

# Pierre Bourdieu Üzerinden Resmî İdeolojiyi Okumak: Bir Açıklama Denemesi

H. Bahadır Türk\*

## Giriş

Gerçeğin tersyüz edilmiş hâli olarak ideolojiden yanlış bilinç olarak ideolojiye, hegemonya kavramsallaştırmalarından özne olarak adlandırılma sorunsalına, dil teorisindeki Saussurian devrimden Volosinov'un Marxist dil yorumlarına, söylem ve iktidar ilişkileri üzerine yapılan Foucaultcu yorumlardan "toplumsal olan"ın söylemselliğine dair açıklamalara uzanan çizgide ideoloji ve söylem tartışmalarının karmaşık ve zengin tarihi ile karşılaşırız. Bu köklü tarih bizlere Marx'dan Lukacs'a, Pecheux'dan Derrida'ya sayısız "büyük" ismin farklı yaklaşımlardan önemli örnekler sunar. Burada sorulması gereken soru şudur: İdeoloji ve söylem ile ilgili yapılan tüm bu tartışmalarda temel meselelere ilişkin söylenmemiş bir şey kalmış mıdır? Bu tartışmalar ekseninde hâlâ "öğrenebileceğimiz" bir şeyler var mıdır?<sup>1</sup>

\* Ankara Üniversitesi, SBF Doktora Öğrencisi.

<sup>1</sup> Bu makalede Pierre Bourdieu'nun kavramlarına ilişkin olarak yer alan genel açıklamaları daha önce tartıştığım bir ma-

Bu ve benzeri soruların dayandığı zengin tarih; "bünyesinde devlet aygıtını elinde tutan veya etkileme yeteneğine sahip olan elitlerin varlıklarını sürdürmek ve kendilerine yönelik itaati sağlamak için kullandıkları çoğunlukla gevşek, pragmatik, irrasyonel bir görünüm arz eden eklettik değerler bütünü"ne<sup>2</sup> yani resmî ideolojiye dair yapılan hararetli tartışmaları da barındırmaktadır.

Türkiye özelinde "hassas" bir konuma sahip olan resmî ideoloji tartışmalarına bakıldığında ise, resmî ideoloji sözü ile Kemalizme atıfta bulunulduğu görülmektedir. Bu atıf resmî ideolojinin karmaşık doğasına Kemalizmin belirsiz, tanımlanması güç ideolojik karakterini eklemeyerek tartışmalara nü-

kale için bkz. H. Bahadır Türk, "Pierre Bourdieu'nun İdeoloji ve Söylem Tartışmalarına Katkısı", *Birikim* 177, s.77-80, Ocak 2004. Söz konusu kavramlar için ayrıca bkz. Pierre Bourdieu-L.J.D.Waquant, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. N. Ökten, İstanbul: İletişim, 2003.

<sup>2</sup> Bkz.Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, s.379, İstanbul: İletişim, 2001.

fuz edilmesini bir hayli güçleştiren bir alan yaratmaktadır. Bu güçlük kısmen de olsa resmî ideolojinin, Türkiye bağlamında, Kemalizmin okunmasında kullanılacak yeni kavramsal çerçevelerin işlevsel kılınması ile aşılabilir. İşte tam bu noktada bu makalenin amacı; ünlü Fransız sosyologu Pierre Bourdieu'nun kavramsal enstrümanlarının Türkiye'deki resmî ideoloji okumalarına bir katkı sağlayıp sağlamayacağını tartışmaktır.

Bu makale çerçevesinde öncelikle; "Sartre'dan bu yana Fransız toplumu üzerinde en büyük etkiyi yaratan" bu önemli entellektüelin, Pierre Bourdieu'nun, *habitus, doxa, alan (field), sembolik iktidar ve sembolik şiddet* kavramları üzerinden ideoloji ve söyleme ilişkin olarak yapılan tartışmaları yeniden değerlendirmeye ve Bourdieu'nun bu kavramsal enstrümanlarının söz konusu tartışmalara nasıl eklenebileceğine ilişkin bazı ipuçlarını ortaya koymaya çalışacağım. Daha sonra ise bu kavramsal enstrümanların Kemalist resmî ideoloji ile olan ilişkisinin bazı veçhelerine bakmayı deneyeceğim. Burada ele alınacak temel veçheler; resmî ideolojinin halk anlatıları, cinsiyet rolleri ve beden kurgusu üzerinden düşünülmesine dayanacak ve bu noktalardan hareketle resmî ideolojinin karmaşık doğasına ilişkin kimi açıklamalar getirilmeye çalışılacaktır. Bu doğrultuda 23 Ocak 2002'de 71 yaşındayken yaşamını yitiren bu ünlü "sosyolog-militan"ın<sup>3</sup> kavramsal dünyasına yapacağımız yolculuğa, onun çalışmalarındaki anahtar kavramların en başında gelen, habitus ile başlayabiliriz sanırım.

### **Bourdieu'nun Kavramsal Seti: Habitus'tan Sembolik Şiddet'e**

Pierre Bourdieu hiç kuşku yok ki çağımızın en büyük sosyologlarından birisidir. Bu bü-

yük Fransız sosyolog feminizmden kültürel çalışmalara, etnisite araştırmalarından sanat tarihine dek uzanan hayli renkli bir çizgide çalışmalarını sürdüren pek çok araştırmacıyı etkilemiş ve yeni kavram setleri kurarak sıradanlaşan kavram ve kavrayış biçimlerine meydan okumuştur. Bourdieu'nun bu meydan okumasının çerçevesini oluşturan düşünsel evreninde habitus kavramı oldukça özel bir konum arz etmektedir.

Aristotelian köklere sahip olan bir kavram olarak habitus, Bourdieu tarafından oldukça spesifik bir biçimde kullanılmaktadır. Kavram en genel anlamıyla, toplumsal aktörlerin belirli biçimlerde davranmasına yol açan tutumlar dizgesi (set of dispositions) olarak tarif edilebilir.<sup>4</sup> Bu bakımdan, habitus belirli hal, duruş ve yaşamsal pratikleri ihtiva eden ve çeşitli davranış biçimleri için objektif bir zemin oluşturan bir olgudur.<sup>5</sup>

Eagleton'a göre ise, Bourdieu'nun habitusu bireylerin sürekli değişen durumlarla ve "öngörülemeyen"le başa çıkmasını sağlayan açık uçlu bir sistemdir.<sup>6</sup> Böylesi bir "sistem" in yapısını ve işleyişini anlamamızı zorlaştıran noktanın kavramın içerdiği "tutum (disposition)" ifadesi olduğu iddia edilebilir. Richard Jenkins, Bourdieu'ya ilişkin çalışmasında, "tutum" sözcüğünün üç farklı anlamı kapsadığından bahsetmektedir: Düzenlenen bir eylemin sonucu, bir oluş biçimi ve eğilim (tendency, propensity, inclination).<sup>7</sup> Bu anlamlardan hareketle, habitus kavramının somutlaşımının bir başka görünümü Bour-

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s.12, Cambridge: Harvard University Press, 1991.

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu, *In Other Words*, s.76, Cambridge: Polity Press, 1990.

<sup>6</sup> Terry Eagleton, "Ideology and Its Vicissitudes in Western Marxism", s 223, S. Zizek(ed.) *Mapping Ideology*, London: Verso, 1997 içinde.

<sup>7</sup> Richard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, s.76, London: Routledge, 1992.

<sup>3</sup> Bkz. Ragıp Duran, "Pierre Bourdieu: Sosyolog Bir Militan", s.325, *Cogito* sayı 31, Bahar 2002.

dieu'nun hexis sözcüğünü kullanımında ortaya çıkmaktadır. Hexis sözcüğünün habitus sözcüğüyle semantik kandaşlığı; bireysel olanın sosyal olan ile kombinasyonunun hexis üzerinden sağlanması gerçeğinde yatar. Zira hexis kişilerin jest, duruş ve hâllerinden oluşan tarz ve tutumlarına işaret etmek için kullanılır.<sup>8</sup> Tam bu noktada önemsenmesi gereken bir noktanın altını çizmek istiyorum. Bourdieu'nun kullandığı anlamıyla habitus bireylerin ve toplulukların davranış ve düşünüş biçimlerini belirleyen bir bilgisayar programı değildir.<sup>9</sup> Söz konusu birey ve topluluklar ile habituslar arasındaki ilişki "karşılıklı bir etkileşim" mantığına dayanır.

Alan (field) kavramı da burada çok genel hatlarıyla çizmeye çalıştığım habitus kavramsallaştırması ile yakından ilgilidir. Eagleton'ın da vurguladığı üzere, toplumsal hayat bir dizi farklı habitus içerir ve bu habitusların işlediği tektonik alan terimine karşılık gelir. Bourdieu için alan, farklı toplumsal aktörlerin hakimiyet kurmaya çalıştığı bir mücadele sahnesidir. Bu mücadele sonucunda galip gelecek olan tarafın ihtiyaç duyduğu meşruiyet de bu alan üzerinden sağlanır.<sup>10</sup>

Doxa kavramına gelince... Söz konusu kavramın Bourdieu tarafından kullanımı, ilk elde, kavramın etimolojisine uygundur: Üzerinde uzlaşmaya varılmış sorgulanmayan görüşler, inanç ve gelenekler kavramın anlamsal kuşatıcılığı içerisindedir. Evet doxa toplumdaki hakim görüş, mutlak gerçekliktir, artık "söylemeye bile gerek olmayandır" Eagleton'ın deyişiyle.<sup>11</sup> Bourdieu için doxa egemenin bakış açısına, hakim olanın "görüş"üne işaret eder. Bu "görüş" kendisini evrensel bir

"görüş" olarak sunar ve tabi olanlara kendisini devamlı bir biçimde empoze etmeye çalışır.<sup>12</sup>

Sembolik iktidar ve sembolik şiddet kavramlarına değinmeden önce en genel hatlarıyla bahsetmeye çalıştığımız yukarıdaki kavramların ideoloji ve söylem tartışmaları açısından bizlere ne ifade edebileceği üzerinde durmak istiyorum. Herşeyden önce, ideoloji ve söylem tartışmalarının temel meselelerinden olan öznenin ve anlamın kuruluşu açısından, Bourdieu'nun kavramsal araçlarının yapısalcılığın tuzaklarının uzağında ve işlevsel bir etkileşimin odağında işlediğini söyleyebiliriz. Basitleştirmeye cesaret ederek söyleyecek olursak, ortada ne her tür belirleyiciliğin uzağında "hareket eden" özneler ne de yine her tür belirleyiciliğin uzağında "işleyen" bir yapı vardır. Buna ek olarak; anlamın ve öznenin kuruluşuna dair bu etkileşim çerçevesinde dikkat çekici olan bir başka nokta Bourdieu'nun "pratik olanın sosyolojik kavranışına"<sup>13</sup> yaptığı vurgudur. Bu noktadan hareketle Bourdieu, Volosinov'u anımsatır bir biçimde<sup>14</sup>, ideoloji ve söyleme dair yapılacak analizlere bilinci sokmaktan kaçınır. Onun deyişiyle: "Bilinçlilik, yanlış bilinçlilik, bilinçsizlik ve benzeri kavramlarla düşündüğünüz sürece gerçek ideolojik etkileri kavrayamazsınız."<sup>15</sup> Dolayısıyla, böylesi bir eksen üzerinden hareketle Marxist gelenekteki Kartezyen felsefeden uzak durmaya çalışan Bourdieu'nun, indirgemeci yaklaşımların tuzağına düşmemeye dikkat ederek<sup>16</sup>, ideoloji

<sup>8</sup> Richard Jenkins, *a.g.e.*, s.75.

<sup>9</sup> John Scahill, "Meaning-Construction and Habitus", [www.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/93\\_docs/SCAHILL.HTM](http://www.uiuc.edu/EPS/PES-Yearbook/93_docs/SCAHILL.HTM).

<sup>10</sup> Terry Eagleton, *a.g.m.*, s 224.

<sup>11</sup> Terry Eagleton, *a.g.m.*, s 223.

<sup>12</sup> Pierre Bourdieu, *Practical Reason*, s.57, California: Stanford University Press, 1998.

<sup>13</sup> Bkz. John Scahill, *a.g.m.*

<sup>14</sup> V.N.Volosinov, *Marxizm ve Dil Felsefesi*, s. 51, İstanbul:Metis, 2001.

<sup>15</sup> Pierre Bourdieu, "Doxa and Common Life" içinde Zizek (ed.), *a.g.e.*, s.269.

<sup>16</sup> Bu açıdan Bourdieu'nun "ideolojilerin sadece temsil edeceğini veya ettiğini söylediği sınıf çıkarlarına değil kendisini üretenlerin çıkarına yönelik olarak da işlediği"

teriminin performatif boyutunun veçhelerini daha iyi anlamamıza yardımcı olduğunu söyleyebiliriz.

Sembolik iktidar kavramı ise, yine Eagleton'un da altını çizdiği üzere, tüm diğer iktidar biçimleri içerisinde farkedilmeyen, meşru ve görünüşü değişmiş olan bir iktidar türüne göndermede bulunur.<sup>17</sup> Yukarda kısaca tarifine giriştiğimiz kavramlar çerçevesinde düşünüldüğünde sembolik iktidar gündelik hayatın dokularına sinmiş bir durumdadır ve zaten Bourdieu'nun da tam olarak yapmaya çalıştığı gündelik yaşamda algılanamayan veya algılanması güç olan bu iktidar biçiminin işleyişini görünür kılmaya çalışmaktır. Bourdieu'nun bu çabası sembolik iktidarın kendisini devam ettirme ve meşrulaştırma aracı olan sembolik şiddet olgusu için de geçerlidir. Bourdieu burada şiddetin "görünmez" ve "yumuşak" bir biçimde yaşandığı modern toplumu örnek olarak verir. Yine Bourdieu'nun kendi deyişiyle: "Sembolik şiddet vasıtasıyla tahakküm daha etkili ve bu anlamda daha vahşi bir hal almaktadır."<sup>18</sup>

Şu ana dek çok genel hatlarıyla bahsettiğimiz bu kavramların dünyasına daha iyi nüfuz edebilmek için ideoloji ve söylem tartışmaları açısından da oldukça kritik olan iki alana Bourdieu'nun gözlükleriyle bakmamız faydalı olacaktır: Dil ve eğitimden söz ediyoruz. Dil alanında konumuz açısından öncelikli olarak ifade edilmesi gereken nokta, Bourdieu'nun "her türden dilsel etkileşimin hem sosyal yapıdan izler taşıdığı hem de bu yapıyı bir biçimde 'ifade edip' yeniden ürettiği"<sup>19</sup> yönündeki savıdır. Bu sav temelinde Bourdieu'nun dilsel ifadenin, sözün oluşumu

ile ilgili formülasyonu oldukça basitmiş gibi gözükmektedir: "Dilsel habitus + Dilsel pazar= Söz (speech)."<sup>20</sup> Ancak bu formülasyonun arkaplanında burada değinmeyeceğimiz oldukça karmaşık tartışma noktaları bulunmaktadır. Yalnız şunu söylemekle yetinelim: Dilsel habitus kavramı, Saussurian bir mantığın uzağında olmakla kalmayıp, sosyal aktörlerin bir biçimde "algılanabilir" sözcelemler (utterances) ürettiği noktada ortaya çıkan dilsel market(ler)in<sup>21</sup> ve bu çerçevede her tür dilsel etkileşimde ortaya çıkan ve değeri yine çeşitli sosyal etkilerle belirlenen dilsel sermayenin işlevsel olduğu bir etkileşim örüntüsü bağlamında anlam kazanmaktadır. Söz konusu etkileşim örüntüsü aynı zamanda bir mücadele alanıdır. Sembolik iktidar, onu elinde tutanlar ve "icra edenler" ile ona maruz kalanlar arasındaki verili ilişki içinde ve bu ilişki vasıtasıyla tanımlanan bir iktidar biçimi olarak<sup>22</sup> kendisini bu alanda (yeniden) üretmeye çalışırken tâbi kılınmaya çalışılanların direnci ortaya çıkar. Bu direncin sahipleri ile muktedirlerin mücadelesi çok boyutlu bir meşruiyet kazanma çabasıdır aynı zamanda.

Bu meşruiyet kazanma çabasının, bu çok boyutlu mücadelenin kendisini gösterdiği diğer bir alan ise eğitimidir. Bourdieu'nun eğitim meselesine ilişkin söyledikleri ilk bakışta Althusser'in tezlerini anımsatabilir. Okullar kültürel kapitallerin depolandığı ve toplumsal hiyerarşilerin yeniden üretildiği kurumlar olarak "orta sınıf kültürü" denilebilecek olan şeyi alır ve bu kültürü sanki tüm öğrencilerin bu kültüre eşit bir biçimde dahil olabilme şansı varmış gibi "işler".<sup>23</sup> Bu açıdan eğitim tıpkı dil gibi dominant ideolojinin, ortho-

yönündeki savı oldukça anlamlı gözükmektedir. Bkz. Bourdieu, *Language and Symbolic Power* s.169.

<sup>17</sup> Terry Eagleton, *a.g.m.*, içinde S. Zizek(ed.) *a.g.e.*, s.224.

<sup>18</sup> Pierre Bourdieu, "Doxa and Common Life", s. 270.

<sup>19</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s. 2.

<sup>20</sup> Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, s. 78, London: Sage, 1995.

<sup>21</sup> Pierre Bourdieu, *a.g.e.*, s.79.

<sup>22</sup> Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, s.170.

<sup>23</sup> Michael Apple, *Ideology and Curriculum*, s. 33, London: Routledge, 1990.

doxinin yeniden üretildiği bir *alan* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte ise sembolik iktidar tarafından kullanılan çeşitli sembolik şiddet mekanizmaları devreye girmektedir.<sup>24</sup> Bourdieu'yu Althusser'den ayıran nokta ise bu mekanizmaların işeyiş pratikleri bağlamında önem kazanmaktadır. Bourdieu'ya göre; "aygıt" fikri kötümser bir fonksiyonalizmi ortaya koyar ve belirli sonuçları yerine getirmeye ayarlanmış saatli bir bomba gibidir. Oysa *alan* içerisinde, güçler arasında belirgin bir eşitsizlik olsa da, toplumsal aktörler ile kurumlar ve bu kurumları kuşatan hakim görüşler arasında bir mücadele vardır. Bir *alan* ancak bu direnç tamamıyla ortadan kaldırıldığında bir "aygıt"a dönüşür.<sup>25</sup>

Bourdieu'nun bu iyimserliğine rağmen sembolik iktidar ve sembolik şiddete karşı koymanın oldukça zor olduğunu belirtelim. Bourdieu'nun deyişiyle "her yerde ve hiçbir yerde olan"<sup>26</sup> sembolik iktidar ve sembolik şiddet ile ilgili önemli bir nokta meşruluk sorunsalı ile ilgilidir. Bu iktidarın ve şiddetin işlevsel olabilmesi için meşru olması şarttır. Burada yine değinmemekle birlikte tam da bu nokta temelinde bu kavramlara bazı eleştiriler olduğunu belirtelim.<sup>27</sup>

### Resmî İdeolojinin Hayaletleri ve Bourdieu:

Yukarda ideoloji ve söylem tartışmalarının ana temalarına sadık kalarak betimlemeye çalıştığımız Bourdieu'nun kavramsal enstrümanları Kemalizmin resmi bir ideoloji olarak anatomisini incelerken, en kaba hâliyle, şöyle bir manzara arz etmektedir:

a.Kendisini, hâkimiyeti sürekli bir doxa olarak kurgulamaya çalışan Kemalizm,

b.Kemalizmin bu çabasını hayata geçirmeye çalıştığı dilden tarihe kültürden ekonomiye uzanan farklı alanlar,

c.Bu alanlar içindeki hâkim eğilimler ile kurumsallaştırılmaya çalışılan eğilimler arasındaki gerilim,

d.Bu süreçte ortaya çıkan direnç mekanizmalarını kırmak için kullanılan gerçek ve sembolik iktidar ve şiddet biçimleri.

Peki Bourdieu'nun kavramlarının oturduğu bu çerçeveye bize ne gibi bir yarar sağlayabilir?

Öncelikle, bu kavramsal çerçeve bizi genellikle her daim popüler olan resmi ideoloji okumalarının arka plânını oluşturan kaba bir ezenler-ezilenler ayırımından kurtarabilir. Resmî ideoloji ele alınırken açık ya da örtülü bir biçimde yapılan iktidar analizini; madunların, dışlanan ötekilerin, direniş mekanizmalarını hesaba katarak yapmamızı sağlar. Bu bağlamda eğitim alanına bakıp Kemalist pedagojiden bir örnek verebiliriz. Resmi ideolojinin kendi doxasını yayma çabasının görüldüğü en tipik düzlemlerden birisi popüler anlatılardır. Cumhuriyet Halk Partisi tarafından 1941'de yayımlanan Karagöz kitabı, sayısız grotesk ifade ile dolu olan klâsik Karagöz-Hacivat anlatılarını tersyüz etmiş ve yeniden kurmuştur. Bu yeni Karagöz oyunları, genç Cumhuriyet'in dayandığı dünya görüşünün temel renkleri ile şekillenmiştir. Bu şekillenişin bünyesinde, şimdi aktaracağım diyalogda görüldüğü türden bariz bir "öğreticilik" nosyonu bulunmaktadır ve "ilginç bir biçimde" eski Karagöz-Hacivat oyunlarındaki cahil Karagöz "aydınlanmış"tır<sup>28</sup>:

<sup>24</sup> Tom Bottomore, *Political Sociology*, s. 71, London: Pluto Press, 1993.

<sup>25</sup> Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, s.88.

<sup>26</sup> Pierre Bourdieu, "Doxa and Common Life", s.270.

<sup>27</sup> Bkz. S. S.Üşür, *İdeolojinin Serüveni: Yanlış Bilinç ve Hegemonyadan Söyleme*, Ankara: İmge, s.116.

<sup>28</sup> Burada ele alınan örnekler *Karagöz, Cumhuriyet Halk Partisi, Ankara, 1941* kitabına aittir. Akt.Necmi Erdoğan,

**H:** Ne anlıyorsunuz bu muhtarlıktan?

**K:** Halkın anladığını...

**H:** Peki a canım efendim, halkın anladığını kimden anlayacağız?

**K:** Yine halktan. Sen ne sersem herifsin Hacivat. Halkı tanımazsın halka görüşmezsin, halktan adamları beğenmezsin. Üstelik ana dilini de konuşmazsın; yalnız lügat paralarsın.

**H:** Hele bak!Lügatsiz lisan olur mu hiç?

**K:** (Bağırır) Lügat deme dil de be adam! Lügatsiz dil olmaz. Arapça Acemce ile yaldızlanmış dil de Türk dili olamaz.(tokatlar)

Cumhuriyet ideolojisinin kitleler nezdinde kabul edilmesini ve bu ideolojiye vücut veren bakış açısının halkın anlam dünyasında yer etmesini sağlamak amacıyla yeniden yazılan bu Karagöz-Hacivat diyalogları aslında birer diyalog olmaktan çok, resmi ideolojinin kendisini kitlelere anlattığı monolojik bir söylemsel yapıya sahiptirler. Bu söylemsel yapıda “halktan kopuk, sahte aydın Hacivat ile yeniliklere açık, dürüst ve çalışkan Türk köylüsü Karagöz”, Gökalp düşüncesinden bariz izler taşıyan bir biçimde, kozmopolit Osmanlı ile üniter Türkiye Cumhuriyeti arasındaki ayrımı belirginleştirmek için kullanılırlar:

**K:** Senin demin konuştuğun dil bizim dilimiz değil.

**H:** Ya kimin dili?

**K:** Softaların, zevzeklerin, küflü kafalılının dili...

**H:** Niçin a canım?

**K:** Görmüyor musun Hacivat, Türkiye halkı öyle konuşmuyor.

**H:** Ama halkın konuştuğu dil kabadır, Karagöz.

**K:** Kaba sensin!

**H:** Bir cemiyetin içinde iki türlü lisan olur: Münevverlerin lisanı, cahillerin lisanı.

**K:** Hacivat sana bir millet dersi vereyim de dinle, milletin dili ikiye ayrılırsa milletin dileği de ikiye ayrılır (Tokatlar). İçinde iki türlü maya olmaz, tek maya olur, unutma! (Tokatlar). Dil milletin mayasıdır, tek milletin tek dili olur, unutma! (Tokatlar). Arapça, Acemce ile karışmış, yapma yalancı dil kalkacak, yerine halkın söylediği öz dil geçecek, unutma! (Tokatlar).

Burada Kemalist doxanın popüler anlatılara sirayet edişinin belirgin bir örneği söz konusudur. Ancak bu sirayet edişe rağmen; Kemalizmin bu anlatılar üzerinden kurmak istediği hegemonik söylemin başarılı olmadığını görüyoruz. Zira bu anlatılar, Remzi Oğuz’un oyunlar hakkındaki gözlemini belirtirken söylediği gibi, eğitici vurgusuna rağmen izleyenleri oldukça sıkımıştır.<sup>29</sup> ve Volosinov’un bahsettiği anlamda kurucu iktidarın “anlam sabitleme” çabası en azından bu alanda kalıcılaşmamış ve kurumsallaşmamıştır. Bu “aksayış” kendisini bir başka örnekte daha gösterir.

İçişleri Bakanlığı’nın Matbuat Umum Müdürlüğü kanalıyla 1937’de yayımladığı genelge ile yazarlara, halkın tanıyıp sevdiği Nasreddin Hoca, Tahir ile Zühre, Ferhat ile Şirin, Köroğlu gibi kahramanlar vasıtasıyla “rejimin ruhuna uygun, yüksek manalı, yeni vakalar” yaratılması bildirilmiştir. Bu yeniden yazım süreci hakkında tamamen bir fikir sahibi olamasak bile birkaç örnek oldukça dikkat çekicidir. Bunlardan birinde Ferhat’ın dağ delmesinin nedeni zeytin fidanları için

“Popüler Anlatılar ve Kemalist Pedagoji”, s.123-124, *Birikim* 105-106, Ocak-Şubat 1998.

<sup>29</sup> Remzi Oğuz’un, 1930’ların sonu ve 1940’ların başında Ankara Halkevi’nde ve Çocuk Esirgeme Kurumu’nda oynanan oyunlarla ilgili gözlemleri için R. Oğuz, Karagöz’de Halk Türküleri ve Halk Hikayeleri, Kayseri: Erciyes Matbaası, 1946’dan akt. Necmi Erdoğan, *a.g.m.*, s.122.

su araması olarak gösterilir. Böylelikle B. Kemal Çağlar'ın önerisine uygun olarak Ferhat vasıtasıyla halka orman sevgisi aşılanmış olacaktır.<sup>30</sup>

Orijinal versiyonlarında sayısız hileler yoluyla köylülerini şaşkına çeviren tembel Keloğlan da bu yeniden yazım faaliyetleri çerçevesinde tekrar kurgulanır. Oluşturulan yeni bir masalda Keloğlan çalışkanlık timsali, kahveye yani "tilki ini"ne, asla adım atmayan bir tipe dönüşür ve çalışkanlığından dolayı ismi de Çelikiş olur. Ancak her iki örnekteki anlatı da kalıcılışamamış ve kitlelerin zihninde, belki de tam da o zihinden doğan özgünlüğü dışladığı için, bir yer edinememiştir. Bir başka deyişle, Kemalist doxa, halkın zihniyet dünyasındaki "direniş"e bağlı olarak, popüler anlatıların yer aldığı habitusu etkin bir biçimde dönüştürememiştir.

Kemalist resmî ideolojinin izlerinin doxa-habitus bağlantısı üzerinden sürülebileceği bir alan da cinsiyet rollerinin ve beden kurgusunun oluşturulması süreçleridir.

### Resmî İdeoloji, Cinsiyet Roller ve Beden:

Resmî ideolojinin cinsiyet rollerinin belirlenimi üzerindeki etkisinin en iyi görülebileceği yerin, Kemalizmin kadın algısı olduğu söylenebilir. Berktaş'ın da vurguladığı üzere, imparatorluktan Cumhuriyet'e geçişe eşlik eden Doğuculuk-Batıcılık eksenindeki tartışma Türkiye toplumunu çeşitli biçimlerde ifade edilen (eski-yeni, geleneksel-modern, sağ-sol, resmî-öteki, İslamcı-laik vb.) kutuplara bölmüş; klâsik ataerkilliğin hâkim figürü olan ve geleneği temsil eden "baba"nın artık varolmamasından kaynaklanan güvensizliğin yol açtığı paranoya Türk aydınını, Batı'daki

erkek kardeşinin yaptığı gibi, kendi denetiminde bir "yeni kadın" imgesi yaratmaya yönelmiştir<sup>31</sup>. İlginç olan nokta, bu yönelişin öyküsünün ataerkilliğin ortadan kalkması ile değil; klasik ataerkilliğin modern bir görünüm ile kurumsallaşması ile son bulmasıdır.

Cumhuriyet'in ilk yirmi yılında resmî ideoloji içinde cins ideolojinin biçimlenişi, toplumsal cinsiyetin çeşitli kurumsal düzeneklerle yapılışı irdelendiğinde, "modern aile" ile ilgili söylem ve hukuksal düzenlemeler, özellikle eğitim kurumlarında eşitlikçi bir cins ideolojisinin hâkimiyeti, kadın-erkek alanlarının karma toplumsal pratikleri ile birleştirilmesi, uzman mesleklerde kadınlara yer açılması gibi gelişmeler dikkat çekicidir<sup>32</sup>. Birinci Dalga Feminizmi'nin ilk evrelerinde önemle vurgulanan eğitim olgusu bir politik sosyalizasyon aracı olarak<sup>33</sup> söz konusu gelişmeler ekseninde hayata geçirilmiş ve kadınların kamusal görünürlüğüne artması sağlanmıştır. Burada kritik olan nokta, kurgulanan "yeni kadın" kimliğinin karma bir yapı arzemesidir. Bu "yeni kadın" işinde eğitilmiş meslek kadını, balolarda iyi dans edebilen ve modayı takip eden feminel kadın, kulüp ve dernek faaliyetlerine katılan örgütçü kadın tipleri<sup>34</sup> ile Baltacıoğlu'nun "erkeğin kaprislerini anlamak, çocuk nedir bilmek, sevimlilik, turşu-reçel-salata yapmasını bilmek"<sup>35</sup> gibi özelliklerini vurguladığı bir evkadını tipinin

<sup>31</sup> Bkz. Fatmagül Berktaş, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", *Tarihin Cinsiyeti*, s. 150-1, İstanbul: Metis, 2003 içinde.

<sup>32</sup> Ayşe Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, s. 30, İstanbul: Türkiye İş Bankası ve Tarih Vakfı, 1998 içinde.

<sup>33</sup> Bkz. Zehra Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *75 Yılda...*, s.63-4 içinde.

<sup>34</sup> Ayşe Durakbaşı, *a.g.m.*, s.46.

<sup>35</sup> İ.H.Balatacioğlu, "Evli Kadının On İki Meziyeti", *Yeni Adam*, no.205, 1937'den akt. Fatmagül Berktaş, "Cumhuriyet'in 75 Yıllık Serüvenine Kadınlar Açısından Bakmak", *75 Yılda...*, s. 3 içinde.

<sup>30</sup> Rahmi Balaban'ın "Dağdeviren" oyunu ve Keloğlan masalı Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1941'de yayımladığı Karagöz kitabında bulunmaktadır. Masalları genel bir değerlendirmesi için bkz. Necmi Erdoğan, *a.g.m.*, s.118-121.

bir sentezi olarak kurgulanmıştır. Özellikle 1945'ten önceki ilköğretim ders kitaplarında da görülen bu yaklaşım<sup>36</sup> Kemalist iktidarın annelik nosyonuna verdiği önem ile de ilintilidir.

Birinci Dalga Feminizmi'nin temel karakteristiklerinden birisi olan ve, özellikle II. Meşrutiyet evresinde, hâkim milliyetçi paradigma temelinde sıklıkla görülen annelik nosyonu üzerindeki vurgu; Cumhuriyet'in yeni yönetici elitlerince de benimsenmiş ancak *ulus-devlet* formasyonuna uygun olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu yeniden yorumlanmış orijini Osmanlı İmparatorluğu'nun kadın imgesinde değil; ailede, toplumda ve devlet idaresinde erkeğiyle eşit koşullara ve sorumluluklara sahip olan İslâmiyet öncesi Türk toplumunun kadın imgesinde bulmaktadır<sup>37</sup>. "Kadınların en büyük vazifesi" olan annelik<sup>38</sup> nosyonu bu imgeye atfedilen niteliklere uymaktadır: "Fedakâr Türk kadını, "ulusun anaları" sıfatıyla, sağlıklı gelecek nesillerin teminatı olacaktır." Cumhuriyet'in; kurguladığı "yeni kadın"ın annelik rolüne yaptığı bu ve benzeri göndermeler aynı zamanda modernliğin imgeleri de olan kadınların eski toplumsal dokunun hızla çözülmesini frenleme sorumluluğunu yüklenmiş "gelenek bekçileri"<sup>39</sup> olarak görülmesinin bir sonucudur.

Kemalist iktidarın bu "yeni" kadın imgesi, yine özellikle 1945 öncesi ders kitaplarında belirgin bir şekilde görülür. Yukarıda tar-

tıştığımız Karagöz-Hacivat senaryolarının ruhuna uygun bir şekilde bu dönem ders kitaplarında da Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti ayrımının altını çizmek ve bu ayrım üzerinden bir beden tahayyülüne ulaşmak, resmi ideolojinin ana gayesi olarak karşımıza çıkmaktadır. 1936 tarihli Orta üçüncü sınıf Okuma Kitabı'nda "Uyanık Türk" ile "Softa"nın söyleşişi buna iyi bir örnektir. Burada adeta "Uyanık Türk" Karagöz, "Softa" ise Hacivat figürleriyle özdeşir:<sup>40</sup>

**Uyanık Türk:** Yurttaşlarımızın çoğu kadındır. Onlar kafes arkasında, peçe denen karanlık örtü altında yaşıyorlar; gün görmeyen çiçekler gibi sararıp soluyorlar; bunun için onların yetiştirdikleri çocuklar da günden güne arıklaşıyorlar. Bırakalım onlar da bizim gibi yüzlerini açıp güneş altında dolaşsınlar; okullara gidip yükselsinler.

**Softa:** Olmaz. Kadın evde kapalı kalmalı. Dünyayı bilmemeli.

Ders kitaplarının bir özelliği de cinsiyetçi rol dağılımını doğallaştırma gayretidir. Ders kitaplarında yer alan kadınlar hem evde hem "hariçte" aktif bir konumda iken, zamanla daha eve dönük bir konum arz ederler. Örneğin; 1928 yılı Yurt Bilgisi ders kitabında "anne-baba arasında sıkı bir tesanüt olduğu" vurgulanırken, 1945/1946'da okutulan birinci sınıf hayat bilgisi kitabında "babam işe gider/annem yemek yapar/babam gazete okur/annem bulaşık yıkar" gibi ifadelerin karşımıza çıktığını görüyoruz.<sup>41</sup>

Kemalist iktidarın kadın kimliğini kamusal görünürlüğü artmış bir kategori olarak kurgulamasına rağmen bir yandan da "gelenek bekçiliği" ve annelik rolleri üzerinden söz konusu kimliği özel alana "kapatması"; Birinci Dalga Cumhuriyetçi Feminizmi'nin önemli

<sup>36</sup> Bkz. Firdevs Gümüsoğlu, "Cumhuriyet Döneminin Ders Kitaplarında Cinsiyet Rollerini", *75 Yılda...*, s.103-4 içinde.

<sup>37</sup> Bu noktada bu imgenin devamı genç Cumhuriyet'in çalışkanlığına ve üretkenliğine hayran olduğu Anadolu kadınıdır. Bkz. Zehra Toska, "Cumhuriyet'in Kadın İdeali: Eşiği Aşanlar ve Aşamayanlar", *75 Yılda...*, s. 78 içinde.

<sup>38</sup> Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, c.2, s.89, 1989'dan akt. Zehra Arat, *75 Yılda...*, s.53 içinde.

<sup>39</sup> Ayşe Kadioğlu, "Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda...*, s.94 içinde.

<sup>40</sup> Bkz. Firdevs Gümüsoğlu, *a.g.m.*, s.118-119.

<sup>41</sup> Bkz. Firdevs Gümüsoğlu, *a.g.m.*, s.105.



karakteristiklerinden birini şekillendirmiştir. Kemalizmin toplumsal birimlerin özerkliğine karşı beslediği şüpheli tutum; kadın hareketlerinin kendi inisiyatifleri doğrultusunda serbestçe örgütlenip bir biçimde siyasal alana etki etmelerinin önünde büyük bir engel olmuştur. Nezihe Muhiddin'in ve Türk Kadınlar Birliği (TKB)'nin serüveni; Birinci Dalga Cumhuriyetçi Feminizmi içerisinde Kemalizmin bu tutumuna iyi bir örnektir.<sup>42</sup>

TKB ve Nezihe Muhiddin örneğinin de gösterdiği üzere Birinci Dalga Cumhuriyetçi Feminizmi'nin nesnesi olan kadın kamusal görünürlüğüne arttırmış ve hukuksal-sosyal pozisyonunu görece iyileştirmiş olsa da ciddi bir özgürlük ve eşitlik problemi yaşamayı sürdürmüş ve "başkaları için yaşamaya"<sup>43</sup> devam etmiştir.

Yaşanılan süreçte resmî ideolojinin, "yeni kadın"a Batılılaşma ve modernleşmenin taşıyıcılığı gibi bir rol biçtiğini görüyoruz. Ancak, Berktaş'ın da altını çizdiği üzere, bu rolün sınırları net bir şekilde de çizilmiştir. Modernleşmeci erkekler, geleneğe- mutlaki otoriteye- "baba"ya karşı başkaldırırken, "kız

kardeşleri" ile ittifak yapmış ve fakat bu ittifakın içeriği ve sınırları katı bir biçimde belirlenmiştir. Yeni ulus-devletin tek parti yönetimi kadınların geleneksel rollerinin modern biçimler içinde devam etmesini sağlamıştır.<sup>44</sup>

Nihayetinde çok partili yaşama devreden cinsiyet ilişkilerinin kadın öznesi seçme ve seçilme hakkı da dahil olmak üzere pek çok siyasal-sosyal-ekonomik hakka sahip bir birey olsa da, söz konusu ilişkilere hakim olan ataerkil mantığın değişmemiş olması ve bu mantıktan izler taşıyan "habitus"ların işlevselliğini sürdürmesi kendisini sonraki dönemlerde de gösterecek bir dizi kronik rahatsızlığa yol açmıştır. Kemalist doxa'nın kurguladığı cinsiyet rollerinin, özellikle, kadınlık halleri üzerinde yerleşiklik kazandığı ve bu bakımdan başarıya ulaştığı söylenebilir. Kemalist doxa kadınların yaşamsal pratiklerinin oluştuğu etkileşim örüntüsünü, yer aldıkları habitusu biçimlendirmiş ve bunu yaparken de "alaturka olmak korkusu ile iffetsizlik tehlikesi"<sup>45</sup> arasındaki gerilimi canlı tutarak sahip olduğu sembolik iktidar ve şiddet olanaklarını da yetkin bir biçimde kullanmıştır.

Kadın bedeni üzerinden girişilen bu dönüştürme işlemi aslında kendisini genel olarak ulusun diğer fertleri üzerinde de göstermiştir. Resmî ideolojinin üzerinde yükseldiği mantık, vatandaşların bedenlerini millî refahı arttıracak, savaşlarda istifade edilecek, nüfusun artması ve sağlıklı olması için kullanılacak bir "kaynak" olarak görmüştür. Akın'ın vurguladığı üzere, "belirli sosyal ve ahlâkî normların yerleştirilmesi"ne çalışan Cumhuriyet'in beden terbiyesi ve spor politikaları,

<sup>42</sup> 15 Haziran 1923'te Nezihe Muhiddin başkanlığında kurulan ancak bir süre sonra kapatılan Kadınlar Halk Fırkası ve ardından, 1924 yılında kurulan Türk Kadınlar Birliği (TKB) kadınları hem siyasal haklarını kullanacak sorumluluk ve bilincine ulaştırmak istiyordu, hem de yoksul ailelere, kadın ve çocuklara yardım etmeyi amaçlıyordu. Birliğin bu sosyal amaçlarını gerçekleştirirken bir sorunla karşılaştığı söylenemez. Ancak mesele siyasal hakların sağlanmasına gelindiğinde birliğin kapanmasına giden yol açıktır. Nezihe Muhiddin'in 1927'deki Türk Kadın Birliği Kongresi'nde birliğin nizamnamesinin ikinci maddesinde "kadınların siyasal haklarının kazanılabilmesi için çalışmalar yürütüleceği" yönünde önerdiği değişikliğin kabulünden sonra kongrede "usulsüzlük" yapıldığı iddiası ile birliğin yönetiminden uzaklaştırılmış ve bir süre sonra da "unutulmaya bırakılmış"tır. Nezihe Muhiddin'in ve TKB'nin serüveni için bkz. Yaprak Zihnioglu, *Kadımsız İnkılap*, İstanbul: Metis, 2003.

<sup>43</sup> Bkz. Fatmagül Berktaş, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", *Tarihin Cinsiyeti*, s.163, İstanbul:Metis, 2003 içinde.

<sup>44</sup> Bkz. Fatmagül Berktaş, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", *Tarihin Cinsiyeti*, s.106-11, İstanbul: Metis, 2003 içinde.

<sup>45</sup> Bkz. Ayşe Kadioğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda...*, s.96 içinde.

bu kaynağın etkin ve verimli bir şekilde kullanılmasını amacı etrafında örgütlenmiştir.<sup>46</sup> Söz gelimi bu çerçevede vilayetlerin bütçelerinden spora ayıracakları ödenekteki kriter, bu vilayetlerin askeri bakımdan sahip oldukları stratejik öneme endeksli bir biçimde belirlenmiş<sup>47</sup> ve kırsal bölgelerden devşirilen işçilerin sosyalizasyonu ve verimliliğine yönelik bir program olarak fabrikalarda açılan spor alanları işlevsel kılınmaya çalışılmıştır.<sup>48</sup> Özellikle bu spor alanlarının arkasında yatan “resmî ideoloji hayaleti” son derece çarpıcıdır. Alman gazeteci Lilo Linke 1936 yılının Mart’ında Kayseri Tekstil Kombinasında uygulanan beden terbiyesi ve spor pratiklerine ilişkin olarak önemli anekdotlar aktarmaktadır. Bunlardan birisinde Linke, Kombina’nın müdürü Fazıl Turga’nın kendisini henüz 17 yaşında olan ve Kombina’nın futbol takımında oynayan bir gençle tanıştırdıktan sonra şunları söylediğini nakleder:

“Belki bu sıcakta futbol oynamayı, idman yapmayı saçma bulabilirsiniz. Haklısınız. Ama bunu sadece spor olsun diye yapmıyoruz. Spor yaparken şort giymek ve çıplak bacaklarıyla oynamak zorunda kalıyorlar, benim için önemli olan bu. Topluluğun önünde bir kez bunu yapmaya alıştıktan sonra, bütün geleneksel alışkanlıklarından vazgeçecekler ve özgür kalacaklar. Bu çocuk geçen hafta yanıma geldi ve ailesinin maçlarda şort giydiği için onu azarladığını ve alay ettiğini söyledi. Takımdan ayrılmak istiyordu. Tabii ki kabul etmedim. Onun en iyi işçilerimizden birisi olacağına eminim.”<sup>49</sup>

<sup>46</sup> Bkz. Yiğit Akın, *Gürbüz ve Yavuz Evlatlar: Erken Cumhuriyet’te Beden Terbiyesi ve Spor*, s.221, İstanbul: İletişim, 2004.

<sup>47</sup> Bkz. Yiğit Akın, *a.g.e.*, s.154.

<sup>48</sup> Bkz. Yiğit Akın, *a.g.e.*, s. 183.

<sup>49</sup> Lilo Linke, *Allah Dethroned*, s.307, Londra: Constable & Company Ltd, 1937’den akt. Yiğit Akın, *a.g.e.*, s.184-185.

Burada şunu vurgulamak gerekiyor. Kemalist resmî ideolojinin düşünsel arka plânını oluşturduğu ve kendisini popüler anlatılardan beden kurgusuna uzanan bir çizgide gösteren bu refleksler aslında, Batı’da sıkça görülen modern devlet refleksleri ile örtüşmektedir. Tıpkı burada ele aldığımız örneklerde olduğu gibi popüler anlatılardan beden tahayyüllerine uzanan bir düzlemde, halk masallarının derlenmesi ve sansürlenerek ulus bilinci oluşturmak gayesi etrafında değerlendirilmesi ya da biyo-politikanın gerekleri doğrultusunda çocukların masturbasyon alışkanlıklarına son vermeye çalışılması<sup>50</sup> türünden girişimler Avrupa’da da ortaya çıkmıştır ve aslında bunlar modern devletin oluşum sürecinin önemli uğraklarından. Bununla birlikte her resmî ideoloji, modern devlet olmanın getirdiği kimi genel özelliklerden bağımsız olarak, “kendine özgü” bazı niteliklere sahiptir. Bu minvalde Türkiye’de girişilecek herhangi bir resmi ideoloji okuması veya eleştirisi; “Bakın, bize ne yaptılar!” türünden bir yakınma refleksi ile değil, geniş ve karşılaştırılmalı bir perspektif ışığında ve serinkanlı bir anlama çabası çerçevesinde bu özgün nitelikleri ortaya koyabilmek saikiyle gerçekleştirilmelidir.

## Sonuç Yerine

İdeoloji ve söylem tartışmalarını temelinden sarsacak iddiaları olmasa da Bourdieu’nun yapı ve özne arasındaki gerilime dayalı klasik dikotomilerin uzağında kalmak konusundaki iyi niyetinin ve anlamın ve öznenin kuruluş sürecinin çok boyutluluğuna ve karmaşıklığına yaptığı göndermelerin; tartışmalar bağlamında onun başka düşünürler üzerinden de okunabilir olması ile de birleşerek ideoloji ve

<sup>50</sup> Bkz. Michel Foucault, “Dersin Konumu”, s.283-284, *Toplumun Savunmak Gerekir*, Çev. Ş.Aktaş, İstanbul: YKY, 2001 içinde.

söylem tartışmalarını yeniden değerlendirmek için bizlere manidar bir kavramsal çerçeve yaratabileceğini savunuyorum. Bu çerçeve içinde Norman Fairclough'un altını çizdiği üzere, "söylemin içinde ve ardında işleyen bir iktidar"<sup>51</sup> algılamasının ışığında söylemin ve ideolojinin üretilmesi ve işleyişi süreçlerinde toplumsal olanın izlerini sürmek için Bourdieu'nun kavramsal haritasının oldukça elverişli olduğunu düşünüyorum. Bu kavramsal haritanın sahibi olan ve sosyolojiyi bir mücadele sporu olarak gören<sup>52</sup> Pierre Bourdieu ideoloji kavramını, sıklıkla yanlış veya çok belirsiz anlamlarda kullanılması nedeniyle, kullanmaktan çekinmiş olsa da<sup>53</sup>; bu çekincenin onun meseleye ışık tutmasına engel olmadığını ve onun da bir "fikir tenkisiyeni" (doxosopher)<sup>54</sup> değil; gerçek bir entelektüel olarak bizlere "direnme gücü olan özneler" olduğumuzu hatırlatmasının ne kadar önemli olduğunu hatırlatmak istiyorum.

Bitirirken, en başta belirttiğim üzere, son derece uzun bir geçmişe sahip olan ideoloji ve söylem tartışmalarının; Bourdieu'nun *habitus*, *doxa*, *alan (field)*, *sembolik iktidar* ve *sembolik şiddet* kavramlarının eklenmesi, tartışmalar bağlamında (özellikle anlamın ve öznenin kurulması açısından) yeniden değerlendirilmesi ve Zizek'in deyişiyle "ideolojik-olmayan pratiklerin yeniden üretiminin indirgenemez bir uğrağını oluşturan örtük, yarı-'kendiliğinden' önvaryayımlar ve tavırlardan oluşan ele geçmez ağın"<sup>55</sup> bu düzlemde tahlil edilmesi ile zenginleşeceğine olan inancımı belirtmek istiyorum.

Bu eksen den hareket ederek, Bourdieu'nun kavramsal dünyasındaki ana segmentlerin, Kemalist resmi ideolojinin ruhuna nüfuz edebilmek için elverişli bir kuramsal çerçeve çizmek yolunda bir ilk adım olabileceğini düşünüyorum. Resmî ideolojinin Bourdieu'nun kavramsal araçlarıyla tahlil edilmesi, bizi Türkiye'de Kemalizmin resmi bir ideoloji olarak kurumsallaşması ve evrimi konusunda yepyeni sonuçlara götürmese de, Kemalist iktidar pratiklerinin farklı yönlerine odaklanmamızı sağlayabilir. Böylesi bir odaklanış ve resmî ideolojinin inter-disipliner bir bakış açısıyla yorumlanması; yapı özne ikiliğini aşabilmek, bireyleri ve gündelik yaşam pratiklerini öne çıkarabilmek, bilinçlilik tartışmalarına yapılan aşırı vurguların uzağında kalabilmek, direniş mekanizmalarını hesaba katabilmek ve bir beden kuramı üzerinden resmi ideoloji tartışmalarını düşünebilmek için verimli bir düşünsel zemin sunabilir. Zira Bourdieu'nun kavramları, resmî ideolojinin esnekliğini ve bu esnekliğin kırılma noktalarını takip edebilmemiz için bizlere zor ama tecrübe etmeye değer bir serüven için faydalı bir yol haritası vermektedir.

<sup>51</sup> Bkz. Norman Fairclough, *Language and Power*, s. 73-74, London: Longman, 1989.

<sup>52</sup> M.Öztürk-G. Aymaz, "Pierre Bourdieu", *Varlık*, s.61, Mayıs 2002.

<sup>53</sup> Pierre Bourdieu, "Doxa and Common Life", s. 266.

<sup>54</sup> Bkz. Pierre Bourdieu, *Acts of Resistance*, s.7, New York: The New Press, 1998.

<sup>55</sup> Slavoj Zizek, "İdeoloji Hayaleti", s. 63-4, *Kırılğan Teemas*, İstanbul: Metis, 2002 içinde.