



City Research Online

City, University of London Institutional Repository

Citation: Susen, S. (2019). Son Söz: Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine Son Tefekkürler. In: Susen, S. & Turner, B. S. (Eds.), Pierre Bourdieu'nün Mirası: Eleştirel Söylemler. (pp. 403-447). Ankara: Phoenix Yayınevi (translated by A. Kadir Gülen). ISBN 9786057789051

This is the published version of the paper.

This version of the publication may differ from the final published version.

Permanent repository link: <https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/24482/>

Link to published version:

Copyright: City Research Online aims to make research outputs of City, University of London available to a wider audience. Copyright and Moral Rights remain with the author(s) and/or copyright holders. URLs from City Research Online may be freely distributed and linked to.

Reuse: Copies of full items can be used for personal research or study, educational, or not-for-profit purposes without prior permission or charge. Provided that the authors, title and full bibliographic details are credited, a hyperlink and/or URL is given for the original metadata page and the content is not changed in any way.

City Research Online:

<http://openaccess.city.ac.uk/>

publications@city.ac.uk

SON SÖZ

Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine Son Tefekkürler

Simon Susen

Pierre Bourdieu'yü Ele Almak

Pierre Bourdieu'nün yazılarına aşına olmayan ya da belli belirsiz aşına olan kimseler, 'Pratik Kuramı ve Yapısalcılık Arasında: Pierre Bourdieu'nün Kültür Sosyolojisi' başlıklı açılış bölümünde, onun yapıtına ilişkin kullanışlı ve geniş kapsamlı bir girizgâh bulacaklar. Bu bölümde Hans Joas ve Wolfgang Knöbl, Bourdieu'nün yazılarını boydan boya saran başlıca felsefi ve sosyolojik temalarından bazılarına ilişkin duru ve kolay anlaşılabilir genel bir değerlendirme sunuyorlar bize. Joas ve Knöbl, incelemelerinin merkezine Bourdieu'nün yapıtında asli bir rol oynayan birbirleriyle ilişkili beş kavramı alıyorlar: (1) *pratik*, (2) *eylem*, (3) *toplumsal*, (4) *kültür sosyolojisi* ve (5) *sosyal bilim*.

(1) Yazarlar, Bourdieu'nün pratik kavramını, onun en etkileyici erken dönem yapıtlarından birine, yani *Outline of a Theory of Practice* (1977 [1972]) [Bir Pratik Kuramı İçin Taslak] yapıtına odaklanarak inceliyor. Joas ve Knöbl'ün de izah ettiği gibi, Bourdieu'nün pratik kuramı, genellikle 'genetik' ya da 'konstrüktivist' yapısalcılık olarak betimlenen alternatif, bir şekilde inceltilmiş bir yapısalcılık tasarısına başvurarak Lévi-Strauss'un antropolojik yapısalcılığının duygudaş ama eleştirel bir gözden geçirilmesine dayanır. Joas ve Knöbl'e göre, Lévi-Strauss'un 'antropolojik yapısalcılığı'ndan Bourdieu'nün 'genetik yapısalcılığı'na yapılan paradigmatik geçiş, bir dizi can alıcı varsayımsal değişimi ihtiva ediyor. (i) Toplumsal faillerin her daim kendilerine sosyal çevrelerinin dayattığı kuralları izlemediği şeklindeki içgörü, 'kural takibi'nden 'kural ihlali'ne yapılan geçişi teşvik etmiştir: Toplumsalın nispi tahmin edilemezliği, insan failliğinin kaçınılmaz gücünden kaynaklanır. (ii) Toplumsal eyleme da-

yanmayan sosyal yapıların var olamayacağı gerçeğinin hesaba katılması, 'yapı'dan 'eylem'e yapılan geçişi gerekçelendirmiştir: Toplumsalın olanağı, tam da toplumsal yapı ve toplumsal eylem arasındaki aralıksız etkileşime bağlıdır. (iii) 'Teori'den 'pratik'e yapılan geçiş, 'mantığın nesnelere'ne 'nesnelere mantığı' muamelesi yapan ve dolayısıyla 'gerçekliğin modeli' olarak 'modelin gerçekliği'ne geçen skolastik mantık hatasına düşmekten sakınmak babında zorunludur: Bourdieücü anlamıyla hakiki bir düşünümsel sosyolojinin, insan yaşamının toplumsal pratiklerin bir toplamı olarak idrak edilebilir olduğunu kabul etmesi gerekir. (iv) 'Tözcülük'ten 'ilişkisel'e yapılan geçiş, sosyal faillerin evrensel niteliklerinden ziyade, aralarındaki olumsal ilişkilerin toplumsal alanları tanımladığı gerçeğini hesaba katmak için tözcü düşünce tarzının yerine ilişkisel düşünce tarzını ikame etmemiz gerektiği kanaate dayanır: toplum, ilişkisel olarak kurulmuş bir gerçekliktir. (v) 'Mantık-merkezli ikicilik'ten 'türdeş holizm'e yapılan geçiş, toplumsala dönük öznelci ve nesnelci yaklaşımlar arasındaki zararlı antinomiye aşmamıza izin verir: toplum habitusa-özgü öznellikler ile alanlara-bölünmüş nesnellikler türdeş etkileşimlerden doğar. Dolayısıyla, Bourdieücü bir bakış açısından, toplumsal pratikler, ancak konumsal olarak yapılaşmış nesnellik alanları ile konumsallık-dışı inşa edilmiş öznellik formları arasındaki türdeş etkileşim sayesinde mümkündür.

(2) Joas ve Knöbl, Bourdieu'nün eylem kavramını incelemeye, Bourdieücü eylem modelinin 'faydacı' ya da 'ekonomik' modellerden üç bakımdan farklı olduğuna işaret ederek başlıyorlar; ilk olarak bu model insani eylemi, rasyonalist olmaktan çok, ilişkisel olarak kavrar, ikinci olarak insani eylemi evrenselci olmaktan ziyade, bağlamsalcı bir tarzda inceler; ve üçüncüsü, insan eyleminin aşkınsal terimlerden ziyade, *prakseolojik* terimlerle açıklar. İnsani eylem daima ilişkisel, bağlamsal ve *prakseolojik* olarak kuruluyorsa eğer, o halde büyük ölçüde kendi kendine yetebilen, çoğunlukla hesaplayıcı ve safkan bilişsel bir özneye indirgenemez. *Habitus* algının, beğenin ve eylemin yatkinlikler şeklinde yapılanmış aygıtlarını tesis eder. Esas işlevi, toplumsal aktörleri alanlara bölünmüş bir dünyaya fırlatıp atan alanlara-özgü mecburiyetlerle yüzleşmesine imkân tanımaktır. Toplumsal alan, konumsal olarak yapılanmış bir toplumsallaşma, etkileşim ve rekabet alanını simgeler. Esas işlevi, habituslara-bölünmüş dünyayla kurdukları ilişkide toplumsal failere kendi habituslarına-özgü kaynakları harekete geçirebilecekleri pratik olarak tanımlanmış bir çerçeve sunmaktır. Farklı sermaye formları -nesnel olarak dışsallaştırılmış ve öznel olarak içselleştirilmiş- farklı maddi ve sembolik güç kaynaklarını betimler. (Farklı türden) *sermayelerin* esas işlevi, ilişkisel olarak kurulmuş alanlardaki maddi ve sembolik kaynaklara dönük rekabetini mümkün kılmaktır. Genel bir ekonomik pratikler kuramının, verili bir toplumda ulaşılabilir olan sermaye-temelli kaynaklar uğruna verilen mücadelelerin bağrında devinen habitus-

sa-özgü öznellik formları ile alan-farklılaştırılmalı nesnellik formları arasında var olan türdeş etkileşim gerçeğini hesaba katması gerekir.

(3) Yazarlar, Bourdieu'nün *toplum* kavramı üzerine tefekkürde bulunarak devam ediyorlar. İşaret ettikleri gibi *alan*, *habitus* ve *sermaye*, Bourdieücü toplum mimarisinin üç kavramsal mihenk taşı oluşturuyor. Fakat Bourdieücü yaklaşım, bu kategorileri birbirlerinden yalıtık olarak düşünmekten çok, bunların ampirik olarak birbirleriyle irtibatlandırıldıkları çeşitli ve çoğu zaman çelişkili biçimleri araştırmakla meşguldür. Bourdieücü bir perspektiften bakılırsa, alan, toplumsalın ontolojik temeli olarak anlaşılabilir: toplumsalın farklı alanlarında yerleşik olmak, farklı toplumsal alanlarda gömülü olmak anlamına gelir. Toplumsal alanlar, *espaces des possibles*'i (olasılık mekânları), yani içerisinde insani eylemin vuku bulduğu ayrılmış ve sınırlanmış olasılık mekânlarını kurar. Joas ve Knöbl'ün de açıkladığı gibi, Bourdieücü alan kuramı ile Luhmanncı sistemler kuramı üç temel açıdan birbirine yaklaşır ve uzaklaşır. Bourdieücü anlamda toplumsal alanlara ve Luhmanncı anlamda toplumsal sistemlere yapılan vurgudaki yakınsamayı (i) zorlayıcı biçimde *her yerde hazır ve nazır oluşları*, (ii) işlevsel bakımdan *farklılaşmaları* ve (iii) nispi *özerklikleri* nitelendirir. Paradoksal olan, her iki yaklaşımın birbirinden yine bu üç temel açıdan uzaklaşmasıdır. (i) Bourdieu'ye göre, toplumsal alanların zorlayıcı biçimde her yerde hazır ve nazır oluşuna toplumsal mücadelenin ve insani failliğin üretken güçleri sayesinde meydan okunabilir. Buna karşın, Luhmann'a göre, sistemik sınırların normatif ufukları tayin ettiği toplumsal alanlar bünyesinde, dönüştürücü işlemsellik için çok az yer vardır. (iii) Bourdieücü bir bakış açısına göre, verili bir toplumun evrimsel gelişmişlik düzeyi, toplumsal alanların işlevsel bakımdan farklılaşabilirliğini sınırlar. Tam tersine, Luhmanncı bir bakış açısına göre, herhangi türden bir toplum, prensip gereği, potansiyel olarak sınırsız sayıda kısıtlı etkileşimsellik türü üretebilen, sonsuz sayıda sistemik alan geliştirme hünerine sahiptir. (iii) Bourdieu'yü takip edersek, toplumsal alanların nispi özerkliği, her zaman için belirli bir toplum tipinin hegemonik buyruklarına tabidir. Luhmann'ı takip edersek, toplumsal sistemler, prensip gereği, hegemonik bir normatiflik biçiminin kapsayıcı buyruklarını dayatmaksızın kendilerini yeniden üretirler.

(4) Joas ve Knöbl, Bourdieu'nün *kültür sosyolojisi* kavramının bazı temel veçheleri hakkında faydalı içgörüler sunuyorlar bize. Kültürü yansız ve çıkarıdan bağımsız bir mesele olarak ele almak şöyle dursun, Bourdieu onu toplumsal ayırımın bir aracı olarak idrak eder. Kültüre her günkü temel batmışlık durumumuz göz önüne alınırsa, kültürel sermaye edinimi, diğer türden sermayeleri edinmenin bir önkoşuludur. Diğer bir ifadeyle, kültürel sermayeye ulaşma mecburiyetimiz şartıyla toplumsal, politik, dilsel ve pedagojik sermaye biçimleri ediniriz. Sıradan failer ancak kültürel alanlara maruz kalıp bir kültürel habitus oluşturdukları ve kültürel sermaye edindikleri ölçüde toplumsal

yaşama iştirak edebilirler. İnsani türler toplum-kurucu türler olduğundan, toplumun ortaya çıkışı, kültürün yaratılmasından ayrı düşünülemez. Kültürel bir habitus oluşturmak ve belirli bir kültürel alana iştirak etmek için, kültürel sermayemizi bünyemize katmak zorundayız. Kültür kaçınılmaz biçimde çıkar-yüklüdür, zira dünyaya ancak kültürel bir menfaat geliştirirsek ilgi duyabiliriz; kültür zorunlu olarak iktidar-yüklüdür, zira kültüre erişim iktidara erişimin bir önkoşuludur. Sembolik iktidar, insanların kendilerini gerçekleştirme gereksinimini dışsal olarak uygun görülmüş kutsamayı içsel olarak seferber edilmiş bir kaynağa dönüştürebilen üretken kapasitelerinden doğar.

(5) Yazarlar bu bölümü, Bourdieu'nün çağdaş *toplum bilimleri*ndeki olağanüstü etkisi üzerine tefekkürde bulunarak sonuçlandırıyorlar. Yazarlar Bourdieu'nün etkisinin Fransızca, Almanca ve İngilizce konuşulan dünyaların toplumsal ve politik düşünce alanlarında özellikle bariz olduğunu gözlemliyorlar. Muhtemelen herhangi bir başka sosyoloji geleneğinden çok daha fazla ölçüde, çağdaş Fransız akademisindeki sosyoloji alanı 'Bourdieu taraftarları' ile 'Boltanski taraftarları' arasında bölünmüş gibi görünüyor; ilk gruptakiler *sosyolojik eleştiri* paradigmasıyla ilişkiliyken, ikinci gruptakilere genellikle *sociologie de la critique* (eleştirel sosyoloji, ç.n.), yakın zamanlardaysa *sociologie pragmatique de la critique* (pragmatik eleştirel sosyoloji, ç.n.) olarak betimlenen alternatif bir gündemin savunucuları olarak göndermede bulunuluyor. Bourdieu taraftarları beşeri bilimleri toplumun hiyerarşik yapılaştırmasını şekillendiren temel mekanizmaların örtüsünü kaldıracak bir araç olarak görmeye meyilliler. Tam tersine, Boltanski taraftarları ise beşeri bilimleri, toplumun söylemsel bakımdan sorunsallaştırılması işine soyunan sıradan faillerin yürüttüğü muhtelif mücadeleleri anlamlı kılmamanın bir aracı olarak anlama eğilimi gösteriyorlar. (ii) Çağdaş Alman akademisindeki sosyoloji bölümünde, Bourdieücü kavramsal çerçeveler ve yaşam tarzlarına yönelik ampirik araştırmalarda giderek yaygınlık kazanıyor. Bu eğilim, farklılaşmış toplumlar bünyesinde çoklu sermaye formlarına erişmesi mecburi olan faillerin sosyolojik önemiyetini yansıtıyor: toplumun yetkin üyeleri mertebesine erişmek için, özneliğimizi giderek farklılaşan nesnellik alanlarına göre ayarlayıp irtibatlandırmamıza izin veren sermaye-esaslı kaynaklara ulaşip bunları seferber etme kapasitemizi geliştirmekten başka seçeneğimiz yok. (iii) Ekonomik ve faydacı yaklaşımlar çağdaş Kuzey Amerikan akademisinin sosyoloji bölümündeki paradigmatik üstünlüklerini sürdürmelerine karşın, piyasadaki 'rasyonel eylem'i savunan faydacı paradigma ile toplumsal alandaki 'çıkarcı-yüklü eylemi' savunan ilişkisel paradigma arasında esnek bir konfor alanı oluşturma fikrinin daha fazla paylaşıldığı görülebilir. Demek ki kaynaklar uğruna mücadeledir toplumsal yaşamı harekete geçiren: kültürel kaynaklar, ekonomik kaynaklar, dilsel kaynaklar, pedagojik kaynaklar, politik kaynaklar ve sembolik kaynaklar. Kısacası, bugüne kadar var olan toplumun tarihi, toplumsal kaynaklar

uğruna verilen mücadelelerin tarihidir. Nihayetinde, meşru sermaye edinimi ve meşru bir alana katılım sayesinde meşru bir habitusa, meşru bir yaşama ulaşmak anlamına gelir.

Bourdieu ve Marx (I)

'Pierre Bourdieu: Ortodoks Olmayan Bir Marksist mi?' başlıklı ikinci bölümde, Bridget Fowler, Bourdieu'nün Batı Marksizmi geleneğinin en büyük mirasçılardan biri olarak ele alınabileceği fikrini savunuyor. Yapıtı Bourdieu'nün denemelerini önemli ölçüde etkileyen Marx'ın yalnızca klasik bir sosyolog olduğunu ileri sürmese de, Fowler, Marx'ın Bourdieu üzerindeki etkisinin ayırt edici olduğunu ve bu etkinin taşıdığı ehemmiyetin alan, habitus ve doksa gibi Bourdieucü kavramlar incelenirken sıklıkla önemsizmiş gibi lanse edildiğini ileri sürüyor. Biraz daha incelterek söylersem, muhtelif entelektüel geleneklerden türetilmiş usta işi bir özgünlüğe sahip olan Bourdieu'nün sentezinin, Marx'ın tarihsel materyalizminin altını oymaktan çok, onu güçlendirmeyi amaçladığını iddia ediyor. Bourdieu Marx'ın materyalist yönteminden ne sakınmış ne de onu inkâr etmiştir, aksine maddi ile sembolik arasındaki, ekonomik ile kültürel arasındaki ve toplumsal yaşamın nesnel ve normatif boyutları arasındaki kaçınılmaz bağların merkezi öneminde direterek bu yöntemi sosyolojik bakımdan daha karmaşık ve analitik bakımdan daha sofistike bir yaklaşıma dönüştürmüştür.

İnsani gerçekliğin çok-boyutlu inşasına dönük vurgusu hesaba katılırsa, Bourdieu'nün -Fowler'ın işaret ettiği gibi- 'yanlış radikalizm' ve 'mekanik materyalizm'in kapanına kısılmış tüm *kaba Marksizm* biçimlerine fazlasıyla karşı olması şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla acayip bir paradoksla yüz yüze geliyoruz: Bourdieu ortodoks Marksizme dönük en güçlü eleştirilerini Marx'ın kendi kavramsal ve yöntembilimsel araçlarını benimsemesi ve geliştirmesi sayesinde yapıyordu. Bourdieu, Marksist düşüncenin en önemli sınırlılıklarının üstesinden gelme arayışındayken bile onun içgörülerinden istifade eder. Böyle yaparak Bourdieu kendini Marksist projenin öz-eleştirel ruhuna sıkıca yerleşir; nasıl ki 'eğitimin kendi eğitmesi mecburiyse', aynı şekilde eleştirmenin kendini eleştirmesi de mecburidir (Marx, 2000/1977 [1845]: 172); ve nasıl ki sosyolojinin kendisini sosyolojikleştirmesi kaçınılmazsa, aynı şekilde tefekkür sürecinin kendi üzerine tefekkürde bulunması da kaçınılmazdır (Bourdieu, 1976: 104; 2001: 16, 19 ve 220).

Öyleyse Bourdieucü düşünce formlarının Marksist toplumsal analiz geleneğine dayandığını varsaymamıza imkân tanıyan şey nedir? Bourdieu ne ölçüde Batı Marksizmi geleneğinin büyük mirasçılardan biri olarak değerlendirilebilir? Fowler'ın yakın metinsel analiz temelinde ispat ettiği gibi, Bourdieu'nün denemelerinin can alıcı noktalarında Marksist düşüncenin her yerde

hazır ve nazır olma gibi bir özelliği vardır. Yazar bu iddiasını açıklığa kavuşturmak adına altı adet Bourdieücü temaya odaklanıyor: Cezayir; eğitim ve sınıf; kültürel alan; akademik alan bünyesindeki mücadeleler; faillik meselesi ve son olarak, kültürel iktidara dair genel bir teori fikri. Fowler'ın yazdığı bölümün girişinde altını çizdiği gibi, hem Marksist hem de Bourdieücü toplumsal analizinde merkezi bir yer işgal eden bir dizi teorik sorunsalı saptayabiliriz. Bourdieu'nün Marx'a olan borcunun emsallerini sunan bu örtüşen teorik sorunsallar, aşağıdaki gibi sentezlenebilir.

(1) *İlişkiselik*: Marx ile Bourdieu arasındaki en bariz yakınsama noktası, insani gerçekliğin toplumsal ilişkiler bütünü olduğu şeklindeki ortak kanaatlerinde bulunabilir. Sosyolojik bir bakış açısından, toplumsal yaşam, aşkınsal özler ya da tarih-dışı soyutlamalar babında değil, farklı insanlar arasındaki ve farklı insan grupları arasındaki zaman-mekânsal bakımdan olumsal olan ilişkiler babında anlaşılmalıdır.

(2) *Pratik*: Marx ve Bourdieu arasındaki bir diğer can alıcı karşılaşma noktası, toplumsal yaşamın doğası gereği pratik olduğu varsayımdır. Marx'ın tarihsel materyalizmi ve Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı, toplumun gerek oluşumunun gerekse de evriminin iç içe geçmiş toplumsal pratiklerin kendini açmasıyla şekillendiği varsayımında temellenen iki farklı makro-kuramsal çerçeve oluşturur.

(3) *Sermaye*: Marx ve Bourdieu'nün yapıtlarında ortak olan bir diğer mesele de, sınıflara ayrılmış toplumlarda sermaye kaynaklarına erişimin aslen sermayeye erişim gücüne bağlı olduğu gerçeğini eleştirel biçimde ele almalarıdır. Bourdieu'nün -ekonomik, kültürel, toplumsal ve sembolik sermaye gibi çeşitli sermaye formları arasında yaptığı farklılaştırma, içerisinde toplumsal kaynakların yalnızca asimetric olarak bölüştürülmediği, ama aynı zamanda konumsal bakımdan dışsallaştırıldığı ve yatkınlık olarak içselleştirildiği çok-merkezli biçimde örgütlenmiş gerçekliklerin karmaşıklığına hakkını verir.

(4) *İktidar*: Dünya üzerinde edimde bulunabilme hünerimizin toplumsal uzamda hiyerarşik olarak belirlenmiş konumlarımıza bağlı olduğu gerçeğini göz önünde bulunduran Marx ve Bourdieu, asimetric olarak yapılaşmış toplumsal ilişkilerin çıkar-yüklü iktidar ilişkileri olduğunu açığa çıkarmayı amaçlarlar. Sınıfsız bir gerçeklik imkânını tahayyül etmeden önce, sınıflara bölünmüş her topluma nüfuz eden yapısal bölünmelerden ileri gelen karmaşıklıklarla yüz yüze gelmemiz gerekir.

(5) *Ekonomik ve Sembolik İktidar*: Hem Marx hem de Bourdieu bütüne odaklanan düşünürlerdir; şöyle ki her ikisi de maddi ve kültürel arasındaki, ekonomik ve sembolik arasındaki ve toplumun nesnel ve normatif boyutları arasındaki bağıntıların koparılamazlığını vurgularlar. Bourdieu'nün vurguyu ortodoks Marksizmin en erken modern formlarında merkezi olan ekonomik iktidar incelemesinden, geç modernlikteki kültürel Marksizm versiyonlarının

temel bir ögesi olan sembolik iktidar araştırmasına kaydırma girişimi, hem maddi hem de kültürel kaynaklara başvuran insanların toplumsal iktidarı ele geçirebilme kapasitelerinin sosyolojik önemini hesaba katma gereksinimini yansıtır. Sınıf bünyesinde sunulan şey, toplumsal sınıflandırmanın iktidarındır; kültür bünyesinde sunulan şeyse, toplumsal temsilin iktidarındır. Dünyadaki iktidar-yüklü bölünmeler, dünyaya dair çıkar-yüklü tasavvurlarda açığa vururlar kendilerini.

(6) *Çelişki ve Kriz*: Hem Marx'ın hem de Bourdieu'nün yazılarında, çelişki ve kriz, modern dünyanın ayrılmaz parçaları olarak değerlendirilir. İster Marx'ı takip ederek üretici güçler ile üretim ilişkileri arasındaki çelişkiye odaklanalım, ister Bourdieu'yü izleyerek hâkim grupların ortodoks söylemleri ile boyunduruk altına alınmış grupların heterodoks söylemleri arasındaki çelişkiyi inceleyelim, küçük ya da büyük ölçekli toplumsal krizlere sebebiyet veren ve tarihsel gelişimin başlıca itici güçlerini oluşturan yapısal ve ideolojik çelişkileri kabul etmeksizin, maddi ve sembolik devrimlerin anlamını kavrayamayız.

(7) *İdealizm Karşıtlığı*: Toplumsal gerçekliğe dönük ampirik araştırmaya kendini adanmış eleştirel düşünürler olarak Marx ve Bourdieu, felsefi idealizme derin bir kuşkuyla yaklaşırlar. Marx'ın Alman İdealizmi eleştirisinin temelini oluşturan varsayımlar, Bourdieu'nün Avrupa idealizmi eleştirisinin her yerinde hazır ve nazıdır: Kantçı transandantal akıl ve beğeni; Derrida'nın sözmerkezciliğe yönelttiği safkan felsefi ve bu yüzden de nihai olarak skolastik olan saldırılar; Foucault'nun yüzer-gezer *epistemelere* dönük saplantısı; Habermas'ın yaşam-dünyasında cereyan eden iletişimsel eylemin toplumsal-ontolojik hâkimiyetine dair romantik inancı ya da Austin'in sözcüklerin ve toplumsal rollerin gücünü ihmal eden kılı kırk yaran dil incelemesi. Bütün bu felsefi tasarılar, kendi toplumsal-tarihsel belirlenmişliklerini hesaba katmayan, insani gerçekliğin bilişsel, söylemsel ya da dilsel güçlerini araştıran skolastik girişimin örnekleridir.

(8) *Bilim*: Nasıl ki Marx göstermelik ütopyaları bilim adına reddediyorsa, insani gerçekliğe ilişkin hakiki bir sosyolojik incelemenin toplumsal ilişkiselliğe yönelik bilimsel bir incelemeyi gerektirdiğinde ayak direyen Bourdieu'nün da postmodern göreceliğe karşı çok az sabrı vardır. Bu perspektiften, ne 'her şeyin olası' olduğu ideal dünyalar ne de 'her şeyin uyduğu' hayal peşinde koşulan dünyalar, 'her şeyin sorguya çekildiği' bilimsel dünyaya pek bir şey - neredeyse hiçbir şey- katmazlar. Ne ütopyacı aklın *İdealpolitik*'i ne de kinik aklın *Provokationspolitik*'i, bilimsel aklın *Realpolitik*'inde kurucu bir rol oynayabilir.

(9) *Teori ve Pratik*: Hem Marx için hem de Bourdieu için, kuramlaştırma olsun diye kuramlaştırma, yalnızca kendi-kendine yeten ve anlamsız bilgi üretim formlarına vesile olabilir. Marx kuramı, kitleleri soğurup harekete ge-

çirdiğinde maddi bir güç halini alabilecek bir enstrüman olarak görür. Bourdieu ise sosyolojiyi, yalnızca toplumsal tahakkümün elden ayaktan düşüren etkilerini baltalamak için değil, aynı zamanda toplumsal özgürleşmenin zindeleştirici potansiyellerini gerçekleştirmek için istifade edilebilecek ve edilmesi gereken normatif bir araç olarak değerlendirir.

Bourdieu ve Marx (II)

Üçüncü bölüm, 'Marx'tan Bourdieu'ye: Pratik Yapısalcılığın Sınırları', Bruno Karsenti tarafından aslında Fransızca olarak yazıldı ve Simon Susen tarafından İngilizceye çevrildi. Bu bölüm Bridget Fowler'ın Marx'ın tarihsel materyalizminin Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı üzerindeki tesirinin fazla abartılmaması şeklindeki kanaatıyla bağlantı kuruyor. Bölüm başlığının da ileri sürdüğü gibi, Marxist düşünce Bourdieücü projenin ayrılmaz bir parçası olarak görülebilir. Dolayısıyla bu projenin varsayımsal dayanaklarını anlamlı kılmak adına, ilkinin felsefi öncüllerini kendimize hatırlatmamız gerekir. Bourdieu'nün bu felsefi öncüllerin toplumsal-ontolojik ehemmiyeti ile ilişkisi Marx'ın üç temel ilgisinde açığa vurur kendini: birincisi, insanların -maddi olarak tesis edilmiş ve sembolik olarak dolayımlanmış -kendi geçim araçlarını üretme kapasitesinde köklenen *antropolojik ayırt edicilik*le meşgul olması; ikincisi, bilhassa üretici olanlar ve olmayanlar arasındaki yapısal bölünmeden kaynaklanan *antropolojik çelişkilerle* yakından ilgilenmesi; üçüncüsü ise, zihin ile kol emeği arasındaki kademeli farklılaştırma dışında idrak edilemez olan *antropolojik gelişmeye* eğilmesi. Marx'ın yapıtından ilham alan Bourdieücü projenin temel meselesi, 'pratiğin gerçeklik'ini 'kuram oyunu' ile ikame etmektir. 'Teori oyunu'nda, eleştirel tefekkür edimine, insan yaşamının ampirik kuruluşundan soyutlanmış ve bağımsız olarak muamele edilir. Bunun tersine, 'pratik gerçeklik'te, eleştirel tefekkür edimi, toplumsal varoluşun ilişkisel üretimine hem gömülü hem de bağımlı olarak deneyimlenir.

Kültürel yaşam formlarının ilişkisel üretimini aklına kazıyan Karsenti, Bourdieu'nün pratik yapısalcılığının mihenk taşları üzerine çeşitli düzeylerde geliştirdiği ayrıntılı bir analiz sunuyor. Marx ile Bourdieu arasındaki üç düzeyli mukayese bilhassa önemlidir. İlk olarak, nasıl ki Marx toplumsal yaşamın maddi ve sembolik boyutlarının birbiriyle iç içe geçmişliği üzerinde duruyorsa, Bourdieu da bizi toplum bilimlerindeki nesnelci ve öznelci yaklaşımlar arasındaki -muhtemelen yapay ve kimi yönlerden zararlı- antinominin üstesinden gelmeye davet eder. İkincisi, nasıl ki Marksist bir perspektiften mesele yalnızca dünyayı yorumlamak değil aynı zamanda onu değiştirmekse, Bourdieücü bir perspektiften de, dünyadan imgesel şekilde kopmaktansa, içerisindeki kaçınılmaz yerleşikliğimizi hesaba katmak için 'teori mantığı'ndan 'pratiğin mantığı'na ilerlememiz gerekir. Ve üçüncü olarak, nasıl ki Marx'ta

dünyanın fiziksel örgütlenişinden kaynaklanan toplumsal belirlenimler bağlamında insan bilincini kavramaya dönük aleni bir girişim bulabiliyorsak, Bourdieu düşüncesinde de skolastik felsefe biçimlerinin göklere çıkardığı bilişsel yansızlık tahayyülünden, düşünümsel sosyoloji biçimlerinin araştırdığı bedensel meşguliyetin gerçekliğine geçiş göreviyle yüz yüze geliriz. Demek ki sosyal-analiz -Bourdieu'nün savunduğu gibi- bizi insan bireyselliğinin biyografik durumunu insan toplumunun tarihsel koşullarıyla ilişkisi içinde idrak etmeye zorlayan bir sosyolojik psikanaliz formudur. Her zaman bireysel faillikimiz sayesinde kendimizi toplum içerisinde şekillendirme arayışındayızdır; toplum hâlihazırda kendini ilişkisel belirlenimi sayesinde bizim üzerimizden şekillendiriyordur. Gerçekte, insanlık durumunun 'gecikmişliği', insani pratiklerin 'kabul görmüşlüğü'nü açıklar: Fiziksel bakımdan gerçekliğe batmışlığımız toplumdaki maddi ve sembolik eylemlerimizden önce gelir.

Skolastik 'bilişsel yansızlık' yanılmasıyla 'bedensel meşguliyet' üzerine eleştirel tefekküre yapılan paradigmatik geçiş açısından önemli olan mesele, normatif bir meseledir: Eğer bedensel varlıklar olarak yalnızca toplumun yapısal çelişkilerine maruz kaldığımızı değil, aynı zamanda bu çelişkilere batmış olduğumuzu da kabul edersek, şu durumda, etrafımızı kuşatan maddi ve sembolik bölünmelerin insanlar arasında sınıflandırma şemaları olarak var olan ayırımın kaynakları olduğunu kabul etmek zorunda kalırız. Daha farklı şekilde koymak gerekirse, toplumsal evreni rekabet halindeki gruplara ve alanlara bölen konumsal ayrımlar, kendilerini yarı-doğal kaynaklar olarak insan eyleminin tarihsel bakımdan dolayımlanmış tüm formlarına dayatan algı ve beğeniyle ilişkili yatkınlık şemalarında dışa vururlar. Toplumumuzda var olan konumsal bölünmeler bedenlerimizde var olan yatkınlık şemalarına ne ölçüde sirayet ediyorsa, normatif dünyayı istila eden yapısal çelişkiler de öznel dünyamızın temelinde yatan bedensel düzenekleri o denli kolonize etme gücüne erişir. Saf özne gibi bir şey yoktur, zira dünyaya kaçınılmaz batmışlığımız bizi dünyanın çelişkilerini içselleştirmeye zorlar. Yıkıcı tefekkür formları yaratmadan ve dönüştürücü faillik biçimleri keşfetmeden önce, yerleşik ideolojik ve davranışsal normatiflik modelleriyle suç ortaklığı üzerine kurulu bedensel üstünlüğümüzle yüzleşmemiz gerekir.

Bourdieu ve Durkheim

Loïc Wacquant tarafından Fransızca olarak kaleme alınan ve Tarik Wareh tarafından İngilizceye çevrilen 'Durkheim and Bourdieu: The Common Plinth and its Cracks' (*Durkheim ve Bourdieu: Paylaşılan Zemin ve Çatlakları*) adlı dördüncü bölümde, Marx'tan hareket edip denemeleri Bourdieu'nün yapıtı üzerinde müthiş bir etki yaratmış klasik sosyolojinin bir diğer temel figürü olan Émile Durkheim'a varıyoruz. Wacquant, Durkheim ile Bourdieu arasında

verimsiz bir mukayese sunmak ve Bourdieücü sosyolojinin Durkheimcı girişimin safi temsili olduğunu ileri sürmek şöyle dursun, Bourdieu'nün yapıtının eklektik dayanaklarını kabul ediyorken, hem Durkheimcı hem de Bourdieücü sosyolojinin dayandığı dört varsayımsal payandanın sistematik ve entelektüel açıdan ilgi çekici bir izahını sunuyor. Wacquant'a göre hem Durkheim'ın hem de Bourdieu'nün yapıtlarının her yerinde hazır ve nazır bulunan bu dört dayanak, şöyle betimlenebilir: kendini bilimsel bilginin toplumsal dünyanın eleştirel analizini mümkün kılan kavramsal ve yöntembilimsel araçları sağlayabileceği kanaatinde açığa vuran akılçılığa dönük *bağlılık*; (2) teorisizmin kategorik reddinde dışa vurulan *toplum bilimin bölünemezliği* yolundaki savunusu; (3) insani varoluşun toplumsal-tarihsel kuruluşunun incelenmesinde birbirine eklenen *tarih yazımı ile sosyoloji* arasındaki özel bağının kabulüne gösterilen bağlılık; ve (4) *etnolojik* analizin meşru bir deneysel sosyolojik araştırma tekniğine hizmet edebileceği fikrinin harekete geçirdiği 'dolaylı deneyim'in ayrıcalıklı aygıtı olarak etnolojiye yapılan müracaat.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Wacquant bahsi geçen ilgilerin hem Durkheim'ın hem de Bourdieu'nün denemelerinde, bilhassa da kişisel bilgi kavrayışlarıyla ilişkisinde var olan dört normatif dayanağı temsil ettiğini ileri sürer. Her iki düşünürü göre de, sosyolojik bilgi tanımı gereği rasyonel olarak gerekçelendirilmiş, bilimsel yönelimli, tarihsel olarak bilinçli ve etnolojik bakımdan duyarlıdır. Bununla birlikte, Wacquant'ın da açıkladığı gibi, Durkheim ile Bourdieu'nün epistemolojik çerçeveleri yalnızca yakınlaşmakla kalmaz, aynı zamanda çeşitli noktalarda birbirlerinden uzaklaşırlar da.

(1) Hem Durkheim hem de Bourdieu, *gündelik ve bilimsel bilgi arasındaki epistemolojik gedikte* ısrarcıdır. Ancak Durkheim sosyolojiyi sağduyuda temellenen tüm varsayımsal bilgilerden özgürleştirme arayışındayken, Bourdieu ise toplum, tam da alan ile habitus arasındaki türdeş etkileşime dayandığı ölçüde, eleştirel sosyolojinin inşasının bilimsel tefekkür tarzları ile bilginin gündelik formları arasındaki işlevsel etkileşimi açıklama kapasitesine bağlı olduğu gerçeğini hesaba katma hünerine sahip olan toplumsalın genişleyebilen kavranışını inşa etmek amacındadır.

(2) Her iki düşünür de, üç boyutlu bir reddedişte örneklendirdikleri *sosyal bilimin normatif potansiyellerinin* altını çizer: (i) dünyevi baştan çıkarılışların reddi, (ii) bilimsel mikrokozmosa sıkışıp kalmanın yadsınması ve (iii) disiplinlere özgür parçalanma ve teorisizmin reddi. Bununla birlikte, paradoksal olarak, bu üç boyutlu ilgi alanı her iki bilim insanını hem birleştirir hem de birbirinden ayırır. (i) Durkheim'a göre, sosyolojinin bilimselliği, rasyonel nesnellik arayışının kılavuzluğu ışığında sürdürdüğü amaca yönelik kapasitesinden doğar. Beri yandan Bourdieu içinse, sosyolojinin bilimselliği, kendi üzerine eleştirel düşünebilen bir tefekkür konumunu sahiplenmesi sayesinde edindiği düşünümsel kapasitesinden kaynaklanır. (ii) Durkheim bilimsel bilginin gay-

rişahsi ve sözümlü ona çıkardan arınmış biçimde terkip edilmesini vurguluyor-ken, Bourdieu ise bilimsel bilginin ilişkisel ve nihayetinde çıkar-yüklü kuruluşunun altını çizer. (iii) Bize toplumsal olguların nesnel tekrarlanma sıklığını anımsatan Durkheim teorizmin skolastik kutsanışına karşı çıkar. Toplumsal eylemlerin güçlü sis perdesine işaret eden Bourdieu ise, tam tersine, 'teorinin mantığı'ndan 'pratiğin mantığı'na yönelme arayışındadır.

(3) Hem Durkheim için hem de Bourdieu için sosyal bilimcilerin görevi, *insanlık durumunun tarihsel kuruluşunu* ortaya sermektir. İnsanlık durumunun zaman-mekânsal olumsuzluğu, üç adet tarihselleştirme formu temelinde açıklanabilir: (i) insani failliğin tarihselleştirilmesi, (ii) insan toplumunun tarihselleştirilmesi ve (iii) insani bilginin tarihselleştirilmesi. Fakat bir kez daha -kısmen paradoksal biçimde- bu üç boyutlu ilgi alanları her iki düşünürü yalnızca birleştirmez, aynı zamanda ayırır da. (i) Durkheimci bir bakış açısına göre, toplumsal gerçekliğin kısıtlayıcı gücü insani failliğin yaratıcı gücünü hükümsüz kılma eğilimindedir. Bununla birlikte, Bourdieücü bir bakış açısına göreyse, insani failliğin kendini gözler önüne sermesi toplumsal gerçekliğin kadir-i mutlaklığına meydan okuyabilir. (ii) Durkheimci parametrelere göre, nesnellüğün öznellik üzerindeki hâkimiyeti, her toplumun işlevsel belirlenimine sirayet eder. Bourdieücü parametrelere göreyse, her toplumun ilişkisel belirlenimine nüfuz eden yatkinlikler bakımından tesis edilmiş öznellik formları ile konumsal olarak yapılaşmış nesnellik alanları arasındaki türdeşliktir. (iii) Durkheimci evrende, bilimsel bilginin geçerliliği, nesnel biçimde kendi tarihselliğinin üstesinden gelme kapasitesine dayanır. Bourdieücü evrende ise, bilimsel bilginin geçerliliği, kendi tarihselliğiyle düşünümsel bakımdan yüzleşebilme kapasitesine bağlıdır.

(4) Hem Durkheim hem de Bourdieu *a priori* bilgi karşısında *a posteriori* bilgiye iltimas geçer; şöyle ki her ikisi de, toplumsal dünyanın sözmerkezci incelemesinden ziyade etnolojik incelemesine kendini adanmıştır. Her iki düşünür de *keyfi* bilgi karşısında *a fortiori* bilgiyi tercih eder; şöyle ki her ikisi de, spekülâtif akıl yürütme biçimlerinden ziyade bilimsel akıl yürütme biçimlerine kendini adanmıştır. Yine de, her ikisinin etnolojik geçerlilik bakımından bilinçli olan şahsi kavrayışları birbirinden büyük oranda ayrılır. Durkheim için toplum-bilimsel inceleme, toplumsal işleyişin altında yatan inkâr edilemez genelliklerin keşfedilmesine yönelmişken, Bourdieu için toplum-bilimsel inceleme, tüm açıklayıcı kategorilerin potansiyel yanlışlanabilirliğine dönük kategorik açıklıktan vazgeçemez. Yukarıdaki düşünceler göz önüne alınırsa, Wacquant'ın yazdığı bölüme koyduğu başlığın da gösterdiği gibi, Durkheim ve Bourdieu'nün düşünceleri altında yatan ortak ilkenin kayda değer çatlaklara sahip olduğunu kabul etmek zorundayız.

Bourdieu ve Weber

Bourdieu kariyerinde çeşitli vesilelerle röportajlar vermiş, bunların büyük bir çoğunluğu şimdiye değin kamuoyuna sunulmuş ve İngilizceye tercüme edilmiştir. Beşinci bölüm, yayınlanması bir kenara, daha önce İngilizceye bile çevrilmemiş bir röportajı gün yüzüne çıkarıyor. Franz Schultheis ve Andreas Pfeuffer'in gerçekleştirdiği bu röportaj, 1999 baharında Paris'te Boulevard Saint-Germain'da bir kafede yapılmasından bir sene sonra Almanca olarak yayımlanmıştır (bkz. Bourdieu, 2000). Özgün haliyle Fransızca yapılan röportaj için, Almanca çevirinin yayıncısı Stephan Egger'a, hem özgün ses kaydını hem de (Almanca) yayımlanan çeviriyi bize sunduğu için müteşekkirimiz.

Bu bölümün başlığı röportajın tematik odağını önceden haber veriyor: 'Weber'le Birlikte Weber'e Karşı: Pierre Bourdieu ile Söyleşi'. Marksist, Durkheimci, Weberci ve bir ölçüde de Simmelci sosyolojinin temel öğelerinin Bourdieücü düşüncenin köşe taşları olarak görülebileceği yaygın biçimde kabul edilir. Gelgelelim, Bourdieu'nün yapının gelişimine şahsi etkileri açısından bu 'klasik' yaklaşımlar arasında bir dengesizlik olduğu sıklıkla ileri sürülmüştür. Daha spesifik olarak söylersek, yazında hem Marksist hem de Durkheimci sosyolojinin Bourdieu'nün yapıtı üstünde güçlü bir etkisi olduğunu varsaymaya ve bazı durumlarda bunu kanıtlamaya dönük belirgin bir eğilim söz konusudur (örneğin bu kitabın 2, 3 ve 4. bölümlerine bakınız). Bununla birlikte, Marx ve Durkheim'in etkisiyle mukayese edildiğinde, Weberci sosyolojinin Bourdieu üstündeki etkisi yalnızca küçümsenmemiştir, ama aynı zamanda büyük ölçüde de keşfedilmeden de kalmıştır.

Bugüne dek İngilizce konuşulan sosyal bilimler dünyasında büyük ölçüde meçhul kalan bu röportaj, Marx ve Durkheim'in Bourdieu'nün yapıtı üzerinde 'başlıca' olağanüstü etkilerde bulunan filozoflar olarak değerlendirilebileceği ve dolayısıyla Weber'in 'ikincil' bir rol oynadığı şeklindeki fikre meydan okumamıza izin verir ve doğrusu istenirse bunu yapmaya bizi mecbur bırakır. Bourdieu'nün bu röportajda verdiği ayrıntılı cevaplar, yalnızca Weber'in yapıtlarına gösterdiği geniş kapsamlı minnettarlığını değil, ama aynı zamanda Weberci sosyolojinin Bourdieücü düşüncenin bütünlüklü yapısını oluşturan *pierre angulaire* ('temel perspektif' ç.n.) olarak değerlendirebileceğini gösterir. Bu röportaj çok sayıda meseleyi bünyesinde barındırır ve Bourdieu'nün en derin ilgileri ve kanaatleriyle ilgili bazı sorunlara değinir. Bu röportajda ileri sürülen başlıca fikirleri, bir nebze kısırtıcı bir biçimde, *Bourdieu Üzerine On Bir Tez* şeklinde özetleyeceğim burada:

1. (*Althusser'in ki de dâhil*) bugüne değin Fransa'da var olan materyalizm formlarının başlıca kusuru, Weber'i hiçe saymış olmalarıdır. Fransız Marksistler Weber'i ciddiye almazlar zira Weber büyük ölçüde 'metodolojik bireycilik' ve 'burjuva felsefesi'nin muhafazakâr bir savunucusu olarak değerlendirilmiştir.

2. Nesnel bilginin bilimsel düşünceye atfedilip atfedilemeyeceği sorunu teorik değil, pratik bir sorundur. Bourdieu “günün sonunda can alıcı olan şey araştırmacının kendisidir, yani bizzat temel mesele üzerine yapılan araştırmadır” iddiasında bulunduğu, bu meseleyi aydınlığa kavuşturuyordur (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 117). Toplumsal araştırmayı başlatmak için, insani pratiklerin gerçekliğiyle yakından ilgilenmemiz gerekir.

3. Koşulların değiştirilmesi ve eğitime ilişkin ortodoks materyalist öğretisi, koşulların dünyevi ve kutsal mallar üstüne kurulu meşru iktidar tekeli üzerine verilen gerek maddi gerekse de sembolik mücadeleler tarafından değiştirildiğini unuttur ve eğer ilkesel olarak hiçbir şey ‘olduğu gibi kalmıyorsa’, toplumsal faaliyete katılan kimselerin toplumsallaşması ve yeniden toplumsallaşması gerekir (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 121, italikler eklendi). Bourdieücü düşüncede kategorik imperatif gibi bir şey varsa, bu imperatif toplumsal düzenlemelerin nispi keyfiliği kavrayışıdır. Toplumsal gerçekliğin şunun ya da bunun gibi olması gerekmez -yani zorunlu değildir (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 121, italikler orijinal metinde). Bourdieu’nün konstrüktivist perspektifinden bakıldığında, ‘büyük felsefi devrimler’, ‘büyük toplumsal devrimler’den ayrı olarak düşünülemez (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 120). ‘Koşulların değişmesi ile insani etkinliğin örtüşmesi’ (Marx, 2000/1977 [1845]: 172), toplumsal failerin öznellik ile nesnellik arasındaki türdeşlikten kaçamayacağına işaret eder. Failler, alana-özgü konumlar ile habitusa özgü yatkinlikler arasındaki karşılıklı bağımlılığın toplumsal-ontolojisinden dışarı adım atamazlar. Öznellik ile nesnellik arasındaki türdeş etkileşim, her türden topluma özgü zaman-mekânsal düzenlemelerin inşa edilmesinin temelini oluşturur.

4. Weber dinsel dünyanın nüfuzu olgusundan, dünyanın biri dinsel dünya ve öteki seküler dünya olmak üzere ikileşmesi olgusundan hareket eder. Tarih boyunca toplumun kuruluşunun dünyayla bağıntılı ve onu anlamlı kılan dinsel ve seküler tarzların sıkı sıkıya birbirine geçmesi tarafından karakterize edildiği kabul edilirse, kavrayış yeteneği yüksek bir toplum bilimin hem ‘dinin ekonomi politikası’ni hem de ‘eleştirel bir din antropolojisi’ geliştirmesi gerekir. İlki, ‘sembolik olan’ ile ‘maddi olan’ın toplumsal dünyanın birbirine bağlı iki boyutu olduğu gerçeğini haklı çıkarır; ikincisi ise, uzun dönemde, toplumsal dünyanın yalnızca efsunlu bir dünya -ya da en azından sözde-efsunlu- olarak hayatta kalabileceği olgusunu hesaba katar. Dinin varoluşla ilgili meselelerle başa çıkma konusunda sahip olduğu yaygın kudreti açıklayan şey, onun anlam-bahşedici işlevidir. Varoluşsal açmazlar insanlık durumunun bir parçasını oluşturduğu sürece, dinsel -ya da en azından din-benzeri- inançlar ve pratikler toplumsal yaşamın bütünsel bir parçası olarak kalacaktır.

5. Soyut düşünceyle tatmin ortodoks Marksistler somut eylem isterler; ama soyut düşünceyi ya da somut eylemi alana-özgü yahut habitusa-bağlı pratikler olarak düşünmezler. Karmaşık toplumların çok-merkezli doğası göz önüne alırsak şunu

kabul etmemiz gerekir; dünya üzerinde eylemde bulunmanın ve ona göre davranmanın farklı biçimleri, dünyaya konumsal olarak gömülü olmanın belirli yolları belirlenmiş ve yatınlıklar dünyayla ilişkili olarak oluşturulmuştur. Çok-merkezli toplumsal düzenlemeler merkezless toplum kuramlarını gerekli kılar.

6. *Her insan, bir toplumsal ilişkiler bütünü içinde yer almakta ve kurulmaktadır.* İnsan faillerin hem konumsal hem de eğilimsel belirlenimlerini anlamak için, onlar arasındaki ilişkileri yakalamamız gerekir, zira toplumsal faillerin dünyada ne şekilde bulduklarını ve onunla nasıl ilişkilendiklerini belirleyen ilişkiler, evrensel niteliklere sahip olmaktan ziyade, olumsaldır.

7. *'Dinsel duygu'nun kendisi toplumsal bir ürünse ve her din belirli toplumsal koşullar altında ortaya çıkıyorsa eğer, şu durumda eleştirel bir din sosyolojisinin görevi, dinsel alanların gerek yeniden üretimine gerekse de dönüşümüne katkıda bulunan maddi ve sembolik mekanizmalara ışık tutmak olmalıdır.* Bununla birlikte, dinsel alanlar, yalnızca duygu ve anlam ilişkileri olarak değil, ama aynı zamanda iktidar ilişkileri olarak da anlaşılmalıdır: 'dinin ekonomi politikası', maddi ilişkilerin iktidar-yükü doğasının sembolik ilişkilerin çıkar-yükü doğasıyla kaynaştığını (ve tam tersini) anlamak için, 'kutsal malların ele geçirilmesine dönük meşru iktidar tekeli uğruna verilen mücadeleler bünyesindeki çıkarlar'ı ortaya sermek zorundadır (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 119, italikler kaldırıldı).

8. *Tüm sosyal yaşamın esas itibariyle pratik olduğunu ve tüm insani pratiklerin esas itibariyle pratik olduğunu kabul etmek, toplumun pratik olarak var olduğunu kabul etmek anlamına gelir.* İşte bu yüzden insanlar karşılaştıkları insanlarla birlikte yaşamak zorundadır. İşte yine bu yüzden insanlar içerisinde kuşatılmış buldukları bu dünyada yerleşiktirler.

9. *Ortodoks materyalizmin -yani, pratik eylemselliğın çok-katmanlı karmaşıklığını kavrayamayan mayertalizmin- en uç noktası, toplumsal-ilişkisel gerçekliklerin sosyo-ekonomik ontolojilere indirgenmesidir.* Bununla birlikte, maddi ve sembolik, toplumsal dünyanın birbirine indirgenemez iki bileşenidir. Üretim tarzını anlamlandırma tarzından mahrum bırakarak var olan hiçbir toplum söz konusu olmamıştır, çünkü bir arada var olan yerleşik tüm insani düzenlemeler, maddi olarak oluşturulmuş ve sembolik olarak dolayımlanmış toplumsal ilişkilerden meydana gelir.

10. *Dogmatik felsefenin bakış açısı, skolastik saflıktır; eleştirel sosyolojinin bakış açısı ise düşünümsel eklektizmdir.* Düşünümsel eklektizmin eleştirel icrasıyla meşgul olmak, entelektüel içe-bakışa bel bağlamanın ve dolayısıyla disiplinlerüstü bir dışa-bakış yolculuğuna koyulmanın baştan çıkarıcılığına direnmeyi gerektirir. Önceden yaşamış geleneklerden istifade etmeyen hiçbir bir geleneğin ortaya çıkma ihtimali yoktur. Eleştirel bir sosyolojinin başarısı, yapay olarak bölünmüş epistemolojiler arasında bulunan zararlı sınırların üstesinden gelme hünerine bağlıdır.

11. Toplumsal failer dünyayı değişik biçimlerde yeniden üretirler; sorun onu değiştirme kapasitelerini kabul etmektir. Nasıl ki toplumsal kısıtlamaların her yere nüfuz eden gücünü algılamadan dünyada bulunmak söz konusu olamazsa, aynı şekilde 'hatırı sayılır bir özgürlük duygusu olmadan herhangi bir ilerleme kaydetmek de mümkün değildir' (Bourdieu vd., 2011 [2000]: 117).

Bourdieu ve Nietzsche

Altıncı bölümde Keijo Rakhonen 'Bourdieu ve Nietzsche: Mücadele Olarak Beğeni' adlı yazısında, literatürde önemli bir boşluğu doldurarak Bourdieücü ve Nietzscheci düşünce arasında kavrayış gücü yüksek bir mukayese sunar. Rakhonen'in analizi beş bölüme ayrılmıştır.

Rakhonen ilk bölümde Bourdieu'nün beğeni kavramını inceliyor. Bourdieu'nün beğeniye ilişkin sosyolojik bir inceleme sunan ilk düşünürlerden biri olduğundan bahsetmeye değer. Max Weber, Georg Simmel, Thorstein Veblen ve Norbert Elias gibi nüfuz sahibi bilim insanları yazılarında beğeni kavramına açıkça temas etmiş olsalar da, hiçbiri beğeni kavramının sosyolojik önemiyetini sistematik biçimde araştırmamıştır. Dolayısıyla, Loïc Wacquant'dan ödünç aldığı bir ifadeye başvuran Rakhonen'in de işaret ettiği gibi, Bourdieu'nün *Ayrım*'ında bulabileceğimiz ayrıntılı bir sosyolojik beğeni izahı, 'beğeni alanındaki bir Kopernik Devrimi' olarak betimlenebilir. –Bilhassa Kantçı düşünceyle ilişkili olan- birbirinden farklı felsefi beğeni açıklamaları, beğenin doğasının aşkınsal ve dolayısıyla tarih-üstü olarak belirlendiği varsayımına dayanır. Bunun tam tersine, -özel olarak Bourdieücü düşünceyle ilişkili olan- çoğu sosyolojik beğeni izahı ise, beğeni oluşumunun toplumsal ve dolayısıyla da zaman-mekânsal olarak belirlendiği fikrini ileri sürerler. Bourdieu üç farklı 'beğeni evreni' arasında ayrım yapar: 'entelektüel kültür'ün tüketimine uyarlanmış ve çoğunlukla hâkim sınıfın üyelerince edinilen 'saf beğeni' alanı; 'orta sınıf kültürü'nün tüketimine ve özel olarak orta sınıf mensupları arasında müşterek olan kültürün tüketimine yönlendirilmiş 'ortalama beğeni' alanı ve alt sınıfların mensupları arasında yaygın olan ve 'kültürsüz kültür'ün tüketimini amaçlayan 'popüler beğeni' alanı. Bir başka deyişle, insani beğeni alanı, katmanlara ayrılmış her toplum işleyişinin temelinde yatan konumsal olarak yapılaşmış nesnellik formları ile yatkınlıklara bağlı olarak yapılaşmış öznellik formları arasındaki karşılıklı etkileşimin tanımladığı ilişkisellekle dolayımlandırılmıştır.

Rakhonen ikinci bölümde Bourdieu'nün Kantçı beğeni kavramına dönük eleştirisini inceliyor. Bourdieücü beğeni sosyolojisi, Kantçı beğeni felsefesinin radikal bir eleştirisini sunar. Bourdieücü bir perspektiften bakıldığında, Kant'ın üç eleştirisi -*Saf Aklın Eleştirisi*, *Pratik Aklın Eleştirisi* ve *Yargı Yetisinin Eleştirisi*- aklın ve yargı yetisinin toplumsal koşullanmışlığını hesaba katmakta

yaşadığı başarısızlık yüzünden derin bir biçimde zarar görmüştür. Kant'ın estetik aşkınsallık soruşturması, toplumsal ilişkiselliğin gerçekliğin kültürel inşasında taşıdığı kaçınılmaz hâkimiyeti göz ardı eder. Şayet estetik alanına dair aşkınsal herhangi bir şey söz konusuysa, bu bizzat aşkınlığın toplumsal olarak inşa edildiği gerçeğidir. Teorik aklın analitik saflığı, pratik aklın ahlaki evrenselliği ya da estetik yargı yetisinin aşkınsal yasaya uygunluğu hakkında spekülasyon yapmaktansa, gerçekliğe dönük algımızın ya da beğeni yetimizin niçin insani ilişkiselliğin her yerde hazır ve nazır gücünden kaçmaması gerektiğini anlamak için, özneliğin toplumsal belirleyenlerini incelemek zorundayız. Menfaat-yüklü bir toplum, menfaat-odaklı failer yaratır. Nasıl algıladığımız, beğendiğimiz ya da dünya üzerinde nasıl eylemde bulunduğumuz, dünyada diğerleriyle kurduğumuz ilişkimizde nasıl konumlandığımızı bağlıdır. Demek ki beğeni tarih üstü ya da soyut bir öznellik meselesi değil, aksine toplumsal bir belirlenim meselesidir.

Rahkonen, üçüncü bölümde, Bourdieu'nün beğeni ve 'hınc' kavramlarını iktidarla ilişkili olarak inceliyor. Bourdieücü bir perspektiften bakıldığında, beğeni uğruna girilen mücadeleler, iktidar uğruna girilen mücadelelerdir. Beğeniyle ilgili tek bir hakikat varsa şayet, bu da hem oluşumu hem de anlamının sürekli olarak toplumun gündeminde olmasıdır. Beğeni algılamamızı, takdir etmemizi ve dünya üzerinde edimde bulunmamızı mümkün kıldığından dolayı bu denli güçlüyse, o halde, belirli bir beğenin ne işlenmesi ne de bu beğeniden istifade edilmesi, sembolik olarak dolayımlanmış toplumsal iktidar biçimlerine dâhil olmasından ya da bu biçimlerden dışlanmasından ayrılabilir. Dünyevi olarak konumlanmış hiçbir öznenin dışsal olarak belirlenmiş algı, beğeni ve eylem aparatlarının içsel gücünden kaçmasının mümkün olmadığını kabul edersek, şu durumda, habitusa-özgü yatkinlikler sayesinde edinilen sınıflandırma şemaları alana-özgü konumlar uğruna verilen toplumsal mücadelelerden koparılamaz. Toplumsal dünyaya batmışlığımızın çıkar-yüklü doğası verili kabul edildiğinde, hakiki bir düşünümsel sosyolojinin kendi üzerine, kendi sınıflandırma şemaları, kendi algı programları, kendi beğeni gündemleri; hülasa, Rahkonen'in de belirttiği gibi, kendi 'hıncı' üzerine eleştirel düşünmesi gerekir.

Dördüncü bölümde 'hınc'ın doğasıyla yakından ilgilenmesi Rahkonen'i Nietzsche'nin beğeni kavramı üzerine düşünmeye sevk etmiştir. Bununla birlikte, beğeni kavramının Nietzsche'nin denemelerinde oynadığı rol yorumlarsa, Nietzscheci bir bakış açısından, yalnızca 'iktidar' ile 'hakikat'ın değil, ama aynı zamanda 'iktidar' ve 'beğeni'nin birbirleriyle derinlemesine bağıntılı olduğu konusunda çok az şüphe duyulur. Nasıl ki 'güç istenci' 'hakikat istenci'nden koparılamazsa, aynı şekilde 'beğeni istenci' de 'güç istenci'nden koparılamaz. Kâh doğru kâh yanlış diye değerlendirdiğimiz şey, sıklıkla kâh doğru kâh yanlış olmasını arzu ettiğimiz şeydir. Beğeniye kategorileştirmenin güçlü-

ğü, iktidarın katmanlara ayrılmış zevksizliğiyle (tastelessness) iç içe geçmiştir. Nietzsche'nin *Thus Spoke Zarathustra*'da (Böyle Buyurdu Zerdüşt) 'tüm yaşam beğeni ve beğeni duygusu üzerine verilen bir kavgadan ibarettir' sözünü kendimize hatırlatalım. Haliyle 'tüm beğenin yaşam ve yaşam duygusu üzerine verilen bir kavgadan ibaret' olduğunu ekleyebiliriz.

İşte tam da burası, yani Rahkonen'in kaleme aldığı bölümün son kısmı, Bourdieu'nün bu kez Nietzsche ile birlikte sahneye girdiği yerdir. Şu durumda, Nietzsche ile Bourdieu'nün bir araya getirilmesinden ne öğrenebiliriz? Rahkonen'i takip edersek, her ikisinin müştereken sahip olduğu en açık özelliklerden birinin Kant-karşıtlığı olduğunu söyleyebiliriz: ikisi de, genel olarak Kant'ın kısır ve ruhani özne izahına ve özel olarak beğeni izahına makul biçimde karşıdır. Daha net biçimde söylemek gerekirse, Nietzsche ve Bourdieu Kant-karşıtı altı varsayımı paylaşırlar. İlk varsayım, beğenin çıkar-yüklü olmasıdır: meşru ve gayrimeşru beğeni formları arasındaki sembolik farklılaşma, alana-özgü konumlarının çıkar-yüklülüğünün her yana yaydığı alana-özgü yatınlıkları garanti altına alan tahakkümcü ve tahakküm altına alınmış toplumsal gruplar arasındaki yapısal farklılaşmadan doğar. İkinci varsayım, beğenin perspektif-yüklü olmasıdır: dünyayı algılama tarzımız, dünyadaki konumumuza bağlıdır. Üçüncü varsayım ise beğenin bağlam-yüklü olmasıdır: dünyaya anlam vermeden önce, zaten dünyada yerleşik bulunmak zorundayızdır; dünyaya dönük bir beğeni geliştirmeden önce ise, zaten dünya bizim beğeni yetimizi geliştirmek zorundadır. Dördüncü varsayım, beğenin kültür-yüklü olmasıdır: insani öznel, bir arada var olan tüm insani nesnellik formlarına nüfuz eden zaman-mekânsal ilişkiselliğin içsel belirlenmişliğinden kaçamaz. Beşinci varsayım ise, beğenin beden-yüklü oluşudur: toplumsal olarak edinilmiş tüm yatınlıklar, yarı-doğal koşulların bedensel olarak yerleşik izlerinden ibarettir. Altıncı ve sonuncu varsayım, beğenin iktidar-yüklü oluşudur: iktidarın katmanlaştırıcı zevksizliği, beğenin kategorileştirici güçsüzlüğünü besler. İktidar sahibi beğenin zevksiz biçimde güçlendirilmesi ile güçlü zevksizliğin zevksiz biçimde elden ayaktan düşürülmesi el ele gider. Özetle, *Wille zum Geschmack* (Beğeni İstenci) ile *Wille zur Macht* (Güç İstenci), *Wille zur Welt*'imizin (Dünya İstenci) iki bütünsel bileşenini oluşturur.

Bourdieu ve Elias

Yedinci bölümde Bowen Paulle, Bart van Heerikhuizen ve Mustafa Emirbayer, modern sosyolojideki en etkili düşünürlerden birinin yapıtıyla Bourdieu'nün oldukça müphem ilişkisini ele alıyorlar: Norbert Elias. Kısa ve öz biçimde 'Elias ile Bourdieu' başlığını taşıyan bu bölüm, bu iki düşünür arasındaki yakınsama ve iraksama noktalarını irdeliyorlar. Bununla birlikte yazarlar, böyle bir mukayese çabasının yalnızca entelektüel spekülasyon arayışıyla değil, ama

aynı zamanda Bourdieu ile Elias'ı bir araya getirmemiz sayesinde elde edeceğimiz faydalı içgörülere ve bu iki düşünürün benimsediği yaklaşımların karşılıklı-etkileşiminden çıkarabileceğimiz önemli derslere dayanan kanaatler tarafından harekete geçirildiğinde ısrarcıdır. Dolayısıyla, bu bölümün başında yazarların da altını çizdiği gibi, temel meseleleri yalnızca Elias ile Bourdieu arasındaki benzerliklere ve farklılıklara ışık tutmak değil, ama aynı zamanda, daha da önemli biçimde, birbirinden ayrılmaktan birliktedir değerlendirildiğinde bu iki düşünürün bakış açılarının daha kapsamlı ve daha sağlam bir sosyolojik perspektif sunduğunu kanıtlamaktır.

Yazarlar günümüz Anglofon sosyolojisinde Elias ile Bourdieu arasındaki birtakım benzerlikler ve ortak noktaların neden tartışma konusu olmadığına dair bir dizi gerekçe saptayabileceğimizi ileri sürüyorlar. İlk olarak, değişen tarihsel bağlamın kayda değer bir etkisi söz konusudur: Elias'ın çığır açıcı yapıtları İkinci Dünya Savaşı'nın zirveye ulaştığı yıllarda ortaya çıkmıştı; Bourdieu'nün etkileyici yapıtlarının tamamı ise İkinci Dünya Savaşı'ndan bir çeyrek yüzyıl sonra yazılmıştı. İkincisi, bariz bir dilsel engel problemi söz konusudur: Bourdieu'nün yapıtlarının çoğu Fransız dilinde yazmışken, Elias temel yapıtlarını Alman dilinde yazmıştı ve şahsi denemelerinin İngilizce çevirileri her daim pek güvenilir bir niteliğe sahip olmamıştır. Üçüncüsü, sosyolojik vurgularda farklılıklar söz konusudur: Elias uzun dönemli tarihsel eğilimleri ve birkaç yüzyıla yayılan gelişmeleri araştırırken, Bourdieu tikel tarihsel bağlamlarda var olan toplumsal yeniden üretimin dinamiklerine odaklanmıştı. Son olarak ise, sosyolojik bilginin rolünün bölünmesi meselesi var: Elias'a göre, sosyolojik bilgi, politik meselelerde kayda değer bir kullanım değerine sahip olmak için epey uzmanlaşmalıdır; Bourdieu'ye göre ise, düşünsel sosyolojinin normatif görevi, yalnızca toplumsal dünyanın irdelenmesi değil, aynı zamanda toplumsal dünyanın gelişimi üzerinde yapıcı ve özgürleştirici bir etkiye sahip olmaktır. Elias ile Bourdieu'nün yapıtlarını bir araya getirme fikrinin açık olmaktan uzak oluşunun çok çeşitli gerekçeleri vardır. Bununla birlikte, bu iki düşünür arasında bir dizi çarpıcı yakınlık ve ortak nokta söz konusudur. Marx, Durkheim ve Weber gibi Kıta Avrupası'nın sosyologları kadar, Husserl, Cassirer ve Heidegger gibi filozoflar da her ikisini ciddi ölçüde etkilemiştir. Her ikisi de akademik kurumların iktidar-yüklü ortamı içerisinde itiş kakış kendi yollarını bulmuştur. Ve her ikisi de toplumsal içerme ve dışlama süreçlerinin maddi sonuçlarını deneyimleyip eleştirmiştir. Dolayısıyla iki düşünür arasında derin entelektüel, biyografik ve ideolojik benzerlikler vardır. Elias ile Bourdieu arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri hesaba katan bu bölüm, onların denemelerinde merkezi bir yer işgal eden üç kavrama odaklanarak bu iki düşünür arasındaki temel yakınsama ve iraksama noktalarını araştırıyor: habitus, alan ve iktidar.

Bourdieu bu kavramsal üçlüyü nasıl işe koşar? İlk olarak, Bourdieu'nün de ısrarla vurguladığı gibi, habitus, alan ve sermaye kavramlarının onun toplum mimarisinde birbiriyle bağıntılı kavramlar olarak görülmesi gerektiğini hatırlatmalıyız kendimize. Bir başka deyişle, habitus, alan ve sermaye birbirinden bağımsız olarak var olamayacak üç toplumsal temeli oluşturuyor. Toplumsal bakımdan yetenekli bir fail, kendisine farklı alanlarda gömülü farklı sermaye formları edinme kabiliyeti veren bir habitusla donatılmıştır. Bourdieu'nün erken ya da geç dönem yapıtına göz atıp atmadığımızdan bağımsız olarak, bu üç toplumsal temel arasındaki karşılıklı bağımlılık, onun denemelerinin her yerinde hazır ve nazırdır: yatkinlikler açısından yapılaşmış habitus aygıtları, konumsal olarak yapılaşmış toplumsal alan türleri ve düzenli olarak yapılaşmış sermaye kaynakları, hep birlikte toplumun ilişkisel olarak yapılaşmış alanını biçimlendirir.

Elias bu kavramsal üçlüyü nasıl işe koşar? Elias'ın denemelerinde de habitus, alan ve iktidar kavramları karşılıklı bağımlı olarak idrak edilir, fakat onun bu kategorilere atfettiği anlamlar nedir? Eliascı anlamda bir alanın tanımlayıcı özelliği, sürekli değişen dengeler ve güç dengesizlikleriyle ilişkisel dinamiklerin ürettiği bir toplumsal uzamı betimlemesidir. Bu bakış açısına göre, bir alan, birbirlerine bağımlı aktörler ve eylemler silsilesi ya da ağından oluşur. İlişkisel olarak kurulmuş alanların toplumsal yaşamdaki kaçınılmaz hâkimiyetini göz önüne alırsak, tüm eylemlerimizin kaçınılmaz olarak dinamik karşılıklı bağımlılık zincirlerine ve iktidarın sürekli değişen ağlarına yakalandığını görürüz. Habitusun en ilginç özelliklerinden biri, derinlemesine birbirlerinin içine geçmiş mikro ve makro sosyolojik dinamiklerin, içsel olarak yerleşiklik kazanmış ve dışsal olarak maddileşmiş yönlendirme mekanizmalarının somut bir dışavurumu olmasıdır. Dolayısıyla Elias'ın ünlü 'uygarlık süreci'nin her yere yayılan gücü, her failin öznelliğine sızan ve dolayısıyla kendisini habitusu-kolonize eden bir gerçeklik olarak kuran toplumun gelişimini şekillendirme kapasitesinde dışa vurulmuştur. Gerçi, Elias'ın da vurguladığı gibi, insani habitusun oluşumu sık sık toplumsal yapıların dönüşüme ayak uyduramaz; makro-toplumsal dönüşümlerin kendilerini insanların gündelik alışkanlıklarına dâhil etmek için doğal olarak devasa bir zaman sürecine ihtiyaç duymasının gerekçelerinden biridir bu. Toplumsal gücün etkililiği, gündelik kesinliğin hemen göze çarpmayan bir formu olarak kendi güçsüzlüğünün mevcudiyetini ileri sürebilme hünerine bağlıdır. Bununla birlikte, Eliascı bir bakış açısından tuhaf görünen şey, iktidarın hem hiyerarşi hem de karşılıklı bağımlılıkla, hem rekabet hem de işbirliğiyle ve hem yıkım hem de rıza göstermeyle alakalı olmasıdır; biz sadece diğer insanlara bağımlı olmamız değildir, daha çok nesnel bakımdan bizden aşağı yukarı daha güçlü olan insanlara bağımlıyızdır. Özetle, toplumsal ilişkilere gömülü olmak, iktidar ilişkilerinin inşasına iştirak etmek anlamına gelir.

Bu muhakemeler doğrultusunda, Bourdieu ile Elias'ın yapıtlarının ilk bakışta görüldüğü kadar ayrı düşmüş olmadıklarını ve habitus, alan ve iktidar kavramsal üçlüsünün her iki düşünürün denemelerinde merkezi bir rol oynadığını ileri sürmek adil gibi görünüyor. Bourdieu ile Elias'ın şahsi kavramsal araçlarının ve sosyolojik çerçevelerinin somut bağıntılarını örneklemek isteyen Paulle, van Heerikhuizen ve Emirbayer, Bourdieu ve Elias'ın, yirminci yüzyılda sporu ciddiye alan ve modern sosyal yaşamın merkezi ve gerçekten de aydınlatıcı bir unsur olarak gören biricik etkili sosyologlar olduğunun altını çizerek spor örneğinden faydalanırlar. Yazarlar, Bourdieu ile Elias'ın spora dönük şahsi yaklaşımlarına göz atarsak, bu ikili arasında var olan olağanüstü ve geniş kapsamlı benzerliğin açık hale geleceğini ileri sürerler. Elias ve Bourdieu, her şeyden önce, sporun failer arasındaki rekabette, yeteneklerin geliştirilmesinde, kuralların normalleştirilmesinde ve kaynakların seferber edilmesinde duyusal öz-denetimin ve bedensel öz-disiplinin özellikle kayda değer bir rol oynadığı toplumsal bir alan olarak değerlendirilebileceği görüşünü paylaşır. Bu itibarla spor alanı, kusursuz bir toplumsal alandır, zira tüm toplumsal alanlar, iktidar uğruna verilen rekabetçi mücadeleler ve belirli işleyiş tarzları sayesinde ilişkisel olarak inşa edilmiş ve normatif olarak kodlanmış olanaklılık uzamlarıdır. Habitus alanın bünyesinde olduğundan alanın da habitus bünyesinde olduğunu ileri sürmek, oyuncu oyun bünyesinde olduğundan oyunun da oyunca bünyesinde olduğunu ileri sürmektir. Toplumsal failerin gücü, yalnızca oyunun sonucunu değil, ama aynı zamanda kurallarını da belirleyebilme yönündeki pratik kapasitelerine bağlıdır.

Bourdieu ve Adorno

Simon Susen, sekizinci bölümde, modern toplumda kültürün dönüşümünü Pierre Bourdieu ile Theodor W. Adorno'nun yapıtlarından istifade ederek inceliyor. 'Bourdieu ve Adorno: Modern Toplumda Kültürün Dönüşümü: Eleştirel Bir Kültürel Üretim Kuramına Doğru' başlıklı bölüm, dört kısımdan oluşuyor: ilk bölüm kültür kavramı üzerine birtakım genel düşünceler sunuyor; ikinci bölüm ise Bourdieu'nün kültür analizine, bilhassa da onun 'kültür ekonomisi'nin toplumsal işleyişine dönük ilgisine odaklanıyor. Üçüncü bölüm, Adorno'nun kültür analizine, özellikle de onun 'kültür endüstrisi'nin toplumsal gücüne dönük ilgisine yoğunlaşıyor; dördüncü ve son bölüm ise, modern toplumda kültürün dönüşüme ilişkin şahsi açıklamalarıyla bağlantılı olarak Adorno ile Bourdieu arasında bir mukayese yapıyor.

(1) Kültür kavramıyla bağlantılı olarak, kültürün birbiriyle bağlantılı en az üç anlamını ayır edebileceğimizi aklımızda tutmamız önemlidir; kültür sosyolojik, felsefi ya da estetik bir kategori olarak kullanılabilir. Sosyolojik bir kategori olarak kültür kavramı, verili bir grup insan tarafından üretilen ve yeniden

üretileen istisnai bir yaşaam tarzına gönderme yapar. Bu itibarla költür, insani birlikteliğinin zaman-mekânsal bakımdan olumsal bir tarzını tasvir eder; nasıl ki farklı yaşaam formları farklı költürler üretiyorsa, aynı şekilde farklı költürler de farklı yaşaam formları üretir. Felsefi bir kategori olarak költür kavramıysa, insani bir ideal olarak kavranabilir. Bu itibarla költür, 'zihnin' ya da 'tinin' aşkınsal gücünün tayin ettiğı ilerlemeci bir gelişmeye sahip ve giderek farklılaşan sosyal kurumlarda somutlaşan gelişmiş toplumların uygarlığına ait bir başarıyı tanımlar; her toplumun evrimi üyelerinin eğitime bağıdır. Estetik bir kategori olarak költür kavramı, sanatsal yaratıcılığın ayırt edici bir insani dışavurumuna işaret eder. Bu itibarla költür, bir sanatsal ve entelektüel yapıtlar külliyatı ve insan yaratıcılık için mükemmel bir araçtır; költür, entelektüel üretim ve sanatsal dışavurum gücü sayesinde, dünyaya ayırt edici bir insani anlam katma kapasitesinin hem bir sonucu hem de bir aracıdır. Hülasa, insani yaşaamın normatif, amaca yönelik ve yaratıcı veçheleri, költürün sosyolojik, felsefi ve estetik potansiyelleri vasıtasıyla gerçekleştirilir.

(2) Denemelerinde költür incelemesine atfettiğı paradigmatik önem göz önüne alınırsa, Bourdieu'nün sosyolojik kuramı bir költür kuramı olarak değerlendirilebilir. Bourdieücü bir bakış açısına göre, genel bir költür teorisine yaslanmayan genel toplumsal teorisi diye bir şey yoktur. Bourdieu'nün genel olarak költür izahı ve özel olarak költürel ekonomi izahı incelendiğinde, özellikle üç toplumsal süreç kayda değerdir: költürün farklılaşması, metalaşması ve sınıflandırılması. (i) Modern dünyada költürün farklılaşması kendini en kayda değer biçimde 'kısıtlanmış költürel üretim alanı' ile 'geniş ölçekli költürel üretim' alanı arasında giderek artan ayrımda gösterir. Seçkin bir topluluk tarafından yaratılıp meşrulaştırılan ilki, ayrıcalıklı költürel mallar üreten bir kamuya tahsis edilmişken, kitle toplumu tarafından yeniden üretilip meşrulaştırılan ikincisi ise, yaygınlık kazanmış költürel mallar tüketicilerinden oluşan bir kamuya ayrılmıştır. (ii) Modern dünyada költürün metalaşması, kapitalizm koşulları altında üretilen sembolik malların ikiyeüzlü bir gerçekliğı sergilediğinin göstergesidir: bu mallar hem költürel kullanım değerine hem de iktisadi değışim değerine sahiptirler. Költürün metalaşmasının ulaştığı düzey, piyasanın toplumu kolonize etme düzeyini yansıtır. Költürün metalaşması, biçimin işlev üzerindeki üstünlüğünü pekiştirmesi, temsil tarzının temsil nesnesi üzerindeki hükümlanlığı, gösterenin gösterilen üzerindeki ağırlığı ve dolayısıyla görünüşün öz üzerindeki baskınlığı açısından bir problematik oluşturur. (iii) Modern toplumda költürün sınıflandırılması, sembolik mücadelelerin meşru kaynakların bölüşümü uğruna verilen mücadeleleri olduğunu gösterir. Meşru bir şekilde yerleşiklik kazanan failler, meşru bir şekilde sınıflandırılmış, yatkınlıkları açısından topluma maruz kalmalarıyla dolayım lanmaları ve konumsal olarak belirlenmiş olmaları sayesinde edindikleri öznel költürel kaynakları seferber etme hünerine sahip, tasnif edilmiş fail-

lerdir. Kültürel tüketim kalıpları, toplumsal meşruiyet kalıplarını üretmek ve yeniden üretmek için, estetik algı ve beğeni kalıplarını üretmek zorundadır.

(3) Adorno'nun modern toplumda kültürün dönüşüme dair analizinin sahip olduğu karmaşıklığın üzerinde fazlaca durmamız zordur. Gerçi, izahının karmaşık yapısına karşın, genel olarak Adorno'nun toplum kuramında ve özel olarak kültür kuramında merkezilik gösteren bir kavram varsa eğer, bu kültür endüstrisi kavramıdır. Adornocu bir perspektiften, kültür endüstrisinin yükselişi, geç kapitalizm koşullarında kültürün değişen doğasının bir semptomudur. İşin doğrusu, modern toplumda kültürün dönüşümünü yansıtan üç toplumsal süreç vardır: kültürün yaderkleşmesi, metalaşması ve standartlaşması. (i) Modern dünyada kültürün yaderkleşmesi, yeri doldurulamaz bir 'sanatsal yaratıcılık kaynağı' olmayı asla bırakmasa da, kültürün esas itibarıyla bir 'sistemik işlevsellik aracı' olarak kullanıldığı gerçeğini yansıtır. Esasen araçsal aklın yönlendirdiği, bütünüyle idare edilen bir dünyada kültür, toplumsal tahakkümün bütünlüleyici bir silahına dönüşmüştür. (ii) Modern dünyada kültürün metalaşması, asli amacı 'ereksiz ereksellik' olan kültürün 'piyasa ereklerinin amaçsızlığına' doğru yönelmiş bir varoluş durumuna indirildiği gerçeğini tasvir eder. Geç kapitalizm koşullarında piyasa, en özerk toplum alanlarını dahi kendine tabi kılabilir. (iii) Modern dünyada kültürün standartlaşması, kültürün esas işlevinin 'dönüştürücü bir bireysellik alanı' olmaktan ziyade, 'toplumsallığı yeniden üreten bir makine' olarak hizmet etmek olduğu, giderek senkronize olan ve olmaya devam eden bir toplumda yaşadığımız anlamına gelir. Zira geç kapitalizm koşullarında, kültür endüstrisi bütün bir topluma sistemik buyruklarını dayatmakta, böylece kültürü üzerine standartlaştırıcı piyasanın standart kıyafetini geçirmeye zorlamakta ve toplumsal gösteriyi sosyal düzenin temel meşrulaştırıcı dayanaklarından birine dönüştürmekte başarılı olmuştur.

(4) Adornocu ve Bourdieücü düşünce arasında esaslı farklılıklar bulunmasına rağmen, modern toplumda kültürün rolü ve yapısına ilişkin olarak iki perspektifin paylaştığı bir dizi temel varsayım vardır. Bu bölümün son kısmında da gösterildiği gibi, her iki yaklaşım, en az beş düzeyde birleşirler. (i) Kültür ile ekonomi arasındaki ilişkiye gösterdikleri ilgi söz konusu edildiğinde, her iki izahın da modern toplumda kültürün metalaşmasının altına yatan dinamik mekanizmaları aydınlığa kavuşturduğu söylenebilir: gelişmiş toplumlar her yerde hazır ve nazır kültür ekonomileri ve epey sağlam kültür endüstrileri tesis etmişlerdir. Kültür ile tahakküm arasındaki ilişkinin peçesini kaldırmayı aklına koymuş her iki izah da, kültürün modern toplumdaki sistemik işlevselliğinin çıkar-yüklü doğasını araştırır: her türden sembolik mallar ve kültürel metalar ekonomisi, bir toplumsal iktidar ekonomisinde yerleşiktir. (iii) Dikkatimizi kültür ile meşruiyet arasındaki ilişkiye çeken bu iki izah da bize modern toplumda kültürün sınıflandırılmasını destekleyen katmanlaştırı-

cı her tarafa nüfuz etme durumunu hatırlatırlar: kültürel sınıflandırma uğruna verilen mücadeleler, ideolojik meşruluğun toplumsal kalıplarıyla iç içe geçmiş mücadelelerdir. Kültür ile tarih arasındaki yakın ilişki doğrultusunda yol alan her iki izah da, her kültürel özgüllük formunun zaman-mekânsal olarak belirlenmiş olduğunda ısrarcıdır. (v) Eleştirel sosyologların kültür ile özgürleşim arasındaki normatif ilişkiyi düşünme göreviyle yüz yüze gelmesi gerektiğine inanan her iki yaklaşım da, yalnızca modern dünyada kültürel dönüşümün elden ayaktan düşüren sonuçlarını değil, ama aynı zamanda güçlendirici potansiyellerini anlamlı kılmamıza olanak verir: özgürlükçü toplumlar özgürlükçü kültür formları olmaksızın anlaşılabilir.

Bourdieu ile Honneth

Mauro Basaure, dokuzuncu bölümdeki 'Müphemliğin Grameri' yazısıyla, Axel Honneth'in geliştirdiği eleştirel kuram üzerindeki Bourdieu etkisini inceleyiyor. Basaure'nin temel tezi şu: Honneth'in Bourdieu ile ilişkisine derin bir müphemlik damgasını vurmuştur. Bourdieu'nün yapıtı, bir yandan, Honneth'in eleştirel kuramı yeniden formüle etmesinde, bilhassa da tarihsel gelişmenin itici gücünün toplumsal mücadeleler olduğuna dair görüşünde merkezi bir rol oynar; öbür yandansa, Honneth, toplumsal yaşamın normatif kuruluşunu hesaba katmakta başarısız olmakla ve aşırı derecede kötümser ve esas itibarıyla faydacı bir toplumsal eylem kavrayışı ileri sürmekle suçladığı Bourdieu'nün yaklaşımına karşı derinlemesine eleştireldir. Bir başka deyişle, Honneth ile Bourdieu toplumsal ilişkileri iktidar ilişkileri olarak idrak ettiklerinde birbirlerine yakınsıyor, Honneth Bourdieu'yü toplumun etkileşimli işleyişine imkân tanıyan anlam-yüklü normatifliğe yeterince dikkat kesilmemekle eleştiriyordur. Basaure dört adımda ilerler: ilk olarak, Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramının temel taşlarını sunar; ikinci olarak, çoğu yorumcunun neden Honneth'in cana yakın Bourdieu yorumunu görmezden gelmeye eğilimli olduğunu izah etmeyi amaçlar. Üçüncü olarak, Bourdieücü düşüncenin Honneth'in tanınma kuramı üzerindeki etkisini analiz eder; dördüncü ve son olarak, Honnethci ve Bourdieücü düşüncelerin ortak temellerini, bilhassa da şahsi toplumsal yaklaşımlarında Honneth ile Bourdieu'nün tanınma uğruna mücadelelere affettikleri role istinaden araştırır.

İlk adımla ilişkili olarak Basaure, Honneth'in tanınma uğruna mücadele kuramının üç ana eksenini birbirinden ayırır: (i) yorumlayıcı bir ahlaki-sosyolojik eksen, (ii) yeniden-inşacı bir tarihsel-felsefi eksen ve (iii) politik-sosyolojik bir eksen. İlk eksen, toplumsal eylemlerin arkasındaki ahlaki dürtüleri hesaba katmayı amaçlayan kavramsal bir çabayı yansıtır (karşılıklı tanınma süreçlerinde temellenen özneler arası ilişkilerin mikro-düzeyi); ikinci eksen, ahlaki gelişime dair geniş çaplı tarihsel dönüşümlerle meşgul olur (ko-

lektif öğrenme süreçlerinde temellenen toplumsal ilişkilerin makro-düzeyi); ve üçüncü eksen ise, toplumsal mücadelelerin politik doğasını ve bu mücadelelerin antagonistik kolektiflerin normatif inşasına katkıda bulunma biçimlerini yansıtır (mücadeleci süreçlere dayanan toplumsal ilişkilerin normatif düzeyi). Honneth'in teorik çerçevesinde merkezi olan şey, bütün bu üç eksenin ahlaki bir boyuta sahip olduğu varsayımdır. Daha farklı biçimde koymak gerekirse, toplumsal mücadeleler doğaları gereği ahlaki mücadelelerdir, zira toplumun kuruluşu uğruna verilen her mücadele, normatifliğin kuruluşuyla yakından ilişkilidir. Honneth'in temel Bourdieu eleştirisinin devreye girdiği yer tam olarak burasıdır: Honneth Bourdieu'yü toplumsal mücadelelerin ahlaki boyutuna yeterince dikkat göstermemekle suçlar.

İkinci adıma geldiğinde Basaure, çağdaş toplumsal mücadele kuramlarının iki analiz düzeyi arasındaki farklılığı, yani ahlaki-sosyolojik eksen açısından can alıcı olan 'neden' sorusu ile politik-sosyolojik eksen için merkezi olan 'nasıl' sorusu arasındaki farklılığı hesaba katmaktaki başarısızlıkla karakterize olduğunu ileri sürer. Basaure, Honneth'in toplum kuramında, ikinci eksenin büyük ölçüde geliştirilmeden bırakılmışken, ilk eksenin fazlasıyla geliştirildiğini iddia eder. Bu da çoğu yorumcunun Honneth'in cana yakın Bourdieu yorumunu görmezden gelme eğilimlerinin gerekçelerinden biri olarak görünüyor: Honneth'in bizim toplumsal tanınmanın çeşitli formlarına dönük gündelik araştırmalarımızın normatif doğası üzerindeki vurgusu, Bourdieu'nün toplumsal eylemin çıkar-yüklü formlarıyla meşguliyetimizin stratejik doğası üzerindeki ısrarıyla uzlaştırılmaz gibidir. Bununla birlikte, bu iki konum arasındaki ilişkiyi anlamlı kılma çabasına girilebilir. Bourdieucü 'çıkart', 'yanılısama' ve 'doksa' gibi 'üstyapısal' kavramların 'alan', 'habitus' ve 'sermaye' gibi 'altyapısal' kavramlarla ilişkili kullanımı, toplumsal güç ihtilaflarının tanınma uğruna mücadeleler tarafından harekete geçirildiğini ileri sürer.

Üçüncü adımla ilgili olarak Basaure şu noktanın üzerinde durur: Honneth'in denemelerinde, politik-sosyolojik eksen, ahlaki-sosyolojik eksene gömülmüş gibi görünür. Dolayısıyla Honnethci toplumsal analiz çerçevesinde, 'ahlaki' olanın 'politik' olan üzerindeki üstünlüğü varsayımıyla yüz yüze gelmekteyizdir: toplumsal ilişkiler esas itibarıyla politik ve amaca dönük olmaksızın ziyade, ahlaki ve normatif olarak kavranırlar. Gelgelelim, Honneth'in tanınma uğruna mücadeleler (*soziale Anerkennung*) izahında merkezi olan şey, öznenin toplumsal itibara (*soziale Wertschätzung*) olan bağımlılığının yarattığı derin müphemliktir. Nasıl ki toplumsal tanınmanın mevcudiyeti bireylerin güçlenmesini mümkün kılıyorsa, aynı şekilde toplumsal tanınmanın yokluğu da bireylerin güçten düşmesine sebebiyet verir. Toplumsal saygı yoksunluğu (*soziale Mißachtung*) hissini karakterize ettiği bireysel ve kolektif deneyimler, insan öznelliğinin kolayca kırılabilirliğinin göstergeleridir. İnsanların toplumsal tanınma mekanizmalarına bağımlılığı öylesine güçlüdür ki bi-

reylerin kendilerini gerçekleştirme ihtimali, insanların karşılıklılık ve öznelerarasılığa dayanan bağlar kurarak topluma uyum sağlam kapasiteleri olmaksızın kavranabilir değildir. Bourdieücü analiz bu yorumsamacı ahlaki-sosyolojik eksenle dolaysız olarak ilgilenir öyle ki öznelerin karşılıklı tanınmaya olan bağımlılığı kaçınılmaz biçimde çıkar-yüklüdür; toplumsal tanınmaya sadece bağımlı değildir, aynı zamanda onda bir çıkarımız vardır, zira toplumsal saygınlığa erişim, toplumsal iktidara sürekli erişimin bir önkoşuludur. Farklı toplumsal alanlardaki farklı toplumsal gruplar farklı toplumsal tanınma kaynaklarını seferber ederek farklı toplumsal iktidar formları uğruna mücadele verirler. Tüm sermaye formları -özellikle iktisadi, kültürel, politik ve dilsel sermaye- ancak ve ancak minimum düzeyde bir simgesel sermayeye dönürebildikleri ölçüde toplumsal değere erişebilirler. Alana özgü her tür normatiflik formunun uzun dönemli sürdürülebilirliği, mümkünse şayet, genel kabul edilebilirliğini öne sürüp dayatmak için yeterli sembolik meşruiyete erişme kapasitesine bağlıdır.

Bourdieücü düşüncenin Honneth'in tanınma sosyolojisi için can alıcı olduğunu ispat etmeye girişen bu bölümün dördüncü ve son adımıyla ilgili olarak Basaure, Honneth'in hem 'kapsamlı' hem de 'dinamik' bir toplumsal mücadele kavrayışına sahip olduğunu öne sürer. 'Kapsamlı' anlamıyla toplumsal mücadeleler, açıkçası kamusal alanda gözle görünür ve kolektif olarak tanınmış mücadelelerden özel alandaki büyük ölçüde gizli kalmış ve hemen hemen hiç sorunsallaştırılmamış ihtilaf formları arasında değişiklik gösterir. 'Dinamik' anlamıyla toplumsal mücadeleler ise zamanla dönüşür ve dolayısıyla söylemsel olarak temsil edilme ve politik olarak yorumlanma biçimleri de dönüşür. Toplumsal mücadelelerin yalnızca eklektik doğalarını değil, süreçsel doğalarını da hesaba katarsak, şu durumda, maddi ve sembolik iktidar uğruna verilen toplumsal mücadelelerin, bireysel ve kolektif faillerin bu mücadeleleri anlamlandırma ya da anlamlandıramama biçimlerinin sürekli dönüştüğünü kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla geniş kapsamlı bir eleştirel kuramın hem tanınma uğruna mücadelelerin hem çok-yönlü hem de dinamik doğalarını hakkıyla ele alması ve dolayısıyla, kendisini maddi ve sembolik kaynaklar uğruna girilen sürekli bir rekabette ortaya koyan toplumsal mücadelelerin taşıdığı varoluşsal ehemmiyetinin çeşitli biçimlerine ışık tutması lazımdır.

Bourdieu ve Din

Bourdieu'nün din sosyolojisiyle ilişkisi üzerine yorumunda Bryan S. Turner, onun dine dönük yaklaşımının güçlü ve zayıf yönlerine dair geniş kapsamlı bir izah sunuyor. İşin doğrusu, 'Pierre Bourdieu ve Din sosyolojisi' başlıklı bölüm, beş adet meseleyle ilgileniyor: ilk mesele, dinin modern dünyada ya-

şadığı nispi çöküş; ikinci mesele, çağdaş dünyada dinin görünür canlanması; üçüncüsü, seküler ve dinsel akıl yürütme biçimlerini uzlaştırmaya dönük son dönem girişimler; dördüncüsü, Bourdieu'nün din izahı ve sonuncusu ise, Kuzey Amerika'daki din sosyolojisinde görülen son dönem gelişmelerin giderek etkili hale getirdiği 'yeni paradigma'.

İlk meseleye, modern dünyada dinin nispi çöküşü meselesine bakan Turner, sekülerleşme tezinin klasik sosyolojik söylemde bugüne kadar büyük ölçüde sorgulanmadan kalmış merkezi bir unsur olarak görülebileceğine işaret ediyor. Sekülerleşme tezi, modern toplumlardaki sekülerleşme süreçlerinin birbiriyile ilişkili be eğilimi kapsadığı varsayımına dayanır: endüstrileşme, farklılaşma, özelleştirme, refah artışı ve akılcılaşma. (i) Toplumsal sistemin endüstrileşmesi, geleneksel toplumların dinsel olarak düzenlenmiş formlarını karakterize eden, yüz yüze kurulmuş bağların zayıflamasına sebebiyet vermiştir. (ii) Toplumsal sistemin -devlet, piyasa, bilim, sanat ve din gibi- birlikte var olan çeşitli ve rekabet halindeki alanlar halinde farklılaşması ise, öteki toplumsal alanlar arasında var olan bir alan derekesine indirgemıştır. (iii) Toplumsal sistemin özelleştirilmesi, dinin kademeli olarak özel alana hapsedilmesine katkıda bulunmuştur. (iv) Toplumsal sistemin refahının arttırılması -yani, uzmanlaşmış kurumların sunduğu toplumsal refah koşulları- ise, yaşam standartlarının kayda değer bir iyileştirilmesiyle neticelenmiş ve insanların ampirik gerçeklik üzerindeki doğa üstü güçlerin kontrol edilemez iktidarına dair inanca bağlılığının altını oyarak, hem kısa hem de uzun dönemli risklerin indirgemesine katkıda bulunmuştur. (v) akıl ve bilimin iman ve batıl inancın giderek yerini almasıyla harekete geçirilen toplumsal sistemin akılcılaştırılması, geleneksel toplumların 'büyülü dünyası'nın modern toplumların 'büyüsü bozulmuş dünyası'na dönüşümüyle sonuçlanmıştır.

Çağdaş dünyada dinin görünür canlanması meselesiyle ilgili olarak Turner, dinin ortadan kalkmaktan uzak olduğunu ve sonuç olarak, son yıllarda sosyologlar ve filozofların dinin ciddiyetle ele alınması gerektiği sonucuna ulaştıklarını anımsatıyor bize. Turner, geç modern toplumlarda dinin canlanmasıyla bağlantılı kimi temel gelişmeleri saptar: örgütlü komünizmin 1990'ların başındaki çöküşü, Doğulu sosyalist bloğun benimsediği din-benzeri bir ideoloji olarak Marksizm-Leninizmin takip eden gerilemesi, küreselleşmenin yükselişi ve dünya çapında diasporacı toplulukların ortaya çıkışı. Demek ki çağdaş bağlamda 'kalpsiz dünyanın kalbi'nin merkezinde yatan şey ne olursa olsun, dinin yalnızca geleneksel toplumdan modern topluma geçişte değil, aksine, geç modern toplumlarda, dünyanın çeşitli kısımlarında -özellikle Amerika, Afrika ve Asya'da, ama aynı zamanda kıta Avrupa'sının kimi bölgelerinde genişlediğini ve giderek adapte olma, soğurulma ve dönüştürme güçleri kazandığını ileri sürmek için doyurucu kanıtlar vardır.

Son dönemdeki dinsel ve seküler akıl yürütme biçimlerini uzlaştırma girişimleriyle alakalı üçüncü bölüme geldiğinde Turner, son dönem denemelerinde seküler ve dindar vatandaşların birlikte barış içinde yaşama hünerine sahip olduğunu ve dahası bu insanların hem ahlaki hem de pratik olarak akıl ile inanç arasında verimli bir diyalog kurma meselesiyle yüz yüze gelmek zorunda olduğunu göstermek için kesintisiz ve güçlü bir çaba göstermiş Jürgen Habermas'ın yapıtından istifade eder. Seküleristler, çoğulcu ve çok kültürlü toplumların inşasına ciddi ciddi girişmeyi hedefliyorlarsa, dinsel pratiklerin ve inançları marjinalleştirmek bir yana, görmezden dahi gelemeyiz. Bununla birlikte dindar vatandaşlar, olgunlaşan ve aklın rehberliğindeki toplumların kuruluşuna gerçekçi olarak katılma arayışındalarsa, seküler yaşam ve düşünce tarzlarını şeytanlaştırmak bir yana, ihmal dahi edemezler. Her ne kadar geç modern toplumlarda gerek 'ait olmadan inanmak' gerekse de 'inanmadan ait olmak' meselesi dinsel yeniden üretimin baskın biçimi olmasına rağmen, post-seküler toplumlarda, nasıl ki 'akıl yürütmeden inanmak' söz konusu değilse, 'inanmadan akıl yürütme'nin de söz konusu olamayacağından şüphe yoktur.

Dördüncü meseleye, Bourdieu'nün din izahına geldiğimizde, sorulması gereken bariz soru şudur: Bourdieu'nün din izahından ne öğrenebiliriz? Turner'in bu soruya verdiği yanıt, kendisinin de kabul ettiği gibi, bir nebze paradoksaldır: bir yandan, bu yanıt, Bourdieu'nün din üzerine o küçük yapıtında geliştirdiği din analizinin bilhassa kavrayış gücü yüksek bir analiz olmadığını ve Max Weber'in sosyolojik din yorumlarıyla Louis Althusser'in felsefi din yorumlarının bir sentezinden oluştuğunu ileri sürer. Diğer yandan habitus, alan ve sermaye gibi Bourdieu'nün kavramsal araçlarının, ruhani inançlar açısından değil, somutlaşmış pratikler bağlamında dinin sosyolojik gücünü kavramamıza imkân sunan kullanışlı bir analitik çerçevenin inşasını mümkün kıldığını söyler. Turner, işlevselci eğilimleri verili olarak alındığında, Bourdieu'nün dinsel izahının, 'halkın afyonu' olarak hizmet eden Marksist din görüşünün, toplumsal meşruiyet edinmeye yönelmiş 'iktidar mücadelelerin aracı' olarak hizmet eden Weberci din kavrayışının ve insani özneliği denetim altında tutmak için seferber edilen 'ideolojik aygıt' olarak hizmet eden Althusserci din görüşünün ham bir birleşimine dayandığını savunur. Demek ki Bourdieücü bir perspektiften bakıldığında, eleştirel bir din sosyolojisinin görevi, dinsel alanlardan sökülüp atılan ruhani öznelerin doktrinlerinden ve resmi inançlarından ziyade, bu alanda yerleşik bulunan somut failerin çıkarlarını ve fiili pratiklerini açıklamaktır. Bu konuma göre, toplumsal inançlar bütünü belirleyen toplumsal ilişkiler bütünüdür. Bourdieu'nün dine dönük yaklaşımını takdir etmektense, Turner Bourdieu'yü neredeyse münhasıran alana-özgü konumlara ve habitusa özgü yatkınlıklara odaklandığı için eleştirir. Bir başka deyişle, toplumsal kesinliği yeniden üreten düzenekleri abartmakla ve

dinsel alanlardaki toplumsal faillığın dönüştürücü potansiyellerini hafife almakla itham eder. Tartışmanın altı, Turner'ın Bourdieu'nün az çok indirgemeci yorumu ve Weber'in din sosyolojisinin kısmen yanlış yorumu ile ilgili yaşadığı hayal kırıklığı tarafından çizilmiştir.

Şimdilerde Kuzey Amerikan din yaklaşımlarında hüküm süren 'yeni paradigma'ya ilişkin beşinci meseleye geldiğinde yazar dikkatini, dinin ekonomik yorumlarınca örneklenen çağdaş din sosyolojisindeki bir dizi yeni varsayımaya yöneltir. 'Eski' Avrupa paradigmasından 'yeni' Kuzey Amerikan paradigmasına kayış, sembolik ve ideolojik boyutlar üzerine bir vurgudan gelişmiş toplumlardaki dinsel davranışın ekonomik ve pragmatik veçheleri üzerindeki vurguya geçişi yansıtır. Bu paradigmatic geçiş, üç farklı boyuta odaklanılarak gerçekleştirilme eğilimindedir: (i) seküler ve geç modern toplumlarda dinin değişime ayak uydurması; (ii) dinin muhtelif toplumsal işlevleri ve manevi piyasalar; (iii) dinsel bakımdan temellendirilmiş anlam taleplerinin kültürlerarası sürekliliği. Bourdieu'nün akılcı eylem kuramlarına yaslanan sosyal-bilimsel yaklaşımlara karşı derinlemesine eleştirel olduğu çok iyi bilinir. Bununla birlikte Turner, zannedilenin aksine, dikkatlerimizi Bourdieu'nün dinsel alanlar analizi ile dinsel piyasalara dönük akılcı seçim modeli arasındaki çarpıcı benzerlikler bulunduğu gerçeğine yöneltir. Her iki yaklaşım da, 'çıkarlar', 'menfaatler' ve 'rekabet' gibi ekonomik kavramlar üzerinde temellenen bir sosyolojik konfor alanında gidip gelir. Dinsel alanlar ekonomisi, bir dinsel piyasalar siyaseti olmaksızın anlaşılamazdır. Bununla birlikte, hangi paradigmaya taraf olursak olalım, inanç ile pratiğin işlevsel diyalektiklerinin mevcudiyetini görmezden gelemeyiz. İnanç ancak pratik tarafından beslenip somutlaştırıldığı takdirde yaşayabilir, tıpkı pratiğin ancak inanç tarafından harekete geçirilip yerleşik kılınması gibi. Dolayısıyla, Bourdieücü bir perspektiften bakıldığında, din sosyolojisi, bizi toplumsal-ontolojik bir birlik olarak 'ideolojik olan' ile 'pratik olan' arasındaki görünür antinomiye mümkün kılan ve bizi bu antinomiye idrak etmeye zorlayan bir diğer önemli araştırma alanını betimler.

Bourdieu ve Habitus

Bruno Frère, on birinci bölümdeki 'Bourdieu'nün sosyolojik Kurgusu: Habitusun Fenomenolojik Bir Yorumu' adlı yazısında, Bourdieu'nün habitus kavramının ayrıntılı bir analizini sunuyor. Frère, nasıl ki Bourdieu'nün genetik-yapısalcı yaklaşımının güçlü yönlerinin farkında olmamız gerekiyorsa, aynı şekilde temek eksikliklerini de belirlememiz gerektiğine işaret eder. Demek ki Bourdieu'nün yaklaşımından istifade ederken onu daha da geliştirmek ve böylece en kayda değer eksikliklerinin üstesinden gelmek mümkündür. Frère, Bourdieu'nün toplumsala dönük genetik-yapısalcı yaklaşımını analitik olarak revize etme görevinin yapısında bulunan karmaşıklığı aydınlığa kavuşturmak

için, beş adet 'toplumsal fail' izahına odaklanıyor: (1) Pierre Bourdieu'nün 'türdeş fail' izahı, (2) Bernard Lahire'nin 'çoğul fail' izahı, (3) Philippe Corcuff'un 'dinamik fail' izahı, (4) Merleau-Ponty'nin 'bedensel fail' izahı ve (5) Bruno Frère'nin kendi 'imgesel fail' izahı.

(1) Bourdieu'nün 'türdeş fail' izahına ilişkin olarak Frère, muhtemelen geç yirminci yüzyılın en etkileyici Fransız sosyoloğunun, toplumsal eylemin yaratıcı ve dönüştürücü boyutları karşısında, mekanik ve yeniden üretimci boyutlarını imtiyazlı kılmaya eğilimli olduğunu belirtir. Bunun yalnızca Bourdieu'nün yapıtına karşı derinlemesine eleştirel olanlar arasında değil, aynı zamanda kendi yaklaşımıyla onunki arasında duygudaşlık kuranlar arasındaki yazında da yaygın bir bakış açısı olması gerçeği, Bourdieücü düşüncenin toplumsal yeniden üretim ve tahakküm mekanizmalarının örtüsünü kaldırması açısından bilhassa güçlü, ancak toplumsal dönüşüm ve özgürleşme süreçlerini izah etmek açısından zayıf olduğunu gösteriyor gibidir. Bununla birlikte, düşünseme ve muhakeme yürütme gibi insani hünerler kadar, yaratıma ve yeniliğe dönük insani eğilimlerin de sıradan toplumsal yaşamın içsel bileşenlerini oluşturduğunu kabul etmeye hazırsak eğer, her bir sıradan öznedoğası itibarıyla bulunan yaratıcı ve düşünsel potansiyelleri hesaba katma başarısı gösteremeyen determinist bir toplumsal perspektiften sakınmak zorundayızdır. Bourdieu'nün projesinin tüm meselesi toplum bilimlerdeki öznelci ve nesnelci yaklaşımlar arasındaki zararlı antinominin üstesinden gelmek olsa da, onun 'türdeş fail' izahı nesnelci-öznelci bir toplumsal eylem paradigmasının kapanına kısılp kaldığını ileri sürüyor gibidir. Bu türdeş bakış açısına göre, toplumsal alanların konumsal inşası, her bir toplumsal aktörün eğilimsel inşasını büyük ölçüde belirler.

(2) Bourdieu'nün determinist gibi görünen toplum kavrayışının ötesine geçme arayışında olan Lahire, 'çoğul fail' kavramında özetlediği alternatif bir toplumsal eylem modelini ileri sürer. Frère'nin de açıklığa kavuşturduğu gibi, Lahire'nin bu alternatif yaklaşımı, karmaşık toplumlardaki öznelliğin üç temel niteliğini hesaba katmamıza izin verir: çeşitlilik, indirgenemezlik ve özerklik. Çeşitlilik geç modern öznelliğin kurucu bir bileşenidir öyle ki toplumsal faillerin somutlaştırdığı yatkınlıkların çeşitliliği, toplumsal alanlarda yerleşik bulunan konumlar çoğulluğuna tekabül eder. İndirgenemezlik de geç modern öznelliğin merkezi bir veçhesidir öyle ki toplumsal faillerin geliştirdiği çeşitli yatkınlıkların bir arada var olması, yapılaşmış algı ve eylem şemalarının çok boyutlu karmaşıklığını yansıtır. Özerkliğe gelirsek, geç modern öznelliğin güçlendirici ögesidir bu, öyle ki bireyci toplumlar, insanların davranışlarının, beğenilerinin ve pratiklerinin (örneğin sosyo-ekonomik olarak tanımlanmış) her şeyden önemli olan tek bir yatkınlığa zorunlu olarak tekabül etmediğini örnekleyen 'uyumsuz profiller' yaratırlar. Özetle, Bourdieu'nün habitus ile alan arasındaki mütakabiliyet tarafından belirlenen büyük ölçüde önceden

kestirilebilir bir varlık olarak anladığı 'türdeş fail'inin aksine, Lahire'nin 'çoğu fail' kavrayışı, merkezsiz toplumların fragmanlara ayrılmış manzarasından bakıldığında önceden kestirilemeyen, esas itibarıyla çok-boyutlu olarak belirlenmiş bir faillik kaynağıdır.

(3) Lahire'nin 'çoğul fail'in çok-yönlü kuruluşu babındaki ısrarı doğrultusunda hareket eden Corcuff, 'dinamik fail' kavramını gündeme getirir. 'Dinamik fail' kavramının en bariz özelliği, 'kolayca şekil verilebilir bir habitus', yani oldukça farklılaşmış toplumlarda yerleşik bulunan insani failerin neredeyse kaçınılmaz biçimde maruz kaldıkları yaşamın dinamik bir hızına kendisini uyarlayabilme kabiliyetine sahip bir habitus olmasıdır. Frère'nin de işaret ettiği gibi, Corcuff'un alternatif perspektifi, karmaşık toplumlardaki özneliliğin üç temel niteliğini anlamlı kılmamıza izin verir: düşünümSELLİK, yaratıcılık ve uyarlanabilirlik. Karmaşık toplumlar bünyesindeki failer, yüksek düşünümSELLİK seviyelerine ulaşma potansiyeline sahiplerdir, zira normatif bir karmaşaya sürekli olarak maruz kalmaları, yalnızca belirli toplumsal alanlarda oynadıkları farklı toplumsal roller arasında ileri geri gidip gelebilecekleri pratik bir kapasiteyi değil, ama aynı zamanda farklılaşmış toplumlarda vuku bulan gündelik etkileşimlerin ürettiği rol çatışmalarıyla başa çıkmayı denedikleri sırada gündelik biçimleri içerisine gömülü insani faillliğini edimsel bir düşünme öznesine dönüştüren eleştirel bir kapasiteyi de gerekli kılar. Karmaşık toplumlardaki failer yüksek yaratıcılık seviyeleri geliştirme potansiyeline sahiptirler, zira kendilerini bireyselliklerinin gelişimi üzerinden gerçekleştirmek için, kendi kimliklerinin ehil taşıyıcıları hem de kendi kaderini tayin eden yaratıcıları olmaları beklenir. Karmaşık toplumlardaki failer yüksek uyarlanabilirlik düzeyleri geliştirme potansiyeline sahiptirler, zira farklı toplulukların inşa ettiği kolektif uzamlarda kendi bireysel mahallerini bulmak için, kendilerini bir arada yaşayan ve sıklıkla rekabet halinde olan normatifliklerle uyarlayabilme ve bunlarla uyum içinde iş görme hünerini geliştirmeleri gerekir. Kısacası, Bourdieu'nün iktidar yüklü bir toplumda büyük ölçüde yeniden üretimin bir ögesine indirgelediği 'türdeş fail'inin tersine, Corcuff'un 'dinamik fail'i, özgürlük-merkezli toplumların akışkan peyzajından bakıldığında, öz-eleştirel düşünümSELLİĞİN, kendi kendini teşvik eden bir yaratıcılığın ve kendinden sorumlu bir uyarlanabilirliğin dönüştürücü bir kaynağıdır.

(4) 'Rasyonel fail'in kendi kendini belirleyen iktidarı varsayımına dönük felsefi saplantıdan kaynaklanan açıklayıcı sınırların üstesinden gelme arayışındaki Bourdieu, her toplumsal failin 'bedensel bir fail' olduğu gerçeğinin taşıdığı sosyolojik içerimleri irdelemek için, fenomenolojik düşünürlerin yapıtlarından, özellikle de Edmund Husserl ile Maurice Merleau-Ponty'nin denemelerinden istifade eder. Bilinç fenomenolojisinden ziyade beden fenomenolojisini merkeze alan Merleau-Ponty, vurguyu öznenin bilişsel işlemlerine ve bilincin dünya üzerindeki denetimine dönük rasyonalist kaygıdan failin fizik-

sel dünyaya batması ve yaşam dünyasındaki bilinçsiz soğurulması meselesine kaydırır. Bir Aristotelesçi, bir Husserlci ya da bir Bourdieücü insani öznellik kavrayışının onaylanıp onaylanmadığına bakılmaksızın, bu perspektiflerin bedenlerimizde ikamet eden yatkınlık yapılarından kaynaklanan habitusun maddi gücünün onaylanmasında birbirlerine yakınsadıklarının kabul edilmesi gerekir. Toplumun dışsal dünyasında işgal ettiğimiz türlü çeşitli konumlar, bedenimizin içsel dünyasında taşıdığımız bir dizi yatkınlık olmadan değersizdir. Kolektifin öznelliğimizde ikamet eden bireysel öğeler üstündeki üstünlüğünü, dışsal görünüşlerin nesneliliğin etkileşimsel formlarını oluşturan içsel görünüşler üstündeki üstünlüğünü ve insani gerçekliğin her tarafına sızan bilinçdışı boyutların bilinçli boyutlar üstündeki üstünlüğünü kabul etmek, toplumun kadir-i mutlak varlığıyla yüz yüze gelmek anlamına gelir. Bourdieu'nün 'toplum Tanrısı' şeklindeki vecize kabilinden ifadesi, insanlığın mensupları olarak bizlerin ilişki olarak tanımlanmış gerçekliğin aynı anda birçok yerde olma niteliğinden paçayı sıyıramayacağımızı ileri sürer esasen (Bourdieu, 2000 [1997]: 245). Bedensel varlıklar olarak insani gerçekliğin yasallığına, iktidarla-yüklü oluşuna ve menfaat-güdümlü olmasına fiziksel olarak maruz kaldığımızı kabul edersek, toplumun kuruluşunu biçimlendiren normatif düzenlemeler uğruna verilen maddi ve sembolik mücadelelerle başa çıkabilmek için pratik kapasiteler geliştirmek zorunda kalırız. Habitusun bedensel kuruluşu, toplumsal olanı bizim için doğal görünmesini sağlar: Koşulların verilmişlik biçimini soğurmaya ve dolayısıyla olumlamaya öylesine alışkınsınız ki -gündelik deneyimin içkin gücü tarafından beslenen bedensel varlıklar olarak- toplumsal gerçekliğin nispi keyfilliğini ancak normatifliğin yerleşik kalıplarının kriz-yüklü doğasıyla yüz yüze geldiğimizde kabul etme eğilimindeyizdir.

(5) Bourdieu'nün 'türdeş fail' izahından, Lahire'nin 'çoğul fail' kavramından, Corcuff'un 'dinamik fail'e dönük ilgisinden ve Merleau-Ponty'nin 'bedensel fail' incelemesinden ilham alan Frère, insani öznelliği aynı zamanda 'imgesel bir fail' olarak idrak etmek zorunda olduğumuzda ısrarcıdır. Cornelius Castoriadis'in yapıtına göndermede bulunan Frère, habitusun 'sosyolojik kurgusu' fikrini takdim eder: Habitusun imgesel araçları, toplumun imgesel kuruluşunu sürekli olarak yapılandırır ve yeniden yapılandırır. Frère'nin habitusun 'kurgusal' inşası üzerindeki vurgusu, habitusun fiilen var olmadığını ileri sürmeyi değil, tersine şeyleri varlığa getirme gücüne sahip algısal ve tasarlayan bir aygıt olarak habitus olgusuna dikkatimizi çekmeyi amaçlar. Algılayan ve tasarlayan varlıklar olarak bizler için toplumun normalleştirilmesi, insani özneliğin dışsallaştırıcı gücü olmaksızın kavranabilir değildir. 'İmgesel failer' olarak bizler kendimizi tam olarak kendi varoluşumuza yansıtığımız sürece varlığa getirebiliriz. Frère'nin toplumsal hareketlere dair kendi çalışmalarında da ispat etmek arayışında olduğu gibi, dünyaya dair anlatımlarda

bulunma ve onun üzerinde çalışma gereksinimimizin dünyadaki yerimizi icat ve yeniden icat etmek için seferber etmemiz gereken büyükçe bir kaynak halini alması, ötekilerle etkileşimimiz sayesinde. İmgesel yaratıcılığın yenilikçi gücünü görmezden gelen bir sosyoloji, toplumsal-tarihsel olumsuzluğun gelişimsel gücünü izah edemez.

Bourdieu ve Dil

Hans-Herbert Kögler, on ikinci bölümdeki 'Semiyotik Yapısalcılığın Üstesinden Gelme: Bourdieu'de Dil ve Habitus' adlı yazısında, entelektüel bakımdan heyecan verici ve analitik bakımdan özenli bir felsefi projenin iddialı bir açıklamasını sunuyor: Bourdieu'nün dil ve habitus kuramından istifade eden semiyotik yapısalcılığın asli tuzaklarından bazılarını aşma girişimi. Kögler'in denemesinde ortaya konduğu gibi, felsefedeki -Saussure, Heidegger, Gadamer, Habermas ve Searle'ün yapıtlarıyla bağlantılı- 'dilsel dönüş' ile sosyolojideki -Bourdieu'nün denemeleriyle bağlantılı- 'düşünümsel dönüş' arasında kayda değer bir benzerlik söz konusudur. Bu benzerlik şu anlamdadır: her iki paradigmatik dönüşü harekete geçiren içgörü, insani failerin, özel olarak tarihsel-toplumsal bağlamlara kaçınılmaz olarak gömülü oldukları sürece, üstü örtük biçimde yeniden üretilen ve pratik olarak seferber edilen geri plandaki ufukların hâkimiyetinden kaçınamayacağıdır. Geri plandaki ufuklar, toplumsal bakımdan güçlülerdir, zira insanların algı, düşünseme ve eylem tarzlarını ve sonuç olarak dünya üzerinde edimde bulunma, onu anlamlı kılma ve onunla ilişki kurma tarzlarına zaman-mekânsal olarak yerleşik kılan konumları biçimlendirirler.

Zorunluluk ile özgürlük, nesnellik ile öznellik ve yapı ile fail arasındaki ilişki anlaşılrsa da, Kögler'in haklı olarak ısrar ettiği gibi, türleri-kuran (*species-constitutive*) kapasitelerden türetilen güçlendirici potansiyelleri, yönelimsel ve düşünümsel failliği, irdelemek gerekir. Bizlerin yalnızca güdüsel ya da yönelimsel olarak harekete geçirilmiş varlıklar değil, ama aynı zamanda düşünümsel ve eleştirel olarak yönlendirilmiş özneler olduğumuz kabulünden doğan mesele, Bourdieu'nün habitus kavramının insani eylemin yalnızca yeniden üretici ve alışlagelmiş öğelerini değil, aynı zamanda dönüştürücü ve yaratıcı öğelerini hesaba katmamıza ne ölçüde imkân tanıdığıdır. Toplumsal habitusumuzun büyük ölçüde dilsel habitusumuza gömülü olduğu ve onun tarafından belirlendiği konusunda Bourdieu'nün haklı olduğunu farz etsek bile, genetik-yapısalci yaklaşımın dilsel olarak dolayımlanmış düşünümsellik formlarının nispi özerkliğine hakkını vermemize ne ölçüde imkân tanıdığı açık olmaktan uzaktır.

Bourdieu'nün hem toplumsal hem de dilsel pratiklerle bağıntılı habitus kavramından kaynaklanan teorik problemleri açıklığa kavuşturmanın zemini-

ni hazırladıktan sonra Kögler, bu bölümün ilk kısmında, semiyotik iletişim modelinin açıklayıcı sınırlılıklarını irdeliyor. Saussure'ün semiyotik yapısalcılığından istifade eden Kögler, yalnızca 'gösteren' ile 'gösterilen' arasında birleşik bir ikiliği değil, aynı zamanda, daha önemli biçimde, makul şekilde örgütlenmiş özneler-arasılık formları için iletişimsel bir araç oluşturan her dilin bir göstergeler sistemine dayandığını ileri sürer. Bu perspektiften bakıldığında, tam da dilsel bakımdan dolayımlanmış anlam formlarının olasılığını incelediğimiz esnada, esasen monolojik diyalogla ilgili olan 'diyakronik' bir perspektifin, dikkatimizi diyalojik diyalogun önemine çeken 'senkronik' bir perspektifle ikame edilmesi gerekir. Dilsel yeteneğimizin esasen toplumsal bir yetenek olduğu gerçeğini, yani dilsel olarak dolayımlanmış karşılıklı anlaşılabilirlik formları aracılığıyla sürdürülen gündelik özneler-arasılık formlarına gömülü olan ve bu formlara sürekli maruz kalınması üzerinden geliştirilen bir etkileşim kapasiteyi anlamlı kılmak için müşterek kavrayışlara, müşterek sembollere ve müşterek anlamlara odaklanmamız gerekir. Saussure'ün içselci olmayan dışsalcı modelini izlendiğinde, dilsel anlamın inşası konuşmacılar 'dâhilinde' değil, konuşmacılar 'arasında' vuku buluyorsa, şu durumda, iç içe geçmiş üç düzeyin farkında olmamız gerekir: ilki, yorum (bilinen şey) ile uygulamanın (teknik bilgi) iç içe geçmesi; ikincisi, yapı olarak dilin süreç olarak dil (söz) ile iç içe geçmesi; ve üçüncü olarak, akledilebilir (anlam) ile normatifliğin (değerlerin) iç içe geçmesi. Bourdieu'nün yapıtının kullanışlı olduğu yer kesinlikle burasıdır: sosyolojik bir bakış açısından, sembolik düzenin içsel örgütlenmesi, evrensel olarak kanıksanmış kabiliyetlerde donatılmış simetrik bakımdan yerleşik öznelerin kullandığı kendi kendini var eden bir kodlar sistemi olarak değil, daha çok ulaşılabilir kaynakların orantısız bir biçimde böldüğü, asimetrik olarak ilişkili failerin harekete geçirdiği çıkar-yüklü bir göstergeler piyasası olarak incelenmelidir.

Bu tartışmaya açık Bourdieücü çerçeveyi aklında tutan Kögler, iki tür dilsel anlam modeli arasında kapsamlı bir ayrıma giderek devam eder. İlk yaklaşım geçerlilik iddialarının rolü üzerine yoğunlaşır; ikinci yaklaşım ise pratik yakınlıkların rolüne odaklanır. İlk yaklaşım Habermas'ın evrensel edimibilim kuramıyla yakından ilişkiliyken, ikincisi Bourdieu'nün sembolik iktidar kuramında özellikle önemlidir. Esas mesele, bu iki yaklaşımın dilsel pratiklerin performatif doğasında üzerindeki ortak vurgusudur: konuşmacıların bir konuşma cemaatinin parçası olmak için, konuşmaları gerekir, yani dili kullanmaları gerekir. Bununla birlikte, bu iki yaklaşımı birbirinden ayıran temel noktalardan biri, dilin toplumda yerine getirdiği temel işlev meselesidir. Habermas'a göre, yaşam dünyalarındaki toplumsal pratiklerine gündelik katılımlarına köklü anlamlar atfetme ihtiyacı hisseden insanlar dilsel özneler olarak geçerli iddialarda bulunurlar; toplum ancak iletişimsel eylem sayesinde yeniden üretilebilir ve dönüştürülebilir. Bourdieu'ye göre ise, farklı toplumsal

alanlardaki maddi ve sembolik iktidar uğruna mücadeleye girdiklerinde, birbirleriyle ilişkili olarak kendilerini konumlandırmak için habitusa-özgü kaynaklarını seferber etmeye ayarlanmış insanlar, çıkar-güdümlü failer olarak meşru iddialarda bulunurlar: toplum stratejik rekabet sayesinde yeniden üretilir ve dönüştürülür. Kögler'e göre, bu iki konum arasındaki epistemolojik uyumsuzluk, normatif akıl ile pratik iktidarın diyalektiğine yansır. Bu modellerin meziyetlerini ayrı ayrı hesaba katan eleştirel bir dil felsefesinin dilin işlevsel müphemliğini aydınlığa kavuşturması gerekir. Bir yandan dil, toplumsal normatifliğin, iletişimsel akledilebilirliğin ve eleştirel düşünemenin bir aracıdır; öte yandan ise, dil toplumsal hiyerarşinin, asimetrik ilişkiselliğin ve gizli kapaklı stratejinin bir aracıdır. Özetle dil, hem bir akılcı iletişimsel eylemin eşgüdümlü ortamıdır hem de amaca dönük iktidar-yüklü rekabetin bir aracıdır.

Bourdieu'cü bir perspektiften bakıldığında dil, habitus ve sembolik iktidar arasındaki ilişkiler üzerine düşünmek zorundayızdır. Kögler'in temel tezi, Bourdieu'nün dilsel habitusu toplumsal habitus bünyesinde temellendirmiş olduğudur. Bu bakış açısına göre, geri planda dilsel olarak dolayımlanmış varsayımlar, toplumsal olarak kanıksanmış yatınlıklara gömülmüş vaziyettedir. Bununla birlikte, Kögler'in de ısrar ettiği gibi, Bourdieu'nün dil kavramının temel sorunu, dilsel failerin yaratıcı ve eleştirel potansiyellerini küçümsemesidir. Öznelerin konumca ve eylemde bulunma hünerlerinin aynı zamanda gerekçelendirme ve düşünseme hünerleri olduğu olgusunu hesaba katmamız gerekir. Neredeyse sadece toplumsal failerin ilişkisel belirlenimine ve becerikli yatınlışmalarına odaklanan bir sosyolojik yaklaşım, dilsel olarak dolayımlanmış özneler-arasılık formlarının antropolojik özgünlüğün hakkını vermekte başarısız olur. Pratik yetilerimizde ikamet eden dilsel yetilerimiz, mevcudiyeti bizim toplumsal olarak kurulmuş belirlenmişliğimizin göstergesi olan bir yatınlıklar kümesi değildir yalnızca; aynı zamanda bizim akılcı biçimde temellendirilmiş özerklik duygumuzun gelişiminden ayrılamayacak güçlendirici bir kaynaktır da.

Akılcı biçimde temellendirilmiş düşünümsellik formlarının yapısında bulunan güçlendirici potansiyeller doğrultusunda hareket edildiğinde, dilsel habitusumuzun toplumsal habitusumuza boyun eğebileceği şeklindeki (az çok indirgemeci) görüşü savunmak zordur. Toplumsal nesnellüğün baskınlığı, zorunlu olarak toplumsal yaderkliğin baskınlığını ima etmez. Konuşma ve muhakeme yürütme hünerine sahip özneler olarak, dilsel bakımdan temellendirilmiş ve akılcı biçimde yönlendirilmiş bir özerklik duygusu geliştirmeye muktediriz. Dilsel habitusu toplumsal habitusun önemsiz bir alt-kategorisine indirgemek, dilsel olarak dolayımlanmış düşünümsel ifadelere insani failliğin dışsal olarak belirlenmiş formlarının periferik bir unsuru olarak muamele etmek anlamına gelir. Bu tartışmaya açık 'sosyolojist' perspektife karşıt olarak Kögler, dilsel olarak dolayımlanmış yönelimsellik formlarının neden insani

faillığın olmazsa olmaz bir ögesini oluşturduğuna dair en az üç gerekçe bulunduğu görüşünü ispatlamaya çalışır. İlk gerekçe, insani varlıkların hem amaç-yönelimli hem de değere-bağlı failer olmasıdır: amaca yönelik ve asli akılcılık formlarının birbirine karşılıklı olarak bağımlı olması, her toplumun tam da kalbinde yatan meseledir. İkinci gerekçe ise, insanların hem gömülü hem de düşünümsel failer olduğudur: doksa benzeri ve söylemsel akılcılık formlarının birbirine karşılıklı bağımlılığı, insani edimselliğin kendini gündelik olarak açması için gereklidir. Üçüncü gerekçe, insanların hem perspektif sahibi hem de perspektif-üstü failer olmasıdır: perspektif yüklü ve perspektif-yönelimli akılcılık formlarının karşılıklı olarak bağımlı olması, insani etkileşimin vazgeçilemez ahlaksal hareket ettirici gücüdür. Özetle, dilsel olarak dolayımlanmış düşünümsellik formları olmaksızın, hiçbir etik faillik söz konusu değildir.

Bourdieu ve Siyaset

'Toplum Kuramı ve Siyaset: Aron, Bourdieu, Passeron ve Mayıs 1968 Olayları' başlıklı on üçüncü bölümü, Derek Robbins kaleme almıştır. Derek Robbins çağdaş toplum ve siyaset teorisi alanında kendine yer edinmiş, uluslararası olarak tanınan bir akademisyendir ve bu bölüm onun yirminci yüzyıl entelektüel düşüncesine dair o engin bilgisinin bir başka örneğidir.

Robbins bu bölümün ilk kısmında Aron, Bourdieu ve Passeron'u şahsi entelektüel bağlarına yerleştirerek kısa bir sahne düzeni (*mise-en-scène*) sunuyor bize. Aron'a ilişkin özellikle önemli olan olgu, erken evrelerinden itibaren Max Weber'in yapıtına entelektüel ve metodolojik bir bağlılığı sürdürmüş olmasıdır. Aron'un yaklaşımı, Weberci dünya görüşüne bağlılığından dolayı, şu varsayımına dayanır: nasıl ki nesnellik ve normatiflik arasında kavramsal bir ayırım yapılmadan bilim insanları ile siyasetçiler arasında herhangi bir mesleki ayırım söz konusu edilemezse, aynı şekilde eleştirel bir tarih felsefi olmaksızın hiçbir sahici gelişim sosyolojisi söz konusu edilemez. Bununla birlikte, her ikisi de felsefe tedrisatından geçseler de tercihen sosyolog olan Passeron ve Bourdieu'nün yapıtları üzerine düşündüğümüzde, durum çarpıcı bir hal alır. Her iki düşünürün de felsefeden sosyolojiye göç ettiği göz önüne alınırsa, Passeron ve Bourdieu, kadim felsefe disiplininin kaçan 'gönüllü entelektüel sürgünler' ve kendilerini henüz olgunlaşmamış sosyoloji disiplini adayan 'davetsiz entelektüel göçmenler' olarak değerlendirilebilir. Felsefeden sosyolojiye entelektüel göçlerinin ardındaki güdüler akılda tutulursa, Passeron ile Bourdieu'nün gerçekleştirdiği 'skolastik bakış'ın radikal eleştirisini, yani entelektüel saflık, evrensel doğruluk, çıkardan arınmış akılcılık ve değerden-bağımsızlık arayışındaki felsefi yanılısamanın eleştirisini anlamak mümkün olur. Bourdieu ile Passeron'un tüm bilgi üretim formlarının toplumsal-

tarihsel olana gömülmüşlüğünde ısrar ederek felsefeyi çok önemli bir konuma yerleştirme konusundaki kararlılıkları ancak 'sosyolojik bakış' talepleri akılda tutulursa anlamlı kılınabilir.

Bu bölümün ikinci kesiminde Robbins Aron'un yapıtına odaklanıyor ve onun entelektüel konumlarına iki meseleyle bağıntılı olarak incelemeye niyetleniyor: toplum bilim ile politik eylem arasındaki ilişki ve bir bilim olarak sosyolojinin yapısı. Toplum bilim ile politik eylem arasındaki ilk meseleyle gelirsek, bir Weberci olarak Aron'un bilim ile siyaset arasındaki bölünmenin ve bunun bir sonucu olarak bilimsel geçerlilik ile politik normatiflik arayışı arasındaki katı ayırımın keskin bir savunucusu olması sürpriz sayılamaz. Weber'i takip eden Aron toplumun tarihsel doğasını insani varoluşun kurucu bir bileşeni olarak görse de, toplumun kuruluşunu şimdiye kadar var olan evrimsel sürecin bir ürününe indirgeyen tarihsici girişimlere karşı çıkmıştır. Aron'a göre, geçmiş algılarımızın gelecekteki eylemlerimizi zorunlu olarak şekillendirmediğini (belirlemesini bir yana bırakın) kabul etmemize izin veren bir insani özgürlük kavramını muhafaza etmek olmazsa olmazdır. Genel olarak tarihin ve özel olarak tarihsel bilincin rolüne nasıl bakılırsa bakılsın, modern toplumun ortaya çıkışı tarafından tetiklenen dünyevi varoluşun büyüünün bozulması sürecinin modern toplumun yükselişi tarafından harekete geçirilen dünyevi bilginin büyüünün bozulması süreciyle kopmaz biçimde bağıntılı olduğu tartışmadan bağımsız gibi görünüyor. Bir bilim olarak sosyolojinin yapısına dair Aron'un yürüttüğü ikinci tartışmaya geçerse, biri 'ılımlı' ve diğeri 'tutkulu' olan, esas itibarıyla birbirlerinden farklı iki sosyoloji kavrayışının söz konusu olduğunu belirtmek önemlidir. İlk kavrayışa göre, sosyoloji bir dizi başka toplum bilim disiplini arasında var olan bir disiplindir; ikinci kavrayışa göre ise sosyoloji, hem diğer toplum bilim disiplinlerinden kat be kat üstün olan hem de onların arasında var olan hâkim disiplindir. Robbins'in de işaret ettiği gibi, Aron açıkça ikincisi -yani 'sosyolojist' bakış açısı- karşısında ilk bakış açısını -yani 'gerçekçi' kavrayış- destekler. Dolayısıyla Aron 'toplumun iktidarını' bir 'toplum fetişi' olarak kabul etmeye yanaşmamıştır. Toplumsal dünyanın doğasını ve gelişimini açıklamaya dönük genel kararlılığı nedeniyle sosyolojiyi toplum bilimleri arasındaki hem en geniş kapsamlı hem de en tutkulu disiplin olarak anlasak bile, bu yüzden toplumun işleyişinin sistematik incelenmesi babında epistemik bir tekele sahip olduğunu varsaymamalıyız.

Dördüncü bölümde Robbins, Bourdieu ile Passeron'un 1960'larda gerçekleştirdiği -tartışmasız 'Aroncu'- araştırmaların doğasını aydınlığa kavuşturuyor. Fransız yükseköğretim sistemi yüzünden derinlemesine hayal kırıklığına uğramış ve büyük oranda kapsayıcı olan Fransız demokrasisinin dışlayıcı veçheleri konusunda derinlemesine eleştirel olan Bourdieu ve Passeron, Fransa'daki pedagojik ve politik ilişkilerin temel mantığını ve bu ilişkilerin yerleşik

iktidar ilişkilerinin olası dönüşümünden ziyade fiili yeniden üretimine katkı sunma biçimlerini araştırmayı hedefleyen bir araştırma gündemi oluşturmuştur. İşin doğrusu, bu çalışmalar, modern Fransa'da toplumsal tahakkümün nispi esnekliği ve istikrarının sembolik ve maddi, gündelik ve kurumsal, formal ve informal ve nihayetinde kültürel ve ekonomik iktidar kaynaklarının iç içe geçmişliğinden kaynaklandığını ortaya koymuştur. Bununla birlikte, Robbins'in de ısrarla belirttiği gibi, Bourdieu ile Passeron arasında, toplumsal dair şahsi yaklaşımları babında kimi çarpıcı farklılıklar söz konusudur. Bourdieu yaderk ve bu nedenle de nihayetinde yeniden üretimi olan, alan-bağımlı söylemlerin, alana-özgü sistemlerin ve alana-gömülü kurumların mantığına odaklanma eğilimine sahiptir. Passeron ise, bunun aksine özerk ve dolayısıyla potansiyel bakımdan dönüştürücü olan, çoğulcu söylemlerin, farklılaşmış sistemlerin ve çeşitli kurumların mantığını onaylamaya hazırdır. Farklı sosyolojik varsayımlar arasındaki normatif tutarsızlıktan türeyen bu pek de ehemmiyetsiz olmayan ıraksama noktalarına karşın, Bourdieu ile Passeron, yapay ve zararlı ikilikler olarak anladıkları (sosyal bilimlerdeki pozitivist ve hermenötik, doğalcı ve karşı-doğalcı, ampirisist ve yorumsamacı yaklaşımlar arasındaki karşıtlıklar) şeyin üstesinden gelmek için epistemolojik ilhamlarını ve metodolojik gerekçelendirme tutkularını birleştirmiştir. Entelektüel düşüncede geniş ölçüde kabul edilen antinomilerin meşruluğunu sorgulayan Bourdieu ile Passeron, felsefede aldıkları eğitim geçmişi bağlamında müşterek olmalarına rağmen, sosyolojide, bilhassa da eğitim ve kültür sosyolojisine ilgi duyup bu alanlarda uzmanlaşmalarıyla nihayete eren süreçte, kendilerini iki icracı toplum bilimci olarak ortaya koymuşlardır. Robbins'in de vurguladığı gibi, Aron, özellikle siyasete dönük pratik ilgisi ve siyaset bilime dönük entelektüel merakı üzerinden, ikilinin akademik güzergâhını ciddi ölçüde etkilemiştir.

Sonuç olarak Robbins, Aron'un adımlarını takip ederek bize Passeron ve Bourdieu'nün politik bağlılıklara sahip entelektüeller olduğunu anımsatır. Klasik Weberci bir tarzda ayıramaz biçimde iç içe geçmiş politika ve siyaset alanlarını birbirinden ayırmaya çalışsalar bile, politik bağlılıklarını bilimsel bağlılıklarıyla birleştirmeyi denemişler ve dolayısıyla bu ikiliyi denemelerinde ve eylemlerinde ifşa etmeyi amaçlamışlardır. Toplumun politik örgütlenişine ilişkin pratik meseleler, toplum bilimsel çalışmadan neşet eden teorik meselelerden ayıramaz. Gelgelelim, Bourdieu ile Passeron'un Aron'dan bariz biçimde ayrıldıkları yer, politik tahakküm mekanizmalarının pedagojik iletişim süreçlerinin üstünü ne ölçüde örttüğü ve dolayısıyla ne ölçüde yeniden ürettiği meselesini aydınlığa kavuşturma hususundaki aralıksız çabalarıdır. Daha da önemlisi, ikilinin Aron'dan, Fransız toplumunun kültürel ve politik ana akımının yerleşik kanaatlerinin altını oymayı hedefleyen karşı-kültürlerin ve karşı-siyasetlerin özgürleştirici potansiyellerine dönük, muhafazakâr olmaksızın ziyade radikal inançları hususunda ayrılımlarıdır. Bu bakış açısına göre,

sosyolojik bir muhakeme ancak kendisini politik bir muhakeme olarak anladığı sürece toplum üzerinde yapıcı bir etkiye sahip olabilir.

Bourdieu ve Kamusal Alan

Yves Sintomer, 'Entelektüel Eleştiri ve Kamusal Alan: Evrensel Korporatizm ile Aklın Reelpolitikleri Arasında' başlıklı on dördüncü bölümde, Bourdieu'nün bilimsel ve entelektüel düşüncenin doğasına ilişkin izahını tartışıyor. Bourdieu'yü takip ederek eleştirel sosyolojiyi, toplumsal dünyanın kuruluşu ve evrimini belirleyen temel mekanizmaların örtüsünü sistematik biçimde kaldırma girişimi olarak anlarsak ve dahası, bu görevi farklı toplumsal tahakküm ve farklı insani özgürleşme kaynaklarını gün yüzüne çıkarmaya çalışan normatif bir çaba olarak değerlendirirsek eğer, şu durumda bilimsel bilginin ürettiği kendi içinde bir amaç değildir; bilakis, dünya üzerinde dönüştürücü bir etkide bulunmamızı mümkün kılan zindeleştirici bir aygıttır. Bilimsel ve entelektüel düşüncenin her tarafına nüfuz eden betimleyici ve normatif boyutlarda ısrarcı olan Sintomer, Bourdieu'nün akıl sosyolojisinin, yani rasyonel olarak temellendirilmiş bilgi üretiminin temelini oluşturan toplumsal koşulları inceleme amacındaki sistematik girişimin kavrayış gücü yüksek bir izahını sunuyor. Sintomer'in yazdığı bölüm, işin doğrusu, beş tür aklın eleştirel bir analizini geliştiriyor: (1) entelektüel akıl, (2) bilimsel akıl, (3) politik akıl, (4) eleştirel akıl ve (5) iletişim akıl.

(1) Entelektüel aklın doğası üzerine tefekkürde bulunan Sintomer, 'entelektüel' sözcüğünün farklı düzenlemsal (*denotative*) ve çağrışımsal (*connotative*) anlamlarını saptıyor. İlki, en geniş anlamıyla, kendilerini entelektüel alanlara dâhil etmek ve dolayısıyla entelektüel bir habitus geliştirmek için gereken eğitim sermayesiyle donatmış bilgili ve kültürlü insanlara referansla kullanılabilir. İkincisi ise, daha dar bir anlamda, 'kalifiye işçi'yi 'el işçisi'nden ayırmak için kullanılır. Bunlardan ilkinin esas itibarıyla beyne aitken, ikincisi doğası itibarıyla daha çok fiziksel olduğu iddia edilir. Çok daha dar bir anlama sahip olan üçüncü terim ise, gündelik yaşamlarının olmazsa olmazını düşüncemsel ile yaratıcılığın oluşturduğu profesyonel akademisyenleri ve sanatçıları nitelendirmek için işe koşulabilir. Son olarak, bir hayli daraltılmış ve açıkçası Bourdieücü anlamıyla terim, sembolik ve sıklıkla kurumsal olarak şu üç kültürel alandan birine (bilimsel, sanatsal ve edebi) katılma yetkisi tanınan ve kendi kültürel meşruiyetlerini toplumun kamusal alanlarındaki sembolik otoriteleri sayesinde savunan insanları işaret etmek için kullanılabilir. Sintomer'in de belirttiği gibi, kültür alanının kamusal olana bağımlılığını imtiyazlı bir kolektif dokunulmazlığa dönüştürme konusunda sahip olduğu paradoksal kapasiteyi çok-yönlü biçimlerde anlamlı kılmak babında özellikle kayda değer olan bu son anlamdır. İmtiyazlı bir kültürel grubun bir parçası olabilmek için,

seçkin bir kültürel alanla ilişki kurup bu alanda kabul edilmeyi mümkün kılan seçkin kültürel kodlara hâkim olmak gerekir.

(2) Bilimsel aklın doğasını inceleyen Sintomer, bilimsel alanın en olağanüstü başarılarından birinin, toplumun diğer güçlü alanlarıyla ilişkisinde kendi nispi özerkliğini her daim kabul ettirme kapasitesi olduğunu hatırlatıyor bize. Bilimsel alanın süregiden başarısı kendini diğer toplumsal alanlardan nispi bağımsızlığında ortaya koyuyorsa eğer, şu durumda bilimsel aklın her yere nüfuz eden etkisi, onun kendini diğer toplumsal rasyonellik alanlarından ayırma konusundaki epistemik hünerinde dışa vurulur. Dolayısıyla bilimsel aklın gücü, yalnızca içsel olarak gelişen açıklayıcı kapasitesinden değil, ama aynı zamanda dışsal olarak tanınan epistemik özerkliğinden gelir: Bilimsel rasyonelliğin aydınlıkçı bir kavrayışlılığın kaynağı haline gelebilmesi için, diğer rasyonellik formlarından (özellikle de politik, ekonomik ve dinsel) nispi bağımsızlığını sürekli olarak ispat edip olumlaması gerekir. Bourdieücü terimlerle, bir bilimsel oyun, 'evrensel bir korporatizm' olarak karakterize edilebilir, zira evrensel hakikatlere dönük kolektif bakımdan müzakere edilmiş bir araştırmaya yaslanır. Bununla birlikte, epistemik aşkınsallığın ya da epistemik görececiliğin tuzaklarından sakınmak için, bilimsel aklın özgürleştirici ilerleyişini hem de tarihsel gömülmüşlüğüne kabul etmesi gerekir. Nasıl ki belirli yaşam formları belirli dil oyunları üretiyorsa, aynı şekilde belirli dil oyunları da belirli yaşam formları üretir. Bilimsel olarak güdümlenmiş akılsallık formlarıyla bilimsel olarak şekillendirilmiş toplum biçimlerinin karşılıklı işlevsel bağımlılığı, aklın-kılavuzluk ettiği dil oyunları ile yine aklın-kılavuzluk ettiği yaşam formları arasındaki verimli etkileşimi yansıtır.

(3) Politik aklın doğasını irdeleyen Sintomer, Bourdieu'yü takip ederek şu fikri ileri sürer: 'hakikatin üretimi' bir 'hakikat siyaseti' olarak anlaşılabilir: tüm bilgi iddialarının toplumsal gömülmüşlüğüne ve tüm toplumsal koşulların çıkar-yüklülüğünü veri aldığımızda, epistemik doğruluk ve bilimsel nesnelliğini en titiz şekilde tartışan savlarda ikamet eden içsel bir normatifliğin mevcudiyetini yadsıyamayız. Bourdieu'nün adlandırdığı biçimiyle 'aklın Reelpolitiği', 'Gerçek bir Akıl siyaseti' (*Real Vernunft of politics*) kılavuzluk ettiği ölçüde sürdürülebilir ancak, zira eleştirel akılcılığa bağlılığın etik pragmatizme bağlılık olmadan hiçbir değeri yoktur. Bourdieu'den istifade eden Sintomer'in de ısrarla belirttiği gibi, 'evrensel korporatizm' ile 'aklın Reelpolitiği' arasında yakın bir ilişki vardır, zira savunulabilir hakikat iddialarına dönük bilimsel soruşturma ile gerekçelendirilebilir haklılık iddialarına dönük politik soruşturma, evrensel olarak kabul edilebilir meşruiyet iddialarına dönük uyarlaşmaya dönük soruşturmanın birbirini bütünleyen iki bileşenidir. Bununla birlikte, evrensel değerler siyaseti, kendi tarihsel-toplumsal belirlenmişliğini kabul etmek için, tüm normatiflik formlarının çıkar-yüklü doğasıyla yüzleşmek zorundadır.

(4) Eleştirel aklın doğasını irdeleyen Sintomer, kendi analizini 'evrensel korporatizm' ile 'kamusal alan' arasındaki ilişki bağlamında, yani kamusal tartışmaya maruz kalmış tüm rasyonellik formlarının yapısında bulunan özgürleştirici potansiyeller ışığında tasarlar. Yukarıda ifade edilen akıl türleri (entelektüel, bilimsel ve politik), yapıları gereği eleştirel akıl formlarını temsil ederler. Bununla birlikte, bu tarz eleştirel akıl formlarının kurucu vasıfları nelerdir? Bourdieu'nün genel olarak skolastik akıl kavrayışlarının sosyolojik eleştirisinden ve özel olarak onun Kantçı ve Habermasçı soyut rasyonalizm formlarına dönük acımasız saldırılarından ilham alan Sintomer, eleştirel aklın beş özsel vasfına dikkatimizi çekiyor. İlk olarak, eleştirel akıl kendi tarihselliğinin ayırdındadır: Aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının toplumsal-tarihsel olumsuzluğunu irdelemesi gerekir. İkinci olarak, eleştirel akıl, kendi tarafgirliğini kabul etmeye muktedirdir: aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının çıkar-yüklü normatifliğini soruşturması gerekir. Üçüncü olarak, eleştirel akıl kendi belirleniminden kaçınmaz: Aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının alana-özgü göndergeselliği ile yüz yüze gelmesi gerekir. Dördüncüsü, eleştirel aklın, epistemolojik çokluğun aydınlatıcı gücünü kabul ederek kendi mevcudiyetine anlam kazandırmaya hazırdır: Aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının altında yatan varsayımsal esnekliği kabul etmesi gerekir. Son olarak eleştirel akıl, kendi kusurluluğu üzerine aralıksız bir muhakeme yürütmeksizin idrak edilebilir değildir: aklın eleştirel bir analizinin tüm akılsallık formlarının iktidar-yüklü müzakere edilebilirliği üzerindeki örtüyü kaldırması gerekir. Hülasa, Bourdieücü anlamıyla eleştirel akıl, tüm eylem ve düşünme formlarının altında yatan toplumsal koşulların farkında olunmasını talep eder.

(5) Habermasçı bir tin içinde yazan Sintomer, iletişimsel akıl olarak göndermede bulunabileceğimiz şeyde örneklenen karşılıklı anlaşmaya dönük toplumsal süreçlere içkin olan özgürleştirici potansiyelleri ısrarla belirterek, Bourdieu'nün bilgi üretimi izahına dair eleştirel düşünceler ortaya koyar. Bilgi üretimine dair düşünümsel-sosyolojik yaklaşımın yukarıda ifade edilen güçlü yönlerine karşın, Bourdieu'nün akıl izahı esas itibarıyla üç ciddi eksiklikten mustarıptir: determinizm, bilimcilik ve kadercilik. Bourdieu'nün akılcılığı alana-içkin belirlenim açısından kavrama eğilimi, onu hem sıradan hem de bilimsel iddiaların epistemik geçerliliğine dair alan-aşırı (*field-transcendent*) özerkliği hesaba katmaktan alıkoyar: Epistemik geçerlilik, münhasıran değil, kısmen alana-özgü meşruluk tarafından belirlenir. Bourdieu'nün akılcılığı dünyevi ve metodik bilinebilirlik açısından kavrama eğilimi, şu bilimsel varsayıma dayanır: Eleştirel düşünümsellik, insan türünün toplumsal-ontolojik bakımdan sahip olduğu bir ayrıcalıktan ziyade, mesleki-toplumsal entelektüellerin ve uzmanların ayrıcalıklı durumunu temsil eder. Bununla birlikte, konuşma ve eylemeye muktedir sıradan özneler de muhakeme yürütme eylem-

de bulunma hünerine sahiplerdir. Bourdieu'nün akılcılığı iletişimsel açıdan değil de, stratejik açıdan kavrama eğilimi, onun kaderci toplum görüşünün bir semptomudur. Gelgelelim, iktidar ve rekabete yönelik toplumsal eylemin monolojik ve amaçlı bileşenlerine tek taraflı odaklanılması, müzakere ve işbirliğine yönelik toplumsal eylemin diyalojik ve iletişimsel bileşenlerinin yapısında bulunan özgürleştirici potansiyellerin hakkını vermekte başarısız olduğunu kanıtlar. Hülasa, 'aklın Reelpolitiği' yalnızca kabul edilme arayışında değil, aynı zamanda 'aklın Reelpotansiyelini' gerçekleştirme amacıyla da olmalıdır.

Bourdieu ve Zaman

Lisa Adkins 'Zamansallaşma Olarak Pratik: Bourdieu ve İktisadi Kriz' adlı son bölümde, Bourdieu'nün yapıtının genel olarak ekonomik sosyolojiyle ve özel olarak zaman sosyolojisiyle bağlantısını değerlendiriyor. Adkins tam olarak Bourdieu'nün toplum kuramının şu cari ve süregiden küresel ekonomik krizi anlamlı kılmakta ne ölçüde kullanışlı bir araç olabileceğini soruyor. Adkins'in tezi ise şu: Bourdieu'nün yapıtında cari ekonomik krizi sosyolojik bir perspektiften irdelemek için sağlam kaynaklar bulabiliriz, fakat çağdaş toplumsal ve politik meselelerin analizi bağlamında Bourdieücü çerçeveden ödünç alınan kavramsal ve metodolojik araçlardan açıklayıcı bir güç olarak faydalanmak için, bunların yenilenip yeniden tanımlanması gerekir.

Adkins, Bourdieu'nün yapıtının ekonomik krizi analiz etmek için neden yaygın olarak kullanılmadığına dair beş temel gerekçe saptıyor. (i) Farklı sermaye türlerini -özellikle de toplumsal, kültürel, sembolik ve iktisadi sermaye- irdelemesine karşın, Bourdieu'nün denemelerinin hiçbir yerinde, en ilkel haliyle bile, kapitalist sermayenin özgüllüğünü değerlendirme yönünde bir girişim bulamıyoruz. (ii) Genel olarak toplumsal dünyanın ve özel olarak toplumsal alanların zamansal inşası üzerinde ısrarcı olsa bile, Bourdieu emeğin zamansal olarak yapılaşmış birimler halinde soyutlanması ve nicelikselleştirilmesi sürecini araştırmaz. Kapitalizm koşulları altında emeğin mübadele edilebilir eşdeğerlere dönüştürüldüğünü değerlendirmekte başarısız olduğu ölçüde Bourdieu, kapitalist emek sömürüsünün istisnai doğasını gündemine almaz. (iii) Toplumsal tahakküm ve sömürü süreçleriyle ilgilenmesine karşın, Bourdieu, tam da bir toplumsal sistem olarak kapitalizmin işleyişi için merkezi olan (canlı emeğin soyut sermaye formlarına dönüşümünü bir yana bırakın) canlı emeğin soyut emeğe dönüşümü sürecinin yarattığı toplumsal içerimleri araştırmaz. Dolayısıyla kapitalist soyutlama sürecinin kendine has doğasının hakkını vermekte başarısız olur. (iv) Çoğunlukla belirli bir toplumsal alandaki egemen ve tahakküm altına alınmış gruplar arasında olduğu kadar, ortodoks ve heterodoks söylemler arasındaki çatışmanın tetiklediği alana-özgü kriz

biçimlerinin sosyolojik önemine ilişkin genel ilgisine rağmen, Bourdieu kapitalist krizlerin özgüllüğüne dönük anlayışımıza ekleme yapma hünerine sahip bir dizi açıklayıcı aygıt sunmakta başarısız olur. (v) Yeniden üretici ve dönüştürücü toplumsal yapılaştırma süreçlerinin diyalektik doğası üzerindeki vurgusuna rağmen, genellikle Bourdieücü 'genetik yapısalılık'ın teorik çerçevesi içerisinde, durağanlığın yeniden üretici gücünün krizin dönüştürücü potansiyeli karşısında hâkim olmayı sürdürdüğü ve sonuçta Bourdieu'nün yaklaşımının kapitalist dönüşümün kendine özgü doğasını hesaba katmadığı varsayılır.

Adkins, yukarıda ifade edilen eksik yönlerine rağmen, Bourdieu'nün cari ekonomik hadiseleri, yalnızca zamansal bir kriz açısından değil, ama aynı zamanda zamanın yeniden inşası açısından da anlamlı kılmanızı sağlayan bir dizi kavramsal kaynak sunduğunu ileri sürerek devam eder. Richard Sennett'in geç kapitalizmin aşındırıcı etkileri hakkındaki izahından istifade eden Adkins, bize şunu anımsatır: post-Fordist ekonomide esnekleşmiş -yani, parçalarına ayrılmış- deneyimlerin birikimi ve güçsüz -yani, fırsatçı- bağların gelişmesi, insanların bir anlatsal eylem duygusu geliştirmekte giderek zorlandığı bir dünyanın oluşumuna katkıda bulunmuştur. 'Geleceği Alıp Satmak?' başlıklı bölümde Adkins, post-Fordist evrenin, zamansal ufukların radikal biçimde dönüşümü tarafından karakterize edilen bir dünya olduğuna dikkat çeker. Aralıksız bilimsel yeniliğin, mecburi seri üretim teknolojikleşme süreçlerinin ve makro-toplumsal dönüşümün dikte edildiği bir dünyada, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki zamansal sınırlar, durumsal olumsuzluk, tarihsel belirsizlik ve toplumsal değişkenlik yönündeki vurgular üzerinden sürekli olarak yeniden şekillendirilir ve yeniden anlamlandırılır. Sonuç olarak, insanlık durumunun geleceğe-dönüklüğü, sorgusuz sualsiz kabul edilen post-Fordist durum içerisinde soğurulur.

Bourdieu'nün yardıma koştuğu yer burasıdır. 'Geleceğe Dönüklük: Oluşum Halindeki Zaman' başlığı altında Adkins, Bourdieu'nün zamanla ilgili denemelerinde bulunan Husserlci bir temayı tartışıyor. Bourdieu'ye göre gelecek, hâlihazırda hep dolaysız şimdide mevcuttur, zira insani failer genellikle şimdiye gömülüdürler. İnsani failer yerleşik eylemlerin gidişatını konumsal olarak tahmin edebilecekleri önceden belirlenmiş algı ve eylem şemalarıyla donatılmış olduklarından, toplumsal dünyada, nasıl ki hâlihazırda-hep-olmuş olan (*always-already-been*) daima-sabit-olanın (*always-still-to-be*) bir parçasıysa, benzer şekilde daima-sabit-olan da hâlihazırda-hep-olmuş olanın bir parçasıdır. Özetle, şimdiki zamanın genişleyen doğasını açıklayan şey, pratiğin uzun süreli yapısıdır. İnsani failer dünyadaki geleceğe dönüklüğe iştirak etmeye mahkûmdurlar, zira kendi yapılaşmış ve yapılaşan kaynaklarını dünyaya zorla kabul ettirmeye mecburdurlar. İnsani failliğin ön-düşünümsel olarak işleyen doğası ve önceden kurulmuş yatkınlıkların kaçınılmaz hâkimiyeti,

toplumsal zamansallığın uzun süreli inşasının bir göstergesidir. Verili bir toplumsal alana hâlihazırda hep kayıtlı olan nesnel potansiyeller, halen daha öznel bir failin gerçekleştirmesi gereken öznel potansiyellerin geri plandaki ufkunu oluşturur. Olasılıklar uzamı her daim bir olasılıklar zamanı olduğu ölçüde, uzamsal olasılıklar da her daim zamansal olasılıklardır: uzamsal olarak tanımlanmış her bir olasılıklar ufku, zamansal olarak tanımlanmış bir olasılıklar ufkudur aynı zamanda ve verili bir toplumsal uzamdan kaynaklanan her bir olasılık, aynı zamanda verili bir toplumsal zamandan neşet eden bir olasılıktır. Bir başka deyişle, verili bir insani edimi sayesinde mümkün olan şey, verili bir toplumsal alanın düzenlediği, zaman-mekânsal olarak inşa edilmiş bir olasılıklar ufkuna bağlıdır.

Adkins'in de belirttiği gibi, geleceğe dönüklüğün hâlihazırda hep şimdiki zamana kayıtlı olduğunu kabul edersek eğer, en azından şu dört meseleyle yüz yüze gelmeye hazırlıklı olmamız gerekir. İlk olarak, geleceğin öngörülmesi, bugünkü uğrağımızın kendine has bir özelliği (zamanın tarihsel-toplumsal yapılaşması) olabilir; ikincisi, geleceğe dönüklük şimdiki zamanı istikrarsızlaştırmayı ya da baltalamayı becerebildiği ölçüde, ilki ikincisi karşısında hâkim konumdadır (zamanın gelecek-yüklü yönelimi). Üçüncü olarak geçmişin, şimdinin ve geleceğin zamansal ufuklarına eşzamanlı batmışlığımız verili kabul edilirse, insani pratikleri zamansal bir sürekliliğe (zamanın akışkan inşası) yerleşik olarak idrak etmemiz gerekir. Dördüncü ve sonuncu olarak, basitçe zamanın pratiği kurduğunu varsaymaktansa, pratiğin zamanı kurduğunu (zamanın prakseolojik üretimi) kabul etmemiz de gerekir.

Adkins 'Para Zamandır' başlıklı bölümde, kapitalist ekonominin temel ilkelere birinin sosyolojik önemini vurguluyor: şeyleri rakiplere kıyasla daha hızlı ve daha etkili biçimde üretebilme kabiliyetinde olmak, bir şirketin karlılığını giderek arttırmasının bir ön koşuludur. Dolayısıyla hegemonik üretim tarzı, aynı zamanda hegemonik zamansallaşma tarzıdır: kâr oranları ve üretim, kar-yönelimli ve üretim-güdümlü zamansallaşma formlarına bağlıdır. Ekonomik pratiklerin zamanla iç içe geçmesi, eleştirel sosyologlar olarak bizleri, toplumların yalnızca mekânsal olarak değil, ama aynı zamanda zamansal olarak yapılaşma tarzları üzerine muhakemede bulunmaya mecbur bırakır. Her bir üretim tarzı, belirli bir zamansallaşma tarzını icap ettirir. Zamanın kapitalist toplumda saat zamanı egemenliği altında yapılaşması araştırılırken ortaya çıkan temel mesele, toplumsal fenomenler ile toplumsal zamanın birbirinden ayrılması ve dolayısıyla -Adkins'in formülünü kullanmak gerekirse- saat zamanlı hadiseler zamanı kurmak, aksine bu hadiseler zaman bünyesinde meydana gelirler. İnsani pratiklerin zamanı belirlemesinden ziyade, zaman insani pratikleri belirler.

Adkins 'Zaman Paradır' başlıklı bölümde, zamanın geç modern toplumlarda uğradığı paradigmatik dönüşümü irdeliyor. 'Zaman paradır' sloganı

Fordist üretim rejimlerinin merkezi bir normatif buyruğunu yansıtır: Daha hızlı ve daha etkin, daha verimli ve daha kârlı üretim. Bunun aksine, 'zaman paradır' şeklindeki slogan ise, post-Fordist üretim rejimlerinin asli normatif buyruğunu özetler: finansal bakımdan daha güçlü ve daha zengin, toplumsal bakımdan daha esnek ve daha nüfuzlu. Endüstriyel kapitalizm koşulları altında zaman para iken, kuralsızlaştırılmış mali piyasalarda para zaman haline gelmiştir. Finansal piyasaların dayattığı baskıcı buyrukların egemen olduğu post-Fordist bağlamda, zaman pratiği yöneten dışsal bir kap olma özelliğini yitirmiş ve giderek olaylarla iç içe geçmiştir. Bizatihi zaman ekonomik güçlenmenin merkezi itici gücü haline gelmiştir. Post-Fordist dünyada, toplumun üretimi giderek üretimin zamansallaşmasına bağlıdır. Bununla birlikte, post-Fordist dünyada zamanın yeniden inşasının ve yeniden anlamlandırılmasının, önceki toplumlara kıyasla daha soyut hale gelmiş bir toplumsal yaşam deneyiminin koşullarını ne ölçüde yaratabileceğine ilişkin meseleler bizimle kalmayı sürdürür. Deneyimlenmemiş deneyimlerin kolektif deneyimi sayesinde yeniden üretilen ve hayatta kalan bir dünyada yaşıyorsak eğer, Adkins'in de haklı biçimde belirttiği gibi, toplumsal yaşama katılım potansiyel olarak anlamın ve yorumun ötesindedir. Zamansal denetimin sıradan insanların kontrolünden kaçtığı bir toplum, gündelik etkileşimin iletişimsel gücü tarafından değil, anlam arayışının her daim sistemik yeniden üretimin amaca yönelik iktidarı tarafından şekillendirildiği bir toplumdur. Kesinlikle zamansız bir toplumda yaşamıyoruz, ama zamandan mahrum bir toplumda yaşayabiliriz.

Sonuç

Bu kitaptaki bölümler, bir dizi yazar ve bir dizi perspektif üzerinden, Pierre Bourdieu'nün sosyolojisinin geniş kapsamlı ve eleştirel bir evrimini sunuyor. Bourdieu'nün mirasına ilişkin epey zorlu meseleleri gündeme getirirler de, özellikle çeşitli iktidar formları ve farklı kaynaklar uğruna verilen alana-özgü mücadelelerin sosyolojik ehemmiyeti bağlamında modern topluma ilişkin anlayışımızın şekillenmesi sürecinde Bourdieu sosyolojisinin sahip olduğu güç ve kapsamı açığa çıkarıyorlar. Bourdieu'nün klasik sosyologlara, özellikle de Marx, Durkheim ve Weber'in denemelerine çok şey borçlu olduğu gün gibi ortadadır. Bununla birlikte Bourdieu 'alan', 'habitus' ve 'sermaye' gibi çağdaş toplum ve siyaset analizinde derinlemesine etkili olmuş ve olmayı sürdürecektir bir dizi kavram da yaratmıştır. Buradaki çeşitli katkılar klasik sosyolojinin kalıcı önemini ortaya koyuyorken, Bourdieu'nün düşüncesinden türeyen yaratıcı ve yenilikçi enerjisi de kabul ediyorlar.

Teşekkür

Bu Sonsöz'ün erken bir versiyonu üzerine yaptıkları detaylı yorumlar dolayısıyla Bryan S. Turner ve Elena Knox'a müteşekkirim.

Referanslar

- Bourdieu, Pierre (1976) 'Le champ scientifique', *Actes de la recherche en sciences sociales* 8–9 [2–3]: 88–104.
- Bourdieu, Pierre (1977 [1972]) *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre (2000 [1997]) *Pascalian Meditations*, trans. Richard Nice, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre (2000) 'Mit Weber gegen Weber: Pierre Bourdieu im Gespräch', in Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, herausgegeben von Franz Schultheis, Andreas Pfeuffer und Stephan Egger, übersetzt von Stephan Egger, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, pp. 111–129.
- Bourdieu, Pierre and Terry Eagleton (1992) 'Doxa and Common Life', *New Left Review* 191: 111–121.
- Bourdieu, Pierre, Franz Schultheis and Andreas Pfeuffer (2011 [2000]) 'With Weber Against Weber: In Conversation With Pierre Bourdieu', in Simon Susen and Bryan S. Turner (eds.) *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays*, trans. Simon Susen, London: Anthem Press, pp. 111–124.
- Marx, Karl (2000/1977 [1845]) 'Theses on Feuerbach', in David McLellan (ed.) *Karl Marx: Selected Writings*, 2nd Edition, Oxford: Oxford University Press, pp. 171–174.