

**ÇAĞDAŞ BATI
DÜŞÜNCESİNDE DİN - I**

EDİTÖRLER

CENGİZ KANIK- M. LATİF ÇEVİK

HECE YAYINLARI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ / 7

- Pierre Bourdieu'nün Düşüncesinde Din / **Ural Alp Maço** / 13
- Jean Baudrillard: Din'in İmgelerle Buluşması / **Bayram İpek** / 49
- Zygmunt Bauman'da Dini Anlayış / **M. Zeki Duman** / 87
- Anthony Giddens Sosyolojisinde Din /
İhsan Çapcıoğlu- Ahmed Hamza Alpay / 109
- Robert Bellah'ın Din Anlayışı:
Toplumsal Bağlayıcılık ve Evrimsel Süreçler / **Mesut Düzce** / 127
- Jürgen Habermas'ın Toplumsal-Felsefi Kuramı ve Din / **İhsan Toker** / 157
- Terry Eagleton: Din Asla Pes Etmez / **M. Latif Çevik** / 201
- Arap Yahudi, Kozmopolit Seküler: Derrida ve Din / **Peyami Safa Gülay** / 237
- Michel Foucault'nun Sekülerlik Yorumu:
Din Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi / **Muhammet Özdemir** / 255
- Teoloji Ruh İle Neden İlgilenir?:
Deleuze'ün Teolojisi Üzerine / **Erdem Baykal** / 279
- Gilles Deleuze: Anti-Teoloji veya Seküler Teoloji / **Cengiz Kanık** / 319
- Jean Luc Marion: Fenomenoloji Sonrası
Teolojinin Anlamı / **Bilal Bekalp** / 343

YAZARLAR HAKKINDA / 393

ÖNSÖZ

Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi, özellikle alan, sermaye ve habitus kavramları etrafında şekillenen dinamik bir toplumsal analiz sunar. Onun dine dair düşüncesinin kökenleri, erken dönem entelektüel birikimi, Cezayir tecrübesi ve yapısalcı-yorumlayıcı sentez arayışında aranmalıdır. Klasik sosyolojinin özellikle Marx, Durkheim ve Weber'in din anlayışıyla diyalog halinde olan Bourdieu, dini, aşkın boyuttan ziyade, somut ve dünyevi bir toplumsal alan olarak ele alır. Elimizdeki çalışma, söz konusu düşünürlerin sosyoloji ve dine yaptıkları katkıları değerlendirme amacı taşımaktadır. Bu anlamda Bourdieu'nün yaklaşımı başlangıç niteliğindedir. Ural Alp Manço, "Pierre Bourdieu"nün Düşüncesinde Din' adlı çalışmasında konuyu değerlendirmektedir.

Jean Baudrillard'nın, toplumun çözülüşü, simülasyon, gösterge ekonomisi ve tüketim kültürü üzerine geliştirdiği özgün analizler, onun özellikle din üzerine düşüncelerine de ışık tutar. Baudrillard, çağımızda dinin dönüşümünü anlamak için önemli bir perspektif sunar. Bu perspektifle modern dönemle birlikte dönüşen gerçeklik algısıyla dinin yeniden nasıl anlamlandırıldığına yönelik tartışmalar derinleşmektedir. Bayram İpek, "Jean Baudrillard: Din'in İmgelerle Buluşması" adlı çalışmasında konuyu irdelemektedir.

Zygmunt Bauman, modernite eleştirisini "akışkan modernlik" kavramsallaştırmasıyla derinleştirerek sosyolojiye önemli katkılar sunan düşünürlerden biridir. Toplumsal yapının katı ve öngörü-

lebilir biçimlerden akışkan, belirsiz ve değişken süreçlere evrilmesini analiz eden Bauman, bireylerin kimlik, aidiyet ve güven arayışlarını da bu dönüşümün merkezine yerleştirir. Onun dini anlayışı, dinin modern toplumda kaybolan kesinliklerin yerine bir güven ve anlam kaynağı olarak yeniden öne çıkmasına dayanır. Bauman'a göre din, akışkan modernlikte bireyin yaşadığı belirsizlik, yalnızlık ve risk ortamında bir sığınak işlevi görebilir; ancak bu işlev, geleneksel yapılar içinde değil, bireyselleşmiş ve seçmeci bir dindarlık biçiminde ortaya çıkar. M. Zeki Duman, "Zygmunt Bauman'da Dini Anlayış" makalesiyle meseleyi çözümlemektedir.

Anthony Giddens'in yapılaşma kuramı, toplumsal yapının bireylerin eylemleri tarafından hem oluşturulduğunu hem de sınırlandırıldığını vurgulayarak modernliğin bu çift yönlü dinamizmini açıklığa kavuşturur. Giddens'a göre modern toplum, refleksivite, risk ve güven ilişkileri üzerinden kendini sürekli yeniden inşa eden bir sistemdir; bu durum dinin toplumsal işlev ve görünümünü de derinden etkiler. Nitekim geç modern dönemde sekülerleşme, dini tamamen ortadan kaldırmayan; aksine onu bireyselleştiren, çoğullaştıran ve kurumsal yapılardan bağımsız yeni ifade biçimlerine yönelten karmaşık bir süreç hâline gelmiştir. Bu dönüşüm, geleneksel inanç modellerine alternatif olarak yeni dini hareketlerin yükselişini beraberinde getirir. Böylece modern toplumda din, Giddens'ın işaret ettiği dinamik modernlik koşulları içinde sürekli yeniden tanımlanan, değişen ve çoğullaşan bir toplumsal olgu olarak varlığını sürdürür. "Anthony Giddens Sosyolojisinde Din" makalesiyle İhsan Çapcıoğlu- Ahmed Hamza Alpay, konuya değinmektedirler.

Robert N. Bellah'ın din anlayışının temelleri, hem klasik sosyoloji geleneğinden hem de modern yorumlayıcı yaklaşımlardan beslenen özgün bir senteze dayanır. Bellah, özellikle Durkheimci izleri yeniden yorumlayarak dinin toplumsal bütünleşme, ortak semboller ve kolektif bilinç üzerinden kurucu bir rol oynadığını vurgular. Bunun yanında Parsons'ın eylem teorisi, Bellah'ın dinin toplumsal sistemdeki işlevlerini açıklarken başvurduğu önemli bir çerçevenin parçasıdır; din, toplumsal düzenin anlam

boyutunu istikrara kavuşturan yüksek düzeyli bir sembolik yapı olarak ele alınır. Bellah'ın düşüncesinde Tillichçi perspektif de belirgindir; dini, insan varoluşunun “nihai kaygısı” ve anlam arayışıyla ilişkilendirerek, onun varoluşsal derinliğine dikkati çeker. Bu teorik temeller, Bellah'ın modern toplumlara özgü bir olgu olarak geliştirdiği sivil din kavramıyla daha da somutlaşır; toplumun ortak ritüeller, ulusal mitler ve semboller aracılığıyla kutsal bir çerçeve oluşturduğunu savunur. Ayrıca Bellah'ın din evrimi teorisi, arkaik bilinç biçimlerinden modern dünyadaki soyut ve etik dini yapılara uzanan uzun bir tarihsel süreç sunarak, dinin toplumsal ve zihinsel gelişimle birlikte nasıl değiştiğine dair kapsamlı bir açıklama ortaya koyar. Mesut Düzce, “Robert Bellah'ın Din Anlayışı: Toplumsal Bağlayıcılık ve Evrimsel Süreçler” makalesinde konuyu irdelemektedir.

Jürgen Habermas'ın toplumsal-felsefi kuramı, modernliğin krizlerini iletişimsel akıl, kamusal alan ve rasyonel söylem temelinde yeniden düşünmeye yönelik kapsamlı bir çabadır. Yaşam dünyası, iletişimsel eylem, kamusal alan, rasyonalite, sistem ve meşruiyet gibi kavramlar Habermas sisteminin temel yapı taşlarını oluşturur. Habermas'ın dine yaklaşımı ise modern toplumlarda giderek daha önemli hâle gelen çokkültürlülük, anlam arayışı ve etik tartışmalar bağlamında şekillenir; dinin hâlâ normatif bir kaynak olabileceğini ancak bunun seküler bir kamusal akıl içinde tercüme edilmesi gerektiğini vurgular. İhsan Toker, “Habermas'ın Toplumsal-Felsefi Kuramı ve Din” makalesiyle konuya açıklık getirmektedir.

Terry Eagleton, din üzerine düşüncelerini modernite eleştirisi ve kültürel kuramın kesişiminde geliştirir. Onun din ve modernite eleştirisi, modernliğin rasyonalite, bireycilik ve ilerleme iddialarının çoğu zaman insanın varoluşsal ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığını gösterir. Eagleton, modern dünyanın anlam, topluluk ve etik temellerini zayıflatmasının dinin hâlâ neden güçlü bir çekim alanına sahip olduğunu açıklayan önemli bir faktör olduğunu savunur. Öte yandan din ve kültür ilişkisi, Eagleton'ın düşüncesinde belirleyici bir yere sahiptir; din, kül-

türel kimliklerin, sembollerin ve anlatıların oluşumunda temel bir referans noktası olarak görülür. Ona göre din, yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda kültürün derin yapılarında yer alan estetik, etik ve toplumsal anlam üretim süreçlerinin kurucu unsurudur. Bu çerçevede “Terry Eagleton: Din Asla Pes Etmez” çalışmasıyla M. Latif Çevik, Eagleton’un dine dair düşüncelerini açıklamaktadır.

Jacques Derrida’nın din üzerine düşünceleri, onun kimliğinin çok katmanlı yapısından -Arap Yahudi, kozmopolit ve seküler bir entelektüel oluşundan- beslenen özgün bir felsefi derinlik taşır. Derrida, dinle kurduğu ilişkiyi geleneksel inanç biçimlerinden ziyade kimlik, aidiyet ve ötekilik deneyimleri üzerinden şekillendirir; bu nedenle onun din anlayışı, ne dogmatik bir bağlılık ne de kesin bir reddediş içerir. Bu yaklaşımın merkezinde yer alan yapısöküm, dinin metinlerinin, kavramlarının ve otorite iddialarının sabit anlamlar üretmediğini; aksine sürekli ertelenen, çoğalan ve yoruma açık bir yapı taşıdığını gösterir. Derrida’ya göre din, mutlak bir hakikati temsil etmekten çok, “gelmekte olan” bir adaletin, açıklığın ve misafirperverliğin izini sürer. “Arap Yahudi, Kozmopolit Seküler: Derrida ve Din” adlı çalışmasında Peyami Safa Gülay, Derrida’nın düşüncelerini değerlendirmektedir.

Michel Foucault’nun sekülerlik yorumu, din kavramının modern iktidar ilişkileri ve bilgi rejimleri bağlamında yeniden değerlendirilmesine imkân tanıyan özgün bir düşünsel çerçeve sunar. Foucault’nun “din” ve “İslâm” a dair felsefi pozisyonu, dine metafizik bir hakikat alanı olarak değil, tarihsel bağlamlarda oluşan pratikler, söylemler ve özneleşme biçimleri olarak yaklaşmasından beslenir. Ona göre din, modern toplumlarda yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bireylerin kendilerini kurma biçimlerini etkileyen bir güç alanıdır. Bu nedenle Foucault’ya göre “din bir politik güç veya söylemden mi ibarettir?” sorusu, dinin iktidarla kurduğu ilişkiyi çözümlemede merkezi bir önem taşır; din, kimi dönemlerde direniş, kimi dönemlerde ise disiplin ve yönetimsellik mekanizması olarak işlev görebilir. Tüm bu

tartışmalar, Foucault'nun özellikle İslâm dünyası ve İran Devrimi üzerine yaptığı analizlerin neden dikkat çekici olduğunu da açıklar. Foucault, modern sekülerizmin genellikle göz ardı ettiği deneyim ve özne biçimlerini açığa çıkararak din ve İslâm için neden önemli olduğunu gösterir: Din, modernliğin dışında kalmış bir fenomen değil; iktidar, özgürlük ve özneleşme tartışmalarını yeniden düşünmemizi sağlayan bir imkândır. Muhammet Özdemir, "Michel Foucault'nun Sekülerlik Yorumu: Din Kavramının Yeniden Değerlendirilmesi" çalışmasıyla Foucault'nun dine dair düşüncelerini bize açmaktadır.

Deleuze teolojiji Kant ve Leibniz üzerinden yeniden yorumlayarak "var olmayanın bilimi" olarak konumlandırır. Kant'ta Tanrı, artık gerçek bir varlık değil, aklın düzenleyici ideasıdır; Deleuze bu dönüşümü genişleterek teolojiji anlamı ve olayı üreten yapısal süreçlerin analizi olarak görür. Ayrıca Klossowski'den hareketle beden ile dil arasında karşılıklı bir yansıma ilişkisi kurar: Olay bedende, anlam dilde ortaya çıkar; her ikisi de var olmayan ama etkileyen güçlerdir. Sonuçta teoloji, Deleuze açısından Tanrı'nın değil, farkın, oluşun ve dil-beden ilişkilerinin bilimidir. Teolojinin temeli ruh değil bedendir. Beden, özdeşliği ve yargılanabilirliği mümkün kılan zorunlu koşuldur. Bedenin birliği bozulduğunda teolojik düzen çöker. Böylece Deleuze ve Klossowski, teolojinin merkezinde aslında bedenin bulunduğunu açığa çıkarırlar. "Teoloji Beden İle Neden İlgilenir? Deleuze'nün Teolojisi Üzerine" adlı makalesinde Erdem Baykal, konuyu çözümlenmektedir.

Gilles Deleuze'nün felsefesi, Batı metafiziğinin kökleşmiş varsayımlarını temelden sarsarak, yeni bir düşünce imgesi ve alternatif bir ontoloji önerir. Deleuze, Platon'dan Kant'a uzanan ve düşünmeyi özdeşlik, temsil ve tanınma kalıplarına hapseden dogmatik düşünce imgesini reddeder. Bunun yerine, felsefesinin merkezine *fark* ve *tekrar* kavramlarını yerleştirir. Aynı zamanda Deleuze, ontolojik düzlemde dışsal bir ilkeye (Tanrı, İdea, Varlık) dayanan aşkınlık zeminini terk ederek, her şeyin kendi içinde üretildiği ve bir arada var olduğu içkinlik düzlemini savunur.

Bu içkinlik, Deleuze'ün felsefesinde oluşun, çokluğun ve sürekli değişimin temelini oluşturur. “Gilles Deleuze: Anti-Teoloji veya Seküler Teoloji” makalesinde Cengiz Kanık, Baykal'ın çalışmasına ek olarak Deleuze'ün düşüncelerine açıklık getirmektedir.

Son çalışmamız, fenomenolojinin sınırlarını aşkın olanın düşünülmesine açan ve teolojiyi metafiziğin temsilci yapılarından varesteye kılmaya yönelik Jean-Luc Marion'un felsefi yaklaşımını merkeze alır. Marion'un fenomenoloji anlayışı, bilinç odaklı ve özne merkezli geleneksel yapıyı aşarak, fenomenin kendini “verme” tarzını esas alan radikal bir yönelim sergiler. Husserl'in yönelimsellik ilkesini yeniden yorumlayan bu yaklaşım, verilışı fenomenin asli koşulu olarak belirler; böylece felsefi düşünce, artık neyin var olduğunu değil, nasıl verildiğini sorgulayan bir yapıya kavuşur. Teoloji açısından Marion, Tanrı'nın en yüce varlık olarak düşünülmesine dayanan onto-teolojik geleneği sorgular. Tanrı'yi temsil edilebilir bir kavrama indirgemeyen Marion, onu “varlıksız” fakat fenomenal, kendini gizleyerek açan bir armağan olarak konumlandırır. Bu yaklaşım, metafiziğin *causa sui* temelli Tanrı tasavvurunu ve onun rasyonel temsile indirgenmesini reddeder. Tanrı'nın ikon olarak görünürlüğü, onun temsil dışı bir görünme kipine sahip olduğunu ve ancak fenomenin doyuruculuğu içinde tecrübe edilebileceğini ortaya koyar. *Verilmişlik*, *doygun fenomen*, *ikon* ve *idol* gibi kavramlar aracılığıyla Marion, hem fenomenolojiyi aşkın olana açık hale getirir hem de teolojiyi felsefi indirgemelerden kurtararak yeni bir düşünme tarzı teklif eder. Bu kesişimde, fenomenoloji ve teoloji birbirine karşıt değil, birbirini imkânlı kılan iki yönelim olarak belirir. Bilal Bekalp, “Jean Luc Marion: Fenomenoloji Sonrası Teolojinin Anlamı” makalesinde konuya açıklık getirmektedir.

PIERRE BOURDIEU'NÜN¹ DÜŞÜNÇESİNDE DİN

Ural Alp MANÇO²

a. Bir Varmış Bir Yokmuş: Bourdieu Külliyyatında Din

Yirminci yüzyıl sosyologları arasında dünyada en ön sıralarda yer alan, Fransız postyapısalcılık akımının üyesi olarak tanımlayabileceğimiz Pierre Bourdieu (1930-2002), oldukça üretken bir yazardır. Başta Fransızca olmak üzere çeşitli dillerde yazılmış 93 özgün kitabı bulunmaktadır. Ancak ileride değineceğimiz gibi, bu kitaplardan hiçbirinde din ana tema değildir. Düşünürün ayrıca toplam 366 makale, kitap bölümü, bildiri ve söyleşisi yayımlanmıştır. Bourdieu, genel kavramlar türeten, evrensel açıklamalar getiren; Durkheim, Weber, Marx, Simmel, Pareto, Parsons gibi isimlerin peşinden giden son klasik sosyologlardan biri olarak nitelenebilir. Düşünürün eserlerinde, sosyolojinin üç kurucusu oldukları kabul edilen Durkheim, Weber ve Marx'ın izleri sıklıkla görülür.

Çalışmadaki somut amaç ne Bourdieu'nün kendisinden ayrıntılı olarak bahsetmek ne de genel sosyolojik külliyyatını derinlemesine incelemektir. Nitekim düşünürün farklı konularda birçok kitabı Türkçe çevirisine kavuşmuştur. Eserlerinin yerli ve yabancı sosyal bilimciler tarafından kaleme alınan çok sayıda yorumu dilimizde mevcuttur. Yazının temel gayesi;

¹ Düşünürün adı ve soyadı: [Piyer Burdiyö] diye okunur.

² Aksaray Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü öğretim üyesi.

Bourdieu'nün din hakkında geliştirdiği yaklaşımı sentezlemek ve bu konudaki fikirlerinin genel kuramsal birikimindeki yerini keşfetmekten ibarettir.

Düşününürün eserlerinden³ sadece sekiz tanesi din olgusunu incelemektedir⁴. Bunlar; Fransızca dört makale⁵, Fransızca iki kitap bölümü⁶, Fransızca bir bildiri metni⁷ ve Almanca bir söyleşiden⁸ oluşmaktadır. Yayın sayısı ölçütüne göre din sorunsalı, düşünürün eserinde oldukça tali konumda bulunmaktadır. Bu durumda, Bourdieu'nün din konusuna ilgisini sorgulamak yerinde olacaktır.

Aslında Bourdieu'nün din sorunsalı ile çelişkili bir ilişkisi bulunmaktadır. Bir yandan eserlerinde dine çok az yer vermesine rağmen, diğer yandan onun kavramsal mimarisinin önemli bir kısmının temelinde din üzerine yaptığı çalışmalar bulunmaktadır⁹. Bourdieu'nün din hakkındaki eserleri, bu olgu ile eş zamanlı olarak veya sonraki yıllarda ilgilendiği edebiyat, eğitim, kültür, sanat ve iktidar gibi konulardaki çalışmaların teorik birikimine yansımıştır. Bourdieu, din konusunda az sayıdaki çalışmasının sonuçları ile bu alanlar arasında sıklıkla analogiler geliştirmiştir¹⁰.

Düşünür, 1970'lerin başından itibaren sosyolojiye başlıca getirilerinden biri olacak simgesel emtia teorisi üzerine çalışmaya başlar. Bu kuramı oluşturmasının temelinde, düşünürün din üzerine yaptığı çalışmalar bulunmaktadır¹¹. Bourdieu için din bir simgesel emtia emsali oluşturur¹². Simgesel emtia deyimi: Üretilen ve yeniden üretilen; bireyler, gruplar ve kuşaklar arası aktarımı veya paylaşımı, hatta alışverişi yapılan; faydalanılan yani tüke-

³ Bourdieu'nün komple yayın listesi için bkz.: Bourdieu ve Wacquant, 2021: 365-383 veya Sapiro, 2020: 895-916.

⁴ Bourdieu'nün Cezayir'in Kabiliye etnik grubundaki büyü pratikleri üzerine yaptığı antropolojik çalışmalar bu toplama eklenmemiştir.

⁵ Bourdieu, 1971a; Bourdieu, 1971b; Bourdieu ve de Saint Martin, 1982; Bourdieu, 1987.

⁶ Bourdieu, 1958: 96-103; Bourdieu, 2006a: 187-201.

⁷ Bourdieu, [1987] 2013: 155-162.

⁸ Bourdieu, Schultheis ve Pfeuffer, 2000.

⁹ Bourdieu ve Wacquant, 2021: 340.

¹⁰ Bourdieu ve Wacquant, 2021: 13; Diantell, 2002: 5.

¹¹ Özellikle: Bourdieu, 1971a ve 1971b.

¹² Bourdieu, 2006a: 188, 190, 192 ve 196-197.

tilen manevi gerçeklikler olarak tanımlanabilir¹³. Somut olarak simgesel emtia; ayrıcalıklar, bilgiler, beceriler, değerler, destekler, duygular, düşünceler, görüşler, haklar, inançlar, kabuller, kimlikler, ritüeller, semboller, statüler, takdisler, tanınmalar, tasdikler, telkinler, tutumlar, unvanlar vs. anlamında kullanılmaktadır.

Simgesel emtia kuramını geliştirme çabasında Bourdieu'nün dini temel almasının nedeni, diğer sosyal faaliyet alanlarına göre sembolik üretim ve tüketimin burada kendini olabildiğince açık biçimde göstermesidir¹⁴. Dinin simgesel gücü, yani kutsal olarak kabul edilene kanıt beklemeden iman etme durumunun inanlara sağladığı emniyet ve dünyayı algılama, anlamlandırma, hatta dönüştürme yeteneği, diğer sosyal alanların sunduğundan daha baskındır. Dinsel alandaki simgesel emtia alışverişinde talep eden taraf (dindarlar), dinsel sembolizmin üretim tekeline dinsel otoriteye gönüllü olarak bırakarak kendini simgesel yaratımda bulunmaktan (maneviyat ihtiyacını kendi başlarına gidermekten) meneder. Bu şekilde dindarlar, dinsel otoriteye sürekli olarak tabi olur¹⁵. Diğer sembolik üretim alanlarına göre, simge üreticileri ile tüketicileri arasındaki bağımlılık dinsel alanda daha güçlüdür. Din muhtemelen, kök salmış ritüel ve inançlardan ibaret, uzun süredir kurumsallaşmış sembolik bir sosyal etkinlik alanı olarak simgesel emtia ekonomisinin en net gözlemlenebileceği sahadır¹⁶. Bu nedenle Bourdieu, külliyatındaki birçok farklı toplumsal alanın yapılanması ve işleyişinin açıklanmasında dini analogik örnek olarak kullanmıştır.

Simgesel emtia ekonomisi yaklaşımı, aynı zamanda sosyal bilimlerdeki faydacılık akımının eleştirisine bir katkıdır. Faydacılığın iktisatçı anlayışında, toplumsal etkileşim alışverişten ibarettir. Bireyler, diğerleri ile etkileşimlerini maddi çıkar amacı güderek gerçekleştirirler¹⁷. Oysaki Bourdieu, toplumsal gerçeğin daha karmaşık olduğunu düşünmektedir. Bourdieu, faydacı ekonomik davranışın içine saklandığı sosyokültürel yapıyı aramak-

¹³ Sapiro, 2020: 83-86.

¹⁴ Bourdieu, 1980: 196-197; Bourdieu ve Wacquant, 2021: 131.

¹⁵ Bourdieu, 1971b: 315 ve 322.

¹⁶ Dianteill, 2002: 15.

¹⁷ Bourdieu ve Wacquant, 2021: 166.

tadır. İnsanlığın ortak paydası, özgeciliğin evrensel olarak sosyal etkileşimin temelini oluşturduğunu varsayar. Özgeciliğin insan ilişkileri içindeki yeri hakkında Bourdieu bir bakıma, Durkheim'in yeğeni ve geleneğinin önemli bir devam ettiricisi olan Marcel Mauss'un ([1923] 2005) bağış değiş tokuşu üzerine gerçekleştirdiği geniş kapsamlı antropolojik çalışmasını, sosyolojik yöntemle güncel toplumlara uyarlamak niyetindedir¹⁸.

Özgeciliğin işlevi, toplumsal etkileşimdeki veya insanlar arası alışverişteki ekonomik niyeti gizlemektir. İşlem, değiş tokuşta bulunanların maddi çıkar arayışı içerisinde olduğu gerçeğinin üzerini örtmeyi amaçlamaktadır. Bourdieu, simgesel emtia ekonomisi yaklaşımı ile bu evrensel olguyu irdelemektedir. Simgesel emtia ekonomisi üç temel ilkeye dayanır¹⁹: (1) Kâr/zarar hesaplamasının reddi; (2) ekonomik eylemlerin kültürel eylemlere dönüşümü; (3) birikimin paylaşım yoluyla gerçekleşmesi. İlkeler aşağıdaki paragrafta ayrıntılandırılmıştır.

Birinci ilke; faydacı ekonominin, yani insan davranışlarının açıklamasında salt kazanç/kayıp hesaplaması indirgemeciliğinin reddedilmesidir. Davranıştan beklenen bir maddi çıkar bulunmaktadır. Ancak bu durum, sosyal aktörler tarafından inkâr edilir ve tabulaştırılır²⁰. Toplumsal gerçeğin sosyolojik açıklaması, bu olgudaki karmaşıklığı yansıtmalıdır. Bundan dolayı davranıştaki salt iktisadi amacın değil, kültürel tabulaştırma sürecinin de ele alınması gerekmektedir. İlkinin devamı olan ikinci ilke; ekonomik nitelik taşıyan davranışların, sosyal aktörler tarafından kültürel eylemlere dönüştürülmesidir. Aktörler, gerçekleştirdikleri değiş tokuşu gönüllülükle ya da ahlaki, insani, dini, ideolojik veya başka zorunluluklarla gerekçelendirecek, karşılık beklentilerini gizleyecek, sunduklarının maliyetini maskeleyeceklerdir²¹. Bourdieu; alışveriş olgusunun rasyonel ereğinden (kâr etmek) kültürel açıklamasına (sosyokültürel bağımlılıklar) geçiş yaparken,

¹⁸ Bourdieu, 2006a: 163-198; Bourdieu ve Wacquant, 2021: 64; Fabiani, 2016: 73-74; Fournier, 2020: 551-553.

¹⁹ Sapiro, 2020: 83-86.

²⁰ Bourdieu, 2006a: 178-184, 189-190 ve 192.

²¹ Bourdieu, 2006a: 165-171, 194-197.

toplumsallaşma sürecinin veya içselleştirilmiş habitusun sosyal hayattaki başatlığını göstermeyi amaçlamaktadır. Simgesel emtia ekonomisinin üçüncü ilkesi ise; sembolik sermaye birikiminin, simgesel emtianın bireyler tarafından benimsenmesine veya onaylanmasına bağlı olmasıdır. Simgesel emtia insanlar tarafından paylaşıldıkça değerlenir. Bir sembolik ürünün değeri, insanlar arasındaki ortak algı ve yargılara bağlı olarak artar ya da azalır²².

Bourdieu tarafından geliştirilen simgesel emtianın üretim, yeniden üretim, dağıtım/dolaşım ve tüketim ilişkileri teorisinin en önemli ilham kaynağı, Weber'in din sosyolojisinde ele aldığı «dinsel çıkar» veya «dinsel fayda» ile «kurtuluş ürünleri» veya «kurtuluş araçları»²³ kavramlarıdır. Bourdieu, simgesel emtia ekonomisi kuramı adı altında gerçekleştirdiği çalışmalarında, Weberci din sosyolojisinin kapsamını genişlettiğini iddia eder²⁴. Ancak Bourdieu; dinsel ilişkiyi Weber gibi bireyler arasında gerçekleşen salt rasyonel ve kâr amacı güden hesaplanmış bir alışveriş biçiminde düşünmediğini belirtir. Bununla birlikte o, Marx gibi sembolik ürünler ile bunların üreticileri ve tüketicilerinin sosyoekonomik (ya da sınıfsal) özellikleri arasında katı bir maddeci belirlenimcilik bağı kurmayı da reddettiğini açıklar²⁵. Bourdieu'ye göre, toplumsallığın temelini oluşturan simgesel ürünlerin işletiminde ne yönetsel bireycilik ne de tarihsel maddeciliğin ilkelerine yer yoktur. Onun açıklaması, bu iki kurucu sosyoloğun arasında orta yolda bulunacaktır.

Bourdieu; Weber'in düşüncesinde dinî davranış ve düşüncenin gündelik hayat içindeki diğer eylemlerden farklı olmadığını, onların da bu dünyaya ait olduğunu ileri sürer²⁶. Bundan anlaşılması gereken şudur: Weber'e göre bireylerin dinsel eylem ve tutumları, fiziksel varlıklarının çeşitli ihtiyaçlarını tatmin edecek niteliktedir. Dinsel eylemler metafizik bir evrene ya da öte dün-

²² Bourdieu, 2006a: 184-187.

²³ Bu kavram Türkçeye « uhrevî selamet araçları » olarak da çevrilmiştir (Bourdieu, 2013: 156).

²⁴ Swartz, 1996: 74.

²⁵ Bourdieu, Schultheis ve Pfeuffer, 2000.

²⁶ Bourdieu 1971a: 6.

yaya yönelik olduğu ifade edilse bile Weber'in gözünde yerine getirilmiş bir ibadet, eninde sonunda inançlının bugünkü ruhsal ihtiyaçlarını giderecek, onun için şimdi ve burada rahatlatacaktır. Bourdieu bu yüzden, Weber'in sosyolojisinde dinsel eylemlerin amaçlarının «iktisadi» nitelikte, yani kısa vadede azami kazanç ve asgari bedel arayışı eğiliminde olduğunu vurgular²⁷. Bourdieu'ye göre, Weber'in «dinsel çıkar» deyimini tercih etmesinin nedeni budur. Ancak Bourdieu bu değerlendirmeyi yaparken, Weber'in yöntemsel bireyciliğini faydacı rasyonel eylem kuramı ile bir tutar. Oysa Weber'in düşüncesinde, değere yönelik rasyonel eylem tiplemesinde olduğu gibi, her rasyonel eylem salt ekonomik olarak değerlendirilmez. Eylemler «kâr» amacı güdebilir fakat beklenen yarar maddi olabileceği gibi manevi de olabilir, hatta bu dünyada arzulanabileceği gibi öte dünyada da aranabilir. Bourdieu, bu tür hususları eserlerine dahil etmez.

Aslında Bourdieu'nün dili, eserini faydacılığın sınırlılığından, rasyonalist ve psikolojik indirgemecilikten kurtardığını ileri sürdüğü²⁸ Weber'inkinden daha iktisatçıdır²⁹. Bourdieu için sosyal eylemin çıkar yönelimli olması tartışılmaz bir varsayımdır: Sosyal eylem maddi faydaya yöneliktir ancak eylemci, bu ereği gizlemek niyetiyle türlü türlü kültürel ve simgesel makyajlara başvurur. Bourdieu'nün seçtiği araştırma konusu tam da bu sorunsala ilişkindir: İnsanlığın ortak paydası olan toplumsal etkileşimdeki «çıkarcı amaçlı olanı saklama» eğilimi. Ancak Bourdieu için sosyal eylemdeki çıkar eğilimi, iktisatçı faydacılığın aksine, maddi yararın birey tarafından rasyonel hesaplamasını içermez. Bu eğilim, büyük ölçüde eylemcinin sosyal sınıf aidiyetine bağlı olarak sosyalleşme yoluyla içselleştirilen örtük yapısal belirlemiden kaynaklanır³⁰. Çünkü sosyal eylemde bir rasyonellik varsa, bu bireyde değil, bireyin tabii olduğu toplumsal yapıda bulunmaktadır. İleride göreceğimiz gibi, Bourdieu bu içselleştirilmiş yapısal etmene habitus adını verecektir.

²⁷ Swartz, 1996: 74.

²⁸ Bourdieu, 2013: 156.

²⁹ Swartz, 1996: 75.

³⁰ Swartz, 1996: 75.