

Pierre Bourdieu'nün Mirası

Eleştirel Söylemler

Editör: Simon Susen ve Bryan S. Turner

Kitap Editörü: Güney Çeğin

Çeviren: A. Kadir Gülen

Bu kitabın yayın hakkı PHOENİX YAYINEVİ'ne aittir. Yayınevinin ve yayınlayıcısının yazılı izni alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayınlanamaz.

Pierre Bourdieu'nün Mirası

Eleştirel Söylemler

Editör: Simon Susen ve Bryan S. Turner

Kitap Editörü: Güney Çeğin

Çeviren: A. Kadir Gülen

Yayına Hazırlayan: Fatma Gedikoğlu Üstün

Kapak ve Sayfa Düzeni: Gamze Uçak

©Siyasal Kitabevi Tüm Hakları Saklıdır.

Aralık 2019, Ankara

ISBN No: 978-605-7789-05-1

Phoenix Yayınevi-Ünal Sevindik

Yayıncı Sertifika No: 11003

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay/Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@phoenixkitap.com

<http://www.phoenixyayinevi.com>

Baskı:

Tarcan Matbaacılık Yayın. San.

Sertifika No: 25744

İvedik köy mah. İvedik cad. No: 417/ A

Yenimahalle/ANKARA Tel: (0312) 384 34 35

Dağıtım:

Siyasal Kitabevi

Şehit Adem Yavuz Sok. Hitit Apt. 14/1

Kızılay-Ankara

Tel: 0 (312) 419 97 81 pbx

Faks: 0 (312) 419 16 11

e-posta: info@siyasalkitap.com

<http://www.siyasalkitap.com>

Pierre Bourdieu'nün Mirası

Eleştirel Söylemler

Editör

Simon Susen ve Bryan S. Turner

İçindekiler

GİRİŞ	
Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine İlk Düşünceler	7
<i>Simon Susen ve Bryan S. Turner</i>	
BÖLÜM BİR	
YAPISALCILIK ve PRATIĞİN KURAMI ARASINDA: PIERRE BOURDIEU'NÜN KÜLTÜR SOSYOLOJİSİ	25
<i>Hans Joas ve Wolfgang Knöbl</i>	
BÖLÜM İKİ	
PIERRE BOURDIEU: ORTODOKS OLMAYAN BİR MARKSİST Mİ?.....	57
<i>Bridget Fowler</i>	
BÖLÜM ÜÇ	
MARX'TAN BOURDIEU'YA: PRATİK YAPISALCILIĞIN SINIRLARI.....	85
<i>Bruno Karsenti</i>	
BÖLÜM DÖRT	
DURKHEİM ve BOURDIEU: MÜŞTEREK ZEMİN ve ÇATLAKLARI	117
<i>Loïc Wacquant</i>	
BÖLÜM BEŞ	
WEBER'LE BİRLİKTE WEBER'E KARŞI: PIERRE BOURDIEU İLE SÖYLEŞİ	137
<i>Pierre Bourdieu, Franz Schultheis ve Andreas Pfeuffer</i>	
BÖLÜM ALTI	
BOURDIEU ve NİETZSCHE: MÜCADELE OLARAK BEĞENİ	151
<i>Keijo Rahkonen</i>	
BÖLÜM YEDİ	
ELİAS ve BOURDIEU	173
<i>Bowen Paille, Bart van Heerikhuizen ve Mustafa Emirbayer</i>	

BÖLÜM SEKİZ	
BOURDİEU ve ADORNO: MODERN TOPLUMDA KÜLTÜRÜN DÖNÜŞÜMÜ	
-ELEŞTİREL BİR KÜLTÜREL ÜRETİM KURAMINA DOĞRU-	205
<i>Simon Susen</i>	
BÖLÜM DOKUZ	
MÜPHEMLİĞİN GRAMERİ: AXEL HONNETH'İN ELEŞTİREL KURAMINDA	
PIERRE BOURDİEU'NÜN MİRASI	237
<i>Mauro Basaure</i>	
BÖLÜM ON	
PIERRE BOURDİEU ve DİN SOSYOLOJİSİ	257
<i>Bryan S. Turner</i>	
BÖLÜM ON BİR	
BOURDİEU'NÜN SOSYOLOJİK KURMACASI: HABİTUS'UN FENOMENOLOJİK BİR	
YORUMU.....	281
<i>Bruno Frère</i>	
BÖLÜM ON İKİ	
SEMİYOTİK YAPISALCILIĞIN ÜSTESİNDEN GELMEK:BOURDİEU'DE DİL ve HABİTUS..	305
<i>Hans-Herbert Kögler</i>	
BÖLÜM ON ÜÇ	
TOPLUM KURAMI VE SİYASET: ARON, BOURDİEU, PASSERON VE	
MAYIS 1968 OLAYLARI.....	335
<i>Derek Robbins</i>	
BÖLÜM ON DÖRT	
ENTELEKTÜEL ELEŞTİRİ ve KAMUSAL ALAN:	
AKLIN REELPOLİTİĞİ İLE KORPORATİZM ARASINDA	363
<i>Yves Sintomer</i>	
BÖLÜM ON BEŞ	
ZAMANSALLAŞMA OLARAK PRATİK: BOURDİEU ve İKTİSADİ KRİZ	381
<i>Lisa Adkins</i>	
SON SÖZ	
Pierre Bourdieu'nün Mirası Üzerine Son Tefekkürler.....	403
<i>Simon Susen</i>	
Katkıda Bulunanlar	449

BÖLÜM ON BİR BOURDIEU'NÜN SOSYOLOJİK KURMACASI: HABİTUS'UN FENOMENOLOJİK BİR YORUMU

Bruno Frère¹

Genetik Yapısalcılık ve Fenomenoloji Arasında: Habitus'un Karmaşık Yapısı

Sosyal bilimler alanında hemen hemen son otuz yıldır gerçekleştirilen pek çok sayıda çalışma, Pierre Bourdieu'nün eleştirel sosyolojisinden istifade etmiştir. Bununla birlikte, benim çalışma alanımda (yeni toplumsal hareketlerde) bir hayli zayıf bir etkiye sahip olması şaşırtıcıdır. Bu anomalinin ardında da, Bourdieu'nün (düşüncesinin merkezi öğelerinden biri olan) habitus kuramı ve bu kuramın yeni toplumsal hareketler alanında çalışan araştırmacılar açısından yarattığı belirli sorunlar olduğunu ileri sürüyorum. Ne kadar özgün ve dayanıklı olursa olsun, habitus kuramı, her şeyden evvel bir yeniden üretim ve belirlenim kuramıdır. Hal böyle olunca, yeni toplumsal hareketler tertipleyen failerin yaratıcılıklarını ve radikal keşiflerini anlamamıza yardım etme hüneri ciddi biçimde sınırlıdır. Dolayısıyla, araştırmama kendimi kaptırırken, iki seçenek arasında tercih yapmak zorunda olduğumu fark ettim: Ya Bourdieücü toplumsal yaklaşımı cümbür cemaat terk edecektim; ya da başlıca kusurlarını göz önünde tutup Bourdieücü paradigma dahilinde kalacak ve bu sınırları aşmayı deneyecektim. Bir nebze de olsa daha iyimser görünen ikinci projeyi tercih edersem, Bourdieücü paradigmayı benimki gibi çok az katkıda bulunabildiği başka alanlarda faal hale getirmek adına yüzleşmem gereken esas mesele, alışlagelmiş uygulamalarının ötesine geçmenin mümkün olup olmadığıydı. Nitekim bu bölüm, bu öteye geçiş hamlesinin mümkün olduğu-

¹ Simon Susen ve Elena Knox'a bu bölüme dair yaptıkları ayrıntılı yorumlardan dolayı müteşekkirim.

nu ispatlamayı amaçlıyor. Bourdieu genel olarak sosyolojik sistemi ve özel olarak kavramsal aygıtları çoğunlukla epey ortodoks bir tarzda kullanılmış olmasına rağmen, bu bölüm, Bourdieücü sosyal teorinin başlıca kusurlarının üstesinden gelmek için başka alanlara dikkat kesiliyorken, yaptığı katkıları sürdürmemiz için yeterince açık uçlu olduğunu ifşa etmeyi amaçlıyor.

Thomas Kuhn'un 'paradigma' kavramı çoğu zaman denetimsiz biçimde kullanılır, yine de Bourdieu'nün yapıtını oluşturan çerçeveyi tanımlamak için kesinlikle işe koşulabilir. Şayet 'paradigmaların evrensel bakımdan tasdik edilmiş ve bir araştırma topluluğuna bir süreliğine belirli sorunlar ve çözümler sunan bilimsel keşiflerden ibaret olduğunu' kabul edersek (Kuhn, 1983 [1962]: 11),² O halde Bourdieu'nün ('genetik yapısalcılık' diye de betimlenen) 'konstrüktivist yapısalcılığı' paradigmatik olarak değerlendirebiliriz. Gerçekte Bourdieücü paradigma, yirminci yüzyıl sosyolojisine uzunca zamandır hâkim olan iki kutup arasındaki, öznelcilik ve nesnelcilik arasındaki ilişkinin tefekkürüne alan açmıştır. Bu amacı göz önüne alan Bourdieücü düşünce, ilk defa ileri sürüldüğünde, bireyler ve sosyal çevreleri arasındaki ilişkinin bir bakıma tamamen yenilenmiş bir kavramlaştırılmasına imkân tanımıştır (Kuhn, 1983 [1962]: 11).³ Bourdieu 'yapısalcılık' terimiyle toplumsal dünyadaki nesnel yapıların failerin bilinç ve iradelerinden bağımsız olarak mevcut olduğu fikrine işaret eder. Bu yapılar dünyanın toplumsal temsillerini ve dünyada kurulan toplumsal pratikleri denetim altına alıp yönlendirmeye muktedirlerdir. Öte yandan, Bourdieu 'konstrüktivizm' terimini kullandığında failerin algı, düşünce ve eylem şemalarının toplumsal bir kökene sahip olduğunu ileri sürüyordur. Bu yatkınlık şemaları failerin habituslarını meydana getirirler ve her daim alanlar, gruplar ve sosyal sınıflar gibi dışsal toplumsal yapıların konumsal şemalarıyla ilişki içerisinde mevcut olurlar (Bourdieu, 1987: 147).

Yapısalcı ve konstrüktivist geleneklerin sentezi, 1960'larda gündemde olan ve her iki geleneğin de şimdiye dek çözmekte başarısız olduğu meseleye (ya da Kuhncu terimlerle söylersek 'bilmece'ye) dönük bir çözüm girişimi olarak anlaşılabilir. Gerek Luc Boltanski'nin 'pragmatik sosyolojisi' gerekse de Bruno Latour'un 'özne-yapı kuramı', yukarıda adı geçen geleneklerin olası sentezine ilişkin tartışma içine sıkı sıkıya konumlanmıştır. Bu tartışma özel olarak 'kültürün mahalli' üzerine muhakeme yürütmeye zorlar bizi: failerin ürettiği kültürel yapılar ile kültürün ürettiği faillik yapılarının iç içe geçtiği

² 'Konstrüktivist yapısalcılık ve 'genetik yapısalcılık' kavramlarına ek olarak, 'eleştirel yapısalcılık' kavramı da Bourdieücü yazında kullanılmaktadır. Bourdieu'nün 'konstrüktivist yapısalcılık' kavramını yeğlemesi, kendisini birçok meselede fikir ayrılığına düştüğü Bloor ile Latour'un 'realist konstrüktivizmi'nden ayırma arayışı açısından semptomatiktir (örneğin, bkz., Bourdieu, 2001: 41). Ben bu bölümde 'genetik yapısalcılık' ve 'konstrüktivist yapısalcılık' kavramlarını birbirlerinin yerine geçebilecek biçimde kullanıyorum.

³ Bu nokta hakkında, örneğin, bkz. Alexander (1995: 131).

mahal. Bu mahal, bilimsel sosyolojik keşiflerin gerçekleştirdiği alanda rol oynamış ve genel olarak disiplin üzerinde bir süreliğine kayda değer bir etkisi olmuş habitus kavramına karşılık gelir (Boltanski, 2003: 159). Yine de Boltanski, kendini, habitus kavramını 'kesin' manada kullananlarla aynı çizgiye yerleştirmez (örneğin Bourdieu'nün Avrupa Sosyoloji Merkezi araştırmacılarından atıf yaptığı birkaç ismi, Champagne, Pinto ve Accordo'yu sayabiliriz). Zira Boltanski'ye göre, habitus teriminin ortodoks Bourdieücü anlamıyla kullanımı, duruma bağlı olumsuzluğun sosyolojik önemini hesaba katmakta başarısız olan belirlenimci bir toplum anlayışının kapanına kısılmış olarak kalır.⁴ Boltanskici bir bakış açısından bireyler kendilerini çoğunlukla o anki davranışlarını 'uydurmaya' ya da 'türetmeye' mecbur bırakan durumların içinde bulurlar. Boltanski bu bağlamda şu soruyu gündeme getirir:

Analist, farklı koşullara batmış olduğu esnada failin kendi habitusuna kayıtlı, yani tahmin edildiği şekliyle, algı şemasının gerçekleşmesine verdiği yanıtları sergilediğinde görevinin nihayete erdiğini düşünür -eylem meselesinin bizzat sönmüş gitmesi anlamına gelen bir eğilim. Fakat bir kez eylemden belirsizliği sildiğimizde geriye kalan şey, failin görünüşte en rutin durumlarda bile onunla yüz yüze gelmesi gerektiğidir. Yeni bir şeyin ortaya çıkma ihtimalini bünyesinde barındıran belirsizlik, olaya gebe bir boyut mudur? (Boltanski, 2003: 160)

Bir başka deyişle, fail -yahut genetik yapısalcılığın dilini kullanırsak ajan-yeni bir şeyi nasıl 'keşfedebilir'? Meseleyi daha da kolaylaştırmayı göze alırsak: fail, habitusunun yüklediği yüke rağmen değil, bilhassa bu yük sayesinde nasıl değişiklik yapabilir? Konstrüktivist (ya da genetik) yapısalcılığın bir kenara bıraktığı ve bu bölümde ele almayı amaçladığım temel mesele budur. Gerek habitus kavramında safi 'belirlenimcilik' görenlerin (meseleyi çözme arayışına girmek yerine failin özgürlüğünden mahrum bir kavram olarak onu kapı dışarı edenler), gerekse de onu ortodoks bir tarzda savunanların (habitusu yeniden tanımlamak yerine, geçerliliğini ispat etmek adına şimdikiye değin farklı araştırma alanlarından topladıkları giderek çeşitlenen malzemeyi bu analitik kategori altında toplayanlar) bu meseleyi uzun zaman önce ele alması gerekirdi.

Nasıl ki habitus kavramının taşıdığı sınırları aşmak zorunluysa, aynı şekilde habitusa dair bizzat Bourdieu'nün giriştiği kuramsal ve ampirik soruşturmanın ötesine geçmek de zorunludur. Genetik yapısalcılık Bourdieu'nün Kabyle etnolojisi (1972) ve *Sens Pratique* (Pratiğin Anlamı, 1980; İngilizceye *The Logic of Practice* (Pratiğin Mantiği) olarak çevrilmiştir) yapıtlarını yayımladığı zamandan beri büyük oranda yeniden yapılandırılıp desteklenmiştir. Bu durum, bilhassa çağdaş Fransız sosyal bilimler alanında geniş çaplı bir okur kit-

⁴ Bourdieu ve psikanaliz hakkında örneğin bkz. Fourny (2000).

lesine sahip olan iki yazarın, Philippe Corcuff ve Bernard Lahire, yapıtından kaynaklanır kısmen. Corcuff ve Lahire, hem Bourdieücü paradigmanın çok az ortodoksluk sergileyen temsilcileri, hem de bu paradigmanın bereketli gelişimine mühim katkılar yapmış akademisyenler olarak görülebilirler. Dolayısı ile, Corcuff ve Lahire'nin şahsi yaklaşımlarının mevcudiyetine hürmet göstermeliyiz. Bu, Bourdieücü paradigmanın kaskatı ve arınık hale gelmesini engellemek adına paradigmanın sınırlarına yerleşen türden bir vazifedir. Dolayısıyla -Boltanski ile birlikte- yazarların yaptığı şahsi katkıların kesin olarak doğrulandığını ileri süren bu bölümün ilk iki kısmında uzun uzadıya tartışılacaktır (Boltanski, 2003: 159–160).

Başlangıçtan itibaren Lahire ve Corcuff, Bourdieu'nün genetik yapısalcılığını psikoloji ve felsefe arasında kalan, birbirine geçmiş bir alana yerleştirirler. Böyle yaparak, habitus kavramındaki potansiyeli açıkça kavramamıza imkân tanırlarken, meşgul olduğumuz muammayı çözümlen zorunlu temellerini de atıyorlardır: Habitustan yeni bir şey nasıl ortaya çıkabilir? Her iki yazar da, Bourdieu'nün genetik yapısalcılığında öyle kolay yer bulamayacak bir kavram olan 'çoğul birey' kavramını ileri sürer. Habitus ile toplumsal alanları, grupları ve sınıfları ilişkilendiren bu kuram, belirli bir durum içerisindeki davranışın düzenliliğini ispat etme arayışındadır. Aşağıdaki tartışmada da göreceğimiz gibi, bazı bakımlardan birbirlerinden ayrıldıkları söylenebilse de, hem Lahire hem de Corcuff'un benimsediği yaklaşımlar büyük oranda tatmin edicidir. Bununla birlikte, yazarların başarısı, Corcuff'un durumunda habitus kavramının kısmen terk edilmesi pahasına, Lahire'nin durumunda ise, muhtemelen aşırı bir ampirisizmin benimsenmesi pahasına elde ediliyordur.

Habitus nosyonunun metodolojik kullanışlılığı ve kavramsal gücü, insan öznelliğini bireysel yatkınlıklara tercüme edilmiş bir toplumsal normlar bütünü açısından idrak etmemizi olanaklı kılması gerçeğinden ileri gelir. Öznel bakımdan içselleştirilmiş normlar kesin davranış kuralları değil, daha çok şu şekil değil de bu şekil davranmayı mümkün kılan bilinçsizce özümsemiş -ve böylece 'toplumsal bakımdan doğallaştırılmış'- eğilimlerdir. Habitus kavramı, psikanalizin tamamen mental bir fenomen olarak kavrayıp değerlendirdiği 'bilinçdışı' kavramını ruhani deli gömleğinden soymamıza izin verir (Frère, 2004: 88). Bununla birlikte, habitus şeması ya da (yatkınlıklar) kavramı, hâlihazırda bilincinde olmadığımız (zihinden dışlayabildiğimiz ya da *a posteriori* bilinçli hale geldiğimiz) bir zihinsel yaşam tasvirine göndermede bulunmaz; tam aksine, 'zihne değil de bedene hitap eden' toplumsal kurallara işaret eder (Bourdieu, 1997: 169).⁵

⁵ Merleau-Ponty'nin genel olarak Bourdieu'nün entelektüel gelişiminde ve özel olarak onun habitus kavramı üzerinde olağanüstü bir etkisinin olması rastlantı değildir. Fransız sosyolojisinde Bourdieu yapısalcılığı fenomenolojik projenin karşıtı olarak kavramak adettendir (örneğin, bkz., Bénatouil, 1999). Bu yorumu tek bir koşulda onaylayabiliriz: en

Sonuç olarak, ender rastlanan bir paradoksla yüz yüzeymişiz gibi görünüyor: Habitus bilinçdışıdır ve hal böyleyken kavram salt mental, ruhani ya da psikolojik durumları tasvir etmemektedir. Bu paradoks kavramın analitik değeri için birinci dereceden ehemmiyet taşır; bununla birlikte, habitus kavramının, muhtelif akademisyenlerce bir hayli güçlük çıkaran bir şey olarak kavrandığı da kanıtlanmıştır. Yatkinlikler arasında psikolojik düzeyde kurulabilecek bir mütekalibiyet arayışında olan Lahire'yi uğraştıran muhtemelen bu paradokstur. Lahire'ye göre habitus, esas itibariyle mekanik olarak işleyen ve yaratıcı potansiyelleri kısıtlayan psikolojik bir aparat olarak görülebilir. Öbür taraftan, habitus kavramını tümüyle reddetmeyen Corcuff ise, kavramın sözde 'bilinçdışı' doğası üzerindeki vurgudan kaçınma arayışındadır. Böylece Corcuff yaratıcı bir habitus kavramı geliştirmeyi dener. Paul Ricoeur'ün sözel-kimlik (*ipse-identity*) kavramından istifade eden Corcuff, insan failin dışsal koşullardan bağımsız ya da potansiyel olarak bu koşullara karşıt biçimde işleyen bir öznelliğe (ya da dilerseniz sözel-kimliğe) sahip olduğunu kanıtlama çabasına girmiştir. Bu bölüm; bu bakış açısının aksine, fail 'bir durum yaratma' ve 'kendini bu durumun içinde ve bu durum aracılığıyla yaratma' hünerine sahipse şayet, buna rağmen, bunun toplumsal dünyadan kaynaklanan dışsal belirlenimler nedeniyle var olduğunu ortaya koymayı amaçlıyor.

Habitus kavramının (ilkın Lahire'nin geliştirdiği ve sonrasında Corcuff'un benimsediği) 'çoğul fail' kavramı vasıtasıyla ayrıntılandırılması, genetik yapısalcılık paradigmasını zenginleştirmiştir. Gerçi ne habitusun bilinçdışı boyutlarını (Corcuff'un yaptığı gibi) ihmal etmeliyiz, ne de habitusla ilişkili ön-yatkinlik şemalarını (Lahire'nin yaptığı gibi) bir psişe meselesine indirgemeliyiz. Bu bölümün dördüncü kısmında göstereceğim gibi, habitus kavramına bir 'kurgu' olarak başvurmamızın nedeni budur. Habitus haddi zatında maddi ya da yerelleştirilebilir olmayan bir şey olarak kavranabilse de, genel olarak toplumsal dünyaya ve özel olarak toplumsal failere ait olan somut ve güçlü bir bileşendir. Her birimizin davranışsal yatkinlik formlarında vücut bulmuş bilinçdışı bir toplumsal alışkanlıklar toplamı fikrini muhafaza etmemiz gerekli gibi görünüyor, tıpkı bu yatkinlikler öbeğini safkan psikolojik mekanizmaların bir taşıyıcısına indirgemedi kavramanın önemli olması gibi. Lahire için, failin bir dizi alana uyarlanması, alan-bağımlı gelişim ve edinilmiş becerilerin mekanik yeniden üretimi sayesinde mümkün kılınır. Corcuff içinse, az çok determinist olan bu habitus kavramının, faili toplumsal alışkanlıkla-

başta Husserl'in çabalarıyla gelişen (bu bölümün son kısmındaki tartışmaya bakınız) bu geleneğin entelektüalist oluşumu hakkında Bourdieu'nün sergilediği suskunluğu hesaba katmalıyız. Bourdieu'ye göre, bu entelektüalist ve genetik-karşıtı gelenek, 'faillerin dünyayı kurmak için işe koştuğu yapıların ya da şemaların toplumsal inşası meselesini' ortaya koymamızda bize yol gösterir (Bourdieu, 1980: 44; bu mesele hakkında, ayrıca bkz., Bourdieu, 1987: 47, Bourdieu, 1997: 175 ve Bourdieu, 2001: 182).

rın ağırlığından kurtaran insani özneliğin yaratıcı potansiyelleri ve sözel-kimliğin gücü ışığında revize edilmesi gerekir. Bununla birlikte, her iki durumda da, habitus uzamında fiilen ikamet eden fail her daim bir mesele olarak kalmayı sürdürür: bilinçli olsun bilinçdışı olsun, failer kendilerini çepeçevre kuşatılmış buldukları toplumsal uzamlara kolayca 'uyarlanırlar'. Ne Corcuff ne de Lahire, şu birinci dereceden önemli habitusun ataleti meselesini çözüme kavuşturabilmiştir. Yekpare olmaktan ziyade karmaşık bir habitus kavramını ileri sürsek ve hatta bireyin hem çoğul hem de biricik olduğunu kabul etmeye hazır olsak bile, yaratıcılık ve toplumsal beceriler gibi insani niteliklerin mevcudiyetini açıklamak nasıl mümkün olabilir? Habitus failin etkinliğini koşullandıran şahsi tarihinin ağırlığından başka bir şey olabilir mi? Toplumsal eylemin adamakıllı idraki için yenilik fikrinin olmazsa olmaz olduğu insani gerçekliğin birtakım veçhelerini inceleyen sosyologlar bu meseleyi sıklıkla gündeme getirirler. O halde, beklenebileceği gibi, bu mesele kültür sosyolojisi, sanat sosyolojisi, bilgi sosyolojisi ve toplumsal hareketler sosyolojisi babında bilhassa önemlidir.

Bu bölümün son kısmı, Lahire ve Corcuff'un takdim ettiği habitus kavramının yeniden tanımlanışını sona erdirmek maksadıyla, fenomenolojinin kimi öğelerini genetik yapısalcılık paradigmasına dâhil etmeye çalışıyor.

O halde buradaki habitus kavramı, muhtemelen Schütz sosyolojisinin beslediği Husserlci entelektüel akıma yaslanmaz; tam tersine, sosyoloji disiplininde nispeten araştırılmadan kalmış bir gelenekte, bilinçten ziyade bedene odaklanan bir gelenekte temellenir; Maurice Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi (özel olarak kültüre ilişkin felsefi çalışmaları) ve Cornelius Castoriadis'ın politik felsefesi. Aşağıda da ortaya koyacağım gibi, bu bölümde tasarlanan analitik çerçeve, habitusu yaratıcı bir kapasite, yani şimdiye değin var olmayan yeni bir şeyin yaratılmasına imkân veren bir kabiliyet olarak kavriyor. Bu kavramın bir sonucu olarak habitusu çoğul olarak-belirlenmiş, bilinçdışı ve toplumsal yeniden üretimin mekanik mantığından kaçma hünerine sahip bir kavram olarak tahayyül etmek mümkündür. Bu bölüm toplumsal hareketler bağlamında gerçekleştirdiğim kendi ampirik araştırmama göndermede bulunarak sona eriyor. Bir düşünürün entelektüel mirası üzerine yürütülen kolektif bir çalışmanın, bu mirasın teorik ve pratik sınırlarının ötesine geçmek adına ideal bir yer olduğu söylenebilir; üstelik bu mirasın yeni ampirik araştırma alanlarıyla süregiden ilgisini değerlendirmek için bir fırsat da sunar. Bölüm, Bourdieücü paradigmanın fenomenolojik bir değerlendirmesinin yeni toplumsal mücadele formlarıyla meşgul olan aktivistlerin sosyolojik çalışmalarında taşıdığı kullanışlılığı arttırabileceğini ileri sürerek sonuçlanıyor.

Genetik-Yapısalcı Bir Çoğul Aktör Sosyolojisinin İki Yörüngesi

Lahire, Bourdieu'nün yaklaşımına dönük eleştirel analizine, eleştirel sosyolojide kullanılan belirli temel kavramların belirginlikten yoksun olduğunu ispat ederek başlar. Lahire şunu ileri sürer: Bourdieu, psikanaliz alanının 1970'lerde ve 1980'lerde 'yatkinlik' ve 'toplumsal yapıların psikolojik yeniden üretimi' gibi kavramlara kesin tanımlar getirdiği gerçeğinin farkına varmamış olmalıdır. Bourdieu'ye özgülü bu ihmal -belirli sosyal davranış örüntülerinin ilişkiselliğini saptamayış ve bu örüntüleri tikel bir habitus bağlamında kategorize etmeyi amaçlayan- sisteminin nispi güçsüzlüğü olarak kalır. İşin doğrusu, bu ihmalin taşıdığı ehemmiyet, Bourdieu'nün benimsediği çerçevenin şunun gibi bir dizi temel soruya yanıt vermemize imkân tanımadığı gerçeğini yansıtır: Muhtelif bireyler ve toplumsal deneyimler aynı bedende nasıl birlikte var olabilir ve bunların bireyin yaşamı üzerindeki etkisi nedir? Bourdieücü çerçevenin gerçekten de bireysel yatkinliklerin doğası ve gelişimi meselesiyle ilgilenmediğini kabul edersek, 'bu yatkinliklerin aktarılmasına ya da toplumsal bileşimlerinin inşasına dair hiçbir örnek kalmaz elimizde. Ne inşa edilebilecekleri yordama ne de davranış tarzlarına dair bir işarete sahibiz' (Lahire, 1999b: 129). Dolayısıyla Bourdieücü bir toplumsal analiz çerçevesinde, failerin nesnel yapıları niçin ve nasıl birleştirebildiklerini ve daha da önemlisi, bu yapıların hangi yollarla mental ve bilişsel yapılara tercüme edilebileceğini anlamak - imkânsız değilse de- çok zordur (Lahire, 1999a). Mental yapılar formunu alan toplumsal yapıların beyne kaydedildiği fikri, bilişsel ve toplumsal yapıların birbirleriyle türdeş biçimde ilişkili olduğunu açıklamayı başaramadığımız sürece, sorunludur. Biraz gerileyip bu meseleyi daha dikkatli biçimde ele aldığımızda, farklı zihinsel yapı dizilerinin muhtelif bireyler arasında çeşitlendiği belirgin bir hal alır.

Psikolojik içselleştirme süreçlerinin sosyolojik mevcudiyetinin ve öneminin kabul edilmesi matrisler, şemalar ve yatkinlikler gibi terimlerde açık eder kendini. Gerçi bu kavramların sosyoloji disiplindeki kullanımı, bu kavramların temel işleyiş biçimlerinin yeterince anlaşıldığı anlamına gelmez illa ki. Gerçekte, genetik yapısalcılık, son yirmi yıllık süreçte bu kavramları basite indirgenmiş, hazmedilmemiş ve eleştirel olmayan bir tarzda yeniden üretmiştir. Bununla birlikte, bu kavramlar, 'adeta çağın en gelişmiş psikolojik yapıtlarının bir tür özeti'dir (Lahire, 1998: 105; ayrıca bkz. Lahire, 1999b: 124-125). 1980'lerden beri nesnel yapıların bireşimini inceleyen araştırmacılar bu diyalaktığı anlamlı kılmakta başarısız olmuştur; yani araştırmacılar toplumsal deneyim üzerinden şekillenen çoklu yatkinlik ve şema türlerinin inşasını yansıtmaya hünerini gösterememişlerdir. Bunu yapabilselerdi şayet, bireylerin çeşitliliği ve indirgenemezliğini, dolayısıyla da şemalar ve yatkinliklerin çeşitliliği ve indirgenemezliğini araştırmanın yarattığı güçlüklerle yüz yüze gelebilirlerdi.

Ayrıca bunu yapabilmek için, kavramsal ve metodolojik çerçevelerini yenilemeleri gerekebilirdi.

Jean Piaget'nin (1999) yapıtından ilham alan Lahire'nin projesi, psikolojik bir sosyoloji olarak betimlenebilir. Bu sıfatla 'şemalar', 'yatkınlıklar' ve 'matrisler' gibi kavramların, yani yapısalcı-konstrüktivist sosyologların failin (ya da ajanın) düşünce, davranış ya da eylem tarzlarının toplumsal örgütlenişine anlam vermek için işe koştuğu kavramların geniş kapsamlı bir kullanımını mümkün kılar. O halde bu kavramlar farklı içselleştirme tarzları ve örneklerini ve daha da önemlisi faillerin farklı toplumsal bağlamlara ne ölçüde uyarlanabilme kabiliyetine sahip olduklarını anlamamıza imkân tanır. Lahire'nin habitusu yeniden kavramsallaştırması, bireyin çok katmanlı toplumsallaşmışlığını, çoklu belirlenimlerini ve biricik varlığını kavramamızı mümkün kılar. Toplumsal varlıklar olarak bizler, yatkınlık bagajlarımızın oluşumunda farklı etki düzeylerine sahip olan yerel bir durumlar topklağıyla karşı karşıya geliriz.

Kuşkusuz nesnel toplumsal yapıların öznel bireysel yapılara dönüşümü babında kaçınılmaz olan hiçbir şey yoktur. Psikologların yapıtını dikkate almaktaki nispi yetersizlikleri kabul edildiğinde sosyoloji, şemaların ve yatkınlıkların mevcudiyetini ve bilhassa da bunların nispi toplumsal belirlenmişliklerini garanti altına alma eğiliminde olmuştur. Bu durum sosyolojinin, seçilmiş şemaların keyfi olarak genelleştirilmesi bağlamında, bireylerin verdiği tepkilerin bir topolojisini inşa etmesine imkân sağlamıştır.

Gerçekte pek tartışılmadan ve yeterince sınınamadan genelleştirilmiş bir transfer rejimi, belirli nesnelere ya da alanlara iliştilmiş (toplumsal durumlara ya da belirli pratik alanlara özgü) yerel şemaların ve yatkınlıkların mevcudiyetini sınıflandırma, algılama ya da takdir etme biçimlerini tasavvur etmemize (ve dolayısıyla gözlemlememizi) mâni olur. Bu rejim, karmaşık bir içsel doğanın dışsallaştığı süreci basit, yegâne bir işleve, özümseme/uyumlaştırma sürecine indirger: koşulların özümsemesini birleşik bir şemaya, önceden yerleşik şemaların uyumlaştırılmasını (doğrulanmasını) ise koşulların çeşitlenmesine ve dönüşümüne. (Lahire, 1999b: 136)

Demek ki Lahire'ye göre, sahip olduğumuz yatkınlık bagajı, bir kısmı engellenebilir ya da diğerleri geliştirilsin veya etkin kılınsın diye yer açmak için hareketsiz kılınabilir bir dizi şemadan müteşekkildir. Kendilerine özgü toplumsal yatkınlıklar olarak sınırlanabilirler, belirli bir bireyin değişik bağlamlarda farklılık gösteren yatkınlıkları geliştirmeyi öğrenmesi sayesinde, yalnızca kesin olarak tanımlanmış ilişkisel bir alanda etkinleştirilebilirler. Bireyler yatkınlık yapılarının sürekli aktarımına basitçe dâhil olmazlar; Bireyler kendi içinde -bir dizi toplumsal bağlama tekabül eden- bir dizi yatkınlık kazanırlar. İşin doğrusu, birey türdeş-olmayan, karmaşık ve farklı toplumsal bağlamlara ne kadar maruz kalırsa, türdeş ve birleşik olmayan beceriler, alışkanlıklar ve

yatkınlıkların alacalı bulacalı mirasına sahip olması da o kadar olasıdır. Bu mirası keşfetmeye çalışan sosyolog için bireyin tikelliğini, çeşitliliğini ve karmaşıklığını restore etmekten farksızdır bu. Gerçekte, zihinsel kategorilerin statik ya da aşkın değil, dinamik ve her bireyin yerleşiklik kazanmış bileşenleri olduğunu göstermiş olmak Piaget'nin temel başarılarından biridir (Piaget, 1970: 80).

Nitelik ve niceliği birleştiren alan çalışmasının büyük bir kısmı Bourdieucü araştırma programının kapsamını genişletmiştir. Şu durumda, Piaget'nin yapısından istifade etmeden, ancak onu çeşitli istatistiki çalışmalarla destekleyen Lahire, bir dizi güçlü hipotez kurar. Tavırları, pratikleri ve beğenileri zorunlu olarak toplumsal-mesleki ya da sosyo-kültürel geçmişlerinin karakteristik özelliklerine tekabül etmeyen 'uyumsuz profiller' fikri bunun bir örneğidir (Lahire, 2004: 175– 203). Bu hipotezlere yönelik sunulan katı ampirik kanıtlar göz önüne alındığında, bireyselliğin yükselişine ilişkin spekülasyon ya da müphem iddialarda bulunmaya ya da toplumsal sınıf kavrayışını reddetmekle suçlanabilecek Marcel Gauchet, Alain Renaut, Ulrich Beck, Charles Taylor ve Gilles Lipovetsky gibi -ideolojik olarak peşin hükümlü- çağdaş düşünürlere boyun eğmeye gerek yoktur. Burada gündemde olan şey bir başka meseleyle de alakalıdır: belirli Durkheimci entelektüel alışkanlıklardan kopma ihtimali, 'toplumsal ilişkilerin psikolojikleştirilmesi' ve 'atomculuğa gerileme' korkusunun doğmasına yol açmıştır. Lahire'ye göre, bu tarz bir korku, çağdaş konstrüktivist (ya da genetik) yapısalcılık türlerinde bulunabilir (Lahire, 2004: 696).

Gerçekten de psikoloji ile konstrüktivist yapısalcılık arasında kalan bu örtüşme alanı, yani Lahire'nin psikolojik sosyolojisinin açıklama arayışında olduğu türden bir örtüşme alanı Corcuff'a ilham vermiştir (Corcuff, 2003: 82– 86). Her ikisinin konumu da, Britanya kültürel çalışmalar alanında Bourdieu'nün yapısını popülerleştirmekle yakından ilgilenen Bridget Fowler'in bakış açısına yakındır. Fowler yapısında, içsel ve dışsal yapılar arasındaki karşılıklı mekanik etkileşime ve bireyin tamamen dışsal yapıların tayin ettiği, kolayca şekil verilebilir bir varlık olduğu kavrayışına indirgenemeyecek bir toplumsal süreci yansıtan gelişmiş toplumlarda çoğul kimliklerin oluşumunun taşıdığı ehemmiyeti vurgular (Fowler, 1997: 132). Fowler'in 'yatkınlıkları a priori birleştiren ve kişisel bir süreklilik oluşturan' determinist bir habitus kavrayışına karşı inşa etmeyi denediği kendi alternatif çerçevesi tam da bu çoğul tekillik (ya da kimliğin çoğulluğu) fikrinde ısrarcıdır (Corcuff, 2003: 70, vurgular orijinal metne).

Lahire türlü çeşitli habitusun içeriğini oluşturan şemaları belirgin kılmak için psikoloji ve Piaget'ye yüzünü dönüyorken, Corcuff ise Ricoeur'e başvuruyordur. Ricoeur'ün geliştirdiği kişisel-kimlik (*identité-ipséité*) kavramı, bir kimsenin 'Ben kimim?' sorusunu sorduğu ana işaret eder. Bu, kişisel kimliğin ne

olduğuna -benzer kimlik (*identit -m met *)- yanıt veren nesnel bileşenin tam karşıtını oluşturan öznel bileşen ile alakalıdır.

Bu kimlik, habitusun 'istikrarlı eğilimleri'ne tekabül eder (Corcuff, 1999: 98 ve 2003: 62). Dolayısıyla burada öznel kimliğin 'nesnel veçheleri' diye be-timleyebileceğim şeyi ele alıyoruz. Bununla birlikte, benzer-kimlik kavramı, Erving Goffman'ın ileri sürdüğü rol mesafesi kavramına ve bireyin iselleştir-diği ve sorumluluğunu üstlendiği toplumsal rollere indirgenemeyen 'kişisel kaynaklar'ın tortulaşması fikrine yakındır. Yapısalcı-konstrüktivist paradigma içinden çalışan çoğu araştırmacı -ki failin d ş n mselliği bunlar için biyogra-fik bir yanılısamadır (Bourdieu, 1994: 81-90)- taşıdığı ehemmiyet şöyle dursun, 'öznel benlik duygusu'nun mevcudiyetini dahi hesaba katmaz. Bazı araştır-macılar bu benliğin hükümsüz ve boş ya da basitçe namevcut olduğunu ileri sürecek kadar ileri gidebilir. Bireysel kimliğin kuruluşuna ve gerçek anlamını ancak ve ancak 'tahakküm', 'alan' ve 'habitus' gibi kavramlarla donanmış bir sosyoloğun gün yüzüne çıkarabilmesi mümkün gibi görünüyor. Bu sosyolojik hipotez, yanılış olmasa da, kesinlikle yetersizdir. Sosyologlar açısından, sosyal dünyanın analiz edilmesinde, toplumsal kimliklerin maddi ve sembolik etkile-rini araştırmak hayli önemlidir, dolayısıyla da faillerin tavırlarını ya da şu veya bu tarzda eylemesini mümkün kılan habitusun gücünü araştırmak ol-mazsa olmazdır.

Corcuff ve Lahire: Bilinç, Ampirisizm ve Habitus  zerine

Bourdieuu paradigmanın sınırlarının ötesine geçmeyi amaçlayan bu iki giri-şimin üstünlüğü şudur: Corcuff ve Lahire'nin habitusu bir dizi 'uzun ömürlü, tersyüz edilebilir yatkinlıklar, yapılaşan yapılar olarak işlemeye eğilimli yapı-laşmış yapılar' (Bourdieu, 1980: 88) olarak kavramayı reddedişi,  rneğin Birle-şik Devletler'deki Jeffrey C. Alexander ve Fransa'daki Raymond Boudon gibi kuramcıların aksine, bu iki adamın genetik-yapısalcı hipotezi tümüyle red-detmesiyle sonuçlanmamıştır. Bunun sebebi, bu şemaların ve yatkinlıkların 'karşılıklı olarak anlaşılabilir ve yapılarla dosdoğru uyartılabilir olan' ve ba-site her daim özdeş tutumlar üretmeyen 'habitus ve [zihinsel] yapılar d hi-lindeki aynı nesnel tarihin kaynaşmasından' daha fazlası olmasıdır (Bourdieu, 1980: 97). Bourdieu'n n bu bağlamdaki sezgisi doğrudur ve Corcuff ile Lahi-re'nin bu sezgiyi dikkate alıp daha da geliştirmesi makuldür.

Bourdieu'nün genetik sosyolojisinden istifade eden yakın tarihli yakla-şımlar ve modellerin tümü arasında, bu iki konum en tatmin edici konumlar arasındadır. Gerçi bu bağlamda bir şerh düşmek gerekir. Habitus kavramını 'reforme' etmeyi amaçlayan her iki yazar da, Bourdieu'nün orijinal modelinin imtina ettiği kimi g c l kleri ortaya çıkarır. Örneğin Corcuff, Bourdieu'nün genel olarak bireysel bilinçliliğe ve  zek olarak bireylerin muhtelif kimlikleri

ve eylemleri üzerine muhakeme yürütme kapasitesine dönük sosyolojik ilgileri üzerinde dururken haklıdır. Bununla birlikte, sonuç itibariyle, toplumsal olarak kurulmuş bilinçdışımızın sahip olduğu zenginliği hesaba katmak için açık bırakılan kapıları kısmen kapatır. Nitekim Corcuff, şayet fail yaratıcılık hünerine sahipse, bu yaratıcı liyakatin ancak habitusa koşut olarak var oluyormuş gibi inşa edilmiş şu sözel-kimliğe özgü bir şey olarak anlaşılması gerektiğini ima eder.

Gerçi bizi 'dinamik habitus' olarak tasvir edebileceğimiz şeyin yörünge-sine sokan da Corcuff'tur. Bunu bireysel ve toplumsal habitus arasında bir ayrıma giderek yapar. Bourdieu'ye göre bu terimleri birbirlerinin yerine geçebilecek şekilde kullanamayız, zira

[...] bu, ampirik benin tikelliğine dair hiçbir şey yansıtmayan özdeş bir şema uyarınca üretilen tüm temsillerin gayrişahsi ve birbirinin yerine geçebileceğini varsaymak anlamına gelebilir. [...] Her bir bireysel yatkinlik sistemi, konumsal eşsizliğin sınıfsal güzergâhlar dâhilinde dışa vurulduğu diğer sistemlerin yapısal bir varyantıdır. Bireysel habituslar arasındaki farklılıkların ilkesi, kronolojik olarak düzenlenmiş -birbirine indirgenemez- bir dizi belirlenime tekabül eden toplumsal güzergâhların eşsizliğinde yatar: evvelki deneyimlerin meydana getirdiği yapılar uyarınca yeni deneyimleri yapılaştıran ki yapıları bu yapıların sahip olduğu ayıklama gücü sayesinde tanımlayan sınırlar içerisinde etkileyen verili herhangi bir uğrakta o kendine özgü kaynaşma durumuna ulaşan bir habitus (Bourdieu, 1980: 101).⁶

Corcuff burada habitus kavramının bireyin üstünden dozerle geçerek eyleyen kolektif bir mesele olmadığını aydınlığa kavuşturmak adına kullanılabilir kavramsal bir arkeoloji fırsatının var olduğu gerçeğinin kesin olarak farkındadır. Tam tersine, habitus, bireysel öznelliğin indirgenemez yapısını kavramamıza olanak veren bir kavramdır. Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı, habitusu esas itibariyle toplumsal bir alanla (yani, içerisinde failerin belirli toplumsal nitelikler ve yatkinlik şemaları edindiği toplumsal bir mekânla) ilişkisi bağlamında idrak etmeye eğilimlidir. Bourdieu'nün habitusun alana özgü kuruluşu üzerindeki vurgusunu göz önüne alan Corcuff 'bir tikellik sosyolojisi babında habitus kavramını nihai bir noktaya taşımamanın mümkün olmadığı' sonucuna varır (2003: 62).

⁶ Bu bölümün bazı parçaları Corcuff (1999: 103) ve Corcuff'da (2003: 56) tekrar edilmiştir. Sınıfsal bir habitus kavramını büyük ölçüde sınırladığından, Bourdieu'nün habitus kavramının derinden sorunlu olduğunu fark etmemek mümkün değil. Doğrusu şu ki aynı sınıfın üyelerinin habitusa ilişkin türdeş yorumları, Bourdieu'nün denemelerinin çoğu bölümünde yeniden belirir. Bilimin nesnelere için -pozitivizmden ilham alan- kurallar ve düzenlilikler belirleme girişimine benzer şekilde, Bourdieu'nün habitusun oluşumunu belirleyen belirli kuralları ve düzenlilikleri saptamak adına 'gizli analogiler inşa etme' girişiminin bir işaretidir bu (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1968: 78).

Bourdieu'cü bir bakış açısından bakıldığında, Corcuff'un yanlış yola saptığı yer burasıdır. 'Tikel habitus'un mevcudiyeti ve taşıdığı ehemmiyete dikkatimizi çeken Corcuff, bu meseleyi sorgulamaktan bizzat imtina eder ve onu daha ileri götürmez. Gerçekten de Corcuff her bir habitusun biricikliğini izah etme iddiasında olmasına rağmen, habitusun tikel veçhelerini tüm karmaşıklığı içerisinde ele almayı başaramaz. Habitus kavramını Ricoeur'ün benzer-kimlik kavramına tekabül edecek biçimde 'atalet' ya da 'determinizmleri içine alan bir hazne' olarak değerlendiren Corcuff, öznel kimlikten daha kolay biçimde bahsetmek için sözel-kimlik kavramına gönderme yapar. Böylesi bir yaklaşım failleri gündelik eylemlerinde harekete geçiren öz-düşünümsel ve öz-eleştirel kapasiteleri anlamamıza imkân tanır. Boltanski'nin *L'amour et la justice comme compétences*'de (1990) [Beceri Olarak Sevgi ve Adalet] ve Laurent Thévenot'un *De la justification*'da (1991) [İspat Üzerine] geliştirdiği kavramsal aparatlarla kendini donatan Corcuff habitusun, araştırmacının dikkatini failin düşünümsel kapasiteleri zararına tekelleştirmemesi gereken bir 'tikellik alanı' olduğunu ileri sürer (2003).

Bu kapasiteler toplumsal faillerin devredilemez yaratıcılıklarının ispatıdır. Habitusun üzerlerinde yarattığı basınca rağmen, toplumsal failer kendi kimliklerini yaratıp geliştirme hünerine sahiplerdir. Failin düşünümselliği, 'kimliğin'in 'Ben kimim?' sorusunun yanıtı olarak ortaya çıkmasına müsaade eder. Bu soruya verilecek pratik yanıt, temelde dinamik ve öz-düşünümsel bir bilincin, yani salt kendinin bilincinde olmayan bir bilinç tipinin mevcudiyetinde bulunabilir. Bourdieu'nün genetik yapısalcılığı çerçevesinde, habitus ve yaratıcılık, öznelliğin sahip olduğu nitelikleri karşılıklı olarak birbirini içeriyor olmaktan ziyade, karşılıklı olarak birbirini dışlıyor olarak anlama eğilimindedir. Nihayetinde Corcuff, birden birde gündeme getirdikten sonra bireysel habitus meselesinden kaçınmış görünür, zira bir başka kavramı, yani Ricoeur'ün sözel-kimlik kavramını benimsemiş gibidir.⁷

Diğer taraftan Lahire ise, yapısalcı konstrüktivizmin sosyolojik çerçevesine bağlı kalmış gibidir. Bu çerçeveye göre, failer maruz kaldıkları ve iştirak ettikleri çeşitli toplumsal alanlar üzerinden belirli yatkınlıklar edinirler. Bununla birlikte bu yatkınlıklar ne olduğumuzu ve yaşam boyunca hangi türden kimlikler geliştirdiğimizi tanımlayan öznelliğimizin o eşsiz yapılarına gömülüdür. Bu kimlikler her daim derin, silinmez ve genetik-benzeri bir mühür taşırlar. Lahire'nin yaklaşımı, farklı toplumsal insanlar arasında iletişim ve koordinasyonun nasıl mümkün olabildiğini anlamamıza imkân verir: örneğin kâğıt oynayan bir işçi ve bir CEO, Beethoven'in konçertolarına aynı tutkuyla

⁷ Corcuff'un denemelerinde kayda değer bir öneme sahip olan düşünümsellik ve liyakat ile alakalı olarak gündeme gelen sosyolojik meseleler, bizi bireysel habitus kavramı üzerine tefekkürde bulunmaya zorluyor.

yaklaşan bir opera sanatçısının ve bir rapçinin oğlu vb. (bkz. Boltanski, 2003). Gerçi çoğul aktör kavramı, her zaman için tekil bir davranışın 'keşfi' sürecinde kolayca seferber edilebilir bol miktarda bilinçdışı hünerin meydana getirdiği bu şahsiyeti bütünleştiren determinizmleri nasıl anlamamız gerektiği meselesini kolaylaştırmaz.

'Bourdieu'nün teorik meseleleri felsefi alıntılar üzerine temellendirme eğilimine' karşı olarak psikolojik sınamayı öne süren Lahire, araştırmasını habitusun psikolojik sonuçlarının keşfiyle sınırlandırarak sona erdirir (Lahire, 1998: 187). Lahire habitusun yarattığı şemaların ve yatkinliklerin tikel bir beyin nöronlarında neye tekabül ettiğini sorma noktasına kadar gelir neredeyse. Bu bakımdan onun yaklaşımı zihin-karşıtı bir ampirisizme çok yaklaşır ki artık meseleyi şu terimlerle koyma hünerine sahip değildir: ampirik olarak var olan bir kavramla mı, yoksa sosyologların teoriyi eski haline döndürmek için gereksindikleri (yapı ile pratik arasında var olan) 'mistik bir gerçeklik' ve 'ilave bir uzamla' mı meşgul oluyoruzdur (Lahire, 1998: 63)?

Metaforik olarak konuşmak gerekirse, öznelliği tüm tikellik formlarının üstünden kolektif bir buldozer gibi geçen bir şey olarak sergilemeyen bir habitus kavrayışına ulaşmak için, felsefe ile ampirik psikoloji arasındaki ilişkiyi ikili terimlerle kavramaktan sakınmak gerekir. Scheler'in yanı sıra, Alfred Schütz gibi, hangi formu benimserse benimsesin, 'ampirik sosyolojinin gerçekte psikolojik olanın nesnelleştirilebilirliğini varsaydığını, benzer psikolojik hadiselerin farklı pek çok bağlamda nüksedebileceğini ve deneyimler aracılığıyla yeniden üretilebileceği gibi temelsiz bir varsayımı bünyesinde barındırdığını' ileri süren ilk fenomenolojik sosyologlar da toplumsala dönük nesnelci yaklaşımları eleştirmişlerdir (Schütz, 1962: 157; ayrıca bkz. Scheler, 1993: 166).

Habitus formuna dâhil ettiğimiz yatkinlikleri ve şemaları parçalarına ayırarak incelememizin zorunlu olduğunu gösterir bu. Yine de, bunların psikolojik mahallini ve içeriğini belirlemeyi amaçlarsak eğer, toplumsal grupların basite indirgenmiş kategorilerini (yani belirli bir gruba ait olan bireylere temelde özdeş olarak muamele edebilmeyi mümkün kılan kategoriler) üretme tehlikesini göze almamız gerekir. Lahire 'sosyolojik bir determinizm'den ziyade, çoklu bir psikolojik determinizm' fikrini ileri sürer. Böylesine çok-boyutlu bir yaklaşım, belli bireylerin, sahip oldukları işçi-sınıfı habitusları böyle bir seçimi önceden tayin etmiş olmasa da, neden klasik müziği beğendiklerini anlamamıza imkân verir. Temelde bu habitusu meydana getiren tüm yatkinliklere hitap eder. İşçi sınıfı örneğindeki klasik müzik severler gibi, bu yatkinliklerin çelişkili olduğu ortaya çıksa bile, her yatkinlik, bir toplumsallaşma alanına tekabül eder. Gerçi öznel tekilliğin yarattığı zorlukla halen daha yüzleşmemiz gerekir: bireysel bir habitus kavramını nasıl anlamlı kılabiliriz?

Toplumsal fail yatkinliklerin toplamından başka bir şey değilse eğer, şu durumda toplumsal eylemin basitçe önceden içselleştirilmiş yatkinliklerin

maddileşmiş sonucundan fazlası olması nasıl mümkündür? Daha belirgin olarak sormak gerekirse, verili bir durum içerisinde yeni davranış formlarının ortaya çıkışını ve 'yeni' bir şey ortaya yapmaya dönük toplumsal liyakati nasıl açıklayabiliriz? Corcuff'u takip ederek bireyselleşme süreçlerini failin düşünümsel ve yaratıcı kapasiteleri açısından açıklarsak eğer, böylesi kapasitelerin habitustaki yerini nasıl saptayabileceğimiz meselesi belirgin olmaktadır. Zira habitus kavramı, bireylerin kendi kimliklerini oluşturmayı başardıkları toplumsal edimlerden kolayca ayrılabilir. Corcuff'a göre, esas itibariyle iki kimlik tipi vardır: ilki, bireysel habitusta temellenen bir kimliktir; ikincisi ise özgün öznellikte temellenen, yani nispeten kendi kendine yeten sözel bir kimliktir.

Bu konunun aksine, bireysel habitus kavramının sözel-kimlik ve benzer-kimlik tiplerini birleştirmemize imkân tanıdığını ileri sürmek istiyorum ben. Bu ikisi birleştirilebilirse şayet, şu durumda bunların birbirlerinden ayrılması ve Bourdieu'nün genetik yapısalcılığında tam anlamıyla imtina etmek gerektiğine inanmak için hiçbir gerekçe yoktur. İşin doğrusu, üçüncü bir araştırma projesini, habitusu ne salt ampirik bir gerçeklik ne de salt kavramsal bir araç olarak kavrayan bir projeyi benimsemeye niyet edebiliriz. Bu bakış açısından, habitus, felsefede Kant'ın aşkınsal ego kurgusuna benzer şekilde, sosyoloji içinde meşru olarak değerlendirilebilecek sosyolojik bir kurgu olarak tanımlanabilir (Frère, 2005).

Habitus kavramını anlaşılamaz bir 'kara kutu'ya ya da bir dizi mental ve bilişsel yapıya indirgersek (Lahire, 1998, 1999a ve 1999b), sosyolojik toplumsal eylem çalışmasına kısmen sorunlu -yani, pozitivist- parametreler yüklediğimizle kalırız. Bununla birlikte habitus, bireysel ya da mekanik olarak harekete geçirilmiş bir dizi düşünce ya da eylemin birleştirildiği bir kutu değildir. Tam tersine, bireysel olarak somutlaşan yatkınlıklar formunu alan, kolektif bireyselleşme şemalarını anlamamıza imkân veren entelektüel bir soyutlama, sosyolojik bir kurgudur bu. Bu 'sosyolojik kurgu'nun daha yeterli bir kavramsallaştırmasını geliştirmenin bir yolu olarak fenomenolojinin faydası burada işin içine girer. Habitusun doğasına dönük bu yaklaşımın başlıca maksadı, habitusu insani gerçekliğin sosyolojik incelemesine yönelik güçlü bir kavramsal ve metodolojik araç olarak kavramaktır.

Fenomenoloji ve Sosyolojik Kurgu: Dinamik Habitusa Dönük Bir Üçüncü Genetik Yapısalcı Program

'Habitus' kavramının ilk kez Aristoteles'in yazılarında, daha sonraysa fenomenolojinin kurucu babası Edmund Husserl'in yapıtında belirlediği anımsanmalıdır. Husserl benliği 'kalıcı habitusun var ettiği Ben olarak' tasvir etmiştir ve kalıcı habitus fikrini 'Ben'in ya da benliğin temeli olarak daha da açık bir

şekilde ifade etmiştir (1994 [1950]: 114). Aslında Bourdieu'nün (bireysel toplumsal yaşam tarihinin doğal sonucu olarak değerlendirdiği) habitus kavramını kullanmasının berisinde, Husserl'in gelişigüzel aralıklarla ortaya çıkan bellek (*retention*) tasarımı vardır. Bu tasarıma göre, yaşamımız, bir kez meydana geldiler mi üzerimize damgasını vuran ('halen orada olmayı sürdüren') diğer toplumsal öznelerle birlikteliğimizin birbirini takip eden uğraklarından ibarettir (1964 [1928]: 44). Husserl denemelerinde geçmişteki deneyimlerimizin bıraktığı izlerin şimdiki deneyimlerimizi neden ve nasıl etkilediğini anlama arayışındadır. Gelgelelim, benliğin derinlerine gizlenmiş aşkınsal bir özdeşliğe göndermede bulunan habitus kavramı, Husserl'in denemelerinde merkezi statü taşımayan bir kavramdır nihayetinde. Buna karşılık, bellek, yalnızca bilinçli olaylarla ilgili bir sürece işaret eder. Husserl için, 'toplumsallık-öncesi öznellik' düzeyine ve dolayısıyla 'şahsi öznenin kökensel olarak deneyimleyebileceği', yani dünyayla toplumsallık-öncesi karşılaşma düzeyine gerilememizi mümkün kılan 'aşkınsal indirgeme'yi (*the epoché*) gerçekleştirmek fenomenolojik projenin görevidir (1982 [1952]: 278–279). Gene de bilinçlilik, Bourdieucü genetik yapısalcılık çerçevesinde, büyük ölçe etkin değildir.⁸

Habitusun bilişsel değil de maddi doğası üzerindeki Bourdieucü vurguya benzer biçimde, Merleau-Ponty'de 'kendi fenomenolojisinin merkezine bilinçten ziyade bedeni koyarak Husserlci girişimin doğasını dönüştürmüştür' (Wolff, 1978: 499). Ponty'nin yapıtında beden bizi düşüncelerimizden ve bilinçlerimizden bağımsız olarak (toplumsal) dünyayla irtibatlandırır şeydir. Bu anlamıyla beden bir tür yönelimselliği, düşünümsel bilgiden uzak olan toplumsal ortamımızla ilişkilene tarzımızı örneklendirir (1945: 444)⁹: Beden; dünyanın tözü (la 'chair') ile iç içe geçmiştir, dünyaya gömülmüştür ve onunla birleşmiştir. Merleau-Ponty *In Praise of Philosophy, Signs, or The Prose of the World*'de (Felsefe, Göstergeler ya da Dünyanın Nesrine Övgü) bir araya topladığı metinlerinde, dünya ile içli dışlılığımızı ve 'kültürel' bedenlerimizin içine kaçınılmaz biçimde yerleşik oluşumuzu ileri sürdüğünde, açık açık Bour-

⁸ *Réponses. Pour une Anthropologie Réflexive*'de (Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Yanıtlar) Wacquant, Bourdieu'nün yapıtında kullanılan 'habitus' kavramının fenomenolojik bir kavram olduğunu ileri sürer. Merleau-Ponty'den alıntı yapan Bourdieu, habitusu 'bedeni pratik yönelimselliğin kaynağı olarak [...] deneyimin nesnellik-öncesi düzeyinde kökleşmiş anlamın kaynağı olarak yeniden üretmek için özne ile nesne arasındaki kurulan nesnellik-öncesi içsel bir bedensel varlık etkileşimi' olarak tanımlar (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 27). Bu bakımdan Bourdieu 'bedene hitap etmenin potansiyel avantajlarını küçük gören Avrupalı filozofların derin entelektüalizmlerine' karşıttır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 98).

⁹ Dünyayı, düşünümsel anlamda 'farkına' varmadan önce, bedenlerimiz üzerinden sezgisel olarak 'biliriz' ve dünyayı diğerleriyle paylaştığımız ve topluluktan kaynaklanan bir bilgi sayesinde biliriz. Gerçekte bedenimiz, öznenin refleksif dönüşü vuku bulduğunda hâlihazırda hep tamamlanmış olan ve düşünce ile nesnesi arasındaki ilişkinin dayandığı başlangıca ve 'dünyaya duyarsız kalmamıza' imkân verir (Merleau-Ponty, 1945: 57).

diu'nün genetik yapısalcılığına giden yolu döşüyordur (Lafı gelmişken, Boltanski'nin denemelerinde üzerinde durduğu meselenin bu 'kültürel konum' olduğunu belirtelim.¹⁰). Bu bakış açısı, 'kültürel birliğin, yaşamın doğduğu ya da kurulduğu anda var olan tüm uğraklarda peşinen ele geçirilen şu dışsal kabuk benzeri bireysel yaşamın sınırlarının ötesine geçtiği' varsayımına dayanır (Merleau-Ponty, 1960a: 111). Bu bağlamda Husserl, kültürün (toplumsal evrenin) tortusu olarak çökelmiş dünyayı ve anlamı 'hâlihazırda algıladığımız esnada orada olan bir birliğin zihindeki güvencesi' olarak görme hatasına düşen diğer filozoflar kervanına katılır (Merleau-Ponty, 1960a: 111). Bir anlamda ben kültürel faaliyetler sayesinde benim olmayan bir yaşamda ikamet ederim, zira dünyadaki nesnelere bana sunduğu anlamlar, 'mevcudiyetimi önceleyen'lerin biçim verdiği anlamlardır (Merleau-Ponty, 1960a: 111).¹¹ Bu mevcudiyet Merleau-Ponty'nin 'toplumsal-ben' dediği, bir başka deyişle, daha sonra şekil verme hünerine sahip olabileceğim dünyadaki varlığımın ham maddesi dediği şey halini alır (Frère, 2005: 248).

Merleau-Ponty'nin yapıtının çeşitli noktalarında sosyolojinin meylini onayladığını görmek mümkündür -Ponty o zamanlar sosyolojinin bir disiplin olduğuna inanan birkaç filozoftan biridir.¹² Bir toplumsal olguyu (açıkçası Durkheimci nesnelilik doğrultusunda) 'yekpare bir gerçeklik' olarak değil, 'bireyin en derindeki taraflarına gömülü' olarak betimler örneğin (1960c: 123-142). Her yaşantının, refleksif bakışımızı ona yöneltebilmemizi önceleyip koşullandıran 'toplumsal bir atmosferi' vardır. Ani ve beklenmedik ölümü Merleau-Ponty'nin yapıtının yarıda kalmasına neden olduğundan, Claude Lefort'a göre bu toplumsal-benin 'herhangi bir felsefede ismi yoktur'.¹³ Bununla birlikte bu isim sosyolojide ortaya çıkmıştır. Bilinci tözselliğinden arındıran bir felsefeden, (Bourdieu'nün genetik yapısalcılığında da gözlemlediğimiz gibi) aynı şeyi dünyada olmak -toplumsal-ben- meselesinde yapan bir sosyolojiye geçiş, habitus olarak adlandırılır.

Bireyler ile kültürel dünyaları arasındaki bu karşılıklı ilişki düşünümsel değildir. Düşünümsel olsaydı eğer, Ricoeur'ün sözel kimlik kavramının habitusa uygulayan Corcuff'un modeline benzerdi.¹⁴ Bireysel habitusu Mer-

¹⁰ Boltanski (2003).

¹¹ Dünyanın ayırdına varmadan evvel dünyaya gömülmüşümdür. Merleau-Ponty bunu şöyle dile getirir: "bendeki bu toplumsal benin (social-mien) ayırdına vardığımda, bu ben, benim canlı kanlı şimdime etkin biçimde beni sunan tarihsel topluluğun bir noktada birleşen ve uyumsuz tüm eylemi kavramaya muktedir olduğum tüm geçmişimdir" (Merleau-Ponty, 1960b: 12).

¹² Bu mesele hakkında, özellikle bkz. Bourdieu (1987: 15).

¹³ Lefort (1978: 110).

¹⁴ Bu durum Merleau-Ponty'nin geç dönem denemelerinde en iyi şekilde ifade edilmiştir: '[B]eden, onda sürekli olarak binlerce hayret uyandıran [...] taslakları hayata geçirdiği bir dünyaya doğru taşar' (Merleau-Ponty, 1960a: 108). Merleau-Ponty'nin habitusun bilinçdışı

leau-Ponty'nin yapıtı doğrultusunda anlamamız, çoğul aktör fikrini, yani yaratım ve dönüşüm potansiyeline sahip bir fail olarak tahayyül etmemize imkân tanır. Böylelikle habitus, determinist olmaktan ziyade yararlı bir kavrama dönüşür.

Temel meselelerimizden biri, Bourdieücü genetik yapısalcılık çerçevesinde failin yaratıcı kapasitesi rolünü oynayabileceği meşru herhangi bir alan olup olmadığıdır. Farklı biçimde koymak gerekirse, mesele, Bourdieücü toplum kuramı dâhilinde, yaratıcı edimde bulunma kapasitesine sahip öznel kimlik benzeri bir şeyin söz konusu olup olmadığıdır. Habitusun ne denli benzersiz ve aynı zamanda bilinçdışı bir yolla inşa edildiğini anlamak için Corcuff ile Lahire'nin yapıtlarından faydalanabiliriz. Yine de Corcuff ve Lahire, habitusun faillerin kendilerini ve çepeçevre kuşatılmış buldukları dünyalarını hangi yolla kurmalarına olanak verdiğini anlamamızı mümkün kılmaz. Denemelerinde habitus bir tür boş levha, dış dünya tarafından biçimlendirilmeye yazgılı bir şey olarak kalır. Bununla birlikte habitusun dinamik bir doğası ve yaratıcı potansiyeli olduğunu kabul etmemiz gerekir; aksi takdirde bireyleri biricik kimliklere sahip biricik varlıklar olarak kavramakta başarısız oluruz. Bourdieu'nün denemelerinin kimi bölümlerinde, toplumsal olarak inşa edilmiş olsa da, toplumsal dünya üzerinde edimde bulunma kapasitesiyle donatılmış bir habitus fikrine yapılan bazı göndermeler bulmak mümkündür. Doğrusunu söylemek gerekirse, böylesi bir bakış açısı habitus ile toplumsal dünya arasındaki ilişkiyi karşılıklı ve sürekli bir dönüşüm ilişkisi olarak resmeder. Gerçi Bourdieu'nün denemelerinin büyük bir kısmında habitusun yaratıcı ve dönüştürücü mevcudiyetinin -ve sonuç olarak anlamının- büyük ölçüde ihmal edildiğini kabul etmemiz de gerekir. Böylesi determinist bir habitus kavramı failleri kendi toplumsal tahakkümlerinin koşullarını yeniden üretmeye mahkum eşesli varlıklar olarak tasvir eder. Bu bir hayli kaderci bakış açısı, işçi sınıfının gelişmiş toplumlardaki durumunu incelerken özellikle baştan çıkarıcıdır. Zira bu bakış açısına göre, bu sınıflar kitap okumaktansa televizyon izlemeyi, politikayla meşgul olmaktansa ondan kopmayı 'öğrenirler; uzun lafın kısası kendi yabancılaşmışlıklarını kanıksamayı 'öğrenirler'.

Lahire'nin öne sürdüğü gibi, beden fenomenolojisiyle birlikte, Corcuff'un büyük oranda görmezden geldiği bireysel habitusun mevcudiyetini ıskartaya

doğası üzerindeki ısrarını akılda tutmak önemlidir: 'belirli toplumsal yatkınlıkların bireysel ya da toplumsallaşmış biyolojik bir beden ya da biyolojik olarak bireyleşen cisimleşmiş bir toplumsal varlık olarak pratikte bilinçdışı olarak birleşmesi' (Merleau-Ponty, 1997: 186). Dolayısıyla habitus, öznenin toplumsal dünyaya sürekli olarak maruz kalması babında gündelik bir temelden gelişir. Esas itibarıyla bunun anlamı şudur: 'benim bedenim kendi dünyasına sahiptir, ya da kendi dünyasını temsillerin arasından geçmek zorunda kalmadan, kendini nesnelleştirici bir işleve boyun eğmek zorunda hissetmeden kavrar (Merleau-Ponty, 1997: 164).

çıkarmayan çoğul fail kavramının kullanımı mümkün hale gelir. Dolayısıyla, 'toplumsal belirlenimler'in mevcudiyeti ile 'kültürel zenginliğin' mevcudiyetinin birbirlerini karşılıklı olarak dışlamak zorunda olmadığı gerçeğini hesaba katmamız gerekir. Toplumsal bakımdan karmaşık olarak bireyler kendi kültürel kimliklerini oluşturan temel öğelerin ayırıcılığına sahip olmada zorunda değildir. Kendilerini 'keşfetmeleri'ne imkân veren yaratıcı kapasitelerden ve kendilerini yerleşik buldukları toplumsal dünyadan çok daha azına sahip olabilirler. Bir başka deyişle, bilinçdışı bir habitus kişiliklerini yapılandırırsa bile, tüm bireyler çoğuldur. 'Habitusun mevcudiyeti' zorunlu olarak 'kabiliyetlerin mevcudiyeti'ni ima etmez; habitusun yatkınlık şemaları bireysel eylemleri her daim şekillendirilir, ama zorunlu olarak belirlenmez.

Yeni Bir Aktivizm Yaklaşımına Doğru

Merleau-Ponty, 'dünyada olma' halinin nasıl bir yaratıcılık kaynağı olduğunu göstermek için ressam örneğinden faydalanır. *L'œil et l'esprit*'de (1964; Göz ve Tin) Ponty, tam da yaratım süreci sayesinde, ressamın 'kendini (kendi bedenini) dünyaya sunma edimi sayesinde' adeta 'kendi yankısı' haline dönüşerek gerçekliği bir resme dönüştürebildiğini ifade eder (bkz. Merleau-Ponty, 1964: 16 ve 22). Castoriadis, Ponty'nin inşa ettiği beden fenomenolojisinin ayak izlerini, ona politik bir kullanım getirerek takip eder.¹⁵ *L'institution Imaginaire de la Société*'de (1975; Toplumun İmgesel Kuruluşu) şunu ileri sürer:

[...] öznenin ve özne-olmayanın öznedeki taşıyıcısı (yani özneye onun toplumsal olarak etkilendiği şeylerden gelen) bedendir: Ben ile Öteki arasındaki eklemlenme noktası, gizil anlamın eksiksiz maddi yapısı olan bedendir. Beden hiçlik anlamına gelen yabancılaşmadan çok, dünyaya iştirak etmektir. Anlamli bağlanma ve akışkanlık, herhangi bir refleksif düşünceden önce gelen bir anlam evreninin ön-yapısını meydana getirir. (Castoriadis, 1975: 157)

Castoriadis'in 'özne' tasviri, Lahire ve Corcuff'un kişisel 'toplumsal fail' izahlarıyla örtüşür. Özne bedenden ayrılmış bir öznellik biçiminin o soyut uğrağı değildir; aksine, toplumsal dünyanın farklı alanlarında yerleşik bulunan aktif ve somut bir varlık olarak kurulur. Bu anlamıyla özne 'mutlak ben' gibi bir şey değildir. Tersine, toplumsal anlamların koşullandırdığı bir bireyselliktir; bu itibarla özne 'bu anlamları devamlı olarak kullanıp yeniden örgütleyen aktif bir otoritedir' (Castoriadis, 1975: 158). Dolayısıyla özerklik, 'eleştirel (ya da genetik) okulun yaptığı gibi, bundan böyle 'toplumsal yapıların yaşamlarımızdaki baskıcı etkilerini' denetleme ya da durdurma arayışı değil-

¹⁵ Ayrıca bkz. Castoriadis (1997 [1978]-a).

dir (1975: 161). Özerklik tam da failerin eylemleri sayesinde dönüştürmeye başladığı andan itibaren bizzat yapının kendisidir.

Castoriadis'in psişenin radikal tahayyülü dediği şey, yukarıda sosyolojik bir kurgu olarak ana hatları çizilen habitusun betimlenmesine tekabül eder. Psişeyi mekânsallaştırma denemesinin hiçbir anlamı yoktur; Psişe toplumsal belirlenimlerin oluşturduğu bir öbek olarak görülebilir. Castoriadis bunu şöyle koyar:

[İ]nsan dibine kadar psişiktir; toplumdur o. Psişenin oluşumunu ve onu yaşama uyarlayan toplumsal olarak tahayyül edilmiş anlamlar yalnızca toplum sayesinde ve toplum içindedir. Biyolojinin çok ötesinde [...] insan psikososyal ve sosyotarihsel bir varlıktır. İmgesel ve imgelem diyeceğim yaratım kapasitesini geri kazanacağımız yer bu iki düzeydir. Psişede radikal bir tahayyül mevcuttur. (Castoriadis, 1996 [1978]: 112, vurgu orijinal metne)

Psişe, önceden verilmiş bileşenleri (alışkanlıklar) yeni etkinlik formları yaratmak adına birleştirme kabiliyetidir. Psişe, eylem ve söylemler oluşturmak amacıyla bilinçsiz bir şekilde biçim verdiği izlenimleri beden aracılığıyla kaydeder. Castoriadis'e göre psişe -yani bizim bireysel habitusumuz olarak psişe- 'gerçek olmayan şeyleri gün yüzüne çıkarma kabiliyeti'dir, ancak bu kabiliyet gerçekliğin sunduğu öğeler sayesinde mümkündür. Bilinçsiz öğelerin oluşturduğu öbek, 'imgeselin çiçeklenmesine vesile olan kör ve duyarsız, yoğun bir kütleden müteşekkil, bizim şu öznellik-öncesi dünyamızdır (Castoriadis, 1997 [1978]-b: 95).

Castoriadis bir hayli ilerlememize imkân tanıyor. Castoriadis izlersek, faili hem gerçek bir ajan hem de psişesi olan toplumsal bir özne olarak görebiliriz. Bu perspektiften hareket edersek, bundan böyle failerin 'seçeneksiz' olduğu yollu determinist kavrayışın tuzağına yakalanmayız. Kuşkusuz failer kendi eylemlerini eksiksiz olarak anlamazlar, çünkü habituslarının tayin ettiği farklı toplumsal düzenekleri anlayamazlar, fakat habitusu, kurulu düzenin safi yeniden üretimini amaçlayan yatkınlık araçlarına indirgemek hatalı olabilir. Böylesi bir bakış açısı habitusu tamamıyla pasif olarak değerlendirmekle eşdeğer olacaktır. Buna karşılık, hakiki bir eleştirel sosyolojinin görevi, habitusun hem bilinçli ve bilinçsiz hem de aktif ve pasif veçhelerini hesaba katmaktır. Bu perspektiften bakıldığında, habitusu, bilgisizlikle örtmekten çok dinamik bir öbekte ikamet eden, hem içselleştirilmiş bir toplumsal bilinçdışı hem de yaratıcı imgelemin yatağı olarak kavramak mümkün hale gelir.

Dolayısıyla toplum özgürlüğümüzü kısıtlayan yapıların basit bir kümeleşmesi değildir, daha çok eylemlerimizi kolaylaştıran ve haliyle çeşitli deneyimlere maruz kalan ve yeni ifade eylem türleri geliştirme kapasitesine sahip olan bizlerin yaratıcı ve karmaşık varlıklara tercüme edildiği bir olanaklar

uzamıdır. Birlikte olmanın yeni yollarının ortaya çıkışı, bu yeni birlikteliğin inşasında yer alan ve zorunlu olarak bu ortaya çıkışın farkında olan failer olmadan da ortaya çıkabilir. Yeni toplumsal hareketler böylesi yaratıcı süreçlerin ortaya çıkma biçiminin somut bir örneğidir; habitusun büyük ölçüde gelişigüzel gelişen, uyumsuz olsalar da birbirlerine yakın olan formları. Mesela Porto Alègre, Bombay, Paris ve Londra'da düzenlenen toplumsal forumların ortaya çıkışına şöyle bir göz atarsak, 'neo-liberalizme karşı savaşım vermek' gibi farklı amaçları gerçekleştirmek için periyodik olarak bir araya gelen ve farklı toplumsal ve mesleki geçmişlere sahip insanlar sayesinde müşterek bir militan habitus geliştiren bir grup failin ortaya çıkışını gözlemleyebiliriz. Bireysel ya da küçük gruplar olarak kendi tarzlarında her biri yeni politik mücadele modelleri, yeni politik haklar ya da kooperatifler, müteakbil şirketler vb. gibi yeni ekonomik modeller icat edip geliştirirler. Var olan dünyanın reddinden ilham alan 'alternatif bir dünya'ya dönük öneriler 'sunular'. Kuşkusuz hareketin her bir üyesi, kendi tarihlerine ve yaşam tarzlarına dâhil ettikleri belirli militan eğilimlere sahiptir. Failer dışsal faktörlerin yaşamlarını ne ölçüde biçimlendirdiğinin farkında olmasa dahi, her hareket belirlenim bakımından zengindir ve farklı insanlar farklı yaşam formlarını cisimleştirirler. Sosyologların 'Neden şundan ziyade bu derneğe angajesisiniz?' sorusuyla karşılaşan aktivistler şaşırabilirler. Bu soru, insanların belirli bir kolektif eylem biçimine bağlanmaya karar verirken ileri sürebilecekleri muhtelif gerekçelerin karmaşıklığını örnekleyen tereddütlere ve çeşitli tepkilere sebebiyet verir.

Meselenin karmaşıklığı kabul edildiğinde, bırakın kapsamlı bir incelemeyi, politik etkinliğin 'münasip' bir tanımını öne sürmenin dahi ne kadar zor olduğu görülecektir. Çağdaş dünyada aktivistler bir sendikaya ya da kurumsal federasyona eklemelenme iddiasında bulunma konusunda giderek daha isteksiz gibi görünüyorlar. Bunun yerine, kendi 'özerklikleri'ni korumak adına çoğu zaman aynı anda birkaç farklı dernek üzerinden politik eyleme belirli fasıllarla iştirak ediyorlar (Ardizzone, 2007). Bununla birlikte, aktivistlerin sergilediği bağlılıkların 'zayıf' olduğunu iddia etmek anlamına gelmez bu. Merleau-Ponty'nin söyleyebileceği gibi, küreselleşme karşıtı zirvelerde yer alan kimseler, bu hadisenin 'bedenleşmesi' haline gelmiştir. Aktivistler kendilerini farklı derneklerle (örneğin Attac, Greenpeace ya da No Logo) özdeşleştirebilir ve zamanın farklı uğraklarında ortaya çıkan farklı söylemlere (örneğin, çevreci, feminist ya da anti-kapitalist) sempatiyle yaklaşabilirler. Bazıları için bu politik eylemlere ve geçmişte tanışık olmadıkları (veyahut çok az tanışık oldukları) söylemlere iştirak ettikleri anlamına gelir; daha da önemlisi, böylesi kolektif hadiselerin geçmişte mevcut olmayan politik eylemler ve söylemlerin yaratılmasına vesile olabileceği anlamına gelir. Bu oturumların yeni toplumsal mücadele formları olarak var olduğu gerçeği, toplumsal eylemin yaratıcı potansiyelinin bir göstergesidir. Yine de, ne katı Bourdiucü anlamıyla gele-

neksel habitus kavramı, ne de Corcuff ya da Lahire gibi başka kuramcılarının bu kavramı eleştirel biçimde kullanımı, örneğin 'militan habitus'un mevcudiyetinde somutlaşan toplumsal yaratıcılığın özgürleştirici potansiyelini, yakalama hünerine sahip değilmiş gibi görünüyor.

Kendileri de toplumsallaşma süreçlerinin sonucu olan bu dinamik habitus formlarının faillerin bilincinde olmadığı sonuçlara sahip olması bir hayli muhtemeldir. Küreselleşme karşıtı hareketin geleceği ne olursa olsun, farklı karşılaşmaların ve süreçlerin birleşimi, makro-sosyal düzeyde yeni kurumsallaşma biçimlerine yol açacaktır. Hem aktivistler hem de sosyologlar için, bu kurumsallaşma süreçlerinin kesin doğası hakkında öngöründe bulunmak giderek zorlaşacaktır.

Sonuç: Bir Olumsuzluk Sosyolojisi

Yukarıda geliştirilen analize dayanarak, Bourdieu'nün genetik yapısalcı geleneği içerisinde bulunan sosyolojik yaklaşımların, toplumsal olumsuzluğun gücünü izah edebileceğimiz kavramsal ve metodolojik araçları geliştirmesi gerektiğini ileri sürmek makul olabilir. Dinamik habitus gibi bir şeyin var olduğu şeklindeki varsayım büyük ölçüde toplumsal yeniliğin tahmin edilemez olduğu görüşüne bel bağlar. Yukarıda da açıklandığı gibi, sadece Bourdieu'nün toplumsal kuramına yaslanırsak, dinamik habitusun mevcudiyetini anlamalı kılmak olası değildir, zira Durkheim'ı takip eden Bourdieu sosyolojiyi esasen toplumsal yaşamın istikametini belirleyen temel nedensel mekanizmaları açığa çıkarmayı amaçlayan bir bilim olarak kavrar. Bu analizden ilham alan ve farklı toplumsal hareketlere aktif katılımına dayanan alan araştırmalarım, gündelik yaşam meselelerinden ve sıradan toplumsal eylem bileşimlerindeki opaklıktan faydalanan genetik yapısalcılığı geliştirme denemesinin entelektüel bakımdan zahmete değer olduğunu gösteriyor. Gerçeği söylemek gerekirse, gündelik yaşamın olumsuzluklarıyla yüzleşmek, Bourdieucü paradigmanın düştüğü yapısalcı belirlenim tuzağına düşmekten imtina etmek babında zorunlu olabilir. Bu bölümde sunulan fikirlerin geliştirilmesi için çok daha fazla çalışmanın gerçekleştirilmesi gerekir elbette. Toplumsal ve politik yenilik arayışında seferber edilecek kaynakları belirgin kılmak istiyorsak eğer, faillerin 'militan habituslarının' yaratıcı yönlerini açıklamak olmazsa olmaz gibi görünüyor. Yaratıcı tahayyüller ve yaratıcı eylem yaratıcı toplumların birbirinden ayrılmaz bileşenleridir. Dolayısıyla şu soruyu sorarak tartışmayı bağlayabiliriz: Bireyleri bir araya getiren ve kolektif eylem olasılığını mümkün kılan töz, kültürel bileşim, şu radikal tahayyül nedir?

Referanslar

- Alexander, Jeffrey C. (1995) *Fin de siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, London: Verso.
- Ardizzone, Leoisia (2007) *Gettin' my Word Out: Voices of Urban Youth Activists*. Albany: State University of New York Press.
- Bénatouïl, Thomas (1999) 'Critique et pragmatique en sociologie: quelques principes de lecture', *Annales, Histoire, Sciences Sociales* 54(2): 281–317.
- Boltanski, Luc (1990) *L'amour et la justice comme compétences*, Paris: Métailié.
- Boltanski, Luc (2003) 'Usages faibles, usages forts de l'habitus', in Pierre Encrevé and Rose Marie Lagrave (eds.) *Travailler avec Bourdieu*, Paris: Flammarion, pp. 153–161.
- Boltanski, Luc and Laurent Thévenot (1991) *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris: Gallimard.
- Boudon, Raymond (1998) 'Social Mechanisms Without Black Boxes', in Peter Hedström and Richard Swedberg (eds.) *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 172–203.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une Théorie de la Pratique, Précédé de Trois Études d'Ethnologie Kabyle*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1980) *Le sens pratique*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1987) *Choses dites*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Méditations pascalienues*, Paris: Seuil.
- Bourdieu, Pierre (2001) *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d'agir.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon and Jean-Claude Passeron (1968) *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales / Mouton.
- Bourdieu, Pierre and Loïc Wacquant (1992) *Réponses. Pour une Anthropologie Réflexive*, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1975) *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil.
- Castoriadis, Cornelius (1996 [1978]) 'Anthropologie, philosophie, politique', in Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe IV*, Paris: Seuil, pp. 105–124.
- Castoriadis, Cornelius (1997 [1978]-a) 'Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique', in Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe V*, Paris: Seuil, pp. 157–195.
- Castoriadis, Cornelius (1997 [1978]-b) 'De la monade à l'autonomie', in Cornelius Castoriadis, *Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe V*, Paris: Seuil, pp. 85–107.
- Corcuff, Philippe (1999) 'Le collectif au défi du singulier: en partant de l'habitus', in Bernard Lahire (ed.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, Paris: La Découverte & Syros, pp. 95–120.
- Corcuff, Philippe (2003) *Bourdieu autrement: fragilités d'un sociologue de combat*, Paris: Textuel.
- Fourny, Jean-François (2000) 'Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis', *SubStance* 29(3): 103–112.
- Fowler, Bridget (1997) *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*, London: Sage.

- Frère, Bruno (2004) 'Genetic Structuralism, Psychological Sociology and Pragmatic Social Actor Theory: Proposals for a Convergence of French Sociologies', *Theory, Culture & Society* 21(3): 85–99.
- Frère, Bruno (2005) 'Quelle phénoménologie pour une sociologie du consensus?', *Études phénoménologiques* 41–42: 243–266.
- Husserl, Edmund (1964 [1928]) *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trans. Granel Gérard, Paris: PUF.
- Husserl, Edmund (1982 [1952]) *Idées II, recherches phénoménologiques pour la constitution*, trans. Eliane Escoubas, Paris: PUF.
- Husserl, Edmund (1994 [1950]) *Méditations cartésiennes*, trans. Marc de Launay, Paris: PUF.
- Kuhn, Thomas (1983 [1962]) *La structure des révolutions scientifiques*, trans. Laure Meyer, Paris: Flammarion.
- Lahire, Bernard (1998) *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*, Paris: Nathan.
- Lahire, Bernard (1999a) 'Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique', *Cahiers internationaux de sociologie* 106: 29–55.
- Lahire, Bernard (1999b) 'De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique', in Bernard Lahire (ed.) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu: dettes et critiques*, Paris: La Découverte & Syros, pp. 121–152.
- Lahire, Bernard (2004) *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris: La Découverte.
- Lefort, Claude (1978) 'Réflexions sur de premiers commentaires', in Claude Lefort, *Sur une colonne absente*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960a) 'Le langage indirect et les voix du silence', in Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, pp. 63–135.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960b) 'Le philosophe et la sociologie', in Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, pp. 97–122.
- Merleau-Ponty, Maurice (1960c) 'De Mauss à Claude Lévi-Strauss', in Maurice Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie*, Paris: Gallimard, pp. 123–142.
- Merleau-Ponty, Maurice (1964) *L'œil et l'esprit*, Paris: Gallimard.
- Piaget, Jean (1970) *Psychologie et épistémologie: Pour une théorie de la connaissance*, Paris: Denoël.
- Ricœur, Paul (1965) *De l'interprétation: essai sur Freud*, Paris: Seuil.
- Scheler, Max (1993 [1926]) *Problèmes de sociologie de la connaissance*, trans. Sylvie Mesure, Paris: PUF.
- Schütz, Alfred (1962) 'Phenomenology and the Social Sciences', in Alfred Schütz, *Collected Papers, Volume I*, The Hague: Martinus Nijhof, pp. 97–203.
- Wolff, Kurt (1978) 'Phenomenology and Sociology', in T. B. Bottomore and Robert A. Nisbet (eds.) *A History of Sociological Analysis*, New York: Basic Books, pp. 499–554.