

# Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden

Hüseyin Köse

Atatürk Üniversitesi İletişim Fakültesi

huseyink180@yahoo.com

## Öz

Pierre Bourdieu terminolojisinde beden nosyonu, gerek simgesel sermaye ve habitus, gerekse toplumsal sınıf anlamında itaat ve tahakküm ilişkilerinin üzerinde cereyan ettiği temel zemini oluşturur. Özellikle eril tahakkümün dilsel pratikler aracılığıyla inşa edildiği durumlarda, söz konusu zeminin ayırt edici özelliği, cinsiyetlendirilmiş beden söyleminde karşılığını bulur. İtaati başlı başına “toplumsal tahakküm ilişkilerinin bedenselleşmesi” olarak tarif eden Bourdieu için, beden kamusal ya da özel yaşama konu olan bölümleri, kendini sunma biçiminin etken ya da edilgen biçimlerini tanımlar. Kendini sunmanın edilgen biçimleri itaate karşılık gelirken; etken biçimleri eyleyen özneye, doğrudan fallus ve logos kavramlarına tekabül eder. Ayrıca Bourdieu’de itaat-tahakküm bağının dilsel kodlarının dayattığı ayrımlar, beden sosyo-politik niteliğinin kurucu unsurlarıdır. Bu çalışmada, Bourdieu’cü beden nosyonunun ve ona eşlik eden toplumsal cinsiyetçi söylemlerin cinsler arasında itaat-tahakküm ilişkilerinin kurulumuna aracılık eden işlevleri irdelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Beden, dil, itaat, tahakküm, beğeni yargısı.

• • • • •

Makale geliş tarihi: 16.06.2016 · Makale kabul tarihi: 24.10.2016.

<http://ilefdergisi.org/2016/3/2/>

ilef dergisi · © 2016 · 3(2) · sonbahar/autumn: 173-199

# Obedience-Domination Relation and Socio-Political Body in the Thought of Pierre Bourdieu

Hüseyin Köse

Atatürk University Communication Faculty  
huseyink180@yahoo.com

## Abstract

The concept of body in Pierre Bourdieu's terminology, constitutes the foundation on which obedience and dominance relations occur in both a habitus and symbolic capital a social class sense. Especially in cases where male dominance is constructed through linguistic practices, the characteristics of this foundation correspond to a genderized body's discourse. Bourdieu defines obedience as "the somatization of social relations of dominance," and for him, the parts of the body that are subject to public or private life define the active or passive forms of self-presentation. While passive forms of self-presentation correspond to obedience, its active forms correspond to the "doing" subject, directly to the concepts of phallus and logos. Furthermore, the differences imposed by the linguistic codes of the obedience-dominance link in Bourdieu are the founding elements of the socio-political quality of the body. This study examines the different dimensions of Bourdieu's concept of body and the social sexist discourses that act as mediators in the establishment of obedience-dominance relations between genders.

**Keywords:** Body, language, obedience, domination, judgment of taste.

<http://ilefdergisi.org/2016/3/2/>

Fransız kültür sosyoloğu Pierre Bourdieu, hiç kuşkusuz beden nosyonunu, bir bütün olarak toplumsal olanı da içerecek biçimde, çoğul bir pratikler ve yatkinlikler alanı olarak kavramsallaştıran ilk isimlerden birisidir. Bourdieu'cü beden kavrayışı, bedene ve özel olarak da bedensel tekniklere (eğilme, selamlama, dans etme, diz çökme, kimi incelikli reveranslar, vb.) yalnızca toplumsal/kültürel pratiklere yönelik bedensel yatkinlikler olarak değil, aynı zamanda ayrımcı dilsel ve toplumsal pratiklerin ve uygulamaların yöneldiği siyasal bir mesele olarak yaklaşır. Başka bir deyişle, beden; farklı beğeni yargıları, sınıf ayrımları, cinsiyetçi söylemler ihtiva eden dilsel beden kodlamaları, habitus, simgesel şiddet vb. kriterler açısından ele alınır. Kriterlerin çokluğu, girilecek analizin de kuşatıcı ve derinlikli boyutunu açığa vurur. Bu bağlamda, Bourdieu'cü eril tahakküm kavrayışı da yalnızca karşı cins üzerinde ürettiği mağduriyet ve itaatle sınırlı değildir; eril imtiyazcı düşüncenin ürünü olan erkekliğin kendisi de bizatihi Bourdieu'cü eleştiriden nasibini alır; özellikle de büyük ölçüde bedensel nitelikli eril dilsel kodlamaların eril imtiyaz üzerinde korumaya çalıştığı güçlü vurgunun bizatihi kırılğanlığı bakımından. İkinci olarak da bizatihi bedeninin kendisi toplumsal dünyada tesis edilen itaat-tahakküm ilişkilerinin başlıca araçlarından birisidir ve bedeni bağımlılık ilişkilerinin fiziksel odağı olarak kavrayan görüş, bedeninin ikna edici sosyo-

politik bir izahını yapmayı da kendisi için ciddi bir yükümlülük addeder. Bu makalede, içerdikleri sınıfsal ve kültürel ayrımların çokluğu açısından, eril ve dişil beden kavramlarının sosyo-politik bir gösteren olarak toplumsal dünyada gördüğü ideolojik işlevler analiz edilmeye çalışılacaktır.

## **Tarihsel Gelişimi Bağlamında “Bedensel Aura”**

Bedensel uzamı iktidarın baskıcı politik söylemlerinin barınağı yapan Foucault’cu düşünüşten; kuvvesine güçsüz kadın cinsi lehine övgüler düzülen ve büyük ölçüde eril tahakkümün asırlık uygulamalarıyla bunalılmış kadınlık durumunun kurtuluş pratiğine rehberlik eden feminizme kadar birçok kuramsal ve siyasal içerikli müdahale, bedeni itaat ve tahakküm ilişkisinin odağı yapmıştır. Politik ve kültürel nitelikli yerleşik beden algısı hiç kuşkusuz bu noktaya gelinceye kadar, birçok tarihsel aşamadan geçmiştir. Çok kısaca değerlendirmek gerekirse, ilk(s)el toplumlar genel olarak estetik bir değerden ziyade, ürettiği ekonomik ve toplumsal faydayla değer kazanan beden, doğrudan doğruya bir üretkenlik alanı olarak kodlanır. Bu dönemde ruh ve beden bir aradadır ve ruh henüz maddileşmediği için de beden kendisi ruhsal/mistik güçlerin bir taşıyıcısıdır. Antik Çağ’a gelindiğinde ise beden ruhsal yaşantıya karşıtlığı içinde değerlendirildiği ve her iki karşıtlık arasındaki gerilimi kavramsallaştırmaya dayalı tartışmaların, yüce ve kutsal vaazların gölgesinde yitip gittiği görülür. Beden, burada akıl tarafından ehlileştirilmesi gereken dürtüsel bir belirsizlik kaynağıdır. Bu yönüyle asla var oluşun yüce ereğini tek başına temsil edemez ve simgesel bir temsil aracı olduğunda ise temsil ettiği şey asla fiziksel görünürlüğüyle dikkat çeken bir kütlenin tezahüründen öteye gidemez. Ortaçağ’da, ruh ve beden ikiliğinin düşmanlık ilişkisi temelinde kavramsallaştırıldığı küçültücü bir eğilimin varlığından da söz edilebilir. Buna göre “beden, şeytanın arazisidir”<sup>1</sup> ve genel olarak kirin, günahın, dünyevi şehvet ve arzuların, kutsal-dışılığın heretik (sapkın) tohumlarının saçılmış olduğu tekinsiz bir muntika olarak tanımlanır. Özellikle kadın cinsinin kanlı adet dönemlerinin henüz aklın erdemli ışığıyla aydınlatılmadığı çağlarda, dişil bedenin semantiği bu anlamda tam bir muammadır. Genel olarak bedene, özelde ise kadın bedenine yönelik pejoratif düşüncelerin köklerini sadece Ortaçağ skolastik düşüncesinde değil, hemen hemen tüm ahlakçı ve metafizik filozoflar kuşağının düşünsel ufkunda gözlemlemek mümkündür. Dahası, bu konuda oldukça zengin bir literatürün var olduğu bile söylenebilir:

“Trakyalı kızlardan utanan ve onların ‘hep göğe bakıyorsun, biraz da bize bak’ türünden sitemlerini karşılıksız bırakan Thales; karısı Xanthipe’nin dırdırından

bunalıp kendini sokaklara atan ve onun gözünde 'bir baltaya bile sap olamamış' koca Sokrates; amansız bir kadın düşmanı olan ve kadınların ortaklaşa kullanılmamasını öneren Platon; süslü Aristo; gencecik bir kızla nişanlı olduğu halde, başka kadınlarla ilişkiler kuran ve belki de evlenmekten korkan Augustinus; ilahiyat ve felsefe konularından başını kaldıramayan ve hatta ağabeylerinin, belki bu yoldan döner umuduyla kaldığı otel odasına bir fahişe gönderdiklerinde sobadan kapıldığı yanan odun parçasıyla zavallı fahişenin üstüne yürüyen Thomas Aquinas vs."<sup>2</sup>

Kuşkusuz yeniçağın rasyonel aklın ateşli savunucuları olan büyük düşünürleri söz konusu olduğunda da durum aynıdır. Yeniçağın büyük ölçüde Aristo etkisi taşıyan beden algılaması, öncelikle cinsiyetlendirilmiş bedendir ve tıpkı kadın bedenine erkeğinki yanında ikincil bir statü tanıyan dinsel söylem biçimlerinde olduğu gibi -İslami düşüncenin sıklıkla telaffuz etmekte hiçbir beis görmediği "fitrat", "awret", "kavvam", terimler, vb.<sup>3</sup> yeniçağın egemen felsefi söylemi de meseleye her bakımdan özcü düşüncenin sosyo-biyolojik ufkundan bakmaktadır. Aynı bakış açısı, etkenliği, kültürü, düşünmeyi, özneliği, zihni, yüce, ideal ve aşkın olanı erkek cinsinin temel özellikleri olarak saptarken; duyguyu, duygusallığı, muhakemece zayıflığı, edilgenliği, düzensizliği, doğayı, basiretsizlik vb. nitelikleri de genel olarak "kadınsılığa" atfeder. Bu bakış açısından dişil beden, akıl tarafından etkisizleştirilmiş bir görüngü olarak çıkar karşımıza. Klasik sosyolojide ise beden, her şeyden önce "olmayan bir varoluş (absent body)" biçimidir<sup>4</sup> ve özellikle de dişil beden ne siyasal ne de kültürel bir varoluşa aracılık edemez. Bu ve benzeri bakış açılarıncı, dişil beden kurgusunun asli belirleyeni, deyim yerindeyse, belirsizliği mutlak bir nüve olarak içinde taşıyan daimi bir tekinsizlik hali olarak tescillenmiştir. Modern sonrası çağın yeniden büyüyü ve bilinç dışını bilince ve akla yeğleyen gelişimiyle birlikte ise beden, genel olarak haz ve arzu temelinde kurgulanacak; böylelikle "görünür" dünyanın merkezinde yer alan bireysel varoluşun cazibe ve çekiciliğine ilişkin de güçlü bir referans haline gelecektir. Toplumsal olarak inşa edilmiş, kendisine güçlü kültürel ve simgesel söylemlerin eşlik ettiği bu nevezuhur beden kavramı, postmodern tüketim kültürünün her bakımdan etkili kılınmış güçlü medya retorığı tarafından kutsanmayı beklemektedir. Bu yeni dönemde, fiziksel görüntünün kişiye sağladığı avantajların toplumsal alım gücü o kadar fazladır ki en üstün kişisel yetenek ve çabayla elde edilecek takdirden bile daha önemlidir. Ancak bu en son noktasına dek yüceltilmiş beden kavramı bile, üzerinde hemen her zaman farklı iktidar süreçlerinin işletildiği bir nesne-beden hüviyetinden arınamamış, hemen her çağa özgü asgari ortak anlamının öznel yitimiyle bir arada düşünüldüğü genel bir algılama çerçevesini kırmayı başaramamıştır. Bedenin

toplumsal ve kültürel beğeni yargısının ya da bir dizi yatkınlığın ana kaynağını oluşturduğu noktada ise Bourdieu'nün *habitus* olarak adlandırdığı bir tür "bedene dönüşmüş toplumsallık" biçimiyle karşılaşılmaktadır ki sosyoloğun *habitus* kavramıyla kastettiği şey, toplumsal olanın pratik anlamının bedende cisimleşmiş olduğu imasıdır. Başka bir deyişle, *habitus*, kültürel yatkınlıkların en dolaylı dışavurumudur. Cabin'e göre, kültür, *habitus*'un daha görünür bölümüdür; beslenme, eril ve dişil roller, sofranın düzeni, dil, vb. toplumsal davranışlar bütününe yönlendirir. *Habitus*, iyi ya da kötü olanı, çirkin yahut güzel olanı belirler.<sup>5</sup> Bu konuya Bourdieu'nün beden-tahakküm ilişkisine dair görüşlerinin tartışıldığı bölümde ayrıntılı olarak değineceğiz.

Farklı tarihsel çağlarda geçerli olan beden algısının farklı boyutlarına ilişkin bu genel tarihsel saptamalardan sonra, kuşkusuz meseleyi daha ayrıntılı biçimde irdelemek gerekmektedir. Durmaksızın güç ve iktidar, tabiiyet ve itaat ilişkileri üreten bir mekanizma olması dolayısıyla beden, sosyo-politik bir gösterge oluşunu hangi teorik düşünce ya da uygulamalardan almaktadır? Bedene ilişkin tasavvurların itaat ve tahakküm ilişkisine zemin oluşturan sabitleri nelerdir? Beden, birbirine karşıt politik söylemlerin iddialarının çarpışmalarına sahne olan bir uzam oluşunu kendine özgü hangi içerik ya da niteliklere borçludur? Şimdi bu sorulara yanıt vermeye çalışalım.

## İtaat-Tahakküm ilişkisi ve Beden: Bazı Sabitler

Pek çok düşünürün göre, Batı düşüncesinin beden algılaması, öncelikle "öteki"ne ve "ötekinin bedeni"ne yönelik bir algılamadır. Beden, özünde, logos merkezci eril dünyanın dışında kalan, diğer bir deyişle, akıl merkezli dünyaya karşılık akıldışı dünyanın alanıdır. Beden, bir ölçüde ruh/beden ikiliğinin var olmadığı Antik Yunan'da "dünyanın hâkimi konumunda ve aynı zamanda özgürlüğün, cesaretin ve dürüstlüğün simgesi"<sup>6</sup>; Ortaçağ skolâstik düşüncesinde "Şeytanın arazisi"; Aydınlanma çağında "akıldan kopartılmış ve uhrevi olana tepki ile var olan bir düşünce"dir.<sup>7</sup> Levinas'a göre ise beden, özünde "ötekini aynıya indirgenmesi" sürecine işaret eden egobilimin (Batı felsefi düşünüşünün) kendisine sistemli olarak bir tür "ontolojik emperyalizm" uyguladığı şeydir.<sup>8</sup>

Şayet, Bourdieu'nün belirttiği gibi, "itaat, 'toplumsal tahakküm ilişkilerinin bedenselleşmesi'nin ifadesi" ise<sup>9</sup> tarih boyunca hep akla itaat etmiş olan beden, yine de onun nazarında ayrıcalıklı toplumsal bir mevcudiyet edinmeyi ve bunu korumayı söz konusu itaate rağmen başaramamıştır. Ta ki adına tüketim toplumu denilen distopik tarihsel evre gelip çatıncaya dek... Hat-

ta burada bile beden, edindiği tüm ışıltılı haleye, ayrıcalığa ve yaşamın içsel merkezi olmasına rağmen, “kendisine sürekli bir şeyler yapılan” bir nesne olmaktan kurtulamamıştır. Şurası bir gerçektir ki beden-iktidar ilişkisinin “öteki”lik bağlamında ilk göz alıcı formülasyonlarından birini yapmış olan Foucault, özellikle Batı dünyasında toplumsal olarak dezavantajlı konumda bulunanlara karşı yöneltilen tahakküm ve sistematik bir sindirme/baskılama sürecinin izini sürmüştür. Foucault’nun, öteki’nin bedenine nüfuz eden iktidar aygıtının yıkıcılığına ilişkin yaptığı saptama, karşılığını “biyo-politika” teriminde bulur. Biyo-politika, kliniğin doğuşuyla sonuçlanacak olan anatomi-patoloji biliminin gelişimiyle birlikte gün yüzüne çıkmaya başlayan bir iktidar biçiminin beden-yaşam ilişkisi temelinde sorunsallaştırdığı kimi uygulamaların, bireyin anatomisi üzerinde işleyen, meşru kılınmış bir tahakküm biçimine dönüştürülmesidir. Bu kavramsallaştırmaya göre, bedenin kendisi bizatihi tahakküm-tabiiyet ilişkilerinin merkezinde yer alır. Foucault’ya göre, her şeyden önce:

“(...) bedenin siyasal olarak kuşatılması onun ekonomik kullanımına bağlıdır. [Zira] bedenin iktidar ve egemenlik ilişkileri tarafından kuşatılmasının nedeni büyük ölçüde üretici bir güç olmasından kaynaklanmaktadır, fakat bedenin işgücü olarak oluşması ancak onun bir tabiiyet ilişkisi içine alınması halinde mümkündür; beden ancak hem üretken beden, hem de tabi kılınmış beden olduğunda yararlı bir güç haline gelebilmektedir.”<sup>10</sup>

Biyo-politika, bedenin kendisinin ruhsal bir güç ve mistik bir enerji kaynağı olarak algılandığı pagan çağların aksine, onu toplumsal iktidar ve denetimin işlerlik kazandığı nesnel bir alan olarak yeniden kodlamaktadır. Foucault’nun itirazı, tam da 19. yüzyılın başlarından itibaren gitgide tıp biliminin epistemik tekeli daha da güçlendirecek olan bu biyo-politika uygulamalarının iktidar kavramının daha önce sahip olduğu verili anlamları geçersiz kılarak toplumsal iktidarın yeni bir formunu inşa etmesi üzerinedir. Foucault, söz konusu iktidar biçiminin sadece normal ve anormal olanı tanımlayıcı gücünden söz etmemekte, aynı zamanda “biz/öteki” ikili karşıtlığında yer alan “öteki”ne ilişkin algılamaları ürettiğini de belirtmektedir. Buna göre, anormali tanımlayan her söylem, ötekini de kuşatan ve tanımlayan bir söylemdir. Bu açıdan “öteki”, her şeyden önce, ‘öteki’nin bedendir. Ve bu beden, sürekli olarak dış güçlerin üzerinde türlü işlemlerde bulunduğu bir edilgenlik alanıdır. Işık’ın da belirttiği gibi, “beden, Foucault’nun soy kütüğünde, bütünleşmemiş bir parça olarak karşımıza çıkar; üzerinde sayısız pratiklerin etkili olduğu bir parça. Beden, diyetler, spor, çalışma, dinlenmeyle, toplumsal değerlerle tarihin yıpratıcılığına terk edilen şeydir.”<sup>11</sup> Dahası, Foucault’nun

bedene ilişkin soy kütüğünde, tarihsel süreç içinde insan bedenini disiplin altına almak için kullanılan araçların başında eğitim ve çalışma gelmektedir. Bu iki aracın özellikle bedene uyguladığı basıncın başlıca özelliği, bedene belli bir “duruş kazandırma” işlevinde göze çarpar. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* adlı eserinde bu konuya önemli bir yer ayırarak beden, daha çocuktan başlayarak çalışma ve eğitim adına nasıl biçimlendirildiği ve hizaya sokulduğu konusundan söz eder; burada altı çizilen husus, bir dizi kurumsal denetim silsilesi yoluyla yürüyen dikişsiz bir panoptik düzenin varlığıdır.<sup>12</sup> Silverman’ın da belirttiği gibi, “bunlara her çocuğun oturma, kalkma, yürütme, vb. edimleri öğrenme sürecinde deneyimlediği eşit kültürel öneme sahip beden hareketlerini de eklemek gerekmektedir.”<sup>13</sup> Hapishane ve cezalandırma sistemlerinin de büyük ölçüde bu uygulamaları temel aldığı söylenebilir. Nitekim modern toplumları disipliner toplumlar olarak tanımlayan Foucault, cezalandırma ve fiziksel tecridin toplumun tüm kurum ve pratiklerine yerleşmiş olduğundan söz eder. Öte yandan, cezalandırma ve hapsetmenin kendisi, Foucault’ya göre başlı başına bir “siyasal beden teknolojisi”dir.<sup>14</sup> Yani, bedenin tüm yönleriyle birlikte denetim altına alınması disipliner toplumun özüdür. Söz konusu denetim, özellikle kadın bedeni bağlamında düşünüldüğünde, erkek egemenliğinin “öteki” cinsin bedeni üzerinde uyguladığı görünmez şiddeti açığa vurur. Şiddetin gözle görülür olmayışı, söz konusu tahakkümün bizzat kadını tarafından temellük edilmiş bir şey olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde, kendi varlık duyumsamasını (ya da “yanılsamasını”), karşıtı olan öteki’nin/erkeğin bakışı sayesinde elde eden kadına ilişkin saptamalarında de Beauvoir’ın da belirttiği gibi, “erkekler kadını daima, ‘verilmiş olanın içi’ olarak görür. ‘Kadın bir özne, bir dış varlık, yaratıcı güç değil, ışık yüklü bir nesnenin yansıması’dır.”<sup>15</sup> Kadını, her bakımdan erkeğin karşıtı ve onun aşığına bir yere oturtan politikanın uzantılarını bugün de her yerde; spordan siyasete, modadan kozmetiğe, ekonomiden kültüre pek çok alanda görmek mümkündür; özetle, bedenin ekonomik ve toplumsal gerçekliği, tüketim kültürünün hedeflerine göre şekillenmektedir.<sup>16</sup> Bu tutumun kadın bedenini toplumsal bir proje olarak konumlandırma girişiminin ardında, kuşkusuz onu erkeğe özgü akıl, rasyonalite, meşruiyet ve güç alanlarının uzağında bir yerde konumlandırma isteği yatmaktadır. Eril-dişil ayrışması, özünde bu temel niyet üzerine kuruludur. Işık’ın da belirttiği gibi, Mary Douglas’ın aynı ayrışma bağlamında, kadının ve bedeninin kirliliğe, erkeğinkinise kutsal olana denk düştüğünü göstermekteki niyeti de özünde budur: “Kirlilik tabusu çerçevesinde gelişen ritüeller bir toplumsal politikaya işaret etmektedir.”<sup>17</sup> Söz konusu politikanın kapsama alanı, toplumsal sınıf farklılığına isnat ettiğinde



ise daha da genişlemektedir. Bu konuda Bourdieu'nün görüşleri son derece önemlidir. Bourdieu, beden üzerinden kurulan siyasal tahakküm ve sınıfsal çıkar gözetken söylemlerin izini sürerken, sınıfsal beğeni yargılarının tümüyle bedende maddileştiğinden söz etmektedir. Buna göre, "beğeni, bazıları için benzerlik sembolüyken, diğerleri için bedenlerinde taşıdıkları damgayı (stigma) gösterir."<sup>18</sup> Bourdieu'nün işaret ettiği bir diğer şey, bedenin kişinin toplumsallaşma süreci içindeki yerini ve konumunu belirlediğidir. Buna göre, "kişinin sosyal değeri, kendi dil ürünü ve beden değeriyle birleşerek oluşur."<sup>19</sup> Bu yüzden, etkili bir dille konuşan, ancak belirgin bir bedensel kusuru ya da çarpıklığı bulunan kişiler genellikle bizi şaşırtırken; düzgün ve dikkat çekici bir fiziği olan, ancak konuşma ve muhakeme yetisi zayıf kişiler hayali sükûta uğratırlar.

Bedenin, özellikle de kadın bedeninin "öteki"lik düzleminde denetiminin aldığı yeni biçime gelince; modern dönemlerde dışarıdan bir denetim ve tahakküme maruz kalan beden, bu yeni çağda dışsal herhangi bir gücün ağırlığına gerek kalmaksızın bir özdenetim mekanizmasının dolaysız etkisi altındadır. Kızılçelik'in de belirttiği gibi, "küreselleşmenin yeniden şekillendirdiği toplumlarda bireyler, bedenlerini zevk üretmek ve bedenlerinin yüzeyini bir cinsel sembolizm sistemi olarak geliştirmek için denetim altında tutmaktadırlar. Bireyler, özellikle bedeni, cinsellik üretmek için kontrol etmeye başlamışlardır."<sup>20</sup> Cinsellik üretmeyen ve erotik hazzın temelini oluşturmayan beden küresel tüketim toplumunun muteber bir girdisi değildir. Oysaki tüketim kültürü içinde tasarlanan idealize edilmiş beden, kozmetiğin, zayıf ve çekici hatların, incelikli giyim-kuşam modasının, baştan çıkarıcı aksesuarların ve estetik cerrahi operasyonların sürekli olarak kesip biçerek yeniden yarattığı bir proje, her şeyden önemlisi de, kendisine ehemmiyetle yatırım yapılan simgesel bir metalar alanıdır. Özetle, her dönemde olduğu gibi, küresel tüketim toplumunda da bedenin, özellikle de kadın bedeninin kendisi toplumsal ve siyasal düzenin merkezi bir metaforu konumunda olmuştur. Pastoral iktidar, bedeni kullanarak bireyleri kontrol etmiş, teknik çağın rasyonel iktidarı ise bu kontrol mekanizmasını daha da çoğaltarak beden üzerinden siyaset yapmaya çalışmıştır. Şayet "neoliberal sistemin özünün tüketime dayandığı söylenebilir"se bedensel tekniklerin tahakküme aracılık eden boyutlarının da yine aynı tüketim pratikleri sayesinde olduğundan söz edilebilir.<sup>21</sup> Konuyu toplumsal beğeni yargısı ve kültür endüstrisi terimleriyle düşündüğümüzde ise popüler kültürel hazların kuşatması altındaki bir bedenle karşılaşılacaktır. Beden aracılığıyla serbest bırakılan hazlar, aynı zamanda bedeni disipline edilmiş ve disipline edici iş yaşamı için hazırlayan hazlardır. Lunaparklar, boş

zaman gezintileri ve diğer rekreasyon etkinlikleri hep bu bedensel haz deneyimi ve bedeni iş yaşamına hazırlamak için gerekli olan oyalanma, gevşeme ve rahatlama biçimleridir. Dolayısıyla kültür endüstrisinde haz denetimi, bireyleri disiplin altına alıcı bir stratejidir de denebilir. Zira denetim dışı kalmış hazlar, ekonomik ve toplumsal sistemin istikrarı ve yeniden üretimi açısından bir tehdittir. Bu nedenle sistem adına hiçbir olumlu işlev yüklenmezler. Karnavallarda bir anlamda işte bu denetim dışı hazların sisteme dâhil edilmesi sağlanır. Aynı zamanda paradoksal biçimde, sadece beden ve bedensel hazlarla ilgilenen karnaval aracılığıyla, resmi kültürel yaşamın dayattığı kurallar geçici olarak askıya alınarak, kitlesel bir özgürlük yanılsaması yaratılmaya çalışılır. Söz konusu özgürlük yanılsaması, aslında bir tür “özgürlük ve ideolojiden arındırma” ayininden başka bir şey değildir. Aynı şekilde, karnaval, aslında tüketici ve endüstriyel toplumun çoktan parçalanmış kolektif yapısını gizlemekle kalmaz, örtük biçimde sistemin ahlaksal erdemlerindeki istikrara da gönderme yapar. Bu yönüyle karnaval, “bireyselliği, tinselliği, ideolojiyi ve toplumu önceleyen, tam da bunların temelinde yatan yaşamın maddiliğiyle ilgilenir.”<sup>22</sup> Fiske’nin karnavalın yanı sıra, bedenin denetimiyle ilgili olarak sözünü ettiği diğer teknikler, karşılığını çeşitli popüler sportif aktivitelerde bulur. Buna göre; “hafif tempolu koşular, egzersizler ve diyet, çalışma etiğini bedende cisimleştirmenin araçlarıken<sup>23</sup>”, “doğru yoldan sapanlara kanuni yollardan uygulanan ceza” ve acı da “toplumsal denetimin bedende sergilendiği önemli araçlardır.”<sup>24</sup> Popüler kültürün (ve kuşkusuz tüketim kültürünün de) bedeni hazın üretildiği bir kaynak olarak tasavvur eden yaklaşımı, Barthes’ta, “bedenle okuma” eğretilmesine kadar genişler. Barthes’a göre, bir şarkıcının sesinin niteliği, sözcüklerin edebi bir metinde tuttuğu yerler ya da sinema perdesine yansıyan imgeler vb. yalnızca fiziksel anlamda okunabilen göstergeleri oluştururlar.<sup>25</sup> Dolayısıyla, bedenle okuma, bedeni haz veren bir metin olarak kurgulayan bir okumadır. Söz konusu okuma, düşünsel değil, daha ziyade görsel ve dokunsaldır. Göstergelerin maddi düzeyde kavranışı ve tüketilişidir.

Dış dünya ile etkileşime giren bedenin bireyin kendi kontrolünden çıkışını ahlaksal bir sorun olarak değerlendiren Bauman da, bedeni gözetim rizikonun içsel duyumsama havuzunu yoksullaştırdığını iddia eder. Tıpkı, Eco’nun, *blue jeanin* bizi dışa dönük yaşamaya zorladığını iddia etmesine benzer şekilde, Bauman’a göre de, bedenin dış uyaranlara uygunluğu, içsel duyumsama yetisinin yitirilmesi pahasına olmaktadır. Bu potansiyel duyumsama yitiminin kaçınılmaz sonucu ise bedenin mükemmelliğinin, ölçülülük/ilımlılık, dinginlik/sükûnet ve istikrar ilkelerinin zedelenmesidir. Bauman’a

göre, “postmodern beden pratiği (...) sadece aşırılıklardan oluşan ve sadece ortaya çıkan gerilimlerin dengelenmesi yoluyla ayakta durabilen gotik tarzı bir inşayı doğurur. [Burada] herkes kendi gerilimini akıllı biçimde [yine kendi] seçmektedir.”<sup>26</sup> Birey, kendi bedeninin gerilimini seçerken, aslında bu gerilimi giderme araçlarını ve yöntemlerini seçmiş olmamakta; sadece, bir gerilimin başka bir gerilimle nasıl telafi edilebileceğinin yollarını aramaktadır. Çünkü Bauman’a göre, postmodern beden pratiğinde “gerilimsizlik, bir kâbustur.”<sup>27</sup> Bedensel gerilimin sürekli olarak canlı tutulması, özel bazı bedensel hareketlere yönelme ya da fitness (uygunluk) pratikleriyle mümkündür. Bir anlamda, bedensel gerilimin fitness ve benzeri aktivitelerle boşaltılması, dış uyaranlara karşı bedensel uygunluğun korunmasına aracı olduğu gibi, her an yaşanabilecek olan altüst edici paniklere karşı alınmış bir önlemdir de.

## **Bourdieu’cü Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-Politik Beden**

Öncelikle, Bourdieu’cü düşünüş, bedenin kendisini eril tahakküm uygulamalarının maddileşmiş yüzeyi sayar. Bedenin içi zaten toplumsal olanın uğultularıyla doludur. Bu bakış açısından düşünüldüğünde, gözden ve güçten düşürülmüş dişil beden, tahakkümcü düşünce ve uygulamaların bir ürünüdür ve eril/dişil beden ayrımı, üzerlerinde güç ve iktidar oyunlarının sürdürüldüğü bir olanaklar, haklı ve haksız kılımlar, kabuller ve dışlamalar, doğrulamalar ve yanlışlamalar, aşağılamalar ve yüceltimlerden kurulu asimetrik bir söylemsel düzene tabidir. Bourdieu’ye göre, eril beden üzerinden şekillenmiş olan eril imtiyazın temel tuzağı, erkeğin kendi içinde duyumsadığı/duyumsayacağı kadınsı korkudan doğar ve bu korkunun bastırılmadığı zamanlarda inşa ettiği erkeksi endişe, erkeğin kendi cinsiyeti üzerine düşündüğü uğursuz anların yol açtığı ciddi travmalarla sonuçlanır. Hep güçlü olmak, zayıf görünmemek, dirayetli duruşunu ne pahasına olursa olsun korumak, zorluklar karşısında kaçmamak, korktuğunu asla itirafa yanaşmamak ve her koşulda soğukkanlılığını koruma yükümlülüğü, sadece ruh için değil, beden için de hakikaten yıpratıcı bir süreç olsa gerektir. Dolaysız bir ürünü olduğu eril tahakküm tarafından kendisine karşı kurulmuş tuzaklarla daha da güçlendirilmiş olan böylesi bir imtiyazın kadınsal varoluşa reva gördüğü/göreceği statünün acınası düzeyini tahmin etmek hiç de zor değildir. Şu halde düşüm, yalnızca eril tahakküm karşısında ciddi mevzi kaybına uğramış olan kadınsal varoluşun daha özgürlükçü bir dile tercüme edilerek prangalarından azat edilmesine değil, aynı zamanda ve çok daha önemlisi, eril imtiyaz tuzağıyla kışkırtılmış erkeksi endişeyi alt edebilecek bakışı da icat edebilmek suretiyle çözülecektir. Peki Bourdieu’cü düşünüş, bu düşümü layıkıyla

çözmeye muktedir kavramsal ve kuramsal araçlara sahip midir gerçekten? Daha somut biçimde söylersek, *habitus* ve *simgesel şiddet* gibi içkin nitelikli ve kendine özgü Bourdieu'cü kavramlar, cinsler ve genel olarak da kişiler arası ilişkilerde ortaya çıkan tahakküm-itaat bağı gerilimini kavramaya yeterli araçlar olmanın ötesinde biz analistlere fazladan ne gibi imkânlar sunmaktadır? Ya da şöyle soralım: Söz konusu kavramsal donanım, odaktaki sorunu izah etmek ve anlaşılır kılmak dışında, bedenın verili sosyo-politik içeriğini yerinden etmeye, başka bir deyişle, toplumsal açıdan kurulu bulunan bedensel yapıyı bozarak ve sökerek, cinsiyetlendirilmiş beden hakkında şimdiye dek verilmiş hükümlere alternatif olabilecek düşünsel imkânları serbest bırakmaya yeterli olabilecek midir? Sorun, gerçekten böylece çözülmüş olacak mıdır? Bourdieu'nün bedeni, kültürel ve simgesel sermaye biçimlerinin yanı sıra, toplumsal sınıfı da aşan kimi sınıflandırmalar ("*classements*"), egemenliğin her tür tarihsel belirlemeden muaf ve nötr bir biçimi olarak *habitus*, tahakküm ve itaat ilişkilerinin içselleştirilmiş ve failer üzerinde hissedilmeyen ve görünmez işleyişinin temel formu olarak simgesel şiddet, dilsel ve söylemsel pratiklerle dışa vurulan politik tavır alışlar vb. unsurlarla ilişkilendirilen eğilimi gerçekten de önemlidir. Dahası, bizatihi eril tahakkümün içerdiği tuzakların eril imtiyazı yeniden tartışmaya açmayı salık veren ısrarlı tutumu açısından bakıldığında, evet, gerçekten de neden olmasın, Bourdieu'nün çetrefil sosyolojik meselelerin çözümü için kurmaya çalıştığı etkin söz düzeni, düğümün çözüldüğü anın iyimser bir gamını sunabilir bizlere belki. Şu halde, bu iddiamızı, Bourdieu'nün sorunsallaştırdığı biçimiyle bedenin, tahakküm ve itaat kavramlarıyla ilişkisini gözden geçirerek doğrulamaya çalışalım.

İlkin, Bourdieu'ye göre, toplumsal sınıflarla kültürel pratikler arasında var olan dolaysız ilişkiler, kültür konusunu daha başından siyasalın dolaylarında tartışmamızı gerektirir. Özellikle de kültürel alanın kendisi, sınıfsal ve dolayısıyla siyasal içeriğini "bedensel katılım" ve "uzaklık" kavramlarında bulan, toplumsal sınıfları birbirinden "ayırıcı" bir algılamalar ve pratikler bütünü olarak düşünüldüğünde, bu daha da kaçınılmazdır. Söz konusu "ayırıcı" kategoriler, temelde yerleşik/baskın değerler karşısında alınacak farklı tutum ve tavırları dikkate almayı gerektirir. Bu anlamda, Bourdieu'nün beden kavramı üzerinden yapmaya çalıştığı şey, Wacquant'a göre, "toplumsal dünyayı doğal olmaktan çıkarmak, yani iktidarın kullanılmasını örten ve tahakkümü sürdüren mitleri yıkmaktır."<sup>28</sup> Sosyoloğun asli görevi budur. İtaati "toplumsal tahakküm ilişkilerinin bedenselleşmesi" biçiminde kavrayan Bourdieu<sup>29</sup>, kültürel tüketimin maddi dayanağını da yine "toplumsal olanın bedenlerde (ya da biyolojik bireylerde) yansımalarıyla ortaya çıkan, dayanıklı ve aktarılabil-

lir algı, beğeni ve eylem şeması sistemleri”nde görür.<sup>30</sup> Bu sonuncu kavrayış, düşünürün kısaca “habitus” adını verdiği şeydir. Habitus, egemen sınıfların kendi kültürel kodlarını egemenlik altındakilerin -gündelik yaşamlarında pek de farkında olmaksızın- alışkanlık ve beğeni yargılarına, sonrasında ise davranışlarına kazımlarının naif bir biçimi olarak da okunabilir. Bourdieu, bedenın habitusu şekillendirdiğini düşünür. Bu yönüyle habitus, fiziksel ve simgesel bir sermaye olan bedenın çeşitli sosyal güçler ve eşitsizliklerle olan bağıı kurar.<sup>31</sup> Şu halde habitus, toplumsal gerçekliğin bedende cisimleşmesidir. Bir dizi alışkanlığın ve yatkınlıklar sisteminin bedenselleşmesi demek olan habitus, “toplumsal bir öznellik” biçimidir de.<sup>32</sup> O, çağdaş toplumlarda değerlerin taşıyıcısı, tahakküm ve tabiiyet ilişkilerinin de kurulduğu maddi zemini oluşturur. Toplumsal sınıfın damgasını taşıyan statü, güç ve iktidar ilişkileri, kültürel/ekonomik tercihler, zevkler (spor, müzik, dans, beslenme biçimleri, hobiler vb.) ve beğeni yargılarından oluşan değerler setini içinde barındırır. Bu bakımdan habitusların farklılığı, farklı güç ve tabiiyet ilişkileri üretir. Başka bir deyişle, güce ve tabiiyete ilişkin algılamaların, kişilerin habituslarının farklı özelliklerinin bir sonucu olduğu söylenebilir. Dahası, görme, hissetme ve düşünme süreçlerinin sonucunda oluşan farklı mental değişimler de bedensel habitusun oluşumuyla doğrudan ilgilidir. Söz konusu mental değişimlerin, sınıflar arası tahakküm ilişkileri bağlamında son derece önemli ideolojik etkilenmeler ürettiği söylenebilir. Sözgelimi, beden eğitimi kaygısının üst seviyede hissedildiği burjuva sınıfının gözde sportif faaliyetlerinden olan golf, tenis, atçılık, okçuluk vb. etkinliklerin, hem fiziksel hem de zihinsel açıdan işe odaklanmayı kolaylaştıran hayati yatkınlıklar ürettiği aşikârdır. Bu anlamda, üst sınıflar için asıl endişe duyulan ve bu nedenle bertaraf edilmeye çalışılan tehdidin, başarısızlığın yatağını oluşturan “odağını kaybetmek” korkusu olduğuna kuşku yoktur. Söz konusu sporlar, burjuva sınıfı üyelerinin bedensel yapısında odaklanmayı, işe yoğunlaşmayı, düzenliliği gerektiren yatkınlıkların oluşumunu sağlayarak onları verimli iş yaşamlarının yeknesak rutini içinde uyanık ve teyakkuz halinde tutar, zihinsel dağınıklıktan ve motivasyon düşüklüğünden kaynaklanan isabetsiz ve öngörüsüz kararlar vermelerini önler vs. Buna karşılık, alt sınıfların tercih ettiği sportif etkinliklerin (boks, güreş, futbol, köpek dövüşü vb.) fiziksel dayanıklılığın ötesinde, bu türden bir ekonomik veya kültürel sermaye artırımına somut bir katkısının bulunduğundan pek söz edilemez. Bourdieu’ye göre, orta sınıf üyelerinin beden eğitimi kaygılarıysa çileci bir uygulamayla hijyen kültü kılığına bürünmüş başka türden bir ihtiyaçtan kaynaklanır: Bu, sadece sağlıkla ilgili bir hijyen değil, aynı zamanda fiziksel çekicilikle elde edilen bir kültürel sermaye

biçimi artırmıdır.<sup>33</sup> Dahası, bu fiziksel çekiciliğe sahip olan, diğerleriyle arasında erişilmez bir sosyal mesafe de bırakmış olur. Bu nedenle, her iki unsur, benzer bir çekiciliğe sahip olmayan bedenler üzerinde tahakküm kurucu işlevlere sahiptir. Öte yandan, Bourdieu'ye göre, "en çileci spor olan jimnastiğe kendini adayanların" faaliyetleri ile "özellikle tempolu yürüyüş ve koşu gibi sağlıklı sıkı sıkıya ilintili olan faaliyetlerin orta ve hâkim sınıfın kültürel sermaye yönünden en zengin fonksiyonlarını" oluşturduğunun altı çizilebilir.<sup>34</sup> Buna karşılık, yine Bourdieu'ye göre, alt sınıf üyelerinin genellikle motosiklet yarışları, akrobasi, paraşütcülük vb. gibi bedeni tehlikeye atan, zorlayıcı ve bedene acı veren spor türlerini tercih edişlerini ise, genellikle kültürel sermayelerinin düşüklüğüyle açıklamak mümkündür.

Öte yandan Bourdieu, küresel kültürel ekonominin ve onun doğrudan yansıma bulduğu toplumsal alanın analizini simgesel tahakkümün içinden okumakta; başka bir deyişle, tahakküm ve itaat ilişkilerinin bedenselleşmiş görünümelerini "sermaye" kavramına eklediği kültürel, toplumsal ve simgesel sıfatlarıyla birlikte değerlendirmektedir. Dolayısıyla simgesel sermayenin dolaysız biçimde simgesel tahakküme evrilerek oluşturduğu bir yaşama tahayyülünün anlamlı yaşama kapasitesinde açtığı gedikler, tarihsel sürecin hiçbir evresinde olmadığı kadar tüketim kültürü içinde vücut bulmaktadır. Bu bağlamda, büyük ölçüde tüketimin bir ürünü olan bedensel habitus, simgesel güç kullanımının da en etkin boyutunu oluşturur. Söz konusu simgesel tahakküm biçimi, ekonomik sermayeye ek olarak, Bourdieu'nün beden ve habitus ilişkisine dair sosyolojik saptaması içinde yer alan "seçkinlik" kavramında karşılığını bulur. Zira Bourdieu'ye göre, "herhangi bir seçkinlik arayışının başlangıç noktası, kişinin kendi bedenidir."<sup>35</sup> Kişinin seçkinliği, her şeyden önce giyim kuşam, incelik, zarafet, zevk, beğeni yargısı, kullanılan dilin zenginliği, kibarlığı vb. içinde, kısaca kendi bedensel aurasında cisimleşir. Bedenin, sınıfsal bir konumlanmanın maddeleşmiş uzamı olarak düşünülmesi, onu doğallaşmış bir sınıf kültürünün asli gösterenine dönüştürür. Bu nedendir ki Bourdieu'ye göre, "bedenin güçlü olmasına şekinden daha fazla dikkat eden işçi sınıfı üyeleri, hem ucuz, hem de besin değeri yüksek gıdalara yönelir."<sup>36</sup> Buna karşılık, üst sınıfların tercihi, besleyici olmaktan çok lezzetli, daha sağlıklı ve şişmanlatmayan besinlere -sözgelimi havyar ve karides gibi gıdalara- dönüktür.

Bourdieu, ünlü *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* adlı eserinin "Bedene İşlemiş Toplumsal Yapılar" alt başlığı altında yer alan "Sınıf ve Sınıf-

lama” bölümünde toplumsal faillerin sahip oldukları bilişsel yapıları bedene nüfuz etmiş toplumsallık açısından değerlendirir. Beden, her şeyden önce toplumsal olanı, sınıf ve sınıflama biçimleri, zihinsel yapılar ve sembolik biçimler gibi ilkeler aracılığıyla temellük eden bir yüzeydir ve bu yüzey bir tür bedensel hexis/huy/iyelik olarak, toplumsal eyleyicilerin anlamlı ve sağduyulu bir dünya inşa etmelerine olanak sunar.<sup>37</sup> Söz konusu dünya, egemenler ve tabi olanlar ayrımını belirginleştiren kimi farklılıkların ve karşıtlıkların (“dünyevi ve ruhani, maddi ve entelektüel” vs.) varlığını gerektirir.<sup>38</sup> Bu karşıtlıklar ayrıca her iki taraf açısından da birtakım sınırlamalar koyar. Yani fiziksel mekân içinde, Bourdieu’nün “ortak mekânların matrisi”<sup>39</sup> olarak adlandırdığı yapı içinde, egemenler ve tabi olanlar için birbirinden öylesine farklı imtiyazlar, konumlar ve iyelikler kendini dayatır ki bedenın sosyo-politik niteliği ve işlevi de tastamam burada ortaya çıkar. Beden, farklı sınıflar açısından, sosyal ve politik bakımdan bir sınır, bir bölünme yeridir. “Ortak mekânların matrisi”, her iki taraf açısından farklı konumlar ve sınıfsal anlamlar üretirken, beğeni kalıpları ve yargılarıyla ilgili de yine her iki taraf için geçerli olacak kimi nesnel yasaların bedene nüfuz etmesini sağlar. Bu anlamda Bourdieu’ye göre, söz konusu bu nesnel yasaları harekete geçiren tabi olanlar:

“(…) öncelikle kendilerini onlara men edilmiş olandan men ederek (‘bize göre değil’), kendilerine bahşedilmiş olanla yetinerek, umutlarını olanaklarına göre hesap ederek, yerleşik düzenin onları tanımladığı gibi kendilerini tanımlayarak, ekonominin onlar hakkındaki hükmünü kendilerinin kendileri üzerindeki hükmünde yeniden üreterek (...), her halükarda kendi paylarına düşene kendilerini adayarak, olması gerekeni ‘mütevazı’, ‘aciz’, ‘silik’ olmayı kabul ederek dağılımın kendilerine atfettiğini kendilerine atfetmeye yeltenirler.”<sup>40</sup>

Görünürde, yürürlükteki toplumsal düzene uyma zorunluluğunun nesnel ilkeleriymiş gibi sunulan bu yasalar, asgari düzeyde konformist bir tutumu açığa vurmanın yanı sıra, ayrıca farklı toplumsal sınıflar arasında sınıca sınırlar koyar. Bedene işlemiş bu toplumsallık yasaları, tam da eşitsizlik üzerine kurulu ekonomik ve toplumsal sistemin ilkelerinin zımni olarak tabiler tarafından içselleştirilmesini dikte eder. Her şeyden önce de tabi kılınmışların toplumsal dünyada “kendi paylarına düşene kendilerini adayarak” daha fazlasını talep etmelerinin -araya konmuş sınırı aşmak demek olduğuna vehmetmiş olmalarından dolayı- zorluğu, sınıflandırıcı ve sınırlandırıcı kalıplar sistemine riayet etmeye zorlanmaları veya gönüllü biçimde buna razı edilmeleri anlamında... Bu, hiç kuşkusuz, güçlü ve zayıf arasında gizli bir suç ortaklığı olmadan gerçekleşmeyen ve belirsizliği ölçüsünde yıkıcı olan simgesel şiddet döngüsüne de davet anlamı taşır. İşte, tahakkümün politik

içeriğinin görünmez olduğu yerde etkisinin de daha yıkıcı olduğu an bu andır. Dahası, bizatihi bedensel hareketlerin türlü varyasyonlarının aynı belirsiz tahakkümden yoğun izler taşıyan toplumsal koşullanmaları açığa vurduğu bu anda, Bourdieu'ye kulak verecek olursak, "her şey, toplumsal bir koşula eklenmiş toplumsal koşullanmaların" damgasını taşır.<sup>41</sup> Söz konusu koşullanmalar "kişinin bedenini taşıma tarzı, diğerlerine sunma biçimi, ona bir yer açma biçimi içine kaydedilmesi şeklinde gerçekleşir."<sup>42</sup> Toplumsal olarak koşullanmış bedensel davranışlar ve hareketler, etkisi sınırlandırılmış bireysel davranışlar ve hareketlerdir ve sosyal fizyonominin tüm bu sınırlandırılmış edimleri, kişinin yalnızca belli bir fiziksel uzamda işgal ettiği yerle değil, aynı zamanda algılanan toplumsal statüsü ve itibarıyla da alakalı olması nedeniyle, konuyu tahakküm ve itaat ilişkisi dolaylarında irdelemeyi gerektirir. Böylece kişinin "birisi hakkında önemli olduğu, bir yer tuttuğu, ağırlığı olduğu söylenir" vs.<sup>43</sup> ve bu incelikli değerlendirme silsilesi, dolayısıyla toplumsal koşullandırıcı retorik "kişinin kendi sözü aracılığıyla işgal ettiği yer", "simgesel ve kültürel sermayesinin kişiye sağladığı imtiyazlar" vb. tanımlamalara kadar genişletilebilir.<sup>44</sup> Böylece kişinin bedensel, fiziksel veya sosyal varlığıyla işgal ettiği yer, zengin metaforik çağrışımlara yataklık eder. Başka bir deyişle, bedene işlemiş toplumsallığın çoğul metaforik içerimleri, aynı ölçüde zengin ve verimli bir çözümleme zorunluluğunu da beraberinde getirir. Nitekim Bourdieu'nün dediği gibi:

"Toplumsal anlam ve değerlerle aşırı yüklenmiş bedensel jimnastiğin temel edimleri ve özellikle de bu jimnastiğin önceden biyolojik olarak kurulmuş tümüyle cinsel yönü 'mağrur' veya 'boyun eğen', 'sert' veya 'yumuşak', 'geniş' veya 'dar' gibi, dünyayla tüm bir ilişkiden bahsetmeye ve böylece tüm bir dünyadan bahsetmeye muktedir temel metaforlar işlevini görür."<sup>45</sup>

Beden, bu yönüyle, toplumsal dünyanın olası tüm pratik anlamlarını tek başına ikame eder ve bunu da kendi duruşunda doğruladığı ve Bourdieu'nün pek çok vesileyle değindiği gibi, karşıtlıklar veya bölünmelerle, itaate ve tahakküme gönderme yapan kavram çiftlerinin neden olduğu gerilimler aracılığıyla yapar. Söz konusu ayrımlar gerek tahakküme, gerekse itaate ilişkin farklı konumlanışları açığa vurur. Bu konumlanmalar bir kez vuku buldu mu biri diğerini gerektirir ve –tabi kılınmış olan ve muktedir- her iki tarafın da kendi konumlarına ilişkin algılamalarını "olması gereken" olarak meşrulaştırır. Böylece katı bir gerekirci mantık içinde, tahakküm her zaman itaatle taçlanır, itaat de her zaman tahakkümlerle... Çünkü Bourdieu'nün dediği gibi, "tabi olan bir konuma uyum sağlama, tahakkümün kabulünü dayatır."<sup>46</sup>



Bourdieu'nün toplumsal sınıf ayrımını beden üzerinden kavrayan yaklaşımı, cinsiyete ve statüye dayalı kimi önemli farklılıkları açığa vurduğu kadar (sözgelimi kadın ve erkek bedeni aynı sosyal mekân içinde farklı hareket etme tarzlarına sahiptir), dil üzerinden de yapılandırılır. Burada dil, verbal bir söz düzeni anlamına geldiği gibi, sözsüz iletişimin etkili biçimlerinden birisi olan beden dilini de içerir. Genel olarak, beden, tahakkümcü uygulamalarla sürekli olarak taciz edilen bir yerdir ve bedene doğal olmayan yollarla yapılan müdahaleler (incelme, solaryum, diyet, plastik cerrahi uygulamaları vs.) bedensel uzamı sömürgeleştirmenin en dolaysız araçlarıdır. Deyim yerindeyse, beden, sosyal kabul ya da dışlamanın temel göstereni olarak vardır artık. Bir tür *amor fati* biçimini almış olan beğeni de<sup>47</sup> en somut yansımaları bedende bulur. Gündelik pratiklerin ideolojisi bedensel hareketlere sızmış haldedir ve cinsler arası bölünmenin bütün görünüşleri adeta bedensel teknikler içine kazanmış gibidir. Bourdieu'ye göre, beden bu anlamda işgücünün de cinsiyetçi bölünmesidir: "Faaliyetlerin yerleri, zamanları ve araçları, iki cinsin her birine çok katı biçimde pay edilmiştir."<sup>48</sup> Aynı şekilde, beden "mekânın da yapısıdır"; buna göre, "erkeklerle ayrılmış olan toplanma ve pazar yerleriyle kadınlara ayrılmış ev arasındaki ayrımla veya ev içinde, eril kısım olan salon ile dişil kısım olan ahır, su, bitkiler arasındaki ayrımla" tanımlanır.<sup>49</sup> Bourdieu, eril ve dişil beden arasındaki kökensel ayrımı çeşitli dil pratikleri ve farklı deyişler üzerinden yeniden düşündüğünde de birtakım kavram çiftlerinin karşıt anlamlılığından hareket eder. Sözgelimi erkeğin "sıcaklık"la ilişkilendirildiği yerde, kadın "soğuk"tur. Aynı şekilde; "Arzu içindeki erkek için, 'kanunu kırmızı', 'tenceresi yanıyor', 'çaydanlığı fokurduyor' denir; kadınlar için ise 'ateşi söndürmek'ten, 'tazelik katabilmek'ten, 'içecek verebilmek'ten bahsedilir vb."<sup>50</sup>

Bourdieu, toplumsal düzenle fiziksel düzen arasında da dolaysız bir korelasyon kurar; toplumsal düzenin kurallarının fiziksel/bedensel işleyişe yansıdığını, bedensel devinime birtakım yatkınlıklar dayattığını öne sürer. Sözgelimi kadınlar sabanın sürülmesi gibi en asil erkeksi işlerden dışlanmışlardır; erkek yolun iç kısmında yürürken kadına genellikle yolun dış kısmı veya yol kenarı reva görülür vb. Sözgelimi "kaldırım" sözcüğü Rumcada şayet "iyi yol" anlamına geliyorsa (kali= iyi ve dromos = yol) kadınlar bu iyi yoldan dışlanmışlardır. Aynı şekilde, farklı kültürel sistemlerde (geleneksel toplumda) kadınlara ve erkeklere bedenlerini nasıl taşıyacakları öğretilir. Sözgelimi kadınlara genellikle "saygın erkeklerin önünde başlar öne eğik ve kollar göğüste kavuşturulmuş halde durmak" telkin edilirken; erkekler yüzleri daha cepheden seçilebilir biçimde taşırlar başlarını. Aynı şekilde, erkeklerden farklı

olarak, kadınlara “adi, zahmetli ve aşağı görevler yüklenir: tezeğin taşınması veya zeytin toplanması sırasında, erkekler sırtık kullanırken, çocuklarla beraber kadınların da eğilerek yere dökülen zeytinleri toplaması” gerekir vb.<sup>51</sup>

Çok genel olarak, hem eril hem de dişil beden mütihakim bir toplumsal sistemin ürünü olduğu söylenebilir. “Devletin tektipleştirdiği, dinin örttüğü, modanın açıp kapadığı, spor tekellerinin yarıştırdığı, kozmetik ürünlerinin allayıp pulladığı, plastik cerrahinin kesip biçtiği, medyanın tepeden tırnağa yeniden biçimlendirdiği beden, günümüzde tüm boyutlarıyla istila edilmiştir.”<sup>52</sup> Bu biçimiyle, sürekli bir nesne olarak yeniden üretilen beden, bir ifadeler ve söylemler taşıyıcısıdır. Dolayısıyla o, “yapılaşmanın yer aldığı bir alan değil, öznenin oluşmasına vesile olan bir yıkımdır.”<sup>53</sup> Beden, eskiden olduğu gibi, öznenin kendini içinde yeniden ürettiği bir atölye değildir artık, tam aksine; “ben’in ayrışma yeri, sürekli aşınan hacimdir.”<sup>54</sup> Şu halde, kendilik tabiiyetinin ilkesel sonu demek olan beden, suskunluğa, teslimiyete ve feragate mahkûm özne için tam bir hapishanedir.

Bourdieu, beden tecrit edici uygulamaların meskeni olduğu yollu basitleştirmelere pek onay vermez. Benzeri bir tecridi, daha ziyade, bedeni sözde özgürlüğe kavuşturmayı vaat eden teknolojiler açısından kavrar. Bu anlamda, Bourdieu’ye göre, kozmetik ve bedensel süslemeler de özellikle kadınlarda üst toplumsal konumlanmayla çelişerek, eril tahakkümün başka bir boyutunu oluşturur. Erkeklerde kozmetiğin ve giyim kuşamın belirgin kıldığı bedensel özellikler toplumsal konum işaretleri (kıyafet, nişanlar, rozetler, üniforma vb.) lehine silinirken; kadınlarda “bedenin yüceltilmesi ve ondan bir baştan çıkarma dili yaratılmasına” hizmet eder.<sup>55</sup> Bu ise toplumsal dünyada tabi olunacak bir konum sunar kadınlara. Bu incelikli tahakküm biçiminin, bedensel zarafeti öne çıkararak onu etkisiz kılan söylemiyle egemen moda endüstrisinin üretmeyi hedeflediği ideolojinin bir türü olduğu söylenebilir kuşkusuz. Bu, özünde modanın, uyumu ve uydurmayı vaaz eden klasikleşmiş söylemdir.

Bourdieu’ye göre, kültür ve eğitim eksikliği de tahakküm-itaat ilişkisinin bir başka boyutunu oluşturur. Özellikle kültürden yoksun kalma, “kişinin kimliğine ve insan haysiyetine musallat olan temel bir sakatlık gibi algılanır ve ‘insan içine çıkmanın’, başkalarının karşısına bedeniyle, üslubuyla, diliyle çıkmanın getirdiği tüm resmi durumlarda kişiyi sessiz kalmaya mahkûm eder.”<sup>56</sup> Ancak Bourdieu oldukça temkinlidir; kültür ve eğitimin edinilmesi sürecinin bizatihi kendisi de birtakım sorunlar içerir. Buna göre, tabi konumda olanlar, yine de eğitim ve kültür aracılığıyla kendi çıkarlarını keşfetme ola-

nağına sahip olamazlar; çünkü bu kimseler kendi taleplerini veya bakış açılarını toplumsal dünyaya dayatabilecek simgesel sermaye birikiminden yoksun oldukları gibi, aynı zamanda eğitim ve kültürel alanın içerdiği egemen norm ve değerlerle biçimlenirler. Bu nedenle, hiyerarşik ilişkiler ağı içinde, tabi olmaya mecbur bırakıldıkları dezavantajlı konumu farkında olmaksızın yeniden kendileri üretirler. Burada, eğitim veya kültürden mahrum kalma, tercih edilebilir bir yaşam tarzı ve standardının kaçınılmaz biçimde üstesinden gelebileceği bir olumsuzluk olarak anlaşılmalıdır ve söz konusu olumsuzluğun giderilmesi, sınıfsal konum veya toplumsal hiyerarşide sahip olunan yüksek statü ve sembolik sermayeyle doğrudan ilişkilidir. Dahası, gediği kapatmada yalnızca sınıfsal farklılıkların değil, aynı toplumsal sınıf kategorisi içindeki kimi farklılıkların bile belirleyici etkisi vardır. Sözgelimi kültürel sermaye edinim araçlarından biri olan eğitim ve özellikle de yükseköğretim ve bu aşamanın başarıyla geçilmiş olduğunun simgesi olan diploma sahibi olma veya bu olanaktan büsbütün yoksun kalma arasındaki kategorik fark, yalnızca bir diplomaya sahip olmayla değil, aynı zamanda alınan diplomanın türü (lise, üniversite, doktora), niteliği (sıradan veya prestijli, saygın veya ortalama bir okuldan alınmış olması) ve alınan eğitimin işlevselliği (ihtisas alanının gördüğü toplumsal itibar, kişiye sağladığı toplumsal statü, ürettiği toplumsal yarar vs.) tarafından belirlenir. Bu anlamda, Bourdieu'ye göre, "herhangi bir diplomadan yoksun bireylerin (ve diplomasız bir babaya sahip olanların) oranı, vasıfsız işçilerden, yarı vasıflı işçiler ve vasıflı işçilerden geçerek ustabaşalarına doğru gidildikçe güçlü bir biçimde azalır."<sup>57</sup> Alt ve orta sınıf mensubu kişilerin veya işçi sınıfı üyelerinin egemen kültürel sistem içinden edinmeye çalıştıkları eğitimin "kültür ve dil konusunda egemen norm ve değerlere derin bir biçimde tabi olduğu"<sup>58</sup> varsayılacak olursa, meselenin sadece eğitim ve kültürden mahrum kalma sorunu olmadığı kendiliğinden anlaşılır. Şayet *habitus*'u bir nevi "toplumsal olanı bünyeye dâhil etme" biçimi<sup>59</sup> olarak alırsak, burjuva eğitimiyle işçi sınıfının kendi bünyesine dâhil etmeye çalıştığı aktiviteler (yemek, eğlence, spor, sanat vb. pratikler), gerçekte kültürel tahakkümün eğitim ve kültür kılığında temellük edilmişinden başka bir şey değildir. Çünkü Bourdieu'nün kavradığı biçimiyle *habitus* nosyonu aynı zamanda failin toplumsal dünyadaki eylemlerini bilincinde olmadan gerçekleştirdiğini ima eder. Nitekim *habitus*un pek muteber tanımlarından biri de "failin, asla bütünüyle kendi pratiklerinin öznesi olmadığı" gerçeğine vurgu yapar<sup>60</sup>; dolayısıyla tabi kılınmış olanlar, eğitim ve kültür adı altında gerçekte üst sınıfların mütehakkim bakış açılarını, değer ve normlarını içselleştirmiş olduklarının farkında değildirler. Tahakküm kurucu bu içselleştirme sürecinin nihai

meyvesi kaçınılmaz olarak acı bir meyvedir, zira tabi kılınmışların tabi konumlarının yeniden üretimine hizmet eder. Konuyu, beden tarafından temellük edilmiş tahakküm açısından düşündüğümüzde de sonuç değişmez; yalnızca toplumsal dünya gerçekliğine ilişkin algıyı bedenimizle edinmekle kalmayız, aynı zamanda Bourdieu'nün belirttiği gibi<sup>61</sup>, “en ciddi toplumsal buyrukların zihinden çok *anımsatıcı* olarak ele alınan bedeni hedef aldığını” da rahatlıkla söyleyebiliriz. Dahası, beden, sadece toplumsal buyrukların işlediği bir alan değil, aynı zamanda cinsler arası tahakküm-tabiiyet ilişkilerinin de davranışsal olarak yansıma bulduğu maddi bir uzamı oluşturur. Bourdieu'yü izleyerek söylesek, “erkekliği ve kadınlığı öğrenme sürecinin büyük kısmı, cinsiyet farkını yürüme, konuşma, durma, bakma, oturma vs. tarzları şeklinde (bilhassa kılık kıyafetle) bedenlere işleme eğilimindedir.”<sup>62</sup> Bourdieu'ye göre, bu şekliyle bünyeye dâhil edilen değer yüklü telkinlerin cinsler arası iktidar mücadelesine isnat eden boyutları öylesine etkilidir ki bu etkilerin adeta “silinmez dövmeler kadar kalıcı olmaları istenir.”<sup>63</sup> Zaten Bourdieu'nün *habitus* kavramından muradı da bünyeye bir dizi kalıcı alışkanlık, eğilim ve yatkınlığın aşılması meselesidir, *habitus* bu yönüyle “bedensel *hexis* /huy/ alışkanlık'tır. Beden, özellikle dış dünyaya maruz kalan, tümüyle duyumsal nitelikli, acıya, hisse, etkiye açık bir alandır ve bu özelliğiyle de *nomos*'un (yani yasaların), başka bir deyişle, dünyanın gidişine yön veren bilgiyi içeren *habitus*'un dolaysız dışavurumundan başka bir şey değildir.”<sup>64</sup> Şu halde, yazılı olmayan yasaların ve toplumsal buyrukların alanı olan *nomos*'la birlikte, gündelik yaşamın pratik bilgisi, dolayısıyla toplumsal olanın egemen norm ve alışkanlıkları beden tarafından fasilasız biçimde temellük edilen, içerilen ve yansıtılan bir deneyimler alanıdır aynı zamanda. Bu bağlamda, bedensel *hexis*, alışkanlıklar veya yatkınlıklar, benzer koşulların ürünü olan tüm toplumsal failer açısından bünyeye dâhil edilen toplumsalın bedenselleşmiş görünümleridir. Bourdieu'nün son derece yalın ifadesiyle özetlersek, “beden toplumsal dünyadır ama toplumsal dünya da (*hexis* veya *eidos* [düşünce] biçiminde) bedendedir. Bizzat dünyanın yapıları failerin onu anlamak için hayata geçirdiği yapılarda (daha doğrusu bilişsel şemalarda) mevcuttur.”<sup>65</sup> Sözü edilen yapılar ve bilişsel şemalar, tahakküm ve tabiiyet üreten ilişkilere, duyuş ve davranış biçimlerine, meşru ve menfi bakış açılarına yön vererek toplumsal dünyada farklı konumlanışlar ve bu konumlanışlara bağlı olarak da farklı ayrımlar, sınıflamalar ve sınırlar üretir. Söz konusu sınıfsal konumlanışların başlıca üretim aracı ise, Pierre Corcuff'un da belirttiği gibi, Bourdieu'nün sosyolojik kuramının ikinci ayağını oluşturan *habitus*'ta karşılığını bulur. Yukarıda da değindiğimiz gibi, *habitus*, sadece bireylerin

toplumda hangi şemalara göre davrandıklarını açıklamakla kalmaz, aynı zamanda bazı grupların başka gruplar üzerindeki tahakkümünün izini taşıyan toplumsal ilişkileri de yeniden üretme eğilimindedir.<sup>66</sup> Dahası, habitus, tarihsellikten bağışık oluşuyla da, faillerin farkında olmadan edindikleri bir dizi yatkınlığa, dolayısıyla tahakküm kurucu ilkeye karşılık gelir. Söz konusu ilkeler, Catherine Marry'nin de deyişiyile, "tahakküme maruz kalanların hükmedenlerin kendi üzerlerindeki söylemlerine yönelik içselleştirilmiş vizyonlarında açığa çıkar."<sup>67</sup> Bu yüzden de tahakkümün maddi görünümüleri, simgesel şiddetin ya da söylemin görünümüne oranla daha belirsizdir.<sup>68</sup> Tahakküm olgusunun boyun eğenlerin maddi yaşama koşullarında belirsizce yeniden üretimi meselesi, Bourdieu'nün daha başka yapıtlarında da göze çarpar. Sözelimi *Misère du monde* isimli yapıtında Bourdieu, erillik (*virilité*) kavramından oldukça sık söz etmektedir. Bununla birlikte, bu kitabın asıl konusu erillik meselesi olmayıp, tahakküm altında olanların kendi konumlarının yeniden üretilme şeklidir. Aynı konu Eduard Louis'nin, Bourdieu ve Spinoza arasında, daha doğrusu rıza ve tahakküm kavramları arasında kurduğu ilişkide de göze çarpmaktadır. Louis'nin müdahalesi, her iki düşünürün de tabi kılınmış kesimlerin maruz kaldıkları tahakkümü sineye çekmelerinin gizine odaklanan tezlerini daha da derinleştirmeye yöneliktir.<sup>69</sup> Son olarak, Bourdieu'cü tahakküm kavramının, sosyo-politik bedenle ilişkisi bakımından dikkate alınması gereken bir diğer önemli boyutu, kültürel ve simgesel sermaye kavramlarının ürettiği imtiyazlı ve dezavantajlı konumlarla ilgilidir. Cabin'in de deyimiyle, "tahakküm, (...) toplumsal eşitsizliklerin daha da pekiştirilmesinin bir aracı olarak eğitim kurumları ve kültürel sermayenin oluşturduğu çok sayıda filtreyle birlikte işlev görür. Büyük okullar egemen sınıfların yeniden üretim düzeneğinin merkezinde yer alırken, egemen sınıftan gelen öğrencilerin önemli bir bölümünü de kabul ederler."<sup>70</sup> Bu kuruluşların hiyerarşik yapısı, (egemenlerin) toplumsal alandaki konumlarını yansıtır. Dolayısıyla ayrıcalık mantığı, tahakkümü dolaysız biçimde onaylayan önemli bir etkidir. Dahası, benzer bir ayrıcalığın etkisi kültürel pratikler üzerinden de kolaylıkla okunabilir. Zira kültürel pratiklerin de bir hiyerarşisi vardır. Cabin'e göre, seçkin sanatlar (resim, tiyatro, klasik müzik, heykel vb.) egemen sınıfların inisiyatifindedir. Orta sınıf kültürünün üyeleri ise (diplomalı küçük burjuvalardır bunlar) "kültürel şerefiye" sahibi olmakla nitelenirler, ancak üst sınıfların egemen kültürel kodlarını değersizleştirerek kendi algılama koşullarında yeniden üretirler: Sinema, çizgi film, caz, basit bilimsel dergiler, fotoğraf vb. kültürel pratikler temel ilgi ve uğraş alanlarını oluşturur. Geniş halk tabakalarına gince; onlara sadece bu etkinliklerden geriye bazı kırıntılar ka-

lır, popüler kültürün düşüncesini yansıtır.<sup>71</sup> Dahası, aynı kültürel hiyerarşi, farklı sınıfların sportif faaliyetlerine de yansır: “Alt sınıfların sporları (futbol, rugby, boks) kendini adama anlayışını ve fiziksel gücü öne çıkarır. Orta ve üst sınıfların ilgilendikleri sporlar ise (golf, tenis, eskrim), genişliği, mesafeyi, doğrudan temasın yokluğunu kutsar.”<sup>72</sup> Her iki halde de söz konusu bedensel/sportif pratikler farklı sınıfsal ayrımların ve imtiyazların üretimine katkıda bulunur.

## Sonuç

Sonuç olarak, tahakküm ilişkilerinin söylemsel kurulumu, bedenin biyolojik doğasına yönelik dolaysız vurgularla, Bourdieu’nün kısaca “tahakkümün bedenselleşmesi” şeklinde adlandırdığı meşruiyet çerçevelerinin yatağını döşer. Bu bakımdan, bedensel pratikler aracılığıyla dışa vurulan itaatkâr duruş/duyuş ya da tahakküm iletileri taşıyan anlam aktarımlarının da, tıpkı bedene ikinci bir sembolik dil bahşeden kıyafetlerde olduğu gibi, benzer bir güç taşıma işlevleri olduğu söylenebilir. Bourdieu’ye göre, beden üzerinden cisimleştirilen ikinci bir tahakküm ilişkisi biçimi de bedenin kişinin bariz bir seçkinlik ve ayrıcalık edinme arayışının aracı kılınmasında göze çarpar. Beden, bu bağlamda, beğeni yargısı düzeylerinin çeşitliliği açısından sınıfsal bir göndergeye dönüşür. Başka bir deyişle, beden, sınıfsal beğenin maddileşmiş yüzeyidir. Bedenin, sınıf kültürünün maddileşmiş yönünü oluşturması, fiziksel yüzeyinde farklı toplumsal sınıfların bariz işaretlerini taşımasıyla ilgilidir. İşçi sınıfı üyelerinin fiziksel görünümünün güçlü, üst toplumsal sınıf üyelerinin ise daha ince ve zayıf yapılı olmasının temel nedeni budur. Fiziksel görünüme dayalı tahakkümün dilsel ve sembolik göstergelerini daha da belirgin kılan dilsel pratikler kadar, çeşitli mekânlarda farklı hareket etme tarzlarına sahip bedensel aktivitelere ilişkin de çarpıcı saptamalarda bulunur Bourdieu. Bu da, itaat-tahakküm bağının, beden ve dil ilişkisi üzerinden inşa edilen bir başka düzeyini oluşturur. Bourdieu, habitusu, bedensel hexis (huy, alışkanlık, karakter) kavramıyla bir arada düşündüğünde ise, karşımıza, dünyanın gidişine yön veren bilgi ve ilkelerin toplumsal failerin bilinçsiz eylemlerinin bir ürünü olduğu, dolayısıyla, tahakküm-tabiiyet ilişkilerinin bizatihi beden tarafından temellük edildiği sonucu çıkar. Dünyaya yön veren ilkeler, büyük ölçüde toplumsal ve politik ilkelerdir ve Bourdieu tarafından sorunsallaştırılmaya çalışılan beden nosyonunun sosyo-politik bir nitelik kazandığı yer de tam olarak burasıdır. Bedenin sosyo-politik niteliğinin bir başka boyutu, tabii konumda olanların eğitim ve kültürü edinme süreçlerinin bizatihi kendisinin egemen kültürel değerler ve bakış açılarının damgasını

taşıyor olmasıyla ve bunun da onların bedenleri ve zihinleri üzerinde ciddi biçimde koşullayıcı bir işlev görmesiyle ilgilidir. Bu nedenle, tahakkümün kabulüne uygun bir konum işgal eden failerin ortak özelliği, yalnızca maruz bırakıldıkları eğitim eksikliği değildir. Ortada bundan daha da karmaşık bir yapı söz konusudur ve tabi konumdakilerin kendi konumlarından kurtulabilmeleri, bizatihi kültürün ve eğitimin edinildiği alanın ve kültürün edinim sürecinin kendine özgü tahakkümcü niteliğiyle de mücadele etmelerini gerektirir. Bedenin sosyo-politik içeriğinin dördüncü boyutu, bedensel *hexis*'te ve onun temel kurucu bileşenini oluşturan habitusta, başka bir deyişle, verili toplumsal gerçekliğin bir dizi alışkanlık, yatkınlık ve ilkeler bütünü olarak temellük edilişi şeklinde çıkar karşımıza. Bu anlamda bilinçli toplumsal eyleyiciler öncelikle *içeriden* kendi bedensel yatkınlıklarının mütehakkim etkisine maruz kalırlar ve bu etkiyi kırabilmelerinin yolu, failerin kendi bakış açıları, kanaatleri, konumları ve yaşama koşulları üzerine düşünmelerinden, başka bir deyişle, *refleksif* olmayı başarmalarından geçer. Bourdieu'cü sosyo-politik beden kavrayışının sonuncu boyutu, cinsler arası tahakküm-tabiiyet ilişkilerinde göze çarpar. Bu mevzuda söylenebilecek şeyler, toplumsal cinsiyet kavramı üzerinden dikkat çekilen cinsler arasında vuku bulan kimi ihtilafî durumlar ve eleştirel vurgularda somutluk kazanır.

## Notlar

- 1 John Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, çev. Süleyman İrvan (Ankara: Bilim ve Sanat, 1999), 114.
- 2 Ömer Osmanoglu, "Kadınlar, Felsefe ve Hypatia," erişim tarihi 22 Kasım 2016, <http://www.tutunamayanlar.net/fikir/manset/387-kadinlar-felsefe-ve-hypatia-omer-osmanoglu>
- 3 Elifhan Köse, *Sessizliği Söylemek* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 84.
- 4 Köse, *Sessizliği Söylemek*, 25.
- 5 Philippe Cabin, "Dans la coulisses de la domination," *Pierre Bourdieu, son oeuvre, son héritage* içinde, ed. Samuel Coavoux (Auxerre Cedex: Sciences Humaines Editions, 2008, pp.42-51), 46.
- 6 Abdurrahman Saygılı, "Modern Devlet'in Beden İdeolojisi Üzerine Kısa Bir Deneme," *AÜHFD* 54 (3) (2005): 325.
- 7 Saygılı, "Modern Devlet'in," 325.
- 8 C. Fred Alford, "Totalite'nin Karşısı: Levinas ve Frankfurt Okulu," çev. H. Emre Bağce, *Doğu Batı* 28 (2004): 131. Burada, ontolojik emperyalizm kavramıyla kastedilen şey, Batı uygarlığının logos-merkezli düşünsel müktesebatının, kendisi dışında kalan tüm diğer duyuş, düşünüş ve inanış biçimleri üzerindeki total egemenliğidir. Başka bir deyişle, tinsel ve zihinsel gücün temsilcisi olmakla, aynı zamanda yüce, ideal, soyut ve mükemmel olanın da sözcüsü olduğunu iddia eden Batı rasyonel aklının/logosunun, tarih boyunca ürettiği tüm değer ve düşünsel birikimiyle birlikte Doğunun/öteki'nin/bedenin varlık alanını gasp edercesine onu istila edişidir. Ontolojik emperyalizm, ötekinin varlık bilimsel alanının mütehakkim güçlerce ilgasıdır.
- 9 Pierre Bourdieu ve D. J. Loïc Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 31. Kuşkusuz, modern zamanlarda bedensel duyuşun düşünen akla üstünlüğünün bir tek istisnası vardır; Marquis de Sade'in heretik ve müdafî müdahalesi. Sade, yerleşik düzenin meşru sözcülerinin ahlaksal normaliteyi, aklın hakikatlerini ve her fırsatta ölçülü olmayı telkin eden erdemliliğine karşılık, sonsuz ve doyumsuz bir yeryüzü cenneti vaadi müjdeleyen şehvani bedensel hazları vaaz eder. Egemen ahlakın, aklın ve hakikat değerlerinin pejoratif bir göstergeye indirgediği beden, Marquis de Sade'da bireyi mutlak özgürlük ve kurtuluşa, mutluluğa götüren bir araç olarak adeta kanatlanır. Sade'in bedensel arzu üzerinden ahlaka karşı açtığı savaş, öteden beri müesses nizamın jandarmalığını yapmış olan akla karşı girişilmiş bir komplodur aynı zamanda. Beden, aklın, entelektüel yetilerin ve rasyonel muhakemenin çağın bilincindeki gerilemesi, en basit ifadeyle, aydınlanmanın lanetlenmesidir.
- 10 Michel Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1992), 33.
- 11 Emre Işık, *Beden ve Toplum Kuramı* (İstanbul: Bağlam, 1998), 111.
- 12 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 389-390.
- 13 Kaja Silverman, *Görünür Dünyanın Eşiği*, çev. Aylin Onacak (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 33.
- 14 Foucault, *Hapishanenin Doğuşu*, 36.



- 15 Aktaran Hande Ögüt, "Her Erkeğin Fantezisi," *Radikal Kitap*, 29.02.2008, erişim tarihi 15.07.2016, [http://www.radikal.com.tr/ek\\_haber.php?ek=ktp&haberno=7374/](http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=ktp&haberno=7374/).
- 16 Özlem Kalan, "Foucault'nun Biyopolitika Kavramı Bağlamında Moda ve Beden: Vogue Dergisi Üzerinden Bir Söylem Analizi," *Selçuk İletişim* 8 (3) (2014): 146-147.
- 17 Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, 124.
- 18 Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, 140.
- 19 Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, 141.
- 20 Sezgin Kızılcık, "Küreselleşme, Beden ve Şizofreni," *Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 25 (4) (2003) Özel Eki: 90.
- 21 Kalan, "Foucault'nun Biyopolitika Kavramı Bağlamında," 141.
- 22 Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 105.
- 23 Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 117.
- 24 Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 119.
- 25 Fiske, *Popüler Kültürü Anlamak*, 67.
- 26 Zygmunt Bauman, *Parçalanmış Hayat*, çev. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınlar, 2001), 162-163.
- 27 Bauman, *Parçalanmış Hayat*, 163.
- 28 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, 43.
- 29 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, 53.
- 30 Bourdieu ve Wacquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, 17.
- 31 Ferhat Tekin, "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde Beden ve Habitus: Bedenleşmiş Habitus," *SBARD*, yıl: 13 sayı: 26 Güz (2015): 90.
- 32 Tekin, "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde," 89.
- 33 Pierre Bourdieu, *Ayırım. Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, çev. Derya Fırat Şannan ve Ayşe Günce Berkkut (Ankara: Heretik Yayıncılık, 2015), 313-314.
- 34 Tekin, "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde," 94.
- 35 Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, 139.
- 36 Işık, *Beden ve Toplum Kuramı*, 140.
- 37 Bourdieu, *Ayırım*, 676-677.
- 38 Bourdieu, *Ayırım*, 678.
- 39 Bourdieu, *Ayırım*, 677.
- 40 Bourdieu, *Ayırım*, 681-682.
- 41 Bourdieu, *Ayırım*, 685.

- 42 Bourdieu, *Ayrim*, 685.
- 43 Bourdieu, *Ayrim*, 685.
- 44 Bourdieu, *Ayrim*, 686.
- 45 Bourdieu, *Ayrim*, 686.
- 46 Bourdieu, *Ayrim*, 555.
- 47 Burada terimin verili anlamını ters yüz ederek “yazgıyı veya kaçınılmaz olanı” değil de “moda olanı sevme zorunluluğu” anlamında kullanıyoruz. Beğenininki kendisi Bourdieu’cü terminolojide kuşkusuz verili, kalıplaşmış, taşlaşmış bir yargılar bütünü değil, akışkan tarihsel sürecin bir ürünüdür. Beğeni, bir kader değil, özgür bir seçıştır; tarihsel koşullar içinde biçimlenir ve toplumsal olarak benimsenir, belirlenmiş ve belirleyici değerler, alışkanlıklar, zevkler ve bakış açıları anlamına gelir.
- 48 Pierre Bourdieu, *Eril Tahakküm*, çev. Bediz Yılmaz (İstanbul: Bağlam Yayınları, 2014), 22.
- 49 Bourdieu, *Eril Tahakküm*, 22.
- 50 Bourdieu, *Eril Tahakküm*, 31.
- 51 Bourdieu, *Eril Tahakküm*, 38.
- 52 Ali Asker Bal, “Çağdaş Türk Resminde İmge Örüntüsü Bağlamında Beden Temsilleri,” *YEDİ Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 2, (2009): 39.
- 53 Judith Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, çev. Fatma Tütüncü (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2005), 90. Butler’ın kitabı “Tabiiyet Üzerine Teoriler” alt başlığını taşır ve özünde hatırı sayılır bir karmaşıklığa sahip Foucault’cu özne ve iktidar/tabiiyet ilişkilerini sorunsallaştırır. Butler, deyim yerindeyse, tahakküm-tabiiyet ilişkisinin biyo-politik temellerine eğilirken, bedeninki özne kurulumuna arka çıkan beyanlara temkinli yaklaşır. Aradaki fark şudur ki Bourdieu, bedeni özneninki kendini yeniden ürettiği duyuşsal bir varlık alanı olarak kavrarırken Butler, onda özne varlığın nesnel çözümlüşünü görür.
- 54 Butler, *İktidarın Psikik Yaşamı*, 90.
- 55 Bourdieu, *Eril Tahakküm*, 125.
- 56 Bourdieu, *Ayrim*, 559.
- 57 Bourdieu, *Ayrim*, 560.
- 58 Bourdieu, *Ayrim*, 569.
- 59 Pierre Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, çev. P. Burcu Yalım (İstanbul: Metis Kitap, 2016), 167.
- 60 Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, 167.
- 61 Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, 170.
- 62 Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, 170.
- 63 Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, 171.

- 64 Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, 171.
- 65 Bourdieu, *Akademik Aklın Eleştirisi*, 182.
- 66 Philippe Corcuff, "Respect critique," in *Pierre Bourdieu, son oeuvre, son héritage* içinde, ed. Samuel Coavoux (Auxerre Cedex: Sciences Humaines Editions, 2008, pp.76-85), 78.
- 67 Catherine Marry vd., "La critique féministe et La domination masculine," *Propos recueillis par Marc Bessin et Irene Jami, Mouvements* 5 no.24 (2002): , 61.
- 68 Marry , *a.g.y.*, s.63.
- 69 Édouard Louis, *Pierre Bourdieu: L'Insoumission en héritage* (Paris: Ed. PUF, 2013).
- 70 Cabin, *a.g.y.*, 49.
- 71 Cabin, *a.g.y.*, 46.
- 72 Cabin, *a.g.y.*, 47.

