T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANA BİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

İKİNCİ YER MÜCADELESİ OLARAK: HABİTUS

Ramazan BALİNAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU

Mardin- 2020

TEZ ONAYI

Enstitümüz FELSEFE Anabilim Dalı 18755005 numaralı tezli yüksek lisans programı öğrencisi Ramazan BALİNAN'ın hazırladığı "İKİNCİ YER MÜCADELESİ OLARAK HABİTUS" başlıklı Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 21/09/2020 günü saat 14:00'da yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman Prof. Dr M. Nesim DORU	İmza
Üye Doç. Dr Yunus CENGİZ	İmza
Üye Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN	Imza

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun ...../...../20.... tarih ve ...../..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../..../20...

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... İV

ÖZET V

ABSTRACT ..... Vİ

GİRİŞ ..... Vİ

1. PİERRE BOURDİEU'NÜN TEMEL KAVRAMLARI 13

1.2. Alan 19

1.3. Sermaye 23

2. BİR YAŞAM PRATİĞİ OLARAK HABİTUS 27

2.1. Habitusun Tanımı 28

2.2. Habitusun Kökeni 34

2.3. Habitusun Gelişim Süreci 35

2.4. Habitus Türleri 36

2.5. Habitus Kavramına Yönelik Eleştiriler 37

3. HABİTUS VE ALIŞKANLIKLAR 41

3.1. Neden-Etki Bağı 42

3.2. Habitus Alışkanlık İlişkisi 45

4. BİR YAŞAM FORMU OLARAK HABİTUS 49

4.1. Kültür 50

4.2. Sosyalleşme 52

4.3. Benlik 54

5. İKİNCİ YER MÜCADELESİ OLARAK HABİTUS 62

5.1. Birinci Yer 67

5.2. İkinci Yer 71

SONUÇ 84

KAYNAKÇA 89

ÖNSÖZ

Habitusun tarihsel süreçte birçok düşünür tarafından kullanılan bir kavram olduğu ve bu kavram üzerinde çeşitli çalışmaların yapıldığı ancak kavramın anlamı üzerinde bir konsensüsün olmadığı görülmektedir. Pierre Bourdieu'nün ortaya koyduğu habitus kavramı, yaşanılan sosyal çevrede kültürel değerlerin özümsenmesi yoluyla zihinde oluşturulan temel bilgiler olarak okunabilir. Habitusun nesnel yapıların özümsenmesinin bir sonucu olan bu okumanın, zihindeki sürekli eğilimi niteleyen dil, etnik kimlik, mezhep gibi yapıları da ihtiva ettiği düşünülebilir.

Bourdieu'nün epistemolojik yaklaşımının, sosyal uzamda bireylerin içkin pratik mantığına ve bedensel eğilimine dayandığı görülmektedir. Bourdieu'nün ontolojik kavrayıştaki habitus, çok çeşitli formlarda kendini göstererek bireyin varlığını, devamını ve kendisini yeniden üretebilme imkânını sağlamaktadır. Bu imkân, habitusun nasıl bir yapısal form oluşturduğunu, gelişimini ve gizilgüçlerini var olanda yeniden nasıl ürettiğini, nasıl bir değişim ve hareket aşamalarından geçtiğini, farklılaştığını ve hangi alanlarla ilişkisel bağ kurduğunu gösterebilir. Bu göstergeler, habitusun biyolojik bir varlık olan bireyi sosyo-kültürel alanlara bağlayan formun temeli olduğunu işaretler. Yaşam mücadelesinin merkezinde yer alan ve hemen her anında var olan habitusun bu mücadele sürecindeki yansımalarının neler olduğunu, habitus kavramını ikinci yer mücadelesi bağlamında ele aldığımız bu çalışmanın sonucunda görebiliriz.

Yüksek lisans programının başından itibaren felsefe disiplinine dair bilgilerimin olgunlaşmasında ve aynı zamanda bu çalışmanın danışmanlığını üstlenerek süreç boyunca büyük bir özveri gösteren ve yönlendirmeleriyle çalışmamın yol haritasının çizilmesine katkıda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Mehmet Nesim DORU 'ya çok teşekkür ediyorum.

Ramazan BALİNAN

Mardin-2020

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

İkinci Yer Mücadelesi Olarak: Habitus

Ramazan BALİNAN

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2020: 92 Sayfa

Biyolojik ve sosyo-kültürel varlığı ile belli bir zamanda ve mekânda var olan insanın doğumuyla başlayan ve yaşam alanında zorunlu bir açılımı temsil eden varoluşsal bir süreçten söz edilebilir. Bu varoluşun, salt imkânlar bütünlüğüne sahip olduğu söylenebilir. Dolayısıyla varoluş yapısı gereği birey, hem biyolojik bir varlık, hem de kültür taşıyıcısı ve içine doğduğu toplumun bir sosyal varlık ürünüdür. Bu çalışma, habitus kavramının var olanda yeniden oluşturmanın imkânı düzleminde, sosyal uzamda yer alan bireylerin içkin pratik mantığı ve bedensel eğilimlerinin sosyo-kültürel bir varlık bütünlüğü içindeki yansımasını temel almıştır. Pierre Bourdieu epistemolojisinin anahtar kavramı sayılan habitus kavramını, bireyin sosyal yapı içerisinde varoluşunu ifade eden bir eğilimler pratiği olarak algılamak mümkündür. Doğduğu andan itibaren kendisini kurulmuş bir yapı içerisinde bulan bireyin, varlığını ve kendisini yeniden üretebilmesini sağlayan yeti habitustur.

Ülkemizde Bourdieu'nün kuramına esas olan kavramların başında gelen habitus ile ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında; genel olarak sınıfsal ilişkiler, eğitim, sanat, medya, sosyal, göç ve din gibi konularda çalışılmaların yapıldığı görülmektedir. Çalışmamız daha önce yapılanlardan farklı olarak, habitus kavramını var olma ve yapma olgusunun, yani biyolojik ve sosyal ve kültürel eğilimlerin "ikinci yer mücadelesine" yansıması bağlamında analiz edilmiştir. Bu analizin merkezinde Pierre Bourdieu yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Habitus, birinci yer, ikinci yer, Bourdieu.

ABSTRACT

Master Thesis

As Second Place Challenge: Habitus

Ramazan BALİNAN

Mardin Artuklu University

Graduate Trainin Institute

Department Of Philosophy

2020: 92 Pages

It is possible to talk about an existential process that starts with the birth of an individual with his/her biological and socio-cultural being in a certain time and place, and that represents a necessary opening in the sphere of life. It can be said that this existence possesses absolute opportunities integrity. Therefore, due to the nature of existence, individual is both a biological being and a culture bearer and a social being product of society where s/he is born. On the plane of the opportunity to rebuild the existing concept of habitus, this study is based on the reflection in the individuals' immanent practical logic in social space and in the socio-cultural being integrity of bodily tendencies. It is possible to perceive habitus concept which is regarded as the key concept of Pierre Bourdieu epistemology as a tendency practice that expresses the existence of the individual within the social structure. The ability which makes the individual, who finds himself/herself in a set up structure since birth, produce his/her existence and him/her again is habitus.

When looked in the studies conducted on habitus, which comes first among the concepts based on Bourdieu's hypothesis in our country, it is generally seen that studies have been performed on topics such as class relations, education, art, media, social, immigration and religion. What is different with our study compared to previous ones is that habitus concept has been analysed in terms of existence and the phenomenon of making, in other words the reflection of "the second-place struggle" of biological and social and cultural tendencies. Pierre Bourdieu takes place in the centre of this analyse.

Key Words: Habitus, first place, second place, Bourdieu.

GİRİŞ

Felsefe sahnesine çıkan her kavram, yeni bir farkındalık formunu yaratırken aynı zamanda bireyi bu formla yüzleşmeye çağırır. Kavram, salt var olanları zihinde yeniden kurmanın aracı değil, aynı zamanda düşünceyi var olanda yeniden oluşturmanın imkânlarını da sunar.

Pierre Bourdieu'nün (1930-2002) epistemolojik yaklaşımı, sosyal uzamda bireylerin içkin pratik mantığına ve bedensel eğilimine dayandığı görülmektedir. Bourdieu'nün ontolojik kavrayışındaki habitus, çok çeşitli formlarda kendini göstererek bireyin varlığını, devamını ve kendisini yeniden üretebilme imkânını sağlamaktadır. Bu imkân, habitusun nasıl bir yapısal form oluşturduğunu, gelişimini ve gizilgüçlerini, var olanda yeniden nasıl ürettiğini, nasıl bir değişim ve hareket aşamalarından geçtiğini, farklılaştığını ve hangi alanlarla ilişkisel bağ kurduğunu gösterebilir. Bu göstergeler, habitusun biyolojik bir varlık olan bireyi sosyo-kültürel alanlara bağlayan formun temeli olduğuna işaret eder.

Habitusun birçok düşünür tarafından sıklıkla kullanılan bir kavram olduğu açıktır. Bu kavram daha çok bireyin sosyal yapı içerisinde varoluş alanını betimleyen bir yeti olarak kavranmaktadır. Doğduğu andan itibaren kendisini kurulu bir yaşam sistemi içerisinde bulan birey, bu sistemde varlığının gerekliliğine, kendini yeniden üretebilmeye ve eylem yetisinin gelişmesine imkân tanıyan mekanizma habitustur. Ancak habitus sosyal düzlemin kurallarından sapmamakta, tam tersine bu kurallarla birlikte kendisini oluşturmakta ve aynı zamanda bu sosyal düzlemi de dönüştüren bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Habitus kavramının Avrupa düşünce sisteminde ilk anlamsal yansıması "hexis" kavramıyla Aristoteles'te[1] görülmüştür. Kavramın modern kullanımının

[1] Aristoteles; Nikhomakhos'a Etik (2016) eserinde, öğrenmek zorunda olduğumuz bir şeyi öncelikle uygulayarak öğrendiğimizi söyler. Buna göre, ılımlı davranarak ılımlılığı, cesur davranarak cesareti, adaletli davranarak adil olmayı öğreniriz der. Bu anlamda karakterin niteliği onu teşkil eden unsurlara ilişkin davranışlar sonucu oluşur. Aristoteles bunu alışkanlık olarak görmekte ve erdem öğrencisinin ahlaki erdeme dayalı bir mizaç (hexis) kazanmak veya onu

ilkin Marcel Mauss (1872-1950), daha sonra Bourdieu tarafından yeniden detaylandırıldığı bilinmektedir.

Habitus, sosyal olarak yazılmış bir öznelliğin alanını işaretler. Bu alan, insanın dünyadaki yer duygusunu açıklayan, etkileşiminin tüm yönlerini tanımlayan, değer duygusunu etkileyen bir yapıdadır. Bu yapı, hem dilin öğrenildiği hem de tüm yaşam alanlarının duygu ve düşünsel yansımasıdır. Bu yansımalar, bir anlamda kişisel tarihimizde edindiğimiz eğilimleri yani nasıl konuşacağımızı, kendimizi nasıl sınırlayacağımızı, nasıl giyineceğimizi, hayata bakış açımızı, benliğimizi oluşturan yapılandırma sistemleri olarak düşünülebilir. Edindiğimiz bu yapılandırmalar, sahip olduğumuz özellikleri artırabilir ve yeniden üretebilir. Bu üretim sosyal yaşamımızda, iş hayatımızda, yani sosyal bağlamlar ve alanlarda kendini belirgin olarak gösterebilir.

Habitus kavramının temelleri, Bourdieu'nün 20. yüzyılın ortalarından itibaren Fransız aydın kesimi içinde kendini konumlandırmasını sağlayan entelektüel yönelmesine dayanır. Bourdieu'nün habitus kavramının eylemsel alana yansımasında, onun Levi-Strauss'un (1825-1899) yapısalcılığına ve Fransız Marksizmi içerisindeki Althusserci (1918-1980) çizgiye ve eylemi salt yapının yansıması olarak ele alan görüşe duyduğu tepki büyük rol oynamıştır. Ervin Panofsky'nin (1892-1968) çalışması da özellikle mimaride skolastizmin etkisini konu alan *Gotik Mimarlık ve Skolastik Felsefe* adlı eserini okumak ve çevirmek, Bourdieu'nün habitus kavramına dair izlenecek yöntemlerin belirlenmesinde yardımcı olmuştur. Bourdieu bu kavramı ilk kez, Panofsky'nin eserini Fransızca'ya çevirmesinden sonra kullanır. Panofsky, skolastizmin örtük bir kültürel varsayımlar kümesinin yanı sıra açık bir kuramsal tutumlar kümesini de temsil ettiğini ve bu örtük "zihinsel alışkanlıkların" yalnızca kurumlar, pratikler ve sosyal ilişkiler aracılığıyla aktarılmakla kalmayıp düşünce ve eylem şemalarını üreten "alışkanlık oluşturucu bir güç" işlevi gördüğünü iddia eder.

---

karakterinin bir parçası haline getirmek (ethos) için erdemli davranışa alışması (habituation) gerektiğini söylemektedir.

Bourdieu da habitus kavramını Panofsky'nin bu düşünceleri üzerine kurar. Panofsky'nin "zihinsel alışkanlık" ve "alışkanlık oluşturucu güç" fikirlerinden yararlanan Bourdieu, habitusun eylemi doğuran "yapılandıran bir yapı" olduğu fikrini geliştirir. Kavramla ilgili bu ilk formülasyon, düşüncenin biçimini, eylemin bilişsel kapasitesini vurgular (Swartz, 2011: 145-146). Dolayısıyla, habitus kavramının entelektüel kökenlerini oluşturan Levi-Strauss'un yapısalcılığı, Fransız Marksizmi içerisindeki Althusserci çizgiye duyduğu tepki rol oynasa da temelde Panofsky'nin çalışmasından etkilenen Bourdieu'nün habitus kavramını bu saydığımız düşünürlerden farklı bir vurguyla, bireyi içeriden yönlendiren yapılandırıcı bir mekanizma olarak kurduğu düşünülebilir.

Bourdieu'yü habitus kavramını geliştirmeye yönlendiren nedenlerden biri de, Fransız sömürgeciliğine karşı bağımsızlık savaşı başlatan Cezayir'e askerlik görevi için gittiği dönemde yaptığı gözlem ve araştırmalar olduğu bilinmektedir.[2] Bourdieu, bu dönemde kapitalizmin rasyonel mantığıyla kuşatılmamış, fakat belirli bir habitusa dayandığı için kendi içinde rasyonel bir mantığı olan bir takım iktisadi gözlemler yapmış ve bu gözlemleri sonucunda davranış ve eylemlerin arkasında habitus olarak birleştiren, yapılandıran yapıların rasyonel varlığını fark etmiştir.

Bourdieu'nün fark ettiği bir diğer husus ise, tarımsal tecrübelerin sonucunda oluşan gıda maddelerinin tasarruflu kullanılmasına yönelik alışkanlıkları olan köylülerin, maddi imkâna sahip olduklarında geleceğe dair aynı tutum ve davranışları sergilememeleri olmuştur. Bourdieu'nün bu gözlemleri, yeni bir durum karşısında yapılandırıcı alışkanlıktan yoksun olmanın yeni bir habitusu geliştirememe anlamına geldiğini ortaya koymuştur.

Köylülüğün yaşam koşullarından kaynaklanan mantığının, kapitalizmin geleceğe yönelik imkânlar oluşturan perspektiflerin yeni bir habitusun

[2] Bourdieu, Cezayir tecrübelerinin teorik çerçevesi konusundaki temel etkilerini birçok kez dile getirmiştir. Kendisiyle yapılan söyleşilerden birinde *Centre de Sociologie Européenne'de* yürüttüğü *Eğitim ve kültür* konulu çalışmalarında kullandığı kavramların birçoğunun Cezayir'de gerçekleştirdiği etnolojik ve sosyal çalışmalarından doğduğunu belirtmiştir.

oluşumuna zemin hazırlamadığını gören Bourdieu, bu dönemde yoğun olarak Max Weber'in[3] (1864-1920) eserlerini incelemiştir. Bu okumalar ve gözlemler Bourdieu'ye, bir taraftan ruhsal ve zihinsel perspektiflerin öznelerin varoluş koşullarına bağlı olduğunu, diğer taraftan öznelerin sosyal eylemlerini açıklayan vasıflarıyla, bilimin bu öznelere yükledikleri vasıflar arasında bir uyumun olmadığını göstermiştir.

Habitus, belli bir dünya görüşünü ifade eden yaşam tarzı[4] anlamına da gelmektedir. Bourdieu'ye göre, habitus kavramının kökeni ve şekillenmesi aile ve okulda başlıyor. Ona göre habitus üç çeşit sermaye ile ilişkilidir. Birincisi, sahip olunan finansal kaynaklar yani ekonomik sermaye, ikincisi, kişiler arası ilişkileri ifade eden sosyal sermaye, üçüncüsü ise kültür kavramı içinde tanımlanan müzik, edebiyat, tiyatro, spor ve güzel sanatlardan oluşan kültürel sermaye. Bu üç sermayenin birleşimi, hem yaşamdaki yerimizi bulmada hem de yaşam amacımızı keşfetmede yol gösterici olabilir. Bu üç sermaye arasında anlamlı ilişkilerin kurulması, hem alışkanlıklara bağımlılığı azaltabilir hem de yaşamdaki güçlükleri engelleyerek habitusun işlevselliğinin artırmasına zemin hazırlayabilir.

Habitus kavramı, kendini bilme yetisi[5] olarak da algılanabilir. Bireysel habitusun farkındalık düzeyinin artmasına bağlı olarak başarılı olma,

---

[3] Pierre Bourdieu'nün Cezayir analizinin, Max Weber'in *Protestan Etiği* adlı eserinde; Protestan etik anlayışının kapitalizmin gelişmesini sağlayan ruh olduğunu, kapitalizmin salt Batı Avrupa'da ve orada yer alan inanç ve değerler sisteminin etkisiyle ortaya çıkmış olduğunu öne sürdüğü tezin bir sömürge ülkesi örneğine genişletilerek uygulanması olarak değerlendirdiğini savunur. Bourdieu 1960'larda ekonomi teorisini ve bu teorinin öncüllerini değil, ekonomik alanın diğer alanlarla kurduğu ilişkiye dair bir kavrayışı ifade eden ekonomik indirgemeciliği hedef almakla yetinmesinde Max Weber'in *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinin etkisi olduğu açıktır. Nitekim Bourdieu, Weberci bir problem çerçevesinde ekonomik meseleleri ele alırken, "ekonomik indirgemeciliğe itirazı" yaklaşımının merkezine almıştır. Dolayısıyla, Bourdieu'nün sermaye teorisinin, Weber'in tahakküm teorisiyle aynı referans çerçevesine yaslandığını söylemek mümkündür.

[4] Bourdieu, sermaye miktarına bağlı olarak üç sosyal sınıfa karşılık gelen üç hayat tarzından söz eder. Egemen sınıfın üyeleri, ayrım nosyonu üzerine kurulu bir habitusla donanmış olduklarını, küçük burjuvazi habitusunun sosyal yükselme istekleriyle şekillendiğini, Halk sınıflarının ise, güçlüklerin ve güçlüklere katlanmanın anlamıyla oluştuğunu söyler. Bu farklı habituslar da birbirinden farklı yaşam tarzları ve devamında tabakalaşmalar sağlamaktadır.

[5] Bourdieu'nün habitus kavramı bize sosyal yapıyı çözümleme ve bu bağlamda çoklu bir bakış açısı kazanma imkânı tanımaktadır. Habitusumuzun farkına vardıkça ve onu kullandıkça

alternatifler geliştirme, stratejiler üretme, zorluklarla baş etme gibi konularda çözüm üretme imkânı da sunabilir. Daha da önemlisi, bireysel habitus geliştikçe karşılaşılabilen tüm değişikliklere uyum sağlama yeteneği artabilir.

Habit[6] ile habitus kavramlarının çoğu zaman birbirine karıştırıldığı görülmektedir. Habit, sahip olunan ve yaşamı kolaylaştıran alışkanlıkların tümü olarak ifade edilebilir. Örneğin, tanımadığımız bir mekânda karanlıkta kaldığımızda, içgüdümüzle ve düşünce sistemimizle elektrik düğmesinin yerini bulabilmek gibi.

Habitusun biçimlenmesinde sermaye birikimlerinin önemli rolü olduğu açıktır. Kültürel sermayenin birikiminde, ailelerin yaşam tarzı, alt kültürü ve davranış tarzının etkili olduğu söylenebilir. Okumaktan keyif almadığımız bir kitabı okumaya çalışmak, kültürel sermaye birikiminin ilk adımı olarak düşünülebilir. Bu birikimle birlikte gelişen öznel değerlendirme tarzı, sosyal sermayenin oluşmasına zemin hazırlar. Sosyal sermaye, bireylerin bir arada yaşamalarından kaynaklanan kişiler arası bağlantılar ve normların varlığında kendini açığa vurur. Ekonomik sermaye birikiminde ise, daha çok mesleki hayatın başlangıç dönemi etkili olabiliyor. Ekonomik sermayenin daha çok hedeflenmesi sosyal ve kültürel sermayelerin gelişimini engelleyebilir. Dolayısıyla habitusun olgunlaşması, söz konusu sermaye türlerinin bütünsel birikimine bağlı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Habitus ile birlikte alan ve sermaye kavramları, Bourdieu epistemolojisinin temel taşlarını oluşturmaktadır. Bourdieu'ye göre toplum, geniş çapta sosyal uzamda yer alan soyut-somut dar alanlardan oluşmaktadır. Sosyal meselelerin irdelenmesinde ele alınan sorunların kaynaklandığı yapısal özellikler tespit edilmeden belirlenemeyeceğini savunan Bourdieu, toplumun

---

olasılıklar karşısında veya zorluklarla karşılaştığımızda çözüm üretme yeteneğimiz gelişir, geliştikçe de karşılaştığımız tüm değişikliklere uyum sağlama yeteneğimiz artar.

[6] Bourdieu'nün habitus kavramı bize sosyal yapıyı çözümleme ve bu bağlamda çoklu bir bakış açısı kazanma imkânı tanımaktadır. Habitusumuzun farkına vardıkça ve onu kullandıkça olasılıklar karşısında veya zorluklarla karşılaştığımızda çözüm üretme yeteneğimiz gelişir, geliştikçe de karşılaştığımız tüm değişikliklere uyum sağlama yeteneğimiz artar.

birçok alanın türevinden meydana geldiğini veya sosyal uzamın birden çok alanı türettiğini, ihtiva ettiğini söyler. Bourdieu için önemli olan diğer bir kavram ise sosyal yaşamda çeşitli formlarda kendisini gösteren sermayedir. Ona göre, alandaki mücadelenin habitusu oluşturması, habitusun ise alanı yönetmesi, alandaki mücadelenin sermayenin miktarına ve yapısına sıkı bir şekilde bağlı olduğunu göstermektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 81). Dolayısıyla habitus, alan ve sermaye kavramlarının ilişkisellik bağlamında değerlendirilmesi, aralarındaki anlam zenginliğinin görülmesine imkân tanıyabilir.

Bourdieu, sosyolojik argümanların özünü iki kelimeyle ifade etmektedir: "İnşacı yapısalcılık"[7] veya "yapısalcı inşacılık". Bourdieu, sosyolojik çözümlemelerinde ele aldığı her bir meseleyi alanın bütünsel mefhumu içerisinde incelediği görülmektedir. Bu anlamda Bourdieu, özne ve nesne odaklı yaklaşım yöntemlerini benimsememiştir. Bourdieu tarafından 20. yüzyılın ortalarından itibaren yeniden kurgulanan habitus kavramı, bir anlamda kendisinden önce yapılan çalışmalardaki metodolojik hatalara bir cevap niteliği taşır. Bourdieu, sosyal uzamda insan davranışlarının altında yatan nedenlerin çoklu yöntemlerle tespit edilebileceğini düşünür ve sosyal kökene dayanan olaylara bütünsel yaklaşım tarzını tercih eder. Bu nedenle düalist yaklaşımlarından kaçınır. Dolayısıyla, Claude Levi Strauss'un yapısalcılığına ve Jean-Paul Sartre'ın varoluşçuluğuna da eleştiriler yöneltir (Swartz, 2011: 61). O halde, Bourdieu'nün bireysel davranışların kökenini, hem dışsal hem de bilişsel nedenlere bağladığını söyleyebiliriz.

İnsanın dünyaya gelmesiyle birlikte yaşadığı yer ile ilişkisi, pek çok kavramla incelenebileceği gibi insanın yaşadığı yer ile birlikteliği daha da karmaşık bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın bu karmaşık yapısı, hem yaşadığı düzlemin salt var oluşu ile açıklanamamasına, hem de bu düzlemde

[7] Bourdieu, yapısalcılık ile bireyleri yönlendiren pratik ya da eğilimlerin varlığını açıklar. İnşacılık ile ismiyle müsemma olmuş habitus kavramını esas alarak, bireylerin içkin eğilimlerle alanlardaki sosyal örüntüleri takip etme mücadelesini amaçlar.

konumlanan biyolojik ve tinsel bir varlık olarak tanımlanmasına yol açabilir. Bu düzlemin, bitmez tükenmez bir mücadele, bir var olma alanı olduğu ortadadır. Bu var olma alanı içinde anlamlı bir yaşam için, insanın kendini kanıtlaması, başarması ve varlığını kutsaması gerekir. Dolayısıyla yaşam mücadelesi öylesine algılanacak bir mecra değildir. Tam aksine zannettiğimizden, gördüğümüzden, bildiğimizden daha derin bir anlama sahiptir. Bu mücadele, adeta bir zorluk, bir rekabet, çözülmesi gereken bir gizem, ödenmesi gereken bir bedel, ulaşılması gereken bir hedeftir.

Habitus kavramı, Bourdieu'nün kavramsal birikiminin önemli bir unsuru olmadan önce pek çok düşünür tarafından farklı versiyonlarda kullanıldığı bilinmektedir (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 317). Hıristiyan eğitiminin, Hıristiyan habitusları pagan bir kültürle işleme zaruretinin yarattığı sorunları çözmesi gerektiğini yazan Emile Durkheim (1858-1917), Fransa'da *Pedagojinin Evrimi* adlı dersinde, onun yeğeni ve yakın meslektaşı Marcel Mauss, *Beden Teknikleri üzerine* makalesinde, hatta Max Weber, *Ekonomi ve Toplumda Dinsel Çilecilik* tartışmasında sanayicilerin vahşi zihinsel habitusu üzerine düşüncelerinde habitus kavramını farklı düzlemlerde kullanmışlardır. Ancak bu düşünürlerden hiçbiri habitus kavramına Bourdieu gibi belirleyici bir anlam yüklememiştir. Kavramın semantik serüveninde bir sonraki durak fenomenolojidir; kavram kendini özellikle göze çarpacak bir biçimde, habitusu geçmiş tecrübeler ve gelecek eylemler arasında zihinsel bir kanal olarak tasarlayan Edmund Husserl'in (1859-1938) yazılarında gösterir. Husserl, ayrıca habitusla aynı kökten gelen "habitualitat" kavramını kullanmıştır; ardından onun öğrencisi Alfred Schutz (1899-1959), söz konusu kavramı İngilizceye "habitual knowledge" olarak çevirmiş ve kavram alışkanlık, âdet, zihinsel yapı, yaradılış gibi anlamlar taşıyan habit kelimesini çağrıştırır hale gelmiştir. "Habitual knowledge" kavramıysa sonradan Maurice Merleau-Ponty'nin (1908-1961), *Toplumsal Davranışın Sessiz Bahanesi Olarak Yaşayan Beden* analizinde muhtevalandırılmıştır. Habitus, ayrıca Husserl'in başka bir öğrencisi Norbert Elias'ın (1897-1990) yazılarında karşımıza çıkar. Elias, klasikleşmiş iki ciltlik

Uygarlık Süreci adlı çalışmasında medenileşmiş insanın psikolojik habitusunu inceler (Çeğin ve Tatlıcan, 2007: 313).

David Swartz *Kültür ve İktidar* adlı eserinde, habitus kavramı bağlamında ele alınan birey/toplum ilişkisinin yapısal boyutlarını saydamlaştırarak Bourdieu'nün bu kavramı ne şekillerde kullandığını ele almıştır. Pierre Bourdieu *Pratik Nedenler* eserinde, habitusun farklılaştırıcı, ayırıştıcı pratikler doğurduğunu ifade etmiştir. Pierre Bourdieu *Bilimin Toplumsal Kullanımları* adlı eserinde, habitusun edinilmiş eğilimler olarak işlevlerinden bahsetmiştir. Pierre Bourdieu'nün Loic Wacquant ile yaptığı söyleşilerden oluşan *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* adlı eserde, habitusun bir kader olmadığı, deneyimlere açık olan bir eğilimler sistemi olup deneyimlerle dönüştüğü anlatılmıştır. Pierre Bourdieu'nün Passeron'la ortak çalışması olan *Yeniden Üretim* adlı eserde, sosyal tabakalaşmanın oluşmasına yol açan habitusların hem okuldaki sosyal kontrolü ve yaptırım ilişkilerini hem de hem de öğretim müfredatının nasıl biçimlendirdiğini analiz ederek okuldaki kültürel yeniden üretim mekanizmalarının anlaşılmasına imkân sağlamıştır. Pierre Bourdieu *Ayrım; Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* adlı eserinde ise birbirinden farklı sınıf veya toplumların kültürel değerleri ile kültürel tüketim eğilimleri arasındaki aşamaların oluşumunu habitus, alan ve sermaye arasındaki etkileşim bağlamında değerlendirmiştir.

Ülkemizde Bourdieu'nün kuramına esas olan kavramların başında gelen "habitus" ile ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde; genel olarak sınıfsal ilişkiler, eğitim, sanat, medya, toplum, göç ve din gibi konuların ele alındığı görülmektedir.[8]

---

[8] Gülsüm AKSOY'un Pierre Bourdieu Kavramsallaştırmaları Açısından Kentsel Dönüşümün Toplumsal Etkileri: İzmir, Gürçeşme ve Uzundere örneği adlı çalışmasında; kentsel dönüşümün kent habitusu üzerindeki sosyal, kültürel ve ekonomik etkilerini konu edinmiştir. Dilara DOĞAN, Pierre Bourdieu Düşünümselliğinde Yeni Medyann Habitus ve Sermaye İle İlişkisi adlı çalışmasında; medya ve sosyal paylaşım platformlarının bireylerin sermaye ve habitusları üzerindeki etkilerini işlemiştir. Mehmet Hakan DOLMA, Gaziantep Organize Sanayi Bölgelerinde Çalışanların Mekânsal Habitusu adlı çalışmasında; orta sınıfa mensup işçi habitusunun mekânla girdikleri ilişki üzerindeki etkilerini anlatmıştır. Uğur KUTAY, Habitus Kavramı Çerçevesinde Belgesel Sinemada İzleyici Alışkanlıkları ve Gerçeklik Yanılsamaları adlı çalışmasında; seyirci habitusunun yapısal bir çözülmeyle film ve gerçeklik algılarının

Biz daha önce yapılan çalışmalardan farklı olarak, Bourdieu epistemolojisinin anahtarı sayılan habitus kavramını var olanda yeniden oluşturmanın imkânı çerçevesinde, sosyal uzamda bireylerin içkin pratik mantığı ve bedensel eğilimlerini dikkate alarak sosyo-kültürel bir varlık bütünlüğünün ontolojik yansıması düzleminde "ikinci yer mücadelesi" olarak değerlendirmeye çalışacağız. Bu değerlendirmeyi yaparken, Bourdieu'nün habitus kavramını hem kendi varoluşlarına bağlı, başka bir varoluşun varlığının amacında, o varlık nedeniyle var olmuş, yani var olma ve yapma olgusunun biyolojik ve sosyal bir talihin keyfiyeti içinde meşrulaştığını ifade etmesi, hem de nesnel yapılar ile bedenler arasındaki buluşma noktası olarak yorumlamasından hareketle; habitus kavramını bireyin bir parçası olan, sarsılmaz gerçeğin oluşturduğu birinci yerin üstüne inşa edilen bir perspektiften analiz etmeye çalışacağız.

Bourdieu'nün ortaya koyduğu habitus kavramı, bireyin yaşadığı çevrede kültürü sayesinde zihninde oluşturduğu pratik bilgiler olarak okunabilir. Birey bu pratik bilgilere göre yaşamını sürdürür, yani habitus bir nevi yaşamın karar verme mekanizması olarak da belirleyicidir. Bu belirlemeyle birlikte habitus, en temelde bireyin dışındaki nesnel sosyal yapıların özümsenmesi ve sosyal deneyimlerinin bir sonucu olarak, zihindeki sürekli eğilimi niteleyen dil, kimlik, mezhep gibi faktörleri de ihtiva edebilir.

Pekâlâ, yaşam mücadelemizin merkezinde yer alan ve hemen her anında var olan habitusun bu mücadelede sürecindeki yansımalarının neler olduğunu bilmek gerekmiyor mu? Bir yandan sosyal dünyamızı üreten, öte yandan da onun tarafından üretilen, adeta çift taraflı bir diyalektik yapıya sahip, günlük hayattan siyaset alanına, kültürel beğenilerden konuşma ve yaşam tarzına kadar pek çok sosyal pratiği yapılandıran habitus kavramına ait yansımaların, ikinci yer

---

yeniden inşa edilmesini konu edinmiştir. Erman YÜCE, Simgesel Seçkinler ve Habitus: Hürriyet Gazetesinde Köşe Yazarlığı adlı çalışmasında; aynı gazetede köşe yazarlığı yapanların benzer habituslara sahip simgesel seçkin olarak tanımlandıklarını ve buna bağlı olarak köşe yazarlığı bağlamında sınıf egemenliğini yeniden üreten eyleyicilerin oluşumunu anlatmıştır. Emine SEVDE YAZICI, Türk Sinemasında 1983-1991 Yılları Arasında Çekilen Filmlerde Yeni Orta Sınıf Habitusu adlı çalışmasında; yeni orta sınıfın dünya ve Türkiye bağlamındaki görüngüleri ele alınarak söz konusu sınıfın habitus haritası çıkarılmıştır.

mücadelesi olarak yapılan analizin sonunda karşımıza çıkacağını düşünüyoruz. Bu çaba sergilenmeden önce; habitus kavramının genel çerçevesi çizilecek, alan ve sermaye kavramlarıyla ilişkileri ele alınacaktır. Daha sonra habitus kavramının yaşamsal pratikleri, alışkanlık kavramıyla olan ilişkisi, ele yaşam formu olarak rolü ele alınacaktır. Nihayetinde ise habitus ikinci yer mücadelesi olarak değerlendirilecektir. Bu değerlendirmenin merkezinde Pierre Bourdieu yer almaktadır. Bunun yanında, David Hume'un (1711-1766) geleceğin geçmiş gibi olacağı konusundaki gözlemi ile başlayan ve bunun altında yatan unsurun ne olduğunu sorması ile devam eden epistemolojisi bağlamında alışkanlık kavramı, Gilles Deleuze'ün (1925-1995) standart bir özne ve toplumun olmadığı, öznenin izlenim ve tasarım üzerine kurulu olduğu, oluş içindeki bireyleşme ve yaratıcı anlayışı çerçevesinde de benlik kavramı tartışılacaktır. Buradan hareketle; Bourdieu bağlamında ikinci yer mücadelesi olarak habitus analizini yapmak, tezimizin temel iddiasını oluşturacaktır.

Bu doğrultuda, çalışmamızın ilk bölümünde konumuzun teorik olarak çerçevesi çizilerek habitus kavramını Pierre Bourdieu'nün diğer temel kavramları sayılan alan ve sermaye ile ilişkisel bağlantıları detaylı bir şekilde açıklanacaktır. İkinci bölümde, yaşam pratiği olarak habitus kavramının tanımı, kökeni, gelişimi, türleri ve habitusa yöneltilen eleştirilere yer verilecektir. Üçüncü bölümde, habitus ve alışkanlık arasındaki bağ Bourdieu ve Hume perspektifinden harmanlanacaktır. Dördüncü bölümde, habitus kavramı bir yaşam formu olarak tartışılırken, bu tartışmaya Gilles Deleuze'ün penceresinden benlik konusu da dâhil edilecektir. Beşinci ve son bölümde ise ikinci yer mücadelesi olarak habitus olgusu, Pierre Bourdieu merkeze alınarak kimi düşünürlerin görüşlerine de başvurularak değerlendirilecektir.

Birçok düşünür habitus kavramını farklı içeriklerle anlatmalarına rağmen, hiçbirinin Bourdieu gibi habitus kavramına belirleyici bir anlam yüklemediği aşikârdır. Diğer taraftan habitus kavramı, son zamanlarda ülkemizde akademik alanda yapılmış olan birçok çalışmaya konu olmakla birlikte, kavram üzerinde tam bir uzlaşının olmadığı görülmektedir.

Bireylerin sahip olduğu pratiklerin ait olduğu sosyal yapıdan etkilendiği, ortaya çıkan tutum, davranış ve yaşam tarzının ait olunan sosyal yapıyı yansıttığı bilinmektedir. Bu anlamda Bourdieu, nesnel ve öznel perspektiflerin özümsenmesinde habitusun rolüne dikkat çekmektedir. Başka bir anlatımla, ait olunan sosyal yapının habitusu biçimlendirdiği düşünülebilir. Bu anlamda habitusun, bireylere maddi ve manevi yeni alanlar üreterek mücadele etme imkânı sağladığını ifade edebiliriz.

Bireyin içinde bulunduğu yaşam alanının çıkar, norm ve kanaatlerini bedensel ve sezgisel bir eğilimle yeniden üreten habitusun, geleceği kurmak için lazım olan tahayyül gücünü ihtiva eden tarihsel deneyimleri ve pratik eğilimleri de kapsadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla habitus, erken yaşlarda bedensel anlamda şekillendirici bir rol üstlenirken, ileriki yaşlarda ise tarihi ve pratik deneyimin neticesi olan sınıf hiyerarşisi içinde bilişsel ve duygusal anlamda temellendiği düşünülebilir. Bu durum, habitusun bireye hem yaşam mücadelesi alanında karşılaştığı güçlüklerle baş etme imkânı, hem de verili sosyo-kültürel imkân sunarak, özerk bir yaşamı tedavüle sokma görevini ifa ettiğini göstermektedir.

Kimi zaman bilinçli, kimi zaman bilinçsiz bir şekilde edinilen ve ikinci yer olarak özümsenen, somutlaştırılmış mekanizmalar olarak bir dizi norm ve beklenti, tutum ve davranış biçimlerini bir varlık tarzında yansıtan, bireysel öznellik ve ilişkilerin sosyal yapıları arasında adeta arabuluculuk rolünü üstlenen habitus sayesinde birey; bir taraftan geçmişte kazandığı yapısalcı duruma sahip olabilir diğer taraftan geçmişten edinilen bilgiler aracılığıyla ileride karşılaşabileceği durumların neler olabileceği konusunda yeti kazanabilir.

Her bireyin kendine özgü habitusu olduğu kadar, ait olduğu grup veya sınıfın kendisine dayattığı sosyo-kültürel ve ekonomik koşullardan kaynaklanan sınıf habitusunun da mevcut olduğu dile getirilebilir. Yapılan çalışmayla, habitusun hangi unsurlarla ve ne şekilde ikinci yer mücadelesine dönüştüğü sorusuna cevap aranmaktadır.

Tezin kaynak ve materyal seçimi, öncelikle konuyla ilgili birincil kaynaklar olmak üzere Bourdieu'nün tezimizin konusuyla ilgili tüm eserleri, çeşitli söyleşileri, yine Bourdieu'nün Jean Claude Passeron ve Loic Wacquant ile birlikte yazdıkları eserler ile tez konusuyla ilgili temel ikincil kaynaklarla sınırlandırılmıştır. Kaynakların dil seçiminde ise Türkçe metinler kullanılmıştır. Tezin üslup seçiminde konunun karmaşık yapısının anlaşılır olabilmesi için daha çok özlü cümlelerin kullanılmasına dikkat edilerek, çözüm odaklı bir dil kullanılmıştır. Bu doğrultuda anlatımda analitik bir çözümleme yapılarak, tez beş bölümden oluşturulmuştur.

1. PİERRE BOURDİEU'NÜN TEMEL KAVRAMLARI

Bu bölümde Bourdieu kuramına esas olan temel kavramların boyutları üç ana başlıkta açıklanacaktır. Birinci başlıkta, genel olarak düşünürlerin habitusu nasıl ele aldığı ve Bourdieu'nün habitusla ilgili bakış açısı ayrıntılı bir şekilde irdelenecektir. İkinci başlıkta, Bourdieu'nün çeşitli sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel konumlanmalar arasındaki ağların temeli olarak gördüğü ve "nesnel ilişkiler topluluğu" adını verdiği alan kavramına değinilecektir. Üçüncü başlıkta ise, alan içindeki tahakküm kurma sırasında elde edilmeye çalışılan ve içinde bulundukları koşullara göre pratikte farklı önemlere sahip olan ve Bourdieu'nün sermaye adını verdiği türleri ve bu türlerin toplamından oluşan simgesel sermaye kavramı ele alınacaktır.

Bourdieu epistemolojisinin ana çerçevesini oluşturan habitus, alan ve sermaye kavramlarının zenginliği, karmaşıklığı, özgünlüğü ve ayrıntılı analizler içermesi, her kavramın diğeriyle birebir ilişkisi içinde değerlendirmeyi zorunlu hale getirdiğini söyleyebiliriz. Swartz'a göre, Bourdieu'nün kavramları başta içsel tutarlılık, genelleştirilebilirlik gibi biçimsel kurallara cevap vermek üzere tasarlanmamıştır. Swartz, bu kavramların hem pragmatik, ampirik araştırma ve birbirine karşı entelektüel hesaplaşma boyutlarıyla hem de vurguları ve kapsamına göre değişebildiğini, dolayısıyla söz konusu kavramların genel olarak bütün araştırmalara yön veren, kendi içinde hayli tutarlı, üst-sosyolojik temel ilkelere sahip olduğunu söyler (Swartz, 2011: 17). O halde, Bourdieu'nün temel kavramlarının birbirleriyle olan ilişkilerini irdelemek, onları daha net anlamamızı kolaylaştıracaktır.

1.1. Habitus

Habitusu sosyal olarak bina edilmiş, eylemsel olarak kazanılmış ve pratik fonksiyonlara yöneltilmiş, yapılanmış ve yapılandırıcı bir sistem olarak tanımlayan Bourdieu, bu kavramın bir yandan kutsallar, eş seçimleri, ekonomik kaynaklar gibi olağan pratikleri açıklarken, diğer yandan, eylemi durağan ve sistematik bir reaksiyon olarak gören "nesnelcilik"; ve pratiklerin yaşamsal alanlara kararlı bir şekilde yerine getirilmesine hizmet eden faktörlerin azami

faydayı sağlayan bilinçli bir iradenin özgün stratejisi olarak gördüğü "öznelcilik" boyutlarından araştırmacıyı uyanık tuttuğunu belirtmektedir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 110-111). Swartz, Bourdieu'yü kültür ve iktidar bağlamında tartıştığı çalışmasında onun bu bağlamdaki çabasını şöyle dile getirir:

> "Eylemi öyle bir şekilde kavramsallaştırır ki, mikro ve makro düzeyler, iradeci ve belirlenimci boyutlar, birbirini dışlayan açıklama biçimlerinde yalıtılmak yerine tek bir kavramsal hamle içerisinde bütünleşir. Bu nedenle, eylemi kültüre, yapıya ve iktidara bağlayan, yapısal bir pratik kuramı geliştirir. Bu kuram kilit nitelik taşıyan ve kültürel sermaye kavramıyla birlikte adeta Bourdieu'nün alametifarikası haline gelen habitus kavramına zemin oluşturur" (Swartz, 2011: 22).

Başka bir anlatımla, Bourdieu'nün habitus kavramıyla yapının eylemi nasıl etkilediği ya da eylemin yapıyı nasıl oluşturduğunu anlama çabasına girmekten ziyade, yapı ve eylem arasındaki tezatlığı aşmaya çalıştığını ifade edebiliriz.

Bourdieu, sosyolojiye mal edilmiş bir takım kavramsal karmaşalarla baş etmek amacıyla habitus, sermaye ve alan kavramlarıyla adeta bir kavramsal savaş açtığını ifade eder. O, bu çetin mücadele yoluyla nesnelcilik ve öznelcilik gibi karşıt yapılar arasında bir sentez sağlamaya çalışır. Bu anlamda habitus, sosyal uzam yoluyla oluşan kalıcı ve transfer edilebilen bir eğilimler sistemi olarak düşünülebilir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 61-62). Burada, Bourdieu'ye habitus kavramını geliştirmeye yönelten asıl nedenin birey/toplum ikiliğinden kaynaklanan epistemolojik çıkmazdan duyduğu rahatsızlık olduğu görülmektedir.

Bourdieu ve Wacquant, habitus kavramının temel bir misyon olduğunu ifade ederler. Habitusun, sosyolojideki bir takım kavramsal karmaşalara yol açan karşıtlıklardan kurtulmanın imkânını nasıl sunduğunu şöyle açıklamaktadırlar:

> "Pratik olarak pratiğin teorisi, ampirizme karşı, bilgi nesnelerinin edilgin bir biçimde kaydedilmiş değil, inşa edilmiş olduğunu ortaya koyar; entelektüel idealizme karşıysa, bu inşanın ilkesinin, aşkın bir özneye has evrensel kategoriler ve a priori biçimler sistemi değil, habitusun oluşturduğu tarihsel aşkınlık olduğunu, toplumsal olarak inşa edilmiş, pratikle edinilmiş ve sürekli olarak pratik işlevlere yönlendirilmiş, yapılanmış ve yapılandırıcı eğilimler sistemi olduğunu hatırlatır. Habitus nosyonu, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler'*inde önerdiği programı izleyerek, ister naif ister akademik olsun her tür bilginin bir inşa faaliyeti gerektirdiği düşüncesini idealizme bırakmayan bir materyalist bilgi teorisini mümkün kılmayı hedefler: Ayrıca habitus, bu faaliyetin katıksız anlamda zihinsel bir faaliyetle hiç ilgisi

olmadığına işaret eder. Düşüncenin, bilginin, bilginin sıradan nosyonlarının tam olarak görmemizi engellediği bir inşa, hatta pratik düşünümsellik etkinliğinin söz konusu olduğunu gösterir" (Bourdieu ve Wacguant, 2003: 110-111).

Habitus kavramı, bir anlamda akla dayanan eylem teorisinin günümüz koşullarına uyarlanabilen rasyonel pratik olarak "homo economicus"[9] teorisinin temsil ettiği "entelektüalist eylem" felsefesine bir karşı çıkıştır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 110). Bu da habitusun önemli işlevlerinden birinin de skolastik, devinimsel ve amaçsal fikirlerin hatalarını izole etmek olduğunu göstermektedir.

Habitusun, düşünsel ve duygusal perspektifimizin, nesnel yapıları algılayışımızın ve sosyal uzama bakış açımızın biçimlenmesinde etkin rol oynadığını söylemek mümkündür. Önce aile içindeki sosyalleşme atmosferinde sonra da arkadaş çevresi, okul ve iş hayatı tarafından şekillenen habitus, özgün yapısıyla grup, sınıf ve toplumların neden birbirinden farklı davrandıklarını açıklamaktadır.

Habitus bir yandan eğilimlerin pratik sınırlarını belirler, öte yandan, ilk sosyalleşmenin yapılandırıcı özelliklerini doğurur. "Yapılanmış yapılar" ve "yapılandırıcı yapılar" ifadeleri, habitusun bu iki merkezi özelliğini vurgular (Swartz, 2011: 147-148). Burada, habitusun pratik eğilimler seti olarak bireyin statülerine uygun roller oynama konusunda öğreticilik yaptığı düşünülebilir.

Bourdieu, ilk analizlerinde kültürel eğilimlerin "bedende cisimleştiği habitusun" ayrı bir boyutu gibi değerlendirir. Bourdieu, bu kavramı önce kırsaldaki Fransız köylülerinin beden hareketleri ile fiziksel davranışları arasındaki tavır ve algılara ilişkin durum tespitleri için kullanır. O, habitusun zihinsel ve somatik yönlerinin birbirinden farklı ama aynı zamanda birbiriyle ilişki içinde olduğunu düşünür. Ancak sonraki eserlerinde zihinsel ve somatik

[9] Bourdieu, *Ekonominin Toplumsal Yapıları* kitabında; Neo-klasik teorinin temel referansı olan "homo economicusu" ana hatlarıyla, marjinal fayda teorisini, ekonomik özneyi ve kârını esas alan, rasyonel, çıkarcı, hesapçı ve özerk olarak adlandırır. Bourdieu, "homo economicusu" yerine ikame etmek üzere çıkarının ne olduğu habitus tarafından belirlenen, davrandığı alanın yapısının izin verdiği oranda akla uygun davranan ekonomik aktör anlayışını önermiştir.

eğilimlerin birbirine güçlü bağlarla bağlı olduğunu vurgulamıştır (Swartz, 2011: 154). Bourdieu'nün bedende cisimleşen habitus kavramıyla aslında geçmiş sosyalleşmenin rolüne vurgu yaptığı söylenebilir.

Bourdieu, sosyal yapı ile kültürel öğeler arasındaki ilişkiyi, kültürel öğelerin sosyal yapının bir sonucuymuş gibi bakılmaması gerektiğini savunur. Bu iddiasını, "sosyal sınıf" kavramını yeniden formüle ederek kanıtlamıştır. Sınıf kavramı da sermaye, habitus ve alan gibi Bourdieu'nün kuramında temel kavram olarak yer almıştır (Swartz, 2011: 202). Bourdieu'nün kendi ifadesiyle:

> "Habitus, aslında maddi varoluş koşullarının dayattığı belirlenimlerin tüm etkilerini üretici bir ilkenin kökensel olarak üretici birliğinde toplar. Habitus bedene işlemiş sınıftır (cinsiyet veya yaş gibi toplumsal olarak şekillendirilmiş iyelikleri içinde barındıran) ve kuşaklar arası veya kuşak içi tüm yer değiştirmelerde, zamanın belli bir anında nesneleştirilmiş sınıftan ürünü olduğu ve yeniden gündeme getirildiği koşullarda az ya da çok farklılaşan maddi varoluş koşullarını, gündeme geldiği farklı bir hali de devam ettirmesiyle ayrılır" (Bourdieu, 2017: 634).

Bireysel deneyimin habitus üzerindeki kaçınılmaz etkisinin olması, kavramın karmaşık bir yapıya bürünmesine yol açabilmektedir. Nitekim habitusun şahsi kararlar ile değerler uzamı arasında bir ilişkiye işaret ederek aslında bu iki durum arasında bir kesişme alanı yarattığı da düşünebilir. Dolayısıyla bu alan, yaşam dinamiklerinin neredeyse tüm alternatiflerini etkileyebilmektedir.

Bourdieu'ye göre, sanatsal öğeler dışındaki tüm kültürel değerlerin seçiminde sınıfsal habitusun büyük etkisi vardır. Yaşam koşulları, toplumların kendilerine has bir habitus oluşturmalarına zemin hazırlar. Habitus, pratik ve tasvirleri üreten ve düzenleyen bir ilke olarak tanımlanır. Bu durum, habitusun pratikler arasında kurduğu anlamlı ilişkiler sayesinde uyumu da sağlamaktadır. Pratikler arasındaki bu anlamlı ve uyumlu birliktelik, herhangi bir sosyal grup veya sınıfın yaşam alanlarındaki kültürel seçimlerden oluşan bir "hayat tarzının" ortaya çıkmasını teşvik eder (Jourdain ve Naulin, 2016: 87-88). Görüldüğü üzere, yaşam stilleri hiyerarşisi sınıf hiyerarşisini yansıtarak sosyal konumlara göre sınıfsal habituslara zemin hazırlayabilmektedir.

Zorunluluğun bilişsel ve somatik anlamda erdem haline gelmesiyle birlikte habitus, adeta bir strateji üretme merkezi haline dönüşür (Bourdieu,

2016: 43). Habitus bu anlamda bireylerin herhangi bir durum karşısında toplumun beklentilerine karşılık verebilecek düzeydeki tutum ve davranışı sergilemelerini, bir bakıma öznel ile nesnel yapı arasındaki uyumu sağlamalarına olanak tanır. Bu durum, bireylerin sosyal uzamın dışsallığını özümsedikleri anlamına da gelmektedir. Bourdieu, bu durumu izah etmek amacıyla tenisçi örneğine başvurur. Tenisçi, topun düşeceği yeri, bu konu üzerine düşünmesine gerek kalmadan öngörür. Oyundaki pratiğe dayalı mahareti, her hamlede düşünme gerekliliğinden feragat etmesini sağlar. Dolayısıyla, habitustan gelen bu uyum, eylem sırasında düşünceden tasarruf etmeyi mümkün kılar (Jourdain ve Naulin, 2016: 45). Bourdieu'nün, habitusu bedende görünüm kazanan sosyal bir oyun olarak tarif ettiği görülmektedir.

Habitus sosyal uzama ait yapıların özümsendiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin ürünüdür. Bunun sonucunda, sosyalleşme yoluyla sosyal hiyerarşide neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu gösteren geniş parametreler ve sınırlarla ilgili içselleştirilmiş eğilimlerin oluşmasına imkân tanır. Dolayısıyla, habitus bir yanda pratiğin yapısal alanlarını belirlerken, öte yanda, ilk sosyalleşmenin yapılandırıcı pratiklerini doğurur (Swartz, 2011: 147). Daha ayrıntılı ifade edecek olursak, habitus; bireylerin sosyalleştikleri süreçte içinde bilinçsiz bir şekilde içselleştirmiş olduğu algılama, değerlendirme ve uygulama kalıplarından oluşur. Habituslar, yaşam koşullarına ve izlediği sosyal güzergâha göre farklılık gösterirler. Aynı sosyo-ekonomik statüye sahip bir grup insanın yaşam koşulları aynıysa, bu kimseler kısmen aynı habitusa sahiptirler. Habitusu meydana getiren eğilimler aynı zamanda transfer edilebilirler. Bu belirli bağlamlarda (örneğin ailede veya okulda) elde edilmiş olan eğilimlerin başka bağlamlara (örneğin iş hayatına veya kültürel etkinliklere) aktarılabileceği anlamına gelir ve bu da homojen yaşam tarzlarının ortaya çıkmasına yol açar (Jourdain ve Naulin, 2016: 43). Dolayısıyla habitus, sosyalleşme sürecinde benimsenen eylemsel tasarıların kaynağı olarak işlev görebilmektedir.

Habitus pek çok yorumcuya göre, alışkanlık kavramının çağrıştırdığı şeyle bağıntılı görülse de Bourdieu'nün terminolojisi dikkatle incelendiğinde, ondan temel bir noktada ayrıldığı görülür. Bu bağlamda habitus kişisel bir bakış

açısına ait bireysel ve kolektif bir tarihe bağlıdır. Diğer taraftan, habitus ilk sosyalleşme sürecinden itibaren edinilen deneyimlere bağlı olarak yöntemler üreten veya belirleyen bir ilkedir ve bireylere birtakım görevleri yerine getirmek ve değişen durumlara uyum sağlamak üzere belirli bir karakter ve eğilim kazandırır (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 317). Burada, habitusun en temelde stratejiler üreterek yeni eğilimler kazandırması yönüyle alışkanlık kavramından ayrıldığı görülmektedir.

Habitus, bireyin hem algılama ve davranış tarzlarını üreten ve örgütleyen bir yapı olarak, hem de bireyin pratiklerinin sınırlarını çizen bir yapı olarak da karşımıza çıkmaktadır. Fakat şunu da unutmamak gerekir ki Bourdieu, araştırmalarını Cezayir köy toplumundan modern Fransız toplumuna uygulamaya başladığında habitus kavramının analiz düzeyi değişebilecektir. Homojen toplumlarda habitusun kavramsal bakış açısı daha geniştir, daha geniş çapta geçerlidir, bütün bir sosyal kültürü yeniden üretir. Ancak heterojen toplumlarda habitus daha çok sınıf ve statü grubu alt-kültürüne yakındır. Bu zorlukların farkında olan Bourdieu'nün heterojen toplumlara dair analizlerinde, "alan" kavramı daha bir ağırlık kazanmıştır (Swartz, 2011: 162). Bourdieu'nün deyimiyle:

> "Habituslar ayrı ve ayrıştırıcı pratikler doğurur; bir işçinin yediği şey, özellikle de yeme biçimi, yaptığı spor ve yapma biçimi, siyasal kanaatleri ve bu kanaatleri ifade etme biçimi, sanayici patronun bunlara tekabül eden tüketimleri ve etkinliklerinden sistematik olarak farklıdır; ancak bunlar, aynı zamanda sınıflandırıcı şemalardır, farklı sınıflandırma ilkeleri, farklı görü ve ayrım ilkeleri, farklı zevklerdir. İyi ile kötü, güzel ile çirkin, saygın ile kaba vb. arasındaki ayrımları saptarlar ama bu ayrımlar özdeş değildir. Örneğin, aynı davranış ya da aynı eşya birisine saygın, diğerine fazla iddialı ya da gösterişli, bir üçüncüye de çok kaba görünebilir" (Bourdieu, 2015: 22).

Yukarıdaki açıklamalar, habitusun toplumun yapısal ve pratik özelliklerine göre işlevsel değişime uğrayabileceğini, heterojen toplumlarda alanla birlikte kullanıldığında işlerlik kazanabileceğini göstermektedir.

Belirli bir sınıfın üyeleri arasında sınıflama, değerlendirme, yargı, algı ve davranış biçimlerinde farklılıklar oluşabilir. Bu farklılıklar, tercihlerin davranışlara yansımasında kendini gösterir. Dolayısıyla sınıfsal habitus, benzer konumu paylaşanların kolektif bilincine karşılık gelir, çünkü bireylerin benzer

şekilde sınıflama yapmaları, seçmeleri, değerlendirmeleri ve davranmalarına olanak tanıyan zihinsel ve duygusal bir yol göstericilik sağlar (Tatlıcan ve Çeğin, 2007: 326). Bourdieu'nün deyişiyle:

> "Habitus kavramının işlevlerinden biri de özel bir eyleyicinin ya da bir eyleyiciler sınıfının… Pratikleriyle mallarını/varlıklarını birleştiren tarz birliğini aktarabilmektir. Habitus, bir konumun içkin ve bağıntısal özelliklerini bütünleşik bir hayat tarzında, yani insanlar, mekânlar ve pratiklerle ilgili bütünleşik bir tercih dizisini dile getiren can verici ve birleştirici kökendir" (Bourdieu, 2015: 22).

Bu açıklamalar, derin bireysel ve sınıfsal ayrılıkların oluşmasında etkin rol oynayan habitusun, aynı zamanda birleştirici rol üstlenerek birey, grup veya sınıfın sosyal güzergâhını yönlendirebilme özelliğine de sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Toparlayacak olursak; Habitusu bireyi ve bireyin pratiklerini biçimlendiren idrak, beğeni ve eylem tasarılarının bütünü olarak değerlendirmek mümkündür. Habitusun güçlü bir mekanizma olmasının yanında, benliğin değişimiyle değişebilir özelliğe sahip olması, alanla birey arasındaki rolleri belirlemesi, habitus ile alan arasında ciddi bir uyumun olduğunu da göstermektedir. Kısacası, habitus sosyal yapının özümsenmesinde, tutum ve davranışların sergilenmesinde, deneyimlerin benimsenmesinde ve kültürün bedenleşmesinde işlev gören bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Habitus günlük yaşamdan sosyal ve siyaset mecrasına, kültürel değerlerden beğenilere, konuşma, beslenme ve giyinme tarzına kadar bireylerin tüm pratiklerini yapılandırırken, aynı zamanda birbirinden görece bağımsız olan ve içlerinde belirli sermaye türlerinin rekabet ettiği, çeşitli eylem alanlarının oluşmasına da yol açabilir.

1.2. Alan

Bourdieu'ye göre alan, güç ilişkilerinin mücadele mekânıdır (Bourdieu, 2015: 68). Dolayısıyla, alanda güç ilişkilerinde sürekli değişim söz konusudur. Alanda gözlemlenen tutarlılık, yapıya içkin kendine özgü bir gelişimin değil, mücadele ve çatışmanın ürünüdür (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 89). Bu

anlamda, alan kavramının pozitivizme yönelik bir düzeltme aracı olduğu tasavvur edilebilir.

Alanlardaki mücadelenin özü, ilişkisel akıl yürütme esasına dayanmaktadır. Alanlar bir anlamda Bourdieu'nün ilişkisel mantığına tekabül eder. Alan araştırması yapan araştırmacıyı, alanda verili olan niteliklerden ziyade, pratikleri belirleyen ilişkilerin neler olduğunu saptamaya yöneliktir. Bourdieu, nesnel yapılar yerine alanlardan bahseder. Bu yöntemler sosyal uzamlardaki gizli ve rekabet biçimlerine işaret eder (Swartz, 2011: 170). Burada, Bourdieu'nün olguculuğa karşı bir mücadeleler yeri olan alan kavramını ortaya koyduğu görülmektedir.

Bourdieu, alan kavramının çözümlemeye çalışılırken onu sosyolojik olarak soyutlamadan kuramsal bir bütünlük içerisinde değerlendirmenin gerekliliğini, kavramların bütünsellik içinde anlam kazanabilmelerine dayandırmaktadır. Bu durumu da bağıntısal düşünme tekniğiyle açıklamaktadır. Ona göre bağıntısal düşünmek, düşüncenin ayırt edici özelliğidir. Çünkü bağıntısal düşünce, sosyal uzama dair tüm etkileşimleri kapsamaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 80-81). Burada anlaşılması gereken husus, alandaki mücadelelerin bilişsel faaliyetler sayesinde gerçekleştiğidir.

Bourdieu, alan kavramını "oyun metaforu"[10] bağlamında izah etmeye çalışır. Ona göre, alan ile oyun arasında benzerlik kurulabilir. Sosyal eyleyiciler arasındaki çekişmenin sonucunda sosyal çıkarlar vardır. Eyleyicilerin oyun ve iddialarına dair geliştirdikleri inanç, oyuna katılımı sağlamada belirleyici rol oynar. Aktörlerin bu inancı oyunun oynanmaya değer olduğunu gösterir. Bu durum, aktörlerin oyun içindeki mücadelelerinin motivasyon kaynağını oluşturmaktadır. Oyuna dâhil olan aktörler, sahip oldukları sermaye yapısı ve miktarı alandaki mücadelenin içeriğine değişiklik gösterebilir. Başka bir deyişle, her alanda geçerli, etkili olan sermaye türleri vardır ancak bu sermaye türleri bulunulan alanın niteliğine göre değişebilir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82-

[10] Eski bir rugby oyuncu olan Bourdieu'nün, kendi sosyal hayat anlayışını aktarmak için başvurduğu bir yöntemdir.

83). Dolayısıyla her kozun, yani her sermaye tipinin farklı alanlarda farklı işlevler görebildiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Her alan, izlediği strateji ve sahip olduğu misyona göre kendi oyun kurallarını oluşturur. Bir alanın oyun kuralları, alana özgü sermayenin temin edilme ve etki gücüne göre belirlenmektedir. Örneğin, herhangi bir aktörün hangi şartlarda alana dâhil olabileceğini belirleyen kurallar veya alan içindeki statüsünü yükseltmeyi sağlayan kendini ispatlama değerleri olabilir (Naulin ve Jourdain, 2016: 123). Burada, üniversitede ders veren/lecturer bir akademik kadroya başvuru hakkına sahip olabilmek için tez savunmuş olmak örneği gösterilebilir.

Alanın yapısını belirleyen önemli unsurlardan biri de aktörler arasındaki güç ilişkilerinin niteliğidir. Aktörün sahip olduğu sermayelerin türü ve miktarı oyundaki başarısını, konumunu, stratejilerini, risk alma veya ihtiyatlı hamlelerini belirlemektedir. Örneğin bir iş adamı daha çok ekonomik ve daha az kültürel sermayeye sahipken; bir yazar ise daha çok kültürel sermayeye ve daha az ekonomik sermayeye sahip olabilir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82-83). Bu bağlamda, farklı grup veya sınıflara mensup üyelerin beğeni tercihleri, bakış açıları ve yaşam tarzlarının da ayrışabileceğini düşünebiliriz.

Alanın sınırları sorunu, önceden belirlenmez ve daima alanın içinde verilen mücadele sürecinde ortaya konmaktadır. Alana yeni katılan aktör, alanın içindeki çekişmeyi tetikleyebilir, hâkimiyet kurmak isteyebilir. Bu durum, alana girişin daha güçleştirilmesine veya alana katılan aktörlerin soyutlanmasına zemin hazırlayabilir. Alanın sınırları, daha çok ampirik bir araştırma sonucu belirlenebilir. Her ne kadar alanlar birtakım giriş engellerine sahip olsalar da, bu engeller daha ziyade hukuksal sınırlar halini alır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 84-85). Burada, alan kavramının sosyal konumlar arasındaki bağıntıların bileşkesi olduğu görülmektedir.

Her alan bir rekabet yeridir ve aynı zamanda her alanın kendine özgü bir geçmişi mevcuttur. Fakat alanın rekabet yeriyle benzeştirilirken işlevselcilerin[11] "aygıt" nosyonundan farklı algılamak gerekir. Bourdieu'ye göre "aygıt" bazı hedeflere erişmenin sistematik bir cehennem makinasıdır. Aygıt nosyonunun bir komplo fantezisi olduğunu ileri süren Bourdieu, sosyal uzamda beliren tüm aksiyonların şeytani bir akıl tarafından gerçekleştirildiğini söyler. Ancak bu da eleştirel düşüncenin sekteye uğramasına yol açar. Ona göre, nesnel yapıların birçoğu aygıt değil, alandır. Bir alandaki aktörler ve kurumlar, oyunda kazanılması gereken çıkarları elde etmek için, özgül güçleriyle, kazanma şanslarıyla ve oyunun kuralları ve düzenine uyarak rekabete girerler. Herhangi bir alana egemen olan aktörler, egemen oldukları alanda kendi çıkarları doğrultusunda işlevsel hale getirmeye çaba gösterirler. Ancak alanda güçlü olmayanların mücadelesini, muhalefetini ve haklarını "siyasal" olan ya da olmayan savlarını daima göz önünde bulundurmak zorundadırlar (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 87). Burada, alandaki mücadelelerin sermayenin çeşitli biçimleri etrafında odaklandığı görülmektedir.

Alan nosyonuyla yapılan her analiz, birbiriyle ilişkili ve aynı zamanda zorunlu üç unsur ihtiva eder. Birincisi, alanın statüsü iktidar alanına bakılarak analiz edilmelidir, böylece analiz edilen alanın iktidar alanına dâhil edilerek tahakküm altında bir statü elde edildiği görülür. İkincisi, alanda mücadele eden aktör ya da kurumların elde ettikleri statüler arasındaki ilişkilerin nesnel yapıları inşa edilmelidir. Üçüncüsü ise, aktörlerin habitusu, yani sahip oldukları ekonomik ve sosyal şartların benimsemesi yoluyla kazandıkları ve mevcut alanın içinde belirlenmiş bir güzergâhta gerçekleştirme imkânı bulan değişik eğilim sistemleri çözümlenmelidir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 90). Alanın konumunu belirleyen faktörlerin iktidar, birey ve kurumların konumlarına bağlı gerçekleşen ilişki biçimi ile habitusların olduğu ortadadır.

[11] Hem sosyoloji ve sosyo-kültürel antropoloji disiplinlerinde esas olarak en derinde biyolojik gereksinimleri karşılamada çare üreterek tesis edilmiş olan sosyal kurumları açıklamaya çalışan hem de sosyal gereksinimleri yerine getiren sosyal kurumların bunu yerine getiriş biçimine, istikrarlı, kararlı toplum yapısına da odaklanan bir kuramdır.

Habitus, daha ziyade pratiğin şahsi kapasitesine odaklanırken, alan pratiğin sosyal kapasitesine odaklanır. Yani, habitus eylemleri içerden yapılandırırken; alan eylemi dışardan biçimlendirmeye çalışır. Habitus, bireye özümseyebileceği her biri kendine özgü kazanımlar, bedeller ve olası kapasitelere sahip tutum ve davranış zenginliği sunar. Alan ise mevcut statülere göre aktörleri belirli tutum ve davranışlara yöneltir. Alan içindeki hâkim statüleri elde tutanlar, mevcut durumlarını koruma eğilimi gösterirken, tahakküm altında bulunanlar ise yıkma stratejisi geliştirme eğilimindedirler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 64-65). Burada alanın yeniden üretimini sağlayacak bireylerin, etkin habituslarına ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Bourdieu, koruma, izleme ve yıkma şeklinde üç tür alan stratejisinin olduğunu ileri sürer. Buna göre, koruma stratejileri daha çok alana tahakküm eden aktörler tarafından özümsenir. İzleme stratejileri, herhangi bir alandaki egemen statülere erişme çabalarından oluşur ve alana yeni dâhil olan aktörler tarafından özümsenir. Yıkma stratejileri ise alana tahakküm eden aktörlerden beklentisi olmayanlar tarafından içselleştirilir. Bu üç strateji de alanın standartlarını belirleme yasalarına karşı çıktıkları egemen aktörlerden kopuş biçimini alır (Swartz 2011: 177). Bir taraftan alan içindeki bireyler arasında üstünlük kurma ve koruma mücadelesinin yaşandığı, diğer taraftan alana yeni giren bireylerin sermaye dağılımını bozmak ve yeniden kurmak için mücadele ettikleri görülmektedir.

Özetlemek gerekirse; alanlar Bourdieu'nün sermaye olarak tanımladığı çıkar mücadelelerin geçtiği sahalar, sosyal gerçekliğin kurgularıdır. Bu alanlar arasında dinamik ve tarihsel bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür.

Bourdieu'ye göre her alan bir güç ilişkileri, savaş yeri olup aynı zamanda içerisinde eşitsiz kaynaklara sahip bireyler mevcuttur. Bu kaynaklara da sermaye adı verilmektedir.

1.3. Sermaye

Bourdieu, alan içerisindeki rekabet esnasında kazanılan sermeye türlerinden bahseder. Bunlar ekonomik, sosyal ve kültürel sermayelerdir.

Ekonomik sermaye, daha ziyade finansal kaynaklara sahip olmayı ifade eder. Sosyal sermaye, aktörün alan içindeki ilişkiler ağına işaret eder. Kültürel sermaye ise, herhangi bir alanda güç sahibi olanların (bugünkü anlamıyla devlet kurumunun) eğitim yoluyla topluma empoze ettiği bir yapıdır. Yani bir tür "bilgi sermayesidir" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 108). Bu anlamda Bourdieu okullara ayrı bir önem atfeder. Ona göre eğitim sistemi çoğunlukla seçkinlerin başarılı olduğu bir düzen dayatır, seçkin olmayan aileler ise bu eğitim sisteminde başarının şart olduğuna inanmış olarak, yani böyle bir habitus edinmiş olarak yer alır ve sistemin yeniden üretimine katkı sağladığı düşünülebilir.

Bourdieu, sermaye tipleri ile ilgili şunları söyler:

> "Toplumsal olarak iktisadi nitelemesi altına sokulmuş pratiklerle yapay olarak sınırlanmamış pratiklerin iktisadına ilişkin genel bir bilim, sermayeyi, "toplumsal fiziğin enerjisini" her biçimiyle yakalamaya ve bir türden diğer türe dönüşümünü düzenleyen yasaları bulmaya çalışmalıdır. Sermayenin (her biri kendi alt-türüne ayrılan) üç temel tür halinde, iktisadî sermaye, kültürel sermaye ve toplumsal sermaye şeklinde sunulduğunu gösterdim. Bu üç türe, simgesel sermayeyi de eklemek gerekir. Simgesel sermaye, bu türlerden herhangi birinin, algı kategorileriyle kavrandığında büründüğü biçimdir" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 108).

Bireylerin habituslarını biçimlendiren önemli etkenlerden biri de ailelerin çocuklarına bıraktığı miras yoluyla oluşan kabullerdir. Bu kabuller, bir nevi sosyal yapının kültürel değerlerini oluşturur. Burada vurgulanması gereken husus, güçlü bir sermayeyi elde bulundurmanın daima bazı avantajları elde etmede kolaylık sağladığıdır. Yaşam sürecinde oluşabilecek herhangi bir olanak belirdiğinde, bu olanaklara erişme ve elde etmede her zaman avantajlı olanlar sermaye bakımından güçlü olanlardır (Bourdieu, 2006: 395). Dolayısıyla, ekonomik sermayesi güçlü olanların hem mülkiyet hakları şeklinde kurumsallaşmış olan maddi kaynakları elde etmede avantajlı, hem de zengin kültürel sermayeye sahip oldukları aşikârdır.

Bourdieu, iktidarın gücünü yeniden tesis etmek üzere, fiziksel şiddet içermeyen ve aynı zamanda bir baskı aracı olarak simgesel şiddeti kullandığını ileri sürer. Simgesel şiddet, herhangi bir sosyal aktör üzerinde bireysel suç ortaklığı ile pratize edilen bir şiddet türüdür (Bourdieu ve Wacquant 2003: 166). Simgesel şiddet, aynı zamanda tahakküm etme ve itaat etme ilişkilerinin sevgi ilişkilerine, egemenlerin karizmaya veya duygusal bir çekiciliğe, yani istekli bir

sömürü ilişkisine evirilmesidir (Bourdieu 2006: 186). Bu razı ettirme sürecinde, iktidarın elinde bulundurduğu baskı aracı olan simgesel sermayenin kültürel sermaye üzerinden işlediği görülmektedir.

Simgesel sermayenin farklı alanlarda içeriği farklı bir boyut kazanarak simgesel şiddet işlevi gördüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Zira mütemadiyen karşıtlıklar üzerinden simgesel şiddet teşvik edilebilir. Nitekim Bourdieu da bizi destekler nitelikte şöyle der:

> "Simgesel sermaye, onu görmelerini, tanımalarını, kabul etmelerini sağlayan algı ve değerlendirme kategorilerine sahip edimciler tarafından algılanarak, gerçek bir sihirli güç gibi simgesel anlamda etkili hale gelen, fiziksel güç, zenginlik, savaşçılık değeri gibi herhangi bir özelliktir. Bir buyruk verilir ve ona uyulur: Bu neredeyse sihirli bir edimdir" (Bourdieu 2006: 175).

Dolayısıyla Bourdieu'ye göre sermaye, salt ekonomik kaynakları değil, belirli bir alana has simgesel kaynakları da içerir. Sosyal konumları güçlü olanların bu kaynaklara erişim durumu ve bunları stratejik olarak kullanma becerileri, onların alandaki sosyal güzergâhlarını, kazançlarını ve iktidar mücadelelerinde kazandıkları statülerini de belirlediğini öngörmek mümkündür.

Bourdieu kültürel sermayeyi genel olarak, daha az önemli ya da olağan bir sermaye türü olarak görür. Kültürel uzam, otonomi yapısına rağmen ekonomiye endekslidir. Zira Bourdieu, ekonomik sermayenin diğer tüm sermaye türlerinin kökeninde yer aldığını ve bunların ekonomik sermayenin "dönüşmüş, kılık değiştirmiş biçimleri" olduğunu savunur. Diğer taraftan, kültürel sermaye birikimi için harcanan zaman yatırımı da ekonomik sermayenin gücüne bağlıdır. Ekonomik yapılar, kültürel alanların biçimlenmesinde önemli rol oynar (Swartz, 2011: 117). Daha açık bir anlatımla, ekonomik sermayenin idari, akademik, sanatsal, bilimsel, din gibi diğer tüm mücadele alanlarının dağılımını ve derecesini belirlediğini söyleyebiliriz.

Özetle; Bourdieu'nün temel kavramları, bir taraftan sosyal çalışmalarda karşılaşılan ikiliklere dair açılımlar sağlarken, diğer taraftan sosyal olguların analiz edilmesinde farklı perspektiflerin kazanılmasına olanak sunmaktadır. Bourdieu, bu kavramları hem tek başlarına kullanmış hem de bu kavramların karşılıklı ilişki biçimlerinden de yararlanmıştır. Kısacası, Bourdieu'nün habitus,

alan ve sermaye kavramları bize sosyal yapıyı çözümleme ve bu bağlamda farklı sınıf yapılarına ilişkin bir bakış açısı kazandırabileceği açıktır.

Bourdieu'nün temel felsefesi, birbirine zıt kavram ve kuramı uzlaştırma üzerine kurulduğu bilinmektedir. Ona göre, bu zıtlıklar sosyal yaşamdaki reel ayrışmalardır. Bu ayrışmaların en açık olanları kuramcılarla ampiristler, öznelcilerle nesnelciler ya da yapısalcılık ile fenomenolojinin birtakım biçimleri arasındadır. Bourdieu bu zıtlıkları, habitus kavramıyla iki yanını da dâhil ederek aşmayı hedefler.

2. BİR YAŞAM PRATİĞİ OLARAK HABİTUS

Habitus, var olan fırsat yapılarının devam etmesini sağlama eğilimindedir. Başarı veya başarısızlık ihtimalleri özümsenir ve şahsi hayal ve beklentilere dönüşür; buna karşın bu hayal ve beklentiler, ihtimallerin nesnel yapısını tekrar üretme yöneliminde olan pratikte dışsallaştırılır. Bourdieu bu sürece dair şunları söyler: Bu yapılarla pratikleri bütünleştiren unsur, dairesel bir ilişki ağıdır; nesnel yapılar yapılanmış öznel yönelimler üretmeye meyillidir, bu öznel yönelimler de, nesnel yapıları yeniden üretme yöneliminde olan yapılanmış pratikler üreterek, mevcut fırsat yapılarının idame edileceği tarzda biçimlendirme yönelimindedir (Bourdieu ve Passeron, 1977: 203). Dolayısıyla, birey ya da grupların hayalleri ve pratikleri, habitusların oluşum şartlarına tekabül etme eğiliminde olduğu ortadadır.

Aktörlerin, sosyal uzam içindeki statüleri açısından neyin "makul" neyin "mantıksız" olduğu hakkındaki kanıları habituslarından kaynaklanır. Habitus, kendisini de oluşturan şartlarla uyum içinde olan pratikleri, tutum ve bakış davranışları yeniden üretme yönelimindedir. Habitus, "erdeme dönüşmüş zorunluluk"tur[12] (Bourdieu, 1977: 77, 95). Bourdieu, habitus kavramıyla eşitsiz sosyal yapıların hem hâkimlere hem de hâkimiyet altındakilere neden mantıklı geldiğini vurgulamaktadır.

Habitus, herhangi bir sosyal sınıfta veya statü grubunda yaygın olan nesnel ihtimallerin dominant olarak bilinç ötesi bir şekilde -bilhassa çocukluğun ilk dönemlerinde- özümsemelerinden doğar. Sınıf altyapısı düşüncesine yakın duran habitus, aynı sınıfta mensup bireylerde sayısal olarak ortak olan ilk tecrübelerin egemenliğindeki benzersiz bir ortaklaşma sağlar (Bourdieu, 1977:

[12] Swartz, *Kültür ve İktidar* adlı eserinde (2011), habitusun zorunluluk erdemi ile tüm sosyal uzamların herkese aynı oranda açık olmadığını vurgular. Swartz, tüm eylemlerin herkes için olanaklı olmadığını ancak bazı eylemlerin mantıklı bazılarının ise tasavvur edilemez olduğunu ifade eder.

79). Ancak, habitusu sınıfsal durumları ortaya çıkaran etken olarak değil, bir ürün olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Bourdieu, habitusu alışkanlık kavramından başka bir deyişle "habitude" kavramından uzak tutmaya çalışır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 111). Alışkanlık kavramı öznelliğe işaret ederken, habitus daha ziyade kolektif bir yapıya dikkat çeker. Bu anlamda habitus, edinilen, fakat mütemadiyen yönelimler biçiminde bedende cisimleşen bir nesnedir. Habitus, temelci düşünce yapılarının aksine spesifik bir düşünceye ait kişisel ve kolektif bir geçmişe bağlıdır. Habitus, yaratıcı bir yapıdayken; alışkanlık ise spontane, mekanik ve üretici olmaktan uzak kopyalanan bir özelliğe tekabül eder (Çeğin ve Tatlıcan, 2007: 317-318). Burada, habitusun farklı sınıfsal fırsatlara uygun kendini gerçekleştirme olasılıkları doğurduğu, derinlemesine ve yapılandırıcı bir tür kültürel olguyu temsil ettiği söylenebilir.

Bourdieu'nün yönelim imkânlarındaki eşit olmayan kültürel açıklaması, yoksulluk kültürü sürümünden farklıdır. Zira Bourdieu, aykırı davranmanın kültürel kökenlerinden ziyade bireyin kısıtlı fırsatlara uyarlanmasına odaklanmaktadır. Bourdieu, habitus kavramını yoksulluğun nedenleri ve döngülerinin sürmesi tartışmalarından izole bir bakış açısıyla ortaya koyduğu görülüyor. Bourdieu epistemolojisinde kilit rol oynayan habitusun tüm yönleriyle ele alınması, kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

2.1. Habitusun Tanımı

Habitusun, ilk sosyalleşme yoluyla özümsenen temel eğilimlerin eyleme yansıması fikrine dayandığı söylenebilir. Bourdieu, temel sosyal yaşam koşullarının eğilimlere dönüşecek tarzda özümsenmesinden veya cisimleşmesinden bahseder. O, temel yaşam koşullarını, belirli bir sosyal grup için olanı ya da olabilecek olan şeyleri maddi, sosyal ve kültürel anlamda belirleyen koşullar olarak tanımlar. Bu "nesnel yapılar" özümsenir ve bunlara denk gelen eğilimlere dönüşür; grup temsilcileri de bunun sonucunda söz konusu yapıları, kendi grup temsilcileri bakımından uygun ya da mantıksız olası ya da imkânsız, doğal ya da tahayyül edilemeyen şeyler olarak deneyimlerler.

"*Habitus: İçselleştirilmiş ve yatkınlığa çevrilmiş zorunluluktur"* (Bourdieu 1984: 170). Burada, habitusun bireysel eğilimlere zemin hazırladığı görülmektedir.

Temel yaşam koşulları, pratik bağlamda olduğu gibi kabullenilmesini sağlayarak ekonomik ve sosyal ayrımı meşrulaştırır. Bourdieu, habitusun kolektif yönüne vurgu yapar, benzer yaşam ihtimallerini özümseyen bireylerin aynı habitusu paylaştıklarının sınırlarını belirler. Biyolojik bireylerin sosyalleşme tecrübelerinin özgünlüğünü kabul etse de, şunu ileri sürer: *"Kişisel tarz, bir dönemin ya da sınıfın tarzıyla ilişkisinde bir sapmadan ibarettir, öyle ki, sadece uygunluğuyla değil farklılığıyla da ortak tarzla ilişki içindedir"* (Bourdieu, 1977: 86). Kolektif gönderme Bourdieu'ye göre hâkimdir. Habitus "şefsiz orkestrasyon"[13] imgesini sunarak, bilinçli bir koordinasyon olmadan pratiklerin uyumunu ve sistemliliğini vurgular (Bourdieu, 1990: 59). Dolayısıyla, aynı grubun ya da farklılaşmış bir topluma ait aynı sınıfın pratiklerinin, bilinenden ya da istenenden daha iyi uyum içinde olduğu söylenebilir.

Habitusun, Bourdieu'nün dikkat çektiği yönlerinden biri, hayallerin ve beklentilerin, muhtemel olanın nedenselliğe uyarlanmasıdır. Habitus, hayalleri ve beklentileri, belli bir tutum ve davranış sergilendiğinde aynı sınıfa ait bireyler açısından kabul gören nesnel başarı ya da başarısızlık ihtimallerine uyarlar. Bu bilinçli değil, "pratik" bir uygulamadır. Bourdieu'ye göre, bilimsel olarak kurulmuş nesnel olasılıklar ile öznel arzular arasında düzenli olarak bir ilişki belirleniyorsa, bunun nedeni, aktörlerin hayallerini, başarı ihtimallerine dair kesin bir saptamaya bilinçli olarak uyarlamaları anlamına gelmez. Habitus "ilksel bir sosyalleşme"[14] vasıtasıyla ve belirli bir pratiğin belirli bir anda

[13] Calhoun, C. (2007). *Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları* adlı eserinde; Habitus kavramı kavramsallaştırmalar temelinden bakıldığında ürünü olduğu yapının yeniden üreticisi seçilebilecek bütün seçimlerin seçilmemiş bir ilkesi olarak ifade edilmektedir. Bourdieu, bu durumu "şefsiz orkestrasyon" " yani düzenli doğaçlama olarak ifade etmektedir.

[14] David Swartz, *Kültür ve İktidar* (2011) adlı eserinde Bourdieu'nün ilksel sosyalleşmenin birkaç etkisinden bahseder: Cinsiyetler arası iş paylaşımı, ev içindeki yapılar, tüketim biçimleri, anne-baba çocuk ilişkileri gibi. Ancak bunlar arasından hangilerinin daha önemli olduğu konusunda detaylı bir çözümleme sunmaz.

getireceği başarı ihtimalinin pratik biçimde saptanmasından doğar; bu pratik saptama, ortak duyudan, tecrübelerden, gündelik olaylardan, ("böyle şeyler bize uymaz" gibi) ahlaki hükümlerden meydana gelen bir yapıyı doğurur (Bourdieu, 1977: 77). Habitusun eğilimleri, deneyimleri ve davranış biçimlerini seçme ve eylemi beklenen sonuçlara doğru yönlendirme imkânı sunduğu aşikârdır.

Habitusun "zorunluluk erdemi" dinamiği, tüm sosyal uzamların herkese eşit oranda açık olmadığını belirtir. Tüm pratikler, herkese aynı imkânı sunmaz; ancak bazıları mantıklıdır, bazıları ise tasavvur edilemezdir. Bourdieu bu durumu şöyle açıklar: Aktörler, hayallerini erişilebilir olan ile olmayanın, "bize uygun" olan ile olmayanın somut belirtilerine göre biçimlendirirler; kutsal olan ile olmayan arasındaki kadar temel ve temelden onaylanmış bir bölünmedir bu (Bourdieu, 1990: 64). Görüldüğü üzere habitus kavramının temeli, yapısalcı ikili karşıtlık mantığına dayanmaktadır.

Habitus, değişime karşı dirençli bir yapıdadır, çünkü Bourdieu'nün bakış açısındaki ilksel sosyalleşme daha çok içsel eğilimleri biçimlendirir, bunun sonucundaki sosyalleşme tecrübelerini değil. Habitusun her yeni durum karşısında süregelen bir uyarlanma sürecine sahiptir; ama bu ağır, bilinçdışı bir şekilde devam eden bir süreçtir, ilksel eğilimleri temelden değiştirmektense biçimlendirme yönelimindedir. Dahası, kimi sınıf habitus türleri diğerlerine nazaran daha kalıcıdır. O halde, ilksel özümseme ile ikincil özümseme arasındaki bağ sosyal sınıfa ait bir değişkendir, Bourdieu bu hususta açık bir beyan sunmamaktadır. Bourdieu, pratiğin eğilimlere dayalı niteliğine dair kavramsallaştırmasında süre zarfında "cisimleşmiş" biçimine yoğunlaşır. Nesnel yapılan özümseme süreci, salt zihinsel değil aynı zamanda somatik bir süreçtir. Herhangi bir sınıf için müşterek olan başarı ve başarısızlık ihtimalleri, bilişsel eğilimlerin yanı sıra somatik biçim alımda da "cisimleştirilir". Söylemsel ifadeler gibi, fiziksel durum ve davranışlarda, tarzda (duruş ve yürüme şekli gibi) kendini belli eder (Bourdieu, 1985: 13). Habitusun bilişsel ve somatik boyutlarının birbirinden farklı olması, aralarındaki ilişkiye mani olmadığı açıktır.

Bourdieu, evlilik stratejilerinin miras, doğurganlık ve eğitim stratejilerinden, yani her bir grup veya sınıfın miras aldığı güç ve itibarı korunmuş ya da kristalize edilmiş biçimde bir sonraki nesillere aktarmak amacıyla yerleştirdiği sosyo-kültürel ve biyolojik yeniden üretim stratejilerinden ayrı tutulamayacağını savunur (Bourdieu, 1990: 160-161). Burada, habitusun geniş çapta bir beğeni ve yaşam tarzı yelpazesinde beliren sınıf farklılıklarını açıklayabilme özelliğine vurgu yapıldığı görülmektedir.

Bourdieu habitus kavramını, mikro çözümleme bağlamından makro bağlama geçişleri kavramsal anlamda değer katmak için ve birbirinden epey farklı olan aktivite alanlarını dâhil edecek genellemeler yapabilmek için kullanır. Kavramın özgünlüğü motor, zihinsel, duygusal ya da etik olsun, çok geniş bir alana uzanan davranış biçimlerinin altında ortak bir ilişki ya da nitelik olabileceği önermesinde yatar. Habitusun işlevselliğini gösteren örnekler, "otomatik jestlerden ya da görünürde son derece sıradan olan beden tekniklerinden" soyut kavramsallaştırmalara kadar uzanır (Bourdieu 1984: 466). Habitusun geniş bir perspektife sahip olması, bazı durumlarda deneyim açısından tam olarak neyi ifade ettiğini engellemektedir.

Bourdieu, nesnel fırsat yapılarının sosyalleşme vasıtasıyla özümsenmesini doğrudan ve sorunsuz bir proses olarak kavrar. Habitus, tanımı itibariyle, başından beri kendisini oluşturan nesnel şartları olduğu gibi yansıtır. Habitus: Kendisini oluşturan belirli şartlara nesnel biçimde uyarlanmış, üretici kalıplardan oluşan edinilmiş bir sistem olarak, (…) salt bu koşullarla uyumlu tüm fikirleri, algılayan eylemleri doğurur (Bourdieu, 1977: 95). Bourdieu'nün kimi yerlerde, beklentiler ile ihtimaller arasında tam uyumlu bir ilişki olduğunu düşünür, ancak bazı yerlerde de söz konusu tam uyumun olmadığını kabul eder. Bourdieu, habitus kavramını mekanik bir biçimde kullandığına yönelik eleştirilere karşı, söz konusu kavramın esnek bir kullanıma sahip olduğunu ve kişisel beklentiler ile nesnel olasılıklar arasında sosyal yapıyı yeniden oluşturan ileri düzeyde bir ilişkisel modelini evrenselleştirme riskine karşı uyarıda bulunur (Bourdieu, 1990: 63). Ancak Bourdieu kuramsal bağlamda böyle bir hedefi olmasa da, kâğıt üzerindeki formülasyonları hedeflediği ince ayrımı aktarmadığı

görülmektedir. Buna rağmen, sosyalleşmenin nesnel koşulları dışında bir talep oluşmasının nedeni, habitusun yeni durumlara uyarlanma gücüdür.

Bourdieu, yükseköğrenim kurumlarından mezun olan bireylerin sayısındaki olağanüstü artışın etkileriyle ilgili bir saptamasında, hayaller ile fırsatlar arasında bir uyumun söz konusu olmadığından bahseder. Eğilimlerin artmasına bağlı olarak emek piyasasındaki çalışma koşullarında bir genişleme ve yükselmenin olmamasının, "hayaller ile gerçek ihtimaller arasında yapısal bir uyumsuzluk" halini oluşturduğunu belirtir. Bu yapısal uyumsuzluk, "kurum karşıtı bir zihinsel eğilim" doğurur, bu da çalışanların mutsuzluğuna ve gençlerin karşı kültür oluşturma biçimlerine evrilir. Bourdieu ayrıca ortak bir hayal kırıklığından söz eder ve bunun olağandışı rekabet, karşı çıkış ve kaçış tarzlarında ifade bulduğunu söyler (Bourdieu, 1984: 143-144). Dahası, "hüsranla sonuçlanmış beklentilerin" yarattığı "rekabetçi" mücadele tarzlarının, "yapının yer değiştirmesi" vasıtasıyla sosyal düzenin yeniden oluşturulmasıyla uyumlu olduğu iddiasında, bilindik yeniden üretim temasına başvurur (Bourdieu, 1984: 164-165). Bourdieu'nün hayallerle beklenti kavramlarını aynı anlamda kullandığı görülmektedir.

Bourdieu, bütün davranışların habitus tarafından yönetildiğini iddia etmemektedir. Ona göre, habitusun önemli işlevlerinden biri kurallarla sınırlanmamış durumların davranış örüntülerini açıklamasıdır. Sıkı kurallarla düzenlenmiş durumlarda veya maddi ve siyasi bakımdan önemli çıkarların olduğu durumlarda ise tutum ve davranış habitusa bağlı değildir. Diğer taraftan yüksek düzeyde kutsanmış durumlar, habitusun stratejik hamlelerini azaltırken, kutsanma düzeyi düşük olan durumlar ise stratejik hamleleri zenginleştirir (Bourdieu, 1990: 182). Burada altı çizilmesi gereken husus, bireylerin içselleştirdikleri habitusun salt uyum içinde işleyen mekanizmalar olmadığıdır.

Bourdieu'nün perspektifinden habitus, bir grup düşüncesi, davranışı ve boş zaman etkinlikleri modu olarak görülür. Habitusu elde etmek mutlaka bilinçli olarak yapılmaz, ancak aynı ekonomik, kültürel, sosyal ve sembolik sermayeyi işgal eden bireyler aynı veya benzer mizaç sistemine sahip olma eğilimindedir. Aynı sınıfın üyeleri aynı deneyimlere sahip olmasa da, aynı

sınıfın üyelerinin diğer sınıfların üyelerinden benzer durumlarla karşılaşmaları daha olasıdır (Bourdieu, 1990: 54). Belirli bir sınıf habitusu, bir dizi nesnel normun ürünüdür, bu nedenle tüm "savurganlıkları" dışlayan davranışlar üretir (Bourdieu, 1990: 56). Bu anlamda Bourdieu, farklı ekonomik koşullar nedeniyle iki temel sınıf olduğuna işaret ediyor: Biri lüks ve özgürlük peşinde, diğeri ihtiyaçlar peşinde. Yaşam tarzı, sınıflar arasındaki farkları gösterir ve habitus yaşam tarzı ve sınıf konumunu birbirine bağlar. Habitusun, sınıf yapısında farklı pozisyonlarda yer alan bireyler arasında kademeli olarak sınırlar oluşturan ve sınıf yapısını daha da meşrulaştıran tüketim gibi alanlarda yansıdığı düşünülebilir.

Habitus, tarihin bir ürünü, geçmiş deneyimlere (yani, sınıf pozisyonunun evrimleşmesine), özellikle erken yaştaki deneyimlere, cinsiyet işbölümü, ev eşyaları, tüketim biçimleri ve ebeveyn-çocuk ilişkileri gibi aile deneyimlerine dayanır (Bourdieu, 1990: 63). Dolayısıyla, habitusun doğrudan farklı sermaye biçimleri tarafından belirlendiğini söyleyemeyiz. Yani habitusun ekonomik sermaye ve kültürel sermaye ile birlikte sosyal grup veya sınıfların birbirleri arasındaki sınırları inşa eden bir unsur olduğu görülmektedir. Diğer taraftan, sermaye sosyal sınırların inşasında daha fazla yer alırken, habitus daha çok sınırların inşasında sembolik olarak yer aldığı görülmektedir.

Habitus, "nesnel yapılar“ olarak adlandırılan belirli sosyal koşullar altında edinilir. Bu sosyal koşullar, bir sosyal sınıfı karakterize eden ve tanımlayan varoluşsal gereksinimlerdir. Bu nedenle habitus, yaşam koşullarını etkileyen, yaratan ve yeniden yaratan üyelerinin faaliyetlerini tanımlar ve üretir. Bu dinamik ilişkide, nesnel yapılar tarih boyunca yeniden oluşturulur ve böylece bir habitus yeniden üretilir. Bourdieu bunu şöyle açıklar: *“Habitusun yapılandırma yapıları olarak işlev görmeye ve çalışmaya uygun yapısal yapılar" olarak işlev görmektedir”* (Bourdieu, 1979: 167). Daha açık bir anlatımla, habitus herhangi bir kişinin rutin olarak hareket etmesinin ön koşuludur.

Bourdieu, ajanların bilinçli olarak sosyal ve bilişsel yapıları, düşünme ve oyunculuk yollarını yarattığını vurgular. Bu ajanlar, sosyal ilişkiler ve mücadeleler sırasında dış yapılarda nesnelleştirilir. Bu diyalektik, insan vücudu

ile yapılandırılmış bir alan arasındaki nesneleştirme ve düzenlemeden biridir ve bu da dünyayı uygun hale getiren bir bedenin dünyasına uygun hale getirme ile sonuçlanır (Bourdieu, 1977: 87, 89). Habitusun bir yönüyle yapısal bir niteliğe, diğer yönüyle de insana özgü pratiklerle yakından ilişkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Toparlamak gerekirse; habitusun bireylerin yaşadıkları çevrede sahip oldukları kültür tarafından şekillenen ve zihinlerde oluşan temel bilgilerden oluştuğu savunulabilir. Bu bilgilerin hem karar vermede hem de yaşamı idame etmede belirleyici rol oynadığı düşünülebilir. O halde söz konusu bilgilerin hangi temellere dayandığını bilmekte yarar vardır.

2.2. Habitusun Kökeni

Latince bir kelime olan habitus "vücudun her zamanki veya tipik durumu veya duruşu" anlamına gelir. Bu kavram, daha önce Husserl, Weber, Durkheim ve Mauss gibi düşünürler tarafından da kullanılmıştır (Yel, 2007: 564).

Habitus, Aristoteles'in Yunanca "hexis"[15] kavramının Thomas Aquinas (1225-1274) tarafından Latinceye çevrilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Aristoteles'in hexisi eğitimle edinilmiş ve bireylerin pratik kapasitesinin özünü oluşturan fiziksel beceri ve davranışlara tekabül eder. Thomas Aquinas, hexisi habitus olarak yorumlar ve bu kavramla bir noktadan sonra spontane hale gelen özellikle kutsal değerlerin öğrenilmiş toplumsallığını açıklar (Naulin ve Jourdain, 2016: 42).

Bourdieu, kendisinden önce habitus kavramını kullanan kimi düşünürlerin her durumda kendisiyle benzer bir teorik amaç güttüklerini ya da en azından söz konusu kavramla ilgili belirli bir araştırma inceleme sürecine dâhil olduklarına dikkat çekmektedir. Hexis, ethos[16] gibi kavramları kullanan

---

[15] Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* (2016) adlı eserinin sekiz ve dokuzuncu kitaplarında Philia (dostluk) ele alınmaktadır. Dostluk tercihle giden bir "huy" (hexis) olarak tanımlanmıştır.

[16] Aristoteles'in "ethos, pathos ve logos retorik üçgeni" ikna kuramlarının en bilineni olduğu ortadadır. Retorik üçgende yer alan "ethos" kavramı Aristoteles tarafından "karizma" olarak adlandırılmaktadır. Ethos ayrıca, konuşmacının giyimini, konuşma şeklini, hareketlerini, mesleki özelliklerini, eğitimini, deneyimlerini, mizah gücünü ve ünvanını da içermektedir.

Hegel (1770-1871), Kantçı (1724-1804) düalizmden kurtulmak ve gerçekleşmiş pratiğin birleştirici unsurları olan sürekli eğilimleri ifade eder. Husserl, habitus ya da habitualitat gibi kavramlar aracılığıyla özne felsefesinden sıyrılmanın yollarını aralar iken, Mauss ise habitus kavramıyla sosyalleşmiş bedenin mekanik işleyişini açıklama çabasına girmiştir (Bourdieu, 2016: 46). Bourdieu'nün Aristoteles'ten, Thomas Aquinas'tan, Emile Durkheim'den, Nobert Elias'tan, Marcel Mauss'tan ve Max Weber gibi düşünürlerden esinlenerek habitusa yeni bir yorum getirdiği ve bugünkü anlamda bilim dünyasına kazandırdığı ortadadır.

Sosyal olarak bir öznelliğe işaret eden, yani bireyin dünyadaki yerini, etkileşimini, değer duygusunu tanımlayan bir alan konumundaki habitusun kişisel tarihimizde edindiğimiz tüm eğilimleri, yani nasıl konuşacağımızı, kendimizi nasıl tanımlayacağımızı ve sınırlayacağımızı, hayata bakış açımızı, hareket kabiliyetimizi belirleyen yapılandırma sistemi olarak işlev gördüğü açıktır. Bununla birlikte habitus, hem mevcut yapıları artırabilir, yeniden üretebilir hem de yeni davranışlar ve reaksiyonlar üretebilme kapasitesine de sahip olabilmektedir. Pekâlâ, davranışlarımızı yöneten bu sistemin gelişim süreci nasıl olmuştur?

2.3. Habitusun Gelişim Süreci

Bourdieu'nün geliştirdiği bir kavram olan habitus, sınıfsal bir anlayış ve aynı zamanda benimsenmiş eğilimler şeklinde ifade edilebilir. Bourdieu'ye göre, bireyin pratikleri, sergilediği tutum ve davranışları sosyal yapıdan etkilenir, dolayısıyla sergilenen her tutum ve davranış sosyal yapıyı yansıtır. Nesnel ile öznel perspektifleri birleştirmeye çalışan bir düşünür olan Bourdieu, tüm bu perspektiflerin habitus ile özümsendiğini savunur.

Habitus, bireylerin içinde doğup yaşadıkları kültürel çevre neticesinde sahip oldukları bilgi birikimini ve eğilimleri ifade eder. Habitus ne tamamen bireyseldir ne de davranışları kendi başına belirler; aktörler için yapılandırıcı bir mekanizmadır, aktörlere çok çeşitli durumlarla baş etme ve çözüm üretme ilkesidir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 27). Burada, habitusun hem sosyal

uzamı üreten hem de onun tarafından üretilen bir yapı olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Bireylerin içinde bulundukları varoluş şartları, onların eğilimlerini biçimlendiren habitusu üretir. Tutum ve davranışlar, yönelimler, bilişsel süreçler habitus tarafından biçimlendirilirken, habitusu biçimlendiren nesnel yapıların da yeniden üretildiğinin altını çizmek gerekir. Bourdieu, bireysel faaliyetlerin nesnel yapıların direkt yansıması şeklinde kavramsallaştırılmasına itiraz ederek, bu faaliyetlerin bilinçli eğilimler, hesaplama gibi içsel faktörlerden kurulu olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu faaliyetlerin sosyo-kültürel yapıya bağlı mekanizmalar sayesinde farklı habitus türlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırladığını ifade edebiliriz.

2.4. Habitus Türleri

Bourdieu, habitus ile bağlantılı olan ve aynı zamanda kavramın yapılandırma sürecinde önemli rol oynayan dört sermaye türünü ifade eder. Bunlar sırasıyla; sosyal sermaye, kültürel sermaye, ekonomik sermaye ve sembolik sermayedir. Ekonomik sermaye, bir bireyin sahip olduğu ekonomik varlıkları ifade eder. Sosyal sermaye, çevredeki insanlarla kurulan iletişim ağıdır. Kültürel sermaye, yaşamdaki deneyim, bilgi ve bağlantılardır. Sembolik sermaye ise itibar, onur ve çeşitli tanınmalar şeklinde ifade edilebilir.

Sosyal sermaye habitusu, arkadaşlarımız ve tüm çevreleri, birlikte çalıştığımız ve yaşadığımız insan grupları, tuttuğumuz kurumsal üyelikler ve sosyal ağlarımız olarak düşünülebilir. Bourdieu, yaşadığımız toplumu alanlar olarak ifade ettiği farklı eylem mekânlarına ayırır. Alanlar içinde güç ilişkisi her zaman belirli bir rekabete sahne olur. Alanın bilimsel, dini, tıbbi, politik veya akademik olup olmadığını belirleyen kendi iç gücü yapısı vardır. Her alanda, tüm üyelerin uyması gereken davranış kuralları vardır ve bu kurallar, iş, okul veya evde iken karakterimizi şekillendirmeye yardımcı olur.

Kültürel sermaye habitusu, toplumdaki sosyal hareketliliğini teşvik eden bireyin sosyal varlıklarından oluşur. Bu varlıklar giyinme, eğitim, konuşma tarzı ve akıl yolunu içerir. Kültürel sermaye habitusu, bireye toplum içinde herhangi

bir sosyal statüye ulaşmak için avantaj sağlar. Bunun yanında, bireyin toplum içinde sosyal sınıfına uygun davranmasına zemin hazırlarken, aynı zamanda eğitim kültürünü değiştirerek karar verme ve dünyayı algılama konusunda zihni keskinleştirir.

Ekonomik sermaye habitusu, sahip olunan gelir, mal ve mülk ilişkisi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, mal ve hizmet ürünlerinde kullanabilen para ve nesneler ekonomik sermayenin başlıca araçları arasında yer almaktadır. Bourdieu, ekonomik sermaye habitusunun hem en etkili hem de en baskın habitus olduğunu söyler.

Sembolik sermaye habitusu, bir kişinin tanınmaya değer bir şey yaptıktan sonra tanınması olarak ifade edilebilir. Bu habitus türü, aynı zamanda sosyal grubun değerlerini etkileme gücüne de sahiptir.

Bireylerin toplumda sahip olduğu şeylerle tanımlandığı bilinmektedir. Sahip olunan daha fazla nakit, mülk ve varlık işgal edilen sosyal sınıfın niteliğini de belirler. Dolayısıyla sosyal, kültürel ve ekonomik varlıkların hem birbiriyle anlamlı ilişkiler kurduğunu hem de kişilik yapısının şekillenmesinde önemli bir role sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Özetlemek gerekirse; bu sermaye habitusları, içinde bulundukları şartlara ve konumlara göre farklı önemlere sahip olabilirler. Bu önem durumuna göre sermaye habituslarının pratikteki yansıması veya toplamı simgesel sermaye habitusuna dönüşür. Simgesel sermaye habitusu da bir nevi bireylerin oyunda kullandıkları kozlar gibi işlev görürler. Kısacası, her sermaye habitusunun farklı alanlarda farklı işlevler görebileceğini düşünebiliriz.

Habitusun öznellik ile nesnelliğin iç içe geçmiş rasyonelliği açıklayan yönü, kendisine atfedilen rolü ve yeniden üretim gibi formûlasyonları, bazı eleştirilerin doğmasına zemin hazırlamıştır.

2.5. Habitus Kavramına Yönelik Eleştiriler

Bourdieu'nün habitus kavramına birçok düşünür ve antropolog aşina olmasına rağmen, kavram üzerinde bir uzlaşının olduğunu söylemek güçtür.

Bourdieu'nün kuramı hakkında yazanlar arasında bile, söz konusu kavramın kapsamıyla ve tam olarak temsiliyeti hakkında ciddi görüş ayrılıkları olduğu da açıktır. Bu durum, kavramın fazla kuramsal yük taşıdığını göstermektedir.

Bourdieu, sadece son dönemde, formülasyonları yüzünden kendisinin "aşırı belirlenimci" olarak algılanabileceğini kabul eder ve şöyle der: "*Oluştuğu özgül koşullara nesnel biçimde uyarlanmış, iktisap edilmiş bir üretici şemalar sistemi olarak habitus, sadece bu koşullarla tutarlı bütün düşünceleri, bütün algılan ve bütün eylemleri doğurur, başkalarını değil".* Swartz, habitusun yapısal anlamda belirleyici bir fikirden ziyade eylem ile yapılar arasında dolayımlayıcı bir özelliğe sahip olduğunu savunur. Habitus süre içinde kendi yapısal özelliklerinden farklı biçimlerde de işlevsellik gösterdiğinden ötürü, Bourdieu'nün de savunduğu gibi, değişim söz konusudur. Diğer taraftan, yapıların sürdürülebilme yöneliminin sosyalleşmeye dayanan pratik formülasyonunun temelinde yer alması, Bourdieu'ye yöneltilen eleştirilerin haklılığını ortaya koymaktadır (Swartz, 2011: 292). Burada, habitus kavramına yüklenen merkezi rolün yeniliği ve değişimi açıklamakta yetersiz kaldığı vurgulanmaktadır.

Bourdieu, habitusun kendini bazı risklerden ve bunalımlardan kendini muhafaza etme stratejilerine sahip olduğunu savunur. Bu olağanüstü durumlarda habitusun, birikimine halel getirebilecek bilgilere direnç gösterme ve bu tip durumlarla karşılaşmamak için kaçınma yolunu tercih ederek pekiştirme olasılığını yüksek deneyimleri yeğler. Kavramın en önemli özelliğini yansıtan yeniden üretim yetisi gerçekten de güçlüdür. Dahası habitusun değişimi izah etmekte zorlandığı durumlarda eleştirmenler teknik açıdan haklıdırlar. Ancak, Bourdieu'nün formülasyonunun bütününe bakıldığında pratiklerin, habitus ve alanın buluşma noktası olduğu görülür (Swartz, 2011: 293). Pratiklerin habitus ile alan arasındaki buluşma noktası sayesinde oluşan yeniden üretim eğilimleri, söz konusu eleştirileri azaltabilir.

Bourdieu'nün habitus ile alanlar arasında yaşanan uyumsuzluğun kuramsal çerçeve bağlamında değişimi anlamada bazı önemli soruları cevapsız bırakır. Öncelikle, bu bağlamda fırsatlardaki beklenmedik düşüşe yol çan

etkenlerin neler oldukları belirsizdir. Birincisi, habitusun fırsatları yeniden üretme eğiliminden dolayı son derece güçlü bir zemine oturması. İkincisi de gerçekleşmeyen beklentilerin hangi koşullarda teslim olmaya, hangi koşullarda itiraz etmeye yönelteceğinin net olmamasıdır. Zira bunlar birbirine zıt tepkilerdir (Swartz, 2011: 298). Burada altı çizilmesi gereken husus, beklentilerle pratiklerin arasındaki uyumsuzluğun, aynı zamanda habitus ve alan arasındaki uyuşmazlığın da temel nedeni olduğudur.

Bourdieu'nün pratik kuramı, öznel ile nesnel yapılar arasındaki ilişki bağlamında detaylı bir irdeleme imkânı sunabilir. Bu anlamda Bourdieu kendi yaklaşımının bu olağan ikiliği aştığını savunur. Bourdieu bu savunmayı yaparken klasik sosyolojinin, sosyal realitenin bireylerin hem içsel hem de dışsal, hem biliş düzeyinde hem de şeylerde mevcut olduğu yolundaki temel görüşünden yararlanır. Ona göre, sosyal realitenin bu ikili niteliğinin farklı sosyolojik çalışmalarda da muhafaza edilmelidir. Bourdieu'nün farklı öznelcilik ve nesnelcilik yaklaşımlarına yönelik karşı çıkışları da bu temel görüşü koruma güdüsünden kaynaklanmaktadır. Dahası merkezi rol niteliği taşıyan habitus kavramının amacı "toplumsallaşmış bedenin (ki birey ya da kişi olarak adlandırırız) toplumla karşıtlık içinde olmadığını, toplumun var olma biçimlerinden biri olduğunu" göstermektir (Bourdieu, 1980: 29). Dolayısıyla, Bourdieu'nün birey ve toplumu birbirinden ayırmadığı, tam tersine aralarında ilişkisel bağ kurduğu söylenebilir.

Habitus kavramına yöneltilen eleştirilerden biri de bireyin kendi eylemlerini düşünmesine ve sorgulamasına fazla imkân vermemesi üzerine olmuştur. Bu eleştiri, Bourdieu'nün habitus kavramıyla bireye yaratıcılık ve yenilikçilik anlamında pek fazla şans tanımadığını ve bireyin hiçbir zaman kendisini ve eylemlerini dışarıdan bir gözlemci olarak izleyemediğini ortaya koymaktadır. Yani, bireyler sosyal yaşamda habitusları aracılığıyla bilinçdışı bir şekilde salt yapıya hizmet eden araçlar olarak görülür. Bu durum habitusun, bireylerin bedenlerine bilişsel idrak, pratik ve beğeni şemaları biçiminde konulmuş olması ve aynı zamanda tarihsel bir ilişkiler bütünü olmasından kaynaklı olduğu belirtilmektedir. Ancak Bourdieu, birçok kez belli bir bireysel

özgürlüğe inandığını belirtmiş ve ayrıca habitus kavramının çok güçlü bir mekanizma ve değişebilir olduğundan bahsetmiştir. Bourdieu'nün kendi ifadesiyle:

> "Habitus, kimi zaman düşünüldüğü gibi bir kader değildir. Tarihin ürünü olduğundan, sürekli olarak yeni deneyimlere karşı karşıya gelen ve durmaksızın onlardan etkilenen, açık bir yatkınlıklar sistemidir. Sistem dayanıklıdır, ama sarsılmaz değildir" (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 125).

Bourdieu, habitusların oluşmasında ailenin mutlak homojen yapısının büyük etkisi olduğunu iddia etmektedir. Ancak, günümüzde ailelerin son derece karmaşık bir yapıya sahip olduğunu unutmamak gerekiyor. Bireyler, çağdaş dünyadaki sosyalleşme süreçlerinde çeşitli deneyimler kazanarak birbirinden farklı düşünme biçimi ve pratik strateji biçimlerini geliştirebilir. Fakat habitus bireyin eylemlerini dönüştüren değil üreten bir yapıya sahip olması, bireysel özgürlüğün sosyal bağlarla engellenmesi anlamına gelebilir.

Habitus, birçok epistemolojik temeli olan ama aynı zamanda sosyal pratiklerin yaşamsal aracı olarak da karşımıza çıkabilir. Bu pratikler, yaşamın şefsiz bir orkestranın üyeleri gibi daha ziyade beden dilinin otomasyonuyla uyum içinde hareket ettiğini düşünebiliriz. Peki, bu uyum mutlak bir uyum mudur? Ya da bu uyum, kendiliğinden var olan, öznel ve belirli bir zaman diliminden sonra eğilimlere dönüşebilen alışkanlıklarla da ilişkilendirebilir mi?

3. HABİTUS VE ALIŞKANLIKLAR

Alışkanlık kavramı, algıları statik bir biçimde standart hale getiren veya bilinçsizce gösterilen reaksiyonlar şeklinde otomatik olarak görünebilen öğrenilmiş tutum ve davranış kalıpları, doğal ihtiyaçlar ve zaruri formlar olarak düşünülebilir. Alışkanlık, bir çağrışım mekanizması gibidir ve kendi kendine bilinçsiz olarak işler. Öznel yapısı, bir yandan tanımlanmasını zenginleştirirken, diğer yandan onu nesnellikle, realiteyle ilişkilendirmeyi güçleştirmektedir. Bu kavram sosyal, kültürel, ekonomik, dini, siyasi gibi alanları da kapsayabilir. Hatta daha genel anlamda tüm yaşam alanlarını içeren kalıcı bir eğilimi ifade edebileceği de söylenebilir.

Alışkanlıkların oluşmasındaki ana etmenlerin başında algı kavramı gelmektedir. Herhangi bir alışkanlıkla ilgili algımızı düzelttiğimiz zaman alışkanlık da buna bağlı olarak ortadan kalkabilecektir. Bu sayede tutum ve davranışlar kontrol altına alınabilir. Zira bireyin zihin dünyasında bazı bilgilerin eksik olması, birçok bilginin bilinçdışında engellenmesine neden olabilir. Diğer taraftan, bu bilgilerin bilinç düzeyine çıkabilmesi için ciddi bir eğitime, farkındalığa ihtiyaç vardır. Bu da, alışkanlıklardan kurtulmanın kolay olmadığını ortaya koymaktadır.

Alışkanlıklar, doğuştan getirilmeyen, sonradan kazanılan ve kişiye özgüdür. Dolayısıyla bireysel alışkanlıklar, salt ifadelerimizde değil, aynı zamanda tutum, davranış, giyim ve beslenme, düşünce ve duygularımızla da kendini göstermektedir. Bazı insanlar devamlı olarak öfkelenmeyi alışkanlık haline getirir, bazıları ürkeklik, düşmanlık ya da şüphecilik yansıtan alışkanlıklara bürünür, bazıları da samimi, güven verici bir niteliğe bürünebilir.

Bugün sıklıkla yapılan herhangi bir şeyin yakın bir zamanda deneyimlenerek yapılmaya başlanması demek, bundan sonra da hep böyle olacakmış gibi davranmak mıdır? Böyle bir çıkarımda bulunmanın mantıksal çerçevesi sorunlu görünmektedir. Zira bu durum, deneyimlerin verdiği sonuçlarla açıklanabilir. Nitekim David Hume, deneyi alışkanlık ve deneyim kavramlarıyla özdeşleştirmiştir. Ona göre, varoluş hakkındaki tüm bilgiler neden-etki bağına, neden-etki bağı da deneyimlere dayanmaktaydı.

3.1. Neden-Etki Bağı

Hume'un gözlemlerine göre, olguların doğruluğuna ilişkin kanılarımız neden ve etki bağına dayanır. Bu ilişkinin bilgisi a priori olarak elde edilemez ama tümüyle deneyimden doğar. Bundan dolayı deneyimin dışında hiçbir bilgi ve metafizik yoktur. Bu çıkarımlardan yola çıkan Hume, deneyime içkin bir metafizik geliştirir. Böylece deneyim sonucu oluşan nedensellik salt bir alışkanlık olur, bilgi ise gerçekte bilgi olmaktan ziyade tümevarım ve ihtimal düzleminde kalır.

David Hume, bilginin duyular yoluyla kazanıldığını savunur. Hume, deneyimin gözlem, algı, izlenim, görme-işitme gibi yapılar karşısında imtiyazlı bir konumda olmasının nedenini alışkanlıklara bağlar. Ona göre, deneyimli insan yaşadıklarından tümevarımlar ya da genellemeler üretecek kadar sık karşılaşmış olandır. Deneyim alışkanlık kazandırır ancak bilgi kazandırmaz. Hume'un kendi ifadesiyle:

> "Aklımız da deneyimimizin yardımı olmaksızın olgusal durum ve gerçek varoluş hakkında hiçbir çıkarımda bulunamaz. Alışkanlıkların etkisi o kadar fazladır ki, en güçlü olduğu yerde doğal cehaletimizin üstünü örtmekle kalmaz, kendisini gizler ve sadece en üst derecede bulunduğu için hiç olmuyormuş gibi görünür" (Hume, 2016: 25-26).

Bireylerde doğuştan itibaren oluşan deneyim ve birikim bileşiminin mevcut olduğu bilinmektedir. Bu bileşim sistemi, duyular yoluyla oluşturulan izlenimler sayesinde belli bir düzen içinde oluşur. Bu düzen, bireyin farklı ve özgün yanını oluşturmaktadır. Öyleyse zihinsel değişim için izlenimlerin farklı bir biçimde alınmaya ihtiyacı vardır. Dolayısıyla, zihinsel değişimin sağlanmasında izlenimlerin yeni bir bakış açısıyla özümsenmesi önemli rol

oynayabilir. Bu sayede, tutum ve davranışlarının farklılaşmasında temel rol oynayan olumsuz alışkanlıklardan arınmak ve istendik alışkanlıkları edinmek olasıdır.

Deneyime başvurulmadan, doğal olan tüm işlemlerde belli bir neticenin ilk kez hayal edilmesi ya da uydurulmasının keyfi olacağını söyleyen Hume, neden ile etki arasında oluşan ilişkiyi birbirine bağlayan ve bu nedenin işleyişinden başka bir etkinin oluşmasını olanaksız hale getiren başka bir ilişkiye ya da bağlantıya saygı duyulması gerektiğini söyler. Ona göre, her etki nedeninden ayrı bir olaydır ve bu etkinin nedenden keşfedilmesi imkânsızdır (Hume, 2016: 27). O halde, deneyim ya da gözlemin yetisi olmaksızın herhangi bir olayı tespit etmek ya da etkisini ortaya çıkarmak beyhude bir çabadır.

Hume, varoluşa dair tüm argümanların neden-etki ilişkisine dayandığını, bu ilişkiye dair bilgimizin tamamen deneyimlerden türediğini, deneysel yargılarımızın geleceğin geçmişle uyumlu olacağı varsayımına göre ilerlediğini savunur (Hume, 2016: 33). Yani, nesnelerin sürekli birlikteliğinin zihnimizde oluşturduğu alışkanlık ile tecrübeye dayanan inanç, neden-etki bağıyla inşa edilmektedir.

Hume, hiçbir insanın deneyim elde etmeden bir olgusal duruma ilişkin muhakemesini ya da kestirim gücünü asla kullanamayacağını, hatta belleği ve duyularının doğrudan ulaşabileceği şeylerin ötesinde hiçbir şeyden emin olunamayacağını ileri sürer (Hume, 2016: 41). Daha açık bir anlatımla, alışkanlıklarımız olmasaydı hafıza ve duyular için direkt hazır olanın ötesindeki olgulardan haberdar olamayacaktık.

Hume, fazla deneyim elde eden birinin bir nesnenin ortaya çıkışından diğerinin var olduğu çıkarımı yapacağını ancak tüm deneyimleriyle nesnelerden birinin diğerini üretmesini sağlayan gizli güç hakkında fikir ya da bilgi sahibi olamayacağını savunur. Bireyi bu tür çıkarımlara iten bir ilkenin olduğunu, bu ilkenin de “adet” ya da “alışkanlık” olduğunu belirtir. Ona göre, belli bir pratiğin tekrarı herhangi bir yargıya varmanın ya da anlama sürecinin itkisi olmadan aynı pratiği yineleme eğilimi doğurursa, bu eğilim her zaman alışkanlıktır (Hume,

2016: 41-42). Dolayısıyla, alışkanlıkların oluşmasında izlenimlerin geçmişte de aynı düzende tutarlı bir şekilde algılanmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Hume'a göre, hiçbir insan başka bir cismin itkisiyle hareket eden bir cisim gördükten sonra diğer her cismin benzer bir itkiyle hareket edeceği sonucunu çıkaramaz. Dolayısıyla deneyimle yapılan tüm çıkarımlar muhakemenin değil, alışkanlığın sonucudur. Hume, düşüncenin nedenden sonuca geçişin altında yatan etkenin akılda değil de alışkanlık ve deneyimde saklı olduğunu şu örnekle açıklar: *"Ateşe kuru bir odun attığımda, zihnim hemen alevi söndüreceğini değil körükleyeceğini tasavvur etmeye sürüklenir"* (Hume, 2016: 42, 52). Burada, zihinsel işleyişi duyu verilerinden örülmüş bir alışkanlıklar ağı olarak yorumlamak mümkündür.

Hume, doğanın akışıyla fikirlerimizin artarda gelmesinde tesis edilmiş uyumun, insan yaşamının her halükarda davranışlarının düzenlenmesi ve türünün devamı için gerekli olan ilkenin alışkanlık olduğunu belirtir. Ona göre, herhangi bir nesnenin varlığının o nesneyle ilgili bir fikir üretmesi alışkanlık gereğidir. Eğer öyle olmasaydı tüm bilgiler hafıza ve duyuların dar alanıyla sınırlı kalacaktı. Hume, nasıl ki doğa bize kas ve sinirleri kullanma bilgisi vermeden öğretmişse, güç ve kuvvetler konusunda da düşüncenin nesneler arasında kurulu akışına uygun şekilde ilerleten bir içgüdü yerleştirdiğini söyler (Hume, 2016: 53). O halde, alışkanlığı doğanın bir ilkesi olarak geçmiş deneyimlerden oluşan bilinçsiz bir içgüdü olarak adlandırmak mümkündür.

Toparlamak gerekirse; Hume'a göre esas olanın inanmak olduğu, insan aklının da inanç temeline dayalı olarak kurgulandığı, alışkanlıklara göre oluşmuş olan inancın yaşamın idamesi için adeta bir zorunluluk gibi algılandığı ortadadır. Dolayısıyla burada önemli olan hususun herhangi bir şeyin bilinmesinden ziyade, o şeye inanmaktır. Kısacası, alışkanlığın zihni inanmaya sevk eden temel mekanizma olduğunu söylemek mümkündür.

Bourdieu, yaşam mücadelesini hem iktidar ilişkilerinin oluştuğu hem de yeniden üretildiği yer olarak görür. Ona göre toplumdaki sınıflamalar, mücadele alanındaki alışkanlık ve eğilimler yani habituslar sonucunda meydana gelir.

Habitus kavramı, alışkanlık kavramının anımsattığı durumlarla irtibatlı görülse de Bourdieu'nün terminolojisi incelendiğinde söz konusu kavramlar arasında benzerlikler olsa da aynı şeyler olmadıkları görülecektir.

3.2. Habitus Alışkanlık İlişkisi

Bourdieu epistemolojisinde habitus kavramı, daha ziyade edinilmiş ve bedende cisimleşen, spesifik bir düşüncenin ürünü olan bireysel ve kolektif bir geçmişe bağlı olduğu görülmektedir. Bu durum, habitus kavramının salt edinilen alışkanlıklar olmadığını göstermektedir. Bourdieu alışkanlık kavramıyla sosyal yeniden üretimin nasıl sağlanabileceğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bourdieu, Heidegger (1889-1976) ve Merleau-Ponty gibi istisnalar dışında Avrupa felsefelerinin derin entelektüalizmine karşı çıkmasında, Avrupa'nın derinlik ve karanlık geleneğinin uzak durduğu fikirlerin etkisi olduğunu iddia eder. Habitus kuramının, yinelenen veya mekanik alışkanlık olarak değil, sosyal uzamla etkin ve yaratıcı bağ kuran *habit (alışkanlık)* nosyonunu merkeze alan ve Kartezyen düşünce[17] sonrası felsefelerin hemen hemen hepsinin üzerine kurulu oldukları birey ile toplum, içerisi ile dışarısı, maddi ile manevi gibi kavramsal düalizmlere karşı çıkan Dewey'in[18] ki gibi kuramlarla birçok alanda benzerlik taşıdığını söyler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 112). Dolayısıyla, Bourdieu'nün alışkanlık kavramı yerine habitusu kullanması, kendisinden önceki düşünürlerin nedensellik fikrine karşı geliştirmiş oldukları bu kavramı yine nedenselliğe dayanarak ortaya koymalarına bağlanabilir.

Bourdieu, alışkanlıkların bilhassa sınıfla yakından ilişkili olduğunu söyler. Diğer taraftan alışkanlıklarımızın oluşmasında, sosyal kökenimiz ve

---

[17] Modern felsefeyi başlattığı kabul edilen Rene Descartes'in beden ve zihni, yani fizik ve metafiziği kesin olarak birbirinden ayırdığı düalist felsefesidir.

[18] Bourdieu ve Loic Wacquant'ın izleksel bir diyalog niteliği taşıyan *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar (2003)* eserinin kimi yerlerinde pragmatiklere özellikle de John Dewey'e değinir ve kendi eserlerinin pragmatizmle olan "yatkınlıklar ve yakınsamaların" oldukça çarpıcı olduğunu söyler.

eğitim seviyemizin birleşimi de rol oynamaktadır. Bunun yanında, farklı kökenlere ve eğitim seviyelerine sahip olanların da eğitim sürecinin kombinasyonuyla beraber zamanla benzer seviyelere sahip olanlara dönüşeceklerini de unutmamak gerekir (Bourdieu, 2017: 231, 236). O halde, alışkanların oluşumu ve gelişiminde sosyo-kültürel değerlerin etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Bourdieu, genetik potansiyelin daha yüksek ya da daha düşük olması bir habitusla doğma anlamına gelmediğini söyler. Ona göre, habitus alışkanlık gibi yinelemeler sonucunda edindiğimiz, sadece zihnimizle değil bedenimizle de algıladığımız bir şeydir (Calhoun, 2007: 79). Dolayısıyla, geçmiş yaşantıların ürünü olan deneyimler habitusun bir parçasıdır.

Alışkanlık (habitude), spontan bir şekilde yinelenen, mekanik ve üretici olmaktan çok kopyalanan bir özelliğe sahipken; habitus, yaratıcı bir özellik arz eder. Bireysel üretimimizin sosyal koşullarını "üretmemizi" sağlayan ve adeta dönüştürücü bir makineyi imleyen habitus, ebedi bir kader veya tarihten bağımsız değildir. Habitus, geçmiş tecrübelerden beslenen üretici bir sistem ve aynı zamanda aktörlere bazı görevleri ifa etmek ve değişen durumlarla baş etmek için belirli bir mizaç ve yönelim kazandırır (Tatlıcan ve Çeğin 2007: 317). Görüldüğü üzere, yeniden üretmeye eğilimli pratikler üreten habitus, bu yönüyle otomatik tekrarlanan alışkanlık kavramından ayrılmaktadır.

Bourdieu habitus terimini seçmesinin altında, *"Alışkanlığın yaygın olarak mekanik bir toplam ya da icra edilen bir program olarak kavranışından uzaklaşma arzusu"* yattığını söyler. O, habitusun üretici yönüne dikkat çeker. Bourdieu'nün habitus kavramı, Durkheim, Weber gibi klasik düşünürlerin alışkanlık kavramına yükledikleri anlamı yeniden yorumlama girişimi olarak anlaşılabilir (Swartz, 2011: 163-164). Burada habitusu, bir anlamda kültürü eylem olarak kavramsallaştırma, başka bir anlamda da eylemi alışkanlıkla ilişkilendirme yolu olarak anlayabiliriz.

Habitus gibi tekrarlarla kazanılan, hem zihinde hem de bedende yer edinen ve aynı zamanda toplum ve insanlar tarafından üretilen değerler bütünü

olan alışkanlıklar, yaşamın verili pratik bilgilerini özümseyen deneyimler alanı olarak da değerlendirilebilir. Bourdieu, yorumcuların çoğunun habitus kavramının kullanım şeklini kendisinden önceki kullanıcılar arasındaki temel farkı göremediklerini ve özellikle "alışkanlık" kavramını kullanmamak için habitus kavramını tercih ettiğini söyler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 111). Burada altı çizilmesi gereken husus, alışkanlık ve habitus arasında benzerlikler görülse de mekanik bir şekilde edinilen alışkanlığın, üretken ve yaratıcı olan habitustan ayrılması gerektiğidir.

Bourdieu'ye göre habitus, dışsal yapıların özümsendiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin ürünüdür. Bunun sonucunda, sosyalleşme yoluyla, hiyerarşileşmiş bir toplumdaki belirli bir grup için neyin olanaklı neyin olanaksız olduğunu gösteren geniş parametreler ve sınırlarla ilgili özümsenmiş eğilimler gelişir (Swartz, 2011: 147). Dolayısıyla, habitusun hem eylemin oluşumunu belirlediği hem de deneyimlere bağlı sosyalleşmeyi yansıtan kalıcı yetiler doğurduğunu söylemek mümkündür.

Alışkanlıklar kültürel yönelimlerle, kişisel güzergâhlarla ve sosyal etkileşimlerle meydana getirilen olağan bir süreç olarak da yorumlanabilir. Alışkanlıkları, bireysel eylemlerin ana kaynağı olarak genellikle bir grubun, sınıfın veya toplumun sosyo-kültürel etkisi altında oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu oluş, öznel yönelimler ve nesnel dünyanın biçimlendirmesi yoluyla doğal yaşam formumuzun yapısını, etkileşimini ve yeniden nasıl ürettiğini göstermektedir.

Alışkanlığı, statik bir özle analiz etmek zor görünüyor. Zira alışkanlık kavramı homojen bir yapıda değildir ve tam tersine herhangi bir sosyal kimliğe bağlanmaması, onun içkinsel bir ontolojik anlama da sahip olduğunu gösterir. Bu anlamın kapsamında ait olunan grubun veya sınıfın yapısı ve deneyimleri, tekrarlarla edinilen tutum ve davranış kalıpları, sahip olunan bilişsel düzenek, zamansal döngülerin oluşturduğu sentez, huy ve mizaç, bilinçdışının yansıma halleri ve eğilimler şeması gibi çeşitli iç ve dış faktörlerin yer aldığı düşünülebilir.

Toparlamak gerekirse; alışkanlık ile habitus ilişkisinde çeşitli bağlantılar görülse de aynı şeyler olmadığı açıktır. Zira habitus bireysel ve kolektif bir geçmişe bağlı iken, alışkanlık daha çok bireysel bir tarihe işaret eder. Diğer taraftan habitus üretici, stratejik ve yaratıcı bir tarz sunarken, alışkanlık daha ziyade doğal gelişen, otomatik bir yapıdadır. Bourdieu habitusu değerlendirirken hem bilişsel hem de bedensel yöne dikkat çekerken, alışkanlığı değerlendirirken bedeni merkezi bir yere koyar. Ona göre, alışkanlıklar bedenin üzerinde kodlanmıştır. Kısacası alışkanlıklar, oluşan ya da oluşmaya devam eden adeta pusulasız bir yolculuğun güncesi gibidir.

Yaşam sürecini iki perspektiften değerlendirmek mümkündür. Biri dışsal süreç, yani sosyal çevrenin bakış açısı, bireyden beklentileri ve istemleri. Diğeri ise içsel süreç, yani bireyin sosyal çevreyi algılaması ve bu çevreden gelen istemlere karşı uygun tutum ve davranış geliştirmesi. Başka bir anlatımla, Bourdieu'nün, *"dışsallığın içselleştirilmesi ve içselliğin dışsallaştırılması diyalektiğinin*" onaylanmasıdır. Bourdieu yaşam formunun temelini, somutlaşmış eğilimlerin karşılıklı olarak etkileşimine ve eylem pratiklerinin sosyo-kültürel koşullara uzun süre maruz kalmasına, yani habitusa dayandırmaktadır.

4. BİR YAŞAM FORMU OLARAK HABİTUS

Yaşam süreci, ailede başlayıp daha sonra da okul, çevre ve istihdam gibi alanlarda devam eden bir süreçtir. Bu süreçte birey, bir kültür taşıyıcısı ve ait olduğu toplumun bir yansıması olarak varlığına devam ederken, toplum da bireylerin davranışlarıyla var olur, daha da önemlisi bireyin davranışlarında kendini ifade eder. Bu da birey ve toplum arasında diyalektik bir ilişkinin varlığını kanıtlar niteliktedir.

Birey, yaşam alanında karşılaştığı nesnel sosyal yapının ve aynı zamanda nesnel sosyal uzamın içine doğar. Böylece, kendi dışında nesnelleşmiş olarak bulduğu bir uzamı gerçeklik olarak benimser. Yaşam boyunca bedende özümsenen nesnel varoluş koşulları, birey için kalıcı ve transfer edilebilen bir mücadele alanı olarak ortaya çıkar. Bu durum, bireyin biyolojik beden temelinden sıyrılarak ait olduğu toplumun sosyo-kültürel eğilimlerini özümsemesine ve buna uygun davranmasına zemin hazırlayabilir. Dolayısıyla yaşam pratiğini bilişsel, duygusal ve davranışsal olarak bir bütün anlamda değerlendirmekte yarar vardır.

Farklı varoluş koşullarının farklı yaşam alanlarına transfer edilmesi ve yeni üretici yapılar üretmesi, varoluş koşullarında nesnel olarak var olan farklılıkları ortaya çıkarabilir. Bu farklılıklar, bireylerin algıları ve değerlendirme kalıpları sayesinde yeni yaşam formlarının oluşmasına imkân sağlayabilir. Bu da varoluş koşullarıyla eylemsel pratikler arasında ilişkisel ya da bilinçli bir mekanizmanın olmadığını gösteriyor. Diğer taraftan, bireyin pratikleri ile ait olduğu toplumun pratikleri arasında benzerliklerin olması, aynı pratiklerin bir alandan diğer alana transfer olduğunu göstermektedir.

Bireyi ve ait olduğu sosyo-kültürel yapıları, sahip oldukları sermaye tiplerini ve bunlara mukabil olan yaşam biçimlerini ampirik olarak göstererek kavramsallaştıran Bourdieu, hem bireysel hem de sosyal anlamda farklı ve aynı zamanda dinamik bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bakış açısının temeli, aynı sosyal yapıya ait bireylerin yaşamı benzer tarzda algılamaları ve buna göre davranmalarını olanaklı kılan, bilişsel ve duygusal bir rehber olan habitustur.

Habitusun, ilk çocukluk deneyiminin bir ürünü ve aile içinde özellikle sosyal ve kültürel yollarla edinilen, bireyin sosyal uzamla karşılaşmasında yeniden yapılandırılan yapılar ile eylemler arasındaki bağlantıyı oluşturan bir dizi düşünce, haz, tutum ve davranış olarak karşımıza çıkması, Bourdieu'nün pratik yaşamın formunu oluşturan habitusu iyi betimlediğini göstermektedir.

Sosyal uzamdaki her yer yaşam, içinde bulunulan şartlara bağlı olmak kaydıyla, Bourdieu'nün deyimiyle sınıfsal konuma tekabül eder. Bourdieu'ye göre, bireylerin ait oldukları toplum bireylere belirli eğilimler setini dayatır. Sosyal uzam, verili bir yaşam alanını karakterize eder. Bundan dolayı bireyler sosyal yaşam alanında ne tam özgür ne de bağımlıdırlar. Sosyal yaşam, ne tamamen özneldir ne sadece nesneldir ve sosyal yapısal süreçler tarafından yönlendirilir (Bourdieu, 2017: 19). Görüldüğü üzere, habitus benzer konumdaki bireylerin bir anlamda kolektif bilincidir.

Bourdieu'nün kavramsal formülasyonu birey ile toplumu birbirinden ayırmaz. Yani birini diğerinin karşısına koymaz ve bunları aynı sosyal gerçekliğin iki boyutu gibi ilişkisel olarak ele alır (Swartz, 2011: 139). Burada, nesnel yapıların öznel sonuçlar doğurduğu olgusu desteklenmektedir.

Sosyal uzama ait nesnel unsurların bedende yapılandırılmasıyla başlayan ve eylem şemalarının öznel pratikleri organize etmesiyle devam eden yaşam formu, sosyal ve kültürel eğilimlerin temeli olarak da düşünülebilir.

4.1. Kültür

Kültür kavramı, bir topluma ait her türlü maddi ve manevi değerleri kapsayan ve bu değerleriyle başka toplumlardan ayrılan bir bütün olarak tanımlanabilir. Bourdieu'ye göre kültür, insanın sosyal uzamda yaşamın idamesi için zorunlu pratik bir araçtır. Ona göre kültür, kişiler arası iletişim ve etkileşimin zemini ama aynı zamanda bir tahakkümün de kaynağıdır. O, kültürel ve sanatsal hatta dil de dâhil olmak üzere tüm simgesel sistemlerin, hem gerçeklik anlayışını belli bir kalıba koyarak kişiler arası iletişimin temelini oluşturduğunu, hem de sosyal sınıfları tesisine ve idamesine katkıda

bulunduğunu savunur (Swartz, 2011: 11). Burada, kültürel pratiklerin öznel ve nesnel hiyerarşilerin şekillenmesinde önemli rol oynadığı görülmektedir.

Habitus, farklı sosyal sınıflara mensup bireylere uygun fırsatlar sunma, kendini gerçekleştirme imkânı sağlayan ve aynı zamanda yapılandıran bir nevi kültürel matrisi ifade eder. Bourdieu'nün eğilim olanaklarındaki eşitsizliği kültürel etkenlerle açıklamasının altında bireyin sınırlı fırsatlara uyarlanması yatmaktadır. Ona göre, yapısal dezavantajlar sosyalleşme yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılabilen kalıcı eğilimlere dönüşecek şekilde özümsenebilir (Swartz, 2011: 149). Görüldüğü üzere habitus, bir taraftan grup ya da sınıfa kendini gerçekleştirme imkânı tanıyan bir yeti olarak, diğer taraftan yapılandırıcı kültürel bütünlük olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bourdieu, ilk dönemlerdeki analizlerinde kültürel eğilimlerin bedende yansımasını habitusun spesifik bir boyutu gibi değerlendirir. Bourdieu, habitusa dair daha önceki bir değerlendirmesinde şöyle der: "*Kültür (...) habitustan daha iyi bir kavram olabilir. Ama bu üst-belirlenmiş kavramın yanlış anlaşılma tehlikesi yüksektir ve kavramın geçerlilik koşullarını tam olarak tanımlamak zordur"* (Swartz, 2011: 154). Habitusun, bir anlamda kültürün pratik olarak kavramsallaştırma yolu olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bourdieu'ye göre, kişisel beklentilerle nesnel olasılıklar arasında anlamlı bir ilişki mevcuttur. Herhangi bir bireyin eğitim ve kariyer planlamasındaki arzuları ve beklentileri, ebeveynlerinin veya diğer kaynakların sosyo-kültürel deneyimlerinin yapılandırılmış ürünleridir. Sosyal sınıflar arasında, akademik başarı ve kültürel tüketim öğeleri açısından ciddi farklılıklar vardır. Ona göre, öğrencinin akademik performansıyla ebeveynlerinin kültürel birikimi arasında güçlü bağlar vardır. Çünkü ebeveynler kültürel miraslarını çocuklarına aktarırlar (Swartz, 2011: 274-275). Burada anlaşılması gereken husus, kültürel eğilimlerin erken yaşlarda grup veya sınıf sosyalleşmesinden türediğidir.

Kültürün sağladığı öğrenme biçimleri sayesinde nesnel yapılara ilişkin pratik anlayışlar geliştirilebilir. Bu pratiklerin temeli, kültürel unsurlar içinde deneyimlenerek öğrenilen sosyalleşmenin bir sonucudur.

4.2. Sosyalleşme

Sosyalleşme kavramı, ait olunan grup ya da sınıfın kültürünü, yani norm ve değerlerini öğrenmek ve özümsemek olarak düşünülebilir. Bireyin sosyal bağlamına ait deneyimlerini anlamak, habitusu anlamlandırmada kolaylık sağlayabilir. Bu bağlamda habitusu sosyal sınıf ve sosyal alanla ilintilendirerek anlamak doğru bir yöntem olabilir. Bu anlamda Bourdieu, sosyal sınıfların diğer sosyal yapılar veya kurumlar gibi gündelik eylemlerle nesnel olarak var olabilme realitesinden hareket ederek, farklılıklar içeren sosyal alan olgusunu irdelemiştir. Ancak bunu yaparken, bireyleri sosyal alan içine kuramsal olarak yerleştirebilmek amacıyla onları sermaye miktarına, konumlarına ve ilişkilerine bakarak değerlendirmeye çalışmıştır.

Aynı sosyal gruba veya sınıfa mensup bireylerin, benzer kültürel eğilim ve tercihler sergileyebildikleri, hoşlandıkları şeyler ve tarzların, ilgi alanlarının benzer olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Sosyal olarak belirlenen habitusların bireysellikten farklı olduğu düşünülebilir. Birey, habitusunu benzer yaşam koşullarına sahip insanlarla paylaşır. Bu paylaşım, kişisel özümseme süzgecinden geçerek, hem kişiliğin hem de sosyal habitus görüşünün oluşmasına imkân tanıyabilir.

Güçlü sosyal sermayeye sahip ailelerde doğan çocukların, çeşitli şekillerde somutlaştırılabilen sermaye birikimi edindikleri bilinmektedir. Bu biriktirme, sosyalleşme olgusunu tümüyle içermektedir. Bourdieu, bu durumu kültürel sermaye transferinin genetik ve gizlenmiş en iyi formu olarak yorumlar.

Bourdieu, sosyalleşme sürecinde hem alışkanlıkların hem de sosyal hiyerarşilerin bedende kodlandığını ifade eder (Öztimur, 2007: 585). Burada, bedenlerde alışkanlıkların anımsatıldığı yargısına ulaşabiliriz.

Bourdieu, bireyin kendine dönük eylem biçimleri, yaşantılardaki oyunlarla ilgili davranış biçimini karakterize eden unsurun, bireysel onay ve fayda mekanizmaları olduğunu savunur. Ona göre, özgüven veya utangaçlığı öğreten temel etken, bedensel olarak kim olduğumuzu ve dünyada nasıl var olduğumuzu gösteren sosyalleşme gücünün yarattığı habitus duygusudur

(Swartz, 2011: 103). Dolayısıyla, eylemsel pratikler sosyalleşme yoluyla bütünsel ve tutarlı eğilimler sistemine, yani habitus bedende cisimleşmeye dönüşmüştür.

Bourdieu, yaşam sürecinin ilk dönemlerinde yaşanan sosyalleşmenin tabakalaştırıcı[19] boyutlarının altını çizer. Habitus, tabakalı bir sosyal uzamda insana aidiyet duygusunu kazandırır (Swartz, 2011:152). Bireyin sosyal konumu ile nesnel konumlar arasındaki sosyo-kültürel mesafe sınırlarının, eğilimler tarafından çizildiği görülmektedir.

Dışsal yapıların özümsendiği ilk sosyalleşme deneyimlerinin sonucunda oluşan habitus, bu sosyalleşme yoluyla tabakalaşmış bir toplumun belli mensupları için yaşamsal olanaklara dair geniş parametreler ve sınırlarla ilgili özümsenmiş eğilimler gelişir. Yani, habitus bir yandan eylemin yapısal sınırlarını çizer, diğer yandan, ilk sosyalleşmenin belirleyici özelliklerine ait algıları, hayalleri ve pratikleri meydana getirir. Habitus doğuştan gelen bir yeti değildir (Swartz, 2011: 147). Dolayısıyla, sergilenen davranışların kökeninde eğilimlerin pratik etkileri olduğu açıktır.

Habitusun bilinçli olarak ele geçirilmediğini, sosyalleşme sürecinde kazanıldığını vurgulayan Bourdieu, hesaplayıcı rasyonaliteyi eylemlerin kurucu öğesi olarak gören anlayışlardan da uzaklaşmış olur. Bourdieu, bedenin üzerine sosyalleşme sürecinde alışkanlıkların ve sosyal sınıflandırmaların kodlandığını, kısacası bedenlerde sosyal olanın anımsatıldığını ifade eder (Bourdieu, 2007: 585). O halde, sosyal yapı ve pratik eylemlerin ortaklığından oluşan habitusun, eylemlerin pratiği için gerekli olan eğilimleri ürettiği düşünülebilir.

Habitus, aile ve emsal gruplar içinde sosyalleşmenin yarattığı sınıfa özgü tecrübelerden oluşan "yapılaşmış bir yapı"dır (Swartz, 2011:147). Bu da habitusun doğuştan getirilen yapısal özelliğe sahip olmadığını göstermektedir.

[19] Bourdieu, tabakalaşma kavramıyla toplumun hiyerarşik bir düzene ve toplum içerisindeki güç ve refahın bölümlenmesi ve bireylerin bu bölümlemedeki konumlarına göndermede bulunur.

Bourdieu, eşitliksiz sosyal düzenlemelerin hem tahakküm edenlere hem de tahakküm edilenlere mantıklı gelmemesinin temel nedenini, sosyalleşmenin sınıf temeline bağlar. Ona göre habitus, herhangi bir sosyal sınıf veya gruba ait nesnel olasılıkların, ilk çocukluk yıllarında bilinçli bir şekilde özümsenmesiyle oluşur (Swartz, 2011: 148). Burada, habitusun sınıflara özgü, ilk deneyimlerden oluşan ve aynı zamanda sosyalleşme yoluyla kuşaklararası aktarılabilen ve kalıcı eğilimlerin özümsendiği bir temsiliyet olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Habitusun başka bir özelliği de içselleştirilen sosyal yapıları biçimlendirmesidir. Sosyal yapı, bireysel ve kolektif deneyimler arasındaki etkileşimlerin yaşam boyu devam etme sürecidir. Bu süreçte birey, bireysel ve kolektif deneyimlerinin etkisiyle öğrendiklerini sosyal kimlik olarak gelişimine ekler. Sosyal kimlik veya sosyalleşme sosyal normların, değerlerin ve inançların benimsemesini şart koşar. Dolayısıyla, hem sosyalleşme sürecinin pratikte özümsenmesi hem de toplumun verili sosyo-kültürel değerlerinin yansıtılması, benliğin oluşmasında önemli rol oynar. O halde birey, benliğini oluşturma yoluyla içinde doğduğu ailenin ve toplumun ontik halini alır.

4.3. Benlik

Benlik kavramı, bireyin kendisi hakkında sahip olduğu düşünce ya da algı olarak ifade edilebilir. Bu kavramın kişiliğimiz, bakış açımız, rollerimiz, hedeflerimiz gibi çeşitli etkenlerle oluştuğu ve dinamik bir yapıya sahip olduğu da bilinmektedir.

Benliğin, habitusun gelişmesi ve olgunlaşmasında olduğu gibi ilkel ve kontrolsüz bir şekilde gelişerek kültürle olgunlaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yani, önce aile ve yakın sosyal çevre içinde, daha sonra eğitim ve iş ortamında kazanılan ve özümsenen algılama, düşünme ve davranış kalıplarıyla gelişir.

Benlik kavramıyla ilgili yapılan çalışmalar incelendiğinde, Carl R. Rogers'ın[20] önemli katkılar sunduğu görülebilir. Rogers, toplum görüngüsel[21] alanın bir bölümünün giderek "benlik" olarak farklılaştığını ve böylece de benliğin görüngüsel alanda algılanan bir nesneye dönüştüğünü söyler. Ona göre benlik, herhangi bir nesneye ait olduğu halde birey tarafından fark edilen algıların örgütlenmiş halidir. Benlik kavramı, bilhassa sosyal çevre ve diğer insanlarla kurulan etkileşim sayesinde olgunlaşır (Rogers, 2011: 213). Dolayısıyla, benliği oluşturan algılama biçimlerinin her zaman birbiriyle tutarlı olamayacağını ifade edebiliriz.

Yaşamımızda var olan formel ve informel öğretiler, öznel deneyimler yoluyla farklı varlık alanlarına girmemize imkan tanıyabilir. Doğumdan itibaren hem anlamlandıramadığımız hem de duyularımızla algıladığımız uyaranları aynı anda anlamlandırmaya çalışan belleğimiz, sorumluluk alarak çözümleme işlemini üstlenmektedir. Önce ebeveyn etkisi altında bağımlı bir yapıda hayatına devam eden birey, zamanla kendisine verilen direktiflerin aynısını yapmayı öğrenerek yarı bağımlı bir döneme geçiş yapar. Bu geçişle birlikte edilgen döneminde izleyici konumunda olan birey, zamanla daha kendini ifade etmeye başlayan, nesnel dünyayla ilişki kurabilen bir yapıya bürünür. Daha sonra yaşamına giren diğerleriyle kurduğu ilişkiyle birlikte yeni kavramlar yeni

[20] Carl R. Rogers'ın 1961 yılında yayımlanan *"Kişi Olmaya Dair"* adlı eserinde; benliğin yaşamın ilk yıllarında oluşmadığını, ancak algısal alanın bireye ait olanlar ve olmayanlar şeklinde farklılaşması yoluyla oluşmaya başladığını söyler. Yine aynı eserde Rogers, organizmanın herhangi bir anda bilinçli olunan her şeyi kapsayan yaşantıları kişinin fenomenal alanını oluştuğunu ve bu fenomenal alanın salt bireyin kendisinin bilebileceği bir başvuru perspektifi olduğunu belirtir. Bireyin davranışını da onun fenomenal alanı belirler. Rogers'a göre bu fenomenal alanın bir bölümü "benlik" olarak farklılaşır ve benlik bu alanda algılanan bir nesneye dönüşür. Rogers, bu nesneye ait olan benlik algılarının örgütlenmiş biçimini "benlik" olarak tanımlamıştır.

[21] Görüngüsel, duyularla algılanabilen her şey, fenomen anlamına gelmektedir. Görüngübilim kavramı, duyumlanabilen dış dünyanın gerçekliği anlamına gelen "fenomen" sözcüğünden türetilen hâliyle ilk olarak Alman filozof Georg Wilhelm Friedrich tarafından 1807 yılında yazdığı "*Aklın Fenomenolojisi*" adlı eserde kullanılmıştır.

uyaranlarla tanışan birey, kendi kendine karar verebilme yetisini öğrenmeye başlar.

Sosyal yaşamdaki pratiklerimiz, yaşam boyu alışkanlıklarımız benliğimize derinden gömülüdür ve bu durum bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde bedenlerimizle dışa vurur. Ancak burada altı çizilmesi gereken husus, zihin ve beden tarafından geçmişte öğrenilen birikimlerin sahip olunan şeyler değil, yaşamda kullanılacak pratikler olduğudur. Bu pratiklerin, varoluşsal yönelimler ile benliğin nitelikleri arasında pozitif bir ilişki kurduğunu unutmamak gerekir.

Düşünce aracılığıyla öz benlik bilgisine erişen öznenin gerçeklerden kopacağı görüşü Deleuze‘e aittir. Deleuze, insanın eyleme geçerek, deneyim elde ederek gerçek benliğine yaklaşabileceğini savunur. Ona göre, deneyimden yoksun olan bir özne, kendi algı kapsamı dışında kurgulanmış durumları gerçek gibi algılama eğiliminde olacaktır.

Deleuze’e göre zihin özne değildir, tabidir. Öznenin zihninde ilkelerin etkisi gerçekleştiğinde, zihnin kendini bir “Ben” olarak kavramaya başlayabileceğini savunan Deleuze, buna yol açan durumu da zihnin nitelik kazanmasına bağlamıştır. O, “Ben”in aynı anda hem ideler topluluğu hem eğilim hem zihin hem de özne olması gerektiğini ifade eder (Deleuze, 2008: 19). Dolayısıyla, öznenin ilkelerin zihindeki ürünü olduğu ancak zihnin kendi başına özne olmadığı, ilkelerin etkisiyle özne haline geldiği söylenebilir.

Deleuze’e ait olgun düşüncelerin birçoğu Hume incelemesine dayanmaktadır. Deleuze, aklı kendisi dışından gelen arzuların tatmin edilmesini yararlılık açısından temellendirerek, tümüyle pratik hale getirir. O, insani öznenin bir varsayımdan daha çok bir sonuç olarak verili düzlemde kurulduğu ve verili olanla, tamamen dışsal ilişkilerden oluşan bir alanda karşı karşıya gelinen bir içkinlik felsefesi keşfetmiştir. Dolayısıyla, bu pratik aklın tüm fikirlerinin ve sosyal ilişkilerinin, ilişkili oldukları koşullara ya da öznelere dışsal olduğunu belirtmiştir (Goodchild, 2005: 41). Burada, ilişkisel bağlantıların mevcut verilerin ötesine geçmesine yol açtığı ve öznenin de bu verilerin ötesine geçmesiyle oluştuğu vurgulanmaktadır.

Öznenin, kendi başına gelişme hareketi olarak tanımlanabileceğini ileri süren Deleuze, gelişen şeyin özne olduğunu söyler. Ona göre, öznellik idesine verilebilecek salt kapsam aracılık ve aşkınlıktır. İnanç öznenin bilmeye yönelik edimidir. Kısacası, inanmak ve geliştirmek. Öznenin temel hedefi bu iki özelliktir (Deleuze, 2008: 86). Başka bir anlatımla, öznenin bilgi edinme yeri olmadığı ve inancın biçimlenmesi sürecinde kurulduğu, inancın da öznenin biçimlenmesinin merkezinde bir pratik olarak yer aldığı görülmektedir.

Deleuze, öznenin hem temel ilkeler tarafından kurulduğunu hem de fantezi bağlamında temellendiğini belirtir (Deleuze, 2008: 95). O halde, klasik yaklaşımın aksine özne salt rasyonel bir varlık değil, aynı zamanda güçlü duygularla tekil varoluş kazanan zamansal bir varlık olarak anlaşılabilir.

Ağaç biçimli[22] Batı felsefe anlayışında kimliklerin farklılığının özdeşlikle[23] oluşturulduğu bilinmektedir. Buradaki özdeşlik, bir şeyin aynılığı, bir diğerinden farkının belirlenmesiyle oluşturulur. Nitekim Deleuze, bireyselleştirici etmenler veya bireyselleşmenin içerilmiş etmenlerinden dolayı ne Ben'in formuna ne de Benlik'in maddesine sahip olmadığını, neden olarak da Ben'in bir özdeşlik formundan, Benlik'in de benzerliklerin devamlılığıyla oluşan bir maddeden ayrılmaz olduğunu göstermektedir (Deleuze, 2005: 338). Burada, kimliklerin özlerini özdeşlikleriyle tanımlayarak karşıtıyla oluşturduğu ve her kimliğin kendini diğerinin farklılığı üzerinden kurarak, özünde de ayrıma yol açan bir parçalanma oluşturduğu vurgulanmaktadır.

---

[22] Deleuze'ün fark felsefesindeki esas sorun, Batı düşünme yapısına egemen olan ağaç biçimli düşünmedir. Deleuze'e göre ağaç biçimli düşünme, özdeşlik, benzerlik, zıtlık ve analoji ilkelerinden oluşmaktadır. Bu ilkelerle kurulan ağaç biçimli düşünme yapısının hiyerarşik, tarihselci, majöratiftir, aşkınsal ve temsilcidir. İşte Deleuze'ün fark felsefesinin amacı, bu özellikleri temsil eden ağaç biçimli düşünmeye dayanmayan bir ontolojiyle, düşünceyi gerçeğin temsilci ve esaretinden kurtarmaktır.

[23] Deleuze, *Fark ve Tekrar* (2017) eserinde; özdeşliği, özünü karşıtıyla yakalama ilkesine dayandığı için hem temsilci hem de negatif bir düşünce yapısı olarak ele alır. Buna mukabil, kendinde fark'ın, şeylerin özünü yakalamaktan ziyade, şeylerin tekilliğini çoğaltmak olduğunu söyler. Deleuze Batı felsefesindeki bu sorunu, bir nevi epistemolojik farklılık yaklaşımıyla açıklar.

Organizma ve duyuların kendi başına aracı olmadan insan doğasının veya öznenin karakterlerine sahip olmadığını ve bunları dışardan elde etmenin zorunlu olduğunu savunan Deleuze, bedenin kendi kendine öznenin kendiliğindenliğinin izahatını veremeyeceğini söyler. Ona göre, bir organ kendi başına, kendi kendinden, salt izlenimlerin ortaya çıkmasını sağlayan mekanizmaların planlanmış bir izlenimler kümesidir (Deleuze, 2008: 91). O halde beden, salt belli amaçlarla birtakım işlevsellikleri yerine getiren organlardan ibaret olmayıp, aynı zamanda güçlerin toplandığı yaşamın akış merkezidir.

Deleuze'e göre zaman, bilişsel algıların art arda gelmesidir. Ona göre, böyle tanımlanmış bir özneden bahsetmek demek, bir süreden, adetten, alışkanlıktan ve beklentiden bahsetmek anlamına gelir. Deleuze'e göre alışkanlık, özneyi kuran özdür ve öznenin özü itibariyle olduğu şey, zamanın sentezi, yani geçmişle şimdinin geleceği kurgulama halidir. Geçmiş ve geleceğin alışkanlık yoluyla oluşturduğu sentez sonucunda beklenti oluşur. Beklenti ve gelecek, öznenin bilişsel düzeyde kurduğu zaman sentezidir (Deleuze, 2008: 96-97). Böylece Deleuze, bir taraftan zamanın sentezini sunanın özne olduğunu, diğer taraftan "ben" demenin alışkanlık olduğunu söyler.

Bourdieu, sosyal sınıfların basit verili bir alandan ibaret olmadığını, sosyal dünyaya ve bölünmeler bağlamında oluşan bakış açısı üzerinden yürütülen mücadele sonucunda kurulan, çekişmeli kimlikler olduğunu ifade eder. Kolektif kimliğin, hem maddi hem de simgesel imkânların sunulmasıyla ortaya çıktığını savunan Bourdieu, sınıfsal kimliklerin, var olan sınıflar arasındaki karşıtlığı göstermesinden dolayı, "ilişkisel" biçimde inşa edildiğini belirtir. Dahası Bourdieu, sınıfsal kimlikler üzerinden yürütülen bu simgesel rekabetin siyasi realitesini, tabakalaşma araştırmasının uygun objesi olarak algılar (Swartz, 2011: 207). Görünen o ki Bourdieu, sosyal sınıf ve gruplar arasında keskin bir ayrıma gitmiş ve toplumda var olma koşullarının sınıfsal formasyon için uygun zeminler oluşturmasına rağmen, sınıfsal kimliklerin oluşumu için yeterlilik sağlayamadığını savunmuştur.

Bourdieu, dünya çapında bir akıl veya "kartezyen cogito"[24] gibi akılcı bir özne sunmak yerine, akılcı bir özne gibi tarihsel bağlamda gelişebilme imkânına dikkat çeker ve bunun istendik bir gelişme olduğunu ve bu yönde azami çabanın harcanması gerektiğini savunur. Bourdieu, insanın özünde somutlaşan, bağımsız seçim yapan veya bağımsız hareket edebilen özne fikri yerine, sosyal belirlenimlerin dünyasına karşı verilen mücadeleyle elde edilen özneyi tarihsel bir imkân olarak görür (Swartz, 2011: 347). Dolayısıyla, özneye ait deneyimlerin sosyal altyapılara dayanması, bu deneyimleri sosyal ve tarihsel bağlamlardan izole etmeyi mümkün kılmamaktadır.

Bourdieu, sosyal uzama ilk adım niteliğinde sayılan ve adeta herhangi bir kurumun açılış töreninin ürünü olan kimliğin, birbirini izleyen kurumlandırma ya da adlandırma ayinlerinin nesnesi olduğunu söyler. Ona göre, kamusal alanda ve devletin denetim gücüyle gerçekleşen eylemler aynı zamanda katı belirteçlerdir (Bourdieu, 1995: 86). Burada anlaşılması gereken husus, öznel yaşamın simgesi sayılan benliğe ait herhangi bir tasarımın resmileştirilmesinin nedeni, toplumun kendisiyle benzer olmayı dayatmasıdır.

Habitus kavramı kültürel süreci anlamakta bize yardım etmektedir. Çünkü habitus, "sosyal oyun"un[25] bireylerin bedenlerine nüfuz etmesidir. Yani, sosyal eylemlerin izin verilenleri ile sınırlandırılmış olanları bireyler tarafından birleştirilerek "oyunu hissetmeleri" mümkün olur ve böylece toplumda nasıl davranacakları içselleştirilmiş biçimde benliklerinin bir parçası haline gelir. Bir başka deyişle, yeni başlayanlar hariç tenis veya futbol oyuncuları, hatta otomobil sürücüleri sürekli olarak uymaları gereken kuralları düşünmeyip nerede ve ne zaman nasıl hareket edeceklerini, çoğu zaman bilinçaltında, oyunun kuralları dâhilinde bilirler ve "oyun"u ona göre oynarlar. Dolayısıyla, habitus bireyin yapabileceklerinin yapısal bir şablonudur ve habitus tarafından üretilen davranış

[24] Descartes felsefesinin önemli esaslarından biridir. Buna göre, insanın akıl yoluyla kesin bilgilere ulaşabileceği ve bu bulgulara dayanarak yaşamını, elde ettiği bilgilerin doğruluğunu ortaya koyabileceği iddia ediliyor. Yani, insanın deneyim elde etmeden "cogito"(benlik bilgisi) elde edemeyeceği savunulur.

[25] Bourdieu, "sosyal oyun" kavramını sosyal ilişkiler anlamında kullanmaktadır.

biçimleri ya da temayül, mizaç veya karakterler erken yaşlarda edinilir ve eğitim ve kültür yoluyla nesillerden nesillere aktarılırlar (Bourdieu, 2007: 568-569). Habitusun, bireyin erken yaşlarda edindiği potansiyellerinin oluşturulmuş aygıtı olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Bourdieu, sosyal bir realitenin, herhangi bir aktör veya kurum olsa bile tamamen kendini sunduğu biçimiyle almayı kabul ettiği müddetçe, kendini bu biçimde hem daha kolay sunacağını hem de "veri" olarak adlandırılan şeyleri daha kolayca sağlayacağını ifade eder. Ona göre, resmî istatistiklerin, belgeler ve kurumların tıpkı aktörler gibi, her zaman bilinçli olmasa da sürekli icra ettikleri benlik sunumu stratejilerinin nesnelleşmiş ürünleridir (Bourdieu, 2007: 38). Burada altı çizilmesi gereken husus, benlik kavramının verili bir nesne olarak algılanmasıdır.

Toparlamak gerekirse; sosyalleşme, nesnel yapıların özümsenerek bedende dışavurumu veya sosyalliğin kişilerde habitus olarak tanımlanabilecek eğilimler sistemine dönüşümüdür. Deleuze, oluş kavramı sayesinde verili benliklerimizden sıyrılarak tam olarak kim ya da ne olacağını asla bilmediğimiz süreçlere imkân tanıyan bir potansiyel yaşam yaratmaya çalışmıştır. Buna göre, öznenin olma halinden kurtularak yaşamın merkezinde olmaması gerekir. Ona göre benlik, tekil yapılandırma içindeki zorlukların uzamda katılaşan ve zamanda güçlenen tutkuların bir düzenlenişidir. Deleuze benliğin her şeyden bağımsız değerlendirilemeyeceğini belirterek "kurucu özne"[26] düşüncelerine karşı çıkmıştır. Deleuze'e göre özne, alışkanlık olarak inşa edilmiş ve tasarımsal bir bütünlük arz eder ve bu da toplumda yaşamak için gerekli olan bir durumdur. Bourdieu, sosyal ve kültürel sermayelerin birikimini sosyalleşme süreci olarak görür. O, habitusun eş zamanlı olarak bireye bir dizi kimlik yüklediğini ve bu sayede bireyin sosyal grup veya sınıfın üyesi olarak birtakım düşünce ve pratik

[26] Rene Descartes'in kurucu özne yaklaşımı, düşünce sistemlerinin temel taşıyıcısı, bireye tekabül eden bir anlayışı ifade eder. Buna göre, tüm varlıkların varlık temeli olarak görülen özne, diğer varlıkların varlığı karşısında duran bir konumuna yerleştirilmiştir. Yani, var olan her şey özneye sunulmuş bir temsile indirgenmiştir. Dolayısıyla, esas olan öznenin düşünmesidir ve bütün varlıklar temelini buradan almaktadır. Kurucu özne bakış açısı, salt bilginin değil, tüm yaşam alanlarının temeline oturtulmuştur.

eğilimler kazandığını savunur. Buna göre, kolektif kimlik maddi ve simgesel imkânlar aracılığıyla, sınıf kimlikleri ise, sınıflar arasındaki karşıtlık sonucu ilişkisel biçimde inşa edilmektedir. Kısacası, Bourdieu bağlamında benlik en temelde habitusun pratiği olarak değerlendirildiğinde kolektif olarak ortak eğilimlerin pratize edilmesi iken, bu anlamıyla benlik Deleuze'ün savunduğu bireyselleşen benlik kavramının üstünü örterken, özneyi herhangi bir grup veya sınıfın kültürel öğesi olarak inşa etmektedir.

Bireyin sosyalleşmesini, eğilimini, benliğini, şimdileşmiş tarihini, öznelleşmiş nesnelliğini, ait olduğu sınıfın görünür biçimde bedene yerleşen özelliklerini içeren habitus kavramının, ontolojik bir karakter görünümünde olduğu açıktır. Zira bu ontolojik karakter, birey ve sosyal yapı arasındaki aşkınlıkları değiştirerek içkinliğe indirger. Böylece bireyin yaşamına içkin somutlaşmış eğilimlerin, yaşamın ilk dönemlerinden itibaren sistematik bir telkin ve bağlanma sürecinin sonunda ortaya çıkarak, sosyo-kültürel yaşam vizyonuna, yani "ikinci yer mücadelesine" dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

5. İKİNCİ YER MÜCADELESİ OLARAK HABİTUS

Gelişim evresinin, kalıtım ve sosyal çevre arasındaki devamlı ve karşılıklı etkileşimi tarafından belirlendiği bilinen bir gerçektir. Doğuştan mevcut olan ön eğilimlerin, yaşanan deneyimlerle gelişerek, grubun veya sınıfın sosyal pratiklerinde hayat bulabilir. Bu pratiklerin, yaşam döngüsü içinde bir değişim ve dönüşüm çeşitliliğini bünyesinde barındırarak yol aldığı ortadadır. Bu döngü sürecinde birey, ilk sosyalleşmesinden itibaren evrenle benzer özellikleri taşıyabiliyor. Zira her şey varlık içindir ve evrenin realitesi de aslında insanın hakikatidir.

Biyolojik ve sosyo-kültürel varlığı ile belli bir zamanda ve mekânda var olan insanın doğumuyla başlayan ve yaşam alanında zorunlu bir açılımı temsil eden varoluşsal bir süreçten söz edilebilir. Bu varoluş, salt imkânlar bütünlüğüne sahiptir. Bu durum, bireyin henüz belirli bir benliğe sahip olmadığını ama aynı zamanda her şey olabilme potansiyelini kendinde taşıdığını ifade eder. Dolayısıyla varoluş yapısı gereği birey, hem biyolojik bir varlık, hem de kültür taşıyıcısı ve içine doğduğu toplumun bir sosyal varlık ürünü olduğu söylenebilir.

Geçmişi antikiteye kadar uzanan "insan doğası" kavramı, içeriğinin belirsizliği nedeniyle düşünürler tarafından oldukça farklı boyutlarda açıklandığı bilinmektedir. Platon'dan bu yana insanın somatik ve tinsel olmak üzere ikili yapısına ve bu kategorilerden hangisinin diğerine temel olduğu kabulüne göre insan doğası kavramı farklı yaklaşımlarla değerlendirildiği açıktır. Biliş ya da beden temelli bu yaklaşımlar düalist yaklaşımlar olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla, temelde insan doğası hakkında yapılan bu felsefi tartışmaların, kavramın epistemolojik bağlamda farklı kategorilerde değerlendirilmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

İnsan doğası kavramının karmaşık yapısı, üzerinde tam bir uzlaşının olmasını engellediği ortadadır. Buna göre, bazı düşünürler insan doğasının değişmez bir yapıda olduğunu savunmasına karşın, bazıları ise sosyal bir varlık olan insanın içinde yaşadığı zaman ve mekânın koşullarına bağlı olarak

biçimlendiğini belirterek insan doğasının değişebilirliğini savunmuşlardır. Biz de insan doğasının değişebilirlik bağlamından yola çıkarak; söz konusu insan doğasını "birinci yer" ve "ikinci yer" düzleminde kavramsallaştırmaya çalıştık. Buna göre; insanın doğal yapısını doğuştan sahip olunan biyolojik beden, yani birinci yer olarak; sosyo-kültürel eğilimlerle kazanılan ve pratiklerle yaşam alanına yansıyan habitus da ikinci yer olarak sorgulanmıştır. İnsan doğasına dair yapılan bu sorgulama, biyolojik beden ve sosyo-kültürel eğilimler düzleminde iki ayrı varlık olarak değil, farklı bir ontolojik yaklaşım alanı oluşturmak üzere birbirini tamamlayan bütünlük içinde analiz edildiğini baştan söylemek gerekiyor. Diğer taraftan, insanı tek bir yönüyle değerlendirmek elbette doğru bir metodoloji olmayacaktır. Zira böyle bir yöntem, insanı indirgemeci bir bakış açısıyla ele almaya hapsedecektir.

Birinci yer, doğal olanı, yani insanın kendi kendine katkısı olmaksızın sahip olduğu özelliklerin tümünü kapsar. İkinci yer ise, insan katkısıyla oluşturulan yapma bir yerdir. Bu durum, birinci yeri doğal olması bakımından olanda, yapma dediğimiz ikinci yeri ise değişen ve dinamik bir alanda temellendiğini göstermektedir. O halde birinci yeri, insanın biyolojik beden yönüne işaret eden paradigmalara aracılık eden bir alan, ikinci yeri ise, içinde yaşanılan ortama ait sosyo-kültürel eğilimlerin etkisiyle oluşan bir alan bağlamında değerlendirmek yanlış olmayacaktır.

İnsanın biyolojik beden yönü diye adlandırılan birinci yerin verili bir alanda kurulu olması, bu alanda bireysel ya da kolektif bir mücadelenin yaşanmaması sonucunu doğururken; bir bütün olarak sosyo-kültürel yaşama geçiş amacına hizmet eden ikinci yer de ise, çetin bir mücadelenin yaşanması kaçınılmazdır. Burada altı çizilmesi gereken husus, yaşam sürecinin belli bir düzlem içinde iki asli yöne sahip olma realitesidir. Bu yönlerden ilki olan biyolojik beden varlığının yeri bir bakım meskenidir, yani salt yaşam sürecinin çerçevesi. Diğeri ise, eğilim ve pratiklerin mümkün alanı sayılan sosyo-kültürel yaşam alanıdır.

Doğuştan var olan biyolojik bedenlerin, pratik ve davranışlar bağlamında sosyal olarak inşa edildiğini söylemek mümkündür. Yaşamın birçok alanına

yayılmış olan sosyal ve kültürel pratiklerin kaynağını bedene yerleşmiş eğilimlerde bulan Bourdieu, habitus olarak kavramsallaştırdığı bu eğilimlerin sosyal uzamın yeniden üretilmesini sağladığını iddia etmektedir. Bourdieu'nün sosyo-kültürel eğilimlerle ilgili açıklamalarında, biyolojik ya da manevî her türlü evrensellik düşünce analizinde, sosyo-kültürel eğilimlerin temel ihtiyaçlar karşılandıktan sonra mümkün olabileceği yönünde dolaylı bir varsayımı bulunduğu açıktır. Bu durum, sosyo-kültürel pratiklerin belirmeden önce karşılanması gereken bazı temel ihtiyaçlara işaret ediyor.

Bourdieu'ye göre sosyal uzam ekonomik, politik, din, sanat, kültür, sosyal gibi birçok alanın birleşmesinden oluşur. Bu yaşam alanları içinde kendini çeşitli formlarda gösteren sermayeler mevcuttur. Yaşam alanları içinde konumlanan genel bir çerçeve bulunur. Bu çerçeve habitusun en genel alanı ve aynı zamanda kaynağıdır. Bourdieu, alanların en iyi "oyun metaforu" ile açıklanabileceğini savunmuştur. Buna göre alanlar, farklı kaynaklara ve sermayelere sahip olup itibar, zenginlik ve güç mücadeleleri içindeki bireylerin içinde yaşadığı sosyal uzamlar olarak değerlendirilmiştir. Dolaysıyla alan kavramının, hem bireyin içinde doğup büyüdüğü aile ortamı ve sosyal çevresini, hem de ekonomik ve kültürel konumlamaları da ifade ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Sosyal uzamda, bireylerin salt alan içerisinde sosyo-kültürel ve ekonomik pratiklerini gerçekleştirme imkânı bulabildiklerini söyleyebiliriz. Bu anlamda alanda etkili olabilmek için gerekli kozları ellerinde bulunduran bireyler, sahip oldukları kozların özellikleriyle belirlenmiş konumlara sahip olurlar. Bu konumlar, Bourdieu'de habitus kavramına tekabül eder, zira alandaki oyunun yöneticisi habitustur. Bourdieu'nün dış koşullar olarak anlamlandırdığı alanın nesnel yapıları, habitus sayesinde alan içerisindeki pratiklerin aktivitelerini biçimlendirir. Bu durum, habitusun algılama ve değerlendirme kategorilerini sağlayan bir şema görevi üstlendiğini göstermektedir. Diğer taraftan, alan içerisindeki bireyler habitusla alan içerisindeki olay ya da olguların nasıl gerçekleştiğine cevap niteliği taşır. Dolayısıyla bireyler, bir eylem planı geliştirerek beklenmedik hamlelerde bulunabilir. Bu süreçte habitus bireylere

strateji geliştirme yetisi verir, bireyler de bu stratejilerle ve sahip oldukları kozlarla, alanda var olan alternatifler arasından bir hedef belirlemeye çalışır. Bu da bireyin habitusu sayesinde hem yaşam alanlarındaki stratejilerini etkinleştirme imkânını sağlar, hem de sosyal uzamla etkin bir ilişki sağlamasına zemin hazırlar. Bu durum, habitusun ikinci yer mücadelesinde vuku bulan tüm seçeneklere yön verdiğini göstermektedir.

Habitusun hem yapılandırılmış yapılar içinde yer alan hem de yapıları yapılandırma işlevini üstlenen bir yapı olduğunu ifade eden Bourdieu, habitusun bir yaşam tarzının bütününü, yani bireyleri, alanları ve pratikleri kapsayan yaşam verici ve birleştirici bir sistem olduğunu söyler (Bourdieu, 2006: 21). Yapılandırılmış bir sosyal uzam olan alan, habitusu biçimlendirirken habitus da alana dair algıyı yapılandırma görevini ifa eder (Bourdieu, 2007: 48). Habitusun ikinci yer mücadelesinde, birey ve alan arasındaki ilişkileri anlamlı kılan bir yapısal güç olarak görev aldığı düşünülebilir.

Bourdieu, alanda yaşanan tüm hadiselerin alanın hem iktisadi hem de sosyo-kültürel yapısıyla anlamlı bir bağ kurduğunu iddia eder. Ona göre alanlar, sosyal uzamda nesnel olarak konumlanan bir yapıdadır. Bourdieu herhangi bir alanı, yapılanmış bir sosyal uzam, bir güç ve aynı zamanda bu gücü evirmek ya da muhafaza etmek için verilen mücadelelerin mekânı olduğunu söyler (Bourdieu, 1997: 46-47). O halde, ikinci yer alanında yaşanan mücadelelerin hem niteliğini hem de boyutunu belirleyen temel unsur, özümsenen habitusun karakteristik yapısıyla doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir.

Bourdieu, Sartre'ın deyişiyle "varoluşları haklı kılınmış" yani, "birbiri için yaratılmış", kendi varoluşlarına bağlı, başka bir varoluşun varlığının amacında, o varlık nedeniyle var olmuş, yani var olma ve yapma olgusunun, biyolojik ve sosyal bir talihin keyfiyeti içinde meşrulaştığını söyler (Arlı, 2007: 357). Burada birinci yer ile ikinci yerin buluşma noktası, varoluş zemini olarak karşımıza çıktığı görülmektedir. Diğer taraftan, Sartre'ın varoluşsal perspektifi incelendiğinde; varoluşun özden önce geldiği, bireyin bir öz ile sosyal uzama doğmadığı, dolaysıyla bireyin kendi yaşamından bütünüyle sorumlu olduğu görülür. Başka bir anlatımla, bireyin herhangi bir öz ya da doğa olmadan kim

olup olmayacağına, nereye varacağına, yani varoluş anlamını kendisinin yaratacağına karar vermesidir. Bu da ciddi bir seçim ve sorumluluk getirmektedir. Birey yeryüzüne terkedilmiş gibidir, kendinin kurucusu olmak zorundadır. Sartre'ın değişiyle; *"Hiçbir şey değildir... kendisini nasıl yaparsa öyle olacaktır"* (Sartre, 2005: 54). O halde, bireyin özden önce geldiği, özgür iradesiyle kendini inşa etme sürecini sosyo-kültürel pratiklerle ama yalnız oluşturduğu, bir bütün olarak gelişimin dinamik bir biçimlenmeye maruz kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla, Bourdieu'nün sosyo-kültürel eğilimlerin yani habitusun ikinci yer inşasında aile, sosyal çevre ve toplumun dinamiklerini belirleyici olarak görürken; Sartre, Bourdieu'nün savunduğu dinamiklerin aksine bireyin total olarak kendini inşa etme sürecinde salt özgür iradesiyle yapılan tercihlerin etkili olduğunu savunmaktadır.

Bourdieu, içinde yaşanılan hayatın anlaşılması ve eylemle aşılması sürecinin, onun tarafından üretilen ve yine onun üretimine mazhar olan "biyolojik ve sosyal bedenler" aracılığıyla gerçekleştiğini söyler. Ona göre, algı, beğeni ve eylem şemalarının biyolojik bedenlerde inşa edilmesiyle habituslar oluşur (Arlı, 2007: 152). O halde biyolojik, doğal ve bireysel gibi görünen bedenin, eylem ve pratiklerin toplum tarafından üretilmesiyle birlikte sosyo-kültürel bir yapıya dönüştüğü öngörülebilir.

Bourdieu, evreni oluşturan yapıların ikili bir yaşamdan ibaret olduğunu söyler. Ona göre, bireylerin pratik etkinliklerinin, düşünce ve duygularının simgesel matrisi olarak görev yapan habitus, bilişsel ve somatik şemalar biçiminde görevini ifa eder (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 17). Burada, bilişsel şemaları ikinci yerimizle, somatik şemaları da birinci yerimizle ilişkilendirmek mümkündür.

Her birey, bir grup veya sınıf içine ve toplumsallığa belli bir eğilimle doğar. Birey bir taraftan doğumla başlayan biyolojik büyüme sürecini tamamlarken, diğer taraftan, içine doğduğu grubun veya sınıfın sosyo- kültürel değerlerini tanımaya başlar. Bu sosyo-kültürel eğilimler, bireyin hem yaşamını sınırlandıran ve şekillendiren yapılar, hem de yaşamın kılavuzları olarak işlev görürler. Yaşamın bir taraftan doğal ve mücadelesiz hali, yani ilk aşaması sayılan

birinci yer ile ilgili bazı sorgulamaların yapılması, konunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

5.1. Birinci Yer

İrade ve aktif bir bilinç olmadan yaşamsal alana yönelmiş olan biyolojik varlığın, sosyal varlık olmanın hammaddesi olduğu aşikârdır. Yani, bireyin biyolojik varlığı onun sosyal olarak olgunlaşmamış halidir. Dolayısıyla birinci yer, bireyin hem bilişsel hem de sosyal gelişiminin ilk aşaması olarak, yani bireysel yaşamın maddesel süreçleri olarak yorumlanabilir. Bu aşamanın, bireyin ait olduğu grubun ya da sınıfın pratik eğilimlerinde gerçekleştiğini unutmamak gerekir. Bu eğilimler, bir anlamda insan ontolojisinin karmaşık, sistemli ve sistematik olduğunu da göstermektedir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, bilmeye ilişkin pratik eğilimlerin insanın biyolojik ontolojisine içkin olduğudur.

Bourdieu, habitusu görünür olma şeklinde bireyleşen kolektiflik ya da sosyalleşme aracılığıyla kolektifleşmiş biyolojik birey şeklinde tanımlar (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 27). Dolayısıyla habitusun, biyolojik bedenin sosyo-kültürel eğilimleri özümsemesiyle, yani dışsallığın içselleştirilmesiyle oluştuğu vurgulanabilir.

Bourdieu, sosyalleşmiş gövde ile sosyal alanlar arasında bilinçdışı, gövdesel bir suç ortaklığı olduğunu ve bu suç ortaklığını da habitus olarak adlandırmıştır. Ona göre, uyaranların etkinliğinin kökeninde tarihsel olarak inşa edilmiş bilişsel programlar olan habituslar yer almaktadır (Bourdieu, 1996: 70). Habitusun, biyolojik bedenin sosyalleşmesi ile yaşam alanları arasında oluşan ontolojik ortaklık sonucu doğduğu görülmektedir.

Bourdieu, eğilimler sistemi olarak tanımlanan habitus kavramının bir varoluş, alışılmış bir vaziyet -özellikle beden için- ve bir ön eğilim ya da temayül olduğunu iddia eder (Swartz, 2011: 147). Burada habitusun, biyolojik bedenin tüm eğilimlerini içeren varoluş koşulu olarak karşımıza çıktığı ortadadır.

Bourdieu, sosyal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bedenlerde) inşa edilmesiyle ortaya çıkan sağlam ve aktarılabilen algı, beğeni ve pratik sistemlerini ifade eden habituslar ile dış koşulların ürünü olan alanlar arasında karanlık bir ilişki olduğunu ve bu ilişkinin sosyal temsiller ve pratiklerden oluştuğunu söyler (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 117). Görünen o ki habitus, dış koşulların bedene yansımasını sağlayan, yani birinci yer ile ikinci yerin bütünlüğünü teşkil eden bir yapı konumundadır.

Bourdieu, bireylerin sosyal konumlarının dağılımını bedenin eşzamanlı bir şekilde hem sermaye birikim stratejilerinin hem de politik direnişin temsiliyetinde inşa edildiğini belirtir (Tatlıcan ve Çeğin, 2007:). Habitusa içkin niteliklerin biyolojik bedenlerde yansıdığı görülmektedir.

Bourdieu, biyolojik kimliğin, pratik yaşamın aktif olduğu tüm alanlarında, yani olası tüm yaşam sürecinde teminat altına alınan sabit ve kronik bir sosyal kimlik olduğunu açıklar (Bourdieu, 1995: 85). Biyolojik bedenin sosyalleşme nedeni olan habitusun, aynı zamanda mücadeleler aracılığıyla bireylere bir dizi kimlik yüklediği de öngörülebilir.

Bourdieu, habitusun kolektif yönüne işaret eder, benzer yaşam olasılıklarını özümseyen bireylerin benzer habitusu paylaştıklarının altını çizer. Biyolojik bireylerin sosyalleşme birikimlerinin özgünlüğünü tasvip etse de, şunu savunur: *"Kişisel tarz, bir dönemin ya da sınıfın tarzıyla ilişkisinde bir sapmadan ibarettir, öyle ki, sadece uygunluğuyla değil farklılığıyla da ortak tarzla ilişki içindedir"* (Swartz, 2011: 150). Dolayısıyla biyolojik bedenin sosyalleşmesinde, özgün deneyimlerin büyük rolü olsa da aynı sınıfa mensup bireylerin eğilimlerindeki uyum, dikkat çekici düzeyde olabilir.

Bourdieu, bedeni pratik bir kılavuz kaynağı olarak, nesnellik öncesi deneyim düzeyinde hayat bulmuş bir kaynak olarak algılar. Dolayısıyla, Bourdieu bedeni sosyalleşmiş bir nesne olarak değil, üretici ve yaratıcı bir yetiye sahip yapılandırıcı bir güç olarak görür. O, habitusun bedene yerleşmiş, bir yeti olarak görür (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 29). Dolayısıyla birinci yer olarak

kavramsallaştırılan biyolojik bedenin, yaşam alanlarında pratize edilen eğilimlerin pusulası olarak görev üstlendiği söylenebilir.

Bourdieu herhangi bir sınıf ya da grubun yaşam tarzının rahat bir şekilde algılanmasının ekonomik ve kültürel zorunlulukların nesnelleştirilmesinden ziyade, sosyal ilişkilerin bedensel deneyimler yoluyla bilinçdışı olarak dayatmasından kaynaklandığını söyler (Bourdieu, 2015: 122). Kültürün doğaya dönüşerek, yani biyolojik bedene işleyerek, sınıfla hayat bulduğunu ifade eden Bourdieu, biyolojik bedeni sınıfın sosyo-kültürel eğilimlerin farklı şekillerde dışa vuran en gerçekçi nesnesi haline geldiğini savunur. Diğer taraftan Bourdieu, sosyal bir ürün olan biyolojik bedenin bireyin duyulabilir dışavurumunu oluşturarak aynı zamanda iç doğanın da yansıması olduğunu ileri sürer (Bourdieu, 2015: 281, 284). O halde birinci yerin, ikinci yer alanında özümsenen eğilimlerin pratik yansıma aracı olarak karşımıza çıktığını söyleyebiliriz.

Bourdieu, ideolojinin seçimler, beğeniler üzerinden gelişen ve maddi yaşamın farklı versiyonları içinde hayat bulan işleyişini algılamak için bedenle kurulan ilişkiye bakılmasının yararlı olabileceğini söyler. Örneğin, yemek konusundaki beğenilerin bireyin sosyal yaşamdaki konumu ve bakış açısı hakkında bilgi verebilir. Bu konum ve bakış, bireyin bedeniyle olan ilişkisini yansıtabilir. Dolayısıyla herhangi bir sınıf ya da grubun sahip olduğu eğilimler bütünü, yemeğe bakış açısını etkileyen belirlenimlere evirilebilir. Bunun yanında, güzellik, estetik kaygısı, sağlıklı yaşam arzusu, güçlü olma ve dayanıklı olma düzlemlerinde grup ya da sınıfların yemek pratikleri ayrışabilir (Bourdieu, 1994: 190). Dolayısıyla birinci yer alanı, total beğenilerin somutlaşmış formu olarak düşünülebilir.

Bourdieu, sanatın aynı zamanda "bedensel" bir şey olduğunu, müziğin sanatın en bedensel olanı olduğunu söyler. Ona göre, jest ve mimikler huy ve mizaçlar bedenin hareket ve ritimlerinde kendini gösterir (Bourdieu, 2015: 127-128). Demek ki ikinci yerde kazanılan kültürel eğilimler, birinci yer alanında işlev görmektedir.

Bourdieu, bireylerdeki biyolojik farklılıkların duruş farklılıklarıyla yani sosyal uzamla ilişkinin yansıdığı bedeni temsil etme, tavır ve davranış biçimlerindeki farklarla bu farklılıkların arttığını dile getirir (Bourdieu, 2014: 284). O halde var olan biyolojik farklılıklar, ikinci yer mücadelesindeki sosyo-kültürel eğilimlerin dışavurumuyla daha da belirginleştiğini söyleyebiliriz.

Bourdieu, dünyaya açık, dolayısıyla maruz kalma (biyolojik) özelliğini haiz olarak dünyayla koşullanabilen ve başından beri içinde bulunduğu maddi ve manevi kültürel varoluş şartlarıyla biçimlendiğini söyler. Ona göre beden, bireyleşmenin de sonucu olan bir sosyalleşme sürecine tabidir ve "Ben'in bireyselliği de sosyal ilişkiler de bu ilişkiler yumağında oluşur (Bourdieu, 2010: 161). Görünen o ki birinci yerin varoluşu, sosyo-kültürel ve ekonomik eğilimlerin etkileşim yoluyla farkındalık kazanmasına bağlıdır.

Bourdieu, her bireyin özellikle başından beri bedeninin kendi özel temsilini ve "bedensel hexisini"[27] hazırlayan temel unsurun, kendi bedeninin sosyal temsili olduğunu söyler (Bourdieu, 2014 284). Demek ki birinci yer, adeta birçok yaşamsal pratiğin merkezi rolündedir.

Bourdieu, habitusun sosyal uzamın alanlarında oluşan oyunlarda adeta bir oyuncu rolüne büründüğünü söyler. Ona göre habitus, hem yetenekli hem de üretici bir yapıdadır. Dolayısıyla habitusun yaşam alanlarındaki meziyeti, oyunu alanın normlarına göre iyi oynamasıdır. Buradan hareketle, Bourdieu'nün "toplumsal oyun" olarak ifade ettiği habitusun, bireyin biyolojik beden yapısı içinde adeta nakşedildiğini söyleyebiliriz.

Özetlemek gerekirse; bireyin biyolojik bedenine işaret eden birinci yerin, insana özgü olan şeylere aracılık etmiş verili bir alanı ifade ettiğini söyleyebiliriz. Bununla birlikte, tüm insanların aynı fizyolojik ve anatomik

---

[27] David Swartz, *Kültür ve İktidar, Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi* adlı eserinde (2011), Bourdieu'nün habitusu için Aristoteles'in hexis fikrinden esinlendiğini, "hexis" kavramının önce "cisimleşmiş ve adeta duruş haline gelmiş eğilim iken daha sonra "skolastizmle" birlikle habitusa dönüştürüldüğünü belirtmiştir. Dolayısıyla, "bedensel hexis" kavramı, bedensel eğilim anlamına gelmektedir.

özelliklere sahip olması, birinci yer alanına evrensel bir nitelik kattığını da göstermektedir. Evrensel ve değişmez olan bireyin biyolojik beden temelinde, farklı tutum ve davranış, duygu ve düşüncelerin nasıl belirdiği sorusunun yanıtı da ikinci yer alanında, yani sosyo-kültürel eğilimlerin pratiklere yansımasında yatmaktadır.

5.2. İkinci Yer

Bireyin kendini toplumun hem içinde hem de dışında bir varlık olarak kavradığı aşikârdır. Birey ve toplum ilişkisi, öznel ve nesnel gerçeklikler arasındaki ilişkide cereyan eden, bireyin öznelliğiyle sosyal uzamın nesnelliğinin buluşmasında oluşabilen uyumsuz davranışlar da olduğu gibi, açıklanması gereken birçok karmaşık soruna ve etkileşim niteliğine ihtiyaç duyabilmektedir. Dolayısıyla, öznel ve nesnel gerçeklikler arasında kurulan dengenin sürekli yeniden kurulması ve üretilmesi gerekebilir.

Her ne kadar birey, belli bir toplumun içinde doğup şekillense de birey ile toplumun ilişkisi tek tarafı değildir. Birey, gelişiminin herhangi bir aşamasında ait olduğu grubun ya da sınıfın kendisine önerdiği yahut dayattığı sosyal ve kültürel kalıpları reddedebilir, değiştirebilir, yerine yenisini ekleyebilir. Bu durum, sosyal yapıda bazı değişimlere zemin hazırlayabilir. Bu değişimin baş aktörü olan bireyin, her alanda mücadelesini ve sosyal ilişkilerini kurma ve sürdürme konusunda, ait olduğu grubun veya sınıfın sosyo-kültürel eğilimlerini özümseyerek yeniden üretime ve tedavüle koyduğunu göstermektedir.

Yaşam sürecinde karşılaşılan fırsatların değerlendirilmesi, engellerin aşılması ve mücadelelerin verilmesinde bireyin geçmiş deneyimlerinin, alışkanlıklarının ve sosyalitesini dışa vuran yetilerin payı olduğu öngörülebilir. Bu durum, sosyo-kültürel eğilimlerin bilişsel, duygusal, bedensel ve davranışsal boyutlar içerdiğini göstermektedir.

Sosyo-kültürel realitenin akademik anlamda izahının epistemolojik imkânları, kavramların ve teorilerin ampirik sınırlarının neler olduğu sorusunu da beraberinde getiriyor. Bu perspektiften bakıldığında, sosyo-kültürel

eğilimlerin bütünsel belirlenmişlik payını içinde barındıran hakikatin, doğanın işleyişine gömülü, onun bir parçası olan ama aynı zamanda rasyonel müdahalelerle yapılandırılmış doğanın ikinci bir yeri olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Farklı varoluş koşulları farklı habituslar oluşturduğundan, farklı habitusların zemin hazırladığı uygulamaların, varoluş koşullarında nesnel biçimde farklılıkları oluşturan sistemli yapılandırmalar olarak ortaya çıktıkları düşünülebilir. Bourdieu, habitusu insanın varoluşu ya da bedenleşmiş toplumsallık olarak ifade etmiştir (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 118). Dolayısıyla habitus, bireyin sosyo-kültürel eğilimlerinin varoluşsal yansıması anlamına da gelebilir.

Bourdieu, sosyal alandaki herhangi bir konuma ulaşma biçiminin habitusa kayıtlı olduğunu vurgular (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 128). Benzer konumdaki bireylerin kolektif bilinci olan habitus, aynı zamanda sosyo-kültürel eğilimlerle ikinci yer mücadelesinde yaşamı benzer algılama, değerlendirme ve tercih etmeyi de mümkün kılabilir.

Bireysel ya da kolektif güzergâhın yönelimi, bireylerin sosyal yaşamda işgal ettikleri konuma, bu konumun birey tarafından algısına ve bu konumla kurulan ilişkiler sayesinde edinilen eğilimler sayesinde gerçekleştiği bilinen bir gerçektir. Nitekim Bourdieu, geçmiş, şimdi ve geleceğin habitusta kesişip birbirinin içine girdiğini ve habitusu ürünü olduğu geçmişte içerilen geleceğe pratik bir gönderme olduğunu ileri sürer (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 130-131). Burada anlaşılması gereken husus, geçmişe yönelme veya geleceğe dönük olma eğilimlerinin nedeni, habitusun sosyo-kültürel güzergâhlarıdır.

Habitusun sosyo-kültürel eğilimlerin ikinci yer alanındaki mücadelesinin yansıması olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bourdieu da bu yansımanın doğruluğunu "sosyal oyun" metaforuyla açıklamaktadır. Ona göre habitus, sosyal oyunun bireylerin bedenlerine nüfuz etmesidir. Bu sayede bireyler, toplumda nasıl davranacaklarını özümseyerek benliklerinin bir parçası haline getirir. Bourdieu, bu durumu şu örnekle izah eder. Otomobili yeni kullanmaya

başlayan sürücüler daima uymaları gereken kuralları düşünmeyip nerede ve ne zaman hareket edeceklerini çoğu zaman bilinçaltında, oyunun kuralları dâhilinde bilir ve buna göre oyunu oynarlar. Dolayısıyla, habitus bireyin yapabileceklerinin yapısal bir şablonudur ve habitus tarafından üretilen davranış biçimleri ya da temayül, mizaç veya karakterler erken yaşlarda edinilir ve eğitim ve kültür yoluyla nesillerden nesillere aktarılırlar (Yel, 2007: 569). Burada, ikinci yer mücadelesi olarak habitusun, yaşam alanlarında yapılabileceklerin potansiyeli olarak karşımıza çıktığı görülmektedir.

Genetik yapı, içinde yaşanılan sosyal çevre, ailenin daha yüksek veya daha düşük bir kapasite imkânı sunabilse de, bireyin bir habitusla doğmadığı gerçeğini değiştirmez. Bireyin sosyo-kültürel yaşam alanlarında sergilediği mücadelelerin özünde önceki deneyimlerin yattığı düşünülebilir. Bu anlamda Bourdieu, habitusu bedene dönüşmüş olan toplumsallık olduğunu, sahip olduğu anlam ve çıkarlarla donatılmış algısının "evinde" oluştuğunu ileri sürer (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 119). O halde, sosyo-kültürel eğilimler sonucu edinilen habitusun, salt zihinle değil bedenle de oluşan bir yapı olduğu ortadadır.

Habitusun meslek seçiminden giyim kuşama, beğenilerden tutum ve davranışlara kadar, dahası önemsiz gibi görünen pek ayrıntıda yaşam pratiklerine yansıyan eğilimlerden oluştuğunu iddia eden Bourdieu, bedenin doğal hallerinin bir takım alışkanlıkların etkisiyle sosyal bir varlığa dönüştüğünü savunur. Ona göre, "bedensel hexis" bireyin hakiki doğasını, yani derindeki varoluşunu ifade eder (Bourdieu, 2015: 85). O halde, biyolojik bedenin sosyo-kültürel eğilimlerle, yani habitusla sosyal bir varlık haline büründüğü vurgulanabilir.

İkinci yer mücadelesi bağlamında habitus, sosyo-kültürel pratiklerin neredeyse tüm alanlarında adeta bir sonsuzluk ağı biçiminde yansıdığını söylemek mümkündür. Nitekim Bourdieu da bu durumu habitus örnekleriyle şöyle açıklar: Habitus, sanatsal bileşenleri içinde, beslenme alışkanlıkları içinde, bedenin eğilimleri içinde, tiyatroya gitme (veya gitmeme) içinde, müziğe ilgi veya ilgisizlik içinde, siyasal tutumlar içinde, onların sürdükleri arabalar, evlendikleri erkekler ve kadınlar, inşa ettikleri oturma odaları türü içinde -

sınıfların yaşantıları bütün bu unsurlarla ilişki içinde resmeder (Mouzelis, 2007: 210).

Bireylerin sosyal yaşamı pratize etmek için kullandıkları nesnel yapılar, farkında olmaksızın ilk sosyalleşme ile bedene işler. Bourdieu, bu durumu şöyle açıklar: "*Habitus, bir toplumsal sınıfta ya da grupta yaygın olan nesnel olasılıkların, başat olarak bilinçdışı bir şekilde, özellikle çocukluğun ilk yıllarında içselleştirilmesiyle olur"* (Swartz, 2011: 148). Sosyal yaşama ilişkin olarak öngörülen pratik bilgiler, ayrıştırıcı klişeleri nesnel bir biçimde bilincin ve söylemin çerçevesinde işleyen algı ve değerlendirme kalıplarını yaşama geçirir. Nitekim Bourdieu da çocukluk yıllarında oluşan habitusun tabakalı sosyal bir dünyada insana nereye ait olduğunu ve nereye ait olmadığı duygusunu kazandırdığını belirtir (Swartz, 2011: 152). Bu durum, yaşamın erken döneminde biyolojik bedene işlenen sosyo-kültürel eğilimlerin, ortak bir yaşamın oluşmasına zemin hazırladığını göstermektedir.

Bourdieu, toplumsalın biyolojik bireylere yerleşmesi nedeniyle her sosyalleşmiş bireyde kolektif bir yön, dolayısıyla tüm bireyler için geçerli olan özelliklerin bulunduğunu ifade eder. Ona göre, birey ya da sosyalleşmiş biyolojik bir beden veya bedende cisimleşmek yoluyla biyolojik anlamda bireyleşen, sosyal olarak algılanan habitus kolektif ve kişilerarasıdır. Ancak, bünyeye dâhil toplumsalın biyolojik bireye dolayısıyla bedenin zayıflık ve kusurlarına bağlı olmasına borçlu olduğu her şeyi hesaba katmak gerektiğini belirtir (Bourdieu, 2010: 188). O halde birinci yer ile ikinci yer arasındaki etkileşim, hem öznel hem de kolektif bir tarihin ürünüdür.

Bourdieu, habitusun sosyal uzamın alanlarında oluşan oyunlarda bir oyuncu görevi yüklendiğini söyler. Ona göre, habitus üretken bir yapıdır. Habitusun alan içerisinde başarısı, oyunu alanın normlarına göre başarıyla oynayabilmesine bağlıdır. Bourdieu'nün, "toplumsal oyun" olarak ifade ettiği habitus, insanın biyolojik yapısı içerisine işlenmiştir. "ikinci bir doğa" niteliği kazanan bireylerin oyunla ilgili duyguları, sosyo-kültürel pratiklerin olanaklarını sürece dâhil eder (Calhoun, 2007: 103). Dolayısıyla habitus, ikinci yer alanında nelerin kazanılıp başarılabileceğinin yapılandırılmış formu olarak düşünülebilir.

Bourdieu'nün habitus kavramı esasen "biz" ve "çevremizdeki dünya" arasındaki ilişkilere işaret ederek salt davranışlarımız ve söylemlerimizi değil, aynı zamanda bilişsel yetimiz, eşyayı tasnif şeklimiz, bakış açımız ve duygularımızı da etkilemektedir. Habitusun hem bireysel hem de kolektif tecrübenin üzerindeki etkisi, ulus, cinsiyet, grup veya sınıf, aile dinamiği gibi farklı yapılarda millet, sınıf ve aile yapısını etkileme gücünü de ortaya koymaktadır (Yel, 2007: 565). Birey ve yapısal alanlar arasındaki bütünleştirme merkezi olan habitusun, ikinci yer mücadelesindeki alternatiflerin temeli olduğu söylenebilir.

Bourdieu sosyo-kültürel yaşam alanını, ödüllerin daha büyük olması dışında bir oyuna benzetir. Ona göre sosyal yaşam salt bir mücadele alanı değildir. Oyun, salt kurallara uymayı değil, sosyo-kültürel bir anlayışa sahip olmayı da gerektirir. Bourdieu bu durumu basketbol oyuncusu örneğiyle açıklar. Buna göre; iyi bir basketbol oyuncusunun salt atış yapabilen biri değil, ne zaman atış yapılması gerektiğini de bilen biri olması gerektiğini bilen ve stratejik düşünen biri olması gerekir. Oyun alanında birçok etkenin karmaşık etkileri söz konusudur. Burada önemli olan, duygu, düşünce ve bedensel eylemlerin hangisinin daha ağır bastığı değil, önemli olan yılların getirdiği birikimlerdir. Bu birikimler, Bourdieu'nün "habitus" olarak adlandırdığı yetidir (Bourdieu ve Wacquant, 2007: 78-79). Demek ki habitus, ikinci yer mücadelesindeki her hamlenin bir sezgisi ve aynı zamanda algılama potansiyelidir.

Alana giriş, oyunun kurallarını kabul etmek ve kurallara inanmaktır. Bourdieu, alanın oynamaya değer olduğuna dair bu inanca "illusio"[28] adını verir. Her alana özgü bir illusio vardır. İllusio, bireyleri alandaki oyuna yönlendiren ve benim çıkarım ne sorusunu sorduran mekanizmadır. Oyunu değerli kılan, oyundaki hedefleri ve sermayeyi belirleyen ve oyuna olan inancı artıran

[28] Bourdieu (2006), *Pratik Nedenler* adlı eserinde, oyun metaforu için şu açıklamayı yapar: "Gerçekte çıkar sözcüğü, ilk anlamıyla benim bu illusio kavramının altına yerleştirdiğim şey demekti; yani toplumsal bir oyuna önem vermek, orada olup bitenin ona katılanlar için önemli olduğunu belirtirdi. Interesse (çıkar, ilgi duyma hali) "ondan olma," katılmak, dolayısıyla oyunun oynanmaya değdiğini ve onu oynamakta ve bu sayede ortaya çıkan hedeflerin izlenmeyi hak ettiğini kabullenmektir; oyun ve hedefleri kabul etmektir."

dolayısıyla oyunu işlevsel hale getiren etken illusio'dur. Her alan (sosyal, ekonomik, dini, sanatsal, kültürel, bilimsel vb.) belli pratik formlarıyla, bireylerin illusio'ya olan taleplerini zorunlu kılar. Bireylerin oyunun nasıl oynanacağına dair duyguları, alan içinde kazanılan deneyimler sonucundaki eğilimlerle anlaşılabilir. Alana dair duygular tarafından geliştirilen stratejiler, alanın içkin eğilimlerin belirlenmesinde önemli bir role sahiptir. Bireyler, oyunda ne tür çıkarları bilirler ve beklentilerini bu yönde geliştirirler. Oyun alanında geliştirilen strateji, erken yaşlarda oyunlara katılım yoluyla kazanılır. Dolayısıyla alandaki oyunlarda ne yapılması gerektiğini bilen birey, oyun alanındaki durumlara uygun olarak mütemadiyen yenilik ve yaratıcılık yapmaya çalışır. Bunu hem çıkarlarını korumak hem de kurallara uymakla gerçekleştirir. Diğer taraftan, herhangi bir alandaki oyuna ait stratejiler toplumdan topluma değişebilir (Kaya, 2007: 402-403). Burada anlaşılması gereken husus, bireylerin içkin eğilimleriyle erken dönemlerde kazanılan ve inanç formunu yansıtan illusio'nun stratejik hamleleri, ikinci yer mücadelesindeki menfaatlerin korunmasında başat rol oynadığıdır. Buradan hareketle, erken dönemlerden itibaren önce aile içinde daha sonra da sosyal çevre ve toplum tarafından bireye telkin edilen sosyo-kültürel eğilimler yoluyla oluşan inanç sistemi yani illusio'nun, ikinci yer mücadelesindeki kazanımların belirlenmesi ve muhafaza edilmesinde önemli bir işlev gördüğünü söylemek mümkündür.

Bourdieu'ye göre alan bilinçli bir üretimin çıktısı değildir, dolayısıyla temelde bireyler arasındaki bahislere dayanır. Bireyler alana bahislere olan inançları yani "doxa"[29] sayesinde katılır. Bireylerin yetileri sahip oldukları kozların gücüne bağlıdır. Bu kozlar, bireylerin sahip oldukları farklı sermaye türlerine ve hiyerarşisine göre değişir. Yani herhangi bir sermayenin değeri o alanda kullanılabilecek işlevine bağlıdır. Diğer taraftan, aynı sermayeye sahip

[29] Colhoun (2007), *Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları Ocak ve Zanaat* adlı eserde, Doxa'yı Bourdieu'nün sosyal uzam ve içindeki konumumuzla alakalı bilişsel düzeyimizi şekillendiren, gerçekliği sorgulanmayan, bilinçdışı anlayışları anlatan bir kavram olduğunu ifade eder. O, Doxa'nın hissedilen realite, itiraz kabul etmediğimiz, tam tersine muhtemel bir itirazdan önce gelen bir şey olduğunu ve aynı zamanda kültüre ve alana göre değişebildiğini söyler.

olanlar arasında konum ve tutumlarına bağlı olarak farklılıklar oluşabilir. Örneğin, bir işadamı daha fazla iktisadi daha az kültürel sermayeye sahip iken, bir öğretmen daha fazla kültürel daha az iktisadi sermayeye sahip olabilir. Dolayısıyla, herhangi bir bireyin stratejisi sahip olduğu sermayenin yapısı ve miktarının zaman içindeki evrimine, sosyal ve kültürel güzergâhına, yani habitusuna bağlıdır (Bourdieu ve Wacquant, 2003: 82-83). Erken dönemlerde bilinçdışı bir şekilde oluşan doxa anlayışının, ikinci yer mücadelesindeki sermayelerin hem niteliği hem de kullanılma gücü olduğu açıktır.

Sunulan fırsat yapılarında ciddi ve ani bir değişim yaşandığında, habitusun beklentileri karşılanmaz, bireysel veya sosyal kriz potansiyeli doğar. Böylece yeniden üretim ya da uyarlanma yerini teslimiyet ve isyan alır (Swartz, 2011: 294). Dolayısıyla, habitus içsel beklentilere tekabül olmamış bir durumla karşı karşıya kalmış olur. Pekâlâ, bireyin habitusuna uymayan veya uyarlanamayan durumlar ortaya çıktığında ne olur? Sorusuna Bourdieu, yapısal gecikme ile cevap verir (Swartz, 2011: 295). Aynı zamanda Bourdieu, birey ya da grubun çocukluk yıllarının nesnel koşulları açısından kendisi için olanaklı görünmenin dışında bir istek duymasının nedeni de habitusun yeni yapısal durumlara uyarlanması olarak görür (Swartz, 2011: 157). Oysaki bu durumlarda birey, ikinci yer mücadelesinde habitusuna uymayan tutum ve davranışlar da sergileyebilir. Yani, içsel eğilimlerinde bir değişime gidebilir.

Habitusun sosyal çevreden gelen etkileri süzgeçten geçirerek bedene kaydeden bir mekanizma olduğunu göstermiştik. Bu bağlamda Bourdieu bizi destekler nitelikte habitusun, hem nesnel yapılar ve bedenler arasındaki buluşma noktası hem de biyolojik bir birey olarak sosyo-kültürel düzene bağlayan temel bir form olduğunu söyler (Bourdieu, 2014: 104). O halde, kalıcı ve aktarılabilen sosyo-kültürel eğilimleri biyolojik bedene transfer eden habitus, bu yolla ikinci yer mücadelesinin yol haritasını çizmektedir.

Yaratıcı edimlerin tüm boyutlarıyla yaşamın tarihsel oluşu içinde gelişerek, şimdinin geçmişinde çerçevelenen bir değerler bütünü olarak nitelik kazanan habitusu, ikinci yer mücadelesinin pusulası olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda habitus, yaşama dair duygu ve düşünceleri, sosyal

eylemlerin imkânlarını ve pratiklerini, nelerin yapılıp yapılamayacağını belirleyen yapılandırılmış bir yaşam formu olarak düşünülebilir. Bu yaşam formunun, belirli koşullar altında nesnel olarak düzenlenmiş ve edinilmiş olduğunu belirtmekte yarar vardır. Buradan hareketle, ilk dönemlerden itibaren sosyo-kültürel eğilimleri özümseyen ve uyumunu içeren ikinci yer mücadelesi olarak habitusun, hem sosyo-kültürel düzlemde ikinci bir var olma tarzını hem de biyolojik beden olarak da alışılmış bir vaziyeti kapsadığını söylemek mümkündür.

İnsan doğası kavramının, düşüncenin odağına girdiği andan itibaren bazı belirsizliklere, tartışmalara ve yeni anlamlar kazanmasına yol açtığı daha önceden belirtilmişti. Bourdieu'nün epistemolojik perspektifi çerçevesinde insan doğası, habitus kavramı merkeze alınarak birinci yer, yani biyolojik beden ve sosyo-kültürel eğilimlerin yaşam alanına yansımasını ifade eden, yani ikinci yer düzleminde ontolojik bir karakter görünümünde değerlendirilmeye çalışıldı.

Felsefe tarihi boyunca da sorgulanmış olan, farklı alanlarda da tartışma konusu olan insan doğası kavramının doğal ve yapma düzleminde aralarında nasıl bir yapısal ilişki olduğu, bu ilişkinin nasıl yorumlandığı konusunda bazı düşünürlerin görüşlerine başvurulması, çalışmamızın merkezinde yer alan ve insan doğasını birinci yer ve ikinci yer olarak bir bütünlük içinde yapılan analizimizi destekler nitelikte olup olmadığına ışık tutacaktır. Dolayısıyla, çalışmamıza katkı sunacağı düşünülen bazı filozofların insan doğasına ilişkin görüşlerine başvurulmasının yararlı olacağı düşünülmektedir.

Platon (M.Ö 428/7-M.Ö 348/7), bireye bahşedilmiş bir doğanın varlığını kabul etse de bu doğanın eğitimle biçimlenebilecek bir yapısı olduğunu iddia eder. Ona göre eğitim, bireyin doğasına bir müdahaledir. Bireyin doğuştan getirdiği bazı özellikler olsa da bu özellikler eğitim yoluyla değiştirilebilir. Platon, bireyin istenilen biçime sokulabileceğini, bunun da eğitime erken dönemde başlanmasıyla gerçekleşebileceğini savunur. Dolayısıyla Platon, bireylerin genç yaşta hangi kalıba sokulmak istenirse o kalıba sokulabileceğini söyler (Platon, 2005: 377-b). Diğer taraftan, Platon erken dönemlerde özümsenen alışkanların insanın adeta ikinci bir kimliğini oluşturduğunu şu

sözlerle ifade eder: *"İnsanın çocukken yapmaya başladığı taklitlerin yavaş yavaş birer alışkanlığa dönüştüğü ve bu alışkanlıkların da insanın mizacının ikincil bir parçası olmaya başlayacak olan bedenini, dilini ve düşüncesini etkilediği hiç dikkatini çekmedi mi?"* (Platon, 2005: 395a). O halde, Platon'un hem insanın doğal yapısının eğitim yoluyla istenilen düzeye getirilmesini, hem de kazanılan alışkanların kimliğe dönüşmesini, biyolojik bedeninin sosyo-kültürel eğilimlerle hayat bulması olarak algılamak mümkündür. Kısacası, Platon'un ikinci doğa kavramını, ikinci yer mücadelesi olarak habitus veya sosyo-kültürel eğilimler olarak yorumlamak mümkün görünüyor

Aristoteles (M.Ö 385-M.Ö 322), erdemleri iki şekilde izah eder: *"Erdem iki türlüyse, biri müdrike erdemi diğeri ise teamül erdemidir. Birincisi temel olarak öğrenmeyle oluşur ve bunun için tecrübe ve zaman gerekir; buna karşılık teamül erdemini alıştırma ile kazanırız. Nitekim alıştırma adı da alışkanlık sözcüğünden az biraz farkla buradan gelir."* (Aristoteles, 1911, 1103a-15). Aristoteles, bu pasajda şu hususa işaret eder: "*Erdemleri, ne doğadan ne de doğaya aykırı olarak elde ederiz; aksine bizim doğal bir yapımız vardır ki onun sayesinde erdemleri kabul ederiz. Bu yapı, alışkanlıklarla edimsellik kazanır."* (Aristoteles, 1911, 1103a-25). Yani, Aristoteles biri bilişsel düzeyde diğeri de tutum ve davranışlarda beliren iki erdem olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, sağduyu yetisi bilişsel erdem şeklinde tasavvur edilebilir. Büyüklere saygı, yardım etme, dayanışma gösterme ise tutum ve davranış erdemi olarak düşünülebilir. Bilişsel düzeyde kazanılan erdem bir bakıma yaşam boyu süren, çetin bir mücadeleye sahne olan pratikler olarak öngörülebilir. Tutum ve davranış erdemleri ise, eylemlerin pratik yollarla alışkanlık haline gelen yapı olarak düşünülebilir. O halde, Aristoteles'in alıntısından alışkanlık ile elde edilen erdemleri ikinci yer olarak anlamlandırmak olasıdır. Zira birinci yer ya da Aristoteles'in deyişiyle doğal yapı, erdemleri özümseme zemini olarak görülebilir. Bu durumda, tutum ve davranışlarla kazanılan erdemler doğal olarak bulunmaz sonradan alışkanlıklarla edinilebilir. Kısacası, Aristoteles bağlamında bireyin nasıl olduğu olgusunu birinci yer ile nasıl olabileceği de ikinci yer ile ilişkilendirilebilir. Yani, Aristoteles'in doğal yapı olarak ifade ettiği kavram

biyolojik beden, alışkanlıklar kavramı da sosyo-kültürel eğilimler anlamına gelebilir.

Özetlemek gerekirse; Platon'un Aristoteles'ten önce ikinci doğa kavramını kullandığı, ancak bu kavramı Aristoteles'in ikinci doğasından farklı bir anlamda kullandığı söylenebilir. Aristoteles'in ikinci doğasında insan olmaya doğru bir eğilim söz konusu iken, Platon'un ikinci doğasında öykünme anlamı mevcuttur. Diğer taraftan, Aristoteles'in ikinci doğa kavramında bir tezatlık hâkimken, Platon'un kavramında benzerlik durumunun hâkim olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Haldun (1332-1406) bireyi, ihtiyaçları hâsıl olan bir varlık olarak görmektedir. Bu ihtiyaçlar, diğer bireylerle kurulacak işbirliği sayesinde karşılanabilir. Ona göre birey, doğuştan sosyal bir varlıktır (Haldun, 2004: 355). İbn Haldun, bireyin yapısı gereği hem insani hem de hayvani potansiyeli olduğunu ileri sürmektedir. Bundan dolayı birey, hem iyiye hem de kötüye evirilebilir: *"Bilinmelidir ki, her türlü kusurdan münezzeh olan Allah, insanların tabiatlarına hem hayrı hem de şerri yerleştirmiştir."* (Haldun, 2004: 333). *"İnsan nefsi bir şeye ülfet edince, ülfet ve ünsiyet ettiği şey, onun cibilliyetinden ve tabiatından bir parça haline gelir, çünkü insan nefsi birçok renge girer"* (Haldun, 2004: 273). İbn Haldun, bireyin doğasının içinde yaşanılan ortama göre belirlendiğini savunur: *"İki huydan (iyilik ya da kötülük) biri hangi ölçüde daha evvel nefse gelir ve yerleşirse, nefs diğerinden o nisbette uzaklaşmış, onu kazanması o derece güçleşmiş olur."* (Haldun, 2004: 326-327). Dolayısıyla İbn Haldun'a göre, bireyin doğasının doğuştan iyi ve kötü olabilme potansiyeli, içinde yaşanılan ortamın koşularına, yani sosyo-kültürel eğilimlere bağlı olduğu düşünülebilir.

İbn Haldun'a göre doğa durumu "bedevi" toplumdur, zira bu toplum, salt zorunlu ihtiyaçlarını karşılayabilecek seviyededir. Dolayısıyla, bu toplum insan doğasını zedeleyecek bir yapıda değildir. Ona göre, insan doğasını zedeleyecek cismani ve sapkın zevklere yönelme, dini değerlerin zayıflaması, sosyal bağların ve tesanütün yerini saldırgan ve yıkıcı rekabetin alması, akrabalık ilişkilerinin ihmali, bencillik, iktidar kavgaları gibi etkenlerin hemen hepsi "hadari"

toplumuna özgüdür. İbn Haldun'un deyişiyle: *"Hadarîler, huzur ve rahatlık döşeğine sere serpile uzanmışlar, nimet ve refah denizine dalmışlardır. Onlardaki bu hal nesilden nesile sürüp gitmiş… tabiatlarında mevcut bir huy ve karakter haline gelmiştir."* (Haldun, 2004: 330). Burada, insan doğasının iyi ve kötü vaziyetinin, toplumun yapısal şartlarına sıkı sıkıya bağlı olduğu görülebilir.

Özetlemek gerekirse; İbn Haldun, bireyin doğuştan sosyal varlık olabilme potansiyeline sahip olduğunu, yani biyolojik bedenin sosyalleşme unsurlarını ihtiva ettiğini, söz konusu sosyal varlık olabilme halinin de içinde yaşanılan ortamın şartlarına, yani sosyo-kültürel eğilimlere bağladığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan, İbn Haldun'un bedevi toplum algısı ve bireyin doğal yapısı, birinci yer veya biyolojik beden olarak, hadari toplum algısı ve sosyal varlık olma halini de ikinci yer mücadelesi olarak habitus ya da sosyo-kültürel eğilimlerin yansıma alanı şeklinde yorumlamak mümkündür.

Şeriati, Kuran'da insana dair iki kelimenin varlığından bahseder. Bu kelimelerden ilki "beşer", diğeri ise "insan"dır. Ona göre, beşer ile insan kelimeleri arasında farklar vardır. Buna göre; beşer, varlıkların gelişim süreci sonucunda yeryüzüne gelmiş bulunan, yaşayan ve eylemde bulunan bir varlıktır. İnsan ise olağanüstü ve üstün nitelikleri olan ve iki boyuta sahip bir varlıktır. Birisi biyolojiye konu olan insan diğeri ise şairin ve filozofun ilgilendiği insan. Birincisi, tüm bireylerde ortak olan fizyolojik, biyolojik ve psikolojik özelliklere sahip olan özel bir canlı türüdür. İkincisi ise insan kimliğinde bulunan, yani insan olmanın tüm özelliklerini taşıyan bir canlı türüdür (Şeriati, 1997: 12-13). Dolayısıyla, beşer türünün her ferdinin nihai amacının belirli ölçüde insan kimliğine ulaşmak olduğu söylenebilir.

Şeriati 'ye göre, yeryüzünde mevcut olan tüm beşerler insan değildir. Zira her birey bir derecede ve bir aşamaya kadar insan olabilmiştir. O halde beşer, geçirdiği değişim ve gelişim süreci sonunda insan olmaya adım atmaktadır. Ona göre, beşer bir "imek"tir, insan ise bir "olmak"tır. Zira "imek" konusu olan bir varlıktır. Beşer, var olduğu her dönemde, mekânda ve zamanda durağan ve değişmez bir varlığa sahiptir (Şeriati, 1997: 13-14). Görüldüğü üzere beşer, hem doğanın bir parçası hem de statik bir adlandırmaya sahiptir.

Şeriati beşerin ulaşmak istediği insanın, olması gereken yani ideal niteliklere sahip olduğunu, dolayısıyla beşerin temel amacının insan olmaya ulaşmak olduğunu, erişilmeye çalışılan insanın durağan bir varlık olmadığını, tam tersine ebedi bir gelişme ve ilerleme ereği içinde olduğunu ifade etmektedir (Şeriati, 1997: 18). Bu insanın üç özelliğe sahip olduğunu belirten Şeriati, bu üç özellikten ilkinin bilinçli, öz varlığının bilincinde olma, ikincisinin seçme yeteneğine sahip olma, üçüncü özelliğin ise yaratıcı olduğunu açıklar. Buna göre bu üç özelliğe sahip olan varlık, insan olma mertebesine ulaşabilmiştir (Şeriati, 1997: 19-20). Burada, beşerin temel gayesinin bireysel mahiyet ve iradeyle insan olma mertebesine ulaşmak olduğu açıktır.

Özetlemek gerekirse; Şeriati varlık olan insanın beşer ve insan olarak ikiye ayrıldığını, beşerin biyolojik bir varlıktan ibaret olduğunu, insanın ise beşerin olmak istediği mertebe olduğunu, yani farkındalık sahibi olan, iradesiyle tercih yapabilen ve üretken bir varlık. Buradan hareketle, Şeriati'nin beşer kavramını birinci yer, yani biyolojik bedenle, insan kavramını da ikinci yer, yani sosyo-kültürel eğilimlerin pratik yansımaları olan habitusla özdeşleştirmek mümkündür.

Yukarıda insan doğası ile farklı alanlarda görüşlerine başvurulan kimi düşünürlere bakıldığında; Platon'un var olan bir insan doğanın varlığını kabul ettiği bu kabulün biyolojik beden anlamına gelen birinci yere, eğitimle istenen kalıba sokulan doğanın ise sosyo-kültürel eğilimlerle oluşan habitus anlamına gelen ikinci yere tekabül ettiği öngörülebilir. Aristoteles'in insanın doğal yapısı olarak belirttiği tutum ve davranış erdemlerinin kazanıldığı zemin olan düzlemin birinci yerle, bilişsel düzeyde alışkanlık yoluyla kazanılan erdemleri ise ikinci yer ile ilişkilendirmek mümkündür. Yine, İbn Haldun'un insanın doğuştan sosyal bir varlık ifadesi ve toplumsal düzlemdeki bedevi toplum algısı birinci yer, sosyal varlık halinin bulunulan ortama göre biçimlenmesi ve hadari toplum algısı da ikinci yer anlamına gelebilir. Diğer taraftan, Şeraiti'nin beşer kavramını birinci yer, insan kavramını da ikinci yer bağlamında yorumlamak mümkündür.

Bireysel eğilim yoluyla özümsenen nesnel gerçeklikler, ait olunan grubun, sınıfın ya da toplumun sosyo-kültürel eğilimlerine, yani habitusuna göre

biçimlenir. Bu biçimlenme, verili olanla birlikte tipik olarak ailede başlar ve daha sonra çevre, eğitim ve istihdam gibi kurumlar aracılığıyla konsolide edilir. Dolayısıyla, ilk yerden yola çıkarak ikinci yer mücadelesine dönüşen habitusun, bu iki alanın birbiriyle sıkı bir bağ kurmasının ürünü olduğunu ileri sürebiliriz. Kısacası habitus, bir yönüyle bedenin yadsıdığı razı olma biçimini elde etmenin yolu, diğer yönüyle de sosyo-kültürel yaşam formlarının yetisini, kalıcılığını ve pratiğini etkin hale getiren mücadele gücüdür.

SONUÇ

Bu çalışmada Bourdieu felsefesinin kilit kavramı sayılan habitus kavramı, ikinci yer mücadelesi bağlamında değerlendirilmeye çalışıldı. Sosyal uzam kuramının önemli temsilcilerinden biri sayılan Bourdieu, özellikle Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber'den etkilenmiştir. Bourdieu'nün sosyal yeniden üretim ile sosyal sınıfların tercih ve pratikleri arasındaki bağlantılara odaklanarak, birbirine tezat olan birçok kavramı ilişkilendirmeye çalışırken, var olan ikiliklere karşı çıkarak her kavramın olay ve olgulara göre değerlendirilebileceğini, ancak hiçbir kavramın da genel geçer kabul göremeyeceğini ileri sürmüştür. Ona göre, salt nesnel yapılara veya bireye vurgu yapılan çalışmalar gerçekleri yansıtmamaktadır. Bu tarz yaklaşımlar yerine, her iki açıdan değerlendirme yapılarak ikiliklerin aşılması gerekmektedir.

Habitus kavramının tarihsel gelişimine bakıldığında, daha önce Hegel, Husserl, Weber, Durkheim ve Mauss gibi düşünürler tarafından yorumlandığı görülmektedir. Bourdieu'nün Aristoteles'ten, Thomas Aquinas'tan, Emile Durkheim'den, Nobert Elias'tan, Marcel Mauss'tan ve Max Weber gibi düşünürlerden ilham alarak habitusa yeni anlamlar yüklediği, canlılık getirdiği ortadadır. Öte yandan, düşünürler arasında habitus kavramının anlamsal düzlemi üzerinde bir uzlaşmanın olduğunu da söylemek zordur.

Bourdieu epistemolojisinin ana iskeletini oluşturan habitus, alan ve sermaye kavramlarının birbiriyle ilişkilendirilmesi, aralarındaki bağlantıların anlaşılabilme ihtimalini artırabilmektedir. Bu kavramların, hem tek başlarına kullanılabilen hem de birbirlerini dönüştürebilen, etkileyebilen bir karakterde olduğunu belirtmekte yarar vardır. Bourdieu'nün sosyal realiteyi bu kavramlar perspektifinden anlamaya çalıştığı açıktır.

Bourdieu'nün, hem yaşam sürecinin biyolojik ve sosyal bedenlerin üretimi aracılığıyla gerçekleştiğini savunması, "somutlaşma yoluyla bireyleşen kolektiflik" veya "sosyalleşme yoluyla kolektifleşmiş biyolojik birey" olarak tanımlaması, hem de bireylerin doğasında habitusların içkin olarak yer aldığını

savunması, biyolojik bedenlerin sosyo-kültürel eğilimleri özümsemesi yoluyla gerçekleşen habitus kavramının, ikinci yer mücadelesi bağlamında analiz edilmesiyle tutarlılık gösterdiği ortadadır. Kuşkusuz ikinci yer mücadelesi olarak habitus, insan katkısı olmaksızın doğuştan var olan yapıların, sosyo-kültürel etkenlerle eğilimlere yönelen ontolojik alanı ifade eder. Bu alan, yaşam formlarının eyleme dönüştüğü mücadele arenasıdır.

Bourdieu, deneyim ve pratiklerin matrisi olarak bir tasarruf sistemi gibi işlem yapan ve çözüm üreten habitusun, tarihsel ve nesneleştirilmiş kurumlarda ve yaşam alanlarında tezahür ettiğini savunur. Ona göre, aynı ya da benzer yaşam pratiklerini benimseyen bireylerin sosyo-kültürel tarihleri de ortaktır. Buna göre sosyo-kültürel yapı, düşük veya yüksek bir potansiyel imkânı sunsa da habitus bir yazgı değildir. Ancak herhangi bir konuma ulaşma biçiminin habitusa kayıtlı olduğunu da gözden kaçırmamak gerekmektedir.

Bourdieu'nün perspektifinden bakıldığında, habitusun bireylerdeki biyolojik farklılıkların sosyal uzamla ilişkinin yansıdığı bedende, tutum ve davranış biçimlerinde ortaya çıktığı görülmektedir. Buna göre habitus, sosyalleşme yoluyla kolektifleşmiş biyolojik bireydir. Bu anlamlandırma, habitusun biyolojik bedeni sosyo-kültürel eğilimlerle yaşam alanlarına bağlayan temel bir form olduğunu göstermektedir.

Hume, neden-etki bağlamında varoluşsal çözümleme yaparak olguların tümüyle deneyimlerden kaynaklandığını, nedenselliğin bir zorunluluk değil bir alışkanlık hali olduğunu savunmuştur. Ona göre, deneyim dışında hiçbir bilgi ve metafizik gerçek değildir. O halde deneyimden oluşan nedensellik salt bir alışkanlık, bilgi de tümevarım ve olasılık düzleminde kalmaktadır. Hume'un analizi sonucunda ortaya çıkan durum, neden-etki bağının özünde bir alışkanlıktan, bir inançtan fazlası olmadığıdır. Dolayısıyla, neden-etki bağına dayanan her türlü akıl ve pratik, kesin bir bilgi değil ama bir kestirme imkânı sunabilir.

Bourdieu alışkanlıkların oluşmasında sınıfsal ilişki, sosyal köken ve eğitim seviyesinin rolüne vurgu yapmıştır. Ona göre, alışkanlıklar habitus gibi

tekrarlarla kazanılan, zihinde ve bedende yer edinen ve aynı zamanda ait olunan grup veya sınıf tarafından üretilen değerler bütünü, pratikleri içselleştiren deneyim alanıdır. Bu da habitusun yinelenen otomatik bir alışkanlık değil, sosyal uzamla etkin ve yaratıcı ilişki içinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla habitus ile alışkanlık arasında benzerlikler olsa da aynı şeyler olmadığı açıktır. Ancak, habitus alışkanlığın geniş bir perspektiften aranje edilmiş hali olarak yorumlanabilir.

Sosyalleşme olgusunu, biyolojik beden olan bir varlık temelinin sosyal ve kültürel eğilimlerle bütünleşme süreci olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim Bourdieu da habitusu, erken yaşlarda kazanılan sosyalleşme deneyimlerinin bir sonucu olarak değerlendirmiştir.

Benlik kavramı, bireyin kendisi hakkında sahip olduğu düşünceler, yani özne olan "ben" in nesne olan "ben" hakkında düşünmesi olarak algılanabilir. Deleuze, düşünme yoluyla benlik bilgisine ulaşan öznenin gerçeklerden kopacağını, dolayısıyla üretim mekanizmalarının bilişsel düzlemde değil, oluş zemininde gerçekleştiğini savunur. Buna göre özne, hem özdeşlik, benzerlik, zıtlık ve analoji ilkeleri çerçevesinde etkinleştirilen bellek olarak algılanmış, hem de "düşlem" üzerine temellenmiştir. Deleuze'ün geliştirdiği ve realiteyi olduğu gibi anlatan girişimini ifade eden olay/oluş felsefesinde "özne", "birey" olarak yerini alır. Bu düşüncede birey, gelişen tüm olaylardan bağımsız bir şekilde, sağduyuya dayanarak aşkınsal bir düzeyde bir uzam tasarlayan ve özne olarak inşa edilen bir varlık değildir. Deleuze anlayışında birey, tekil bir varlık olarak bir olay içinde yer almıştır. Bourdieu ise, insanın özünde varlık bulan hür bir özne yerine, doğuştan olmayan ama sosyal uzamın belirlenimlerine karşı verilen mücadele sonucu tarihsel bir imkânla oluşan özneyi görmüştür. Buna göre benlik, hem öznel yaşamın simgesi hem de verili bir nesne olarak karşımıza çıkmıştır. Dolayısıyla habitus bireyin sahip olduğu bir şey değil, esasen bireyin kendisi yani benliğidir. Yani, Bourdieu bağlamında benlik en temelde habitusun kolektif olarak müşterek eğilimlerin pratize edilmesi iken, bu anlamıyla benlik Deleuze'ün bireyselleşen benlik kavramını izole ederken, özneyi herhangi bir grup veya sınıfın kültürel öğesi olarak inşa ettiği düşünülebilir.

İnsanın biyolojik beden yönü denilen birinci yer, yaşamın maddesel unsurlarını içermesi, verili bir alanda kurulması bakımından herhangi bir mücadelenin yaşanmadığı edilgen bir nitelik gösterirken, ikinci yer ise teamül ve pratikler yoluyla sosyo-kültürel eğilimlerin özümsenmesini gerektiren aktif bir mücadeleyi zorunlu kılmaktadır. Bu durum, yaşamın ilk dönemlerinde kazanılan temel eğilimlerin bir yazgı olmadığını ve deneyimlere tabi olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla farklı ortam ve koşullarda önce ailede sonra çevrede, arkadaşlık ilişkilerinde, okulda ve istihdam alanlarında kazanılan bu eğilimler, ikinci yer mücadelesinin pratikleri olarak yaşam formlarına yansımaktadır.

Erken dönemlerde başlayan sosyalleşme sürecinin özümsenen sosyo-kültürel pratikler yoluyla gerçekleştiği daha önce de belirtilmişti. Bu pratikler, sosyal uzamın dinamizmi için temel sağlar. Bu temel, geçmişe ait formasyonların mevcut olmasıyla şekillenir ve şimdikine göre daha baskındır. Söz konusu formasyonların bilinçaltı denilen alanı temsil etmesi, habitus kavramına "bedenleşmiş tarih" ve "ikinci yer mücadelesi" anlamının yüklenmesine zemin hazırladığı öngörülebilir. O halde ikinci yer mücadelesi olarak habitus, sosyo-kültürel formasyonların bedene yansımasını ve üretimini açıklayan bir platform olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu platform, birey ya da toplumun sosyo-kültürel ve tarihsel bağlarıyla hayat bulan ontolojik bir alandır.

Var olan insan doğası ile yapma insan doğası perspektifinde görüşlerine başvurulan bazı düşünürlerin bakış açıları, ikinci yer mücadelesi olarak habitus analizimizi destekler mahiyette olduğu görülebilir. Bu anlamda, Platon'un insan doğasının birinci yere, eğitimle istenen kalıba sokulan doğanın ise ikinci yere; Aristoteles'in insanın doğal yapısı olarak tutum ve davranış erdemlerinin kazanıldığı zeminin birinci yere, bilişsel düzeyde alışkanlık yoluyla edinilen erdemlerin ise ikinci yere; İbn Haldun'un insanın doğuştan sosyal bir varlık kabulü ve toplumsal düzeydeki bedevi toplum algısının birinci yere, sosyal varlık halinin oluştuğu ortam ile toplumsal düzeydeki hadari toplum algısının ise ikinci yere; Şeriati'nin beşer kavramının birinci yere, insan kavramının da ikinci yere karşılık geldiği düşünülebilir.

Bourdieu epistemolojisinin merkezi kavram özelliğini taşıyan habitus, bir taraftan ikinci yer mücadelesi bağlamında değerlendirme imkânı sunarken, yol açtığı bazı açmazlar ise eleştirilere zemin hazırlamıştır. Özellikle ilk dönemlerde yaşanması muhtemel sosyalleşme deneyimlerinin bilişsel ve davranışsal çarpıtmalar içermesi, geleceğe dönük beklentilerle sonuçların uyuşmama durumu ve bireysel ya da sosyal güzergâhların tespitinde izlenen türdeş yaklaşımlar, söz konusu eleştiriler arasında yer almıştır.

Sonuç olarak, ikinci yer mücadelesi bağlamında incelenen habitus kavramı, karmaşık olan insan yapısı da göz önünde bulundurularak salt biyolojik beden ve sosyo-kültürel unsurlara indirgenmeden değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme, doğuştan sahip olunan biyolojik beden, yani birinci yer ile sosyo-kültürel eğilimlerin mücadele sonucu özümsenmesiyle kazanılan ikinci yer, iki ayrı varlık olarak değil, bir bütünlük içinde yapılmıştır. Buna göre, insanın birinci yeri doğal olanı, ikinci yeri ise suni olanı ifade etmiştir. Kısacası, ilk yerimizden ikinci yerimize götüren bir mücadele süreci olarak analiz edilen habitus, hem yaşam formlarını pratik hale getiren mücadele yetisi hem de bedenin razı olma biçimini elde etmenin yordamı olarak karşımıza çıkmaktadır

KAYNAKÇA

Arlı, A. (2007). Klasik Sosyolojide Derin Revizyon: Pierre Bourdieu Sosyolojisi. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. Der. G. Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları.

Aristoteles (1997). Nikomakhos'a Etik. Çev. S. Babür. Ankara: Ayraç Yayınları.

Bourdieu, P. (1995). Pratik Nedenler. Çev. H. Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (1996). Toplumbilim Sorunları. Çev. I. Ergüden. İstanbul: Kesit Yayıncılık.

Bourdieu, P. (1997). Televizyon Üzerine. Çev. T. Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, P., Wacquant, L. (2003). Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar. Çev. N. Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2006). Sanatın Kuralları. Çev. N. K. Sevil. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bourdieu, P. (2007). Sosyal Bilimde Heterodoksi, Çev. Ü. Tatlıcan. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. Der. G. Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2010). Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Çabaları. Çev. B. Yalım. İstanbul: Metis yayınları.

Bourdieu, P. (2014). Seçilmiş Metinler. Çev: L. Ünsaldı, Ankara: Heretik.

Bourdieu,P., Passeron, J. (2015). Yeniden Üretim: Eğitim Sistemine İlişkin Bir Teorinin İlkeleri. Çev. A. Sümer. Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2017). Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi. Çev. D. Fırat, G. Berkkurt. Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2015). Eril Tahakküm. Çev. B. Yılmaz. İstanbul: Bağlam Yayınları.

Calhoun, C. (2007). Bourdieu Sosyolojisinin Ana Hatları. Çev. G. Çeğin, Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. Der. G. Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları.

Deleuze, G. (2005). Fark ve Tekrar. Çev. P.B. Yalım, E. Koyuncu. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Deleuze. G. (2008). Ampirizm ve Öznellik. Çev. E. Erbay. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.

Hume, D. (2016). İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme. Çev. E. Bayhan. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık.

Goodchild, P. (2005). Deleuze Guattari Arzu Politikasına Giriş. Çev. R.G. Öğdül. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Göker, E. (2007). Ekonomik İndirgemeci Mi Dediniz? Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. Der. G. Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları.

Jourdain, A., Naulin, S. (2016). Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları. Çev. Ö. Elitez. İstanbul: İletişim Yayınları.

Haldun, İ. (2004), Mukaddime 3. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Mauzelis, N. (2007). Katılımcı-Toplumsal Bütün Sorunu: Parsons, Bourdieu, Gidens. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. Der. G.Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları.

Öztimur, N. (2007). Feminist Teoride Pierre Bourdieu Tartışmaları. Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi. Der. G. Çeğin. İstanbul: İletişim Yayınları.

Platon. (2005). Devlet. Çev. C. Saraçoğlu, V. Atayman. İstanbul: Bordo Siyah Yayıncılık.

Rogers, C.R. (2011). Kişi Olmaya Dair. Çev. S. Budak. İstanbul: Okyanus Yayınları.

Sartre, J.P. (2005). Varoluşçuluk. Çev. A.Bezirci. İstanbul: Say Yayınları.

Swartz, D. (2011). Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi. Çev. E. Gen. İstanbul: İletişim Yayınları.

Şeriati, A. (1997). İnsanın Dört Zindanı. Çev. Prof. Dr. H. Hatemi. İstanbul: İşaret Yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

1999 yılında Atatürk Üniversitesi Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bölümünden mezun oldu. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığında öğretmen olarak göreve başladı ve hala görevine devam etmektedir. 2018 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalında başladığı yüksek lisans programında tez çalışmasına devam etmektedir.