



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
UYGULAMALI SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE SEMBOLİK ŞİDDET
BAĞLAMINDA TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selin BAYRAKDAR

BURSA-2020



**T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
UYGULAMALI SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE SEMBOLİK ŞİDDET
BAĞLAMINDA TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Selin BAYRAKDAR

**Danışman:
Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN**

BURSA-2020

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı, Sosyoloji Bilim Dalı'nda 701644029 numaralı Selin BAYRAKDAR'ın hazırladığı "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Sembolik Şiddet Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği" konulu Yüksek Lisans Tezi ile ilgili tez savunma sınavı 02/03/2020 günü 14.00-15.30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin/çalışmasının başarılı (başarılı / başarısız) olduğuna oybirliği (oybirliği / oyçokluğu) ile karar verilmiştir.

Üye

(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN

Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Prof. Dr. Ahmet Zeki ÜNAL
Bursa Teknik Üniversitesi

Üye

Dr. Öğr. Üyesi M. Berkay AYDIN
Bursa Uludağ Üniversitesi

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Sembolik Şiddet Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

18.03.2020

Selin

Adı Soyadı: Selin BAYRAKDAR

Öğrenci No: 701644029

Anabilim Dalı: Sosyoloji Anabilim Dalı

Programı: Sosyoloji Yüksek Lisans Programı

Statüsü: Yüksek Lisans



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 23/01/2020

Tez Başlığı / Konusu: Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Sembolik Şiddet Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 70 sayfalık kısmına ilişkin, 23/01/2020 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 11 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza

23.01.2020
[Signature]

Adı Soyadı:	Selin BAYRAKDAR
Öğrenci No:	701644029
Anabilim Dalı:	Sosyoloji
Programı:	Sosyoloji
Statüsü:	☒ Y.Lisans ☐ Doktora

Danışman
Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN
23/01/2020
[Signature]

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı : Selin BAYRAKDAR
Üniversite : Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü : Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı : Sosyoloji Anabilim Dalı
Bilim Dalı : Uygulamalı Sosyoloji
Tezin Niteliği : Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı : VIII + 76
Mezuniyet Tarihi : / / 2020
Tez Danışmanı : Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN

PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE SEMBOLİK ŞİDDET BAĞLAMINDA TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ

Bu tez çalışması, ilk bölümde Bourdieu'nün yaşamı, eserleri ve temel kavramları açıklanarak kavramsal bir zemin oluşturmayı hedeflemiştir. İkinci bölümde şiddet, sembolik şiddet ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği kavramları açıklandıktan sonra, Bourdieu sosyolojisi bağlamında sembolik şiddet ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği arasındaki bağlantı açıklanmıştır. Bourdieu'ye göre toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürdürülmesinde sembolik şiddetin önemli bir etkisi söz konusudur. Yürütülen çalışmada, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürdürülmesinde sembolik şiddetin rolü olduğunun ispatlanması amacıyla literatür taraması tekniğinden faydalanılmıştır. Bourdieu, erkek tahakkümünde kadınların da payı olduğunu belirterek, eril tahakkümden kurtulabilmenin yegâne yolunun, yeniden üretim stratejilerinin topyekûn yapı sökümüne uğratılması olduğunu savunur. Bu bağlamda son bölümde, toplumsal cinsiyet çalışmalarına yeni bir perspektif sunan Bourdieu'nün, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik bir direnç imkanı olarak sunduğu düşünümSELLİK kavramı ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Anahtar Sözcükler: Pierre Bourdieu, Sembolik Şiddet, Yeniden Üretim, Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği, Eril Tahakküm

ABSTRACT

Name and Surname : Selin BAYRAKDAR
University : Bursa Uludağ University
Institution : Social Science Institution
Field : Sociology
Branch : Applied Sociology
Degree Awarded : Master
Page Number : VIII + 76
Degree Date : / / 2020
Supervisor : Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN

GENDER INEQUALITY IN THE CONTEXT OF SYMBOLIC VIOLENCE IN PIERRE BOURDIEU’S SOCIOLOGY

This thesis aims to create a conceptional base on the first chapter, explaining Bourdieu’s life, works and basic concepts. On the second chapter, the connection between symbolic violence and social gender inequality is clarified within the context of Bourdieu’s sociology, after the concepts of violence, symbolic violence and social gender inequality are explained. According to Bourdieu, symbolic violence has a major contribution to carrying on social gender inequality. In this research, literature review technique was used to prove that symbolic violence has a role in carrying on social gender inequality. Bourdieu marks that women also have a part in male dominance and argue that the sole way of being free from male dominance is all out deconstruction of reproduction strategies. In this context, the concept of reflectivity presented by Bourdieu, who offers a new perspective to gender studies, as a possibility of resistance towards gender inequality is discussed in the last section.

Keywords: Pierre Bourdieu, Symbolic Violence, Reproduction, Gender Inequality, Masculine Domination

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM:	6
KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE	6
1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ	6
2. PIERRE BOURDIEU’NUN YAŞAMI VE ESERLERİ	6
3. PIERRE BOURDIEU TERKİNOLOJİSİNDE SOSYOLOJİ	8
3.1. RAHATSIZ EDİCİ BİR BİLİM VE BÜYÜ BOZUCU SOSYOLOG	8
3.2. SOSYOLOJİ NE İŞE YARAR	12
4. PIERRE BOURDIEU’NUN TEMEL KAVRAMLARI	14
4.1. BOURDIEU’NUN SOSYOLOJİSİNE GENEL BAKIŞ	14
4.2. EYLEM ŞEMASI SİSTEMİ: HABİTUS.....	20
4.3. NESNEL İLİŞKİ SİSTEMİ: ALAN VE OYUN METAFORU	26
4.4. SERMAYE	30
İKİNCİ BÖLÜM:.....	33
PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE SEMBOLİK ŞİDDET VE TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ	33
1. ŞİDDET KAVRAMI VE SEMBOLİK ŞİDDET	33
1.1. ŞİDDET KAVRAMI.....	33
1.2. SEMBOLİK ŞİDDET	37
2. SEMBOLİK ŞİDDET VE TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ.....	39
2.1. TOPLUMSAL CİNSİYET KAVRAMI	39
2.2. CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNİN TARİHİ GELİŞİMİ.....	42

2.3. FEMİNİST KURAMLAR.....	45
2.4. BOURDIEU’NUN CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNE BAKIŞI	48
2.5. FEMİNİST YAZINDA BOURDIEU’NUN YERİ	51
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:	53
SOSYOLOJİK SİSTEM VE SEMBOLİK ŞİDDETİN YENİDEN ÜRETİMİ.....	53
1. SOSYOLOJİDE SİSTEM ARAYIŞI	53
2. TEMEL BAZI SOSYOLOJİK KURAMLAR.....	54
2.1. SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK	54
2.2. ÇATIŞMA KURAMI	56
2.3. FONKSİYONALİZM	56
3. TAHAKKÜMÜN YENİDEN ÜRETİMİ	59
3.1. TAHAKKÜMÜN OLUŞMASININ TEMELLERİ.....	59
3.2. BEDENLERİN TOPLUMSAL İNŞASI VE TAHAKKÜMÜN BEDENSELLEŞMESİ	60
3.3. TAHAKKÜMÜN BEĞENİ ZEVKLERİNDE AÇIĞA ÇIKMASI	62
4. SEMBOLİK ŞİDDETE BİR DİRENÇ İMKÂNI: DÜŞÜNÜMSELLİK.....	63
5. BOURDIEU’NUN SEMBOLİK ŞİDDETİNİN ELEŞTİRİSİ.....	66
SONUÇ	68
KAYNAKLAR	71

ÖNSÖZ

Bu tez, yüksek lisans eğitimimi aldığım sürenin çok daha gerisine dayanmaktadır. Çalışmamın ardındaki en büyük sebep, beni sosyolojiyle tanıştıran ve bakış açımı bir hayli etkileyen Çanakkale Onsekiz Mart Üniversite'sindeki tüm hocalarımdır. Özellikle Prof. Dr. Şeref ULUOCAK hocama, hem beni Bourdieu'yle tanıştırdığı için hem de verdiği tüm derslerinden dolayı çok şey borçluyum. Tezin ilk hocası Prof. Dr. Rıza SAM'a, beni metodolojik ve etik kuralları gözeterek çalışmaya yönlendirdiği için sonsuz teşekkür ederim. Tez dönemim boyunca benden ilgisini esirgemeyen ve her aşamada bana destek olan saygıdeğer danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Fatih AMAN'a tüm emeklerinden dolayı teşekkür ediyorum. Her daim beni yüreklendiren yol arkadaşım Cem KARASU'ya, hayatımın her döneminde maddi manevi yanımda olan Ülker-Necat BAYRAKDAR'a ve benim için bir kardeşten çok daha fazlası olan Selçuk BAYRAKDAR'a asla ödeyemeyeceğim minnet borcum sebebiyle en içten teşekkürlerimi sunarım.

BURSA-2020

GİRİŞ

Sosyoloji “toplum nasıl işlemektedir?” sorusu düzleminde yönünü tayin eden bir bilim dalıdır ve onun süreci ivmelenerek devam etmektedir. Zira bir toplumda gözlerini açan insan, hayatı boyunca toplum tarafından şekillendirilir. Ölümünde de bir takım toplumsal uygulamalar devreye girer ve dünyadaki son yolculuğu birden sosyolojik boyut kazanır. Dolayısıyla doğumundan ölümüne kadar toplumdan soyutlanamayan insanın onu anlama çabası kaçınılmazdır. Bu çalışma da toplumu anlama çabalarımıza katkı yapma adına ortaya çıkmıştır. Sosyolojinin önemli isimlerinden Bourdieu’nün sembolik şiddet kavramı bağlamında toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik bakışına odaklanır.

Tezimiz giriş hariç üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Bourdieu sosyolojisi bağlamında kavramsal bir çerçeve çizilmiştir. İkinci bölüm onun sembolik şiddet ve toplumsal cinsiyetle ilgili görüşlerine ayrılmıştır. Üçüncü bölüm sembolik şiddetin yeniden inşası üzerinedir. Betimlemek gerekirse şekilsel anlamda iç içe geçmiş daireler gibi dıştaki daireyle (1. bölüm) genel çerçeveyi, içteki dairelerle (2. ve 3. bölümler) özel çerçeveyi oluşturan bir resimle karşılaşırız. Böylece bu eserdeki seyahatimizin çevreden merkeze doğru olduğunu söyleyebiliriz. Bourdieu’nün düşünömsel bakışı dikkate alınarak, şiddet biçimlerinden günümüz toplumlarına en çok uyduğunu düşündüğümüz sembolik şiddet, araştırmanın temel kavramı ve yol göstericisi olarak ele alınmıştır. Buradan hareketle çalışmamızın tezi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürdürölmesinde sembolik şiddetin bir rolünün olduğu üzerinedir. Tezimiz yöntemi itibariyle literatür taraması tekniğıyle yapılmış teorik bir çalışmadır.

Sembolik şiddet, tüm toplumsal kurumlarda ve hatta gündelik yaşamda karşımıza çıkan geniş bir araştırma konusudur. Bu sebeple çalışmada, kavramın yalnızca toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerinden çalışılması amaçlanmıştır. Literatür taraması sonucu, sembolik şiddet kavramının eğitim, devlet gibi pek çok konuda çalışıldığı, ancak toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamında çalışılmadığı görölmüştür. Buradan hareketle çalışmamız, konusu anlamında bir farklılık olarak görölebilir.

Bourdieu’nün toplumsal cinsiyet eşitsizliği hakkındaki görüşlerinin, feminist yazına bir yenilik sunması çalışmamızın diğeri yönünü oluşturur. Bu anlamda toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin oluşumunda sembolik şiddetin önemini açığa çıkarmak,

içinden çıkılması zor olan davranış örüntülerinin açığa çıkabilmesi açısından önemlidir. Bu bağlamda öncelikli olarak Bourdieu'nün yaşamı ve eserleri üzerinde durulmalıdır.

Bourdieu Fransa'nın Denguin kentinde alt orta sınıf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir ve çocukluğunu bu kırsal bölgede geçirir. École Normale Supérieure'de felsefe eğitimi alan Bourdieu, Cezayir'de askerlik görevini yaptığı sırada, Cezayir'in dağ köyleriyle karşılaşmasıyla felsefeden sosyolojiye geçer. 1958-1995 yılları arasında 30'dan fazla kitap ve yaklaşık 340 makale yayınlayan Bourdieu'nün çalışma alanları, Cezayir köylüleri üzerinde yürüttüğü entografik çalışmalar, eğitim sistemi üzerine eleştiriler, tüketim alışkanlıkları araştırması, kapitalist toplumlardaki güç ilişkilerinin analizi, devletin yapısal tazyikleri, eyleyici özne tasavvuru ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi pek çok alandan oluşur. Bütün bunlar onun sosyolojisinde geniş yer tutar (Jourdain, Naulin, 2016: 7; Swartz, 2015b: 11-12).

Bourdieu'nün bakışıyla, rahatsız edici bir bilim olarak sosyoloji, büyü bozucu olarak sosyolog ve sosyolojinin ne işe yaradığı konuları yer alır. Bourdieu'ye göre sosyoloji, dayanılmaz bulunan şeylerin analizini yaparak onları dayanılır kılmaya yarayan bir bilim dalıdır. Sosyolojinin en temel amacı, toplumsal yapıların oluşumundaki pay sahibi gömülü yapıları ve bu yapıların sürmesini sağlayan mekanizmaları açığa çıkarmaktır. Bu mekanizmaların açığa çıkarılması için, kendisi de bu yapıların içinde yaşayan sosyologun düşünümsel bilinçle kendi kendisini paranteze alması gerekir. Bu anlamda sosyolojinin sosyolojisini de gerektiren bir bilim dalı olarak sosyoloji, kendine uygulaması zor bir bilim dalı olarak bilimsel olup olmadığı konusu tartışılan bir alana gönderme yapar. Bu noktada sosyologun görevi topluma dair olan şeyleri değer yargısı bildirmeden olgular halinde analiz etmektir. Görevini yerine getirdiğinde, herkes tarafından genel kabul gören büyü çemberi kıran bir oyunbozan gibi görünen sosyologun önemi, eyleyicileri özgürleştirecek bilinçlenme araçlarını sağlamasıdır. Bunu yapmasının zorluğuysa, sosyologun bu araçları her defasında kendi üzerinde de kullanması gereğidir. Kullanımı yaparken temel dayanakları ise kavramlardır.

Bourdieu'nün hiçbir kavramı birbirinden yalıtık olarak ele alınamaz. Onun sosyolojisine genel bakış, habitus, alan ve sermaye kavramlarına ayrıntılı olarak yer vermeyi gerektirir. Bourdieu sosyolojisi ikili karşıtlıklar üreten Kartezyen bilinci

aşmaya çalışır. Özne-nesne, yapı-fail, niyet-neden gibi ikili karşıtlıkları bağıntısal bir toplumsallık anlayışıyla aşmaya çalışan Bourdieu, bu tip karşıtlıkları aşmak için habitus, alan ve sermaye gibi kavramlar üretir. Habitus, Bourdieu'nün eylem odaklı sosyolojisinin merkez kavramıdır. Habitus “habeo” fiilinden türeyen, edinilmiş olan anlamına gelen bir kavramdır. Habitus yapılanmış ama aynı zamanda da bireysel eylemler vasıtasıyla yapıları yeniden üreterek yapılandıran bir eyleyici tasavvuru sunar. Kavram en temelde, bireysel olanın aslında toplumsal, toplumsal olanın bireysel olduğunu belirten, edinilmiş yatkınlıkları imleyen bir tür eğilimi ifade eder (Bourdieu, 2015a: 162).

Alan kavramıysa, konumlar arasındaki nesnel ilişkiler ağına işaret eder. Alan, sosyal bilimin salt bireye odaklanmaması gerektiğini hatırlatan bir kavramdır. Bourdieu'ye göre habitus ve alan arasında bir suç ortaklığı ilişkisi söz konusudur. Habitus bireysel olanın yaratıcılığına dayalı olsa da yaratıcılığı alanın sınırları içindedir. Alan da yapısal tazyiklerini dayatabilmek için habitusun üretken yanına ihtiyaç duyar. Böylece habitus-alan arasında gidip gelen ilişkisel bağ sonucu yeniden üretim mekanizması işler vaziyette kalır. Toplumsallık kendisini üretmeyi ve bilinçdışı bir düzeyde sürdürmeyi bu şekilde başarır.

Bourdieu'nün ürettiği bir diğer kavram sermayedir. Eyleyiciler kendilerine değer sağlamak amaçlı olarak, ekonomik, sosyal, kültürel ve sembolik sermaye tiplerini devreye sokarlar. Her sermaye tipi bir alanın sınırları içerisinde varlığını sürdürür. Eyleyiciler sahip oldukları sermayenin toplam sermaye hacmindeki yerine göre konum alırlar. Bu kavramlar onun sembolik şiddete bakışının da alt yapısını oluşturur.

Şiddet, en temel anlamda kaba güç kullanma, duygu ve davranışlardaki aşırılık anlamına gelen bir kavramdır. Ayrıca şiddet, kaba güç şeklinde görüldüğü gibi duygusal, toplumsal, ekonomik güçle de uygulanabilen bir baskı mekanizmasıdır (Tittle, Ohana, 2014: 55). Bu anlamda şiddetin fiziksel, yapısal, psikolojik ve sembolik gibi türleri söz konusudur. Bu çalışmada yer verilecek olan temel şiddet türü sembolik şiddettir.

Sosyolojik literatüre Bourdieu tarafından kazandırılan sembolik şiddet, toplumsal kurallara uygun eyleyiciler üretmek amacıyla belirli türden algı ve değerlendirme kalıplarıyla yüklü mekanizmalar üretir. Bu şiddet türü failin sinir uçlarına kadar

işlemesiyle bilinir. Aynı zamanda tahakküm altındakilerin tahakküm edenlerin kategorilerini kendilerinin de kullandığını varsayan bu şiddet türü, şiddetin uygulanmasında şiddete maruz kalanların da rolü olduğunu belirtir (Bourdieu, 2015a: 180-81). Bu nokta Bourdieu bağlamında toplumsal cinsiyet eşitsizliği üzerinden ele alınır. Toplumsal cinsiyet kavramı, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin tarihi gelişimi, feminist kuramlar, Bourdieu'nün toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik bakışı ve feminist yazında Bourdieu'nün yeri çalışmada ele aldığımız başlıklardır.

Toplumsal cinsiyet kavramı kültürel olarak verilen rollerin erkeksi ve dişil olan taraflarıyla ilgilenerek biyolojik cinsiyete atıf yapmaması açısından, kadın-erkek eşitsizliğini aşmak amaçlı olarak üretilmiş bir kavramdır. Cinsiyet eşitsizliğinin tarihini ele almak, liberal feminizm, kültürel feminizm, varoluşçu feminizm, radikal feminizm ve Marksist feminizm gibi feminist kuramların görüşlerine yer vermek, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini anlamaya yönelik kavramsal arka plan açısından bize göre önemli noktaların görülmesini sağlayacaktır.

Bourdieu, kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliğin söylemsel manipölasyonlarla meşrulaştırılan bir toplum düzeninin sonucunda var olduğunu savunur. Güç ilişkilerinin simgesel ilişkiler olduğunu belirten Bourdieu, tahakküm altındakilerin bu ilişkilerden sıyrılmasının sebebinin, onay mekanizmasıyla işlemesi sebebiyle olduğunu belirtir. Toplumsal düzen tüm kurumlarıyla beraber eril tahakkümü tasdik ettiği için, tüm yaşam döngüsü buna göre şekillenir. Bu dünyanın içine doğan aktörler, yapısal tazyikleri olağan görme eğilimi göstererek sürdürürler. Böylece Bourdieu'nün toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik olarak saptadığı sembolik şiddete, her toplumsal kurumda rastlanmış olur.

Yukarıdakilere ek olarak tahakkümün yeniden üretim boyutları, tahakkümün bedenselleşmesi ve tahakkümün beğeni zevklerinde açığa çıkması gibi konu başlıkları, yeniden üretim stratejileri vasıtasıyla bedenlere işleyen ve nesiller boyu aktarılan şiddet biçimlerinin nasıl görünmez olduğunu açıklamaktadır. Bourdieu'nün tahakküm yapılarını açığa çıkararak karşı bir duruş geliştirebilmek amacıyla ürettiği ve özellikle sosyologun sahip olması gerektiğini belirttiği düşünömsellik kavramı da üzerinde durmayı gerekli kılmaktadır. Düşünömsellik, habitusun eğilimlerinin kaderimiz olduğu fikrine karşı, bu baskı yapılarını üreten ve sürdürenin eyleyicinin kendisi olduğunu

belirterek, düşünümsel bir bilinç seviyesiyle özgürlük noktalarının mümkünliğini belirtir. Bourdieu böylece, kadınların bu tahakkümden kurtulmasının tek yolunun, kadınların ve erkeklerin sinir uçlarına kadar işleyen tahakküm mekanizmalarının sürmesinde etkili olan pratiklerin bilincine varılarak sembolik sermayenin yeniden üretim ve tüketim kökeninde bulunan istekli görünme ilkelerini simgesel bir devrime tabi tutulması olduğunu belirtir.

Pierre Bourdieu, fikirleriyle üzerinde tartışılmış ve tartışılmaya devam edilen bir sosyal bilimcidir. Gerek yazmış olduğu eserler, gerekse kendisiyle ilgili yazılanlar birçok araştırmaya da konu olmuştur. Bourdieu'ye duyulan ilgi ve hakkında yazılan tezler, ülkemiz sosyal biliminde oldukça artmıştır. Bunun belki de en önemli sebebi, Türkçeye kazandırılan Bourdieu eserleridir. Özellikle düşünümsel bir sosyolojiye olan inancı salık veren Bourdieu, bazı sosyal bilimcilerin referans noktası olmuştur. Bourdieu sosyolojisi karmaşıklıklar ve karşıtlıklara ilişkin bir sentez girişimi sunar. Ayrıca feminist yazının yeniden değerlendirilmesi için bir kaynaktır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği açısından yeni bakış sunan Bourdieu'yü bu bağlamda çalışmak, alana katkı açısından kanaatimizce yenilik olarak değerlendirilebilir. Çalışmamızı, geniş bir araştırma konusu olan sembolik şiddet kavramının toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamıyla sınırlandırdık. Araştırmanın, akademik düzeyde toplumsal cinsiyet sosyolojisi çalışmalarına katkıda bulunabileceğini ümit ediyoruz.

BİRİNCİ BÖLÜM:

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Bu tez, araştırma yöntemi itibariyle teorik bir çalışmadır. Araştırmada ele alınan konu bir bütün olarak teorik olup literatür taraması tekniğiyle Bourdieu'nün temel kavramlarını ve sembolik şiddet bağlamında toplumsal cinsiyet eşitsizliği görüşünü açıklamayı amaçlamaktadır. Bunun için önce Bourdieu'nün hayatı ve eserlerine değinilmelidir.

2. PIERRE BOURDIEU'NUN YAŞAMI VE ESERLERİ

Pierre Bourdieu, 1 Ağustos 1930'da, Güneybatı Fransa'nın küçük bir kasabası olan Denguin'de dünyaya gelir. Bourdieu'nün annesi toprak sahibi bir aileden gelirken, babası postacıdır (Jourdain, Naulin, 2016: 7). Alt orta sınıf bir ailenin tek çocuğu olan Bourdieu, çocukluğunu ve gençliğini, bu ücra kırsal bölgede geçirir. Çalışkan ve aynı zamanda yetenekli bir öğrenci olan Bourdieu, Lycée de Pau'ya ve ardından Paris'te bulunan Lycée Louis-le-Grand'a girer. 1951'de ise akademik anlamda önde gelen bir okul olan École Normale Supérieure'e girer ve burada felsefe eğitimi alır (Swartz, 2015b: 31). 1955-1960 yılları arasında askerlik görevi sebebiyle Cezayir'de bulunur ve bu dönem onun, felsefeden sosyolojiye geçişine sebep olur. Cezayir'in dağ köylerinde yaptığı çalışmalar, akademik anlamdaki çalışmalarının başlangıcı niteliği taşır (Jourdain, Naulin, 2016: 8).

İlk kitabı, *Sociologie d'Algérie*'yi 1958 yılında “Que sais-je?” dizisinde yayınlamıştır. Kabiliye dağ köylerinde etnografik çalışmalarına Alan Darbel ile birlikte başlayan Bourdieu, *Travail et travailleurs en Algérie* eserini tamamlamış ve Abdelmalek Sayad ile birlikte *Le Deraciment: La Crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* isimli esere imza atmıştır. Bu eserler özellikle post-kolonyal güçlere karşı verilen bağımsızlık mücadelelerinin sonuçları üzerinedir. Kabiliye toplumu üzerine antropolojik değerlendirmeleri sonucu, *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bir Pratik Kuramı Denemesi), *Le Senspratique* (Pratik His) gibi sosyal analizi konu alan eserleri ve cinsler arası tahakkümü ele alan *La Domination Masculine* (Eril Tahakküm) adlı

eserlerini yayımlar. Zorunlu askerlik görevi sona eren sosyolog, 1960 yılında Fransa'ya geri döner. Raymond Aron'un asistanı ve yeni kurulan Avrupa Sosyoloji Merkezi'nin sekreteri olarak göreve başlar. Aynı zamanda 1964 yılına kadar, Lille Üniversitesi'nde öğretim üyeliği görevini sürdürür. 1964 yılında, Jean-Claude Passeron ile birlikte, eğitim kurumu üzerine bir araştırmayı içeren, *Vârisler: Öğrenciler ve Kültür* eserini yayımlar. Bu yıllar onun, özellikle okul ve kültürel meseleler üzerine yoğunlaştığı dönemdir. Sanat alanına da yönelen Bourdieu, 1966'da müzelerin ziyaret sıklığı üzerine bir çalışma olan *Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitleleri*'ni yayımlar. 1968 yılında hocası ve meslek arkadaşı Raymond Aron'la yolları ayrılır Bourdieu, Eğitim ve Kültür Sosyolojisi Merkezi'ni kurar. Hemen ardından, Claude Chamboredon ve Jean-Claude Passeron ile birlikte, *Le Métier de sociologue: préalables épistémologiques*'i (Sosyolog mesleği: Epistemolojik Önceller) eserini sosyal bilimlere kazandırır. Son derece üretken bir sosyolog olan Bourdieu, 1970'te, Varisler'den daha teorik bir kitap olan, *La Reproduction: Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (Yeniden Üretim: Eğitim Sistemi Kuramı İçin Öğeler) eserini yayımlar. Bu eserin ana teması, okulun fırsat eşitliği yaratmaktan ziyade, toplum içerisindeki eşitsizlikçi yapıları meşrulaştırma aracı olarak işlediği üzerinedir. 1975 yılında, Actes de la Recherche en Sciences Sociales adlı dergiyi kurar. Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi üzerine keleme aldığı bir çalışma olan *La Distinction: Critique sociale du jugement* eserini 1979 yılında yayımlar. 1993 yılında Collège de France'a profesör olarak atanır. 1993 yılında ise Centre national de la recherche scientifique (Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi) altın madalya almış ilk sosyolog olur. 1993 yılında, *La Misère du monde* (Dünyanın Sefaleti) adlı kitabın editörlüğünü yapar. 1996 yılında *Televizyon Üzerine* adlı, polemik yaratan ve o dönem için yankı uyandıran kitabı yayımlanır ve Bourdieu'nün en çok satan kitaplarından biri olur. 2000 yılında, *La Sociologie Est un Sport de Combat* (Sosyoloji Bir Dövüş Sporudur) adlı belgesel çeker. Son olarak *Méditations Pascaliennes* (Pascalci Düşünceler), *Science de la Science et Réflexivité* (Bilimin Bilimi ve Düşünümsellik: College de France Dersleri: 2000-2001) adlı eserlerini yayınlayan Bourdieu, 23 Ocak 2002 yılında 72 yaşında vefat eder (Jourdain, Naulin, 2016: 8-13).

Görüldüğü üzere Bourdieu, oldukça üretken bir araştırmacı olan sosyal bilimcidir. 1958-1995 yılları arasında 30'dan fazla kitap, 340 makale yayınlamıştır. Eserleri pek

çok alana değinir. Bu konular arasında; Cezayir köylüleri üzerine yapılan entografik araştırmalar, eğitim sistemine yönelik eleştiriler, tüketim alışkanlıklarına yönelik incelemeler, sanat alanı, bilimin bizatihi kendisine yönelik eleştiriler, sosyolojinin nasıl olması gerektiği, kapitalist toplumlardaki güç ilişkileri, devletin kendini yapısal tazyiklerle nasıl dayattığı ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği gibi geniş yelpazede pek çok konuya yönelik analizler ve ampirik araştırmalar yapmıştır (Swartz, 2015b: 11-12).

Bourdieu kendisinin de habitussal eğilimlerini vurgulayarak, mesleki açıdan sosyolojiye yönelmesinin arka planında, Cezayir deneyiminin yattığını dile getirir (Bourdieu, 2016c: 58). Kendisini çalışmalarına adanmasını da, içinde yaşadığı bir boşluğu doldurmanın, başka insanların hayatlarıyla ilgilenerek kendi umutsuzluğunu unutmanın bir yolu olarak gördüğünü belirtir (Bourdieu, 2012: 91-92). Buradan hareketle sonraki bölümde, Bourdieu'cü anlamda sosyolojinin ne olduğu konusuna değinilecektir.

3. PIERRE BOURDIEU TERMİNOLOJİSİNDE SOSYOLOJİ

Bu ana başlık altında, Bourdieu'nün sosyolojiye ve sosyologa yüklediği misyona değinildikten sonra, yine Bourdieu'nün sosyolojinin amacının ne olduğu konusundaki görüşlerine değinilecektir.

3.1. RAHATSIZ EDİCİ BİR BİLİM VE BÜYÜ BOZUCU SOSYOLOG

Sosyoloji, son üç yüzyıldaki endüstriyel dönüşümlerin etkisi sonucu ortaya çıkan ve sosyal kurumların incelenmesine odaklanan bir bilim dalıdır. (Giddens, 2016: 18). Bourdieu'nün sosyoloji tanımına göre sosyoloji, ezoterik hava içeren bir bilim dalıdır. Onu anlaması oldukça yavaştır ve sosyolojiye vakıf olabilmek için tüm dünya görüşünün dönüşümü elzemdir (Bourdieu, 2014: 99). Sosyoloji bir sonuçtan ziyade süreçtir. Belirli bir tarihe ve metoda sahip olması, onun bir bilim dalı olduğunu kanıtlar niteliktedir (Aman, 2016: 7). Sosyal bilimlerde sürüp giden, sosyolojinin bilimsel olup olmadığına yönelik tartışmaların sebebi ise, sosyolojinin verdiği rahatsızlıktır. Yani bir tür büyü bozumu işlevi görmesidir (Bourdieu, 2016b: 24). Sosyolojinin bilimselliğinin sorgulanmasının en önemli sebebi, bir tarihsellik içinde yaşıyor olan sosyologun, toplumsal belirlenimlerle donatılmış olmasından dolayı dışarıdan bir göz olma iddiasının geçersiz olacağıyla ilgilidir. Bourdieu sosyologu bu çemberden kurtarmak

için, toplumsal evrende var olan ve sosyolog üzerinde de etkisi bulunan bu belirlenimleri etkisiz hale getirmeyi amaçlar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 51).

Yukarıda anlatılan konu bağlamında, sosyologun bu çemberden kurtulabilmesinin en önemli aracı, kullanılan dili sürekli eleştirel analize tabi tutmasıdır denilebilir. Sıradan bir dili kullanmaya devam eden sosyolog, bu lisan tarafından kurgulanmış konuların sürdürücüsü olmaya devam edecektir. Bu sebeple sosyologun en asli görevi, kullandığı dilde var olan söylemsel manipölasyonların tuzağına düşmemek adına, devamlı eleştirel bir tavır takınmak, oluşturduğu kavramları da bunu göz ardı etmeden oluşturmaktır (Jourdain, Naulin, 2016: 20). Sosyolog, dilsel yolla bilinçdışı olarak kabul edilen toplumsal yapılardaki tahakküm boyutlarını gizlemek yerine, dil tarafından doğallaştırılan bu söylemlerin alt metnini deşecek olan kişidir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 246). Bauman'ın ifadesiyle, sosyoloji bildik olanı bilmedikleştirir (Bauman, 2014: 24).

Sosyolojinin önündeki zorluklardan biri, çalışma nesnesinin, insanların sakladıkları, sansürledikleri, uğruna toplumsal mücadelelere giriştikleri şeyler olmasıdır (Bourdieu, 2016b: 26). Bu anlamda sosyolog, kimsenin bilmek istemediği şeyleri söyleyen kişidir (Chartier, Bourdieu, 2014: 37). Sosyologluk, başkalarının hayatlarına girmeye olanak sağlayan bir meslektir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 208). Başkalarının hayatlarına girmek için de, hem toplumsal olgunun alt metninde yatan doğal bilinci kavraması gerekir, hem de olguyu düşünmek için gözlemci kimliğiyle toplumsal olguyu öz doğası içinde kavraması gerekir. Yani toplumsallık içinde yaşananın alt metninde yatan şeyle, bu olguların davranışlara dökülmüş halini gözlemleyerek çıkarımlar yapması gerekir. İncelediği nesnel verinin gerçekliği ile bu gerçekliği yaşayanların kendi öznel gerçekliklerini uzlaştırması onun için bir görevdir. Özetle sosyologun görevi, olay ile olgu arasındaki uzlaşımı analiz etmektir (Bourdieu, 2009: 100).

Sosyolog, sosyal belirlenmişlikleri, öznenin üzerinde var olan şartların tazyikini, öznenin tam da merkezinde, Bourdieu'nün habitus olarak adlandırdığı şeyde keşfeder. Aslında sosyologun keşfettiği, olasılıklar içinde cereyan eden bir zarurettir ve bu zaruret zaruri olmadan icap eden sosyal şartlar sistemini ifşa eder. Sosyologun ifşa ettiği şey, hümanistin ümitsizliğini en üst düzeye çıkaran, Tanrı'sız ve seçilmiş yazgısız insanın sefaletidir. Sosyoloji tarihselleştirirken, doğa ve kader dışı hale getirir. Bu anlamda

sosyoloji, arsız bir büyü bozuculuğa teşvik ettiği yönünde suçlamalara tabi tutulur (Bourdieu, 2014: 50-51).

Bourdieu'ye göre, sosyoloji biliminin en temel boyutu, sosyolojinin sosyolojisidir. Sosyolojik pratik ancak bir sosyolojinin sosyolojisi yapılarak mümkün olabilir. Sosyal dünyayı nesnel bir varlık olarak analiz etme amacını gerçekleştirebilmek için, öncelikle kendi kendini bir nesnellığe tabi tutmak gerekir. Sosyolog, sosyolojik bir analiz için, kendi kendini nesnelleştirmeyi başarabilmelidir. Bu başarılmadığında, anlatılan şey yalnızca nesnelcilik iddiası olmakla kalır. Analiz edilen şey sosyolog olduğunu iddia eden kişiyle, nesnelleştirme gayreti gösterdiği şey arasındaki ilişkiden öteye gidemez (Bourdieu, Wacquant, 2016: 53). Kendisini bilge kişi olarak tanımlayan şeyi bilmeyen bilge kişi, eyleycilerin kafasına kendi kafasındaki skolastik görüşü dayatma tehlikesini taşır. Daha açık bir ifadeyle, nesneye yönelme şeklini, karşısındakine yansıtma tehlikesini taşır. Bu anlamda kendi kendini nesnelleştirmeyi başaramayan sosyolog, sistemin basit bir sürdürücüsü olmaktan öteye gidemez (Bourdieu, 2015a: 213).

Sosyoloji, bu dünyanın inşasına katkıda bulunan dünya görüşlerinin inşasının sosyolojisini içermelidir. Sosyal uzamı inşa eden eyleyciler, bu toplumsal uzama belli bir sosyal konumdan hareketle bakarlar. Bakış açısını oluşturan şey de, toplumsal evrendeki hangi noktadan bakıldığına göre değişkenlik gösterir. Failin toplumsal evrendeki konumuna göre dahi değişen bakış açısı boyutunun, kendisi de bir inşa edeci toplumsal eyleyici olan sosyolog için aşılması güçtür (Bourdieu, 2014: 200). Sosyologun, onu kuşatan toplumsal belirlenimlerden kendini kurtarabilmesinin yolu, işte bu sosyolojinin sosyolojisi denilen şeyle mümkün olabilir. Ancak Bourdieu, bu belirlenimlerden tamamen kurtulmanın hiçbir zaman mümkün olmayacağını da belirtir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 215). Sosyologun çalışmasıyla olan ilişkisi, şizofreni tanımına uyan bir ilişkidir. Söylediğiniz şeyi söylediğiniz anda, o söylediğiniz şeyi söylemediğinizi, az önce yaptığınız şeyi yapmadığınızı söylemek gibi, paradoksla karşılaşırız (Chartier, Bourdieu, 2014: 31).

Sosyoloji, dayanılmaz bulunan şeyleri anlamaya ve tahammül etmeye yarayan toplum çözümlemesidir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 213). Sosyologun görevi, toplumsal dünyaya ilişkin şeyleri, bir değer yargısı bildirmeden, olduğu haliyle söylemektir (Bourdieu, 2016c: 16). Sosyolog bir değer yargısı bildirmeden, yaşanan

şeyi bir olgu olarak kaydetmekle uğraşır (Chartier, Bourdieu, 2014: 30). Olgu olarak kaydedilen bu gerçekliklerin açığa çıkması ise, düşünce yapısının alt metninde yatan iktidar dolaşımının ortaya konmasını sağlar (Bourdieu, 2017a: 69). Sosyolog, yapması gerekeni yaptığında, kolektif olarak inkâr edilenin büyüğü çemberini kırmış olur. Bilgi evreninin bilmek istemediği şeyi bilmeye zorlayan ve bunu bildirmeye çalışırken bir oyunbozan gibi görünmeyi göze alır (Bourdieu, 2016c: 16). Sosyolog ortaya serdiği toplumsal gerçeklikle, eyleyicileri özgürleştirerek bilinçlenme araçlarını sağlar. Ancak bunu yapabilmesinin tek yolu, bu araçları her defasına kendisi üzerinde de kullanmasıdır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 217). Eylem zaman içinde, örtük bir şekilde, sorgusuz sualsiz kabul edilen düzeyde meydana geldiğinde, aktörler eylemlerinin sonuçlarını yanlış tanırlar. Ancak bunlar sosyal bilimcinin gözünden kaçmaz (Swartz, 2015b: 131). Bir başka deyişle bilinmeyen bir yasa; bir doğadır, doğuştan geldiğine inanılan bir kaderdir. Ancak bilinen bir yasa özgürleşmek adına bir fırsattır (Bourdieu, 2016b: 55). Sosyolojinin sosyolojisi, sosyologun bilimsel projesinin sosyolojisi biçimini alırsa, bir lüks olmaktan çıkarak, bir fırsat haline gelir. Toplumsal köken, eğitim, toplumsal cinsiyet gibi niteliklerin gönderme yaptığı eşitsizlik içeren yatkınlıkların bilincine varma ve bu yatkınlıkları kontrol etme imkânı verir. Sosyolojisinin sosyolojisi, Stoacıların bilgeliği gibi, ilk hareket üzerinde etki yaratmaz, ancak ikinciye kontrol etme imkânını sağlar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 260).

Bourdieu, öğrencisi Wacquant ile olan bir söyleşisinde, Wacquant'ın genç ve tutkulu sosyologlara, özellikle boş teori ve kör araştırma arasındaki kısır döngüden uzak durmaya çalışan öğrencilere, neler tavsiye edebileceği sorusuna şu cevabı verir:

“Öncelikle ‘Yaptıkları işten haz alsınlar!’ Sosyologun zanaatı, kişinin kendini zevkle verebileceği –duygular ve karakterler yaratmaya çalışan roman yazarlarının entelektüel pratikleri ve becerilerinden dünyayı soyut modeller ve denklemlerle kavramaya çalışan matematikçilerin pratikleri ve becerilerine kadar birçok faaliyeti içeren- en hoş ve zenginleştirici etkinliklerden biridir. Sosyolojik pratiğin tek taraflı, sık ve sabit fikirli tanımına olduğu kadar, bunu empoze eden tüm girişimlere de direnmemiz gerekir.” (Wacquant, 2013: 269-70).

Sosyologlara verilen tavsiye niteliğindeki bu alıntıdan sonra, sosyolojinin ne işe yaradığı konusuna geçilecektir.

3.2. SOSYOLOJİ NE İŞE YARAR

Bir toplumsallık içinde yaşayan bireyin, kendini tanıyan bir toplumsallığın içinde yaşamını sürdürmesi mümkün müdür? Arsız bir büyü bozucu olan sosyoloji, her şeyi ifşa etmekle aktörleri bir hiçliğe mi sevk eder? Sosyoloji ne işe yarar? Bourdieu'ye göre, kendini tanıyan bir toplumsal dünya içinde yaşamak mümkündür. Sosyoloji de bunu sağlamayı amaçlar. Eyleyiciler kültürün, dinin ve çalışmanın ne olduğu hakkında bilgiye sahip olsaydı, Marksist kuramın göz ardı etmiş olduğu, birçok acı, birçok sefalet mucizevi biçimde yatışmış ve hatta bertaraf edilmiş olabilirdi (Chartier, Bourdieu, 2014: 37-38).

Bourdieu'ye göre sosyolojinin en temel amacı, toplumsal evrenin oluşumunu sağlayan gömülü yapıları ve bu yapıların yeniden üretimini sağlayan mekanizmaları gün ışığına çıkarmaktır. Toplumsal evreni oluşturan yapısal tazyikler, ikili bir gerçeklikte yaşarlar. İlk olarak, sermaye türlerinin dağılımı tarafından oluşturulan bir ilk düzey nesnellik içinde meydana gelirler. İkincil olarak da, toplumsal eyleyicilerin davranışlarının, pratiklerinin ve yargılarının yansımasına yani zihinsel ve bedensel şemalar biçiminde gözlemlenirler. Yani denilebilir ki toplumsal yapılar iki kez var olurlar. Bu sebeple, geçerli bir toplum bilimi için ikili bir okuma gerekir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 17).

Sosyolojinin tek amacı, gözlemlediği bireyleri harekete geçiren gizli noktaları ifşa etmek değildir. Bourdieu'ye göre sosyoloji, oyun içindeki kuklavari insanlara davranışlarının anlamsallığını geri vermeyi amaç edinmeseydi, bir saatlik bir çabaya bile değmezdi (Bourdieu, 2009: 101). Daha açık bir ifadeyle sosyoloji, bu dünyanın olduğu gibi korunması anlamına gelmez. O bu dünyayı haklı çıkararak sürdürmenin bir yolu değildir. Sosyoloji, başka türlü kabul edilemez görünen bir sürü şeyi kabul etmeyi öğrenme biçimidir. Bourdieu düşünümsel sosyolojinin etik bir amaç taşıdığı kanısındadır. Sosyolojinin hedefi kağıt üzerinde sınıflandırmalar yaparak ötekileri teşhir etmek nesnelleştirmek veyahut onları suçlamak da değildir. Aksine sosyoloji, dünyayı anlamaya, nedenini ve niçinini bulmaya olanak sağlar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 199-200). Sosyolojinin ürettiği şey, simgesel şiddete, simgesel tahakküm mekanizmalarına; özellikle de profesyonel söylem üreticilerine karşı bir kendini savunma araçlarıdır. Sosyolog simgesel üreticilere yani psikoposlara, gazetecilere, öğretmenlere, filozoflara

güvenemez. İşleri retoriğe dayalı bir mesleği icra edenlere ve özellikle de toplumsal dünyadan bahsedenlere güvenemez. Çünkü sosyologun asli görevi, bu söylem üreticilerinin manipüle ettikleri gerçekliği açığa çıkarmaktır (Chartier, Bourdieu, 2014: 41).

Sosyolojiden bir işe yaramasını talep etmek, iktidarın basit bir sürdürücüsü olmasını talep etmekle aynı şeydir. Oysa sosyoloji, bilimsel işlevini yerine getirdiği takdirde, her defasında iktidarı hayal kırıklığına uğratar. Sosyolojinin bilimsel işlevi bir amaca hizmet etmek değil, yalnızca toplumsal dünyayı anlamaktır, buna iktidarı anlamak da dahildir (Bourdieu, 2016b: 34). Sosyoloji, şeylerin doğallık illüzyonunu bertaraf eden, dolayısıyla onları kader olmaktan çıkaran bir özgürleşme aracıdır (Bourdieu, 2016b: 56). Bu anlamda, bireyleri ve grupları eşitsizlikçi bir toplum düzenine hapseden çıkarları ifşa ederek tahakküm biçimlerinden kurtulma imkânı sunan bir mücadele aracı haline gelir (Swartz, 2015b: 23). Zihinsel yapıların tahlil edilmesi bir özgürleşme aracıdır. Sosyolojinin sunduğu araçlar sayesinde, bilişsel yapılara nüfuz etmek ve düşüncenin saklı bazı sınırlılıklarına ulaşabilmek mümkün olur (Bourdieu, 2014: 52).

Sosyolojinin ortaya koyduğu gerçeklik, yaralayacak kadar şiddetlidir. Toplumsal bir yapı içerisinde yaşayan aktörler, kendilerine yönelik uygulanan yapısal baskı unsurlarını fark ettiklerinde bir acı hissine kapılırlar. Bu acıdan kurtulmanın yolu ise, ancak ve ancak, bu acıyı, neden olan kişiye doğru yöneltmekle mümkündür (Chartier, Bourdieu, 2014: 19). Sosyoloji diğerinden ziyade, kendine yönelik silahı kendine doğrultmak gibidir. Bu anlamda özerklik sağlar. Ancak sosyolojiyi bir özerklik aracı olarak kullanabilmek için, kendi kendini nesnelleştirmenin dayanılmaz bir hale gelmeyeceği bir sosyal gerçeklik içerisinde bulunmak gerekir (Bourdieu, 2014: 66). Sosyoloji, sosyal oluşum şartlarımızın ve sosyal dünya içerisinde kapladığımız yerin kavrayışını vererek, gerçekte kim olduğumuzu daha iyi anlamamıza imkân tanır. Bu anlamda güçlü bir otoanaliz aracıdır denilebilir. Aslında sosyoloji sıklıkla başkalarını yermek ve övmek anlamında kullanılır. Bourdieu'ye göre sosyoloji aslında sadece şunu söylemeyi sağlar:

“Ben olduğum gibiyim. Bunda övünülecek veya kınanacak bir şey yoktur. Bu sadece, bir sürü çeşit eğilim (ve eğer söz konusu olan sosyal dünyadan bahsetmekse) bir sürü çeşit olası hata içerir.” (Bourdieu, 2014: 153-54).

Toplumbilimsel düşün yeteneği, bireyin kendi benliğinde var olan yapıları toplumsal gerçeklikler açısından doğru bir şekilde değerlendirmeye olanak sağlayan bir anlayış ve değerlendirme biçimidir (Mills, 2007: 32). Sosyolojik düşünme sanatını öğrenebilmiş birinin, manipüle edilebilmesi zorlaşır. Daha uyanık olan bu kişi, dışarıdan gelen baskılara boyun eğici bir kimliğe sahip olmaktan çıkar. İktidarın en basit uyguladığı ve herkes tarafından olağan görülen, direnilmez bulunan alanlara karşı direnç imkânı geliştirir. Bu direnç imkanı da özgürleşmek için bir tür basamaktır (Bauman, 2014: 26). Sonuçta Bourdieu'ye göre, sosyolojik düşünümSELLİĞE sahip olan bir sosyolog, baskı mekanizmalarının açığa çıkarılması bakımından, toplumda hatırı sayılır bir öneme sahiptir. Bu sebeple sosyoloji önemli bir meslek dalıdır.

4. PIERRE BOURDIEU'NUN TEMEL KAVRAMLARI

Bu ana başlık altında Bourdieu'nün sosyolojisine giriş niteliği olan genel bakıştan sonra, Bourdieu'nün anahtar kavramları habitus, alan ve sermaye kavramları ayrıntılı olarak analiz edilecektir. Bourdieu habitus, alan, sermaye gibi kavramlarıyla bir tür sentez girişimi sunar. Sosyal bilimlerde tartışılan yapı-fail dikotomisine karşın iki tarafı sentezleyen bir bakışa sahip olan Bourdieu sosyolojisi, eyleyiciyi ve yapısallığı anlama konusunda yenilik olarak görülebilir.

4.1. BOURDIEU'NUN SOSYOLOJİSİNE GENEL BAKIŞ

Bourdieu'nün sosyolojisi, en genel anlamda, özne-nesne, niyet-neden, maddesellik- simgesel temsil gibi ilkeleri ikili karşıtlıklar haline getiren Kartezyen bilinci aşmaya çalışır. Fransız sosyolog, sosyolojinin maddi yapıların nesnelci fiziğine ya da bilişsel biçimlerin konstrüktivist fenomenolojisine indirgenmesini, her iki tarafı da kapsayan bir yapısalcılıkla aşmayı amaçlar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 15). Bourdieu'ye göre sosyal bilim birey ile toplum, yapısalcılık ile bireycilik arasında bir seçim yapmak zorunda değildir. Çünkü ona göre toplumsallık, bağıntılardan oluşur. Bourdieu bu bağıntısallığı yöntemsel bir zemine oturtmak için en önemli iki kavramı olan habitus ve alan kavramlarını geliştirir. Bu iki kavramının bağıntı yumakları olduğunu ileri sürer (Bourdieu, Wacquant, 2016: 25). O tam anlamıyla bir kavram stratejistidir. Geliştirdiği kavramsal dilini, birbirine tamamen zıt bakış açılarıyla arasına mesafe koymak için oluşturmuştur. Öznelci ve nesnelci bilgi biçimlerini aşmaya

çalışırken bu kavramsal dili kullanır (Swartz, 2015b: 17). Yapı-fail dikotomisine getirdiği yeni bakış, onun sosyolojisinin anlaşılması için önemlidir.

Bourdieu, İkinci Dünya Savaşı sonrası sosyologları içinde yapı-fail belirleyiciliği konusunu, sosyolojisinin merkezine yerleştiren ilk isimlerden biridir. O, fail ile yapıyı birbirine bağlayarak diyalektik bir ilişkisellik içinde bağlamayı önerir (Swartz, 2015b: 21). Bourdieu'ye göre sosyoloji bu sorular gibi sahte zıtlıklarla doludur. Kuramcılar-uygulamacılar, makro-mikro kuramlar, öznelciler-nesnelciler, yapısalcılık-fenomenoloji gibi karşıtlıklar, yapay ve tehlikelidir. Bu ikili karşıtlıklar şeylerin doğasının bir parçasıymış gibi görünür ve eleştirel bir sorgulama imkânını ortadan kaldırır. Bu tip bir karşıtlık içinde kendini var eden konumlar, rakip konumla olan ilişkisi dışında bir içeriği olmadığını fark etse dahi, eleştirel sorgulama cömertliğini kendilerine göstermezler. Böylece birey-toplum, yapı-faillik, konsensüs-çatışma, modernizm-postmodernizm gibi toplumsal karşıtlıklar her alana yayılır (Bourdieu, 2016c: 123). Bu karşıtlıkların en barizi, nesnel ilişkileri bireysel niyetselliklerden yalıtık olarak analiz etmeyi amaç edinen yapısalcılık ile faillerin etkileşimleri doğrultusunda ürettikleri sosyal inşalarını kavramayı hedefleyen öznelci yaklaşımlardır (Bourdieu, 2014: 76). Toplum nesnel bir gerçeklik olarak algılanabilecek olan bir olgu mudur, yoksa toplum bireylerin etkileşimsel ilişkilerinin basit bir toplamı mıdır? Yani yapı mı toplumu belirler, toplum mu yapıyı belirler (Walsh, 2012: 23-24). Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için, yapısal kuramlara ve bireyi önceleyen mikro kuramlara yönelik açıklama yapacağız.

Yapısalcılık özellikle klasik sosyolojik dönemde Auguste Comte, Emile Durkheim ve Karl Marx tarafından temsil edilir. Toplumsal yapıları açıklama çabalarında değişkenlikler barındıran kuramlarına rağmen, o dönem için sosyolojinin kurucularının toplum tasavvuru, makro boyutlu kuramlardan oluşur. Sosyolojinin klasik dönem temsilcileri olan bu üç sosyal bilimci de, toplumu bireyüstü bir varlık olarak görür. Yani onlara göre toplumsal yapılar tarihüstü bir gerçeklik olarak varlıklarını sürdürür (Martin, Slaterry 2011: 12).

Comte'un sosyolojisinin temelinde, bireyler açısından en önemli unsur ilişkilerdir. Bu ilişkiler öznel niyetlerle kurulan ilişkilerden ziyade, sisteme hizmet eden ve sistem tarafından oluşturulan davranış örüntüleridir (Nisbet, Bottomore, 2014: 607). Comte'un

pozitivizminde, öznel duygulara, yorumlara veya hislere yer yoktur. Sistem olarak görülen yapının belirleyiciliğinde, davranışlarını tamamen bu sistemsal kurallara göre belirleyerek bu yönde ilerleyecek olan kukla bireyler söz konusudur (Martin, Slattery 2011: 71).

Durkheim'e göre de benzer biçimde, sosyolojik kuramın temelinde birey değil toplum vardır. Toplumsal olgular, bireysel davranışlar üzerinden gözlemleniyor olsalar da, bireyden tamamen bağımsızdır. Bireyin kendi davranışlarının olması yalnızca toplumsal olana ulaşmak için bir araç işlevi görür. Bireysel davranışlar toplumsal yapıların bir tezahüründen başka işlevi olmayan davranışlardır (Richter, 2012: 51).

Marx'a göre ise, insan eylemini belirleyen şey, maddi koşullardır. Bireyin davranışları, ekonomik üretim koşulları dolayımında belirlenir (Walsh, 2012, 34-35). Marx'ın geliştirdiği kavramlar dolayımında oluşan çatışma teorisi, toplumların tarihini sınıf çatışmalarının tarihi olarak görür. (Engels, Marx, 1967: 79).

Bir diğer yapısalcı kuram olan fonksiyonalizme göre, toplumun temel yapı taşı çatışmadan ziyade dengedir (Kızılcı, 1994: 105). Fonksiyonalistlere göre ise toplum için başat önem sahibi olan şey, kültürdür. Birey, tıpkı bir organizmanın bulunduğu yere uygun davranması gibi, kendi kültürüne uygun davranarak toplumsal dengeyi korumayı sürdürür (Theodorson, Theodorso, 1969: 167).

Görüldüğü üzere yapısalcı kuramların ortak noktası, yapının belirleyiciliğini incelemektir. Bu tip kuramların toplumu açıklayış biçimine göre, birey toplumsal yapılar tarafından kuşatılmış vaziyettedir. Yapısalcılığın karşısında konumlanan diğer bir toplum tasavvuru, aktörü önceler. Şimdi de aktörü önceleyen bazı kuramlara değineceğiz.

Aktörü önceleyen kuramların temel mottoları, bireylerin bilinçli eylemleri sonucu toplumu meydana getirdikleri yönündedir. Toplum öznelerarasılıklardan oluşan bir dünyadır (Walsh, 2012: 30). Mikro kuramlar; sembolik etkileşimcilik, alışveriş teorisi, etnometodoloji ve fenomenoloji olarak sıralanabilir. Bu kuramlar, bireye oldukça fazla özerklik vererek bireysel davranışı toplumsallıkta en başat konuma yerleştirirler.

Sembolik etkileşimcilik, bireylerin toplum içerisindeki durumlara göre, o durumların kendileri için ifade ettikleri anlamlara göre tavır almakta olduklarını iddia eder. Yani aktörleri ön plana çıkarır (Poloma, 2007: 231).

Aktörleri ön plana koyan diğer bir kuram olan alışveriş teorisi, toplumsal faaliyeti en az iki kişi arasında maddi koşullar çerçevesinde bir alışveriş olarak görmektedir (Homans, 1961: 13).

Etnometodoloji sosyal gerçekliği sosyolojinin temel nesnesi olarak ele alır. Aktörler toplumsal kuralları yaratır, gündelik yaşamda ihlal eder ve işletirler (Martin, Slattery 2011: 226).

Fenomenoloji ise, öğrenilen kavramların sorgulanması gerektiğinin dile getirir. Fenomenolojik toplumbilimciler insanların öğrendikleri kültürel kavramları paranteze alarak, içinde bulundukları toplumsal durumları tanımlayış biçimlerine bakmayı amaçlar. Kültürel kavramların olduğu gibi kabul edilmesi yerine sorgulanmasını, eleştirel bir tutum alınmasını belirterek aktöre yapıya karşı tutum sergileyebileceğini belirtir (Wallace, Wolf, 2015: 350). Fenomenoloji bireylerin şekillendirdiğini kabul eder ancak toplumun birey üzerindeki etkisini reddetmez.

Yapıyı ve faili önceleyen kuramlar, temel argümanlarından da görüldüğü üzere, özne tasavvurlarında hep bir tarafın belirleyiciliğine odaklanırlar. Böylesi bir toplum tasavvuru, iki uç görüşü sentez girişiminde bulunan Bourdieu için eksiktir. Bourdieu'nün eserleri, pozitivistlik, ampirizm, yapısalcılığa, varoluşçuluğa, fenomenolojiye, Marksizm'e ve metodolojik bireyciliğe bir karşı çıkış niteliğindedir (Swartz, 2015b: 16-17).

Bourdieu'ye göre, nesnelci bakışın tehlikesi, toplumsal düzenliliklerin doğmasını sağlayan temel ilkeyi saptayamadığı için, inşa ettiği yapılara, toplumsal eyleyiciler gibi hareket eden özerk kendilikler muamelesi yapması, yani bu yapıları şeyleştirme eğiliminde bulunmasıdır. Öznelci bakışın sıkıntısı ise, toplumsal yapıların, aktörlerin bireysel stratejilerinin basit bir sonucu olarak görmesidir. Toplumu bu tip bir bakış açısıyla okumak, edimlerin ve toplumsal alanda yaşanan ilkeselliklerin kalıcılığını açıklayamaz. Gerçekliğin toplumsallık içinde üretiminin ardında yatan ilkeselliği açıklayamamakla eksik bir toplum tasavvuru sunmuş olur (Bourdieu, Wacquant, 2016: 18-19). Özetlersek, öznelcilik yapıları basit gündelik ilişkilere indirgemeye sürüklerken, nesnelcilik de eylem ve karşılıklı etkileşimlerin varlığını yapıdan çıkarmaya götürür (Bourdieu, 2014: 198). Toplum tasavvuru anlamında indirgemeci bakış, girift bir

niteliği olan toplumsallığı anlamaktan öte, toplumsal düzeni daha da karmaşık bir hale sokar.

Bourdieu, fail ve yapıyı diyalektik bir ilişki içinde birbirine bağlamayı önerir. İnsan, eylemlerini yapısal etkenlere verilmiş dolaylımsız tepki olarak kavramsallaştırmaya da, aktör eylem modellerindeki bilinçli niyetler ve iç etkenlerin basit bir sonucu olarak görmeye de karşı çıkar. Bourdieu'ye göre makro veya mikro boyutlardan birine öncelik vermek, öznelcilik/nesnelcilik çatışkısını sürdürmekten öte bir işe yaramaz. Bu sebeple o, bu ikili toplum tasavvurunu aşmaya çalışan, son derece verimli kavramlar geliştirir (Swartz, 2015b: 21-22). Bilhassa nesnelcilik öznelcilik arasındaki muhalefetin ötesinde bir eylem anlayışı geliştirir (Jourdain, Naulin, 2016: 38). Bourdieu nesnel yapılar ve öznel yapılandırmalar arasındaki öznelcilik-nesnellik, yapısalcılık-konstruktavizm gibi seçeneklerin ötesine geçmek adına yeni bir özne tasavvurunda bulunur. Bu düşüncesini geliştirirken de Pascal'ın ünlü bir deyişini, biraz değiştirerek kullanır:

“Uzam vasıtasıyla, evren beni bir nokta gibi kapsar/anlar ve yutar; ben de, düşünce vasıtasıyla, onu kapsar/anlarım.”(Pascal, Pensées, Br. 348'den aktaran; Bourdieu, 2016c: 157).

Toplumsal uzam, faili bir noktaymışçasına yutar, ancak o nokta bir bakış açısıdır. Toplumsal uzam ilk ve son gerçekliktir ve eyleyicilerin kendilerine yönelik tasavvurlarına yön verir. Eyleyici de düşünce vasıtasıyla bu uzamı anlar. Dünya beni içerir ama ben de, bu dünyayı kapsarım ve bu kapsama işlemi elbette dünya beni kapsadığı için gerçekleşir. Bu haliyle, toplumsal gerçeklik iki defa var olmuş olur; alanlarda ve habituslarda, şeylerde ve beyinlerde eyleyicilerin içinde ve dışında. Habitus toplumsallıkla ilişkisinde sudaki balığa benzer. Suyun ağırlığını hissetmememizi sağlar ve bu sebeple etrafındaki dünyayı oldukça doğal sayar (Bourdieu, Wacquant, 2016:118; Bourdieu, 2015a: 27-28; Bourdieu, 2016c: 157). Eyleyiciler, dünyanın kavrayışına sahiplerdir ve dünya görüşlerini elbette ki kendileri inşa ederler. Ancak bu inşa faaliyeti yapısal tazyikler altında oluşur. Sosyal dünyanın algılanmasının mümkünlüğü, failerin sosyal dünyaya yönelik zihni yapılarının, sosyal dünyanın yapılarının içselleştirilmesinin bir ürünü olması nedeniyledir (Bourdieu, 2014: 200-201).

Bourdieu habitus kavramını bu eylem yapı sentezini gerçekleştirmek için önerir (Tatlıcan, Çeğin, 2014: 305). Kavram, öznelcilik-nesnelcilik gibi temel karşıtlıkların

ötesine geçen bir özne anlayışı sağlar (Jourdain, Naulin, 2016: 41). Habitus, toplumsallaşmış bir yatkınlık anlamına gelir. Bireysel olarak görünenin, hatta öznel olanın dahi kolektif bir toplumsallık taşıdığını ortaya koyar. Bedene işlemiş bir toplumsalın gözle görünür tercih ilkeleriyle açığa çıkmasıdır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 116). Habitus, kolektif aşılama girişiminin bir sonucudur. Toplumsal kurumlar, bireylere eylem, değerlendirme ve anlama şemalarını işleyen mekanizmalar üretir (Calhoun, 2014: 105). İnsan düşüncelerinin farkında olarak veya kendi düşüncelerinin birer öznesi olarak doğmaz, öznesi haline gelir (Chartier, Bourdieu, 2014: 34). Toplumsal failler, geçmiş deneyimleriyle bedenlerine kazınan habitussal eğilimlerle donatılmış vaziyettedirler. Algı, takdir ve eylem şeması sistemi olarak işleyen habitus, failleri yapısallık içinde tutar. Bunu yaparken de açıkça rasyonel bir hesap yapması gerekmeden sürekli yenilenen stratejiler oluşturmayı mümkün kılar (Bourdieu, 2016c: 167).

Bourdieu habitus ve alan arasında varlıksal bir suç ortaklığı ilişkisi kurar. Eyleyicilerle toplumsal yapılar arasındaki bilinçaltı bir ortaklık ilişkisinin varlığından söz eder (Bourdieu, 2015a: 146). Habitus ile alan bir koşullama ilişkisine dayanır. Alan habitusu yapılandırırken, habitus alanın zorunluluk boyutunun olgusal bir halde somut hale gelmesinin ürünüdür. Habitus aynı zamanda alanın kurulmasına katkıda bulunur (Bourdieu, Wacquant, 2016: 118). Bireyin kendi davranışlarının öznesi haline gelmesi de ancak bir toplumsallık içinde gerçekleşir. Bu noktada habitus eyleyicinin niyetli eylemlerini çağrıştırırken, Bourdieu'nün diğer başat kavramı olan alan da yapısallık boyutunu temsil eder.

Bourdieu terminolojisinde gerçeklik bağıntısaldır. Toplumsal dünyada var olan, habitussal eğilimlerin oluşmasını sağlayan, bireysel iradelerden ve bilinçlerden bağımsız olarak var olan nesnel bağıntılardır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 81). Nesnel yapılar vardır ancak eyleyiciler alan tarafından edilgen bir şekilde yönetilen kuklavarı nesneler değildir. Failler edinilmiş yatkınlıklarıyla alana karşı mücadele ederek o alanı dönüştürecek güce sahiplerdir (Bourdieu, 2015c: 69-70).

Strateji kavramı bu noktada önemlidir. Strateji, yapısalcılığın tasavvur ettiği failsiz bir eylem anlayışından kopuşu temsil eder. Strateji, ne tam anlamıyla bilinçdışıdır ne de tamamen bilinçli bir hesabın ürünüdür. Strateji pratik bir sezgiselliğin

sonucudur. Çocukluktan itibaren sosyal aktivitelere katılan bir çocuğun oyuna katılımıyla kazandığı bir sezgisel pratiktir (Bourdieu, 2014: 110). Eyleyicilerin stratejileri, oyunun yapısı içerisindeki konumlarına bağlı olarak gerçekleşir. Habitus'larını oluşturan yatkinlikler bağlamında ve yine bu yatkinlikleri korumaya ve hatta dönüştürmeye iten konumları bu noktada önemlidir. Aynı zamanda ortaya konan stratejilerde, egemen olanlar ve egemenliğe talip olanlar arasındaki mücadelelerin hedefleri açısından ortaya çıkarılan çatışmalar dolayımında ortaya çıkan sorunların, toplumsallığın üretiminin gelişimini yönlendirici olan faaliyetlerin uzamına da bağlıdır (Bourdieu, 2015a: 65-66). Fiziksel uzam ile toplumsal uzamı kapsayan “ben” habitus denilen yatkinlikler tarafından kuşatılır, kaydedilir ve içerilir (Bourdieu, 2016c: 157-58).

Özetleyecek olursak, Bourdieu için sosyal bilimin nesnesi, metodolojik bireyciler tarafından kutsanan birey de değildir, somut bireyler kümesi olan gruplar da değildir. Sosyal bilimin nesnesi, toplumsal olanın bedenlerde inşa edilmesiyle açığa çıkan, dayanıklı ve aktarılabilir olan habituslar ile toplumsal olanın fiziksel nesnelerin gerçekliğine sahip olan şeylerde kurulmasının tezahürü olan alanlar arasındaki karşılıklı ikili ilişkidir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 117). Her araştırma edimi aynı zamanda hem ampiriktir hem de kuramsallık taşır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 36).

Bourdieu, eylem, kültür, iktidar, tabakalaşma ve sosyolojik bilgi hakkında kuramlar geliştirmiştir (Swartz, 2015b: 17). Bu kuramları açıklamak amacıyla geliştirdiği habitus, alan ve sermaye gibi kavramlar ayrı ayrı tanımlanabilmelerine rağmen, ancak birbirleriyle ilişki içerisinde ve bu kuramsal dizgenin içerisinde anlamlı hale gelir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 80).

Karmaşıklıklar içeren Bourdieu sosyolojinin hiçbir kavramı birbirinden bağımsız bir şekilde anlaşılamaz. Bu sebeple Bourdieu'nün terminolojisinde bir konu hakkında odaklanarak o konuyu çalışabilmek için, öncelikle tüm kavramlarının anlaşılmasına ve açıklanmaya girişilmesi elzemdir. Bu sebeple, Bourdieu sosyolojisi hakkında genel bilgi veren bu başlıktan sonra temel kavramlarının ayrıntılı analizine geçilecektir.

4.2. EYLEM ŞEMASI SİSTEMİ: HABİTUS

“Habitus” kavramı, Aristoteles'in “heksis” kavramından türetilmiştir. Aristoteles'in heksisi, eğitimle sağlanan, bireylerin fiziksel maharet ve davranışlarını

ifade eden bir kavramdır. Saint Thomas'ın heksisi, habitus olarak tercüme etmesi üzerine kavram, "adetlerin öğrenilmiş toplumsallığı" olarak anlaşılır. Bu kavramı yeniden yorumlayarak geliştiren Bourdieu; Aristoteles'ten, Saint Thomas'tan, Emile Durkheim'den, Norbert Elias'tan, Marcel Mauss'tan ve Max Weber'den beslenir (Jourdain, Naulin, 2016: 42).

Kökeni itibariyle habitus kavramı "habeo" fiilinden gelir, edinilmiş olandır. Eylemlerin ve tasarımların, Heidegger'de görülen Dasein'in aksine, evrensel kategoriler devreye sokan aşkın bir özne tasavvuru gibi gerçekleşmediğini varsayar. Birbirini izleyen kuşaklar tarafından oluşturulan tarihsel işleyiş içerisinde oluşan yapısalılık sonucu açığa çıkan toplumsal yapıların, her defasında içselleştirilmesi ve özneler tarafından yeniden üretilerek gelecek kuşaklara aktarılması söz konusudur. Habitus yapılanmış ve aynı zamanda yapılandıran bir şeydir (Bourdieu, 2015a: 162).

Habitus kavramının Hegel, Husserl, Weber, Durkheim veya Mauss gibi düşünürlerce de sayısız kez kullanımına yönelik Bourdieu, kavramı bu düşünürlerin de benzer teorik amaçlar güderek kullandıklarını belirtir. Hexis ya da ethos gibi kavramları aynı işlevle kullanan Hegel gibi, Kantçı düalizme karşı bir kopuş amacıyla; ya da Husserl'in "habitualitat" gibi kavramının kullanımında özne felsefesinin çıkış çabası olarak görülen bir ortak payda bulunur (Bourdieu, 2014: 47).

Bourdieu kavramın yanlış anlaşılması üzerine de yorumcuların düştüğü hatayı özellikle belirtir:

"Yorumcuların çoğu, benim nosyonu kullanma şeklim ile benden önceki kullanımları arasındaki temel farkı hiç görmüyorlar. Özellikle "alışkanlık" (habitude) dememek için "habitus" dedim: Yani en güçlü anlamıyla pratik hâkimiyet, sanat gibi, özellikle ars inveniendi gibi yatkınlıklar sisteminde kayıtlı –yaratıcı demiyorum ama üretici- kapasite. Kısacası onlar mekanist düşünceye karşı inşa edilmiş bir nosyonun mekanist bir tasarımını ortaya koyuyorlar." (Bourdieu, Wacquant, 2016: 111).

Habitus kavramı, Aristoteles'e kadar uzanan, Aziz Thomas döneminden günümüze kadar gelen eski bir kavram olmasına rağmen, Bourdieu kavramı yeniden aktif halde kullanıma soktuğundan, sözcüğün kökensel anlamı, kavram açısından bize bir şey ifade etmez (Chartier, Bourdieu, 2014: 62). Kavramın, hem sosyoloji literatürü için hem de Bourdieu sosyoloji için tamamen yeni bir anlamı vardır.

Bourdieu'nün eylem odaklı toplumbiliminin merkez kavramı olan habitus, kişinin geçmiş deneyimleriyle bütünleştiği kalıcı bir yatkınlıklar sistemini imler (Bourdieu, 2015a: 234). Bir önceki bölümde de bahsedildiği gibi habitus, özellikle öznesiz yapısalcılık ile özne felsefesi arasındaki dikotomiye aşmaya yönelik bir hedefin sonucu olarak, şimdi kullanılan şekliyle anlamını kazanır (Bourdieu, 2014: 44). Eylem ne Weber'ci anlamda "salt tepkisel"dir ne de salt bilinçli niyetlerden oluşur. Habitus, bizzat kendisi de bir tarihin ürünü olduğundan, pratik dünya bilgisini değerlendirme aracı da toplumsalın inşasına yönelik olan araçları kullanım şekli de bir toplumsallığın içerisinde kurulmuştur. Bu yapılandırdıkları dünya tarafından aynı zamanda yapılandırılmış olmayı beraberinde getirir. Böylelikle toplumsal dünyaya yönelik olan pratik bilgi iki kere bilgilendirilir: İlk olarak dünyanın ona sunduğu nesnel yapılarla ve ikinci olarak bu nesnel özelliklerin inşasında meydana gelen içselleştirmenin sonucu olan şemalar aracılığıyla (Bourdieu, 2016c: 178).

Habitus, Bourdieu'nün ifadesiyle, müphemle bağdaştırılabilecek bir kavramdır. Bu anlamda, yüzden fazla tanımı olan bu kavramın net bir tanımını yapmak dahi oldukça meşakkatli bir uğraştır. Habitus her zaman bir belirsizliği, değişkenliği, ucu açıklığı içerir (Bourdieu, 2014: 129). Bourdieu habitusu, Heideggerci bir kelime oyununa başvurarak şöyle açıklar: Eğilimli olmak (disposition), maruz kalmak (exposition) demektir. Bedensel bir varlık olarak fail dünyaya maruz kalır. Maruz kaldığı dünya içerisinde, ölümle karşı karşıya kalması, tehlikeye düşmesi, riske girmesi, uygulanması ve acı çekmesi an meselesidir, bu sebeple de oyunu ciddiye almak zorundadır. Oyunu ciddiye almak zorunda olması sebebiyledir ki, toplumsal dünyanın yapılarına açık, tehlikelere karşı hamleler yapabilmesine yardımcı olabilecek eğilimler edinme becerisine sahip olmalıdır (Bourdieu, 2016c: 170). Dünyaya eğilimli olarak donanmış olan beden, dünyaya maruz kalarak, mevcut duruma, hisse veya acı gibi şeylere açıktır. Dünyaya açık bir vaziyette ve her an ona cevap verebilecek ve aynı zamanda onu kontrol edebilecek bir donanımına sahiptir. Aynı zamanda bu beden, araç olarak görülmediği halde, yönelmiş olduğu iş tarafından şeffaf görünümlü bir araç olarak kullanılmaya muktedirdir (Bourdieu, 2016c: 172).

Habitusun söz etmek, son derece bireysel görünenin dahi toplumsal olduğuna işaret etmek demektir. Habitus, kolektif bir özneliktir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 116). Kavram, farkındalığın farkında olan, uyarlanabilir olmasına rağmen uzun ömürlü,

üretici ancak aynı zamanda tekrarlayıcı, belli toplumsal koşulların ürünü olan eylem teorisini oluşturur. Dışsal yapılar, bilinçli niyetler tarafından basitçe içerilmesinden ziyade, içselleştirilmiş ve dönüştürülebilir eğilimler tarafından yaratılır (Swartz, 2015a: 62). Habitus bir akılsallık işlemcisidir. Ancak bu akılsallık toplumsal yapı içerisindeki ilişkilerin tarihsel bir sistemine içkindir. Yani bireyselliğe aşkın, pratik bir akılsallık işlemidir. Habitus stratejiye müsaade eder ancak bu strateji sistematik şekilde işler. Bir alanla karşılaştığında duruma uygun olarak hareket eder. Yani öznel niyetselliği göz ardı etmeksizin aynı zamanda aktörü yapıların sınırları içinde tutmayı başarır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 27-28). Habitus davranışların düzenliliğinin nesnel temelidir. Faillerin belli durumlarda belli şekilde davranmaları öngörülebiliyorsa, bu belli habitusla donanmış olan kişilerin benzer şartlar altında benzer davranışlar sergiliyor olmalarından ileri gelir (Bourdieu, 2014: 129).

Habitus, tercihlerin tercih edilmiş olmayan ilkesidir. Sosyoloğun işini zorlaştıran işte tam da bu noktadır. Gereklik ve doğal görünendeki özgürlük teorisindeki belirsizliği keşfederken, aynı zamanda tercih veya hür iradeyi görmek istediğimiz yerde sosyal tazyik, yani zaruret bulunur (Bourdieu, 2014: 50). Toplumsallaşmış bir bütün olarak habitus, sosyal dünyanın tikel parçasını alan içerisine katıştırmış vaziyettedir. Bu sayede bu alanın iç algısını da tikelliğin uygulandığı eylemi de yapılandırır (Bourdieu, 2015a: 148). Olma ve yapma eğilimleri olarak habitus, gerçekleşen şeyin gerçekleşmesinin belirli bir biçimde gerçekleşmesinin koşullarını yaratmaya, yani olacak olan şey için en elverişli koşulları dayatmaya çalışan bir potansiyel var olma arzusudur (Bourdieu, 2016c: 180). En basit anlamda habitus, eylemin yapısal sınırlarını çizer. Eylemin özerkliği bağlamında ise, algılama kategorileri, hayalleri ve pratik sezgileri doğurur. Aslında “yapılanmış yapılar” ile “yapılandırıcı yapılar” ifadeleri tam olarak bu özelliği açıklar (Swartz, 2015b: 147-48). Toplumsal dünyanın algılanmasına yönelik olan mantık sınıflarına bölme ilkesinin kendisi dahi toplumsal sınıflara bölünmenin içselleştirilmesinin bir ürünüdür (Bourdieu, 2017b: 255). Habitus söylemsel değil pratik, bilinçten ziyade bilinç öncesine dayanan, uyarlanabilir ve aynı zamanda kalıcı, üretken ve yaratıcı olduğu kadar yeniden üretici, gelecek kuşaklara aktarılabilir olmasına rağmen belirli toplumsal koşullara göre değişen bir eylem kuramını ifade eder (Swartz, 2015b: 145).

Bourdieu yeni bir özne anlayışı geliştirerek ve rasyonel aktör kuramını terk ederek, yeni bir sözcük önerir: Fail. Fail iki boyutlu bir bağdaşımı mümkün kılar. Fail hem eylemde bulunandır hem de eyleme maruz bırakılındır (Jourdain, Naulin, 2016: 45-46). Fail, yapıların dönüşmesi için pratikler üretirken, yapı eylem içerisinde dağılmıştır. Weberci bir bakış açısı sunan bu anlayışta, belirlenimli bir dışsal yapı olarak toplum, failerin niyetsel pratikleriyle açıklanır (Swingewood, 2010: 337). İki nesnellik arasında bir nesnel ilişki olarak habitus, algı ve değerlendirme kategorilerine göre anlamını kendi ürettiği pratikler arasında, -daha açık bir ifadeyle yapısal tazyiklerle failsel eylemler arasında- zorunlu bir ilişki kurulmasını mümkün kılar (Bourdieu, 2017b: 156). Geçmiş, şimdi ve gelecek habitusta birbirine girer. Habitus bedenine en derinine gömülü, her an yeniden harekete geçirilmeyi bekleyen, gücül “tortulaşmış durum” olarak anlaşılabilir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 29-30). Habitus bir *fatum* değildir. Sürekli deneyime tabi tutulan açık bir yatkınlıklar sistemidir. Gündelik deneyimler aracılığıyla dönüşür. Ancak bu deneyimler habitusu tasdikler niteliktedir. Faillerin, habituslarını oluşturan deneyimlere uygun deneyimleri olacaktır. Habitus belli bir duruma yönelik olarak bir şey üretir ve bu sayede kendini gösterir. Bir yay gibidir ancak bir tetikleyiciye ihtiyaç her zaman vardır. Basit sürdürücü bir aktörden ziyade, habitus zıt şeyler de yapabilir (Chartier, Bourdieu, 2014: 66).

Habitus teorisinin, stratejik seçimi ve bireysel niyetselliği saf dışı bıraktığıyla ilgili eleştirilere yönelik olarak Bourdieu, habitus ile alan arasındaki uyumun, olası eylem biçimlerinden sadece bir tanesi olduğunu ifade eder. Habitusun edinilmiş yatkınlıklarına ve ima ettiği yönelimlerin, bu işlemleri bilinç düzeyine taşıyacak olan stratejik maliyet hesapları eşlik edebilir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 123). Habitus, bir tarihselliğin ürünü olduğundan, yeni deneyimlere açık olan bir yatkınlıkları sistemi olarak, değişkendir. Sistem yapısal tazyikler tarafından kuşatıldığı için dayanıklıdır, ancak sarsılmaz değildir. Bunun yanı sıra, insanların çoğu, habituslarını şekillendiren durumlara uygun durumlarla karşılaşmaya, yani önceki yatkınlıklarını pekiştirecek deneyimler yaşamaya heveslidir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 125-26). Durumu oluşturan habitus ve habitusu oluşturan durum ikiliği söz konusudur. Bu karmaşık ilişki içerisinde ve sahip olduğum habitusa göre, bazı şeyleri görürüm ya da göremem (Chartier, Bourdieu, 2014: 67). Habitusun aktörleri, yatkınlıkları, potansiyelleri ve

geçmiş deneyimleri dolayımından başarıya ulaştırmaya en uygun davranış biçimlerine yönlendirir. Eylemi, beklenen sonuçlara doğru yönlendirir (Swartz, 2015b: 151).

Şeylerde ve kişilerde nesnelleşen toplumsal ilişkiler, farkına varmaksızın bünyeye dahil edilir. Kültürel malların edinilme biçimi de bunun bir boyutudur (Bourdieu, 2017b: 123). Eyleyenler, kedilerini de belirleyen yapısal durumları, toplumsal ve tarihsel olarak inşa edilmiş olan algı ve beğeni şemaları aracılığıyla belirler. Toplumsal eyleyiciler, kendilerini belirledikleri ölçüde belirlenmişlerdir. Ancak bu noktada, algı ve beğeni kategorilerinin de, iktisadi ve toplumsal koşullar tarafından belirlendiği unutulmamalıdır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 128). Bir şeye yönelik sempati ya da antipatiler, duygular veya nefretlerle, beğeni yargıları veya tiksintilerle, bir doğal yaşam alanı oluşturulur. Belli bir “eve” aitlik durumunda hissedilen alan, var olma arzusunun gerçekleştirmek için vazgeçilmez bir ortamdır. Bu ortam, hisler ve yönelimlerle yaratılır. Faillerin eğilimleri ve sosyal konumları ile kendilerini kuşattıkları nedenleri arasında –ev, araba gibi- veyahut kendileriyle ilişkilendirdikleri kişiler –eş arkadaş, tanıdık- özellikleri arasında istatistiksel açıdan bir uyum gözlemlenir (Bourdieu, 2016c: 180). Habitus beğeni zevklerinde, kişisel tercihlerde, arkadaş seçiminde, yaşanılan şehirde, meslek seçiminde kısacası hayatımıza dair yönelmiş olduğumuz tüm eğilimlerde, o yöne doğru eğilmiş olmamızın sebebini açıklayan ilkedir.

Bourdieu Cezayir köy toplumu araştırmalarıyla, modern Fransız toplumu araştırmalarını karşılaştırdığında, analiz düzeyinin değiştiğini vurgular. Geleneksel toplumlarda habitusun daha makro düzeyde geçerli olup, tüm toplumsal kültürü yeniden ürettiğini belirten Bourdieu; yüksek derecede farklılaşmış olan modern toplumlarda habitusun, sınıf ve statü alt-kültürüne yakınlığından söz eder. Bu anlamda, yüksek derecede farklılaşmış toplumlarda yürüttüğü analizlerinde, alan kavramı ağırlık kazanır (Swartz, 2015b: 162). Pratik sezgi eylemi, habitus ile alanın zorunlu örtüşmesidir. Yapıları bünyesine kolaylıkla dahil etmiş olan kişi, ölçüp biçmeden, orada ya yerini bulur ya da açıkça belirlenmiş normlara dönüşmeden pratiğine yön veren eylem programlarını bulur (Bourdieu, 2016c: 172). Kişinin kendisini pratik sezgisinin otomatizmlerine bırakma derecesi, duruma göre değişeceği gibi, aynı zamanda toplumsal uzamda işgal edilen konuma göre de değişir. Toplumsal dünya içerisinde yerini bulmuş olanlar, sınıf düşmüş olanlara ya da sonradan görmelere, yani görece

rahatsız konumda bulunanlara göre, kendilerini eğilimlerine daha rahat teslim edebilirler (Bourdieu, 2016c: 195).

Toparlayacak olursak, habitus kavramı, zamanın en güçlü kuramlarına karşı şunları savunur: her eyleme maksatlı bir hedef veren skolastik yanılsamayla, neo-marjinalist ekonomi gibi bu eylem felsefesini doğrudan kabul eden güçlü kuramlara karşı, aktörlerin eylemleri rasyonel hesaplamaadan ziyade pratik zekaya dayandığını; bilinç felsefeleri ve mekanikçi felsefelerle karşı, geçmişin bugün de üretilen etkinliklerle devam ettiğini; deneysel psikolojinin önerdiği gibi atomcu görüşe karşı, toplumsal faillerin, bekleneneğinden daha sık oranla, sanıldığından daha sistematik eğilimlere sahip olduğunu savunur (Bourdieu, 2016c: 81-82). Bu eğilimleri sağlayan yapısalılık boyutu Bourdieu'nün alan kavramıyla anlaşılabilir. Aktörler habitus-alan arasında, maruz kalınan yapısalılık boyutuna eğilimli olarak ve bu eğilimli olarak yaptıkları seçimler doğrultusunda oluşturdukları yapılar arasında gidip gelirler. Bir sonraki başlık alan kavramına odaklanacaktır. Habitus kavramını Bourdieu'nün şu ifadesiyle bitirip, alan kavramına geçiyoruz;

“Toplumsallaşmış biyolojik birey, bireyselleşmiş toplumsal olandır.”
(Chartier, Bourdieu, 2014: 65).

4.3. NESNEL İLİŞKİ SİSTEMİ: ALAN VE OYUN METAFORU

Alan kavramı, genelliğin içindeki tikelliği ve tikelliğin içindeki genelliği anlamaya olanak sağlayan bir düşünce kipine gönderme yapar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 60). Bourdieu alanı, konumlar arasındaki nesnel ilişkiler ağı ya da konfigürasyonu olarak tanımlar. Bu konumlar, faillere ve kurumlara dayattıkları belirlenimler çerçevesinde, alandaki iktidar ilişkilerinin sürmesine yardımcı olur. İktidar ilişkilerini sürdürürken öznel olarak bireylere nüfus ederek habitus aracılığıyla kolayca varlığını sürdürür, nesnel olarak ise toplumsal kurumlar ve sembolik iktidar ilişkileriyle varlığını idame ettirir. Alan, habitusun işlev gördüğü toplumsal ortamın yapısını belirler (Bourdieu, Wacquant, 2016: 81).

Alan, sosyal bilimin nesnesinin salt birey olmadığını bize hatırlatan bir kavramdır. Ancak aynı zamanda, bir alan bireylerden yola çıkılarak kurulabilir. Bireyler sosyal yaşam içerisinde kuşkusuz aktif olarak rol oynarlar. Fakat bilim onları biyolojik bireyler, aktörler olarak değil, alanda aktif olarak rol oynayan eyleyiciler olarak kurar.

Bir alan içerisinde etki yaratmak için gerekli özelliklere sahiptirler (Bourdieu, Wacquant, 2016: 93). Sosyal uzam ve bu uzam içerisindeki gruplar, tarihsel mücadelelerin ürünüdür. Failler bu mücadeleye, sosyal uzam içindeki edindikleri konumlara ve bu konumları idrak etmelerine olanak veren zihni yapıları ölçüsünde müdahil olurlar. Farklı alanların nesnelliklerinin tahlili, sosyal yapıların vücutlarda tezahür etme biçiminin doğuşunun ve sosyal yapıların ortaya çıkış biçiminin tahlilinden ayrı olarak düşünülemez (Bourdieu, 2014: 49).

Habitusun yatkınlıkları ancak ve ancak bir alanın dinamikleri içinde işler ve geçerlidir. Bachelard'ın belirttiği üzere, fiziksel alanın kendisi de, bazı yatkınlıklarla ilişki içerisinde ortaya koyulan bir mümkün kuvvetler alanıdır ve dinamik bir durumdur (G. Bachelard 1965'ten aktaran; Bourdieu, 2017b: 147). Ne kadar sermaye biçimi varsa o kadar alan vardır. Aktörler, alanlardaki değerleri kabul ettirmek amacıyla mücadele ederler. Alanlar, meşruiyet tekeli elde etmek için bir tür arenadır. Bourdieu'cü bir dille, simgesel şiddet kullanma hakkını elde etme mücadelesidir (Swartz, 2015b: 174). Bu anlamda alanlar yalnızca anlam ilişkilerinin değil güç ilişkilerinin de yeridir. Alana yönelik gözlenen tutarlılık, yapıya içkin olarak bir öz-gelişimin değil, çatışmanın, rekabetin ve bu minvalde sürekli değişimin bir ürünüdür (Bourdieu, Wacquant, 2016: 89).

Alanlar, güç ilişkilerinin mahalli olarak, nesnel ihtimalleri barındırırlar. Bir alanın, bir istikamete doğru yönelmesi, hiçbir şekilde tesadüf eseri gerçekleşmez (Bourdieu, 2015c: 68). Alana dahil olmak, oyunun kurallarını kabul ederek oyunun oynanmaya değer olduğunu onaylamak anlamına gelir. Bourdieu, oyunun oynanmaya değer olduğuna yönelik inancını “illusio” olarak adlandırır. Illusio failleri, oyuna yönlendirerek o alan içerisindeki çıkarlarını sorgulamaya iter. Her alana özgü farklı illusio vardır ve bu illusio oyunu değerli kılarak işlevsel hale getirir (Bourdieu, 1996: 227). Güç mücadelesi içerisinde olan eyleyiciler, alana özgü sermayeye ve otoriteye sahiplerse, mevcut olanı korumaya yönelik stratejiler uygularken; daha az sermayeye sahip olanlar, alaşağı etmeye yönelik, yani heretik olmaya yönelik stratejiler göstermeye eğilimlidirler (Bourdieu, 2016b: 139). Ancak illusio, savunulan tezlerden ziyade, eylemin, rutinin, daima böyle yapılmış oldukları için yine yapılan şeylerin düzenine aittir. Bir alanda konumlanan failerin ortak noktaları, ortodoksiyi yahut heterodoksiyi

savunmaları fark etmeksizin, aynı doksa'yı üstü örtük biçimde kabul etmeleridir. Bu noktada Bourdieu'nün belirtmiş olduğu bir alıntı iyi bir örnektir;

“Sapkın, imanın en saf biçimlerine dönmeyi vaaz eden bir mümindir.”
(Bourdieu, 2016c: 124).

Her toplumsal alan, –ister bilimsel alan, ister sanatsal alan, siyasal alan ya da bürokrat alan olsun- içine girenlerle, Bourdieu'nün *illusio* olarak adlandırdığı ilişkileri oluşturmaya çalışır. Alanın içine girenler, güç ilişkilerini yıkmak isteseler bile, alanın temel hedeflerini tanırlar. Bir alanda devrim yapmak istemek için, öncelikli olarak alan tarafından istenen şeyin özünün, devrim yapmaya değecek kadar önemli olduğunun bir kabulü anlamına gelir (Bourdieu, 2015a: 144). Oyuna katılımla birlikte gelen çıkar ise, oyunda yer edinilen konuma göre değişir. Oyun içerisinde konum alan oyuncuların, ezen ya da ezilen, gelenekçi ya da sapkın olmalarına göre, oyundan elde edecekleri çıkarları değişir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 106). Bourdieu yatırım veya *illusio* kelimelerini kullanmak yerine, çıkar kavramını kullandığını ifade eder. Tek bir çıkardan ziyade, çıkarlar vardır. Bu çıkarlar zamana ve mekana göre değişirler ve sonsuzdurlar. Alan kadar çıkar vardır ve alanın varlığı hususi hedeflerin varlığıyla doğru orantılı olarak işler. Belirli bir alanın hedefleri, habitus ile donatılmış failerde ortaya çıkan, ekonomik ve psikolojik yatırımlar üzerinden zaman, para ve emek yatırımlarını sağlar (Bourdieu, 2014: 163-64).

Bourdieu'ye göre, habitus ve alan arasında varlıksal bir suç ortaklığı söz konusudur. Eyleyicilerle toplumsallık arasında bilinçaltı ve dil-altı bir ortaklık ilişkisi söz konusudur (Bourdieu, 2015a: 146). Habitus eylemin yapısal sınırlarını çizer ve aynı zamanda algıları, hayalleri ve sezgisel pratikleri doğurur. Yani hem yapılanmış yapılarıdır hem de yapılandırıcı yapılarıdır. Her ilişki biçiminde hem yapı tarafından aldıklarını sürdürür hem de yeni yapılar üreterek yapısal tazyiki her defasında yeniden belirler (Swartz, 2015b: 147-48). Habitus yaratıcıdır ve buluşlara elverişlidir, ancak bir alanın sınırları içerisinde (Bourdieu, Wacquant, 2016: 28). Herhangi bir alanın işleyebilmesi için, alanın doğasına ilişkin içkin kuralları bilen ve bu kuralları kabul etmeye hevesli habituslarla donanmış failerin varlığı elzemdir (Bourdieu, 2016b: 138). Oyunun hakikati, oyunun dışında da işler. Alanın kuralları o alanı sürdürmek için vardır. Fakat bu kuralları değiştirmek için de o oyunu oynamanız gerekir (Bourdieu, 2016a: 123).

Habitus ile alan arasındaki karşılıklı ilişki, bir koşullama ilişkisidir. Aslında habitus, bir alanın ya da kesişen alanların içkin zorunluluğunun somutlaşmasının bir ürünüdür. Öte taraftan bilişsel bir inşa ilişkisidir. Habitus, mana ve değer taşıyan, anlamlı dünya olarak alanın kurulmasına katkıda bulunur (Bourdieu, Wacquant, 2016: 118). Bir alanın içindeki oyuna giriş ve habitusun radikal dönüşümü, belli belirsiz bir biçimde, yavaş yavaş, aşama aşama ve algılanamaz bir biçimde oluşur. Bu sebeple çoğunlukla farkına varılmaz. Bir alana dahil oluştun içerimlerinin örtük kalmasının sebebi, gönüllü bir sözleşmeyle bir ilgisi olmamasındandır. Oyuna yönelik ilk yatırımın kökeni yoktur, çünkü daima kendinden önce gelen şeylere bağlıdır. Oyuna giriş üzerine düşündüğümüzde, aslında zarlar çoktan atılmıştır (Bourdieu, 2016c: 23-24). Katılmış olduğunuz oyunun dünyasına uygun olarak yapılanmış zihniniz varsa, oyun oynamaya değip değmeyeceği konusunda bir soru aklınıza dahi gelmez. Toplumsal oyunların en önemli özelliği, kendilerinin oyun olduklarını unutturmalarıdır. Toplumsal oyunların önemli olduğunun düşünülmesinin sebebi, zihinlere ve bedenlere dayatılmış olmalarından ileri gelir. Illusio, kendini oyunun kurallarını uygularken bulmak, bu kurallar tarafından ele geçirildiğini fark etmemek, oyunun çabalamaya değdiğini sanmaktır. Çıkar sözcüğü, illusio kavramıyla bağlantılı olarak, toplumsal bir oyuna katılımın, katılanlar için önemli olduğunu belirtmesi anlamına gelir (Bourdieu, 2015a: 143-44).

Aynı zamanda bir o kadar da üreticidir. Oyun sezgisi olarak da anlayabileceğimiz habitus, bedende görünür halde bulunan, bedenin doğası haline gelmiş sosyal bir oyundur. İyi bir oyuncu aynı anda hem özgürdür hem de bu oyunu oynamaya zorlanmıştır. Çok doğal bir biçimde topun düşeceği alanda bulunur, ve doğal bir biçimde topu yönlendirir (Bourdieu, 2014: 110-11). Bu anlamda en iyi habitussal eğilim örneği oyun duygusudur. Oyunun düzenini içselleştirmiş bir eyleyici, oyun içinde yapılması gerekeni tam da yapılması gereken anda yapar. Ancak bunu yaparken bilinçli olarak düşünmesine yahut bunu bir erek olarak yapmaya ihtiyaç duymadan yapar (Bourdieu, 2015a: 174-75). Çıkar, hem alanın işleyişinin şartıdır hem de bu alanın işleyişinin bir ürünüdür (Bourdieu, 2014: 164).

Kültür, hem oyuna dahil olmayı hem de kolayca oyuna gelmeyi dayatır. Kültüre ilgi duyulmasaydı ne rekabet ne yarış mümkün olabilirdi. Kültür değeri, fetişlerin en fetişi olarak, oyunu oyun yapan değere, oyuna yönelik olan kolektif inanışa dahil olma

duygusunu aşılayan ilk yatırımı sağlayan unsurdur (Bourdieu, 2017b: 367). Bir alana müdahil olabilmek için oyunun kurallarını örtük bir biçimde de olsa kabul eden oyuncu, belirli mücadele biçimlerinin meşru, diğerlerininse dışlanmış olduğunu kabul etmiş olur (Swartz, 2015b: 178). Top oyunlarının, şiddetin düzenlenmiş bir biçimine izin vermesi, “doğal” fiziksel yeteneklerin, -örneğin güç, hız gibi- sergilenmesini sağlaması, rugby gibi oyunların erkeklik kültürü, kavga etmeden duyulan zevk, diş diş kana kan temas ve acıya dirençle bir ilgisi vardır (Bourdieu, 2017b: 312).

Alan bir mücadele nesnesi olarak, bizzatı oyunun kurallarının oyuna sokulduğu bir oyundur (Bourdieu, 2015c: 70). Kültür oyunundan çıkış yoktur. Hakikati nesnel bir şekilde okumanın tek şansı, bu nesnelleştirmeyi gerçekleştirmek için başvurduğumuz işlemleri de nesnelleştirebilmektir. Her halükarda anlatılan senin hikayendir. Sosyolog da kültürel oyunların içerisine doğan bir oyuncu olarak, kültür oyunlarının, oyuna bağlanmış tüm eyleyiciler tarafından korunduğunu unutmamalıdır, kendisi de dahil (Bourdieu, 2017b: 26).

4.4. SERMAYE

Bireylerin ve grupların, kendilerine değer sağlamak için devreye soktukları çeşitli sermaye türleri vardır. Bourdieu terminolojisinde sermayenin 4 tipinden söz edilir: Ekonomik, kültürel, sosyal ve son olarak sembolik.

Ekonomik sermaye, eyleyicilerin sahip oldukları maddi değerleri ifade eder. Kültürel sermaye, toplum tarafından onaylanmış yüksek değerlere yönelik edinilenleri ifade eder. Sosyal sermaye, eyleyicinin yakın ilişki kurduğu ve zamanı geldiğinde destek alabileceği sosyal ağlarına işaret eder. Bu sermaye tipi, şahsi mal gibi işlev görür ve aynı zamanda iyi ilişkiler içerisinde bulunan toplumsal gruplara avantaj sağlar. Sembolik sermaye ise, bireyin kendi görünüş, tavır alma, davranış biçimi ve konuşma alışkanlıkları gibi özelliklerini ifade eder (Bourdieu 1986’dan aktaran; Yel, 2014: 570).

Kültürel sermaye, algı kategorileri çerçevesinde, ekonomik, fiziksel veya toplumsal sermayenin eyleyiciler tarafından algılanışını yönlendirir (Bourdieu, 2015a: 111). Ekonomik ve kültürel sermaye hacminin fazlalığına göre, toplumsal oyunculardaki başarı artar. Ekonomik sermayenin büyüklüğüne göre, kültürel sermayeye yönelik ayrılan enerji artar ve böylelikle simgesel üretim ve tüketim olanakları gelişir (Bourdieu, 2016c: 269).

Her sermaye türü, belli bir alan içerisinde etkili olmasından dolayı, o alan içinde hem mücadele silahı hem de uğruna mücadeleye değecek şey olarak işlev görür. Sahibine bir iktidar olanağı verir ve bir alanda varlığını sürdürmeyi sağlar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 82). Simgesel sermaye, toplum içerisinde görece güçlü olanlara yönelik tahakküm kurma biçimlerini mümkün kılar. Saygı, inanç, tanınmış itibar dolayımında varlığını sürdürür. Bu anlamda fırsat eşitliğinden bahsetmek, toplumsal oyunların adil oyunlar olmadığını unutmak anlamına gelir. Rekabet, her oyuncunun atalarından devraldığı ekonomik ve kültürel sermayesine göre edinmiş oldukları puanlara göre eşitsiz bir biçimde başlar (Bourdieu, 2016c: 199; 2016c: 255).

Farklı sermaye türlerinin mensupları arasında göreceli olarak özerk bir uzam oluşturan egemen sınıfın, iktisadi ve kültürel sermayenin dağılımına yönelik olarak sergiledikleri simetrik ve ters yapılar, aynı zamanda estetik tercihlerde ve seçim ilkelerinde, yaşam tarzlarında, yani farklı habitusların farklı iyelik sistemlerinde de görünür bulunur (Bourdieu, 2017b: 383). Failler sosyal uzamda, sahip oldukları farklı türden sermayenin hacmine göre ve sahip oldukları bu sermayelerin toplam sermaye içerisindeki görece ağırlığına göre konum alırlar (Bourdieu, 2014: 197).

Eğitim kurumu, atalardan miras alınan sermayeyi tasdik eder. Bu kurum, bedene işlemiş sermayelere ve diğer yatkınlık türlerine değer atfeder (Bourdieu, 2017b: 128). Okul, bir nevi ayıklama işlemi yapar. Birbirine eşit olmayan kültürel sermayeyle donatılmış öğrencilerin arasındaki farkı daima korur. Miras yoluyla sahip olunan kültürel sermayeyle, bu sermayeden yoksun olan öğrencileri ayırarak, eskiden var olan toplumsal farklılıkları ayakta tutmuş olur (Bourdieu, 2015a: 37). Örneğin, okulun talep ettiği sembolik hakimiyet türü, ilk sınıfsal eğitime borçlu olarak edinilen dilsel hakimiyetle ölçülür (Bourdieu, Passeron, 2015b: 155). Kültürel sermaye, aile kurumu ve okul kurumunun uyguladıkları stratejilerle, birbirine bağlı olarak yeniden üretilir (Bourdieu, 2015a: 35). Fırsat eşitliği mottosuyla yola çıkan eğitim kurumu, bireysel yeteneklere göre toplumsal eşitliği sağlayacağına yönelik inancı sağlamak yerine, kültürel olarak edinilen mirası yüceltmek ve pekiştirmek yoluyla, otoritesi okul yoluyla belirlenen bir devlet aristokrasisini kurmaya doğru evrilmiştir (Bourdieu, 2015a: 39).

Nesnel olasılıklar üzerinde sahip olunan güç, geleceğe yönelik istekleri yönetir. Dünya üzerinde sahip olunan güç, faili, gerçekleşme olasılığına uyarlanmış ve simgesel

manipölasyonlara karşı temkinli isteklere yöneltir. Ancak sosyal sermayeden yoksun olma durumu, gerçeklikten kopuk, hayal ürünü isteklere sebebiyet verir. Bu da bir tür “geleceksizlik” demektir (Bourdieu, 2016c: 267-68). Devlet, simgesel sermayenin ana merkezidir (Bourdieu, 2016c: 284). Farklı sermaye türleri üzerinde baskı araçları sermayesi, ekonomik sermaye, kültürel sermaye ve özellikle manipölasyonla işleyen simgesel sermayenin en uç örneğidir. Devlet sermaye ötesi bir güce sahip olan bir güç olarak, diğer sermaye türleri ve bu sermaye türlerinin sahipleri üzerinde bir erk sağlar (Bourdieu, 2015a: 103).

Tüketimler ve yaşam biçimlerinin farklılaşmasının kaynağını oluşturan ilke, siyasal sermaye olarak adlandırılabilir başka bir tür sermayeyi hatırlatır. Bu tip sermayeye sahip olanlar kamu hizmetlerinden yararlanma konusunda önemli bir önceliğe sahiplerdir (Bourdieu, 2015a: 31). Bu anlamda yaşam stilleri, toplumsal olarak nitelenen işaret sistemlerini gözler önüne serer. Koşullar ve habitusların diyalektik ilişkisi, sermayenin dağılımının, meşru bir biçimde dağılmış görünüme sahip olmasını sağlar (Bourdieu, 2017b: 256-57). Bu anlamda, ne yaşam tarzları, ne beğeniler, ne seçimler ne de sergilenen yatkınlıklar spontane değildir. Eyleyiciler çeşitli sermaye biçimleriyle kuşatılmış olarak ve kültürel sermayelerinin gücüne göre bu sermaye biçimlerinin farkında olarak veya olmayarak, tercihlerini sergilerler.

İkinci bölümde, tezin merkezini oluşturan Bourdieu bağlamında sembolik şiddet üzerinde durulacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM:

PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE SEMBOLİK ŞİDDET VE TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ

1. ŞİDDET KAVRAMI VE SEMBOLİK ŞİDDET

Bu ana başlık altında şiddet kavramı ve sembolik şiddet kavramı açıklanacaktır. Şiddetin kaba güç şeklindeki türünden farklı olarak modern toplumla birlikte yeni biçimlerde görülmesi, anlaşılmasını güçleştirmiştir. Sembolik şiddet tam da böyle bir ortamda ortaya çıkan bir şiddet türü olarak, yapısallığın bireylere nüfuz etmesinde etkili bir yöntemdir. Bu anlamda ayrıntılı olarak ele alınan şiddet ve sembolik şiddet kavramları, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kolayca sürdürülmesinin sebebini gözler önüne serer.

1.1. ŞİDDET KAVRAMI

Şiddet Türk Dil Kurumu'na göre, bir hareketin derecesi, sertlik; hız; karşıt görüşten olanlara kaba kuvvet kullanma; kaba güç; duygu ve davranışta aşırılık anlamlarına gelmektedir (TDK Sözlüğü, 2019). Şiddet sözcüğü genel anlamda kontrol edilemeyen bir duygu durumunu içerirken, özel olarak beden gücünün kötüye kullanılmasını, yakma, yıkma, yok etme eylemlerini, bireye ve topluma zarar veren taşlı, sopalı ve silahlı saldırıları içerir (Köknel, 1996: 20). Kaba gücün yanı sıra, duygusal, toplumsal ve ekonomik gücü de içeren şiddet, bir kontrol ve baskı mekanizmasıdır. Doğrudan fiziksel saldırı şeklindeki açık yöntemlerle yapılabildiği gibi korkutma, tehdit, psikolojik ve sosyal baskı şeklinde de yapılabilen şiddet, maruz kalan kişide şiddet uygulayanın beklediği türden davranmaya zorunlu hissettiği bir tür zorbalıktır (Titley, Ohana, 2014: 55). Şiddetin fiziksel, psikolojik, yapısal, sembolik, dilsel gibi sayabileceğimiz çok fazla türü vardır. Bu başlık altında, şiddetin türlerinden ziyade, şiddet kavramının kendisine odaklanıldığı için bu başlıklara tek tek değinilmeden, şiddete yönelik genel bir kavramsal değerlendirme yapılacaktır.

Modernite öncesi zamanlarda şiddet gündelik hayatın bir parçasıdır ve ihtişamlı bir şekilde sergilenir. Toplumsal iletişimin önemli bir parçası olarak işlev görür ve bu sebeple seyirlik hale getirilir. Şiddetin teatral biçimde sergilenişi, hükümdarın iktidarını

kanıtlamasının aracı olarak işlev görür. Kan dökmek bir tür hegemonik üstünlük sağlama vasıtasıdır. Örneğin Yunanlar işkenceye “gerekli” ve “kaçınılmaz” anlamlarına gelen adlar verirken, fiziksel şiddeti kutsayan bir toplum yapıları söz konusudur. Dışsal şiddetin ruhun yükünü hafifleterek dinginlik verdiği inanılır. Kurban kültürü de tam olarak buna örnektir. Şiddet bir noktada toplanarak dışarı atılır ve böylelikle acının ağırlık noktası dışarı kayar (Han, 2017: 10-15). Ancak günümüz toplumlarında yeni tür iktidar anlayışıyla birlikte, fiziksel şiddet yerini başka tür şiddet yöntemlerine bırakır.

Modernitede şiddet içselleştirilmiş, ruhsallaştırılmış ve psikolojikleştirilmiştir. Fransız İhtilali’nin tüm dünyaya yaymış olduğu özgürlük, eşitlik, kardeşlik mottosu işe yaramış, modern insan başarıya ve performansa odaklanarak kendi dışındaki iktidar kurumunun baskısını üzerinden atmıştır. Ancak onu daha büyük bir tehlike kuşatmış vaziyettedir. Şimdi şiddet bizatihi kendi içinden gelir. Dış baskı aşıldığında, içerideki basınç özneyi depresyona sürükler. Artık özne kendi kendisinin iktidarı ve yargıdır. Şiddet azalmadan sürmektedir yalnızca topolojik bir dönüşüm geçirmiştir. Egemenlik toplumundaki kelle alıcı güç, disiplin toplumundaki başarı ve performans toplumundaki depresyona evrilmiştir. İçselleştirilen ve ruhsallaştırılan şiddet, görünmez hale gelip her yere yayılmıştır. Artık öteki ve düşman yoktur. Şiddetin okları insanın kendisini gösterir. Şiddet siyaset sahnesinde ve toplumsal düzlemde görülmez. İnfazlar gözlerden uzak yapılır. Toplama kampları şiddetin topolojik dönüşümünün en iyi örneklerinden biridir. Şiddet kendini utançla gizlemektedir ama artık her yere yayılmış vaziyettedir. İktidar teknikleri şiddetin içselleştirilmesinden yararlanır. İktidar, halkın dış otoriteyi benimsemesi için ruhlara nüfuz edecek olan şiddet biçimlerini ustaca uygular. Böylece çok daha zahmetsizce uygulanan iktidar, kaba güce gerek kalmadan kolayca içselleştirilerek sürdürülür (Han, 2017: 15-19). C. Wright Mills, tüm siyasetin iktidar mücadelesinden ibaret olduğunu ve şiddetin, iktidarın nihai biçimi olduğunu belirtir (Arendt, 2016: 45). Max Weber’in devlet tanımı da benzer şekilde iktidarla bağlantılı olarak şöyledir: “İnsanın insan üzerinde meşru, yani meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla egemenlik kurması.” (Weber, 1956: 171). Şiddet ilişkisi bir beden üzerinde uygulanırken zorlar, işkence uygular, tam anlamıyla çaresiz bırakır. Ancak bir “iktidar” ilişkisi ona maruz bırakılanı sonuna kadar bir eylem öznesi olarak tanımlamayı amaçlar. İktidar, mümkün eylemler içerisine konumlanarak eyleyen öznelere davranışlarındaki imkanlar üzerine etki eder. Şiddet gibi kaba güce dayanmak bir yana

kışkırtıcı, teşvik edici ve hatta baştan çıkarıcıdır (Foucault, 2016: 73-74). Bizim tanıdığımız şekliyle şiddet, günümüz iktidar anlayışının özünde vardır denilebilir.

Barınma, beslenme, korunma gereksinimlerini karşılayan, tehlike içinde olmayan hayvanlarda saldırganlık davranışları gözlemlenmezken, insan temel ihtiyaçları konusunda doyuma ulaşmış olmasına rağmen kendi türüne karşı saldırgan davranışlarda bulunabilir (Köknel, 1996: 28). Ancak insan toplumsal bir canlıdır. İnsanın ihtiyaçları barınmadan, beslenmeden, korunaklı bir yuvadan daha fazlasıdır. Her bir şiddet olayının oluşumu bir nedene bağlıdır denilebilir. Bireysel ve toplumsal olarak karşılaşılan şiddet olayları, insanlık tarihi boyunca yaşanan birçok birikimin sonucudur. Şiddet gelecek kuşaklara öğretilen bir eylem biçimidir (Köknel, 1996: 12). Günümüz toplumlarında fiziksel şiddetin sürmesinin en önemli sebebi, devletin kurumları vasıtasıyla uyguladığı şiddete karşılık verilmesidir. “İnsanların güncel hayatlarındaki bedensel ve ruhsal koşulları, potansiyel imkanlarından daha geriye, orada şiddet vardır” (Galtung 1975, s. 12’den aktaran; Han, 2017: 83). İktidarın uyguladığı bu şiddet tipi yapısal şiddet olarak adlandırılır. Yapısal şiddet, kaynakların ve imkanların devlet eliyle adaletsiz dağıtımını sağlayan yoksunlaştırmaya dayalı sistemde açığa çıkar (Han, 2017: 83). Şiddetin korunumu yasası gereğince, her türlü şiddetin bir karşılığı olur. Mali piyasaların işten atma, geçici iş biçiminde uyguladığı yapısal şiddetin karşılığı intihar, suç oranında artış, cinayet, uyuşturucu bağımlılığı gibi şiddet biçimleriyle karşılık bulur (Bourdieu, 2017a: 53). Günlük yaşamda görülen şiddet davranışlarının arkasında, baskı ve kontrol mekanizmaları vasıtasıyla bir kenara sıkıştırılan modern öznenin, ne yapacağını bilememe durumu sonucu gösterdiği refleksif bir dışavurum vardır.

Şiddetin öznel, nesnel ve simgesel olmak üzere üç farklı uygulanış biçimi vardır. Öznel şiddet, toplumsal faillerin uyguladıkları şiddettir. Nesnel şiddet ise somut bireylerin niyetsel kötülüklerine atfedilemez derecede sistematik ve anonim şiddeti içerir. Simgesel şiddet, en basit ifadeyle manipüle edici bir şiddet biçimidir. Modernizmde şiddetin sistematik veya simgesel versiyonlarına odaklanılmaması adına görünür olan şiddet biçimi, öznel şiddettir. Şiddetin diğer biçimlerini görmeyi engellemek, sorunun asıl kaynağını göz ardı edilmesi anlamına gelir. Zizek şu şekilde bir anekdotla bunu örnekler:

“Bilinen bir anekdottur: İkinci Dünya Savaşı’nda bir Alman subay Picasso’yu Paris’teki stüdyosunda ziyaret eder. Guernica’yı görür, resmin modernist

“kaos”u karşısında şoke olarak “Bunu sen mi yaptın?” diye sorar. Soğukkanlılıkla cevap verir Picasso: “Hayır, bunu siz yaptınız!” Günümüzde de birçok liberal, Paris banliyölerindeki şiddet patlamaları ve yağmalar karşısında hala radikal bir toplumsal dönüşüm isteyen az sayıdaki solcuya soruyor: “Bunu siz yaptınız değil mi? İsteddiğiniz bu mu?” Biz de Picasso gibi cevap vermeliyiz: “Hayır, bunu siz yaptınız! Bu sizin politikanızın sonucu!” Eski bir fıkra vardır, adamın biri eve her zamankinden önce gelir ve karısını yatakta başka erkeklerle bulur. Yakalanan kadın şikayet eder: “Ne diye erken dönüyorsun?” Adam öfkeyle karşılık verir: “Senin başka bir adamla ne işin var yatakta?” Kadın sakince “Önce ben sana sordum,” der. “Konuyu değiştirip yan çizme!”” (Zizek, 2018: 22-23).

Bu anekdotlarda görülen hedef saptırma durumu şiddet için de geçerlidir. Şiddetin asıl sorumlusunu görmek için yapılması gereken, şiddetin üç farklı tarzı arasındaki karmaşık ilişkinin analiziyle mümkündür. Yapılması gereken konuyu değiştirmek, şiddetin durdurulması için umutsuzca imdat çağrısı yapmak yerine diğer imdat çağrısını, yani şiddetin üç farklı tarzı arasındaki, öznel, nesnel ve simgesel şiddet arasındaki karmaşık etkileşimi analiz etmektir. Öznel şiddetin, kalabalık fanatiklerin, disiplinler baskı aygıtlarının şiddetine odaklanmaktansa, görünür halde olmayan sistematik şiddetin analiz edilmesi gerekir (Zizek, 2018: 23). Arendt’e göre, iktidar devletin özüne ilişkin, şiddet değildir. Çünkü şiddet araçsal bir nitelik taşır. Bir araç olması sebebiyle şiddet, bir amaç uğruna meşrulaştırılma gereği taşır (Arendt, 2016: 61). Ne şiddet ne de iktidar doğaldır. Bu kavramların ikisi de insan tarafından üretilen siyasal alana aittirler. Eyleme yetisi vasıtasıyla hayat bulmaları dışında, doğal hiçbir tarafları yoktur (Arendt, 2016: 97). Bu nedenle şiddet sürdürülmezse, tıpkı diğer insan yaratımı tüm eylemler için geçerli olduğu gibi sona erer. Gandhi günümüz toplumunun şiddet dışılık kanununu hiçe sayarak şiddeti ilahi bir kanun mertebesine yükselterek yanlış olduğunu belirtir. O, insan toplumunun doğası gereği şiddet dışı olduğunu savunur. Toplumun bir arada tutulabilmesi için gerekli olan şeyin, şiddet dışılık olduğunu ileri sürer (Gandhi, 2003: 66). Bu konu hakkında Gandhi’nin şu sözü kanaatimizce önemlidir:

“İnsanlığı yöneten sevgidir. Şiddet ya da nefret tarafından yönetilseydik uzun süre önce soyumuz tükenirdi. Ancak medeni insan ve milletlerin, toplumun temeli şiddete dayanıyormuş gibi davranmaları bir trajedidir” (Gandhi, 2003: 67).

Şiddet kavramından sonra, modern şiddet türlerinin en iyi örneklerinden biri olan sembolik şiddet kavramına geçiş yapılacaktır. Bourdieu’nün bir kavramı olan sembolik

şiddet, tahakküm mekanizmalarının anlaşılması açısından önemli bir farkındalık aracıdır.

1.2. SEMBOLİK ŞİDDET

Sembolik şiddet sosyolojik literatüre Bourdieu tarafından kazandırılmıştır ve toplumsal kuralların içinde söylemsel olarak var olan buyruklara itaati sağlamak amaçlı olarak, algı ve değerlendirme kalıplarıyla donanmış eyleyiciler üretmeye katkı sağlar. Bu buyruklar eyleyiciler tarafından benimsendiği gibi aynı zamanda her defasında yeniden üretilir (Bourdieu, 2015a: 181). Fiziksel şiddete gerek kalmadan sürdürülen bir şiddet türü olan sembolik şiddet, failin sinir uçlarına kadar işler. Sembolik şiddet, alışkanlık olarak sürdürülen davranış kalıplarının otomatizme bağlanmasından faydalanan bir şiddet türü olarak, algı kategorileri yaratır. Bu sebeple şiddet olağan görülür (Han, 2017: 15-19). Toplumsal yapının içinde bulunan ayrışmalar vasıtasıyla zihinlere kazınan toplumsal düzen, kültürel yapıtlar, aile, eğitim, din gibi toplumsal kurumların yanı sıra kullanılan dil vasıtasıyla, toplum sürdürücüsü olan eyleyicilerin gerçekliği haline gelir (Bourdieu, 2017b: 680-81). En sıradan dilsel alışveriş bile, belirli türden bir toplumsal yetkeyle donanmış konuşmacı ve onun yetkesini farklı derecelerde kabul eden muhatabı arasındadır ve aynı zamanda onların içinde bulundukları toplumsal grupların tarihsel iktidar ilişki ağlarını içerir. Bu tip dilsel alışverişlerde, var olan iktidar ilişkileri bütünüyle göz önüne alınmadığı sürece mesajın içeriğinin anlaşılması mümkün değildir. Bu anlamda sözlü iletişimde mesajın önemli bir bölümü anlaşılabilir bir niteliğe sahiptir (Bourdieu, Wacquant, 2016: 137). Bourdieu her ifadenin bir tür sembolik şiddet olduğunu belirtir. İfadelerin, sembolik şiddet olarak uygulanabilmesini mümkün kılan şeyin ise, uygulayan ve maruz kalan tarafından şiddet olarak algılanmaması olduğunu belirtir (Bourdieu, 2016b: 171).

Sembolik şiddet, hükmedilenlerin ve hükmedenlerin hakimiyete razı olduğunu varsayar. Max Weber'in "itaat etme arzusu", Bourdieu'ye göre, bir inançlar bütününe kolektif bir dahil olma durumuyla açıklanabilir. İktidar tarafından savunulan ideolojinin benimsenmesi, toplumsal sınıflar arasındaki güç ilişkilerinin içselleştirilmesine katkıda bulunur (Jourdain, Naulin, 2016: 63). Sembolik şiddetin etkisini hissettirmeden sürdürmesinin sebebi, rıza ilişkilerinin sevgi ilişkilerine, iktidarın da karizmaya dönüşmesidir (Bourdieu, 2015a: 180). Sembolik şiddetin uygulanması açısından

biçimin önemli bir etkisi söz konusudur. Biçim vermek bir eyleme veya söyleme yönelik olarak meşruiyet sınırlarını çizmektir. Neyin münasip olup olmadığını belirten bir güçtür. Kural ancak biçimin gücü vasıtasıyla etkili olabilir. Yasanın sosyal şartları oluşmamışsa, yasa o toplum düzeninde bir işe yaramaz (Bourdieu, 2014: 137-38). Simgesel güç, ona maruz kalanların işbirliğiyle uygulanan bir güçtür ve maruz kalanlar aynı zamanda bu gücün inşasına da katkıda bulunurlar. Ancak buradaki işbirliği “gönüllü kölelik” anlamına gelmez. Bu ortaklık algı şemaları ve eğilimler biçiminde, tahakküm edilenlerin bedenlerine kalıcı olarak işleyen iktidarın etkisidir (Bourdieu, 2016c: 203-4). Bourdieu’ye göre sembolik şiddetin kusursuzca işleminin sebebi şudur:

"Hükmedilenler, tahakküm ilişkilerine hükmedenlerin bakış açısıyla oluşturulmuş kategorilerle bakarlar, bu da bu kategorilerin doğalmış gibi görünmesine yol açar. Bu onları sistematik bir şekilde kendi kendini değersizleştirmeye, hatta aşağılamaya götürebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, Kabil kadınlarının kendi cinsel organlarını kusurlu, çirkin, hatta itici bir şey olarak tasvir edişlerinde çok barizdir bu (yahut modern toplumlarda pek çok kadının vücudunun moda tarafından dayatılan estetik kurallara uymadığını düşünmesinde); genel olarak kadınlar, kadına dair aşağılayıcı imgeye katılırlar. Sembolik şiddet, hükmedilenin hükmedene (dolayısıyla da tahakküme) göstermemelik edemediği bağlılık aracılığıyla kurulur; yani onu düşünürken ve kendini düşünürken elindeki tek araçlar onunla ortaklaşa sahip olduğu tanıma araçları olduğunda, (nihayetinde bunlar da tahakküm ilişkisinin cisimleşmiş biçimleri olduklarından dolayı ilişkiyi de doğalmış gibi gösterirler. Başka bir anlatımla, kendini algılamada ve anlamada başvurduğu şemalar da (yüksek/alçak, eril/dişil, beyaz/siyah vb.) kendi toplumsal varlığının da bir ürünü olduğu (ve böylelikle de doğallaşmış olan) sınıflandırmaların somutlaşmalarının ürünüdür." (Bourdieu, 2015d: 50-51).

Sembolik şiddetin etkinliğinin arkasında yatan güç, yarı doğal bir eğilimle bünyeye dahil edilen habitustur. Habitus, sembolik şiddetin potansiyel enerjisi, uykudaki gizil gücüdür (Bourdieu, 2016c: 202). Etnik, kültürel, dilsel veya cinsel, hangi türden olursa olsun sembolik tahakküm kendisini, habitusun algılama, anlama ve eyleme şemaları vasıtasıyla gösterir. Bunlar bilincin istekli denetimlerinden uzaktır (Bourdieu, 2015d: 53). Bourdieu’nün alan analizi, sınıfsal tahakküm mekanizmalarının meşrulaştırılmasıyla bağlantılıdır. Toplumsal sınıf eşitsizliğinin meşrulaştırılması, bilinçli bireysel eylemlerden ziyade alanlardaki uyuma bağlıdır. Failler kendilerine açık olan fırsatlar ve engeller karşısında belli türden davranmaya yönelik stratejiler geliştirirken, farkında olmadan sınıfsal ayrımları yeniden üretirler ve değiştirirler (Swartz, 2015b: 188-89). Tahakküm mekanizması ancak kabul görmeyi becerdiği

oranda kusursuz bir şekilde işleyebilir (Bourdieu, 2016c: 127). Bourdieu'nün sembolik şiddeti, sosyal sistemin içine gömülüdür. İktidara yönelik olarak gösterilen rıza, bilinçli olmaktan ziyade refleks öncesi eğilimsel bir yatkınlık -habitus- şeklindedir. Bu nedenle tahakküm ilişkileri sorgulamadan kabul edilerek doğal kabul edildiği için oldukça etkilidir (Han, 2017: 84). Eyleyiciler toplumsal bir dünyanın içine doğdukları için, belli postülatları, aksiyomları kendiliğinden kabul ederler ve onlara zarar verse dahi olduğu gibi kabul etme eğilimi gösterirler. Nesnel yapılar ile bilişsel yapılar arasındaki mükemmel işleyen uyum sayesinde, günümüz tahakküm ve siyaset kuramı sorunsuz şekilde işler. “Gizli ikna” biçiminin en içinden çıkılmaz olanı, basit bir şekilde şeylerin düzenine sızandır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 167). Bourdieu sembolik şiddetin etkisini, Fransa'nın köylülerini tasfiye etmek için polis şiddeti kullanmazken, Sovyetler Birliği'nin en şiddetli yollara başvurduğunu örnekleyerek belirtir. Bu örnek gösterir ki, sembolik şiddet, belli koşullarda siyasal-polisiye şiddetten çok daha etkin olarak işlev görür (Bourdieu, Wacquant, 2016: 165).

Sembolik şiddet günümüz toplumlarında hayatın her alanına sızmış bir şiddet türüdür, hatta belki de en çok rastlanılanı. Eylem şemalarımızı şekillendirmesi bakımından oldukça sinsi bir biçimde hayatımıza sızan bu şiddet biçiminin analizi, tüm boyutuyla mümkün olmasa da mümkündür. Sosyolojik bir imgeleme topluma bakış, bu tip şiddet biçimlerinin analizi için bir yoldur. Bu çalışmada da bu amaçla yola çıkılmıştır. Tezin ana kavramı sembolik şiddet açıklandıktan sonra, sembolik şiddetin toplumsal cinsiyet eşitsizliği bağlamındaki yerine geçiş yapabiliriz.

2. SEMBOLİK ŞİDDET VE TOPLUMSAL CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİ

Bu ana başlık altında toplumsal cinsiyet kavramı ve cinsiyet eşitsizliğinin tarihsel gelişimi konularına yer verilecektir. Kültürel olarak verilen rollerin erkeksi ve dişi olan taraflarına gönderme yapan toplumsal cinsiyet kavramı, biyolojinin kader olduğu fikrine karşı çıkması açısından önemli bir gelişmedir. Cinsiyet eşitsizliğinin tarihi gelişimini ayrıntılı olarak ele alacak olan bu ana başlık, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin anlaşılması açısından gerekli olarak görülmüştür.

2.1. TOPLUMSAL CİNSİYET KAVRAMI

Toplumsal cinsiyet çalışmaları, kadınlar ve erkekler arasındaki eşitsizliğin temelini sebebini araştırmak amaçlı olarak yola çıkar. Cinsiyetin biyolojik olarak ya da

kültürel olarak belirlendiği, bir tartışma konusu olarak ortaya atılır. En basit anlamda, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin doğuştan geldiği mi yoksa sonradan kazanıldığı mı tartışılır (Entwistle, 2012: 217). Cinsiyet (sex) kavramı kadın-erkek arasındaki farklılığın biyolojik temeline işaret ederken, toplumsal cinsiyet (gender) kavramı kültürel olarak verilen toplumsal rollerin erkeksiliğini ve dişiliğini ifade eder (Martin, Slattery 2011: 341). Toplumsal cinsiyet, “doğal bir cinsiyet”in üretilmesinde ve bu üretimin “söylemsellik öncesi” bir şekilde, kültür öncesi bir şeymiş gibi tesis edilmesini sağlayan kültürel bir araçtır (Butler, 2012: 52). Cinsel rol ayrımı, insan yaşantılarını erkekler ve kadınlar şeklinde bölerek gerçekliği ikili bir şekilde yansıtır. Kültür de bu yansımayı sağlayan temeldir (Firestone, 1993: 177). Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin, sosyal ve kültürel olarak inşa olunan şekli ya da versiyonudur (Cevizci, 2012: 424). Kavram, kadınlık ve erkekliğin sosyo-kültürel özellikler tarafından yaratılan rol dağılımlarının sonucu olduğunu ifade ederek, toplum içerisindeki cinslere dayalı güç dağılımını sorgulamanın yolunu açması bakımından önemlidir (Ecevit, 2011: 4). Bu anlamda “toplumsal cinsiyet”, cinsiyetin doğuştan geldiği fikrine karşı olarak üretilen bir kavramdır (Titley, Ohana, 2014: 31). Simone de Beauvoir’ın “İkinci Cins” adlı kült eserinde geçen ve günümüzde slogan haline gelen; “*İnsan kadın doğmaz: sonradan olur*” ifadesi toplumsal cinsiyet kavramına gönderme yapar. Bu bakış açısına göre, kadının toplumsal rollerini belirleyen şey biyoloji, iktisadi yapı ya da ruhsal yazgı değildir. Bir cinsi yaratan, insan uygarlığının bizzat kendisidir (Beauvoir, 1993: 231). Cinsiyetin inşa edilmiş olduğunu öne sürmek, onun gerçeklikten uzak soyut bir kavram olduğunu ifade etmekten ziyade, söylemsel olarak nasıl bir gerçeklik halini aldığını belirtmektir (Butler, 2012: 88). Toplumsal cinsiyet, insanlar arası iletişimin mümkün olduğu her alanda vardır denilebilir ki bu anlamda her yerdedir. Kimlikler, özgürlükler, olanaklar ve haklar diğer insanlarla etkileşim içerisinde anlamlıdır. Bir yandan da toplumsal cinsiyet hiçbir yerdedir. Sosyal bir ağın içine doğan aktör toplumsal cinsiyete dayalı rollerin tümünü doğuştan gelen özellikler olarak algılar (Titley, Ohana, 2014: 26).

Toplumsal cinsiyet tıpkı mülkiyet gibi toplumsal yaşam içinde üretilen diğer kategorilerden biridir, iddiasındadır. Elbette bu, toplumsal cinsiyetin biyolojik cinsiyetten tamamen bağımsız olduğu anlamına gelmez (Kılınç, 2018: 42). Toplumsal cinsiyet anlayışı “biyoloji kaderdir” anlayışına karşı çıkış niteliğindeki bir kavramdır.

Feministler kadınlar ve erkeklerin fiziksel özelliklerinin ve üreme işlevi farklılıklarının farkındadırlar ve bu farkları onayabilirler. Feminist kuramlar bu farklılıkların, faaliyetler ve fırsatlar üzerindeki etkisinin olabileceği fikrini reddederler. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımı davranışı biyolojik özelliklerle açıklama eğiliminden uzaklaşma amacıyla yapılır (Young, 2009: 40). Şurası gerçektir ki, erkekle kadın birbirlerinden farklı yaratılmışlardır. Bu anlamda erkekle kadının yaratılıştan eşit olmadığı ortadadır. Ancak erkek kadın arasındaki sınıf sisteminin oluşmasına sebep olan şey bu farklılık değildir. Bu eşitsizliğe sebep olan şey, iki cins arasındaki üreme farklılıklarından dolayıdır. Cinsler arasındaki doğurganlıktan doğan fark, ilk iş bölümüne yol açarak sınıflaşmaya sebep olmuştur. Cinsel güç dağılımının farklılığının biyolojik temelli bir farklılık olduğunu kabul etmek, eşitsiz bir toplum düzenini kabul etmek değildir. İnsan doğaya karşı koyarak yani medenileşerek hayvan olmadığını kanıtlamıştır. Doğa insan üzerindeki mutlak egemenlikten çıkmış, insan doğayı aşarak kendi kendisini ehlileştirmiştir. Bu anlamda ayrım gözetici cinsel sınıf sistemini doğal olduğu gerekçesiyle kabul etmek, doğayla uyum içerisinde yaşamayan insanlık için inandırıcı değildir. Modern zamanlardaki eşitsiz sınıf dağılımının tek bir müsebbibi vardır, insan ve insan yaratımı olan tüm toplumsal kurumlar, yapılar, algılama kategorileri (Firestone, 1993: 19-21). İnsanın önyönelimleri diğer organizmalar gibi içgüdüsel değildir, daha ziyade aklidir. Akılsallık insana kendi rolünü oluşturabilme imkanını sağlar (Wood, 2005: 116). Peki akılsallık çerçevesinde yaşayan insan için toplumsal cinsiyet kazanımı ne zaman başlar?

Toplumsal cinsiyet, doğduğumuz andan itibaren bizlere öğretilen kültür kodlarıyla birlikte başlar (Titley, Ohana, 2014: 19). Hatta denilebilir ki toplumsal cinsiyet, anne-babanın bebeklerinin biyolojik cinsiyetlerini öğrendikleri anda başlar. Kız çocuğu için örülen patğin renginden erkek çocuğu için alınan oyuncaklara kadar tasarlanan cinsiyet farklılığı, bebeğin doğumundan sonra tam anlamıyla oturmaya başlar. Oğlan çocuğuna cesurluk, mertlik, yiğitlik, saldırganlık aşılanırken, kız çocuğuna anaçlık, duygusallık, merhamet, nezaket gibi ahlak kuralları aşılanır. Bu tip kültürel kategorilere göre yetiştirilen çocuk, bu özellikleri olağan görme eğilimi gösterir. Aile, eğitim, din gibi toplumsal kurumlar tarafından da pekiştirilen toplumsal cinsiyet rolleri, değiştirilemez bir kod haline gelerek zihinlere kazınır (Bayrakdar, 2018: 5). Sosyalizasyon sürecinden geçen her çocuk, kendinden beklenecek olan davranışı yerine getirir ve aynı zamanda

aktarır. Yani belirli bir toplum normuna uygun şekilde yetişen bireyler bu normların yalnızca edilgin birer alıcısı değil, aynı zamanda gelecek nesillere aktarıcı konumundadırlar (Zaidman, 2015: 117). Firestone'ye göre, eşitsizlik içeren cinsel sınıf sisteminin ortadan kalkması için, kadınların başkaldırarak kendi vücutlarının denetimini geri almaları gerekmektedir. Biyoloji kaderdir anlayışıyla dolu toplum düzeninde kadınları ikincil konuma sürükleyen en önemli sebep doğurganlık özelliğidir. Bu sebeple kadınlar, insan doğurganlığının denetimini ve aynı zamanda çocukların yetiştirilmesiyle ilgili tüm toplumsal kurumları ele geçirerek dönüştürmelidirler. Kadınların bu adımları atmasının amacı erkek egemenliğini yok etmekten ziyade, cinsel ayrımı ortadan kaldırmaktır. Cinsel ayrımın biyolojiye gönderme yapması ortadan kalktığı vakit, cinsel ayrımlıkların kültürel açıdan hiçbir önemi kalmayacaktır (Firestone, 1993: 21-22).

Toplumsal cinsiyet kendimiz ve diğer insanlar hakkında sosyal ve kültürel süreçleri yorumlamamız açısından bir farkındalık aracıdır. Bu anlamda erkek ve kadın olarak iki cinse bölünen tüm rollerin ve eşitsizlik içeren bakış açısının sona ermesi için, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik farkındalık kazanmak önemli bir adım olacaktır (Titley, Ohana, 2014: 27).

2.2. CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNİN TARİHİ GELİŞİMİ

Cinsiyet eşitsizliğinin tarihi konusunda Beauvoir, “Kadın” kitabında, dünya tarihinin öteden beri erkek egemen olduğu fikrini sorgular. İki insan kategorisinin yan yana geldiği andan itibaren birbirleriyle karşı karşıya konumlanarak, her birinin ötekini egemenlik altına almaya çalıştığını belirtir. Erkeğin kadını ezmeye çalışma fikrinin anlaşılması bu şekilde olağan görülebilir. Ancak Beauvoir şunu sorar: erkeğin bu isteğini yerine getirmesine sebep olan ayrıcalığı ne sağlar?

Beauvoir'e göre topluluk yaşantısı için kadın ve erkek aynı ölçüde gereklidir. Hatta kadın doğurgan, koruyucu ve besleyici olarak bir toplumun sürmesi için daha gerekli gibi görülür. Ancak kadın bu özelliklerine rağmen erkeğe üstün gelememiştir. Bunun en mühim sebebi, insanlığın basit bir memeli hayvan türünden daha fazlası olmasıdır. İnsanlık kendini aşmak ister. İlk göçebe kavimler belirli bir toprağa yerleşmedikleri için, çocuk onlar için zenginlikten ziyade ayak bağı olarak görülür. Göçebe kavimlerdeki çocuk kıyımları bunun en iyi kanıtıdır. Böyle bir toplum

düzeninde kadın çocuk doğurmasıyla övünemez. Kadın biyolojik kaderine boyun eğerek edilgin bir içkinliğe bürünür. Erkeğin durumuysa, içinde yaşadığı toplumu basit bir memeli hayvandan ileriye götürmeye çalışmasıdır. Homo faber (çalışan insan), dünya kurulduğundan beri hep türetir. Şimdiki zamanı aşarak geleceğe yönelir, bir adım öteye gidebilmek için ateşi bulur, yeni icatlar yapar. Bu sebeple kadını eve bağlayan doğurganlık bir yanda, erkeği hayvan avına yönlendiren ve onu cesaretlendiren şey bir yandadır. Bu anlamda kadının insanlık tarihindeki en büyük talihsizliği, memeli bir hayvan sıfatını aşmaya çalışmak için gerekli olan tehlikeli işlerden uzak duruşu olmuştur. İnsan topluluklarında doğuran cinsten ziyade öldüren cinse üstünlük tanınmıştır. Yerleşik düzene geçişle birlikte toplu mülkiyetin doğmasıyla, soy sop kavramı önem kazanır ve annelik kutsal bir görev haline dönüşür. Bu da kadını korunaklı bir eve hapsedmek anlamına gelir. Kadının “öteki” varlık olarak tanınması, kadını toprak, ana, tanrıça olarak tanımlamakla birlikte başlar. Kadın bu tanımlamalarla birlikte bu dünyanın dışında tanımlanan öteki bir varlıktır. Bu dünya erkeklerin dünyasıdır. Tarihin ve siyasetin erkeğin elinde olmasının sebebi budur (Beauvoir, 1993: 67-76). Üretici erkek olduğu için, bütün toplumu etkileyecek olan geleceğin kurulması erkeğin görevidir. Kadın yuvanın devamından sorumluluğu olduğundan, içkinliğe hapsedilmiştir. Ancak insan olmanın özünde hem aşkınlık hem de içkinlik vardır. Kadın değişmeyen insan türünün devamını sürdürme görevi gereğince, yuvasının içerisinde günlerin aynı geçmesini sağlar. Kendi geleceği de dahil olmak üzere, gelecek ve evren hakkında bir karar merci olması mümkün değildir. Onun geleceğini de evrenini de erkek tayin eder (Beauvoir, 2010: 16).

Devlet bağlamındaysa ulus devlet kendi liberal yurttaşlarını yaratma sürecinde, kamusal alanı erkek bireylere ayırırken, özel alanı kadınlara ayırır. Ataerkil düzen, eşitlik, kardeşlik, özgürlük vaat eden modern liberal toplum düzeninde de işler. Kamusal alan özel alan ayrımını perçinleyen bir toplum düzenine geçişle birlikte, kadının eve kapatılması eş şekilde gelişir (Tuğ, 2016: 34-35). Ataerki, erkek egemenliği teriminin kısaltılması olarak kullanılan bir kavramdır ve endüstriyel kapitalist toplum düzenindeki iş bölümüyle birlikte artar. Erkeklerin çalışma hayatından sorumlu tutulması, bunun yanı sıra kadınların yuvalarına kapatılması geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin sürdürülmesine katkı sağlar (Titley, Ohana, 2014: 39). Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürdürülmesinin tek sorumlusu erkekler değildir. Kadınlar,

toplumun çocuklarını yetiştiren bireyler olarak, eşitsizlikten erkekler kadar sorumludurlar. Toplumsal cinsiyet kimliği hormonal belirlenimden ziyade, çocuğu yetiştirenin cinsiyetine bağlıdır (Connell, 2017: 116). “Her erkeğin arkasında güçlü bir kadın vardır” klişe sözünün bir geçeklik payı vardır. Erkek kültür, kadınların pahasına ve onların desteğiyle kurulmuştur. Erkek kültür, hiçbir karşılık ödemedi kadınların duygusal gücünü sömürerek ayakta durur (Firestone, 1993: 137). Bu konuda Virginia Woolf şunu ifade eder:

“Bütün bu yüzyıllar boyunca kadınlar, erkeği olduğundan iki kat büyük gösteren bir ayna görevi gördüler, büyüğü bir aynaydı bu ve müthiş bir yansıtma gücü vardı. Böyle bir güç olmasaydı dünya hala bataklık ve balta girmemiş ormanlardan ibaret olurdu. Savaşlarda zafer kazanıldığı duyulmazdı. Hala geyiklerin iskeletleriyle kırık koyun kemiklerini birbirine sürter, çakmaktaşı verip koyun derisi ya da gelişmemiş zevkimizi basit süs eşyası tatmin edecekse onu alırdık... Çar ve Kayzer ne taç giyerler ne de tahttan inerlerdi. Uygar toplumlarda işe yararlarsa yarasınlar, bütün şiddet ya da kahramanlık eylemlerinde aynalar gereklidir. İşte bu yüzden Napoleon da Mussolini de kadınların erkeklerden aşağı olduğunda bu kadar ısrarcıdır, eğer onlar aşağıda olmasalardı kendileri büyüyemezlerdi. Bu da çoğunlukla kadınların erkeklere gerekli olduğunu kısmen de olsa açıklamaya yarıyor. Ayrıca erkeklerin, kadının eleştirisi karşısında ne kadar tedirgin olduklarını, aynı eleştiriyi yapan bir erkeğin verebileceğinden daha fazla acı vermeden, erkeği daha çok öfkelenmeden kadının, bu kitap kötü, şu resim zayıf filan demesinin nasıl olanaksız olduğunu da açıklamaya yarıyor. Çünkü eğer kadın gerçeği söylemeye başlarsa aynadaki görüntü büzülür; erkek hayata uyum sağlayamaz olur. Kahvaltıda ve akşam yemeğinde kendini olduğundan bir kat daha büyük görmezse hükümler vermeye, vahşileri uygarlaştırmaya, yasalar koymaya, kitaplar yazmaya, süslenip ziyafetlerde nutuk çekmeye nasıl devam eder?” (Woolf, 2017: 40-41).

İnsanlık tarihinde başkaldıran kadınlar daima olsa da, Sanayi Devrimi öncesi dönemde, kitlesel bir kadın hareketine rastlanılmamaktadır. Sanayileşmenin hızlanmasıyla birlikte, ABD’de köleliğin kaldırılması için verilen savaşa koşut olarak, kadın hareketleri hızlanır. 1890-1920 arası dönem, kadın özgürlüğü eylemlerinin en yoğun olduğu dönemdir. Ancak örgütlenen kadınların büyük kısmı, kadın özgürlüğünü yalnızca oy kullanımı hakkını elde etmek olarak anlar. Otuzlarda yaşanan büyük bunalımın ardından kadınlar, haklarının oy kullanmaktan daha fazlası olduğunun farkına vararak Komünist Parti’ye yazılır. Ancak sömürülen işçi sınıfıyla yan yana olmak, kadınların ezilmiş sınıfın yanında konumlanmalarını sağlayarak erkekleri yine tahtından etmeyi başaramaz. Kırklarda çıkan savaşla birlikte erkeklerin tahtları boş kalır ve kadınlar ilk kez erkeklerden kalan yerlere yerleşerek gerçek manada işlere yerleşme

fırsatı bulurlar. Ellilerle beraber, çözülmeye yüz tutan aile mekanizmasını ayakta tutmak için geliştirilmiş bir romantiklik edebiyatının izleği olan “delikanlılık” kavramıyla beraber, kadınlar sevgililerine kaçarak onların boyunduruğu altına girmeyi seçer. Üniversitelileşmekle birlikte kadınlardan beklenen şey yine yalnızca seks olduğundan, kadınlar gerçek manada bir özgürlüğü yakalayamazlar. 1970’lerde yasal özgürlüklerin neredeyse tamamına sahip olan kadınlar, yasal özgürlüklerine sahip olmalarına rağmen toplumsal konumlarında bir değişiklik elde edemezler. Eğitimli olmaları, aldıkları eğitimi kullanabildikleri bir ortam sunmaz. Bu anlamda kadınlar kapana kısıılır (Firestone, 1993: 31-42). Kapana kısıılmışlık durumu günümüzde de devam eder. Kadınların toplumsal yaşama katılımlarına yönelik sosyal bariyerleri konuşuyor olmak, benzer sosyo-kültürel niteliklere sahip erkeklerle karşılaştırıldığında, erkeklere göre dezavantajlı konumda olup olmadıklarını tartışmaya açmak anlamına gelir (Uluocak, Aslan, 2011: 16).

21. yüzyılda yaşıyor olmamıza rağmen, kadınlar hala ikinci konumda olmaya devam etmektedir. Günümüzde aynı niteliklere sahip erkek ve kadın işe alım süreçlerinde, kadınlara yönelik cam tavan uygulamaları devam etmektedir. Aynı işe alınması için bir kadının doktora yapmış olması beklenirken, çoğunlukla bir erkeğin lisans mezunu olması yeterlidir. Bu setlerin en önemli sebeplerinden birisi kadının analitik zekasına güvenilmemesi ve kadının doğurganlığı sebebiyle üretimi sekteye uğratması olarak gösterilebilir. Toplumsal yapılar erkek özneler göre kurulduğu için, çocuk bakımının tamamen kadın görevi olarak görülmesi sebebiyle, kadınlar çoğunlukla işlerinden edilmekte veya hiç iş sahibi olamayıp özne alana kapatılmaktadır. Kadın ve erkeğin biyolojik özelliklerinin farklı olması, toplum içerisindeki fırsatlara erişimlerini hala engellemektedir denilebilir. Bu anlamda feminist kuramlar öne çıkmaktadır.

2.3. FEMİNİST KURAMLAR

Kristeva Batı feminizminin üç kuşağı olduğundan bahseder. 1968 öncesi kuşak birinci kuşak feminizmdir ve bu kuşak feministlerin temel amacı, yasal olarak erkeklerle aynı haklara sahip olmaktır. İkinci kuşak feminizm 1970’lerde başlar ve bu dönem feministler kendilerini erkeklerle özdeşleştirme yerine “farklılık” fikrinin önemine vurgu yaparlar. Birinci kuşağın farklılıkları eşitleme amacının aksine bu dönem feminizm, farklılığı ön plana çıkararak kadın olmanın değerini tartışır. Üçüncü kuşak

feminizm, Kristeva'nın felsefesini anlatır bir niteliktedir ve her kadının özgünlüğünün vurgulanması gereğini savunur (Şimga, 2018: 58-61). Birinci dalga feminist hareket, özellikle 18. Yüzyılda Mary Wollstonecraft'ın kadın olmanın yapay olarak yaratıldığını sorgulamayla başlar. 19. Yüzyılda Sarah Grimke kadın ve erkek görevlerinin dağıtımının, toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamını şekillendirdiğini ileri sürer. İlk dönem feminist hareket, oy hakkı elde etme, erkek mesleği olarak görülen mesleklerde yer edinebilme gibi konularda mücadele eder (Aktaş, 2013: 60). 1960'lardan itibaren ikinci dalga feminizm olarak adlandırılan feminist hareket, özellikle Simone de Beauvoir'ın "kadın doğulmaz, kadın olunur" fikrinden yola çıkılarak, kadınların farklılıklarının ön plana çıkarılması gereğini savunur (Kılıç, 1998: 359). Üçüncü dalga feminizm, kadının bedenselliğini akılla aşması yolunu vurgulamaktan ziyade, bedenselliğini özne konumuna getirmeyi araştırır. Helene Cixous kadının öznelliğini ortaya koyması için, yazı yazarken bedenselliğini vurgulaması gerektiğini ifade eder. Gerçek kadın özgürlüğü için, akıl-beden zıtlığının aşılması gerekir. Cixous'a göre bunun en önemli yolu kadının kendini yazmasıdır (Yazıcı, 2016: 73). Bu kuşaklar arası farklılıklarla beraber, farklı görüşler çerçevesinde ayrılan feminist kuramlar doğar. Bu başlık altında belirgin özellikleriyle anılan bazı feminist kuramların özelliklerine değinilecektir.

Liberal feminizm, özellikle eğitimde fırsat eşitliği konusuna vurguyla, erkeğin kadın üzerinde kurduğu tahakkümünü ortadan kaldıracak tedbirleri arar. Liberal feministler, kadının "anne" olması sebebiyle erkekten farklı rolleri olması gerektiği fikrini kabul etmekle beraber, "farklı ama eşit" sloganını benimseyerek, kadınların bazı pozitif ayrımcılıklara sahip olup serbest seçim yapma hakkına sahip olmaları gibi konularda eşitlik talebinde bulunurlar (Güriz, 2011: 71). Liberal feminizm, erkeklerin haklarından vazgeçmelerinden ziyade, aynı hakların kadınlara da verilmesi konusunu savunan bir akımdır. Köklü bir dönüşüm yerine, reform yanlısı bir hareket olan liberal feminizm, dolaylı yoldan erkeklerin yaptığı kamusal alan işlerini kadınların yaptıkları işlerden daha önemli görme konusunda eşitsizliği aşacak adımları sağlayacak argümanlar sunma konusunda eksik kalır (Ecevit, 2011: 13; Entwistle, 2012: 228-29). Varoluşçu feminizm, özellikle Beauvoir ve Firestone'nin geliştirdiği feminist perspektiften hareketle, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sebebini, bedene duyulan tiksinti ve bu anlamda bedeni aşma isteği olarak kavramsallaştırır. Beauvoir'e göre,

kadının doğurgan olması kadının yaşamını kısıtlayan bir şeydir ve kadının bedeninin ötesine geçmesi için hamilelik ve doğumdan kurtulması gerekmektedir (Entwistle, 2012: 229). Radikal feminist kuram, erkek “Yeni Sol” kuramlarına karşı bir örgütlenme biçiminde gelişir. Kadınlar erkek radikal hareketler içinde ikinci sınıf muamele gördükleri gerekçesiyle, bu örgütlerin karşısında bir direniş yolu geliştirerek toplumdaki eşitsizliğin asıl temelini, erkek egemenliğinin olduğunu savunarak, toplumdaki devrim için feminizmin şart olduğuna vurgu yapar (Donovan, 2014: 266). Radikal feministler eşitsizliği biyolojiye indirgeyerek, yeni üreme yöntemleriyle kadınların anne olma kapasitelerinin kontrol edilmesine karşı önlem alınması gereğini vurgulayan bir kuram geliştirirler. Yeni üreme yöntemleri sayesinde kadınlar kendi bedenleri üzerinde kontrolü ele geçirerek, kız kardeşliğe dayalı erkeksiz bir yaşam umut ederler (Ecevit, 2011: 14-15).

Marksist feminizm, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temelini, kapitalist üretim ilişkilerine bağlar. Engels’a göre ataerkilliğin temelinde yer alan özel mülkiyet eşitsizliğinin esas sebebidir. Komünist düzene geçildiğinde kadın erkek eşitliği otomatik olarak sağlanacaktır (Martin, Slaterry 2011: 142). Engels’ın önerdiği komünist toplum düzeninde, çocuk yetiştirme devletin bir görevi olduğundan, kadın da erkek gibi toplumsal üretimin bir parçası olacak ve bu sayede kadın erkek arasındaki eşitsizlik ortadan kalkacaktır (Donovan, 2014: 149).

Sosyalist feminist kuram, Marksist feminist akımla radikal feminist akımın birlikte düşünülerek yeni bir kuram meydana getirilmesinden oluşur. Marksizm kadınların yalnızca ekonomik sömürsünü açıklarken, radikal feminizm ataerkillik kavramını açıklar. Kapitalist ataerkillik kavramı ise toplumsal ilişkilere yansıyan bir kapitalist ataerkilliğin sebebini vurgulamasıyla ikili bir sistem geliştirir (Berkday, 2013: 11).

Kültürel feminist kuram, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sebebini, toplumsal çevresel bağlam olarak açıklar. Kadınlar çevrenin ataerkil olmasından dolayı, böyle bir toplumsal koşula göre kendilerini uyarlamak durumunda kalırlar. Kültür maskülen özellikleri başat konuma yerleştirmekten vazgeçip feminen özelliklerin de varlığını onadığı zaman, toplumdaki ataerkil düzen son bulacaktır (Donovan, 2014: 324).

Postmodern feminizm, kadınların bütün yönleriyle açıkladığını iddia eden toplum teorilerini reddeder. Her kadın diğerlerinden farklıdır bu sebeple tek bir kalıp kadın tipi yoktur. Bu feministlerin ilgi odakları, erkeksi dili ve dünya görüşünü yapıbozumuna uğratmaktır. Dilin erkekler tarafından üretildiğini ve bu nedenle kadınları kontrol için kullanıldığını ifade ederek, bütün bir hakikat anlayışına karşı çıkarlar ve kadınları kendi yazınına çağırırlar (Martin, Slattey 2011: 145-46).

Feminist kuramlar geliştirmek, disiplinlerarası engelleri aşmaya yönelik önemli bir adımdır. Her ilişki biçiminde iktidar söz konusudur ve bu sebeple her zaman bir öteki vardır. Feminist kuram kadının tarihte “öteki” olduğunu belirtmesiyle bir tür başkaldırıdır (Scott, 2013: 221). Bu anlamda feminist kuramlar kadın haklarının kazanılması açısından önemli adımlar olarak görülebilir. Bu noktada Bourdieu’nün cinsiyet eşitsizliğine yönelik düşüncelerine geçiş yapılacaktır.

2.4. BOURDIEU’NUN CİNSİYET EŞİTSİZLİĞİNE BAKIŞI

Bourdieu’ye göre, toplumsal yapı içerisinde norm olarak kabul gören hakimiyet tarzları, evrensellik idealiyle kendilerini doğalmış gibi dayatır (Bourdieu, 2016c: 91). Eril düzen de, kendi haklılığını ispatlamaya gerek duymayan bir güce sahiptir. Toplumsal düzen, tüm kurumlarıyla birlikte eril tahakkümü tasdik etmek amacıyla kurulmuş bir sembolik makine gibi işleyişini sürdürür. İşgücünün cinsiyetçi bölünümü, mekanın yapısı, zamanın kullanılması, kısacası tüm yaşam döngüsü bu makinenin dişlilerini oluşturur (Bourdieu, 2015d: 22). İdrak pratiklerimiz, eril-dişil, yüksek-alçak, beyaz-siyah gibi karşıtlıklar tarafından yönlendirilir. Bu tip karşıtlıklar üzerinden okunan toplum düzeni, eşitsizlikler barındırır (Bourdieu, 2014: 122). Cinsiyete yönelik olarak verilen toplumsal rollere göre şekillenen farklılıklar, benliğin en az bilinçli taraflarıdır ve davranışlarda belirgin olarak gözlenir (Bourdieu, Passeron, 2015a: 98). Kadın ve erkek arasındaki cinsiyete dayalı eşitsizlikçi toplumsal düzen, kadınlar üzerinde sembolik bir baskı ve kontrol mekanizması anlamına gelir. Bu kontrol mekanizmasının işleyebilmesi de ancak bir onay mekanizmasıyla mümkün olur. Kadınlar ve erkekler söylemler vasıtasıyla meşrulaştırılmış olan sınıflandırma sistemlerini bünyelerine dahil ederek, cinslere dayalı rol ayrımını olağan görerek sürdürürler (Bourdieu, 2016c: 203). Güç ilişkilerinin tümü simgesel ilişkilerdir. Boyun eğme ve itaate yönelik yatkınlıklarla yüklü faillerin algı kategorileri bilişsel yapılarını

şekillendirir. Dünyayı bu kategoriler vasıtasıyla anlayan eyleyiciler, toplumsal dünyayı tahakküm ve baskı mekanizmalarıyla yüklü olan toplumsal yapılara uygun olarak kurarlar (Bourdieu, 2015a: 119).

Toplumsal hiyerarşi bilincinin en iyi gözlendiği yer, cinsler arası ilişkiler ve bu ilişkiler sonucu doğan evlilik kurumudur. Evlilik kurumu, toplumsal hiyerarşi bilincini koruma ve sürdürme amacı güder (Bourdieu, 2009: 41). Erkekler evlilik stratejilerinin öznesi konumundadırlar ve simgesel iktidarlarını koruma ve genişletme stratejileri geliştirirler. Kadınlar ise bu mücadelelerin nesnesi konumundadırlar. Kadınlar, kendi vücutlarına yönelik olarak bekaret ve edeple tanımlanan erkek idealine uyarak, fiziksel cazibelerini artırmaya yönelik kozmetik özelliklerle donanırlar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 173-74). Kocalarının evdeki ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlü olmayan bekar kadınlar, evli kadınlara göre daha prestijli mesleklere sahiptirler. Bekar erkeklerse, ücretli çalışanlar hiyerarşisinde düşük pozisyonlarda çalışan erkeklerdir. Bu anlamda, evlilik kurumunda sermaye eşitsizliği söz konusudur denilebilir. Bekar kalan kadınlar bekar kalan erkeklerle oranla, daha fazla iktisadi sermayeye ve eğitim sermayesine sahip oldukları için, evlenme olasılıkları düşüktür. Bu anlamda kadınlar ve erkekler, evlilik kurumuna katılma ve bu kurumun etkileri karşısında, eğitim sermayeleri açısından eşit değildirler (Jourdain, Naulin, 2016: 120-21).

Evliliğin birinci işlevi mal varlığının bütünlüğünü koruyarak soyun devamlılığını sağlamaktır. Mirasçı, kız ya da erkek ilk doğan değil, yedinci sırada dahi doğsa ilk erkek çocuktur. Bir kız çocuğu ancak, aile için üzüntü kaynağı olan durumda, yani bir erkek çocuk sahibi olamama veya onu kaybetme durumunda mirasçı olabilir. Erkek çocuğun mirasçı olarak kabul görmesi ise soyadının devamlılığını sağlayan taraf olmasıdır. Böylesi bir toplum düzeninde kız çocuğun doğması kötü karşılanır. “Bir evde bir kız doğduğunda, der atasözü, temel direklerden biri devrilmiş demektir.” Erkek çocuk aileye ekonomik gelir sağlarken, kız çocuk çeyiz yükü getirir. Bu anlamda kız çocuğu doğar doğmaz evlendirilme kaygısını beraberinde getirir (Bourdieu, 2009: 22-28).

Bu noktada eğitim sisteminin özel bir yeri vardır. Bourdieu ve Chartier, Amerika’da kreşlerde üç yaşından önce çocukların nasıl kız ve erkek gibi davranılacağını öğrendiklerini şaşkınlıkla belirtir. Bir erkek çocuğundan sertlik, bir kız

çocuğundan incelik beklentisi olması durumu, anaokulu çağından itibaren aşılanır. Cinsiyetler arası işbölümü algısının oluşmasında ilk deneyimler ve ilk eğitimler oldukça önemlidir. Çünkü ilk rol modeller vasıtasıyla bedensel şemalar ve toplumsal dünya algısı oluşur (Chartier, Bourdieu, 2014: 65-66). Okul ve kültür iç bütünleştirme işlevi görür. Ulus devletler, yapay kültürün inşası için okulu kullanırlar (Bourdieu, 2016a: 195). Fırsat eşitliğini sağlamak iddiasında bulunan okul, fırsat eşitliğini gözetmek bir yana, toplumsal eşitsizliklerin yeniden üretimine ve bu pratiklerin meşrulaştırılmasına katkıda bulunur (Jourdain, Naulin, 2016: 51). Okuldaki eğitim, farklı kesimlerdeki bireylerin çocuklarına eşitsiz biçimde ulaşır. Verdiği diplomanın başarı anlamına gelmesiyle de kültür alanında var olan eşitsizlikleri onamış olur (Bourdieu, Darbel, 2011: 44-45). Eğitim sistemi içerisinde cinsiyete dayalı dezavantajın en iyi örneği edebiyat fakültelerine “düşürülme” olarak görülür (Bourdieu, Passeron, 2015a: 17). Kültürel anlamda farklı yetiştirilen kız ve oğlan çocuklarından eğitime giriş için aynı başarıyı beklemek, eğitim sisteminin de bu yapıyı onadığı anlamına gelmektedir. Eğitim sistemi tüm öğrencileri hak ve yükümlülükleri açısından eşit görür (Bourdieu, Darbel, 2011, 91). Bourdieu bu konudaki görüşünü şöyle belirtir:

“Platon, “mütalaa beyan etmek, konuşmaktır” diyordu. Oysa hiçbir şey bu kabiliyet kadar eşit olmayan biçimde dağılmamıştır ve bu tespit mümtaz demokratik vicdanını incitecektir: Herkes eşittir, bu cümle bir dogmadır. Herkesin fikir karşısında eşit olduğunu söylemek bir hatadır, siyasal bir yanıltır. Herkes kişisel fikrini üretme araçlarına sahip değildir. Kişisel fikir bir lükstür. Sosyal dünyada “konuşturulan”, yerlerine konuşulan; çünkü kendileri konuşamazlar, yerlerine sorunları inşa ve beyan edilen; çünkü kendi kendilerine sorunlarını inşa veya beyan edemezler, insanlar vardır ve hatta bugün bu insanlara, büyük demokratik mistikleştirme oyununda, kendi kendilerine sormaya, ortaya koymaya muktedir olmadıkları sorulara yanıt verme fırsatı sunulacak kadar ileri gidilir. Dolayısıyla onlara sahte yanıtlar ürettirilir; kendi sorularına sahip olmadıklarını unutturan sahte yanıtlar...” (Bourdieu, 2015c: 125).

Çocukluktan itibaren oğlanlar ve kızlar okul sıralarında, din derslerinde ayrılırlar. Yaş aldıkça böyle devam eder. Kadınların giremeyeceği belli alanlar vardır. Örneğin kahve, erkeklere ayrılmış bir alandır ve kadınlar kocalarını çağırmak için dahi kahveye giremezler, oğullarını gönderirler. Kültürel öğrenme ve değerler sisteminin tamamı, her bir cinsiyet üyesinde, dışlama hareketleri geliştirme ve aşılamayan bir mesafe yaratır (Bourdieu, 2009: 42). Sağlık, sosyal hizmet görevleri, kuaförlük, ev işlerine dair mesleklerin kadına özgü işler olarak görülmesi tesadüfi değildir (Bourdieu, 2017b:

167). Kadın öğrencilerin, dil, tarih ve edebiyat gibi belli alanlara yönelmesi, bir tercihten ziyade, nesnel mekanizmaların içselleştirilmesinin sonucudur. “Kadınca” nitelikler barındıran tahsiller ortaya çıkartılarak, kadınlar mühendislik gibi fikre dayalı mesleklerden uzaklaştırılmıştır. Bilinçli ve mantıklı tercihler olarak görülen seçimleri kadınları kadınsı yatkınlık gerektiren görevlere yönlendirir (Bourdieu, Passeron, 2015b: 114-15). Eğitimin toplumsal cinsiyet eşitsizliğini sürdürücü etkisinin olmasına rağmen, eğitim sermayesi arttıkça toplum tarafından verilen geleneksel rol ayrımı zayıflar (Bourdieu, 2017b: 169). Hiyerarşik ilişkiler, tabi olanların kendilerinin bu ilişkilere dahil olarak meşruiyetini kabul etmeleriyle sağlanır (Bourdieu, 2017b: 559-60). Eğitimlilik bu ilkeleri meşru görmemek için yapısökümcü etkiye sahip olabilir. Bourdieu’nün cinsiyet eşitsizliği hakkındaki fikirlerine değinildikten sonra, Bourdieu sosyolojisinin feminist yazındaki yerine değinilecektir.

2.5. FEMİNİST YAZINDA BOURDIEU’NUN YERİ

Bourdieu’nün feminist tartışmalar içinde yer alması, “eyleme teorisi” ve özellikle “Eril Tahakküm” adlı eseri vasıtasıyla olmuştur (Öztimur, 2014: 589). McNay’e göre Bourdieu’nün eyleme teorisi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini toplumsal ilişki ağları içerisinde anlamaya çalışması bakımından feminist teoride önemli bir adımdır (McNay 2004’ten aktaran; Öztimur, 2014: 593). Bourdieu’nün Eril Tahakküm kitabı, erkeklik kategorisinin toplumsal yapılar içinde nasıl yaratılarak sürdürüldüğünü irdeler. Eril tahakkümün uygulanabilmesi için yegâne koşul olarak da kadınlar tarafından onanmasını gösteren Bourdieu, bu anlamda feminist epistemolojiye yeni bir bakış açısı sunmuş olur. Baskı ve kontrol mekanizmalarının açığa çıkarılarak incelenmesi ve düşünömsellikle sorgulamaya tabi tutulması, bu tahakkümün farkına varılması açısından önemli bir adımdır. Bu anlamda Bourdieu Kabil’in köylerinde yaptığı saha çalışmasını örneklem olarak alarak, bu eserinde kadınlık ve erkeklikler üzerine çeşitli analizler yapar. Bourdieu’nün feminist perspektifteki yeniliği, tahakküm eden kadar edilenin de işbirliği içinde olduğunu belirtmesidir. Kurbanlarınca dahi hissedilmeyen bir şiddet türü olan sembolik şiddeti de, eril tahakkümün uygulanmasını mümkün kılan itici güç olarak gören Bourdieu, erkek egemen yapı içerisinde erkekleri suçlayıcı bir tavra bürünen bir anlayışa karşın, erkeklerin de negatif etkilendiğini belirtir. Bunu şu şekilde ifade eder:

“Eril imtiyaz da ayrıca bir tuzaktır; erkeklerin her birini her koşulda erkekliğini ispatlamaya zorlayacak ölçüde abesleşebilen daimi bir gerilim ve çekişme, bu

imtiyazın olumsuz yanını teşkil eder. Nesnesi, kendisi de sembolik düzene içkin gerekliliklere tabi olan bir topluluk olduğu sürece, şeref meselesi de kendini ideal olarak, hatta çoğu durumda erişilemez halde kalmaya mahkûm bir gereklilikler sistemi olarak takdim eder. Cinsel veya toplumsal üreme becerisinin ötesinde, savaşma veya şiddet uygulama becerisi gibi de algılanan erkeklik, öncelikle ve her şeyden çok bir görevdir.” (Bourdieu, 2015d: 68-69).

Feminizm için yeni bir bakış açısı sunan Bourdieu, bu eseri sonrasında feminist yazın tarafından eleştirilere tabi tutulmuştur. Bu eleştirilerden biri Bourdieu’nün heteroseksüel söylemi eleştiriye tabi tutmamasıdır. Bir diğer eleştiri konusu ise Bourdieu’nün kadınları iktidara boyun eğen edilgin bireyler olarak tasavvur etmesidir. Ancak kadınlar yalnızca boyun eğmez, iktidara direnirler de. Feminist teorinin ayrıntılı bir şekilde tartıştığı konuları Bourdieu bir çırpıda ele alır. Kadınları bir tür kaderciliğe indirger (Öztimur, 2014: 600-602). Bu noktalarda eleştirilere tabi tutulmasına karşın Bourdieu’nün sembolik şiddet olarak gördüğü tahakküm mekanizmalarının tümü, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürmesinde önemli yere sahiptir denilebilir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:

SOSYOLOJİK SİSTEM VE SEMBOLİK ŞİDDETİN

YENİDEN ÜRETİMİ

1. SOSYOLOJİDE SİSTEM ARAYIŞI

Bütün bilimler kuramlara ve genel ilkelere ulaşma çabasındadırlar. Belli kabullerin ve varsayımların sistematik bir biçimde örgütlenerek oluşturduğu kuramlar birçok kişinin fikirlerini etkileyebilir. Farkında olmasak da dünyaya bakışımız tamamen kuramsal bakış açımıza dayanmaktadır diyebiliriz (Poloma, 2007: 30). Sosyoloji için de durum farklı değildir. Tezimiz bağlamında sembolik şiddetin yeniden üretimi Bourdieu açısından ele alınacağından kanaatimizce önce sosyolojinin sistem arayışına bakmak ve onun bu sistemde durduğu yeri göstermek gerekmektedir. Birinci bölümde her ne kadar Bourdieu'nün yapı-fail dikotomisine bakışına yer verildiyse de burada yaptığımız konuyu daha geniş perspektife taşımaktır. Tahakkümün üretim ve yeniden üretim boyutlarının anlaşılabilmesi için, Bourdieu sosyolojisinin sosyolojide durduğu yere odaklanmak gereklidir.

Sosyolojideki ilk kuramlar makro kuramlar olarak bilinirler. Organizmacı, evrimci ve diyalektik modellerden ilham alan, daha çok sanayi devriminin sonucu oluşan düzen ve/veya düzensizliği ilgi alanı olarak seçen makro kuramlar tabiri caizse globaldirler ve insanlığın başından sonuna kadarki tüm gelişim çizgisini konu edinirler. Sosyolojinin kurucu öncüleri genellikle makro kuramlarla ilgilenmişlerdir. Ancak toplumun ne kadar karmaşık bir yapı olduğu belirginleştikçe büyük makro kuramların her şeyi tam olarak açıklamakta yetersiz kaldıkları anlaşılmıştır. Dolayısıyla makro kuramların genel olarak açıkladığı bazı konular daha sonra gelen sosyologlar tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Bu sosyologların belli konulara yoğunlaştığı söylenebilir.

Makro kuramlar bireyi yok kabul etmeseler de toplumu aşırı ön plana çıkarmaları sebebiyle zamanla eleştiriye uğramışlardır. İnsanın önceden kestirilebilir bir varlık olduğunu savunan ve onun toplumsal eylem güdüsünün çıkarlar üzerine kurulduğunu kabul edip tümdengelimli bilimsel yaklaşımı benimseyen bu kuramlara karşın, insana yaratıcı varlık olarak bakan, çıkarlar değil de değerlerin onun toplumsal motivasyonunu

sağladığını kabul eden ve tümevarımı bilimsel yaklaşım olarak benimseyen mikro yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Daha çok ifadesini simgesel etkileşimcilik ve fenomenolojide bulan bu kuramların, birey-toplum dikotomisinde toplumdan yana olan baskınlığı azaltmaya çalışma eğiliminde oldukları söylenebilir. Mikro kuramlar “toplum veya bireyin bir önceliğe sahip olmak zorunda olmadığına” vurgu yaparlar (Kızılçelik, 1994: 20).

2. TEMEL BAZI SOSYOLOJİK KURAMLAR

Sosyoloji tarihine baktığımızda ön plana çıkan iki büyük kuram görürüz: Çatışma kuramı ve Fonksiyonalizm. Bu iki kuramın sosyolojideki etkileri kendileriyle sınırlı kalmamış, diğer kuramların çıkmasını da tetiklemişlerdir. Ayrıca bu iki kuramın temel kabulleri de sosyolojinin yerleşik konuları olmaya devam etmektedir. Bu sebeplerden dolayı biz temel sosyolojik kuramlar olarak sembolik etkileşimcilik, çatışma kuramı ve fonksiyonalizme genel hatlarıyla değinip akabinde Bourdieu’nün durduğu yere işaret edeceğiz.

2.1. SEMBOLİK ETKİLEŞİMCİLİK

Kültürün özelliklerinden birisi de simgeselliktir. Dolayısıyla kültürle ilgili çalışmalarda simge (sembol) konusuna değinilmesi şarttır. Amerika kökenli sosyal-psikoloji kuramı olan sembolik etkileşimciliğin George H. Mead’ın yazılarıyla ortaya çıktığı ancak Herbert Blumer tarafından sistemleştirildiği kabul edilmektedir (Marshall, 2014: 647). Sembolik etkileşimcilik, eylemi “toplumsal bir uyarıcıya doğrudan bir tepki olarak almak yerine, sosyolojik aktörün nesnel uyaranı öznel tanımlaması ya da yorumlamasını ele alma zorunluluğunu vurgular” (Poloma, 2007: 229). Dolayısıyla bu kuramın bireyin toplum tarafından şekillendiği görüşünden bir kopuşu sergilediği söylenebilir.

Sembolik etkileşimcilik üç önermeye dayandırabilir: 1- Bireyler toplumdaki şeylere karşı, o şeylerin kendileri için ifade ettikleri anlamlara göre tavır almaktadırlar. 2- Anlamlar kişiler arasında olan etkileşimle ortaya çıkar ve 3- anlamlar devamlı yorumlanma süreciyle değişime uğrarlar (Blumer, 1969: 2). Yani bir nesnenin kendisinde, bireye anlam ifade eden özel bir durum yoktur. “Bir yılanın anlam yüklenmesi örneğini ele alalım. Bazıları için yılan iğrenç bir sürünge, doğa bilimciler içinse doğanın hassas dengesindeki halkalardan biridir” (Poloma, 2007: 231). Sonuçta

aktör, içinde bulunduğu durumun ve fiilin ışığında, anlamları seçip ayırır, kontrol eder, askıda bırakır, gruplandırır ve dönüşüme uğratar. Dolayısıyla sembolik etkileşimcilik toplumu merkeze alan ve uyaran-tepki şemasını kabul eden kuramları eksik bulur. Onlara göre birey; eylemleri yorumlar, tanımlar ve bunun sonucunda bir tepki ortaya koyar.

Toplumdan ziyade bireye vurgu yapan sembolik etkileşimcilikte bireyin yaptığı “iç konuşmalar” merkezi konumdur (Mead, 1934: 254). Sembolik etkileşimciliğin *uyarıcı-tepki* ikilisine bir terim daha ekleyerek *uyarıcı-yorum-tepki* formülünü ortaya koyduğu söylenebilir. Ancak buradaki *yorumun* bireye göre değişen -çünkü her birey toplumda aktif bir katılımcı olarak kabul edilmektedir- göreceli bir durumu belirttiği unutulmamalıdır. Bazı durumlarda ise *yorum* sancılı ve zor olabilmektedir. Örneğin farklı toplumlardaki insanların birbirlerini anlama yorumu süreci zordur. Ayrıca sembolik etkileşimciliğin merkezinde bulunan yorum insanın her davranışında bulunmaz. Bu tür davranışlar sembolik etkileşimciliğin konusu değildir. Mesela öfkeli anlarımızda veya bir kişinin kendisini savunurken verdiğimiz tepkiler simgesel olmayan davranışlardır (Wolf, 2015: 245).

Sembolik etkileşimciliğin bireye vurgu yapması metodolojisine de yansımıştır. Onun metodolojisi birçok tekniği içinde barındırmaktadır. “Toplumsal psikolojide hayat hikâyesi, mülâkat, otobiyografi, vaka incelemesi, günlükler ve mektupların çok kullanılmakta olduğunu görüyoruz” (Wolf, 2015: 255).

Sembolik etkileşimcilik bazı noktalardan eleştirilmiştir. Bunlardan bir tanesi bu kuramın “toplumsal yapıyı, iktidarı ve tarihi göz ardı ettiği” noktasındadır. (Kirman, 198). Diğer bir eleştiriye onun yapısal fonksiyonalizmin “sadık muhalefeti” olarak anılmasında yatmaktadır (Poloma, 2007: 239). Görebildiğimiz kadarıyla ona yapılan eleştirilerden sonuncusu ise “sembolik etkileşimcilik sosyolojideki bilim anlayışıyla uyuşmaz” görüşüdür (Poloma, 2007: 242).

Sembolik etkileşimcilik sadece George H. Mead ve Herbert Blumer tarafından ele alınmamıştır. Bu kurama çeşitli katkılar da yapılmıştır. Özellikle Erwing Goffman’ın hayatı tiyatroya benzeten “dramaturji görüşü”, Arlie Rusell Hochschild’in “bireylerin duygularına” dikkat çekmesi ve Patricia Hill Collins’in bu kuramı “feminist düşünceyle yoğurma çabaları” sembolik etkileşime yapılan diğer katkılardır (Wolf, 2015: 282-88).

2.2. ÇATIŞMA KURAMI

Çatışma kuramı birbiriyle ilintili üç kabulü içermektedir. Bunlardan birincisine göre insanların hepsinde bazı çıkarlar ortaktır ve bu çıkarlar toplum tarafından belirlenmemiştir. Çatışma kuramcıları ikinci olarak, toplumsal ilişkilerde güce çok atıf yaparlar. Üçüncü ortak kabulleri ise, değer ve düşüncelerin toplumun hüviyeti olmadığı aksine gücü elinde tutanların amaçlarını gerçekleştirmek üzere kullandıkları silahlar olduğu kabulüdür. Yukarıda saydığımız üç özellik tüm çatışma kuramcılarında ortaktır.

Çatışma kuramcıları insanların belli bir tabiata ve önceden belirlenmiş çıkar duygularına sahip olduklarını kabul ederler. Çıkarlar ise doğal olarak ekonomi merkezlidir. Böyle bir kabul kaçınılmaz olarak ekonomiyi ön plana çıkarmıştır. Bu kuramcılar Marx'tan günümüze kadar ekonomiye çok fazla atıf yapmaktadırlar. Onlara göre toplum adeta çıkarları için çatışan grupların arenasıdır. Komünist manifestonun diliyle söyleyecek olursak “toplumların tarihi sınıf çatışmalarının tarihidir” (Marx, 1967: 79). Sınıflardan kasıt ise ekonomik olarak oluşan sınıflardır. Marxçı yazarların belirttiği şekilde “toplumdaki en önemli gruplar ekonomik sınıflardır ve ekonomik mevkii veya sınıfı aynı olan insanlar, topluluk olarak bir arada hareket etme eğilimindedirler. Sonuç olarak bu sınıflar birbirine düşmandır ve aralarındaki çatışmaların sonucu, toplumun nasıl geliştiğini belirler” (Wolf, 2015: 117-131).

Marx'ın yukarıda değindiğimiz görüşleri etrafında şekillenen çatışma kuramı daha sonra gelen bazı sosyologlar tarafından eklemeler ve eleştirilerle zenginleşmiştir. Mesela Çatışmacı olan Frankfurt Okulu üyeleri, insanların fikirlerinin yaşadıkları toplumun ürünü olduğunu, bu sebepten objektif bilgi ve sonuçlara varmanın imkânsız olduğunu kabul ederler. Ayrıca kişisel olarak çatışma kuramına katkı yapan sosyologlar da vardır. Erik Olin Wright, çatışma kuramı bağlamında Amerika'da kapitalizmi incelemiştir. C. Wright Mills ise Amerikan toplumunu daha geniş olarak siyasi, askeri ve ekonomik yönden ele alarak çatışma kuramı çerçevesinde konuya yaklaşmıştır. Pierre Bourdieu çatışma kuramı merkezli Fransa'daki eğitim sistemini çalışmıştır (Wolf, 2015: 97).

2.3. FONKSİYONALİZM

Fonksiyonalizm, belki de sosyolojideki en etkili kuramdır. Özellikle Emile Durkheim ile anılsa da gerçekte hiçbir sosyolog fonksiyonalizmin en azından bazı

kabullerini göz ardı edemez denilebilir (Davis, 1957: 757). Fonksiyonalizm, toplumsal ve kültürel olguların toplumsal-kültürel sistem içerisinde yerine getirdiği fonksiyonların çözümlenmesidir. Fonksiyonalizmde toplum, hiçbir kısmının bütünden ayrı olarak anlaşılamayacağı ve birbirleri ile ilişkili kısımlardan oluşan bir sistemdir. Herhangi bir kısımdaki değişim sistemin diğer kesimlerinde bir miktar dengesizliğe ve belli ölçüde de bütün olarak sistemin tekrar düzenlenmesine yol açar. Fonksiyonalizm, organik modele dayalı olarak geliştirilmiştir (Theodorson, 1969: 167).

Fonksiyonalizm, toplumu biyolojik bir organizmaya benzetme eğilimindedir. Organizmanın fizyolojik yapısındaki sistemler (sindirim sistemi, dolaşım sistemi vs.) nasıl işliyorsa toplum da öyle işleyen bir bütündür. Toplum belli sistemlerden oluşmuştur ve her sistem birbiriyle ilişkili olarak görevini yapar. Organizmada hâkim durum denge olduğundan fonksiyonalistler çatışmadan ziyade dengeye vurgu yaparlar (Kızılcılık, 1994: 105). Her ne kadar oluşabilecek bir yaralanma vücudun tümünde bir miktar dengesizliğe yol açsa da vücudun tüm organlarının yardımıyla belli bir süre sonra tekrar dengeye oturacaktır. Toplum için de bu örneği verebiliriz. Onlar toplumun her parçasının diğer parçalarla tam bir uyum içinde olduğunu kabul ederler. Sosyal düzenin korunması için denge, ahenk ve bütünlük çok önemli fonksiyonel unsurlardır. “Toplumsal sistemin öğeleri fonksiyonel olarak karşılıklı ilişki içindedirler... sistemin işleyişine genellikle olumlu katkıda bulunurlar” (Abrahamson, 1990: 3). Olumsuz fonksiyonlar (disfonksiyonlar) ve gerginlikler toplumda bulunsun ve uzun süre varlıklarını devam ettirseler de zaman içinde kurumlaşmaya başlarlar ve toplumun genel dengesini tamamen bozamazlar (Parsons, 1951: 252). Konuyu açıklamak için verilen havaalanı örneğinden gidecek olursak durum şöyle özetlenebilir: Havaalanında pilotlar, yolcular, personel, bilet gişeleri, uçaklar... gibi birçok birbiriyle ilişkili unsur bulunmaktadır. Bunlardan herhangi birinde bir tedirginlik olursa -kötü hava şartları, radarların bozulması, yolcu trafiğinin yoğunlaşması gibi- bu durum tüm havaalanına yansımaktır. Ancak her ne kadar bir ölçüde dengesizlik olsa da sonuçta personelin fazla mesai yapması, ek personel görevlendirilmesi... gibi önlemlerle dengenin yeniden sağlanması için olabilecek her şey yapılacaktır (Wolf, 2015: 81).

Fonksiyonalizm, toplumun en önemli fonksiyonunun bütünleşme (integration) olduğu kanaatindedir. Bu bütünleşmeyi gerçekleştirecek en önemli güç ise ortak değerler sistemidir. Çoğunluk tarafından kabul gören ilke ve amaçlardan oluşan ortak

değerlerin bütünleşmeye yaptığı katkıyı hiçbir şey yapamaz. Fonksiyonalistler yine de mükemmel bütünleşmenin hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğini ancak dinamik bir dengenin sürekli egemen olacağını söylerler (Kızılçelik, 1994: 277).

Fonksiyonalizm gerginliklere ve çatışmaya negatif yaklaşır. Çatışmanın toplum açısından olumlu bir fonksiyonunun olmadığını kabul eder. Dolayısıyla ani değişimler fonksiyonalistler tarafından göz ardı edilmektedir denilebilir. Onlar değişimin derece derece ve belli bir düzene göre olduğunu vurgulama eğilimindedirler (Kızılçelik, 1994: 107). Her ne kadar toplumda çatışmayı kabul etseler de, dengenin her zaman çatışmayı önceleyeceğini ve mutlak baskın durum olduğunu ifade ederler.

Fonksiyonalizm, fonksiyon kavramının belirsizliğinden sosyal değişmeyi yeterince açıklayamamaya, dengeyi abartarak çatışmayı görmezden gelmeye, toplumun pembe tablosunu çizerken aynı zamanda statükonun da destekçisi olma iddialarına kadar birçok yönden tenkide uğramıştır (Wolf, 2015: 120).

Her ne kadar fonksiyonalizm deyince aklımıza Emile Durkheim gelse de birçok kişi bu akıma değişik görüşleriyle açılım kazandırmıştır. Herbert Spencer farklılaşma kavramı üzerinde durmuştur. Pareto'nun 'hareket halinde denge' fikri fonksiyonalistlerce önemsenmektedir. Parsons'ın 'sistem' kavramı etrafındaki çözümlemeleri ve Robert K. Merton'un, 'sapma kuramı' ile fonksiyonalizmde açılım yaptığı söylenebilir. Fonksiyonalizmin günümüzdeki uzantısı olduğunu kabul edebileceğimiz 'Neofonksiyonalizm' akımının temsilcileri olan Jeffrey C. Alexander, Neil Smelser ve Niklas Luhman da bu akımı günümüz dünyası çerçevesinde ele almaktadırlar (Wolf, 2015: 68-72).

Bourdieu sistemi bir taraftan çatışmayı önceleyip toplumsal faktörlerin birey üzerindeki etkilerine gönderme yaparken diğer taraftan bireyin faktörlerin mahkûmu olmadığını belirtmesi açısından aktörler-faktörler skalasında ara noktada konumlanmaktadır diyebiliriz. Diğer bir deyişle o fonksiyonalizm ve çatışma teorisinde olduğu gibi bir taraftan toplumsal faktörleri dikkate alırken diğer taraftan sembolik etkileşimcilikte olduğu gibi bireyi topluma mahkûm etmeyerek onun kendi özgür alanı olduğuna işaret etmektedir. Tahakkümün oluşmasında failin bedenine kazınan bazı yapısal unsurların görünür vaziyette olduğunu belirten Bourdieu bir yandan yapının belirleyiciliğini önceler gibi görünürken, düşünümsellik kavramıyla bireyin özgürlük

noktasına vurgusuyla mikro kuramcılara benzemektedir. Ancak Bourdieu sosyolojisi hiçbir zaman tam anlamıyla bir taraf değildir. Sosyolojik sisteme bakışı bakımından Bourdieu sentez girişimcisi olarak anılır. Dolayısıyla Bourdieu düşüncesi bağlamında tahakkümün oluşmasının temelleri, bedenlerin toplumsal olarak inşa edilişi ve düşünömsellik kavramlarını okurken, onun sosyolojik sistemde durduğu bu yer göz ardı edilmemelidir.

3. TAHAKKÜMÜN YENİDEN ÜRETİMİ

Modern toplumlarda uygulanan kontrol-baskı mekanizmalarının işler vaziyette kalmaları, çeşitli tahakküm stratejileri vasıtasıyla mümkün olur. Tahakkümün yeniden üretiminin sağlanması, dış güce gerek olmadan kendi kendini üreten bir toplumsallık yaratarak başarılı bir şekilde işler vaziyette kalır. Bu başlık altında tahakkümün yeniden üretim mekanizmaları açıklanacaktır.

3.1. TAHAKKÜMÜN OLUŞMASININ TEMELLERİ

Bourdieu'ye göre devlet, tüm kurumlarına dayattığı pratikleri üzerinden toplumsal algı şemaları tesis eder (Bourdieu, 2016c: 208). O, sanatsal beğenilerin, yeme içme alışkanlıklarının, dinin, bilimin, felsefenin ve dilin bir bütün olarak ağız birliği ederek toplumsal ayrımları pekiştirme işlevi gördüklerinden söz eder. Bu anlamda Bourdieu için iktidar tüm toplumsal hayatın merkezinde yatar. Bir iktidar incelemesi yapabilmek için ancak tüm toplumsal kurumların incelenmesi gerekir (Swartz, 2015b: 18-19).

Bir toplumsal kurum olarak ailenin temeli, nesnel toplumsal kategori ile öznel toplumsal kategorilerin bir arada yürümesini sağlamaya yönelik stratejilerden oluşur. Aile bu kategoriler arasındaki uyumu sağlamakla görevlendirilmiş ve son derece doğal görünen bir toplumsal kurumdur. Toplumsal düzenin yeniden üretilmesinde önemli bir yere sahiptir (Bourdieu, 2015a: 133). Ailenin doğal görünümü bir tür yanılsamadır. Ancak gücünü devletten alması sebebiyle aile haklı bir yanılsamadır. Devlet güvencesiyle her yeniliğe karşı yeniden üretilmeye hazır hale getirilir (Bourdieu, 2015a: 140).

Aile kurumu gibi eğitim kurumu da faillerin yeniden üretim stratejilerini kontrol altında tutmaya yarar. Tahakküm altındakiler eğitim sistemi içerisinde itiraz etmeye meyilli olsalar da, tahakküm yapıları zihinlerine kazılı durumda olduğu için tam anlamıyla bir başkaldırı mümkün olmayabilir (Bourdieu, 2014: 84-86).

Bu bağlamda simgesel iktidar, ancak ve ancak maruz kalanların ona sahip olanların meşruiyetini tanıdıkları ölçüde devam etmesiyle devam eder (Bourdieu, Wacquant, 2016: 143-44). Toplumsal dünya, bedeni cinsiyetlendirici bir görüş vasıtasıyla inşa ederek cinsiyetlendirilmiş bir gerçeklik yaratır. Algı kategorileri bedenselleşmiş bir toplumsal program vasıtasıyla, var olan her şey üzerinde etki eder. Bedenin kendisine de etki eden bu program, erkeklerin kadınlar üzerinde bulundukları keyfi tahakküm ilişkisini inşa eden programdır. Tahakküm ilişkisi işbölümü aracılığıyla toplumsal düzen gerçekliği olarak görülür (Bourdieu, 2015d: 22-23).

Bourdieu, dişi beden ile erkek beden arasındaki farkların eril bakış açısıyla inşa edilip algılandığını belirtir. Bu noktada mühim olan husus fallusa sahip olmak veya olmamaktan ziyade, erilliğin şeref meselesi olarak kodlanarak sürdürülmesidir. Erilliğin işleminin en önemli sebebi, toplumsal kodların bedenlere işleminin biyolojik temellendirmelerle yapılmasıdır. Bu sayede değiştirilemez bir doğa yasası gibi algılanan erillik, gücünü meşrulaştırmış olur. Böylelikle çocukluktan itibaren anlatılan ve empoze edilen kurallar vasıtasıyla, her dönemde kendini güncelleyerek sürdüren bir eşitsizlikler ağı sağlanmış olur (Bourdieu, 2015d: 36-37). Tahakkümün oluşumu için en önemli adım bedenlerin toplumsal inşasıdır.

3.2. BEDENLERİN TOPLUMSAL İNŞASI VE TAHAKKÜMÜN BEDENSELLEŞMESİ

Beden, sosyolojik bağlamda üzerinde durulan konulardan biridir. Konumuz açısından bedensel hexis, kendi toplumsal değerinin bilincinde olarak onu ifade etmenin pratik bir usulüdür (Bourdieu, 2017b: 685). Eyleyicilerin toplumsal dünyayı tanımak için kullandıkları bilişsel yapılar bedenlerine işlemiş vaziyetteki toplumsal yapılardır. Toplumu toplum yapan temel yapılar, bedene işleyen kategoriler vasıtasıyla eyleyicilerin tamamına özgü olarak farklı şekillerde vücut bulmuş olur (Bourdieu, 2017b: 676-77). Her bir alan, öneriler, teklifler, talepler, bahisler ve yasakları içinde barındıran bir orkestra gibidir. Mekanın yapısı psikolojik süreçleri engelleyen veya teşvik eden imkanlar ve imkansızlıklar sunar. Bu olasılıklar, arzuyu kısıtlar. Böylelikle yapıların eyleyiciler tarafından içerilmesi gerçekleşir (Bourdieu, 2015b: 818).

Bourdieu'ye göre, toplumsal buyruklar zihinden ziyade bedeni hedef alır. Erkekliği ve kadınlığı öğrenme sürecinde kız ve erkek çocuklarına yürüme, oturma-

kalkma, bakma, konuşma, durma gibi hal ve hareket tavırlarına yönelik emirler salık verilerek bu buyrukların bedene işlemesi amaçlanır (Bourdieu, 2016c: 171). Bourdieu konuyu şu şekilde özetler:

“Biyolojik görünüşler ve bedenlerle beyinlerdeki, üretilmiş oldukları denli gerçek de olan etkiler, biyolojik olanın toplumsallaşması ile toplumsalın biyolojikleşmesi arasında uzun bir kolektif çalışmanın ürünüdür ve bunlar, sebepler ile etkiler arasındaki ilişkiyi tersine çevirmek ve hem gerçekliğin hem de gerçekliğin temsilinin altında yatan ve bazen araştırmaya bile kendini dayatan keyfi bölünmenin doğadaki yapıtaşı olarak doğallaştırılmış (cinsleştirilmiş habitus olarak cinsiyet) bir toplumsal insanın görünür kılınmasını sağlamak için bir araya gelirler.” (Bourdieu, 2015d: 13-14).

Eril tahakküm, simgesel şiddetin uygulanmasındaki en iyi örneklerden biridir. Bilinç ve irade dışı habitus şemalarının tanıma ve yanlış tanıma edimi aracılığıyla gerçekleşmesinin örneğidir. Erkek tahakkümü, beden aracılığıyla, öyle davranmaya zorlamadan ibarettir. Toplumsallaştırma işlevi vasıtasıyla cinsel tahakküm bağıntıları bedenselleşir. Böylelikle biyolojiye atıfla meşrulaştırılan toplumsal inşa, değiştirilemez bir nitelik kazanmış olur (Bourdieu, Wacquant, 2016: 172). Herhangi bir fiziksel baskı gerekmeksizin uygulanan bu güç biçiminin başarılı olması, önceden oluşturulmuş eğilimlere dayandığı müddetçe başarı sağlar (Bourdieu, 2016c: 201). Cinsler arasındaki bölünme, kaçınılmaz olan hakkında konuşurken söylenilenlere benzer biçimde ortaya çıkar. Hem toplumsal dünyada hem de bedene gömülü şekliyle bedenlerde mevcut olarak, algılama ve eyleme şemalarının içinde işler vaziyettedir (Bourdieu, 2015d: 21). Bu noktada habitus kavramı devreye girer.

Yukarıda söz edildiği gibi, Bourdieu’nün hiçbir kavramı birbirinden bağımsız olarak düşünülemez. Bu anlamda habitus, toplumsal olarak verili kategorilerin bedenlere yerleşmesinin anlaşılması açısından önemli bir kavramdır. Edinimsel bir yatkınlık olarak habitus aktörlerin bu şemaları bilinçdışı bir şekilde bedenlerine yerleştirilmesini açıklayan şeydir. Toplumsal yapılar bedenleri şekillendirdiği gibi tahakküm beden haline bürünür. Oturuş, yürüyüş, konuşma tarzlarında gözlemlenen tahakkümün şifreleri, düşünümsel bir sosyolojiyle analize tabi tutulabilir. Bu noktada tahakkümün beğeni zevklerinde açığa çıkması ve düşünümsellik kavramına değinmek gerekmektedir.

3.3. TAHAKKÜMÜN BEĞENİ ZEVKLERİNDE AÇIĞA ÇIKMASI

Bourdieu'nün beğeni zevklerinin toplumsal eleştirisini yaptığı *La Distinction* eserinin başlığı, seçkinlik/ayrıcalık olarak kabul edilen şeyin, ayırt edici özellikten yani farklı özelliklerle karşılaştırılarak bağıntısal özellikten ibaret olduğunu hatırlatır (Bourdieu, 2015a: 18-19). Bourdieu tüketicilerin seçimine sunulan şeylerin beğeni evrenine katılımda üç farklı beğeni tipi saptar: Meşru beğeni, ortalama beğeni ve popüler beğeni. Meşru beğeni, eğitim düzeyiyle orantılıdır ve eğitim sermayesi açısından zengin olan kişilerce gösterilir. Ortalama beğeniye orta sınıflarda rastlanır. Popüler beğeniye yine halk sınıflarında yayındır ve eğitim sermayesiyle ters orantılı seyreder (Bourdieu, 2017b: 31-32). Beğeni zevkinin oluşması tesadüfi olmayıp toplum içerisindeki konum alışla ilgili ipucu verir. Kültür bedene işleyerek kendini sürdürür, beğeniye belirli bir sınıfta olmayı mümkün kılar. Beden, sınıfsal özellikler nezdinde dışa vurulan nesneleşmedir. Bedene yönelik olarak gösterilen tutum, sınıfsal özellikler açısından görünür biçimde anlam ifade eder (Bourdieu, 2017b: 281).

Beğeni, bedenlere işleyen farklılıkları anlamlı ayrımların sembolik düzenine yerleştirir. Nesnel olarak sınıflanmış pratikleri, sınıflayan pratiklere dönüştüren beğeni yargısıdır (Bourdieu, 2017b: 260-61). “Zevkler ve renkler tartışılmaz” sözü beğenilerin doğada bulunuyormuş gibi algılanmasına sebep olan habitusa gönderme yapar. Bu bakış açısı estetik tahammülsüzlüğün zorbalıkla yüklü davranışlara dönüşmesini açıklayan şeydir. Farklı yaşam stillerini kabullenememe ve onların seçimlerinden tikslenme sınıflar arası engellerin oluşumunun en güçlü sebeplerinden biridir. Homogami bunun en güzel örneğidir (Bourdieu, 2017b: 91). Toplumsal olarak birini kabul etme, birine karşı antipati veya sempati duyma gibi eğilimler, giysi, telaffuz, yürüyüş ve üsluba göre şekillenir. Farkında olmadan sınıflara göre tavır almalara sebep olan beğeni yargısı, kendine benzer sınıfa mensup kişilerin şifrelerini çözmeye yarar. Bu anlamda beğeni gündelik hayatın her alanında yer alan bir şey olarak, birbirine uygun eşya ve kişileri eşleştiren ve yakınlaştıran şeydir (Bourdieu, 2017b: 353).

Sınıflara dayalı eşitsizliğin en bariz görüneni olan erkek-kadın ayrımı, beğeni yargısında da kendisini gösterir. Örnek olarak yemek beğenisi verilebilir. Balık halk sınıflarında erkeklere uygun olmayan bir besin olarak görülür. Bunun nedeni hafif ve doyurucu olmamasının yanı sıra, eril bir yemek yeme üslubuna uygun olmamasıdır.

Balık küçük lokmalar halinde ve dişlerin ucunda hafifçe çiğneyerek tüketilen bir besin olarak kadınlara daha uygun bir besin olarak görülür. Erkek gücü ve hoyratça ihtiyaçları çağrıştırdığı için, nasibine düşen yiyecekler eril üsluba uygun olmalıdır. Erkek daha çok ve kuvvetli yiyip içer. Besleyici besinlerin en iyisi, hem kuvvetli bir besin olması açısından hem de güç kuvvet vermesi açısından ettir. Kadınlar eti küçük parçalar halinde tüketirken erkeklere iki kere servis edilir (Bourdieu, 2017b: 281-83).

Cinsiyetlerarası iş bölümünde kadınlara sanatsal ve edebi şeylere aşinalık aşılanır. Bourdieu yürüttüğü çalışmada, müzik yapıtlarını tanıma konusunda kadınların erkeklerden daha iyi olduğunu saptar. Kadınların sayıca çok olduğu sağlık ve sosyal hizmetler gibi kategorilerden oluşan meslek gruplarında, müzik yapıtlarıyla ilgili bilginin çokluğu göze çarpmıştır (Bourdieu, 2017b: 102). Görüldüğü üzere beğeni yargısı konusunda da ayrışan kadın ve erkekler, kültürel anlamda sunulan beğeni yargıları konusunda kuşatılmış durumdadırlar. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin beğeni yargısı farklılıkları konusunda örneklendirilmesinden sonra, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine bir direnç imkânı sunan düşünümSELLİK kavramına geçebiliriz.

4. SEMBOLİK ŞİDDETE BİR DİRENÇ İMKÂNI: DÜŞÜNÜMSELLİK

Michel Foucault, iktidar ilişkilerinin olmadığı bir toplum düzeninin ancak ve ancak soyutlamada var olabileceğini belirtir. Foucault iktidar ilişkilerinin tarihsel olarak oluşmalarının sebebini, güçlü ve zayıf yönlerinin araştırılmasını ve bu araştırma sonucunda bir kısmının dönüştürülmesini diğer kısmınınsa ortadan kaldırılmasını siyasi görev olarak belirtir. İktidar ilişkilerinin var olmadığı toplum düzeni olmadığını söylemek iktidar ilişkilerinin değiştirilemez bir kader olduğunu söylemekten ziyade, iktidar ilişkilerini analiz etmek için gerekli araçları temin etmek için ön kabuldür (Foucault, 2016: 77).

Bourdieu'ye göre de erkek-kadın, sağ-sol, doğu-batı gibi sınıflama şemaları siyasal kategorilerdir. Bu anlamda kültürün eleştirel bir teorisini yapmak, siyasal teori eleştirisine götürür. Bourdieu bu noktada *selbstreflexion* (öz-düşünümSELLİK) diye adlandırdığı kavramını açığa çıkarır. DüşünümSELLİK sosyolojik arka plana dayalı bir teorik eleştiri aracıdır. Bu anlamda düşünümSELLİK, eleştirinin radikalleşmesine ve akılcılaşmasına götürür. Böylece akıl tarihsel olarak oluşturulan tasnif araçlarının bilincine vararak tarihten sıyrılabilmenin araçlarını edinmiş olur (Bourdieu, 2014: 63).

Bourdieu düşünömselliğin, bilim de dahil olmak üzere, her kurumu eleştiriye tabi tuttuğunu belirtir. Ancak düşünömselliğin bilimi zayıflatma tehlikesi olduğu fikrine de karşı çıkar. Düşünömsellik bilimi eleştirerek daha gerçekçi bilgi üretmeye katkıda bulunmayı hedefler. Bilgi üzerindeki toplumsal zorlamaları ortadan kaldırmayı amaçlamak, bilimin ilerlemesine katkıda bulunur. Bu anlamda düşünömsel bir sosyoloji, entelektüelleri yanılsamalarından kurtarabilir. Kabul edilmese de entelektüeller de herkes gibi bilindış üzeyde simgesel şiddete katkıda bulunurlar. Düşünömsel bilinç bunu önlemek açısından önemli bir araçtır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 195).

Bourdieu habitussal eğilimleri kontrol etmenin zorluğunu belirtir. Düşünömsellik, habitusun kaderimiz olması fikrine karşın geliştirilen bir kavramdır. Düşünömsel özömleme bize, habitusun üzerimizde sağladığı derin gücün bir kısmını kendimizin ürettiğini ve sürdürdöğünü öğreterek, içinde bulunduğumuz durumu algılamamızı ve bu duruma yönelik tepkimizi değiştirmeyi mümkün kılar. Konum ile yatkınlıklar, yani alan ile habituslar arasındaki suç ortaklığından doğan belirlenimlere karşı bir noktaya kadar hakim olabilmeyi mümkün kılar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 128-29). Düşünömsellik cevapları üretmekten ziyade cevapları üretme tarzını keşfetmeyi amaçlar (Bourdieu, 2017a: 77). İktidar ilişkilerinin her yerde hazır ve nazır olduğunu belirten Bourdieu, özellikle habitus kavramıyla eyleyicilerin tahakkümü kendilerinin sürdürdöğünü belirtmesi noktasında eleştirilir. Ancak Bourdieu şunu belirtir:

“Tahakküm ilişkilerinin, bir direniş biçimine neden olmadan nasıl oluşabileceğini anlayamıyorum. Tahakküm altındakiler, hangi toplumsal evrende olurlarsa olsunlar her zaman belli bir güç kullanabilecek durumdadırlar: Bir alana aidiyet, tanımlı gereği orada etkili olma yeterliliğini içerir –hakim konumda olanların dışlama tepkilerine yol açarak bile olsa.”
(Bourdieu, Wacquant, 2016: 65).

Bourdieu düşünömsel sosyolojiyi uygulayarak gerçek özgürlük noktalarını keşfetmenin mümkün olduğunu belirtir. Sosyolojiyle ilgilenmeye başladıktan sonra belirlenmişlik düzeyinin tahmin ettiğinden çok daha yüksek olduğunu belirten Fransız sosyolog, bunu gözlemlemesinin hiç hoşuna gitmediğini belirtir. Zorunluluğun kıskacındaki kişileri gördöğünde kişisel olarak acı çektiğini belirtir. Bu zorunluluklardan kurtulabilmenin yolu olarak da düşünömsel bir bilinç seviyesine gelmeyi sunar (Bourdieu, Wacquant, 2016: 200). Düşünömsel bir toplumbilim simgesel

şiddet biçimlerinden kurtulmak için bir araç olması bakımından önemlidir (Bourdieu, 2015a: 8). Düşünümsel bakışı zorlaştıracak üç tür yanlılıktan söz eden Bourdieu, araştırmacının kişisel kökenden, entelektüel konum alışıdaki nesnel alanından ve iktidar alanındaki konumdan söz eder (Bourdieu, Wacquant, 2016: 37). Sosyolog bu yanlılıklardan kurtulabilmek için, ait olduğu yerdeki iktidar ilişkilerini analiz etmeyi başarabilmelidir.

Simgesel şiddet bilinçdışı bir etkinlik olduğu için, bilincin silahlarıyla yenilemez. Tüm akrabalık ilişkilerinde gözlemlenen his ve ödev mantığı üzerinden dışarı sızan eğilimler bedene işlemiş vaziyettedir. Simgesel şiddet kendini sürdürebilmek için duygusal bağlılık, aşk ve saygı gibi zihinlere işleyen alışkanlıkların ardına saklanır. Bu sebeple toplumsal üretim koşulları miladını doldurmuş olsa dahi kendini sürdürmeye devam eder (Bourdieu, 2016c: 213-14). Erkek tahakkümü, akrabalık ve evliliğin toplumsal inşası üzerine kuruludur. Erkek tahakkümünün sürmesi, simgesel malların iktisadının özerkliğidir. Bu anlamda kadınların gerçek kurtuluşu, simgesel sermayenin üretiminin, yeniden üretiminin ve tüketiminin kökeninde bulunan beğenme ve istekli görünme ilkelerini temelden sarsacak bir bilinç düzeyine yükselecek bir simgesel devrimle mümkün olacaktır (Bourdieu, Wacquant, 2016: 174).

Sembolik şiddet eyleyicilerin sinir uçlarına kadar işleyen ve tahakküm altındakilerin kendileri tarafından sürdürülen bir şiddet türü olarak analizi zor bir olgudur. Bourdieu'nün geliştirdiği ve özellikle sosyologların sahip olması gereken bir özelliği olarak sunduğu düşünümsel bakış, tahakküm yapılarını, bu yapıların sürdürücüsüyken analiz etmek ve yapılara karşı stratejiler geliştirebilmek adına önemli bir araçtır. Bilinçdışı biçimde sürdürülen tercihlerin arkasındaki yapısal unsurların varlığını bilmek, bu tercihlere yönelik, özellikle özgürlüğü kısıtlayıcı olan yapısal unsurlara yönelik bir başkaldırı aracı sağlar. Farkında olmadan sürdürülen eylemlerin arkasındaki yapısal unsurların varlığını bilmek, bu unsurların yeniden üretilip üretilmeyeceği konusunda faillere bir fikir verir. Toplumsal dünyaya düşünümsel bir bakış, habitus alan arasındaki koşullama ilişkisindeki sentez girişiminin gerçek yaşamda da gözlemlenmesini sağlar. Bu sentez vasıtasıyla yapı fail dikotomisi aşılar ve tarihsellik içerisindeki bir noktada bulunuşu anlamaya yardımcı olur. Sosyal bilimin gelişimi için, karşılıklı gidip gelen, ikili bir toplumsallık gereklidir denilebilir. Böylelikle kavramlar daha girift ve toplumsal yaşamın gündelik pratiğine daha uyarlanılabilir hale gelir.

Bourdieu sentez girişimcisi olan ilk kişi de son kişi de değildir. Onun sosyolojik pratiğinin yeniliği sosyal bilimin kendisinin de bir sorgulamaya tabi tutulmasını önermesidir. Düşünümsel bir sosyal bilim aracılığıyla eyleyici öznelerin çoğalması olağan hale gelir. Böylelikle yapısal tazyiklerin içinde yaşayan özneler hem özgürleşirler hem de özgür olarak ürettikleri toplumsallık içerisinde her defasında yeniden dönüşürler. Bu da sınıfsal eşitsizlikler barındıran toplum düzeninin eleştirilmesini sağlayan bir araç işlevi gören sosyal bilimin önünü açar. Tahakkümü aşma aracı olarak da düşünülebilecek olan düşünümsellik kavramından sonra, Bourdieu'nün sembolik şiddet kavramının eleştirisine geçebiliriz.

5. BOURDIEU'NUN SEMBOLİK ŞİDDETİNİN ELEŞTİRİSİ

Pierre Bourdieu, bir kavram stratejisti olarak birçok farklı alanda kuramlar oluşturmuştur. Bu kuramların birçoğunu da saha çalışmalarına dayandırır. Toplumsal cinsiyet eşitsizliğiyle ve bu bağlamda cinsiyet bazında sembolik şiddet eleştirisiyle ilgili oluşturduğu kavramlar, Cezayir Kabiliye köylerindeki saha çalışmalarına dayanır. Bourdieu, araştırmasında Kabili dağ köylülerini merkeze almasının sebebini, kısmen el değmeden kalan bu toplumun, tüm Akdeniz toplumlarında ortak olan toplumsal yapıların “fallonarsistik” görüşün ve erkek merkezli bakışı temsil etmesi olarak açıklar (Bourdieu, 2015d: 18). Bourdieu'nün söz ettiği yanlılık ihtimallerinden dolayı düşünümsel bir sosyolojik tam anlamıyla mümkün değildir. Bir toplumsallık içine doğan kişi her şeyden kurtulsa dahi bazı belirlenimlerin pençesinden kurtulamayabilir. Örneğin kişi doğduğu yerin iklim koşullarını değiştiremeyeceği için, coğrafi koşulların bedeni üzerindeki etkisinden tam anlamıyla uzaklaşamaz.

Fransız bir sosyolog olan Bourdieu'nün çalışmaları, modern bakış açısıyla oluşmuştur. Bu anlamda modern kavramlar üzerinden yürütülen bir saha çalışmasında, farklı kültürel kodlarla yaşayan toplumun analizi yanlılığa sebep olabilir. Bu Batı merkezli bakış açısının evrenselliği iddiasından başka bir şey değildir. Connel'in aşağıdaki paragrafı bu konuda bizleri aydınlatır;

“Toplumsal cinsiyete dair toplumbilimsel teoriler, bildiğim kadarıyla Batı icadıdır ve kesinlikle modern buluşlardır. Öbür uygarlıkların, insan cinselliğine ve cinsiyetler arası ilişkilere kendilerine özgü yaklaşım biçimleri vardır. Sözgelimi, Hint erotizmi ve Çin aile kurallarının gösterdiği gibi, sözünü ettiğimiz bu yaklaşım biçimleri, Batı'nın yaratmış olduğu herhangi bir şey

kadar incelikli ve teferruatlı olabilir. Ancak bunlar farklı tipte kültürel oluşumlardır.” (Connell, 2017: 52).

Bourdieu, eril tahakkümün yeni durumlara nasıl adapte olduğunu belirtmemesi ve örneklememesi noktasında da eleştirilir. Yaptığı analiz etnolojik fotoğraf analizi olmakla kalır, tahakkümün dönüşümsel boyutlarından bahsetmez (Nye, 2015: 382). Bourdieu’nün bu noktalarda eleştirilmesinde haklılık payı olmasına rağmen, sosyoloji tüm toplum düzenlerinde ortak olarak bulguladığı olgular üzerinden kavramlar üreten bir bilim dalı olarak Batılı bir icat olsa da, kökleri tüm toplum düzenlerinin araştırılmasına dayanır. Her şeyi göreceli hale getirmek bilim yapmak açısından sınırlar koyarak faydalı olmayı engelleyebilir. Bu anlamda Bourdieu’nün toplumsal cinsiyet eşitsizliği hakkındaki düşünceleri, eşitliği sağlamak açısından bir araç olabilmesi açısından önemlidir. Özellikle sembolik şiddet kavramında vurguladığı tahakküm altındakilerin tahakküme yardım ve yataklık ettiği düşüncesi, feminist düşüncede genel kabul gören erkek nefretinden sıyrılmaya yarayabilir.

SONUÇ

Çalışmada toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde sembolik şiddetin önemine değinmek amacıyla, Bourdieu'nün yaşamı, eserleri, ana kavramları, sembolik şiddet kavramı, toplumsal cinsiyet kavramı ve feminist kuramlar açıklanmıştır. Buradan hareketle, Bourdieu'nün eserlerindeki vurgularına dayanarak, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürdürülmesinde sembolik şiddetin önemli bir etkisi olduğu sonucuna varılmıştır.

Bir toplumsallık içinde yaşayan eyleyici, bu toplumsalın kurallarına ayak uydurması açısından bazı noktalarda edilgin bir kimliğe bürünmüştür. Bu edilgin kimlik sebebiyle karşı çıkış noktası aramayan eyleyici, bu kuralların basit bir sürdürücüsü durumuna gelerek, kendi aleyhine olabilecek kavramları yine kendisi üretmiş olur. Ancak bu yapının belirleyiciliği vurgusu yaparak faillerin basit bir kukla oldukları anlamına gelmemektedir. Baskı altında olsa dahi eyleyiciler her daim belirli karşı çıkış noktalarına sahiptirler. Bourdieu bu noktada düşünömsellik kavramına vurgusuyla tahakküm mekanizmalarına yönelik bir hamle geliştirerek bu eşitsizlikçi yapılardan kurtulabilmeyi önerir.

Sembolik şiddet, modern dünyaya en uygun şiddet biçimi olarak özneyi kuşatarak onu ehlileştirir. Tüm toplumsal kurumlar aracılığıyla bedenlere ve zihinlere kazınan bu şiddetin sürmesi, yine ona maruz kalanlar tarafından mümkün olabildiği için oldukça tehlikelidir. Tahakküme maruz kalan kesimin onayladığı bazı kodlar olmasa sürmesi mümkün olmayan bu şiddet türü, tüm yönüyle düşünölmesi gereken derin bir içeriğe sahiptir.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği günümüzde hala varlığını sürdüren bir kavramdır. Çünkü lanse edilenin aksine toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yaratan modern toplumdur. Bu anlamda bu tip şiddet biçimine en uygun olduğu düşünölün sembolik şiddetin, eşitsizliği sürdürmekte özel bir yeri vardır. Bourdieu kendi terminolojisi çerçevesinde dikkatleri bu alana çevirerek, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin içerisindeki sembolik şiddete dayalı davranış örüntülerini analiz edip bu yapıları aşmaya yönlendirir. Bu anlamda feminist epistemoloji açısından bir yenilik olan bu bakış açısı, toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik yeni bir boyut kazandırması açısından önemlidir. Arendt'in belirttiği üzere ne şiddet ne de iktidar doğaldır. İnsan yapımı olan bu kavramlar, diğer insan yapımı birçok şey gibi sonludur. Bu bakımdan bu bilince sahip olmak, toplumsal

cinsiyete dayalı rollerinin basit ve istekli sürdürücüsü olan eyleyiciler için bir direnç imkanı sunar.

Bourdieu Cezayir'in Kabiliye köylerinde yürüttüğü saha çalışması sonucunda, kadınların vücut hareketlerinde, oturuş kalkışlarında, beğeni zevklerinde, yemek yeme biçimlerinde etkili olan tahakkümün eril tahakküm olduğunu analiz ederek, kadınların bu tahakküm tarafından kontrol-baskı altında bulunduklarını ifade etmiştir. Tahakküm edilenlerin tahakküm edenlerle aynı toplumsal kategorileri kullandıkları için, toplumsallık içerisinde aynı kodları sürdürdüklerini belirterek Bourdieu, tahakküm mekanizmalarının yeniden üretilmesinde tahakküme uğrayanların da bir rolünün olduğunu öne sürmesiyle, erkek tahakkümünde erkeklerin yanı sıra kadınların da etkisi olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürdürülmesinde sembolik şiddetin bir rolünün olduğunu belirtmek, okları kadınlara çevirerek şiddet biçimlerinin ve toplumsal düzenin yeniden üretim boyutlarının sorgulanması açısından önemlidir. Ancak bu kadınların kaderlerine mahkûm oldukları anlamına gelmemektedir. Tahakküm altındakilerin hangi toplumsal evrende olurlarsa olsunlar bir direniş biçimine her zaman sahip olduklarını belirten Bourdieu, düşünümsel bilinçle birlikte kadınların eril tahakkümden kurtulabilmelerinin mümkün olduğunu belirtir. Özellikle sosyoloji, söylem üreticilerinin ürettikleri yapısal tazyikleri yapısökümüne uğratarak, baskı mekanizmalarına karşın bilinç kazandırması açısından önemli bir araç olarak kullanılacaktır.

Bu tezin yazılma amacı Bourdieu'nün bu direnç imkanını göstererek toplumsal cinsiyet sosyolojisine yeni bir bakış sunmaktır. Bu anlamda Bourdieu'nün görüşlerinin sentezlenip yorumlanması olarak anlaşılabilir olan bu tez, kuramsal araştırma temelinde toplumsal cinsiyet çalışmalarına yenilik sunar. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği konusunu farklı bir perspektif dolayımında çalışmak, erkeğin ölümünü çözüm olarak sunan feminist yazına yeni bir bakış sunar. Erilliğin yalnızca erkek eliyle yaratılıp sürdürülmediğini, bunda kadınların da önemli bir rolü olduğunu belirten Bourdieu, eril tahakkümden kurtulabilmenin tek yolunun yeniden üretim stratejilerinin topyekün yapısökümüne uğratılması olarak sunar. Şiddet olarak algılamadığımız birçok yapısal tazyikte şiddetin var olduğunu anlamak, doğa yasası gibi dayatılan kategorilerin değiştirilebilir insan yapımı yasalar olduğunu anlamak açısından önemlidir. Bu anlamda Bourdieu'nün feminist yazın için yeniliği, toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamak

açısından yeni bir yöntem olarak görülebilir. Bu konu oldukça tartışmalı bir sorunsaldır. Bu tez konuya bir noktasından değinen giriş niteliği olarak anlaşılırsa ve metnin yazarının da belirli kategorilerle donanmış eyleyici olduğu göz önünde bulundurulursa, metnin kusurlarının sebebi anlaşılabilir.

KAYNAKLAR

- ABRAHAMSON Mark, *İşlevselcilik*, çev. Nilgün Çelebi, Konya: Toplum Kitabevi, 1990.
- AKTAŞ Gül, “Feminist Söylemler Bağlamında Kadın Kimliği: Erkek Egemen Bir Toplumda Kadın Olmak”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 30, Sayı: 1, Haziran 2013, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/huefd/501952>, (01.12.2019).
- AMAN Fatih, *Toplum Nedir?*, Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- ARENDT Hannah, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- BAUMAN Zygmunt, *Sosyolojik Düşünmek*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- BAYRAKDAR Selin, “Toplumsal Cinsiyet Rollerini Üzerinden Sembolik Şiddet: Türk Atasözleri Ve Deyimlerinde Annelik-Babalık Cinsiyet Rollerinin Kültür Kodlarına Dayalı Bir İnceleme”, *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 5, 2018, ss. 178-194.
- BEAUVOIR Simone de, *Kadın 1 “İkinci Cins” Genç Kızlık Çağı*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- BEAUVOIR, *Kadın 2 “İkinci Cins” Evlilik Çağı*, çev. Bertan Onaran, İstanbul: Payel Yayınları, 2010.
- BERKTAY Fatmagül, “Feminist Teoride Açılımlar”, *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi, 2013, ss. 2-24.
- BLUMER Herbert, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, New Jersey, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, 1969.
- BOURDIEU Pierre, *The Rules Of Art*, çev. Susan Emanuel, California: Stanford University Press, 1996.
- BOURDIEU Pierre, *Bekarlar Balosu*, çev. Çağrı Eroğlu, Ankara: Dost Kitabevi, 2009.
- BOURDIEU Pierre, *Bir Otoanaliz İçin Taslak*, çev. Murat Erşen, İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2012.
- BOURDIEU Pierre, *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2014.
- BOURDIEU Pierre, *Pratik nedenler*, çev. Hülya Uğur (Tufan) Tanrıöver, İstanbul: Hil Yayın, 2015a.

- BOURDIEU Pierre, “Verasetin Çelişkileri”, *Dünyanın Sefaleti*, ed. Levent Ünsaldı; çev. Levent Ünsaldı vd., Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015b, ss. 811-828.
- BOURDIEU Pierre, *Bilimin Toplumsal Kullanımları Bilimsel Alanın Klinik Bir Sosyolojisi İçin*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015c.
- BOURDIEU Pierre, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz, Ankara: Bağlam Yayıncılık, 2015d.
- BOURDIEU Pierre, *Devlet Üzerine College de France Dersleri (1989-1992)*, çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016a.
- BOURDIEU Pierre, *Sosyoloji Meseleleri*, çev. Filiz Öztürk vd., Ankara: Heretik Yayıncılık, 2016b.
- BOURDIEU Pierre, *Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Çabaları*, çev. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları, 2016c.
- BOURDIEU Pierre, *Karşı Ateşler: Neoliberal İstila Karşı Direnişe Hizmet Edecek Sözler*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Sel Yayıncılık, 2017a.
- BOURDIEU Pierre, *Ayırım Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat, Günce Berkkurt, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2017b.
- BOURDIEU Pierre, DARBEL Alain, *Sanat Sevdası Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi*, çev. Sertaç Canbolat, İstanbul: Metis Yayınları, 2011.
- BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, *Varisler Öğrenciler ve Kültür*, çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015a.
- BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, *Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri*, çev. Levent Ünsaldı, Aslı Sümer, Özlem Akkaya, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015b.
- BOURDIEU Pierre, WACQUANT Loic, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Öktem, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- BUTLER Judith, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- CALHOUN Craig, “Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 77-131.
- CEVİZCI Ahmet, “Felsefe Sözlüğü”, İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- CHARTIER Roger, Pierre BOURDIEU, *Sosyolog ve Tarihçi*, çev. Zuhall Karaca, İstanbul: Açılım Kitap, 2014.

- CONNELL R. W., *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika*, çev. Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- DAVIS Kingsley, *The Myth of Functional Analysis As a Special Method in Sociology and Antropology*, American Sociology Review, Vol.24, December 1957.
- DONOVAN Josephine, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek, Fevziye Sayılan, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- ECEVİT Yıldız, “Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç”, *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi, 2011, ss. 3-30.
- ENGELS Friedrich, MARX Karl, *The Communist Manifesto*, Harmondworth: Penguin Books, 1967.
- ENLWISTLE Joanne, “Cinsiyet/Toplumsal Cinsiyet”, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, çev. İlkey Şahin, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2012, ss. 216-36.
- FIRESTONE Shulamith, *Cinselliğin Diyalektiği*, çev. Yurdanur Salman, İstanbul: Payel Yayınları, 1993.
- FOUCAULT Michel, *Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar*, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- GANDHI Mahatma, *Gandhi ve Şiddet Dışı Direniş*, ed. Thomas Merton; çev. Seda Çiftçi, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.
- GIDDENS Anthony, *Sosyoloji Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş*, çev. Ülgen Yıldız Battal, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.
- GURİZ Adnan, *Feminizm Postmodernizm ve Hukuk*, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2011.
- HAN Byung-Chul, *Şiddetin Topolojisi*, çev. Dilek Zaptçioğlu, İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- HOMANS George C., *Social Behavior: Its Elementary Forms*, New York: Harcourt Brace and World, 1961.
- JOURDAIN Anne, Sidonie NAULIN, *Pierre Bourdieu’nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, çev. Öykü Elitez, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.
- KILIÇ Zülal, “Cumhuriyet Türkiye’inde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış”, *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, ss. 347-360.
- KILINÇ Berna, “Aklın Cinsiyeti Var Mı?”, ed. Zeynep Direk, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, ss. 35-51.
- KIZILÇELİK Sezgin, *Sosyoloji Teorileri*, Konya: Emre Yayınları, 1994.

- KİRMAN Mehmet Ali, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, Adana: Karahan Kitabevi.
- KÖKNEL Özcan, *Şiddet*, İstanbul: Altın Kitaplar, 1996.
- SLATTERY Martin, *Sosyolojide Temel Fikirler*, ed. Tatlıcan, Ümit, Demiriz, Gülhan; çev. Özlem Balkız vd., İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2011.
- MARSHALL Gordon, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınbay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2014.
- MEAD Herbert, *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- MILLS C. Wright, *Toplumbilimsel Düşün*, çev. Ünsal Oskay, İstanbul: Der Yayınları, 2007.
- NISBET Robert, BOTTOMORE T. B., *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, çev. Mete Tunçay, Aydın Uğur, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2014.
- NYE Robert, “Erkekliklerin Aktarımı: Erken Modern Dönem Fransa Örneği”, *Bourdieu ve Tarihsel Analiz*, ed. Güney Çeğin; çev. Özlem Akkaya, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015, ss. 375-399.
- ÖZTİMUR Neşe, “Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları”, *Ocak ve Zanaat / Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 581-605.
- PARSONS Talcott, *The Social System*, New York: The Free Press, 1951.
- POLOMA Margaret M., *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, çev. Hayriye Erbaş, Ankara: Eos Yayıncılık, 2007.
- RICHTER Rudolf, *Sosyolojik Paradigmalar*, çev. Necmeddin Doğan, İstanbul: Küre Yayınları, 2012.
- SCOTT Joan W., *Feminist Tarihin Peşinde*, İstanbul: Bgst Yayınları, 2013.
- SWARTZ David, “Bourdieu’cü Perspektiften Sosyolojik Analiz İçin Metailkeler”, *Bourdieu ve Tarihsel Analiz*, ed. Philip S. Gorski; çev. Özlem Akkaya, Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015a, ss. 41-65.
- SWARTZ David, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015b.
- SWINGWOOD Alan, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, çev. Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2010.
- ŞİMGİ Hülya, “Unes Femmes: Kristeva, Psikanaliz ve Kadın”, *Cinsiyetli Olmak*, 2018, ss. 51-67.

- TATLİCAN Ümit, Güney ÇEĞİN, “Bourdieu ve Giddens: Habitus ve Yapının İkiliği”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 303-367.
- “Tdk”, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts, (23.09.2019).
- THEODORSON George A. (F), THEODORSON Achilles G. (F), *A Modern Dictionary of Sociology*, New York: Thomas Y. Crowell Co, 1969.
- TITLEY Gavan, OHANA Yael (ed.), *Toplumsal Cinsiyet Konu(şma)ları*, çev. Şehnaz Kıymaz Bahçeci, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2014.
- TUĞ Başak, “Tarih ve Toplumsal Cinsiyet”, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2016, ss. 33-51.
- ULUOCAK Şeref, ASLAN Cumhuriyet, *Kadın Bakış Açısından Toplumsal Cinsiyet Roller*, Çanakkale: Çanakkale Kitaplığı, 2011.
- WACQUANT Loïc, “Refleksif Bir Sosyolojiye Doğru: Pierre Bourdieu ile Bir Söyleşi”, *Sosyal Teori ve Sosyoloji*, ed. Stephan P. Turner; çev. Burcu Birinci, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, ss. 255-273.
- WALLACE Ruth A., WOLF Alison, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları Klasik Geleneğin İyileştirilmesi*, çev. Mehmet Rami Ayas, Leyla Elburuz, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- WALSH David F., “Yapı/Faillik”, *Temel Sosyolojik Dikotomiler*, ed. Chris Jenks, İhsan Çapçioğlu; çev. İhsan Çapçioğlu, Ankara: Birleşik Dağıtım Kitabevi, 2012, ss. 23-60.
- WEBER Max, *Politics as a Vocation*, New York: The Power Elite, 1956.
- WOOD Allen W., *Kant*, New Jersey: Blackwell Publishing, 2005.
- WOOLF Virginia, *Kendine Ait Bir Oda*, çev. İlknur Özdemir, İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.
- YAZICI Çiğdem, “Felsefede Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”, *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*, Ankara: Dipnot Yayınları, 2016, ss. 67-85.
- YEL Ali Murat, “Bourdieu ve Din Alanı: Sermaye, İktidar, Modernlik”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin vd., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, ss. 559-581.
- YOUNG Iris Marion, “Yaşanan Bedene Karşı Toplumsal Cinsiyet: Toplumsal Yapı ve Öznellik Üzerine Düşünceler”, *Cogito Üç Aylık Düşünce Dergisi Feminizm*, Sayı: 58, 2009, ss. 39-57.
- ZAIDMAN Claude, “Eğitim ve Sosyalizasyon”, *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*, ed. Helene Hirata vd.; çev. Gülnur Acar-Savran, Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

ZIZEK Slavoj, *Şiddet*, çev. Ahmet Ergenç, İstanbul: Encore Yayınları, 2018.