç farkında değillerdir. Dolayısıyla, tamamen çıkarsız gözükmektedirler ve kendilerini öyle görmekte ek bir kârları vardır.[2]

Notlar:

1. Kasım 1976'da bir grup filolog ve edebiyat tarihçisi onuruna *Ecole normal supérieure*'de yapılan konuşma.
2. Tamamlayıcı bilgilerin bulunacağı yerler: P. Bourdieu, Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, 1975, s. 7-36; L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975, s. 109-156; *Le sens pratique*, Paris, Editions de minuit, 1980.

DİL PAZARI[1]

Hem bilim dallarının çeşitliliği, hem de bilim dallarındaki yeterliliklerin farklılığı, vb. nedeniyle şu andakinden daha çeşitli olamayacak dinleyici çeşitliliğini dikkate alarak, bazılarına biraz fazla kolaycı ve başkalarına çok hızlı ve çok imalı gelme pahasına, söyleyeceklerimi adım adım sunmayı deneyeceğim. İlk olarak, bana temel gibi gelen bazı kavramları ve ilkeleri sunacağım; umarım ki, günün devamında, çok hızlı hatırlatmış olduğum şu veya bu noktayı belirginleştirir, tartışabilir, üstünde durabiliriz.

Esas olarak yapmak istediğim şey, şu şekilde formüle edilebilecek çok basit bir formülü açıkça belirtmektir: dilsel *habitus* + dil pazarı = dilsel ifade, söylem. Bu çok genel formüldeki terimleri *habitus* kavramından başlayarak art arda açıklayacağım. Her zaman yaptığım gibi, kavramları fetişleştirme eğilimine karşı önlem alarak: kavramları dikkate almak, onları denetlemek ve özellikle onları araştırmada gözetim altında, denetim altında kullanmak gerekir. Kavramlar ancak bu şekilde adım adım iyileşirler, yoksa onları fosilleştiren katıksız mantıksal denetim yoluyla değil. İyi bir kavram –bu, bence *habitus* kavramının durumudur– birçok yanlış sorunu yok eder (örneğin mekanizma ve ereklilik alternatifi) ve birçok başka ama gerçek sorunu ortaya çıkarır. İyi inşa edildiğinde ve iyi denetlendiğinde kendini indirgemelere karşı savunmaya yönelir.

Kabaca tanımlanmış dilsel *habitus*, toplumsal koşulların ürünü olması olgusuyla ve söylemin basit bir üretimi değil, bir "durum"a uyarlanmış veya daha doğrusu bir pazara veya bir alana uyarlanmış söylem üretimi olması olgusuyla Chomsky tarzı bir yeterlilikten ayrılır. Yeterliliğin uygulanma koşullarını unutarak yeterlilik üzerine vurgu yapan bü-

tün teorilerin bir düzeltmesi olarak "konumlanış" kavramı çok erken hatırlatılmıştı (örneğin, *Principes de noologie*'de bir yığın dilsel davranışın *konumlanışa* içkin bir referanstan bağımsız kavranamayacağı üzerinde duran Prieto aklıma geliyor: 'Ben' [*je*] dediğinde, 'ben' [*je*] diyenin başkası değil, ben [moi] olduğumu bilmek gerekir; komik hikâyelerde kullanılan 'ben' [*je*] ve 'sen' [*tu*] arasındaki yanılmaca oyunlarını da düşünmek gerekir, vb.). Konumlanış, sözün (Chomsky'deki performans gibi) bir *icra* edimine –*icra* kelimesinin bir müzik eserinin icrasında ve de bir emrin icrasında sahip olduğu anlamda– indirgendiği Saussure'cü modelin varsayımlarını tartışma konusu etmek için özel olarak kullanıldı. Konumlanış kavramı, icranın özgül bir mantığı olduğunu hatırlatır: icra düzeyinde cereyan eden şeyin sadece yeterliliğin bilgisine indirgenemeyeceğini hatırlatır. Buradan yola çıkarak, hâlâ çok soyut olan bu konumlanış kavramını koruyarak yapılan şeyin, Sartre'ın eğilimler teorisine yönelttiği itiraz gibi olup olmadığını sormaya vardım: iki soyutlamayı, yani söz konusu durumda, konumlanış ve yeterliliği kesiştirerek somut olanı üretmek.

Sofistler, bana çok önemli gelen bir kavrama, *kairos* kavramına başvuruyorlardı. Söz öğretmeni olarak insanlara konuşmayı öğretmenin yetmediğini, dahası, onlara yeri geldiği zaman konuşmayı öğretmek gerektiğini biliyorlardı. Başka deyişle, konuşma sanatını, iyi konuşmayı, kelime veya düşünce figürleri yapmayı, dili manipüle etmeyi ve bu sanatı yerinde kullanma sanatı olmadan hiç olan dile hakim olmayı öğretmek de gerekiyordu. *Kairos*, köken olarak, nişan tahtasındaki hedeftir. Yerinde konuştuğunuzda hedefe isabet edersiniz. Nişan tahtasına isabet etmek için, kelimelerin hedefi on ikiden vurması için, kelimelerin karşılığını görmek için, kelimelerin etkilerini yaratmaları için sadece dilbilgisi açısından doğru kelimeleri söylemek değil, toplumsal olarak kabul edilmiş kelimeleri de söylemek gerekir.

Fransız Dili adlı makalemde, Chomsky'cilerin yeniden gündeme getirdiği kabul edilebilirlik kavramının, kabul edilebilirliği dilbilgiselliğe indirgediği için nasıl tamamen yetersiz kaldığını göstermeyi denedim. Aslında, toplumbilimsel

olarak tanımlanmış kabul edilebilirlik sadece bir dili düzgün konuşma olgusundan ibaret değildir: bazı durumlarda, örneğin biraz gevşek bir hava gerektiğinde, çok kusursuz bir Fransızca kabul edilebilir olmayabilir. Eksiksiz tanımı içinde kabul edilebilirlik, sadece kelimelerin dilin içkin kurallarına uygunluğunu değil, bir "konumlanışa" veya daha doğrusu belli bir dil pazarına içkin, sezgisel olarak hakim olunan kurallara da uygunluğu gerektirir. Bu *dil pazarı* ne demektir? Önce geçici bir tanım yapacak, bunu daha sonra karmaşıklaştıracağım. Değerini bilmeye, değer vermeye ve bir fiyat vermeye muktedir alıcılar için birinin bir söylem ürettiği her seferinde dil pazarı vardır. Sadece dilsel yeterliliğin bilinmesi, bir pazar üzerinde dilsel bir performansın değerinin ne olacağını önceden görmeyi sağlamaz. Belirli bir pazar üzerinde belirli bir yeterlilikteki ürünlerin sahip olacağı fiyat, bu pazara özgü fiyat oluşum yasalarına bağlıdır. Örneğin, okul pazarında, dilek kipi hikâye birleşik zamanı, öğretmenlik kimliklerini günümüzde gülünç gelecek olan ve bir öğrenciler topluluğu karşısında mümkün olmayan (yapıldığını ama yapılmadan edilebileceğini belirtmek için bir üst-dil işareti yapmak hariç) şeyi kullanmayla –en azından üçüncü tekil şahısta– özdeşleştiren benim öğretmenlerimin zamanından daha büyük bir değer görecektir. Ayrıca, günümüz entelektüellerinin yetersiz-düzeltme eğilimi aşırıya kaçma endişesiyle açıklanır ve kravatın reddi gibi, pazar etkilerine bağlı olan denetimsizliğin denetimli biçimlerinden biridir. Dil pazarı hem çok somut hem de çok soyut bir şeydir. Somut olarak, az veya çok resmî ve ritüelleşmiş belli bir toplumsal konumlanıştır, toplumsal hiyerarşide az veya çok yüksekte yer alan belli bir muhataplar toplamıdır, bilinç-altı tarzda algılanan ve değerlendirilen ve dilsel üretimi bilinçdışı olarak yönlendiren bir o kadar özelliktir. Soyut terimlerle tanımlandığında, bu, dilsel üretim fiyatlarının (değişken) oluşum yasalarının belli bir tipidir. Fiyatların oluşum yasalarının bulunduğunu hatırlamak, özel bir yeterliliğin değerinin, uygulandığı özel pazara ve daha doğrusu farklı üreticilerin dilsel üretimine atfedilen değerin tanımlandığı ilişkilerin durumuna bağlı olduğunu hatırlamaktır.

Bu, yeterlilik kavramınının yerine *dilsel sermaye* kavramının geçirilmesine yol açar. Dilsel sermayeden söz etmek, dilsel kârlar olduğunu söylemek anlamına gelir: Paris'in 7. bölgesinde doğmuş biri –Fransa'yı yöneten insanların çoğunun bugünkü durumu budur–, ağzını açar açmaz, hiç de kurmaca ve aldatmaca olmayan dilsel bir kâr elde eder; tıpkı ilkel bir Marksizmin bize dayattığı bir tür ekonomizmin inandıracağı gibi. Dilinin (fonetik, vb. olarak çözümlenebilecek) doğası bile, söylediğinin önemli olmadığı noktaya kadar konuşmasına izin verilmiş olduğunu söylemektedir. Dilbilimcilerin dilin seçkin işlevi olarak gösterdikleri şey, yani iletişim işlevi, gerçek ve toplumsal işlevini yerine getirmeye son vermeden asla yerine getirilemez; dilsel güç ilişkilerinin konumlanışları dilin iletmeden konuştuğu konumlanışlardır, sınır ayindir. Bu nedenle dinin öğretilmesiyle ilgilendim. Bunlar, yetkili konuşmacının, kuruma, pazar yasalarına, bütün toplumsal uzama açıkça sahip olduğu öyle bir otoritcye sahip olduğu durumlardır ki, konuşmacı hiçbir şey söylememek için konuşabilir; dil konuşur.

Dilsel sermaye, dilsel fiyatların oluşum mekanizmaları üzerindeki iktidardır, fiyatların oluşum yasalarını kendi çıkarına işletme ve özgül artı-değeri alma iktidarıdır. Her etkileşim edimi, her dilsel iletişim, iki kişi, iki dost, bir oğlan ve kız arkadaşı arasındaki dilsel iletişim de dahil olmak üzere, bütün dilsel etkileşimler, daima global yapıların egemenliği altında kalan mikro-pazar türleridir.

Dilin önemli bir koz oluşturduğu ulusal mücadelelerin (örneğin Quebec'te) açıkça gösterdiği gibi, siyasal tahakküm mekanizmaları ile belirli bir toplumsal konumlanışın özelliği olan dilsel fiyatların oluşum mekanizmaları arasında çok açık bir bağımlılık ilişkisi vardır. Örneğin, Fransa tarafından eskiden sömürgeleştirilmiş çok sayıdaki Arapça konuşulan ülkede gözlemlenen, Fransızca konuşanlar ile Arapça konuşanlar arasındaki mücadelelerin her zaman, benim anladığım anlamda, iktisadi bir boyutu vardır; yani, kendi dilsel ürünleri için bir pazarın savunulmasından yola çıkan ve belirli bir yeterliliği ellerinde tutanlar, kendi dilsel üretici değerlerini savunurlar. Çözümleme, ulusalcı mücadeleler kar-

şısında ekonomizmle mistisizm arasında kararsızlık gösterir. Benim önerdiğim teori, dilsel mücadelelerin açık iktisadi temellerinin olamayabileceğini veya sadece çok dolaylı iktisadi temelleri olabileceğini anlamayı sağlar ve bununla birlikte çok yaşamsal, kimi zaman (dar anlamdaki) iktisadi çıkarlardan daha yaşamsal çıkarları ortaya koyabilir.

Demek ki, pazar kavramını yeniden gündeme getirmek, bir yeterliliğin bir pazar bulduğu müddetçe değeri olduğu basit olgusunu hatırlatmaktır. Bir Latince sermayeye sahip olarak günümüzde değerlerini savunmak isteyen insanlar, bu şekilde, Latince pazarının varlığını savunmak zorundadırlar; yani, özellikle, Latince tüketicilerinin okul sistemi tarafından üretilmesini savunurlar. Okul sistemindeki, kimi zaman marazi bir tür korumacılık, pazarı olmayan bir yeterliliğin değersiz olduğu veya daha doğrusu, dilbilimciler açısından basit bir yeterlilik haline gelmek üzere dilsel bir sermaye olmaktan çıktığı anlamındaki bu basit yasadan hareketle anlaşılabilir.

Böylece, bir sermaye ancak belli bir pazar üzerinde sermaye olarak tanımlanır, sermaye olarak işler ve kâr getirir. Şimdi, bu pazar kavramını biraz belirginleştirmek ve bu pazara kendi yapısını veren nesnel ilişkileri tanımlamaya çalışmak gerekir. Pazar, ne demektir? Ürünlerini sunan bireysel üreticiler (pazarın marjinalist temsili) vardır, ardından herkesin değer yargıları kendini gösterir ve bundan bir pazar fiyatı ortaya çıkar. Bu liberal pazar teorisi, hem dil pazarı için hem de iktisadi malların pazarı için yanlıştır. İktisadi pazarda olduğu gibi burada da tekeller vardır, bütün üreticilerin ve bütün ürünlerin yola çıkarken eşit olmamalarını sağlayan nesnel güç ilişkileri vardır, dil pazarında bile güç ilişkileri vardır. Dolayısıyla, dil pazarının, dilsel ürünlerin, sözlerin, bütün üreticilerinin eşit olmadıkları türden fiyat oluşum yasaları vardır. Bu pazarı yöneten ve bazı üreticilerin ve bazı ürünlerin hemen bir ayrıcalığı olmasını sağlayan güç ilişkileri, dil pazarının görece birleşmiş olmasını varsayar. *Dilsel Komünizm Yanılsaması* başlıklı makalemde yayımladığım bir Béarn gazetesinden alınma belgeye bakın: orada, birkaç cümleyle bir dilsel güç ilişkileri sisteminin tanımlanışını

bulacaksınız. Béarn'lı bir şairin onuruna düzenlenen bir tören sırasında halka Beárn dilinde hitap eden Pau belediye başkanı hakkında gazete şunu yazar: "Bu yakınlık dinleyicileri etkiledi." Bu dinleyiciler birinci dili Béarn dili olan insanlardan oluşur ve onlar da bir Béarn'lı belediye başkanının Béarn dilini konuşmasından "etkilenirler". Bir alçakgönüllülük biçimi olan yakınlıktan etkilenirler. Alçakgönüllülük olması için nesnel bir mesafe olması gerekir: Alçakgönüllülük nesnel bir güç ilişkisinin demagojik kullanımıdır, çünkü alçakgönüllülük gösteren kimse alçakgönüllülüğü inkâr etmek için hiyerarşiden yararlanır; bunu inkâr ettiği anda bile onu kullanır (tıpkı "basit" denen kimse gibi). İşte, küçük bir grup içindeki etkileşim ilişkisinin aşkın güç ilişkilerinin aniden görünmesine izin verildiği durumlar. Bir Béarn belediye başkanı ile Béarn'lılar arasında cereyan eden şey, Béarn'lılar arasındaki etkileşimde cereyan eden şeye indirgenemez. Eğer Béarn Belediye Başkanı, hemşerileri olan Béarn'lılara yakınlık gösteren biri olarak ortaya çıkabiliyorsa, bu, Fransızca ile Béarn dili arasındaki nesnel ilişkiyle oynadığındandır. Ve eğer Fransızca baskın bir dil olmasa, birleşmiş bir dil pazarı olmasa, Fransızca meşru bir dil olmayıp meşru konumlanışlarda yani *resmî konumlanışlarda*, orduda, postanede, vergilerde, okulda, söylemlerde, vb. konuşulması gereken dil olmasaydı, Béarn dilini konuşma olgusunun bu "heyecanlandırıcı" etkisi olmazdı. İşte, *dilsel güç ilişkileri* derken kastettiğim budur: bunlar, konumlanışa aşkın olan, konumlanışta yakalanabilecek etkileşim ilişkilerine indirgenemeyen ilişkilerdir. Bu önemlidir, çünkü konumlanıştan bahsedildiğinde, etkileşim yeniden dahil edildiğinden toplumsal olanın da yeniden dahil edildiği düşünülür. Toplumsal ilişkilerin etkileşimci tanımı, ki özünde çok ilginçtir, bu etkileşim ilişkilerinin bir imparatorluk içinde imparatorluk olmadığı unutulursa tehlikeli hal alır; iki insan arasında, bir patronla hizmetçisi arasında veya iki meslektaş arasında veya Fransızca konuşan bir meslektaşla Almanca konuşan bir meslektaş arasında geçen şeyin, iki insan arasındaki bu ilişkilerin her zaman denk düşen diller arasındaki, yani bu dilleri konuşan gruplar arasındaki nesnel ilişkinin egemenli-

ğinde olduğu unutulursa tehlikeli hal alır. Almanca konuşan bir İsviçreli Fransızca konuşan bir İsviçreliyle konuştuğunda, birbiriyle konuşanlar, Almanca konuşan İsviçreli ile Fransızca konuşan İsviçrelidir. Ama başlangıçtaki küçük anekdota geri dönmek gerekir. Béarn Belediye Başkanı bu alçakgönüllülük etkisini ancak diplomalı olduğu için yaratabilir. Diplomalı olmasaydı konuştuğu Béarn dili bir köylünün Béarn dili olurdu, dolayısıyla değersiz olurdu; ve bu "nitelikli Béarn dili"yle zaten hitap edilmeyen köylülerin (resmî toplantılara pek katılmazlar) tek dertleri, Fransızca konuşmaktır. Köylülerin Fransızca konuşmak için Béarn dilini giderek daha fazla terk etme eğiliminde oldukları bir dönemde, Béarn dili restore edilmektedir. Köylülerin kendilerini, çocukları okulda başarılı olsun diye onlarla Fransızca konuşmak zorunda hissettikleri dönemde Béarn dilini restore etmekten kimin çıkarı olduğunu insanın kendine sorması gerekir.

En fazla oyu elde etmiş olmasına rağmen köyünün belediye başkanı olmayı düşünmediğini açıklamak için "konuşmayı bilmediğini" söyleyen Béarn köylüsü, tamamen gerçekçi, tamamen toplumbilimsel bir tanımın meşru yeterliliğine sahiptir: meşru yeterliliğin baskın tanımı, gerçekte, gerçek yeterliliğinin gayrı meşru olmasıdır. (*Dilden* ve *sözden* bahsedenler için ilginç bir kelime olan sözcü gibi bir fenomeni çözümlemek için, buradan yola çıkmak gerekir). Dilsel sermaye ve tahakküm etkilerinin uygulanması için, dil pazarının görece birleşmiş olması, yani muhatapların bütününün aynı dilsel üretim fiyatları oluşum yasasına tâbi olmaları gerekir; bu somut olarak şu anlama gelir ki, Béarn köylülerinin en sıradanı, bilsin ya da bilmesin (aslında konuşmayı bilmediğini söylediğine göre iyi bilmektedir), nesnel olarak standart Paris Fransızcası normuna göre ölçülür. "Standart Paris Fransızcası"nı hiç işitmemiş olsa da (aslında televizyon sayesinde giderek daha fazla işitmektedir), Paris'e hiç gitmemiş olsa da, Béarn'lı konuşmacı, Parisli konuşmacının tahakkümü altındadır ve bütün etkileşimlerinde, postanede, okulda, vb. onunla nesnel ilişki içindedir. İşte, *pazarın birleşmesi*nin veya *dilsel tahakküm ilişkileri*nin anlamı budur: Dil pazarında,

özgül bir mantığı olan tahakküm biçimleri uygulanır ve bütün sembolik mallar pazarında olduğu gibi, ne uygulama kiplerinde ne de sağladıkları kârlarda, dar anlamda iktisadi tahakküme asla indirgenemeyen özgül tahakküm biçimleri vardır.

Bu çözümlemenin sonuçlarından biri, etkileşim olarak, dilsel ve kültürel güç ilişkilerinin, kültürel tahakkümün güncelleştiği alanlardan biri olan soruşturma durumunun kendisini içermesidir. (Bazı toplumsal-dilbilimcilerin sandıkları gibi) bütün tahakküm etkilerinden "arındırılmış" bir soruşturma durumu hayal edilemez. Olgular için yapay ürünler alma pahasına, "veriler" çözümlenmesine sadece verilerin üretildiği konumlanışın toplumsal belirlenimlerinin çözümlenmesi, çözümlenmiş olguların yerleştirildiği dil pazarının çözümlenmesi girebilir.

Onbeş yıl önce, insanların yemek, müzik, resim, giysi, cinsel partner, vb. tercihleri üzerine, çok genel anlamda zevkler üzerine bir anket yaptım. Malzemenin büyük bölümü sözlü etkileşimlerden toplanmıştı. Bir dizi çözümleme sonunda, tercihlerin belirlenmesinde, okulun adıyla ve toplumsal kökenle ölçülen kültürel sermayenin görece ağırlığının ne olduğunu ve bu iki faktörün görece ağırlıklarının pratiğin farklı alanlarına göre nasıl değiştiğini –örneğin, sinema konusunda toplumsal kökene daha fazla bağlı gözüken zevkler, tiyatro konusunda eğitime daha fazla bağlıdırlar– kendi kendime sorma noktasına vardım. Korelasyon katsayılarını hesaplamaya sonsuza dek devam edebilirdim, ama yöntembilimsel yetersiz-düzeltme bu malzemeyi topladığım konumlanışı sorgulamamı engelledi. Açıklayıcı değişkenler arasından en önemlisi, malzemenin arkasına saklanmış olan *anket konumlanışına özgü karakteristiklerin etkisi* değil midir? Anketin başından itibaren, dil konusunda da çok büyük bir rol oynayan meşruluk etkisinin, kültürleri üzerine sorgulanmış halk sınıfı üyelerini bilinçli veya bilinçsiz olarak, anket konumlanışında, egemen kültüre ilişkin sahip oldukları imaja en uygun gelen şeyi seçmeye yönelttiğinin bilincindeydim; öyle ki, hakikaten sevdikleri şeyi basitçe söylemelerini sağlamak mümkün değildi. Labov'un değeri, kesin bir top-

lumsal-dilsel çözümlemeyi değiştirecek değişkenler arasında, anket konumlanışının bulunduğu olgusu üzerinde durmuş olmasındadır: Harlem konuşması üzerine yaptığı incelemesinin orijinalliği, büyük ölçüde, soruşturmayı yürütenin beyaz ve İngilizce konuşan biri değil de bir başka getto üyesiyle konuşan bir getto üyesi olduğunda ne elde edildiğini görmek için anket ilişkisinin bu etkisini bir yana kaydetmekte yatar. Anket konumlanışı değiştirilirdiğinde, gözlemlenir ki, denetimin gerilimi ne kadar gevşetilirse veya kültürün en denetimli alanlarından ne kadar uzaklaşılırsa, performans da toplumsal kökene o kadar bağlı olur. Tersine, denetim ne kadar güçlendirilirse, okul sermayesine o kadar bağlı olur. Başka deyişle, iki değişkenin görece ağırlıkları sorunu, koşullar göz önünde bulundurulmadan, herhangi bir sabit konumlanış türüne referansla çözülemez; bu iki değişkenle orantılı olarak, bir değişken dilsel veya kültürel ürünlerin sunulacağı pazarın doğası dahil edildiğinde çözülebilir. (Parantez: epistemoloji, genellikle bilimsel pratiği aşan bir üstsöylem olarak kavranmıştır; bence, epistemoloji, bu pratiği gerçekten değiştiren ve hataları önlemeye, bir faktörün etkinliğini faktörlerin faktörünü, yani faktörlerin ölçüldüğü konumlanışı unutarak ölçmemeye yönelten bir düşüncedir. Saussure şöyle diyordu: epistemoloji, ne yaptığımızı bilmeye çalışma olgusudur.)

Kültürel veya dilsel soruşturmanın kaydettiği şey, yeterliliğin doğrudan belirtisi değil, bir yeterlilik ile bir pazar arasındaki ilişkinin karmaşık bir ürünüdür, bu ilişki dışında varolmayan üründür; bu bir *konumlanış yeterliliğidir*, özel bir pazar için yeterliliktir (genellikle toplumsal-dilbilimci verileri bu bakış açısının sabit bir konumlanıştan, yani kendiyle, anketçiyle ilişkiden yola çıkarak toplandığından, pazar etkilerini bilmezlikten gelmeye eğilim gösterir). İlişkiyi denetlemenin tek yolu, bir pazar konumlanışına diğerleri arasında ayrıcalık tanımak yerine (örneğin Labov'un yaptığı gibi, Harlemli bir siyahın Harlemli başka siyahlar için konuşması) *pazar konumlanışlarını değiştirerek ilişkiyi değiştirmek* ve bu koşullarda üretilen söylem içinde dilin *hakikatini*, otantik popüler dili görmektir.

Tahakküm etkileri, dil pazarının nesnel güç ilişkileri bütün dilsel konumlanışlarda uygulanırlar: Bir Parisliyle ilişki içinde Güney Fransa lehçesiyle konuşan bir taşra burjuvası "kendi araçlarını kaybeder", sermayesi çöker. Labov, ankette halk dili adı altında kavranan şeyin, baskın değerlerin tahakkümündeki bir pazar ortamında ortaya çıkan popüler dil, yani bozulmuş bir dil olduğunu keşfetmiştir. Dilbilimsel tahakküm konumlanışlarının uygulandığı koşullar, yani resmî (İngilizce'de *formal*) konumlanışlar, gerçekten oluşmuş ilişkilerin, etkileşimlerin, pazarın nesnel yasalarına tamamen uygun oldukları konumlanışlardır. "Konuşmayı bilmiyorum," diyen Béarn köylüsüne geri dönelim: resmî konumlanışlarda konuşulması gerektiği gibi konuşmayı bilmiyorum demek istemektedir; belediye başkanı olarak, resmî söylevler veren, dolayısıyla resmî Fransızcanın resmî yasalarına tâbi resmî bir şahıs olurum. Giscard'ın konuştuğu gibi konuşmaya muktedir olmadığımdan, konuşmayı bilmiyorum. Bir konumlanış ne kadar resmî ise, söz alan kimse de o kadar yetkili olmalıdır. Okul ünvanları olmalıdır, iyi bir şivesi olmalıdır, dolayısıyla doğması gerektiği yerde doğmuş olmalıdır. Bir konumlanış resmî olana ne kadar yaklaşırsa, fiyatlanın oluşum yasası olarak genel yasalara da o kadar sahip olur. Tersine, "bir köşede dalga geçmek" dendiğinde, oraya, bir halk meyhanesine gider gibi gidilebilir: bilindiği üzere, işlemeye devam eden dil yasaları karşısında bir tür özgürlük adacığı yaratacağız, denir; ama kendine bir lisans verilir. (Lisans, sözlüklerin tipik bir kelimesidir bu). Söylendiği gibi *açıksözlü* olunabilir, oraya açıkyürekliliklе gidilebilir, özgürce konuşulabilir. Bu açıksözlü konuşma, pazar yasaları paranteze alındığında, halk konumlanışındaki halk konuşmasıdır. Ama, hakiki halk dili açıksözlü dildir demek, bir yanılgı olur. Bu, diğerinden daha doğru değildir: Halk yeterliliğinin hakikati, aynı zamanda, resmî bir pazarla karşı karşıya geldiğinde bozulmasıdır; oysa ki, halk yeterliliği, kendi alanında olduğunda, bir aile ilişkisinde, samimi ilişkide, yakınlarıyla, bu bir açıksözlü konuşmadır. Açıksözlü konuşmanın varolduğunu, ama pazar yasalarından sökülmüş bir adacık olarak varolduğunu bilmek önemlidir. Kendine *açıkyüreklilik*

bahşederek elde edilen bir adacık (istisnai bir oyun inşa edileceğini, buna izin verilebileceğini söyleyecek golcüler vardır). Pazar etkileri, pazar yasalarının gücül olarak her zaman yargılayabileceği halk sınıfları üzerinde de olmak koşuluyla, her zaman uygulanır. Benim meşruluk diye adlandırdığım budur: *Dilsel meşruluk*tan söz etmek, kimsenin dilsel yasayı bilmezmiş gibi yapamayacağını hatırlatmaktır. Bu, halk sınıflarının üyelerinin Giscard'ın üslubunun güzelliğini kabul etmesi demek değildir. Bu demektir ki, Giscard'ın karşısında olsalar bocalayacaklardır; sessizliğe mahkûm olacaklardır, saygılı olduğu söylenen bir sessizliğe. Pazar yasaları, ancak açıkyüreklilikle konuşma konumlanışında (yani sıradan taleplerden bir an feragat etmek gerektiğini duyurarak) konuşabilenler ve önemli siyasal, toplumsal, kültürel kozların işin içinde olduğu resmî konumlanışlarda sessizliğe mahkûm edilmiş olanlar üzerinde çok önemli bir *sansür* etkisi uygular. (Evlilik pazarı, örneğin, dilsel sermayenin belirleyici rol oynadığı bir pazardır: bence sınıfsal açıdan denk evliliğin gerçekleştiği dolayımlardan biridir bu.) Açıkyürekli konuşmayı sansür eden pazar etkisi örtmeceye yol açan daha genel bir sansür etkisinin özel bir durumudur: her özelleşmiş alanın, felsefi alanın, dinsel alanın, edebi alanın, vb. kendi yasaları vardır ve bu yasalara uygun olmayan sözleri sansür etmeye yöneliktir.

Dille ilişkiler bana gövdeyle ilişkilere çok yakın geliyor. Örneğin, sözü uzatmadan, gövdeyle veya dille burjuva ilişki, kendi öğeleri içinde olanların, kendileri için pazar yasaları olanların rahatlık ilişkisidir. Rahatlık deneyi kısmen kutsal bir deneydir. Kendini olması gerektiği gibi, örnek teşkil edecek şekilde hissetmek, mutlaklık deneyimidir. Dinlerden de talep edilen budur. Bu, olması gerektiği gibi olma duygusu, egemenlerin en mutlak kârlarından biridir. Tersine, gövdeyle veya dille küçük burjuva ilişki, çekingenlik, gerilim, aşırı düzeltme olarak tanımlanan ilişkidir; ya çok şey yaparlar veya az şey, kendilerini rahat hissetmezler.

Soru: *Ethos* ile *habitus*, ve de *hexis* gibi kullandığınız diğer kavramlar arasında nasıl bir ilişki kuruyorsunuz?

– Etik boyutlu yatkınlıkların, pratik ilkelerin nesnel olarak sistematik bir bütününü belirtmek için *ethos* kelimesini, birçok kelimeden sonra, *etike* karşıt olarak kullandım (etik, açık ilkelerin eğilimsel olarak içkin bir sistemidir). Bu ayrım gereklidir, özellikle pratik hataları denetlemek için: örneğin, eğer sistematik bir ahlâk, bir etik yokluğunda pratik durumdaki ilkelerimizin olabileceğini unutursak, sadece sorular sormakla, sorıştırmakla insanların *ethos*'tan etike geçmeye zorlandığı unutulur; onların değerlendirmesine oluşmuş, sözelleşmiş normlar sunarak bu kesin geçiş varsayılır. Veya, bir başka yönde, insanların benzer sorular soran konumlanışlara *pratikte* cevap verebilecekken etik sorunlarına cevap verebilecek durumda olmadıklarının görülebileceği unutulur.

Habitus kavramı *ethos* kavramını kapsar, bu kavramı giderek daha az kullanmamın nedeni budur. *Habitus*'u oluşturan pratik sınıflandırma ilkeleri, ayrılmaz bir şekilde mantıksal ve aksiyolojiktir, teorik ve pratiktir (beyaz veya siyah dediğimiz andan itibaren, iyi ve kötü demiş oluruz). Pratik mantık pratiğe dönük olduğundan, kaçınılmaz bir şekilde değerler içerir. Bu nedenle, mantıksal kalıplar sistemi olarak *eidos* ile pratik ve aksiyolojik kalıplar sistemi olarak *ethos* arasındaki bir veya iki defa başvurma gereğini duyduğum ayrımı terk ettim (ve *habitus*'u *ethos, eidos, hexis* gibi boyutlara ayırmak, ayrı kertelerin terimleriyle düşünmeye yönelten gerçekçi bakış açısını güçlendirme riski taşıdığından bu terk ediş daha da zorunlu oldu). Ayrıca, bütün tercih ilkeleri dahil edilmiştir, beden duruşu, vücut yetenekleri haline gelmiştir: değerler jestlerdir, ayakta durma, yürüme, konuşma tarzlarıdır. *Ethos*'un gücü, *hexis*, jest, duruş haline gelmiş bir ahlâk olmasındadır.

İşte bu yüzden yavaş yavaş *habitus* kavramından başka bir şey kullanmaz hale geldim. Bu *habitus* kavramının uzun bir geleneği vardır: Skolastik onu Aristoteles'in *hexis*'ini ifade etmek için kullanmıştır. *L'Evolution pédagogique en France [Fransa'da Pedagojik Evrim]* kitabında, Hıristiyan eğitiminin Hıristiyan *habitus*'ları pagan bir kültürle işleme gerekliliğinin getirdiği sorunları çözmesi gerektiğini belirten Durkheim'da da görülür; ve Mauss'da, vücut teknikleri üzerine ün-

lü metninde. Ama bu yazarların hiçbiri ona belirleyici bir rol vermemişlerdir.) Bu eski kelimeyi aramaya gitmiş olmak neden? Çünkü bu *habitus* kavramı, alışkanlık kavramının çağrıştırdığı şeyle bağlantılı bir şeyi belirtmeyi sağlar, ama temel bir noktada da ondan ayrılır. *Habitus,* kelimenin de belirttiği gibi, edinilmiş olan, ama sürekli yatkınlıklar biçiminde vücutta kalıcı şekilde cisimleşmiş olan şeydir. Dolayısıyla kavram, temelci düşünce kiplerine (Chomsky'ci söz dağarcığında rastlanan yeterlilik kavramı gibi) karşıt olarak cinsil bir düşünce kipliğine dahil olan tarihsel ve bireysel tarihe bağlı olan bir şeye göndermede yaptığını sürekli bir şekilde hatırlatır. Ayrıca, skolastik, bir özellik, bir *sermaye* gibi bir şeyi de *habitus* adı altına yerleştiriyordu. Ve aslında, *habitus* bir sermayedir, ama katıştırılmış bir sermaye olarak, doğuştanlığın dışsallıkları altında kendini gösterir. Peki niçin alışkanlık demiyoruz? Alışkanlık, kendiliğinden bir şekilde tekrarlanan, mekanik, otomatik ve üretici olmaktan ziyade kopyalanan bir şey olarak kabul edilir. Oysa, *habitus*'un büyük ölçüde yaratıcı bir şey olduğu düşüncesi üzerinde ısrar etmek istiyorum. *Habitus,* lâfı uzatmayalım, koşullanmaların nesnel mantığını yeniden üretmeye yönelen koşullanmaların bir ürünüdür, ama onu aynı zamanda bir dönüşüme maruz bırakır; kendi üretimimizin toplumsal koşullarını "üretmemizi" sağlayan dönüştürücü bir tür makinedir, ama görece fark edilmez bir biçimde, üretim koşullarının bilinmesinden ürünlerin bilinmesine basitçe ve mekanik olarak geçilemeyecek bir şekilde bunu yapar. Bu pratikler veya söylemler veya eserler yaratma kapasitesi, doğuştan hiçbir şey olmasa da, tarihsel olarak oluşmuş olsa da, üretim koşullarına ve öncelikle *sistematik* olarak işleyen şeye tamamen indirgenebilir değildir: örneğin dilsel *habitus*'tan, ancak pratik üreticisi kalıpların ve pratiklerin algılanma kalıplarının sistemi olarak, *habitus*'un bir boyutu olduğunu unutmamak ve estetik tercihler veya jestler veya olası bütün diğer pratiklerin üretimi karşısında söz üretimini özerkleştirmekten sakınmak koşuluyla söz etmek mümkündür. *Habitus,* tarih tarafından yaratılmış olarak, tarihten görece olarak koparılmış bir keşif ilkesidir: yatkınlıklar *kalıcıdır,* bu durum her tür *hysteresis* etkisi-

ne (gecikme, farklılık, ki bunun en mükemmel örneği Don Quihotte'dir) yol açar. Bir bilgisayar programıyla, ama kendi kendini düzeltebilen bir programla benzeşim yoluyla (tehlikeli benzeşim; çünkü mekanisttir) bu düşünülebilir. *Habitus,* basit ve kısmen ikâme edilebilir ilkelerin sistematik bir bütününden oluşur, bu ilkelerden yola çıkarak üretim koşullarından doğrudan kaynaklanmayan sonsuz sayıda sonuç yaratılabilir.

"Konumlanışın"ın doğrudan belirlenimlerine göre gerçek bir özerklik ilkesi olan *habitus,* yine de, varoluşu gelişmeden başka bir şey olmayan, kısacası sonsuza kadar belirlenmiş bir yazgı olan tarih-dışı bir tür öz değildir. Yeni ve öngörülmemiş konumlanışlara uyumun gerekliliklerinin durmadan dayattıkları ayarlamalar *habitus*'un kalıcı, ama belirli sınırlar içinde kalan değişimlerini belirleyebilir: Çünkü, başka nedenlerin yanı sıra, *habitus,* kendisini belirleyen konumlanışın algılanışını da tanımlar.

"Konumlanış", belli bir tarzda, *habitus*'un gerçekleşmesine izin veren koşuldur. Gerçekleşmenin nesnel koşulları verili olmadığında, konumlanış tarafından sürekli olarak engellenen *habitus,* uygulanma imkânını bekleyen (hattâ kollayan) ve nesnel koşulları (küçük şefin iktidar konumu) sunulur sunulmaz kendilerini ifade eden patlayıcı güçlerin (hınç) yeri olabilir. (Toplumsal dünya, dev bir birikmiş şiddetler deposudur, gerçekleşme koşullarını bulduğunda ortaya çıkar). Kısacası, şipşakçı mekanizmalara tepki olarak, *habitus*'un "özümleyici" yetenekleri üzerinde durmak zorunda kalınır; ama *habitus* uyumdur da, hiç durmadan, ancak istisnai olarak radikal bir değişim biçimini alan bir dünyaya göre ayarlanmayı gerçekleştirir.

Soru: Bir alan ile bir aygıt arasında nasıl bir fark görüyorsunuz?

– Bana çok önemli gelen bir farklılık. Aygıt kavramı en kötüyü odak alan işlevselciliği yeniden devreye sokar: Bu, bazı amaçları gerçekleştirmek amacıyla programlanmış bir cehennem makinesidir. Okul sistemi, devlet, kilise, partiler aygıt değil, alanlardır. Bununla birlikte, belli koşullarda ay-

gıt gibi işlemeye koyulabilirler. İncelenmesi gereken bu koşullardır.

Bir alanda amiller ve kurumlar farklı güçlerle ve bu oyun alanını oluşturan kurallara göre, bu oyuna dahil olan özgül kârları sahiplenmek için çatışırlar. Alana hakim olanların, alanı kendi yararlarına işletme imkânları vardır; ama ezilenlerin direnişini de dikkate almak zorundadırlar. Egemenlerin, ezilenlerin tepkilerini ve direnişini yok etme imkânı olduğunda, söz konusu alan aygıt haline gelir. Yani, ruhbanlar sınıfının alt kademeleri, militanlar, halk sınıfları, vb. ancak tahakküme katlandıklarında; bütün hareketler yukarıdan aşağıya doğru gittiğinde ve tahakküm etkileri alanı oluşturan mücadele ve diyalektiği sona erdirdiğinde bir aygıt haline gelir. İsyan eden insanlar, tarih yapan insanlar olduğu müddetçe tarih vardır. Goffman'ın betimlediği "total" veya totaliter "kurum", yurt, hapishane, toplama kampı veya totaliter devlet tarihin sonunu kurumlaştırmayı denerler.

Alanlar ile aygıtlar arasındaki farklılık, devrimlerde iyi görülür. "Devlet aygıtı"nı ele geçirmek ve büyük makinenin programını değiştirmek, kökten yeni bir toplumsal düzene sahip olmak için yeterliymiş gibi davranılır. Aslında, siyasal irade toplumsal alanların, yani içinde siyasal niyetlerin yön değiştirmiş, tersine dönmüş olabilecekleri, son derece karmaşık evrenlerin mantığını hesaba katmalıdır (bu, hem egemenlerin eylemi hem de yıkıcı eylem açısından geçerlidir; hâlâ safça erekçi olan *safra katma/katılmanın* uygun düşmeyen dilinde betimlenen her şey buna tanıklık eder). Siyasal bir eylem, temenni edilen etkileri üretme konusunda ancak aygıtlarla, yani ezilenlerin *exécution perinde ac cadaver*'e (militanlar, askerler, vb.) indirgediği örgütlenmelerle ilişkisi varsa güven verebilir. Şu halde aygıtlar, alanların, marazi kabul edilebilecek bir durumudur.[2]

Notlar:

1. Aralık 1978'de Cenevre Üniversitesi'nde yapılan konuşma.
2. Tamamlayıcı bilgilerin bulunacağı yerler: P. Bourdieu, Le fétichisme de la langue, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, Temmuz 1975, s. 2-32; L'économie des échances linguistiques,

Langue française, 34, Mayıs 1977, s. 17-34; Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Kasım 1975, s. 183-190; L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Kasım 1975, s. 109-157.

SANSÜR[1]

Sansür kavramından kısaca söz etmek istiyorum. Her eserin izini taşıdığı sansür, bu toplantıda da işlemektedir. Konuşma zamanı ender bir kaynaktır ve ben, söz almanın, sözü uzun süre korumak için zamanı tekelleştirmek olduğunun fazlasıyla bilincindeyim.

Söylemek istediğimi *doğurgan bir formül*'de özetlersem: her ifade *anlatımsal bir çıkar* ile bu ifadenin kendini sunduğu alanın yapısı tarafından oluşturulan bir sansür arasındaki bir ayarlanmadır, ve bu ayarlanma, sansür edilmiş söylemin sınırı olan sessizliğe kadar gidebilecek bir örtmece faaliyetinin ürünüdür. Bu örtmece faaliyeti bir uzlaşmanın üretilmesine yöneltir, söylenmesi gereken, söylendiği varsayılan şeyin ve belli bir alanı oluşturan yapı veriliyken olabilecek şeyin bir bileşimine yöneltir. Başka deyişle, belli bir alandaki söylenebilir biçimlendirme olarak adlandırılabilecek şeyin sonucudur: konuşmak, şekil vermektir. Demek istediğim şu ki, söylemin en özgül özellikleri, sadece içeriği değil biçim özellikleri de, üretiminin toplumsal koşullarına, yani söylenmesi gereken şeyi belirleyen koşullara ve söylenecek bu şeyin işitileceği algı alanını belirleyen koşullara bağlıdır. Eserlerin veya söylemlerin iç çözümlenişiyle dış çözümlenişi arasındaki görece naif karşıtlık böylece aşılır.

Kendi doğruluk ilkesine, yani nesnesinin oluşum ilkesine sahip olan toplumbilimcinin bakış açısından, anlatımcı çıkar, bütün siyasal çıkar gruplarında varolduğu kabul edilen, çok geniş anlamda bir siyasal çıkar olarak adlandırılabilecek şeydir. Böylece, dar bir alanın içinde (örneğin, bu grubun oluşturduğu alanın) nezaket, söylenmesi gereken şey ile bir alanı oluşturan dış zorunluluklar arasındaki uzlaşmanın sonucudur. Lakoff'tan bir örnek alalım. Ev sahiplerinin halısı-

nın karşısında, misafir, "ah, ne güzel halı, kaç para?" demeyecek, "fiyatını sorabilir *miyim*?" diyecektir. "Sorabilir miyim?", biçimi vermek anlamına gelen bu örtmece faaliyetine denk düşer. Belli bir niyet ifade edilmek istendiğinde biçim verilebilir veya verilmeyebilir, örneğin aynı zamanda biçimlere göre, yani içerik olarak değil biçim olarak, önceden kabul edildiğini gösteren felsefi bir söylemin tanınma biçimleri verilebilir. Biçimli söylemin özelliklerinden biri, kendi algı normlarını dayatmasıdır; "beni biçimlere uygun olarak ele alın," demektir; yani, beni kendime verdiğim biçimlere uygun olarak ele alın, ve özellikle beni biçimlendirme yoluyla *yadsıdığım* şeye *indirgemeyin* demektir. Başka deyişle, burada "indirgeme" hakkını savunuyorum: örtmece söylem, özgül etkisi hak ettiği tek şiddeti yasaklamak olan ve söylemi söylediği şeye indirgemekten, ama söylemediğini ileri sürecek şekilde indirgemekten oluşan sembolik bir şiddet uygular. Edebi söylem, "bana benimi istediğim gibi davranınız, yani göstergebilimsel olarak, yapı olarak," diyen bir söylemdir. Sanat tarihi ve sanat toplumbilimi bu kadar *geriyse*, sanatsal söylem kendi algı normunu dayatmayı pek başaramadığındandır: bu, "bana sonsuz bir ereklilikmiş gibi davranın", "bana biçim gibi davranın, yoksa töz gibi değil" diyen bir söylemdir.

Alanın sansür olarak işlediğini söylediğimde, alanın, belli bir sermaye türünün dağıtımının belli bir yapısı olduğunu kastediyorum. Sermaye, söz konusu alana göre üniversite otoritesinden gelebilir, entelektüel prestijden gelebilir, siyasal iktidardan, fiziksel güçten gelebilir. Yetkili sözcü, kendisine itibar sağlayan, söz hakkı veren kurumsal bir otorite sermayesini, ya şahıs olarak (karizma) ya da vekaleten (rahip veya öğretmendir) elinde bulundurur. Yunancadaki *skeptron* kelimesini çözümleyen Benveniste, bunun, söz alacak olan hatibin sözünün yetkili bir söz olduğunu, dinleyerek bile olsa, itaat edilmesi gereken bir söz olduğunu belirtmek için hatibe verilen bir şeyi anlattığını söyler.

Demek ki, alan sansür olarak işliyorsa, bu alana giren kimse anında belli bir yapıya, sermaye dağılım yapısına yerleştiği içindir: grup ona söz verir veya vermez; *krediı* (terimin

ikili anlamıyla) verir veya vermez. Bu nedenle de alan, söylemek istediği şey üzerinde, kaçmasına izin vermek istediği çılgın söylem, *idios logos* üzerinde sansür uygular ve ancak uygun olan şeyin, söylenebilir olan şeyin söylenmesine izin vermesini dayatır. İki şeyi dışlar: ifade araçlarının dağılım yapısı ortada olduğundan söylenemeyecek olan şeyi, söylenmeyeni ve neredeyse çok kolayca söylenebilecek, ama sansür edilmiş şeyi, adlandırılamayanı.

Basitçe biçim verme olan örtmece faaliyeti, görünüşte biçime yöneliktir; ama sonuçta ortaya çıkardığı şey, kendi tezahür biçiminden ayrılamaz. Bir başka alanda, yani bir başka biçimde söylenecek şeyi bilme sorunu kesinlikle anlamsızdır: Heidegger'in söyleminin ancak felsefi söylem olarak anlamı vardır. Otantik ve otantik olmayanın yerine seçkin (veya biricik) ve sıradan (veya kaba) olanı koymak, olağanüstü bir değişimi gerçekleştirmektir. Birinci olarak, örtmece şeklinde işleyen şey bütün bir sistemdir. Örtmece kelimesini tereddütle kullandım; çünkü örtmece, bir kelimenin yerine diğerini (tabu kelime) geçirir. Aslında, benim burada tanımlamak istediğim örtmece, söylemin bütünü tarafından kullanılandır. Örneğin, Heidegger'in *gizli özne* üzerine ünlü metninde, bir yandan ortak nakiller söz konusudur ve diğer yandan da, bazılarının "kitle iletişim araçları" diye adlandırdığı şeyler. İşte sıradan bir söylemin olası konusu olan ve felsefi söylemin yapıcı ilişki sisteminin örttüğü çok gerçek iki gönderge. Bir diğerinin yerine söylenen bir kelime değildir sadece, mevcut haliyle söylem ve bu söylem aracılığıyla bir sansür aracı olarak işleyen bütün alandır.

Dahası var: örneğin, bulunduğumuz alanda söylenenin yapısını belirlemek söz konusu olduğunda, bir söylem çözümlemesi yapmak yeterli olmaz, söylemi grup üzerinde ki tüm bir çalışmanın ürünü olarak kavramak gerekir (davet etme veya etmeme, vb.). Kısacası, söylemin içinde oluştuğu alanın inşaasının toplumsal koşullarının çözümlemesini yapmak gerekir; çünkü söylenebilecek ve söylenemeyecek olan şeyin hakiki ilkesi burada yatmaktadır. Daha derinlemesine olarak, bir grup için, insanları sessizliğe mahkûm etmenin önlenmesi en olanaksız tarzlarından biri, konuşmanın

mümkün olduğu konumlardan onları dışlamaktır. Tersine, bir grup için söylemi denetleme yollarından biri, konuşma hakkına sahip konumlara ancak alanın izin verdiği ve gerektirdiği şeyleri söyleyecek insanları yerleştirmektir. Bir öğretim sisteminde neyin söylenebileceğini anlamak için öğretmenler kitlesinin işe alınma mekanizmalarını bilmek gerekir; yoksa, orada söylenebilecek olan şeyin ve niçin söylenebileceğinin öğretmenlerin söylemi düzeyinde kavranabileceğine inanmak tamamen saflık olur.

Her ifade, bir anlamda, ancak uygulayan tarafından uygulanabilecek ve buna maruz kalan tarafından –böyle bilinmediği için– maruz kalınacak sembolik şiddettir. Ve eğer bu şekilde bilinmiyorsa, bunun nedeni, kısmen, bir örtmece faaliyeti dolayımıyla uygulandığı içindir. Dün, biri alımlama sorununu hatırlatıyordu (ideolojinin etkinliği konusunda): benim söylediğim, hem üretimi hem de alımlamayı kapsar. Örneğin, *L'Education sentimentale*'de Flaubert, bütün egemen sınıf yapısı "tasviri"ni, veya daha doğrusu, egemen sınıftaki kendi konumuyla kurduğu ve bu sınıfı başka türlü görmesini imkânsız kılacak biçimdeki ilişkiyi yansıttığında, kendisinin de bilmediği, veya daha ziyade, bu yapıyı tâbi kılmak gereken örtmece faaliyeti onu gizlemeye katkıda bulunduğundan dolayı yadsıdığı ve bilmediği bir şeyi, yorumcular tarafından da bilinmeyen ve yadsınan (çünkü onlar bizzat eserin üretimine egemen olmuş yapıların ürünüdürler) bir şeyi yansıtır. Başka deyişle, Flaubert'in, yorumsamacı açıdan okunması için, kendi söylemi de başka söylemler arasında bir söylem olan bütün bir sistem gerekir. Bir yapıtlar bilimi̇nden söz edildiğinde, yapıtları özerkleştirmek adına yapıtların talep ettikleri şeyin, yani her şeyin, yapıtlara verildiğini bilmek önemlidir.[2]

Notlar:

1. Yapıtlar bilimi üzerine kollokyumdaki (Lille), Mayıs 1974, konuşma, *Information sur les sciences sociales*, 16 (3/4), 1977, s. 385-388.
2. Tamamlayıcı açıklamaların bulunacağı yerler: P. Bourdieu, L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Kasım 1975, s. 109-156.

"GENÇLİK" BİR LAFTIR[1]

Soru: Toplumbilim gençlerin sorununu nasıl ele alır?

– Toplumbilimcinin mesleki refleksi yaşlar arasındaki bölünmelerin keyfî olduğunu hatırlatmaktır. Bu, zenginliğin ne zaman başladığının bilinmemesi gibi yaşlılığın da ne zaman başladığının bilinmediğini söyleyen Pareto'nun paradoksudur. Aslında, gençlik ile yaşlılık arasındaki sınır, bütün toplumlarda bir mücadele hedefidir. Örneğin, birkaç yıl önce 17. yüzyılda Floransa'da gençler ile ileri gelen kişiler arasındaki ilişkiler üzerine bir makale okudum; yaşlıların gençliğe bir erkeklik, *virtú* ve şiddet ideolojisi önerdiklerini, bunun da bilgeliği, yani iktidarı kendine saklamanın bir yolu olduğunu gösteriyordu. Ayrıca, Georges Duby, Ortaçağ'da, varis olma iddiasındaki genç soyluları gençlik, yani sorumsuzluk durumunda tutması gereken mülk sahiplerinin gençliğin sınırlarıyla nasıl oynadıklarını gayet iyi göstermişti.

Özdeyişlerde ve atasözlerinde, veya sadece gençlik üzerine basmakalıp düşüncelerde, veya Platon'dan Alain'e her çağa kendi özgül tutkusunu; yeniyetmeliğe aşkı, olgunluğa ihtirası veren felsefede de tamamen benzer şeyler bulunuyordu. Gençler ile yaşlılar arasındaki bölünmenin ideolojik temsili, en gençlere yapacakları şeyler verirken karşılığında yığınla şeyi yaşlılara bırakır. Sporda, örneğin *rugby*'de, yöneticilerin ve yorumcuların yüceltikleri ("güçlü ol ve sesini çıkarma, düşünme!") ön oyunların karanlık fedakârlığına kendini adamış "iyi çocuklar"ın, uysal kaba iyilerin yüceltilmesinde, bu çok iyi görülür. Başka yerde (örneğin cinsiyetler arası ilişkilerde) görülen bu yapı, gençler ve yaşlılar arasındaki mantıksal bölünmede iktidar sorunu olduğunu, iktidarların *bölünmesi*'nin (paylaşım anlamında) sorun edildiğini hatırlatır. Yaşlara göre (ama aynı zamanda cinsiyetlere, veya

elbette sınıflara göre de) sınıflandırma, her zaman sınırlar dayatmaya ve herkesin durması gereken bir *düzen*, herkesin kendi yerinde durması gereken bir *düzen* üretmeye uygun düşer.

Soru: Yaşlı derken ne anlıyorsunuz? Yetişkinler mi? Üretimde yer alanlar mı? Yoksa emeklilik yaşındakiler mi?

– Gençler/yaşlılar dediğimde ilişkiyi en boş biçimiyle ele alıyorum. İnsan, her zaman için birinden daha yaşlı veya gençtir. Bu nedenle, ister yaş sınıflandırmalarıyla olsun, ister kuşaklara göre olsun, kopukluklar tamamen değişkendir ve bir manipülasyon kozudur. Örneğin, bir etnolog olan Nancy Munn, bazı Avusturalya toplumlarında, yaşlı kadınların gençleşmek için kullandıkları gençlik büyüsünün yaşlar arasındaki sınırları altüst ettiği ve kimin genç, kimin yaşlı olduğu bilinemediği için, tamamen şeytanı olarak kabul edildiğini gösterir. Hatırlatmak istediğim şey sadece gençliğin ve yaşlılığın veri olmadığı, gençler ve yaşlılar arasındaki mücadelede, toplumsal olarak oluştuklarıdır. Toplumsal yaş ile biyolojik yaş arasındaki ilişkiler çok karmaşıktır. Egemen sınıfın farklı kesimlerinden gençler, örneğin *Ecole Normale*'e, *ENA*'ya, *Ecole Polytechnique*'e, vb. aynı yıl giren bütün öğrenciler karşılaştırıldığında görülecektir ki, bu "genç insanlar" iktidar kutbuna yakın oldukları ölçüde yetişkin, yaşlı, soylu, önemli şahsiyet, vb. gibi nitelikler kazanmaktadırlar. Entelektüellerden şirket genel müdürlerine doğru gidildiğinde, insanı genç yapan her şey, uzun saç, kot, vb. kaybolur.

Her alanın, moda veya sanatsal ve edebi üretim konusunda gösterdiğim gibi, *kendi özgül yaşlanma yasaları* vardır: *kuşakların* nasıl belirdiğini bilmek için, alanın özgül işleyiş yasalarını, mücadele hedeflerini ve bu mücadelenin işlediği bölünmeleri ("yeni dalga", "yeni roman", "yeni filozoflar", "yeni memurlar", vb.) bilmek gerekir. Bu çok bayağı bir şeydir, ama, yaşın toplumsal olarak manipüle edilen ve edilebilen biyolojik bir veri olduğunu gösterir; ve gençlerden ortak çıkarlarla donanmış, oluşmuş bir grup olarak söz etmek ve bu çıkarları biyolojik olarak tanımlanmış bir yaşa indirgemek zaten açık bir manipülasyondur. En azından *gençlikler*

arasındaki veya, lâfı uzatmayalım, *iki* gençlik arasındaki farklılıkları çözümlemek gerekir. Örneğin, bir işte çalışmakta olan "gençler"in ve öğrenci olan aynı (biyolojik) yaştaki yeniyetmelerin yaşam koşulları, çalışma pazarı, zamanın bütçesi, vb. koşulları sistematik olarak karşılaştırılabilir: bir yanda, gerçek iktisadi evrenin aile dayanışması yoluyla kısmen giderilebilen zorlamaları, diğer yanda, destek üzerine kurulu düşük fiyatlı yemek ve konutlarla, tiyatro ve sinemaya indirimli giriş biletleriyle, vb. yardımı gören, kısmen oyuncul bir ekonominin kolaylıkları. Yaşamın her alanında benzer farklılıklar bulunur: örneğin, cumartesi akşamı kız arkadaşlarını berbat bir mopet üzerinde gezdiren uzun saçlı kötü giyimli yumurcaklar... Aynasızların yolda durdurup sorguladıkları bunlardır.

Başka deyişle, pratik olarak ortak hiçbir şeyleri bulunmayan toplumsal evrenleri aynı kavram altında düşünmeyi sağlayan şey, iğrenç şekilde kötüye kullanılmış bir dildir. Bir durumda, gerçek anlamda bir yeniyetmeler dünyası, geçici sorumsuzluk dünyası vardır: bu "gençler" bir tür toplumsal *no mans land*'dedirler, belli şeyler için yetişkin, başka şeyler için çocukturlar, her iki sahnede de oynarlar. Bu nedenle birçok burjuva yeniyetme, yeniyetmeliği sürdürmeyi hayal eder: bu, *L'Education sentimentale*'daki, yeniyetmeliği sonsuzlaştıran Fréderic'in kompleksidir. Dolayısıyla, "iki gençlik", iki kutuptan "gençler"e sunulmuş bir imkânlar uzanımının iki ucundan başka bir şey temsil etmezler. Thévenot'nun çalışmasının ilginç katkılarından biri, bu uç konumlar arasında, burjuva öğrenci ve diğer uçta yeniyetme bile olmayan genç işçi arasındaki bütün aracı figürlerin günümüzde de bulunduğunu göstermektir.

Soru: Sınıflar arasında daha keskin bir farklılığın olduğu yerde bu tür bir sürekliliği ortaya çıkaran şey okul sisteminin dönüşümü değil midir?

– Farklı sınıflardan gençler arasındaki karşıtlıkların böyle parazit yapmasının etkenlerinden biri, farklı toplumsal sınıfların orta öğrenime belli bir oran içinde daha önemli oranda dahil olmuş olmaları ve aynı zamanda da, henüz ye-

tişkinliğe erişmemiş (biyolojik olarak) gençlerin bir bölümünün, "yarı çocuk, yarı yetişkin", "ne çocuk ne yetişkin" şeklindeki bu geçici statüyü keşfetmeleridir. Bunun çok önemli bir toplumsal olgu olduğunu sanıyorum. 19. yüzyılın öğrencilik koşullarından görünüşte en uzak ortamlarda bile, yani yerel ortaokula giden köylü ve zanaatkâr çocuklarıyla küçük bir kır köyünde bile, yeniyetmeler, eskiden çalışıyor olacakları yaşa geldiklerinde, görece uzun bir süre toplumsal evrenin kısmen dışında kalan yeniyetme koşulunu tanımlayan konumlara yerleşirler. Yeniyetmelik durumunun en güçlü etkilerinden birinin, toplumsal olarak devre dışı bırakan bu tür ayrı varoluştan kaynaklandığını sanıyorum. İktidar okulları ve özellikle "Büyük Okullar"[2], gençleri dünyadan ayrı, kapalı alanlara yerleştirirler; ayrı bir yaşam sürdükleri, geri çekildikleri, dünyadan el ayak çektikleri ve hep beraber en "yüksek mevkiler"e hazırlanmakla meşgul oldukları manastır türü uzamlara: burada çok temelsiz şeyler yaparlar, okulda yapılan türden şeyler, boş alıştırmalar yaparlar. Birkaç yıldan beri, hemen hemen bütün gençler bu deneyimin az veya çok tamamlanmış ve özellikle az veya çok uzun bir biçimine dahil oldular; bu kadar kısa ve bu kadar yapay olsa da bu deney belirleyicidir, çünkü "kendiliğinden" olan şeyle az veya çok derin bir kopuşu kışkırtmaya yeterlidir. Mümkün olduğunca kısa sürede maden ocağına inmeyi dileyen madenci çocuğu örneği bilinmektedir; çünkü ocağa inmek, yetişkinlerin dünyasına girmektir. (Günümüzde de, halk sınıflarından yeniyetmelerin okulu terk etme ve çalışmaya çok erken girme isteklerindeki nedenlerden biri, yetişkinlik statüsüne ve buna bağlı olan iktisadi kapasitelere mümkün olduğunca erken dahil olma arzusudur: arkadaşlar karşısında, kızlar karşısında kendini göstermek için, erkek arkadaşlarla veya kızlarla çıkmak için, dolayısıyla bir "erkek" olarak kabul görmek ve kendi gözünde böyle olmak için para sahibi olmak çok önemlidir. Uzun süren eğitimin halk sınıflarından çocuklar arasında neden olduğu rahatsızlık etkenlerinden biri budur.) Dolayısıyla, "öğrenci" konumuna yerleşmek, okul durumunu oluşturan yığınla şeyi ortaya çıkarır: "öğrenciler"in küçük bir iple bağlanmış kitap paketleri vardır,

bir kızı gezdirecekleri mopetleri vardır, erkek ve kız, gençler arasındadırlar, çalışmanın dışındadırlar, eğitim gördükleri gerekçesiyle (önemli bir etkendir; halk sınıfları da öğrencilerin devre dışı olmasına neden olan bu türden bir zımni sözleşmeye uyarlar) evde maddi görevlerden muaftırlar.

Bence, bu sembolik devre dışı bırakmanın belli bir önemi vardır ve okulun temel etkilerinden biri özlemlerin manipülasyonu olduğundan bu önem artar. Okulun, sadece bir şeylerin, bilgilerin, tekniklerin, vb. öğrenildiği bir yer olmadığı her zaman unutulur; ünvanlar, yani haklar da veren bir kurumdur, ve aynı zamanda özlemler de verir. İnsanların gerçek şanslarına denk düşmeyen özlemleri olmasına yol açan karmaşık hiyerarşik basamaklarıyla bugünkü okul sistemine kıyasla eski okul sistemi daha az karışıklık yaratıyordu. Eskiden, görece açık hiyerarşik basamaklar vardı: sertifika almanın ötesine geçmek istendiğinde tamamlayıcı bir ders, bir spor okuluna, bir kolej veya liseye gidiliyordu; bu basamaklar açık ve net bir şekilde hiyerarşikti ve insanın zihni karışmıyordu. Günümüzde, farklılıkları belli olmayan bir yığın basamak vardır ve *Kızma Birader* oyunundaki gibi tuzaklardan, değersiz yönelimlerin ve ünvanların tuzağından kurtulmak için çok uyanık olmak gerekir. Bu, gerçek şanslara oranla özlemlerde belli bir azalmanın desteklenmesine katkıda bulunur. Eski okul sistemi düzeni, sınırları çok güçlü biçimde içselleştiriyordu; yenilgi veya sınırlar haklı veya kaçınılmaz olarak kabul ediliyordu... Örneğin, okul müdürleri, bilinçli veya bilinçsiz olarak, orta öğretim öğretmenlerinden tamamen ayrı kaldıkları gibi, köylülerden ve işçilerden de kopuk olacak şekilde seçiliyor ve yetiştiriliyorlardı. Orta öğretimin geçmişte mutlak anlamda erişilmez olduğu sınıflardan çocukları, indirimli de olsa, "liseli" konumuna sokan mevcut sistem bu çocukları ve ailelerini, kendilerinin bu kurumlara giremedikleri dönemde lise öğrencilerine okul sisteminin sağladığı şeyi beklemeye teşvik eder. Orta öğretime girmek, bir önceki evreden orta öğretime girmenin özlemlerine dahil olmaktır: liseye gitmek, bot giyer gibi, lise öğretmeni, doktor, avukat, önemli şahsiyet olmaya, yani lisenin iki dünya savaşı arasında sağladığı konumlara özlem duy-

maktır. Oysa, halk sınıflarından çocuklar sistem içinde olmadıklarında sistem aynı değildi. Bu arada, sadece enflasyon etkisiyle ve de ünvan sahiplerinin "toplumsal nitelik"lerinin değişimi sonucunda değer düşer. Okuldaki enflasyon etkileri genel olarak söylenenden çok daha karmaşıktır: bir ünvan her zaman taşıyıcılarının değeriyle aynı olduğundan, daha sık rastlanan bir ünvan bu nedenle değer kaybeder, ama "toplumsal değeri olmayan" insanlar da erişebildiği için, daha fazla değer kaybeder.

Soru: Bu enflasyon fenomeninin sonuçları nelerdir?

– Tanımladığım fenomenler, önceki dönemdeki haliyle sisteme nesnel olarak dahil olan özlemlerin gerçekleşmemiş kalmasını sağlar. Okul sisteminin hatırlattığım etkiler toplamıyla kolaylaştırdığı özlemler ile gerçek olarak garanti ettiği imkânlar arasındaki farklılık, (madenci çocuğu örneğiyle hatırlattığım farklılık) önceki dönemin kolektif katılımına ve ekonominin iyi işlemesinin zımni koşullarından biri olan nesnel şanslara peşin itaate karşıt olan kolektif hayal kırıklığının ve reddin temelidir. Madenci çocuğunun, yapmasam olmaz mı diye bile kendine sormadan ocağa inme isteğindeki kısır döngü de bir tür kopmadır. Burada betimlediklerimin gençliğin tümü için geçerli olmadığı besbellidir: olayları önceki gibi gören, *M.I.T.*, *Harvard Business School* gibi yüksek okullara gitmek isteyen, önceden olduğu gibi, hayal edilebilecek bütün sınavlara katılmak isteyen ve önceden olduğu gibi döngü içerisinde olan bir yığın yeniyetme, özellikle burjuva yeniyetme vardır.

Soru: Halk sınıflarında, bu çocuklar çalışma dünyasında kendilerini farklılık içinde buluyorlar.

– Okul sisteminde, çalışma ortamından kopuk olmak için yeterince iyi olunabilir, ama okul ünvanlarıyla bir iş bulmayı başarmak için yeterince iyi olunamaz. (Bu, diplomalı işsizlerden bahseden ve imkânların, özlemlerin ve buna bağlı gerçekliklerin döngüsünün kopma etkilerinden daha o zamandan endişe duyan 1880'lerin tutucu edebiyatının eski bir temasıdır). Okul sisteminde insan çok mutsuz olup, orada

kendini tamamen yabancı hissedip, yine de her şeye rağmen bu bir tür okul alt-kültürüne, balolarda karşılaştığımız, bir öğrenci stiline sahip, bu yaşamla ailelerinden kopabilecek kadar bütünleşmiş (ne onlar ailelerini, ne aileleri onları anlar. "Ne kadar şanslı olduklarını bilmiyorlar!") öğrenciler çetesine dahil olabilir; öte yandan da çalışma karşısında bir tür şaşkınlık, umutsuzluk duygusuna kapılabilir. Aslında, bu çemberin dışına çıkma etkisine, her şeye rağmen, okul sisteminin bazılarına vaat ettiği muğlak keşif de eklenir; okul sisteminin, yenilgiyle de olsa, ayrıcalıklar üretmeye katkıda bulunduğuna ilişkin muğlak keşif.

Öyle sanıyorum ki, –bunu on yıl önce yazmıştım– halk sınıflarının okul sisteminin bir yeniden-üretim aleti olarak işlediğini keşfedebilmeleri için, okul sisteminden geçmeleri gerekir. Çünkü, ilkokul dışında okulla hiç ilişkileri olmadığı müddetçe, aslında okulun özgürleştirici olduğuna inanabilirler veya sözcüler ne söylerse söylesin, hiçbir şey düşünmeyebilirler. Günümüzde, halk sınıflarında, hem yetişkinlerde hem de yeniyetmelerde, okul sisteminin bir ayrıcalıklar aracı olduğuna ilişkin, kendi dilini henüz bulamamış bir keşif geçerlidir.

Soru: Peki ama, üç veya dört yıldır gözlenen o çok büyük depolitizasyonu nasıl açıklamalı?

– Bulanık isyan –çalışmanın, okulun, vb. sorgulanması– topyekündür, bütün olarak okul sistemini tartışma konusu eder ve sistemin eski durumunda yenilgiyle sonuçlanmış deneyime (bu deneyim yine de elbette ortadan kaybolmamıştır; görüşmelerde dile gelenleri dinlemek yeter: "Fransızca dersini sevmiyordum, okul hoşuma gitmiyordu, vb.") kesin olarak karşı çıkar. İsyanın az veya çok düzensiz, anarşik biçimleri dolayısıyla gerçekleşen şey, politizasyondan genellikle anlaşılan şey değildir; yani, siyasal aygıtların dahil etmeye ve güçlendirmeye hazırlandıkları şey değildir. Bu, daha genel ve daha belirsiz bir sorgulamadır, çalışmadaki bir tür sıkıntıdır, verili anlamda siyasal olmayan, ama olabilecek bir şeydir; kendi söylemlerini bulamadıklarından kendileri-

ne karşı çok kör olan bazı siyasal bilinç biçimlerine çok benzeyen bir şeydir, ve örneğin alt-proleterler veya köylü kökenli birinci kuşak işçiler arasında rastlanan, aygıtları aşmaya muktedir, olağanüstü bir devrimci gücün bazı biçimlerine çok benzeyen bir şeydir. Kendi yenilgilerini açıklamak için, buna katlanmak için, bu insanlar, bütün bir sistemi, okul sistemini, onunla çıkar ilişkisi olan aileyi ve bütün kurumları, okulun kışlayla, kışlanın fabrikayla özdeşliği içinde toptan sorgulamak zorundadırlar. Alt-proleterlerin söylemini birden fazla yanıyla hatırlatan bir tür kendiliğinden goşizm vardır.

Soru: Kuşak çatışmaları üzerinde bunun bir etkisi var mıdır?

– Çok basit olan ve üzerinde düşünülmeyen bir şey, art arda gelen kuşakların, ebeveynlerin ve çocukların özlemlerinin, farklı mallara ulaşma imkânlarına ve mallarının dağıtım yapısının farklı durumlarına göre inşa edilmiş olduğudur: ebeveynler için olağanüstü bir ayrıcalık olan şey (onlar yirmi yaşındayken, örneğin, onların yaşlarındaki, onların ortamlarındaki insanların binde birinin arabası vardı), istatistiki olarak sıradan bir şey haline geldi. Ve birçok kuşak çatışması, farklı yaşlarda oluşmuş esin sistemlerinin çatışmasıdır. Birinci kuşak için bütün yaşamın fethi olan şey, ikinci kuşağa doğumdan itibaren anında verilmiştir. Yirmi yaşlarının bütün imtiyazlarının (örneğin kayak yapmak veya denize girmek) genelleştiği bir dönemde, yirmi yaşlarında sahip oldukları şeye bile artık sahip olmayan çöküş halindeki sınıflar örneğinde, farklılık özellikle güçlüdür. Genç-karşıtı ırkçılığın (sınıfsal bölümlere göre çözümlemelere, ne yazık ki, sahip olmasak da, bu, istatistiklerde çok net olarak görülür) çöküş halindeki sınıflarda (esnaf/zanaatkâr veya tüccar gibi) veya çöküş halindeki bireylerde ve genel olarak yaşlılarda görülmesi rastlantı değildir. Elbette bütün yaşlılar genç-karşıtı değildir, ama yaşlılık da bir toplumsal çöküştür, toplumsal bir iktidar kaybıdır ve bu dolayımla yaşlılar, gençlerle, çöküş halindeki sınıfların özelliği olan türden bir ilişkiye katılırlar. Elbette çöküş halindeki yaşlılar sınıfı, yani yaşlı

tüccarlar, yaşlı zanaatkârlar, vb. bütün arazları en üst düzeyde bir araya yığarlar: genç-karşıtıdırlar, ama aynı zamanda sanatçı-karşıtı, entelektüel-karşıtı, muhalefet-karşıtıdırlar, değişen her şeye, kımıldayan her şeye, vb. karşıdırlar; tam da gelecekleri arkalarında kaldığı için, gelecekleri olmadığı için böyledirler, oysa ki, gençler, kendilerini geleceği olan olarak, geleceği tanımlayan olarak tanımlarlar.

Soru: Peki ama, okul sistemi, bu sistemin farklı durumlarında yetiştirilmiş insanları aynı toplumsal konumlarda bir araya getirdiği ölçüde kuşaklar arasındaki çatışmaların kökeninde de yok mudur?

– Somut bir durumdan yola çıkabiliriz: günümüzde, iş başında öğrenme yoluyla yükselme imkânı olan birçok ortalama kamu faaliyetinde, bundan otuz yıl önce eğitim sertifikasının henüz görece az bulunur bir ünvan olduğu bir dönemde bu sertifikayla yola çıkmış ve kendilerini yetiştirerek ve kıdem yoluyla bugün ancak lise mezunlarının girebildiği kadrolar konumuna gelmiş elli altmış yaşındaki insanlar ile genç lise mezunları, ya da hattâ üniversite diplomalılar, okul sisteminin yeni mezunları, yan yana aynı büroda bulunurlar. Burada, karşıtlık içinde olan şey, yaşlılarla gençler değildir, pratik olarak okul sisteminin iki durumudur; ünvanların ayrımsal önderliğinin iki durumudur ve bu nesnel karşıtlık sınıflandırma mücadelelerinde yeniden ifade bulur: kıdemli oldukları için şef olduklarını söyleyemeyen yaşlılar kıdeme bağlı deneyimi ileri sürerler, oysa ki, gençler, ünvanla garanti edilmiş yeterliliği ileri sürerler. Aynı karşıtlık sendikal alanda (örneğin *PTT*'cilerin *FO* sendikasında) sakallı genç goşistlerle eski *SFIO* eğiliminin militanları arasında bir mücadele şeklinde ortaya çıkabilir. Meslek sanat okulundan mezun mühendisler ile *Polytechnique*'ten çıkmış mühendisler aynı büroda, aynı mevkide bulunurlar; görünürdeki statü özdeşliği, bazılarının geleceğinin parlak olduğunu ve diğerleri için bir varış noktası olan bir konumdan yalnızca geçmekte olduklarını gizler. Bu durumda, çatışmalar başka biçimler alma riski taşır, çünkü *(bittiği için)* yaşlı gençler, okul ünvanına saygıyı bir doğa farklılığının kaydı olarak içselleş-

tirmenin bütün imkânlarına sahiptirler. Böylece, birçok durumda, kuşak çatışması olarak yaşanan çatışmalar, aslında okul sistemiyle farklı ilişkiler etrafında oluşan yaş grupları veya kişiler dolayımıyla gerçekleşecektir. Bir kuşağın birleştirici ilkelerinden birini (günümüzde) okul sisteminin özel bir durumuyla ortak bir ilişkide ve sistemin çok farklı bir başka durumuyla ilişki dolayısıyla tanımlanan kuşağın çıkarlarından farklı özgül çıkarlarda aramak gerekir: gençlerin tümünde veya en azından okul sisteminden az da olsa yararlanmış olan, asgari ölçüde nitelik edinmiş herkeste ortak olan şey, topyekün olarak bu kuşağın eşit işte önceki kuşaktan daha nitelikli olmasıdır (parantez açarsak; bir tür ayrımcalıkla, görevlere ancak üst düzey bir eleme pahasına dahil olan kadınların sürekli olarak bu konumda oldukları, yani benzer mevkide oldukları erkeklerden hemen hemen her zaman daha nitelikli oldukları belirtilebilir...). Şurası kesindir ki, bütün sınıf farklılıklarının ötesinde, gençlerin ortak kuşak çıkarları vardır; çünkü, "genç-karşıtı" ayrımcılık etkisinden bağımsız olarak, okul sisteminin farklı durumlarıyla ilişkide olmaları gibi basit bir olgu, kazandıkları ünvanlardan, önceki kuşağın elde ettiğinden her zaman daha azını elde edeceklerini gösterir. Kuşağın bir yapısal niteliksizleşmesi vardır. Bütün kuşağa görece ortak olan bu tür bir düş kırıklığını anlamak için, bu, hiç şüphesiz önemlidir. Burjuvazide bile, Le Bras'nın *Population* kitabındaki bir makalesinde gayet iyi gösterdiği gibi, -güncel çatışmaların bir kısmı hiç şüphesiz, bir kuşağın yerine diğerinin geçme süresinin uzaması olgusuyla açıklanır- mirasın veya görevlerin aktarıldığı yaş, giderek daha ileriye kaydırılmaktadır ve egemen sınıfın gençleri bu duruma istemeye istemeye katlanmaktadırlar. Bu durum, hiç şüphesiz, serbest meslekler de (mimarlar, avukatlar, doktorlar, vb.), eğitimde, vb. gözlenen karşı çıkışa yabancı değildir. Tıpkı gençleri gençliğe geri göndermekte yaşlıların çıkarının olması gibi, yaşlıları yaşlılığa göndermekte de gençlerin çıkarı vardır.

(Genellikle biyolojik olarak en gençlerden oluşan) "yeni gelenler"in "önceden gelenler"i geçmişe, aşılmışa, toplumsal ölüme ("işi bitik onun") ittikleri, yoğunlaştıkları ve aynı an-

da, kuşaklararası mücadelelerin büyük bir yoğunluğa ulaştığı "yeni"nin aranma dönemleri vardır: bu dönemler, en gençlerin ve en yaşlıların yörüngelerinin birbirine karıştığı, "gençlerin" yaşlıların yerini almaya "pek erken" can attıkları dönemlerdir. Yaşlılar, en gençlerin yükseliş temposunu düzenlemeyi, kariyerleri ve üniversite eğitimini düzenlemeyi, kariyerlerdeki yarış hızını denetlemeyi, kendilerini frenlemeyi bilmeyenleri, "merhaleleri aşıp geçen", kendini "itenleri", gözü yükseklerde olanları frenlemeyi başardıkları sürece, bu çatışmalar önlenir (aslında, çoğu zaman, frenlemek ihtiyacı duymazlar, çünkü "gençler" –elli yaşında bile olabilirler– sınırları, kipsel yaşları, yani bir konumu "akla uygun olarak isteyebilecek" yaşı içselleştirmişlerdir, ve vaktinden önce, "sıraları gelmeden" talep etme gibi bir fikirleri bile yoktur). "Sınır duygusu" kaybolduğunda, hedefi kuşaktan kuşağa imtiyazların ve iktidarın devri olan yaşlar arasındaki sınırlar, yaş sınırları konusunda çatışmaların ortaya çıktığı görülür.

Notlar:

1. Anne-Marie Métaillé ile söyleşi, *Les jeunes et le premier emploi*'da yayımlandı, Paris, Association des Ages, 1978, s. 520-530.
2. Les Grandes Ecoles: Fransız yüksek eğitim sisteminde, sınavla çok seçkin öğrenci alan, özel statülü, prestijli yüksek okullar: *ENA (Ecole Nationale d'Administration), ENS (Ecole Nationale Supérieure), Ecole Polytechnique* gibi. [ç.n.]

MÜZİKSEVER TÜRLERİNİN KÖKENİ VE EVRİMİ[1]

Soru: Neden müzikten söz ederken, sanki tiksinti duyar gibisiniz?

– Öncelikle şunu söyleyeyim: müziğe ilişkin söylem entelektüel teşhirciliğin en gözde fırsatlarından biridir, insanın kültürünün genişliği ve evrenselliğini dışa vurması için mükemmel bir fırsattır. Örneğin, *Le Concert égoiste* [Bencil Konser] adlı radyo programını düşünüyorum: seçilen yapıtların listesi, tercihi doğrulamaya yönelik sözler, o mahrem ve esin yüklü sırdaşlık tonu... Bunların her biri, kişinin kendine ait en övünç verici, "kültürlü" insanın, yani uygunluğun sınırları dahilinde en "özgün" insanın, meşru tanımına en uygun imajı vermesine yönelik birer kendini sunma stratejisidir. Hiçbir şey, insanın "klas"ını kanıtlaması açısından, yani değişmez biçimde sınıflandırması açısından müzik zevkleri kadar etkin değildir.

Ama müzik kültürünün teşhiri diğerleri gibi bir kültürel teşhir değildir. Müzik, deyim yerindeyse, tinsel sanatlar içinde en tinselci olanıdır ve müzik aşkı "tinselcilik"in bir garantisidir. Bunun için, günümüzde "dinleti" sözlüğüne, dinsel dilin laikleşmiş (örneğin psikanalitik) yorumlarının yüklediği olağanüstü değeri düşünmek ya da dinleyicilerin müziği toplu biçimde dinledikleri ortamlarda benimsemek durumunda kaldıkları yoğunlaşmış ve adeta tefekküre dalmış tutum ve konumlara değinmek yeterlidir. Müziğin bir bölümü ruha bağlıdır: müzik ruhuna ve ruhun müziğine ("iç müzik") ilişkin sayısız çeşitlemeyi anımsayabiliriz. Konserler tinselcidir... "Müziğe duyarsız" olmak, barbarlığın özellikle itiraf edilemeyecek bir biçimidir: "elit" ve kitleler, ruh ve beden...

Tabii hepsi bu değil. Müzik en mükemmel "salt" sanattır. Sözcüklerin ötesinde konumlandığından, müzik hiçbir şey söylemez ve *söyleyecek hiçbir şeyi* yoktur; anlatımsal işlevi olmadığından, en salt kılınmış biçimleriyle bile, toplumsal bir mesaj taşıyıcısı olan ve halkın beklentileri ve değerleriyle dolaysız ve derinlikli bir anlaşma temelinde "geçerli" olan tiyatronun tam karşıtında yer alır. Tiyatro böler ve bölünür: Sağ Yaka ile Sol Yaka[2] tiyatrosu, burjuva tiyatrosu ile avangard tiyatrosu arasındaki karşıtlık, ayrılmaz bir biçimde hem estetik, hem siyasaldır. Müzikte buna benzer hiçbir şey yoktur (pek ender birkaç yeni istisna dışında): müzik her sanat yapıtının gerçekleştirdiği şeyin, yani dünyanın, özellikle de toplumsal dünyanın yadsınmasının en radikal, en mutlak biçimini temsil eder.

Konserin büyük burjuva kutlama/kutsamalarından birine dönüşmeye yatkın olduğunu kavramak için, konsere gitmekten ya da "soylu" bir müzik aleti çalmaktan (bunlar müzeye, hattâ sanat galerilerine gitmekten bile daha ender davranışlardır) daha seçkin kılıcı, daha saygınlaştırıcı, yani toplumsal sınıfa ve sahip olunan okul sermayesine daha sıkı sıkıya bağlı hiçbir şey olmadığını aklımızda tutmamız yeterlidir.

Soru: Pekiyi, müzik zevklerinin böylesine ele verici olmasını nasıl açıklayacağız?

– Müzik deneyimlerinin kökleri en ilkel bedensel deneyimin içinde yer alır. Müzik zevki kadar bedenle eklemlenmiş bir başka zevk yoktur –belki beslenme zevkinin dışında. La Rochefoucauld'nun dediği gibi, "gururumuz, zevklerimizin mahkûm edilmesine, kanaatlerimizin mahkûm edilmesinden daha zor dayanıyor"sa, bunun nedeni de odur. Gerçekte zevklerimiz bizi, yargılarımız, örneğin siyasal yargılarımızdan daha çok dile getirmekte ve bize daha çok ihanet etmektedir. Ve şüphesiz hiçbir şey, başkalarının "kötü zevkleri"ne tahammül etmek kadar zor değildir. Estetik hoşgörüsüzlük korkunç şiddetler içerir. Zevkler iğrenmelerden[3] ayrı tutulamaz: farklı yaşam tarzlarından tiksinme, hiç şüphesiz, sınıflar arasındaki en önemli engellerden biridir. İşte bu nedenle zevkler ve renkleri tartışmamak gerektiği söylenir.

Kültür radyoları olarak adlandırılan radyo istasyonlarının sıradan program akışındaki en ufak değişikliklerin yarattıkları infiali düşünün.

Belli bir zevke, yani Kant'ın deyişiyle "ayırt etmek ve değerini anlamak" yönünde edinilmiş belli bir yatkınlığa sahip olanlar için en hoşgörülemeyecek şey, türlerin *karışımı*, alanların birbirlerine karışmasıdır. Viyolonistle kemancıyı (ya da, daha beteri, Çingene kemancıyı), müzikle varyeteyi, bir Janos Starker röportajıyla Arjantin tangoları söyleyen bir şarkıcıyla yapılan söyleşiyi yan yana getiren radyo ya da televizyon yapımcılarının, kimi zaman bilerek, bazen de bilmeden, ayrı tutulması gerekeni, kutsal olanla dindışı olanı karıştırarak ve katıştırılmış sınıflandırmaların -zevkler- ayrılmasını buyurduklarını bir araya getirerek yaptıkları, gerçek birer ayinsel barbarlık, aforoz edilmesi gereken birer yasak çiğnemedir.

Soru: Bu derin zevkler özel toplumsal deneyimlere mi bağlıdır?

– Elbette. Örneğin, çok güzel bir makalesinde Roland Barthes, estetik hazzı, şarkıcının "sesinin tınısı"ndaki (ya da klavsencinin parmak uçlarındaki), yorumcunun "iç" bedeniyle dinleyicinin bedeni arasındaki bir tür dolaysız iletişim olarak betimlediğinde, özel bir müzik deneyimine dayanmaktadır: bu, pratik yoluyla, küçük yaşta edinilmiş, tanıdık bir bilginin sunduğu deneyimdir. Bu arada, Barthes'ın, Proust'un deyimiyle "ruhların iletişimi"ni bir beden iletişimine indirgemekte tamamen haklı olduğunu da belirtelim. Thérèse d'Avila ve Jean de la Croix'nın insani aşkın diliyle kutsal aşktan söz ettiklerini anımsatmakta yarar var. Müzik "bedensel" bir şeydir, insanın aklını başından alır, uzaklara götürür, hareketa geçirir ve heyecanlandırır[4]: sözcüklerin ötesinde olmaktan çok berisindedir, bedenin jest ve devinimlerinde, ritimlerde, coşkularda ve ağırlaşmalarda, gerilimlerde ve yumuşamalarda... Sanatların en "mistik", en "tinselci" olanı, belki de en bedensel olanıdır. Müzikten, ancak sıfatlar ve ünlemlerle söz edilebilir olmasının nedeni belki de budur: Cassirer, dinsel deneyimin anahtar sözcük-

lerinin, *mmm, vakanda, orenda*'nın birer ünlem, yani birer hayranlık ifadesi olduğunu söylemiştir.

Ama zevklerin toplumsal koşullara göre çeşitlenmesine geri dönmemiz gerekirse, bir insanın ait olduğu sınıfı ya da sınıfını/klasını[5] ("*klas* bir adam") tıpkı sevdiği aperitifler gibi (Pernod, Martini ya da viski), şaşmaz biçimde tercih ettiği müziklerden anlayabileceğimizi söylemekle kimseye bir şey öğretmiş olacağını sanmıyorum. Ama araştırma, bize, zevk farklılıklarının betimlenmesi ve açıklanmasında, "kültürlü" (eğitilmiş, işlenmiş) bir zevk ile bir "halk" zevki ve halk ürünlerinin en "soylu"ları ile (örneğin Jacques Brel ve Georges Brassens) klasik yapıtların en çok duyulanlarını (Strauss'un valsleri ya da Ravel'in Bolero'su) bir araya getiren "orta" bir zevkin ayrışmasından öteye gidilebileceğini gösterir. (Bu arada, her dönemde, "düzeyli" yapıtlar yaygınlaşarak "kaba" yapıtların arasına düşerler; en tipik örnek, birkaç yıl içinde, bir müzikologun keşfi statüsünden çok tipik olarak "orta sınıf" bir nakarata dönüşen Albinioni'nin Adagio'sudur; Vivaldi'nin birçok yapıtı için de aynı şey söylenebilir.)

Estetleri ya da amatörleri, yapıtlar ya da en iyi kabul gören repertuvarın yorumcuları konusunda ayıran en ince farklılıklar, nihai ve sözle anlatılamayacak tercihlerle bağlantılı (ya da yalnızca onlarla bağlantılı) değildir. Örneğin, Barthes'ın aynı makalesinde, plak sanayiinde bir profesyonel olan Fischer Diskau ile amatörün niteliklerini mükemmele ulaştıran Panzera arasında kurduğu karşıtlık, müzikle kurulan çok tikel bir ilişkinin tipik örneğidir ve bu ilişki, tikel edinim koşullarıyla bağlantılıdır; kişiyi, plak çağına özgü yeni orta kültürün "eksiklikleri" karşısında duyarlı ve sağduyulu (bu da yine zevk/iğrenme bağıdır) kılar: bir yanda "pürüzsüz" sesin taşıdığı anlatımsal, daramatik ve duygusal olarak açık sanat; öte yanda Fransız melodisinde olgunlaşan diksiyon sanatı, Duparc, son Fauré, Debussy ve fazlasıyla gösterişli ve dramatik olan ve Boris'in ölümünün karşısavını oluşturan Mélisande'ın ölümü.

Bu karşıtlığın kökenindeki doğurgan şemayı açıkladıktan sonra, zevklerin ve iğrenmelerin/zevksizliklerin listesini

sonsuza kadar uzatabiliriz: bir yanda patetik ve yüce, her halükârda anlatımsal orkestra, diğerinde en mükemmel anacıl çalgı olan piyanonun samimiyeti, burjuva salonunun mahremiyeti.

Bu sınıflandırmanın, bu zevkin kökeninde, iki müzik tüketimi kipine bağlı olan iki müzik kültürü edinme yöntemi vardır: bir yanda, en başta, kökeninde müzikle yakınlaşma yer alır; diğerinde, plaksevcrin edilgen ve okulsu zevki. Bunlar, müzikle kurulan ve her biri diğerine göre düşünülen iki ilişkidir: Zevkler her zaman ayrıştırıcı, seçkinleştiricidir ve amatörün özgürlüğünü çağrıştıran o eksiklikleri bile övgüyle anılan kimi eski sanatçıların (Panzera, Cortot) yüceltilmesinin karşılığı kitle sanayiinin yeni dayatmalarına en uygun bugünkü yorumcuların değersizleşmesidir.

Plak eleştirmenlerinin kürsüsü neredeyse her zaman şu üçlü şemaya göre düzenlenir: bir eski ünlü, örneğin Schnabel; sahip oldukları o ruhsuz profesyonellere özgü eksikli mükemmellikle modernler; ve esin sahibi amatörün eski erdemleriyle profesyonelin teknik olanaklarını bir araya getiren bir yeni, örneğin Pollini ya da Abado.

Zevkler, ayrıştırıcı, seçkinleştirici olduklarından dolayı değişirler: geçmişin sanatçılarının yüceltilmesi –sayısız eski 78'lik plağın ya da radyo kayıtlarının yeniden yayımlanması buna tanıklık eder– şüphesiz, bir çalgının çalınması ya da konsere gitmekten çok plak ve plak sanayiinin dayattığı çalgısal mükemmelliğin sıradanlaşması ile sanatçılar ve yapımcılar arasındaki, birbirinden ayrılmaz biçimde ekonomik ve kültürel rekabet üzerine kurulu bir müzik kültürünün ortaya çıkmasıyla bağlantılıdır.

Soru: Bir başka deyişle, müzik üretiminin evrimi, dolaylı olarak, zevklerin değişim nedenlerinden biri midir?

– Hiç şüphesiz. Burada da üretim, tüketim üretmeye katkıda bulunur. Ama müzik üretiminin ekonomisi henüz tam oluşmamıştır. Mistik kutlamadan kaçarken, en düz biçimiyle indirgeyici bir ekonominin kucağına düşmek istemiyorsak, plak sanayiinin, en büyükleri de dahil olmak üzere sanatçılara bir repertuar (yanılmıyorsam Karajan

Beethoven'in tüm senfonilerinin üçüncü kaydını yapmaktadır), hattâ kimi zaman bir çalma türü ve tarz dayatmasını ve böylelikle meşru zevklerin özel bir tanımını dayatmasını sağlayan dolaylandırmalar bütününü betimlememiz gerekir.

Bu girişimin zorluğu, gerçekte kültürel mallar söz konusu olduğunda, üretimin tüketici üretimini içermesinden; yani, daha kesin biçimde söylemek gerekirse, müzik zevkinin, müzik gereksiniminin, müziğe inancın üretilmesini içermesinden gelmektedir. İşin temelini oluşturan bu noktayı gerçekten açıklayabilmek için ilgili eylemcilerin tümünü, besteci ya da yorumcu, ünlü-ünsüz, plak yapımcısı, eleştirmen, radyosever, öğretmen, vb. müziğe ilgi duyan, müzikte çıkarı olan, müziğe yatırım –ekonomik ya da psikolojik anlamıyla yatırım– yapmış olan, oyuna alınan, kendini oyuna kaptırmış olan herkesin birbiriyle kurduğu rekabet ve tamamlayıcılık, rekabet içinde suç ortaklığı ilişkilerinin oluşturduğu tüm şebekeyi çözümlemek gerekir.

Notlar:

1. Cyril Huvé ile söyleşi, *Le Monde de la Musique*, no.6, Aralık 1978, s.30-31. Çeviren: Hülya Tufan.
2. Paris'te Seine nehrinin kuzey ve güneyinde yer alan mahalleler öteden beri toplumsal-kültürel farklılıklar gösterirler. Avangard, bohem, entelektüel ve marjinal unsurları barındırın güney bölgesi "sol yaka", burjuva, konformist, muhafazakâr unsurları barındıran kuzey bölgesi "sağ yaka" olarak adlandırılır. [ç.n.]
3. Fransızcada, iğrenme, tiksinme anlamındaki *dégoût* sözcüğü, kökeninde zevk anlamındaki *goût* sözcüğünün olumsuz bir ek almasıyla oluşmuştur. Pierre Bourdieu, sıklıkla yaptığı gibi, dilin inceliklerini değerek sözcük oyunu yapıyor. [ç.n.]
4. Yazarın bir sözcük oyunu daha: *mouvoir* [harekete geçirmek] ile *émouvoir* [heyecanlandırmak] terimlerinin benzeşikliğinden yararlanıyor. [ç.n.]
5. Fransızca'da "klas"ın (*classe*) birincil sözlük anlamı "sınıf"tır. [ç.n.]

ZEVKLERİN BAŞKALAŞIMI[1]

Zevkler nasıl değişir? Zevklerin dönüşüm mantığı bilimsel olarak betimlenebilir mi?

Bu soruları yanıtlamazdan önce, *zevklerin* nasıl tanımlandığını, yani yapılan tercihlerin ilkesi olarak anlaşılan *zevkin*, içlerinden geçerek oluştuğu pratiklerin (spor, boş zaman etkinlikleri, vb.) ve mülkiyetlerin (mobilyalar, kravatlar, şapkalar, kitaplar, tablolar, eşler, vb.) nasıl tanımlandığını anımsatmak gerekir.

Zevklerin varolabilmesi için, "zevkli" ve "zevksiz", "zarif" ve "kaba" olarak sınıflandırılan ve aynı anda da sınıflandıran, hiyerarşiye tâbi ve hiyerarşi kuran metaların ve bu metalar arasında kendilerine uygun olanı, "zevklerine göre" olanı ayırt etmelerini sağlayan sınıflandırma ilkeleriyle zevk sahibi insanların olması gerekir. Gerçekten de, metasız zevk (burada zevk sınıflandırma ilkesi, ayırma ilkesi, ayırt etme yeteneği anlamında ele alınır) olabileceği gibi, zevksiz metalar da vardır. Örneğin şöyle bir şey söyleyebiliriz: "Neuchâtel'in bütün dükkânlarını dolaştım, zevkime uygun bir şey bulamadım". Bu, karşımıza, kendisini tatmin edebilecek metalardan önce varolan (ve *ignoti nulla cupido*, yani "bilinmeyen arzulanmaz" deyişini yalanlayan), bu zevkin ne olduğu sorusunu çıkarır.

Ama kendilerini zevklerine uygun bulan "tüketiciler" bulamayan metaların da varolduğu örnekler bulunur. Tüketicilerin zevkinden önce varolan bu metalara ilişkin en mükemmel örnek, 19. yüzyıldan beri "çağında bulundukları" zevklerle ancak üretildiklerinden çok uzun zaman sonra, hattâ kimi zaman kendilerini üreten kişinin ölümünden sonra buluşan avangard resmi ya da müziğidir. Bu da, metalardan önce varolan zevklerin (tabii üreticilerinin zevki

dışında) zevkleri var etmeye katkıda bulunup bulunmadıkları sorunsunu; meta arzının simgesel etkililiği sorusunu, ya da, daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, tikel bir zevkin, sanatçının zevkinin metaların biçimine bürünerek gerçekleşmesinin yarattığı etki sorusunu ortaya çıkarır.

Böylece geçici bir tanıma ulaşmış oluyoruz: bir kişi ya da grubun pratikleri ve mülkiyetlerinin bütünü olarak anlaşılan zevkler, birtakım metalarla bir zevkin ("evim zevkime göre" dediğimde, zevkime uyan evi bulduğumu, zevkimin o evde kendini bulduğunu, kendini gördüğünü söylemiş olurum) karşılaşmasının (bunların aralarındaki önceden kurulu bir armoninin) ürünüdür. Bu metalara, çok şaşırtıcı olma tehlikesi taşısa da, tüm seçim nesnelerini, seçimsel yakınlık nesnelerini de; örneğin sempati, dostluk ya da aşk nesnelerini de dahil etmemiz gerekir.

Az önce soruyu eksiltili bir biçimde sordum: hangi ölçüde benim zevkimin gerçekleşmesi olan, gerçekleşen gizilgüç olan zevk, kendisini onda bulan zevki yaratır? Sanat aşkı çoğunlukla aşkla aynı dili kullanır: yıldırım aşkı bir beklenti ile o beklentinin gerçekleşmesi arasındaki mucizevi karşılaşmadır. Aynı zamanda da bir halkla o halkın peygamberi ya da sözcüsünün ilişkisidir: "beni bulmamış olsan, aramazdın". Konuşulan kişi, gizilgücül biçimde söyleyecek bir şeyi olan, ama bunu ancak kendisine söylendiğinde bilebilendir. Bir anlamda, peygamber hiçbir şey getirmez; zaten din yoluna girmiş olanlara vaaz verir. Ama din yoluna girmişlere vaaz vermek de bir şeyin yapılmasıdır. Bu, tipik olarak toplumsal ve neredeyse sihirli işlemin, bir öncedennesnelleştirilmiş ile gizli bir beklentinin, bir dille ancak pratik durumda varolan yatkınlıkların karşılaşmasının gerçekleştirilmesidir. Zevkler, bu, biri nesnelleşmiş durumda, diğeri katışık durumda olan iki öykünün, nesnel olarak birbiriyle uyum içindeki bu iki öykünün karşılaşmasının ürünüdür. Sanat yapıtıyla karşılaşmanın oluşturduğu mucizenin boyutlarından biri de, şüphesiz, bundan kaynaklanır: zevkine göre bir şeyi keşfetmek, insanın kendini keşfetmesidir, ne istediğini keşfetmesidir ("işte tam istediğim"), söylemek isteyip de söyleyemediğini, dolayısıyla bilmediğini keşfetmesidir.

Sanat yapıtıyla tüketici arasındaki karşılaşmada mevcut olmayan bir üçüncü kişi vardır: yapıtı üretmiş olan; kendi zevkini nesneye dönüştürme kapasitesi, onu, ruh durumundan ya da, daha doğrusu, beden durumundan görünür ve zevkine uygun bir şeye dönüştürme kapasitesi sayesinde kendi zevkine göre bir şey yapmış olan. Sanatçı, işte bu gizli olanın açık olana dönüşümünü sağlayan bir profesyonel, zevki nesneye dönüştüren, gizilgücü, yani kendisini ancak gerçekleşmekle bulan bu güzele ilişkin pratiklik duygusunu gerçekleştiren bir nesnelleştirme uzmanıdır. Gerçekten de güzele ilişkin pratiklik duygusu tümüyle olumsuzdur ve neredeyse yalnızca bir tek *yadsıma* üretir. Zevk nesnelleştiricisinin yaptığı nesnelleştirmenin ürünüyle içinde bulunduğu ilişki, tüketicinin ilişkisiyle aynıdır: onu zevkine uygun bulabilir ya da bulmayabilir. Onun bir zevki nesnelleştirecek uzmanlığa sahip olduğu kabul edilir. Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, sanatçı, bizim, yaptığı şeyde kendimizi bulduğumuzdan, yaptığı şeyde, eğer yapabilecek olsaydık bizim yapacağımız şeyleri bulduğumuzdan dolayı sanatçı olarak tanıdığımız kişidir. O bir "yaratıcı"dır: "yaratıcı", sanat işlemini ancak sihirli, yani tipik olarak toplumsal bir işlem olarak tanımladıktan sonra kullanabileceğimiz sihirli bir sözcüktür. (Çoğu zaman sanatçının, genelde olduğu gibi yaratıcı olarak temsil edilmesiyle bağları koparmak için yapılması gerektiği üzere, üreticiden söz etmek, sanat ediminin tamamen tikel bir üretim edimi olduğunu –çünkü sanat yapıtı daha önce zaten burada olan, ortaya çıkışına ilişkin beklenti dahilinde mevcut olan bir şeyi tamamen var etmek ve onu tamamen farklı bir biçimde, yani kutsal bir nesne gibi, bir inanç nesnesi gibi var etmek durumundadır– unutma tehlikesine maruz kalmak anlamına gelir. Ve bunu yapmak, yani üreticiden söz etmek, bu dilin "yaratıcılar" ve kendilerini, okumanın bir yeniden-yaratım olduğu izleğinden hareketle "yaratıcı" olarak düşünmeyi seven tüketiciler arasında kurduğu tüm dolaysız suç ortaklıklarıyla bağları koparmak demektir.)

Belirli bir kişi tarafından yapılan tercihler bütünü olarak zevkler, böylece sanatçının nesnelleşmiş zevkiyle tüketicinin

zevki arasındaki bir karşılaşmanın ürünüdür. Kavranması gereken bir şey daha vardır: nasıl oluyor da zamanın belli bir anında tüm zevklere uygun metalar bulunuyor (tüm metalara denk düşen zevklerin bulunmamasına rağmen), en çeşitli müşteriler nasıl kendi zevklerine göre nesneler buluyor? (Yaptığım tüm çözümlemede, sanat nesnesinin yerine dinsel bir nesne ya da hizmeti koyabiliriz. Kiliseyle benzerlik, böylece biraz hızlı bir *aggiornamento*nun, daha çok tek blok halindeki bir arzın yerine çok çeşitlendirilmiş bir arzı, yani örneğin Fransızca ayin, Latince ayin, dinsel giysilerle ayin, sivil giysilerle ayin, vb. koyarak, herkesin zevkine uygun olmasını sağladığı görülebilir.) Arzın talebe böyle mucizevi biçimde uyarlanmasını (buna tek istisna, talebin arz tarafından aşılmasıdır) açıklayabilmek için, Max Weber'in yaptığı gibi bilinçli uyarlama arayışına, din adamlarının laiklerin beklentileriyle hesaplı anlaşmasına değinebiliriz. Bu durumda, bir işçi banliyösünün sâkinlerine "özgürleşmiş" bir ayin sunan avangard rahibin ya da ayini Latince yapan köktenci rahibin, müşterileriyle sinik ya da en azından hesaplanmış bir ilişkisi olduğunu, onunla tamamen bilinçli bir arz-talep ilişkisine girdiğini; talepten haberli olduğunu –bu talep kendini ifade etmediğinden ve kendini ancak nesnelleşmesinde bularak tanıyacağından dolayı, bu haber almanın nasıl olduğunu bilemeyiz– ve o talebi karşılamaya çaba gösterdiğini varsaymış oluruz (süksе kazanan yazar konusunda hep şu şüphe vardır: kitapları başarılı oldu, çünkü pazardaki taleplerin önüne çıktı; bunun mecazi anlamı, en düşük düzeydeki, en kolay, karşılanmaya en layık olmayan talepleri karşılanmış olmasıdır). Dolayısıyla da üreticilerin, az ya da çok sinik ya da samimi bir tür koku alma sonucu kendilerini talebe uyarladıkları varsayılır: başaran, "uygun boşluk"u bulmuş olandır.

Zamanın belli bir anındaki zevkler evrenini açıklamak için öneceğim varsayım; her ne kadar, kültür üretiminde niyetler ve bilinçli anlaşmalar tamamen dışlanmasalar da, tamamen farklıdır (üretim alanının kimi sektörleri –onların ayırt edici özelliklerinden biri de budur– dünyada olabilecek en sinik biçimde hesaba dayalı kâr, dolayısıyla da "uygun

boşluk" arayışına itaat ederler: belli bir konu verilir, altı ay zaman tanınır, altı milyon para verilir ve "yazar" best-seller olacak bir roman yazmak zorundadır). Dolayısıyla benim önerdiğim model, kendini spontan olarak dayatan ve kültür üreticisini, yani yazarı, sanatçıyı, rahibi, kâhini, büyücüyü, gazeteciyi, bir tür pazar araştırması aracılığıyla belli belirsiz ifade edilen, hattâ bilinmeyen gereksinimleri, kendi öncelerine, dolayısıyla da rakiplerinden önce davranma kapasitesinden doğabilecek en büyük kârı elde edecek biçimde sezebilecek ve karşılayabilecek akılcı bir ekonomi hesapçısına dönüştüren modelle kopuş içindedir.

Gerçekten, üreticilerin, gözlerini müşterilerinden çok rakipleri üzerinde sabit tutarak çalıştıkları üretim alanları vardır (ama bu da, bilinçli stratejiye fazlasıyla çağrıda bulunan erkçi bir ifadedir). Daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, bunlar, ürettiklerinin sıkı sıkıya üretim uzamında sahip oldukları konuma bağlı olduğu bir uzamda çalışırlar (burada, toplumbilime alışık olmayanlardan özür dilerim: bir çözümlemeyi, basit bir biçimde doğrulayamadan ileri sürmek zorundayım). Gazetecilik örneğinde, *Figaro* gazetesinin eleştirmeni, işini, okur kitlesine bakarak değil *Nouvel Observateur* dergisine bakarak yapar (ya da bunun tam tersi). Bunun için, niyetli olarak o kişiye gönderide bulunmak zorunda değildir: kendisini, karşıt uçtaki eleştirmenin düşündüğü ya da söylediğine karşı tanımlamak için, rakibinin zevklerini, kendine özgü eğilimlerini izlemesi yeterlidir; tabii karşıt uçtaki eleştirmen de aynı şeyi yapar. Yani, *Nouvel Observateur*'ün eleştirmenine karşı düşünür, ama bu, bilincine ulaşmaz. Bu, aslında, öncelenmiş bir inkâr söylemi olan belagatinde görünür: Arabal'ı eleştirdiğim için benim köhne, yaşlı bir muhafazakâr olduğum söylenecektir, ama Arabal'i, size, anlaşılacak hiçbir şey olmadığını söyleyebilecek kadar iyi anlıyorum. Böylece kendi kendine güvence verirken, anlaşılmaz oldukları için kaygı veren yapıtlardan kaygı duyan okura güvence verir –her ne kadar bu okur kitlesi, bu yapıtları, her zaman, aslında fazlasıyla anladığı şeyleri söylemek istediğini hissedebilecek kadar anlasa da. Bütün bunları bir miktar nesnelci ve belirlenimci biçimde söylemek üzere;

üretici üretiminde, üretim uzamında işgal ettiği konum tarafından yönlendirilir. Üreticiler, bizatihi şeylerin mantığı tarafından çeşitlendirilen ürünler üretir ve bunu, farklılık arayışı olmaksızın yaparlar (şurası açıktır ki, benim göstermeye çalıştığım, kültür üretim ve tüketimindeki değişimin tek ilkesini bilinçli farklılık arayışında konumlandıran o gösterişli tüketim savlarının tamamen tersidir).

Dolayısıyla, üretim uzamının öyle bir mantığı vardır ki, üreticiler, isteseler de istemeseler de farklı metalar üretirler. Nesnel farklılıklar, tabii ki, öznel olarak da çoğalır ve çok uzun zamandan beri, nesnel olarak farklı olan sanatçılar aynı zamanda da farklı olmaya çalışırlar –özellikle de *yöntemde*, biçimde, yani öznenin, işlevin karşıtı olarak özde kendine ait olan şeyde. Benim kimi zaman yapmış olduğum gibi, entelektüellerin, tıpkı sesbirimler gibi, ancak farklılıkla varolduklarını söylemek, her farklılığın kökeninde ille de farklılık arayışının bulunduğunu söylemek anlamına gelmez: farklılığı bulmak için, neyse ki, ille de onu aramak gerekmez ve kimi zaman, çoğunluğun farklılık peşinden koştuğu bir evrende, farklı olmak için tam da farklılığı aramamak yeterli olabilir.

Tüketicilere gelelim; insanlar nasıl tercih yaparlar? Zevklerine bağlı olarak, yani çoğu zaman olumsuz bir biçimde (her zaman neyi istemediğimizi söyleyebiliriz, bu da genellikle başkalarının zevkidir): zevk, daha önce gerçekleşmiş zevklerle karşılaşma yoluyla oluşur, kendisini, nesnelleşmiş zevkler olan nesnelerde bularak ne olduğunu öğrenir.

Zevkleri anlamak, insanların mülkiyetleri ve pratikleri dolayımıyla sahip olduklarının toplumbilimini yapmak; böylece, bir yandan sunulan ürünlerin hangi koşullarda ortaya çıktığını, öte yandan da tüketicilerin hangi koşullarda üretildiğini bilmektir. Böylece, insanların yaptıkları sporu anlamak için onların yatkınlıklarını, aynı zamanda da tarihsel buluşların ürünü olan arzı bilmek gerekir. Bu da, aynı zevkin başka bir arz durumunda, görüngüsel olarak tamamen farklı, ama buna karşın yapısal olarak eşdeğer pratiklerde ifade bulabileceği anlamına gelir. (Bize, Flaubert 19. yüzyıl için ne ise Robbe-Grillet de 20. yüzyıl için aynı şeydir

dedirten, işte bu görüngüsel olarak farklı, ama pratikte birbirinin yerini alabilecek yapısal denkliklerin pratik sezgisidir. Yazarlar konusunda söylemiş olduğumuzun anlamı şudur: döneminin arz ortamında Flaubert'i seçen kişi, bugün Robbe-Grillet'yi seçecek olanla eş bir konumda olacaktır.)

Zevklerin nasıl bir arz ile bir talebin karşılaşmasında, ya da daha kesin bir biçimde söylemek gerekirse, sınıflandırılmış nesneler ile sınıflandırma sistemlerinin karşılaşmasında doğduğunu anımsattıktan sonra, bu zevklerin nasıl değiştiğini inceleyebiliriz. Öncelikle üretim, arz açısından: sanatsal alan sürekli bir değişim yeridir; öyle ki, görmüş olduğumuz gibi, bir sanatçıyı gözden düşürmek, bizatihi sanatçı olarak safdışı bırakmak için, yöntem olarak geçmişte zaten onaylanmış bir yöntemi yeniden üretmekten başka bir şey yapmadığını ve sahteci ya da fosil olarak bilinçli ya da bilinçsiz bir öykünmeciden başka bir şey olmadığını ve tümüyle özgünlükten yoksun bulunduğu için de tümüyle değersiz olduğunu göstererek, onu geçmişe göndermek yeterlidir.

Sanatsal alan, bizatihi alanı ve orada oynanan oyunu sorgulamaksızın alanın yapısını alt-üst eden sürekli devrimlerin yaşandığı yerdir. Dinsel alanda, ortodoksluk ve sapkınlık –ya da özgün sapmanın modeli olan "reform"– diyalektiği vardır. Sanatta yenilikçiler, tıpkı reformcular gibi, egemen olanlara, "Siz ihanet içindesiniz, kaynağa, çağrıya geri dönmek gerekir" diyenlerdir. Örneğin tüm 19. yüzyıl boyunca ve bugüne kadar süren yazınsal mücadelelerin çevresinde örgütlendiği karşıtlıklar, son çözümlemede, gençler, yani yeni gelenler, yeni girenler ile yaşlılar, yerleşikler, *establishment* arasındaki karşıtlığa izdüşülebilinir: karanlık/açık, zor/kolay, derin/yapay, vb., bu karşıtlıklar gerçekte sanat yaşları ve kuşaklarını, yani sanatsal alandaki farklı konumları karşıolumlar; sanatın özgün dili bu konumları ilerici/modası-geçmiş, avangard/geride-kalmış, vb. biçiminde birbirinin karşıtı olarak sunar. (Bu arada da, bir alanın yapısının, onu bir alan olarak oluşturan özgül güç ilişkilerinin, bu alanın tarihinin bir betimlemesini içerdiği görülür.) Üretim oyununu oynamak; entelektüel olarak varolmak, bir tarih yaratmak ve aynı anda da, başka bir ta-

rihte kendileri de tarih yaratmış olanları geçmişe yollamaktır. (Tarih yaratmak, tarihi yaratmaktır, yani mücadelenin ürünü olan, bizatihi mücadele olan tarihi yaratmak; mücadele olmadığında tarih de yoktur. Mücadele oldukça tarih, dolayısıyla da unut vardır. Mücadele, yani egemenlik altındakilerin direnişi olmadığında, egemen olanların tekeli vardır ve tarih durur. Egemen olanlar, her alanda, kendi egemenliklerini tarihin sonu/ereği olarak görürler; ötesi olmayan, bu yüzden de ebedileşen şey olarak görürler.) Dolayısıyla tarih yaratmak, bir zamanlar egemen olanları geçmişe yollamak, modası geçmiş olana, gözden düşmüşe (sınıflandırma dışı olana) havale etmektir. Böylece geçmişe havale edilenler, yalnızca sınıflandırma dışı olmayıp, klasik, yani ebedileşmiş de olabilirler (bu ebedileşmenin koşullarını, okul sisteminin rolünü, vb. incelemek gerekir, ama bunu burada yapmıyorum). *Haute couture*, betimlediğim modelin en açık biçimde görüldüğü alandır; öyle açık görülür ki, nerdeyse fazlaca kolaydır ve fazla çabuk, fazla kolaycı ama yarım-yamalak anlama tehlikesine maruz kalırız (toplum bilimlerinde sıkça görülen bir örnek: moda, fazla kolay anlaşıldığından dolayı, anlamakla tüketilemeyen mekanizmalardandır). Örneğin, *Dior*'ın ardılı olan *Bohan*, elbiselerinden zevklilik, gösterişsizlik, ılımlılık, sadelik diye söz eder ve böylelikle, alanında kendinin "sol"unda konumlananların çarpıcı cüretlerini, üstü kapalı biçimde mahkûm eder: *Figaro*'da çalışan gazetecinin *Libération*'dan söz etmesi gibi, kendisinin "sol"unda olandan söz eder. Avangard modacılara gelince, onlar da modadan siyaset diliyle söz ederler (anket çalışması 1968'den az önce yapılmıştır) ve "modayı sokağa indirmek"ten, "*haute couture*'ü herkesin ulaşabileceği yere vardırmak"tan, vb. dem vururlar. Burada, bu iki özerk uzam arasında, dilin, görünürde aynı ama gerçekte farklı anlamlarla birinden diğerine geçmesini sağlayan denklikler/eşdeğerlilikler olduğu görülür. Bu da, görece özerk kimi uzamlarda siyasetten söz ederken, *Ungaro*'nun *Dior*'dan söz ederken yaptığıyla aynı şeyi yapıp yapmadığımız sorusunu ortaya çıkarır.

Böylece bir ilk değişim etkeni bulunmaktadır. Öte yan-

dan, bunun devamı gelecek midir? Havaya giren ve tüketicilere "tohum atan" bir üretim alanı düşünülebilir. Kültürel üretim alanının, ya da en azından bu alanın kimi edimcilerinin, 19. yüzyıldan beri durumu budur. Ama, daha yakın bir zamanda, dinsel alanda da aynı durum oluşmuştur: arz, talebin öncesinde yer almıştır; dinsel mal ve hizmet tüketicileri bu kadarını beklemiyordu... Burada, karşımızda, alanın iç mantığının, önerdiğim merkezî savı, yani değişimin talebe doğru bir uyarlama arayışının ürünü olmadığı savını doğrulayarak boşa döndüğü bir örnek bulunmaktadır. Bu farklılık örneklerini unutmaksızın, genel olarak, iki uzamın, yani meta üretim uzamı ile zevk üretim uzamının kabaca aynı ritimde değiştiğini söyleyebiliriz. Talebin değişimini belirleyen etkenler arasında, hiç şüphesiz, eğitim düzeyinin (ya da okula gitme süresinin) yükselmesiyle birarada yer alan ve kültür metalarının sahiplenilmesine yönelik yarışa girecek daha çok sayıda insanın katılmasına neden olan, talebin nicel ve nitel düzeyinin yükselmesi vardır. Eğitim düzeyinin yükselmesi, etkisini, başka şeylerin yanı sıra, benim *statüye ilişkin yakıştırma etkisi* olarak adlandırdığım ("*Noblesse oblige*", "soyluluk gereği") ve tıpkı bir soyluluk ünvanı gibi işlev gören belli bir okul ünvanına sahip olanların toplumsal tanımlarına, hattâ "toplumsal özleri"ne diyebiliriz, dahil olan pratikleri yapmalarında –müzelere gitmek, müzik seti almak, *Le Monde* gazetesi okumak– belirleyici olan olgu aracılığıyla gösterir. Böylece okul süresinin genelde uzaması, özellikle de, eskiden beri zaten önemli kullanıcılar olan sınıfların okul sistemini daha da yoğun olarak kullanması, tüm kültürel pratiklerin artmasını açıklar (bu, bizim, müze örneğinde, 1966'da kurmuş olduğumuz modelin öngördüğü bir durumdur). Müzik notalarını okuyabildiklerini ya da bir çalgı çalabildiklerini söyleyenlerin payının genç kuşaklara gidildikçe artması, aynı mantık dahilinde anlaşılabilir. Talebin değişmesinin zevklerin değişimine katkısı, talebin düzeyindeki yükselmenin, *plak* nedeniyle arz düzeyindeki bir düşüşle çakıştığı (okuma konusunda da aynı şey, cep kitapları örneğiyle söylenebilir) müzik alanında gayet güzel görülmektedir. Talep düzeyindeki yükselme; en nadir olan-

dan, bugün için Berg ya da Ravel'den, en az nadir olana, Mozart ya da Beethoven'e giden hiyerarşik bir yapı olan zevklerin yapısının belli bir aktarımını belirler; daha basit biçimde söylemek gerekirse, arz edilen tüm metalar, onları edinmeye hem eğilimli hem de buna uygun tüketicilerin sayısı arttıkça, görece enderliklerini ve ayırıcı değerlerini yitirmeye yönelirler; sınıflandırma dışı metalar artık sınıflandırıcı değildir; eskiden *happy few*'ya ait olanlar sıradan hale gelirler. Proust'u ya da *L'Education sentimentale*'i okumakla kendilerini *happy few* olarak algılayanlar, artık Robbe-Grillet'ye, hattâ daha da ötesi, Claude Simon, Duvert, vb.'ne gitmek durumundadırlar. Ürünün enderliği ile tüketicinin enderliği birbirine koşut olarak azalır. Plak ve plakseverler işte bu şekilde müziksever'in enderliğini "tehdit ederler". Panzera'yı plak sanayiinin mükemmel ürünü olan Fisher Diskau'nun karşıtı olarak görmek, tıpkı başkalarının Mengelberg ile Karajan'ı karşıt olarak görmesi gibi, yıkılan enderliği yeniden devreye sokmaktır. "Eski balmumları"na tapınma ile "doğrudan kayıtlar"a tapınma, aynı mantık içinde kavranabilir. Her durumda, söz konusu olan, enderliği yeniden devreye sokmaktır: Strauss'un valsleri kadar sıradan bir şey olamaz, ama bunlar Fürtwangler tarafından çalınıyorlarsa ne hoş bir çekicilikleri vardır; ya da Mengelberg'in Çaykovski'si. Bir başka örnek: uzun zaman, iyi aile kızlarının piyanosunda gözden düşmüş olan Chopin, şimdi turunu tamamlamış ve genç müzikbilimciler arasında ateşli savunucular bulmaya başlamıştır. (Eğer çabukça yol almak için, bu süreci betimlemekte erekçi, stratejik bir dil kullanılıyorsa, bu itibarı iade etme girişimlerinin tamamen samimi olduğunu ve "çıkar gütmediğini" ve temelinde, gözden düşürenlere karşı itibarı iade edenlerin, Chopin'i gözden düşürenlerin karşı durdukları koşulları tanımamış bulunduklarını akılda tutmak gerekir.) Böylece enderlik, dinleme kipinden gelebilir (disk, konser ya da kişinin kendi çalması), yorumcudan ya da bizatihi yapıtın kendisinden gelebilir; bir yönden tehdit altındaysa, başka bir ilişki çerçevesinde yeniden devreye sokulabilir. Ve en incelikli olan, ateşle oynamaya dayanabilir; bunu, ya en bilge müziğe

duyulan en ender zevkleri popüler, tercihen egzotik müziklerin en kabul edilebilir formlarıyla bağdaştırarak; ya da en "kolay" ve en fazla "kalabalık" tehdidindeki yapıtların kesin ve üst düzeyde denetlenen yorumlarını tedarik ederek yapmak mümkündür. Tüketici oyunlarının; Mahler ya da Stravinski gibi, popüler müzikçileri hattâ müzikhollerden, taşra balolarından alınan "kaba" müzikleri ikinci derecede kullanarak *ateşle oynamayı* seven kimi bestecilerin oyunlarıyla bağdaşabileceğini söylememiz, sanırım gereksizdir.

Bunlar; tüketicilerin kendi enderliklerini, tükettikleri ürünlerin ya da tüketim biçimlerinin enderliklerini savunmak için (çoğunlukla bilinçdışı bir biçimde) başvurdukları stratejilerden bazılarıdır. Gerçekte en ilkel, en basit strateji, gözden düşmüş, değer yitirmiş yapıtlardan kaçmaktır. 1979'da *Institut Française de Démoscopie*'nin yaptığı bir anket sonucunda, "tüketimi"i yaşlılara, bir de eğitim düzeyi düşük olanlara doğru gidildiğinde artan kimi bestecilerin, örneğin Albinoni, Vivaldi ya da Chopin olduğu bilinmektedir: bunların sundukları müziklerin hem *modası geçmiştir*, hem de *sınıflandırma dışı* kalmışlardır, yani sıradanlaşmış, orta malı olmuşlardır.

Sınıflandırma dışı kalmış ve modası geçmiş müziklerin terk edilmesine, ele alınan anda daha ender olan müziklere, yani tabii ki, daha modern müziklere doğru bir ilerleme eşlik eder: ve böylece, temsil niteliğine sahip bir dinleyici örneği tarafından verilen notlarla ölçülen müziklerin enderlik derecesi, daha modern müziklere gidildikçe artış gösterir; sanki yapıtların nesnel zorluğu, içerdikleri *birikmiş tarih*, sahip oldukları tarihsel göndermeler arttıkça, dolayısıyla da daha güç elde edilen, yani daha ender bir yetenek gerektirdikçe artarmış gibi. Monteverdi, Bach ve Mozart 5 üzerinden 3.0 alırken, Brahms 2.8, Puccini 2.4, Berg (burada küçük bir tersine dönme vardır –ama söz konusu olan *Lulu*'dur) 2.3 ve Ravel'in *Sol El için Konçerto*'su da 1.9 almaktadır. Kısacası, en "hazırlıklı" kitlenin sürekli bir biçimde modern ve giderek daha da modern müziğe doğru yer değiştireceğini öngörebiliriz (nitekim konser programları da buna tanıklık etmektedir). Ama bir de geri dönüşler vardır: daha önce belirtmiş

olduğunuz Chopin örneğinde olduğu gibi. Ya da yenilenmeler vardır: Harnoncourt ya da Malgoire tarafından çalınan *barok* müzik. Bunun sonucunda, tıpkı giyimdeki modaya benzer çevrimler ortaya çıkar; yalnızca dönemler daha uzundur. Busch'dan Leonhardt'a, Münchinger de dahil olmak üzere, birbirini izleyen ve her biri bir öncekine "tepki" olarak ortaya çıkan Bach çalma yöntemlerini bu mantık çerçevesinde kavrayabiliriz.

Üreticinin farklılaşma "stratejileri" ile en hazırlıklı, yani en farklı tüketicilerin farklılaşma "stratejileri"nin birbirlerini aramalarına gerek kalmaksızın buluştukları görülmektedir. Yapıtla karşılaşmanın çoğunlukla bir mucize, bir yıldırım aşkı biçiminde yaşanmasının nedeni de budur. Tıpkı sanat aşkı deneyiminin aşkın diliyle ifade bulması ve bu dilde yaşanmasının da nedeni olduğu gibi.

Notlar:

1. Neuchâtel Üniversitesi'ndeki konuşma, 1980. Çeviren: Hülya Tufan.

NASIL SPORTİF OLUNABİLİR?[1]

Sportif faaliyetler tarihçisi olmadığımdan profesyoneller arasında amatör olarak geçiniyorum ve sizden ancak, formüle uygun olarak, beni "sportmence" dinlemenizi isteyebilirim... Ama, uzman olmama olgusunun insana verdiği masumiyetin, kimi zaman uzmanların, çözdüklerini düşündükleri için ve kendi bilim dallarının belki temelinde olan bir miktar varsayımı olmuş-bitmiş kabul ettiklerinden sormadıkları sorular sormaya yöneltebileceğini sanıyorum. Benim soracağım sorular dışardan geliyor; bunlar, örneğin sportif faaliyetlerin eğitim düzeyine, yaş, cinsiyet, mesleğe göre dağılımını gösteren ve böylece, sadece bu faaliyetler ve bu değişkenler arasındaki ilişkiler üzerinde değil, bu faaliyetlerin bu ilişkilerde edindikleri anlam üzerine de soru sorulmasına yönelten istatistiki tablolar biçimindeki sportif faaliyet ve tüketimlerle ele aldığı konular arasında karşılaşan bir toplumbilimcinin sorularıdır.

Sanıyorum ki, gerçeği çok fazla zorlamadan, toplumsal amillere sunulan rugby, futbol, yüzme, atletizm, tenis veya golf gibi sportif faaliyet ve tüketimler toplamını belli bir toplumsal taleple karşılaşmaya yönelik bir arz olarak ele alabiliriz. Bu türden bir model benimsenirse iki soru grubu ortaya atılır. Birinci olarak, kendi mantığına, kendi tarihine sahip ve "sportif ürünler"in doğduğu bir üretim uzamı; yani, verili bir zaman diliminde kullanılabilir ve toplumsal olarak kabul edilebilir faaliyetlerin ve tüketimlerin evreni var mıdır? İkinci olarak, golf veya mukavemet kayağı yapmak, *Equipe* gazetesi okumak veya Dünya Futbol Kupası'nın televizyon röportajını izlemek gibi, bu şekilde üretilmiş farklı "sportif ürünler"i sahiplenme imkânının toplumsal koşulları nelerdir? Başka deyişle, "sportif ürünler"e talep nasıl oluşmakta-

dır, insanlar spor "zevki"ni ve şu sporu değil de bu sporu, faaliyet olarak veya seyir olarak yapma zevkini nasıl edinmektedirler? Daha kesin olarak söylemek gerekirse, belli bir zaman diliminde kendilerine mümkün olarak sunulan farklı sportif faaliyetler veya tüketimler arasından amiller hangi ilkelere göre seçim yaparlar?

Bana öyle geliyor ki, öncelikle, çok kolaylıkla doğal olarak kabul ettiğimiz bu toplumsal fenomenin, "modern spor"un tarihsel ve toplumsal olabilirlik koşulları üzerine soru sormamız gerekir. Yani, belirli bir sporu uygulayanların çıkarlarının temsilini ve savunmasını sağlama işlevinin yanı sıra bu faaliyeti yöneten kuralları hazırlama ve uygulatma işlevi de olan kamusal veya özel "sportif gruplaşmalar"dan spor faaliyetinin gerekli kıldığı hizmetlerin (öğretmenler, çalıştırıcılar, antrenörler, spor doktorları, spor gazetecileri, vb.) ve malların üretici ve satıcılarına ve sportif gösterileri ile buna bağlı malların (takım formaları veya yıldız sporcuların fotoğrafları veya örneğin altılı ganyan) üretici ve satıcılarına kadar, sportif faaliyetlerin ve tüketimlerin varlığına doğrudan veya dolaylı bağlı kurumlar ve amiller sisteminin oluşumunu mümkün kılmış olan toplumsal koşullar üzerine soru sormak gerekir. Doğrudan veya dolaylı olarak spordan kaynaklanan bu uzmanlar kolu (spor toplumbilimcilerinin ve tarihçilerinin de parçası olduğu kol –ki, bu, dahil oluş sorunun ortaya çıkışını şüphesiz kolaylaştırmaz) adım adım nasıl oluştu? Ve daha kesin olarak, bu amiller ve kurumlar sistemi, işgal ettikleri konuma bağlı özgül çıkarları olan amillerin karşı karşıya geldikleri bir rekabet alanı olarak faaliyet göstermeye ne zaman başladı? Sorularımın telkin etmeye çalıştığı gibi, sporla bağları olan bu kurumlar ve amiller sisteminin bir alan gibi işleme eğiliminde olduğu doğruysa, bundan çıkacak sonuç, belirli bir anda, verili bir toplumsal çevredeki sportif fenomenleri, bunlara tekabül eden iktisadi ve toplumsal koşullarla doğrudan ilişkiye sokarak doğrudan anlamanın mümkün olmadığıdır: sporun tarihi görece özerk bir tarihtir; bu tarihin, iktisadi ve siyasal tarihin büyük olaylarından etkilense bile, kendine özgü temposu, kendi evrim yasaları, kendi krizleri, kısacası özgül kronolojisi vardır.

Bu da, sporun toplumsal tarihinin en önemli görevlerinden birinin başka hiçbir gerçekliğe indirgenemeyen *özgül gerçeklik* olarak nesnesinin ortaya çıkışının tarihsel soykütüğünü yaparak kendini kurmak olduğunu söylemek anlamına gelir. Hangi andan itibaren (söz konusu olan kesin bir tarih değildir) spordan söz edilebileceğini, yani sporun basit bir ritüel oyuna veya bayram eğlencesine indirgenemeyen özgül pratik olarak kendini tanımladığı bir rekabet alanının ne zamandan itibaren oluştuğunu bilme sorusuna –akademik bir *tanım* sorusuyla hiç ilgisi yoktur– gerçekten de cevap verebilecek tek şey, bu tarihsel soykütüktür. Bu, terimin modern anlamıyla sporun ortaya çıkışının modern sporların "ataları" olarak görülebilecek faaliyetlerden (ancak adım adım gerçekleşebilecek) bir *kopuşla* bağlantılı olup olmadığını, yani kendi hedefleri ve kurallarıyla donanmış ve tüm bir özgün kültürün veya yeterliliğin (bu yeterlilik, yüksek atlama atletinin birbirinden ayrılamayan kültürel veya fiziksel yeterliliği de olabilir, spor yöneticisinin veya spor gazetecisinin, vb. yeterliliği de olabilir), profesyonel ile acemiyi birbirinden ayıran bir anlamda içrek kültürün kaynaklandığı ve yatırıldığı özgül pratikler alanının inşasıyla bağlantılı bir kopuş olup olmadığını sormak anlamına gelir. Bu, temel bir anakronizmle, haksız yere spor-öncesi uygulamalar muamelesi gören Avrupa ve Avrupa dışı kapitalizm-öncesi toplumların oyunları ile ortaya çıkışı "sportif ürünler"in üretim alanının inşaasıyla aynı zamanda olan, kelimenin tam anlamıyla sporları bir araya getiren bütün incelemeleri tartışma konusu yapmaya yöneltir. Bu karşılaştırmanın, ancak "kökenler" arayışıyla yapılan şeyin tam tersi yönde giderek, Norbert Elias'ta olduğu gibi, amacı özellikle sportif uygulamanın özgüllüğünü kavrama veya daha kesin olarak, önceden varolan bazı fiziksel uygulamaların, "sportif alan"ın özgül mantığıyla anlamları ve kozları, oyun kuralları içinde ve aynı zamanda katılanların, uygulayanların veya seyircilerin toplumsal niteliğinde tanımlanmış, spor haline gelen kökten yeni –voleybol veya basketbol gibi basit keşifler kadar yeni– bir işlevi nasıl edinebildiklerini belirlemek amaç olduğunda, geçerli bir nedeni olabilir.

Sporun toplumsal tarihinin hedeflerinden biri, ne zamandan itibaren veya dahası hangi toplumsal koşullar bütününden yola çıkarak, hakikaten spordan (basit *oyun*'a karşıt olarak –oyun anlamı İngilizce *spor* kelimesinde hâlâ mevcuttur, ama bu kelimenin *aynı zamanda* belirttiği tamamen yeni toplumsal pratiğiyle dahil edildiği Anglosakson ülkeleri dışındaki kullanımında yoktur) söz edilebileceğini ortaya koyarak (asla doğal olmayan) *ayrı bilimsel nesne olarak* sporun toplumsal bir biliminin meşruluğunu gerçekten kurma olabilir. Özel bir tarih boyunca tanımlanmış olan ve ancak bu tarihten yola çıkarak anlaşılabilecek kendi mantığı olan bu oyun *uzamı*, tamamen özel bu toplumsal pratik alanı nasıl oluşmuştur (örneğin, sportif kuralların veya *rekorların* alanı; rekor ilginç bir kelimedir, başarıları kaydetmekle ve kutlamakla –*to record*– görevli tarihçilerin faaliyetinin bizzat bir alanın ve içrek kültürünün oluşumuna getirdiği katkıları hatırlatıyor)?

Bu sorulara cevap vermek için gerekli tarihsel kültüre sahip olmadığımdan, en azından daha iyi ortaya koyabilmek için futbol ve rugby tarihinden bildiğim şeyleri seferber etmeyi denedim (doğaldır ki, bir alanın oluşum sürecinin her durumda aynı biçimi aldığını varsaymayı sağlayan bir şey yoktur ve muhtemeldir ki, Gerschenkron'un iktisadi gelişme için betimlediği modele göre, daha geç olarak varlığa kavuşmuş sporlar, tanınmadaki, kabul görmedeki bu "gecikme"yi, büyük ölçüde daha eski, yani daha "önceki" sporlardan ödünç alınan şey üzerinde temellenen farklı bir tarihe borçludurlar). Oyundan, kelimenin gerçek anlamıyla spora geçişin burjuva toplumunun "seçkinler"ine ayrılmış büyük okullarda, aristokrasi veya büyük burjuvazi ailelerinden çocukların bazı *halk oyunları*'na, yani kaba oyunlara, bunları bir anlam ve işlev değişimine tâbi kılarak giriştikleri İngiliz *public school*'larda gerçekleşmiş olması tartışmasız gibi görünmektedir; bu değişim *saraband* veya *gavot* gibi halk danslarının kalabalık alanını *süit* türünden bilgece biçimlere dahil etmek için bilgece müziğin yaptığı şeye tamamen benzer.

Bu dönüşümü, temeli içinde nitelendirmek için, "elit"in bedensel hareketlerinin, hâlâ çok sayıda geleneksel oyuna

(bir çok kapitalizm-öncesi toplum tarafından hasat yılının belli dönemeçlerinde uygulanan ritüel oyunlar gibi) bağlı olan toplumsal (ve, *özellikle* dinsel) işlevlerden yoksun halk oyunlarının bağlı olduğu (örneğin tarım şenlikleri) gündelik toplumsal fırsatlardan koptuğu söylenebilir. Okul, *skholè* yeri, boş vakit yeri, toplumsal işlevle donanmış ve kolektif takvimin parçası olan pratiklerin *bedensel egzersizlere*, bedensel sanat için sanat türü amaçları kendileri olan, özgül kurallara tâbi, her türlü işlevsel gereklilikten giderek uzaklaşan ve özgül bir takvime dahil faaliyetlere dönüştükleri yerdir. Okul, bedava olduğu söylenen ve toplumsal dünya karşısında mesafeli ve yansızlaştırıcı bir yatkınlığın ediniidiği egzersizin en yetkin yeridir; bizatihi bu yatkınlık sanatla, dille ve gövdeyle burjuvaca ilişkiye dahildir: jimnastik, bedeni, tıpkı okulun dili yaptığı gibi, amacı kendinde olan bir biçimde kullanır. Okul deneyiminde ve bu deneyim tarafından edinilen şey, eksiksiz biçimini "elit" okullarındaki yatılıların temsil ettiği, pratiğin ve dünyanın dışına geri çekilme tarzı, faaliyete hiç için eğilim göstermedir, her zaman çıkar gütmemekle gayrete gelen ve maddi çıkarlara seçilmiş bir mesafeyle –sanatta ve sporda kendini gösterir– tanımlanan burjuva "elitler"inin *ethos*'unun temel boyutudur. *Fair play*, oyun tarafından aldatılmaya oynadıklarının bir oyun olduğunu unutacak kadar izin vermeyenlerin, Goffman'ın deyişiyle, gelecekteki yöneticilere vaat edilmiş bütün rollerin bir parçası olan "rol karşısındaki mesafe"yi korumayı bilenlerin oyun oynama tarzıdır.

Sportif faaliyetler alanının özerkleştirilmesi, Weber'in terimleriyle, farklılıkların ve özelliklerin ötesinde, öngörülebilirliği ve hesaplanabilirliği sağlamaya yönelik bir *akılcılaştırma* sürecine eşlik eder: bir özgül düzenleme bütüncesinin (*corpus*) ve bir göreve alınmış yöneticiler (*governing bodies*) topluluğunun, *public school*'ların *old boy*'ları arasından oluşumu, en azından başlangıçta at başı gider. Spor karşılaşmaları farklı okul kurumları arasında, daha sonra da bölgeler arasında, vb. oluştuğu andan itibaren, sabit kuralların ve evrensel uygulamaların zorunluluğu kendini dayatır. Sportif faaliyetler alanının görece özerkliği, tarihsel bir gelenek üzerinde

temellenen veya sportif gruplaşmalara tanınmış olan devlet garantisi altındaki özyönetim ve düzenleme yeteneklerinde görüldüğü kadar açık bir şekilde, hiçbir yerde kendini göstermez: bu organizmalara, düzenledikleri sınamalara katılıma ilişkin kuralları belirleme hakkı verilmiştir ve mahkemelerin denetimi altında, kesin olarak bildirdikleri kurallara uyulmasını sağlamaya yönelik bir disiplin gücü (ihraçlar, cezalar, vb.) uygulama hakkı da onlara aittir; dahası, sportif ünvanlar ve İngiltere'de olduğu gibi antrenör ünvanı türünden özgül ünvanları verirler.

Sportif faaliyet alanının oluşumu, siyasal türdeki bir spor felsefesinin oluşumuna bağlıdır. Aristokratik bir felsefi boyut olan amatörlük teorisi, sporu, sanatsal faaliyet tarzında olan, ama gelecekteki şeflerin erkeklik erdemlerini ortaya çıkarmaya sanattan daha elverişli olan, çıkar gütmeyen bir pratik haline getirir: spor, "kişilik oluşturma"ya ve gerçek şeflerin özelliği olan yenme istencini (*"will to win"*), ama kurallara göre yenme istencini aşılamaya muktedir bir cesaret ve erkeklik okulu olarak kavranır –*fair play*'dir bu; ne pahasına olursa olsun zafer aramanın bayağılığına tamamen karşıt, şövalyece yetenek. (Bu bağlamda, sportif erdemlerle askeri erdemler arasındaki bağı hatırlamak gerekir: eskiden *Oxford*'luların veya *Eton*'luların muharebe alanlarındaki veya hava çatışmalarındaki başarılarının övülmesi hatırlansın.) Aristokratlar tarafından hazırlanan (ilk olimpiyat komitesi, hatırlayamadığım kadar dükten, kontan, lorddan ve tüm eski soylulardan oluşuyordu), aristokratlar tarafından –uluslararası ve ulusal örgütlenmelerin *self perpetuating oligarchy*'sini oluşturan herkes tarafından– garanti edilen bu aristokratik ahlâk, elbette zamanın gereklerine uyarlanmıştır ve Baron Pierre de Coubertin'de görüldüğü gibi, burjuva ahlâkının temel varsayımlarını özel işletmeyle, *self help* adı verilen –İngilizce sıklıkla örtmece olarak hizmet eder– özel teşebbüsle "bütünleştirir". Coubertin'de ifadesini bulan ve tamamen yeni bir okul kurumuna çağrı yapan yeni türde bir eğitim boyutu olarak sporun yüceltilmesi, *Ecole des Roches*'un kurucusu ve Napoléon'cu kışla-okul'u eleştirdiği (o zamandan beri *Sciences Po*'da ve *Harvard*'da üretilen "Fransa top-

lumbilimi"nin ortak noktalarından biri bu temeldir) *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* [Anglosaksonların Üstünlüğü Nereden Gelir] ve *l'Education nouvelle* [Yeni Eğitim] adlı kitapların yazarı Frédéric Le Play'in diğer bir öğrencisi olan Demolins'de de görülür. (Sporu oldukça aşan) bu tartışmada, bence söz konusu edilen şey, küçük burjuvaca ve öğretmence tanıma karşıt olan burjuvaca bir eğitim tanımıdır: büyük kışla-lise ve okutulan bilim dalları, vb. tarafından sembolize edilen bilgiye, derin bilgiye, "okul" uysallığına karşı "enerji", "cesaret", "irade", (ordu veya işletme) "şefler"inin erdemi ve özellikle belki (özel) "inisiyatif", "girişim ruhu"dur. Kısacası, Coubertin'in adıyla sıkça bir arada anılan sporun modern tanımının, "ahlâki bir ideal"in, yani egemen sınıfın egemen fraksiyonlarına ait olan ve bu idealin paradigmatik gerçekleşmesi olan *Ecole des Roches* gibi, özel sektör sanayicilerinin oğullarına ayrılmış büyük özel-eğitim kurumlarında gerçekleşen bir *ethos*'un ayrılmaz parçası olduğunu unutmak hiç şüphesiz haksızlık olur. *Öğretim*'in karşısında *eğitim*'e, *zekâ*'nın karşısında *karakter* veya *irade*'ye, *kültür*'ün karşısında *spor*'a değer vermek, okul dünyasında bile, tamamen (karşıtlıkların ilk terimlerine öncelik tanıyan) okula özgü bir hiyerarşiye indirgenemeyen bir hiyerarşinin varlığıdır. Bu, deyim yerindeyse, egemen sınıfın diğer fraksiyonlarının veya diğer sınıfların, burjuva çocuklarının sıradan okul yeteneği alanında korkunç rakibi küçük burjuvazinin entelektüel fraksiyonlarının ve "okul idarecilerinin çocukları"nın kabul ettikleri değerleri gözden düşürmek veya itibarsızlaştırmaktır. Bu, "okul başarısı"nın karşısına başka "başarı" ve başarıyı meşrulaştırma ilkeleri çıkarmaktır (Fransız patronları üzerine yakın zamanda yaptığım bir antkette ortaya koyduğum gibi, iki eğitim anlayışı arasındaki karşıtlık büyük işletmelerin yönetimine girişin iki farklı basamağına denk düşer; biri, *Ecole des Roches*'tan veya büyük Cizvit okullarından hukuk fakültesine veya daha yakın zamanlarda *Sciences Po*'ya, Mâli Müfettişliğe veya HEC'e götürür, diğeri taşra lisesinden *Polytechnique*'e götürür.). Sporun yüceltilmesi, karakter okulu, vb. entelektüellik-karşıtı bir nüans içerir. Sporun yüceltilmesinin ve özellikle rugby

gibi "erkeksi" sporların yüceltilmesinin en önemli içerimlerinden birini anlamak için ve sporun da, bütün pratikler gibi, egemen sınıf fraksiyonları ile toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin kozlarından biri olduğunu görmek için şunu unutmamak yeter: egemen sınıfın egemen fraksiyonları, her zaman, egemenlik altındaki fraksiyonlar –"entelektüeller", "sanatçılar", "aziz öğretmenler"– karşısındaki karşıtlıklarını, dönemlere göre farklı içerikler alan (örneğin günümüzde kısa saç/uzun saç, bilimsel kültür veya "ekonomi politik"/aristokratik-edebi kültür) eril-dişil, erkeksi-kadınsı arasındaki karşıtlık dolayımıyla düşünme eğilimindedirler.

Sportif pratikler alanı, başka şeylerin yanısıra, sportif pratiğin meşru tanımına ve sportif faaliyetin meşru işlevinin dayatılmasına ilişkin tekelin bir hedef olduğu mücadeleler alanıdır; profesyonelliğe karşı amatörlük, seyirlik-spora karşı pratik-spor, bireysel –seçkin– spora karşı popüler –kitlesel– spor, vb.; ve bu alanın kendisi de, *meşru gövde*'nin ve *gövdenin meşru kullanımı*'nın tanımı için mücadelelerin alanına dahildir ve bu mücadeleler, antrenörler, yöneticiler, jimnastik öğretmenleri ve diğer sportif mal ve hizmet satıcıları dışında, ahlâkçıları ve özellikle ruhbanları, doktorları ve özellikle sağlık uzmanlarını, en geniş anlamıyla eğitimcileri –evlilik danışmanları, diet uzmanları, vb.– , zarafet ve zevk uzmanlarını –terziler, vb.– karşı karşıya getiren mücadelelerdir. Gövde kullanımının, sportif kullanımlardan oluşan bu özel sınıfının meşru tanımını dayatma tekeli için mücadeleler hiç şüphesiz tarih-ötesi değişmezler sunarlar: örneğin, meşru egzersizin tanımı açısından, gövde pedagojisi profesyonelleri (jimnastik öğretmenleri, vb.) ile doktorlar arasındaki karşıtlığı düşünüyorum; yani, iki tür *özgül sermaye*'ye bağlı *özgül otorite*'nin ("pedagojik"/"bilimsel") iki biçimi arasındaki karşıtlığı, veya daha doğrusu, gövde kullanımının iki uzlaşmaz felsefesi arasındaki geri dönüşlü karşıtlığı düşünüyorum; biri, daha ziyade çilecidir, "kültür fizik"in ifadesi olan kelimelerin bu tür ittifakında *kültür*'e vurgu yapar, anti-fiziğe, doğa-karşıtlığına, çabaya, doğrulmaya, düz durmaya vurgu yapar; daha hazcı olan diğeri, doğayı, fiziği öne çıkarır, gövde kültürünü bir tür "bırakınız-yapsınlar"a veya

"bırakınız-yapsınlar"ın geri dönüşüne indirger; tıpkı sıradan jimnastik tarafından, başka şeylerin yanısıra dayatılan gereksiz uzun tartışmaları ve disiplinleri unutmayı öğreten, günümüzdeki gövdesel ifade gibi. Tanım gereği görece bağımlılığı, alanların bağrında şu veya bu kutba yönelmiş, çileciliğe veya hazcılığa yönelmiş pratiklerin gelişimini içeren gövdesel pratiklerin görece özerkliği, büyük ölçüde, meşru gövdenin ve gövdenin meşru kullanımlarının tanımı için egemen sınıf fraksiyonları arasındaki ve mücadele alanlarında yer alan toplumsal sınıflar arasındaki güç ilişkilerinin durumuna bağlıdır. Böylelikle, "gövdesel ifade" adı altına yerleştirilebilecek her şeyin gelişmesi, ancak, örneğin ebeveynler ile çocuklar arasındaki ilişkilerde ve daha genel olarak burjuva ahlâkının yeni bir değişkesi olan ve bazı yükselen burjuva (ve küçük burjuva) fraksiyonları tarafından taşınan ve eğitim işlerinde, hiyerarşik ilişkilerde ve cinsellik konusunda, ("baskıcı" olduğu söylenen) çileciliğin zararına liberalizme ayrıcalık tanıyan pedagojiyi ilgilendiren her şeyde görünür olan gelişmeyle ilişki içinde ele alınabilir.

Bana belirleyici gelen bu ilk evreyi hatırlatmak gerekiyor, çünkü spor hâlâ kökenlerinin izini taşıyor: kutlama söylevlerinin ritüel konularının sürdürdüğü çıkar gütmeyen ve bedava faaliyet olarak spora ilişkin aristokratik ideoloji, sportif pratiklerin giderek büyüyen bir bölümünün, tenis, binicilik, yatçılık, golf gibi sporların uygulanmasının hakikatini maskelemenin dışında, "çıkar"ının bir bölümünü, hiç şüphesiz başlangıçta olduğu gibi günümüzde de, sağladığı *seçkinlik kârlarına* borçludur (en kibar, yani en seçkin kulüplerin çoğunun, seçkin toplantılara vesile veya bahane olan *sportif faaliyetler* etrafında örgütlenmiş olmaları rastlantı değildir). "Şık" sporlar gibi seçkin ve ayırt edici pratiklerle futbol (ve daha az düzeyde olmak üzere, şüphesiz bir süre için daha ikili statüyü ve ikili toplumsal katılımı koruyan rugby) gibi, başlangıçta "elitler"e ayrılmış, ama kitleselleşmeleri nedeniyle "kaba" pratiklere dönüşmüş çok sayıda spor arasındaki ayrım, spor pratiği ile spor gösterilerinin basit tüketimi arasındaki daha keskin karşıtlığı artırdıkça, farklılık kârları da artar. Gerçekten de bilinmektedir ki, yeniyetmeliğin öte-

sinde bir sporu yapma olasılığı (bir spor klübüne dahil olma olasılığı gibi), toplumsal hiyerarşide aşağılara inildikçe, çok açık olarak (orta yaşta veya yaşlılıkta büsbütün) azalmaktadır; diğer yandan futbol ve rugby gibi en popüler olarak kabul edilen spor gösterilerinden birini televizyondan izleme olasılığı (daha karmaşık yasalara itaat eden seyirci olarak stadlara gitme sıklığı), toplumsal hiyerarşide yükseldikçe çok net olarak azalmaktadır.

Böylece, spor yapmanın –ve özellikle futbol gibi kolektif sporlar yapmanın– halk sınıflarından ve orta sınıflardan yeniyetmeler için büründüğü önem ne kadar büyük olursa olsun, popüler denen sporların, bisiklet, futbol ve rugby'nin, özellikle (çıkarlarının bir bölümünü gerçek bir pratiğin geçmişteki deneyiminin izin verdiği hayali katılıma borçlu olan) seyirlik olarak da işlev gördüğü bilmezlikten gelinemez: bunlar "popüler"dir; ama, bu sıfatın, kitle için üretinin otomobiller, mobilyalar veya şarkılar gibi maddi veya kültürel ürünlerine her uygulandığında edindiği anlamda. Kısacası, gerçekten popüler, yani *halk tarafından üretilmiş* oyunlardan doğmuş olan spor, *folk müzik* gibi *halk için üretilmiş* seyirler biçiminde halka geri gelir. Spor yapmaya kolektif olarak tanınan değer (özellikle spor karşılaşmaları ulusların görece güçlerinin ölçülerinden biri, dolayısıyla siyasal bir hedef haline geldiği andan itibaren) pratik ile tüketim arasındaki ayrımı ve aynı zamanda basit pasif tüketimin işlevlerini maskelemeye katkıda bulunmuyorsa seyirlik-spor, çok açık olarak kitleye yönelik bir meta ve sportif seyirlerin düzenlenmesi de, *show business*'in kollarından biri olarak ortaya çıkar.

Bu arada, sportif pratiklerin yakın dönemdeki evriminin bazı yanlarının –dopinge başvuru veya şiddetin, taraftarlar arasında olduğu kadar, sahada da artışı–, bir bölümüyle, çok hızlı olarak hatırlattığım gelişmenin sonucu olup olmadığı sorulabilir. Örneğin rugby gibi bir sporun (aynı şey ABD'deki Amerikan *futbolu* için de geçerlidir) televizyon aracılığıyla şu anki veya geçmişteki "uygulayıcılar" çemberinin dışına, yani uygun olarak deşifre etmek için gerekli özel yeterliliğe çok eksik olarak sahip bir seyirciye, yayılarak kitlesel bir seyre dönüşmesinin içerdiği şeyleri düşünmek de yeter: "işin

erbabı," aceminin görmediği şeyi görmesini, kalın kafalı birinin şiddet ve karışıklık gördüğü yerde bir zorunluluk fark etmesini ve sonuç olarak, bir tavrın acemeciliğinde, başarılmış bir kombine hareketin fark edilmeyen zorunluluğunda veya bütünün hareketindeki kısmen mucizevi düzenlenişte, müziksever birinin tanıdık bir eserin özellikle başarılı bir icrasından aldığı hazdan daha az yoğun veya daha az bilgece olmayan bir haz almasını sağlayan algılama ve değerlendirme kalıplarına sahiptir; bu algı, bütün bu incelikler, bu nüanslar ve bu ustalıklar karşısında ne kadar yüzeysel ve kör ise, kendinde ve kendi için seyredilen gösteriden daha az zevk alır; "sansasyonel" arayışına, görünüşteki başarıya ve görünürdeki ustalığa tapmaya ne kadar yönelirse, özellikle sportif gösterinin bu diğer boyutuna, netice beklentisine ve sıkıntısına o kadar bağlanır; böylece oyunculardaki ve özellikle yöneticilerdeki ne pahasına olursa olsun kazanma arayışını teşvik eder. Başka deyişle, müzik alanında olduğu gibi spor alanında da, her şey, seyircinin amatörler çevresinin dışına uzanmasının katıksız profesyonellerin güçlenmesine katkıda bulunduğunu gösteriyor. Bir süre önceki bir makalesinde, Roland Barthes, ortalama kültür ürününün prototipi olarak gördüğü Fischer Diskau'yu iki dünya savaşı arasındaki Fransız şarkıcısı Panzera'ya karşı çıkarırken, Béziers takımının veya Fouroux tarafından yönetilen Fransız takımının "mekanik" oyununa Dauger'lerin veya Boniface'ların esinli oyununu çıkaranları hatırlatıyordu. Eski veya yeni "uygulayıcı" bakış açısı, "diskocu" veya sporu televizyondan izleyen basit tüketiciye karşıt olarak, bizzat yetersizliklerinin hatırlattığı gibi, sıradan amatörün yeterlilik sınırından başka bir şey olmayan bir mükemmellik biçimini kabul eder: kısacası, her şey bizi, spor örneğinde olduğu gibi müzik örneğinde de, plak veya televizyon tarafından yeni yeni kazanılan kitlelerin her türden pratiğin dışında edindikleri tamamen pasif yeterliliğin, üretimdeki evrimin izin verdiği bir etken olduğunu varsaymaya yöneltir (bu arada, amatörler döneminin aristokratik nostaljisini genellikle içeren kitle üretiminin –müzik alanında olduğu gibi spor alanında da– kötülüklerinin ifşa edilmesindeki bazı güçlükler de görülür).

Spor; şovenizmi ve cinsiyetçiliği cesaretlendirmesinin ötesinde, hiç şüphe yok ki, içrek bir tekniğin ustası profesyoneller ile basit tüketiciler rolüne indirgenmiş ve kolektif bilincin derinlerinde yapılanma eğilimindeki acemiler arasında ortaya çıkardığı kopukluk yoluyla en belirleyici siyasal etkilerini uygular: sıradan insanların, uzmanlar yararına, elindekini yitirmenin aldatıcı telafisinden başka bir şey olmayan hayali bir katılıma kendini adamış militanın karikatürvari sınırları olan *taraftar* rolüne indirgenmesine, sadece spor alanında rastlanmaz.

Aslında, sonuçların çözümlenmesinde daha ileriye gitmeden önce, seçkinlerin amatörce pratiği olan spordan profesyonellerin ürettiği ve kitle tüketimine yönelik spora geçişin belirtenlerinin çözümlemesini belirginleştirmeyi denemek gerekir. Sportif mal ve hizmetlerin görece özerk mantığını ve daha özel olarak, bu alanın içinde, verimlilik yasalarına tâbi olarak riskleri asgariye indirirken verimliliği azamileştirmeyi hedefleyen sportif bir seyir sanayisinin gelişimini hatırlatmakla, gerçekten de yetinilemez (bu sanayinin gelişimi, özellikle, uzmanlaşmış kadrolardan oluşan bir personele ve profesyonellerin fiziksel sermayesinin sürdürülmesini ve bakımını rasyonel olarak örgütlemeye muktedir hakiki bir bilimsel *management* [iş idaresi] ihtiyacına yol açar –örneğin, antrenörlerin, doktorların, *public relations* [halkla ilişkiler] grubunun, oyuncular grubundan daha fazla olduğu, hemen hemen her zaman bir sportif donanım ve aksesuvar sanayine reklam desteği olarak hizmet eden Amerikan *futbolu*nu düşünmemiz yeter.)

Gerçekte, bizzat spor pratiğinin ezilen sınıflardan gençlere varıncaya kadar gelişimi, hiç şüphesiz bir yandan sporun, 19. yüzyıl sonunda İngiliz *public school*'larında keşfinin temeli olan işlevleri bile daha geniş bir ölçekte yerine getirmeye önceden hazır olmasının sonucudur: Kadro yaratma hedeflerini günün yirmi dört saati ve haftanın yedi günü üstlenmesi gereken, Goffman'ın anladığı anlamdaki bütünlüklü kurumlar olan *public school*'lar, sporları, eski Viktoryen inanca göre bir "karakter oluşturma" (*to improve character*) imkânı olarak görmeden önce, sorumluluğunu tam gün üstlen-

dikleri yeniyetmeleri *en az maliyetle meşgul etme*'nin bir aracı olarak gördüler; bir tarihçinin belirttiği gibi, öğrenciler spor alanındayken onları gözetlemek kolaydır, "sağlıklı" bir faaliyete kendilerini verirler ve şiddetlerini binalara yöneltmek veya hocalarını alaya almak yerine arkadaşlarına yöneltirler. Sporun kitleselleşmesinin ve başlangıçta *karşılıksız* müsabaka temelinde örgütlenmiş ve kamusal iktidarların kabulünü ve yardımını adım adım elde eden sportif birliklerin çoğalmasının anahtarlarından biri şüphesiz budur. Yeniyetmeleri seferber etmenin, meşgul etmenin ve denetlemenin *son derece ekonomik* bu aracı, kısmen veya bütünüyle kitlelerin siyasal seferberliği ve fethi amacıyla örgütlenmiş bütün kurumlar arasında mücadelenin bir aracı ve kozu olmaya önceden müsait olduğu gibi, aynı zamanda gençliğin sembolik fethi için rekabet halindeki partilerin, sendikaların, elbette kiliselerin ve korumacı patronların da mücadele aracı ve kozuydu. İşçi nüfusunu *sürekli ve tam olarak kuşattıklarından* kuşku duyan bu patronlar, yanlarında çalıştırdıkları ücretlilerine, hastanelerin ve okulların dışında, stadyumları ve diğer sportif yapıları da kısa sürede sundular (patronların adını taşıyan stadyum sayısının günümüzde hâlâ tanıklık ettiği gibi, özel sermaye patronlarının denetiminde ve yardımlarıyla çok sayıda spor birliği, klübü kurulmuştur). Köy düzeyinden başlayarak (laik veya dinî birlikler arasındaki rekabet veya bize daha yakın olan, sportif düzenlemelere verilecek öncelik etrafındaki tartışmalar) bütün olarak ulus düzeyine kadar (örneğin kilisenin denetimindeki Fransa Spor Federasyonu ile sol partilerin denetimindeki FSGT arasındaki karşıtlık) varan rekabetin, farklı siyasal mercileri spor konusunda karşı karşıya getirmeye devam ettiği bilinmektedir. Ve aslında, devlet tarafından tanınma ve devlet yardımı arttıkça, aynı zamanda sportif örgütlenmelerin ve bu örgütlenmelerin sorumlularının yansızlık görünümü arttıkça, spor giderek daha gizli bir şekilde siyasal mücadelenin kozlarından biri haline gelir: örgütlenmeler arasındaki rekabet, toplumsal bir ihtiyacı, yani toplumsal olarak oluşmuş sportif faaliyetlerin ve bununla bağıntılı bütün donanım, alet, personel ve hizmet ihtiyacını geliştiren en önemli etkenlerden biridir; spor alanında ihti-

yaçların kabul edilmesi, kırsal alanda olduğu kadar hiçbir yerde açık değildir, bu alanda donanımın ve takımların ortaya çıkışı, günümüzde gençlik veya emekli kulüplerinde olduğu gibi, hemen hemen her zaman küçük burjuvazinin eyleminin veya teşvik etme, kadrolaşma ve siyasal iktidara tahvil etmeye her zaman müsait bir tanınmışlık ve saygınlık sermayesi biriktirme veya geliştirme için siyasal hizmetlerini dayatma imkânı bulan kasaba burjuvazisinin eyleminin ürünüdür.

Sporun "elit" okulundan sportif kitle birliklerine kadar yaygınlaşmasının, sporcuların kendileri ve onları kollayanlar tarafından pratiğe tahsis edilmiş işlevlerdeki değişimine zorunlu olarak eşlik ettiği ortadadır ve bu yoldan, sportif pratiğin kendisi de dönüşüme uğrar, bu dönüşüm bundan böyle eski uygulayıcıların çok ötesine uzanan seyircinin beklenti ve istekleriyle aynı yöndedir: rugby oynamanın bir parçası olan İngiliz *public school*'ların burjuva veya aristokrat kökenli yeni yetmelerinin veya onların 20. yüzyılın ilk başlarındaki Fransız rakiplerinin, erkek kahramanlığını yüceltmeleri ve ekip ruhu kültü bu nedenle Fransa'nın güney batısındaki tüccarlarda, köylülerde veya memurlarda ancak derinlemesine bir yeniden yorumlama pahasına sürebilir. "Üç çeyrek" esinlilerinin tahakkümündeki üniversite rugby'sini özleyenlerin *manliness*'in yüceltilmesini ve şiddet ("bilek gücü") zevkindeki *team spirit* kültünü ve yeni rugby'cileri, özellikle de "önce görev"cileri nitelcyen metaforlara ("kömüre gitmek", vb.) varıncaya dek, tipik olarak halka özgü ve karanlık fedakarlığın yüceltilmesini tanımakta güçlük çekmeleri anlaşılır. Başlangıçtaki karşılıksızlık ve *fair play* anlamından bu kadar uzak yatkınlıkları anlamak için, başka şeylerin yanı sıra şunu da unutmamak gerekir ki, bir burjuva çocuğu için kabul edilebilir yörüngelerin alanından –tenis veya golf bir yana bırakılırsa– pratik olarak dışlanmış olan sportif kariyer, ezilen sınıflardan çocuklar için toplumsal yükselmenin tek yolunu temsil eder: sportif pazar, erkek çocukların fiziksel sermayesindedir, tıpkı yolunu açtıkları güzellik ve meslek bedelleri derslerinin –ev sahipliği, vb.– kızların fiziksel sermayesinde olması gibi. Her şey, halk sınıflarından ve

orta sınıflardan gelen sporcuların getirdikleri "ilgi" ve değerlerin (elbette amatörlük görüntüleriyle çakışan), profesyonelleşmenin ve hazırlığın akılcılaştırılmasının (antrenman), özgül etkinliğin azamileştirilmesi ("zafer", "ünvan" veya "rekor"larla ölçülür) arayışının, ki, bu arayış da, gördüğümüz gibi, bir sportif gösteri endüstrisinin –özel veya kamusal– gelişimine bağlıdır, dayattığı sportif uygulama icrasının bağlaşık talepleriyle uyum içinde olduğunu gösterir.

Burada, arz ile, yani belli bir zaman diliminde önerilen sportif pratik ve tüketimin büründüğü özel biçim ile talep, yani potansiyel uygulayıcıların beklentileri, ilgi ve değerleri arasında bir buluşma durumu vardır; gerçek pratiklerin ve tüketimlerin evriminin bu ikisi arasındaki kalıcı çatışmaların ve düzenlemelerin sonucu olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Doğaldır ki, her an, her yeni gelen, sportif pratiklerin ve tüketimlerin ve bunların sınıflar arasında dağılımının belirli bir durumunu dikkate almak zorundadır; bu durumu değiştirmek onun elinde değildir ve "sportif alan"a dahil olan bütün amil ve kurumlar arasındaki rekabetin önceki tarihinin sonucudur. Ama, başka yerde olduğu gibi burada da üretim alanının kendi ürünlerinin ihtiyacını üretmeye katkıda bulunduğu doğruysa da, amillerin şu veya bu sportif pratiğe yönelmelerini veya spor karşısındaki yatkınlıklarını dikkate almadan, onu gerçekleştirme tarzlarının mantığı kavranamaz; bu yatkınlıklar, kişinin kendi gövdesiyle özel bir ilişkinin bir boyutu olarak, yaşam tarzlarının kökeninde yer alan yatkınlık sistemleri birliği olan *habitus*'a dahildirler (örneğin, bir sınıfın veya bir sınıf fraksiyonunun özelliği olan gövdeyle ilişki ile dille ilişki arasındaki benzeşiklikler kolaylıkla gösterilebilir).

Farklı sportif pratiklerin, konuşmama başlarken hatırlattığım toplumsal sınıflara göre dağılımını temsil eden istatistiki tablonun karşısında, öncelikle, farklı toplumsal sınıfların farklı sporlara atfettikleri toplumsal anlam ve işlevin değişiklikleri üzerine soru sormak gerekir. Farklı toplumsal sınıfların bedensel egzersizden beklenen etkiler üzerinde hemfikir olmadıklarını göstermek kolaydır; kimileri, görünür bir kas grubunun güçlü görünüşü gibi, dış gövde üzerindeki et-

kileri, kimileri zarafet, rahatlık ve güzellik gibi şeyleri tercih ederler, ya da sağlık, ruhsal denge, vb. gibi iç gövde üzerindeki etkileri: başka deyişle, pratiklerin sınıflara göre değişimleri, aynı pratiğin sadece iktisadi veya kültürel bedelini üstlenmeyi olanaklı veya olanaksız kılan etkenlerin değişimine değil, bu pratiklerin sağlama iddiasında oldukları doğrudan veya sonradan verilmiş kârların algılanmasındaki ve değerlendirilmesindeki değişkenlere de bağlıdır. Böylece, farklı sınıfların bizzat gövde için beklenen "asıl" kârlara (gerçek veya hayali olmaları pek önemli değildir, çünkü gerçekten beklendiklerinden gerçektirler) gösterdikleri dikkat çok farklıdır: Jacques Defrance, örneğin jimnastikten, gücünü ortaya koyan güçlü bir gövde yaratmasının istenebileceğini –vücut geliştirmeden tatmin bulan popüler taleptir bu– veya sağlıklı bir gövde istenebileceğini –esas olarak sağlıksal işlevleri olan faaliyetlerde tatmin bulan burjuvazinin talebi– göstermiştir. "Ağırlık çalışanlar"ın uzun süre boyunca popüler gösterilerin en tipiklerinden birini temsil etmiş olması rastlantı değildir –saçma sapan buluşlarını bir araya getirerek Anvers alanında görev yapan ünlü Fırıncı Dédé'yi hatırlayın– ve kasları geliştirdiği kabul edilen ağırlık çalışma ve halterlerin uzun süre –özellikle Fransa'da– halk sınıflarının favori sporu olması rastlantı değildir; ve olimpiyat yetkililerinin halter kaldırmaya resmî kabul vermekte bu kadar gecikmeleri de rastlantı değildir, modern sporun aristokratik kurucularının gözünde, halter, katıksız gücü, kabalığı ve entelektüel eksikliği, yani halk sınıflarını simgeliyordu.

Ayrıca, farklı sınıflar, bazı sporları uygulamanın sağladığı toplumsal kârlara çok eşitsiz bir şekilde ilgi gösteriyorlardı. Örneğin, tamamen sağlıkla ilgili işlevlerinin dışında, golfün *dağılımsal bir anlamı* olduğu görülür; bu, herkes tarafından kabul edilmiştir (farklı sınıfların farklı sporları uygulama olasılığına dair herkesin pratik bir bilgisi vardır) ve bu anlam *pétanque* oyununun dağılımsal anlamının tam karşıtıdır, ama bu oyunun da tamamen sağlıkla ilgili işlevi şüphesiz çok farklı değildir ve içki olarak Pernod'nun dağılımsal anlamına ve sadece ekonomik olmakla kalmayıp (baharatlı yiyecekler anlamında) güçlü de olan ve ağır, yağlı ve baha-

ratlı olduğundan güç verdiği sanılan bütün besinlere çok yakın bir dağılımsal anlamı vardır. Gerçekten de, seçkinlik mantığının, belirgin bir bölünmüyle, boş zamanla birlikte, bu *pétanque* oyunu gibi uygulamada iktisadi veya kültürel sermaye veya hattâ fiziksel sermaye gerektirmeyen bir pratiğin sınıflar arasında dağılımına katkıda bulunduğunu varsayabiliriz: böyle bir pratik, orta sınıflarda ve özellikle eğitimciler ve tıbbi hizmet görevlileri arasında en sık rastlanan oyun olacak kadar düzenli artar; ama daha sonra azalır ve bu azalma, genelden ayrılarak seçkinleşme kaygısı –sanatçılarda ve serbest meslek sahiplerinde görüldüğü gibi– ne kadar güçlüyse o kadar kesindir.

Sadece "fiziksel" nitelikler ve vaktinden önce edinme koşulları hemen hemen eşit dağılmış gibi gözüken bedensel yetenekler talep ederek zaman ve ikincil olarak, kullanılabilir fiziksel enerji sınırları içinde, eşit olarak erişilebilir olan bütün sporlar için bu böyledir: bu sporları uygulama olasılığı, eğer, başka alanlarda gözlenen (örneğin fotoğrafçılık alışkanlığı) seçkinlik kaygısı ve zevk noksanlığı, egemen sınıfın üyelerini onlardan uzaklaştırmasa, hiç şüphesiz, toplumsal hiyerarşide yükseldikçe artardı. Büro görevlilerinde, teknisyenlerde ve tüccarlarda doruk noktasına varan ve oynandığı açıkça söylenen basketbol, hentbol, rugby, futbol gibi kolektif sporların bir çoğu ve de şüphesiz boks veya güreş gibi en tipik anlamda popüler olan bireysel sporlar, egemen sınıf üyelerini geri püskürtmenin bütün gerekçelerini yığarlar: kitleselleşmelerinin içerdiği kabalığı iki misline çıkaran, seyircilerinin toplumsal bileşimi, rekabetin yüceltilmesi ve talep edilen güç, direniş, şiddete hazır olma, "kendini kurban etme", yumuşakbaşlılık ve kolektif disipline itaat zihniyeti gibi erdemler, burjuva rollerinde içerilen "rol karşısındaki mesafe"nin tam antitezi, vb. şeklinde, bağlı olunan değerler.

Demek ki, her şey, farklı sporları uygulama olasılığının, her spor için farklı derecelerde, iktisadi sermayeye ve ikinci olarak kültürel sermayeye ve de boş zamana bağlı olduğunu varsaymaya imkân tanır; bu, toplumsal uzanımda belirli bir konuma eşlik eden etik ve estetik yeteneklerle bu yeteneklere bağlı olarak farklı sporlar tarafından vaat edilmiş gözüken

kârlar arasında oluşan yakınlık aracılığıyla olur. Farklı sportif pratikler ile yaş arasındaki ilişki daha karmaşıktır, çünkü gereken fiziksel çabanın yoğunluğu ve sınıf *ethos*'unun bir boyutu olan bu harcama açısından yeteneğin yoğunluğu aracılığıyla, bu ilişki, ancak bir sporla bir sınıf arasındaki ilişkide tanımlanır: "halk" sporlarının özellikleri arasında en önemlisi, bir tür geçici diplomadan kendiliğinden ve zımnen itibar kazanarak, başka şeylerin yanısıra fiziksel (ve cinsel) enerjinin aşırı israf edilmesiyle ifade edilen ve çok erken (genellikle yetişkin yaşamına girişi belirten evlilik anında) terk edilen, gençliğe zımni olarak bağlı olmalarıdır; tersine, esas olarak fiziksel bakımı işlevleri ve sağladıkları toplumsal kâr için uygulanan "burjuva" sporlarının, uygulanmalarındaki sınır yaşını gençliğin çok ötesine ve belki ne kadar çok prestijli ve özel olurlarsa (golf gibi) o kadar öteye atma gibi ortak özellikleri vardır.

Aslında, *her türlü seçkinlik arayışının dışında*, halk sınıflarını ayrıcalıklı sınıflardan ayıran ve ayrıcalıklı sınıfların içinde de bütün bir yaşam tarzı evreniyle birbirinden ayrılmış fraksiyonları ayırt eden şey, özellikle *habitus*'un ayrıcalıklı boyutu olarak, insanın kendi gövdesiyle ilişkisidir. Böylece, nesnesi veya hedefi gövde olan bütün pratiklerde halk sınıflarının ifade ettikleri araçsal ilişki, beslenme rejimi veya güzellik bakımı, hastalıkla ilişki veya sağlık bakımı, büyük bir çaba, kimi zaman acı ve ıstırap (boks gibi) yatırımı gerektiren ve bazı durumlarda motor yarışı, paraşütle atlama, her türlü akrobasiler gibi gövdenin kendisinin ortaya konmasını gerektiren ve belli ölçüler içerisinde, rugby'nin de dahil edilebileceği bütün mücadele sporları gibi spor tercihlerinde de ortaya çıkar. Tersine, ayrıcalıklı sınıfların "yaşamı üsluplaştırma" eğilimi, "biçim"in sağlığına tapınmaya eğilim gösteren gövdenin bir organizma gibi işleyişine vurgu yapmasına veya algılanabilir dış görünüş, "fizik", yani başkası-için-gövde olarak gövdenin görünümü üzerine vurgu yapmasına göre çeşitlilikler sunan gövdeyi bir amaçmış gibi ele alma eğiliminde bulunur ve görülür. Gövde kültürü kaygısının, özellikle yaygın bir şekilde antreman için antrenman yapma sporuna indirgendiğinden en yetkin çileci spor olan jimnastiğe

kendini veren orta sınıflarda genellikle diyet ölçülülüğü ve kesinliği içindeki çileci yüceltilmesini içererek, en temel biçiminde, yani sağlığa hijyenik tapınma olarak ortaya çıktığı açıkça ortadadır. Jimnastik ve yürüyüş veya sağlık yürüyüşü gibi dar anlamıda hijyenik sporlar büyük oranda rasyonel ve rasyonalize faaliyetlerdir: çünkü, öncelikle, akıla ve aklın vaat ettiği farklı ve genellikle elle tutulamayan kârlara kararlı bir şekilde inanırlar (yaşlılığa veya bağlantılı kazalara karşı korunma, ancak tam anlamıyla teorik bir referansa göre varolan soyut ve negatif kâr); ardından, jimnastikte olduğu gibi özgül ve bilgece bir amaca (örneğin, "karın kasçılar") referansta bulunarak düzenlenmiş, parçalara ayrılmış ve "küçük rütbelinin elkitabı"ndaki temel hareketlere göre ayrılmış yürüyüşün yeri gündelik yürüyüşte neyse gündelik durumların pratik hedeflerine doğru yönelmiş ve bütünlüklü hareketlerin de o olduğu soyut bir dizi harekete genellikle indirgenen bir uygulamanın sonuçlarının soyut bilgisine göre genellikle anlam kazanırlar. Böylece, bu faaliyetlerin, çabanın kendisinde tatmin bulmaya ve mevcut fedakârlıklarına göre değişen ikramiyeler kabul etmeye –hattâ varlıklarının bütün anlamı budur– hazırlanmış yükselen bireylerin çileci beklentilerini karşıladığını ve yerine getirdiğini anlıyoruz. Sağlıkla ilgili işlevler, toplumsal hiyerarşide yükseldikçe, estetik olarak adlandırılabilen işlevlerle bir arada olmaya, hattâ onlara tâbi olmaya yönelir (özellikle, zaten her şey eşit olduğundan, gövdenin nasıl olması gerektiğini, sadece algılanabilir dış görünüşüyle değil, havasında, tutumunda da, vb. tanımlayan kurallara boyun eğmesi şiddetle istenen kadınlarda). Nihayet, sağlıkla ilgili ve estetik işlevlerin, toplumsal işlevleri toplu oynanan oyunlar gibi veya sosyete mübadeleleri (resepsiyonlar, akşam yemeği davetleri, vb.) gibi toplumsal sermaye biriktirmeyi sağlayan "bedava" ve "çıkar gütmeyen" faaliyetlere dahil olan sporları da yüklenmesi, en açık olarak hiç şüphesiz serbest mesleklerde ve eski kuşaktan iş çevrelerindeki burjuvalarda görülür. Bu durum, sosyete kulüplerinin golf, av veya polo ile büründüğü nihai biçim içindeki spor pratiğinin, özel buluşmalar için basit bir bahane veya briç veya dans pratiğiyle aynı sıfatta bir toplumsallık pratiği olmaya eğilim göstermesinde ortaya çıkar.

Sonuç olarak, şunu belirteceğim: sportif pratiklerin ve tüketimlerin dönüşüm ilkesi, arz dönüşümleri ile talep dönüşümleri arasındaki ilişkilerde aranmalıdır: arz dönüşümleri (sporların veya yeni donanımların keşfi veya ithali, sporların veya eski oyunların yeniden yorumlanması, vb.) meşru sportif pratiğin dayatılması için ve sıradan uygulayıcı müşteri topluluğunun fethi için (sportif inanç yayma çabası) rekabete dayalı mücadelelerde, farklı sporlar arasındaki, her bir sporun içindeki, farklı okullar veya gelenekler arasındaki mücadelelerde (örneğin pistte, pistsiz, mukavemet kayağı, vb.), bu rekabete dahil edilmiş farklı amil kategorileri arasındaki mücadelelerde (üst düzey sportifler, antrenörler, jimnastik öğretmenleri, malzeme üreticileri, vb.) ortaya çıkar; talep dönüşümleri yaşam tarzları dönüşümünün bir boyutudur ve dolayısıyla bu dönüşümün genel yasalarına itaat ederler. Dönüşümün iki dizisi arasında gözlenen denklik, hiç şüphesiz, başka yerde olduğu gibi burada da üreticiler uzamının (yani, arz dönüşümüne katkıda bulunabilecek durumda olan amiller ve kurumlar alanının) kendi bölünmeleri içinde, tüketiciler uzamı bölünmeleri üretmesine bağlıdır: başka deyişle, yeni pratikler veya eski pratiklerin yeni biçimlerini (Kaliformiya sporları veya bedensel ifadenin farklı türleri gibi) üretecek veya dayatacak (hattâ satacak) durumda olan *taste-maker*'lar [zevk yaratıcılar] ve eski pratikleri veya eski uygulama tarzlarını savunan kimseler, eylemlerine uzmanlar alanında ve de toplumsal uzamda belirli bir konumun ifade edildiği bir *habitus*'u oluşturan yatkınlıkları ve inançları dahil ederler; dolayısıyla, acemiler topluluğunun uygun düşen fraksiyonlarının az veya çok bilinçli beklentilerini, nesnelleştirme amacıyla ifade etmeye, böylelikle de, *gerçekleştirmeye* hazırdırlar.

Notlar:

1. Mart 1978'de INSEP'de (Paris) yapılan Uluslararası HISPA Kongresinde giriş konuşması.

MODA TERZİLİĞİ VE YÜKSEK KÜLTÜR[1]

Bu konuşmanın başlığı bir şaka değildir. Gerçekten de moda terziliği ile yüksek kültür arasındaki ilişkilerden söz edeceğim. Moda, görünüşte biraz ciddiyetten uzak gelse de toplumbilimsel gelenekte saygın konulardan biridir. Bilgi toplumbiliminin en önemli konularından biri, araştırma konuları hiyerarşisidir: Toplumsal sansürün dolaylı uygulama yollarından biri özellikle incelenmeye layık görülen veya görülmeyen bu konular hiyerarşisidir. Felsefi geleneğin en eski temalarından biridir bu; bununla birlikte, kir ve kıl da dahil, her şeye ilişkin İdealar olduğunu söyleyen *Parmenides*'in eski öğretisi, konular hiyerarşisinin bu toplumsal tanımının genellikle ilk kurbanları arasında bulunan filozoflar tarafından pek az anlaşılmıştır. Bu girişin gereksiz olmadığını sanıyorum, çünkü, eğer bu gece bir şey iletmek istiyorsam, bu da özellikle, layık olmayan konuları bilimsel olarak incelemede bilimsel yararlar olduğu düşüncesidir.

Niyetim, moda mallarından oluşan lüks malların bu özel kategorisinin üretim alanı ile müzik, şiir veya felsefe, vb. gibi meşru kültür mallarından oluşan diğer lüks mallar kategorisinin üretim alanı arasındaki yapı benzeşliği üzerinde durmaktır. Moda terziliğinden söz ederken yüksek kültürden de sürekli söz edeceğim. Marx veya Heidegger üzerine yorumların üretiminden, resimlerin veya resim üzerine söylemin üretiminden söz edeceğim. Bana, "niçin doğrudan doğruya bunlardan söz etmiyorsun?" diyeceksiniz. Çünkü, bu meşru konular bilimsel bakışa ve kutsal nesnelere ilişkin bilimsel incelemenin varsaydığı kutsallığı bozma çalışmasına karşı meşrulukları dolayısıyla korunurlar (kültür toplumbiliminin zamanımızın din toplumbilimi olduğu kanısındayım). Daha az korunan bir konudan söz etmekle, aynı za-

manda da daha kutsal şeyler hakkında söyleyecek olsam hiç şüphesiz kabul görmeyecek şeyin daha kolaylıkla anlaşılacağını umut ediyorum.

Benim niyetim, bir entelektüel üretimler toplumbilimine, yani bir entelektüeller toplumbilimine ve de aynı zamanda fetişizm ve büyü çözümlemesine katkıda bulunmaktır. Burada da bana şu denebilir: "Niçin büyüyü 'ilkel' toplumlarda değil de, Dior veya Cardin'de incelemeli?" Bence, etnolojik söylemin işlevlerinden biri, uzak topluluklara –kendi toplumlarımızdan çok onlara duyduğumuz saygıyla– uygulandığında bile dayanaklı olan şeyler söylemektir. Mauss, büyü üzerine denemesinin sonunda kendine şunu sorar: "Bizim toplumumuzdaki eşdeğeri nerededir?". Ben, bu eşdeğeri *Elle* dergisi veya *Le Monde* gazetesinde (özellikle edebiyat sayfasında) aramak gerektiğini göstermek istiyorum. Üçüncü düşünme teması şudur: toplumbilimin işlevi nereden çıkar? Toplumbilimciler büyü camialarını bozan oyunbozanlar değil midir? Bunlar, beni dinledikten sonra çözüme bağlama vaktinizin olacağı sorulardır.

Moda terziliğinin üretim alanının yapısını çok hızlı tanımlamakla işe başlayacağım. Bir oyun uzamını *alan* diye adlandırıyorum; özdeş bir oyun için rekabet halinde olan birey ler veya kurumlar arasındaki nesnel ilişkiler alanı. Moda terziliği dünyası olan bu özel alandaki egemenler, "marka" yöntemiyle ender olan nesneler inşa etme iktidarını en yüksek derecede ellerinde tutanlardır; markası en pahalı olanlardır. Bir alanda egemen konuma sahip olanlar; en fazla özgül sermayeye sahip olanlar, bir yığın ilişkiyle, yeni girenlerin (iktisattan alınma bu metaforu kasıtlı kullanıyorum), yeni gelenlerin, geç gelenlerin, fazla özgül sermayeye sahip olmayan sonradan görmelerin karşıtı durumundadırlar, alanların genel yasasıdır bu. Eskilerin, adım adım biriken bir sermayeden kâr elde etme hedefi olan koruma stratejileri vardır. Yeni girenlerin, değerler tablosunu az veya çok kökten alt üst etmeyi, ürünlerin üretim ve değerlendirme ilkelerini az veya çok devrimci bir şekilde yeniden tanımlamayı ve aynı zamanda egemenlerin ellerinde bulunan sermayenin devalüasyonunu varsayan özgül bir sermaye birikimine yönelik *alt*

üst etme stratejileri vardır. Balmain ile Scherrer arasındaki bir televizyon tartışması sırasında, sadece diksiyonlarından (alanın görece özerk uzamında) kimin "sağcı" kimin "solcu" olduğunu hemen anlarsınız. (Burada bir parantez açmalıyım. "Sağ" ve "sol" dediğimde, biliyorum ki, her birimizin –siyasal alana özel bir referansla– benim önerdiğim teorik yapıya ilişkin sahip olduğu pratik eşdeğer, sözlü aktarımın kaçınılmaz yetersizliğinin eksikliğini giderecektir. Ama aynı zamanda, bu pratik eşdeğerin engel oluşturma riski taşıdığını da biliyorum; çünkü eğer anlamak için aklımda sadece sağ ve sol olsaydı asla bir şey anlamazdım. Toplumbilimin özel güçlüğü, herkesin belli bir şekilde bildiği, ama sistemin yasası onları saklamaya yönelik olduğundan bilinmesi istenmeyen veya bilinemeyecek şeyler öğretmesinden gelir.) Balmain ve Scherrer arasındaki diyaloğa tekrar dönüyorum. Balmain çok uzun, biraz tumturaklı cümleler kuruyor, Fransız kalitesini, yaratıyı, vb. savunuyor; Scherrer bir *Mayıs 68* lideri gibi konuşuyor, yani bitmeyen cümlelerle, her yerde ünlem işaretleriyle, vb. Ayrıca, kadın basınında farklı modacılarla birlikte anılan, en sık kullanılan sıfatları ortaya çıkardım. Bir yanda, "şatafatlı, özel, saygın, geleneksel, incelikli, seçkin, dengeli, kalıcı" var. Ve diğer uçta: "süper şık, kitsch, nükteli, sempatik, tuhaf, parlak, özgür, içten, biçimli, işlevsel". Farklı amillerin veya kurumların alanın yapısında işgal ettikleri ve söz konusu durumda, eskiliklerine oldukça dar anlamda denk düşen konumlardan yola çıkarak, ürünlerini tanımlamak için kullanılan sıfatlarda veya herhangi bir başka göstergede ifade edildikleri haliyle estetik tavır alışları öngörülebilir veya her halükârda anlaşılabilir: egemen kutuptan ezilen kutba gidildikçe, yeni modellerde daha fazla pantalon vardır; daha az giysi provası yapılır; daha fazla gri döşemelik kadife vardır, ismin baş harflerinden oluşan markaların yerini mini etekli tezgâhtarlar ve alüminyum alır; Seine'in sağ yakasından sol yakasına daha fazla gidilir. Avangardın alt üst etme stratejilerine karşı meşruiyeti ellerinde bulunduranlar, yani egemen konumu işgal edenler, sözle anlatılamaz, bulanık ve tumturaklı "doğallık" söylemini korurlar: sınıflar arası ilişkilerdeki egemenler gibi, olması gereken

olmak için oldukları gibi olmak yeterli olduğundan, sessiz, suskun kalabilen tutucu, savunmacı stratejileri vardır.

Tersine, sol yakadaki modacıların bizzat oyunun kurallarını, oyun adına, oyunun ruhu adına alt üst etmeyi hedefleyen stratejileri vardır: kaynaklara geri dönme stratejileri, egemenlerin egemenliklerini doğruladıkları ilkelere karşı çıkmaktan ibarettir. Sahip olanlarla talip olanlar, boksta olduğu gibi "oyun yapmak", risk göze almak zorunda olan ve ünvan elde etmeye çalışan sporcular arasındaki bu mücadeleler, moda terziliği alanında cereyan eden değişimlerin ilkesidir.

Ama, alana girişin koşulu, kozun kabul edilmesi ve aynı zamanda oyundan atılma pahasına aşılmaması gereken sınırların kabulüdür. Bundan çıkan sonuç, iç mücadelenin ancak oyunu değil hiyerarşiyi yıkmaya muktedir kısmi devrimlerden kaynaklanabileceğidir. Sinema veya resim konusunda bir devrim yapmak isteyen biri, "hakiki sinema bu değil," veya "hakiki resim bu değil," der. Aforozlar ortaya atar, ama egemenlerin yönettiği şeyin daha katıksız, daha özgün bir tanımı adına.

Böylece, her alanın kendine özgü devrim biçimleri, dolayısıyla kendi sürelendirilme biçimi vardır. Ve farklı alanların kopuklukları kaçınılmaz bir eşzamanlılık içinde değildir. Ne var ki, özgül devrimlerin dış değişimlerle belli bir ilişkisi bulunur. Courrèges niçin bir devrim yapmıştır ve Courrèges'in getirdiği değişim, her yıl "biraz daha kısa, biraz daha uzun" biçiminde getirilen değişimden nerede ayrılmaktadır? Courrèges'in söylemi modayı geniş ölçüde aşmaktadır: modadan değil, özgür, serbest, sportif, rahat olması gereken kadından söz etmektedir. Aslında, özgül bir devrimin, belirli bir alanda çağ açan bir şeyin, bir iç devrimde ve dışarda, çevreleyen evrende geçen bir şeyin eşzamanlılığı olduğunu sanıyorum. Courrèges ne yapmaktadır? Modadan söz etmiyor; yaşam tarzından söz ediyor ve şöyle diyor: "Hem aktif hem de pratik olması gereken modern kadını giydirmek istiyorum". Courrèges'in "kendiliğinden" bir zevki vardır, yani belirli toplumsal koşullarda yaratılmış ve belli bir etiketi terk eden, yaşlı kadınlar için moda olarak tanımlanan Balmain modası-

nı terk eden yeni bir burjuvazinin zevkine cevap vermek için "kendi zevkini takip etmesi" yeterlidir. Vücudu gösteren, görünmesini sağlayan ve bronzlaşmış ve sportif olması gerektiğini varsayan bir moda için bu modayı terk eder. Courrèges özgül bir alanda özgül bir devrim yapar, çünkü iç aynmıların mantığı, onu zaten dışarda varolan bir şeyle karşılaşmaya götürmüştür.

Alanın içindeki sürekli mücadele alanın itici gücüdür. Bu arada görülür ki, yapı ile tarih arasında hiçbir çatışkı yoktur ve benim gördüğüm haliyle alanın yapısını tanımlayan şey aynı zamanda onun dinamiğinin de ilkesidir. Tahakküm için mücadele edenler, alanın dönüşmesini, kendini sürekli olarak yeniden yapılandırmasını sağlarlar. Sağ ile sol, artçı ile öncü, kutsal ile sapkın, ortodoksluk ile heterodoksluk arasındaki karşıtlık sürekli olarak tözel içerik değiştirir, ama yapısal olarak aynı kalır. Yeni katılanlar, alanın zımni yasasının her anlamında farklılık olduğu için eskileri çökertirler: moda son modadır, son farklılıktır. Bir sınıf amblemi (terimin her anlamıyla) farklılaştırıcı/seçkinleştirici gücünü kaybettiğinde, yani yaygınlaştığı zaman, çöker. Mini etek, Béthune'ün maden işçileri mahallesine girdiğinde, yeniden sıfırdan başlanır.

Üretim alanındaki dönüşümün temeli olan iddia ve seçkinlik diyalektiği, tüketimlerin alanında bulunur: benim rekabet mücadelesi diye adlandırdığım şeyi, sürekli ve bitmeyen sınıflar mücadelesini niteler. Bir sınıf belirli bir özelliğe sahiptir, diğeri onu yakalar ve böyle devam eder. Bu rekabet diyalektiği, aynı hedefe doğru gidişi ve bu hedefin zımni kabulünü içerir. İddia her zaman yenilmiş olarak döner, çünkü, tanım gereği, yarışın hedefinin dayatılmasına izin verir, aynı zamanda, kapatmaya çalıştığı handikapı kabul eder. Yarışan kişilerden bazılarının, özellikle orta sınıfların, grubun ortasında olanların koşmaya son vermesi, yarıştan çıkması için elverişli koşullar (çünkü bu bir bilinç değiştirme ile olmaz) nelerdir? Yarış içinde kalarak çıkarlarının tatmin olduğunu görme olasılığının yarıştan çıkarak tatmin olduklarını görme olasılığı üzerinde üstün gelmeye son verdiği an hangisidir? Devrimin tarihsel sorununun bu şekilde ortaya atıldığını sanıyorum.

Toplumsal dünyanın bilimsel olarak bilinmesinin hiç şüphesiz bellibaşlı engeli olan, çatışma/konsensüs, statik/dinamik gibi eski alternatifler konusunda burada bir parantez açmak istiyorum. Aslında, mücadele kozları üzerine konsensüsü içeren ve kültür alanında özellikle açıkça gözlenen bir mücadele biçimi vardır. Bir takip yarışı biçimini alan (senin sahip olduğuna ben de sahip olacağım, vb.) bu mücadele, birleştiricidir; sürekliliği sağlamaya yönelik bir değişimdir. Eğitim örneğini alıyorum, çünkü modeli açıkça gördüğüm alan burasıdır. Bir *t* anında yüksek öğrenime girme olasılıkları hesaplanır, hem işçi çocuklarını hem de orta sınıfları, vb. içeren bir dağılımı bulunur; *t+1* anında yüksek öğrenime giriş imkânları hesaplanır; türdeş bir yapıyla karşılaşılır: mutlak değerler artmıştır, ama dağılımın global biçimi değişmemiştir. Aslında, bu şekilde gözlemlenen nakil, mekanik bir fenomen değil, çok sayıda küçük bireysel yarışın tek bir bünyede toplanmış ürünüdür ("çocuğu şimdi liseye gönderebiliriz," vb.), kozların kabul edilmesini içeren özel bir rekabet biçiminin bileşkesidir. Nakilin mekanik metaforu tarafından tanımlanan sürecin yasası olan çok karmaşık referans sistemlerine göre oluşmuş sayısız stratejilerdir bunlar. Genellikle, basit bir şekilde, ikiye bölerek çözümleme yöntemiyle düşünülür: "Ya değişir, ya değişmez." "Ya statiktir ya dinamik." Auguste Comte'un da böyle düşünmüş olması bir özür değildir. Göstermeye çalıştığım şey, değişimin ürünü olan değişmezin varlığıdır.

Toplumsal sınıflar ve yaşam tarzları alanında olduğu gibi, üretim alanının da önceki tarihinin ürünü ve sonraki tarihinin ilkesi olan bir yapısı vardır. Değişim ilkesi, seçkinlik tekeli için mücadeledir, yani son meşru farkın, son modanın dayatılma mücadelesi; ve bu mücadele, yenilenin adım adım geçmişe düşmesiyle tamamlanır. Böylece bir başka soruna, yerine *kimin geçeceği* sorununa gelinir. *Elle*'de veya *Marie-Claire*'de, "Chanel'in yeri doldurulabilir mi?" başlıklı harikulade bir makale buldum. General De Gaulle'ün ardından kimin geleceği sorusu uzun süre soruldu; bu dünyaya yaraşır bir soruydu; Chanel'in yerine bir şey koymak, *Marie-Claire* için önemlidir; aslında tamamen aynı sorundur. Max We-

ber'in "karizmanın rutinleşmesi" sorunu diye adlandırdığı şey budur: Bir evrene süreksizliği dahil eden biricik ortaya çıkışı, kalıcı kurumlaşmaya nasıl dönüştürmeli? Süreksiz olan nasıl sürekli kılınır? "Bayan'ın ölümünün hemen ardından, en kısa zamanda atanan ("atanan"; daha ziyade bürokrasi söz dağarının bir terimidir, dolayısıyla yaratıcılık söz dağarıyla tamamen çatışkılıdır), en kısa zamanda 'sanat sorumlusu' olarak atanan (burada bürokrasinin söz dağarı sanatınkiyle karışmıştır), Ocak 1971'de Chanel firmasının 'sanat sorumlusu' olarak atanan Gaston Berthelot, üç ay içinde 'görevden affedildi'. 'Kontratı' yenilenmedi. Yarı resmî söylentiler şöyle diyordu: 'Kendini dayatmayı' bilmedi. Gaston Berthelot'nun doğal ağırbaşlılığının yönetim tarafından fazlasıyla teşvik edildiğini söylemek gerekir." Burada durum çok ilginç bir hal almaktadır; Berthelot yenilmiştir, çünkü yenilmesi kaçınılmaz koşullara sokulmuştur. "Mülâkat yok, perde arkasında kalmak yok, genel eğilim yok" (bunun bir gazeteci sözü olma havası var, ama aslında işin en önemli noktası). Önermelerinin her biri karşısında ekibinin yorumları da vardı: "Model uygun, sadık, saygılı mıydı? Bunun için modeliste ihtiyaç yoktur; eski tayyörler alınır ve işe yeniden başlanır. Ama yeni bir etek ve değişmiş bir cep karşısında: Bayan olsaydı, buna asla izin vermezdi." Burada betimlenen şey, karizmatik verasetin çatışkılarıdır.

Moda alanı çok ilginçtir; çünkü (doğal olarak soyut teorik bir uzamda), amillerin tanım gereği birbirlerinin yerine geçebilir olmaları gereken bürokrasi alanı gibi veraseti örgütlemek için oluşmuş bir alan ile sanatsal veya edebi yaratının veya yalvaçsal yaratının alanı gibi, insanların kesinlikle yeri doldurulamaz olduğu bir alan arasında aracı bir konum işgal eder. "İsa'nın yeri nasıl doldurulur?" veya "Picasso'nun yeri nasıl doldurulur?" denmez. Kabul edilebilir bir şey değildir bu. Burada, hem yaratıcının karizmatik iktidarının onaylandığı hem de yeri doldurulamaz alanının yerini doldurma imkânının onaylandığı bir alandayız. Gaston Berthelot başaramadıysa, iki tür karşıt gereklilik arasında sıkışmış olduğundandır. Halefinin dayattığı ilk koşul, konuşabilmekti. Avangard resim, kavramsal resim düşünülürse,

yaratıcının kendi yaratıcı gücünü doğrulayan söylemi koruyarak kendini yaratıcı olarak yaratabilmesi, temel önemdedir.

Veraset sorunu, söz konusu edilen şeyin yaratıcı bir iktidarı aktarma imkânı olduğunu gösterir; etnologlar bir tür *mana* olduğunu söylerler. Terzi bir *madde dönüşümü* işlemi gerçekleştirir. Üç franklık bir Monoprix parfümü vardır. Marka sayesinde, o, otuz misli pahalı olan bir Chanel parfümü haline gelir. İşin sırrı, sanatsal nesne olarak oluşturulmuş Duchamp'ınkinin pisuvarıyla aynıdır, çünkü hem kendi imzasını atan bir ressamın imzasını taşır ve hem de özel olarak ayrılmış bir yere gönderilmiştir ve orada kabul görmesi onu bir sanat eseri haline getirir; böylece iktisadi ve sembolik olarak dönüşüme uğrar. Marka, nesnenin maddi doğasını değil, toplumsal doğasını değiştiren bir işarettir. Ama bu işaret bir özel isimdir. Ve aynı zamanda veraset sorunu ortaya atılır; çünkü sadece cins isimler veya ortak faaliyetler miras alınır, yoksa bir özel isim değil. Peki ama, özel ismin bu gücü nasıl ortaya çıkmıştır? Örneğin, ressamın bu değer yaratma gücüyle nasıl donandığını, insan kendine sorar. En kolay, en sarih argümana başvurulmuştur: eserin biricikliği. Aslında, işin içinde olan şey ürünün ender bulunması değil, *üreticinin ender bulunmasıdır*. Peki ama bu nasıl olmuştur?

Mauss'un büyü üzerine denemesini yeniden ele almak gerekir. Mauss, "büyücünün kendine has özellikleri nelerdir?" sorusunu sormakla başlar. Ardından şunu sorar: "Büyü işlemlerinin kendine has özellikleri nelerdir?" Devindirici gücün, gruba gönderme yapan iman olduğu sonucuna varır. Benim dilimde, üreticinin gücünü yaratan şey alandır, yani bütün olarak ilişkiler sistemi. Enerji, alandır. Dior'un seferber ettiği şey, alanın dışında tanımlanamayacak bir şeydir; hepsinin seferber ettiği şey, oyunun ortaya çıkardığı şeydir; yani moda terziliğinde, inanca dayanan şey. Bu alanı oluşturan hiyerarşi içinde ne kadar yükseğe yerleşirlerse, bu iktidardan da o kadar büyük bir payı seferber edebilirler.

Eğer benim söylediğim doğruysa, Courrèges'in Dior'a karşı eleştirileri, Hechter'in Courrèges'e veya Scherrer'e kar-

şı saldırıları, Courrèges'in ve Scherrer'in, Hechter'in ve Dior'un iktidarını oluşturmaya katkıda bulunurlar. Alanın iki ucu, en azından, Rétro'nun ve ne bulurlarsa onu giyen kızların çok iyi, çok güzel, vb. olduklarını söyleyecek kadar hemfikirdirler, ama belli bir noktaya kadar. Gerçekten de eskiciden giyinen kızlar ne yapmaktadır? Terzilik alanındaki kutsal olan bu özgül *zımbırtı*nın meşru manipülasyon tekeline itiraz ederler, tıpkı sapkınların meşru okumaya ilişkin papazlık tekeline itiraz etmeleri gibi. Eğer meşru okuma tekeline itiraz ediliyorsa, her önüne gelen kutsal kitapları okuyabilirse veya elbise yapabilirse, alan tahrip olmuş olur. Bu nedenle isyanın her zaman sınırları vardır. Yazarların tartışmalarının sınırı her zaman edebiyata saygıdır.

Sistemin işlemesini sağlayan şey, Mauss'un "kolektif inanç" diye adlandırdığı şeydir. Daha ziyade "kolektif tanımama" demek gerekir. Mauss büyü konusunda şöyle diyordu: "Toplum, gördüğü düş için kendisine her zaman kalp para öder." Bu demektir ki, oyunun içinde oyun yapmak gerekir: aldatanlar aldatılmıştır ve ne kadar aldatılırlarsa o kadar iyi aldatırlar; ne kadar yanıltılmışlarsa o kadar yanıltırlar. Bu oyunu oynamak için, yaratıcılık ideolojisine inanmak gerekir ve insan eğer moda gazetecisiyse, modaya ilişkin toplumbilimsel bir bakışa sahip olmak iyi değildir.

Markanın değerini, büyüsünü oluşturan şey, kutsal mallar üretimi sisteminin bütün amillerinin gizli anlaşmasıdır. Bu elbette tamamen bilinçdışı bir anlaşmadır. Kutsama dolaşımları ne kadar uzun, ne kadar karmaşık ve gizliyse, katılanların ve yararlananların gözünde bile o kadar güçlüdür. Tacı kendi başına bizzat yerleştirmek için Papa'nın elinden alan Napoléon örneğini herkes bilir. Bu, bilmemenin etki gücüne çok az sahip olan, çok kısa bir kutsama döngüsüdür. Etkili bir kutsama döngüsünde A B'yi, B C'yi, C D'yi, D A'yı kutsar. Kutsama döngüsü ne kadar karmaşıksa o kadar göze görünmez, yapısı o kadar anlaşılmazdır, inanç gücü o ölçüde büyüktür. (Övgü tutanaklarının değirmi dolaşımını veya referansların ritüel mübadelesini bu mantık içinde çözümlemek gerekir). Bir yerli için, ister üretici olsun ister tüketici, engel oluşturan, sistemdir. Chanel ile markası arasında, bü-

tün sistem vardır; ve bu sistemi kimse Chanel'den daha iyi ve daha kötü tanıyamaz.[2]

Notlar:

1. Kasım 1974'de *Noroit*'da (Arras) yapılan konuşma; yayımlandığı yer: *Noroit*, 192, Kasım 1974, s. 1-2, 7-17 ve 193-194, Aralık 1974: Ocak 1975, s. 2-11.
2. Tamamlayıcı bilgilerin bulunacağı eserler: P. Bourdieu, Le couturier et sa griffe, contribution à une théorie de la magie, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, Ocak 1975, s. 7-36.

PEKİ AMA "YARATICILARI" KİM YARATTI?[1]

Toplumbilim ile sanatın arası iyi değildir. Bunun nedeni, kendileri hakkındaki düşüncelerine kast eden hiçbir şeye tahammül edemeyen sanat ve sanatçılardır: sanatın evrensel bir inanç evrenidir, bağışsa inanç, yaratıcısı olmayan yaratanın biricikliğine inanç; anlamak, açıklamak, hak vermek isteyen toplumbilimcinin ortaya çıkışı korkutur. Düş kırıklığı, indirgemecilik, tek kelimeyle kabalık veya aynı anlama gelmek üzere günah: Voltaire'in kralları tarihten kovmuş olduğu gibi, toplumbilimci de sanat tarihinden sanatçıları kovar. Ama bu, aynı zamanda toplumbilimi ve özellikle de sanat ve edebiyat toplumbilimini içeren basmakalıp düşünceleri onaylamak için çaba sarfeden toplumbilimcilere de bağlıdır.

Birinci basmakalıp düşünce: toplumbilim, kültürel tüketimi açıklayabilir, üretimi değil. Kültürel eserler toplumbilimi üzerine genel açıklamaların çoğu, tamamen toplumsal olan bu farklılığı kabul ederler: gerçekten de, tüketicileri, yani entelektüel ve sanatsal yaşamın aşağı, hattâ bastırılmış (özellikle iktisadi boyutu içinde) yanını toplumbilime terk ederek, sanat eseri ve yaratıcısı olmayan "yaratan" için ayrı, kutsal bir uzam ve imtiyazlı bir davranış öngörme eğilimindedirler. Ve kültürel pratiklerin (müzelere, tiyatrolara veya konserlere, vb. gitmek) toplumsal faktörlerini belirlemeyi hedefleyen araştırmalar, hiçbir teorik temele dayanmayan bu farklılığa görünür bir onay verirler: gerçekten de, göstermeye çalışacağım gibi, üretimin kendisini en özgül olarak sahip olduğu şeyin içinde, yani değer (ve inanç) üretimi olarak, ancak üreticiler uzamı ile tüketiciler uzamı kendiliğinden dikkate alınırsa anlayabiliriz.

İkinci basmakalıp düşünce: toplumbilim –ve tercih ettiği araç olan istatistik–, sanatsal yaratının değerini düşürür ve

ezer, eşit düzeye getirir ve indirger; her halükârda en büyüklerin dehasını oluşturan şeyin yok olmasına izin vererek büyükleri ve küçükleri aynı düzleme yerleştirir. Burada da, ve hiç şüphesiz daha net olarak, toplumbilimciler daha ziyade eleştirmenlerine hak vermişlerdir. Hem yöntemlerinin yetersizliğiyle hem de sonuçlarının zayıflığıyla edebiyat tapınağı muhafızlarının en karanlıksar bakış açılarını onaylayan edebi istatistiğin üzerinde durmadan geçeceğim. Edebiyat eserinin içeriği ile bu eserin yöneldiği imtiyazlı kişi olarak kabul edilen sınıfın veya sınıf fraksiyonunun toplumsal özelliklerini ilişki içine sokmaya çabalayan Lukacs ve Goldmann geleneğini kısmen hatırlatacağım. En karikatürvari biçimlerinde, yazara veya sanatçıya, bir müşteri topluluğunun doğrudan taleplerine veya bir çevrenin baskılarına boyun eğdiren bu yaklaşım, eseri toplumsal olarak atfedilebilecek işlevin doğrudan sonucu olarak görerek bir erekliliğe veya bir işlevciliğe teslim olur. Bir tür kısa devreyle, sanatsal üretim uzamının kendine özgü mantığını ortadan kaldırır.

Aslında, yine bu noktada, "inananlar" sanatçının özerkliğini ve özel olarak sanatın kendi tarihinin sonucu olan özerkliğini hatırlattıklarında indirgemeci toplumbilime karşı tamamen haklıydılar. Malraux'nun dediği gibi, "sanat sanatı taklit eder"; doğrudur ve eserlerin nedeni ve niçini tek talepten, yani alıcıların farklı fraksiyonlarının estetik ve etik beklentilerinden yola çıkarak anlaşılabilir. Bu, *sanat eserinin içeriden okunması*'nın tek yetkili tamamlayıcısı olan sanatın iç tarihine gönderme yapıldığı anlamına gelmez.

Sıradan biçimiyle sanat ve edebiyat toplumbilimi, gerçekten de işin özünü, yani sanatsal üretimin evreni olan ve kendi gelenekleriyle, kendi işleyiş ve kabul edilme yasalarıyla, dolayısıyla kendi tarihiyle donanmış bu toplumsal evreni unutur. Kutsal yaşamöyküleri geleneğinin, sanat eserini "yaratma" olarak ve sanatçıyı da yaratıcısız yaratıcı olarak kabul eden ideoloji adına doğal kabul ettiği sanatın ve sanatçının özerkliği, benim bir alan diye adlandırdığım bu oyun uzamının (görece) özerkliğinden, tarihin akışı içerisinde ve belirli koşullarda yavaş yavaş kurumlaşan özerklikten başka bir şey değildir. Kültürel eserler toplumbiliminin kendi nes-

nesi ne tekil sanatçıdır (veya tekil sanatçıların tamamen istatistiki şu veya bu bütünüdür), ne sanatçı (veya aynı anlama gelen sanat ekolü) ile hem içeriklerin ve ifade biçimlerinin belirleyici ilkesi ve etken nedeni hem de sanatsal üretimin nihai nedeni olarak kavranan şu veya bu toplumsal grup arasındaki ilişkidir; yani, talep olarak içerikler ve biçimler tarihi, egemen grupların ve bu grupların tahakküm için mücadelelerinin tarihine doğrudan bağlıdır. Bana göre, kültürel eserler toplumbilimi, konu olarak *sanatçı ile diğer sanatçılar arasındaki* (nesnel ve de etkileşim biçiminde gerçekleşen) ilişkiler bütününü ve bunun ötesinde, eserin üretimine veya en azından eserin *toplumsal değeri*'ne (eleştirmenler, galeri yöneticileri, hamiler, vb.) dahil olan amiller bütününü almak zorundadır. Hem üreticilerin toplumsal özelliklerinin pozitivist tanımına (aile eğitimi, okul durumu, vb.) hem de 14. ve 15. yüzyıl İtalyan sanatı için Antal'ın yaptığı gibi, eserleri sanat hamileri çevresinin farklı fraksiyonlarının yaşam kavramına, yani "sanat karşısında algılama kapasitesiyle ele alınan toplum"a doğrudan dahil eden bir algılama, toplumbilimine karşı durur. Aslında, çoğu zaman, sanki sanatçıların toplumsal kökenleriyle belli bir toplumsal talebi önceden hissetmeye ve tatmin etmeye hazır durumda oldukları varsayılıyormuşcasına, bu iki perspektif iç içe girer (bu mantık içerisinde, eserlerin *içeriğinin* çözümlenmesi –Antal'da bile böyledir– *biçimin* çözümlenmesine, yani *kendi malı olarak* üreticiye ait olan şeye ağır basar).

Nesnenin güzelliği için, şunu belirtmeliyim ki, kısa devre etkisine sadece zavallı Hauser gibi, veya farklılığı kafaya takmış bir Marksist olan (Heidegger'den söz ederken) Adorno gibi, katıksız estetik savunucularının cazibesine kapılmış günah keçilerinde rastlanmaz; "kaba toplumbilimciliği" ve "determinist materyalizmi" ortaya çıkarmaya en bağlı olanlardan birinde, Umberto Eco'da da görülür. Gerçekten de, *Açık Eser*'de, "açık eser"e atfettiği çokanlamlılık, istenen önceden kestirilemezlik, vb. özellikleri ile bilimin sunduğu dünyanın özelliklerini doğrudan ilişkiye sokar (şüphesiz bir dönemin bütün kültürel eserlerinin birliğinin var olduğu düşüncesi adına); bunu da temeli bilinmeyen vahşi benzerlikler pahasına yapar.

Üretim'in kendisini bilmemenin bu farklı tarzlarından kopan, benim kavradığım haliyle eserler toplumbilimi, kendine konu olarak kültürel üretim alanını ve bundan ayrılmayan üretim alanı ile tüketiciler alanı arasındaki ilişkiyi alır. Sanat eserinin izini taşıdığı toplumsal belirlenimler, bir yandan toplumsal özne olarak (aile, vb.) ve üretici olarak (okul, mesleki ilişkiler, vb.) üretiminin toplumsal koşullarına gönderme yapan üreticinin *habitus*'u dolayısıyla ve diğer yandan üretimin belirli bir alanında (az veya çok özerk) işgal ettiği *konuma* dahil olan talepler ve toplumsal zorunluluklar dolayısıyla uygulanırlar. "Yaratı" diye adlandırılan şey, toplumsal olarak oluşmuş bir *habitus*'la kültürel üretimin işbölümünde (ve üstelik, ikinci dereceden, tahakkümün işbölümünde) önceden oluşmuş veya mümkün belli bir konum arasındaki buluşmadır; sanatçının eserini oluşturduğu ve bunun bir parçası olarak kendini sanatçı olarak oluşturduğu (ve bu özgün, tekil sanatçı olarak, sanatçılığı alanın talebinin parçası olduğu) çalışma, sanatçının genellikle kendinden önce varolan ve ondan sonra da ayakta kalan mevkisi (yükümlülüklerle, örneğin "sanatçı yaşamı", sanlar, gelenekler, ifade biçimleri, vb.) ve onu bu mevkiyi işgal etmeye az veya çok eksiksiz elverişli kılan *habitus*'u veya –bu, mevkiye dahil ön isteklerden biri olabilir– bu mevkiyi az veya çok eksiksiz dönüştürme arasındaki diyalektik ilişki olarak tanımlanabilir. Kısacası, üreticinin *habitus*'u asla tamamen mevkinin ürünü değildir (aile formasyonunun, yani sınıf kökenli toplumsal koşullanmaların ve mesleki formasyonun tamamen iç içe girdiği bazı zanaatkârlık gelenekleri belki hariç). Ve tersine, üreticinin toplumsal özelliklerinden –toplumsal köken– ürününün özelliklerine, asla doğrudan gidilemez: belirli bir toplumsal kökene –plebyen veya burjuva– bağlı yetenekler, farklı alanlarda bir aile havasını koruyarak çok farklı biçimlerde kendilerini ifade edebilirler. Örneğin, plebyen ve patrisyen iki paralel çifti, Rousseau-Voltaire ve Dostoyevski-Tolstoy çiftini karşılaştırmak yeter. Eğer mevki *habitus* yaratıyorsa (az veya çok eksiksiz), önceden (az veya çok eksiksiz) (eğilimi ve mevkiye seçilmeyi belirleyen mekanizmalar nedeniyle) mevkide oluşur ve mevki için yaratılmış ise, mevki-

yi yapmaya katkıda bulunur. Ve, toplumsal üretim koşulları ile mevkiye ait toplumsal talepler arasındaki mesafe ve mevkiye zımni olarak veya açıkça ait olan özgürlük ve yenilik payı ne kadar büyükse, bu durumı da şüphesiz o kadar büyüktür. Mevcut konumları elde etmek için yaratılmış olanlar da vardır, yeni konumlar yapmak için yaratılmış olanlar da vardır. Bunu açıklamak çok uzun bir çözümleme gerektirir ve sadece şunu belirtmek istiyorum ki, özellikle entelektüel veya sanatsal devrimleri anlamak gerektiğinde, üretim alanının özerkliğinin bağımlılığı dışlamayan kısmi bir özerklik olduğunu akılda tutmak gerekir: bir alanın bağrındaki güç ilişkilerini alt üst eden özgül devrimler, ancak yeni yatkınlıklar getirenler ve yeni konumlar dayatmak isteyenler, örneğin alan dışında, talepleri hem ifade ettikleri hem de ürettikleri yeni kitlelerde bir destek buldukları ölçüde mümkündür.

Böylece, sanat eserinin öznesi ne görünür neden olan tekil bir sanatçı, ne de toplumsal bir gruptur (Antal'da görülen, *Quattrocento* dönemi Floransa'sında iktidara gelen büyük banka ve ticaret burjuvazisi, veya Goldmann'da hukukçular), ama (ürünlerinin tüketicilerinin, yani yönetici sınıfın farklı fraksiyonlarının bir araya geldiği gruplarla dönemlere ve toplumlara göre değişen büyüklükte görece özerklik ilişkisi kuran) *bütün olarak sanatsal üretim alanıdır*. Toplumbilim veya toplumsal tarih, bir yazarı ve bir eseri soyutlayarak ele aldığında, sanat eserinden hiçbir şey anlayamaz ve özellikle sanat eserinin *tekilliğini* oluşturan şeyi anlayamaz. Aslında, kutsal yaşamöykülerini ve anekdotları aşma isteğiyle soyutlanmış bir yazara adanmış bütün çalışmalar, üretim alanını bütünü içinde kabul etmeye yönelmişlerdir; ama bu yapıyı *sarih proje* olarak kendilerine sunma eksikliğinden dolayı, bunu, genel olarak çok eksik ve kısmi yaparlar. Ve, sanılanın tersine, istatistiki çözümleme de daha iyisini yapmaz, çünkü yazarları önceden-inşa edilmiş büyük sınıflara (okullar, kuşaklar, türler, vb.) göre yeniden gruplandırarak, bazı konumların (özellikle, 1945 ile 1960 arasında Fransız entelektüel alanında Sartre'ın işgal ettiği gibi *egemen* konumlar) *tek bir yerde* olabileceğini ve söz konusu sınıfların tek bir kişi içerebileceğini, böylece istatistiğe meydan okuyabileceğini göste-

ren alan yapısının önceden yapılabilecek bir çözümlemesi olmadığından, bütün anlamlı farklılıkları yok eder.

Eserin öznesi, demek ki, bir mevkiyle, yani bir alanla ilişki içindeki bir *habitus*'tur. Bunu göstermek için, ve sanıyorum kanıtlamak için, Flaubert'e ayırdığım ve Sartre'ın eşsiz Flaubert biyografisinde *umutsuzca* (ve bitip tükenmek bilmeden) aradığı Flaubert'ci projenin hakikatinin nasıl olup da Flaubert'in kişiliğinin dışında, bir yandan, (egemen sınıf içindeki serbest mesleklerin, "yansız" konumuyla "yetenekler"e ve de çocuk Gustave'ın doğuştan ait olduğu tabakaya ve okul sistemiyle ilişkisine bağlı olarak ailede işgal ettiği konumla tanımlanan) belirli toplumsal koşullar içinde şekillenen bir *habitus* ile ve diğer yandan, yine egemen sınıf alanının bağrındaki belirli bir konumda yer alan edebi üretim alanının belirli bir konumu arasındaki nesnel ilişkide yattığını göstermeyi denediğim çözümlemeleri burada yeniden ele almak gerekir.

Biraz belirteyim: Flaubert, sanat için sanatın savunucusu olarak, edebi üretim alanında (ikili bir red olarak yaşanan) negatif ikili ilişkiyle, yani bir yandan "toplumsal sanat"la ilişkiyle ve diğer yandan "burjuva sanat"ıyla ilişkiyle tanımlanan *etkisiz* bir konum işgal eder. Egemen sınıf alanının içinde *ezilen* bir konumda bulunan bu alan (genel olarak dönemin sanatçılarının üzerinde anlaştıkları, "burjuva" diye ihbar etmeler ve geri dönen "mandarinlik" düşü buradan kaynaklanır), böylece bütünü içinde egemen sınıfın *türdeş* yapısına göre örgütlenir (bu türdeşlik, görüleceği üzere, ürünlerin farklı tüketiciler kategorisine –hayasızca aranmayan– otomatik bir ayarlanışının ilkesidir). Devam etmek gerekiyordu. Ama hemen görülür ki, böyle bir çözümlemeden yola çıkarak, Flaubert'in *üslubunun* en temel özelliklerinden bazılarının mantığı *anlaşılabilir*: örneğin Bakhtine'in sözlerini aktardığı gruplar nezdinde iki yanlı bir ilişkinin izi olarak yorumladığı serbest dolaylı söylemi düşünüyorum, onlarla özdeşleşme eğilimi ile mesafeli durma kaygısı arasındaki bir tür tereddüt; romanlarda ve daha da açık olarak projelerde takınaklı bir şekilde bulunan ve Flaubert'in, *dönüşmüş ve yadsınmış bir biçimde*, ikili reddin ikili ilişkisini –yani, "sanatçı"

olarak hem "burjuva"ya hem de "halk"a karşı çıkardığı ve "katıksız" sanatçı olarak onu "burjuva sanatı"na ve "toplumsal sanat"a karşı çıkardığı– ifade ettiği karizmatik yapıyı da düşünüyorum. Mevki, yani edebi işbölümü içinde (ve aynı zamanda tahakküm işbölümü içinde) Flaubert'in konumu bu şekilde inşa edilince, *habitus* üretiminin toplumsal koşullarına geri dönülebilir ve Flaubert'in "sanat için sanat" mevkisini (ayrılmaz bir şekilde) üretmesi ve işgal etmesi ve Flaubert konumunu *yaratması* için ne olması gerektiği sorusu sorulabilir. Gustave'ın, Flaubert mevkisini korumasını ve üretmesini sağlayan üretiminin toplumsal koşullarının kalıcı çizgilerinin ne olduğu belirlenmeye çalışılabilir (örneğin, Sartre tarafından gayet iyi çözümlenen "ailenin budalası" konumu). İşlevselci temsilin sanılmasına izin verdiği şeyin tersine, üretimin tüketime uyarlanması, esas olarak üretim alanı (sanatsal alan) ile tüketiciler alanı (yani egemen sınıf alanı) arasındaki yapısal türdeşliğin sonucudur: üretim alanının iç bölünmeleri, farklı tüketiciler kategorisinden otomatik olarak (ve de bilinçli olarak) farklılaşmış taleplerin önünde giden, otomatik olarak (ve kısmen bilinçli olarak) farklılaşmış bir arz içinde ortaya çıkarlar. Böylece, (*sipariş* veya hamilik mantığı içinde) kesin olarak formüle edilmiş bir talebe doğrudan uyarlanma ve bütün bağlılık arayışlarının dışında, her müşteri sınıfı kendi zevkine göre ürünler bulabilir ve her bir üreticiler sınıfının, en azından işin sonunda (yani, kimi zaman, ölümden sonra) ürünlerine uygun tüketicilere rastlama şansı vardır.

Aslında, üretim edimlerinin çoğu *bir taşla iki kuş vurma* mantığına göre işlerler: Bir üretici, örneğin Figaro'nun tiyatro eleştirmeni, okurunun zevkine uyarlanmış ürünler ürettiğinde (durum hemen hemen her zaman böyledir, bunu kendisi söyler), bunu yapmasının nedeni, okurlarının zevkini kamçılamayı asla düşünmemesi veya (sıradan teorilerin az veya çok bilgece örtmece yapılmış biçimlerini oluşturduğu, "kapitalizmin uşağı" veya "burjuvazinin sözcüsü" gibi formüllerin varsaydığı şeyler gibi) estetik veya siyasal talimatlara, yöneticisinin, okurlarının veya hükümetin ihtarlarına uyması değildir –böyle dediğine göre inanılabilir. Aslında,

işe yarar bulunduğu için seçilmiş olduğu *Figaro*'da, deyim yerindeyse, kendini zevke (ki, tiyatro konusunda sarih siyasi içermeleri vardır) veya daha doğrusu tiksintiye –zevk hemen hemen her zaman başkalarının zevkinden tiksintidir–, *Nouvel Observateur*'de eleştirmen olan rakip meslektaşının zevkine uygun bulduğu piyesler karşısında hissettiği dehşete bırakmaktan başka yapacak bir şeyi yoktur ve bilmektedir ki, mucize eseri olarak (*Nouvel Observateur*'ün bizzat eleştirmeni olan) okurlarının zevkine rastlar. Üstelik onlara profesyonelden beklenen bir şey götürecektir; yani, bir başka entelektüele verilen entelektüelce karşılık, entelektüellerin öncülük zevklerini doğruladıklarınson derece incelikli uslamlamaların, "burjuvalar" için güven verici bir eleştirisi.

Üretici (sanatçı, eleştirmen, gazeteci, filozof, vb.) ile kitlesi arasında *nesnel olarak* oluşan denklik, elbette bilinçli bir ayarlama, bilinçli ve çıkar güden karşılıklı bir anlaşma ve kitlenin taleplerine verilecek hesaplı ödünler arayışının ürünü değildir. Bir sanat eserini doğrudan bir gruba indirgeyerek, ne bu eserin bilgilendirici içeriği hakkında, ne temaları, tezleri, ne de belirsiz bir kelimeyle "ideolojisi" olarak adlandırılan şey hakkında hiçbir şey anlaşılmaz. Aslında, üretim alanını oluşturan konumların uzamındaki kendi konumuna göre bir üreticinin, sanatsal alanın görece özerk tarihi ortada olduğundan, zamanın belli bir anında gerçekten de mümkün olan estetik ve etik tavır alışların uzamıyla girdiği ilişki dolayısıyla, yukardaki ilişki, üstelik ancak yanlışlıkla gerçekleşebilir. Tarihsel birikimin ürünü olan tavır alışların bu uzamı, alana girenlerin hepsinin nesnel olarak kendilerini tanımlanmış buldukları ortak referanslar sistemidir. Bir dönemin birliğini sağlayan şey, ortak bir kültürden çok, alanda belirlenen konumlar toplamına bağlı tavır alışların toplamından başka bir şey olmayan ortak *sorunsalıdır*. Bir entelektüelin, bir sanatçının veya bir ekolün, alanda bir konuma sahip olarak kendini gösterme kapasitesinden, başkalarının kendilerini konumlandırmaları, tanımlamaları gereken konumdan başka varoluş ölçütü yoktur ve zamanın sorunsalı, karşılıklı konumların ve bunun ayrılmaz bir parçası olan karşılıklı tavır alışların bu *ilişkilerinin* toplamından başka bir şey değil-

dir. Somut olarak, bu, bir sanatçının, bir ekolün, bir parti veya (sanatsal, siyasal, veya başka) bir alanı oluşturucu konumu sıfatıyla bir hareketin ortaya çıkışı, varlığının, diğer konumları işgal edenlerin karşısına "sorunlar koyması", öne sürdüğü tezlerin bir mücadele hedefi haline gelmesi, bu tezlerin etrafında mücadelenin örgütlendiği ve bu mücadeleyi düşünmeyi sağlayan büyük karşıtlıkların terimlerinden birini (örneğin, sağ/sol, açık/karanlık, bilimcilik/bilim-karşıtlığı, vb.) sağlamaları olgusuyla belirlenir.

Bunun anlamı, bir sanat, edebiyat veya felsefe biliminin kendine özgü nesnesinin, birbirinden ayrılamayan iki uzamın bütününden, aynı cümlenin iki tercümesi gibi olan ürünler uzamı ile üreticiler (sanatçılar veya yazarlar, ama aynı zamanda eleştirmenler, editörler, vb.) uzamı bütününden başka bir şey olamayacağıdır. Bu, pratik olarak olduğu kadar teorik olarak da haklı görülemez olan, eserlerin özerkliğine karşıdır. Örneğin, eserin kendisiyle yetinerek bir söylemin toplum-bilimsel [sosyo-lojik] çözümlemesini yapmak, üreticilerin toplumsal konumunun (çıkarları, toplumsal fantazileri, vb.) üreticilerin üsluba ilişkin "taraflar"nın ifadesi olan üreticinin toplumsal konumunun özelliklerine yansıdığı –ve tersinin ortaya çıktığı– tematik veya üsluba ilişkin çizgileri sürekli bir gidiş geliş içinde yönelten hareketten kaçınmaktır. Kısacası, eserin tam anlamıyla "iç" özelliklerini anlamanın koşulu (dilbilimsel ve diğer) iç çözümleme ile dış çözümleme arasındaki karşıtlığı aşmaktır.

Ama, yapının ve tarihin skolastik alternatifini de aşmak gerekir. Başka herkesin durum saptaması yapmak için kullandığı işaret noktaları olan yazarlar ve kılavuz eserler biçiminde, alanda oluşan sorunsal, baştan sona tarihtir. Tarihi yapan şey olan geçmişe tepki, yadsıdığı şey tarafından negatif olarak tanımlanan şimdiki zamanın tarihselliğini de yapan şeydir. Başka deyişle, değişimin ilkesi olan red, değişime karşı çıkarak, karşı çıktığı şeyi şimdiki zamanda hatırlatır, varsayar ve ortaya koyar: Parnasçıları bilime değer vermeye ve edindikleri şeyleri eserlerine dahil etmeye yönelten bilim-karşıtı ve birleyici romantizme tepki, onları, Quinet'nin *Génie des religions [Dinlerin Dehası]* adlı eserinde (veya mitsel

Hint destanlarını yeniden ortaya çıkaran Burnouf'un eserinde) *Génie du christianisme*'in *[Hıristiyanlığın Dehası]* karşı-tezini ve panzehirini bulmaya yöneltir –tıpkı Parnasçıları Yunan kültüne, Ortaçağ karşı-tezine ve onların gözünde şiirin bilime bağlandığı mükemmel biçim sembolüne teşvik etmesi gibi.

Burada dayanamayıp bir parantez açacağını. Entelektüel alanda, özellikle de entelektüeller ve sanatçılar arasında dolaşan şeyin *düşünceler* olduğuna inanan düşünce tarihçilerini gerçekliğe döndürmek için sadece şunu belirteceğini ki, Parnasçılar sadece Gautier'nin övdüğü mükemmel biçim düşüncesini değil, tamamen dönemin havasına uygun olan *uyum* düşüncesini de Yunan'a bağlıyorlardı: gerçekten de, Fourier gibi toplumsal reformcuların teorilerinde bunlarla karşılaşılır. Bir alanda, ve özellikle farklı sanat uzmanları arasında dolaşan şey, az veya çok polemik ve indirgeyici basmakalıp düşüncelerdir (üreticiler bunları hesaba katmak zorundadırlar), herkesin sözünü ettiği eser adlarıdır –örneğin, Verlaine'in Mendelssohn'dan ödünç aldığı *Romances sans paroles [Sözsüz Romanslar]* adı–, moda kelimeler ve bu kelimelerin taşıdığı yanlış tanımlanmış düşüncelerdir –"satürmiyen" kelimesi, veya Goncourt'ların ortaya attığı *Fêtes galantes* teması. Kısacası, bir dönemin kültürel mallarının bütün üreticilerine ortak olan şeyin, bu tür bir *seçkin versiyon*, yani yarı-entelektüel denemeciler, eleştirmenler ve gazeteciler topluluğunun üretip yaydığı ve bir üslup ve haz durumundan ayrılamayan o genel kibar yerler bütünü olup olmadığı sorulabilir. Elbette bir dönemin üretiminde en "moda", dolayısıyla en eski, en geçici olan bu versiyon, hiç şüphesiz kültürel üreticiler toplamında en ortak olan şeydir de.

Bütün üretim alanının en önemli özelliklerinden birini gösteren Quinet örneğine geri dönüyorum; yani, alanı geçmişe gönderen ve doğrudan çağrışımlar, referanslar, imalar, vb. gibi, onları işaret noktası almaya muktedir gözükerek kendilerini meşru tüketiciler olarak tanımlayan diğer üreticilere ve tüketicilere yönelik göz kırpmalar gibi olan kopukluklar dolayısıyla bile sık sık hatırlanan alanın geçmişinin sürekli varlığına. *Génie des religions,* kendini ortaya *Génie du christianisme*'e karşı çıkarak koyar. Geçmişi geçmişe gönde-

ren farklılık, geçmiş karşısındaki mesafenin içinde bile geçmişi varsayar ve sürdürür. Kültürel üretim alanlarının en temel özelliklerinden biri, özellikle, burada gerçekleşen edimlerin ve orada üretilen ürünlerin alan tarihine (kimi zaman sarih) pratik referansı içerdiği olgusunda yatar. Örneğin, Jünger veya Spengler'in, teknik, zaman veya tarih üzerine yazılarını Heidegger'in aynı konular üzerine yazdıklarından ayıran şey, Heidegger'in felsefi sorunsal içine, yani felsefi alana yerleşerek, vardığı nokta bu sorunsal olan felsefe tarihinin toplamını yeniden işin içine sokmasıdır. Aynı şekilde, Luc Boltanski göstermiştir ki, bir çizgi roman alanının inşası bir tarih yazarları topluluğunun gelişimine ve aynı zamanda türün tarihine "bilgince" referansı içeren eserlerin ortaya çıkışına eşlik eder. Sinema tarihi konusunda da aynı tanıtlama yapılabilir.

"Sanat sanatı taklit eder"; bu doğrudur, veya daha iyisi, sanat sanattan, yani genellikle karşı çıktığı sanattan doğar. Ve sanatçının özerkliği, temelini, yaratıcı dehasının mucizesinde değil, görece özerk bir alanın toplumsal tarihinin toplumsal ürününde, yöntemlerde, tekniklerde, dillerde, vb. bulur. Düşünülebilir şeyin araçlarını ve sınırlarını tanımlayarak alanda ortaya çıkan şeyin asla zorlamaların veya dış taleplerin yansısı olmadığını, alana özgü bütün mantığı *kırıp yansıtan* sembolik bir ifade olduğunu gösteren tarihtir. Alanın yapısı içinde ve de amillerin *habitus*'unda bulunan tarih, alanın dışındaki dünya ile sanat eseri arasına girmiş olan ve iktisadi kriz, siyasal tepki, bilimsel devrim gibi bütün dış olayları hakiki bir *kırılmaya* maruz bırakan bu *prizma*dır.

Sözlerimi bitirirken, çemberi kapamak ve başlangıç noktasına, yani sanat ile toplumbilim arasındaki çatışkıya geri dönmek ve bilime hakareti gözler önüne sermeyi değil, bu ifşa içinde dile getirileni, yani sanatın ve sanatçının kutsal özelliğini ciddiye almak istiyorum. Gerçekten de, sanat toplumbiliminin sadece üreticilerin üretiminin toplumsal koşullarını (yani sanatçıların yetişme veya seçilmesinin toplumsal belirleyicilerini) değil, sanatçıyı kutsal nesneler, *fetişler* veya aynı anlama gelmek üzere inanç, aşk ve estetik zevk nesnesi olan sanat eseri üreticisi olarak üretme eğiliminde (*hedefleyen*

değil) olan çalışmanın gerçekleştiği yer olarak üretim alanının üretiminin toplumsal koşullarını da kendine nesne olarak alması gerektiğine inanıyorum.

Sözlerimi açıklayabilmek için resim evreninde görülen şeyin kaba bir imgesini sağlayan moda terziliğini hatırlatacağım. Bilindiği gibi, markanın büyüsü, herhangi bir nesneye, bir parfüme, ayakkabılara, hattâ, bu gerçek bir örnektir, bir taharet çanağına uygulanarak değeri olağanüstü bir şekilde çoğaltabilir. Burada büyülü, simyasal bir edim söz konusudur, çünkü nesnenin doğası ve toplumsal değeri, söz konusu nesnelerin fiziksel veya kimyasal (aklıma parfümler geliyor) doğasında hiçbir değişim olmadan değişmiş olur. Duchamp'dan bu yana resmin tarihi, hepinizin hatırladığı, terzilikte görüldüğü gibi, değerlerini hiç şüphe yok ki onları üretenin toplumsal değerine borçlu olan büyülü edimlerin sayısız örneğini sağlamıştır; ki, sanatçının ne yaptığını değil, *sanatçıyı kimin yaptığını*, yani sanatçının uyguladığı dönüşüm gücünü sormak zorunda kalır insan. Umutsuzluk içinde, Mauss'un sorduğu soruyla bile tekrar karşılaşır, ve büyücünün gücünün bütün olası temellerini aradıktan sonra, sonunda, büyücüyü kimin ortaya çıkardığını sorar. Belki Duchamp'ın pisuvarının ve bisiklet tekerleğinin (ve o zamandan beri daha iyileri yapıldı) sıradışı bir sınırdan başka bir şey olmadığı söylenerek bana itiraz edilecektir. Ama, eserin değerini oluşturan şeyin, ürünün ender bulunurluğu (biricikliği) değil, markanın eşdeğeri olan *imza*'da görülen üreticinin ender bulunurluğu, yani üreticinin ve ürününün değerine duyulan kolektif inanç olduğunu görmek için orijinal ("otantik") ile sahte, replik veya kopya arasındaki ilişkileri, veya dahası, eserin toplumsal ve iktisadi değeri üzerine tahsis etme (erbaplık veya uzmanlık geleneğini sürdüren geleneksel sanat tarihinin, özel değilse de temel nesnesi) etkilerini çözümlemek yeterlidir. Bronzdan bir Ballantine bira kutusu imal eden Jasper Jones'un yaptığını en uç noktaya iterek, konserve kutularını, Campbell *soupcan*'ları imzalayan ve bir kutusunu onbeş *cent* yerine altı dolara satan Warhol akla gelir.

Çözümlemeyi daha incelikli ve ayrıntılı hale getirmek gerekir. Ama burada, sanat tarihinin belli başlı görevlerin-

den birinin, mevcut haliyle sanatçıyı (zanaatkârın karşıtı olarak) yaratmaya muktedir sanatsal bir üretim alanının doğuşunu betimlemek olduğunu belirtmekle yetineceğim. Şu ana kadar yapıldığı gibi, takınaklı bir şekilde, sanatın toplumsal tarihini, sanatçının ne zaman ve nasıl zanaatkâr statüsünden kurtulduğunu kendinize sormak değildir önemli olan. Ama, modern sanatçıya tanınan kısmen kutsal güçlere duyulan inancı inşa etmeye muktedir sanatsal bir alanın inşasının iktisadi ve toplumsal koşullarını betimlemektir. Başka deyişle, Benjamin'in "ustanın adı fetişi" diye adlandırdığı şeyi yıkmak değildir sadece önemli olan. (Toplumbilimin genellikle aldandığı kolay günahlardan biri budur: kara büyü gibi, günahkâr tersine dönme, kutsalın kabul edilmesinin bir biçimini de içerir. Ve kutsallığın bozulmasının verdiği tatminler, kutsallaştırma ve kutsal olgusunu ciddiye almayı, dolayısıyla açıklamayı engeller.) Ustanın adının tam bir fetiş olduğu olgusunu göz önünde bulundurmak ve usta olarak, yani sanat eseri olan bu fetişin üreticisi olarak sanatçının kişilik imkânının toplumsal koşullarını betimlemek gerekir. Kısacası, mevcut haliyle sanatın değerine ve sanatçının değer yaratıcı gücüne inancı üreten sanatsal üretim alanının tarihsel olarak nasıl oluştuğunu göstermek gerekir. Ve böylece, başlangıçta yöntembilimsel postulat sıfatıyla ortaya konmuş olan şey, yani sanatsal üretimin ve ürününün "öznesi"nin sanatçı değil, sanatla çıkar ortaklığı olan, sanatla ilgilenen, sanatta ve sanatın varlığında çıkarları olan, sanatla ve sanat için yaşayan amiller kümesi, sanatsal olarak kabul edilen eserlerin (büyük veya küçük, ünlü, yani ünlendirilmiş, veya meçhul) üreticileri, eleştirmenler, koleksiyoncular, aracılar, koruyucular, sanat tarihçileri, vb. olduğu temellendirilmiş olur.

İşte, çember kapandı. Ve biz de içinde kaldık.[2]

Notlar:

1. Ecole Nationale Supérieure Des Arts Décoratifs'te [Dekoratif Sanatlar Ulusal Yüksek Okulu] Nisan 1980'de yapılan konuşma.
2. Tamamlayıcı bilgilerin bulunacağı eserler: P. Bourdieu, Critique du discours lettré, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Kasım 1975, s. 4-8; La production de la croyance, contribution à une

économie des biens symboliques, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, 1977, s. 3-43; Lettre à Paolo Fossati à propos de la Storia dell'arte italiana, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, 1980, s. 90-92; Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe, *Scolies*, 1, 1971, s. 7-26; L'invention de la vie d'artiste, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, Mart 1975, s. 67-94; L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, Kasım 1975, s. 109-156.

KAMUOYU YOKTUR[1]

Öncelikle, niyetimin, kamuoyu yoklamalarını mekanik ve kolay bir biçimde kınamak değil, işleyiş ve işlevlerinin katı bir çözümlemesini yapmak olduğunu belirtmek isterim. Bu da, söz konusu araştırmaların üstü kapalı bir biçimde devreye soktukları üç koyutu [postulat] sorgulamamızı gerektirir. Her kamuoyu anketi herkesin bir kanaati olabileceğini, ya da bir başka deyişle, kanaat üretiminin herkesin harcı olduğunu varsayar. Naifçe demokratik bir duyguyu incitmek pahasına, bu ilk koyuta karşı çıkacağım. İkinci koyut: tüm kanaatlerin aynı değerde olduğu varsayılır. Bunun hiç de böyle olmadığının kanıtlanabileceğini düşünüyorum, hepsi aynı reel güce sahip olmayan kanaatlerin üst üste eklenmesi, anlamdan yoksun yapay olgular üretme sonucunu doğurur. Üçüncü ve üstü kapalı koyut: herkese aynı soruyu yöneltme gibi basit bir olgu, sorunlara ilişkin bir oydaşma [konsensüs] olduğu, yani sorulmaya layık sorular üzerinde bir anlaşma olduğunu varsayar. Bana öyle geliyor ki, bu üç koyut, verilerin toplanması ve çözümlenmesinde, tüm yöntemsel koşullar ve titizlik yerine getirildiğinde bile, gözlenebilen bir dizi çarpıklığı içermektedir.

Çoğunlukla kamuoyu yoklamalarına teknik eleştiriler yöneltilir. Diyelim ki, örneklerin temsiliyeti sorgulanmaktadır. Ben, günümüzde, kamuoyu araştırması üreten bürolarda kullanılan araçların durumu düşünüldüğünde, bu karşı çıkışın temelden yoksun olduğunu düşünüyorum. Bir başka eleştiri de, saptırılmış sorular sorulması ya da soruların ifade biçimiyle saptırılmalarıdır: bu, ilkine oranla biraz

daha doğrudur ve soruyu sorma biçiminde yanıtın hissettirilmesi sıkça rastlanan bir olgudur. Böylece, örneğin bir soru formunun oluşturulmasında, "olabilecek tüm yanıtlara şans tanınması"nı gerektiren temel ilkenin çiğnenerek, sorularda ya da yanıtlarda yer alabilecek seçeneklerden birinin unutulduğunu, ya da aynı seçeneğin farklı ifadelerle birkaç kez önerildiğini görebiliriz. Bu türden bir dolu saptırma vardır ve bu saptırmaların ortaya çıkışının toplumsal koşullarını sorgulamak ilginç olacaktır. Çoğu zaman bunlar, soru formlarını üreten kişilerin içinde çalıştıkları koşullara bağlıdırlar. Ama özellikle de, kamuoyu araştırma kuruluşlarının ürettikleri sorunsalların, özel türden bir talebe bağımlı olmasından kaynaklanırlar. Böylece, Fransızların eğitim sistemine ilişkin kanaatlerini konu alan ulusal düzeyde yapılmış büyük bir anketin çözümlenmesine giriştiğimizde, belli sayıdaki araştırma kuruluşunun arşivlerinden eğitimle ilgili tüm soruları topladık. Bu, bize, Mayıs 1968'den bu yana eğitim sorununa ilişkin iki yüzden fazla sorunun sorulmuş olduğunu gösterdi; halbuki 1960 ile 1968 arasında aynı konuda sorulan soru miktarı yirmi civarındaydı. Bu gözlem, bu tür kuruluşlara kendini dayatan sorunsalların derin bir biçimde konjonktüre bağlı ve belli türden bir toplumsal talebin egemenliği altında oldukları anlamına gelir. Örneğin, eğitim sorusu, bir araştırma kuruluşu tarafından ancak siyasal bir soruna dönüştüğünde sorulmaktadır. Bu kuruluşları, kendi sorunsallarını, bulutsuz bir gökyüzünde değilse bile en azından doğrudan ve dolaysız biçimiyle toplumsal talep karşısında çok daha büyük bir mesafeyle doğuran araştırma merkezlerinden ayıran fark, böylece hemen göze çarpar.

Sorulan soruların basit bir istatistik çözümlenmesi, bunlardan çoğunun, doğrudan doğruya "siyasal kadroların" siyasal kaygılarına bağlı olduğunu göstermiştir. Bu akşam burada, küçük not kâğıtlarıyla bir tahmin oyunu oynayacak olsak ve ben sizden eğitim konusunda sizce en önemli beş sorunu bu kâğıtlara yazmanızı istesem, eminim ki, kamuoyu anketlerinde gerçekten sorulmuş sorular arasından seçtiklerimizin oluşturduğu listeden çok farklı bir liste elde ederiz.

"Liselere siyaset sokulmalı mı?" (ya da bunun benzer türleri) çok sık sorulmuş, ama "Programlar değiştirilmeli mi?" ya da "Konuların aktarılma yöntemi değiştirilmeli mi?" pek az yöneltilmiş sorulardır; tıpkı "Eğitimciler yeniden eğitimden geçirilmeli mi?" sorusu gibi. Bunların hepsi de çok önemli sorulardır; en azından başka bir bakış açısından hareket edildiğinde...

Kamuoyu anketleri tarafından önerilen sorunsallar, siyasal çıkarlara bağımlıdır ve bu da, aynı zamanda hem yanıtların anlamını, hem de yayımlanan sonuçlara yüklenen anlamı ciddi biçimde yönlendirmektedir. Kamuoyu yoklaması, halihazırda bir siyasal eylem aracıdır; en önemli işlevi, belki de, bireysel kanaatlerin sadece toplama işlemine dayanan bir toplamı olarak bir kamuoyunun var olduğu yanılsamasını dayatmaktır; yani, sanki kanaatlerin ortalaması ya da ortalama kanaat gibi bir şeyin var olduğu fikrini dayatmaktır. Gazetelerin birinci sayfalarında yüzdeler biçiminde tezahür eden kamuoyu (Fransızların %60'ı ...'a taraftar), bu kamuoyu; işlevi, kamuoyunun zamanın belli bir anındaki durumunun bir güçler ve gerilimler sistemi olduğunu ve de kamuoyunun durumunu temsil etme açısından bir yüzdeden daha uygunsuz hiç bir şey olamayacağını örtbas etmek olan, saf ve basit bir *yapay olgu*dur.

Gücün her türlü kullanımının, onu kullanan kişinin gücünü meşrulaştırmayı hedefleyen bir söylemin eşliğinde ortaya çıktığı bilinir; hattâ her türlü güç dengesinin özelliğinin, bütün gücünü, ancak kendini bir güç dengesi olarak gizlediği ölçüde edindiği bile söylenebilir. Kısacası, basit bir biçimde söylemek gerekirse, siyaset adamı, "Tanrı bizimledir" diyen kişidir. "Tanrı bizimledir"in bugünkü karşılığı, "kamuoyu bizimledir" olmuştur. Kamuoyu anketinin etkisi işte böyledir: oybirliği içindeki bir kamuoyunun varolduğu fikrini oluşturmak, dolayısıyla onu kuran ya da mümkün kılan bir siyaseti meşrulaştırıp güç dengelerini sağlamlaştırmak.

Sonda söylemek istediğim şeyi başlangıçta söylediğimden dolayı, çok kısa olarak, bu *oydaşma etkisi*'nin hangi işlemlerle üretildiğini göstermeye çalışacağım. Hareket noktası, herkesin bir kanaatinin olması gerektiğine dayalı koyut olan

birinci işlem, yanıt-yok'ları bilmezden gelmeye dayanır. Örneğin, insanlara, "Pompidou hükümetine taraftar mısınız?" diye sorarsınız. %30 yanıt-yok, %20 evet, %50 hayır biçiminde bir sonuç alırsınız. Şunu söyleyebilirsiniz: karşı olanların payı yandaş olanlardan fazladır, bir de o %30'luk tortu vardır. Yanıt vermeyenleri dışlamak suretiyle, yandaş ve karşı olanların oranlarını yeniden de hesaplayabilirsiniz. Bu basit tercih, üzerinde sizlerle birlikte düşünmek istediğim harikulade önemli bir kuramsal işlemdir.

Yanıt-yok'ları ortadan kaldırmak, boş ya da geçersiz oy pusulalarının bulunduğu bir seçimde yapılan şeyi yapmaktır; kamuoyu anketine, seçim yoluyla yapılan soruşturmanın gizli felsefesini dayatmaktır. Daha yakından bakılacak olursa, yanıt vermeyenlerin oranının, genel olarak kadınlarda erkeklere göre daha yüksek olduğu, bunların arasındaki farkın, sorulan soru ne ölçüde siyasalsa o ölçüde daha fazla olduğu gözlemlenmektedir. bir başka gözlem şudur: bir soru ne denli bilgi, bilme gerektiren konulara ilişkinse, daha fazla eğitim görmüş olanlar ile daha az eğitim görüşmüş olanlar arasındaki yanıt-yok'ların oranı da o denli açılmaktadır. Bunun tersine, sorular etik sorunlara ilişkin olduklarında, yanıt-yok'ların oranının eğitim düzeyine göre göstereceği farklılıklar çok daha düşüktür (örnek: "Çocuklara karşı sert davranılmalı mıdır?"). Bir başka gözlem: bir soru, ne denli çatışmalı sorunlara, bir çelişkiler yumağına ilişkinse (diyelim ki, Komünist Partisi'ne oy verenler için Çekoslovakya'nın durumuna ilişkin bir soru), bir soru, belli bir kategori için ne denli gerilim yaratıyorsa, yanıt-yok'ların oranı da o kategoride o denli yüksektir. Dolayısıyla, yanıt-yok'ların basit bir istatistik çözümlemesi sorunun ne anlam ifade ettiğine ve aynı zamanda da ele alınan kategoriye ilişkin bilgi verir; o kategori, kendisine yakıştırılan *bir kanaat sahibi olma olasılığı* ile olduğu kadar, olumlu ya da olumsuz bir kanaate sahip olmanın koşullu olasılığıyla da tanımlanır.

Kamuoyu yoklamalarının bilimsel çözümlemesi, pratik olarak *omnibüs sorun*[2] bulunmadığını göstermektedir; sorulduğu kişilerin çıkarlarına göre yeni baştan yorumlanmayan

soru yoktur, buradaki ilk zorunluluk da, yanıt veren farklı kategorilerin hangi soruları yanıtladıklarını sandıklarını kendi kendimize sormamızdır. Kamuoyu anketinin en tehlikeli sonuçlarından biri, kişileri, kendi kendilerine sormadıkları soruları yanıtlamaya zorlamaktır. Ahlâk sorunları çevresinde konumlanan soruları ele alalım; ister anababaların katılığına, ister öğretmen-öğrenci ilişkisine, zorlayıcı ya da zorlayıcı olmayan eğitbilime, vb. ilişkin olsunlar, toplumsal hiyerarşinin alt basamaklarına indikçe daha da etik sorunlar olarak algılanan bu sorunlar, üst sınıflar açısından siyasal sorunlar olabilirler: anketin etkilerinden biri, etik yanıtları, yalnızca sorunsalın dayatılmasının bir sonucu olarak siyasal yanıtlara dönüştürmesidir.

Gerçekten de, bir yanıtı ele edebilmenin birçok ilkesi vardır. Öncelikle, siyasetin hem keyfî hem de meşru, yani egemen ve kendini gizleyen tanımına göre, *siyasal yetkinlik* olarak adlandırabileceğimiz şey vardır. Bu siyasal yetkinlik evrensel olarak yaygın değildir. Kabaca, eğitim düzeyindeki gibi farklılıklar gösterir. Bir başka deyişle, siyasal bilmeyi varsayan tüm sorular hakkında bir kanaate sahip olmanın olasılığı, müzeye gitme olasılığıyla oldukça benzeşmektedir. Müthiş farklılıklar gözlemlenir: bir aşırı sol hareket içinde yer alan öğrenciye göre, PSU'nün[Parti Socialiste Unifié/Birleşik Sosyalist Parti] solunda onbeş farklı fraksiyon varken, orta düzeyde bir memur açısından hiçbir şey yoktur. "Siyasal bilim" anketlerinin kendiliğindenmiş gibi kullandıkları siyasal skalada (aşırı-sol, sol, merkez-sol, merkez, merkez-sağ, sağ, aşırı-sağ, vb.), kimi toplumsal kategoriler yoğun bir biçimde aşırı-solun küçücük bir köşesini kullanırlar; başkaları yanızca merkeze, ötekiler ise skalanın tümüne yer verirler. Sonuç olarak bir seçim tamamen farklı uzamların bir araya gelmesidir: birtakım şeyleri santimetrelerle ölçen insanlar, aynı şeyleri kilometrelerle ölçenlerle, hattâ daha da beteri, 0 ile 20 arasında not verenler 9 ile 11 arasında not verenlerle toplanır. Yetkinlik, başka şeylerin yanı sıra algılamanın incelik derecesiyle ölçülür (aynı şey estetik açısından da geçerlidir, kimileri, aynı ressamın birbirini izleyen beş ya da altı tarzını ayırt edebilir).

Bu karşılaştırma daha da ileri götürülebilir. Estetik

algılama konusunda, önce bir geçişkenlik koşulu vardır: insanların sanat yapıtını sanat yapıtı olarak düşünmeleri gerekir; sonra, sanat yapıtı olarak algılanmalarının ardından, onu kurmak, yapılandırmak, vb. üzere algılama kategorilerine sahip olmaları gerekir. Şu şekilde ifade edilmiş bir soru düşünelim: "Yönlendirilmiş bir eğitimden mi, yoksa yönlendirilmemiş bir eğitimden yana mısınız?" Kimileri için, anababa-çocuk ilişkisinin tasarımı sistematik bir toplum görüsüyle bütünleştiğinden, bu soru, siyasal olarak kurulmuş olacaktır; başkaları içinse, bu tamı bir ahlâk sorusudur. Böylece, geliştirdiğiniz ve insanlara, grev yapmanın, erkeklerin saç uzatmalarının, bir pop festivaline katılmanın, vb. siyasal bir davranış olup olmadığını sormakta kullandığınız soru formu, toplumsal sınıflara göre çok büyük farklılıkları ortaya çıkarmaktadır. Şu halde, siyasal bir soruyu uygun biçimde yanıtlamanın ilk koşulu, o soruyu siyasal olarak kurabilme gücüdür; ikincisi, soruyu bir kez siyasal olarak kurduktan sonra, ona az çok uygun, az çok incelikli, vb. ama her halükarda özgün biçimde siyasal kategorileri uygulayabilmektir. Kamuoyu anketinin, herkesin bir kanaat üretebileceği yolundaki ilk koyuttan hareketle evrensel ve tekbiçimli olarak yerine getirildiğini varsaydığı, kanaatler üretiminin özgül koşulları, işte böyledir.

İnsanların bir kanaat üretebilmeleri için gerekli ikinci ilke, benim "sınıf *ethos*'u" ("sınıf etiği" dememek için) adını verdiğim şey, yani insanların çocukluktan beri içselleştirdikleri ve ondan hareketle son derece farklı sorulara yanıtlar ürettikleri gizli değerler sistemidir. İnsanların, Roubaix ile Valenciennes takımları arasındaki bir futbol karşılaşmasının çıkışında yaptıkları fikir alış-verişi, tutarlılığının, mantıksallığının büyük bir bölümünü, sınıf *ethos*'una borçludur. Siyasal yanıtlar olarak değerlendirilen bir dolu yanıt, gerçekte sınıf *ethos*'undan hareketle üretilmişlerdir ve bu yüzden siyasal alanda yorumlandıklarından tamamen farklı bir anlama bürünebilirler. Burada, özellikle de ABD'de, halk sınıflarına özgü bir muhafazakârlıktan ve bir otoritariznıden fazlasıyla sıradan bir biçimde söz eden kimi siyaset toplumbilimcileri arasında yaygın olan bir toplumbilimsel geleneğe

değinmem gerekiyor. Bu savlar, hangi ülkede olursa olsun, halk sınıflarının, otorite ilişkilerini, bireysel özgürlüğü, basın özgürlüğünü, vb. ilgilendiren sorunlar üzerinde her sorgulanışlarında, öteki sınıflara oranla daha "otoriter" yanıtlar verdiklerini göstermeye çalışan anket ya da seçim sonuçlarının uluslararası karşılaştırmalarını temel alır; ve çok genel bir tarzda, demokratik değerler ile (aklıma gelen yazarda, yani Lipset'te, söz konusu olan, Amerikan demokratik değerleridir) halk sınıflarının içselleştirdiği otoriter ve baskıcı türden değerler arasında bir çatışma olduğu sonucuna varılır. Buradan bir tür eskatolojik görü çıkarsanır: madem ki, baskıya, otoritarizme eğilim düşük gelirlere, düşük eğitim düzeyine, vb. bağlı; biz de yaşam düzeyini yükseltelim, eğitim düzeyini yükseltelim, böylece Amerikan demokrasisi için iyi yurttaşlar üretmiş oluruz. Bana göre, burada söz konusu olan, kimi sorulara verilen yanıtların anlamıdır. Şöyle bir sorular kümesi varsayalım: Cinsler arası eşitliğe taraftar mısınız? Eşlerin cinsel özgürlüğüne taraftar mısınız? Baskıcı olmayan bir eğitime taraftar mısınız? Yeni topluma taraftar mısınız? vb. Bir de şu tarzda bir başka sorular kümesi varsayalım: Öğretmenler durumları tehlikeye girdiğinde grev yapmalı mıdır? Toplumsal çatışma dönemlerinde eğitimciler öteki memurlarla dayanışma içine girmeli midir? vb. Bu iki soru kümesi, toplumsal sınıfa bağlı olarak, birbirinin tastamam tersi yapıda yanıtlar getirir: toplumsal ilişkilerde, toplumsal ilişkilerin simgesel biçiminde belli bir yenilik türüne ilişkin olan birinci soru kümesi, toplumsal hiyerarşi ve eğitim düzeyi açısından üst kademelere doğru gidildikçe daha olumlu yanıtlara yol açar; tersine, sınıflar arasındaki güç dengelerinin gerçek dönüşümlerine ilişkin sorular, toplumsal hiyerarşide yükseldikçe daha olumsuz yanıtlar doğururlar.

Kısacası, "halk sınıfları baskıcıdır" önermesi ne doğrudur, ne de yanlış. Bu önerme, halk sınıfları, evcil ahlâka, kuşaklar ya da cinsler arası ilişkilere dokunan bir sorunlar bütünü karşısında, öteki sınıflara oranla çok daha katı olma eğiliminde oldukları ölçüde doğrudur. Tersine, yalnızca bireyler arasındaki ilişki kiplerinin değil de toplumsal

düzenin muhafazası ya da dönüşümünü devreye sokan siyasal yapı sorunlarında, halk sınıfları, yeniliğe, yani toplumsal yapıların dönüşümüne çok daha taraftardırlar. Mayıs 1968'de, Komünist Parti ile aşırı solcu/goşist gruplar arasındaki çatışmalar konusunda ortaya atılan ve kötü bir biçimde ortaya atılan kimi sorunların, bu akşam irdelemeye çalıştığım temel sorunla, yanıtların doğası sorunuyla, yani bunların kendisinden kalkılarak üretildikleri ilkeyle nasıl da doğrudan ilişkili olduğunu görüyorsunuz. O iki soru grubu arasında kurduğum karşıtlık, gerçekten de, kanaat üretiminin iki ilkesiyle birleşmektedir: tastamam siyasal bir ilke ile etik bir ilke; halk sınıflarının mahafazakârlığı sorunu ise bu ayrımın bilinmemesinin bir ürünüdür.

Sorunsalın dayatılma etkisi, her kamuoyu anketinin ve (başta seçimler olmak üzere) her türlü siyasal sorgulamanın yarattığı etki, bir kamuoyu anketinde sorulan soruların, sorgulanan kişiler açısından kendi kendilerine sordukları sorular olmamalarından ve yanıtların, farklı yanıt veren kategorilerin fiilen yanıtladıkları sorunsala göre yorumlanmamalarından kaynaklanmaktadır. Böylece, araştırma kuruluşlarının iki yıl boyunca sormuş oldukları sorular listesinin bize bir görüntüsünü sunduğu *egemen sorunsal*, yani esas itibariyle iktidarı elinde tutan ve kendi siyasal eylemlerini örgütleme yolları üzerinde bilgi sahibi olmak isteyenleri ilgilendiren sorunsal, farklı toplumsal sınıflar tarafından çok eşitsiz bir biçimde kavranmaktadır. Ve önemli olan bir yan da, bu sınıfların bir karşı-sorunsal yaratmaya az çok yatkın olmalarıdır. Bir araştırma kuruluşu, Servan-Schreiber ile Giscard d'Estaing'in televizyondaki tartışması konusunda şu türden sorular sormuştu: "Okuldaki başarı, yeteneğe mi, zekaya mı, çalışmaya mı, gayrete mi bağlıdır?" Toplanan yanıtlar aslında farklı toplumsal sınıfların kültürel sermayenin kalıtsal aktarım yasaları konusunda sahip oldukları bilinç düzeyine ilişkin (yanıtları verenler tarafından bilinmeyen) bir bilgi veriyordu: yetenek ve okul sayesinde yükselme, okuldaki adalet, iş yaşamında görevlerin diplomalara göre verilmesi, vb. mitosuna katılım, halk sınıflarında çok yüksektir. Karşı-sorunsal birkaç entelektüel için varolabilir

ama, belli sayıda parti ve grup tarafından yeniden ele alınsa bile, toplumsal gücü yoktur. Bilimsel gerçek, ideolojiyle aynı yayılım yasalarına tâbidir. Bilimsel bir önerme, tıpkı Papa'nın doğum kontrolü konusundaki bir fetvası gibidir, ancak esasen inananları din yoluna sokar.

Bir kamuoyu anketindeki nesnellik fikri, tüm yanıtlara şans tanımak amacıyla, sorunun olabilecek en yansız terimler içinde sorulmasıyla bir tutulur. Aslında, eğer "nesnellik" kuralları tamamen çiğnenmek suretiyle, insanlara, kendilerini gerçek yaşamda gerçekten konumlandırdıkları gibi konumlandırma, yani esasen formülleştirilmiş olan kanaatlere göre konumlandırma olanağı verilseydi; eğer, örneğin, "Doğum kontrolüne taraftar olan kişiler var, bazıları da buna karşı, ya siz?.." diyecek yerde, kişilerin, esasen oluşturulmuş bulunan yanıtlara göre kendilerini konumlandıracakları bir tarzda kanaatleri oluşturma ve yaygınlaştırma görevini üstlenmiş gruplara ait bir dizi açık tavır alış sözcelendirilseydi; kamuoyu anketi, hiç şüphesiz gerçekte olup bitenlere daha yakın olurdu. Genelgeçer bir biçimde "tavır alışlardan"dan söz ederiz; esasen öngörülmüş olan tavırlar vardır ve bu tavırlar *alınır*. Ama bunlar rastgele alınmaz. Belli bir alan dahilinde işgal edilen durum işlevinde önceden almaya yatkın olduğumuz tavırları alırız. Titiz bir çözümleme, alınacak tavırların yapısı ile nesnel olarak işgal edilen durumların alanının yapısı arasındaki bağıntıları açıklamayı hedefler.

Kamuoyu anketleri, kamuoyunun sanal durumlarını ve daha kesin bir ifadeyle, kamuoyundaki hareketleri çok kötü kavrıyorlarsa, bunun nedeni, elbette başka nedenlerin yanı sıra, kanaatleri kavramak için içinde bulundukları konumun tamamen yapay olmasıdır. Kamuoyunun oluştuğu konumlarda, özellikle de *bunalım* konumlarında, insanlar oluşmuş kanaatlerle, gruplar tarafından desteklenen kanaatlerle karşı karşıyadırlar, öyle ki, kanaatler arasında tercih yapmak çok açık bir şekilde gruplar arasında tercih yapmak anlamına gelir. Bunalımın yarattığı *siyasallaştırma* [politizasyon] *etkisinin* ilkesi budur: kendilerini siyasal açıdan tanımlayan gruplar arasında tercih yapmak ve giderek daha çok tavır alışı

açıkça siyasal ilkeler işlevinde tanımlamak gerekir. Aslında, bence önemli olan husus, kamuoyu anketinin, kamuoyunu, özü itibariyle bireyin tecrit edilmiş bir kanaati tecrit durumunda ve gizlice ifade edeceği bir tecrit hücresi konumu içinde derlenmiş bireysel kanaatlerin basit bir toplamı gibi görmesidir. Gerçek konumlarda, kanaatler birer güçtür ve kanaat ilişkileri gruplar arasındaki güç çatışmalarıdır.

Bu çözümlemelerden bir başka yasa daha çıkmaktadır: insan bir sorunla ne kadar ilgiliyse, yani o sorunda ne kadar çıkarı varsa, o sorun üzerinde o kadar çok kanaate sahip olur. Örneğin, eğitim sistemi konusunda, yanıtların oranı sıkı sıkıya eğitim sistemine yakınlık derecesiyle bağlantılıdır ve bir kanaate sahip olma olasılığı da, kanaat serdedilen şey üzerinde erk sahibi olma olasılığına göre değişmektedir. Olduğu gibi, kendiliğinden dile gelen kanaat, yaygın deyimle, kanaati ağırlık taşıyan insanların kanaatidir. Eğer bir Milli Eğitim Bakanı, bir kamuoyu yoklamasına göre (ya da en azından bu yoklamadan çıkaracağı yapay bir okumaya göre) hareket edecek olsaydı, gerçek anlamıyla bir siyaset adamı olarak davrandığı zaman yaptığı şeyleri, yani aldığı telefonlara, falanca sendika sorumlusunun, filanca dekanın ziyaretine, vb. bağlı olarak yaptığı şeyleri yapmazdı. Aslında o, algılamasına yalnızca güç sahibi oldukları ölçüde ulaşan ve harekete geçmiş olduklarından dolayı güç sahibi olan, bu gerçekten oluşmuş kanaat güçlerine göre davranmaktadır.

Üniversitenin gelecek on yıl içinde ne hale geleceğinin öngörülmesi söz konusu olduğunda, en iyi temeli seferber olmuş bir kamuoyunun oluşturduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, "yanıt-yok"ların onayladığı olgu olarak, bazı kategorilerin yatkınlıklarının kanaat statüsüne, yani tutarlılık iddiasında olan, kendini duyurma, kendini dayatma, vb. iddiasında olan oluşmuş söylem statüsüne ulaşmamaları, bizi, hiçbir kanaat sahibi olmayan kişilerin bunalım anlarında rastgele tercih yapacakları sonucunu çıkarmaya götürmemelidir: eğer sorun onlar için siyasal yönden oluşmuşsa (işçiler için, mesai saatleri, üretimin hızı) tercihlerini siyasal uzmanlık terimleriyle yapacaklardır; onlar için siyasal olarak oluşmamış bir sorun (işletme içindeki ilişki-

lerin baskıcılığı) ya da henüz oluşmakta olan bir sorun söz konusuysa, seçimlerini, estetikten spora ya da iktisadi tercihlere kadar, olabilecek en farklı alanlarda yönlendiren ve derinlikli bir biçimde bilinçdışında konumlanan yatkınlıklar sistemi tarafından güdüleceklerdir. Geleneksel kamuoyu anketi, aynı zamanda hem baskı gruplarını, hem de açık bir söylem biçiminde dile gelmeyebilen sanal yatkınlıkları bilmezden gelir. İşte bu nedenle, bunalım durumunda olabilecekler üzerine en ufak bir akılcı öngörüyü bile ortaya çıkarma gücü yoktur.

Eğitim sistemi türünden bir sorun varsayalım. "Edgar Faure'un politikası hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sorulabilir. Bu, bir seçim soruşturmasında yöneltilene çok yakın bir sorudur, şu bağlamda ki, bütün ineklerin kara göründüğü gecedeyizdir: herkes az çok hemfikirdir ama hangi konuda hemfikir olduğunu bilmez; Faure yasasının Millet Meclisi'nde oybirliğiyle kabulünün ne anlama geldiği bilinir. Sonra şu sorulur: "Liselere siyasetin girmesine taraftar mısınız?" Burada çok net bir ayrım gözlenir. "Öğretmenler grev yapabilir mi?" diye sorulduğunda da aynı şey geçerlidir. Bu durumda, halk sınıflarına mensup kişiler, özgül siyasal etkinliklerinin bir aktarımı sonucu, ne yanıt vereceklerini bilirler. "Programlar değiştirilmeli mi? Devamlılığa taraftar mısınız? Öğrenci velilerinin öğretmen kurullarına alınmasına taraftar mısınız? *Agrégation*'nun [öğretmenlerin yetkinlik sınavı, bir tür doçentlik aşaması] kaldırılmasına taraftar mısınız? vb." diye de sorulabilir. "Edgar Faure'a taraftar mısınız?" sorusunun içinde tüm bu sorular mevcuttu ve insanlar, iyi bir soru formunun ancak, herbiri için her yönde farklılaşmaların gözlenebileceği en az altmış soru aracılığıyla sorabileceği bir sorunlar bütünü konusunda bir defada tavır almış oldular. Birinci durumda, kanaatler, toplumsal hiyerarşideki konuma olumlu bir biçimde bağlı olacaklardı, ötekinde ise, kimi zaman çok, kimi zaman az ya da iyice az, ama olumsuz biçimde. Siyaset toplumbilimi uzmanlarının, toplumsal pratiğin neredeyse tüm alanlarında, toplumsal sınıf ile pratikler ya da kanaatler arasında genellikle gözlemlenen bağıntının, seçim olayları

söz konusu olduğunda çok zayıf kaldığını kaydedebilecekleri anlamak için, bir seçim yoklamasının, "Edgar Faure'a taraftar mısınız?" türünden bir sorunun sınırını temsil ettiğini düşünmek yeterlidir; öyle ki, bu uzmanlardan bazıları, toplumsal sınıf ile sağ ya da sol kesime oy verme olgusu arasında hiçbir bağıntı olmadığı sonucuna varmakta tereddüt bile etmezler. Eğer bir seçim yoklamasının, akla uygun bir biçimde ancak iki yüz soruda, üstelik kimi santimetrelerle, kimi kilometrelerle ölçen iki yüz soruda kavranabilecek olan şeyi tek bir bağdaştırıcı soruda sorduğunu, adayların stratejisinin, yüzer-gezer oyları toplayabilmek için soruları kötü sormaya ve ayrılıkların gözden kaçırılmasına yönelik binbir oyuna dayandığını ve de bunlar gibi bir sürü başka etkiyi düşünecek olursanız şu sonuca varırsınız ki, oy verme davranışı ile toplumsal sınıf arasındaki geleneksel sorunun belki de tersinden sorulması ve her şeye rağmen, zayıf da olsa bir bağıntının nasıl olup da gözlendiğini kendi kendinize sormamız gerekmektedir; bir de, bizatihi mantığından dolayı çatışmaları ve ayrılıkları yumuşatmaya yönelik araç olan seçim sisteminin işlevi üzerinde kendi kendinizi sorgulamamız gerekmektedir. Kesin olan bir şey varsa, o da, kamuoyu yoklamasının işlerliğini incelemek suretiyle bir özel anket türü olan seçim yoklamasının işleme biçimi ve bunun yarattığı etki konusunda bir fikir edinilebildiğidir.

Kısacası ben şunu söylemek istedim: kamuoyu yoktur; en azından, varolduğunu savlamakta çıkarları olanların ona atfettikleri biçimiyle bir kamuoyu yoktur. Bir yandan, açıkça formülleştirilmiş bir *çıkarlar* sistemi çevresinde seferber olmuş baskı gruplarının, oluşturulmuş, seferber edilmiş kanaatleri olduğunu; öte yandan da, eğer kanaatten söz ederken anladığımız, benim tüm bu çözümleme boyunca yapmış olduğum gibi, belli bir tutarlılık iddiasıyla söylemde formülleştirilebilen şeyse, tanımı gereği, kanaat olmayan yatkınlıklar olduğunu söyledim. Bu kanaat tanımı benim kanaate ilişkin kanaatim değildir. Bu sadece, kamuoyu yoklamalarının, formülleştirilmiş kanaatler üzerinde insanlardan tavır almalarını talep etmek ve böylece üretilen kanaatlerin sıradan istatiksel kümesini, kamuoyu denilen bu

yapay olguyu üretmek suretiyle devreye soktukları tanımın açıklamasıdır. Ben sadece, kamuoyu yoklamaları yapanlar ya da bu yoklamaların sonuçlarını kullananlar tarafından üstü kapalı bir biçimde benimsenmiş olan kabul çerçevesindeki kamoyunun, bu kamuoyunun olmadığını söylüyorum.

Notlar:

1. Ocak 1972'de, Noroit'da (Arras) yapılan ve *Les Temps Modernes* dergisinin, Ocak 1973 tarihli sayısında yayımlanan konuşma. Çeviren: Hülya Tufan
2. Omnibus araştırmalar, süreli ve ortak bir kantitatif araştırma türüdür. Belli temel ölçütlere göre saptanmış ve aynı büyüklükteki bir örnek kitleden, tek bir soru formu çerçevesinde birçok farklı konuda bilgi almaya dayanır Omnibus araştırmalarına, farklı kurum, kuruluş ya da şirketler, arzu ettikleri sayıda soruyla katılırlar. Böylece, bir tek anketten birçok kuruluş için veri toplanmış olur. Bu araştırmalar, aylık, iki aylık, vb. gibi, belirlenmiş sürelerde yapılırlar.

KÜLTÜR VE SİYASET[1]

Konferans ritüelinden kurtulmayı çok istiyorum ve söyleyeceğim şeyi bir tür arz olarak kabul ediyorum, yapacağım arzla bağlantılı olarak bir talebin tanımlanacağını ve karşılıklı bir iş bağlamış olacağımızı umuyorum.

Toplumbilimci ile okurları arasındaki iletişimdeki güçlüklerden biri, okurların genellikle nasıl üretildiğini iyi bilmedikleri bir ürünün varlığıyla karşı karşıya olmaları olgusuna bağlıdır. Oysa, ürünün üretim koşullarının bilinmesi, bütün kesinliğiyle, toplumsal bilimin sonucunun rasyonel iletişim koşullarının parçasıdır. Okurların karşısında, keşif düzeninde olmayan bir düzende onlara verilmiş olan (tümdengelimli bir düzene yaklaşmaya çalışmasıyla; bu, genellikle toplumbilimcinin teorilerini tamamen kuşanmış olmasından ve daha sonra onları açıklamak için bazı ampirik geçerlileştirmeler bulmaktan kuşkulanılmasına yol açar), bitmiş bir ürün vardır. Bitmiş ürün, *opus operatum*, *modus operandi*'yi *[yapma tarzı]* gizler. Bilim ile uzman olmayanlar arasında veya hattâ bir bilim ile diğer bilimlerin uzmanları arasında (örneğin toplum bilimlerine hakim olduğu dönemdeki dilbilimi düşünüyorum) dolaşımda olan şey, büyük kutlama organlarının aracılık ettikleri şey, olsa olsa sonuçlardır, asla işlemler değildir. Bilimin mutfaklarına asla girilmez. Elbette, burada size anlatacağım şeye beni yönelten araştırmanın gerçek bir filmini size gösteremem. Size biraz hızlandırılmış ve biraz hileli bir filmi, ama toplumbilimcinin çalışma tarzına ilişkin bir fikir verme niyetiyle sunmayı deneyeceğim.

68 Mayıs'ından sonra, yeri ve hedefi eğitim sistemi olan çatışmaları incelemek niyetiyle, eğitim sistemi konusunda kamuoyu araştırma şirketleri tarafından gerçekleştirilmiş bütün anketleri ve aynı zamanda da okul sisteminde arzula-

nan dönüşümler üzerine basın yoluyla yapılmış olan bir anketin sonuçlarını çözümlemeye başladım. Bu anketin sunduğu en ilginç bilgi, toplumsal sınıfa, eğitim durumlarına, cinsiyetlerine, yaşlarına, vb. göre dağıtılmış cevap verenler topluluğunun yapısıydı: örneğin, farklı sınıfların bu ankete cevap verme olasılıkları, yüksek öğrenime giriş şanslarına sıkı sıkıya denk düşüyordu. Böyle bir soru formunun cevabı da dilekçe mantığı içinde düşünülmüştü, cevap verenlerin oluşturduğu kendiliğinden örneklem, okul sistemine hak sahibi oldukları için kendilerini cevap verme hakkına sahip hisseden insanlardan oluşan bir baskı grubundan başka bir şey değildi. Terimin istatistiki anlamıyla temsili olmayan bu topluluk, okul sisteminin sonraki oluşumunu *fiilen* yönlendirecek olan baskı grubu açısından çok temsiliydi. Böylece, bu anketin okul sistemi üzerine getirdiği bilgileri, sistemi dönüştürme iddiasında olan gruplar arasındaki güç ilişkilerini, vb. bir yana bırakarak, anketin konusu karşısındaki özel ilişkilerine göre cevap vermek zorunda olduklarından, her şeyden önce, "okul sistemiyle ilgiliyim ve ben de okul sistemi için ilgincim, beni dinlemeleri gerekir" diyen cevaplayıcıların ayırt edici özelliklerine bağlanılabilir.

Bu mantık içerisinde, anlamını soruşturmaktan vaz geçilirse çok normal bir fenomen olan seçim araştırmalarında çekimserler ne ise kamuoyu yoklaması anketlerinde de [kanaat ölçüm yoklamaları] biraz aynı şey olan cevap-vermeyenleri bir başka gözle incelemeye yöneldim. Çekimserlik fenomeni herkesin bildiği, dolayısıyla herkesin sözünü ettiği ve "siyaset bilimcilerin" tamamen normatif bir bakış açısını benimseyerek, gerçekten ciddiye almadan, demokrasinin iyi işlemesi için bir engel olarak şaşmaz bir şekilde üzüldükleri şeylerden biridir. Oysa, kendiliğinden bir örneklemin (farklı değişkenlere göre) yapı çözümlemesinin öğrettiği şeyi hatırlarsak, hemen görülür ki, temsili bir örnek durumunda, cevap-vermeyenler (bunlar, bazı sorularda, kimi zaman cevaplardan da yüksek oranlara ulaşır, dolayısıyla bu soruların istatistiki temsiliyet sorununu ortaya atarlar), dışta tutulan cevap-yok'lar oranını yeniden hesaplayarak ortadan kaldırılabilecek çok önemli bir bilgi içerirler.

Bir sorunun varlığıyla karşı karşıya olan her grup, bir fikir sahibi olma olasılığıyla nitelenir ve bir fikre sahip olarak, koşullu bir olasılık, yani ikinci düzeyde ve sonuç olarak, tamamen ikinci, ikincil, olumlu veya olumsuz bir fikre sahip olabilir. Okul sistemi üzerine ankete cevap verenlerin kendiliğinden örneğinin çözümlenmesinden ortaya çıkan şey hatırlandığında, bir grubun veya bir kategorinin (örneğin, kadınlara oranla erkeklerin, taşralılara oranla şehirlilerin) karakteristik cevaplandırma olasılığında, hem cevap vermeye yetkili hem de yetenekli olma, meşru bir cevap veren olma, konuda söz sahibi olma "duygusu"nun bir ölçüsü görülebilir. Başta oy verme olmak üzere, kanaatin dile gelmesini sağlayan mekanizma, gizli bir "iki kademeli" mekanizmadır.

Ama öncelikle, soru sorulan insanların cevap vermesini veya (cevaplardan birini veya diğerini seçmek yerine) "çekimser kalmasını" belirleyen etkenleri sorgulamak gerekir. Cevap-vermeyenler oranında saptanan değişiklikler iki şeye bağlı olabilir: cevap verenlerin özelliklerine ve sorunun özelliklerine. Cevap-vermeyenleri, çekimserleri, sessizleri ciddiye almak, aslında bir nesne inşası olan bir saptama yoluyla, bir grup hakkındaki bir kamuoyu yoklamasının sağladığı en önemli bilginin "evet" veya "hayır" oranı, yana olanlar ya da karşı olanlar oranı değil, cevap-vermeyenler oranı, yani bu grup için *bir kanaat sahibi olma* olasılığı bulunduğunu hemen fark etmektir. Oy mantığına tamamen benzer bir mantığa itaat eden kamuoyu yoklamaları durumunda, cinsiyet, eğitim düzeyi, meslek, ortaya atılan sorun gibi farklı değişkenlere göre bu olasılığı belirleyen faktörleri çözümlemek için gerekli bilgilere sahip olunur. Böylece kadınların erkeklerden daha sık çekimser kaldıkları ve erkekler ile kadınlar arasındaki mesafenin, lâfı uzatmayalım, sorular terimin sıradan anlamıyla daha siyasal oldukça, yani siyasal alanın tarihi gibi özgül bir kültüre (örneğin, geçmişin veya şimdinin siyasetçilerinin adlarının bilinmesi gibi) veya profesyonellere özgü sorunsala (örneğin anayasal sorunlarla veya dış politika sorunlarıyla; cevap-vermeyenler oranının olağanüstü olduğu sınır durum şudur: Vietnam sorunu ile İsrail sorunu arasında bir ilişki olduğuna inanıyor musunuz?) daha fazla

başvurdukça daha büyük olduğu görülür. Buna karşılık, erkekler ile kadınlar arasındaki mesafenin ortadan kalktığı ahlâki sorunlar vardır (örneğin: 18 yaşından küçük genç kızlara doğum kontrol hapı verməli mi? vb.). Son derece anlamlı ikinci varyasyon, cevap-vermeyenler oranının eğitim düzeyiyle de son derece güçlü bir şekilde bağlantılı olmasıdır: Toplumsal hiyerarşide yükseldikçe cevap-vermeyenlerin oranı, her şey eşit kaldığında bile azalır. Öncekiyle kısmen aynı kapıya çıkan üçüncü korelasyon: cevap-vermeyenler oranı toplumsal sınıfla (veya toplumsal-mesleki kategoriyle [Türkiye'deki, sosyo-ekonomik kategori anlamında], önemli değil) güçlü bir şekilde bağıntılıdır; taşra-Paris karşıtlığıyla da güçlü bir şekilde bağıntılıdır. Kısacası, kabaca, cevap-vermeyenler oranı, kişinin farklı hiyerarşilerde sahip olduğu konuma doğrudan bağlı olarak değişir.

Bu şu anlama gelir ki, soru ne kadar siyasalsa ve insanlar siyasal olarak ne kadar az yeterli iseler, çekimser kalma olasılığı o kadar büyüktür. Ama bu basit bir totolojidir. Aslında, yeterli olmanın ne demek olduğunu kendimize sormamız gerekir. Niçin kadınlar teknik olarak erkeklerden daha az yeterlidirler? Kendiliğinden toplumbilim buna anında yirmi açıklama getirecektir: daha az zamanları vardır, ev işi yaparlar, daha az ilgilenirler. Ama niçin daha az ilgilenirler? Çünkü daha az yetkilidirler; yetki sözcüğü bu defa teknik anlamda değil, bir mahkemede söylendiği gibi, terimin *hukuksal* anlamıyladır. Yetki sahibi olmak, bir şeyle ilgilenme hak ve görevine sahip olmaktır. Başka deyişle, görünüşte zararsız bağıntıları altında gizli olan hakiki yasa, bütün yetkiler gibi siyasal, teknik yetkinin de toplumsal bir yetki olduğudur. Bu, teknik yetkinin olmadığı anlamına gelmez, ama şu demektir: teknik yetki diye adlandırılan şeyi edinme eğilimi toplumsal olarak ne kadar yetkili olunursa, yani toplumsal olarak layık, dolayısıyla bu yetkiyi edinmeye uygunsa, o kadar büyüktür.

Bir kez daha katıksız bir totoloji havasında olan bu çember, farklılığın olmadığı yerde farklılıkları üretmekten ibaret olan, tamamen toplumsal eylemin mükemmel biçimidir. Toplumsal büyü, insanlara farklı olduklarını söyleyerek on-

ları dönüştürebilir; yarışmaların yaptıkları budur (300. hâlâ bir şeydir, 301. hiçtir); başka deyişle, toplumsal dünya, farklılıkları, belirterek oluşturur. (Durkheim'a göre, kutsal olan ile kutsallık dışı arasında bir sınırın inşaası olarak tanımlanan din, son derece küçük, kimi zaman kavranılamaz farklılıklar ile "gerçekte" ayrılmış gerçekler arasında doğal farklarının oluştuğu sınırların inşasına yönelik bütün edimlerin özel bir durumundan başka bir şey değildir.) Erkekler teknik olarak çok daha yetkilidirler, çünkü siyaset onların yeteneğidir. Bizim, bütün pratiklerde bulunduğu için doğal olarak kabul ettiğimiz erkekler ile kadınlar arasındaki farklılık, toplumsal güç ilişkileri üzerinde, bir yetki tahsisi üzerinde temellenir. Cinsiyetler arasındaki işbölümü, siyaseti erkeğe teslim eder; tıpkı kadının erkeğe dışarısını, kamusal alanı, dışarda ücretli çalışmayı, vb. teslim etmesi gibi; bu işbölümü,.kadını ise içeriye, karanlık, görünmeyen çalışmaya ve de psikolojiye, duyguya, roman okumaya, vb. hasreder. Aslında, olaylar bu kadar basit değildir ve cinsiyetler arası farklılık sınıfa ve sınıf fraksiyonuna göre değişir, her cinsiyete bağışlanan özellikler her durumda iyice belirtilirler. Böylece, örneğin, *La distinction*'da inşa ettiğim iki (aslında üç) boyutlu toplumsal uzamda aşağıdan yukarıya ve sola doğru, kültürel sermaye olarak en zengin ve iktisadi sermaye olarak en yoksul egemen sınıf fraksiyonları, yani entelektüeller yönünde gidildiğinde, cinsiyetler arasındaki farklılık kaybolmaya eğilim gösterir: örneğin, öğretmenler arasında *Le Monde* okuma, kadınlarda hemen hemen erkeklerde olduğu kadar sıktır. Tersine, uzamın sağına doğru, geleneksel burjuvaziye doğru yükselindiğinde, farklılık yine azalır, ama daha az güçlü olarak azalır. Ve, siyasal yetkinin toplumsal olarak tanındığı entelektüel kutup yanında yer alan kadınların, diğer sınıf fraksiyonlarına veya diğer sınıflara mensup kadınlardan farklı olarak, siyaset alanında, aynı kutuptaki erkeklerin yetkilerinden son derece daha az farklılaşan donanımları ve yetenekleri vardır.

Böylece, toplumsal yönden yetkili olarak belirlenenlerin teknik olarak yetkili oldukları ve buna karşılık toplumsal yetkisini oluşturan teknik yetkiyi edinme eğilimini dayatma-

sı için, birini yetkili olarak belirlemenin yeterli olduğu kabul edilebilir. Bu hipotez, okulla ilgili sermayenin sonuçlarını fark etmek için de geçerlidir. Burada lâfı biraz dolaştırmalıyım. Bütün anketlerde, okul ünvanlarıyla ölçülen okulla ilgili sermaye ile okul sisteminin hiçbir şey öğretmediği veya öğretir gibi yaptığı müzik, sanat tarihi, vb. gibi alanlardaki yetkiler arasında çok güçlü bir bağ gözlenir. Kafaya kazıma yoluyla doğrudan açıklamaya başvurulamaz. Aslında, okul sisteminin en saklı, en gizli etkileri arasında, okul sisteminin para yardımı etkisi dolayısıyla sürekli oynadığı (birini soylu bir sınıfa, günümüzde lise 2'nin C bölümüne [Fransa'da] alma olgusu, ona soylu olmayı, atfedilen sınıfın düzeyinde olmayı buyurur) ve benim statü tahsisi etkisi, "zorunlu soyluluk" etkisi diye adlandırdığım bir şey vardır. Ve okul ünvanları, elbette özellikle en prestijlileri, aynı mantığa göre hareket ederler: Hak sahiplerine "klas"a sahip olmalarını buyuran sınıflar bahşederler. Okulla ilgili olarak yetkili, dolayısıyla toplumsal olarak yetkili diye saptanma olgusu, örneğin, Le Monde okumayı, müzelere gitmeyi, kablolu yayın izlemeyi ve elbette, bizi burada ilgilendiren şey olarak, siyasal bir yetki edinmeyi "içerir". Burada, insanların farklı, seçkin olduklarını otorite ile söyleme olgusuyla; dahası, insanları farklı olarak oluşturan ve onlarda kalıcı farklılıklar, yani rütbeler gibi kişinin dışında ve ayrılabilir şeyler veya belli bir konuşma tarzı gibi, bir telaffuz veya ayırıcı özellik diye adlandırılan şey gibi bizzat kişiye dahil kalıcı farklılıklar üreten soylular sınıfına ait veya okul kurumu gibi kurumların mantığıyla insanları ayırt etmenin bu tür büyülü gücünün bir başka etkisiyle karşılaşırız. Kısacası, insanlar ne kadar fazla eğitimliyse siyasette o kadar bilgili, o kadar yetkilidirler diye naifçe söylenebildiğinde, bence, toplumsal olarak yetkili diye, siyaset hak ve görevine sahip diye belirtilenlerin neyseler o olma, onlara sen böylesin diye söylenen şey, yani siyasette yetkili olma şansları daha büyüktür.

Betimlediğim gibi bir mekanizma belli sayıdaki insanın siyaset oyunundan elenmeleri sonucunu getirir (tıpkı, ilgilendirmediğini söyleyerek, okul sisteminden elenmeleri gibi); ve kendiliğinden elenenler aşağı yukarı eğer ellerinde

güç olsa egemenlerin eleyecekleri kimselerdir. (Varlıklıların oy hakkına sahip olduğu geçmişteki sistemlerin, mülk ünvanları, okul ünvanları veya soyluluk ünvanları olmadığından söz hakları olmayan insanları hukuksal olarak elediklerı bilinmektedir). Ama bizim tanıdığımız, varlıklılara oy hakkı tanıyan sistem saklıdır, bütün fark buradadır. Kendi kendilerini eleyen insanlar, büyük ölçüde, kendilerinde siyaset yapacak yetki görmedikleri için bunu yaparlar. Özellikle, yetki tahsisinin bellibaşlı amillerinden biri haline gelmiş okul sistemi tarafından onlara toplumsal olarak verilmiş yetkinin toplumsal temsili, bilinçdışı bir donanımı, bir zevk haline gelir. Kendilerini eleyenler, bunun kurbanı olanlar tarafından zımnî olarak meşru kabul edilen elenişlerine bir anlamda ortak olurlar.

Böylece, nesnel olarak siyasal bir soruya (ve cevap verme ihtimallerini bile belirleyen değişkenlere göre çok eşitsiz olarak böyle algılanan) cevap verme olasılığı, kültüre erişmeyi yöneten değişkenler toplamına tamamen benzer bir değişkenler toplamına bağlıdır. Başka deyişle, siyasal bir fikir üretme olasılıkları hemen hemen müzeye gitme olasılıkları gibi dağılmıştır. Ama yine görülmüştür ki, hangisi olursa olsun, sorulara cevap verme olasılıklarını farklılaştıran etkenler, bu sorular daha siyasal bir dilde, yani, söylediğimi anlatabilmek için daha "*Sciences Politiques*" bir dilde diyebilirim, formüle edildikleri ölçüde daha güçlü etkide bulunurlar. Başka deyişle, erkekler ile kadınlar arasındaki ve özellikle daha eğitimliler ile az eğitimliler arasındaki mesafe, *Sciences Po* veya *ENA* tarzı sorularla (şu türden: gelişme yolundaki ülkelere yapılan yardımın GSMH ile birlikte artması gerektiğine inanıyor musunuz?) karşılaşıldığında, özellikle büyüktür.

Bunun anlamı nedir? "Dostlarımın dostları benim dostlarım mıdır?" sorusuna bir cevap üretmek için, Pierre Greco'nun belirttiği gibi, ya somut dostlarımı düşünebilirim (falancalar gerçekten falancaların dostu mudur?) ya da mantık hesabına başvururum; ki, bunu çok kolaylıkla yapabilirsiniz. (Okul sisteminin talep ettiği cevap verme tarzı budur: çok şey düşünmeden cevap verilir.) Bu iki cevap verme tarzının dile, kelimelere, dünyaya, başkalarına iki farklı ilişkiyle bağ-

lı olduğu görülür. "Tamamen siyasal" sorunlar, mantıksal hesap kipine göre cevap verilmesi gereken sorulardır. Bunlar, "katıksız" duruşu gerektiren sorulardır, okul sisteminin talep ettiği, dilin okuldaki kullanımının talep ettiği sorulardır. Platon bir yerde şöyle der: "Fikir belirtmek konuşmaktır." Fikrin tanımında bizim unuttuğumuz bütün bir zımnilik vardır, çünkü ayakta kalmak isteniyorsa konuşmanın gerektiği (genellikle konuşmak için, kimi zaman hiçbir şey dememek için) bir sistemin ürünleriyiz. Şu ana kadar zımni olarak tanımladığım fikir, cevabın etkisizleşmiş-etkisizleştirebilir dille bir ilişki varsaydığı bir kip üzerinden, sözelleşmiş-sözelleştirilebilir bir fikirdir. Biraz önce hatırlattığım türde (İsrail savaşıyla arada bir ilişki var mıdır, vb.) bir siyaset bilimi sorusuna cevap vermek için, örneğin, bilimsel incelemenin talep ettiğine benzer bir duruşa sahip olmak gerekir; bir tabloya sadece temsil edilen şeyi ele almak yerine biçimiyle, kompozisyonuyla ilgilenerek bakma olgusu gibi, bir yığın davranışı da varsayan bir donanımı gerekir. Bu demektir ki, söz olarak tanımlanan ve bu etkisizleşmiş-etkisizleştirici ilişkiyi varsayan söz olarak tanımlanmış fikir karşısında, sanat eseri karşısındakiyle aynı türde eşitsizlikler olabilir; ama bundan, ille de konuşmak anlamında fikir belirtmeyi bilmeyenlerin –fikir benim siyasal bir anlam diye adlandıracağım söylemi gerektirdiğinden–, siyasal fikir diye adlandırabileceğim bir şeye sahip olmadıkları sonucuna varılmaz.

Örneğin toplumsal sınıflar sorunu üzerine kendilerine soru yöneltilenler, tamamen yanılmaz bir sınıf duyusuna sahip olmalarına rağmen, toplumsal sınıfların varlığı veya toplumsal uzam içindeki kendi konumları sorusuna (alt, orta veya üst sınıflara mı dahilsiniz?) cevap vermekte tamamen yetersiz gözükebilirler: konumlarını tematikleştiremez ve nesnelleştiremezlerken, soru soran karşısındaki bütün tavırları, kendilerinin ve soru soranın nerede olduğunu ve aralarındaki toplumsal ilişkinin ne olduğunu kesin olarak söyleyen bir toplumsal mesafe duyusuyla yönetilir. İşte aklıma gelen bir örnek: Amerikalı bir toplumbilimci, biriyle siyaset konuşma olasılığının eğer bu insanlar daha yakın siyasal görüşlerde ise daha fazla olduğunu gözlemlemiştir. İnsanlar

siyasetten söz edecekleri kişilerin kendileriyle aynı siyasal görüşte olduğunu anlamak için ne yaparlar? Pratik anlamda iyi bir örnektir bu. Birbirlerini tanımayan insanlar arasındaki karşılaşma ve insanların ne söylenebileceğini ve ne söylenemeyeceğini, nereye kadar gidilebileceğini, vb. tahmin etmek için yaptıkları bütün çalışmalar üzerine, Goffman'ın mükemmel çözümlemeleri vardır. Belirsizlik durumunda, olabilecek en az çatışmalı konu olan havadan, sudan hâlâ söz edilebilir. Toplumbilimci, pratik moda üzerine öğrenmeye çalıştıkları şeyi toplumbilimciden daha iyi bilen insanlarla karşı karşıyadır: toplumbilimci, ister patronlar ister aşağı-proleterler söz konusu olsun, insanların mükemmel olarak, ama bir başka kiplikte, yani hakikaten bilmeden bildikleri şeyleri sarih bir düzeye taşımalıdır. Çok sıklıkla, insanların yaptıkları şeye ve bildikleri şeye ilişkin söylediklerinden hiçbir yardım bulamaz. Siyasal eğilimin yönü, söyleme varmadan bazı pratik siyasal tercihlere hükmedebilir ve söylem düzeyinde cevap verilmesi gereken durumlar tarafından uyumu bozulabilir, şaşırtılabilir. (Seçim konusu hariç, kamuoyu yoklamalarının, dilbilimsel olarak oluşmamış şeyleri kavrayamadıkları için çok az kehanette bulunucu olmalarına neden olan budur.) Bu şu anlama gelir ki, sanılanın tersine, çekimser kalanlar, cevap vermeyenler veya biraz rastlantıyla cevap verenler (herşey, önerilen cevaplardan birini seçmenin rastlantısal olmasının, kategorinin cevap-vermeyenler oranı ne kadar büyükse o kadar büyük olma olasılığını belirtiyor gibidir) herhangi bir eylem için kullanılabilir değildir. (Bu da bir entelektüel yanılsaması olur.) Ortaçağ ilahiyatçılarının mükemmel bir kelimeyle *fides implicita*, örtülü iman, söylemin ötesindeki, pratik duyuya indirgenmiş bir iman olarak adlandırdıkları şeye indirgenirler. Nasıl seçerler? Fikir kapasitesinden en yoksun sınıflar, *fides implicita*'ya indirgenmiş olanlar, iki turlu seçimler yaparlar. Eğer onlara, bununla şunun arasında bir ilişki olduğunu düşünüyor musunuz? diye sorulursa, bilemezler; tercih ettikleri bir merciye kendileri adına seçimi yapma işini vekalet ederler. Bu, çok önemli bir toplumsal olgudur. Bütün kiliseler *fides implicita*'ya taparlar. *Fides implicita* düşüncesinde kendinden feragat etme düşüncesi vardır.

Siyaset, arz ve talepten oluşan bir pazar fenomenine benzetilerek tanımlanabilir: siyasal olarak kabul edilen söylem üretiminin fiili tekelini elinde bulunduranlar olarak tanımlanan siyaset profesyonelleri grubu, siyasal bir zevkle, yani sunulan söylemler arasında ayrım yapma konusunda çok eşitsiz bir kapasiteyle donanmış insanlara sunulan söylemler toplamını üretir. Bu söylemler teknik bir yetkiye göre ve daha kesin olarak, yoğunluğu, farklılaşma inceliği toplumsal yetkiyi tanımlayan değişkenlere göre değişecek bir sınıflandırma sistemine göre kabul edilecek, anlaşılacak, algılanacak, ayrım yapılacak, seçilecek ve kabul edilecektir. Sunulan ürünlerin doğrudan talebin ürünü olduğu veya kitleyle bir tür karşılıklı doğrudan anlaşma ve bilinçli pazarlıktan esinlendiği düşünülürse, sunulan ürünlerin tamamen sembolik etkisi anlaşılamaz. Bir gazeteci için iktidarın çanak yalayıcısı veya kapitalizmin uşağı dendiğinde, okurlarının beklentilerine bilinçli olarak uyarlanmaya çalıştığı ve onları doğrudan tatmin etmeyi hedeflediği varsayımı yapılır. Aslında, tiyatro ve sinema eleştirmenleri veya siyasal gazeteciler de söz konusu olsa, entelektüel alanın veya dinsel alanın kültürel üretim evrenlerinin çözümü, üreticilerin –ve her halükârda sanılandan çok daha az– okurlarına referansla değil, rakiplerine referansla ürettiklerini gösterir. Ama bu yine de, bilinçli bir seçkinleşme kaygısıyla yazdıklarına inandırabilecek çok erekçi bir tanımdır. Aslında, belli bir rekabet uzamında işgal ettikleri konuma göre çok daha fazla üretirler. Örneğin, bu rekabet uzamında, gazeteler gibi partilerin de sürekli olarak iki uzlaşmaz eğilim tarafından iteklendikleri gösterilebilir, eğilimlerden biri, partileri farklılaşmak için, belli bir sınıflandırma sistemiyle (örneğin, RPR, UDF) donanmış insanlar tarafından fark edilmek için yapay bile olsa, farklılıkları güçlendirmeye yöneltir; diğeri ise, onları, farklılıkları ortadan kaldırarak tabanlarını yaymaya iter.

Demek ki, üretim açısından, kendi özerk mantığı, tarihi (örneğin Tours Kongresi) olan bir rekabet uzamı vardır ve bu çok önemlidir; çünkü sanatta olduğu gibi, siyasette de, genel tarihe oranla görece özerk olan alanın tarihini bilmezseniz son stratejileri anlayamazsınız. Diğer yandan, tüketim

açısından, sunulan ürünleri, farklı değişkenlere göre değişen algılama ve değerlendirme kategorileri uyarınca fark edecek ve değerlendirecek bir müşteriler uzamı vardır. Verili bir anda, siyasal fikirlerin dağılım durumu, demek ki, görece bağımsız iki tarihin karşılaşmasıdır: talebe göre değil, kendi tarihi olan siyasal bir uzama özgü kısıtlamalara göre hazırlanmış bir arz ile siyasal donanımların oluştuğu bütün tekil tarihlerin ürünü olsa da türdeş bir yapıya göre örgütlenen bir talebin karşılaşması.

Çok eksik biçimde hatırlattığım ve kafa bulandırmaya elverişli olduğundan hızla geri dönmek istediğim bir nokta var; bu, partilerle, özellikle Komünist Parti ile *fides implicita* arasındaki ilişki sorunudur. Her şey şunu göstermektedir ki, fikir üretiminin görece özerk uzamında yer alan bir parti, *fides implicita*'ya kendini adamış tüketiciler uzamı sektöründe önemli bir müşteri oranı bulur; dahası, şöyle diyebilirim, elleri boş olur ve dahası, tarihi görece özerk bir tarih olur. Bir toplumsal kategori ne kadar yoksunsa (sınır alınabilir, yani sıfır statü yetkisi olan ve aynı zamanda neredeyse sıfır teknik yetkideki –kategoride zaten çoğunluk olan– vasıfsız kadın işçiler, taşralılar, okuma yazma bilmeyenler), mutlak bir teslimiyet durumunda, partisinden, tercih ettiği partiden de o kadar yanadır. Bundan şu sonuç çıkar ki, partilerin görece özerk uzamında yer alan bir parti söz konusu olduğunda, yandaşları arasında sonuna kadar açık destek verenlerin payı ne kadar büyükse, stratejilerinin, diğer partilerle rekabet zorunlulukları oranında daha tam olarak kendilerini belirleme özgürlükleri olacaktır (son olaylar bunun ampirik bir doğrulamasını, benim kanıtlamak zorunda kalmayacağım kadar açıkça sunmaktadırlar). Söz konusu olan Fransız Komünist Partisi de olsa veya Sovyetler Birliği Komünist Partisi de olsa, devrimci partilerin bürokratikleşme fenomenlerinin çözümlenişlerinde hesaba katılması gereken budur. (Elbette, kendilerini tamamen teslim edenleri, profesyoneller, sürekli işçiler yararına yoksunlaştırmaya yönelik vekaletin özgül mantığını da dikkate almak gerekir). Bu, oligarşilerin tunç yasasının, yani devrimci bile olsa iktidarın birkaç kişinin elinde yoğunlaşma eğiliminin, yeni-Machiavelli'cilerin

siyasal bürokrasilerin kaderi olarak sundukları eğilimin, bu *fides implicita* ilişkisi tarafından korkunç bir biçimde desteklendiği anlamına gelir.

Bu nedenle, sözlerimi bitirirken, pratik siyasal duyunun sarih duruma geçiş koşulları sorununu hızla hatırlatmanı gerekir. Labov göstermiştir ki, ABD'de işçilerin telaffuz konusunda kültürsüzleşmeye çok güçlü bir dirençleri vardır; çünkü, der Labov, sınıf şivelerini, bilinçsizce, erkeklikleriyle özdeşleştirirler. Sanki sınıf duyuları gırtlaklarında yer ediniyormuş gibidir, gırtlağa ilişkin eril denen belirli bir konuşma tarzı egemen konuşma kipinin tamamen bilinçdışı bir reddiymiş gibidir, kendine önemli bir hava verme biçiminde yer alabilen işçi sınıfının kimliğini bir savunmaymış gibidir, vb. (Bunun, delegelerin seçiminde çok önemli bir rolü olabilir: CGT delegelerinin kendine has bir havaları vardır ve bilinir ki, goşistler ile komünistler arasındaki ilişkilerde, bedensel işaretler, uzun veya kısa saçlar, kılık kıyafet biçiminin çok önemli bir rolü bulunmaktadır.) Demek ki, bu sınıf duyusu vardır, bedenin en derinlerine işlemiş, sınıfla bir ilişki olan gövdeyle ilişki ve dahası, bilinç ve bilinçlenme diye adlandırılan şey vardır. Bu, popülist efsanenin tercih ettiği alanlardan biridir. Başlangıçtan itibaren, bizzat Marx'ta, bilinçlenme sorunu, kısmen bilgi teorisi sorunları gibi ortaya atılmıştır. Sanıyorum ki, bu akşam söylediğim şey, bu sorunu biraz daha gerçekçi tarzda, sınıfın kendini bu şekilde tematikleştirilmemiş gördüğü bedensel, derin donanımlardan sözel ve sözel olmayan (gösteridir bu) ifade kiplerine geçiş sorunu biçiminde ortaya atmaya yardım eder. Bir grubun kendini grup olarak inşa etmesinin; kimliğini oluşturmasının, kendini sembolleştirmesinin; bir işçi topluluğundan bir işçi hareketine, veya bir işçi sınıfına geçişin tarzlarına ilişkin yapılması gereken bir çok çözümleme vardır. Vekillik anlamında, aynı zamanda da tiyatro anlamında temsili varsayan bu geçiş, dilbilimsel arzın, önceden oluşmuş söylemler ve kolektif eylem modelleri (gösteri, grev, vb. gibi) arzının çok önemli bir rol oynadığı, çok karmaşık bir simyadır. Bu, kamuoyu anketlerinde görülür. En yoksun olanlar "önceden oluşturulmuş" birçok cevap

arasından seçme yapmak zorunda kaldıklarında, önceden formüle edilmiş fikirlerden birini her zaman belirtebilirler (böylece işin özünü unutturabilirler, yani onu formüle etmeye, özellikle önerilen terimler içinde formüle etmeye ister istemez muktedir olmadıklarını unutturabilirler). "Doğru" cevabı veya bu cevabı belirtecek talimatı sağlayacak işaretlere sahip olduklarında, açık siyasal kabul edilişlerine en uygun olanını bile belirtebilirler. Tersi durumda *allodoxia* diye adlandırdığım şeye mahkûm olurlar; yani, bir fikrin yerine diğerini almaya, tıpkı bir insanı uzaktan görüp bir başkası sanmak gibi (beslenme alanında goldenleri elma kabul etmenin, suni deriyi hakiki deri veya Strauss valslerini klasik müzik kabul etmenin eşdeğeri). Ürünün niteliği üzerinde yanılmaya her zaman açıktırlar, çünkü bir sınıf bilincinin gerektiği yerde, sınıf duyusuyla seçerler. Bir siyasetçiyi ettiği lâflara göre seçmek gerekirken (iyi) görünüşüne göre seçebilirler. *Allodoxia* etkisi, bir yanıyla fikir üreticilerinin, vericilerin ve alıcıların sınıf *habitus*'larını, sınıf bedenleri arasında oluşan iletişimlerle, bilincin aracılığı olmaksızın bilinçdışı manipüle etmeleri olgusuna bağlıdır: bir sınıf gırtlağının bir sınıf gırtlağıyla konuşması da böylece söz konusu olur. Benim burada sunduğum şey elbette sorunludur, asla son söz değildir: genellikle bu sorunların hem çok soyut ve hem de çok basit bir şekilde ortaya atıldığını basitçe göstermek istiyorum.

Her halükârda, ve son sözüm bu olacaktır, siyasal fikirlerin üretimini ve tüketimini kavramak için burada öne sürdüğüm ve diğer kültürel mallar için de geçerli olanlar gibi hem çok genel ve hem de "boş" olmayan teorik modeller inşa etmek, ancak gerçeklik sayesinde anlamsız olarak kabul edilen olguları, toplumsal dünyayı konuşmayı veya düşünmeyi meslek edinenlerin, kendi bakış açılarına layık değil diye düşünececkleri bu bayağı şeyleri ciddiye almak koşuluyla başarılabilir.

Notlar:

1. Grenoble Üniversitesi'nde 29 Nisan 1980'de yapılan konuşma.

GREV VE SİYASAL EYLEM[1]

Grev, araştırmacıların kendini dayatmasına izin verdikleri "önceden oluşturulmuş" nesnelerden biri değil midir? Öncelikle; grevin, temel silahları grev olan emekçiler ile işverenler arasındaki, üçüncü bir –belki de bir değildir– faille, devletle, birlikte sürdürülen mücadele tarafından tanımlanan güç ilişkilerinin nesnel yapısı, emek mücadelcleri alanına yeniden yerleştirilirse anlam bulacağını kabul etmekte hemfikir olunacaktır.

Bu durumda, bu alanın birleşme derecesi sorunu (genel grev kavramı tarafından doğrudan ortaya atılan sorun) ile karşılaşılır. Amerikalı ekonomist O. W. Phelps'in bir makalesine gönderme yaparak daha genel bir formülasyon vermek istiyorum: emek piyasasını karşılıklı serbest anlaşmalar kümesi olarak kabul eden klasik teoriye karşı, Phelps, tek bir pazar olmadığını, kendilerine özgü yapıları olan *emek piyasaları* olduğunu gözlemler; kendilerine özgü yapılardan kast ettiği şey, "işin farklı işlevleri –alınma, seçilme, atanma, ücretlendirilme– sorununu sürekli biçimde yöneten ve kökenlerini yasada, sözleşmede, âdetlerde veya ulusal siyasette bularak, temel işlevleri işçilerin haklarını ve imtiyazlarını belirlemek ve personel yönetimine ve çalışmanın içerdiği her şeye düzenliliği ve öngörülebilirliği yerleştirmek olan mekanizmalar toplamı"dır. Tarihsel eğilim, yerel emek pazarlarından (yani mücadele alanlarından) yerel çatışmaların daha yaygın çatışmaları başlatma imkânına sahip olduğu daha bütünlüklü bir emek pazarına adım adım geçiş değil midir?

Birleşmenin faktörleri nelerdir? İktisadi faktörler ve tamamen "siyasal" faktörler, yani bir seferberlik aygıtının (sendikalar) varlığı ayırt edilebilir. İktisadi mekanizmaların birleşmesi ile mücadele alanının birleşmesi arasında bir iliş-

kinin varlığı; ve de mücadele aygıtlarının birliği ile mücadele alanının birliği arasındaki bir ilişki, burada sürekli varsayılmıştır. Aslında, her şey ekonominin "devletleştirilmesi"nin, yerel çatışmaların genelleşmesini kolaylaştıran ve yerel zeminlerinden giderek özerkleşen ulusal aygıtların gelişimini güçlendirdiği düşüncesini uyandırmaktadır. Siyasal mücadele aygıtlarının görece özerkliği hangi düzeyde vardır ve birleştirme etkisi bu aygıtların birleştirici eylemine hangi düzeyde bağlanabilir? Patlak veren bütün grevlerin (elbette, sektöre göre az veya çok şansla, içinde yer aldığı iktisadi aygıtta az veya çok stratejik –veya sembolik–) genelleştirilebileceği olgusu, bizi bu alanın nesnel birliğini abartmaya yöneltmez mi? Bu birleşme çok daha iradeci olabilir, nesnel dayanışmalardan çok, örgütlenmelere bağlanabilir. Geleceğin önemli sorunlarından biri, sendikal örgütlenmelerin *ulusal* karakteri ile işletmelerin ve ekonominin *uluslararası* karakteri arasındaki mesafedir.

Ama, alanın her durumu konusunda, kapanış derecesi sorgulanabilir ve örneğin, işçi sınıfının varlığının gerçek merkezinin alanın içinde mi yoksa dışında mı olduğu sorusu sorulabilir: sorun, örneğin, işçi dünyasının geri döndüğü veya gelirlerini yatırdığı köylü dünyasına hâlâ güçlü bir şekilde bağlı olması durumunda; veya, *daha*sı, günümüzde Avrupa'da olduğu gibi yabancı bir alt-proletarya durumunda ortaya atılabilir. Tersine, işçi nüfusun toplamı dış dünyadan güçlü bir şekilde kopmuş olabilir ve *bütün çıkarları* mücadele alanında olabilir. Ve bu kopukluğun bir kuşak içinde veya *kuşaklar boyunca* gerçekleşip gerçekleşmediğine göre değişiklikler de saptanabilir.

Alana girişteki kıdem *işçileşme* veya (insanların, hapishanelerde, kışlalarda, bütün "bütünlüklü kurumlarda" kurumla yavaş yavaş uyum sağladıkları ve bir anlamda alıştıkları süreci belirtmek için Goffman tarafından oluşturulan *barınaklaşma [asilisation]* kavramı modelinden çıkarak uydurulan, biraz barbar nitelikteki bu kavram kabul edilirse) *fabrikalaşma* diye adlandırılan şeyin süresini ölçer; yani, emekçilerin işletmelerini sahiplendikleri ve işletmeler tarafından sahiplenildikleri, iş aletlerini sahiplendikleri ve onlar tarafın-

dan sahiplenildikleri, işçi geleneklerini sahiplendikleri ve bu gelenekler tarafından sahiplenildikleri, sendikalarını sahiplendikleri ve sendikalar tarafından sahiplenildikleri, vb. süreç. Bu süreçte, bir çok yan ayırt edilebilir: tamamen olumsuz olan birincisi, dış hedeflerden vazgeçmekten oluşur. Bu hedefler gerçek olabilirler: bunlar, paralarını ailelerine gönderen, kendi ülkelerinde toprak veya tarımsal madde veya dükkan satın alan göçmen işçilerdir; hayali olabilirler, ama daha az fiili değillerdir: kendi ülkelerine geri dönmenin gerçek umudunu yavaş yavaş kaybetmiş olsalar da *transit halinde* kalanlar ve asla tamamen "işçileşemeyenler" bu göçmen işçilerdir. Sonra, dış bağlarının durumu ne olursa olsun, emekçiler mücadele alanındaki konumlarıyla özdeşleşebilirler, derindeki ruhsal durumlarını değiştirmeden, bağlı bulundukları çıkarlarla tamamen birleşebilirler: böylece, Hobsbawm'ın belirttiği gibi, fabrikaya yakın zamanda gelmiş köylüler, köylülük durumlarından hiçbir şey kaybetmeden devrimci mücadelelere girebilirler. Sürecin bir başka evresinde, sanayi ortamının nesnel yasaları tarafından derindeki ruhsal düzeneklerinin değişmesiyle karşılaşabilirler, kabul görmek için uyulması gereken –örneğin çalışma hızı veya dayanışma konusunda– davranış kurallarını öğrenebilirler, kolektif değerlere –çalışma aletine saygı gibi– katılabilirler veya grubun kolektif tarihini, geleneklerini, özellikle mücadele geleneklerini, vb. üstlenebilirler. Nihayet, "ilkel" diye adlandırılabilen isyan düzeyinde, genellikle şiddete dayalı ve örgütsüz olan köylülerin, sanayi dünyasında kabaca atıldıkları isyan düzeyinde kaybederek örgütlü olan "ikinci" isyan düzeyinde kazanmak için *örgütlü işçi evreni*'nin bir parçası olabilirler. Sendikacılık, taleplerin yapısının yelpazesini açar mı kapatır mı? Bu soru, bu mantık içinde sorulabilecek bir sorudur.

Tilly mücadele halindeki amiller sistemini –patronlar, işçiler, devlet– bütün olarak ele alma zorunluluğu üzerinde durmuştu. Diğer sınıflarla ilişkiler sorunu, Haimson'un işçi sınıfının bazı fraksiyonlarının burjuvazi karşısındaki iki anlamlılığını tanımlarken ima ettiği çok önemli bir öğedir. Yerel/ulusal karşıtlığı bütün anlamını buradan alır. "Patron-işçi-devlet" üçlüsü biçiminde tanımlanan nesnel ilişkiler, iş-

letmenin boyutuna göre ve de çalışma yaşamının toplumsal çevresine göre çok farklı somut biçimler alırlar: patron görülür veya görülmez, kızı ayine giderken görülür veya görülmez, yaşama tarzı görülür veya görülmez, vb. Barınma kipleri emek piyasasının nesnel yapısı ile zihni yapı arasındaki somut dolayımlardan biridir ve aynı zamanda insanların mücadeleden çıkarabilecekleri deneyimdir, vb. Mücadele alanını tanımlayan nesnel ilişkiler, sadece işyerinde (himayeciliğin temellerinden biri burasıdır) değil, bütün somut *karşılıklı sözleşmelerde* az çok kavranabilir. Haimson'un ileri sürdüğü gibi, şehrin bilinçlenmeye daha müsait gözüktüğünü, oysa ki, tamamen işçilerden oluşan küçük şehirde bilinçlenmenin daha yavaş ama daha radikal olduğu görüşünü bu mantık içerisinde anlamaya çalışmak gerekir. Yerel ölçekte az çok anlaşılan sınıf yapısı, işçi sınıfı stratejilerini anlamak için önemli bir dolayım gibi gözükmektedir.

Şimdi kendimize sormamız gereken şey, bu mücadele alanının her durumda nasıl işlediğidir. Yapının değişmezleri vardır ve değişkenleri çözümleme hedefiyle birlikte çok soyut bir "model"i inşa edilebilir. Tilly'nin ortaya attığı ilk soru, iki veya üç konunun olup olmadığıdır: devlet patronlarla gereksiz bir ilişki içinde midir? Tilly, Fransa örneğinde, devletin gerçek bir amil olduğunu göstermeye çalışır. Gerçek bir amil midir, yoksa işverenler ile işçiler arasındaki ilişkinin (en azından gerçeklik görünümüyle varolan) örtmece-meşru bir ifadesi midir? Bu, Rusya'da, 1905 ile 1917 arasındaki sınıf mücadeleleri ile Fransa'da Üçüncü Cumhuriyet döneminde-kiler arasındaki karşılaştırmayla ortaya atılan bir sorudur (İsveç örneği de düşünülebilir: devlet sendikalar tarafından güçlü bir şekilde denetlendiğinde, mücadelenin aldığı özel biçim nedir?). İşçi mücadelesinin her durumda aldığı biçimi görmek için, devlet ile patronlar arasındaki ilişkilerin (Sovyet modelini dışlamadan) olası bütün biçimlerinin bir modeline sahip olmak gerekir.

Tamamen ortaya atılmamış temel bir soru vardır: devlet, patronlar ve işçiler arasındaki ilişkilerden söz edildiğinde, bu ilişkinin nesnel hakikatini (devlet ve patronlar birbirine bağlı mıdır değil midir, müttefik midirler, yoksa devletin bir

hakemlik işlevi mi vardır?) işçi sınıfı açısından (sınıf bilinci veya yanlış bilinç) öznel hakikatin karşısına çıkarmak tamamen meşru değil midir? Devletin özerk olarak görülmesi olgusu (bu, "bizim devletimiz"dir, "bizim cumhuriyetimiz"dir) nesnel bir faktördür. Fransa örneğinde –özellikle belirli koşulllardaki belirli dönemlerde–, devlet, işçi sınıfı tarafından bağımsız olarak, hakemlik mercii olarak görülür. Ve düzeni korumak için (genellikle çok kör olan ve kısa vadeli çıkarlarını savunmak için bindiği dalı kesen yönetici sınıfa karşı) harekete geçtikçe, devlet, bir hakemlik mercii olabilir veya böyle görülebilir. Başka deyişle, devletten söz edildiğinde, onun maddi gücünden mi söz edilmektedir (ordu, polis, vb.), yoksa devletin gerçek rolünün bilinmemesinde içerilen devletin tanınmasından/kabul görmesinden oluşabilen sembolik gücünden mi? Meşruluk, bilmeme anlamına gelir ve meşru mücadele biçimleri olarak adlandırılan şey (grev meşrudur, sabotaj meşru değildir), bu şekilde kavranmayan, egemenlerin bu tanımdaki çıkarları anlaşılmadığı ölçüde ezilenler tarafından kabul edilen baskın bir tanımdır.

Çatışmalar alanının tanımına, başka şeylerin yanı sıra (okul), ünvanlarının mevkilere uyarlanması yoluyla hiyerarşik konumların dağılımının *kişisel yeteneğe dayalı bakış açısını* aşılamaya katkıda bulunan okul veya işçileştirmeye hazırlamada temel bir rolü olan ordu gibi, asla adı verilmemiş mercileri dahil etmek gerekir. Güç ilişkilerinin verili durumunu her an belirleyen, böylece onların korunmasına katkıda bulunan adli sistemi, günümüzde temel bir rolü olan sosyal yardım kurumlarını ve yumuşak şiddet biçimleriyle yükümlü bütün diğer kurumları da belki dahil etmek gerekir. İnsanların eğitimlerine ve *ünvanlarına* göre hak ettikleri görevlere geldikleri şeklinde, okul tarafından kafalara kazınan düşünce, çalışmada ve çalışma dışında hiyerarşilerin dayatılmasında belirleyici bir rol oynar: okul ünvanını toplumlarımızdaki soyluluk ünvanı olarak kabul etmek vahşi bir benzetme değildir; sınıf ilişkilerinde, görgü kurallarının kafaya kazınma sürecinde temel bir rolü vardır. Mücadelelerin birleşmesine yönelik eğilimsel yasanın ötesinde, sert şiddet biçimlerinden yumuşak, sembolik şiddet biçimlerine bir geçiş vardır.

İkinci soru: bu mücadelede meşru hedefler ve araçlar, yani uğrunda dövüşülmesi meşru olan şey ve kullanılması meşru araçlar nasıl tanımlanmıştır? Egemenler ile ezilenleri karşı karşıya getiren kozlar ve araçlar üzerine bir mücadele olduğu gibi, ezilenler arasında da mücadele vardır: egemen/ezilen güç ilişkilerinin inceliklerinden biri, bu mücadelede, egemenlerin meşru araçlar ve amaçlar üzerine ezilenler arasındaki mücadeleyi de kullanabileceğidir (örneğin, niceliksel talepler ile niteliksel talepler arasındaki karşıtlık veya dahası, iktisadi grev ile siyasal grev arasındaki karşıtlık). Meşru sınıf mücadelesi üzerine yapılan tartışmaların toplumsal tarihi yazılmayı beklemektedir: bir patrona ne yapmak meşrudur, vb.? Bu soru, Mayıs 68'den itibaren, patronların rehin alınması olayıyla, pratik olarak yeniden ortaya atılmıştır: patronun kişiliğine yönelik bu eylemler niçin skandal olarak kabul edilmiştir? Mücadeleye tanınan bütün sınırların, bazı araçların veya bazı amaçların gayrımeşruluğunun kabulünün, ezilenleri zayıflatıp zayıflatmadığı sorulabilir. Örneğin, ekonomizm egemenlerin bir stratejisidir: ezilenlerin meşru talebinin ücret olduğunu, başka bir şey olmadığını söylemekten ibarettir. Bu noktada, Tilly'nin Fransız patronun otoritesi için olağanüstü çıkan üzerine, ücret konusunda boyun eğebileceği, ama ezilenlere meşru muhataplar olarak davranmayı reddetmesi ve onlarla halka açık alanlardaki afişler yoluyla iletişim kurduğu, vb. olgusu üzerine söylediği her şeye gönderme yapıyorum.

Meşru talep tanımı neye dayanır? Michèle Perrot'nun belirttiği gibi, *talepler sisteminin yapısı*'nı ve Tilly'nin belirttiği gibi, *mücadele araçlarının yapısı*'nı ele almak burada önem taşır. Ücret konusu gibi bir talep, diğer talepler sisteminden (çalışma koşulları, vb.) bağımsız olarak incelenemez; ayrıca, grev gibi bir mücadele aracı, diğer mücadele araçlarının kullanıldığını belirtmek için bile olsa, bu araçlar sisteminden bağımsız olarak incelenemez. *Yapısal olarak* düşünme olgusu, yoklukların önemini gösterir.

Öyle gözüküyor ki, işçi mücadelelerinin her anında üç ayrı düzlem vardır: birinci olarak, mücadelenin bir düşünülemeyeni vardır (*taken for granted*, doğal olan, *doxa*) ve işçileş-

tirmenin etkilerinden biri; bu, akla gelmediğinden ve "düşünülebilir" olmadığından tartışma ve talep etme fikri olmayan şeyler olduğunu söylemektir; ikinci olarak, *düşünüleme-yen* şey vardır, yani sarih bir şekilde mahkûm edilmiş olan şey ("patronun taviz vermeyeceği şey," bir ustabaşını işten atmak, bir işçi delegesiyle konuşmak, vb.); nihayet, üçüncü düzeyde, talep edilebilir şey vardır, taleplerin meşru nesnesi vardır.

Aynı çözümlemeler, meşru araçların (grev, sabotaj, yöneticilerin rehin alınması, vb.) tanımı için de geçerlidir. Sendikalar "haklı", "doğru" stratejiyi tanımlamakla yükümlüdürler. Bu, belli bir meşru ve gayrımeşru tanımı içeren toplumsal bir bağlamda en "uygun" olduğundan mutlak olarak en etkili strateji –bütün araçlara izin verilmişken– veya sadece en etkili strateji anlamına mı gelmektedir? Bu, *meşru amaçlar ve araçlar tanımının* kolektif üretiminde; örneğin, "haklı", "akla uygun" bir grevin ne olduğu veya vahşi bir grevin ne olduğu konusunda, gazeteciler ve bütün profesyonel çözümleyiciler (siyaset bilimciler) –genellikle bunlar aynılarıdır– günümüzde temel bir rol oynamaktadırlar; bu bağlamda, siyasal grevler ile siyasal olmayan (yani katıksız iktisadi) grevler arasındaki ayrım, bilimin tehlikesizce üstlenemeyeceği, çıkara dayalı bir stratejidir. Siyaset tanımının siyasal bir manipülasyonu vardır. *Mücadele hedefi bir mücadele hedefidir:* şu veya bu noktada mücadele etmenin "uygun" olup olmadığını söylemek için bir mücadele her an vardır. Yumuşak ve örtülü şiddet olarak sembolik şiddetin uygulandığı dolaylı yollardan biridir bu. *Kolektif uygunlukları* çözümlemek gerekir, yani zamanın verili bir anında ezilenlere dayatılan ve emekçileri, uygun mücadelenin (örneğin grev yoluyla halkı rahatsız etmeme kaygısı) egemen tanımını kabul etmeye yönelten bir tür saygı kaygısıyla *kendilerine sınırlar koymaya* zorlayan ve dönemlere ve toplumlara göre elbette çok değişken olan normlar toplamını çözümlemek gerekir. Uygunluk çağrılarını sistematik olarak derlemek ilginç olurdu. Ve, de dilbilimsel sansürler gibi bu yönde işleyen bütün mekanizmaları görmek.

Üçüncü soru: karşı karşıya olan hasımların güç faktörleri nelerdir? Stratejilerinin, her an, en azından bir yanıyla, güç

(yapı) ilişkilerinde nesnel olarak sahip oldukları güce, yani önceki mücadelelerde edindikleri ve biriktirdikleri güce (tarih) bağlı olacağı ortaya çıkar. Bu durum, söz konusu ilişkiler, tam olarak, amillerin sahip olduklan (teorik veya önceki mücadele "deneyleri"ne dayanan) algı araçlarına göre algılandığı ve değerlendirildiği ölçüde böyledir.

Emekçiler örneğinde, grev temel mücadele aracıdır, çünkü sahip oldukları tek silahlardan biri özellikle *çalışmadan geri çekilme*dir, tamamen çekilme (ayrılma veya grev) veya kısmi geri çekilmedir (iş yavaşlatma, vb.): geri çekilmenin bu farklı biçimlerinin iki tarafı için maliyetleri ve kârları belirlemek ve böylece bu maliyet ve kâr sistemine bağlı olarak, Tilly'nin sözünü ettiği stratejiler sisteminin nasıl örgütleneceğini çözümlemenin araçlarını vermek ilginç olacaktır. ABD'de Taylorizmin ilk dönemleri üzerine Montgomery tarafından betimlenen ve stratejilerin diyalektik içindeki güçler ilişkisinin durumuna bağlı olduğu şeklindeki önermenin bir açıklaması bulunabilir: emekçilerin gücünü arttıran sendikalaşma, üretkenlikte bir düşüşe yol açar –üretkenlik düşüşüne, işverenler, Taylorlaştırmayla ve bir dizi yeni kadrolar aracılığıyla çembere alma teknikleriyle karşılık verirler (Amerikan çalışma toplumbiliminin kökeni).

Emekçilerin sahip oldukları diğer silah, fiziksel güçtür (silahlarla birlikte, mücadele gücünün bileşenlerinden biridir): bu mantık içerisinde, erillik değerlerini ve mücadele değerlerini çözümlemek gerekir (eril değerleri, fiziksel gücü yüceltterek, halk sınıflarını tuzağa düşürebilecek dolambaçlı yollardan biri). Ama sembolik şiddet de vardır ve bu açıdan grev, özellikle ilginç bir alettir: gösteri, grubun bağlılığının onaylanması, ürettiği gündelik düzenden kolektif kopuş, vb. dolayısıyla, sembolik etkileri olan gerçek bir şiddet aracıdır.

Emekçilerin stratejilerinin özü, *eğer kolektif stratejilerse*, dolayısıyla bilinçli ve yöntemli iseler, yani hedefleri saptamakla ve mücadeleyi örgütlemekle görevli bir *örgütlenme* tarafından dolaylandırılıyorlarsa etkili olduklarıdır. Bu, varlık koşullarını oluşturan bütün faktörler aynı yönde hareket etmiyorlarsa, işçilerin durumunun (bireyciliğe karşıt olarak) *kolektivist düzenlemeleri* desteklemeye yönelmesini açıklama-

ya yeterlidir: çalışma riskleri ve dayanışmayı dayatan varoluşun bütün olasılıkları, emekçilerin (niteliksizleşme stratejileri tarafından güçlendirilen) birbirlerinin yerine geçebilme ve emeğin "adil değeri" düşüncesini dışlamaya yönelen emek pazarının hükmüne itaat (zanaatkârlarda ve serbest meslek sahiplerinde çok güçlüdür) deneyimi. (Zanaatkârla diğer farklılık; işçinin kendini aldatma ve çalışmasının, ücretinden daha fazla tuttuğu ve böylece müşterileriyle parasal olmayan bir mübadele ilişkisi oluşturduğu düşüncesi içinde sembolik ödüllendirmeler ihtimali daha azdır.) Her türlü "kariyer" düşüncesinin yokluğu (kıdem kimi zaman olumsuz bir rol oynar), işçilerin (işçi sınıfının iç hiyerarşilerine rağmen) ancak kolektif mücadele içinde yatırım yapabilecekleri terfi için, bireysel rekabet içinde yatırım yapabilen memurlar ile işçiler arasına temel bir farklılığı da dahil eder: işçilerin güçlerini ve değerlerini ancak kolektif olarak ileri sürebilecekleri olgusu, bütün bir dünya görüşünü yapılandırır, küçük burjuvaziden önemli bir kopuşa işaret eder. Bu mantık içerisinde, Thompson'un sanayi-öncesi dönem için yapmış olduğu gibi, işçi sınıfının "iktisadi ahlâkı"nı çözümlemek, çalışma ücretini değerlendirme ilkelerini belirlemek gerekir (çalışma zamanının ücretle ilişkisi; eşit işlere verilen ücretlerin karşılaştırılması; ücrete duyulan ihtiyaç ilişkisi –aile– , vb.)

Bundan çıkan sonuç, iş gücü satıcılarının gücünün, temel olarak, seferber edilmiş grubun seferberliğine ve örgütlenmesine bağlı olduğudur; dolayısıyla, en azından bir yanıyla, ifade etme, seferber etme, örgütleme ve temsil etme işlevlerini yerine getirmeye muktedir (sendikal) bir aygıtın varlığına bağlı olduğudur. Ama bu durum, toplumbilimciler tarafından asla hakikaten düşünülmemiş bir sorunu ortaya atar; grupların doğası ve kabul edilme kipleri sorununu. İlk kabul edilme kipi, *katma veya geri dönüşlü grup*tur (1+1+1...): egemen stratejiler her zaman grup yokmuş, bireylerin birbirine eklenmesi varmış gibi göstermeye eğilimindedirler (19. yüzyılda, patronlar tek tek, birey olarak alınan işçilerle tartışmak isterler); açık oylamaya veya vekilliğe karşı, her zaman kamuoyu yoklamasına veya gizli oy pusulasına başvurulur; ayrıca, prim sistemi veya ücretlendirme kipleri sayısı da böl-

me, yani depolitizasyon stratejileridir (kolektif olandan veya kişinin yüceltilmesinden burjuvazinin dehşete kapılmasının temellerinden biri budur). İkinci kip, *kolektif seferberlik*tir. Tek bir uzanıda fiziksel olarak bir araya gelmiş ve sayısı dolayısıyla gücünü gösteren gruptur bu (sayı konusundaki mücadelenin önemi buradan kaynaklanır –polis her zaman 10 bin gösterici olduğunu söyler, sendikalar 20 bin). Nihayet, *vekillik* vardır, sendika temsilcisinin sözü, örneğin, 500 bin kişi için geçerlidir (ikinci ve üçüncü kipler özel değildir.) Vekillik kip ve usüllerinin (örneğin, Fransız geleneğinin, genel kurulu öne çıkardığı üzerinde durulur), vekilleri belirleme kipleri ve vekillerin özelliklerinin (örneğin, CGT vekili daha ziyade aile reisidir, iri yarıdır ve bıyıklıdır, ciddi ve saygındır, işyerinde kıdemlidir, vb.) karşılaştırmalı bir toplumbilimini ve tarihini yapmak gerekir. Daha sonra, *vekilliğin doğası*nı çözümlemek gerekir: bir ifade, temsil, seferber etme ve birini örgütleme gücüne vekillik etmek ne demektir? *Vekillik yoluyla* üretilen fikrin yapısı nedir? Burjuva bilincini bu kadar şaşırtan, "kişisel fikir" denen şeye bu kadar bağlı, otantik, vb. ve aynı mekanizmaların meçhul ürünü olduğu bilinen fikirler üretme gücüne vekillik etmeyi meydana getiren şey nedir?

Vekiller ne yaparlar? Talepler yelpazesini daraltırlar mı, genişletirler mi? Sözcünün ifade eylemi neden oluşur? Bir rahatsızlık, ardından da onu adlandırmak için bir dil vardır (hastalar ile doktorlar arasındaki ilişkiler düşünülür). Dil, rahatsızlığı ifade imkânı verir, ama, aynı zamanda, topyekün bir rahatsızlıktan yola çıkarak olası talepler yelpazesini *yeniden daraltır;* rahatsızlığı var kılar, onu nesnel olarak oluşturarak ona sahip çıkmayı sağlar, ama aynı zamanda yoksun bırakır ("Karaciğerimde rahatsızlık var, oysa önceden her yerim ağrıyordu", "Her şeyden, çalışma koşulundan, vb. şikayetçi olmak yerine, ücretten şikayetim var"). Bilinçlenme kavramı azami veya asgari bir tanıma sahip olabilir: durumu (ifade araçlarından yoksun kalma ve yeniden sahip olma sorunu) düşünmek ve ifade etmek için ve mücadeleyi örgütlemek ve yönetmek için yeterli bilinç var mıdır, yoksa vekillik verenlerin *(fides implicita)* çıkarlarını olabildiğince iyi yerine getirmeye muktedir aygıtlarda bu işlevlere vekillik etmek için yeterli bilinç mi vardır sadece?

Aslında, sorunun bu durumu *tipik olarak entelektüalist*tir: en doğal olarak entelektüellere sorulan ve entelektüelleri proletarya ile onun devrimci hakikati arasındaki kaçınılmaz dolayım haline getirdiğinden, aynı zamanda entelektüellerin çıkarlarına en uygun olan sorunun durumu budur. Nitekim, Thompson'un sık sık gösterdiği gibi, bilinçlenme ve isyan, entelektüellerin hayal ettikleri bu tür devrimci "cogito"yla hiç ilişkisi olmayan bir süreçten doğabilirler (örneğin, dökülen kanın kışkırttığı öfke ve isyan).

Ne var ki, işçi sınıfının seferber edilmesi, toplumsal dünyanın ve çalışma mücadelelerinin algı ve ifade aletlerinin üretiminde sembolik bir aygıtın varlığına bağlıdır. Egemen sınıf, durmadan, seferberliği engelleyici algı ve ifade modelleri üretmeye ve dayatmaya yöneldikçe bu böyledir (örneğin, günümüzde, emek mücadelesindeki rakipler "toplumsal partnerler/taraflar" olarak tanımlanmaktadır). Marx'ın bazı metinlerinin ileri sürdüğü gibi, dil ile bilincin özdeşleştirilebileceği kabul edilirse, sınıf bilinci sorununu ortaya atmak; işçi sınıfının kendi durumunu düşünmek ve bundan söz etmek için sahip olduğu algı ve ifade aygıtının ne olduğunu sormaktır. Mücadeleye ilişkin söz dağarının karşılaştırmalı bir tarihi, bu mantık içerisinde, çok önem kazanır: kullanılan kelimeler ("patron", "kadrolar"), örtmeceler (örneğin, "toplumsal partnerler") hangileridir? Bu örtmeceler nasıl üretilir ve yayılır (örneğin, bu örtmecelerin ve ezilenlerin az veya çok kendi hesaplarına dahil ettikleri tüm bir söylemin üretiminde plan komisyonlarının rolü bilinmektedir)?

İşverenlerle ilgili olarak ise, başka şeylerin yanı sıra, emek mücadelesine ve (dar anlamda iktisadi olmayan, patronun veya yöneticilerin otoritelerinden ve rollerinden yarattıkları temsili, tartışma konusu edebilen) hedeflerine ilişkin tasarımlarını; kimi zaman patronların çıkarlarını patronlara karşı (veya en azından, bu sınıfın artçısının zararına bütün olarak sınıfın çıkarlarını) savunabilen devletle girdikleri ilişkileri, vb. çözümlemek gerekir.

Güç ilişkilerinin yapısını belirten etkenler sistemi oluşmuşken, sonunda, bu etkenlerin eylemini güçlendirmeye veya zayıflatmaya uygun etkenleri oluşturmak gerekir; yani,

örneğin: ekonomik konjonktür ve özel olarak emek piyasasının gerilim derecesi; siyasal durum ve baskının yoğunluğu; egemenlerde, manipülasyon yöntemlerini ve ödün sanatını geliştirmeyi ve ezilenlerde, proleter mücadele yöntemlerine sahip olmayı (stratejilerin ritüelleştirilmesiyle ilişkide olan bir eğilimle) destekleyen önceki mücadelelerin deneyimi; işçi sınıfının homojenlik veya heterojenlik derecesi; çalışma koşulları; vb. Her tarihsel konjonktürde, (hepsi bağımsız olmayan) bu faktörlerin bütünü, güçler ilişkisinin durumunu ve dolayısıyla bu durumu değiştirmeyi hedefleyen stratejileri tanımlayarak değişir.

Notlar:

1. 2-3 Mayıs 1975'de Paris'te Maison des Sciences de l'Homme tarafından düzenlenen Avrupa toplumsal tarihi üzerine ikinci yuvarlak masa toplantısının "sonuç" bildirisi.

ZEKANIN IRKÇILIĞI[1]

Önce şunu söylemek istiyorum ki, tek bir ırkçılık değil, ırkçılıklar olduğunu unutmamak gerekir: mevcut varoluşlarını meşrulaştırmaya ihtiyaç duyan ne kadar grup varsa, o kadar da ırkçılık vardır; ırkçılıkların değişmez işlevini oluşturan şey, mevcut varoluşları meşrulaştırma ihtiyacıdır.

Çözümlemeyi, hiç şüphesiz en incelikli, en tanınamaz, dolayısıyla çok ender olarak açığa çıkarılan –bunun nedeni, belki de, ırkçılığın sıradan açığa çıkarıcılarının kendilerinin bu tür ırkçılığa yönelten bazı özelliklere sahip olmalarıdır– ırkçılık biçimleri üzerine yöneltmek bana çok önemli geliyor. Zekânın ırkçılığını kast ediyorum. Zekâ ırkçılığı, genellikle ırkçılık olarak belirtilen şeyden, yani Sartre gibi en ateşlileri başta olmak üzere, ırkçılığın klasik eleştirmenlerinin çoğunun temel hedefi olan küçük-burjuva ırkçılığından bir yığın özellikle ayırt edilen bir egemen sınıf ırkçılığıdır.

Bu ırkçılık; yeniden üretimi bir yandan kültürel sermayenin, görünüşte doğal, doğuştan olan *katıştırılmış bir sermaye* olma özelliğine sahip kalıtımsal sermaye aktarımına bağlı olan bir egemen sınıfa özgüdür. Zekânın ırkçılığı, Weber'in deyişiyle, egemenlerin "kendi imtiyazlarının *teodisesi*"ni, yani tahakküm kurdukları toplumsal düzenin onaylanmasını üretmeyi hedefledikleri araçtır. Egemenlerin egemen olarak varolmaya haklan olduğunu hissetmelerini; kendilerini yüksek bir öz olarak hissetmelerini sağlama olgusudur. Her ırkçılık bir özcülüktür ve zekânın ırkçılığı, iktidarı, kısmen, okul ünvanları gibi zekânın garantisi oldukları varsayılan ve birçok toplumda ve hattâ iktisadi iktidarın konumlarına girmek için mülkiyet ünvanları ve soyluluk ünvanları gibi eski ünvanların yerini almış ünvanlara sahip olmaya dayanan egemen bir sınıfın karakteristik *"sosyodise"* biçimidir.

toplumsal olarak oluşmuş ön-donanımdan yoksun insanların; özellikle sayıları itibarıyla okul ünvanlarını değersizleştiren ve hattâ bu ünvanlar sayesinde dolduracakları mevkileri de değersizleştiren insanların istilasıyla birlikte, görece olarak eşi benzeri olmayan sorunlarla karşı karşıya gelmesine bağlı olduğunu sanıyorum. Tıp gibi bazı alanlarda çoktan gerçekleşmiş *numerus clausus* hayali buradan kaynaklanır. Bütün ırkçılıklar birbirine benzer. *Numerus clausus*, dış göçün denetlenmesine benzer bir tür korunacı önlemdir, sayı hayalinin, sayı yoluyla işgal etmenin neden olduğu kalabalığa karşı bir cevaptır.

Eleştireni eleştirmeye, ilkel, "kaba", küçük burjuva hıncından kaynaklanan ırkçılığı ortaya çıkarmaya her zaman hazırızdır. Ama bu çok kolaydır. Sularken ıslanan rolü oynamanız ve entelektüellerin zekâ ırkçılığına getirdikleri katkının ne olduğunu kendinize sormanız gerekir. Tıbbileştirmede, yani doğallaştırmada doktorların rolünü, toplumsal farklılıkları, toplumsal yaraları ve toplumsal durumların psikolojik durumlar, toplumsal zayıflıklar, zihinsel zayıflıklar, vb. haline geldikleri alt-proleter veya göçmen çocuklarını belirtmeyi sağlayan örtmecelerin üretiminde psikologların, psikiyatrların ve psikanalistlerin rolünü incelemek iyi olur. Başka deyişle, meşru ayrımcılık olarak okul meşrulaştırmasını çoğaltan ikinci düzeyden bütün meşrulaştırma biçimlerini, bilimsel işleyişli söylemleri, psikolojik söylemi ve hattâ bağlı kaldığımız sözleri çözümlemek gerekir.[2]

Notlar:

1. Mayıs 1978'de MRAP Kollokyumundaki konuşma; yayımlandığı yer: *Cahier Droit et liberté (Races, société et aptitudes: apports et limites de la science)*, 382, s. 67-71.
2. Tamamlayıcı bilgilerin bulunacağı eserler: P. Bourdieu, Classement, déclassement, reclassement, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 24, Kasım 1978, s. 2-22.

Pierre Bourdieu ■ Toplumbilim Sorunları

"Toplumbilim kimi zaman yaşamsal çıkarlara dokunur. Ve tahakkümlerinin gizli temellerini açığa çıkartan çalışmaların bilimselliğini övsünler, bu çalışmaların sonuçlarını ortaya sersinler diye patronlara, piskoposlara veya gazetecilere güvenemeyiz. Cismani veya ruhani iktidarların vermekten hoşlandıkları bilimsellik beratlarının etkilediği kişiler bilmelidirler ki, 1840'lı yıllarda, sanayici Grandin, çocuk çalıştırmanın genellikle cömert bir davranış olduğunu göstermiş olan "hakiki bilginler"e Sanayi Odası'nın kürsüsünden teşekkür ediyordu. Bizim de hâlâ Grandin'lerimiz ve "hakiki bilginlerimiz" var..."

Pierre Bourdieu, çeşitli konuşma ve mülâkatlarını bir araya toplayan bu kitabında, toplumbilimin gündeme getirdiği, akıllara taktığı belli başlı sorunlara ve sorulara çarpıcı yanıtlar veriyor.

Toplumbilimin yöntemi ve temel kavramları üzerinde yepyeni açılımlara yöneliyor ve toplum biliminin epistemoloji ve felsefe bağlamında ortaya attığı problemleri çözümlerken, kültürden politikaya, spordan modaya, dilden müziğe, sendikacılıktan sanatçılığa uzanan, çok farklı alanlarda ilginç saptamalar yapıyor.

ISBN 975-8008-19-6

9 789758 008193