

# Pierre Bourdieu'nün Sembolik Şiddet Kuramı Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme\*

## A Critical Evaluation of Pierre Bourdieu's Theory of Symbolic Violence

Selda ERSÖZLÜ<sup>1</sup> 

<sup>1</sup>Hacettepe Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, Beytepe, Ankara, Türkiye

### ÖZ

Toplumsal cinsiyet, yoksulluk, ırk, etnisite vb. “istikrarlı eşitsizliklerin” çok boyutlu doğasının nasıl açıklanacağı konusundaki ihtilafların merkezinde iktidar kavramsallaştırması vardır. Pierre Bourdieu'nün “sembolik şiddet” kuramı ve bununla bağlantılı olarak iktidar olgusunu kavramsallaştırma biçimi, sosyal kuramda yerleşik olan birey-toplum, faillik-yapı, mikro-makro gibi karşıtlıkları aşmaya çalışan önemli bir kuramsal girişimi temsil etmektedir. Bu çalışmada, Bourdieu'nün toplumsal eşitsizlik ve sosyal hiyerarşilerin düzenlenmesini ve yeniden üretimini açıklama çabasındaki “sembolik şiddet” kuramının eleştirel bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Onun ampirik ve kuramsal çalışmalarına ek olarak, kuramsal külliyatı hakkındaki ikincil kaynaklardan yararlanılarak yapılan bu değerlendirmede “sembolik şiddet”, yine onun “pratik kuramı” içinde yer alan ilişkisel kavramlarla birlikte, bir bütün olarak kavranmaktadır. Çalışma, ilk bölümünde kuramın genel tanıtımının, ikinci bölümünde eleştirel değerlendirilmesinin takdim edildiği, iki ana bölüme ayrılmıştır. Bourdieu'nün yapısal ilişkisellik anlayışı üzerinde temellendirilmiş olan bu değerlendirmenin amacı, “sembolik şiddet” kuramının omurgasını oluşturan “yanlış tanıma” kavramsallaştırmasının sebep olduğu epistemolojik ve metodolojik çelişkileri ortaya koymaktır. Söz konusu çelişkiler, bireysiz bir faillik sorunu, tahakküme dayalı kapalı sistemler sorunu ve pratik mantık ve kuramsal mantık sorunları eksenlerinde tartışılmaktadır. Bu çalışmanın temel savı, Bourdieu'nün: (i) iktidar ve tahakküm kavramları arasında analitik bir ayrım yapmaması ve dolayısıyla “şiddet” kavramını daraltmaması, (ii) karşılıklı etkileşime dayalı “pratik bilgi”yi yanıltıcı veya eksik olarak kabulü ve (iii) “pratik mantık” ile, eylemin yönünü sadece kişisel çıkarlarla ilişkilendirmesi sebepleriyle, genel olarak karşı çıktığı ikiciliklerin üstesinden gelemediği ve “sembolik şiddet” kuramı ile failliği ve yapıların dönüşümünü sınırlayan bir iktidar yapısı sunduğudur.

### ABSTRACT

The conceptualization of power lies at the core of controversies on how to explain the multidimensional nature of durable inequalities, such as gender, poverty, race, and ethnicity. Pierre Bourdieu's theory of symbolic violence and conceptualization of power represent a significant theoretical initiative that attempts to transcend conventional dualisms such as the individual versus society, agency versus structure, and micro versus macro. This paper critically evaluates Bourdieu's theory of symbolic violence that endeavors to explain the regulation and reproduction of contemporary social inequalities and social hierarchies. In order to comprehend symbolic violence in connection with his relational and intertwined concepts involved in practice theory, it is necessary to look at his empirical and theoretical studies, as well as the secondary resources about his theoretical oeuvre. This paper is framed within two primary sections, with the first presenting the general definition of the theory and the second providing a critical evaluation of the theory. This evaluation is justified on Bourdieu's structuralist understanding of relationality and aims to reveal the unresolved epistemological and methodological contradictions emerging from his conceptualization of misrecognition, which is the backbone of his theory of symbolic violence. The contradictions the paper concentrates on are discussed under the themes of the problem of agency without individuals, the problem of closed systems justified on domination, and the problems of practical logic and theoretical logic. The main argument of this article involves Bourdieu's inability inadequacy of defating the dualisms he opposed, and as a result, his theory of symbolic violence provides a conceptualization of a power structure that extremely restricts human agency and structural transformation. This is due to three main issues: (i) Bourdieu makes no conceptual

\*Bu çalışma, toplumsal cinsiyet örneğinde eşitsiz iktidar ilişkilerini konu edinen, Hacettepe Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında, Doç. Dr. Abdülkerim Sönmez danışmanlığında yürütülmekte olan doktora tezi kapsamında üretilmiştir.

Corresponding Author: Selda ERSÖZLÜ E-mail: selda\_ersozlu@yahoo.com

Submitted: 03.10.2023 • Revision Requested: 12.01.2024 • Last Revision Received: 25.01.2024 • Accepted: 22.02.2024



This article is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC 4.0)

or analytical distinction between power and domination and therefore cannot restrict the meaning of violence, (ii) he accepts the practical knowledge generated by dialogical interaction as false or misleading, and (iii) he uses practical logic to relate the intention of action only to personal interests.

**Anahtar Kelimeler:** Bourdieu, Sembolik Şiddet, Pratik Kuramı, Yanlış Tanıma, Tahakküm

**Keywords:** Bourdieu, Symbolic Violence, Practice Theory, Misrecognition, Domination

## 1. Giriş

Sosyal kuramda iktidar kavramının neye atıfta bulunduğu, kaynağı/kaynaklarının ne olduğu, iktidar ilişkilerinin nasıl açıklanacağı ihtilafli bir konudur. Bu konuyla ilgili olarak, eşitsizlik veya tahakküm temelli ilişkilerin açıklanmasında “alternatif neden çiftlerinin” (Jenks, 2014, s. xviii) sadece bir yanında yer alarak kutuplaşmaları besleyen, tek boyutlu kuramsal bakış açılarının aksine, sosyal kuramda ve feminist kuramda ilişkisel açıklamalar da yer almaktadır. Bu açıklamalar içinde en etkin ve tartışmalı olanlardan biri de Bourdieu'nün “sembolik şiddet” kuramıdır. Kuramda açıklanmak istenen sorun, tabakalaşmış toplumsal hiyerarşi ve tahakküm sistemlerinin, nesiller arası varlığını, güçlü bir direniş ve toplumun üyelerinin bilinçli tanınması olmaksızın, nasıl sürdürdüğü ve yeniden ürettiğidir (Swartz, 1997, s. 6). Sosyal kuramdaki birey-toplum, faillik-yapı, mikro-makro gibi temel ayrımlara karşı olan Bourdieu'nün, ilişkisel bir yaklaşımla yapısal şiddet ve kişilerarası şiddeti genişlettiği bu kuram, bir açıklama çerçevesi veya teşhis şeması ya da eleştiri nesnesi olarak sıklıkla gündeme gelmektedir. Bununla birlikte, (Bourdieu'ye atıfta ele alınan) ampirik çalışmaların bazılarında, kuramın yanlış veya eksik anlaşıldığı veya farklı kullanımları gözlemlenmektedir<sup>1</sup>. Bu kullanımlardaki temel sorun, yapı ile fail arasındaki diyalektik dolayısıyla ilgilidir. Örneğin; bazı çalışmalarda şiddet yapısal, kişilerarası, sembolik olmak üzere üç boyutlu incelenmekte ve sembolik şiddet sadece yüz yüze etkileşimde yer alan, kişi/kişileri sindiren, engelleyen, manipüle eden sözlü ve sözsüz ifadelerle atıfta kullanılmaktadır. Dolayısıyla, kavramsallaştırmanın zaten içerdiği, yapıların boyun eğmeye zorlayan sembolik gücü (yapısal şiddet) kaçırılmaktadır. Bazı çalışmalarda ise (özellikle medya alanında) sadece yapısal boyut incelenmekte, ancak rızanın üretiminde, mütehakkim kodların failer tarafından nasıl alınıldığı ve yeniden üretildiği tartışılmamaktadır. Aynı zamanda, bu çalışmalarda gerek sembolik şiddet gerekse saha-habitus kavramsallaştırmalarının pratik geçerlilikleri sorgulanmamaktadır.

Literatürde yer alan bu yanlış, eksik veya farklı kullanımlar, Bourdieu'nün sosyolojisinin yeterince anlaşılmasından mı, yoksa “sembolik şiddet” kuramının kendisinden mi kaynaklanmaktadır? Bu soruya herkesi tatmin edecek bir yanıt vermek elbette mümkün olmadığı gibi, her bir bireyin neyi yanlış veya doğru anladığı, pratik olarak sonuçlandırılabilir bir inceleme konusu da değildir. Buna karşılık, Bourdieu'nün kuramının hangi yönlerinin çelişki veya muğlaklık içerdiğini değerlendirerek, sorunun Bourdieu'den kaynaklanan yönlerini anlaşılır kılmak mümkün görünmektedir. Böyle bir deneme, kültürün toplumsal ilişkiler sisteminin yapılaşması ve meşrulaştırılmasındaki ideolojik işleviyle ilgili tartışmalara katkı sağlayan sembolik şiddet kuramını bütünü geçersizleştirme çabası değildir. Aksine, kuramın sınırlılıklarından hareket edecek yeni görüşlere katkıda bulunma gayretidir.

Bu amaca yönelik olarak, çalışmada önce “sembolik şiddet” kuramı ana hatlarıyla tasvir edilecek, ardından da eleştirel bir değerlendirme yapılacaktır. Layder'in (2006) dikkat çektiği gibi, bu işlemler yapılırken belli bir kuramdan alınacak anahtar kavramların, ilgili kuram bağlamında kullanılmaması halinde anlam-atıf ilişkisi bozulabilir (s. 180). Dolayısıyla, sembolik şiddet kavramsallaştırmasının işaret ettiği iktidar, sermaye ve imtiyazın, tarihsel süreç içinde mütehakkim sınıf/gruplar tarafından nasıl korunup yeniden üretildiği, toplumsal yaşamdaki pratiklerin ve bedenleşmenin rolü, Bourdieu'nün kavramsal araçları ve bu kavramların kendi aralarındaki ilişkisiyle birlikte bir bütün olarak kavranmalıdır<sup>2</sup>. Bu açıdan analiz edildiğinde ise sosyal düzenin kültürel üretim süreçlerinin anlaşılmasında temel bir araç olarak, kuramın üzerinde şekillendiği, eşitsizliklerin kaynağı olan “yanlış tanıma” kavramsallaştırması, pratik kuramı ve diğer anahtar kavramsal araçlar arasındaki çelişkileri ortaya çıkarmaktadır.

## Bourdieu'nün Sembolik Şiddet Kuramı

Bourdieu'nün “pratikler kuramı”, hem yapılandırıcı hem de yapılandırılan sosyal ve bilişsel yapılar arasındaki diyalektik ilişkiyi ele almaktadır. Onun sosyolojisinde, bireyler/kolektiviteler tarafından işgal edilen nesnel yapılar olarak “konumlar” ve içselleştirilmiş yapılar olarak öznel “yatkinlikler” önemli bir yer tutmaktadır (Bourdieu, 2013, s. 3). Konumlar sistemi sahalara, yatkinlikler sistemi ise habitusa atıfta bulunur. Bourdieu'ye göre, nesnel veya öznel tüm yapılar türdeş (homojen) olduğundan ve aynı tanımlayıcı ilkeler tarafından oluşturulduğundan (Bourdieu, 1990b, s. 14), “toplumsal uzamdaki yakınlık, daha yakın ilişkilere

<sup>1</sup> Söz konusu eksik ve yanlış kullanımların yerli literatürdeki bir değerlemesi için bkz. (Nur ve Koytak, 2014). Farklı kullanımlarda yabancı literatür için Debska, 2015; Hourani vd., 2021; Udasmoro, 2013 gibi örnekler verilebilir.

<sup>2</sup> Bourdieu'nün eylem, güç/iktidar, kültür, tabakalaşma ve sosyolojik bilgiye dair geliştirdiği farklı kuramlar, karmaşık bir şekilde kesişir ve iç içe geçerler (Swartz, 1997, s. 6).

zemin hazırlar"<sup>3</sup> (Bourdieu, 1998, s. 10). Sembolik şiddet kuramında tahakküm süreci de habitus ile belli kurumların konumuna gömülü beklentiler ve çıkarlar arasındaki ilişkiyle açıklanır (Giroux, 1983, s. 269-270).

Eğitsizliklerin açıklanmasında, toplumu üç boyutlu<sup>4</sup> (Bourdieu, 1996, s. 114), hiyerarşik olarak düzenlenmiş ve tabakalandırılmış "sembolik iktidar sahalarından" oluşan bir uzam olarak tasavvur eden Bourdieu (1991, s. 229), toplumsal sınıfların nesnel yapısının ve sınıf ilişkilerinin, bireylerin gündelik kültürünü ve toplumsal etkileşimi nasıl koşullandırdığına odaklanır. Bu kuramda sınıf, tüm olası sahalarda işgal edilen mertebeyi tanımlayan, evrensel bir açıklama ve sınıflandırma ilkesidir (Bourdieu, 1996, s. 114). Toplumsal sınıfları belirleyen şey ise failerin farklı miktarda sahip oldukları iktisadi, sosyal ve kültürel sermayeleridir. Sermaye biçimlerinin dağılımı ve hiyerarşisi, belirli bir sahadaki failerin göreceli toplumsal konumunu ve gücünü belirler. Toplumsal sınıflar öncelikle bir grup/kolektivite oluşturma çabasının, sembolik "görüş<sup>5</sup> ve bölünme" ilkesi olarak bir sınıflandırma ve temsil mücadelesinin sonucudur. Bu noktada Bourdieu'nün, "nesnel sınıfları" yalnızca toplumsal sınıflara (üretim ilişkilerine) atfen değil, aynı zamanda cinsiyet, yaş, meslek, din vb. belirli sosyal kategorileri sınıflandırmak için de kullandığını vurgulamak gerekir<sup>6</sup>.

Bourdieu, bireyler arasında sembolik ve siyasi sınırlar kurmak suretiyle "sözcüklerle şeyler yapma" (söylemler, kurumlar, yasalar), "toplumsal dünya tasavvurları yaratma" ve bu surette gerçekliği yapılandırma iktidarını, "sembolik iktidar" olarak tanımlar. Sembolik iktidar, kategoriler ve toplumsal kimliklerle ilgili ihtilaflar hakkında son onayı vermekle yetkelenirilen (Wacquant, 2013, s. 276), "gerçek seçme ve dışlama ilkeleri" (McCall, 1992, s. 842) olan, "bölme, bilgi ve tanıma ilkelerini dayatma gücü" (Bourdieu, 2000, s. 189); eşitsiz hiyerarşileri yeniden üreten, sınıfın nesnel ekonomik koşullardan ortaya çıkmasını sağlayan "gizemli simya"dır (Bourdieu, 1991, s. 233). Kısaca, sembolik iktidar, "mütehakkim sınıfların<sup>7</sup>, sembolik sistem ve güçlülerin çıkarları arasındaki bağlantıyı görünmez kılacak şekilde, kendi gerçeklik tanımlarını dayatma kapasitesidir" (Jarvinen, 2010, s. 9). Bu kapasite, temel çıkar ilişkilerini gizler ve onlara meşruiyet kazandırırken, bir güç olarak değil de tanınma, hürmet, itaat için meşru talepler olarak algılanır (Swartz, 1996, s. 77). Bu mekanizmanın işlenmesi, yani sermayelerin tekelleşerek asimetrik ilişkilere dönüşme süreci, "özel bir tahakküm biçimi" olarak "sembolik şiddet"e atıfta bulunur (Bourdieu, 2000, s. 170):

"Sembolik şiddet kavramıyla, algılanmayan gündelik şiddet biçimlerini görünür kılmaya çalışıyorum" (Bourdieu ve Eagleton, 2011, s. 398).

"Sembolik şiddet fiilinde bulunmak için her iktidar, yani gücünün temeli olan iktidar ilişkilerini gizleyerek anlamlar yüklemeyi ve bunları meşru olarak kabul ettirmeyi başaran her iktidar, kendine özgü sembolik gücünü bu iktidar ilişkilerine ekler" (Bourdieu ve Passeron, 1990c, s. 4).

"Sembolik şiddet, sansürlenmiş ve üstü kapalı<sup>8</sup>, yani tanınmaz ve kabul edilmiş" (Bourdieu, 1980'den akt. Moi, 1991, s. 1023); "ona boyun eğme veya onu kullanma konusunda her ikisi de bilinçsiz olduğu sürece, şiddetin mağdurları ve faileri arasında zımnı suç ortaklığıyla uygulanan şiddettir" (Bourdieu, 1998b, s. 17). Bu yumuşak, sinsi, görünmez şiddet, *hiç kimsenin tam olarak sorumlusu olmadığı, bu sürece dahil olan failerin nasıl işlediğini bilmediği karmaşık bir süreç ve bu yüzden de onun tarafından yönetildikleri gayrişahsi bir yapıdır* (Bourdieu ve Eagleton, 2011, s. 411-412). Bourdieu'nün temel savı, tahakküm yapılarının, "tekil failerin . . . ve kurumların . . . katkıda bulunduğu kesintisiz . . . bir yeniden üretim emeğinin ürünü olduğu"dur (Bourdieu, 2001, s. 34). Hem kavramsal hem de toplumsal ayrımcılığa dayanan bir anlamlar sisteminin, kendisini nasıl dayattığını açıklayan sembolik şiddet kuramı (Çeğin ve Özpolat, 2016, s. 689, 691), ideoloji kuramlarını ve praksis felsefesini yeni bir kuramsal zemine oturtma çabasıdır. "Şimdiye kadar hep varmış" gibi gözüken değerler, pratikler, alışkanlıklar, inanışlar üzerinden "ayrımı" (temayüz) yaratan ideolojiler, kelimeler, sözsüz ifadeler, etkileşimlere işaret eder; bu ayrımın inşasının doğallaştırılmasında etkin bir işlev görür (Bourdieu, 1996; Bourdieu ve Wacquant, 1992). Bu kavramsallaştırma (Marx'tan mülhem) doğallaştırma ve yanlış tanımayla, (Weber'den mülhem, Gramsci'nin hegemonyasına<sup>9</sup> benzer) meşruiyet ve rızaya, ve nihayetinde:

"Tıpkı sihir kuramı gibi bir inanç kuramına, daha açık bir ifadeyle, bir duruma veya söyleme kazanmış buyrukları algılamalarına ve bunlara

<sup>3</sup> Bourdieu, bedeni "anlam ve değerlerden, jestlerden, duruşlardan, fiziksel duruştan, konuşma ve dilden oluşan sosyal bir beden" olarak kavrayarak habitusu da bedensel yakınlıklar kümesi olarak görür (Skeggs, 2004, s. 21). Çalışmalarında habitusu, bireysel ve kolektif anlamda iki şeye atıfta kullanır: "sosyoloji, aynı nesnel koşulların ürünü olan, aynı habitusun destekçileri olan tüm biyolojik bireyleri özdeş olarak ele alır" (Bourdieu, 2013, s. 85). Kolektif bir habitus, benzer yakınlıklar (eğilimler ve eylemler), beğenilerden oluşan bir "üslup birliği", ortak özellikler (kültürel sermayeler) üretir. Benzer konumlarda bulunan sosyal failer, benzer zihinsel/bilişsel şemalar ve pratikler geliştirme eğilimindedir. Farklı habituslar ise yargıları ve pratikleri farklı şekillerde yapılandırır. Habitus bir yandan sınıf/grup türdeşleşmesini yapılaştırırken, eş zamanlı olarak bireye bir dizi kimlik yükler. Bireyin değerlendirmeleri ve özel kararlarının arka planını oluşturan ortak kültürel değerler, gündelik yaşantı tarzında, alışkanlıklarda ve pratiklerde tezahür eder (Bourdieu, 1996). Böylelikle habitus, içinde üretildiği sahaların, insanlar tarafından şekillendirilen ve yeniden üretilen değerlerini ve söylemlerini yansıtır (Leander, 2008, s. 17; Weininger, 2005, s. 132).

<sup>4</sup> Bu üç boyut, bireyin toplumsal uzamdaki geçmiş ve potansiyel güzergahına yansıyan sermaye hacmi, bileşimi ve bu iki özellikte zamanla meydana gelen değişimdir.

<sup>5</sup> Görüş (vision), dünya görüşü (world view) anlamında kullanılmaktadır.

<sup>6</sup> Bu makale Bourdieu'nün sınıf kuramıyla ilgili eleştirel bir tartışma içermeyecektir.

<sup>7</sup> Makale boyunca aksi belirtilmediği sürece vurgular ve İngilizceden çeviriler bana aittir.

<sup>8</sup> Bourdieu, üstü kapalı veya örtmeceliliği (euphemism), (mütehakkim ifade tarzları, dünya görüşü gibi) "biçimin dayatılması" olarak tanımlar. Ona göre, "örtmeceler, adlandırılmaz olanın adlandırılmasına izin verir, yani, sembolik malların ekonomisinde, terimin olağan anlamıyla, tam eşdeğerlerin ekonomik mübadelesine" (Bourdieu, 1998, s. 98).

<sup>9</sup> Sembolik şiddet kuramının, Gramsci'nin burjuvazinin dünya yaratması, yani kendi anlam dünyasını işçi sınıfına dayattığını açıklayan hegemonya kuramından ayıran unsurlardan biri, "ilkinin, ikincisinin gerektirdiği 'ikna' çalışmasının aktif 'imalatı'nı gerektirmemesi"dir (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 168). Bourdieu'ye göre "bu özel tahakküm biçimini anlamak için, cebir yoluyla zorlama ile nedenlere rıza gösterme arasındaki, mekanik zorlama ile gönüllü, özgür, kasıtlı boyun eğme arasındaki yanlış seçimi aşmak gerekir" (Bourdieu, 2000, s. 170).

uyularına izin verecek, algılama ve takdir etme şemalarıyla donanmış failler üretmek için, gerekli sosyalizasyon çalışması olan bir inancın üretimi kuramına dayanır" (Bourdieu, 1998, s. 103).

Sembolik iktidarın sembolik simyası (iktidara içkin keyfi özelliği gizleyen maske), gücü, "duygusal büyülenme"ye sürükleyebilen karizmaya dönüştürerek, tahakküm ilişkilerini "duygusal ilişkilere" çevirir. Bu yüzden de gücünü, sembolik sermayenin "dünya kurucu" kapasitesinden ve şiddetin yanlış tanınmasından, yani onun şiddet olarak algılanmamasından alır. "Sembolik simya, örtmece, görünüm değiştirme veya biçim dayatma edimlerini gerçekleştirenlerin yararına, o kişinin sembolik etkiler yaratmasını sağlayan bir tanınma sermayesi üretir" (Bourdieu, 1998, s. 102). Dolayısıyla, doğal varsayılan farklılıklardan kaynaklanan rızaya dayanır.

Bourdieu'nün terminolojisinde "tanıma" terimi, "zihinleri dünyadaki yapılardan çıkan bilişsel yapılara göre inşa edildiği için, toplumsal faillerin dünyayı verili olarak kabul etme ve onu doğal bulma olgusuyla bağlandıkları temel, düşünüm öncesi varsayımlar kümesidir" (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 168). "Yanlış tanıma" ise "tanıma"yı varsayarak, "iktidar ilişkilerinin nesnel olarak, yani oldukları gibi değil aksine, bakanın gözünde meşru kılacak bir biçimde algılandığı süreç"tir (Bourdieu ve Passeron, 1990c, s. xxii). Her türden sermaye baskı, iktidar veya (gerçek/potansiyel) sömürü kapasitesi olarak yanlış tanındığında, bu nedenle meşru olarak kabul edildiğinde, "sembolik sermaye" olarak işlev görme eğilimindedir (Bourdieu, 2000, s. 242).

Bourdieu'ye göre, toplumsal ve kişisel olana ilişkin bilginin üretimi ve aktarımı, bu tür akışları kolaylaştırarak/engelleyerek düzenleyen belirli otorite ilişkileri içine gömülmüştür ve aynı zamanda tahakkümün işlediği arenayı da oluşturur<sup>10</sup> (Retsikas, 2010, s. 143). Toplumsal bir oyunda, gözle görünür kazançlar kadar, bireyin öznel ve nesnel sosyal değeri/itibarı da önemlidir (Bourdieu, 2000, s. 240). "Sembolik sermaye", bir bireyin sosyal konumundan kaynaklanan kültürel ve sosyal değeridir; karşılıklı bilgi ve tanı(n)maya, meşru olarak algılanmaya ve kabul edilmeye dayalıdır (Bourdieu, 1991, s. 230-231). Eğitim, prestij, itibar, kültürel bilgi gibi çeşitli biçimler alabilir; sosyal ve iktisadi avantajlar elde etmede kullanılan araçsal değeri vardır. "Bu tür sermayenin dağılım yapısına kayıtlı bölünmelerin veya karşıtlıkların (güçlü/zayıf, büyük/küçük, zengin/yoksul, kültürlü/kültürsüz, vb.) bedenleşmesinin ürünü olan algı kategorileri aracılığıyla algılandığında, her türden sermayenin aldığı biçim" (Bourdieu, 1998, s. 47), yani her türden sermayenin, "sermaye olarak yanlış tanındığında" (Bourdieu, 2000, s. 242) dönüştürüldüğü biçimdir. Dolayısıyla, sembolik sermaye diğer sermaye biçimlerini toplumda "anamlı/değerli" kılmamanın bir yoludur. Farklı sermaye türleri karşılıklı olarak birbirlerine "dönüştürülebilir" ve bireyler arasında "aktarılabılır" de, sembolik sermaye diğer tüm sermaye türlerini barındırdığından, "sembolik iktidar ilişkileri, toplumsal uzamın yapısını oluşturan iktidar ilişkilerini yeniden üretmeye ve güçlendirmeye yönelirler" (Bourdieu, 1999, s. 28). Sembolik sermayeyi veya itibarı elde edenler ise kişisel çıkarın çıkarsızlığa dönüşmesinden yararlanabilen birey ve gruplardır (Swartz, 1996, s. 77; Jenkins, 2006, s. 66).

Tahakküm ilişkilerinin yeniden üretilmesinin kaynağı habitustur. Ancak, habitusu işlevsel kılan, toplumsal eylemi yönlendiren, sezgisel bir bilgi biçimi olan "doxa"dır (Bourdieu, 2000, s. 138-139; Schatzki, 2008, s. 119). Gizemli etkinin üçüncü suç ortağı ise failleri sahadaki verili menfaatlerin amaçlanmaya değer olduğuna inandıran "illusio"dur (Koytak, 2012, s. 91). Doxa, sosyal bir bağlamın içinde şeyleri 'neden' yaptığımızı yanıt veren o bağlamın kaidelerine, "oyuna ve oyunun menfaatlerine olan inançtır" (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 98). "Illusio", "oyuna ve sonuçlarına (duygusal/maddi) yatırım, ilgi"; sosyal faillere "benim çıkarım ne sorusunu sorduran mekanizmadır" (Kaya, 2014, s. 402). Ancak, illusio, menfaati (stake) varsayarken (Bourdieu, 1990, s. 66) "algı yanılması" veya "şaşırtmaca"dır (Bourdieu, 2000, s. 151). Sahanın taahhüt ettiği çıkarın amaçlanmaya değer olduğunun tartışmasız kabulünü gerektiren illusio, doxa'yı tamamlayarak eyleyicilerin habitusunu tetikler (Bourdieu, 2000, s. 169). Habitus ise bağlamın pratikleriyle ilgili 'ne' yaptığımızı ve 'kim' olduğumuza (Bohman, 2000, s. 132) yanıt veren, toplumsal olarak inşa edilmiş, "hem bilişsel hem de bedensel anlamlar taşıyan" (Calhoun, 2014, s. 104) "oyun hissi"dir (Bourdieu, 1990, s. 66). Bu his, faillerin sosyal sahaların düzenlilikleri (sosyal gerçeklik) için duyduğu sezgidir.

Bourdieu'nün "pratik ustalık", "pratik bilgi", "pratik duyu" terimleriyle ifade ettiği oyun hissi, toplumsal eylemin pratik kavranışına atıfta bulunur (Maton, 2008). Bir toplumdaki dünyaya bakış açıları, algı kalıpları, muhakeme ilkeleri ve değerler, habitusa girerek (Krais ve William, 2000, s. 56) pratik duyuyu oluşturmaktadır. Pratik duyu, faillerin stratejilerinin arkasındaki ilke, doğaya yani motor şemalara ve beden otomatizmlerine dönüşmüş bir toplumsal (dışsal) "gereklilik"tir. Bu gereklilik veya sahaya uyum, pratiklere neden olan ve onları "makul, yani ortak duyu tarafından bilgilendirilmiş hale getiren şeydir" (Bourdieu, 1990, s. 69). Pratik bilgi yani oyunun söylemsel kurallarının doğruluğu, gerçekliği o kadar aşıkardır ki (self-evident) doğal ve sosyal dünyanın bir parçası gibidirler. Deneyimden elde edilen, sosyal ve tarihsel olarak inşa edilmiş ortak duyu bilgisi, diğer bir ifadeyle

<sup>10</sup> Pratik kuramında "yapı", eylemin tekrara dayalı rutinleri iken (Ritzer ve Stepnisky, 2014, s. 535), rutin eylemlerden oluşan pratikler, eylemin "yapılandırıcı" etkilerini yansıtır (Leander, 2008, s. 18). Pratikler, bir yüzünde bedensel davranışın kalıpları, diğer yüzünde ise bilginin ve anlamın zihinsel kalıpları olan bir birliktir (Reckwitz, 2002, s. 254). Bir pratiği anlamak için eylemin rutinlerinden oluşan düzenlilikler ile faillerin "pratik mantığının" ilişkilendirilmesi gerekir (Maton, 2008, s. 54). Eylem esnasında pratikler bilinçliliği varsaymazlar, rutin bir şekilde gerçekleşirler. Pratik kuramında bedensel rutinler kadar zihinsel rutinler ve onların "bilgi"si de sosyal düzenin yeridir. Gerçekliğin sembolik organizasyonunu mümkün kılan, tarihsel ve özgül olan kolektifin sembolik bilgisi, zımnî/örtük teknik bir bilgi (know-how) biçimi olarak zihinlerin bilinçsiz bilgi katmanında yer alır. Pratikte hangi arzuların, normların meşru olduğuna dair olan bu bilgi, normatif bir konsensusun olmadığı zaman bile bir toplumsal düzeni (kürsüz düzenlilikleri) yeniden üretir. Sonuç olarak, pratik kuramında "yapı" bir süreç olarak tekrarlı eylemlerin rutin doğası içinde, dolayısıyla toplumsal düzen de yeniden üretim olarak kavranmaktadır. Failler vardır, ancak onlar toplumsal pratikleri "taşıyan" ve "uygulayan" beden/zihinler'dir (Reckwitz, 2002). Bu durumda toplumsal eylem de, insanların içinde yaşadıkları nesnel koşullar ile bu koşullarla karşılaştıkları ve yorumladıkları, zamansal olarak önceden var olan ve "nesnel olasılıklara" "pratik yanıtlar" üreten eğilimlerin ortak ürünü olarak açıklanmaktadır (Van den Berg, 1998, s. 214).



“dünyayı sabit kategorilerle algılamak ve kavramak” (Schatzki, 2008, s. 116), pratikleri kendi üreticilerinin gözünde gizleyen şeydir. Faillerin dünya görüşlerini şekillendiren inanç (doxa), habitusun nesnel/dışsal yapıları (positions) ile öznel/içsel yapıları (dispositions) arasındaki -koşulsuz- uyuma işaret eder. Bourdieu'nün burada vurguladığı şey, habitusun öncelikle örtük kültürel bilgiyi “kodladığı” ve bu dünya görüşlerine pratik bir duyuyla, eylem durumlarının potansiyelleri ve kısıtlamaları hakkındaki bedensel farkındalıkla (corporeal knowledge), dolaysız (immediate), üzerinde düşünmeden, otomatik olarak “uyum sağlama” işlevi gördüğüdür. Yani inanç, bir tür bilinçdışı algılama, değerlendirme ve pratik matrisine atıfta bulunmaktadır.

Pratiğin ayırt edici özelliği, mantığı ilke edinmeden mantıklı ve duyarlı olmaktır (Bourdieu, 2013, s. 79). Bu, habitusun dünyayla olağan ilişkisinde izlediği “pratik mantık/akıl”dır. Pratiklerin ürünü olan sembolik sistemler ise tutarlılıklarını pratiklerin işlevlerine, yani “zayıf” ve ekonomik bir mantığa riayet ettiği için kullanılması ve ustalaşması kolay ilkelere borçludurlar (Bourdieu, 1990, s. 87). Toplumsal olarak inşa edilmiş bilginin inşası, pratik bir inşa, pratik bir düşünüm (reflection) faaliyetidir ve bu haliyle *entelektüel çalışmadan* tamamen farklıdır. Bunun nedeni, *sıradan* düşünce, bilinç ve bilgi mefhumlarının insanları derinlemesine düşünmekten alıkoymasındadır (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 121). Toplumdaki eşitsiz bölünmelere yol açan sınırlar unutulduğu zaman gerçekleşen doxa, hem gerçek dünyayı hem de düşünce dünyasını ayrılmaz bir şekilde yapılandırdığı için, doğal kabul edilen düzen ilişkilerine bağlıdır (Bourdieu, 1996, s. 165, 470-471). İktidar ilişkilerinin sürdürülmesini sağlayan şey, bu ilişkilerin “kaybedenleri”nin kendilerini açıkça dezavantajlı duruma düşüren kurallara inanmaları ve onlara uymalarıdır (Leander, 2008, s. 13).

Herhangi bir saha, “meşru kuralların, iyi beğenin, yararlı ekonomik bilginin veya iyi bir aile yaşamının tanımı” (Leander, 2009, s. 3) gibi, “bahisteki koz” tarafından bir arada tutulur. Bourdieu'ye göre bütün sahalar türdeştir; tahakküme ve çıkara dayalı, bir bütün olarak mütehakkim sınıfkine benzer bir yapıda organize edilmiştir. Bir temsili meşru kılan ayırıştırma ve yargılama yetisi, yani kabul görmüş “kültürel inanç”ı (doxa) inşa etme yetisi ise sembolik sermayeye sahip olan mütehakkim sınıfların/grupların elindedir (Bourdieu, 1996, s. 254; Bourdieu, 1998, s. 57). Bu durumda, zihinsel üretim yoluyla (ruling ideas) kültürel sınırları çizen toplumsal dünyanın bilgi araçları, nesnel politik araçlardır (Bourdieu, 2013, s. 164) ve dolayısıyla mütehakkim sınıfların (ruling class) elindedir<sup>11</sup>. Tanıma edimleri, “pratik” kabullenme ve benimseme edimleri olduğu için “hükmedilenler tahakküm ilişkilerine, hükmedenlerin bakış açısıyla inşa edilmiş kategorileri uygulayarak, böylece bu ilişkilere doğal bir görünüm temin ederler” (Bourdieu, 2001, s. 35). Bireyler toplumda nereye ait oldukları, “bizim gibilere” neyin uygun olup neyin olmadığı konusunda bir “yer duygusu” geliştirirler; bu yerin sakinlerine yakışan pratiklere ve mallara yönelirler (Bourdieu, 1996, s. 467). Sembolik sermayenin dağılımından kaynaklanan itibar ve hiyerarşi (doxic status), sahadaki çoğu fail tarafından doğal kabul edilir; çünkü bu onların habituslarına işlenmiştir. Yatkinlikler tarafından üretilen kültürel pratikler, sosyal konumları kaçınılmaz ve bilinçsiz olarak sınıflandırarak şekillendirir (Lamont, Pendergrass, ve Pachucki, 2015, s. 852).

Sonuç olarak, Bourdieu sembolik şiddeti, “itaat olarak algılanmayan itaatleri ‘kolektif beklentiler’ veya toplumsal olarak aşılabilen inançlara dayanarak çekip çıkaran şiddet” olarak tanımlar:

“Kolektif beklentileri karşılayan, hesaplamaya bile gerek duymadan bir durumun müseccel gereklerine hemen uyan kişi, sembolik metalar piyasasının tüm kârlarını sağlar. Bu kişi hem erdem hem de rahatlık ve zarafet kârlarına sahiptir” (Bourdieu, 1998, s. 103).

“Tarihin doğaya, kültürel keyfiliğin doğal olana dönüşmesini” (Maton, 2005, s. 123) sağlayan *sembolik düzen* tarafından dezavantajlı duruma düşürülen toplumsal kategorilerin tek şansları vardır. Yapabilecekleri tek şey, mütehakkim sınıflandırmaların en şiddetli etkilerini bertaraf edebilmek adına, bu sınıflandırmalardan yararlanmaktır:

“Tahakküm altındakilerin yalnızca iki seçeneği vardır: (her zaman utanca dönüşme eğiliminde olan) kendine ve gruba sadakat veya (‘doğal görünümü’ savunan Amerikalı feministlerin kolektif başkaldırısının peşinden koştuğu türden) toplumsal kimlik üzerindeki kontrolü, kolektif olarak yeniden ele geçirme hırslarının tam da antitezi olan, mütehakkim ideali özümsemeye yönelik bireysel çaba” (Bourdieu, 1996, s. 384).

### Sembolik Şiddet Kuramının Eleştirel Bir Değerlendirmesi

Akademik kariyeri boyunca tahakkümün doğası hakkındaki kuramsal sorunları ele alan Bourdieu, Marxist sınıf kuramlarındaki üstyapı modelini, “bir arada var olan sahalar sistemi” ile denklemin diğer tarafına geçirir; Marx'ta (az çok) yan etki olarak reddedilen şeylerin iç işleyişini dikkate alır (her ne kadar müphem bir anlamda, ekonomik sahanın baskın olduğu ve diğer sahaların

<sup>11</sup> Bourdieu'nün bu görüşleri, “Alman İdeoloji”indeki Marx'ın görüşleriyle benzerlik taşır. Her ikisi de felsefenin dünyayı kurmayı başaramadığı ilişkinin eleştirileri ile başlarlar. Yanlış bilinçle ilgili bu tartışmada madunların kurtuluşu, Marx'da içinde entelektüellere yer bırakmayan maddi koşullarla, Bourdieu'de ise (Hegel'den müphem ve ancak entelektüellerde bulunan) evrensel akla duyulan inançla sonuçlanır (Burawoy, 2012). Bu konudaki görüşlerimi makalenin eleştiri bölümünde genişleteceğim, ancak burada şunu ilave etmek isterim: Giddens, kuram-pratik ilişkisini gündelik dil, gündelik toplumsal hayat ve sosyal kuram arasındaki “karşılıklı bilgiye” atıfta bulunan “çifte yorumlama” kavramı ile ele alır. Giddens'ta bu etki karşılıklıdır. Örneğin, aile kurumuyla ilgili olarak devletin hazırladığı hukuk kuralları ve sosyal bilimin verileri birbirleriyle ilişki içinde, refleksif olarak inşa edilir (kurumsal düşünümsellik) (Ersözli, 21-23, 47). Bourdieu'de ise bu işlem keyfi ve ideolojiktir. Aile, bir kurgu, bir yanılsamadır (Silva, 2005, s. 87). Ailenin meşru hukuki tanımı, mütehakkim görüşler tarafından, diğer “evlilik dışı ilişkiler” gibi kategoriler dışlanarak ve hatta onları engellemek amacı ile yapılır. “Bilişsel ön varsayım ve normatif reçeteler bütünü üzerine kurulmuş aktif bir fail olarak” inşa edilen bu tanım, pratikte uygulanması ve söylemler aracılığıyla olağanlaştırılır, gündelik hayatın rutini haline gelir. Bu icatta aile, “dar anlamıyla çıkarın, yani mübadelelerdeki denklik arayışının, askıya alındığı yerdir” (Bourdieu, 1998, s. 64-66). Kültürün üretiminde bu yukarıdan gelen, keyfi olan ve refleksif olmayan tanımlamanın varlığı, onu daha çok Merton'ın “kendini gerçekleştiren kehanet”ine yaklaştırır (geniş bir tartışma için bkz. Camic, 2011).

özerkliğini tehdit ettiğini vurgulasa da) (Burawoy, 2012, s. 37). O, sosyolojiyi, misyonu “kültürel üretim”in hem biçim hem de içeriğini sorunsallaştırmak olan bir “kültürel çalışmalar bilimi” olarak ele alır (Camic, 2011, s. 276). Bourdieu, sembolik şiddet kuramında sosyal düzenin kültürel üretim süreçlerini açıklarken, toplumsal eşitsizliğin düzenlenmesinde ve yeniden üretiminin anlaşılmasında temel bir araç olarak “yanlış tanıma” terimini kullanır. Ancak, terim Bourdieu’nün pratik kuramı ve habitus, saha ve kültürel sermaye kavramlarıyla birlikte ele alındığında, epistemolojik ve metodolojik çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Makalenin bu bölümünde, aşağıdaki alt başlıklarda bu çelişkiler tartışmaya açılacaktır.

### **Bireysiz Faillik Sorunu**

Bourdieu, toplumsal ve zihinsel yapılar arasındaki ilişkiyi, nesnelci ve öznelci iki momentin diyalektik ilişkisi olarak görür. Her iki yapı da hem yapılandırıcı hem de yapılandırılmıştır. Onun anlayışında “toplumsal gerçeklik”, hiyerarşik olarak düzenlenmiş konumların uzamını oluşturan görünmez ilişkilerin toplamıdır. Sosyoloji de “nesnelci momentte”, “görece konumların ve bu konumlar arasındaki nesnel ilişkilerin” analizidir (Bourdieu, 1999, s. 19). Faillerin bilinç ve iradesinden bağımsız olan nesnel yapılar, onların zihinsel yapılarını ve dolayısıyla pratiklerini ve temsillerini kısıtlar ve yönlendirir (Bourdieu, 1998b, s. 54). Bu nesnel yapılar, öznel temsillerin temeli olduğu için “bireysel veya kolektif gündelik mücadelelerin açıklanmasında bu temsiller de unutulmamalıdır” (Bourdieu, 1999, s. 18).

Öznelci momente, bireysel faillerin habitusundan ve pratiklerinden bahsedildiği aşıkardır. Habitus (pratiklerin sorumlusu olan) ise, Weininger’in (2005) de belirttiği gibi, “her aktörün toplumsal uzamdaki konumuna göre şekillenir” (s. 131); failler sosyal sahaların rekabetçi mantığına göre eylemler çünkü bu pratik mantık, (algılama, değerlendirme, eylem şeması olan) habitusun oluşumuna sosyalleşme yoluyla “kalıcı” olarak aktarılmıştır (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 127). Bu kavrayışta habitus “hem zorunlu hem de ziyadesiyle değiştirilemez görünmektedir” (Goldthorpe, 2007, s. 6). Dolayısıyla, kendisinin olumlu veya olumsuz (en azından bu makalenin atıfta bulunduğu) çoğu yorumcusunun kabul ettiği gibi (bkz. King, 2000), Bourdieu’nün toplumsal uzamdaki toplumsal cinsiyet, sınıf, kuşak vb. ilişkilerindeki konumları bağımsız, bu konumların işgalinden oluşan habitus/yatkınlıkları ve onun aracılığıyla gerçekleşen pratikleri bağımlı değişken olarak ele aldığı nedensel açıklaması, “son tahlilde” (Jenkins, 2006, s. 72) yapısalci geleneği sürdürmektedir. Bourdieu’nün yapısalci ilişkisellik anlayışında sosyal ilişki, insanlar arasındaki sosyal bağların değil, sosyal sahadaki farklı konumların ilişkisidir. Bu analiz, sistemin öğeleri veya nesnel konumların oluşturduğu sahaların yapıları ve onların ürettiği yatkınlıklar arasındaki ilişkiye dairdir (Bourdieu, Chamboredon ve Passeron, 1991, s. 18).

Sahaların temel özelliklerinden biri, “*bu ilişkilerin tanımladığı popülasyonlardan bağımsız ilişkiler sistemleri olmalarıdır*” (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 106). Bu “manyetik sahalarda” bireyler “çekim, itme vb. kuvvetlerin etkisi altındaki parçacıklar”dır (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 106). Bourdieu’nün, gerçek olanın bireyler değil, bireyler arasındaki nesnel ilişkilerin meydana getirdiği görünmez ilişkilerden oluşan uzam olduğu, sahanın uzamını meydana getiren ve görünür etkileşim ilişkilerini düzenleyen şeyin de bizzat ilişkilerin yapısı olduğu kuramsal kabulü (Bourdieu, 2013, s. 81), “etkileşim düzeni”nin (Goffman) özerkliğini açıklayamamasıyla sonuçlanır (Vandenbergh, 2012, s. 398-399; Mouzelis, 2014, s. 204-205; Layder, 2006, s. 196). Bourdieu’nün kuramında ampirik bağlar, sosyal uzamdaki bitişikliklerin yan etkisidir. Bir sınıf/grup habitusunun oluşumunun veya kolektif bir aidiyet ve eşgüdümün, aktörler arasında anlamlı etkileşim olmaksızın açıklanamayacağı aşıkardır (Crossley, 2013). Karşılıklı ilişkilerin, bir gereklilik ilkesi olarak bireysel iradelerden bağımsız ve belirlenmiş görüldüğü yerde, etkileşime dayalı bilginin de yanıltıcı veya eksik olarak kabulü zorunlu olarak gelmektedir (Fava, 2021, s. 138).

Bourdieu, toplumsal olguların yapısal nedenlerle ve toplumsal yaşamın, “onun içinde yer alanların anlayışlarına göre değil, bilinçten kaçan ve gözlenen olgularla” açıklanacağı düşüncesiyle, Durkheim’i izlemektedir (Vandenbergh, 2012, s. 398; Bourdieu, 1993). Gerçek bireylerin olmadığı yerde (bu kuramda birey bir soyutlamadır), “düşünce nesnelere” olarak temsiller de eylemlerin “sebepler” veya “güdü”leri değildir (Bourdieu, 2013, s. 21). Schatzki’nin (2008) ifade ettiği gibi, “düşünce nesnelere”, nedensel açıklamaya “pratiklerin belirleyici nedeni” olarak dahil edilmez (s. 133) (krş. Archer, 2010, s. 43-44; Jenkins, 2006, s. 61). Dolayısıyla, Bourdieu’ye göre, sosyoloji kuramlarının soyut kavramlarının inşasında, faillerin “kendini anlaması” (Brubaker, 1985, s. 754) veya onların bu kavramları nasıl deneyimledikleri, anlamlandırdıkları, normatif yargılarının yeri yoktur (Bourdieu vd., 1991, s. 15, 18). Çünkü insanların kasıtlı eylemlerinde ve/veya açıklamalarında örtük veya açıkça ortaya koydukları “değer yönelimleri”, yani kişilerarası ilişkiler, toplumsal cinsiyet rolleri, siyasi tavırlar vb. ile ilgili bilinçli inançlara yönelik doğruluk varsayımları ve geçerlilik yönelimleri, Bourdieu için bir yanılısamadan ibarettir (Kögler, 1997). Bireyler pratiklerin taşıyıcısıdır; bu pratikler kendilerine görünmez oldukları için de sadece “gündelik yaşamla ve sıradan bilgiyle” arasında mesafe koyabilen (“kuramsal bakış”) “uzman” sosyologlar tarafından anlaşılabilir (epistemolojik kopuş): “Toplumsal olgu, dolaysız bilgi yanılısamasına karşı kazanılır” (Bourdieu vd., 1991, s. 13). Sayer’in belirttiği gibi:

“Aktörlerin yargılarının ve temsillerinin doğruluk değerine sahip olmadığını iddia etmek, kendi başına bir yargı hükmüdür ve Bourdieu’nün

tipik bir özelliği, aktörlerin varsayılan çıkar gözetmeyen durumları ve doğruluk değerlerinin *inkârı*<sup>12</sup> için, kendi yargı hakkını aktörlerin yargıları adına saklamaktır. Ancak, aktörlerin yargılarının her zaman yanlış tanıma biçimleri olduğunu varsaymak için hiçbir neden yoktur"<sup>13</sup> (Sayer, 1999, s. 415).

Toplumsal süreçlerin sosyolojik bir yorumunu geliştirmek için sunulan bu yöntem, “[ö]znelerin kendi pratiklerine yükledikleri maksatlı anlamı, ‘farklılıkları’ toplumsal tanınma mücadelelerinin ifadeleri olarak ele alan nesnel bir analiz lehine, paranteze alabilmektedir” (Kögler, 1997, s. 152).

### Tahakküme Dayalı Kapalı Sistemler Sorunu

Bourdieu, iktidar sahasını tüm sosyal uzama genellerken “sembolik iktidar”, “sembolik tahakküm” ve “sembolik şiddet” kavramlarını eşanlamlı olarak birbirlerinin yerine kullanır. Öyle ki Bourdieu'nün terminolojisinde sembolik olan her şey ideolojik gibidir. Tahakküm, iktidarın farklı bir biçimi değil, bizatihi iktidarın kendisidir. Oysa tahakküm asimetrik/eşitsiz ilişkilere işaret ederken, iktidar/güç eşitsiz olduğu kadar karşılıklı ilişkileri de ifade eder ve hem mütehakkim hem de tâbi sınıf/grup/bireyler, yani karşıt safların her ikisinde de yer alır. Bu yüzden iktidar demokratikleştirmeye ilke olarak açıktır (Rehmann, 2015, s. 246).

İktidar, tahakküm ve şiddet kavramları arasında analitik ayırım yapılmamasının birbiriyle bağıntılı iki önemli sonucu vardır. İlki, her türlü otoritenin veya toplumsal hiyerarşinin kötücül bir anlamı olduğu gibi bir totolojiye ulaşmasıdır. İktidarın bu olumsuz/negatif kavranışında, Haugaard'ın (2010) altını çizdiği gibi “eleştirilen iktidarın yokluğu da toplumsal düzenin tamamen yokluğunu gerektirir” (s. 52). Dolayısıyla, ikinci sorun “sembolik şiddet” kuramının eleştirel bakış açısını ortaya koyabilecek normatif olarak anlamlı bir referans noktasının olmamasıdır (krş.Sayer, 1999). Veya şöyle de ifade edilebilir: Postmodern kuramlarda olduğu gibi, yapıyı söktükten sonra onu tekrar yapıcı bir şekilde neyle inşa edeceğinize dair bir önerme yoktur. Bourdieu, keyfi olan biçimlerin bir “büyü/yanılsama” olarak maskesini düşürmeye çalışırken, keyfi olmayan gerçekliğin neye benzediğiyle ilgili bir açıklama sunmaz. Ona göre iktidar/tahakküm, kültürün sosyolojik içeriğidir (Friedland, 2009, s. 890). Kültürel olarak inşa edilmiş inanç biçimlerine ve onlara dair alışkanlık ve geleneklere karşı çıkarken, aynı zamanda fiziksel gerçekliğe de şüpheyle bakmaktadır (Margolis, 2000, s. 73); gerçek, doğrudan deneyimin nesnesi değil, aksine böyle bir deneyimin nesnesi olan şeye hükmeden şeydir (Fava, 2021, s. 137-138). Yani gerçek, toplumsal olarak keyfi inşa edilmiş ve kaçınılmaz olan sosyal ayrımlardır (yeterli neden ilkesi); gerçeğin temsilleri ise bilinçsiz sınıf, cinsiyet vb. ayrımların birer işlevidir. Örneğin, Bourdieu toplumsal cinsiyeti, biyolojik cinsiyet farklılığı üzerinden kavrar; cinsiyetçilik, tıpkı ırkçılık gibi, özcülüktür; çünkü herhangi bir toplumsal pratiğin nedeni olarak biyolojiye başvurulamaz. Bu konuda elbette haklıdır ama postyapısalcılar gibi, Bourdieu de biyolojik bedenlerin toplumsal olarak inşa edildiğini ve üreme biyolojisine ilişkin algılarımızın, tamamen keyfi olan toplumsal cinsiyet ayrımına dayalı bu inşanın etkisi olduğunu savunur (Bourdieu, 2001, s. 11; Moi, 1991, s. 1030). Buna karşılık,

"bebeği kız olarak adlandırmak, onun kız gibi davranmasına, düşünmesine ve hissetmesine neden olabilir; ancak... kız bebek her zaman ona etiketlediğimiz şeyden başka bir şeydir" (Hull, 1997, s.24).

Dolayısıyla, Sayer'in ifade ettiği gibi “inşa girişimleri, ancak kullandıkları malzemelerin özelliklerini yeterince hesaba katarsa başarılı olurlar” (s. 16). Kadın olarak, çocuk doğurmayı tercih ettiğimiz veya toplumsal yapılar öyle emrettiği için değil, biyolojik vasfımız sayesinde çocuk doğurabiliriz.

Bourdieu'ye göre “büyü”, öznel olandan nesnel üreten (Schäfer, 2020, s. 197), “bireysel faillere bir öz atfeden”, “toplumsal olarak onaylanmış bir edim”dir; bireyler “fiilen zaten ilan edildikleri şey olmak üzere mücadele ederler”<sup>14</sup> (Moi, 1991, s. 1036). Bu tanımdan yola çıkarsak, insanlıktan bahsettiğimiz her yerde toplumsallık söz konusudur ve toplumsal olarak tanımlanmış kurallar, normlar, değerler, roller ortak bir yaşam sürdürülmesinin kaçınılmaz gereğidir. Dolayısıyla, kültür yalnızca sembolik bir şiddet aracı değil (Vandenberghe, 2012, s. 425), aynı zamanda kişiliğe özdenetim yoluyla benlik ve duygusal yaşam hissi kazandıran (Elias, 2000) ve böylelikle özgürleşmeye yol açan niteliksel bir arka plandır. Toplumsal dünyanın bilgisi için, toplumsal ve epistemolojik sınıflandırmalar ve kimlikler kaçınılmazdır. Bunlara dair farklılıkları da verili olarak, damga veya baskı aracı olacak şekilde olumsuzlamak gerekmez (Jenkins, 2000). Yani adlandırma, her zaman bir dışlama değildir. İnsanları biyolojik özellikleri üzerinden kadın, erkek, çocuk, yaşlı vb. sınıflandırmak başka, bedeni, “kişilik ve davranış normlarının dayatıldığı ortak payda” (Silva, 2005, s. 92) olarak kavramak başka bir şeydir. Örneğin, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılık gerçektir ve bunu savunmak özcülük değildir. Bedenin toplumsal inşası kaçınılmazdır, ama kromozomlar, hormonlar, üreme kapasitesi gibi biyolojik özellikler toplumsal olarak belirlenemez; ancak onlar üzerinden değer yüklenebilir. Cinsiyet farklılığı, toplumsal cinsiyet düzeniyle ilgili kurumların (evlilik gibi) ve kuralların “nedeni” değil, fakat onların gelişmesine katkıda bulunan, nedensel koşullarını oluşturan “doğal bir mekanizmadır” (New, 2020). Sorun biyolojik farklılık değil, bu farklılığın neden olduğu adaletsizliklerdir.

<sup>12</sup> Vurgu orijinal metindedir.

<sup>13</sup> Benzer eleştiriler için bkz. Kögler, 1997; “The Sociologist King”, Rancière, 2003, s. 165-203; Myles, 2004, s. 95-96.

<sup>14</sup> “Gündelik yaşamda sürekli olarak diğer insanları nesneleştiriyoruz. *Hakaret* bir nesneleştirmedir (Sen sadece ...'sin). Diğerini, tercihen gizli olan özelliklerinden birine indirger; deyim yerindeyse, onu nesnel hakikatine indirger” (Bourdieu, 1993, s. 58).

Sembolik şiddet, “gereklilik” ilkesi olarak biri dışsal diğeri içsel, iki farklı düzenin uyumuyla ilgilidir. Dışsal olan, miras alınan mallara sahip çıkma şansının dağıtımıyla; içsel olan ise kişinin belirlendiği kadere yönelik isteğiyle ilgilidir (Pinto, 2000, s. 104). Örneğin, erkek merkezli bakış açısı, tarihsel olarak inşa edilmiş bir bilinçdir. İnşa edilen bu dünyada failer, “yapı, kısıtlarını tahakküm ilişkisinin her iki tarafına da dayattığı için” (Bourdieu, 2001, s. 69), varlıklarının yok sayılması, değersizlik hissi, dışlanma korkusuyla bilinçsizce belirli eylemlere yönelirler. “Gerçeklik ilkesinin haz ilkesi olarak benimsenmesi”yle (Bourdieu, 2001, s. 71), mütehakkim konumdakiler (erkekler) “tahakküm, sömürü veya baskı kurmaya istek” duyarken (Bourdieu, 2001, s. 52), tâbi konumdakiler (kadınlar), “iktidara sahip olana” (erkeklerle) sembolik bir bağlılık içinde, tahakküme gönüllü rıza gösterir, boyun eğerler (Bourdieu, 2001, s. 79-80). Bu kuramda ezen veya ezilen olmak, asimetrik güç ilişkilerinden oluşan “piyasa”da -Bourdieu’nün dünyasında farklı bir yaşam yoktur- sosyalleştirilmektir (Bohman, 2000, s. 137). Sonuç, “kendi kaderini sevmek” (amor fati) veya “kendini gerçekleştiren kehanet”, kaçınılmaz olandan kaçamamaktır: “Direniş yabancılaştırabilir ve teslimiyet özgürleştirici olabilir. Tâbi olanların paradoksu böyledir ve bundan çıkış yolu yoktur” (Bourdieu, 1990b, s. 155).

Toplumsal cinsiyet, yoksulluk gibi eşitsiz yapıların istikrarlılığı/sürekliliği sorunu, sosyal dünyadaki açık sistemlerin hangi mekanizmalarla, nasıl kısıtlanarak kapalı hale getirildiği<sup>15</sup>; failerin refleksivitelevlerinin kurumsal mantıklar ve belirli düşünme biçimleri tarafından nasıl yoksullaştırıldığı; failliğin doğası gereği sağladığı açık olasılıklara karşı bir alanın nasıl ve neden korunduğu; sonuç itibarıyla bu kapalılığın nasıl sürdürüldüğüyle (Critical Realism Network, 2018) ilgilidir. Sembolik şiddet kuramını da bu gözle okumak gerekir. Ancak kuram, kendi içinde açık bir sistemin neye benzediği, meşru olanın ne olduğuyla ilgili açık bir tartışma barındırmadığı için, karşılaştırma yapmak veya sistemin nasıl açılacağıyla ilgili bir açıklama imkânı sunamaz. Cronin’in (1996) de ifade ettiği gibi, “keyfi” olmayan bir sosyal düzeni neyin oluşturacağına dair bir açıklama olmaksızın, keyfi toplumsal bölünmelere karşı, “meşruiyet iddiasında bulunabilen ve ortak çıkarların yönlendirdiği mutabakata dayalı siyasi eylemin temelini oluşturabilecek” direnişe dair söylenecek bir şey de yoktur (s. 78). İnsanların belirli grup/sınıf veya kimliğe göre sınıflandırıldığı ve bu nedenle genellikle birbirleriyle hiyerarşik ilişkiler içinde oldukları doğrudur. Ancak, bir düzenin mevcudiyeti, tanınması ile bu düzenin meşruiyeti arasında zorunlu bir ilişki yoktur. İşleyen, tanınan ve fakat meşru kabul edilmeyen düzenlerin mevcudiyeti de göz önünde bulundurulduğunda; iktidar ilişkilerinin, sosyal normlara ve bunların oluşturduğu sosyal hiyerarşilere boyun eğmeyi olduğu kadar, onları değiştirmeye veya tamamen ortadan kaldırmaya yönelik muhalefeti ve direnişi de içereceği aşikardır (Giroux, 1983, s. 271-272).

Her ne kadar Bourdieu iktidar mücadelesinin bizzatı şiddete yol açtığına işaret etse de elimizde her şeyin (görünmez) “şiddet” olduğu geniş bir kavramsallaştırma vardır. Saygı da aşağılama da, sevgi de nefret de, eğitim de eğitimden mahrum olmak da, evlilik de boşanma da şiddettir. Böylelikle, toplumsal alanda yapılacak her çalışmada, sembolik şiddet kuramının pratik geçerliliğinin olmaması söz konusu değildir. Bu yapısalci genelleştirmede, Bourdieu’nün eleştiri noktasının her türlü toplumsal düzenleme mi -ki bunlar kaçınılmaz olarak asimetrik ilişkilere de işaret etmektedir-, yoksa tabakalaşmış toplumlarda bireyin görece özerkliğini (yapabilir ve olabilirliklerini) kısıtlayan adaletsizlikler mi olduğu muğlak kalmaktadır. Bu durumda, “insanların pratikte rıza gösterdikleri güç ilişkilerine, rıza göstermemeleri gerektiği iddiasını nasıl gerekçelendirebiliriz” (Haugaard, 2010, s. 55)<sup>16</sup>? Bu totolojinin en önemli açmazı, “inançların edinilmesi ve tercihlerin oluşturulması yoluyla riayetin güvence altına alınmasını ‘tahakküm’ [Bourdieu’cü anlamda ‘şiddet’] örneği olarak sayan şey nedir” (Lukes, 2005, s. 144) sorusunu *açıklayamamasıdır*.

Bu kuram en genel anlamıyla, sosyal düzenin işleyişi ve öznel sosyal süreçlerin nesnel olarak düzenlenme biçimlerine odaklanır (Colaguori, 2010, s. 393):

“Düzen getirmek bölünme demektir, evreni karşıt varlıklara bölmek. . . Sınır, ‘keyfi bir kurum tarafından’ farklılık ve farklı şeyler üretir. . . Bu büyümlü eylem, kolektif inancı, yani kendi keyfiliklerine dair cehaleti varsayar ve üretir. Ayrılmış şeyleri ayrı olarak ve mutlaka bir farklılıkla kurar (Bourdieu, 1990, s. 210).

Sembolik şiddet kuramında nesnel ve öznel yapıların diyalektik ilişkisi, döngüsel ve kapalı bir sistem olarak “pratik olarak düzenlenmiş sembolik uzamı”, kültürel yaşamın ortak pratik bilgisini varsayar. “Bourdieu için kültür, iktidarın bir yan etkisi olmasından fazlası, müktesep çıkarların bir yansımasıdır” (Maton, 2005, s. 128). Konum-habitus “uyumu”nda her ne kadar “gereklilik”, “eğilim” gibi kavramlar kullanılsa da sembolik şiddet kuramındaki ilişkiler arızı değil yapısaldir. Gereklilik ilkesi nedensel bir ilişkiye değil, “kendiliğinden”, “olması gereken” bir altlık-üstlük meselesine işaret eder (Bourdieu, 1996). Bourdieu, sosyal uzamdaki sahaların (hiyerarşik) oluşumunda anlam ilişkilerinin olduğu kadar iktidar ilişkilerinin (mütehakkim-tâbi pratiklerin) de etkin olduğu savını taşır (Bourdieu, 1996, s. 103), ama “ilişkisel mefhumunu semiyotik kipinden koparamaz” (Weinger, 2002, s. 56). Pratikler anlamlarını doğalarına içkin bir şeyden değil, görelî konumlarından almaktadırlar (Crossley, 2013, s. 209; Friedland, 2009, s. 892). Pratik mantığın analizi ise, pratiği “nesnel olarak bilinebilen” kavramlara indirgeyen yapısalciğin etkisinden kurtulamamıştır (Leledakis, 2000, s. 120). Ona göre sosyoloji, toplumsal dünyanın dil aracılığıyla inşa

<sup>15</sup> Toplumsal dünya, bir laboratuvar ortamı gibi, tutarlı düzenliliklerin “özel koşullar” altında ortaya çıktığı ‘kapalı sistemler’den farklı olarak, her an dışsal etkilere maruz kalan farklı yapılar ve nedensel mekanizmalar tarafından üretilen ‘açık sistemler’dir. “Sosyal sistemlerin açık doğası hem mekanizmaların harekete geçmesinin hem de etkilerinin önceden belirlenmediği arızı koşullara bağlıdır” (Sayer, 1997, s. 478).

<sup>16</sup> karşı. Emirbayer ve Schneiderhan, 2013.



ettiği gerçekliği, genellikle meşru kabul edilen sosyal yapıları, bilimsel olarak yapı sökümü uğratmalıdır (Pinto, 2000, s. 109). Toplumsal hiyerarşilerin ortaya çıkışını toplumsal işbölümüne bağlayan Bourdieu, işbölümünün nesinin, nasıl eşitsizliğe yol açtığı veya bu eşitsizliğin neden yeniden üretildiğiyle ilgilenmez. Nedensel bir açıklama yerine, sembolik alt-üst değer ilişkisinin taraflarına dair kavramsal apriori bir kabul vardır ve eşitsizliklerin yeniden üretimi bu kabul üzerinde temellenmektedir. Özetle, “farklılıklar”, eşitsizlik anlamında “ayrım” yani sembolik şiddet göstergesidir<sup>17</sup>; sistemin öğelerinin değerini belirleyen şey de bu göstergeler arasındaki ilişkilere. Onun yapısalcı ilişki anlayışında, farklı “şeyler” değerlerini kendi doğalarına ait niteliklerinden değil, (kökeni sembolik sistemin yapısında verili olan) ayırt edici değerinden, yalnızca farklı oldukları gerçeğinden alırlar; bu yüzden araçsaldırlar. Farklı yaşam tarzları ve onlara eşlik eden tüketim malları, eylemler, bedenler, sınıfsal farklılıkların altını çizen “toplumsal konumun” göstergeleridir: “Göstergeler. . . ‘değerlerini’, sembolik sistemin yapısından alırlar”; bu nesnelleşmeler kendilerini “her zaman toplumsal yapının kiyle aynı olan bir mantığa göre, ayrım mantığına göre ifade ederler” (Bourdieu, 1966’dan akt. Weininger, 2002, s.58). Yani anlamlandırma (signification), sisteminin bütüncül yapısı “evrensel”, “ebedi” ve “gerekli” tahakküme dayalıdır:

“Tahakküm, zorlama gücüne sahip bir failler takımı tarafından uygulanan (mütehakkim sınıf), doğrudan ve basit bir eylem değildir. Tahakküm, daha ziyade mütehakkim olanların birbiriyle keşişen kısıtlar ağı içinde bütün diğerleri adına var olmayı sürdürdüğü ve böylelikle tahakkümün kullanıldığı sahanın yapısının ortaya çıkardığı bir dizi/karmaşık eylemlerin dolaylı etkisidir”<sup>18</sup> (Bourdieu, 1998, s. 34).

Kültür de bir oyundur; “bizim özgül sermayemizdir ve . . . özgül gücümüzün, uyguladığımız belirli tahakküm biçiminin gerçek temelini unutma eğiliminde” (Bourdieu, 1988) olduğumuz için “her şeyi unuttuğunuzda geriye kalandır” (Bourdieu, 1996, s. 331). Böylelikle, pratiklerin “kabul edilmiş koşullarını” betimleyen “tartışılmayanların evreni” (doxa/toplumsal bilinçaltı) (Bourdieu, 2013, s. 188) döngüsel bir saha olarak, kültür ve ortak duyu ile eşitlenir; o, her zaman yanlış tanınandır (Bourdieu, 1996, s. 471). Sınıflı toplumun mevcut iktidar ilişkileri, iktisadi güçlerin gerekliliğinden bağımsız, ancak hizmet ettiği (pratik) çıkarlar açısından mantıklı olan kültürel keyfiyetin meşru cisimleşmelerinde yeniden üretilir (Jenkins, 2006, s. 72; Giroux, 1983, s. 273). Tahakküm ilişkilerinin keyfi doğasının zorunluluğunda, (döngüsel olarak) sistem herkesin bildiği gerçeği -ayrım- gizleyerek ayırır; yanlış tanındığı için kendisini yeniden üretir, kendisini yeniden ürettiği için yanlış tanınma etkisi üretir (Rancière, 2003, s. 170-172).

Her tür iktidarın/otoritenin sembolik şiddete indirgeniği, iktidarın şiddetle arızı ilişkisinin zorunlu bir ilişki olarak tasavvur edildiği yerde, “toplumsal pratiklerin mantığı, doğası gereği temelde ayrım ve farklılaşma üretmek” (Grenfell, 2008, s. 214) olacaktır. Tahakkümün/sembolik şiddetin yeniden üretiminin, herhangi bir dışsal güce gerek olmadan kendini üreten (ideolojik) sosyalleşme biçimi (Bayrakdar, 2020, s. 20) ve “gayrişahsi” yapısı, Bourdieu’nün “nesnel bir kendilik olarak yapısalcı bir yapı” (Leledakis, 2000, s. 123) anlayışının altını çizer; sistem-öge-bağlam-işlev dizisini devam ettirir. Sahalar kendi işleyişlerinde özerk olsalar da sistemin temel yapısı tekil birimlerine hakimdir (bütün sahaların yapısı hem birbirleri hem de zihinsel yapılarla türdeşdir):

“Fiili<sup>19</sup> farklılıkların sembolik dönüşümleri olarak ayrımlar ve . . . tüm sembolik hiyerarşiler, . . . kendileri de tatbik edildikleri yapıların özümsemesinin ürünü olan inşa şemalarının tatbikinin ürünüdür; ve en mutlak meşruiyetin tanınması, gündelik toplumsal dünyanın verili kabul edilmesinden başka bir şey değildir; bu, nesnel yapılar ve birleşik yapıların neredeyse mükemmel örtüşmesinden kaynaklanan bir kavrayıştır” (Bourdieu, 1991, s. 238).

Analitik vurgu, nedenlere değil verili olan sonuçlara yapılıdır. Toplumsal yapı ve tarih habitusu üretir, habitus da (dışsal etkenlerin yokluğunda) toplumsal yapıyı yeniden üreten pratikler yaratır. “Sonuç olarak, tarih kendisini tekerrür etme eğilimindedir” (Jenkins, 2006, s. 61). Yapısalcı geleneğin neden-sonuç ilişkisindeki semantik vurgu belirgindir: İçerik (anlam) gerçekliğini yapıdan alır, biçim de bu içeriği oluşturan yapıların sistem içinde düzenlenişidir: “sahanın uzamını meydana getiren, görünür etkileşim ilişkileri ve faillerin sahip oldukları içerikleri kazanma biçimlerini vurgulayan şey bizzat ilişkilerin yapısıdır” (Bourdieu, 1982’den akt. Vandenberghe, 2012, s. 398)<sup>20</sup>.

### Pratik Mantık ve Kuramsal Mantık Sorunu

Sembolik şiddet, bir sınıflandırma, önceden atanmış kültürel kodların (verili anlamların) tanınması üzerinden kategorilerle ayırım yapma, sosyal statü üzerinden değer verme meselesidir. Yanlış tanıma da bu ayrımların fark edilmesi (görme) ve kabullenilmesidir (algı). Pratik mantığın bilinçsiz yönü, tanımının fark etme sürecine tekabül eder. Habitusun pratik mantığı, daha önceki deneyimlerden edinilmiş ve içselleştirilmiş kültürel kodları/şifreleri “anında” fark ederek, karşısındakini önceden atanmış keyfi toplumsal statüye yerleştirir (bedensel motor beceri). Bireyler birbirlerini öncelikle pratiklerine veya şeylere iliştilen “statü” aracılığıyla algırlarlar (Weininger, 2005, s. 145). Kabullenme süreci ise bilinçli, öznel bir yorumlama, değerlendirme, yargılama yani refleksif bir değer atfetme sürecidir. Bu süreçte birey sezme, muhakeme edebilmek ve bir yargıya varabilmek için bir kritere,

<sup>17</sup> Bourdieu’ye göre “eğer biri bir evrenin karşıt çiftlerine ayrıcalık tanıyacaksa, bu zorunlu olarak diğerininkileri inkâr etme pahasına olacaktır” (Pinto, 2000, s. 101).

<sup>18</sup> Çev. Doç. Dr. A. Sönmez.

<sup>19</sup> Vurgu orijinal metindedir.

<sup>20</sup> Orijinal kaynak Fransızcadır.

“niteliksel çerçeveye”ye (Ersöz, 2019) ihtiyaç duyar; pratiği mümkün kılan, pratikler aracılığıyla, etkileşim ve iletişim yoluyla elde edilen bu karşılıklı bilgi, pratik bilgidir. “Bir kuralın doğru bir şekilde nasıl uygulanacağını bilmek, diğer şeylerin yanı sıra, onu belirli koşullar ışığında yorumlama yeteneğine sahip olmak ve hatta bazı durumlarda onu akıllıca nasıl görmezden geleceğinizi veya çiğneyeceğinizi bilmek anlamına gelir” (Bouveresse, 2000, s. 55).

Bourdieu, pratik kuramında habitus ile yapı-fail/toplum-birey ikiciliğini (dualizm) aşmaya çalışır<sup>21</sup>. “Sosyal olarak bilgilendirilmiş beden” (Bourdieu, 2013, s. 124) temeli olan habitus, insanlara ne düşünceleri ve ne yapmaları gerektiğini belirtir. Farklı habituslar/konumlar sayesinde insanlar kendilerine ait bir dünya görüşü geliştirirler; kişisel kararlar alma, değerler arasında bilinçli (!) seçim yapma ve stratejiler üretme yeteneğini haizdirler (Ritzer ve Stepnisky, 2014, s. 528; Bourdieu, 2013, s. 74). Pratik kuramında, pratiklerin taşıyıcısı olarak aktif bir eyleyen vardır. Habitus *sosyal yapıların bilincini gerektirmeden* doğaçlama yapar, pratik duyunun ürünü olan stratejiler üretir (Bourdieu, 1990b, s. 62). Toplumsal fail, pratiğin zamansal ve mekânsal bağlamında, eylemin hiçbir biçimde verili, sabit yapısal “kurallar”a indirgenemeyecek olan yönlerini icat eder. Bu anlamda habitus, yapıların sınırları içinde -yaratıcı olmaktan ziyade- üretken bir mekanizmadır (modus operandi) (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 19). Bununla birlikte, “yanlış tanıma” kavramsallaştırması, “habitus”un tam olarak neyi ima ettiğiyse ilgili karmaşaya neden olan, Jenkins’in (2006, s. 61) deyişimiyle “ne bilinçli ne de bilinçsiz”, doxadan türeyen bambaşka bir bilgi ve bilme biçimi sunar (krş. Retsikas, 2010): “Habitusun oluşumundaki en etkili faktörler, *dil ve bilinçten geçmeden* telkinler yoluyla aktarılır”; ancak bu faktörler aynı zamanda “gündelik hayattaki şeylerin, durumların, pratiklerin, bedenlerin görünürde en önemsiz yönlerinde kayıtlıdır” (Bourdieu, 1991, s. 51).

Yanlış tanıma iki şeye atıfta bulunur. İlki, doğa-kültür karşıtlığı içinde sunulan nesnel yapıların, “kültürün keyfi içeriğinin” doğal görünmesidir. Bourdieu’nün ampirik olarak düzenli toplumsal eylemlerde gözlemlenebilen (gereklik ilkesi olarak) konformist bireysel habitusu (yapılandırılmış ikinci doğa), doksik durumla yani yatkınlıklar ve sahalar arasındaki mükemmel uyumla sınırlanmıştır. Failin seçimleri, belirli ortamlardan edindiği sosyal (pratik) deneyimlerin ürünü olarak zihninde taşıdığı (sınıf, dil, toplumsal cinsiyet vb.) kalıcı yatkınlıklarla (Layder, 2006, s. 195) belirlenmiştir. Doxa veya kanaat/inanç, tanıdık evrenlerin (aktörlerin bağlamlarının) pratik deneyimine dayalı “makul davranışı öngören” (nasıl davranılacağı, konuşulacağı, algılanacağı) pratik bir bilgiyi ima eder; öznel bilirler “ama bir bakıma bildiklerini bilmezler, *onu anlama, onun üzerine konuşma gereğinden yoksundurlar*” (Bourdieu ve Eagleton, 2011, s. 409). Örneğin,

“Saint-Simon’da şapkalar kavgasını (önce kim eğilmeli) okuduğunuzda, eğer bir saray toplumunda doğmadıysanız, bir saray insanının habitusuna sahip değilseniz, oyunun yapısı da zihninizde yoksa, tartışma size beyhude ve gülünç gelecektir. Öte yandan, zihniniz, içinde oynadığımız dünyanın yapılarına göre yapılanmıyorsa, her şey aşikâr görünür ve oyunun ‘çabaya değer mi’ sorusu sorulmaz bile. Diğer bir ifade ile, sosyal oyunlar, oyun *sıfatıyla* [qua] unutulmuş oyunlardır ve *illusio*, zihinsel yapılar ile toplumsal uzamın nesnel yapıları arasındaki ontolojik suç ortaklığı ilişkisinin üretimi olan bir oyunla büyüü ilişkidir” (Bourdieu, 1998, s. 77)<sup>22</sup>.

Bu örnek, bir deneyimi bilmek, anlamak, yorumlamak ve değer yargısında bulunmak için, içeriden ve dışarıdan iki gözlemcinin karşılaştırılmasıdır. Bir pratiğin “beyhude ve gülünç” olması, öznel bir değer yargısıyla ilintilidir. İlk cümledeki önermeyle ilgili olarak Bourdieu, saray habitusundan olmayan kişinin “oyunun neden oynandığını görmediğini”, çünkü “ayrım yapmak için gerekli bakış açısına” yani saray habitusunun bilgisine sahip olmadığını; bu yüzden de oyuna “kayıtsız” olduğunu, etkilenmediğini söyler. Bu durumda, ikinci cümledeki içerideki gözlemci oyuna kayıtsız kalamıyorsa, oyunun nedenini görmesi yani onu anlaması, onun için bir anlam ifade etmesi, içsel bir karşılığı (ahlaki bir bağlılığı) olması gerekir. Nitekim “bir sahanın işleyebilmesi için”, “bahisler ve oyunu oynamaya hazır; sahanın için yasalarının, ödülleri vb. bilgisini ve tanınmasını ima eden habitusla donatılmış insanlar olmalıdır” (Bourdieu, 1993, s. 72). “Oyun, aynı zamanda için bir mantık olan için bir gerekliliğin yeridir... ve bu gerekliliğe ve bu mantığa katkıda bulunan oyun duygusu, bu gerekliliği ve bu mantığı bilmenin bir yoludur” (Bourdieu, 1990b, s. 64).

“Bir kültürün keyfi içeriğinin en temel ilkeleri”, “bilincin ve açık önermelerin erişemeyeceği bir yere”, habitusa (hexis)<sup>23</sup> kazanmıştır (Bourdieu, 1990, s. 69). Bilinçdışı hem bilişsel hem de bedenseldir ve unutulmanın/inkarın yani gerçekliğin reddinin ürünüdür (Retsikas, 2010, s. 144; Bourdieu, 1990, s. 56). Bireyler bu nedenle sosyal dünyayı doğalmış (anlamli ve gerçek) gibi yanlış tanırlar. Bourdieu’ye göre sorgusuz kabullenilmiş kurallar ve toplumsal olarak aşılınmış inançlar, zihinde bedenleşmiş motor beceriler veya bedenleşmiş alışkanlıklar olarak tezahür eder ve “dolaysız anlama yanılısaması” (Bourdieu, 1990, s. 26) yaratır: “Sembolik -yani, geleneksel ve koşullu- uyarımlar, yalnızca kendilerini algılamaya *şartlanmış*<sup>24</sup> failerle karşılaşmaları koşuluyla

<sup>21</sup> Bourdieu’nün yeniden inşa ettiği “habitus” kavramı, sosyal kuramcılar tarafından en çok eleştiri alan kavramdır. Crossley (2003), Mouzelis (2014), Nash (2006), Öğütle (2013), Sayer (2010) gibi bazı kuramcılar habitus kavramını eleştirmekle birlikte, onun önemli bir analitik araç olduğu fikriyle yeniden kavramsallaştırma yönüne gitmişlerdir. Bu eleştirilerin bulunduğu nokta, Bourdieu’nün yapı-fail ikiciliğini aşma çabasındaki habitusunun, özneliğin en önemli kapasitesi olan refleksivite özelliğini taşımadığıdır. Eleştirel realist sosyal kuramda, yapı-fail sorununu iki konum arasında bir dolayım olan refleksivite, “içsel söyleşi” kuramlaştırması ile bilinen Archer’in düşüncesi ise habitus ve refleksivite kavramlarının birbirleri ile buluşmayacağıdır: “İletişimsel refleksivitenin nesnel koşulları -şimdi olduğu gibi- radikal bir dönüşüme uğradıkça, portmanto bir terim olan habitus’un faydası azalır” (Archer M. S., 2010, s. 301).

<sup>22</sup> Vurgular, orijinal metindedir.

<sup>23</sup> Bedensel hexis: kişinin kullandığı jestler ve sözel tarz ve kişinin bedensel duruşunun kültürel olarak yapılandırılmış biçimi (Cronin, 1996, s. 73); “alışkanlıkla edinilen yetenekler” (Öğütle, 2019, s. 132).

<sup>24</sup> Tekrar etmek gerekirse “şartlanma”, Bourdieu’nün bir gereklilik ilkesi olarak sunduğu, nesnel yapılar ve zihinsel yapılar arasındaki mütakabiliyet/uyum/kesişimin bir ifadesidir.

hareket ederler” (Bourdieu, 2013, s. 76). Bourdieu burada bireysel ve kolektif habitus arasındaki psikolojik özdeşleşmeye atıfta bulunmaktadır. Bu özdeşleşme yüzünden, yani içinde buldukları yapının gereği, bireyler kendi deneyimlerini anlayamazlar. Bourdieu, tanımayı fark etme/teşhis ile eş anlamlı olarak alır ve anlamın kabulünde (itaat), şiddet/dayatma/zorlama ile ilgili zayıf bir açıklama ile, onu “yanlış tanıma” yani kabullenmeyle eşleştirir: “keyfi olanın telkin edilmesi, hem telkinin hem de telkin edilen anlamların keyfilikliğini ortadan kaldırdığında, kendilerini koşulsuz ve kaçınılmaz bir şekilde dayatma eğilimindedirler” (Bourdieu, 2013, s. 76). İnsanlar iktidardan neden büyülenir; sahaların “manyetik” gücünün kaynağı nedir; failler neden bu yaptırımları/kuralları kabul etmeye yatkındır sorularının yanıtı yoktur. Oyun da illusio da faillere görünmezdir; çünkü deneyimlenen anlam sosyal rekabet tarafından önceden inşa edilmiştir ve özneler bu mantığa tâbidir. Bu kültürel deneyimlerin değeri ise sosyal sınıf/grupların sınır çizgileriyle belirlenmektedir. Sosyal sahadaki mücadelelerde nesnelere veya pratiklerin değerleri, failer tarafından onlara atfedilen kullanım değerleriyle belirlenen niteliksel değil, sahiplerine ne kadar statü veya itibar kazandırdıkları gibi niceliksel bir meseledir (Kögler, 1997, s. 152; Sayer, 1999, s. 409; Skeggs, 2004, s. 55).

Fark etme/pratik tanıma bilinç öncesi iken, kabullenme/kabullenmeme değerlendirme (yorumlayıcı anlama), yargılamayla ilgili refleksif bir süreçtir. Ancak, Bourdieu'nün faillerinin eleştirel düşünme, sorgulama ve yorumlama yeteneği yoktur. Bireyler bir şeyin ‘nedenini’ bilmeye değil, o şeyin teknik bilgisine (Archer, 2010, s. 292), oyunun ‘nasıl’ oynanması gerektiğine odaklanırlar. Eğer saray habitusunda yaşamışlarsa, sarayın pratik bilgisini haizlerse oyuna kayıtsız kalamazlar, eleştiremezler, deneyimlerinden öğrenemezler, “şapkalar savaşı”nı “beyhude ve gülünç” bulamazlar. Failler, genel olarak eylemi, tüm nesnel olasılıklar arasında bir seçim olarak görme şeklindeki kuramsal tutumu benimsemezler; yalnızca bir veya birkaç olasılığı görürler<sup>25</sup> (Calhoun, 1993, s. 74). Bu noktada Van den Berg (1998), uygun bir saptama yapar: “insanların, belirli yanıtları ‘pratik’ olarak seçmelerini sağlayan şeyin ne olduğunu sormak gerekiyor” (s.217). Bourdieu'nün buna ürettiği açıklama; “pratik mantığın” ekonomik ilkelere tâbi olduğu: “Bedensel ve dilbilimsel disiplin yoluyla, nesnel yapılar bedene dahil edilir ve dünyayla belirli bir ilişkiyi oluşturan seçimler, bilince erişilemeyen ve hatta kısmen iradeye tâbi olmayan . . . kalıcı kalıplar biçiminde içselleştirilir” (Bourdieu, 1977, s. 662) ve bu tabiiyeti (yanlış) tanıyan faillerin “güç, kaynaklar ve tanınma olmak üzere birikmiş menfaati” (Bohman, 2000, s. 133) en üst seviyeye çıkarma güdüsüyle hareket ettiği: “Nezaket, bir politikayı, toplumsal sınıflandırmaların ve cinsiyetler, nesiller, sınıflar vb. arasındaki hiyerarşilerin pratik ve dolaysız tanınmasını içerir” (Bourdieu, 1977, s. 662). Sonuç itibarıyla, yapı ve bireyin o yapıdaki konumu “söz sahibi” olduğundan, bireysel seçime, gerekliliğin (bilinçsiz) rasyonelleştirilmesinden başka bir seçenek kalmaz (Rosengren, 1995, s. 24). Böylelikle, yapısalcı determinizme geri döneriz. Sembolik şiddet kuramı içinde yer alan habitus kavramı bu haliyle, pratik bilgi ve refleksivite arasındaki bilginin üstünü örter (Myles, 2004, s. 91), “anlamın toplumsal koşullar tarafından şekillendirilmesi ve toplumsal olarak inşa edilmiş yorumlayıcı şemaların refleksif olarak yeniden şekillendirilmesi arasındaki karşılıklı ilişkiye izin vermez” (Kögler, 1997, s. 150). Bourdieu, sosyal etkileşimleri oyunun belli kurallarına indirgemekten ve onları şeyleştirilmekten kaçınırken, Sayer’in de ifade ettiği gibi, “tanıma, tanınanların yaptıklarında hiçbir gerekçesi olmayan tamamen öznel, duygusal bir meseledir” (Sayer, 1999, s. 423) ve “[a]hlaki duygular, yargılar ve eylemler habitusun işlevlerine veya ayırım stratejilerine” indirgenir (Sayer, 1999, s. 405).

“Yanlış tanıma”nın atıfta bulunduğu ikinci şey, Bourdieu'nün “sınır duygusu” veya “yer duygusu” olarak ifade ettiği faillerin konumlanmaları yani “maddi koşullara işlevsel uyum”dur (Crossley, 2013, s. 217). Benzer habitusları paylaşan gruplar, benzer güzergahlara da sahiptir (görüş birliği etkisi) (Bourdieu, 1990, s. 111). Ekonomik olanak/olanaksızlıkların sınırları içinde bir konumun deneyimlenmesi (Bourdieu, 1996, s. 175), pratik bir öngörü haline gelir ve bireyi “dışlandığı mallardan, kişilerden, yerlerden vb. kendini dışlamaya” götürür (Bourdieu, 1996, s. 471). “Ayrım duygusu, sezginin gizli gerekliliğiyle işlev gören kazanılmış bir yatkınlıktır” (Bourdieu, 1996, s. 499). Bireylerin toplumsal ilişkilere dair istekleri ve neler başarabileceklerine ilişkin öngörülerini besleyen yatkınlıkları (Layder, 2006, s. 177), nesnel geleceklerini sınırlı bir şekilde kavrar; bireyler nesnel geleceklerini, yapabilirliklerini meşru olarak, yanlış tanırlar (Jenkins, 2006, s. 72). Habitus, bireyleri müteahkim sınıfların çıkarlarına uygun bir toplumsal dünyayla bütünleştirme işlevi görürken, sınıf eşitsizliğinin yeniden üretimiyle uyumlu tavırlar ve davranışlar doğurur (Macleod, 2011, s. 540). Habitusun bilinçsiz yönelimleri vasıtasıyla insanlar, “doğal olarak” sınıf konumlarına ve dolayısıyla kültürel sermayelerine “uyan” şeyleri seçerler<sup>26</sup> (Silva, 2005, s. 87). Sonuç itibarıyla, asimetric toplumsal konumlar ve tahakküm ilişkileri, “zorlama” yerine failin kendi eğilimleri, yaptırım uygulayan kurallar yerine “üretken ve örtük şemalar” aracılığıyla işler (Bohman, 2000, s. 133; Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 168). İnsanlar, nesnel koşullara, toplumsal olarak oluşturulmuş bu şemalar aracılığıyla kavrandığı şekilde tepki verdikleri için (Archer M. S., 2010, s. 292; Bourdieu, 1990, s. 91) sosyal olarak dezavantajlı konumları işgal etmeyi, kendileri seçerler (Jenkins, 2006, s. 72): failin “eylemleri ve eserleri, üreticisi olmadığı ve bilinçli olarak hâkim olmadığı bir işleyiş tarzının (modus operandi) ürünü<sup>27</sup> olduğu için . . . bilinçli niyetlerini her zaman aşan bir ‘nesnel niyet’ içerirler” (Bourdieu, 2013, s. 79).

<sup>25</sup> Kültürel üretimde manipülasyon, yanlış bilgilendirme ve dezenformasyon yoluyla seçeneklerin tamamını tüketiciye sunmadan tercih yapmaya zorlar. Bourdieu, “On Television” (1998) eserinde bu olguyu detaylı olarak işler. Onun için, televizyon sembolik şiddet aracıdır; ancak kuramcı, iletişim kuramlarının çoktan aşmış olduğu tüketicinin/izleyicinin mesajın “pasif/edilgen alıcısı” olmadığı noktasına gelmiş gözükmemektedir.

<sup>26</sup> Bireysel habitus ve kolektif habitusun işlevsel uyumunun geçersizliğini gösteren eğitim alanındaki ampirik çalışmaların literatür değerlendirmesi için bkz. Reay, 2004, s. 438-441.

<sup>27</sup> Şu halde, habitusun üretici mekanizması, tâbi konumdakilerin yoksun olduğu pratik ustalık/hakimiyet ile ilgilidir.

Bireyin yatkınlıklarının “algısal bir filtre” işlevi gördüğü ve neyin makul olduğuyla ilgili beklentilerini şekillendirdiği doğrudur. Ancak, insanlar geleceğe dair nedensel, gerçekçi olmayan beklentiler de geliştirip, bu tahayyüle inanabilirler (Watts, 2013, s. 504). Çünkü insanların yaşam tahayyülleri, dışsal kısıtların öznel yorumlarıyla şekillenir (Ersözülü, 2019). Bourdieu'nün de kabul ettiği gibi, birey geçmişin deneyimi, gelecek tahayyülüyle şimdide eyleyen pratik mantık ile hareket eder. Pratik mantık, “hangi eylem seyrinin iyi veya doğru olduğu hakkında akıl yürütmektir” (Nussbaum, 1994, s. 715) ve dolaysız/anlık bilgiyi de içeren pratik bilgiye dayanır. Dolaysız bilgi ise sezgiye değil, inançlara, yani “sezgi nesnelere hakkındaki yargılara” atıfta bulunur (Boas, 1926, s. 5). Dolayısıyla, bireyler pratik mantığa dayanarak, ilgi alanlarına, eğilimlerine, amaçlarına, beklentilerine ve inançlarına uygun bir yaşamla (Nussbaum, 1994) ilgili (öngörülemez oldukları için) yarı-bilinçli stratejiler geliştirirken, “ortak iyiye” dair değer yönelimli seçimlerde de bulunabilirler ve bulunurlar (Ersözülü, 2019).

Bourdieu'nün “yanlış tanıma” kavramı ise Swartz'ın (1997) da dikkat çektiği gibi, kişisel “çıklar”lar üzerine kuruludur (s. 74-77). “Ekonomik pratiklerin genel kuramı”nda (Bourdieu, 1990, s. 122) “armağan alışverişi”, sembolik şiddetin temel bir modelidir. Armağan alışverişinin zamansal yapısı, “armağanın tüm hakikati”ni ortaya çıkarır (Bourdieu, 2013). “Sembolik emek” (Bourdieu, 1990, s. 112) olarak kavramsallaştırılan bu süreçte, çıkar ilişkilerinin çıkarsız anlamlara dönüştürülerek, sembolik iktidarın (meşruiyetin) üretimi söz konusudur. Çıkarsız pratik bir ilişki olarak görünen “armağan alışverişi”, gerçekte cömertlik kisvesi altında başkalarını bağımlı kılmayı (Lukes, 2005, s. 141), sembolik ve maddi çıkar elde etmeyi gözetten bir mücadeledir. Böylelikle, mevcut toplumsal düzene bilinçsizce verilen (örtük) onayı içeren pratik bilgi, sosyal bölünmeler ve sınırlar hakkındaki bilgiyle eşitlenir. Bu nokta, Bourdieu'nün “dolaysız” yani “pratik bilgi” ve “dolaylı” yani “kuramsal bilgi” arasında yaptığı niteliksel ayrımı gösterir. Çıkar içeren pratik bilgi, bilimsel ve çıkarsız bilgi *idealinde* olduğu gibi açıklama işlevi göremez. Armağan alışverişindeki gibi, “iktidarın sembolik tezahürleri” (Bourdieu, 2001, s. 40) olan ve öznel nesnel olarak gözlemlenebilen pratikleri ile, onların bu pratikler hakkındaki düşünceleri farklıdır: “Aslını söylemek gerekirse, öznel nesnel ne yaptıklarını bilmemeleri nedeniyle, yaptıkları şeyin, bildiklerinden daha fazla anlamı vardır<sup>28</sup>” (Bourdieu, 2013, s. 79).

Bourdieu'nün çıkarlar konusundaki eleştirisi, her türlü değer ilgisinin menfaat olarak yanlış anlaşılmasıyla ilgiliymiş gibidir: Çıkar mefhumu, “kasıtlı (ve geçici) bir indirgemeciliğin aracıdır” (Bourdieu, 1988); ancak bu konuda açık kapı bırakılmaz ve parantez hiç kapanmaz: “*Bir davranışın varlık nedeninin aranması, o davranışın ekonomik amaçlar peşinde koşma olarak açıklanmasıyla tanımlanır*” (Bourdieu, 1998, s. 76). Bourdieu'ye göre, çıkarsız bir eylem yoktur; “sosyal failler, ancak bir kuralı takip etmedeki çıkarları, onu göz ardı etmedeki çıkarlarından daha ağır basarsa kurala itaat ederler” (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 115). “Bir alanda devrim yapmayı istemek, sahanın zımnen talep ettiği şeyin *özünü*, yani önemli olduğunu, oynanan oyunun, o sahada bir devrim yapmayı istemeye yetecek kadar önemli olduğunu kabul etmektir” (Bourdieu, 1998, s. 78). Bu cümlelerde, mütehakkim konumdakiler “nihai ilgileri”yle (Archer, 2012), kendi kurtuluşlarını sağlama amacıyla devrim yapmak için oyuna girerlermiş gibi görünür. Çünkü “doyurucu duygusal ilişkiler kurma gereksinimi, insanları, yetersiz buldukları kurumlara karşı çıkmaya yöneltir” (Sennett, 1993, s. 12). Ancak, Bourdieu'nün kuramında “değer aktarımı”, adaletin eleştirisine ve adaletsizlik duygusuna yol açmaz (Thevenot, 2011, s. 45).

Bourdieu'ye göre bireyler, sosyal sahalardaki oyunlara bilinçli başlamazlar: “kişi oyunun içine, oyunla doğar. . . bilmek onunla doğmaktır” (Bourdieu, 1990, s. 67). İnsanlar, içine doğdukları yapıyı doğal karşılar, zaman içinde deneyim kazanarak pratik ustalık edinirler. Pratik bilgi, pratik duyuya işaret ederken; refleksif bilgi, kişinin kendisiyle ve bağlamlarıyla girdiği eleştirel ilişkiye işaret eder. Ancak Bourdieu, “bilinç ve iradenin olmadığı kendiliğindenlik” (Bourdieu, 1990, s. 56), yapılaşmış yatkınlıklar olarak uyumlu habitus (habitusun birinci epistemolojik tarzı) ile “açık bir temsile boyun eğmeyen” (Bourdieu, 2013, s. 97), dönüşüme açık/refleksif habitusu (ikinci epistemolojik tarz) birbirleriyle uygun bir şekilde ilişkilendiremez. Habitusun farklı tarzlarıyla bir tabakalaşmaya atıfta bulunulur elbette. Bireysel habitus pratiklere, içinde bulunduğu bağlamda sahip olduğu beceri ve bilgiyle, farklı tarzlarla eşlik eder. Ancak habitusun bu birliği, sahalarda ve sermayelerle ilişkilendirilirken çelişkiler ortaya çıkar. Bourdieu'nün habitus kavramı, özneliliğin görece özerkliğine izin vermez. Bu kuramda, bütünleşmiş faillik ve varlığını bağımsız olarak sürdürebilen, bir toplumun soyutlanmış habitusu arasındaki uyum ele alınır; algının, anlayışın, göndermenin ve yüklemnin fiilen işlediği yer olan bilişsel süreç varsayılır ancak keşfedilmez (Margolis, 2000, s. 80).

Bunun iki önemli sonucu vardır: İlki, Mouzelis'in (2014, s. 206) de dikkat çektiği gibi, kurumsallaşmış normların, neden kimileri tarafından reddedildiğinin ve diğerleri tarafından seçici biçimde benimsendiğinin açıklanamamasıdır. Faillerin yaptıkları seçimlerinin kaynağı, ya “hesapsızca ve en mutlak ‘içtenlik’ yanılmasıyla, nesnel yapıları nesnel biçimde uygun düşen bir alışkanlıkla üretilen [bilinçsiz/pratik] stratejiler” (Bourdieu, 1990, s. 292) veya yarı-bilinçli (sezgisel) geliştirilen öznel stratejiler, “rasyonel bir şans hesaplaması”dır (Bourdieu, 1998, s. 76; Bourdieu, 2013, s. 76). Bununla birlikte, habitus her koşulda, her daim (hem kapitalizm öncesi hem de kapitalist toplumlarda), bilinçli veya bilinçsiz sahalarda talep ettiği öze, “tahakkümün hâkim ilkesi” üzerindeki mücadelede etkin olabilmek için, iktisadi veya sembolik sermayenin birikimine yönelir. “Sermaye birikimi, bir alanda tahakkümü yeniden üretmenin tarih-ötesi bir tarzıdır; bu ‘güç istenci’ her sahadaki çıkarın içeriğidir” (Friedland, 2009, s. 903). Eğer toplumsal gerçekliğin öznel inşası, yerleşik bir toplumsal mücadele gerçekliğinin deneyimine bağlı ise (Schäfer, 2015, s. 190;

<sup>28</sup> Bu anlam sadece sosyoloğa aittir.



Bourdieu, 1990, s. 66), Bourdieu'nün faillerinin yapıyı ve onun yaptırımlarını, kurallarını, koşullarını tanıması, her durumda yanlış tanımadır. Pratik ustalık (eğer bir refleksivite geliştiriyorsa), tahakküm yapılarının yeniden üretimi için “kendiliğinden” stratejiler geliştirir. Bilinçli veya bilinçsiz her iki durumda da failler, çıkarıcı tahakküm yapılarına uyum sağlarlar. Alışkanlıkla edinilen yetenekler, bahislere ve ödüllere duyulan araçsal rasyonel inançla, bu yapıların yeniden üretiminde iş başındadır (Bourdieu, 1990, s. 63-64).

Böylelikle Bourdieu, ekonomik kişisel çıkarın rasyonelleştirilmesini kültürel sahalara genelleştirirken rasyonel seçim kuramının “atomistik bireyi”nden kurtulur, ama araçsal seçim ilkelerinden kaçamaz (Sayer, 1999, s. 407; Calhoun, 1993, s. 71; McCall, 1992, s. 844). Onun faili kesinlikle “aşırı sosyalleşmiş” bir homo-economicus'tur. Kaynağının, insanın verili doğasının mı yoksa ikinci doğasının mı olduğu muğlak olan pratik mantığın ilkeleri, kişisel çıkarı öngören Hobbescu geleneği takip etmektedir. Bourdieu, neredeyse tüm günlük hayatı ve insan emeğini araçsallaştırmaktadır; Maton'ın (2005) ifadeleriyle bu, “her türlü kutsalın dünyevi olduğunu ortaya çıkarma arayışı”dır (s.122). Kültürün söz konusu ekonomik analizinde, bütün sosyal sahalara, “bireylerin yatırım yaptığı, kredi geliştirdiği ve kâr elde ettiği” piyasa mantığına dayalıdır. Öyle ki grupla özdeşleşme “sembolik vergi”, onur ise “sembolik artı değer”dir (Friedland, 2009, s. 902). Bu dünyada “insanlar, kendi sosyal ve kültürel sermayelerini, başkalarının aleyhine olacak şekilde artırmak için oyunlara, hilelere, stratejilere, blöflere ve kılık değiştirmelere girişirler” (Mander, 1987, s. 443).

Habitusun iki farklı tarzının ortaya çıkarttığı ikinci çelişki ise kültürel sermaye ve sahaların pratik mantığı ile ilgilidir<sup>29</sup>. Hem kapitalizm öncesi geleneksel hem de modern toplumlarda habitusu oluşturan kültürel sermaye, “kelimenin geniş anlamıyla (yetenekleri de içeren) bilgidir” (Lash, 1993, s. 197). Nitekim “tahakkümün tanınması her zaman bir bilgi edimini gerektirir” (Bourdieu, 2001, s. 40). Bourdieu'nün kültürel üretim, dağıtım ve tüketim sahalalarının ve alt sahalalarının sosyolojik analizinde sahalara, “uzmanlar” tarafından işgal edilen konumlar arasındaki gerilim/çatışma sahası olarak inşa edilir (Schäfer, 2020). Habitusun üretici mekanizmasının işaret ettiği pratik ustalık/hakimiyetin kültürel temelini belirleyen şey ise yalnızca paylaşılan yatırımlar değil, toplumsal olarak yapılanmış ve yetkelendirilmiş güç ilişkileridir (Bohman, 2000, s. 137).

Kültürel üretim, insanların algılarına, tutumlarına, yargılarına ve pratiklerine hükmetmenin, bir tür ‘tâbi zihinler’ üretmenin bir yoludur. Bir dünya görüşü inşa etme gücünü elde etme mücadelesine, (tanınma ve itaat talep eden göstergeler, semboller, söylemler gibi) sembolik malların üretimine dahil olanlar (uzmanlar) katılır, yani müteahhkim sınıf fraksiyonları: burjuvazi ve entelektüeller. “Meslekten olmayan” tâbi sınıflar/gruplar ise bu mücadeleden, sembolik biçimlerin üretiminden ve kültürel sahadan dışlanmışlardır (Lash, 1993, s. 196). Çünkü onların bu oyuna yatıracak hiçbir sermayeleri yoktur. Eğer “ayırım” bir tanınma mücadelesi ise ve iktisadi bakış açısından en dezavantajlı konumlar ve dahi kadınlar asla nesnel olarak düzenlenmiş (kültürel) ayırım oyununa katılmıyorlarsa (Bourdieu, 1966'dan akt. Weininger, 2002, s. 58), alt sınıflar/gruplar “oyun”a nasıl dahil olmaktadır? Onlar, katılmadıkları bir sembolik şiddet oyununun nasıl suç ortağı olabilirler? Kuramın bu haliyle onlar, bu mücadeledeki tüketiciler, daha doğrusu tüketilen nesnelere. Tâbi konumdakiler (alt sınıftakiler), “arızı, düzensiz bir çoklukta, birbirinin yerine geçebilen ve sayısız, yalnızca istatistiksel olarak var olan kitleler”dir<sup>30</sup> (Bourdieu, 1996, s. 468). Örneğin; *Ayırım*'da işçi sınıfı “kaba estetiğin” bedenleşmiş halidir ve her sınıfın kendisini ayırt etmeye çalıştığı “sıfır noktası”dır (Friedland, 2009, s. 891), *Eril Tahakküm*'de kadınlar, geleceğe dair çıkar beklentileri gözetilen armağan alışverişindeki nesnelere.

Bourdieu'nün görüşünde gündelik hayatın sıradan, örtük bilgisi (doxa) ve “bir söylem halinde düzenlenmiş” (Myles, 2004, s. 95), açık bilimsel bilgi (episteme) arasındaki ikicilik çok belirgindir. Bourdieu, “tartışılmayanların evreni” olarak doxayı, “söylem evreni”nden ayırır. “Doxa, dil ve daha genel olarak sembolik pratiklere dair bedensiz temsili bir bakış açısı öneren söylemle tezat oluşturur” (Myles, 2004, s. 94). Söylem evreni, ortodoks ve heterodoks karşıt konumların tartışmalarının ve müzakerelerinin yer aldığı, “kanaat/görüş/fikir” sahası olarak kurulur. Doxa evreni, sorgulanamayan ve ifade edilemeye; kanaatler evreni ise açıkça sorgulanana, ifade edilebilene atıfta bulunur (Bourdieu, 2013, s. 168). Dile getirilmemiş varsayımları içeren doxadaki ortodoksiye, yani “söylem evreni”ne (“kanaat sahası”) doğru geçiş, “praksisten logos'a, pratik duyudan söyleme, pratik bakış açısından temsile” (Bourdieu, 2000, s. 185), pratik bilgiden kuramsal bilgiye geçiştir<sup>31</sup>. Diğer bir ifadeyle, doxadaki epistemeye geçiş, anladığını kavramlarla dilsel olarak açıklayabilme, ifade edebilme yeteneğini gerektirir<sup>32</sup>. Tâbi konumdakiler, verili olarak doksik durumla sınırlıdır (müteahhkim sınıfın ürettiği kültürü meşru olarak değerli görürler, onun bir oyun olduğunu bilmezler), yani tamamen bilinçsizdirler; kendilerini ifade edebilecek kavramsal araçlara veya sözel yeteneklere de sahip değildirler. Oyuna katılmadıkları için, pratik ustalığa da sahip olamazlar; sahip oldukları pratik bilgi, ortak duyu olarak uzmanlar tarafından inşa edilmiş olduğu için, refleksif bir söylem geliştiremezler. Dünyayla olan “büyümlü” ilişki, dünyanın “görüş ve bölünmesi” olarak

<sup>29</sup> Bu kuramsal çelişki, iktidar sahasının sosyal uzama genellenmesi ile ilgilidir. Bourdieu, sahalara “belirli sermaye biçimlerinin üretildiği, yatırım yapıldığı, takas edildiği ve biriktirildiği mücadele alanları” (Swartz, 1996, s. 78) olarak modeller. Ancak, belirli bir sahadaki iktidar mücadelesi, belirli sermayelere sahip müteahhkim konumda olanların yer aldığı, uzmanların/üreticilerin oyunudur. İktidar sahasının modellenmesi, diğer sahalara ve sosyal uzamın modellenmesi ilkeleri ile örtüşmemektedir (Schäfer, 2020, s. 660-665). Benzer bir eleştiri için bkz. Camic, 2011.

<sup>30</sup> Ampirik betimleme veya gözlem araştırılanlarla etkileşimi gerektirmez. Bourdieu, sosyal aktörlerin riayet ettiği nesnel düzenlilikleri belirlemek için, “toplumu, dışarıdan bir gözlemcinin yakalayabileceği, ölçebileceği, eklemlemelerini izleyebileceği nesnel yapılardan oluşan bir varlık olarak ifade eder” (Fava, 2021, s. 136).

<sup>31</sup> Bourdieu burada dolaylanmamış bilgi ve dile dolaylanmamış (mediated) bilgi arasında ayırım yapmaktadır.

<sup>32</sup> “Wilhelm Dilthey'in yaptığı eski ayırma karşı, anlama ve açıklamanın bir olduğunu öne sürmeliyiz” (Bourdieu, vd., 1999, s. 613).

pratik bilgiyi (yeniden) ürettiği gibi, aynı zamanda (örtük) kişisel çıkarlara dayalı cehaleti de üretir; çünkü “sınırlı düşüncenin sınırsız düşünceye yol açması beklenemez” (Bourdieu, 1982’den akt. Corcuff, 2014, s. 368).

Bourdieu, bir yandan uzmanı uzman olmayandan ayıran şeyi, çıkarlarla anında özdeşleşmeyi ve hüküm süren güç ilişkilerinin farkındalığını sağlayan sezgisel bir “oyun hissi” olarak belirler (Cronin, 1996, s. 70). Diğer yandan bireylerin, “bir sahayı oluşturan bakış açısını kabul ettikten sonra artık o saha hakkında dışsal bir bakış açısına” sahip olamayacağını savlar (Bourdieu, 2000, s. 97). Dolayısıyla, pratik bilgiyle ortodoxa da eşittir; fail ve sosyal dünya arasındaki ilişkinin “sağladığı pratik bilgi, . . . ortho doxa’yla analogi yoluyla tanımlanabilir: tıpkı ‘doğru kanı’nın bir anlamda, nasıl veya neden olduğunu bilmeden ‘doğru olması’ gibi” (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 128). Yani, pratik bilgi ve bilme biçimi ile kuramsal bilgi ve bilme biçimi arasındaki boşluk devam etmektedir (Kögler, 1997; Myles, 2004). Doğru taniyan, anlayan ve bilen bir özne haline nasıl gelmektedir sorusunun yanıtı yoktur.

Bourdieu, refleksiviteyi dilsel/sözel bir sermaye olarak kavramaktadır (Archer’ın “içsel söyleşi” fikrinin (2012) tersine, “dışsal söyleşi” gibi kavranabilir). Onun için, refleksivite ve eleştirel düşünce, “kendilik bilinci”ne veya eylemlere değil, sosyolojik söyleme dair bir şey olarak, bilginin üreticilerinin sahip olduğu bir niteliktir (Lash, 1993; Bourdieu, 2000, s. 119). Doxa/pratik bilgi ise sosyal bilimcilerin, gündelik yaşamla mesafelerini anlamaları açısından, refleksiviteyi değerlendirmek için kullandıkları epistemolojik bir kavramdır<sup>33</sup> (Myles, 2004, s. 92). Bu düşünce, Bourdieu’nün refleksiviteyi, “failin ve dolayısıyla pratik aklın kurucu bir özelliğine” değil, “sosyolojik kuramın kendine gönderme yapan, epistemolojik koşullarına” atfetmesinden (Bohman, 2000, s. 136) kaynaklanır. Dahası, “her dilsel alışveriş bir iktidar eyleminin gizli varoluşunu içerir” (Bourdieu ve Wacquant, 1992, s. 145) ve “tüm dil pratikleri meşru pratiklere, yani mütehakkim olanların pratiklerine göre ölçülür” (tıpkı beğenilerde olduğu gibi) (Bourdieu, 1991, s. 53). Dolayısıyla, Bourdieu’nün yapı-fail ilişkisi içinde yapısal şiddet ve kişilerarası şiddeti genişlettiği sembolik şiddet kuramında öznelarası iletişim, yüz yüze diyalog da görünmez bir şiddet ilişkisi olarak tezahür eder. Bu durumda, sosyolojik bir araştırmacının kendisi de bizatihi sembolik şiddet uygulamasıdır.

Bu makalede yer alan eleştiriler, “*The Weight of the World*” (1999) adlı eserin “Understanding” (607-626) bölümünde açık olarak yer alır. Eser, yüz yüze derinlemesine görüşmelerle gerçekleştirilen bir saha çalışmasına dayanır. Bourdieu, araştıran ve araştırılan arasındaki ilişkiyi de diğer tüm “sosyal ilişkiler” (s.608) gibi sembolik şiddet ilişkisi olarak görür (s.609); bu bölümde, “şiddet içermeyen [ideal] iletişimin” nasıl gerçekleştirileceğine dair araştırmacılara tavsiyelerde bulunur. Bu asimetrik ilişkide, mütehakkim konumda olan sosyal araştırmacı, tâbi olan ise araştırılanlardır. Bunun nedeni, araştırılanların sermayeleri düşük “ezilenler” olması mıdır, yoksa kendi tavsiyeleriyle “insanları olduğu gibi ele almak” (s.1) mıdır, belirsizdir. Oyunun kurallarıyla gerçekleşen sosyolojik görüşme, görüşülen bireyler “soruşturmayı kendilerine mâl edip ve onun öznelere haline geldiği sürece” (s.609) başarılı olur. Bir tür psikanaliz gibi işleyen görüşme (s.512), araştırılan bireylere kendilerini açıklama, “[y]ani hem kendileri hem de dünya hakkında kendi bakış açılarını inşa etme ve bu dünyada kendilerini ve dünyayı, özellikle de kendileri için anlaşılır ve haklı gördükleri noktayı açığa çıkarma,” (s.615) fırsatını oluşturur; diğer bir ifadeyle, pratik bilginin kuramsal bilgiye dönüşmesine.

Bourdieu’nün bilimsel olanı, olmayandan ayırma düşüncesiyle gerçekleştirdiği epistemolojik kopuş, bizi tekrar habitus kuramının boşluklarıyla bırakır. Failler kendilerini ve sosyal sahanın gerçek yapısını, sahalardan edindikleri pratik ustalık aracılığıyla anlıyorlarsa; sıradan failerin yorumlama şemaları neden sosyoloğun sahip olduğu kuramsal tarza sahip değildir? Bourdieu’nün tarif ettiği sosyolojik refleksivite ve sıradan failerin sahip olduğu pratik mantık oldukça farklıdır (Kögler, 1997b, s. 236). Kendisinin tarifıyla, bilimsel sahalarda iktidar sahası olarak kurulduğuna göre, sosyal bilimcilerde gelişen heterodoks eğilim neden “sıradan” failerde gelişemez? Sembolik her şeyde menfaat, her yerde önyargı görerek entelektüel önyargıdan nasıl kaçınılabilir (Maton, 2003, s. 62)? Eğer dönüşüm ve direniş, habitus ve sahalarda arasındaki yapısal uyumsuzluktan kaynaklanıyorsa, bunun refleksiviteyle nasıl bir ilişkisi vardır? Ayrıca, eğer sembolik iktidar ve şiddet kuramı bütün sembolik temsiller için geçerli ise “kendisi de sembolik bir girişim olan sosyal bilim, Bourdieu’nün şiddetle kınadığı sosyal ayrımın etkilerini yeniden üretmeden nasıl uygulanabilir” (Swartz, 1997, s. 270)<sup>34</sup> ve dönüştürücü bir niteliğe sahip olarak inşa edilebilir?

## Sonuç

Bu makalede Pierre Bourdieu’nün “sembolik şiddet” kuramı, onun “pratik kuramı”nda yer alan ilişkiyel kavramlarla birlikte kavranarak eleştirel değerlendirmeye açılmıştır. Değerlendirme, Bourdieu’nün yapısalcı ilişkisellik anlayışı üzerine temellendirilmiş, sembolik şiddet kuramının omurgası olan “yanlış tanıma” kavramsallaştırmasının sebep olduğu epistemolojik ve metodolojik çelişkiler tartışılmıştır. Makalenin temel savı, Bourdieu’nün sosyal kuramda karşı çıktığı ikiciliklerin<sup>35</sup> üstesinden gelemediği ve sembolik şiddet kuramı ile, failliği ve yapıların dönüşümünü sınırlayan bir iktidar yapısı sunduğudur.

Bourdieu, sosyolojinin temel misyonunu yanlış tanımların maskesini düşürmek olarak belirlerken, yapısalcı geleneğin izini

<sup>33</sup> Ortak duyu, dogma ve/veya yanlışlamalarla ilişkilendirilen gündelik bilgi meselesi ile bilme türleri hakkında neyin itibar edilebilir görüldüğüne dair geniş bir eleştiri ve “günlük hayat”ın özgün bir yeniden kavramsallaştırılması için bkz. Kurtoğlu, 2023.

<sup>34</sup> Krş. Kögler, 1997b.

<sup>35</sup> Bourdieu’nün karşı çıktığı ikiciliklerin geniş bir analizi için bkz. Brubaker, 1985; Swartz, 1997.

sürdürerek, bilimsel bilginin “doğruluğu” yani nesnel tanıma ve gündelik hayatın bilgisinin “yanlışı” yani öznel (yanlış) tanıma üzerinden keskin bir ayrım yapmaktadır. Bunlarda ilki, refleksif, bilinçli bir süreçte elde edilen rasyonel kuramsal bilgidir (episteme). İkincisi ise kamusal söylemlerde dile getirilen, toplumsal mutabakata dayalı, bilinçsizce içselleştirilen, örtük olarak kabul edilen, ortak kanaatlere dayalı pratik bilgidir (doxa). Bourdieu için, bir düzenin açıklayıcı ilkesi olarak “öznelin nesnelleştirilmiş hakikatini kavramanın ön koşulu”, pratik mantığı yani “düzenlemenin nesnel mantığını anlamak”tır (Bourdieu vd., 1991, s. 18). Ancak, Bourdieu'nün yapısalcı “nesnellik” kavrayışı, sosyal gerçekliğin, “uzman” dış gözlemci tarafından inşasına atıfta bulunmaktadır. Eğer sosyal ve kültürel olan mantıksal değil de keyfiyse (Kauppi, 2000, s. 109), onun kuramı, sosyal ve kültürel dünyaların açıklanmasını, sosyal bilimcilerin görelî inşalarına bırakır. Eğer akademik saha da tarihsel olarak belirlenmişse, Bourdieu, bir sosyal bilimcinin, hangi nitelikleri ile ideolojik değer yargılarına belirli bir mesafeden bakabileceğine dair bir açıklama da sunmaz.

Bourdieu'nün inanç (doxa) anlayışı, Marxist gelenekteki “yanlış bilinç”in çıktısı olarak asimetrik ilişkilerin yeniden üretimi kavrayışının ötesine geçmemektedir<sup>36</sup>. Böyle bir anlayışta, toplumsal failler, kendi edimlerini bilmedikleri gibi, düşünceleri ve yaptıklarıyla, eşitsiz toplumsal düzenin yeniden üretimine katkıda bulduklarını da anlayamazlar. Buna karşılık, doxa, doğru bilinen kabullere rasyonel olmayan bir bilme biçimiyle dünyayı görmenin bir yolu ise eğer, bir inanç oluşturmayı başaramayan bir kişinin başkalarıyla iletişim kurup kuramayacağını hatta düşünüp düşünmediğini söylemek de zordur (Vogt, 2022). Nash'in (2003) ifade ettiği gibi, pek çok sosyolog, ortak duyuya dair fikirlerin, sadece genel kabuller olduğu için yanlış ve *sıradan* olduğu düşüncesini aşmıştır (s.59). “Nasıl yaşamalıyız” sorusuna yanıt veren, doğru, haklı ve iyi olarak kabul edilen birçok şeyin kaynağı, içinde yaşanılan sosyal bağlamın kültürel bilgisidir. Toplumsallaşma süreci ile edinilen refleksif inançlar ve arzular, doğal kabul edilen, kanıksanan bu bilgiden türer (Lukes, 2005, s. 144; Taylor, 2008). Bu bağlamda, kapalı cemaatlerde bile geleneksel normların devam etmesi, ideolojik inancın takibi veya bilginin ideolojik olarak koşullandırılması olduğu kadar, bireyin sorgulayarak seçtiği ve inandığı değerlerin takibi de olabilir. Yani, “sembolik hiyerarşilerin” tanınması zorunlu olarak doxayı varsayar, ancak kurulu düzenin savunulması ve takibi zorunlu olarak bilinçsiz değildir. Bourdieu, pratiklerin bilgisi ve nesnel kalıpların soyut bilgisini diyalektik bir şekilde bir araya getirirken, açık bir şekilde insanların kendi günlük eylemlerini anlama biçimlerini göz ardı eder (Calhoun, 2014, s. 88). Buna bağlı olarak, sebeplerin/gereççelerin, nedenler olarak alınamayacağı sonucuna çıkan görüşleri ve onun yerine yanlış tanımayla ilgili ön kabulü, madunların tahakküme neden rıza gösterdikleri hakkında bir açıklama getirememektedir. Bu noktada, sembolik şiddetin suç ortaklığının, yani rızanın bilinçsiz mi yoksa bilinçli mi olduğu; eğer bilinçli ise bunun bir seçim mi, yoksa zorunlu koşullara mı dayalı olduğunu da bilmeyi gerektirir.

Emirbayer ve Schneiderhan'a (2013) göre, Bourdieu, “ne eylem kuramında ne de kamusal yaşam kuramında, yaratıcılık, kendi kaderini tayin ve demokrasinin sosyolojik açıdan incelenmesi için elverişli bir analitik alan açmıştır” (s. 155). Nitekim sembolik şiddet kuramında, “yapıyı yaratan anlamlar ve tanımlar üzerindeki mücadele” fikrinin talep ettiği, zorunlu insan failliği kavramı mevcut değildir (Lakomski, 1984, s. 157). Sonuç olarak, iktidar ilişkilerini kavramsallaştırırken yapılması gereken, “iktidar” kavramı ve otorite, tahakküm, statü gibi ona akraba kavramlar arasında analitik ayrımı çizmek, Vandenberghe'nin (2012) işaret ettiği gibi, “determinist vurgulu istikrarlı yeniden üretim tarzı” betimlemelerinden uzaklaşmak ve pratik mantığı sorgulamak (s. 425-426), sosyolojik kavramların inşasında, onları bizzat deneyimleyen toplumsal failere başvurmaktır. Bu işlemin yapılabilmesi ise “sıradan insanlar” ve “sosyologlar” arasında simetrik bir ilişki ve failerin günlük hayatlarının bilgisini içeren refleksiviteyi varsayar. Corcuff'tan (2014) ödünç alınan ifadelerle, “böyle bir Bourdieu sonrası deneme, kaçınılmaz olarak Pierre Bourdieu'nün eserine bir saygıdır” (s.393).

**Etik Kurul Onayı:** Çalışma için etik kurul onayı gerekmemektedir.

**Hakem Değerlendirmesi:** Dış bağımsız.

**Çıkar Çatışması:** Yazar çıkar çatışması beyan etmemiştir.

**Finansal Destek:** Yazar finansal destek beyan etmemiştir.

**Ethics Committee Approval:** Ethics committee approval is not required for the study.

**Peer-review:** Externally peer-reviewed.

**Conflict of Interest:** The author have no conflict of interest to declare.

**Grant Support:** The author declare that this study has received no financial support.

## KAYNAKLAR / REFERENCES

Archer, M. S. (2010). Routine, Reflexivity, and Realism. *Sociological Theory*, 28(3), s. 272-303.

<sup>36</sup> Gerçeğin çarpıtılmış temsilleri, mütehakim konumdakilerin çıkarlarına hizmet eder; tâbi konumdakiler, eşitsiz sosyal düzenin yeniden üretimine katkıda bulunurken, pratiklerinin kendi nesnel çıkarlarına aykırı olduğunun bilincinde değildirler. Geniş bir tartışma için bkz. Türk, 2014.

- Archer, M. S. (2012). Realizm ve Faillik Problemi. G. Çeğin, ve E. Göker (Dü) içinde, *Tözcülüğün Tasfiyesi İlişkisel Sosyolojide Teel Yaklaşımlar* (V. S. Öğütle, Çev., s. 281-306). Ankara: NotaBene Yayınları.
- Bayrakdar, S. (2020). *Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Sembolik Şiddet Bağlamında Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği* (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi), Uludağ Üniversitesi SBE, Bursa.
- Boas, G. (1926). The Truth of Immediate Knowledge. *The Journal of Philosophy*, 23(1), s. 5-10. Temmuz 2023 tarihinde <https://www.jstor.org/stable/2014393> adresinden alındı.
- Bohman, J. (2000). Practical Reason and Cultural Constraint: Agency in Bourdieu's Theory of Practice. R. Shustennan (Dü.) içinde, *Bourdieu, A Critical Reader* (s. 129-152). UK, USA: Blackwell Publishers Ltd.
- Bourdieu, P. (1977). The Economics of Linguistic Exchanges. *Social Science Information*, 16(6), s. 645-668. doi:10.1177/053901847701600601.
- Bourdieu, P. (1988). On Interest and The Relative Autonomy of Symbolic Power. *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, 20. Şubat 2023 tarihinde <https://www.sas.upenn.edu/transcult/pubwor20.html> adresinden alındı.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. (R. Nice, Çev.) Cambridge, UK: Polity.
- Bourdieu, P. (1990b). *In Other Words, Essays Towards a Reflexive Sociology*. (M. Adamson, Çev.) California, USA: Standford University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and Symbolic Power*. (G. Raymond , ve M. Adamson , Çev.) UK: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1993). *Sociology in Question*. (R. Nice, Çev.) London: Sage Publications.
- Bourdieu, P. (1996). *Distinction, A Social Critique of the Judgement of Taste*. (R. Nice, Çev.) Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bourdieu, P. (1998). *Practical Reason, On the Theory of Action*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1998b). *On Television*. (P. Parkhurst Ferguson, Çev.) New York, USA: The New Press.
- Bourdieu, P. (1999). Toplumsal Uzam ve Sembolik İktidar. *Cogito*(18), s. 16-32.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. (R. Nice, Çev.) Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2001). *Masculine Domination*. (R. Nice , Çev.) Standford: Standford University Press.
- Bourdieu, P. (2013). *Outline of a Theory of Practice*. (R. Nice, Çev.) UK: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P., vd. (1999). *The Weight of the World, Social Suffering in Contemporary Society*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Bourdieu, P., ve Eagleton, T. (2011). Bir Röportaj: Doxa (Kanaat) ve Ortak Yaşam. S. Zizek (Dü.) içinde, *İdeolojiyi Haritalandırmak* (S. Kibar, Çev., s. 397-416). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Bourdieu, P., ve Passeron, J. C. (1990c). *Reproduction in Education, Society and Culture*. (R. Nice, Çev.) London, California, New Delhi: Sage Publications.
- Bourdieu, P., ve Wacquant, L. J. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., ve Passeron, J.-C. (1991). *The Craft of Sociology, Epistemological Preliminaries*. (B. Kraus, Dü., ve R. Nice, Çev.) Berlin: Walter de Gruyter ve Co.
- Bouveresse, J. (2000). Rules, Dispositions, and the Habitus. R. Shustennan (Dü.) içinde, *Bourdieu, A Critical Reader* (s. 45-63). USA: Blackwell Publishers Ltd.
- Brubaker, R. (1985). Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society*, 14(6), s. 745-475.
- Burawoy, M. (2012). Theory and Practice: Marx Meets Bourdieu. M. Burawoy, ve K. V. Holdt içinde, *Conversations with Bourdieu* (s. 31-45). Johannesburg, South Africa: Wits University Press.
- Calhoun, C. (1993). Habitus, Field and Capital: The Question of Historical Specificity. C. Calhoun, E. LiPuma, ve M. Postone (Dü) içinde, *Bourdieu: Critical Perspectives* (s. 61-88). UK: Polity Press.
- Calhoun, C. (2014). Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 77-130). içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- Camic, C. (2011). Bourdieu's Cleft Sociology of Science. *Minerva*, 49, s. 275-293. doi:10.1007/s11024-011-9176-0.
- Corcuff, P. (2014). Habitus Hareketle: Kolektife Meydan Okuyan Tekil. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı ve Ü. Tatlıcan (Dü) içinde, *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi* (A. Z. Ünal, Çev., s. 367-395). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Critical Realism Network. (2018). *A Tale of Two Systems: The Perennial Debate About Archer and Bourdieu*. Aralık 2022 tarihinde Critical Realism Network: [criticalrealismnetwork.org](http://criticalrealismnetwork.org) adresinden alındı.
- Cronin, C. (1996). Bourdieu and Foucault on Power and Modernity. *Philosophy Social Criticism*, 22(6), s. 55-85. doi:: 10.1177/019145379602200603.
- Crossley, N. (2013). Etkileşimler, Bitişiklikler ve Beğeniler: İlişkisel Sosyolojide "İlişkileri" Kavramsallaştırmak. C. Powell, ve F. Depelteau (Dü) içinde, *İlişkisel Sosyoloji, Ontolojik ve Teorik Yönelimler* (Ö. Akkaya, Çev., s. 193-224). Ankara: Phoenix.
- Çeğin, G., ve Özpolat, G. (2016). Tabiyet ve Simgesel Şiddet Kavramları Üzerinden Foucault ve Bourdieu'yu Birlikte Okumak. *Praksis*, 42, s. 683-695.
- Debska, H. (2015). Law's Symbolic Power: Beyond The Marxist Conception of Ideology. *Wroclaw Review of Law, Administration ve Economics*, 5(1), s. 5-23. doi:10.1515/wrlae-2015-0020.
- Elias, N. (2000). *The Civilizing Process, Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. (E. Jephcott, Çev.) Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- Emirbayer, M., ve Schneiderhan, E. (2013). Dewey and Bourdieu on Democracy. P. S. Gorski (Dü.) içinde, *Bourdieu and Historical Analysis* (s. 131-157). USA: Duke University Press.
- Ersözülü, S. (2019). *Modernliğin Bireyciliği İle Yaşam Politikalarında Beliren Bireyselleşmenin Yansımaları Arasındaki Farkın İlişkiselliği*



- (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara.
- Fava, F. (2021). Illusion of Immediate Knowledge or Spiritual Exercise? The Dialogic Exchange and Pierre Bourdieu's Ethnography. V. Matera, ve A. Biscaldi (Dü) içinde, *Ethnography. A Theoretically Oriented Practice* (s. 129-158). Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Friedland, R. (2009). The Endless Fields of Pierre Bourdieu. *Organization Articles*, 16(6), s. 887-917. doi:10.1177/1350508409341115.
- Giroux, H. A. (1983). Theories of Reproduction and Resistance in the New Sociology of Education: A Critical Analysis. *Harvard Educational Review*, 53(3), s. 257-293.
- Goldthorpe, J. H. (2007). "Cultural Capital": Some Critical Observations. *Sociologica*, 2, s. 1-23.
- Grenfell, M. (2008). Conclusion. M. Grenfell (Dü.) içinde, *Pierre Bourdieu: Key Concepts* (s. 213-218). UK: Acumen.
- Haugaard, M. (2010). Power and Social Criticism: Reflections on Power, Domination and Legitimacy. *Critical Horizons*, 11(1), s. 51-74.
- Hourani, J., Block, K., Phillimore, J., Bradby, H., Ozcurumez, S., Goodson, L., ve Vaughan, C. (2021). Structural and Symbolic Violence Violence Exacerbates the Risks and Consequences of Sexual and Gender-Based Violence for Forced Migrant Women. *Frontiers in Human Dynamics*, 3, s. 1-13. doi:10.3389/fhumd.2021.769611.
- Hull, C. L. (1997). The Need in Thinking: Materiality in Theodor W. Adorno and Judith Butler. *Radical Philosophy*, 84, s. 22-35.
- Jarvinen, M. (2010). Immobile magic - Pierre Bourdieu on Gender and Power. *NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 7(1), s. 6-19. doi:10.1080/08038749950167706.
- Jenkins, R. (2000). Categorization: Identity, Social Process and Epistemology. *Current Sociology*, 48(7), s. 7-25. doi:10.1177/0011392100048003003.
- Jenkins, R. (2006). *Pierre Bourdieu, Key Sociologists*. London and New York: Routledge.
- Jenks, C. (2014). Giriş. *Temel Sosyolojik Dikotomiler* (İ. Çapçioğlu, Çev., s. xiii-xxii). içinde Ankara: Atf Yayınları.
- Kauppi, N. (2000). *The Politics of Embodiment, Habitus, Power, and Pierre Bourdieu's Theory*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Kaya, A. (2014). Pierre Bourdieu'nün Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı. G. Çeğin, Göker Emrah, A. Arlı, ve Tatlıcan Ümit (Dü) içinde, *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 397-420). İstanbul: İletişim Yayınları.
- King, A. (2000). Thinking with Bourdieu Against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus. *Sociological Theory*, 18(3), s. 417-433.
- Koytak, E. (2012). Tahakküme Hükmetmek: Bourdieu Sosyolojisinde Toplum ve Bilim İlişkisi. *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi(25), s. 85-101.
- Kögler, H. H. (1997). Alienation as Epistemological Source: Reflexivity and Social Background After Mannheim and Bourdieu. *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 11(2), s. 141-164.
- Kögler, H. H. (1997b). Reconceptualizing Reflexive Sociology: A Reply. *Social Epistemology*, 11(2), s. 223-250.
- Krais, B., ve William, J. M. (2000). The Gender Relationship in Bourdieu's Sociology. *SubStance*, 29(3), s. 53-67.
- Kurtoğlu, A. (2023). *Öznelere Deneyimleri Üzerinden Günlük Hayat: Eleştirel Bir Yeniden Kavramsallaştırma* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, SBE, Ankara.
- Lakomski, G. (1984). On Agency and Structure: Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron's Theory of Symbolic Violence. *Curriculum Inquiry*, 14(2), s. 151-163. doi:10.1080/03626784.1984.11075918.
- Lamont, M., Pendergrass, S., ve Pachucki, M. (2015). Symbolic Boundaries. *International Encyclopedia of the Social ve Behavioral Sciences*, 23(2), s. 850-855. doi:10.1016/B978-0-08-097086-8.10416-7.
- Lash, S. (1993). Pierre Bourdieu: Cultural Economy and Social Change. C. Calhoun, E. LiPuma, ve M. Postone (Dü) içinde, *Bourdieu: Critical Perspectives* (s. 193-211). UK: Polity Press.
- Layder, D. (2006). *Understanding Social Theory*. London, California, New Delhi: SAGE Publications.
- Layder, D. (2013). *Sosyolojik Araştırma Pratiği, Teori ve Sosyal Araştırmanın İlişkilendirilmesi*. (S. Ünal, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Leander, A. (2008). Thinking Tools. A. Klotz, ve D. Prakash (Dü) içinde, *Qualitative Methods in International Relations: A Pluralist Guide* (s. 11-27). UK: Palgrave Macmillan.
- Leander, A. (2009). *Habitus and Field*. Working Paper, Copenhagen Business School, Department of Intercultural Communication and Management. Ocak 2023 tarihinde <https://research.cbs.dk/en/publications/habitus-and-field-2> adresinden alındı.
- Leledakis, K. (2000). *Toplum ve Bilinçdiş, Toplumsal Teori ve Toplumsalın Bilinçdiş Boyutu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lukes, S. (2005). *Power, A Radical View*. UK: Palgrave Macmillan.
- Macleod, J. (2011). Ain't No Makin' It, Leveled Aspirations in a Low-Income Neighborhood. D. B. Grusky, ve S. Szelényi (Dü) içinde, *The Inequality Reader, Contemporary and Foundational Readings in Race, Class, and Gender* (s. 530-544). New York: Routledge.
- Mander, M. S. (1987). Bourdieu, The Sociology of Culture and Cultural Studies: A Critique. *European Journal of Communication*, 2(4), s. 427-453.
- Margolis, J. (2000). Pierre Bourdieu: Habitus and the Logic of Practice. R. Shustennan (Dü.) içinde, *Bourdieu, A Critical Reader* (s. 64-83). Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Maton, K. (2005). Book Review: The Sacred and the Profane: The Arbitrary Legacy of Pierre Bourdieu. *European Journal of Cultural Studies*, 8(1), s. 101-112.
- Maton, K. (2008). Habitus. M. Grenfell (Dü.) içinde, *Pierre Bourdieu: Key Concepts* (s. 49-66). UK: Acumen.
- McCall, L. (1992). Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order. *Theory and Society*, 21(6), s. 837-867.
- Moi, T. (1991). Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. *New Literary History*, 22(4), s. 1017-1049.
- Mouzelis, N. (2014). Katılımcı-Toplumsal Bütün Sorunu: Parsons, Bourdieu, Giddens. *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 187-226).

- içinde İstanbul: İletişim Yayınları.
- Myles, J. F. (2004). From Doxa to Experience, Issues in Bourdieu's Adoption of Husserlian Phenomenology. *Theory Culture Society*, 21(2), s. 91-107. doi:10.1177/0263276404042136.
- Nash, R. (2003). Social Explanation and Socialization: on Bourdieu and the Structure, Disposition, Practice Scheme. *The Sociological Review*, 51(1), s. 43-62.
- Nash, R. (2006). The Cognitive Habitus: Its place in a Realist Account of Inequality/Difference. *British Journal of Sociology of Education*, 26(5), s. 599-612. doi:10.1080/0268093042000322801.
- New, C. (2020). Sex and Gender, A Critical Realist Approach. M. van Ingen, S. Grohmann, ve L. Gunnarsson (Dü) içinde, *Critical Realism, Feminism, and Gender: A Reader* (s. 80-98). London: Routledge.
- Nur, A., ve Koçtak, E. (2014). Mümkün Bourdieu'ler Uzayında Bir Bourdieu: Türkiye Bilimsel Üretim Alanında Bourdieu Sosyolojisi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(29), s. 331-356.
- Nussbaum, M. C. (1994). Skepticism About Practical Reason in Literature and The Law. *Harvard Law Review*, 107(3), s. 714-744.
- Öğüt, V. S. (2013). Reconsidering Real-Actual-Empirical Stratification. *Journal of Critical Realism*, 12(4), s. 479-506. doi:10.1179/1476743013Z.00000000012.
- Öğüt, V. S. (2019). *Kurumların Sosyal Gerçekliği, İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Pinto, L. (2000). Theory in Practice. R. Shustennan (Dü.) içinde, *Bourdieu, A Critical Reader* (s. 94-112). Oxford, UK: Blackwell Publishers.
- Rancière, J. (2003). *The Philosopher and His Poor*. (J. Drury, C. Oster, ve A. Parker, Çev.) Durham ve London: Duke University Press.
- Reay, D. (2004). 'It's All Becoming a Habitus': Beyond the Habitual Use of Habitus in Educational Research. *British Journal of Sociology of Education*, 25(4), s. 431-444.
- Reckwitz, A. (2002). Toward a Theory of Social Practices: A Development in Culturalist Theorizing. *European Journal of Social Theory*, 5(2), s. 243-263.
- Rehmann, J. (2015). *İdeoloji Kuramları, Yabancılaşmanın ve Boyun Eğmenin Güçleri*. (Ş. Alpagut, Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Retsikas, K. (2010). Unconscious Culture and Conscious Nature: Exploring East Javanese Conceptions of The Person Through Bourdieu's Lens. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, s. 140-157.
- Ritzer, G., ve Stepnisky, J. (2014). *Sosyoloji Kuramları*. (H. Hülür, Çev.) Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Rosengren, K. E. (1995). Substantive Theories and Formal Models - Bourdieu Confronted. *European Journal of Communication*, 10(7), s. 7-39. doi:10.1177/0267323195010001002.
- Sayer, A. (1997). Critical Realism and the Limits to Critical Social Science. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 27(4), s. 473-488.
- Sayer, A. (1999). Bourdieu, Smith and Disinterested Judgement. *The Sociological Review*, 47(3), s. 403-431.
- Sayer, A. (2004). *Restoring The Moral Dimension: Acknowledging Lay Normativity*. Temmuz 2023 tarihinde Department of Sociology, Lancaster University: <https://www.lancaster.ac.uk/fass/resources/sociology-online-papers/papers/sayer-restoring-moral-dimension.pdf> adresinden alındı.
- Sayer, A. (2010). Reflexivity and the Habitus. M. S. Archer (Dü.) içinde, *Conversations About Reflexivity* (s. 108-122). New York: Routledge.
- Schäfer, H. W. (2015). *Habitus Analysis 1, Epistemology and Language*. Germany: Springer VS.
- Schäfer, H. W. (2020). *Habitus Analysis 2 – Praxeology and Meaning*. Germany: Springer VS.
- Schatzki, R. (2008). Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*(30), s. 113-135.
- Sennett, R. (1993). *Otorite*. (K. Durand, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Silva, E. B. (2005). Gender, Home and Family in Cultural Capital Theory. *The British Journal of Sociology*, 56(1), s. 83-103. doi:10.1111/j.1468-4446.2005.00048.x.
- Skeggs, B. (2004). Context and Background: Pierre Bourdieu's Analysis of Class, Gender and Sexuality. *The Sociological Review*, 52(2-suppl), s. 19-33.
- Swartz, D. (1996). Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power. *Sociology of Religion*, 57(1), s. 71-85.
- Swartz, D. (1997). *Culture and Power, The Sociology of Pierre Bourdieu*. London: University of Chicago Press.
- Taylor, C. (2008). *Benliğin Kaynakları*. (S. A. Baş ve B. Baş, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Thevenot, L. (2011). Power and Oppression from the Perspective of The Sociology of Engagements: A Comparison with Bourdieu's and Dewey's Critical Approaches to Practical Activities. *Irish Journal of Sociology*, 19(1), s. 35-67.
- Türk, B. H. (2014). "Sihirden Nefret Eden Bir İlüzyonist": Bourdieu, Gelenek ve İdeoloji. G. Çeğin, Göker Emrah, A. Arlı, ve Tatlıcan Ümit (Dü) içinde, *Ocak ve Zanaat, Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 605-626). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Udasmoro, W. (2013). Symbolic Violence in Everyday Narrations: Gender Construction in Indonesian Television. *Asian Journal of Social Sciences ve Humanities*, 2(3), s. 155-165.
- Van den Berg, A. (1998). Is Sociological Theory Too Grand for Social Mechanisms? P. Hedström, ve R. Swedberg (Dü) içinde, *Social Mechanisms, An Analytical Approach to Social Theory* (s. 204-237). UK: Cambridge University Press.
- Vandenbergh, F. (2012). Gerçek İlişkiseldir: Pierre Bourdieu'nün Üretken Yapısalcılığının Epistemolojik Bir Analizi. G. Çeğin, ve E. Göker (Dü) içinde, *Tözcülüğün Tasfiyesi, İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (Ü. Tatlıcan, Çev., s. 385-426). Ankara: NotaBene Yayınları.
- Vogt, K. (2022). *Ancient Skepticism*. Aralık 2022 tarihinde The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/skepticism-ancient/> adresinden alındı.

- Wacquant, L. (2013). Symbolic Power and Group-making: On Pierre Bourdieu's Reframing of Class. *Journal of Classical Sociology*, s. 274-291. doi:10.1177/1468795X12468737.
- Watts, M. (2013). The Complexities of Adaptive Preferences in Post-compulsory Education: Insights from the Fable of The Fox and the Grapes. *Journal of Human Development and Capabilities*, 14(4), s. 503 –519. doi:10.1080/19452829.2013.800847.
- Weininger, E. B. (2002). Class and Causation in Bourdieu. J. M. Lehmann (Dü.) içinde, *Bringing Capitalism Back for Critique by Social Theory* (Cilt 21, s. 49-114). South Australia: Emerald Group Publishing Limited.
- Weininger, E. B. (2005). Pierre Bourdieu on Social Class and Symbolic Violence. E. O. Wright (Dü.) içinde, *Approaches to Class Analysis* (s. 116-165). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

#### **Atf Biçimi / How to Cite This Article**

Ersözli, S. (2024). A critical evaluation of Pierre Bourdieu's theory of symbolic violence. *İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi - Istanbul University Journal of Women's Studies*, 28, 1-19.