

**T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
2016-YL-065**

**PIERRE BOURDIEU'NÜN MAKRO VE MİKRO
SOSYAL TEORİLER KARŞISINDAKİ KONUMU**

**HAZIRLAYAN
Berkay ÇETİN**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Ümit TATLİCAN**

AYDIN-2016



T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Sosyoloji Anabilim Dalı **Yüksek Lisans** Programı öğrencisi **Berkay ÇETİN** tarafından hazırlanan **Pierre Bourdieu’nün Makro ve Mikro Sosyal Teoriler Karşısındaki Konumu** başlıklı tez, 01.07.206 tarihinde yapılan savunma sonucunda aşağıda isimleri bulunan jüri üyelerince kabul edilmiştir.

	Ünvanı, Adı Soyadı	Kurumu	İmzası
Başkan :	Ümit TATLİCAN	ADÜ	
Üye :	Şerife GENİŞ	ADÜ	
Üye .:	Güney ÇEĞİN	PAÜ	

Jüri üyeleri tarafından kabul edilen bu Yüksek Lisans tezi, Enstitü Yönetim KurulununSayılı kararıyla tarihinde onaylanmıştır.

Prof. Dr. Recep TEKELİ
Enstitü Müdürü



T.C.
ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE
AYDIN

Bu tezde sunulan tüm bilgiler ve sonuçların bilimsel yöntemlerle yürütülen gerçek deney ve gözlemler çerçevesinde tarafımdan elde edildiğini, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce, sonuç ve bilgilere bilimsel etik kuralların gereği olarak eksiksiz şekilde uygun atıf yaptığımı ve kaynak göstererek belirttiğimi beyan ederim.

...../...../2016

Berkay ÇETİN



ÖZET

PİERRE BOURDİEU'NÜN MAKRO VE MİKRO SOSYAL TEORİLER KARŞISINDAKİ KONUMU

Berkay ÇETİN

Yüksek Lisans Tezi, Sosyoloji Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ümit TATLICAN

2016,109 sayfa

Esasen makro ve mikro sosyal teoriler karşısında Pierre Bourdieu'nün konumuna açıklık getirmeyi amaçlayan bu çalışma, sosyal teoride en çok tartışılan konulardan biri olan makro/mikro ve yapı/eylem gibi düalizmleri ve bu düalizmleri aşma denemelerinden biri olarak Bourdieu'nün katkıları ve eksiklerini de ortaya çıkarmayı ummaktadır. 1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında makro teorilere güven sarsılmış ve sosyal teoriye bir mikro teori akını başlamıştır. Böylece, sosyal teorinin asıl tartışma konularından biri olarak yapının mı faillerin eylemlerini belirlediği, yoksa faillerin bilinçli eylemlerinin mi yapıları oluşturduğu sorunsalı ortaya çıkmıştır. Makro ve mikro sosyal teoriler arasındaki bu savaşta bir orta yol bulmayı hedefleyen sosyal bilimcilerden biri de Pierre Bourdieu'dur.

Ancak Pierre Bourdieu'nün salt makro ve mikro sosyal teoriler arasındaki dikotomiye değindiğini söylemek yanlış olacaktır. Bourdieu'nün bilimsel hayatı boyunca mevcut düalizmlerin hepsine karşı topyekûn bir savaş başlattığı söylenebilir. Bu yüzden, çalışmanın ilk bölümünde, makro sosyal teoriler ve mikro sosyal teoriler genel hatlarıyla ifade edilirken, ilintili düalizmler olan nesnelcilik/öznelcilik ve yapı/fail düalizmleri irdelenecektir. Ardından makro ve mikro sosyal teoriler daha özel olarak incelenecektir. Genel hatlarıyla makro ve mikro sosyal teorilere ve söz konusu teorilerle ilintili düalizmlerin genel özelliklerine değinildikten ve ayrı ayrı makro ve mikro sosyal teoriler incelendikten sonra, Bourdieu'nün söz konusu kavramlara nasıl anlamlar yüklediği açıklanacaktır. En son bölümde makro ve mikro sosyal teoriler karşısında Pierre Bourdieu'nün konumu incelenecektir.

ANAHTAR KELİMELE: Pierre Bourdieu, Sosyal Teori, Makro Sosyal Teori, Mikro Sosyal Teori, Yapı, Eylem,



ABSTRACT

THE STATUS OF PIERRE BOURDIEU AGAINST THE MACRO AND MICRO SOCIAL THEORIES

Berkay ÇETİN

M.sc. Thesis, at Sociology

Supervisor: Prof. Dr. Ümit TATLİCAN

This study is essentially about exploring the position of Bourdieu vis-à-vis macro and micro social theories. It seeks to determine and discuss the contributions and shortcomings of Bourdieu's attempts to overcome the prolonged debates in social theory, namely macro/micro and structure/action dualisms. It can be argued that at the late 1960s and early 1970s social theory the trust in macro social theories were deeply shaken and a flood of micro theories begun to target social theory at large. As a result, one of the fundamental debates in social theory, namely the question of whether it is the structure that determines the actions of actors or it is the conscious actions of the actors determine the structures have emerged. Pierre Bourdieu is one of the social scientists that attempted to find a middle ground within the war among macro and micro social theories.

However, it would be misleading to think that Pierre Bourdieu has only addressed the dichotomy between macro and micro social theories. For this reason, this study argues that we cannot scrutinize macro/micro dualism while overlooking the dualism of objectivism/subjectivism. Hence, in the first part of this thesis, while macro and micro social theories are reviewed in their general features, related dualisms of objectivism/subjectivism and structure/agency will also be examined. For this reason after discussing macro and micro social theories and the dualisms associated with these theories, the next section needs to examine what meanings Bourdieu attributes to these concepts. Finally, macro and micro social theories will be examined in more detail and this will be followed by main session where the discussion of the position of Bourdieu vis-à-vis macro and micro social theories will take place.

KEY WORDS: Pierre Bourdieu, Social Theory, Macro Social Theory, Micro Social Theory, Structure,



ÖNSÖZ

Bu çalışmanın hazırlanmasında, kelimelerle ifade edilemeyecek kadar büyük emeği olan tez danışmanım Prof. Dr. Ümit TATLİCAN başta olmak üzere, Doç. Dr. Şerife GENİŞ ve Doç. Dr. Levent ÜNSALDI hocalarıma ve Doğan Ergenç başta olmak üzere bütün sınıf arkadaşlarıma, ayrıca elbette ki aileme teşekkürü en içten bir borç bilirim.

Berkay ÇETİN



İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY SAYFASI.....	iii
BİLİMSEL ETİK BİLDİRİM SAYFASI	v
ÖZET.....	vii
ABSTRACT	ix
ÖNSÖZ	xi
GİRİŞ	1
1. GENEL HATLARIYLA MAKRO VE MİKRO SOSYAL TEORİLER.....	3
1.1. Sosyal Teori ve Sosyolojik Teori Arasındaki Ayrım	3
1.2. Farklı Düalizmler	4
1.2.1. Pozitivizm/Hermeneutik.....	5
1.2.2. Öznellik/Nesnellik.....	8
1.2.3. Fail/Yapı ve Birey/Toplum	12
1.3. Lévi-Strauss ve Bourdieu	14
1.4. Sartre ve Bourdieu.....	20
2. GENEL HATLARIYLA MAKRO SOSYAL TEORİLER	27
2.1. Yapısalcılık	27
2.2. Talcott Parsons ve Yapısal İşlevselcilik.....	29
2.2.1. 1. Evre: Toplumsal Eylem Okulu.....	31
2.2.2. 2. Evre: Makro İşlevselcilik	33
2.2.3. 3. Evre: Genel Sistemler Teorisi	37
2.3. Althusser ve Yapısalcı Marksizm	39
2.4. Sonuç Olarak.....	44
3. GENEL HATLARIYLA MİKRO SOSYAL TEORİLER.....	45
3.1. Giriş.....	45
3.2. Fenomenolojik Sosyoloji.....	46

3.2.1. Alfred Schutz.....	51
3.3. Harold Garfinkel ve Etnometodoloji	53
3.4. Sembolik Etkileşimcilik	57
3.4.1. George Herbert Mead.....	59
3.4.2. Herbert Blumer.....	62
3.4.3. Erving Goffman.....	63
3.5. Sonuç Olarak	66
4. PIERRE BOURDIEU’NÜN KAVRAMSAL DONANIMI.....	67
4.1. Giriş	67
4.2. Alan	68
4.3. Oyun Kuramı ve Oyun-Alan İlişkisi	72
4.3.1. Doxa	74
4.3.2. Illusio.....	74
4.4. Habitus.....	75
4.5. Habitus ve Alan İlişkisi	78
4.6. Sermaye Türleri	80
4.6.1. Ekonomik Sermaye	81
4.6.2. Kültürel Sermaye.....	82
4.6.3. Sosyal Sermaye	85
4.6.4. Sembolik Sermaye.....	85
4.7. Sonuç Olarak	86
TARTIŞMA VE SONUÇ.....	90
KAYNAKLAR.....	103
ÖZGEÇMİŞ.....	109

GİRİŞ

Pierre Bourdieu'nün Makro ve Mikro Sosyal Teoriler Karşısındaki Konumu adını taşıyan bir çalışma ilk olarak makro/mikro düalizmine odaklanmayı gerektirmektedir.

1960'ların sonları ve 1970'lerin başlarında sosyal teoride yaşanan krize dek, genel olarak Amerikan sosyolojisinin, özel olarak Parsons'ın yapısal-işlevselciliğinin sosyoloji alanında egemen konumunu sürdürdüğü bilinmektedir. Ancak söz konusu tarihlerden sonra, yapısalcılık ve işlevselcilik gibi makro olarak nitelendirilen sosyal teorilerin karşısında özellikle fenomenolojik sosyoloji ve etnometodoloji gibi mikro sosyal teorilerin varlıklarını ve ağırlıklarını göstermeye başlaması sosyal teoride ister istemez bir bölünmeye yol açmıştır. 1960'lar ve 1970'lere kadar egemen paradigma olan makro sosyal teori anlayışı başka teorilerin bilimsel alana girmesine fazla izin vermemiş görünmektedir.

Söz konusu tarihlerden sonra, makro sosyal teorilerin toplumsal alana ilişkin verimli fikirler üretmeyi sağlamadığı ve failin bilinçliliğinin görmezden gelindiği türünden kimi eleştiriler sonucunda mikro sosyal teoriler boy göstermeye başlamıştır. Söz konusu teorilerin daha ziyade Parsons'a bir tepki olarak ortaya çıktıkları söylenebilir. Ancak sosyolojide yaşanan krizle birlikte, Parsons'ın başta olmak üzere, makro sosyal teorilere tepkiler daha rahat ifade edilmeye başlamıştır.

Aslında söz konusu makro ve mikro sosyal teoriler ayrımı yapı fail ayrımına denk düşmektedir. Kısaca ifade etmek gerekirse, anlaşmazlığın asıl kaynağı yapının mı eylemi yoksa eylemin mi yapıyı belirlediği –ve meydana getirdiği– fikridir: Makro sosyal teoriler yapının belirleyiciliğine önem verirken, mikro sosyal teoriler yapıyı failerin eylemlerinin meydana getirdiğini öne sürerler.

Bu çalışmanın asıl amacı, Pierre Bourdieu'nün makro ve mikro sosyal teoriler karşısındaki konumuna açıklık getirmektir. Ancak bu amaca sadece makro/mikro düalizmine odaklanarak ulaşılamaz.

Muhtemelen felsefi kökeni nedeniyle, Bourdieu'nün düşüncesinde sahnenin merkezini epistemolojik klâsik nesnelcilik ve öznelcilik düalizmi işgal eder. (Cuff vd., 2013: 357).

Dolayısıyla Bourdieu'nün düalizmler içinde ayrı bir önem atfettiği öznelcilik ve nesnelcilik karşıtlığı onu hem sosyal bilimlerdeki kavram çiftlerinin en uğursuzlarından biri olarak nitelendirmesi, hem de söz konusu düalizmin aynı zamanda makro ve mikro yahut yapı ve fail düalizmleriyle yakın ilişkisi içinde olması sebebiyle önemlidir. Bu yüzden bu çalışmada Pierre Bourdieu'nün makro ve mikro sosyal teoriler karşısındaki konumuna açıklık getirmeye çalışılırken onun öznelcilik ve nesnelcilik düalizmine eleştirileri de dikkate alınacaktır. Nitekim Wacquant'nın dikkat çektiği gibi Bourdieu,

nesnelci ve öznelci bilgi tarzları arasındaki görünürde aşılmaz olan uyumsuzluğun, simgeselin çözümlenmesi ile maddeselin çözümlenmesinin ayrılığının, nihayet kuram ile ampirik araştırma arasındaki süregelen ayrılığın ötesine geçmek için çaba gösterir. Böylece Pierre Bourdieu, son zamanlarda kuramsal sahnede merkezi yer tutan diğer iki dikotomiden –bir yanda yapı ile eyleyici [agent], öbür yanda mikro çözümleme ile makro çözümleme– bu ayrımları yok edebilen yöntembilimsel yaklaşımlar ve kavramlar bütünü oluşturarak kurtulabilmiştir (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 14).

Bu yüzden makro ve mikro sosyal teorilerin genel hatlarıyla açıklanacağı bu bölümde ayrıca öznelcilik/nesnelcilik düalizmine değinmemek özellikle Bourdieu'nün sosyolojisi söz konusu olduğunda mümkün görünmemektedir. Ancak öncelikle çalışmanın başlığında geçen 'sosyal teori' kavramıyla 'sosyolojik teori' arasındaki ayrıma değinmek ve çalışmanın başlığında neden sosyolojik teori değil de sosyal teori kavramının kullanıldığını açıklamak gerekecektir.

1. GENEL HATLARIYLA MAKRO VE MİKRO SOSYAL TEORİLER

1.1. Sosyal Teori ve Sosyolojik Teori Arasındaki Ayrım

‘Sosyal bilimler’ tanımlaması sadece sosyolojiyi değil, daha başka birçok disiplini de kapsar: İçinde psikolojiden antropolojiye, siyasetten tarihe, sosyal psikolojiden arkeolojiye kadar çeşitli türlerden disiplinlerin yer alabildiği bu tanımlamaya 19. yüzyılda temelleri atılmaya başlanan ve 20. yüzyılda bilim olma özelliğini kazanan sosyolojinin de dâhil olduğu bir gerçektir.

‘Sosyolojik teori’ bir kavram olarak sadece sosyolojinin sınırlarını kapsamaktadır. ‘Sosyal teori’ ise daha geniş bir çerçeveye ve farklı disiplinleri kapsayan bir anlama sahiptir. ‘Sosyal teori’ adlandırması daha geniş bir anlamı içinde barındırdığı ve çeşitli disiplinleri kapsadığı için, bu çalışma için daha uygun bir adlandırma olacaktır.

Çalışmada sosyolojik teori değil sosyal teori ifadesinin kullanılmasının bir diğer nedeni, Pierre Bourdieu’nün sosyolojisini ve onun sosyolojisinde temel yapı taşlarından biri olan ‘yapı’ kavramını nasıl anladığını kavramak ve açıklamak için Lévi-Strauss’un düşüncelerine değinmenin gerekliliğidir. Lévi-Strauss’un esasen antropoloji alanında çalışmalar yapmış olması nedeniyle, yapılacak ‘sosyolojik teori’ adlandırması onu da devre dışı bırakmayı gerektirebilirdi. Hâlbuki Bourdieu’yu anlamak için Lévi-Strauss’u ve Lévi-Strauss’un ‘yapı’ kavramından ne anladığını kavramak gerekir. Ancak aynı zamanda Sartre’ı da anlamak gerekecektir. Zira Ünsaldı’nın belirttiği gibi:

Yapısalcılığı anlamak için varoluşçuluğu anlamak, Lévi-Strauss’u anlamak içinse Sartre’ı anlamak gerekir. Bir anlamda Lévi-Strauss’u Lévi-Strauss yapan Sartre ve Sartre’ı Sartre yapan da Lévi-Strauss’tur (Ünsaldı, 2014: 23).

Sartre’ın önemi, ayrıca, Bourdieu’nün başyapıtını ona bir eleştiri olarak yazmasında da görülebilir.

Çalışmanın başlığında sosyolojik teorinin değil sosyal teorinin adının geçmesinin başka bir nedeni Pierre Bourdieu’nün konumu ve düşünsel birikimiyle bağlantılıdır. Bilindiği gibi Bourdieu esasen felsefe kökenlidir.

Yukarıda değinildiği ve Cuff vd.nin dikkat çektiği gibi, onun bu felsefe eğitim birikimi mikro ve makro sosyal teorilerle uğraşmaktan ziyade öznelcilik/nesnelcilik düalizmine daha fazla ağırlık vermesiyle de bağlantılıdır. Yani Bourdieu sınırları salt felsefî alana indirgenebilecek, ancak aynı zamanda bilimsel –özellikle sosyolojik– alanı da kapsayacak bir başka düalizme daha fazla ağırlık verir. Bu sebeplerden ötürü, tezin başlığında sosyolojik teori yerine sosyal teori adlandırılması çalışmanın içeriği açısından daha uygun görünmektedir.

Burada kullanılan ‘sosyal teori’ adlandırması pozitivism/hermeneutik kamplaşmasında bir taraf tutulduğu anlamına gelmemektedir. Bilindiği üzere, sosyal bilim adlandırmasını daha ziyade pozitivist bilim anlayışına bağlı bilim insanları kullanmakta, hermeneutik geleneğe bağlı bilim insanları ‘kültür bilimleri’, ‘tin bilimleri’ gibi adlandırmaları tercih etmektedir. Tezin başlığında ‘sosyal teori’ kavramının kullanılması bu çalışmada yakın durulan yöntemin pozitivist yöntem olduğu anlamına gelmemektedir.

1.2. Farklı Düalizmler

Derek Layder sosyal tezinin özellikle son dönemdeki gidişatını anlamayı ve açıklamayı amaçladığı eserinin giriş yazısında makro ve mikro arasındaki bölünmeyle bağlantılı iki düalizmden daha söz eder. Layder’ın üç temel düalizm olarak adlandırdığı düalizmler şunlardır (Layder, 2006):

Makro _____ Mikro

Faillik (eylem) ____Yapı

Birey _____Toplum

Layder’ın belirttiği bu düalizmler kuşkusuz genel bir sınıflandırmaya dayanır. Yani bütün makro sosyal teorilerin aynı düzeyde yapıya odaklandıklarını yahut bütün mikro sosyal teorilerin bireyin failliğini eşit derecede vurguladıklarını söylemek mümkün değildir.

Başka ifadeyle, makro ve mikro sosyal teorilerin ilintili oldukları düalizmleri sadece birey/toplum, fail/yapı ile sınırlandırmak mümkün değildir. Zira makro ve mikro sosyal teorilerin kapsadığı başka düalizmler de mevcuttur. Burada pozitivist ve hermeneutik bilim anlayışlarından bahsetmek de gerekecektir.

“Çünkü sosyolojik teori, epistemolojik bağlamda pozitivizm ile hermeneutiğin, ontolojik düzeyde ise yapı-eylem düalizmi probleminin etkisi altındadır” (Esgin, 2008: 2).

Yani Layder’ın sözünü ettiği makro ve mikroyla bağlantılı iki düalizmin sayısı pozitivizm/hermeneutik yöntem düalizmiyle üçe çıkmaktadır. Ancak, makro ve mikro arasındaki bölünmeyle ilişkili düalizmlerin sayısını bununla sınırlamak özellikle Bourdieu’nün çalışmalarını esas alacak bir çalışmada oldukça yetersiz olacaktır. Yukarıda bahsedildiği üzere öznelcilik/nesnelcilik düalizmini de unutmamak gerekir. Böylece, makro ve mikro arasındaki bölünmeye dört temel bölünme daha eklenmiş olur. Bu durumda, makro ve mikro sosyal teorileri içeren bir çalışma yukarıda adı geçen diğer düalizmlere de değinmek zorundadır. Ancak yukarıda Layder’ın yaptığı türden bir genelleştirmenin burada da yapılması gerekecektir.

Bu sebeplerden ötürü, yapılacak açıklamaların genellenmiş açıklamalar olduklarının dikkatten kaçmaması gerekir. Bu açıklamalar aynı zamanda söz konusu bölünmelerin genel hatlarıyla kesiştikleri ve onları birbirlerine bağlayan noktaları da açıklama amacı gütmektedir. Derek Layder’ın sınıflandırmasını sona bırakarak, önce söz konusu sınıflandırmada belirtilmeyen iki bölünmeye açıklık getirilecektir.

1.2.1. Pozitivizm/Hermeneutik

Pozitivizm 19. yüzyıl Fransa’sında ortaya çıkmış bir bilim anlayışıdır. Kavramın ilk kullanıcısı Saint-Simon kimilerine göre ilk pozitivistken, kimileri öğrencisi Auguste Comte’u ilk pozitivist olarak almayı daha uygun görür. Pozitivist bilim anlayışı, sosyal bilimlerin ne olduğu ve nasıl olması gerektiği hakkında fikirler yürütmüş ilk pozitivistlerin de etkisiyle, sosyal bilimlerin yöntemleri ve tekniklerinin doğa bilimlerinkine benzer olması gerektiği fikrinden yola çıkan bir anlayıştır.

Sosyal bilimlerin doğa bilimlerine benzemesi gerektiğini ifade eden fikirde biraz da dönemin sosyal bilimlerinin bir bilim olarak hüviyetlerini kazanamamış olmalarının payı vardır. Bu yüzden, özellikle sosyolojinin öncü isimlerine (yani örneğin Saint-Simon, Comte, Herbert Spencer’a) göre sosyal bilimlerin araştırma yöntemleri ve tekniklerinden nesnellik iddialarına kadar

birçok tarafıyla doğa bilimlerine yakın durması gerekir. Sosyal bilimler, tıpkı doğa bilimleri gibi, bağımsız bilimsel kimliklerini ancak bu yolla kazanabileceklerdir.

Pozitivist bilimsel anlayışın sosyal bilimlerdeki öncü savunucularından Comte kendi bilimler hiyerarşisinde bütün sosyal bilimlerin birtakım ortak özelliklere sahip olması gerektiğini belirtir. Bu ortak özelliklerin doğa bilimlerinin özelliklerinden kaynaklanması gerektiğini belirtir. Aynı zamanda Popper gibi ondan önceki pozitivist sosyal bilimcileri en çok eleştiren ancak yine de pozitivist sayılabilecek bilim insanları bile sosyal bilimlerin uyguladıkları yöntemlerin ve kullandıkları tekniklerin doğa bilimlerindeki benzemesi gerektiği konusunda hemfikirdir. Pozitivist bilim anlayışına mensup bilim insanlarının doğa bilimlerini bu kadar yüceltmesinin kendilerine göre haklı sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri empirist bilgi anlayışından beslenmiş olmalarıdır.

Empirizm, rasyonalizmin aksine, bilgiye akılla değil deneyimle ulaşılabileceğini ifade eder. Yani insan zihni başlangıçta bir *tabula rasa*dır ve bu yüzden doğuştan bilgi olamaz. Bir şeyin bilgisine ancak ve ancak kendi tecrübelerimiz ve gözlemlerimizle ulaşabiliriz.

O hâlde pozitivistlere göre bir sosyal bilimcinin kendi araştırma ‘nesnesine’ tıpkı bir doğa bilimcinin kendi araştırma nesnesine yaklaştığı gibi yaklaşması gerekir. Böylece tüm bilimlerin bir yönüyle –kuşkusuz bilgiye nasıl ulaşacaklarını içeren yöntemlerini ifade eden yönüyle– birliği sağlanabilecektir: Böylece sosyal bilimler de doğa bilimlerinin nesnelliğine ulaşabileceklerdir. Comte’un artık sosyoloji olarak bildiğimiz bilimi kastederken ‘sosyal fizik’ demesi de bu duruma bir örnek olarak gösterilebilir. Pozitivist bilim anlayışı için ‘bilimlerin birliği’ olmazsa olmaz bir ilkedir.

Yukarıda anlatılanlar doğrultusunda pozitivistizmin diğer bağlantılı düalizmlerden hangilerine daha yakın olduğu tahmin edilebilir: Pozitivistizm makro/mikro düalizminde makroya, yapı/fail düalizminde yapıya, öznelcilik/nesnelcilik düalizminde nesnelciliğe, Layder’ın bahsettiği birey/toplum düalizminde topluma daha yakındır.

Sosyolojinin esas öncü kurucuları Weber, Marx ve Durkheim’a, özellikle Durkheim’ın *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı eserine bakıldığında pozitivistizmin

esaları sosyal bilimlere uyarlandığında nasıl bir durumun ortaya çıkacağı gözlenebilir. Bu yüzden, söz konusu eser üzerinde biraz durmak faydalı olacaktır.

Sosyolojik Yöntemin Kuralları; Durkheim’ın yöntemi tartıştığı, sosyolojinin özerkliğini ilân etme çabası içine girdiği, bu yüzden sosyolojiyi diğer bilimlerden, özellikle psikolojiden ayrılan noktalara dikkat çektiği eseridir.

Eserin önemli bir bölümü Durkheim’ın Fransızca ikinci baskıya yazdığı önsözdür. Durkheim söz konusu metinde *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nın ilk baskısı dolayısıyla kendisine yöneltilen eleştirileri yanıtlamaya çalışır.

Durkheim bu önsözde özellikle toplumsal olguları ve bu olguların bireylerden ne kadar bağımsız olduklarını açıklamaya çalışarak, öznelci olarak nitelendirilebilecek, bireylerin zihinsel algıları esas alınarak yapılan analizlerin sosyolojik olmadıklarını göstermeye çalışır. Bu yüzden, ona göre “toplumsal kurumların çoğu bize hazır bir şekilde önceki kuşaklardan aktarılmışlardır ve onların biçime kavuşmalarında bizim hiçbir payımız yoktur. Bu bakımdan, onları ortaya çıkaran nedenleri kendi içimize (zihnimize; bilincimize –ç.) yönelerek keşfetmemiz mümkün değildir” (Durkheim, 2006: 23-24).

Durkheim alıntıda sunulana benzer cümlelerinde kendi yöntem anlayışında özne olana, bireye, bireyin failliğine hemen hiç yer verilmeyeceğini gösterir. Durkheim’ın “ilk ve en temel kural” olarak nitelediği “toplumsal olguları şeyler gibi ele almak” (2006: 71) kuralında onun nesnelci anlayışı açıkça görülebilir.

Hermeneutik sosyal bilim anlayışının temellerinin ise Antik Yunan’a kadar götürülebileceği görülür. Gadamer’in ifadesiyle:

Hermeneutik, hermeneuik sanatı, yani bildirme, haber verme, çeviri yapma, açıklama ve açıklama sanatıdır. Tanrıların habercisi/mesajcısı/elçisi Hermes tanrıların mesajlarını ölümlülere iletir. Ne var ki onun bildirdikleri hiç de tanrıların mesajlarının dümdüz bir aktarımı değildir; tanrısal buyrukların birer açıklamasıdır. Öyle ki Hermes bunları ölümlülerin diline, onların anlayabilecekleri şekilde çevirir. Hermeneutik etkinliği daima bir başka ‘dünya’ya ait bir anlam bağlamını o an içinde yaşanan dünyaya aktarma/çevirme etkinliği olmuştur. (akt: turkcebilgi.org).

Ayrıca Grekçede ‘hermeneutikos’ yorumlama anlamına gelmektedir. Kutsal kitapların yorumlanmasından edebî metinlere kadar birçok alanda görülebilecek bu yaklaşımın sosyoloji tarihindeki yeri yukarıda sözü edilen üç kurucu isimden Weber’e dayanır.

Açıklama ve anlama arasındaki karşıtlıktan yola çıkan hermeneutik, bilginin öznesi ile nesnesi arasındaki ikilemi reddederek, sosyal bilimlerin konusu olan olay/olguların öznelerin algılayışından bağımsız olarak anlaşılmayacağını savunmaktadır (Esgin, 2008: 84).

Weber’in de asıl amacı, onun eylem tipolojilerinde de görebileceği gibi, eylem odaklı, bireyden bağımsız olmayan ve onların eylemlerini *anlamayı* amaçlayan bir yöntem geliştirmektir. Söz konusu yöntem, yukarıdaki tanımdan da görüldüğü üzere, hermeneutiktir. Böylece, pozitivism ve hermeneutik arasındaki bölünmenin yapı/fail, makro/mikro, toplum/birey gibi düalizmlerle nasıl bir bağlantı içinde olduğu daha net olarak görülebilir.

Pozitivist bilim anlayışı, Durkheim örneğinde görüldüğü gibi, daha ziyade bütünsel olanla, bireyi göz ardı ederek bir yapı olarak toplumla ilgilenmiş, nesnelci bir bakışla failden, failin bilinçliliğinden ziyade, bireyleri biçimlendiren, onları belirleyen yapısal unsurlara odaklanmıştır.

Hermeneutik bilim anlayışında ise, yapının belirleyip şekillendirdiği bir bireyden ziyade, bilinçli kararlar alan bir failin söz konusu olduğu görülür. Yani bu anlayış daha ziyade failin bilinçli eylemiyle bağlantılıdır.

1.2.2. Öznelcilik/Nesnelcilik

Bourdieu, birçok yazar ve felsefecinin devam ettiği Louis de Grand’da yatılı okuduktan sonra, dersleri edebiyat ve felsefe ağırlıklı olan École Normale Supérieure’de eğitim gördü. Sonrasında hayatı boyunca felsefeyle bağıni hiç koparmadı. Bu yüzden, bu çalışma için öznelcilik/nesnelcilik düalizmi de makro/mikro düalizmiyle ilintili diğer düalizmler kadar –hatta muhtemelen daha fazla– önemlidir. Bourdieu’nün en çok örnek aldığı, kendi bilim anlayışının şekillenmesinde en büyük katkılara sahip olan isimlerin –Gaston Bachelard’ın ve Georges Canguilhem’in– felsefeci olması da felsefeyle ilişkisini açıklayacak diğer bir örnektir.

Ayrıca, Bourdieu'nün başyapıtı olarak adlandırdığı *Sanatın Kuralları*'nın baştan sona Sartre'la hesaplaşmanın ürünü olduğu gerçeği de Bourdieu'nün sosyolojisinde felsefenin ne denli başat rol oynadığını kanıtlayan bir örnek olması sebebiyle önemlidir. Ancak Bourdieu'nün Wacquant ile bir konuşmasında sarf ettiği cümleler onun felsefeye atfettiği önemin kendine özgü bir tarafı olduğunu gösterir:

Entelektüel güzergâhımın biraz idealleştirilmiş bir tablosunu çizmek isteseydim, bunun, benim felsefeden anladığım şeyi gerçekleştirmeme olanak veren bir girişim olduğunu söyledim. Bu da, genelde felsefeci diye anılanların benim felsefeden anladığıma her zaman uygun olmadıklarını söylemenin başka bir yoludur (Bourdieu ve Wacquant, 2012: 154).

Gerçekten de Bourdieu felsefe ile bağına hiçbir zaman koparmamış olmasına rağmen, daha École Normale Supérieure'de öğrenciyken bile çağının felsefecilerinden kopmak istediğini başta *Bir Otoanaliz İçin Taslak*'ta olmak üzere çeşitli eserlerinde ve konuşmalarında belirtmiştir (Bourdieu, 2012a).

Öznellik ve nesnellik düalizminin ne olduğu sorusuna şu kısa yanıt verilebilir: “sorun bilginin bilenin konumundan bağımsız mı yoksa onun bir ürünü mü olduğudur” (Cuff vd., 2013: 357).

Sartre, Bourdieu'nün terminolojisinde başlı başına bir önem arz eder. Zira yukarıda belirtildiği gibi, Bourdieu'nün “başyapıtım” olarak nitelendirdiği *Sanatın Kuralları* başlı başına Sartre'la hesaplaşmanın bir ürünüdür. Peki öznelci ve nesnelci kanatlara başka kimleri dâhil etmek mümkündür? David Swartz'ın, Bourdieu'nün söz konusu düalizmi nasıl sınıflandırdığına ilişkin oluşturduğu tablo bu durumda oldukça açıklayıcı olacaktır (Swartz, 2013: 81):

Öznel/Nesnel İkiliği	
<i>Nesnelcilik</i>	<i>Öznelcilik</i>
Lévi-Strauss	Sartre
Hegel	Kant
Saussure	Cassirer
Durkheim	Sapir
Marx	Whorf
Weber	
Yapısalcılık	oluşçuluk
Teorisizm	omenoloji
İşlevselcilik	Etnometodoloji
Marksizm	İdealizm
Ampirizm	
Pozitivizm	
Materyalizm	
Solcu Sosyolog	Muhafazakâr Sosyolog
İktisadî	Gayri İktisadî
Madde	Fikir
Kendi İçinde Sınıf	Kendi İçin Sınıf

Bourdieu'nün birçok kişi tarafından sosyal inşacı olarak adlandırılması bir ölçüde öznelcilik ve nesnelcilik konusundaki görüşleriyle bağlantılıdır. “Bourdieu bütün bilgilerin toplumsal koşulların ürünü olduğuna ve bu yüzden toplumsal olarak belirlendiğine inanır” (Cuff vd., 2013: 357). O hâlde, Cuff vd.nin haklı olarak sorduğu gibi, “nesnel bilgi mümkün müdür”? Zira bütün bilgiler toplumsal koşulların ürünüyse, sosyoloji dâhil, bütün sosyal bilimlerin hem araştırdıkları nesneler hem de söz konusu nesneler karşısında sosyal bilimcilerin ulaştıkları

bilgiler sosyal inşanın ürünleri olacaktır. Cuff ve diğerleri Bourdieu'nün sosyolojisinin ana temasını zaten bu problemin oluşturduğunu belirtir.

Bourdieu'nün öznelcilik ve nesnelcilik arasında meydana gelen epistemolojik bölünmeyi nasıl gördüğü tahmin edilebilir. Bilindiği ve yukarıda da belirtildiği gibi, Bourdieu öznelcilik ve nesnelcilik de dâhil olmak üzere birçok düalizmin sosyal bilimleri istilâ ettiğini ve bu düalizmlerin gerçeğin her zaman tek yanlı olarak görülmesine yol açtığını belirtir. Bu yüzden, Bourdieu'ya göre, tıpkı diğerlerinde olduğu gibi, öznelcilik ve nesnelcilik arasındaki düalizmin de aşılması gerekir. Peki Bourdieu'nün söz konusu düalizmi aşma noktasında edindiği donanımlar nelerdir? Bunlar tıpkı diğer düalizmleri aşma noktasında kendisine yardımcı olan 'habitus', 'sermaye tipleri' ve 'alan' gibi 4. Bölümde değineceğimiz kavramlardır. Bu yüzden, bu kavramların açıklanmasını dördüncü bölüme bırakarak Bourdieu'nün söz konusu düalizmle en büyük hesaplaşmalardan birine girdiği *Sanatın Kuralları* adlı eserindeki birkaç tema üzerinde durmak uygun olacaktır.

Bourdieu, *Sanatın Kuralları*'na yazdığı önsözde, ilk olarak öznelcilik ve nesnelcilik düalizmiyle ilişkili iç okuma/dış okuma ayrımı üzerinde durur. Basit bir biçimde ifade edilirse, iç okuma kavramı metin odaklıdır. İç okuma kavramı, özellikle post-yapısalcılarda ve Barthes'ta görüldüğü üzere, metnin kendisi dışında metne açıklama getirebilecek başka bir şey olmadığını ifade eder. Dış okuma ise iç okumanın tam tersidir. Bir dış okumada başvurulacak başlıca kaynaklar yazarın hayatı ve görüşleri olabilir. Ancak dış okuma ayrıca yazarın yaşadığı toplumun genel yapısı, siyasal özellikleri, yazarlık dışında varsa icra ettiği diğer mesleklerle metnin bağlantısı, etkilendiği diğer yazarların görüşlerine bağlı olarak da gerçekleştirilebilir.

Bourdieu, *Sanatın Kuralları*'nda yaptığı okumanın dış okuma olarak anlaşılabileceği tehlikesine karşı okuyucu uyarır. Onun asıl amacı iç ve dış okumayı birlikte gerçekleştirebilmektedir. Böylece hem nesnelci hem de öznelci bakış açısının ötesine geçebilecektir. Zira Göker'in değindiği gibi, "öznelci kültürel üretim sosyolojilerine karşı Bourdieu sanatçıyı, yazarı, ressamı sarmalayan toplumsal ilişkilerin ve koşullandırmaların aynen solunan hava gibi bu insanların hayatlarını çoğunlukla fark ettirmeden belirlediğini ve bu ilişkiler ve koşullar içinde özgür pratiklere girişmenin ancak büyük bir krizle mümkün olabileceğini tartışır" (Göker, 2010: 542). Bu bağlamda, eserleri toplumsal

meselerden en uzak olarak adlandırılabilirler şairlerden biri olarak nitelendirilen Baudelaire üzerine çözümlemesinin yanı sıra “sanat için sanat” görüşünün savunucularından Flaubert’e ilişkin çözümlemeleri de önemlidir. Bourdieu söz konusu çözümlemeleri yaparken dönemin edebiyat ortamına, kısmen özerk bir alan olarak sanat alanına ve sanat alanının içindeki konum alışlara değinir. Ayrıca, yayınevlerinden yayımlanan eserlerin sayısına kadar birçok farklı değişkeni araştırmasına dâhil eder. Ancak aynı zamanda, özellikle Flaubert üzerine yaptığı incelemede yazarın eserini kılı kırk yararcasına inceler. Bourdieu böylece iki farklı anlayış arasında bir orta yol bulmaya çalışır.

Öznellik ve nesnellik düalizmi makro ve mikro sosyal teoriler bağlamında ele alındığında, öznelciliğin mikro sosyal teorilere, nesnelci tutumun makro sosyal teorilere yakın olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yukarıda belirtildiği gibi, söz konusu tanımlamalar ve sınıflandırmalar genel hatlarıyla yapılmaktadır. Yoksa nesnelliliğin makroya, makronun da pozitivistlere yakın olduğunu söylemek hepsinin birbirine eşdeğer olduklarını söylemek değildir. Zira Kurt H. Wolff’un da vurguladığı gibi nesnelci yaklaşımın her zaman ‘pozitivist-natüralist’ olması gerekmez; ne Durkheim’in ne de, daha belirgin olarak, Marx’ın yaklaşımları pozitivist-natüralisttir (Wolff, 2002: 528). Bu yüzden, yapılan tasniflerin ve kurulan benzerliklerin bu çalışmaya sadece makro ve mikro sosyal teorilerin genel hatlarını ortaya koyabilmek amacıyla alındığını gözden kaçırmamak gerekir.

1.2.3. Fail/Yapı ve Birey/Toplum

Günümüzde, özellikle Batı sosyal teorisinde en çok tartışılan konulardan biri, birer fail olarak bireylerin mi toplumu belirlediği, yoksa toplumun mu bireyler üzerinde şekillendirici bir etkiye sahip olduğudur.

Max Weber’in yaklaşımını bir istisna olarak kabul edersek, sosyolojinin başlangıcındaki birçok sosyal teorinin bir fail olarak birey vurgusundan oldukça uzak olduğunu görürüz. Bu teoriler ve teorisyenler daha ziyade bir yapı olarak toplum fikriyle iç içedir. Bu durum, özellikle Durkheim’in çalışmalarında oldukça belirgindir. Kuşkusuz bu tutumun en anlaşılır tarafı sosyolojiyi diğer bilimlerden, özellikle diğer sosyal bilimlerden ayırarak özerk bir disiplin olarak kurma çabasıdır. Bu çaba en belirgin biçimde sosyolojinin diğer sosyal bilimlerden ayrıldığı noktaları göz önüne serme noktasında kendini gösterir. Durkheim

özellikle sosyolojinin psikolojiden ayrıldığı noktaları vurgulamak ister gibidir. Nitekim Durkheim'in bir diğer çalışması olan *İntihar*'ı başından sonuna kadar bu çabanın şekillendirdiği kolayca görülebilir.

Parsons'ın 1937'de ünlü *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nı yayımlanması özellikle Amerikan sosyolojisinde, genel olarak dünya sosyolojisinde Parsons'ın yoğun etkisinin başlayacağını habercisidir. Bu etkinin şiddetinden bahsetmek için biraz Parsons'ın genel görüşlerinden bahsetmek gerekecektir. Margaret M. Poloma'ya göre Parsons'ın sosyolojisi üç temel evreden geçer (Poloma, 1993).

- Toplumsal eylem odaklı çalışmalarının var olduğu birinci evre,
- Geleneksel işlevselciliğinin baskın olduğu ikinci evre,
- Genel ya da modern sistemler teorisini içeren üçüncü evre.

Parsons'ın yukarıda sözü edilen ilk önemli çalışmasının başlığında hem yapıya hem de eyleme vurgu vardır. Aslında Parsons'ta iki yaklaşım da (eylem odaklı yaklaşımlar ve yapı odaklı yaklaşımlar) vurgulanır. Bu tutum onun bütünsel bir çalışma meydana getirme arzusundan kaynaklanmaktadır:

Onun kariyerindeki çabası kuramsal klasik sosyolojinin zenginliğini geniş ve etraflı bir kuram ile bütünleştirmektir (Poloma, 1993: 48).

Ayrıca, Parsons'ın esinlendiği kaynaklar arasında Durkheim, Marshall ve Pareto olduğu gibi Weber de vardır. Bu esinlenmenin etkisi özellikle ilk eserinde daha net görülür. Ancak, Poloma'nın da dikkat çektiği gibi, Parsons için esas olanın üçüncü evresi olduğu unutulmamalıdır. Bu yüzden bu çalışmada Parsons eylem sosyolojisi alanı içinde sınıflandırılmayacaktır. Bu tutumu haklı çıkaracak özellikler, hem Parsons'ın sosyal sistemi denge ve istikrara ulaşma eğilimi içinde resmetmesinde, hem de bireyleri genellikle toplumsal değerleri içselleştiren ve bunu birer fail olarak yapmayan varlıklar olarak görmesinde bulunabilir. Özetle ifade etmek gerekirse, Parsons'ın sosyolojideki hâkimiyeti genel olarak makro sosyal teorilerin hâkimiyeti anlamına gelmektedir. Mikro sosyal teori içerisinde konumlanabilecek Goffman'ın ve Garfinkel'in ilk yazılarının 1950'lerde ortaya çıkması, 1930'larda George Herbert Mead'in ölümünden sonra yayımlanmaya başlayan ve sosyal teorinin sahip olması gereken mikro yanını vurgulayan yazıları ve 1940'larda fenomenolojik sosyolojinin kurucu babalarından Schutz'un ilk

makalelerinin yayımlanması bu durumu değiştirmez. Gouldner ve Mills'in sosyal teoride yaşandığını iddia ettikleri krize eleştiriler getirmelerine dek sosyolojide Parsons hâkim konumdadır. Bu hâkimiyet aynı zamanda bireyden ziyade topluma, failden ziyade yapıya ağırlık verenlerin de hâkimiyeti anlamına gelmektedir. Uzunca bir süre mikro sosyal teoriler hep makro sosyal teorilerin gölgesi altında kalmıştır. Bu durum Garfinkel, Goffman ve Mead gibi birçoğlarının düşünceleeri için de geçerlidir.

Parsons'ın sosyolojisine ilk karşı çıkanlardan biri Charles Wright Mills'tir. Mills, *Toplumbilimsel Düşün* adlı eserinde Parsons'a eleştirilerini dile getirir (Mills, 1979). Parsons'ın karmaşık yazım tarzının aslında hiçbir şey ifade etmeyen kalabalık cümlelerden oluştuğunu söyleyecek kadar ileri gider ve Parsons'ınki gibi “*Büyük Boy Teoriler*”in yetersizliklerine değinir. Ayrıca C. W. Mills söz konusu eserinde yapısalcı sosyolojilerin tarihsel olanı göz ardı ettiği eleştirisini getirir.

Anlaşılacağı üzere, makro sosyal teorilerin vurgusu daha ziyade yapıya ve toplumdur. Mikro sosyal teorilerde ise fail ve birey vurgulanır. Bu kutuplaşmanın ikinci tarafı 1960'ların sonu, 1970'lerin başına kadar sosyolojide ağırlığını gösteremeyecektir.

1.3. Lévi-Strauss ve Bourdieu

Yapısal antropolojinin öncü isimlerinden Lévi-Strauss'un Bourdieu söz konusu olduğunda önemi daha da belirgin hâle gelmektedir. Ancak yapısalcı sosyal bilim geleneği Lévi-Strauss'a gelinceye kadar birçoğ farklı aşamadan geçmiştir. Bottomore ve Nisbet'in ifadesiyle:

Sosyolojik yapısalcılık Fransa'da Auguste Comte ve Almanya'da Karl Marx'ın çalışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Fransa'da en önemli sosyolojik yapısalcı Emile Durkheim olmuştur (Bottomore ve Nisbet, 2002: 557).

Lévi-Strauss da tıpkı Bourdieu gibi köken olarak felsefe eğitiminden gelmektedir. Lévi-Strauss ayrıca hukuk eğitimi almıştır. Lévi-Strauss'un kendi fikiryatını temellendirmesi ve antropolojiye ilgi duymasını sağlaması açısından Edmund Leach'in (Leach, 1985) ve Cuff ve diğerlerinin (Cuff vd., 2013) değindiği gibi J. J. Rousseau'nun öneminin belirtilmesi gerekir.

Özellikle Rousseau'nun "İnsanlar incelenmek istendiğinde kişi yakınına bakmalı; ama insanı inceleyebilmek için bakışımızı uzağa çevirmeyi öğrenmeliyiz. Özgünlükleri bulgulamak için önce farklılıkları gözlemlemek gerek" (Akt. Leach, 1985) şeklindeki sözleri Lévi-Strauss'u çok etkilemiş ve onu "yaban hayatına ve yabani diye nitelendirilen insanları ve toplumları" incelemeye sevk etmiştir. Vardığı sonuç ise daha *Yaban Düşünce*'nin başında Balzac'tan alıntılıdığı "Yeryüzünde hiç kimse işlerini yabanılar, köylüler ve taşralılar kadar derinlemesine ve her yönüyle incelemez; bu nedenle, Düşünce'den İş'e geldikleri zaman her şey tamamdır" sözünden anlaşılmaktadır (akt. Lévi-Strauss, 2004).

Lévi-Strauss'un Balzac'tan yaptığı alıntı bir bakıma misillemedir. Nitekim Lévi-Strauss da daha eserinin ilk bölümlerinde, özellikle *Yaban Düşünce*'nin birinci bölümü olan *Somutun Bilimi*'nde ilkel olarak adlandırılan ve bilimsel gelişmeden haberleri olmadığı düşünülen toplumların nasıl kendilerine, yani kendi yaşam tarzlarına, kültürlerine ve toplumlarına göre bilimsel düşünce tarzına hâkim olduklarını kanıtlamak için örnekler verir. *Yaban Düşünce*'de farklı türde bitkileri daha bir bakışta tanıyan, hangilerinin yararlı hangilerinin zararlı olduklarının da ötesinde hangilerinin hangi tür hastalıklara iyi gelip hangilerinin ne tür hastalıklara sebep olabileceklerini, ne tür bitkilerin yenilebileceklerini ancak hangi türlerden uzak durulması gerektiğine dair birçok örnek verilmektedir. Lévi-Strauss eserin başlarında argümanını "bağıntı ve ilişkileri böyle eksiksiz bir biçimde gözlemleyip bölgesel dökümlerini yapma kaygısı bilimsel görüşlülük sonuçlara ulaşabilir" (Lévi-Strauss, 2004: 36) şeklinde temellendirir.

Bourdieu'nün sosyolojisinde Lévi-Strauss'un önemli bir yeri olduğuna kanıt gösterilen etkenlerden birinin onun yapı kavramını büyük ölçüde Lévi-Strauss'a benzer biçimde anlaması olduğunu yukarda belirttik. Bir diğer etken, Nicos Mouzelis'in de *Katılımcı-Toplumsal Bütün Sorunu: Parsons, Bourdieu, Giddens* adlı makalesinde belirttiği gibi (Çeğin vd., 2010: 200), Lévi-Strauss'un zihinsel kodlarıyla Bourdieu'nün habitus kavramı arasındaki benzerliktir. Ancak bir başka etken daha vardır: Lévi-Strauss'un özellikle kendi yapı anlayışını temellendirirken ve *Yaban Düşünce* adlı eserinde kullandığı oyun analojisinin Bourdieu'nün oyun kuramıyla ilintisi. Bu konuda Lévi-Strauss'un söylemlerine geçmeden evvel yapısalcılığın biraz açıklanması ve Lévi-Strauss'un yapısalcılığının diğer teorilerle ayrılan ve birleşen noktalarının belirlenmesi gerekecektir.

Genel çizgileriyle Yapısalcı sav şöyledir: Dış dünya hakkındaki bilgilerimizi duyularımızla ediniriz [Burada, Leach'ın ifadeleri, yukarıda söz edilen empirizm ve pozitivizm bağlantısına, pozitivizmden de makro sosyal teoriler arasında kurduğumuz bağlantıya birer kanıt niteliğinde anlaşılabilir– b.ç.]. Algıladığımız görüngüler (phenomena), duyularımızın işleyişi ve insan beyninin aldığı uyarıları düzenleme ve anlamlılaştırma biçimi yüzünden bunlara attığımız özelliklere sahiptir. Bu düzenleme sürecinin çok önemli bir ögesi, bizi saran mekân ve zaman sürekliliğini parçalara bölerek çevremizin çok sayıda ayrı ayrı nesnelerden oluştuğunu, bunların belli sınıflarda toplandığını, ilerleyen zamanın da ayrı ayrı olaylarının birbirini izlemesi olduğunu düşünme eğiliminde olmamızdır. Benzer biçimde, insan olarak herhangi bir şey, bir yapay nesne yarattığımızda, törenler düzenlediğimizde, geçmiş tarih diye yazdığımızda Doğa'yı kavrayışımızı taklit ederiz: Kültürümüzün ürünleri de tıpkı Doğal olanların parçalanıp düzenlendiğini kabul ettiğimiz biçimde parçalanır ve düzenlenir (Leach, 1985: 23).

Edmund Leach'ın bu tanımlamasının bir Lévi-Strauss incelemesi içerisinde yer almış olması önemlidir. Zaten Leach bir taraftan artzamanlılık/eşzamanlılık kavramsallaştırmasına değinip bir yandan da Doğa/Kültür hakkında, Lévi-Strauss'un görüşlerine atıf yaparcasına tanıma doğayı ve kültürü dâhil eder. Söz konusu kavramsallaştırmaların Lévi-Strauss'un fikriyatında önemine değinmeden evvel Tahsin Yücel'in yapısalcılarda saptadığı genel yönelimleri açıklamak faydalı olacaktır.

Yücel'e göre "Saussure'dan Gremias'a değin, adına yaraşır tüm yapısalcıların yapıtlarında kolaylıkla saptayabileceğimiz" (Yücel, 2008: 16) yönelimler şunlardır:

- 1) "Ele alınan nesnenin 'kendi başına ve kendisi için' incelenmesi;
- 2) Nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağıntılardan oluşan bir 'sistem' olarak ele alınması;
- 3) Söz konusu sistem içinde her zaman işlevi göz önünde bulundurma ve her olguyu bağlı olduğu sisteme dayandırma zorunluluğunun sonucu olarak nesnenin artzamanlılık içinde değil, eşzamanlılık içinde değerlendirilmesi;
- 4) Bunun sonucu olarak, köken, gelişim, etkileşim vb. türünden artzamanlı sorunlara ancak nesnenin elden geldiğince eksiksiz bir çözümlemesi

- yapıldıktan sonra ve bunların da dizgesel olarak ele alınmalarını sağlayacak yöntemler geliştirebildiği ölçüde yer verilmesi;
- 5) Nesnenin ‘kendi başına ve kendisi için’ incelenmesinin sonucu olarak, ‘metafizik’ değil, ‘özdekçi’ bir tutum izlenmesi;
- 6) Bu yaklaşımın felsefî, siyasal ya da sanatsal bir öğreti değil, tutarlı bir çözümleme yöntemi olmaya yönelmesi, dolayısıyla düşünsel [refleksif] yaklaşımla fazla bir ilgisi bulunmaması”.

Artzamanlılık ve eşzamanlılık ayrımı araştırma-nesnesinin tarihselliğine odaklanılıp odaklanılmayacağına dayanır. Aslında, özellikle yapısalcı düşünürlerin eleştirildiği başat noktalardan olan, yapısalcı yaklaşımların tarihi ve tarihsel bağlamı göz ardı ettiği eleştirileri tam da söz konusu ayırım içerisinde, yapısalcıların artzamanlılığı göz ardı etmesinde kendini gösterir. Lévi-Strauss da artzamanlılıktan ziyade eşzamanlılığa odaklanan ve araştırmalarını ve çözümlemelerini bu yolla gerçekleştiren sosyal bilimcilerdendir.

Olivier Abel’in “Lévi-Strauss’un Antropolojik Yapısalcılığına Bir Yaklaşım” adlı makalesinde değindiği gibi,

Gerçekten de tarih, her zaman için belli bir yöne giden, birbirine eklenilebilir, tersine çevrilemez süreçler oluşturan zamansal ardışıklıklar kurar. Oysa yapısal antropoloğun aradığı, değişmez, tersine çevrilebilir sistemler, değişmeyen kültürlerdir (Abel, 1985: 15).

Alıntıdan görüldüğü gibi, Lévi-Strauss’un asıl vurgusu tarihselliğe (artzamanlılığa) değil eşzamanlılığa. Yine de Lévi-Strauss’un tarihsel olanı tamamen reddettiği yorumu haksız bir yorum olacaktır. Tahsin Yücel’e göre “Tarih, gelişim, dönüşüm ya da devingenlik değildir yapısalcılığın yadsıdığı, tarihsel boyutun saltıklaştırılması ve öteden beri uygulanagelen seçmeci tarihsel yöntemdir” (Yücel, 2008: 192).

Doğa ve kültür ayrımının da Lévi-Strauss’un eserlerinde önemli bir yeri vardır. Lévi-Strauss’a göre doğa ve kültür farkı insan zihnindeki ilk düalizmlerden biridir. Lévi-Strauss’a göre insan zihni daima benzer düalizmler temelinde işler.

Bunlar sadece birbirlerini doğrudan dışlayan, açık ve kesin karşıtlık içinde olan, sözelimi ‘açık’ ve ‘kapalı’, ‘yukarı’ ve ‘aşağı’, ‘sol’ ve ‘sağ’, ‘erkek’ ve ‘kadın’ gibi ikili terimlerdir. Lévi-Strauss filozofların *zihin-*

beyin özdeşliği olarak adlandırdığı teze, yani beynin işleyişi bilindiğinde zihnin doğası ortaya konulabilir görüşüne sıkıca bağlıdır ve bu görüşten hareketle, insan zihninin esasen bu tür ikili karşıtlıklar temelinde işlediğini iddia eder (Cuff vd., 2013: 229).

Hem Cuff vd.nin, hem Edmund Leach'in, hem de Tahsin Yücel'in değindiği gibi, bazen bu karşıtlıklar, doğa ve kültür karşıtlığında olduğu gibi, içinden çıkılması güç düalizmler hâline gelir. Örneğin biz insanlar olarak doğaya mı yoksa kültüre mi aitiz? Yoksa Lévi-Strauss'un eleştirdiği görüşleri paylaşılanların değindiği gibi, ilkel olanların doğaya, gelişmiş toplumlardaki insanların kültüre ait olduğunu mu söylemeliyiz? Lévi-Strauss, *Mitolojiler* adlı dört ciltlik çalışmasını bu muğlak düalizm hakkında apaçık sonuçlara ulaşmaya adanmış. Bunun için Kadmos'tan Minotauros'a, Theseus'tan Odipus'a kadar birçok mitolojiyi inceler ve söz konusu mitolojilerin hepsinde geçerli olan yapıları keşfetmeyi amaçlar. Lévi-Strauss'un karmaşık analizinin varacağı sonuç ise basittir: Doğa ve kültür söz konusu insanlık olduğunda bir karşıtlıktan ziyade bütünlük içindedir. Zira "Lévi-Strauss 'insan aklı'na (**l'esprit humain**) ilişkin evrensel doğruları ortaya koyma çabası içindedir. **Evrensel** doğrunun **doğal** olma zorunluluğu vardır" (Leach, 1985: 121), ancak o aynı zamanda kültürel'dir. Lévi-Strauss'u kendisinden önceki çoğu antropologdan ayıran nokta tam olarak 'ilkel' veya 'yabani' olarak adlandırılan toplumların da kültürel taraflarının olduğunu vurgulamasıdır.

Lévi-Strauss'a göre, doğa ve kültür gibi diğer düalizmler de insan zihnindeki kategorilerdir.

Lévi-Strauss'un sisteminde insan zihni pek çok doğal malzemeyi barındıran bir depoya benzer. Zihin bu depodan seçtiği ikili öğelerle farklı yapılar oluşturur; ikili karşıtlıklar da tek tek öğelere ayrılarak yeni karşıtlıklara temel sağlar. Lévi-Strauss'a göre toplumsal yaşamın bütün biçimleri zihinsel etkinlikleri düzenleyen genel yasaların işleyişini temsil eder (ansiklopedim.info).

Freud gibi o da tüm insan zihinleri için evrensel olarak geçerli düşünce oluşturma ilkelerini keşfetmeyi amaçlar (Leach, 1985: 59-60).

Bourdieu’da ise davranışları belirleyen ve evrensel olan bu kavram habitustur. Ancak habitus varlığını her bireyde farklı bir biçimde gösterir. Yani zihinsel kategoriler ve habitusun ayrıldığı diğer bir nokta, Lévi-Strauss’ta zihinsel kategoriler doğuştan gelirken Bourdieu’da habitusun yaşantıyla kazanılmasıdır. Ancak ikisinde de kişinin eylemleri farkında olmaksızın belirlenme eğilimindedir. Habitus kavramı ikinci bölümde açıklanacağı için, Lévi-Strauss’un oyun analogisine geçebiliriz.

Lévi-Strauss kendi yapının belirleyiciliği fikrini vurgulamak için oyun analogisine başvurur:

Bir kez, insan oyun masasına oturan bir oyuncu gibidir: elindeki kartlar kendi bulguları değildir, çünkü kâğıt oyunu tarihin ve uygarlığın bir verisidir. İkinci olarak, kartların paylaşılması oyuncular arasında olumsuz bir dağıtımın sonucudur ve kendi bilgileri dışında gerçekleşmiştir. Elini benimsemek durumundadır, ama her toplum, tıpkı her oyuncu gibi, ortak da, özel de olabilecek birçok dizge: bir oyunun ya da bir taktiğin kurallarına göre yorumlar bunları. Öte yandan, kurallar belirli bir zorunluluk getirdiğine göre, herhangi bir elin istenilen her oyunu oynamaya elvermediği, buna karşılık değişik oyuncuların aynı elle hep aynı oyunu oynamadıkları bilinir (Lévi-Strauss, 2004: 122).

Lévi-Strauss, oyun analogisini özellikle ritüel davranışları vurguladığı yerlerde kullanır. Calhoun’un da belirttiği gibi Bourdieu’nün de gözde metaforu oyunlardır (Calhoun, 2010: 90).

Bourdieu’ya göre her birey toplumsal alanın farklı kesimlerinde farklı oyunlar oynamak durumundadır. Her alanda oynanan oyunların da kendine özgü bir tarafı vardır. Bilimin olduğu gibi, dinsel alanın, aile yaşamının, devletteki yahut özel sektördeki farklı mesleklerin de kendilerine göre oyun kuralları vardır. Bir birey bu kurallara (tıpkı Lévi-Strauss’un belirttiği gibi, kurallar bireylerden önce de vardır) vâkıf olduğu ölçüde özgürce hareket edebilir. Ancak oyunda başarılı olmak istiyorsa kurallara büsbütün uymamazlık edemez. Lévi-Strauss’un oyununa oranla, Bourdieu’nün oyununda bireylerin daha fazla özgür davranış sergileme ve failliklerini daha fazla ön plâna çıkarma imkânları vardır.

Alan içinde, özellikle alana yeni girmiş bireylerin ilk yapmaları gereken şey kuralları öğrenmektir. Sonra her birey söz konusu kurallara göre oynayarak alan içindeki konumunu daha yüksek mertebelere çıkarmaya çalışır. Bunu yapmanın yolu da her bireyin alanda geçerliliği olabilecek kendi sermaye birikimini artırmasıdır. Birey alan içindeki otoritesini kuvvetlendirdiği oranda kuralları esnetme, değiştirme payına sahip olur.

Görüldüğü gibi, Lévi-Strauss'un oyun analojisiyle Bourdieu'nünki aynı imge üzerinden yapılmaktadır. Ancak Bourdieu'nün oyunculara daha fazla faillik tanıdığı, Lévi-Strauss'un yapının belirleyiciliğine, kendi makro sosyal teorisi ve yapısalcı görüşleri göz önünde bulundurulursa, kuralların değişmezliğine ve birey üzerindeki önceliğine daha fazla önem verdiği açıktır.

1.4. Sartre ve Bourdieu

Bourdieu'nün bilimsel alana ilk adım attığı Cezayir yıllarında Sartre bütün Fransız düşünsel hayatına hâkimi konumdadır. 1945 yılında dönemin en ünlü dergilerden biri olacak *Les Temps Modernes*'i çıkarmaktadır. Felsefe, politika, edebiyat gibi birçok farklı alanda dönemin en çok sözü dinlenen düşünürlerinden biridir. Tiyatro oyunları, kısa ve uzun romanlar, felsefî ve edebî denemeler, eleştiriler yazmaktadır. Bourdieu daha Ecole Normale'de öğrenciyken her alanda karşısına çıkan Sartre'dan “bıktığını” açıkça ifade eder (Bourdieu, 2013: 37). Ancak bu ifadeye Bourdieu'nün ilk çalışmalarında rastlanmaz. Bourdieu ilk çalışmalarında görülmeyen Sartre'a karşı bu bıkkınlık ifadesini ve olumsuz yönde başka eleştirileri sonraki yıllarda dile getirir ve bu eleştiriler özellikle *başyapıtı* olarak nitelendirdiği *Sanatın Kuralları*'nda doruk noktasına ulaşır.

Bourdieu'nün Sartre'la bağlantısına geçmeden evvel Sartre'ın özel olarak ‘özne’, genel olarak ‘varoluşçuluk’ hakkındaki fikirlerini biraz açmak gerekecektir.

Asım Bezirci'nin de belirttiği gibi, varoluşçuluğun bir tanımını yapmak oldukça güçtür: “Weil’e göre varoluşçuluk bir bunalım, Mounier’ye göre umutsuzluk, Hemelin’e göre bunaltı, Banfi’ye göre kötümserlik, Wahl’a göre başkaldırı, Marcel’e göre özgürlük, Lukács’a göre idealizm (düşüncülük) Benda’ya göre usdışılık (irrationalisme), Foulquiê’ye göre saçmalık felsefesidir”

(bkz. Sartre, 2005: 7). Sartre varoluşçuluğun kısa ve öz bir tanımını yapmaktansa onun hakkında hacimli ve kapsamlı bir eser yazar: *Varlık ve Hiçlik*.

Sartre’a göre varoluşçuluğun temel iddiası varlığın özden önce geldiğidir. Ona göre, insan dışındaki tüm varlıklarda tam tersi bir durum söz konusudur: Yani insan dışındaki tüm varlıklarda öz varlıktan önce gelir. Örnek verecek olursak, ahşap bir masa bir marangoz tarafından inşa edilmeden önce de vardır. Marangoz masanın nasıl olacağını önceden tasarlamıştır. Yani masanın özü varlığından önce gelmiştir. İnsan söz konusu olduğunda Sartre bu durumu (özün varoluştan önce gelişini) tam tersine çevirir. Varoluşun özden önce gelmesini “varlık özden önce gelir” biçiminde ifade eder. Sartre varlığın özden önce gelmesinin sadece ‘insan’ için geçerli olduğunu öne sürer.

Temelleri Blaise Pascal, Dostoyevski, Kierkegaard ve Nietzsche’ye kadar götürülebilecek, ancak bir anlayış hâlinde temel çerçevesi Heidegger tarafından şekillendirilen varoluşçuluk esas olarak iki ayrı dala ayrılır. Bu iki alt varoluşçuluk ekolü de, insan söz konusu olduğunda, varoluşun özden önce geldiği fikrine katılır, ancak Tanrı’nın varlığı ve yokluğu meselesinde ayrılırlar. Sartre bu iki grubu ‘ateist varoluşçular’ ve ‘Hristiyan varoluşçular’ olarak adlandırır. Sartre’ın ‘Tanrıci varoluşçuluk’, ‘Tanrısız varoluşçuluk’ olarak da adlandırılabilen bu ayrımı Gabriel Marcel’den en çok ayrılan yanını da belirler: Sartre Tanrı’nın varlığı kabul etmez. Böylece Gabriel Marcel’in önderliğinde ‘Tanrıci varoluşçuluk’ ve Jean Paul Sartre’ın önderliğinde ‘Tanrısız varoluşçuluk’ gelişmeye başlar (Moeller, 1969).

Bourdieu *Ecole Normale*’den mezun olduktan sonra, kendisini felsefeden kopararak (*Ecole Normale* felsefe ve edebiyat eğitiminin ağır bastığı bir okuldur) bilime adamaya başlar. Burada da Sartre ve Lévi-Strauss’un hâkimiyetini fark eder. 1950’li yıllardan başlayarak, 1960’lı yıllar dâhil olmak üzere, düşünsel alanda farklı iki konumda bulunan Sartre ve Lévi-Strauss’un, çalıştıkları alanlar farklı gözükse de, birbirlerinden ayrılan ve birbirlerini dışladıkları esas olarak bir nokta vardır: Sartre öznelci tarafta kalırken Lévi Strauss, onun aksine nesnelci tarafa dâhildir.

Sartre’a göre insan kendi varlığını kendisi meydana getirir. Yani kendi kendisini gerçekleştirir. Doğmadan önce onun bir özü yoktur. Özünü doğduktan sonra kendisi yaratır. Ve insan bu yaratım sürecinde özgürdür. Tercihleri,

kararları, yapıp etmelerinde özgür bir varlıktır. Bu yüzden de (hem kendisine karşı, hem de kendisi aracılığıyla bütün dünyaya karşı) sorumludur (Sartre, 1982).

Kuşkusuz Sartre'ın insan özneye tanıdığı özgürlük Bourdieu'nün fikirleriyle uyumsuz. Sartre her ne kadar bazı konuşmalarında kendisine 'öznellik eleştirisi' yapanların haksız olduklarını söylese de, insana atfettiği önem öznelcilerle birebir örtüşür.

Bourdieu'nün Sartre'la 'hesaplaşması' esasen 1992 yılında yayımlanan *Sanatın Kuralları* adlı eserde gerçekleşir. Bourdieu, *Sanatın Kuralları*'nda, Fransa'da kısmi bir özerkliğe sahip edebî alanın oluşumunu, Flaubert ve Baudelaire gibi 'özerk', 'bağımsız' olarak nitelenen edebiyatçıların alan içindeki konumlarını ve Flaubert'in *L'Éducation Sentimentale Histoire D'un Jeune Homme* eserini inceler. Türkçe çevirisinin 516 sayfa olarak yapıldığı *Sanatın Kuralları*'nda Sartre'ın adının geçtiği sayfaların sayısı yalnızca 22'dir. Ancak eserin çıkış noktası ve temel meselesi Sartre'la hesaplaşmanın ürünüdür.

Bourdieu *Sanatın Kuralları*'nda "yaratılmamış bir yaratıcı olarak" yazar fikrini çürütür. Ona göre, her alanda olduğu gibi, edebî alanda da bir mücadele söz konusudur. Bu mücadele alanında da farklı habituslara sahip bireylerin oluşturduğu farklı konum alışlar vardır. Kitabın önsözünde iç okuma ve dış okuma ayrımını yaparak, iki tür okumadan da kaçındığını belirtir.

Yapısalcılarda da görünen iç okuma sadece metnin kendisine odaklanan okuma biçimidir. İç okuma yapanlar metin haricinde başka bir gerçekliğin olduğunu kabul etmezler. Dış okuma ise, kısaca ifade edilirse, bir eseri yazarın hayatıyla veya içinde bulunduğu toplumsal konumla izah etmeye yönelik bir okuma biçimidir. Bourdieu'ya göre, dış okuma yapanlar kaba materyalistlik yapmaktalar, ve benim 'kısa devre' olarak adlandırdığım ve yapıtları dönemin toplumsal koşullarıyla doğrudan ilintilendirmeye dayanan yanlış genelleme düşmektedirler (Bourdieu, 2006: 11).

Her iki okuma türünün de olumlu tarafları olduğu gibi olumsuz tarafları da vardır. Bourdieu'ya göre iç incelemecilerle dış incelemecilerin ortak noktası, aynı yanlış düşmeleridir: Yazınsal dünyanın bizzat kendisi olan bir toplumsal gerçekliği unuturlar (Bourdieu, 2006: 12).

Yani Bourdieu Flaubert'in Türkçeye *Duygusal Eğitim* olarak çevrilen romanını incelerken dahi iç okumadan kaçınır. Sadece romanı incelemekle kalmaz, edebî alana dair bilgiler verir; alan içindeki farklı konum alışı, iktidarı ellerinde bulunduranları, hangi alt alanda hangi sermaye biçiminin daha fazla rağbet gördüğünü açıklar.

Bourdieu Flaubert'in romanındaki Arnoux'ların ve Dambreuse'ların salonlarını iki ayrı toplumsal alan olarak nitelendirir. Böylece sadece Flaubert'in edebiyat alanı içindeki konumunu açıklamakla kalmaz, aynı zamanda romandaki karakterler üzerinde de bir alan ve sermaye tipi analizine girer. Bu alanlarda başarıya ulaşmak isteyen bireyler uygun sermayelere sahip olmak zorundadırlar. Örneğin Arnoux'ların salonlarında daha ziyade sanatsal ve ekonomik mevzulardan bahis açıldığı için, o salonlara girmek isteyen ve girdikten sonra orada yeterli başarıyı yakalamak isteyen bireylerin kültürel ve ekonomik sermayelerinin yeterli düzeye ulaşması gerekmektedir. Dambreuse'ların salonlarında ise daha ziyade siyaset konuşulmaktadır, bu yüzden Dambreuse'ların salonlarında vücut bulan alanlar sembolik sermayesi yüksek olan bireylerin, politikacıların, entellektüellerin daha rahat girip çıkabildiği alanlardır.

Bourdieu sermaye tiplerini alanlar bağlamında inceledikten sonra, benzer bir incelemeye bireyleri de, yani roman karakterlerini de tâbî tutarak, roman karakteri Frederic'in ekonomik sermaye ve kültürel sermaye arasında hangisini daha fazla edinmesi ve biriktirmesi gerektiği konusunda daima muallakta kaldığını belirir. Bu iki sermaye tipi Bourdieu'nün sermaye tipleri arasında en önemlilerindendir. Zira ona göre ekonomik sermaye ve kültürel sermaye aynı anda biriktirilmesi oldukça zor olan iki sermaye tipidir. Zaten bunun kanıtını da romanın bir başka karakteri Arnoux göstermektedir.

Arnoux karakteri Bourdieu'nün deyişiyle tam bir sanat taciridir. Yani, bir yayınevi sahibi olarak bir bakıma sanat komisyonculuğu yapmaktadır. Yayımladığı eserlerden aldığı ücretleri, yani ekonomik sermayeyi kendinde biriktirirken, Bourdieu'nün bir diğer sermaye tipi olan sembolik sermayeyi yayımladığı yazarların sahiplerine sunmaktadır. Ancak romandaki Arnoux karakteri ekonomik sermaye ve kültürel sermayenin aynı anda bir bireyde bulunmasının çok zor olacağını farkındadır. Böylece, kendisi ikisinden birini (bu biri ekonomik sermayedir) biriktirmeye başlar. Frederic ise, henüz daha genç olmasının da etkisiyle, iki zıt sermaye tipini aynı anda geliştirebileceğine

inanmaktadır. Bourdieu'ya göre hem kültürel sermayeyi hem de ekonomik sermayeyi aynı anda biriktirmeye çalışmak başarısızlığa yola açacaktır. Zira Frederic de roman boyunca başarısız olmakta, günlük hayatı boyunca bocalamaktadır. Bourdieu'nün dikkat çektiği diğer bir nokta, Frederic'in ekonomik sermayesinin düştüğü, yani parasal anlamda sıkıntı çektiği zamanlarda hemen kültürel sermayeye sığındığıdır.

Sartre ise hem *Varlık ve Hiçlik*'te, hem *Edebiyat Nedir?* adlı eserinde, hem de farklı makale ve incelemelerinde Flaubert'ten bahseder. Ancak Sartre'ın Flaubert üzerine incelemeleri Bourdieu'nünkinden oldukça farklıdır. Aradaki farkı daha iyi göstermek için Sartre'ın romanın temel karakterleri Deslaures ve Frederic hakkındaki yorumlarına bakmak bile tek başına yeterli olabilir. Sartre söz konusu iki erkek karakterin kadınsı ve erkeksi yanlarından söz eder. Ona göre, Flaubert Deslaures'i erkeksi, Frederic'i kadınsı bir biçimde "yaratmıştır". Sartre'a göre bunun açıklaması, Flaubert'in hem kadın hem de erkek gibi hissetmesidir. Ona göre Flaubert hem kadın hem erkektir. Bourdieu ise, Sartre'ın baktığı yerde alan içindeki mücadeleleri, farklı sermaye birikim ve türlerini görür.

Sartre'ın bireye tanıdığı özgürlükten yukarıda bahsedilmişti. Bourdieu söz konusu bu öznelci yaklaşımı eleştirir.

Yaratılmadan var olan 'yaratıcı'ya inancın (evrim kuramı karşısında Yaratılış neyse, *habitus*'a göre bu kavram da odur) bu kurucu söyleniyle, Sartre her insan varlığının kökenine özgür ve insanın kendi yazgısını kendisinin belirleyeceğinin bilincinde olan bir tür eylem yerleştirir; bu, daha sonraki tüm eylemleri başlangıçtaki katıksız bir özgürlük seçimi içine katan, bu eylemleri bu aşkın yadsıma aracılığıyla bilimin etkisinden kurtaran başlangıcı olmayan bir ilk tasarıdır (Bourdieu, 2006: 293).

Sartre genel olarak insana tanıdığı özgürlüğü özellikle yazarlara da tanır. Ancak yazarların farklı bir konumu da vardır. Bunu da *Edebiyat Nedir?* adlı incelemesinde özellikle "Kimin İçin Yazıyoruz?" adlı bölümde dile getirir (Sartre, 1982). Sartre'a göre her yazar yazdıklarından dolayı tüm insanlığa karşı sorumludur. Bu sorumluluğu yerine getirmek için yazarın özellikle "toplum için sanat" yapmasına gerek yoktur. Herhangi bir siyasi amaç doğrultusunda bir metin yazmasına da gerek yoktur. Yazar ürününü yayımlattığı vakit başka insanlarla iletişime geçer. Sorumluluğu da buradan kaynaklanır. Aslında Sartre bu

sorumluluk fikrini “Varoluşçuluk Bir Hümanizmdir” adlı konuşmasında dile getirir. Bu konuşmada her insanın kendi seçimlerinde özgür olduğunu (bu vurgu, Sartre’ın önceki eserlerinde de mevcuttur), ancak bu özgürlüğün bir sorumsuzluğa fırsat vermemesi gerektiğini vurgular. Çünkü Sartre’a göre, bir insan bir eylemde bulunur bulunmaz bütün insanlığa karşı bir sorumluluk içine düşer: tıpkı bir yazarın bir metni meydana getirir getirmez bütün insanlık karşısında sorumluluğa düşmesi gibi. Buradan Sartre’ın öznelciliğinden ödün verdiği anlamı çıkarılmamalıdır. Nitekim *Varlık ve Hiçlik*’te Flaubert’e değindiği bir bölümde şunları yazar:

Gustave Flaubert’in edebiyat tutkusu vardı, erkek kardeşi Achille bundan yoksundu. (...) Bu böyledir, hepsi bu. Flaubert’in psikolojisi, eğer mümkün olursa, davranışlarının, duygularının ve zevklerinin oluşturduğu karmaşıklığı kimyasal cisimlerinkilerle oldukça kıyaslanabilir birkaç *özellğe* indirgemekten ibaret olur ve bunların ötesine geçmek istemek de bir bönlüktür. (...) Bu tutku imleyendir, dolayısıyla özgürdür. Ne kalıtım, ne burjuva ortamı, ne de eğitim bunu açıklayabilir (Sartre, 2009: 695).

Sartre Flaubert’i veya başka bir yazarı dışsal olgular aracılığıyla (bulunduğu ortam, yaşadıkları vb.) okumaktan yana değildir. Böyle bir okuma yukarıda iki ayrı yerde ayrıntıları verilen ‘iç okuma’ türünden bir okuma olacaktır. Sartre, Bourdieu’nün ifadesiyle, ‘dış okuma’yı eleştirirken ‘iç okuma’nın tuzağına düşer. Hâlbuki Bourdieu’ya göre, Flaubert dâhil, bütün yazarları ve sanatçıları içinde bulundukları ‘sanatsal alandan’ bağımsız olarak düşünmemek gerekir. Ayrıca her sanatçının geçmiş hayatı da habitusunu şekillendirerek seçimlerinde önemli bir rol oynar.

Kısacası, Flaubert Sartre’ın bahsettiği gibi yazmamıştır. Zira her alanın kısmen özerk bir yapısı ve kendine özgü kuralları vardır. Flaubert de, tıpkı diğer yazar ve sanatçılar gibi, ne bu kurallardan, ne de içinde bulunduğu alanın kısıtlayıcılığından bağımsızdır.

Görüldüğü üzere Bourdieu özellikle Sartre’ın bireye tanıdığı özgürlüğe eleştiriler getirir. Ona göre Sartre bizzat metne, Flaubert’in kişisel düşüncelerine, eğilimlerine fazla ağırlık vererek “resmin bütünü” görememiştir. Bourdieu ise, Flaubert analizinde kendi (sermaye tipleri, alan, oyunun kuralları, habitus) gibi kavramlarının da yardımıyla Sartre’ın fikirlerini çürütmeye çalışır. Hem

Bourdieu'nün fikirlerini daha iyi anlayabilmek, hem de makro ve mikro sosyal teoriler karşısında nasıl bir konum aldığını daha iyi açıklayabilmek için *habitus*, *alan*, *sermaye tipleri* gibi kavramların açıklamasına geçilebilir. Ancak öncelikle ilişkili sosyal teoriler karşısındaki konumunun incelenmesine gerek vardır.



2. GENEL HATLARIYLA MAKRO SOSYAL TEORİLER

2.1. Yapısalcılık

Yapısalcılık nedir sorusunun artık yapısalcılar tarafından da ortak bir paydada bir yanıtı söz konusu. Kimine göre, kuram kimine göre yöntem, kimine göre analiz yönelimi olarak tanımlanmasına karşın, bu ortak payda yapısalcılığın ‘bilimsel bir yöntem’ olduğudur (Birkiye, 1984, s. 11).

Yapısalcılık odaklanılan yapı türüne bağlı olarak farklı isimler alan bir bilimsel yaklaşımdır. Toplumsal yapılara ağırlık veren yapısalcılık ve dildeki yapılara (veya “bir yapı olarak dil’e) ağırlık veren yapısalcılık birbirinden farklıdır. Ancak hangi alanda olursa olsun, yapısalcıların paylaştıkları belirli özellikler vardır. Tahsin Yücel bunları altı madde hâlinde özetler. Yücel’e göre “Saussure’dan Greimas’a değin, adına yaraşır tüm yapısalcıların yapıtlarında kolaylıkla saptayabileceğimiz” (Yücel, 2008: 16) yönelimler şunlardır:

1. Ele alınan nesnenin ‘kendi başına ve kendisi için’ incelenmesi;
2. Nesnenin kendi öğeleri arasındaki bağıntılardan oluşan bir ‘dizge’ [sistem] olarak ele alınması;
3. Söz konusu dizge [sistem] içinde her zaman işlevi göz önünde bulundurma ve her olguyu bağlı olduğu dizgeye dayandırma zorunluluğunun sonucu olarak nesnenin artsüremlilik içinde değil, eşsüremlilik içinde değerlendirilmesi;
4. Bunun sonucu olarak, köken, gelişim, etkileşim, vb. türünden artsüremsel sorunlara ancak nesnenin elden geldiğince eksiksiz bir çözümlemesi yapıldıktan sonra ve bunların da dizgesel [sistematik] olarak ele alınmalarını sağlayacak yöntemler geliştirebildiği ölçüde yer verilmesi;
5. Nesnenin ‘kendi başına ve kendisi için’ incelenmesinin sonucu olarak, ‘doğaötesel’ [metafizik] değil, ‘özdekçi’ [materyalist] bir tutum izlenmesi;
6. Bu yaklaşımın felsefesal, siyasal ya da sanatsal bir öğreti değil, tutarlı bir çözümleme yöntemi olmaya yönelmesi, dolayısıyla düşünsel [refleksif] yaklaşımla fazla bir ilgisi bulunmaması.

Bu bölümde genel olarak Saussure’a ve onun vasıtasıyla dil yapısalcılarının odaklanılacak, diğer bölümlerde yapısal-işlevselciliğe ve yapısalcı Marksizm’e geçilecektir.

Dili bir yapısal öge olarak inceleyen dilbilim çalışmaları Ferdinand de Saussure aracılığıyla 1900’lerin başında ortaya çıkmıştır (Karkıner, 2013: 202). Bu yapısalcı anlayış temel olarak dil/söz ayrımına dayanır.

Ferdinand de Saussure’a göre dil (*langue*) ve söz (*parole*) birbirinden ayrılmalıdır. Saussure’a göre dil bir kurallar bütünüdür. Söz ise bu kurallar bütünüün gündelik hayatta uygulansıdır. Yani bir tarafta soyut kurallar söz konusudur. Bu soyut kurallar bütününe dil adı verilir. Diğer tarafta bu soyut kuralların uygulansı söz konusudur. Bu uygulansa söz denir. Saussure’ın ifadeleriyle:

Dili sözden ayırmak demek: 1. Toplumsal olguyu bireysel olgudan; 2. Temel olguyu ikincil, az çok da rastlantısal nitelikli olgudan ayırmak demektir (Saussure, 1999: 43).

Saussure’a göre dilbilimin konusu olması gereken alan söz değil dildir. Çünkü dil bireylerin ötesinde bir gerçekliktir. Sözü incelemek anlamsızdır. Çünkü eğer söz incelenseydi her dil için ayrı bir sözün incelenmesi gerekecekti. Hâlbuki bir yapı olarak dili incelemek, farklı dillerdeki farklı ayrımlara rağmen dilin genel yapısını incelemek olacaktır.

Yukarıdaki alıntıdan da görüldüğü üzere Saussure’a göre söz bireysel olanla, dil ise toplumsal olanla alâkalıdır. Bu anlamda, hangi bilim alanında olursa olsun bütün yapısalcıların paylaştığı ortak nokta, yani bütüne parçadan daha fazla önem verilmesi Saussure’da da görülmektedir.

Saussure’ın bir diğer önemli fikri ise gösteren ve gösterilen arasındaki bağı keyfî olduğudur. Saussure’a göre göstereni gösterilenle birleştiren bağı keyfidir (1999: 9).

Ona göre her gösterge bir gösterilen bir de gösterenden oluşur. Gösteren gösterileni ifade eden kavramdır. Gösterilen ise gösterenin atıfta bulunduğu olgu, durum ya da nesnedir. Başka bir ifadeyle “gösteren bir sözcüğün akustik/ses biçimidir. Gösterilen ise sözcüğün işaret ettiği *anlam/düşünce*dir” (Karkıner, 2013:

208). Bu bağlamda hangi gösterenin hangi gösterilene ifade ettiği genel bir yapı olarak dil sayesinde mümkün olur. Dil benzerlikler değil farklılıklar vasıtasıyla işler. Yani Saussure’a göre bir gösterenin neden bir gösterilene atıfta bulunduğu dildeki diğer öğelerle ilişkilerine bakılmadan anlaşılamaz. Bir gösteren olarak ‘yağmur’u incelemek için ‘yağmur’un ‘çamur’, ‘bulut’ veya ‘kar’la aynı şey olmadığını anlamak gerekir.

Saussure’ın bir diğer ayrımı eşzamanlılık/artzamanlılıkla alakalıdır. Eşzamanlılık bir olguyu geçmişe gönderme yapmadan incelemektir. Artzamanlılık ise bir olgunun tarihsel bağlamı içerisinde ele alınması ve incelenmesidir. Saussure’a göre dil artzamanlı değil eşzamanlı olarak incelenmesi gereken bir olgudur. Bir kelimenin hangi tarihlerde hangi anlamlara büründüğünün bir önemi yoktur. Önemli olan “dilnin genel yapısı”dır. Bu yapı ise zamana bağlı olarak değişmez. Saussure gösteren/gösterilen arasındaki ilişkiyi buraya da uygular. Ona göre gösteren ve gösterilenler her dilde değişse bile dilin genel yapısı değişmez. Dilin genel yapısı dilden dile değişmeyeceğine göre, tarihsel bağlama göre de değişmez.

Saussure’ın görüşleri salt dilbilim alanında ortaya çıkmışsa da birçok farklı alanı etkilemiştir. Yapısalcılığın etkisi özellikle 1950’ler ve 1960’lardan itibaren edebiyattan sosyolojiye, iktisattan psikolojiye kadar birçok alanda görülür (Karkıner, 2013: 202). Örneğin ilk bölümde incelenen Lévi-Strauss’un görüşleri Saussure’ın görüşlerinin belirli bağlamlarda antropolojiye uyarlanmış şeklindedir. Bu anlamda Saussure’ın görüşleri son derece önemlidir.

2.2. Talcott Parsons ve Yapısal İşlevselcilik

Parsons’ın teorisinin yapı merkezli mi yoksa eylem merkezli mi olduğu tartışmalıdır. Bu ilk dönem çalışmaları ile sonraki dönem çalışmaları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Parsons ilk dönem çalışmalarında daha çok eylem-merkezli çalışmalar yapmışsa da, sonraki çalışmaları daha çok yapı-merkezlidir.

Parsons’ın fikirlerini anlamak için kullandığı belli başlı terimlerin anlaşılması gerekmektedir. Aktör, sosyal sistem, toplumsal yapı bu kavramlar arasında en önemlileridir.

Parsons’a göre aktör “toplumsal bir pozisyon ve dolayısıyla bir rol sahibi olan kişi”dir. Sosyal sistem ise “aktörler arasındaki etkileşim süreçleri sistemidir”

(Parsons, 1964'ten akt. Oskay ve Şen, 2012: 53). Öte yandan, toplumsal yapı “aktörlerin nispeten istikrarlı bir kalıp gösteren karşılıklı eylem bağımlılıklarının toplamıdır. Veya sosyal sistemin temel birimi aktör olduğuna göre, toplumsal yapı aktörlerin toplumsal ilişkilerinin kalıplaşmış sistemidir” (Kongar 1972'den akt. Oskay ve Şen, 2012: 53).

Parsons, sosyal eylem kavramını merkezî bir konumda tutmasına karşın, teorik ilgisi zamanla sosyal eylemden toplumların yapısı ve işlevlerine doğru kaymıştır (Poloma'dan akt. Esgin, 2008: 93).

Parsons sıklıkla ilk çalışmalarıyla değil sonraki dönemlerdeki çalışmalarıyla anılır. Teori kitaplarının genelinde onun yapısal-işlevselci olduğu yazar ve görüşleri bir makro sosyal teori olan yapısal-işlevselcilik bağlamında ele alınır. Bu bölümde de Parsons genel olarak yapı-merkezli anlayışı bağlamında ele alınacaktır. Ancak yine de Parsons'ın ilk dönem çalışmalarına değinilecektir.

İşlevselcilik fikrine yapının da dâhil edilmesiyle ortaya çıkan yapısal-işlevselcilik, yukarıda belirtildiği gibi, makro yönelimli bir sosyal teoridir. Bu sebepten Parsons bu çalışmada makro sosyal teoriler alanı içinde ele alınacaktır.

Parsons'ın yaptığı şey işlevselciliğe ‘yapı’yı getirmesi, toplumun kendi üyelerinin üstünde ve ötesinde kendine ait bir hayata ve yapıya sahip canlı bir varlık olduğu düşüncesini teorik ve bilimsel bir önerme haline getirmesidir (Slattery, 2010: 376).

Margeret Poloma'nın Parsons'ın teorisini üç aşama hâlinde açıklaması (Poloma, 1993) dikkate alınacaktır. Poloma Parsons'ın teorisinin şu evrelerden geçtiğini belirtir:

1. Evre: Toplumsal Eylem Okulu
2. Evre: Makro-İşlevselcilik
3. Evre: Genel Sistem Kuramı

Poloma, Parsons'ın en önemli evresinin üçüncüsü olduğunu belirtir. Bu yüzden analizinde üçüncü evreye daha fazla ağırlık verir. Parsons sıklıkla AGIL şemasıyla anılır ve bu şema üçüncü evreye aittir. Bu yüzden Poloma'nın yaptığı analiz isabetlidir. Ancak ilk evreler anlaşılmadan Parsons'ın genel sistemler

teorisinin anlaşılması mümkün değildir. Bu yüzden ilk evrelere kısaca değinilip Parsons'ın genel sistemler teorisi daha netlikle açıklanmaya çalışılacaktır.

2.2.1. 1. Evre: Toplumsal Eylem Okulu

Yukarıda belirtildiği gibi Parsons kimi zaman eylem merkezli sosyal teoriler arasında anılmaktadır. Bu karışıklığın nedeni Parsons'ın ilk dönem çalışmalarıdır.

Parsons 1937'de yayımlanan *Toplumsal Eylemin Yapısı* adlı kitabında eyleme odaklanır. Bu eserinde Weber'in etkisi oldukça nettir.

Weber çağdaş toplumda eylemin rasyonel olma eğiliminde olduğunu ileri sürmektedir. Eylemin rasyonel olması, en uygun araçlarla sonuca ve amaca ulaşmak anlamına gelmektedir (Suğur, 2013: 11).

Parsons da amaca ulaşmak için yapılan eylemlere ağırlık verir. Ancak onun eylem teorisi aynı zamanda “bireysel eyleme katkıda bulunan durumsal etkileri vurgulamaktadır” (Poloma, 1993: 149).

Parsons söz konusu eserinde eyleme odaklansa da, eyleme etki eden değerler ve normlar olduğu fikrinden uzaklaşmamıştır. Bu yüzden Parsons'ın ilk dönem çalışmalarında bile tam bir eylem odaklı analiz yaptığını söylemek mümkün gözükmemektedir.

“Parsons'a göre sosyal sistemde eylemler rol temelinde örgütlenirler” (Suğur, 2013: 11). Rol kişinin nasıl davranması gerektiğini belirler. Roller rol beklentisi aracılığıyla organize olur. Rol beklentisi kişinin karşı taraftan beklediği davranış örüntüleridir. Rol beklentisi sosyalleşme süreciyle edinilir. Sosyalleşme süreciyle bireyler normlar ve değerleri içselleştirir ve nasıl davranmaları gerektiğini öğrenirler. Bireyler hangi türden davranışların kabul görüp ne tür davranışların kabul görmeyeceğini sosyalleşme süreciyle öğrenirler. Aynı zamanda farklı zaman ve mekânlarda farklı rollere bürünmeleri gerektiğini de öğrenirler. Örnek verecek olursak, anasınıfına giden bir çocuk arkadaşlarının yanındayken annesinin yanında olduğu gibi davranmaması gerektiğini, farklı bir role bürünmesi gerektiğini öğrenir. Böylece iki rol geliştirir: Evdeyken farklı okuldakyken farklı davranır. Sosyalleşme süreci yaşla orantılı olarak ilerledikçe rol beklentileri ve bireylerin büründükleri rollerin sayısı çoğalmaya başlar. Aynı

çocuk bu sefer iş hayatında farklı, arkadaşlarının yanında farklı, ailesinin yanında farklı davranması gerektiğini öğrenecektir. Rol beklentileri karşılanmazsa cezalandırma veya ayıplamayla karşılaşılabilir.

Parsons için sosyalleşme son derece önemli bir faktördür. Toplum içerisindeki bireyler sosyalleşme süreciyle topluma uyumlu hâle gelirler. Bu süreçte ailenin ve erken dönem eğitimin rolü oldukça önemlidir. Başka ifadeyle, toplum bireyleri söz konusu bu etkenler (aile, eğitim vb.) aracılığıyla şekillendirir ve kendisine uygun hâle getirir.

Parsons'ın temel eleştiri hedeflerinden biri... insanların eylemlerinin temelde pratik amaçlara yönelik olduğunu öne süren ve insan zihnini özünde en kazançlı sonuçlara ulaşmanın en etkili yolunu hesaplayan bir mekanizma olarak gören faydacı yaklaşımı (Cuff vd.: 96).

Söz konusu faydacı yaklaşıma göre bireyler kendi amaçlarını gerçekleştirmek için son derece bilinçli olarak davranırlar. Oysa Parsons'ın sosyal teorisinde kısıtlayıcılar mevcuttur. Toplumsal yapılar bir tür kısıtlayıcı işlevi görürler. Böylece çocuklar sosyalleşme sürecinde nasıl toplumsal bireyler olmaları gerektiğini öğrenirler. Bunu kültürü içselleştirerek başarırlar. Kültürün içselleştirilmesi söz konusu kültürle bağlantılı değerler ve normların da içselleştirilmesi anlamına gelir.

Parsons kültürün içselleştirmesi sürecinde bireylere aktif bir rol biçmez. Bireyler henüz çocukluklarında çevreleri vasıtasıyla kültürü içselleştirmeye başlarlar. İstenildiği gibi davranılmadığı takdirde çocuklar cezalandırılır veya ayıplanır. Böylece toplum için geçerli olan değerleri öğrenir ve kendi hayatlarına uygularlar.

Görüldüğü üzere, Parsons'ın eylem teorisinde temel vurgu değerler ve normların içselleştirilmesi üzerinedir. Bu anlamda, mikro sosyal teorisyenlerde görülenin aksine, Parsons'ta bilinçli, tamamıyla kendi kararlarını alan bir birey vurgusu yoktur. Ancak yine de bu durum onun ilk dönem çalışmalarının eylem merkezli olduğu gerçeğini değiştirmez. Parsons ikinci dönem çalışmalarında ise eylem odaklı çalışmalarını genişletmeye ve yapıyı da analizine dâhil etmeye başlayacaktır.

2.2.2. 2. Evre: Makro İşlevselcilik

Parsons 1947’de Amerika Sosyoloji Derneği Başkanlığına gönderdiği ‘Sosyolojik Kuramın Konumu’ adlı yazısında belirttiği gibi, işlevselciliğin sosyolojik bir kuram olarak önemini vurgulamaya başladı... Parsons’ın işlevselci kuramın oluşturulmasında tam anlamıyla ilk girişimi 1951’de basılan The Social System (Sosyal sistem)dir. (Poloma, 1993: 150).

Böylece Parsons’ın ilk dönemde eylem merkezli çalışmalarının yerini sosyal sistem odaklı çalışmaları almaya başlamıştır.

Parsons sosyal sistemi daha iyi analiz edebilmek için ‘kalıp değişkenler’ kavramını geliştirir. Kalıp değişkenler toplum tiplerinde geçerli olan değişkenlerdir. Parsons’a göre birbirleriyle karşıtlık içinde olan beş kalıp değişken vardır ve bu değişkenler iki farklı toplum tipi altında birbirleriyle karşıtlık hâlinde bulunurlar.

Parsons’ın kalıp değişkenler kavramlaştırması Ferdinand Tönnies’in cemaat cemiyet ayrımıyla bağlantılıdır. Parsons tıpkı Tönnies gibi iki temel toplum tipi olduğunu belirtir. Bu toplumların birbirlerinden farklı özellikleri vardır. Wallace ve Wolf (2015: 63) bu özellikleri şu şekilde özetler:

Etkili değişkenler	Araçsal Değişkenler
<i>Gemeinschaft</i>	<i>Gesellschaft</i>
Doğuştan getirilmiş nitelik	Başarı (İcraat)
Yaygınlık	Özgüllük
Duygusallık	Tarafsızlık
Özellik	Evrensel(cı)lik
Birliktelik	Benlik, kişisel çıkar

Birinci kalıp değişken olan doğuştan getirilmiş özelliklere karşı başarı (icraat) bireyin toplumda yůkselebilmesi için niteliğinin (yani doğuştan getirdiği niteliklerin) mi yoksa sonradan kazandığı başarılarının mı önemli olduğunu vurgular. Örneęin ilkel kabile topluluklarında kaslı yahut evik olan, yani doğuştan getirdiği bedensel özellikler sayesinde kendi topluluğunda başarılı olanlar ۆst konum elde edebilirler. Ancak gۆnۆmۆz toplumlarında, doğuştan getirilen nitelikler önem arz etmemektedir. Bunun yanı sıra, sonradan kazanılan özellikler, örneğin iyi bir eğitim alınması önem kazanmaktadır.

İkinci kalıp değişken olan yaygınlığa karşı zgۆllۆkte sۆz konusu olan “ilişkilerdeki taleplerin yaygınlığıdır” (Wallace ve Wolf, 2015: 63). Yaygınlıkta bir ilişkiden beklenen yaygın şeyler vardır. Wallace ve Wolf’un örneğine gۆre, bir arkadaştan sizi daima dinlemesini, gerektiğinde size borç para vermesini, her istediğinizi yapmasını bekleyebilirsiniz. Parsons’a gۆre bu, yaygınlıkla açıklanabilecek bir olgudur. Ancak gۆnۆmۆz toplumlarında yaygınlık özelliği gۆsteren ilişkiler azalırken zgۆllۆk özelliği gۆsteren ilişkiler artmaktadır.

ۆnc kalıp değişken olarak duygusallığa karşı tarafsızlık bir bireyin bir ilişkiden duygusal bir yakınlık bekleyip beklememesiyle alākalıdır. Küçük topluluklarda ilişkiler duygusal yönden ağır basan türden olabilir. Ancak büyük topluluklarda duygusal tarafsızlık geçerlidir. Bir doktorun hastasına karşı duygusal bir yakınlık beslememesi oldukça muhtemeldir. Büyük topluluklardaki ilişkiler daha ziyade duygusal yönden tarafsız olma özelliği gۆsterir.

Dördüncü kalıp değişken olarak özelliğe karşı evrensel(cil)ikte sۆz konusu olan, bir seçimde genel kriterlere mi uyulacağı yoksa özel bazı şartlar mı aranacağıdır. rnek verecek olursak, bir daireye bir memur atanacak olduğunda özellik gۆz önünde bulundurulursa bu memurun bir müdürün akrabası olması muhtemeldir. Ancak evrensel(cil)ik sۆz konusu ise, genel bir sınav yapılıp en yüksek puanı alanın memur olarak daireye girmeye hak kazanması daha muhtemeldir. Parsons küçük topluluklardaki seçimlerin özelliğe dayalı olarak, ancak büyük topluluklardaki seçimlerin daha ziyade evrensel(cil)ik baz alınarak yapıldığını belirtir.

Beşinci kalıp değişken ise birlikteliğe karşı benlik, kişisel ıkardır. Burada sۆz konusu olan bir grubun mu yoksa tek bir kişinin mi çıkarının sۆz konusu olduğudur. Parsons küçük topluluklarda grubun çıkarına dayalı olarak eylemde

bulunma ihtimalinin daha fazla olduğunu, ancak büyük topluluklarda kişisel çıkarların bunun önüne geçtiğini vurgular.

Yukarıda sayılmış olan kalıp değişkenleri için Parsons üç temel ölçüt kullanır: 1) Bu değişkenler tamamen genel olmalı ve ne çeşit olursa olsun bütün gruplar arasında ve farklı kültürlerde karşılaştırmaları olanaklı kılmalıdır. 2) Değişkenler toplumsal eylem kuramının genel çerçevesine uygun olmalıdır. Bir başka deyişle, bu değişkenler aktörler bakımından onların yönelimlerini, sosyal sistemler yönünden rol beklentilerini ve kültürel sistemler bakımından normatif kalıpları sınıflayabilmelidir. 3) Bu değişkenler sistem farklılaşması bakımından fonksiyonel sorunların çözülmesi için de geçerli olmalıdır (Kongar, 1985: 159).

Parsons'ın bu evredeki vurgusu daha ziyade eylem sistemlerine yöneliktir. Parsons'a göre dört adet eylem sistemi mevcuttur: organizma, kişilik sistemi, sosyal sistem, kültürel sistem. Anlaşılabacağı üzere, Parsons'ın vurgusu daha ziyade sosyal sistem üzerinedir. Parsons sosyal sistemin özelliklerini şu şekilde sıralar:

(1) Sosyal sistemlerin diğer sistemlerle uyumlu bir şekilde işleyebilecek şekilde yapılandırılmaları ve aktörlerinin ihtiyaçlarının çoğunu karşılamaları gerekir. (2) Sosyal sistemler varlıklarını sürdürebilmek için (a) diğer sistemlerden destek görmeye, (b) dile ve (c) üyelerinin yeterli derecede katılımında bulunmasına ihtiyaç duyarlar. (3) Sosyal sistemler, potansiyel olarak bozuk olan davranışlar üzerinde en azından asgari düzeyde kontrol sahibi olmalı, eğer çatışma çok yıkıcı hâle gelirse çatışmayı kontrol altına almalıdır. (Ritzer 2008'den akt. Suğur, 2013: 13).

Parsons sosyal sistem içindeki bireyleri belirli değerler ve normları içselleştiren, belirli statüleri işgal ederek belirli rolleri yerine getirmekle yükümlü olan bireyler olarak görür. “Sosyal sistem içindeki pozisyonu açısından aktör *“düşüncelere ve eylemlere sahip birey olarak değil, statü ve rollerden meydana gelen bir bütün şeklinde görülür”* (Ritzer, 2008'den akt. Suğur, 2013: 13).

Bu anlamda Parsons sosyal sistem yönelimli çalışmalarını meydana getirirken yine de birey vurgusunu göz ardı etmez ve bireylerin sosyal sisteme nasıl bağlandıklarını araştırır. Burada rol ve statünün önemini açıklar.

Rol kişinin nasıl davranması gerektiğini belirler. Statü ise kişinin sosyal sistemdeki konumudur. Farklı statüler farklı rolleri gerektirir. Bazı roller bazı statülere içkindir. Örnek verecek olursak, politikacı statüsü ciddi bir role bürünmenin gerekliliğini beraberinde getirebilir. Yukarıda belirtildiği gibi, Parsons rollerin öğrenilmesi ve oynanmasında kültürün önemini göz ardı etmez. Bireyler kültürü içselleştirerek esasen nasıl davranmaları gerektiğini de içselleştirirler. Bu sayede toplumun dengesi bozulmaz.

Özellikle çok çeşitli roller ve normların olduğu modern toplumda sosyal sistemin bütünleşmesini sağlayan ve bütünlüğü koruyan dentedir. **Denge** kavramını Pareto'dan ödünç almış olan Parsons'a göre *“denge durumundaki bir toplum, çatışmanın olmadığı, herkesin kendisinden, yani kendi rollerinden ne beklediğini bildiği ve bu beklentilerin sürekli olarak karşılandığı bir toplumdur* (Cuff vd., 1989'dan akt. Suğur, 2013: 13).

Görüldüğü üzere, Parsons için bir toplumun dengesinin koruması sürecinde sosyalleşmeyle birlikte kültürün içselleştirilmesi de son derecede önemlidir. Kültür içselleştirdiği takdirde uyum sağlanır. Parsons'ın temel vurgusu da çatışma değil uyumdur. Bir toplum varlığını nasıl sürdürür? Toplumdaki bireyler kültürü nasıl içselleştirirler? Toplum kendisine uygun bireyleri nasıl şekillendirir? Bireyler birbirleriyle her an çatışmadan nasıl uyum içinde yaşarlar? Bu gibi sorulara Parsons'ın verdiği cevaplar sosyalleşme ve kültürün içselleştirmesiyle alâkalıdır.

Böylece, görüldüğü üzere, Parsons'ın temel vurgusu toplumsal uyum üzerinedir. İlk dönem çalışmalarında daha çok bireylerin eylemlerine ve birbirleriyle uyum hâlinde nasıl yaşadıklarına odaklanan Parsons, ilerleyen zamanlarda yönünü daha sistemsel, daha makro olana çevirir. Parsons'ın bu bölümün başında bahsedilen mikro mu makro mu yönelimli olduğu sorunsalı da buradan kaynaklanmaktadır.

Parsons sonraki dönem çalışmalarında sosyal sistemlere odaklanır. Bireylerin birbirleriyle uyumunu ele alan ‘çifte olumsuzluk’ fikrinden birbirleriyle uyumlu olmak zorunda olan sistemler fikrine geçer. Bu sistemler de tıpkı bireyler gibi belirli görevlere uymak zorundadırlar. Her sistemin işleyişi bir diğerini etkiler. Ve toplumun anlaşılması için söz konusu sistemlerin ve hangi türden

işlevleri yerine getirdiklerinin anlaşılması gerekir. Parsons'ın üçüncü dönem çalışması ise genel sistemler teorisi olarak adlandırılır.

2.2.3. 3. Evre: Genel Sistemler Teorisi

Parsons genel olarak AGIL şemasıyla birlikte hatırlanmaktadır. Ona göre toplum tipleri ne olursa olsun bütün sosyal sistemler dört temel ihtiyacı karşılama eğilimindedir.

Parsons, bütün eylem sistemlerinin dört büyük sorunla karşılaştığına (veya dört büyük '*ihtiyaç*' bulunduğuna) işaret etmektedir; bunlar *uyum*, *amaca ulaşma*., *bütünleşme* ve *örüntünün muhafazası* ya da sonradan ifade ettiği gibi *gizli kalıbı/örüntüyü koruma-gerilim yönetimidir* (Wallace ve Wolf, 2015: 70).

Bu dört işlev AGIL şeması olarak bilinmektedir. AGIL şeması sadece genel olarak bir sosyal sisteme dâhil edilmez. O aynı zamanda alt-sistemler ve alt-alt-sistemler için de geçerlidir. Böylece Parsons bütün sistemleri ve alt-sistemleri (ve onların da alt-sistemlerini) kapsayacağını düşündüğü bir fikir geliştirmiştir.

Parsons'a göre bütün sistemlerin karşılaması gereken dört ana işlevsel zorunluluk vardır, ancak bu işlevsel zorunluluklar iki alt kümede toplanabilir:

- 1) Sistemin kendi gereksinimleri ya da çevreyle olan ilişkisindeki gereksinimleriyle ilgili olanlar (içsel-dışsal eksen)
- 2) Bir *hedef* veya *amaca* ulaşmakla ve bu sonuca ulaşmak için gerekli *araçlarla* ilgili olanlar (araçsal-ikmal ekseni) (Poloma, 1993: 158).

Parsons, bu eksenlere bağlı olarak, her sistemin yerine getirmesi zorunlu olan dört ana işlevi belirler. Bu dört ana zorunluluk şunlardır (Poloma, 1993: 158):

A (Adaptation): Uyum

G (Goal Attainment): Amaca Ulaşma

I (Integration): Bütünleşme

L (Latent Pattern- maintenance): Gizil Kalıp Koruması

Uyum sistemin çevresiyle olan ilişkileri düzenlemesi işlevidir. Bu işlev sistemin çevresindeki diğer sistemlerle uyum içinde olmasını gerektirir. Her sistem çevresindeki diğer sistemlerle az veya çok uyum içinde olmak zorundadır. Aynı zamanda uyum işlevi sistemin diğer sistemlerden belirli kazanımları kendine çekmesiyle de alâkalıdır.

Amaca ulaşmada, her sistem belirli bir amaca ulaşmak için belirli alt-sistemleri kendisine uygun biçimde seferber eder. Bu alt-sistemler diğer sistemlerle uyum içinde sistemin genel amacını gerçekleştirmeye çalışırlar. Her sistem belirli bir amaca ulaşma eğilimi içindedir. Parsons'a göre sosyal sistemin amaca ulaşma işlevini yerine getiren alt-sistemi politikadır.

Bütünleşme, sistemin içerisindeki alt-sistemlerin birbirleriyle uyumu için söz konusu olan bir işlevdir. Her sistemde belirli alt-sistemler birbirleriyle bütünleşmek ve uyum içerisinde olmak zorundadırlar. Alt-sistemler birbirlerinden kopuk olduklarında bütünleşme gerçekleşemez. Sistemin dengede kalabilmesi için alt-sistemlerin birbirleriyle bütünleşmeleri ve uyum içerisinde olmaları gerekir. Parsons sosyal sistem içerisindeki bütünleşme işlevini toplumsal komünetelerin yerine getirdiğini belirtir.

Gizil kalıp devamlılığı, belirli bir sistem içerisindeki alt-sistemlerin devamlılığına yönelik bir işlevdir. Sistem içerisinde düzen ve devamlılık olmak zorundadır. Parsons sosyal sistemin bir alt-sistemi olarak güvenlik sisteminin gizil kalıp devamlılığı işlevini yerine getirdiğini belirtir.

Parsons AGIL şemasıyla bütün sistemlerin yerine getirmesi gereken dört temel işlevi belirtir. Parsons bu işlevlerin sadece sosyal sistem için değil, aynı zamanda biyolojik, psikolojik sistemler için de geçerli olduğunu belirtir. Aynı zamanda, Parsons bu işlevsel zorunlulukların sadece sistemler için değil alt-sistemler ve onların alt-sistemleri için de geçerli olduğunu belirtir. Ancak yine de Parsons'ın sosyal sisteme ayrı bir önem atfettiği söylenebilir.

Parsons'ın *sosyal sistemi*, toplumsal eylemin örgütlendiği yollardan biri olarak gördüğünü ve diğer sistemlerin de *davranışsal organizma*, *kişilik sistemi* ve *kültürel sistem* olduğunu belirtmiştik. Parsons'a göre bu dört eylem sisteminin her biri yukarıda AGIL şeklinde belirtilen işlevsel

zorunluluklardan birini üstlenmiştir (Ritzer, 2008'den akt. Suğur, 2013: 18).

Organik sistem sistemin uyum işlevini yerine getiren sistemidir. Parsons'ın üzerinde en az durduğu sistemin bu olduğunu söylemek mümkündür.

Kişilik sistemi sistemin amaçlarını belirleyerek sistemin amaçlara ulaşmak için gereken işlevi yerine getirir. "Parsons, kişiliğin temel içeriğinin sosyal sistemden ve sosyalleşme yoluyla kültürden oluştuğunu, buna rağmen kişiliğin kendi organizması ile kurduğu ilişki ve kendi yaşam deneyiminin özgünlüğü nedeniyle bağımsız bir sistem hâline geldiğini savunur" (Parsons 1970'den akt. Suğur, 2013: 19). Bu anlamda kişilik sistemi kültürel sistem ve sosyal sistem tarafından baskıya uğramaktadır. Yukarıda Parsons'ın eylem analizinde değerler ve normların, kültürün içselleştirilmesini ne kadar önemseddiği açıklanmıştı. Kişilik sistemi kültürün içselleştirilmesi yoluyla amaçları belirlemek ve söz konusu amaçlara ulaşmak için gerekeni yapmakla yükümlü bir alt-sistemdir.

Kültürel sistem ise gizil kalıp koruma işlevini üstlenen sistemdir. Kültürel sistem bireyler tarafından içselleştirildiği için sosyal sistem ile kişilik sisteminin bütünleşmesini sağlamaktadır.

Sosyal sistem ise kendisini oluşturan bütün alt-sistemlerin bütünleştirilmesi işlevini yerine getirir.

Parsons'a göre sosyal sistemlerin üç temel özelliği olduğu söylenebilir. Sosyal sistemler: (1) iki ya da daha fazla aktörün etkileşimini içerir ve sistemin odağı, etkileşim sürecinin kendisidir. (2) Söz konusu etkileşim belirli bir durumda meydana gelir. (3) Sosyal sistemler içinde kolektif bir amaç yönelimi ya da ortak değerler ve beklentiler hakkında bir uzlaşma vardır (Chaudhry ve Venugopal 2004'ten akt. Suğur, 2013: 15-16).

2.3. Althusser ve Yapısalcı Marksizm

Althusser'in yapısal Marksizm'i bir tür Marx okumasına odaklanmaktadır. Marksist literatür İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, özellikle Sovyetler Birliği'nin yıkılmasının ardından bir krize giren Marksizm'i kurtarma çabalarına, dünyada birçok Marksist düşünürün çeşitli Marx yorumlarına sahne olmuştur. Althusser'in yorumu bunlar arasında en önemlilerindendir.

Althusser Marx'ın terminolojisini bir bütün olarak göz önünde bulundurarak söz konusu terminolojinin temel olarak ikiye ayrıldığını söyler: Bunlar 1845 öncesi ve 1845 sonrasına aittir.

1845 öncesi Marx, Althusser'e göre, henüz –her anlamda– genç bir Marx'tır. Düşüncesi tam olarak şekillenmemiş, kendi düşüncesinde Hegel'in ve Feuerbach'ın etkileri henüz devam etmektedir. Hatta Althusser'e göre genç Marx tam olarak Hegel ve Feuerbach'ın etkisi altındadır. Ancak burada şu noktaya dikkat çekmek gerekmektedir: genel olarak düşünülenin aksine, Althusser Marx'ın genç döneminde Feuerbach'ın etkisinin Hegel'den daha fazla olduğunu öne sürer. Bu dönemde Marx'ın düşünceleri bir tür hümanizm barındırır. Althusser'e göre bu hümanizmin nedeni Feuerbach'tır. Althusser'e göre Marx'ı bu dönemi içinde anlamak ve tamamen bu metinleri bağlamında değerlendirmek yanlış değerlendirmek anlamına gelecektir. Zira ona göre asıl Marx 1845'ten sonra düşünce sahnesine çıkmıştır.

1845 sonrası Marx'ın metinlerinde yapısal düşüncelerin daha yoğun olduğu göze çarpar. Althusser'e göre bu dönem de ikiye ayrılabilir. Birincisi erken dönemi, ikincisi olgunluk dönemidir. Böylece ortaya dört dönem çıkmaktadır:

1. Birinci dönem eserleri: Marx'ın gençlik dönemine ait eserler, Gençlik Dönemi Eserleri: *1844 Elyazmaları* ve *Kutsal Aile*'ye kadar olan tüm eserler.
2. 1845 dönemi kopuş metinleri, Kopuş Eserleri: *Alman İdeolojisi* ve *Feuerbach Üzerine Tezler*.
3. 1845-1857 arasındaki eserler, Olgunlaşma Eserleri: *Kapital*'i ilkyazım denemeleri, *Komünist Parti Manifestosu*, *Felsefenin Sefaleti*, *Ücret, Fiyat ve Kâr* vs.
4. 1857'den sonraki tüm eserler, Olgunluk Eserleri. (Althusser 2002'den akt. Saygın, 2010: 530, 531).

Althusser'in genel anlamda Marx'a dair soruları ise üç başlık altında toplanabilir:

- 1) Marx'ın düşünsel gelişimi nasıl bir seyir izlemiştir ve erken dönem çalışmaları Marksizm'in teorik bütünlüğünü ne kadar yansıtır? 2) Marx'ın

Hegelci kaynaklarla ve Hegelci düşünceyle ilişkisi nedir? 3) Marksist teorinin yeniden inşası nasıl olanaklıdır? (Saygın, 2010: 526).

Althusser'in bu sorulara yanıtları tahmin edilebilir. Althusser birinci soruya getirdiği yanıtta 1845 öncesi 1845 sonrası eserler arasında bir kopukluk olduğunu öne sürer. İkinci soruya yanıt da bu bağlamda verilir. Althusser Marx'ın ilk dönem çalışmalarında Hegelci ve Feuerbachçı etkilerin görüldüğünü öne sürerken Marx'ın 1845 tarihinde söz konusu isimlerden bir 'epistemolojik kopuş' sergilediğini söyler. Marx bu epistemolojik kopuş sayesinde gerçek fikirlerini öne sürebilmiştir. 1845 sonrasında Marx Hegelci etkilerden bağımsızdır. Bu anlamda Althusser Marx'ın düşüncesini yeniden inşaya tâbî tutarken onun ilk dönem hümanist görüşlerini değil ikinci dönem yapısalcı görüşlerini dikkate alır. Althusser'in söz konusu sorulara verdiği yanıtlar bu çizgide anlaşılmalıdır.

1. *son kertede belirleyici* olarak ekonomi;
2. *hâkim yapı* olarak toplumsal formasyon;
3. *görelî özerklik* olarak toplumun parçaları arasındaki ilişki.

Bu üç kavram Althusser'in teorisinin çekirdeğini oluşturur (Cuff vd., 2013: 248).

Althusser'e göre olgunluk dönemi Marx asıl göz önünde bulundurulması gereken Marx'tır. Althusser'e göre bu dönemde Marx Hegelci ve Feuerbachçı köklerinden kopmuş, dolayısıyla hümanizmden, özne-merkezcilikten uzaklaşmıştır. Bu dönemde Marx Althusser'e göre tam anlamıyla yapısalcıdır.

Marx'ın yapısalcılığı, bilindiği üzere, altyapı-üstyapı kavramlaştırmasına dayanır. Üretim ilişkileri olan altyapı Marx'a göre üstyapıyı belirler. Üstyapıda eğitim, aile, dinsel kurumlar gibi kurumlar görülür. Marx için 'üretim ilişkileri' temel belirleyicidir. Althusser de bu fikri kısmen benimser. Althusser'de ise 'son kertede belirlenim' temeldir. Üretim ilişkileri Althusser'e göre temel yapıdır ve son kertede belirleyicidir. Ancak diğer yapısal unsurların da belirli belirlenimleri söz konusudur. Bu anlamda Althusser Marx'ın düşüncesini tamamıyla devam ettirmez. Bir bakıma yorumlar ve yeniden şekillendirir. Ancak şurası bir gerçektir ki, Althusser Marx'ta tam bir yapısalcı görür. Bu görüş Marx'ın erken dönem çalışmaları için değilse bile olgunluk dönemi çalışmaları konusunda geçerlidir.

Yukarıda belirtildiği gibi, yapı fikri Marx'ta da vardır. Bilindiği üzere, altyapı üstyapı kavramsallaştırması esasen bir yapı kavramsallaştırmasıdır. Klâsik Marksist teoride üretim araçları, ilişkilerinden, kısaca ekonomiden oluşan altyapı bölüşüm ilişkileri, eğitim din gibi alanlardan oluşan üstyapıyı belirler. Althusser de aynı fikirdedir, ancak bu belirlenim sürecinin son kertede olduğunu ifade eder.

Althusser klâsik bir “altyapı üstyapıyı belirler” tezinin *ekonomizm* tehlikesini de beraberinde getireceğini düşünür. Bu yüzden üstyapıya görelî özerklik tanır.

Althusser'e göre sadece ekonominin diğer yapılar üzerinde belirleyiciliği yoktur. Esasen belirlenim ilişkisi çok daha karmaşıktır ve çift yönlüdür. Ancak son kertede ekonominin belirleyiciliği esastır. Üstyapı aygıtlarına gelindiğinde, Althusser devletin ideolojik aygıtları ve baskı aygıtları arasında bir ayrım yapar.

Althusser'e göre toplum sürekli bir yeniden-üretim sürecinden geçmektedir. Bu yeniden üretim-süreci salt ekonomik değildir. Aynı zamanda üstyapıların da toplumu ve toplumsal olguları yeniden üretme gücü vardır. Devlet baskı aygıtlarıyla doğrudan müdahale ettiği şeylere ideolojik aygıtlarla dolaylı olarak müdahale eder. Devletin ideolojik aygıtları esasen gözle görünür olmasa ve bireyi belirli tiplerde eylemlere zorlamıyor gibi görünse bile onu çepeçevre kuşatır. Althusser'e göre devletin belli başlı ideolojik aygıtları şunlardır:

- Dini DİA (değişik Kiliseler sistemi)
- Öğretimsel DİA (değişik, özel ve devlet 'okullar'ı sistemi)
- Aile DİA'sı
- Hukuki DİA
- Siyasal DİA (değişik partileri de içeren sistem)
- Sendikal DİA
- Haberleşme DİA'sı (basın, radyo televizyon vb)
- Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor vb) (Althusser'den akt. Saygın, 2010: 558).

Althusser'e göre devletin ideolojik aygıtları sınırsız bir kuşatıcılığa sahiptir. Bireyleri çepeçevre sararlar ve fark ettirmeden devletin istediklerini bireylere yaptırırlar. Bu belirlenim süreci doğumdan itibaren başlar. Erken çocukluk dönemindeki okul eğitimi de bu süreçte son derece önemlidir. Zira okulda sadece eğitim verilmekle kalınmaz, aynı zamanda toplumun genel yapısına uygun bireylerin yetiştirilmesi sağlanır.

Althusser'in bu görüşleri Marksizm'in yapısal bir türüne yol açmıştır. Yapının merkeze oturtulduğu türde, görüldüğü gibi, faillığe hemen hemen hiç yer yok gibidir.

Althusser'in *hümanizm karşıtlığı* tamdır; toplumsal yapıların asgari kurucu unsurları "konumlar ve ilişkiler", yani yapı tarafından, bu örnekte ekonomi tarafından belirlenen işçi ve yönetici 'konumlar'ı ve işveren-çalışan 'ilişkiler'dir. Althusser'in teorisinde gerçek bireyler hiçbir öneme sahip değildir; onlar sadece belirli konumları işgal ederler, sorumluluklarının taşıyıcılarıdır (Cuff vd., 2013: 2010).

Devletin ideolojik aygıtları bireyleri çepeçevre kuşatır, onları belirler. Devletin ideolojik aygıtları ayrıca her yerdedir. Ondan kaçış yok gibidir.

İdeolojinin kendini bu denli gündelik hayatın içine yerleştirmesi ancak Devletin İdeolojik Aygıtları aracılığıyla mümkün olmaktadır. DİA'lar, çok yaygın bir biçim kazanarak bireyin doğumundan başlayarak sürekli ona eşlik eder, onu inşa eder, şekillendirir, sınırlarını çizer ve eyleme biçimlerini belirler (Saygın, 2010: 558).

Althusser ideolojik işlev görmeyebilecek iki alan belirler bunlar bilim ve dildir (Saygın, 2010: 560). Bu anlamda Althusser bir bilimsel Marksizm inşa etme çabasını sürekli olarak sürdürmüştür denilebilir. Onun erken ve geç dönem Marx kavramsallaştırmaları da bu çabanın ürünüdür. Althusser'e göre Marx gençlik döneminde ideolojinin tesiri altındadır. 1845 sonrası epistemolojik kopuş Marx'ın ideolojiden kopuşu ve bilimsel çalışmalarını meydana getirmeye başladığı zamandır. Althusser bu yüzden Hegelci düşünce bir tür ideolojiyken, Hegelci köklerinden ayrılan Marx'ın bilimsel olduğunu iddia eder. Onun terminolojisinin de daima ideolojiden bağımsız bilimsel bir alana dâhil olduğunu öne sürer.

(Gerçek) bilimi sadece ideolojiden tamamen koparak kurabiliriz. Bu yüzden, ideolojik doğaya sahip bir girişimi sürdürerek ve geliştirerek bir bilim yaratamayız (Cuff vd., 2013: 246).

Görüldüğü gibi Althusser'in yapısalcı fikirleri kendi Marx okumasına dayanır. Althusser erken ve geç dönem Marx ayrımı yaparak kendi konumunu da açıklığa kavuşturur. Onun konumu faile hiçbir biçimde yer vermeyen yapısalcı bir yaklaşımdır. Althusser'in yapısal Marksizm'i çeşitli çevreler tarafından son derece önemsenmiştir. Özellikle onun Marksizm'i ideolojiden bağımsız, tamamen bilimsel olarak inşa etme fikri oldukça ilgi görmüştür. Ancak yine de, söz konusu bilimsel Marksizm'in faili dışladığı gerçeği değişmez olarak kalmıştır.

2.4. Sonuç Olarak

Görüldüğü üzere makro sosyal teoriler, bireye değil yapıya odaklanan sosyal teorilerdir. Temel vurgu yapının kısıtlayıcılığı, kuşatıcılığı ve bireyi şekillendirdiğidir.

Ancak giriş bölümünde belirtildiği gibi, yapıya ağırlık veren görüşler birbirlerinden farklılıklar gösterir. Toplumsal yapının yoksa dilsel yapının mı söz konusu olduğu bu farklılığın temel belirleyicilerindendir. Ancak yine de, yukarıda bahsedilen ortak özelliklerin yapı merkezli sosyal teoriler arasında genel olarak kabul gördüğünü söylemek mümkündür.

3. GENEL HATLARIYLA MİKRO SOSYAL TEORİLER

3.1. Giriş

1950'ler ve 60'larda bilim felsefesindeki gelişmeler, sosyoloji ve felsefedeki gelişmelerle bir araya gelerek, düşünce olarak nicel doğa bilimlerini model alan nesnel bir yöntem yaratma tutkusunu zayıflattı. Özetle, bilime vurgu *nesnelden öznele* kaydırarak tanımlayan yaygın bir pratik ortaya çıktı (Cuff vd., 2013, s. 127).

Mikro sosyal teoriler olarak adlandırılacağımız bu teoriler bu pratiğin neticesinde ortaya çıkmıştır.

Mikro sosyal teoriler, genel hatlarıyla, failin eylemlerini ve dünyayı kavrayışını anlamaya odaklanan, insan ilişkileri ve etkileşimlerini vurgulayan, öznelcilik/nesnelcilik düalizminde öznelcilikten yana olan ve yapı/fail düalizminde yapıdan ziyade faile ağırlık veren teorilerdir. Collins belli başlı mikro sosyal teorileri aşağıdaki gibi özetler (Collins, 2015: 246):

1870-1900	Amerikalı pragmatistler: Pierce, James	Alman nesnelciler: Brentano, Meinong
1900-1930	Dewey Cooley Thomas Mead	Husserl
1930-1960	sembolik etkileşimcilik: Blumer Heidegger uzmanlıklar teorileri: Hughes	Schutz varoluşçuluk sapma, meslekler ve Sartre
1960-1990	rol teorisi	etnometodoloji: Garfinkel karşılıklı konuşma analizi bilişsel sosyoloji Goffman'ın çerçeveler analizi

Bu çalışmada mikro sosyal teoriler arasında sembolik etkileşimcilik, fenomenolojik sosyoloji, etnometodolojiye değineceğiz. Söz konusu teorilerin belli başlı teorisyenlerinin görüşlerini genel hatlarıyla açıklamaya çalışacağız.

3.2. Fenomenolojik Sosyoloji

Fenomenolojinin kurucu ismi Husserl fenomenolojik sosyolojiyi anlamak için temel önemdedir. Husserl'in felsefesinin çıkış noktası bilimsel alanın krizine dairdir. Husserl Türkçeye *Bunalım* adıyla çevrilen eserinde Avrupa bilimlerinin bir kriz içerisinde olduğunu, bu krize nedenin bilimsellik adı altında öznel ve insanî olanın göz ardı edilmesi olduğunu öne sürer. Husserl burada kuşkusuz pozitivist yöntemden bahsetmektedir (Husserl, 2008). Husserl'e göre bilim adı altında insanlara sunulan şeyler insan gerçekliğiyle hiçbir alâkası olmayan, nesnel olduğuna emin olamadığımız bir bilgi türüdür. Zira ona göre nesnellığe öznellikten yola çıkmadan ulaşmak mümkün değildir. Bilimler de bu öznel olanı, bilinci göz ardı etmişlerdir. Husserl felsefeye bilimsel kesinliğini kazandırmak için doğruluğundan emin olunan şeylerin paranteze alınmasını ve öznel olana, bilincin yönelimine odaklanılması gerektiğini öne sürer.

Husserl'in bilimsel alanın krizine yönelik eleştirileri felsefeye verdiği önemle bağlantılıdır. Bu yüzden, genel olarak pozitivist yönelimli bilimsel görüşleri eleştirir.

Husserl'e göre Avrupa'da ortaya çıkan pozitivist yönelimli bilimsel çalışmalar, esasen salt nesnelere odaklanırken özneli, bilinci ve insanî olanı görmezden gelirler. Husserl ise böyle bir tutumun insanlığa zararlı olacağını düşünür. Bilim insanî olanı göz ardı etmemelidir. Hâlbuki doğa bilimlerinin tutumu, natüralizm tam olarak böyle bir yanılsaya düşmektedir. Husserl doğa bilimlerinin bize kesin olarak sunduğu bilginin de kesinliğinden şüphe eder. Zira ona göre bu tür bilgiler bilincin göz ardı edildiği bilgilerdir. Hâlbuki nesnel bilgiye bilinçten bağımsız olarak ulaşamaz.

Lyotard da tıpkı Husserl gibi doğa bilimsel yöntemi bilince değil deneyime odaklandığı için eleştirir. Bu eleştiri Husserl açısından da geçerlidir:

Nitekim, her tür empirizm için temel postüla, deneyimin her türlü bilgi için tek doğruluk kaynağı olduğu önermesinden ibarettir, ama bu önermenin de yine deneyimle sınanması gerekir. Ancak deneyim sadece zorunsuz ve tekil [veriler] sağlayabildiğinden, bilime böyle bir önermenin zorunlu ve evrensel ilkesini sunamaz (Lyotard, 2007: 18).

Husserl de, bilinçten bağımsız bir nesnel gerçeklik olsa bile, bu gerçekliğin bilincin yönelimselliğinden ayrı olarak bilinemeyeceğini öne sürer. Ona göre bilinç daima bir şeyin bilinci olarak vardır. Yani bir nesneye yönelir. Bu yüzden bilinç, Husserl'in felsefesinde temel önemdedir. Ancak ona göre, doğa bilimleri ve pozitivist yönelimli sosyal bilimler bilinci göz ardı ederek nesnel bilgiye ulaşma şanslarını da kaybederler.

Husserl'in bu noktada eleştirilerini sadece doğa bilimlerine değil pozitivist yönelimli sosyal bilimlere de yönelttiğini söylemek mümkündür:

Husserl, doğalcılığı ve doğabilimlerinin nesnel bilgi anlayışını eleştirmenin yanı sıra, doğabilimlerinin başarılarının etkisinde kalmak suretiyle, onların yöntemlerini benimseme cihetine giden insan bilimlerini de eleştirir (Küçükalp, 2010: 41).

Husserl pozitivist yönelimli doğa bilimleri ve sosyal bilimleri eleştirdiği gibi, yöntem olarak farklı bir yol izleyen tin bilimlerini de eleştirir. Tin bilimlerinin pozitivist yönelimli sosyal bilimlerin karşısında durmadığını ve onların temel hatalarını tekrarladığını ifade eder:

Husserl'e göre, tinsel hayatın duyularla kavranabilir olgular alanından ortaya çıkan tarihselciliğin tutarlı bir biçimde uygulamaya sokulması durumunda aşırı derecede öznelci bir septsizim kaçınılmazdır... Böyle bir hakikat nosyonu ekseninde tarihselcilik, insan bilimlerinin kaynağı olan öznelliğin de belirsiz hâle gelmesine yol açar. Çünkü her ne kadar öznelliğe vurgu yapıyor olsa da tarihselcilik, öznelliği özel veya görelî kılarak, yanlış bir tarz içerisinde inşa eder (Küçükalp, 2010: 46-47).

Husserl, pozitivist bilimlerin nesnelci tutumunu ve tin bilimlerinin yanlış bir biçimde öznelci tutumunu eleştirerek, iki yönelimin de temelde aynı hataya düştüğünü belirtir. Husserl'in felsefesi, ilk başta öznelci olarak görülebilse de, aslında nesnelci ve öznelci tutum arasında bir denge arayışı içindedir. Husserl felsefeye kesin bir bilim olma özelliğini kazandırmak isterken nesnelci, bunu yaparken bilince yönelmesinden dolayı öznelcidir. Yani Husserl'in hem öznelci hem de nesnelci olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Husserl'e göre büyük oranda göz ardı edilen öznelci tutumdur. Bu durum zamanın pozitivist yönelimli bilimsel egemenliği düşünüldüğünde anlaşılabilir. Husserl'e göre,

birçok bilimin pozitivist tutumu dünyayı yalıtılmış bir nesneye, bilinci de cisminden ayrılmış bir özneye indirger. Böylece insanî öznellik, yaşam dünyasındaki yaratıcı aktivitelerine yabancılaşır ve kendi anlam yaratma aktivitelerinden koparak, diğer şeyler arasında bir şeye dönüşür. Oysa Husserl'e göre, nesnellik ve öznellik kutupları, gerçekte, birbirine asli ya da özsel bir ilişki yoluyla bağlıdır ve onların birbirlerinden ayrılmaları söz konusu olamaz. Dünya daima bir bilinç için olan bir dünya olarak ifşa edilir; yani dünyanın anlamı yalnızca bilinçte ve bilinç yoluyla oluşturulur. Aynı şekilde bilinç de, kendisinin olmaktan ziyade bir şeyin bilinci olmak durumundadır (Küçükalp, 2010: 39-40).

Husserl'e göre genel bilimsel yönelimlerin (burada pozitivist yönelimli bilimleri kastetmektedir) temel hatası nesneye odaklanırken özneyi göz ardı etmeleridir. Burada, özne için yapılan bilimsel bir faaliyet "özneye rağmen" olma özelliği göstermektedir. Yukarıda değinildiği gibi, özellikle doğa bilimlerinin nesne odaklı analizleri buna zemin hazırlamaktır.

Doğa bilimlerini takip etmeye çalışan sosyal bilimler de bu tür bir hatadan bağımsız olamamışlardır. Onlar tümevarımsal çalışmalarla 'insan'ı, 'özne'yi göz ardı etmişlerdir. Husserl kendi felsefesinde özneye kaybettiği bu itibarı geri kazandırmaya çalışır. Ancak bunu yaparken salt bir öznelciliğe düşmemeye çalışır.

Husserl'e göre bilimin amacı insanlığa hizmet etmek olmalıdır. Bu öznenin bağımsız olarak yapılabilecek bir faaliyet değildir. Ancak özellikle doğa bilimleri ve onun yöntemini izleyen sosyal bilimler nesneye ağırlık verirken özneyi unutmuşlardır.

Husserl *Kesin Bilim Olarak Felsefe* adlı çalışmasında da bilimsel alanın ve felsefenin krizlerine değinir (Husserl, 2014: 7-13). Husserl burada felsefenin salt öznelci, bilimin salt nesnelci tutumunu eleştirir. Husserl'e göre (2014: 9) pozitivist yönelimli doğa bilimleri salt nesnelcidir. Felsefe ise, özellikle Hegel'in çalışmalarıyla birlikte, nesnellikten vazgeçen bir düşünce disiplini olarak ortaya çıkmıştır (2014: 11). Ona göre felsefenin böylesi bir tutumu doğa bilimlerini beslemiştir. Onlar nesnel gerçeğe ulaşma noktasında tekel konumuna gelmişlerdir. Husserl'in amacı son derece yanıltıcı olan doğa bilimlerinin nesnelciliğini felsefeye uyarlamaktır. Ancak felsefe de benzer bir yanlış içindedir. Husserl'e

göre felsefe “adeta hiçbir öğreti sistemine sahip değildir” (2014: 9). O felsefeyi hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak kadar kesin bir bilim hâline getirmeye çalışır.

Husserl’e göre, felsefenin kesin bir bilim olması için önce temellere inmek gerekir. Bu bakımdan Husserl Descartesvari bir çalışmaya koyulur. Onun Descartes’tan etkilendiği noktalardan biri de budur. Husserl kesin bilgiye ulaşabilmek için bir fenomen olarak ‘ben’ haricindeki her şeyi paranteze almayı önerir. Hançerlioğlu Husserl’in paranteze almasını basit ifadelerle şöyle özetler:

Kendime bakıyorum. Çeşitli bilgilerle doluyum. Bu bilgilerin dışında da çeşitli sanılarım var. Bilgilerimle sanılarımın gerektirdiği davranışlarla yaşıyorum. Bilgiler, sanılar, davranışlar ortasında kendimi yitirmişim. Soruyorum: Bilgilerimin, sanılarımın, davranışlarımın dışında ben neyim? Özümün bilincine varabilmem için bütün bilgilerimi, sanılarımı, davranışlarımı unutmam gerekir. Kendimi araştırırken bende ve çevremde dünyalı olarak ne varsa bir çantaya koyup ortadan kaldıracam. Bütün verilmişlerden soyunacağım. Böylece, hiç bir kuşkuya kapılmaksızın var diyebileceğim biricik varlığı yakalayacağım: *Ben* (Hançerlioğlu, 1970: 296).

Husserl söz konusu bu ben’e ulaşmak için paranteze alma yöntemini kullanır. Onun paranteze alma yöntemi Descartesvari bir şüpheciliği andırır.

Yukarıda da belirtildiği üzere Husserl bilincin yönelimsel olduğu sonucuna varmıştır. Buradan hareketle, kişinin kendi ben’ine, başkalarının ben’ini göz ardı ederek ulaşamayacağını vurgulamıştır. Tıpkı bilinç gibi ‘ben’ de yönelimseldir”. Hançerlioğlu buradan hareketle Husserl’in salt ben’i araştırdığı bir felsefeden bir tür sosyolojiye vardığını belirtir (Hançerlioğlu, 1970: 299).

Husserl temel olarak bilincin yöneldiği fenomenleri belirler. Bizler ancak onların bilgilerine kesin olarak erişebiliriz. Bu kesin bilgiye erişim ise ancak fenomenolojik yönelimli felsefeyle yapılabilir.

Husserl kesin bilim olarak felsefeyi doğa bilimcilerinin nesnelciliğiyle felsefenin öznelci tutumunu birleştirerek yapabileceğine inanır. Ona göre felsefe nesnel olmalıdır: Ancak bu nesnellik, Husserl’in zamanında pozitivist yönelimli doğa bilimlerinin nesnellğine benzememektedir. Bu nesnellikte “felsefenin sadece olay olarak ve ‘dışarıdan’ kavranması değil, düşünce olarak, yani problem, oluşum

ve geliş-gidiş olarak yeniden ele alınması gerekir. Asıl nesnellik, Husserl'in istediği nesnellik budur" (Lyotard, 2007: 7).

Görüldüğü gibi Husserl nesnelcilik ve öznelcilik arasında bir konum oluşturmaya çalışır. Söz konusu iki yönelimin de bir diğeri olmadan eksik olduğunu ortaya çıkarır. Ancak gerek doğa bilimlerinde gerek sosyal bilimlerde takip edilen pozitivist yöntem, Husserl'e göre, öznelciliği göz ardı etmiştir. Yani bilimsel iddiaya sahip yönelimler sadece nesnelci olma özelliği göstermişlerdir. Husserl bu noktada öznelciliğe gerekli itibarı geri kazandırmaya çalışır. Ancak bunu yaparken, kendisinin anladığı anlamda nesnelcilikten de vazgeçmez. Husserl'in öznelciliğe itibarını kazandırma çabaları bilince yönelik açıklamalarında kendisini gösterir.

Husserl insanların dünyayı sadece deneyimleriyle bildiklerini, bir dış dünyaya, 'oradaki'ne ilişkin bütün düşüncelerin duyular üzerinden geldiğini ve bilinç aracılığıyla bilinebileceğini öne sürer (Tatlıcan, 2011: 118).

Husserl'e göre insanların bilinçlerinden, onların nesnelerin hakkındaki deneyimlerinden bağımsız bir bilim yapmak söz konusu değildir. Yukarıda da değinildiği gibi, böyle bir bilim ancak fenomenolojik felsefe sayesinde var olabilir. Husserl'in bilince verdiği önem bu noktada da görülebilir. Husserl'in öznelciliği ve nesnelciliği bir araya getirme amacıyla da bilinç kavramı başat önemdedir. Çünkü "Husserl bilinci özne ve nesne arasında ilişkisellik sağlayacak bir şey olarak düşünür" (Tatlıcan, 2011: 120).

Bilinçten bağımsız nesne varsa da, söz konusu nesneler bilincin yönelimselliğinden ayrı olarak incelenemez. Bu görüş, ilerde değinileceği üzere, fenomenolojik sosyolojinin çıkış noktalarından biridir.

Ayrıca doğa bilimlerinde nesneler sabit olsa da sosyal bilimlerin nesneleri sabit değildir. "Örneğin, suç ve aşk gibi kavramlar tamamen insanların yarattıkları şeylerdir; onlar varoluşları için tamamen insanların algıları, yorumları ve yükledikleri anlamlara bağlıdır" (Tatlıcan, 2011: 113).

Husserl düşündüğü anlamda kesin bilim olarak felsefe bilincin bu yönelimselliğini düşünmeksizin gerçekleştiremez. Doğa bilimleri ise insan deneyimlerini, bilinci de göz ardı etmişlerdir.

Husserl'e göre insanlar çevrelerinde olup bitenleri doğalmış gibi algılama eğilimindedirler. Bu beraberinde sorgulamamayı getirir. Her gün karşılaştığımız olayların sıradan olduğunu düşünerek aslında onları yeniden üretiriz. Husserl'e göre kesin bir bilimi meydana getirmenin bir gerekliliği de bu doğal tutumu paranteze almak ve sanki doğal değilmiş gibi anlamaya çalışmaktır. Böylece özneldeki nesnellik ortaya çıkabilecektir.

“Husserl bizi, bütün peşin yargılardan soyarak, ilk adımını atan bir çocuk gibi, yepyeni anlamlarla karşılaşacağımız alanda yürütmektedir” der Hançerlioğlu (1970: 299). Husserl'in bıraktığı yoldan Schutz devam eder ve fenomenolojiyi gerçek bir sosyoloji hâline getirmeye çalışır.

3.2.1. Alfred Schutz

Fenomenolojik sosyolojinin çıkış noktası Husserl'in görüşlerini sosyolojiye uyarlayan Schutz'un fikirleridir. Schutz Husserl'in fenomenolojisinden etkilenmiş ve onu sosyoloji için bir araştırma programı olarak geliştirmiştir.

Schutz'un fenomenolojik sosyolojisinin şekillenmesinde Husserl kadar Weber'in de etkisi vardır. Weber'in anlam odaklı sosyolojisi kendini Schutz'ta da gösterir. Ancak Schutz Weber'i belirli noktalarda eleştirir. Weber'in eylem açıklamalarında anlamı ve güdüyü aynı şey olarak algılaması bu eleştirilerden ilkidir (Tatlıcan, 2011: 125). Yani Weber'e göre bireyi bir eylemi yapmaya iten neden ile o eylemin anlamı aynı şeydir. Schutz'a göre ise güdü ve anlamı birbirinden ayırmak gerekir. Schutz bu yüzden çünkü güdüler ve için güdüler ayrımını yapar (Giddens, 2013: 48).

Ayrıca Schutz'a göre, bir eylem devam ederken eylemin anlamını anlayamayız. Ancak bu onun anlamsız olduğu anlamına gelmez. Eylemin anlamı eylem bittikten sonra anlaşılabilir. Weber ise güdü ve anlamı birbirinden ayırmayarak, bir eylemin yapılma amacını öğrendiğimizde onun anlamını da öğreneceğimizi söyler. Schutz ise ancak eylem sonlandıktan sonra eylemin anlamına erişebileceğimizi söyler. Ayrıca Weber sadece rasyonel eylemlerin anlamlı olduğunu söyler. Schutz ise rasyonel olmayan eylemlerin de bir anlamı olduğunu ifade eder (Tatlıcan, 2011: 125).

Schutz'un ikinci eleştirisi Weber'in 'gözlemsel açıklama' ve 'yorumlayıcı açıklama' ayrımıdır. Schutz'a göre Weber'in *Verstehen*'i eylemin anlamına ulaşamaz. Bunun iki nedeni vardır (Tatlıcan, 2011: 126):

1. Eylem –*gözlemciler olarak*– tanımadığımız insanlarla yaşanmış, bir anlamda “ona yol açan” bir dizi geçmiş olayın neticesidir.
2. Gelecekte –yine tanımadığımız başka kişilerle ilişki içinde– belirli sonuçlara sahip olması niyetlenen bir şeydir.

Schutz Weber'in açıklayıcı anlamasının yukarıdaki iki bilgiye ulaşamayacağını söyler. Schutz'a göre bireyler kendi eylemlerine anlamlar yüklerler. Ve bu anlamlar her zaman basit olmayabilir, kompleks özellikler gösterebilir. Bu yüzden sosyoloğun bir eylemin onu eyleyen tarafından ne anlama geldiğini anlaması oldukça güçtür. Schutz, buradan yola çıkarak, sadece bir bireye odaklanan bir eylem anlayışından uzaklaşarak özneler-arasılığın önemini vurgular. Schutz'a göre “bir toplumu oluşturan bireyler sadece kendilerine ait, kişisel, bağımsız bir zihinsel dünya içinde değil, aksine (perspektiflerini karşılıklı olarak ayarlamalarını mümkün kılan) bir ve aynı gerçeklik içinde yaşarlar” (Cuff vd., 2013: 170).

Schutz'a göre bireyler bu özneler-arası dünyada bilgi stokları edinirler. Bu bilgi stokları bireyler arası etkileşimin sorgulanmadan, bir arada yürütülmesini sağlar. Bir birey karşılaştığı benzer durumlara benzer tepkileri bilgi stokları sayesinde verir. Ne zaman bir tepkiyle karşılaşır o zaman bilgi stokunda değişim olur.

Schutz'un diğer bir odak noktası doğal tutumdur. Schutz doğal tutuma odaklanırken Husserl'in paranteze alma (*epoché*) işlemini uygular. Ancak Giddens'in belirttiği gibi, bunu tersine çevirerek uygular: Husserl görünen şeylerin görüldüğü gibi olmayabileceği şüphesini sürdürürken Schutz bir şeyin görüldüğü gibi olmayabileceği şüphesini paranteze almayı önerir (Giddens, 2013: 46). Böylece sosyologlar, özneler-arası anlam paylaşımını tam da öyleymiş gibi incelemelidir. Bunu yaparken birtakım tipeştirmelere başvurmak zorundadırlar. Sadece sosyologlar değil sokaktaki insanlar da bu tipeştirmelere başvururlar. Bu tipeştirmeler bir nevi kategorileştirme işlevi görür. Sosyologlar gözlem yoluyla karşılaştıkları eylemleri bu tip kategorileştirmelere sokarlar. Sokaktaki insanlar da bu tip tipeştirmeleri kullanırlar. Onlar, bilgi stoklarının da yardımıyla, gündelik

hayatta karşılaştıkları her durum için yeni bir kategori oluşturup tekrar düşünmek yerine onları mevcut kategorilerden birine dâhil ederler.

Görüldüğü üzere Schutz'un temel ilgi odağı gündelik dünyadaki insanların bilme süreçleri ve çevresindeki olaylara anlam verme süreçleridir. John C. Heritage, Schutz'un söz konusu alanlara dair teorik vurgularını beş madde hâlinde özetler (Heritage, 2013: 259).

- 1) Gündelik hayat dünyası Schutz'un doğal tutumun *epokhesi* olarak adlandırdığı şeyin tesiri altındadır.
- 2) Bireyin yöneldiği nesneler yaşantı-akışı içinde birçok öznel işlem sayesinde tekrar ve tekrar inşa edilirler.
- 3) Toplumsal dünyada bütün nesneler bizlere onları önceden tanıdığımız ya da onlara önceden aşına olduğumuz izlenimi verirler.
- 4) Bireyler inşa ettikleri gündelik hayata dair bilgi stoklarını, tipleştirme hâlinde ellerinde bulundurlar.
- 5) Bireyler arası anlama Schutz'un 'perspektiflerin karşılıklılığı' olarak adlandırdığı şey sayesinde sağlanır.

Görüldüğü üzere Schutz Husserl'in görüşlerini alarak onları sosyolojiye uyarlamıştır. Temel vurgusunu öznellik üzerinedir. Schutz Husserl'den olduğu gibi Weber'den de etkilenmiş ve gündelik hayattaki anlamlandırmaların ve özneler-arası ilişkilerin boyutlarını ve bu ilişkilerin nasıl işlediklerini incelemiştir.

3.3. Harold Garfinkel ve Etnometodoloji

Garfinkel'in 1950'lerde UCLA'da verdiği derslerle birlikte etnometodoloji doğmuştur. Ancak onun gelişmesi özellikle 1960'lara ve 1970'lere denk gelmektedir (Poloma, 1993: 242).

Etnometodoloji ifadesinin karşılığı bireylerin günlük hayatlarında kullandıkları 'yöntemler'dir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 381).

Garfinkel Schutz'tan etkilenmişse de onu fenomenolojik sosyolojiye dâhil eden ve etmeyen sosyologlar çıkmıştır. Zira Tathcan'ın (2011: 153-154) aktardığı gibi, Schutz eserlerini daha çok teorik olarak üretmekteyken, Garfinkel, pratik araştırmalara ağırlık vermiştir. Ancak ikisinin ortak noktası, Husserl'den etkilenmeleridir. Yukarıda belirtildiği gibi, Husserl sağduyusal gerçekliği, yani

gerçek olarak algıladıklarımızı paranteze almayı önerir. Schutz ise bu parantezi tersine çevirerek, gerçeklik hakkındaki şüphelerimizi paranteze almayı ve onları doğal gerçeklikler olarak kabul etmeyi önerir. Garfinkel'in odak noktası da bu sağduyusal gerçekliktir.

Garfinkel'in söz konusu gerçekliğe odaklanması, onun, fenomenoloji istisna olmak üzere, diğer sosyolojik paradigmalara eleştirileriyle bağlantılıdır (Swingewood, 1998: 342). Fenomenolojik sosyoloji sağduyusal gerçeklik içindeki bireylerin birbirlerini ve onları çevreleyen gerçekliği algılamalarına odaklanır. Ancak diğer sosyoloji yöntemleri insanî gerçekliği, öznel olanı göz ardı ederek nesnel olana odaklanırlar:

Garfinkel, gündelik dünyanın öznel ifadeler sistemi ile doldurulmuş bir şekilde işlediğini, ancak sosyologların onu nesnel ifadelerle tanımladıklarını belirtir. Sosyologlar bilimsel rasyonellik üzerinde dururlarken, günlük yaşamın rasyonelliğinden uzaklaşmışlardır (Poloma, 1993: 252).

Burada, Husserl'in doğa bilimlerine ve onun izinden giden sosyal bilimlere yönelttiği eleştiri söz konusudur: öznel olanın göz ardı edilmesi. Hâlbuki öznel olan temel önemdedir. Zira Garfinkel'e göre sokaktaki insanlar da bir bakıma sosyologdur. Onlar sosyologların nesnel dille ifade ettiklerini öznel olarak ifade etmektedirler.

Garfinkel'e göre gündelik gerçeklik öznel olarak oluşturulur. Hâlbuki sosyologlar onu nesnel olarak açıklamaya çalışırlar. Bu durumda gündelik olandaki öznelliği göz ardı ederler.

Garfinkel bu eleştirileri getirdikten sonra kendi yöntemini geliştirir. Onun yöntemi sağduyusal gerçekliği anlamaya odaklanır. Bunun için Garfinkel ihlâl deneylerini kullanır. Faillerin neleri doğal olarak algıladıklarını ve nasıl doğal olarak algıladıklarını görmek için, doğal olarak kabul edilen şeyleri aksamaya uğratır. Örneğin öğrencilerinden evlerine gittiklerinde sanki evlerine değil de bir pansiyondaymış gibi davranmalarını ister (Garfinkel, 2015: 69). Kendilerine sorulmadıkça cevap vermemelerini, oldukça resmî konuşmalarını söyler. Böyle durumlarda, aileler, 'normal' olarak algıladıkları durumlarına çabucak geri dönmeye çalışmaktadırlar. Bir diğer deney yöntemi ise sürekli olarak soru sormayı gerektirir:

Kadın denek, deneyciye önceki gün işe giderken araba parkında bir tekerinin patlak olduğunu fark ettiğini söyler.

(Denek): Bir tekerim patlak.

(Deneyci): “Bir tekerim patlak” sözüyle ne demek istiyorsun?

Kadın denek bir an için duraklar görünür ve ardından soruyu düşmanca bir tavırla şöyle cevaplandırır: “Ne demek istiyorsun?” sözüyle gerçekte “Ne demek istiyorsun?” Patlak tekerlek patlak tekerlektir. Demek istediğim bu. Özel hiçbir şeyi kastetmiyorum. Ne aptalca bir soru! (Garfinkel, 2015: 67).

Görüldüğü gibi, deneğin normal olarak kabul ettiği bir cümle ayrıntısıyla sorulduğu zaman gündelik gerçeklik ihlâl edilmiş gibi hissedilir. Garfinkel böylece bireylerin neyi doğal ve normal kabul ettiklerine ulaşır.

Garfinkel konuşmaları analiz ederken bilhassa bağlama oldukça önem verir. Çünkü bireyler bağlama bağlı olarak ve karşılıklı sıra içerisinde konuşurlar (Cuff vd., 2013: 182). Ben, sen, o, biz, siz gibi zamirler tek başlarına hiçbir anlama sahip olmasalar da bir konuşma içinde anlamlı hâle gelirler. ‘O’ derken, o an ismi verilmeyen biri kastediliyor olabilir. Konuşmanın tarafları bunu dile getirmeden bilirler.

Ritzer ve Stepnisky, etnometodologların araştırmalarını temel olarak iki ana grupta toplar. Bunlardan birincisi kurumsal ortamlarla ilgili araştırmalardır (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 385). Kurumsal ortamlarla ilgili çalışan etnometodologlar şunlara dikkat etmişlerdir (a.g.e.: 297-400):

–İş Görüşmeleri

–Yönetimsel Müzakereler

–Acil Durum Merkezlerine Gelen Çağrılar

–Arabuluculuklarda Anlaşmazlıkların Çözümü

Görüldüğü gibi, etnometodologlar aslında kurumsal olanla ilgilenirken bile faile odaklanırlar. Onların kurumsal olanla ilgileri, daha ziyade, bireylerin bir araya gelerek kurumsal olanı nasıl ürettiklerine ve yeniden ürettiklerine odaklanır.

Diğer bir araştırma konusu ise karşılıklı konuşma analizidir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 386). Zimmerman karşılıklı konuşma analizinin ilkelerini şöyle sıralar (Zimmerman'dan akt. Ritzer ve Stepnisky, 2014: 386-387).

- 1) Karşılıklı konuşma analizi konuşmalar hakkında oldukça ayrıntılı veriler toplamayı ve analizlerini gerektirir.
- 2) Konuşmanın en küçük ayrıntısının bile düzenli bir başarı olduğu varsayılır.
- 3) Genel olarak etkileşimin ve özel olarak konuşmanın katılan eyleyenlerin başarıları olan sabit, düzenli özellikleri vardır.
- 4) Konuşmanın temel çerçevesi ardışık düzendir.

Ayrıca Ritzer ve Stepnisky karşılıklı konuşma analizinde odaklanılan konuları şöyle özetler (a.g.e., 390-396):

–*Telefon Konuşmaları: Kimlik Saptama ve Tanıma*: Burada etnometodologlar karşılıklı konuşmaların ne kadar bağlama-bağımlı olduğunu göstermişlerdir. Özellikle direkt konuya odaklanan telefon konuşmalarında bağlamı bilmeyen biri konuşmadan hiçbir şey anlayamamaktadır.

–*Gülmeyi Başlatma*: Bazı etnometodologlar gülmenin nasıl ve hangi durumlarda başladığını analiz etmeye çalışmışlardır.

–*Alkış Alma*: Burada özellikle politikacıların söylemleri incelenmiş ve alkış almak için ne gibi stratejilere başvurdıkları çözümlenmiştir.

–*Yuhalama*: Alkışlamanın tam tersi olan yuhalama da etnometodologların ilgilendiği bir diğer konu olmuştur. Politikacılar, olumlu bir söz edip alkışlanmayı bekleyebildikleri gibi tam tersine, birinden olumsuz anlamda bahsederek o kişinin yuhalanmasını da isteyebilirler.

–*Cümleler ve Anlatıların Etkileşime Dayalı Ortaya Çıkışı*: Burada Charles Goodwin'in fikirlerini örnek olarak gösteren Ritzer ve Stepnisky, Goodwin'in cümlelerin konuşma içinde ortaya çıktığını öne sürdüğü fikirlerini örnek olarak gösterir. Cümleler her zaman düşünülmüş, önceden belirlenmiş değildir. Tersine cümleler konuşmalar içinde meydana gelirler ve doğaçlamayı gerektirirler. Bu durum, yine bağlama-bağımlı olmakla ilişkilidir.

–*Konuşma ile Sesli Olmayan Etkinliklerin Bütünleştirilmesi*: Burada bir etkileşim esnasında sadece sesli olarak kurulan iletişimin önemli olmadığı, sessiz iletişimin de önemli olduğunun altı çizilir. İnsanlar sadece sesli iletişimle anlaşılmaz, ayrıca zaman zaman susmalarıyla, el kol hareketleriyle ya da mimik ve jestleriyle de iletişim kurarlar. Bazı etnometodologlar bu konuya yoğunlaşmışlardır.

–*Çekingenlik Göstermek (ve Özgüven)*: Bazı etnometodologlar çekingenliğin ve özgüvenin konuşmanın gidişatını nasıl etkilediğine yoğunlaşmışlardır.

Görüldüğü gibi, gerek Garfinkel’in gerekse ondan sonraki etnometodologların temel odak noktası sağduyusal dünyadır. Onlar bir bakıma mikro olanı araştırma konusu olarak belirlemişlerdir. Bazı etnometodologlar (örneğin Hilbert) etnometodolojinin mikro ve makro düalizmini aştığını öne sürse de (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 404) bu konu tartışmalıdır. Genel eğilim onları mikroya dâhil etmekten yanadır.

3.4. Sembolik Etkileşimcilik

Sembolik etkileşimcilik bireylerin birbirleriyle etkileşimlerinin semboller aracılığıyla kurulduğu fikrine dayanır. Kurucu ismi George Herbert Mead, geliştiricisi Herbert Blumer’dir. Ayrıca sembolik etkileşimciliği bir kavram olarak ilk kez 1932 yılında kullanan Blumer’dir. Goffman da sonraki dönem sembolik etkileşimciler arasında sayılmaktadır. Bu yaklaşıma göre toplum birbirleriyle etkileşim hâlinde bulunan bireylerden oluşur. Bireyler bu etkileşim esnasında toplumsal olanı üretir, yani meydana getirirler. Birbirleriyle etkileşimlerini dil, mimik, el kol hareketi gibi semboller aracılığıyla gerçekleştirirler. Sembolik etkileşimcilere göre bireyler arası etkileşimler anlamlı etkileşimlerdir. Özellikle Blumer ve onun ardından gelen sembolik etkileşimcilerin ifade ettiği üzere, sosyolog bu eylemleri, bireyler arası etkileşimleri analiz etmelidir.

Sembolik etkileşimcilere göre etkileşim bireylerin yaratıcılığıyla gerçekleşen bir *süreç*dir. Bireyler etkileşim esnasında doğaçlama yapabilirler. Bireylerin eylemleri için kesin olan şey eylemin bizzat eylemden önce kesin olarak bilinmeyeceğidir.

George Ritzer ve Jeffery Stepinsky, bazı sembolik etkileşimcilerin (Blumer, Manis ve Meltzer, Rose, Snow) teorisinin ana özelliklerini belirlemeye çalıştığını belirterek, bu özellikleri yedi maddede sıralar (Ritzer ve Stepinsky, 2014: 353):

1. İnsanlarda hayvanlardan farklı olarak düşünme kapasitesi bulunur.
2. Düşünme kapasitesi toplumsal etkileşim tarafından şekillendirilir.
3. Toplumsal etkileşimde insanlar insana özgü olan düşünme kapasitelerini uygulama olanağı kendilerine sağlayan anlamları ve sembolleri öğrenirler.
4. Anlamlar ve semboller insanların insana özgü eylem ve etkileşimi sürdürmelerine olanak verir.
5. İnsanlar durumu yorumlamaya dayalı olarak eylem ve etkileşim içinde kullandıkları anlamlar ve sembollerde değişiklik yapabilir, onları değiştirebilirler.
6. İnsanlar bu değişiklikleri veya değişimi kısmen eylemin olası süreçlerini incelemelerine, bu süreçlerin görece avantajları ve dezavantajlarını değerlendirmelerine ve birini seçmelerine olanak sağlayan birbirleriyle etkileşim kurma yetenekleri nedeniyle yapabilirler.
7. Gruplar ve toplumları iç içe geçmiş eylem kalıpları ve etkileşimler oluşturur.

Görüldüğü üzere, sembolik etkileşimcilikte temel vurgu bireyler arası etkileşimdir. Ancak bu durum, onlara göre, toplumsal yapıların, makro olguların var olmadığı anlamına gelmez. Mead ve Blumer makro yapıları yadsımadıklarını belirtmişlerdir. Ancak sembolik etkileşimciler, bireyler arasındaki bu etkileşimin bilinebileceğini ifade ederken, makro yapıların nispeten muğlak kaldıklarını belirtirler.

Sembolik etkileşimcilere göre anlam semboller aracılığıyla üretilir, paylaşılır ve yeniden üretilir. Yukarıda belirtildiği üzere semboller dil, jest, mimik benzeri etkileşimi meydana getiren olgulardır.

Sembolik etkileşimcilere göre semboller şu işlevleri üstlenir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 355-356):

1. Semboller insanların toplumsal dünyada karşılaştıkları nesneleri adlandırmalarına, sınıflandırmalarına ve hatırlamalarına olanak vererek insanların maddî ve toplumsal dünya ile ilgilenmelerini sağlarlar.
2. Semboller insanların çevreyi algılama yeteneklerini geliştirirler.
3. Semboller düşünme yeteneğini geliştirirler.
4. Semboller çeşitli sorunları çözme yeteneğini geniş ölçüde artırır.
5. Eyleyenlerin zamanı, mekânı, hatta kendi şahsiyetlerini aşmalarını sembollerin kullanımı mümkün kılar.
6. Semboller cennet veya cehennem gibi metafizik bir gerçekliği hayal etmemizi mümkün kılarlar.
7. Semboller insanların çevre tarafından köleleştirilmekten kaçınmalarına olanak sağlar.

Sembolik etkileşimcilik genel olarak Mead, Blumer ve Goffman üzerinden okunmaktadır. Yukarıda belirtildiği gibi, Mead sembolik etkileşimci olduğunu söylemez, zira bu kavram onun zamanında henüz kullanılmamaktaydı. Öğrencisi Blumer hem kavramı kullanır hem de Mead'ın sosyal psikolojik mirasını sosyolojiye uyarlar. Goffman ise sembolik etkileşimciler arasında en çok tanınan sosyologdur.

3.4.1. George Herbert Mead

Mead çoğunlukla felsefe ve psikoloji alanında çalışmış olsa da görüşleri sosyal teoriyi de etkilemiştir. Onun çıkış noktasını insanları hayvanlardan ayıran fark oluşturur. Mead insanların hayvanlardan ayrıldığı yer olarak düşünme ve iletişim sağlayabilme yeteneğini görür. İnsanlar karşılaştıkları sorunlara çözüm

üretebilirler. Ve bunu yaparken geçmiş ve gelecekle bağ kurarlar. Bir durumla karşılaştıklarında geçmiş yaşantılarından beslenip gelecekteki beklentilerine göre davranırlar. Ayrıca insanlar kendilerini nesneleştirebilirler. İnsanın kendisini kendisinin nesnesi hâline getirebilmesi de onu hayvanlardan ayıran bir diğer özelliktir (Collins, 2015: 260). Bütün bunlar insanlara has özelliklerdir.

Mead'ın sembolik etkileşimciliğindeki en önemli konunun etkileşim ve zihin arasındaki ilişki olduğu söylenebilir. Mead insan toplumları ile hayvan toplulukları arasındaki ayırmadan yola çıkar ve bu ayrımın sebebinin insanların dil aracılığıyla birbirleriyle etkileşim kurmaları olduğunu öne sürer. İnsan toplulukları, dil başta olmak üzere, semboller aracılığıyla etkileşim kurarlar. Mead'ın odak noktasını bu türden etkileşimler oluşturur. Ayrıca insanlar birbirleriyle etkileşimlerinde zihinlerinden faydalanırlar.

Mead zihni sadece biyolojik bir olgu olarak algılamaz. Zihni aynı zamanda toplumsal sorunları çözmeye yardımcı olan, farklı bireylerle etkileşim kurmamıza olanak sağlayan bir olgu olarak düşünür. Aslında bu vurgu sembolik etkileşimcilerin ortak kanısını oluşturmaktadır.

Sembolik etkileşimciler, zihni bir şey, fiziksel bir yapı olarak değil devam eden bir süreç olarak kavrarlar. Zihnin kendisi, uyarıcının ve tepkinin daha geniş sürecinin parçası olan bir süreçtir. Zihin toplumsallaşma, anlamlar, semboller, benlik, etkileşim ve hatta toplumu içeren sembolik etkileşimin neredeyse başka her yönüyle ilişkilidir (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 353).

Görüldüğü üzere, Mead'de zihin Bergsoncu anlamda bir *durée* fikrine dayanır. Zihin aynı zamanda hem etkileşime olanak veren hem de etkileşimle birlikte anlamı meydana getiren bir olgudur (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 354).

Mead çocukların sosyalleşme süreçlerine baktığında orada rol yapmanın önemini görür. Mead'e göre çocuklar toplumsal hayatta nelerin kabul edilebilir olup olmadığını oynadıkları oyunlar esnasında içselleştirirler. Ayrıca aile ve erken dönem eğitim de çocuğun benliğinin gelişmesinde son derece önemlidir.

Mead'ın odak noktasını oluşturan benlik kavramı ona göre ikiye ayrılmaktadır: ferdi ben ve sosyal ben.

Ferdi ben bireyin toplumsal olandan bağımsız olarak geliştirdiği özelliklerdir. Mizaç gibi doğuştan gelen bu özellikler sosyal ben tarafından sürekli kontrol edilmektedir.

Sosyal ben bireyin sosyalleşme sürecinde edindiği benliktir. Mead'e göre insan davranışlarını inceleyen bilim insanları insanların ferdi benlerinin bilgisine vâkıf olamazlar. Bu yüzden Mead sosyal beni araştırma konusu olarak belirler. "Mead'e göre, merkezî önemde davranış her zaman toplumsal davranıştır" (Collins, 2015: 260).

Kısaca ifade etmek gerekirse, ferdi ben zihnin doğal olan yanıyla, sosyal ben ise toplumsal yanıyla bağlantılıdır. Mead doğal olanın, yani zihnin iç işleyiş mantığının tam olarak araştırılamayacağını söyleyerek çalışma yönünü sosyal bene çevirir. Zira

"Mead'e göre insan düşüncesi, deneyimleri ve eylemleri özünde toplumsaldır (yani, diğer insanları gerektirir) ve her toplumsal etkileşimin temeli *sembolik etkileşim*, anlamların semboller, özellikle dil aracılığıyla paylaşılmasıdır" (Slatery, 2007: 336).

Mead bireylerin sosyal benlerinin araştırma konusu olabileceğini söylerken kendisinin bir diğer kavramı olan *toplumsal eylem* değinmektedir. Toplumsal eylem bireyin sosyal beninin başka bireylerin sosyal benleriyle etkileşimde bulunduğu bir eylem çeşididir.

Mead'e göre toplum içindeki bireyler tanıdıkları her bireye ayrı bir anlam yüklemeyizler. Bazı kategorileştirmeler yaparlar. 'Genelleştirilmiş diğeri' kavramı bu türden bir kategorileştirmeye referansta bulunur. Mead'e göre genelleştirilmiş diğeri "sadece başka belirli kişilerin tutumlarını-takınmak değildir, aynı zamanda zihnin –bütün toplumun tutumunu-takınmayı içeren– sürekli bir özelliğidir" (Collins, 2015: 262).

Bireyler tanıdıkları, hatta tanımadıkları insanları bile belirli tipte kategoriler altında sınıflarlar. Bu yüzden, yeni tanıştıkları bir birey için zihinlerinde ayrı bir kategori oluşturmayıp mevcut kategorilerden birini kullanırlar.

‘Önemli diğeri’ kavramı bizim için toplumsal hayatta diğeri bireylere göre nispeten daha önemli olan bireyler için kullanılan bir terimdir. Sözgelimi, çocuğun anne babası, kardeşleri onun için yeni tanıştığı arkadaşlarından, alışveriş yaptığı bakkaldan daha önemli olacağı için Mead bu tür bir etkileşim için önemli diğeri kavramını kullanır.

Mead’in diğeri bir kavramı sembolik kapasitedir. Bu kavram bireyin içinde bulunduğu anda, geçmişte yaşadıklarının ve gelecekteki beklentilerinin izlerinin görülebileceği anlamına gelir. Birey bir sorunla karşılaştığında o sorunu çözmek için geçmiş deneyimlerinden faydalanır. Ayrıca gelecekte ne beklediğine göre de sürekli olarak kendisi üzerine düşünme hâlinindedir.

Mead’e göre insanlar karşılaştıkları durumlara yaratıcı tepkiler üretirler. Hayvanlarda olduğu gibi belirli durumlarda sürekli aynı tepkileri geliştirmezler, zihin aracılığıyla yeni ve farklı tepkiler üretirler.

Ayrıca insanlar, sembolik kapasiteleri aracılığıyla da yeni durumlara farklı tepkiler geliştirebilirler. Bu biraz da yaşanmışlıkla ilişkilidir. İnsanlar daima geçmişini hatırlar ve gelecek hakkında plânlar yaparlar. Ayrıca, geçmiş zamanda karşılaşılan bir durumu hatırlama ve gelecekte karşılaşılabilecekleri durumu plânlama eğilimindedirler. Geçmiş ve gelecek insanın hayalinde sürekli olarak canlanabilir. O an için gözle görünür olmasa bile hayal edilebilir, tasarlanabilir.

3.4.2. Herbert Blumer

Blumer’in Mead’in öğrencisi olarak sembolik etkileşimciliğe esas katkısı, onu bir teori olarak sosyal teoriye oturtmaya çalışmasıdır. Özellikle üniversitede Mead hakkında verdiği derslerle bunu yapmaya çalışmıştır.

Blumer’in toplum hakkındaki görüşleriyle Mead’in görüşleri fazlasıyla paralellik gösterir. Blumer, Mead’in etkisini yadsımadığı gibi, onun görüşlerini sosyolojik temele oturtmaya çalışır.

Blumer de tıpkı Mead gibi makro yapılar hakkında yapılan analizlerin muğlâk kaldığını belirtir. Ayrıca “Blumer’e göre toplum makro yapılardan oluşmaz” (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 357). Ancak gerek Blumer gerek Mead bunu öne sürerken makro yapıları yadsımaz. Sadece odak noktası olarak mikro olanın, bireyler arasındaki etkileşimin olması gerektiğini söylerler.

Mead'in toplumsal eylemine benzer bir kavramı Blumer de kullanır: müşterek eylem. "...toplum bir dizi yalıtılmış eylemden oluşmaz. Eylem tarzlarını birbirine uyduran bireyleri, ...her birinin sadece kendisi için değil, birbirleri için işaretler oluşturan katılımcıları" (Blumer, 1969b: 16) içeren kolektif eylem de vardır (Blumer'den akt. Ritzer ve Stepnisky, 2014: 357). Blumer'in ilgi alanı da bu kolektif eylemler, yani müşterek eylemdir.

Blumer'in ortak eylemi algılamasında sürecin önemine değinmesi de Mead'den esinlendiği bir diğer konudur:

Blumer *kollektif davranış*la yoğun olarak ilgilenir: bu kavram dedikodu, gösteri, isyan ve ihtilallerin yayılmasından moda hareketlerine kadar birçok heterojen kısa ömürlü olgular kategorisi içerir; bu türden olgular kendi (tipik olarak kısa) varlıkları sırasında istikrarlı bir yapı biçimi kazanmazlar. Bu yüzden onları doğrudan, istikrarlı, yapılaşmış düzenlerin gelişimini açıklayan bir teoriyle kavrayamayız. Sonuç olarak, toplum genelde toplumsal eylem *sürecinden* meydana gelir (Cuff vd., 2013: 145).

Blumer "eylemin ve müşterek eylemin organizasyonu ile ilişkili üç özellikten" söz eder (Cuff vd., 2013: 146).

1. Eylem yorumlamayı (veya tanımlamayı) gerektirir.
2. Eylemin yönü oluşumsaldır.
3. Bir müşterek eylem oluşumu süreci vardır.

3.4.3. Erving Goffman

Goffman sosyal teori kitaplarında genel olarak sembolik etkileşimciliğin içinde yer alsada, kendisi sembolik etkileşimci olduğunu hiçbir zaman söylememiştir (Slattery, 2008: 193). Ancak Goffman'ın çalışmalarının büyük bir bölümü özel olarak 'benlik' olgusuna odaklanmıştır. Ayrıca o Mead'in benliğe dair fikirlerinden de oldukça etkilenmiştir. Ritzer ve Stepnisky'nin ifadesiyle: "Goffman'ın benlik kavrayışı, Mead'in fikirlerine daha özel olarak kendiliğinden benlik olan 'ben' ile benlik içindeki toplumsal kısıtlamalar olan 'beni' arasındaki gerilimle ilgili tartışmasına çok şey borçludur" (Ritzer ve Stepnisky, 2014: 362). Bu yüzden Goffman'ı sembolik etkileşimcilerin arasına dâhil etmek mümkündür.

Goffman *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu* adlı kitabında sahne önü ve sahne arkası kavramsallaştırmaları geliştirir (Goffman, 2014). Goffman söz konusu eserde bireylerin gündelik hayatta kendilerini nasıl sunduklarıyla ilgilenir. Bireyler mevcut koşullara göre kendilerini sunma tarzlarını değiştirebilirler. Goffman bu konuda garsonlardan örnek verir. Garsonlar servis yaptıkları sırada birbirlerine oldukça resmî hitap ederlerken, sadece birbirlerini görebildikleri restoranın arka tarafına geçtiklerinde samimi bir biçimde şakalaşmaya başlarlar. Goffman'a göre garsonlar müşteriler arasındayken sahne önündedirler. Ancak sadece birbirlerini görebilecekleri ve resmî olmak zorunda hissetmedikleri yerlerde sahne arkasındadırlar. Goffman bu bakımdan gündelik hayatın üç bölüme ayrıldığını vurgular. Ona göre bir sahne önü, bir sahne, bir de dışarıdır. Hiçbir alan bu üç alandan bağımsız olamaz. Ancak bazı yerler farklı zamanlarda hem sahne önü hem sahne arkası hem de dışarı olabilir. Örnek olarak bürosunda çalışan bir mali müşavir verilebilir (Benzer bir analojiyi doktorlar üzerinden yapan Poloma için, bkz. Poloma, 1993: 204). Mali müşavir yanında müşterileri olduğu zaman dik oturmaya, saygılı bir biçimde, kelimelerini seçerek konuşmaya çalışacaktır. Ancak müşteriler gittiği zaman ve kapıyı arkalarından kapadıkları zaman ayaklarını uzatabilir, yüksek sesle küfredebilir, sekreteriyle müşterilerinin yanında hiçbir zaman konuşulamayacak şeyleri konuşabilir. Böylece, mali müşavirin müşterileriyle yan yanayken sahne önü olan bürosu bir anda sahne arkası hâline gelir. Mali müşavir mesai saatinin bitiminde kapıyı kapayıp eve gitmeye başladığında artık bürosu dışarı hâline gelir. Bu yüzden söz konusu alanlar bireylerden bağımsız olarak sahne önü, sahne arkası veya dışarı olarak kabul edilemez.

Goffman'ın sosyolojiye bir diğer önemli katkısı, tıpkı Howard Becker gibi, toplumca dışlanmış kesimle ilgilenmesidir. Birçokları tarafından normal olmayan olarak algılanan bu kesim Goffman'a göre son derece önemlidir. Bu merakın neticesinde *Damga*, *Tımarhaneler* gibi eserlerini meydana getiren Goffman söz konusu bireylerin kendi benliklerini nasıl algıladıkları ve nasıl sunduklarıyla ilgilenir.

Damga adlı eserinde Goffman, toplumsal olarak damgalanmış bireylerle ilgilenir. Goffman'a göre üç tip damga vardır:

–Kötürümlük, cücelik ve sağırlık gibi fiziksel özürler.

–Kişilik zayıflığı, yüz deformasyonları *veyahut* hüküm giyme ve işsizlik gibi bir geçmiş.

–Kişinin birlikte olduğu arkadaş çevresi, ait olduğu ırk veya dinsel grupla –örneğin, etnik azınlıklarla– ilişkili toplumsal damgalar (Slaterry, 2008: 189).

Bu anlamda atfedilen ve kazanılan damgalardan söz edilebilir (Slaterry, 2008: 189). Bireyler damgalarının bazılarını doğuştan getirirlerken bazılarını sonradan edinirler. Aynı zamanda bazı damgalar görünürken bazıları görünmez. Goffman damgalı bireylerin toplumsal hayatlarını nasıl sürdürdükleriyle ilgilenirken psikolojik bir bakış açısından uzaklaşarak sosyolojik bir bakış açısına yaklaşır. Aynı *Tımarhaneler* çalışması için de geçerlidir (Goffman, 2015).

Goffman *Tımarhaneler* adlı eserinde akıl hastalığı sebebiyle kapatılmış kişilerin benliklerini nasıl sundukları ve nasıl korumaya çalıştıklarıyla ilgilenir. Goffman örnek olarak dışarıdakilere anlamsız olarak görünebilecek eşyaların saklanması veya biriktirilmesini gösterir. İp parçaları gibi eşyaları biriktiren ya da saklayan akıl hastaları, aslında kendilerine başka hiçbir izin verilmediği için, özel eşya statüsünde hiçbir eşyayı kullanmalarına izin verilmediği için bunu yapmaktadır.

Goffman *Tımarhaneler* adlı eserinde aynı zamanda bireyin kurumla girdiği ilişkiye de yönelir. Bu anlamda mikro sosyologların çoğunlukla odaklanmadıkları yapısal olana da odaklanır.

Görüldüğü üzere Goffman kendi görüşlerini Mead’ın benlik fikrinden etkilenerек şekillendirmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi, sembolik etkileşimciler arasında en çok tanınan ve kitapları en çok yayımlanan kişi Goffman’dır. Bunda elbette sadece sosyoloji içerisinden değil, farklı disiplinlerden de ilgi duyulabilecek çalışmalar yapmasının rolü vardır. Ayrıca Goffman, genel olarak mikro olanla, faille, bireyle ilgilenmiştir. Bireylerin gündelik hayatlarında benliklerini nasıl sunduklarını, kendi benliklerini başkalarına karşı nasıl savunduklarını, benliklerini nasıl sürdürdüklerini araştırır.

3.5. Sonuç Olarak

Genel olarak ifade edersek, mikro sosyal teoriler yapıdan ziyade faile, pozitivist yönelimden ziyade hermeneutiğe, nesnelcilikten ziyade öznelciliğe odaklanmışlardır.

Mikro sosyal teorilerin genel hattını fail, yani birey oluşturur. Bu yüzden felsefî dayanakları öznelidir. Ancak Husserl’de –ve dolayısıyla ondan etkilenen Schutz’da– görüldüğü gibi onların öznel ve nesnel anlayışları doğa bilimcilerinden ve pozitivist sosyal bilimcilerden farklı olabilir. Ayrıca Blumer ve Mead’de görüldüğü gibi, mikro sosyal bilimciler yapıyı büsbütün reddetme eğiliminde olmayabilirler. Onlar sadece yapısal olana odaklanıldığında mikroyu, özneli, faili gözden kaçırmanın tehlikesini göstermişlerdir. Kısacası mikro sosyal teorilerin, her biri failin bilinçli eylemlerine farklı düzeylerde odaklanıyor olsa da, yukarıda sayılan özellikleri ortak olarak taşıdıkları söylenebilir.

4. PIERRE BOURDIEU'NÜN KAVRAMSAL DONANIMI

4.1. Giriş

Bilimsel çalışmalarına ilk olarak etnografik araştırmalarla başlayan Bourdieu, zamanla disiplinler-arası çalışmalara yönelmiş, özellikle sosyolojinin alt disiplinlerinde¹ birçok çalışma üretmiştir. Bu yüzden Bourdieu'nün çok yönlü bir sosyolog olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Bourdieu'nün çok yönlülüğü sadece ilgilendiği alanların çokluğundan kaynaklanmaz. O ayrıca, aşmaya çalıştığı düalizmlerle birlikte, araştırma nesnelerine tek yönlü yaklaşmamak gerektiğine inanır. Bunun yerine bütünsel bir yaklaşımı tercih eder.

Bu bütünsel yaklaşımında Bourdieu'nün en önemli donanımı kavramlarıdır. Bu kavramlardan bazıları farklı düşünürler tarafından daha önceleri farklı anlamlarda kullanılmıştır. Örneğin *habitusun* tarihi Aristoteles'in eserlerine dayandırılır.

Bourdieu'nün kavramları söz konusu olduğunda dikkat edilmesi gereken nokta, hiçbir kavramın diğerlerinden bağımsız olarak ele alınamayacağıdır. Özellikle *habitus*, alan, sermaye türleri kavramları Bourdieu'nün eserlerinde birbirleriyle ilişkili olarak yer alır. Bu kavramlardan bazıları (*habitus* örneğinde görüleceği gibi) Bourdieu'nün ilk eserlerinden itibaren yer alan kavramlardır. Örneğin alan gibi bazı kavramlar Bourdieu'nün ilk eserlerinden sonra kullanmaya başladığı kavramlardır. Ancak aşağıda görüleceği gibi, Bourdieu alan kavramını kullanmıyorken bile çeşitli alanlar hakkında analizler yapar. Bu yüzden, Bourdieu'nün kavramlarının ve kullanım alanlarının açıklanacağı bu bölümde kavramların birbirleriyle ilişkilerine de değinmek gerekecektir.

Bourdieu'nün *habitus* kavramını, bunun alan içerisindeki failleri bazı eylemlere iten ve bazı eylemlerden alıkoyan özelliklerini, oyun kavramını ve sermaye türleri kavramlarını bilmeden onun makro ve mikro sosyal teoriler dâhil, birçok düalizmle nasıl mücadele ettiğini anlamak mümkün değildir.

¹ Bourdieu, özellikle ilk çalışmalarından sonra spor sosyolojisi, edebiyat sosyolojisi, sanat sosyolojisi, siyaset sosyolojisi ve eğitim sosyolojisinin de dâhil edilebileceği pek çok disiplinde çalışmalar yapmıştır.

Ancak Bourdieu'nün kavramları aynı zamanda salt teorik olarak ele alınması güç kavramlardır. O kavramlarını genellikle saha araştırmalarında geliştirmiştir. Bu yüzden, kavramlar açıklanırken Bourdieu'nün çalışmalarına sık sık atıf yapılması zorunlu görünmektedir.

4.2. Alan

Bourdieu'ya göre “Bir alan, yapılanmış bir toplumsal uzamdır, bir kuvvetler alanıdır –ezenler ve ezilenler vardır, bu uzamın içinde etkileyen, düzenli, sürekli, eşitsizlik münasebetleri vardır–, ama bir yandan da bu kuvvetler alanını dönüştürmek ya da korumak için verilen mücadelelerin alanıdır” (Bourdieu, 1997: 46-47).

Bourdieu'nün sosyolojik analizleri çoğunlukla bir alan içerisinde var olan genel kuralları ve faillerin bu kurallara göre nasıl konumlandıklarını ortaya çıkarmaya yöneliktir. Bourdieu toplumu bir uzay olarak düşünür. Alanlar bu toplumsal uzaya dağılmış bölgelerdir. Toplumsal uzay farklı alanların (sanatsal alan, bilimsel alan, gazetecilik alanı, şirketler alanı vb.) bir araya gelişinden ibarettir. Toplumsal uzay içerisindeki her alanın hem diğer alanlarla paylaştığı ortak özellikler hem de ayrıldıkları noktalar mevcuttur. Alanları meydana getiren şey “kendi içlerinde bir işleyiş mantığı ve ilişkiler ağı oluşturmalarıdır” (Şahin, 2011: 128).

Bourdieu alan kavramını ilk dönem çalışmalarında doğrudan kullanmaz. Ancak ilk dönem çalışmalarında da (örneğin, köylülerin eş seçimlerine yönelik yaptığı çalışmada) alan kavramının izine rastlamak mümkündür.

Kısaca tanımlamak gerekirse: “Alan kavramı verili bir toplumsal sistemi tanımlayan yapısal olarak farklılaşmış faaliyet alanlarını ifade eder” (Thorpe, 2015: 174).

Bourdieu toplumsal uzaya baktığında orada farklı alanların varlığını görmüştür. Bu alanlar, kısmen özerk bir yapıya sahip olsalar da, aynı zamanda belirli ortak özelliklere sahiplerdir. Thorpe'un da belirttiği gibi “Ampirik olarak alanın bileşimi değişse de, yine de bütün alanlar birtakım değişmez işleyiş ilkelerine tâbidir” (2015: 175).

Alanların bazı değişmez özellikleri şöyle sıralanabilir:

–Her alan bir mücadele zeminidir. Alan içerisinde farklı konumlara sahip farklı failler ve gruplar alanın çıkarları doğrultusunda birbirleriyle mücadele içerisinde. Aynı zamanda, bir fail alana yeni girdiğinde hem o alanda otorite durumunda bulunanlarla hem de kendi konumuna benzer konumdakilerle (yani, alana aynı zamanda ya da benzer zamanlarda giren diğer faillerle) mücadele içinde olacaktır. Ancak failin gerekli sermayeyi edinmeden alan içerisindeki otorite sahibi olan diğer faillerle mücadelesinde başarılı olması mümkün görünmemektedir. Bu yüzden fail bir konum alışı yakın durmaya ve alan içerisinde geçerliliği olan sermaye türünü biriktirmeye çalışabilir. Alan içerisindeki mücadeleler üç şekilde var olabilir:

- (1) Alana yeni giren fail alan içerisinde iktidar konumunda bulunanlarla mücadele içindedir.
- (2) Fail, eğilim duyduğu konumun karşısında olan konumlarla mücadele içindedir.
- (3) Fail kendi konumundaki diğer faillerle bir mücadele içindedir.

Ayrıca bu mücadeleler her zaman doğrudan gözlemlenemez. Alan içerisindeki mücadeleler çoğu zaman sembolik düzlemde gerçekleşir.

–Alanlar farklı gruplardan oluşur. Bu gruplar temel olarak iki ad altında toplanabilir: ezenler ve ezilenler (Bourdieu, 1997: 63). Ancak Bourdieu’da ezen ve ezilen gruplar alan içerisinde değişmez değillerdir. Yani belirli ilişkiler çerçevesinde ezen olan bir grup bir başka ilişki çerçevesinde ezilen konumunda olabilir. Ezen ve ezilen grupların alan içi ilişkiler göz önünde bulundurularak değerlendirilmesi gerekir.

–Her alanda kurallar mevcuttur. Bu kurallar alandan alana farklılaşsa bile, kuralların mevcudiyeti bütün alanlarda sabittir. Yani kuralsız, tamamıyla rastgele eylemlerin sürdüğü bir alan söz konusu değildir. Ayrıca farklı alanlarda birtakım ortak kurallar mevcuttur. Kısacası, Bourdieu’nün da değindiği gibi, “Bu çerçevede, *alanlara ait genel yasalardan* söz etmek mümkündür. Siyaset alanı, felsefe alanı, din alanı gibi birbirinden son derece farklı alanlar birtakım değişmez işleyiş yasalarına tâbidir” (Bourdieu, 2016b: 137).

–Her alan kısmen özerk bir yapıya sahiptir. Onların birbirleriyle aynı olan kuralları olduğu gibi birbirlerinden farklı olarak işleyen kuralları da vardır. Aynı zamanda her alan bir diğer alana bağlı/bağımlı olabilir. Ancak özerklik derecesi yüksek olan alanlar da vardır. Bourdieu bu konuda örnek olarak matematik alanını verir (Bourdieu, 1997). Bu tür alanlar alanın dışındaki faillerin müdahale edemedikleri alanlardır. Bu tür alanların kendilerine ait kuralları, dilleri ve tarihleri vardır. Bourdieu’ya göre doğa bilimi olarak adlandırılan birçok bilimin özerklik derecesi sosyal bilimlere göre yüksektir. Genel olarak sosyal bilim, özel olarak sosyoloji özerklik derecesinin yüksek olmadığı alanlardır. Bourdieu’ya göre diğer alanlardaki failler yanlış bir biçimde sosyoloji alanı hakkında konuşabilmektedir.

–Her alanın belirli bir tarihi vardır. Bu tarih alan içerisinde geçerli sermaye türlerini, alan içerisinde ‘oynanan’ oyunun sabit, değişmez kurallarını ve alan içerisindeki faillerin habituslarını şekillendirici özelliğe sahiptir. Taner Timur bu durumu, “Bourdieu’nün ‘alan’ kuramı bu mikrokozmosları toplumsal haritada sadece *yatay olarak* ele almıyor. Düşünürümüz alanları aynı zamanda *dikey olarak*, yani tarihsel süreçler içerisinde de çözümlüyor” şeklinde ifade eder (Timur, 2007: 213).

–Alanlardaki olası başarılar faillerin biriktirdikleri sermayelere bağlıdır. Ancak her alanda aynı sermaye türü işlerlikte değildir. Sanatsal yahut bilimsel alanda ekonomik sermaye çok sınırlı bir öneme sahipken, sosyal sermaye ve özellikle kültürel sermaye daha çok işlerliktedir.

–Her alanda belirli çıkarlar bağlamında mücadele var olur, ancak her alanda aynı çıkarlar geçerli değildir. Farklı alanlardaki farklı failler farklı çıkarların peşindedir. Bilimsel alandaki çıkar gerekli sembolik sermayeye sahip olup unvan elde etmek ve tanınmak olabilir. Aynı zamanda bilgi birikimi de bilimsel alandaki çıkarların bir gereği olarak görünebilir. Ekonomik sermayenin bilhassa önem kazandığı alanlarda –örneğin özel sektördeki şirketler alanında– fail, çıkarlarının bir gereği olarak, öncelikle ekonomik sermaye biriktirmeye çalışacaktır. Yani farklı alanlarda farklı sermaye türleri işlerlikte olduğu için farklı çıkar mücadelelerinin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak alanların bu konudaki ortak özellikleri, her birinde farklı çıkarlar olsa da, çıkarların mevcudiyetidir.

–Alan içerisindeki failler tamamen bilinçli olarak hareket etmezler. Onlar çoğunlukla yarı-bilinçli davranırlar. Çıkarlarına ulaşabilmeleri için hangi sermaye türünün o alan için geçerli olabileceğini sezerler.

Bourdieu *Homo Academicus*, *Ayrım*, *Bilimin Toplumsal Kullanımları* gibi çalışmalarında bilimsel alanın yapısına odaklanırken, *Fotoğrafçılık: Orta Karar Bir Sanat*, *Sanatın Kuralları*, *Sanat Sevdası* gibi çalışmalarında sanatsal alanın yapısını ortaya çıkarır. *Televizyon Üzerine*’nin bir bölümü doğrudan gazetecilik alanı ve onun bir alt alanı olarak görüntü alanı üzerine yoğunlaşmaktadır. Yani Bourdieu’nün çalışmalarında mercek altına aldığı alanlar değişse de, genel olarak alanların işleyiş tarzlarına odaklandığı söylenebilir.

Bourdieu’nün eserlerinin genel yapısına baktığımızda yukarıdaki özellikler geçerli görünmektedir. Zira Bourdieu tek bir alana dair analizlere yer verdiği eserlerinde bile alanların ortak kurallarının ve özelliklerinin neler olduğuna değinir. Ancak Türkçeye *Sosyoloji Meseleleri* olarak çevrilen eserindeki *Alanların Bazı Özellikleri* adlı yazısı alanların genel özelliklerini derli toplu aktarması sebebiyle ayrıca önemlidir.

Bourdieu söz konusu metinde alan içerisindeki stratejilere ve bu stratejiler neticesinde elde edilmeye çalışılan çıkarlara değinir. Aynı zamanda, alanların ortak noktalarının (hepsinde kuralların olduğu, hepsinde geçerli sermaye türlerinin olduğu, alana girişin belirli bir sınamaya tâbî tutulduktan sonra gerçekleştiği gibi ortak noktalarının) neler olduğuna da odaklanmaktadır.

Her alan, buna bilimsel alan da dâhil, başka şeylerin yanı sıra, kendisini belirli türden kazanılacak ve kaybedilecek şeyler, belirli birtakım mücadele nesneleri üzerinden tarif eder (Bourdieu, 2016b: 138)

Bourdieu, söz konusu metninde genel olarak alanların ortak özelliklerine değinir ve birbirlerinden farklılaşan yanlarına pek ağırlık vermez. Bourdieu’nün değindiği alanların genel özellikleri yukarıda saydıklarımızla paralellik göstermektedir. Bourdieu bu metinde alanlarda var olan mücadeleye özellikle dikkat çeker. Başka metinlerinde de görülebilecek “çıkarsız gibi görünmenin belirli bir çıkara hizmet ettiği” gerçeğine burada da işaret eder. Failler alan içerisinde çıkarlarından bağımsız olarak hareket etmezler. Ancak bu çıkarların birebir bilincinde değildirler. Yarı-bilinçli hâlde habitusları aracılığıyla bu çıkarlar

ve bu çıkarların kendilerini götüreceği hedefler doğrultusunda eylemde bulunurlar. Kısacası, faillerin her şeyin bilincinde olduklarını, her yaptıklarını bilinçli olarak, hiçbir yapısal baskıya maruz kalmadan gerçekleştirdiklerini söylemek mümkün değildir. Onları hem alanın genel yapısı ve kuralları, hem alanda başarılı olmak için gerekli sermaye türlerine erişim imkânlarının değişmezliği, hem de kendi habitusları kısıtlar. Ancak bu kısıtlayıcılar aynı zamanda onlara hareket imkânı da sağlar.

Bourdieu'nün alan kavramı onun habitus kavramını kullanışıyla ve oyun kuramıyla yakından bağlantılıdır. Bu yüzden, ilk önce Bourdieu'nün oyun kuramının tanımlamasını yapacak, ardından oyun ve alan ilişkisine geçeceğiz. Habitusun tanımı ve özellikleri verildikten sonra habitus-alan ilişkisine değineceğiz.

4.3. Oyun Kuramı ve Oyun-Alan İlişkisi

Bourdieu'nün oyun kuramı onun alan hakkındaki fikirleriyle ilişkilidir. Yukarıda alanın genel özelliklerini maddeleştirirken değinildiği gibi, her alan bir mücadele zemindir. Bourdieu söz konusu mücadeleyi oyun analogisi üzerinden açıklar.

Bourdieu'ya göre failler ciddi bir oyunun içindedirler. Oyun içinde başarılı olmak için oyunların kurallarını içselleştirirler. Kısacası toplumsal uzay oyunların oynandığı yerdir. Her alanın belirli kuralları olduğu gibi her oyunun da belirli kuralları vardır.

Craig Calhoun, Bourdieu'nün fikriyatında oyunların rolünü şöyle açıklar: “Bourdieu'ya göre, sosyal hayat, ödüllerin daha büyük olması dışında, bir oyuna benzer. Sosyal hayat sadece bir mücadele alanı değildir, sürekli doğaçlamayı gerektirir” (Calhoun, 2010: 78). Burada Bourdieu'nün Lévi-Strauss'tan ayrıldığı noktayı görürüz. Lévi-Strauss *Hüzünlü Dönenceler* adlı kitabında akrabalık ilişkilerinin nasıl kurallar bağlamında sürdürüldüğünü gösterir. Bourdieu ise Cezayir üstüne çalışmalarında bu kuralların yanına stratejileri dâhil eder (Timur, 2007: 197).

Bourdieu o sıralarda alan kavramını kullanmaz. Ancak Cezayir hakkında yaptığı çalışmada stratejilerin varlığını ispatlaması onun sonraki alan çalışmalarına yansiyacaktır. Failler alan içerisinde stratejik davranırlar. Yani alan içerisinde

oynanan oyunda tamamen alanın (ve oyunun) genel kurallarının etkisi altında değillerdir. Onlar aynı zamanda bu kuralları yarı-bilinçli olarak kullanarak stratejiler geliştirirler. Bourdieu, bu noktada alanın kurallarının değişebileceğini belirtir (Bourdieu, 2015: 123). Alanın kuralları faillerin bilinçli eylemleri neticesinde değişmez. Zira onlar her zaman kuralların bilincinde olmayabilirler. Ancak daima kuralların sezgisel olarak farkındadırlar. Bazı durumlarda kuralları esnetebilirler. ‘Hile’ olarak adlandırılacak stratejilere başvurabilirler. Bu hileler zamanla diğer faillerce de tekrarlandığı müddetçe artık bir kural hâline gelebilir (Bourdieu, 2015: 123).

Bourdieu’ya göre bir alanda başarılı olmak için o alanın kurallarını, yani bir bakıma oyunun kurallarını bilmek gerekir. Fail içinde bulunduğu oyunun kurallarına ne kadar vâkıf olursa hedeflerini gerçekleştirmeye de o kadar yakın olacaktır. Ancak başarı sadece oyunun kurallarını bilmekle kazanılmaz. Zira oyunun bütün kuralları her zaman bilinmeyebilir. Ancak oyunun kurallarına dair sezgi başarı için gerekli görünmektedir. Calhoun’un da değindiği gibi, oyunun kendisi belirli doğaçlamalar ve sezgileri gerektirir (Calhoun, 2010: 78).

Alan içerisinde oynanan oyunun kurallarının bilincinde olmanın faillerin başarısı için yeterli olmayabileceği habitusla yakından ilişkilidir. Habitus kavramının açıklanacağı bölümde de değinileceği gibi, habitus faillere yarı-bilinçli tercihler ve seçimler yapma şansı tanır. Bu bir bakıma bir yatkınlıktır. Failler tercihlerinin her zaman tam olarak bilincinde değillerdir, ancak sezgileri ve yatkınlıklarını şekillendiren habitusları aracılığıyla, zaman zaman, yarı-bilinçli olarak hareket ederler.

Bourdieu’ya göre toplumsal uzayın bütün alt alanlarında (akademik alan, edebiyat alanı, dinsel alan) bir oyun söz konusudur. Yani farklı alanlarda farklı oyunlar oynanmaktadır. Bu oyunlardaki kartlar ise genellikle sermaye türleridir. Her alanın kendine has geçerliliği olan farklı sermaye türleri vardır. Failler, sermayelerini biriktirirlerken oyun içerisindeki konumlarını kuvvetlendirirler.

Bütün alanları oyun analogisi ekseninde okumak mümkündür. Örneğin bilimsel alanda farklı bilimsel görüşlere sahip bilim insanları farklı takımlardaki sporcular gibi birbirleriyle yarışır. Ancak aynı zamanda takım içi rekabet ve çıkar çatışması söz konusudur. Failler farklı konum alışlarla yarışırken, bir yandan da benzer konumu paylaştıkları diğer faillerle de yarışmaktadırlar. Failler alanda

oyunların ödülleri erişmek için sürekli rekabet hâlinde olmak durumundadırlar.

4.3.1. Doxa

Bourdieu'nün oyun metaforuna ilişkin olarak kullandığı *doxa* kavramı oyundaki kuralları ve bu kuralların varlığıyla ilişkili olarak failerde var olan ön-kabulleri belirtir. Yukarıda değinildiği gibi, her alanın (dolayısıyla her alanda oynanan oyunların) kendine has kuralları vardır. Bu kuralların belirli kısıtlayıcı etkisi olduğu gibi, failerin sermaye birikimlerine fayda sağlayacak (yani oyuncuların ellerini güçlendirecek) bir etkisi de vardır. Kurallar fail alana girmeden evvel mevcuttur. Bu yüzden, fail kuralların farkında olduğu müddetçe oyunda daha başarılı olabilir.

Doxa kavramı toplumsal uzaydaki alanların yapısına dair de bir kavramdır. Yukarıda değinildiği gibi, her alan göreceli özerk bir yapıya sahiptir. Ve her alanın bazı değişmez kuralları vardır. Bu kurallar alanın genel yapısını oluşturur. Bu anlamda doxa hem alan içerisindeki kuralları hem de bu kurallara karşı failerin ön-kabullerini içerebilen bir kavramdır.

4.3.2. Illusio

Bourdieu'nün oyun metaforuna ilişkin olarak kullandığı bir diğer kavram *illusio*dur.

Illusio, toplumsal oyuna ilgiyi, bu oyundan beklenen kazançlara *yatırımı*'ı ve oyunun ön-kabullerine (*doxa*'ya) katılımı ifade eden pratik inancı ifade ediyor (Bourdieu'dan akt. Timur, 2007: 213).

Illusio failin oyunu oynamaya değer olarak algılamasıdır. Bourdieu'ya getirilen eleştirilerden biri faile özgürlük tanımadığıdır. Hâlbuki Bourdieu oyunun oynamaya değer bulunup bulunmaması noktasında failere özgürlük tanır. Ona göre bir oyuna katılmamak oyuna katılmaktan daha fazla yarar sağlayacak olsaydı fail söz konusu oyuna hiç katılmazdı. Illusio ise failin oyunu oynamaya değer bulmasıdır.

Illusio kavramı Bourdieu'ya getirilen başka bir eleştiriyle daha bağlantılıdır. Bourdieu zaman zaman toplumsal uzaydaki bütün failerin bütün

eylemlerini çıkar bağlamında açıklamakla, bütün failleri çıkarıcı görmekle eleştirilmiştir. Oyunu oynanmaya değer bulan failin o oyundan beklediği belirli çıkarları vardır. Ancak fail bu çıkarların tam bilincinde değildir. Bu bir bakıma habitusta görüldüğü gibi bir yarı bilinçlilik hâlidir. İllusio oyunun oynanmaya değer bulunması kadar, kuralların sorgulanmadan kabul edilmesini de beraberinde getirir. Zira oyunu oynanmaya değer olarak gören fail kuralları da kabul etmiş sayılır.

4.4. Habitus

Bourdieu'nün kavramsal donanımı arasında belki de en önemlisi habitustur. Zira yukarıda belirtilen oyunlarda başarılı olma ihtimali habitusun yapısı alanın yapısıyla uyumlu olduğu ölçüde artar. Ayrıca habitus kavramı, alan kavramından farklı olarak, Bourdieu'nün ilk çalışmalarından son çalışmalarına dek karşımıza çıkar.

Habitusun kavramsal tarihi Aristoteles'in çalışmalarına dek götürülmektedir. Aristoteles alışkanlıklar sonucunda kazanılmış yeteneği ifade etmek için *heksis* kavramını kullanmıştır; kavram Ortaçağ skolastikleri tarafından Yunancadan Latinceye habitus olarak çevrilmiştir (Hançerlioğlu, 1993: 273).

Habitus kavramının etimolojik kökeni olan habit Türkçede alışkanlık, âdet, huy olarak karşılanabilir. Bourdieu'nün Cezayir köylüleri üzerine yaptığı ilk çalışmalarında köylülerin yaşadıkları yerle, çağın gerekliliklerine uyum sağlamaya direnmeleri üzerine kurduğu bağda habitus kavramının bu kökeni kolayca görülebilir. Bourdieu köylülerin bir yandan çağın gerekliliklerine uyum sağlamaya çalışırken, öte yandan kendi gelenekleri ve göreneklerini –ve bu gelenekler ve göreneklerin gerektirdiği eylemleri– göz ardı etmediklerini fark eder. Bourdieu, bu noktada, köylülerin kendi habituslarıyla uyum içerisinde olan değişikliklere adapte olmakta güçlük çekmezken, habituslarıyla çatışan yeniliklere direndiklerini gözlemler. Ancak Bourdieu'nün söz konusu ilk çalışmalarındaki habitus kavramı daha ziyade bir 'ilk örnek' olma özelliği taşır.

Bourdieu bir başka çalışması *Bekârlar Balosu*'nda habitusun zaman içerisindeki kullanım şartlarını aktarır. Bourdieu'nün söz konusu eseri 1959-1960 yılları arasında Lesquire adı verilen bir köyde topladığı verilerden yararlanarak yazmıştır (Bourdieu, 2009: 30). Eser ilk kez 2002 yılında yayımlansa da, içerdiği

üç makale ayrı ayrı zamanlarda üretilmiştir. İlk makale olan *Bekârlık ve Köylülük Durumu*'nun diğer iki makaleden daha önce yazıldığı bilinmektedir. Diğer iki makale (“Yeniden Üretim Stratejileri Sisteminde Evlilik Stratejileri” ve “Yasaklanan Yeniden Üretim Ekonomik Egemenliğin Simgesel Boyutu”) Bourdieu’nün özellikle yeniden-üretim odaklandığı ve kendine özgü kavramsal donanımını oluşturduğu zamanlarda üretilmiştir. İlk makale 1970’den önce, diğer ikisi 1970 sonrasında yazılmıştır.

Burada dikkat çekici nokta şudur: İlk makale dört alt bölüme ayrılmaktadır. Bourdieu bu alt bölümlerin ilk üçünde habitus kavramını kullanmaz, son bölümde habitus kavramını öznellik ve nesnellik düalizmine bir eleştiri olarak kullanır. Bourdieu “Yeniden Üretim Stratejileri Sisteminde Evlilik Stratejileri” ve “Yasaklanan Yeniden Üretim Ekonomik Egemenliğin Simgesel Boyutu” adlı makalelerinde daha ziyade habitus kavramına ve sermaye türlerine odaklanır. İlk makaledeki analizler genellikle istatistiksel verilerle yapılır. Ve Bourdieu ilk makalenin son bölümüne kadar habitus veya sermaye türleri kavramlarını kullanmaz. İlk makalenin yazıldığı 1962 yılında habitus kavramının çerçevesi henüz tam olarak şekillenmemiştir. Diğer iki makalede ise ağırlıklı olarak habitus ve sermaye türleri üzerinde durulur. Ayrıca doxa ve illusio kavramları Bourdieu’nün ilk dönem kavramları olmadığı için ilk makalede görülmez. Ancak diğer iki makalede bu kavramlara da rastlanır.

Görüldüğü gibi, habitus kavramına (alan, illusio ve doxadan farklı olarak) Bourdieu’nün ilk çalışmalarında rastlamak mümkündür. Ancak Bourdieu bu kavramı zamanla geliştirecektir. Özellikle *Fotoğrafçılık: Orta Karar Bir Sanat ve Sanat Sevdası* adlı çalışmalarında habitusun sınırlarını daha net olarak şekillendirmeye başlar. Bourdieu söz konusu eserlerinde bir sanat türünü ‘tercih’ etmenin, ondan zevk almanın nasıl özgür bir seçim olmayabileceğini gösterir. Bireyler sanatsal zevklerinde habitusun etkisinden bağımsız değildir. Örnek verecek olursak, *Sanat Sevdası* adlı eserinde işçi sınıfından bireylerin beğendiği tablolar ile üst sınıftan bireylerin beğendiği tablolar arasındaki farkı gözlemler. Örneğin, işçi sınıfından bir kadın sadece Hz. İsa’yı resmeden tablolardan zevk aldığını söyler (Bourdieu, 2011: 70). Bu durum söz konusu kadının habitusuyla bağlantılıdır. Yani bir bakıma işçi Lillie bir yatkınlık sonucu söz konusu sanat eserlerini beğenmektedir.

Habitusun belli başlı özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

–Habitus failin davranışlarını belirler (Brubaker, 1993: 213). Failin alan içerisinde hangi hedeflere yatkınlık duyacağını, hangi konumlara yakın duracağını belirleyen habitustur. Bu anlamda habitus bir tür bilinçaltı vazifesi görür ve faillerin davranışlarını sürekli olarak belirler.

–Habitus, doğuştan gelen bir özellik değildir, sosyalleşme süreciyle edinilir. Habitusun doğuştan gelen bir özellik olmaması onu Lévi-Strauss'taki zihinsel yapılardan ayırır. Önceki bölümde değinildiği gibi, Lévi-Strauss'ta zihinsel yapılar doğuştan gelir. Sosyalleşme sürecinde kazanılmazlar. Hâlbuki bir failin doğar doğmaz bir habitusa sahip olması mümkün değildir.

–Habitus yaşantıyla birikir. Failin toplumsal alanda maruz kaldığı her türlü tepki, ailesinden edindiği bilgiler, değiştiremeyeceği bazı özellikler habitusunun şekillenmesinde etkilidir.

–Habitusun şekillenmesinde aile ve eğitim önemli bir role sahiptir. Bu dönemlerde faille kazınan bazı özellikler onların bütün hayatları, seçimleri, hedeflerini belirli ölçülerde şekillendirir. Örneğin ailenin sınıfsal konumu çocuklarının seçimleri ve eğilimlerini etkiler. Bourdieu *Vârisler* adlı eserinde buna örnek olarak alt sınıftan ailelerin çocuklarının yükseköğrenim isteme eğilimlerinin düşük, orta ve üst sınıftan ailelerin çocuklarının yüksek olmasını verir (Bourdieu, 2014).

–Habitus her failin bilincinde olduğu bir özellik değildir. Bu bakımdan bir tür bilinçaltı vazifesi üstlenir. Yani failer eylemlerinde bazen neden öyle yaptıklarına açıklama getiremezlerken aslında habituslarına uygun davranırlar.

–Bir failin habitusundan bahsedilebileceği gibi, bir sınıfın habitusundan da bahsedilebilir. Yukarıdaki örnekte Lillie adlı işçi kadının Hz. İsa'ya atıfta bulunan eserlere daha eğilimli olması onun sınıfsal habitusuyla da ilişkilidir. Aynı zamanda, yine yukarıda verilen örnek doğrultusunda, işçi sınıfından gelen öğrencilerin yükseköğrenim kurumlarına girmeye üst sınıftan gelen öğrenciler kadar istekli olmamaları da sınıfsal habituslarıyla ilişkilidir. Cuff vd. bu konuda habitusun bedenselleşmiş tarzıyla ilgili olarak Schwarzeneger örneğini verir:

Arnold Schwarzeneger’de cisimleşen irikıyım, kaslı vücut yapısı gelişkin kaslardan ziyade dengeli ve ince vücut yapısına değer veren orta sınıf insanlar için tiksindiricidir. Bu yüzden, habitus farklı sosyal sınıflar arasındaki mesafenin ve ayrışmaların sürmesini sağlar (Cuff vd., 2013: 360).

–Habitus ve alan birbirlerini devamlı olarak şekillendirir. Birinin diğeri üzerinde hâkim bir konumu yoktur. İkisi arasında Bourdieu’nün deyimiyle ontolojik bir suç ortaklığı vardır (Bourdieu, 2007: 48).

4.5. Habitus ve Alan İlişkisi

Bourdieu’nün çalışmalarında habitus kavramının tarihinin alan kavramının tarihinden daha geriye gittiğini görürüz. Habitus Bourdieu’nün ilk çalışmalarından itibaren değindiği bir kavramken, alan kavramı sonradan kullanılır. Ancak habitusu Bourdieu’nün diğerkavramsal donanımından, özellikle alandan bağımsız olarak düşünmek imkânsızdır. Alan ve habitus arasında kurduğu ilişki Bourdieu’nün makro ve mikro sosyal teoriler arasında nasıl bir konum aldığını açıklamayı sağlayacaktır. Aslında bu ilişki, sadece Bourdieu’nün makro ve mikro sosyal teoriler arasında konum alışıını değil, aynı zamanda ilk bölümde değinilen diğerdüalizmler arasında da nerede konumlandığını açıklamayı sağlar.

Alan ve habitus arasında karşılıklı bir ilişki mevcuttur. Bu karşılıklı ilişki içerisinde bir tarafın diğertaraf üzerinde baskın olduğunu söylemek mümkün değildir. Çoğu zaman alan habitusu şekillendirir gibi algılansa da, Bourdieu’nün sosyolojisi göz önünde bulundurulduğunda bu doğru görünmez. Bir tarafın diğertarafı belirlediğini öne sürmek yerine (kuşkusuz her iki tarafın da bir ölçüde diğelerini belirleme eğilimi vardır) habitus ve alanı birlikte olarak ele almak, ikisinin de birbirini etkilediğini düşünmek daha doğru görünmektedir. Kısacası habitus ve alan arasındaki ilişki aşağıda birinci yahut ikinci maddedeki gibi değil, üçüncü maddedeki gibidir:

(1) Habitus → Alan

(2) Alan → Habitus

(3) Habitus ↔ Alan

Bu birliktelik faillerin pratiklerini ve alan içerisindeki konum alışlarını anlamak için de önemlidir.

Bourdieu'nün ilişkisel düşüncesinde de görülebilecek bu yaklaşım, bir tarafın diğer tarafı belirlemediği, iki tarafın da karşılıklı belirlenim içerisinde olduğu anlamına gelir. Bourdieu'nün ifadesiyle “Bizzat kendisinin bir ürünü olan ‘alan’la gerçek bir *ontolojik suç ortaklığı* içinde olan habitus, bilinçlilik gerektirmeyen bir bilme biçiminin, plânlı olmayan niyetliliğin/yönelmişliğin, kişinin açıkça ifade edemeden de geleceğe yönelmesini mümkün kılan dünyadaki düzenliliklere pratik hâkimiyetin bir ilkesidir” (Bourdieu, 2007: 48). Yani alan habitusu şekillendirirken habitus da alanı şekillendirir. Bourdieu'nün ifadesiyle: “Yapılaşmış bir uzay olarak ‘alan’ habitusu yapılandırma eğilimindeyken, habitus da alana ilişkin algıyı yapılandırma eğilimindedir” (Bourdieu, 2007: 48).

Bourdieu'nün kullanımında alan faillerin konumlandıkları bir uzay olarak görünmektedir. Yukarıda belirtildiği gibi, her alan kısmen özerk bir yapıya sahiptir. Örneğin sanat alanı diğer bütün alanlar gibi kısmen özerk bir alandır. Sadece sanatsal olanla sınırlı değildir. Aynı durum bilimsel alan ve diğer bütün alanlar için de geçerlidir. Alanın kuralları zaman içerisinde oluşmuştur. Bir failin alana ilk girdiğinde alan içinde başarılı bir konuma ulaşmak için önce alanın gereklerini yapması ve oyunu kuralına göre oynaması gerekir. Fail alan içerisinde gerekli sermayeyi biriktirdikten sonra daha özerk bir konum elde edebilir. Alanın kendine özgü kuralları ise bir bakıma failin bilinçaltında işler. Böylece habitus şekillenir. Aslında habitus failin doğumundan itibaren failin bedenine ve zihnine kazınmaya başlar.

Faillerin habitusları alanın yapısı ve sınırlarını belirleme eğilimindedir. Ancak aynı zamanda, her alan da failin habitusunu şekillendirme gücüne sahiptir. Dahası, önceden belirtildiği gibi, her alanın belirli kuralları vardır. Ve bütün failler bu kurallara kendi habituslarıyla uyum sağlarlar.

Her alanın belirli sınırları vardır. Habitus alanların bu sınırlarının faillerin zihnine kazınmış hâlidir. Bu iki yapı arasında, yani alanın yapısı ve habitusun yapısı arasında ne kadar uyum varsa bir failin söz konusu alan içerisindeki başarısı da o denli yüksek olacaktır. Habitus ve alan arasındaki uyumun sağlanması faillerin alanın gerekli sermaye türlerine erişimleri ve onları biriktirmeleriyle bağlantılıdır.

4.6. Sermaye Türleri

Bourdieu'ya göre, insanların sosyalleşme sürecinde edindikleri 'yatkinlikler sistemi' onların toplumdaki işgal ettikleri konuma, yani özel *sermaye* donanımlarına bağlıdır. Bourdieu sermaye kavramını toplumsal eyleyicinin belirli bir toplumsal alana katılımını ve rekabetten doğan özel kazançlar elde etmesini mümkün kılan ve belirli bir toplumsal arenada etkili olan kaynaklar bütünü olarak tanımlar (Çeğin, 2013: 31).

Bourdieu esas olarak üç sermaye türünden bahseder: ekonomik sermaye, kültürel sermaye, sosyal sermaye. Bu üç sermaye türüne ayrıca sembolik sermaye dâhil edilebilir. Ancak sembolik sermaye ayrı bir sermaye türü olmaktan ziyade, diğer sermaye türlerinin faillere sağladığı bir kazanımdır.

Bourdieu'nün sermaye türleri ekonomik indirgemeciliğe bir karşı duruş olarak algılanabilir. Toplumsal uzayda, failler, sadece ekonomik sermayelerinin getirdikleriyle değil, kültürel ve sosyal sermayeleriyle de hedeflerine ulaşmaya çalışırlar. Dahası ekonomik sermaye bütün alanlarda geçerli olan bir sermaye türü de değildir. Örneğin edebiyat alanında pek az işlerliğe sahiptir. Kültürel ve sosyal sermaye ise edebiyat alanında daha fazla işlerliğe sahip sermaye türleridir. Ekonomik sermaye haricindeki diğer sermaye türleri bir bakıma Marksizm'e eleştiri olarak okunabilir:

Birikim sürecini ekonomik boyutuna, birikimi de maddî kaynakların biriktirilmesine indirgeyen koca bir Marksist gelenek var. Mesela devletin, yeniden bölüşümü mümkün kılacak şekilde kaynakların bir arada toplanmasıyla başladığı söylenir, ancak akılda sadece ekonomik kaynaklar vardır (Bourdieu, 2015: 94).

Oysa Bourdieu'ya göre sadece ekonomik değil, farklı kaynaklar da vardır. Ve bu kaynakların biriktirilmesiyle, tıpkı paranın ya da paraya çevrilebilecek malların ekonomik sermaye getirmesi gibi, farklı sermaye tipleri birikebilir. Kısacası toplumsal uzayda sadece ekonomik sermayenin varlığını görmek Bourdieu'ya göre hatalı bir tutumdur.

Sermaye türlerinin birbirleriyle bağlantılarını, hangi sermaye türünün hangi alanlarda geçerli olduğunu ve sermaye türlerinin alan ve habitus

kavramlarıyla bağlantılarını anlayabilmek için öncelikle sermaye türlerine kısaca değinmemiz gerekir.

4.6.1. Ekonomik Sermaye

Ekonomik sermaye, adından da anlaşılacağı üzere, faillerin para kazanmasına imkân tanıyan (yani paraya kolaylıkla çevrilebilecek) metalara tekabül etmektedir (Fine, 2011: 101).

Ekonomik sermaye Bourdieücü olmayan analizlerde de sıklıkla kullanılan bir sermaye türüdür. Örneğin Marksist terminolojide ve rasyonel eylem teorilerinde sıklıkla kullanılır. Bu bağlamda, sermaye analizlerinin Bourdieu'dan önce genel olarak ekonomi ekseninde gerçekleştirildiğini söylemek mümkündür. Bourdieu'nün katkısı, diğer iki sermaye türünün (kültürel ve sosyal sermayenin) hem ekonomik sermaye ile bağlantılarını ortaya çıkarması, hem de toplumsal uzayda ekonomik sermayenin yegâne sermaye türü olarak görülmemesi gerektiği konusundaki görüşleridir. Özsöz'ün belirttiği üzere:

Daha açık bir ifadeyle, Bourdieu toplumsal yaşamın sadece ekonomik faktörler ve sınıflar nezdinde incelenemeyeceğini, başta eğitim ve kültür olmak üzere ekonomik faktörler dışında kalan diğer faktörlerin de toplumsal yaşamda önemli bir rol oynadığını düşünür (Özsöz, 2011: 7).

Ekonomik sermaye, failin her zaman kendi uğraşları neticesinde ulaşabileceği bir sermaye türü değildir. Faile ailesi tarafından doğrudan aktarılabilir. Ayrıca ekonomik sermaye her alanda geçerli bir sermaye türü değildir. Örneğin ticaret alanında işlerlikte olabilirken, edebiyat ve sanat alanında çok daha az geçerlidir.

Bourdieu bazı sermaye türlerinin birbirine dönüştürülebilirliğine dikkat çeker. Ekonomik sermaye farklı sermaye türleriyle değiştirilebilir. Örneğin, kültürel sermaye hâline gelebilir. Gerekli ekonomik sermayeye sahip, ancak kültürel sermayeden yoksun olan bir fail çeşitli sanat kurslarına gidebilir veya saatlerini ücretli müzelerde geçirebilir. Böylece, elindeki ekonomik sermayeden harcayarak bir bakıma kültürel sermayeyi satın alır. Ayrıca failler sahip oldukları diğer sermaye türlerini de ekonomik sermayeye çevirebilirler. Faile alanda geçerli olan sermaye türü ekonomik sermaye getirebilir. Yine sanat alanından örnek verecek olursak, sembolik sermaye ekonomik sermayeyi beraberinde getirebilir.

Son yıllarda sadece çerçeveyi 125 bin dolara satan Bedri Baykam buna bir örnek teşkil edebilir. Hiçbir sanatsal değeri olmayan çerçeve Bedri Baykam isminin getirdiği sembolik sermaye sayesinde ekonomik sermayeye dönüştürülmüştür. Sosyal sermaye de ekonomik sermayeye dönüştürülebilecek diğer bir sermaye türüdür. Kişisel ilişkileri ile belirli konum elde eden failler (örneğin, normalde alınmayacağı bir işe kişisel tanışıklık ile giren bir fail) ekonomik sermaye elde edecektir. Böyle bir örnekte sembolik sermaye ekonomik sermaye ile değiştirilmiştir.

4.6.2. Kültürel Sermaye

Kültürel sermaye, ekonomik sermaye gibi, toplumdaki eşitsizlikleri en gözle görülür hâle getiren sermaye türlerinden biridir. Ancak ekonomik sermayenin eşitsizliği doğrudan fark edilebilse de, kültürel sermayeden kaynaklanan eşitsizlikler kolayca fark edilmeyebilir. Yani kültürel sermaye ekonomik sermayeye göre daha az gözle görülürdür.

Kültürel sermaye Çeğin'e göre kültürel sermaye "sahip olanların diğerlerinden üstün gördükleri sembolik ve kültürel değerlerin birikimine tekabül eder" (Çeğin, 2013: 33).

Bourdieu'ya göre kültürel sermaye toplumsal uzayda eşitsiz dağılmaz. *Sanat Sevdası* adlı eserinde gösterdiği gibi, müzelere girişin ücretsiz yahut cüzi ücretli olması da bu durumu değiştirmez. Failler müzelere giriş için ekonomik sermayelerini kullanmak zorunda kalmazlar. Ancak kültürel sermaye elemesine tâbî tutularak, müzelere girişleri ve diğer sanatsal faaliyetlere katılmaları doğrudan olmasa da dolaylı bir biçimde engellenir.

Bourdieu'ya göre sermayeler arası ikame edilebilirlik kültürel sermaye için de söz konusudur. Bir fail kültürel sermayesini ekonomik sermayeye veya sosyal sermayeye dönüştürebilir. Aynı zamanda failin kültürel sermayesi ona belirli ölçüde sembolik sermaye kazandırabilir.

Özellikle sanatçılarda kültürel sermayenin diğer sermayelere dönüştürülmesi gözlemlenebilir. Sanatçı kültürel sermayesinin birikimiyle meydana getirdiği bir ürünü (bir tablo, roman veya albümü) kamuoyuna sunduğunda ondan belirli bir ekonomik sermaye elde etmeye başlar. Aynı

zamanda, failler kültürel sermayeleri sayesinde bilimsel alanda, sanat alanında ve daha birçok alanda tanınarak sosyal sermayelerini artırabilirler.

Bourdieu, kültürel araştırmalara özellikle önem verdiği için, kültürel sermayeye diğer sermaye türlerinden –kendi eserlerinde– daha fazla ağırlık tanır. Bourdieu *Fotoğrafçılık Orta Karar Bir Sanat, Sanat Sevdası, Sanatın Kuralları* gibi eserlerinde kültürel sermayenin alan içerisinde konumları nasıl farklılaştırabildiğini gösterir.

Fotoğrafçılık Orta Karar Bir Sanat adlı eserinde farklı sınıflardan gelen kesimlerin hangi fotoğrafçılık türüne eğilim duyduklarını gösterir. Bourdieu o zamanlar alan kavramını kullanmıyor olsa da aslında sanat alanına dair bir analiz yapmıştır.

Amatör fotoğrafçılık kulüplerini ziyaret edip kursiyerlerle mülâkatlar yapan Bourdieu bu konuda iki tespitte bulunur. Kulüpler ikiye ayrılmaktadır: estetik fotoğrafçılık kulüpleri ve diğer kulüpler. Estetik fotoğrafçılık kulüplerine gidenler daha çok orta sınıfa mensup bireyler olup, kendilerine has olarak algıladıkları fotoğrafçılık sanatını kirleteceklerini düşündükleri her şeye karşı mesafelidirler. Bourdieu’nün “diğer kulüpler” olarak adlandırdığı kulüplere üye olanlar ise daha ziyade işçi sınıfına mensup bireylerden oluşurlar.

Böylece fotoğrafçılığın bir pratik olarak algılanmasında, faillerin konum alışlarında ailelerinden gelen veya kendi çabalarıyla kazandıkları kültürel sermaye kendini gösterir. Üst sınıfların kültürel sermayesi kendisinden daha aşağı konumda olanlara göre daha fazladır. Bu yüzden onlar estetik fotoğrafçılığa daha çok ilgi gösterirler.

Bourdieu *Sanat Sevdası* adlı eserinde esasen eğitim sermayesine odaklansa da, bu sermaye türüyle kültürel sermaye arasında bağ kurar. Bourdieu bu eserinde müze ziyaretleri hakkındaki bir analizinde kültürel sermayenin nasıl bir elek gibi kullanıldığını açıklar. Yukarıda belirtildiği gibi, Bourdieu söz konusu eserde sadece ekonomik sermayenin bir ayırım aracı olarak kullanılmayacağını, kültürel sermayenin de ayırma yol açabileceğini gösterir. Müzeler, Bourdieu’nün de belirttiği gibi, giriş ücreti bakımdan ya cüzi bir miktarın gerekli olduğu ya da ücretsiz olarak girilen yerlerdir. Bu durum Bourdieu’ya göre sanatsal alanın herkese eşit olarak dağıtılacağı yanılgısına yol açar. Hâlbuki Bourdieu burada

kültürel sermaye birikimi düşük olan kesimlerin müzelerde çok az kaldıklarını, kendilerini orada rahatsız hissettiklerini gözlemlemiştir. Böylece eşitlikçilik gibi algılanan müzelere ücretsiz giriş aslında oldukça eşitsizliktir.

O *Sanatın Kuralları*'nda kültürel sermaye ve ekonomik sermaye arasındaki ilişkiye ağırlık verir. *Sanatın Kuralları*'nda incelediği Flaubert'in *Duyusal Eğitim* romanındaki Arnoux karakteri Bourdieu'ya göre sanat taciridir. Bourdieu, Arnoux karakterinin sezgisel olarak bir gerçeğin farkında olduğunu belirtir: Ekonomik sermaye ve kültürel sermaye aynı anda biriktirilmesi oldukça güç sermayelerdir. Bu yüzden bir yayınevi sahibi olarak Arnoux daha çok ekonomik sermayeye odaklanmaktadır. Romandaki diğer bir karakter olan Frederic ise kültürel ve ekonomik sermayeyi aynı anda biriktirmeye çalışmış, ancak başarısız olmuştur. Bourdieu'ya göre ekonomik ve kültürel sermayeyi bir arada biriktirmek pek akla yatkın bir seçenek değildir. Bunun yerine failin birine ağırlık vermesi ve girdiği alana göre sermaye türleri arasında değişimler yapması daha akla yatkındır.

Kültürel sermaye de kendi içerisinde üç türe ayrılır: bedenselleşmiş, nesneleşmiş ve kurumsallaşmış kültürel sermaye.² Birinci türden kültürel sermaye failin bedenine kazanmış hâlde bulunan, ailesinden ve içinde büyüdüğü çevreden kaynaklı kültürel sermaye türüdür. Failin konuşma tarzı bunun bir örneğidir. Fail kırsal kesimde büyümüşse ve o kesimin konuşma tarzını içselleştirmişse oraya ait bir şivesi olabilir. Eğitim seviyesi yüksek bir aileyle birlikte bir kent ortamında büyümüşse daha pürüzsüz ve akıcı konuşabilir.

İkinci kültürel sermaye türü nesne olarak görünen kültürel sermaye biçimleridir. Kitaplar ve sanat eserleri bunun örnekleridir. Kültürel sermayenin bu alt biçimi ekonomik sermayeyle de bağlantılıdır. Örneğin ekonomik sermaye birikimi fazla olan bir fail orijinal bir tabloyu evinin duvarına asabilirken, ekonomik sermayesi nispeten düşük olan bir fail röprodüksiyonlarla yetinmek durumunda kalabilir.

² Kültürel sermayenin bu alt türleri çeviriden çeviriye ve eserden esere farklı adlandırılmaktadır. O Ben Fine'in eserinde "içerilmiş, somutlaşmış ve kurumsallaşmış kültürel sermaye" olarak tanımlanır (Fine, 2013: 101). Güney Çeğin'in doktora tezinde ise Nash'in eserine ithafen şu şekilde sıralanır: "1) Akıl ve beden durumuna bağlı bir şekilde var olarak; 2) Kültürel değer olarak nesneleşerek; 3) Kazandığı kurumsal yapı içerisinde, örneğin eğitsel nitelikler olarak" (Çeğin, 2013: 33).

Üçüncü kültürel sermaye türü Bourdieu'nün özel ilgi alanlarından olan eğitimle ilişkilidir. Eğitim süreci aslında eşitlikçi gibi görülse de (tıpkı müze ziyaretleri örneğinde olduğu gibi) eşitsiz bir yapılanmaya sahiptir. Bu eşitsizlik görünürde yokmuş gibi duran, gizli kalan bir eşitsizlik biçimidir. Örneğin, kültürel sermayenin birinci alt türünün kabul gören çeşidine (şivesiz ve akıcı konuşmak) sahip olmayan fail eğitim sürecinde elenme ihtimaliyle karşı karşıya kalabilir.

4.6.3. Sosyal Sermaye

Sosyal sermaye failin alan içerisindeki diğer failerle bağlantılarıyla ilişkili sermaye türüdür. Fail bir alanda başarılı olmak istiyorsa sosyal sermaye biriktirmeye çalışmalıdır. Hemen her alan için geçerli olan yegâne kurallardan biri budur.

Bourdieu sosyal sermayenin sınırlarını, ekonomik ve kültürel sermayelerde olduğu gibi net olarak çizmez. Sosyal sermayeden anladığımız, failin belirli kesimdeki diğer failerle ilişki içinde olmasıdır.

Sosyal sermayenin bir kazanım aracı olarak geçerli görülebilmesi için, failin alan içerisinde konumlanan ve konumu herkes tarafından meşru görülen failerle irtibat içinde olması gerekir. Örneğin, bilimsel alana yeni girmiş bir failin bilimsel alana yeni girmiş bir başka faille bağ kurması sosyal sermayesini fazla artırmaz. Ancak fail alan içerisinde hâlihazırda özerkliğini ilân etmiş bir faille bağlantı içerisine girdiğinde sosyal sermayesi daha fazla birikme eğiliminde olacaktır. Bu yüzden sosyal sermayenin bağlantılı olunan her faille birlikte eşit ölçüde artacağını söylemek mümkün değildir. Ayrıca sosyal sermaye failerin habituslarıyla bağlantılıdır. Fail çoğu zaman bilinçli bir biçimde değil, bir yatkınlık sonucu alan içerisindeki bazı konumlara yakın durma eğilimindedir.

4.6.4. Sembolik Sermaye

Sembolik sermaye, Bourdieu'nün unvan, rütbe, şan gibi faktörlerin faile alan içerisinde kazandırdıklarını belirtmek için kullandığı sermaye türüdür. Yukarıda belirtildiği gibi, sembolik sermaye diğer sermaye türleri gibi belirli bir sermaye türü değil, onlara bağlı olarak gelişen bir sermaye türüdür. Sembolik sermaye diğer sermayelerin toplamı veya yansıması olarak da anlaşılabilir (Özsöz, 2011: 6).

Alan içerisinde fail alan içerisinde işlerlikte olan sermaye türünü ne kadar fazla biriktirirse sembolik sermayesi de o ölçüde birikir.

4.7. Sonuç Olarak

Bourdieu'nün kavramsal donanımları olarak habitus, alan ve sermaye türleri birbirlerini bütünleyen bir yapıya sahiptir. Zira Bourdieu'nün hiçbir kavramını diğerlerinden bağımsız olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar kavramların ilk kullanım tarihleri arasında farklılıklar olsa da, birbirleriyle ilişki içinde oldukları Bourdieu'nün eserlerinde açıkça gösterilir. Çeğin (2013: 28) Bourdieu'nün habitus, alan ve sermaye türleri kavramlarının birbirleriyle ilişkilerini son derece anlaşılır şekilde şöyle özetler:



Bu tablo, aynı zamanda Bourdieu'nün makro ve mikro sosyal teoriler arasındaki düalizmi aşma gayretini de özetler.

Bilindiği üzere, Bourdieu toplumsal uzayı birbirleriyle bağlantılı ilişkiler ağı olarak görür. Bu ilişkisellik Bourdieu'nün kavramlarına da yansır. Hiçbir kavramın diğerlerinden bağımsız olarak ele alınamayacağının bir kanıtı da budur. Ayrıca hiçbir kavramın diğerleri üzerinde bir ağırlığı da söz konusu değildir. Bourdieu'nün kavramlarını (özellikle habitus, alan ve sermaye türleri üçlüsünü) birbirleriyle bağlantılı olarak ve bir arada düşünmek gerekir.

Bourdieu'nün zaman zaman bütün failleri çıkarıcı olarak nitelendirdiği eleştirilerine maruz kalmasının nedeni, alan içerisindeki faillerin eylemlerini kendi habitusları bağlamında, çıkarları doğrultusunda analiz etmeye çalışmasıdır. Yukarıda bahsedildiği gibi, Bourdieu'ya göre her alan aynı zamanda bir mücadele alanıdır. Alana yeni girmiş bir failin gruplardan bağımsız olarak alanda var olma şansı yok denecek kadar azdır. Zira her alan kısmen özerk bir yapıya sahip olduğundan kendine ait kuralları vardır. Alana yeni giren birmiş fail bu kuralları deneyimleyerek öğrenir. Kurallar failin habitusuna yaşanmışlıkları sayesinde kazanır. Bir bakıma alanın kuralları, Lévi-Strausscu anlamda birer zihinsel yapı olarak faillerin zihinlerine kazanır. Bu yüzden fail, alanın kurallarına onun içinde yer almadan tam anlamıyla vâkıf olamaz. Alan içinde olduğu müddetçe de bu

kuralları her zaman bilinçli olarak öğrenip uygulamak zorunda değildir. Kurallar bir bakıma bilinçsiz olarak içselleştirilir. Alan içerisindeki faillerde çoğu zaman söz konusu olan bu bilinçsizlik hâlidir. Yani Bourdieu'nün fail anlayışında, Sartre'ın düşündüğü anlamda bilinçli bir öznedense, toplumsal hayatın gerektirdiklerini zihinsel yapısında barındıran Lévi-Strausscu bir öznen bahsetmek daha doğru olacaktır. Kısacası, alana yeni girmiş failin alan içerisinde tek başına konum alamamasının nedenlerinden biri budur: Fail alanın kendine has kurallarına ve alanın işleyiş mantığına yeterince vâkıf değildir.

Failin alana girer girmez kendi özerk konumunu ilân edememesinin nedenlerinden bir diğeri kendi sermaye birikiminin muhtemelen yetersiz olmasıdır. İster bilimsel isterse sanatsal alan olsun, alana yeni giren bir fail başlarda yeterli sermayeden yoksundur. Ayrıca her alanda ayrı ayrı geçerliliğe sahip sermaye türleri vardır. Örneğin bilimsel alanda ekonomik sermaye faile yarar sağlamayabilir. Fail kültürel ve toplumsal sermayesini biriktirmek zorunda kalabilir. Alan içerisindeki mücadeleler ise failerin sermayeleri üzerinden yürütülür.

Özellikle bu iki sebepten ötürü, bir fail alan içerisindeki mücadeleye tek başına katılamaz. Alana yeni girdiğinde bir gruba yakın olma eğilimi göstermek durumundadır. Bourdieu en geniş kapsamlı alan analizini yaptığı eseri *Sanatın Kuralları*'nda alana yeni giren bir failin özerk konum ilan edememesinin (Flaubert üzerinden) ayrıntılı olarak aktarır. Flaubert'in sanatsal alan içindeki eylemlerinin haritasını çıkarır. Bu yüzden, bazı sosyal bilimcilerin Bourdieu'yu faili göz ardı etmekle suçlaması yerinde bir eleştiri olarak görünmemektedir. Bourdieu, ilk başta Fransa'daki sanat alanı üzerine yoğunlaşp “sanat için sanat” ve “toplum için sanat” savunucularının iki grup hâlinde birbirleriyle mücadelelerini aktarsa da, sonradan bir fail olarak Flaubert'e odaklanır ve onun alan içerisindeki eylemleri ve stratejilerini çözümlemeye çalışır.

Yukarıda bahsedildiği gibi, alana yeni giren failin hiçbir gruba yakınlık duymadan kendiliğinden bir konum elde etmesi beklenemez. Flaubert de, önceleri bir gruba yakınlık duyarken, sonraları (kültürel ve sosyal sermayesini biriktirdiği ölçüde) özerk bir konum iddia edebilmeye başlamıştır.

Söz konusu sermayeler zamanla failin habitusuna kazınır ve alan içerisindeki eylemlerini mümkün kılar. Yukarıda bahsedildiği gibi, failin

habitusunun yapısı ve alanın yapısı ne kadar uyum içindeyse fail söz konusu alanda daha rahat eylemlerde bulunabilir ve alan içerisinde daha başarılı olabilir.

Özetlemek gerekirse: Bourdieu'nün kavram üçlüsü olarak habitus, alan ve sermaye birbirleriyle bağlantılı kavramlardır. Ayrıca bu üç kavram, failin pratiğinin anlaşılması için de gereklidir. Karl Maton, bu düşünceyi şöyle formüle eder (2010: 51):

$$[(\text{habitus})(\text{sermaye})] + \text{alan} = \text{pratik}$$

Bourdieu'nün kavramsal donanımları arasındaki bu ilişkisellik ayrıca onun ilişkisel sosyolojisi bağlamında anlam kazanır.

İlişkisel sosyoloji nedir? En geniş anlamıyla ilişkisel sosyoloji, toplumsal hayatı toplumsal ilişkileri inceleyerek araştırır. Sosyoloji disiplininin tarihi boyunca, sosyologlar çalışmalarını birbirinden farklı çeşitli nesnelerden birine ya da diğerine odaklanarak tanımlamışlardır. Bu nesnelerin listesi uzundur; klasik gelenek bize toplumsal olguları, toplumsal davranış, toplumsal sınıfları ve toplumsal formları vermiştir; geçmiş yüzyıl ise semboller, sistemleri, çıkar gruplarını, kurumlarını, etno-metotları, pratikleri, kimlikleri, işaretleri, söylemleri ve diğer pek çok şeyi bu listeye eklemiştir. (...) İlişkisel sosyologlar toplumsal ilişkileri incelerler (Powell ve Depelteau, 2015: 15).

Powell ve Depelteau'nun belirttiği gibi, ilişkisel sosyolojinin asıl vurgusu ilişkilere aittir. Yapı ve fail arasındaki ilişki, özne ve nesne arasındaki ilişki, birey ve toplum arasındaki ilişki gibi birçok ilişkiye vurgusu toplumsal meselelere tek yönlü yaklaşılmasına engeller. Bu yüzden, ilişkisel sosyologlar makro/mikro, yapı/fail, birey/toplum, öznellik/nesnellik gibi düalizmleri çalışmalarıyla aşmaya çalışmışlardır. Zira sadece bir tarafa yoğunlaşmak diğer tarafın görmezden gelinmesine sebep olabilir. Halbuki toplumsal gerçekliğe ilişkiler ve ilişkisellik göz ardı edilerek ulaşılamaz.

Bourdieu de yapı/fail, mikro sosyal teoriler/makro sosyal teoriler, öznellik/nesnellik gibi, kendisine göre “anlamdan yoksun bir sürü karşıtlığı” (2006: 14) kendi kavramsal donanımıyla aşmaya çalışmıştır. Habitus fail ve yapı arasında bir köprü işlevi görürken, habitus ve alan ilişkisi de çok yönlüdür. Bourdieu'nün sosyolojisinde fail yapıyı belirlemediği gibi yapı da faili tek başına

belirlemez. Bu iki olgu arasında karşılıklı belirleyicilik söz konusudur. Yani yukarıda anılan düalizmlerin bir tarafına ağırlık vermek veya tek tarafın belirleyici olduğunu öne sürmek Bourdieu'nün sosyolojisi söz konusu olduğunda mümkün görünmemektedir. Bu durum oyun metaforunda da kendisini gösterir.

Oyundaki kuralların varlığı ve değişmezliği ilk başta faile hiçbir seçme hakkı tanımaz görünebilir. Ancak failin ilk baştaki özgürlüğü oyuna girip girmeme konusundadır. Sonra, oyun içerisindeki konum alışlardan hangisine eğilim göstereceğine dair bir seçim (ve özgürlük) de söz konusudur. Ancak bu seçim tamamen bilinçli değil, habitus aracılığıyla bir yatkınlık sonucu oluşan bir seçimdir. Bu yüzden, alanın yapısının faili birebir şekillendirdiğini söylemek mümkün değildir.

Ancak diğer taraftan Bourdieu'nün faile bütünü özerklik tanıdığını söylemek de mümkün görünmemektedir. Eğer Bourdieu failin alan içerisindeki özgürlüğünü tamamen tanısaydı Sartreci bir düşünceye yakın olacaktı. Hâlbuki Bourdieu hem *başeseri* (*Sanatın Kuralları*) hem de öznellik ve mikro yönelimli sosyal teorilere geliştirdiği eleştirilerinin yer aldığı metinlerinde Sartre'a karşı eleştirel bir tavır sergilemiştir.

Sonuç olarak söylemek gerekirse, Bourdieu'ya göre söz konusu düalizmlerin bir tarafına ağırlık veren bir yaklaşım kısırdır. Alandaki faile tamamen özerklik ve bilinçlilik atfeden düşünceler de alandaki mevcut yapıların sadece kısıtlayıcılığına değinen düşünceler kadar hatalıdır. Bourdieu bu bölümde açıklanan kavramları failin alan içerisindeki eylemlerini ve alanın yapısını birbiriyle ilişkileri bağlamında çözümlemek için kullanmıştır. Bu yüzden, söz konusu kavramlar daima birbirleriyle ilişkili olarak düşünülmelidir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

BOURDİEU’NÜN MAKRO VE MİKRO SOSYAL TEORİLER KARŞISINDAKİ KONUMU

Bourdieu toplumsal pratikleri ‘toplumsal oyunlar’ın hem konumsal hem eğilimsel boyutlarının ürünü olarak görür. Onun *alan* kavramı (terimin genel anlamında, güç/’sermaye’ biçimleri içeren toplumsal konumlar seti olarak) nesnel toplumsal yapılara biçimleri içeren toplumsal konumlar seti olarak) nesnel toplumsal yapılara işaret eder. Fakat ayrıca habitus (i) nesnel toplumsal yapıların içselleştirilmesidir ve (i) bu içselleştirilmiş yapılar (esnek, çokanlamlı, çok-özellikli şemalar) öznenin pratikleri üretme araçlarıdır. Bourdieu’nün pratik teorisi şematik olarak aşağıdaki biçimi alır:

alan (konumsal boyut) → *habitus* (eğilimsel boyut) → *toplumsal pratikler* (Mouzelis, 2012: 205).

Bourdieu’nün makro ve mikro sosyal teoriler arasındaki konumundan söz etmek için söz konusu bu iki kavrama yoğunlaşmak gerekmektedir. Bunlardan birincisi alan, ikincisi habitustur. “Habitus alanla içsel olarak ilişkilidir” (Vandenberghe, 2012: 408).

Ancak habitus kavramı Bourdieu’nün terminolojisinde alan kavramından daha eskidir. Emrah Göker’in de belirttiği gibi (2014), Bourdieu’nün erken dönem çalışmalarında (Cezayir üzerine araştırmalarında ve kültürel üretim alanına dair çalışmalarının bir bölümünde) alan kavramından bahsedilmez. Oysa onun Cezayir üzerine ilk çalışmalarında bile habitus kavramı mevcuttur. Ancak habitus kavramının kullanım alanı ve şekli zamanla değişmiştir.

Bu bölümde makro ve mikro sosyal teoriler arasında Bourdieu’nün konumuna odaklanırken ilk olarak alan kavramının yapı kavramıyla ilişkisine, benzerlikleri ve farklılıklarına odaklanacak, ardından habitus kavramına geçeceğiz. İlk olarak alan kavramına değinilmesinin nedeni, daha geniş kapsamlı olması ve o tam olarak anlaşılmadan habitus kavramının anlaşılmasının da güç olmasıdır. Kavramlar bu çalışmanın 2. Bölümünde açıklandığı için, bu bölümde onların tanımlarından çok, makro ve mikro sosyal teoriler arasındaki düalizmi aşmaya etkilerine odaklanılacaktır.

Alan

Bahsedildiği gibi, Bourdieu'nün makro ve mikro sosyal teoriler arasındaki düalizmleri aşma denemesinde kavramsal donanımlarının en önemlileri (ve de en çok kullanılanları) habitus ve alandır.

Bourdieu'nün alan kavramını bir bakıma yapıyla eşdeğer kullandığını söylemek mümkündür. (Ancak bu Bourdieu'nün alan kavramının tipik olarak yapıyla karşılanabileceğini söylemek anlamına gelmez. İleride gösterileceği gibi, alanlar hem yapılar gibi failleri kısıtlar hem de faillerin onların içerisinde kısmi özgürlük şansları vardır. Yani alanların yapılarla örtüşmediği taraflar da vardır.) Zira Bourdieu alanlardan bahsederken sıklıkla kurallardan da bahseder. Bu kurallar faillerin değiştiremeyecekleri ve alanda kalmak için uymak zorunda oldukları kurallardır. Bir bakıma alanlar, faillerden önce var olan ve faillerden sonra da var olacak olan zorunluluklar ve kurallar sistemidir.

İkinci bölümde bahsedildiği gibi, Bourdieu alan kavramını sıklıkla oyun kavramıyla beraber kullanır (bu konuya, bu alt bölümün ilerleyen paragraflarında daha ayrıntılarıyla değinilecektir). Alan içerisinde oynanan oyunlar faillerin (yani oyuncuların) değiştiremeyecekleri kuralları içerirler. Böyle bakınca Bourdieu'nün faillere hiçbir özerklik tanımadığını söylemek mümkün görünebilir. Ancak bu yanlış bir yorum olacaktır. Bourdieu alan kavramıyla birlikte stratejilerden ve sermaye türlerinden de sıklıkla bahseder. Yani failler uyguladıkları stratejiler ve sahip oldukları sermayelerle birbirlerinden ayrılmaktadır. Bir failin diğer failden daha özerk ve daha özgür olabilmesi alan içerisinde geçerli sermaye türünü biriktirmesine bağlıdır. Yani bir bakıma, failler oyundaki “ellerini” kuvvetlendirmeye çalışırlar. ‘Kozları’ ne kadar kuvvetliyse, “ellerindeki kartlar” oyun için ne kadar geçerliyse alan içerisinde de o kadar özgür olabilirler. Yani, mikro sosyal teorilerde sıklıkla bahsedilen özgür faili Bourdieu'nün terminolojisinde bulmak mümkün değildir. Bourdieu her faile aynı özgürlük hakkını tanımaz. (Bu mesele bu bölümdeki habitus alt başlığında da tekrar ele alınacaktır.) Failler, aynı derecede özgür değildirler. Alan içerisinde farklı konum alan failler farklı özgürlük derecelerine sahiplerdir. Bu özgürlük derecelerini belirleyen ise alan içerisinde geçerli olan sermayenin birikimidir.

Her alanda aynı sermaye türü geçerli değildir. Kültürel üretim alanlarında geçerli olan kültürel sermaye iktisadî alanda çok az geçerlidir. Ancak

Bourdieu'nün sıklıkla yinelediği bir durum, her alanın geçerli bir sermaye türünün olduğudur. Alanlar birbirlerinden farklılık gösterebilir de, hepsinde geçerli olan belirli bir sermaye türü mevcuttur. Bu sermayeler de, alanlarda olduğu gibi, birbirlerinden farklılıklar gösterir.

Bourdieu Fransız edebiyat alanını çözümlediği *Sanatın Kuralları* adlı çalışmasında edebiyat alanında geçerli olan sermaye türünün daha ziyade kültürel sermaye olduğunu, ekonomik sermayenin bu alanda çok az işlevde olduğunu kanıtlar. Hatta Bourdieu'ya göre ekonomik sermaye edebiyat alanında olumsuz bir anlam da taşıyabilir. Sözgelimi, çoksatan ve bestseller olarak adlandırılan bir eser saf edebiyat (sanat için sanatın söz konusu olduğu edebiyat) alanında olumsuz bir anlamda sahip olabilir. Yani bestseller bir eserin sanatçıya kazandırdığı ekonomik sermaye edebiyat alanında sanatçının adını olumsuz yönde etkileyebilir. Ancak kültürel sermaye söz konusu edebî alan olduğunda her zaman işlevlidir. Örnekler çoğaltılabilir. Alanlar birbirlerinden farklı özellikler gösterdikleri müddetçe alanda geçerli olan sermaye türleri de birbirlerinden farklılık gösterir.

Esasen Bourdieu Cezayir üzerine araştırmaları haricinde sürekli olarak alanlardan bahseder. Kültürel üretim alanına dair ilk dönem çalışmalarında alan kavramını doğrudan kullanmasa bile, aslında alanlardan bahseder. 1965 yılında yayımlanan *Fotoğrafçılık: Orta Karar Bir Sanat* adlı çalışmasında sanat alanının bir alt alanı olarak fotoğrafçılık alanının kurallarını ve işleyişini inceler. Bir yıl sonra, 1966 yılında yayımlanan *Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi* adlı çalışmasında ise kültürel üretim alanının bir alt alanı olarak müze ziyaretlerini ve resim sanatına has alanı inceler. 1979 yayımlanan *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* adlı çalışmasında sanat alanına ait beğenilerin habituslar aracılığıyla nasıl yönlendirildiğini açıklar. 1984 yılında yayımlanan *Homo Academicus* adlı çalışmasında ise akademik alanın genel yasaları ve kurallarını ortaya çıkarmayı hedefler. 1992 yılında yayımlanan *Sanatın Kuralları: Edebî Alanın Oluşumu ve Yapısı* adlı çalışmasında genel olarak sanat alanının, özel olarak sanat alanının bir alt alanı olarak edebiyat alanının kurallarını ortaya çıkarmayı hedefler. 1964 yılında yayımlanan *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür* ve 1970 yılında yayımlanan *Yeniden Üretim* adlı çalışmalarıyla eğitim alanının genel kurallarını ortaya çıkarmaya çalışır. 1996 yılında yayımlanan *Televizyon Üzerine* adlı çalışmasında da gazetecilik alanına yoğunlaşır. 1997 yılında yayımlanan *Bilimin Toplumsal Kullanımları: Bilimsel Alanın Klinik Bir*

Sosyolojisi İçin adlı çalışmasında genel olarak bilimsel alana ve bilimsel alanın işleyişine odaklanır.

Söz konusu çalışmaların geneline bakıldığında alanların ortak bazı özellikleri belirlenebilir. 2. bölümde bahsedildiği gibi bu özellikler şöyle sıralanabilir:

–Alanlar farklı gruplardan oluşur. Bu gruplar temel olarak iki ad altında toplanabilir: ezenler ve ezilenler (Bourdieu, 1997: 63).

–Her alan özgü kuralları vardır.

–Her alan kısmen özerk bir yapıya sahiptir.

–Her alanın belirli bir tarihi vardır.

–Alanlardaki olası başarılar faillerin biriktirdikleri sermayelere bağlıdır.

–Her alanda belirli çıkarlar bağlamında mücadele var olur, ancak her alanda aynı çıkarlar geçerli değildir.

–Alan içerisindeki failler tamamen bilinçli olarak hareket etmezler.

Yukarıda bahsedildiği gibi, alan kavramı bir bakıma makro sosyal teorilerdeki yapı kavramıyla benzerlik gösterir. Makro sosyal teorilerde genel olarak geçerli olan yapı kavramıyla alanın ortak özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür:

–Yapı gibi alan da failler üzerinde belirli bir baskıya sebep olur.

–Yapı gibi alan da faillerden (bir yönüyle) bağımsız olarak vardır. Burada bir yönüyle ifadesinin kullanılmasının nedeni faillerin bir araya gelerek alanı şekillendirebilmeleridir. Ancak burada birebir bir belirlenim söz konusu değildir. Failler alanı doğrudan belirlemezler. Bu daha ziyade bir karşılıklı belirlenim ilişkisidir. Ancak hangisinin hangisine daha ağır bastığı tartışılabilir. Bourdieu'nün terminolojisi söz konusu olduğunda, faillerin alanı şekillendirmesinden önce, alanın failleri şekillendirmesi daha muhtemel görünür. Zira alan ve alandaki kuralları failler alana girmeden önce mevcuttur.

–Yapı gibi alanın da kendine has, belirli bir işleyiş mantığı vardır. Bourdieu bu noktada sıklıkla ‘kısmen özerk’ alanlardan bahseder (bkz. Bourdieu, 2013: 67). Yapı kavramında da sıklıkla görüldüğü gibi, her yapı bir diğer yapıyla ilişki içerisinde. Ve her yapı başka yapılarla ortak belli başlı özellikleri paylaşır. Bourdieu’nün alan kavramını kullanmasında da benzer bir durum söz konusudur. Her alan diğer alanlarla belli başlı ortak özellikleri paylaşır, ancak aynı zamanda kendi içerisinde kısmen özerk bir yapıya sahiptir. Yani her alanın işleyiş mantığı kendi içerisinde (belirli sınırlar dâhilinde) farklılıklar gösterir.

–Her toplumsal yapının olduğu gibi her alanın da belirli bir tarihi vardır.

–Makro sosyal teorilerin genel kapsamında yapılar kendisiyle etkileşime giren faillerden önce vardır ve sonra da var olacaklardır. Bourdieu’nün alan kavramı da alana dâhil olan bireylerden önce vardır ve bu bireyler alandan çıktıklarında bile var olmaya devam edeceklerdir. Ancak bu durum alanların bireylerden tamamen bağımsız olarak var olacakları anlamına gelmez. Bir anlamda bir karşılıklı bağımlılık da söz konusudur. Alanlar var olmak için faille ihtiyaç duyarlarken faille de amaçlarını gerçekleştirmek için alanlara ihtiyaç duyarlar.

Ancak tüm bu ortak özelliklere rağmen, alanlar yapılara benzeseler de (yukarıda da bahsedildiği gibi) birebir aynı şeyler değildir. Öyle olsaydı Bourdieu’nün tipik bir makro sosyal teorisyen olduğunu söylemek mümkün olabilirdi. Bourdieu alan kavramını kullanırken faillerin kısmen özgür olduklarını belirtmeden geçmez. Yani alanların makro sosyal teorilerde söz konusu olan yapılardan ayrılan yanları da vardır.

Alan kavramının makro sosyal teorilerde mevcut olan yapı anlayışından farklı olan en önemli yanı alandaki faillerin kısmen özgür ve özerk olabilme durumlarıdır.

Yukarıda bahsedildiği gibi, Bourdieu her faile aynı derecede özgürlük hakkı tanımaz. Faille alan içerisinde geçerli olan sermaye türlerini biriktirme durumlarına göre farklı derecede özgürlerdir. Ancak yine de birer ‘kukla’ olan faillelerden değil, kısmen özgür faillelerden bahsetmek mümkündür. Bourdieu’nün fikirleri göz önünde bulundurulduğunda, tamamen özgür bir failden de söz etmek mümkün görünmemektedir. Zira Bourdieu’nün terminolojisinde hiçbir fail

tamamen özgür değildir. *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları* adlı yapıtında Bourdieu bunu açıkça belirtir:

Diğer bir deyişle, fail asla bütünüyle kendi pratiklerinin öznesi değildir: Oyuna katılımın temeli olan eğilimler ve inanç vasıtasıyla, alanın pratik aksiyomatiğinin tüm kurucu varsayımları (örneğin, epistemik doksa) görünürdeki en berrak niyetlere dahi nüfuz eder (Bourdieu, 2016a: 167).

Bourdieu her faile aynı derecede özgürlük tanımadığı gibi her alana da aynı derecede özerklik hakkı tanımaz. Örneğin doğa bilimlerinin sosyal bilimlerden daha özerk bir alan olarak var olduğunu sıklıkla dile getirir. Alanların özerklikleri kendilerine ait bir sermaye türünün olup olmadığına ve diğer alanlarla bağımlı olup olmadıklarına göre değişkenlik gösterir.

Alan kavramının makro sosyal teorilerde geçerli olan yapı kavramından farklı olduğu noktalara geri dönüldüğünde, alan kavramının yapı kavramından bir diğer farkının alana “maruz kalıp kalmama ihtimalinin” failler tarafından tercih edilebilmesi olduğu söylenebilir. Fail alana hiç girmemeyi tercih edebilir. Böylece alanın kısıtlayıcılığı ve zorlayıcılığına maruz kalmayacaktır. Ancak makro sosyal teorilerde mevcut olan yapı anlayışında yapının kısıtlayıcılığı fail tercih etsin etmesin aynıdır. Kısacası Bourdieu faile hiç özgürlük hakkı tanımıyor değildir. Failin kısmen özgürlüğü mümkündür. Bu özgürlük failin alan içerisindeki eylemlerinde olmasa bile, alana girmeyi isteyip istememesinde görülebilir. Failin alana girmek isteyip istememesini ise Bourdieu çıkar düşüncesiyle birlikte değerlendirir.

Bourdieu’ya göre alandan bir çıkar beklentisi yoksa fail alana girmemeyi tercih eder. Ancak alandan bir çıkar bekliyorsa girmeye çalışır. Alana girmesi onun genel kurallarına uyup uymamasına bağlıdır. Aynı zamanda alana yeni giren fail alan içerisindeki diğer (önceden orada bulunan) faillerle mücadele içine girer. Bourdieu’ya göre bu mücadele için gerekli silahlar failde yoksa alanda kalmaya devam edecektir. Ancak gerekli silahlara sahip değilse, bir tür elenmeyle, söz konusu alandan dışlanacaktır. Bu bakımdan da alan kavramı daima oyun kavramıyla birlikte kullanılır.

Oyun Bourdieu’nün en çok kullandığı kavramlardan biridir. Bourdieu’ya göre her alan aslında bir oyun alanıdır. Gündelik hayatta birçok ciddi oyuna dâhil

oluruz. Her oyunun bir diğlerinden belirli farkları vardır. Ancak bütün oyunların ortak olarak paylaştıkları özellikler de mevcuttur. Yukarıda sayılan alanın ortak özellikleri aynı zamanda oyunların da ortak özellikleridir.

Her alanda olduğu gibi her oyunda da belirli bir mücadele vardır. Bu mücadele en çok alana yeni girenler ile hâlihazırda orada olanlar arasında gerçekleşir. Bourdieu bu noktada hem bir tür kısıtlayıcılıktan hem de bir tür özgürlük imkânından bahseder. Çünkü her birey alandaki (oyundaki) mücadeleye girip girmemeyi kendi tercihiyle özgürce seçer. Alana (oyuna) girmesi çıkarlarına daha uygunsa birey alana girmeyi tercih edecektir (elbette alan bireyi kabul ettiği takdirde). Alana (oyuna) girmesi çıkarlarına aykırıysa girmemeyi tercih edecektir. Yani alana (oyuna) dâhil olup olmamak bireyin özgür seçimine kalmış bir tercihtir. Bourdieu bu noktada hiçbir zorlayıcılıktan bahsetmiyor gibidir. Ancak belirli zorunluluklar da vardır. Sözgelimi birey kendi amaçlarını gerçekleştirmek için belirli bir alana (oyuna) girmek zorunda olabilir. Bu noktada alan (oyun) bireyi zorlamış olmaktadır.

Oyunun bireyi zorlaması bir diğere noktada daha kendisini gösterir. Her alanda olduğu gibi her oyunun da belirli kuralları vardır. Birey eğer alana (oyuna) girmeyi göze almışsa bu kuralları baştan kabul etmiş demektir. Yani, alana girerken alanın kurallarına uyacağını kabul etmiştir. Oyunun kuralları bireylerden bağımsız olarak yoktur. Bireyler kurallara uyarken bir bakıma onları yeniden üretirler. Yeniden-üretim kavramı Bourdieu için oldukça önemlidir. Aynı adla bir eserinin bulunması da bunun kanıtıdır.

Alanlar (dolayısıyla oynanan oyunlar) bireyleri ve tercihlerini yeniden-üretirken alan içerisinde var olan failer de alanı, alan içerisinde oynanan oyunu, oyunun kurallarını yeniden üretirler. Kısacası Bourdieu'ya göre hem alan faili hem de fail alanı belirler. Aralarındaki ilişki bir karşılıklı ilişkidir. Toplumsal hayatın bilgisine de ancak söz konusu ilişkisel sürece vâkıf olunarak ulaşılabilir.

Habitus

Habitus kavramı, yukarıda bahsedildiği gibi, Bourdieu tarafından alan kavramından daha önce kullanılmıştır. Bourdieu onu Cezayir üstüne etnografik çalışmalarında (bunlar Bourdieu'nün bilimsel alana ilk olarak girdiği çalışmalardır) bile kullanılmıştır. Bourdieu Cezayir üstüne araştırmalarında

kavramı ekonomik yatkinliklarla bağlantılı olarak kullanır. Daha sonra Bourdieu'nün terminolojisinde habitus kavramının kullanım alanı giderek genişler:

Photography'de de sınıf kavramına yapılan vurgu ile öne çıkan 'habitus' ise SK ve KÜA'de daha geniş bir çerçevede anlamlandırılır (Göker, 2014).

Türkçeye yatkinliklar, eğilimler olarak aktarılan habitus kavramının Bourdieu için karşılığı çok daha fazlasıdır. Bourdieu Cezayir üzerine ilk araştırmalarından sonra sanat alanı üzerine yaptığı analizlerde de habitus kavramını kullanmaya devam eder. *Fotoğrafçılık: Orta Karar Bir Sanat* ve *Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi* adlı çalışmalarında daha ziyade sınıfsal habitus ile sanatsal beğeni arasındaki bağlantıya yoğunlaşır. Aynı zamanda bu çalışmasıyla habitus kavramını geliştirerek sınıfsal habitus kavramını geliştirir:

Bourdieu, hem anlamlara eyleyiciler sanki onların üretimini tamamen kontrol altında tutuyorlarmış muamelesi yapan kendiliğinden açıklamalardan, hem de eyleyicilerin nesnel koşulları içselleştirmelerini açıklayacak araçlara sahip olmayan yapısalçı açıklamalardan kopmak için *Fotoğrafçılık*'ta *sınıf habitusu* kavramını geliştirir (Göker, 2014).

Sanatsal alana dair çalışmalarıyla Bourdieu sanatsal beğenin hiçbir zaman salt sanatsal alanla ilgili olmadığını, sanatsal beğeni anlayışının sosyolojinin konusu olabileceğini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Böylece sanatsal beğenin sınıfsal kökenden ayrı olarak değerlendirilmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Bourdieu bu hipotezini *Ayrım ve Sanatın Kuralları* adlı kitaplarında da devam ettirir.

Bourdieu eğitim üzerine çalışmalarında bilhassa erken dönem okul eğitimine ve aile eğitimiyle kazanılan eğilimlerin okul tercihlerini ve gelecek plânlarını nasıl etkilediğine odaklanır. O *Yeniden Üretim* ve *Vârisler* adlı çalışmalarında öğrencilerin habituslarının ve habituslarına kazınan yatkinlikların onların eğitim-öğretim hayatındaki tercihleri ve beklentilerini nasıl şekillendirdiğine odaklanır. Burada da, tıpkı sanat alanında olduğu gibi, eğitimde eşitlik anlayışını sorgular. Elbette Bourdieu'ya göre "herkese eşit eğitim" anlayışı tam bir yanılsamadan ibarettir. O özellikle alt sınıflardan öğrencilerin bir tür dolaylı elenme yöntemiyle ayıklanmalarından bahseder. Öğrencilerin habituslarına

kazınmış olan yatkınlıklar ve alışkanlıklar, ayrıca konuşma tarzları onları bir tür dolaylı elenmeye tâbî tutar.

Bourdieu'nün alan kavramının bir tür yapı olarak anlaşılabilceği yukarıda söylenmişti. Ancak aynı durum habitus ve faillik için söz konusu değildir. Habitus bireyin içselleştirdiği yapılardır. O, bir bakıma makro sosyal teorilerde geçerli olan ve bireyi çepeçevre saran yapı anlayışının içselleştirilmiş, bir tür bilinçaltına dönüşmüş hâlidir. Yani habitus bireyleri kısıtlayıcı bir etkiye de sahiptir. Ancak Bourdieu habitusun sadece kısıtlayıcı etkisinin olmadığını, aynı zamanda özgürleştirici bir etkisinin de olduğunu her fırsatta dile getirir.

Habitusun özgürlük imkânının mı yoksa kısıtlayıcılığının mı daha fazla olduğu tartışmalı bir konudur. Aynı zamanda bu durum Bourdieu'nün eserlerinin geneli göz önünde bulundurulduğunda birbirinden farklılık gösterir. Yani Bourdieu'nün ilk çalışmalarında kullandığı habitus kavramıyla son çalışmalarında kullandığı habitus kavramı tamamen aynı değildir. Daha doğru bir tabirle, kavram aynı olarak kalsa da anlamı değişmiştir.

Bourdieu'nün ilk eserlerinde habitusun daha kısıtlayıcı bir etkiye sahip olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin sanat üzerine yaptığı çalışmalarda habitus kavramı orta sınıf altı bireyleri sanatsal alandan dışlamaya yönelik bir anlam kazanır. Alt sınıflardan bireyler sanatsal alana –bilhassa burjuva sanatsal alanına, yüksek kültüre vb.ne– adımlarını atamazlar. Eğitim alanına ilişkin analizlerinde ise habitus yine bir tür eleme mekanizması olarak işlev görür. Habituslarında aşağı sınıfların kodlarını taşıyan bireyler yükseköğretim hayallerini en az kuran bireylerdir. Yine Cezayir üzerine araştırmalarında da habitus bir tür kısıtlayıcı etkiye sahiptir. Burada ekonomik yeniliklere uyum sağlayıp sağlayamamak habituslar aracılığıyla gerçekleşir. Ancak Bourdieu'nün sonraki dönemlerindeki çalışmalarında habitus giderek özgürleştirici bir imkâna sahip olguymuş gibi ele alınmaya başlar.

Sonuç

Bourdieu bilhassa kendi çalışmaları üzerine açıklamalarında sosyal bilimleri istilâ ettiği söylenen düalizmlere karşı olduğunu sık sık belirtir. Makro sosyal teori/mikro sosyal teori karşıtlığı da bu düalizmlerden biridir. Bourdieu'nün makro ve mikro sosyal teoriler arasında bir konum almak istediği aşikârdır.

Kendisinin ilişkisel sosyolojiye dönük (gerçeğin ilişkisel olduğuna yönelik vb.) söylemlerinde de bu istek dile getirilir. Ancak Bourdieu'nün bilimsel alana ilk çıktığı zamandan (Cezayir üzerine araştırmalarından) beri hep aynı konumunu koruduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum alan kavramının ilk zamanlarda kullanılmamasında ve habitus kavramının ilk zamanlar daha kısıtlayıcı bir etkiye sahipken sonraları daha özgürleştirici bir anlama bürünmesinde kendini gösterir. Dolayısıyla, Bourdieu'nün makro ve mikro sosyal teoriler karşısında hep aynı konumunu koruduğunu söylemek pek mümkün görünmemektedir.

İlk çalışmalarında Bourdieu daha ziyade nesnelciliğe, yapı fikrine ve makro sosyal teorilere daha yakın görünmektedir. Ancak sonraları habitus kavramının anlam alanını genişletmiş ve makro ve mikro sosyal teoriler arasında daha ortada bir konum almaya çalışmıştır. Yine de Bourdieu için mutlaka bir nitelendirme yapılacaksa mikro sosyal teorilere dâhil olduğunu söylemek tamamen imkânsızdır. Zira kendisinin de belirttiği gibi, özneciliğe, Sartre'ın bireye attığı özgürlük imkânına başından beri karşı çıkmıştır. Böylece başlarda kendisini Sartre'ın temsil ettiği öznecilik anlayışından ve öznecilik felsefesiyle bağlantılı olan mikro sosyal teorilerin karşısında konumlandığını söylemek mümkündür. Ancak sonraları daha orta bir yerde durmaya çalışmıştır. O düalizmlerin yüzeysel olduklarını, gerçeğin hiç de öyle olmadığını, tam tersine gerçeğin bir kampın sınırları içerisinde değil ilişkisel olduğunu söyler.

Gerçeğin ilişkiselliği fikri ve ilişkisel sosyal teori makro/mikro, yapı/fail gibi karşıtlıkların gerçekliği yansıtmadığını, gerçeğin ilişkisel olduğunu, sadece tek kampa dâhil edilemeyeceği fikrini içinde taşır. Ancak Bourdieu'nün ilişkisel sosyolojisinin son kertede makro ve yapı eğilimli olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum alan ve habitus kavramlarının ayrıntılı olarak incelendiği yukarıdaki bölümden de anlaşılabilir.

Bourdieu'nün alan kavramında faili kısıtlayıcılık ve şekillendiricilik fikri içkindir. Habitus da toplumsal alanda görülen yapıların birey tarafından içselleştirilmiş bir biçimdir. Yani, Bourdieu'da mikro sosyal teorilerde (aynı zamanda özneci felsefede) görülebilecek tamamen özgür ve kendi kararlarını özgürce alabilen fail anlayışına rastlanmaz. Ancak aynı zamanda, saf makro sosyal teorilerde görülen yapılar tarafından şekillendirilen birey fikrine de tamamen dâhil edilemez.

Bourdieu'nün sosyolojisi mutlaka bir yere dâhil edilecekse, makro sosyal teorilere yakın bir ilişkisel sosyoloji olduğu söylenebilir. Bourdieu bireyin toplumu, toplumun da bireyi birebir şekillendirdiği fikrine karşıdır. Ancak yine de yapı odaklıdır. Makro sosyal teorilere daha yakındır. Sartrevari özgür, her istediğini yapan birey fikri Bourdieu'ya fazlasıyla uzaktır. Zira kendisi de Fransız entellektüel alanına ilk girdiği zamandan beri Sartre'ın konumundan fazlasıyla hoşnutsuzdur. Kendisini daima Sartre'ın karşısındaki entellektüel figürlere yakın hissetmiştir. Böylece 1. Bölümde bahsedilen Lévi-Strauss-Sartre kamplaşmasından Bourdieu'nün hangisine daha yakın olduğu bir kez daha anlaşılabilir.

Bourdieu'nün makro ve mikro düalizmini aşma noktasında en çok işe koştuğu kavramların ise alan ve habitus olduğu söylenebilir. Alanın kısıtlayıcılığına ve habitusun bireyi içerden şekillendirmesine yukarıda değinilmişti. Aynı zamanda Bourdieu'nün her faile eşit derecede özgürlük hakkı tanımadığından söz edilmişti. Bourdieu'ya göre alan içerisinde geçerliliği olan sermaye tipine daha çok sahip olan failler diğerlerinden daha özgürlerdir. Bu yüzden Bourdieu için herhangi bir failin özgürlüğünden bahsetmekten ziyade, farklı faillerin farklı özgürlük derecelerinden bahsetmek uygundur.

Benzer biçimde, her alanın eşit derecede kısıtlayıcı olduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı alanların giriş kuralları diğerlerine göre daha zorlayıcıdır. Bazı alanlar diğerlerine göre bireyleri daha fazla şekillendirici etkilere sahiptirler. Yani Bourdieu için yapının fail üzerindeki konumu sabit değildir. Değişkendir. Alandan alana, yapıdan yapıya, failden faile değişkenlik gösterir.

Görüldüğü gibi, Bourdieu için tek bir konumdan ziyade birkaç konumdan bahsetmek daha doğru görünmektedir. Makro ve mikro sosyal teoriler ayrımı Bourdieu'ya göre oldukça yüzeyseldir. Ona göre gerçek ilişkiseldir. Yapının faille, failin yapıyla ilişkisi gerçekliği belirler. Yapıya yahut faile tek yönlü bir ağırlık vermek toplumsal hayatın gerçekliğini gözden kaçırmak anlamına gelecektir. Bu anlamda da son derece tehlikelidir. Yapısal inşacılık adlandırmasından bu anlamda söz etmek gerekir. Bourdieu'nün kendi çalışmalarının genelini adlandırması, kuşkusuz doğru bir adlandırmadır:

Çalışmamı iki sözcükle, yani günümüzde çok sık yapıldığı gibi ona bir etiket yapıştırarak nitelemem gerekirse, *constructivist structuralism* ya da

structuralist constructivisme'den [inşacı yapısalcılık ya da yapısalcı inşacılık – E. N.] söz edebilirim (Bourdieu, 2012b: 349).

Dolayısıyla, Bourdieu'nün tipik bir makro sosyal teorisyen yahut mikro sosyal teorisyen olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Mutlaka bir kampa yakınlığından bahsetmek gerekecekse, makroya daha yakın olduğu aşikârdır. Ancak bu, bir kez daha yinelemek gerekirse, Bourdieu'nün makro sosyal teorisyen olduğunu söylemek anlamına gelmez. Zaten kendisi de hiçbir zaman bu kampa tamamen dâhil olduğunu söylememiştir. Bourdieu her zaman makro sosyal teori/mikro sosyal teori, yapı/fail, öznelcilik/nesnelcilik gibi düalizmlerin gerçeğin sadece bir yönünü gördüğünü vurgulamıştır. Dolayısıyla ona göre asıl gerçeğe ancak ve ancak söz konusu düalizmlerin birbirleriyle ilişkilerine odaklanarak ulaşılabilir.



KAYNAKLAR

- Abel, O. (1985), “Lévi-Strauss’un Antropolojik Yapısalcılığına Bir Yaklaşım”, Levi-Strauss, C. (1985). *İrk ve Tarih* (çev. H. Bayrı, R. Erdem, A. Oyacıoğlu). İstanbul: Metis Yayınları.
- Birkiye, A. (haz.) (1984), *Yapısalcılığın Eleştirisine Doğru*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Bottomore, T. ve Nisbet, R. (2010), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* (haz. M. Tunçay ve A. Uğur). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Bourdieu, P. (1997), *Televizyon Üzerine* (çev. T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2006a), *Sanatın Kuralları: Yazınsal Alanın Oluşumu ve Yapısı* (çev. N. K. Sevil). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bourdieu, P. (2006b), *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine* (Çev. H. Uğur Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayın.
- Bourdieu, P. (2012a), *Bir Otoanaliz İçin Taslak* (Çev. M. Erşen). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2012b), “Toplumsal Uzay ve Sembolik İktidar” (çev. I. Ergüden). *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (der. G. Çeğin, E. Göker). Ankara: NotaBene Yayınları.
- Bourdieu, P. (2013), *Bilimin Toplumsal Kullanımları: Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin* (çev. L. Ünsaldı). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2014), *Seçilmiş Metinler* (çev. L. Ünsaldı). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2016a), *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları* (çev. P. B. Yalım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016b), *Sosyoloji Meseleleri* (çev. F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin, A. Sümer). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. vd. (2015), *Dünyanın Sefaleti* (çev. L. Ünsaldı, A. Sümer, H. E. Mescioğlu, Ö. İlyas, L. Tutarlar, B. Öztürk, Z. Baykal, Ö. Akkaya). Ankara: Heretik Yayıncılık.

- Bourdieu, P. ve Chartier R. (2014). *Sosyolog ve Tarihçi* (çev. Z. Karaca). İstanbul: AçılımKitap.
- Bourdieu, P. ve Darbel A. (2011), *Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri Ve Ziyaretçi Kitlesi* (çev. S. Canbolat). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bourdieu, P. ve Passeron J. C. (2014), *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür* (çev. L. Ünsaldı ve A. Sümer). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. ve Passeron J. C. (2015), *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri* (çev. A. Sümer, L. Ünsaldı ve Ö. Akkaya). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Bourdieu, P. ve Wacquant, L. (2012), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* (çev. N. Ökten). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Calhoun, C. (2010), “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları” (çev. G. Çeğin). *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Çeğin, G., Göker, E., Arlı, A. ve Tatlıcan Ü. (der.) (2010). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Collins, R. (2015), *Sosyolojide Dört Ana Gelenek* (çev. Ü. Tatlıcan). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Cuff, E. C., Sharrock W. W. ve Francis, D. W. (2013), *Sosyolojide Perspektifler* (çev. Ü. Tatlıcan) İstanbul: Say Yayınları.
- Çeğin, G. (2013), *Denizli Politik Haritalar Ve Eğilimler*. Denizli: Laodikya Yayınevi.
- Çeğin, G. ve Göker, E. (der.) (2012), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar*. Ankara: NotaBene Yayınları.
- Çeğin, G., Göker, E., Arlı, A. ve Tatlıcan Ü. (der.). (2010) *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durkheim, E. (2006), *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (çev. C. Saraçoğlu). İstanbul: Bordo Siyah Klasik Yayınlar.
- Esgin, A. (2008), *Anthony Giddens Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Fine, B. (2008), *Sosyal Sermaye Sosyal Bilime Karşı: Bin Yılın Eşiğinde Ekonomi Politik ve Sosyal Bilimler* (çev. A. Kars). İstanbul: Yordam Kitap.
- Garfinkel, H. (2015), *Etnometodolojide Araştırmalar* (çev. Ü. Tatlıcan). Ankara: Heretik Yayıncılık.

- Giddens, A. (2013), *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları: Yorumcu Sosyolojilerin Pozitif Bir Eleştirisi* (çev. Ü. Tatlıcan ve B. Balkız). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Giddens, A. ve Turner, J. (ed.) (2013). *Günümüzde Sosyal Teori* (çev. Ü. Tatlıcan). İstanbul: Say Yayıncılık.
- Goffman, E. (2009), *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu* (çev. B. Cezar). İstanbul: Metis Yayınları.
- Goffman, E. (2014), *Damga: Örselenmiş Kimliğin İdare Edilişi Üzerine Notlar* (çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı ve S. N. Ağırnaslı). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Goffman, E. (2015), *Tımarhaneler* (çev. E. Arıcan). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Göker, E. (2010), “Araştırma Tasarımı Açısından Bourdieu’nün Sanat Sosyolojisi”. *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, Çeğin, G., Göker, E., Arlı, A. ve Tatlıcan Ü. (der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Görgün Baran, A. (2011), *Sosyolojide Yakın Dönem Gelişmeler*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Grenfell, M. (2008), *Pierre Bourdieu: Key Concepts*. New York: Routledge Publishing.
- Hançerlioğlu, O. (1970), *Düşünce Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hançerlioğlu, O. (1993), *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- <http://www.ansiklopedim.info/?p=4198>
- <https://www.turkcebilgi.org/bilim/felsefe/hermeneutik-nedir-24823.html>
- Husserl, E. (2008), *Bunalım* (çev. L. Özşar). Bursa: Biblos Yayınları.
- Husserl, E. (2010), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (çev. H. Tepe). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Husserl, E. (2014), *Kesin Bilim Olarak Felsefe* (A. Kaygı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Jourdain A. ve Naulin S. (2016), *Pierre Bourdieu’nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları* (çev. Ö. Elitez). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Kongar, E. (1985), *Toplumsal Değişme ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Küçükalp, K. (2007), *Husserl*. İstanbul: Say Yayınları.
- Layder, D. (2006), *Sosyal Teoriye Giriş* (çev. Ü. Tathıcan). İstanbul: Küre Yayınları.
- Leach, E. (1985), *Lévi-Strauss* (çev. A. Ortaç). İstanbul: Afa Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1985), *İrk ve Tarih* (çev. I. Abet). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (1995), *Hüzünlü Dönenceler* (çev. Ö. Bozkurt). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2004), *Yaban Düşünce* (çev. T. Yücel). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lyotard, J. F. (2007), *Fenomenoloji* (çev. İ. Birkan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Mills, C.W. (1979), *Toplumbilimsel Düşün* (çev. Ü. Oskay). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayıncılık.
- Moeller, C. (1969), *Jean Paul Sartre ve Tabiatüstünün Bilinmemesi* (çev. M. Toprak). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Oskay, Ü. ve Şen, H. (2012), “Çağdaş Sosyoloji Teorileri Yapısal İşlevselci-Sembolik Etkileşimci ve Çatışmacı Teoriler”. İçinde: *Sosyolojiye Giriş: Sosyolojinin Temel Tartışmaları* (der. M. Tuna) Ankara: Detay Yayıncılık.
- Poloma, M. (1993), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları* (çev. H. Erbaş). İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Powell C. ve Dêpelteau F. (ed.) (2015), *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler* (çev. Ö. Akkaya). Ankara: Phoenix Kitap
- Ritzer, G. ve Stepanisky, J. (2016), *Sosyoloji Kuramları* (çev. H. Hülür). İstanbul: De ki Yayınları.
- Sartre, J. P. (1982), *Edebiyat Nedir?* (çev. B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.
- Sartre, J. P. (2005), *Varoluşçuluk* (Çev. A. Bezirci). İstanbul: Yazko Edebiyat

- Sartre, J. P. (2014), *Varlık ve Hiçlik* (çev. T. Ilgaz, G. Çankaya Eksen). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Saussure, F. De (1999), *Yirminci Yüzyıl Dilbilimi* (çev. B. Vardar, Ö. Demircan, E. Ergun, N. Güz, G. Işık). İstanbul: Multilingual.
- Saygın, T. (2010), “Louis Althusser”, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler* (Cilt II). İstanbul: Etik Yayınları.
- Slattey M. (2008), *Sosyolojide Temel Fikirler* (çev. Ö. Balkız, G. Demiriz, H. Harlak, C. Özdemir, Ş. Özkan ve Ü. Tatlıcan). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Suğur, S. (2013), *Modern Sosyoloji Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Swartz, D. (2013), *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu Sosyolojisi* (çev. E. Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Swingewood, A. (1998), *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (çev. O. Akınhay). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Şahin, S. (2011), *Kültürel Sermaye, Kibar Hırsız ve Şehir*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık
- Tatlıcan, Ü. (2011), *Sosyoloji ve Sosyal Teori Yazıları*. Bursa: Sentez Yayınları.
- Timur, T. (2007), *Marksizm, İnsan ve Toplum*. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları.
- Tuna, M. (2012), *Sosyolojiye Giriş: Sosyolojinin Temel Tartışmaları*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Turner, S. P. (2008), *Sosyal Teori ve Sosyoloji: Klâsikler ve Ötesi* (ed. Ü. Tatlıcan). İstanbul: Küre Yayınları.
- Ünsaldı, L. (2014), “Takdim”. Bourdieu, P. *Seçilmiş Metinler* (çev. L. Ünsaldı). Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Vandenberghe, F. (2012), “‘Gerçek İlişkiseldir’ Pierre Bourdieu’nün Üretken Yapısalcılığının Epistemolojik Bir Analizi” (çev. Ü. Tatlıcan), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (Der. G. Çeğin, E. Göker). Ankara: NotaBene Yayınları.
- Wolf, A. ve R. A. Wallace (2012), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin İyileştirilmesi* (çev. L. Elburuz ve M. R. Ayas). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Yücel, T. (2008), *Yapısalcılık*. İstanbul: Can Yayınları.

