

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

kimlik politikaları

tanınma,
özdeşlik
ve farklılık

Editör

Fırat Mollaer



DOĞUBATI

EDİTÖR: FIRAT MOLLAEK

KİMLİK POLİTİKALARI

DOĞUBATI

Kimlik Politikaları

Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık

Kimlik Politikaları

Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık

Editör: Fırat Mollaer

DOĞUBATI

Fırat Mollaer

Düşünce'nin siyasi, edebi ve felsefi patikalarındaki yürüyüşleri sevmesine rağmen, çalışma alanı olarak siyasal teori, siyasal düşünce ve Türkiye'de siyasal düşünce yolunu tutturmuştur. Hâlen, doktora tezinin konusunu teşkil eden kimlik politikasının teorik temelleri/tanınma teorisi ile modernleşmeye karşı modernizm temalı bir kitap üzerinde çalışmaktadır.

Kitapları: *Çağdaş Üç Tarz-ı Siyaset Üzerine Eleştiri Yazıları* (Dergâh, 2012); *Muhafazakârlığın İki Yüzü* (Dergâh, 2009); *Türkiye'de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu* (Dergâh, 2008); *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı* (Dergâh, 2007).

Çevirmenler:

Büşra Helvacıoğlu	Nuran Erkul
Fırat Mollaer	Suat Aksoy
Ömer Mollaer	Özlem Avcı
Özlem İlyas	Huri Küçük
Kübra Kelebekoğlu	Sultan Işık

© Türkçe çevirinin tüm hakları Doğu Batı Yayınları'na aittir.

Yayına Hazırlayan

Ufuk Coşkun

Kapak Tasarım

Mr. Z & Z

Tasarım Uygulama

Aziz Tuna

Baskı

Tarcan Matbaacılık

Şubat 2014

Doğu Batı Yayınları

Ankara Merkez:

Yüksel Cad. 36/4 Kızılay/Ankara

Tel: 0 312 425 68 64 / 425 68 65

www.dogubati.com

ISBN: 978-605-5063-08-5 / Sertifika No: 15036

Doğu Batı Yayınları-102 Sosyoloji-24

Kapak Resmi: “Cabeza de un hombre” Paul Klee, 1922.

İÇİNDEKİLER

Kimlik: Can Alıcı Bir Mesele ve Banalleşen Bir Kelime.....	7
<i>Fırat Mollaer</i>	
Kimliği Tanımlamak:	
Kimliğin Semantik Tarihi ve Mantığı	
Kimliği Tanımlamak: Semantik Bir Tarih	21
<i>Phillip Gleason</i>	
Kimliğin Mantığı.....	53
<i>Bhikhu Parekh</i>	
Sosyal/Siyasal Teorinin Sorun Alanlarında Kimlik	
Süreç Olarak Kolektif Kimlik.....	79
<i>Alberto Melucci</i>	
Taylor ve Foucault Arasında Modern Kimlikler.....	105
<i>Allison Weir</i>	
Kimlik ve Tanınma Politikası	132
<i>Craig Calhoun</i>	
Tanınma Mücadelesi, Kimlik ve Farklılık Politikaları	
Yeni Kültürel Farklılık Politikası	183
<i>Cornel West</i>	
Kimlik, Tanınma, Haklar:	
Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?	206
<i>Costas Douzinas</i>	
Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı?	
Toplumun Ahlâki Düzenine Değişen Yaklaşımlar	242
<i>Axel Honneth</i>	
Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek	259
<i>Nancy Fraser</i>	

Özdeşleşme Alanları:

Ulus, 'İrk', Toplumsal Cinsiyet

'Kimliğe' İhtiyaç Duyan Kim? 277
Stuart Hall

Özdeşleşme ve Ulus: Psikanaliz, İrk ve Cinsel Ayırım 301
Tracey Sedinger

Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler 338
Diana Fuss

Kimliğin Ötesine Geçmek?

Kültürün İki Aradalığı..... 377
Homi K. Bhabha

Sufi Düşüncede Ben ve Öteki 389
Muhammad Kamal

"Kimlik"ın Ötesine Geçmek..... 402
Rogers Brubaker & Frederick Cooper

Kimlik ve Politik Çatışma

Kurbanlarının Bakış Açısından Siyonizm 463
Edward W. Said

Kimlikleri Kesintiye Uğratmak: Türkiye/Avrupa 502
Kevin Robins

Etnik Kimliklerin Dinî İçeriği..... 536
Claire Mitchell

Yazarlar Hakkında..... 559

KİMLİK: CAN ALICI BİR MESELE VE BANALLEŞEN BİR KELİME

Fırat Mollaer

I

Mesele Olarak Kimlik

Kimlik, politik varoluşun modern zamanlardaki –hem mecâzî hem de gerçek anlamıyla– can alıcı boyutlarından biri; daha özel bir anlamda ise, Türkiye gibi bir siyasal coğrafyada ikâmet edenlerin epey âşına oldukları yakıcı bir politik kavram/soyutlama’dır. Her daim bir soyutlama (boyutu) olmasına ve/ya deneyimin tikelliğini hiçbir zaman kapsayamayacak (genel) bir kavram olarak kalmasına rağmen, kişiler/özneler/toplumsal aktörler tarafından gerçek ve somut bir şey/nesne muamelesi görmesi tam da bu yakıcılıkla, sadece (soğuk) bir “analitik kavram” değil, aynı zamanda (sıcak) bir “folk kavram” olmasıyla ilgilidir. “Doğululuk”, “Batıllık”, “Kürtlük”, “Türklük”, “Müslümanlık”, “Alevilik”, “Sünnilik” ve diğerleri; bu kimliklerin kültürel ve politik âciliyetini, kurduğu güç dengelerini bir an düşünersek, kimliğin basit ve ölü bir analitik kavram olmadığını, bu ülke-

de neredeyse herkesi yakalayan, politik varoluşuna şöyle ya da böyle tesir eden kanlı canlı bir *mesele* olduğunu kolaylıkla anlayabiliriz.

Milan Kundera'nın klasikleşen aforizmasındaki gibi, kişinin varoluşu nereden yaralanıyorsa kimliği orada teşekkül ediyor. Buna, yaralanmaya neden olanın –içsel bir yarılmaya ek olarak– başka bir kimliğin merkezleme pratiği olduğu yönünde bir duyarlılığı da eklersek sorunu daha iyi ifade etmiş oluruz. Nihayetinde, bu özgül kimlikler bağlamında hepimizin varoluşunun az ya da çok etkilendiği bir kültürel-politik mecra bulunmaktadır. Dahası, geçen yüzyılın ikinci yarısında bir sosyal bilim terimi olarak “keşfedilen” “kimlik krizi”ne benzer olgular, Türkiye açısından aslında çok daha eskiye –en azından Tanzimat dönemine– götürülebilir. Ahmet Hamdi Tanpınar gibi düşünür-yazarların edebî faaliyetinin arkaplanındaki toplumsal ve politik gerçeklik, bu siyasal coğrafyada krizin ârızı bir durum ya da istisna değil bir kural olmasıydı ki, bu kriz üstesinden gelinmesi zor, daimi bir (kültürel) “huzur”suzlukla kendini gösterir. Türkiye'nin siyasi tarihindeki egemen (“resmî”) kimlik politikaları da bu verili krizle başka şekillerde uzlaşmak ya da başetmek yerine, onu otoriter yöntemlerle bastıran hummalı düzen/saflık/özdeşlik politikalarıdır. Bu bağlamda, kimlik, politik varoluşu kırılğan hale getirebilir ya da (aksine) tahkim edebilir. Aslına bakılırsa, bu iki etki birbiriyle derinden bağlantılıdır: Âdeta sınıf “yasası”na benzer biçimde, belli bir tarihsel dönemde, belli bir kimlik “merkez”lenip tahkim edildikçe diğerleri kırılğan hale gelir; deyim yerindeyse, bir tür kimlik “yasa”sıdır bu da.

Kimlik sorunlarının güncelliği mevzusuna Batı Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ne atıf yaparak da giriş yapabilirdi. Sömürge söylemi teorisi ya da postkolonyal teorinin gösterdiği gibi, kimlik, sosyal bilimsel bir araç/kategori olarak keşfedilmeden önce, öteki'yle emperyal bir karşılaşmanın asli parçası olarak tebarüz etmiş “evrensel” bir problemdir. Çokkültürlülükle ilgili çağdaş sorunlar, bu evrensel problemin güncelliğini başka bir biçimde ortaya koymaktadır. O kadar ki, bu ülkelerde, politik mücadelenin 1960'larda değişen biçimlerini (özellikle siyah hareketi ve kadın hareketini kastediyorum) kimlik terimine başvurmaksızın anlamak gerçekten zordur. Bunun gibi, toplumsal ve politik mücadeleden ayrı düşünülemez olan sosyal-siyasal teorinin gelişimi için de benzer bir iddia ileri sürülebilir. Zira “kimlik (krizi)”, 1960'lardan itibaren, psikolog Erik Erikson'un kat-

kısıyla sosyal psikoloji literatürüne girmiş, daha sonra sosyal bilimlerin birçok alanına sirayet etmiştir. Hattâ kimliğin stratejik bir terim haline gelmesinin nedenlerinden biri de, bütün bu politik âciliyetinin yanı sıra, belli bir terminolojik ağın içindeki anahtar terimlerden biri olmasıdır. Bugün, “etnisite”, “milliyetçilik”, “çokkültürcülük”, “yurttaşlık”, “özne” gibi bir terim ailesinin etrafını çevreleyen ağın adıdır aynı zamanda kimlik. Bu “kimlik”in sadece bir “folk kavram” değil aynı zamanda “analitik bir kavram” olduğu anlamına gelir.

II

Kimliği Yeniden Düşünmek

Bu kitabın başlıca amacı da, toplumsal-politik dünyanın yakıcı bir meselesi ve sosyal bilimlerin birçok dalının temel araştırma birimi olan kimliğin yeniden düşünülmesine katkıda bulunmaktır. Bu katkıyı, bu konuda kaleme alınmış öncü metinlerin hem yol göstericiliğini hem de bu metinlerle diyalog ve çatışmaya girmeyi teklif ederek, yani, kimlikle ilgili yeniden düşünmeyi, tercüme edip belli bir bütünlük içinde derlediğimiz bu metinlerin oluşturduğu referans çerçevesinde teorik olarak faal hale getirme amacıyla sunmayı deniyoruz.

Felsefe ve sosyal bilimlerin konusu olan birçok kavram/sorun için gerçekleştirilmesi gereken bu yeniden düşünme, diyalog ve çatışma faaliyetinin sürdürülmesi kimlik açısından bilhassa elzemdir. Farklı kimliklerin ayrı yaşam dünyalarında ve fakat ortak bir kamusal alanda nasıl iletişime girdikleri ve bu ilişkiden doğan toplumsal sonuçlar düşünüldüğünde bu faaliyetin değeri takdir edilecektir. Örneğin: Diyalog mu, çatışma mı? Diyaloğun (sınırlı) liberal formu ve çatışmanın (keskin) özcü/özsel biçimi mi? Birleşik Devletler ve Avrupa Birliği ülkelerinin neo-muhafazakârlarını cezbeden “Medeniyetler Çatışması” tezi mi, kimi post-yapısalcı filozofların Hegelci özdeşliğe (identity) karşı geliştirdikleri özdeşsizlik/kimliksizlik (non-identity) tezi mi? Kimlik savaşları mı, bu savaşlara neden olduğu düşünülen özdeşlikçi/kimlikçi düşünceye karşı “kimliksizleşmek” mi? Yoksa bunların ötesine geçen, diyalog ve çatışmanın, özdeşlik ve özdeşsizliğin diyalektik bir biçimde etkileşime girdikleri başka bir model mi? Takdir edileceği gibi, bu sorulara verilecek cevaplarla üretilecek poli-

tikalar, başta demokrasi teorisi olmak üzere, siyaset teorisinin birçok konusuyla yakından ilişkilidir.

Yeniden düşünme faaliyetinin sürdürülmesi, kimliğin birşeyin neyse o olduğu biçimindeki totolojik kullanımını ve/ya –Adorno’nun terimleriyle– “kimlikçi mantığı” (identitarian logic) sınırlaması nedeniyle de hassas bir gerekliliktir. Bu kullanım, kimliğin popülerliğini hiç kuşkusuz arttırmıştır. Bu sayede, kimlik denilince aklımıza, ürün kimliğinden firma kimliğine, post-kolonyal kimlikten kişisel kimliğe, karaktere ve etnik, cinsel, dinsel kimliklere kadar pek çok tamlama gelmektedir. Kimlik çok sayıda tamlamanın “ad”ıdır. Ancak dolaşımdaki bu akıcılık en azından iki ciddi soruna neden olmaktadır: İlki, kimliğin birşey ne ise odur tarzındaki kullanımı aynı zamanda kimliği bir nesnenin sahip olduğu “doğal” ve zaman içinde değişmeyen nitelikler biçiminde tanımlayarak özcü bir kimlik anlayışını doğallaştırabilmektedir. Burada “kimliği şeyleştirme” sorununun olduğunu söyleyebiliriz. O halde, yeniden düşünme faaliyeti, ilk olarak, bir ilişkiler ağına değişmez nitelikler tayin etmek suretiyle onu doğallaştıran ve bir “şey” mertebesine indirgeyen/şeyleştiren eğilimi sorgulamak gibi bir amaca matuftur. İkincisi, kimliğin yoğun dolaşımı olan bir ad olması, sanılanın aksine, onun bir terim olarak açıklayıcılığının işareti olarak yorumlanamaz. Hattâ hâlihazırdaki sıcaklığı ve popülerliğiyle açıklayıcılığının artması arasında tuhaf bir ters orantının olduğu bile iddia edilebilir. Bu problemin üzerinde biraz daha durmak üzere açık bir soruyla ifade edecek olursak, kimlik bu denli yaygın kullanılmasına karşılık gelen bir analitik açıklayıcılığa sahip midir? Folk kavram olarak yoğunluğu analitik kavram olarak yoğunluğuna mütekebil midir? Yoksa terim niteliğini dahi hâiz olmayan *banal* bir kelimeyle mi karşı karşıyayız?

III

Banal(leşen) Kimlik

Tarih dışı doğru fütursuzca genişlerken izah yeteneklerini yitiren terimlerle doludur. Mesela romantizm. “Romantik” hakkındaki anlam yüklemelerinin terime yönelik bir çoğulluklar manzumesi sergileyip onu zenginleştirdiği düzey çoktan aşılmış ve terim tüm açıklama çabalarına karşın bir belirsizlik aşamasına ulaşarak bir sözel işaret olma

işlevini neredeyse yitirmiştir. Çağdaş siyasal ideolojilere baktığımızda, aynı iddiayı muhafazakârlık için ileri sürebiliriz. Öyle ki, muhafazakârlık, (sanki) bir ideolojik formasyon değil de, her yerde rastlanabilecek bir davranış biçimidir. Onunla Sovyet Komünist Partisi'nde olduğu gibi, değişime dirençli toprak burçlarında da karşılaşabiliriz!

Demek ki, terimler dünyasının az çok belli bir işleyiş tarzı vardır: Bir terime ne kadar fazla anlam yüklenirse belli bir düzeyden sonra açıklayıcılığını yitirmeye başlar. Sanki bu konuda, Hegel'in *Mantık*'ının ana fikirlerinden biri geçerlidir. Bir terime yüklenen anlamlar belli bir düzeye kadar o terimin izah edilmesine yardımcı olabilir. Hattâ, bu niceliksel artış, açıklama için zorunludur. Bununla birlikte, belli bir düzeyden sonra, niceliksel birikimler nitel bir sıçrayışa yol açar. Ancak bu nitel dönüşüm –Hegelci ilerlemeye sadık kalmayan– tersine bir işleyiş de kazanabilir. Çok fazla anlam yüklenmiş terimler, ileriye doğru, nitel bir sıçramayla daha fazla açıklayıcılık kazanmak yerine, verili anlam enflasyonu nedeniyle içe doğru çökerler. Bu durumu Hegel'in çok iyi okuduğu söylenen Spinoza'nın paradokslarından biriyle ifade edebiliriz: Her yerde olan hiçbir yerde değildir. Anlam enflasyonu mâlûl bir terim, artık her yerededir ama bundan böyle hiçbir yerededir de. Bu tür terimler, yaygınlaşma ya da popülerleşmelerinin bedelini somutluk ve açıklayıcılık eksikliğiyle öderler.

“Kimlik” de her yerde rastlanabilen ama bazen çok az şeyi açıklayan terimlerin çağdaş örneklerinden biri haline gelmiş olabilir mi? Son elli yılda, bir yandan sosyal ve siyasal teorinin ele aldığı sorunların (örneğin, göç, etnisite, milliyetçilik, çokkültürcülük vd.) kimlik terimi olmaksızın anlaşılamayacağı aşikârdır; diğer yandansa kimlik o kadar fazla popülerleşmiştir ki, bu terimi yaygın anlayışlarda olduğu gibi kullandığımızda zikredilen sorunların ne kadar anlaşılabilceği/çözömlenebileceği konusunda ciddi kuşkulara sahip olabiliriz. Sosyal bilimler, pozitivist açıklama metotlarından ötürü böyle muğlâk bir terimi ele almaya bir süre burun kıvrırmıştır ama günümüzde kimlik bırakın sosyal bilimlerin gözde araştırma nesnelerinden biri haline gelmeyi gündelik yaşamdaki yoğun kullanımıyla âdeta bir *zeitgeist* konumuna ulaşmıştır. Hattâ tam da bu yüzden *kimliğin banalleşmesinden* söz etmeliyiz.

Kolonyalizm/Postkolonyalizm başlıklı bir kitabın önsözünde karşılaştığım “postkolonyal çanak” ifadesi, bu banalleşmeye koşut, okuduğum en veciz örneklerden biriydi. Kimlik terimiyle de yakından

ilgili olan postkolonyal teori üzerinde çalışan yazar, alışveriş yaptığı bir arkadaşının ifadesini aktararak bu terimin bilişsel/kavramsal gelişliğine dikkat çekmeye çalışıyordu: “Ne kadar postkolonyal bir çanak!”. Bu çarpıcı örneğe, birgün, postmodern yazına yoğun ilgisinin etkisiyle, masanın üzerinde duran bardağı “postmodern bir bardak” olarak tanımlayan bir arkadaşımın tutumunu eklersem, tam da Wittgenstein’in bizi “dilini her olgunun aynı gözükmesini sağlama gücünden sakınmamızı” tavsiye ettiği noktada seyrettiğimiz daha iyi anlaşılacaktır. Bu tavsiye “kimlik” terimi için bilhassa isabetlidir. Daha 1970’lerden itibaren basılmaya başlanan “kimlik toplumu” başlıklı kitaplar ve/ya herşeyin kimliğinden sözeden tanımlamalar, “kimlik” terimi açısından “postkolonyal çanak” ve “postmodern bardak”takine benzer sorunları önümüze koyuyor olabilir.

O halde, elinizdeki çalışmanın kavramsal bir zorluğun üstesinden gelmeye olabildiğince katkıda bulunmak gibi bir amacı olmalı. Bu zorluk, bir yandan, gündelik hayatımızda belki defalarca kullandığımız *sıradanlaşan* bir kelimeyi, öte yandansa, dünyanın hemen her yanında politik mücadelelerin vazgeçilmez parçası haline gelen aşırı *anlam yüklü* bir kelimeyi (folk kavramı) bir terim (analitik kavram) olarak değerlendirmeyi amaçlamasından kaynaklanıyor.

IV

Kimlik Politikaları’na Giriş: **Kitabın Muhtevası ve Düzeni**

Kitaptaki makalelerin bir kısmı, “kimlik” konusuna giriş teşkil ederken, diğerleri bu konuda yazılmış daha karmaşık ve ileri metinlerdir. Baştan sona doğru gidildikçe karmaşıklık derecesinin arttığı söylenebilir. Örneğin, ilk bölümdeki Gleason ve Parekh’in makaleleri “kimlik”in etimolojisi, kullanımları ve kimliğin nasıl anlaşılması gerektiğine dair konuya kolaylıkla intikal etmemizi sağlarken, dördüncü bölümün psikanalizden ilham alan, kimliğin taşıyıcı “özne”sini sorunsallaştıran, konuya “özdeşleşme” kavramının sunduğu teorik pencereden ve özdeşleşmenin ulus, “ırk”, toplumsal cinsiyet bağlamlarından bakmamızı sağlayan tartışmaları çok daha kompleks bir yapı sergiliyor.

Kimlik Politikaları'nın muhtevası ve hazırlanması açısından, konu üzerinde derinleşmeyi amaçlayan okuyucu için her halükârda iki entelektüel katkı yapabileceğini gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz.

İlk olarak, tercüme ettiğimiz metinlerin büyük bir bölümü kendi sahasında birer modern klasik mertebesine ulaşmış eserlerdir; yazarları da entelektüel saygınlıklarını genellikle bu konuda yazdıklarıyla kazanmıştır (örneğin, Said, Bhabha, Hall, Parekh, West, Honneth, Fraser, Melucci).¹ Diğer metinlerse, bazıları bu klasik metinlerin yorumuna hasredilmiş ya da kimlik konusu üzerinden geliştirilen teorileri başarılı bir biçimde tartışan (ilk akla gelen isimler, Weir, Calhoun, Douzinas, Brubaker-Cooper'ın makaleleri), dolayısıyla konumuz açısından oldukça açıklayıcı, betimleyici, analitik ya da eleştirel metinlerdir.

Okuyucunun konuya giriş yapması ve konu üzerinde derinleşmesi bakımından diğer entelektüel katkı ise, yukarıda değinilen, kitabın sistematik bir derleme biçiminde hazırlanmış olmasıdır. Kitap, altı ana bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerin içeriği konusunda bir ön bilgi verirse, bölümlerin birbiriyle nasıl bağlandıkları ve bir bütünlük oluşturdıkları daha iyi anlaşılabilir:

i) *Kimliği Tanımlamak: Kimliğin Semantik Tarihi ve Mantığı*

İlk bölümde, bir terim olarak “kimlik”in (semantik) tarihi, sosyal ve siyasal teoride nasıl ortaya çıktığı, hangi amaçlarla işe koşulduğu incelenirken kimliğin teorideki kullanımlarından baskın olanları ön plana çıkarılıyor ve kimliğin çalışma mantığı açıklanıyor. Açılış yazısı olan Gleason'un makalesi, kimlik teriminin sosyoloji, psikoloji ve sosyal psikoloji yazınındaki gelişiminin muhtelif tarihsel dinamiklerine odaklanırken terimin muğlâk kullanımlarının özellikle 1970'lerden itibaren nasıl yükselişe geçtiğini bir kavram tarihçisi titizliğiyle irdeliyor. Parekh'in makalesi ise, birbirinden farklı kimlik tiplerini ayırdetmesine ek olarak, kimliği nasıl düşünmemiz gerektiği ya da “kimliğin mantığı” konusunda diyalektik bir yaklaşım öneriyor.

¹ Bu yazarların entelektüel faaliyetleri ve bunun konumuzla ilgisinin ayrıntılı bir dökümünü, kitabın son bölümündeki “Yazarlar Hakkında” başlığının altında kaleme aldık.

ii) *Sosyal ve Siyasal Teorinin Sorun Alanlarında Kimlik*

Önceki bölümde “kimlik” teriminin anlamı, mantığı ve teorideki kullanımları hakkında bir giriş yaptıktan sonra, kimlik, bu kez, sosyal ve siyasal teorinin sorun alanlarındaki görünümüleriyle birlikte ele alınıyor. Kimliği başta özne-nesne, yapı-fail, hermenötik-iktidar analizi, konstrüktivizm-realizm, özcülük-anti-özcülük, primoridalizm-modernist yorum gibi ikiliklerinin teşkil ettiği sorun alanlarında nasıl düşünebiliriz? Melucci, daha önceki çalışmalarında ele aldığı “toplumsal hareketler” sosyolojisinin birikimlerini “kimliği bir süreç olarak” anlamak bağlamında, son derece sade, açık ve anlaşılır bir dille uyguluyor. Weir’ın makalesi ise, kimliği teorileştirmek açısından birbirine zıt kutuplar olarak düşünülen iki önemli düşünürün, Charles Taylor ve Michel Foucault’nun düşüncelerinin nasıl dinamik bir gerilim açısından anlaşılabilirliğini değerlendiriyor. Weir’ın tartışması, bir düzeyde, hermenötik ve iktidar analizinin arasındaki gerilimin kimliği ele alırken nasıl bir teorik katkı yapacağının değerlendirmesi biçiminde okunabileceği gibi, bu konudaki en yaygın gerilimlerden biri olan özcülük ve anti-özcülük geriliminin bir analizi olarak da okunabilir. Calhoun’un uzun ve kapsamlı yazısı da, hem kimliğin sosyal teorideki ikilikler içinde nasıl anlaşılabilirliğine hem de kimliğin bir tanınma mücadelesi ve siyaseti olarak kavramsallaştırılmasına oldukça önemli bir teorik müdahale yapıyor. Giriş yazısından daha karmaşık ve ileri görülmesi gereken bu yazı okunduktan sonra, “tanınma mücadelesi” bölümüne daha donanımlı bir biçimde geçilebilir.

iii) *Tanınma Mücadelesi, Kimlik ve Farklılık Politikaları*

Üçüncü bölümde, 1960’larda ortaya çıkan kimlik politikalarının ortaya koyduğu politik mücadele alanları değerlendirilirken; Hegel’in *Tinin Görüngübilimi*’nden hareketle, kimlik politikaları “tanınma mücadeleleri” olarak değerlendiriliyor ve (Türkçe’de ilk kez yer alan) “tanınma” ile “yeniden dağıtım” politikaları üzerinden bir tartışmayla yürüyen Honneth-Fraser diyalogu sergileniyor. Bu bölümdeki yazıların ana fikirlerinden biri, kimliğin kültürel ya da antropolojik bir nesne gibi değil, toplumsal ve politik dünyanın olmazsa olmaz iki terimi bağlamında ele alınması gerektiğidir: “farklılık” ve “tanınma”.

iv) *Özdeşleşme Alanları: Ulus, ‘İrk’ ve Toplumsal Cinsiyet*

Dördüncü bölümde, başlıca iki yenilik var. İlki, sosyal-siyasal teori-den doğrudan psikanaliz, postkolonyal teori ve feminist teoriye doğru bir geçiş; ikincisi ise, nispeten daha karmaşık bir konuya ve genel olarak kimlikten kimliğin “özne”sine geçiş: Kimlik kimindir? Kimlik, hiç kuşkusuz, dışarıya kapalı bir evrensel egonun verimi olamaz. Kimlik inşası, kaçınılmaz olarak, belli tarihsel özdeşleşme alanlarında gerçekleşir ki, kimliğin soyut ve kapalı devre bir egonun nokta-i nazarından değil somut özdeşleşme alanlarından ele alınması, kimliğe yaklaşımı bağlamsallaştırır/somutlaştırır. Bu bölümde, buradan hareketle, kimliğin (identity), psikanalizin temel kavramlarından biri olan “özdeşleşme”nin (identification) yardımıyla, bir “özdeşleşme politikası” açısından, ulus, “ırk” ve toplumsal cinsiyet gibi özdeşleşme alanlarındaki analizi yapılıyor. Bu bölüm, psikanalizin “özdeşleşme” teriminin kimliği ele almak açısından uygunluğuna dair bir sınama ve özdeşleşmenin üç temel bağlamından kimlik politikalarını doğrudan ilgilendiren sonuçlar ortaya koyma faaliyeti gibi de okunabilir.

v) *Kimliğin Ötesine Geçmek?*

Beşinci bölümde ise, “kimlik” teriminin müphemliği, bu terimin yerine başka bir terim önerilip önerilemeyeceği ve en nihayet kimliğin ötesine geçip geçemeyeceğimiz yönünde bir soruşturma yapılıyor. Yirminci yüzyılın ikinci yarısını kaplayan özcülük/tözcülük eleştirilerini ve kimliğe –Hegelci– bir (kapalı) “kavram” olarak getirilen eleştirileri düşündüğümüzde bu “ötesine geçmek” deyiminin önemi daha iyi anlaşılacaktır. Kimliğin teorideki kullanımlarının sorunları nelerdir ve bu sorunlar neye dayanmaktadır? Sözkonusu yaklaşımlar nasıl kategorize edilebilir? “Kimlik” sorunlu bir analitik kavram ise yerine ne önerilebilir? Brubaker-Cooper’ın oldukça analitik ve kapsamlı makalesi bu sorunları metodolojik bir hassasiyetle tartışıyor. Bhabha ise “kültürün iki aradalığı”nı öne sürerek egemen çokkültürcülük yaklaşımının zayıf noktalarını çokkültürcülüğe yönelik eleştirilerde çok fazla görmediğimiz bir özgünlükle gösteriyor. Son olarak, Kamal’ın İslâm düşünce geleneğinde Varlığın birliği anlayışı uyarınca tözcülüğün tenkid edildiği tasavvuf düşüncesinde “ben-öteki” ilişkilerine odaklanan yazısı, günümüzde “kimlikçi mantık”a yönelik yay-

gın tözcülük eleştirisi için kullanılan Batı düşünce geleneğinin yanına İslâm düşünce geleneğini de ekleyerek konuyla ilgili “çevre”de kalmış bir bakış açısını yazına dâhil etmek adına bir giriş yazısı özelliğini taşıyor.

vi) *Kimlik ve Politik Çatışma*

Son bölümde, bir önceki bölümde gördüğümüz, kimliğin ötesine geçme yönündeki önerilere karşın politik dünyadaki temel çatışma alanlarında nasıl keskinleştiği özellikle üç açıdan ele alınıyor: Siyonizm, Türkiye/Avrupa kimliği ve etnik kimliklerin dinî kökleri. Said’in siyonizmin “kurbanlarının perspektifi”nden eleştirel bir soykütüğünü çıkarma çabasını, İsrail politikalarının özcülüğün ve/ya “kimlikçi mantık”ın çağımızdaki en şedid uygulamalarından biri olduğu biçiminde yorumlayabiliriz pekâlâ. Robins’in makalesi, bizi kimlikle ilgili bir başka bağlama çekiyor: Türkiye’nin Batılılaşması. Son yazıda ise, Mitchell, uzmanlık alanı olan İrlanda bağlamından yola çıkarak etnik kimliklerin dinî içeriklerine işaret ediyor. Kimliklerin dinî içerikleri, teoride ihmal edilmesine rağmen, bu bölümün başlığı olarak seçtiğimiz “kimlik ve politik çatışma”yı anlamak açısından önemlidir.

Sonuç olarak, elinizdeki derleme kitap, birbiriyle irtibatlı altı bölümden müteşekkil olduğundan, tercihe göre, bir telif eser gibi baştan sona doğru okunabilir. Fakat elbette, okuyucunun teorik ilgisine ve arayışına göre yapılacak münferit okumalar da entelektüel bir fayda sağlayacaktır.

V

Sonsöz

Kimlik Politikaları kitabı, bir doktora-sonrası çalışması olarak ortaya çıktı. Fakat aşk ve dayanışma olmasaydı, büyük ihtimalle bireysel fikir düzeyinde kalırdı. Kitap fikrini kendisiyle paylaştıktan ve beraberce işe girişmeye karar verdiğimiz andan itibaren konuyu büyük bir entelektüel tutkuyla sahiplenen, meslekten mütercim “çete”sini hemen toplayıp işbaşı yapmamızı sağlayan, güzel Türkçesi, titiz okumaları ve düzeltmeleriyle bazı makalelerde editörlük konusunda dahi yardımını esirgemeyen, dolayısıyla çalışmanın elinizdeki formunu al-

masında en fazla pay sahibi olan Büşra'nın güzel emeğini en başta anmalıyım. Elbirliği yaptıktan sonra asıl iş böyle bir çalışma için uygun yayınevini bulmaktı. Taşkın Takış, fikrimizi çok müspet bir biçimde karşılamasıyla, kitabın Doğu Batı gibi konunun ağırlığına ve temsiline uygun bir yayınevinden neşredilmesini sağladı. Bundan ötürü Taşkın Takış'a ve Doğu Batı'nın emekçilerine teşekkür ederim. Ayrıca bu derlemeye tercümeleriyle katkıda bulunan Büşra Helvacıoğlu, Ömer Mollaer, Kübra Kelebekoğlu, Özlem İlyas, Huri Küçük, Nuran Erkul, Sultan Işık, Özlem Avcı ve Suat Aksoy'a da yol arkadaşlıklarından dolayı bir teşekkür borcum var. Bu arkadaşlarımdan bir bölümünün daha önce kitap tercümesi yapmış tecrübeli çevirmenler olmalarının ve sosyal bilimler/felsefe yazınına âşinalıklarının sağladığı imkânlardan bir editör olarak zevkle istifade ettim. Fakat gene de, bazı tercümeleri düzeltmek için uğraşırken hem çevirmenliğin hem de editörlüğün mahiyetini daha iyi kavradığımı itiraf etmeliyim. Her ne olursa olsun, kendi dilimizi ve bildiğimiz diğer dilleri öğrenmek hayat boyu devam eden bir faaliyettir; bu kitap üzerinde çalıştığım zamanlar mütercimliği ve editörlüğü olduğu gibi, Türkçe'yi ve İngilizce'yi öğrenme sürecimde de bir kilometre taşı oldular. Ancak hiç kuşkusuz, bu konudaki tüm çabalara rağmen çalışmanın kusursuz olduğunu da iddia edemem. Çevirideki ifade güzelliği ve yetkinlik hususundaki sorunların çevirmenler tarafından üstlenilmesi normal görülebilir; ancak editör olarak ciddi bir sorumluluğum olduğunu kabul etmeliyim. Şunu da belirtmeliyim ki, bazı makalelerde bir terimin nasıl tercüme edilmesi gerektiği konusunda ki entelektüel müzakerelerimizin sonucunda, içim çok rahat etmese de, son kararı “profosyonel” mütercimlere bıraktığım oldu. Bu konuda yapılacak öneri ve eleştiriler, Türkiye’de ilgili yazının gelişmesi açısından faydalı olabilir.

Son olarak, bu kitabın Türkiye’nin sosyo-politik tarihinde daima can yakıcı sorunlardan biri olan ve son dönemde birtakım politik girişimlerle bir “barış süreci”ne girdiği iddia edilen kimlikle ilgili sorunları teorik bir müdahaleyle düşünmeye, yeniden düşünmeye, müzakere etmeye ve tartışmaya katkıda bulunmasını dilerim.

Şubat 2014
Ankara



KİMLİĞİ TANIMLAMAK

Kimliğin Semantik Tarihi ve Mantığı



KİMLİĞİ TANIMLAMAK: SEMANTİK BİR TARİH*

Phillip Gleason

Günümüzde *kimlik* kelimesini kullanmakızın göç ve etnisite hakkında konuşmayı muhtemelen başaramayız. Bu konular üzerine yazanlar kelimeyi gelişigüzel bir biçimde ele almakta ve ne demek istediklerinin okuyucu tarafından (kendiliğinden) anlaşılacağını varsaymaktadırlar. Okuyucular da onların ne yaptığını anlıyor gibi görünüyor; en azından terimin açıklığa kavuşturulması hususunda hiç itiraz gelmemiştir. Fakat tam olarak açıklamak gerekseydi, kimlikle neyi ifade etmeye çalıştığımızı izah etmek birçoğumuz için zor olabilirdi. Tam da terimin apaçık olması, terimi açıklamaya karşı koyuyor gibi görünüyor: kimlik bir şeyin ne olduğudur! Bu açıklamanın ötesine nasıl geçilebilir? Oysa, “kimliği ‘etnik kimlik’, ‘Yahudi kimliği’ ya da ‘Amerikan kimliği’ gibi ifadeler bağlamında nasıl anlayacağız?” sorusunda olduğu gibi niteleyici bir sözcük eklemek meseleyi karmaşıktırır.

* Çeviri: Fırat Mollaer

Kaynak Metin: “Identifying Identity: A Semantic History”, *The Journal of American History*, Vol. 69, No. 4 (Mar., 1983).

Etnisite hakkında hâlihazırdaki yazılar bu soruya tatmin edici bir cevap veremiyor. Şüphesiz, faydalı tartışmalar var ama bunların hiç-biri –en azından tarihçi bakış açısını taşımayanları– bütünüyle yeterli görünmüyor. Bununla birlikte, edebiyata âşına olan ve tarihsellik kaygısı taşıyan araştırmacılar, hemen dikkat çekici bir keşifte bulundurlar: *Kimlik*, her yerde karşılaşılan ve tanımlanması zor bir terim olduğu kadar, yeni bir terimdir. Popüler bir sosyal bilim terimi olarak kullanıma girmesi, ancak 1950’lerde gerçekleşmiştir. İki temel başvuru kaynağında ele alınmasındaki zıtlık, terimin yeniliğini gözler önüne sermektedir. 1968’de yayımlanan *The International Encyclopedia of the Social Sciences*, “Identity, Psychosocial” ve “Identification, Political” üzerine temel bir makale ihtiva etmektedir. 1930’larda yayımlanan ilk *Encyclopedia of the Social Sciences* *kimlik* üzerine hiçbir madde içermemektedir; “Identification” başlıklı madde ise, parmak izi ve suçla ilgili diğer soruşturma teknikleri hakkındadır.¹

Bu kadar çarpıcı bir değişimin ciddiyetle araştırılması gerekmektedir. İlerleyen sayfalarda, *kimlik* sözcüğünün semantik tarihinin, (onun) anlam belirsizliklerini ve aynı zamanda son dönem Amerikan düşüncesinin belli yönlerini açıklamak açısından faydalı olduğunu göstermeyi deneyeceğim. Araştırmamız üç safhada ilerlemektedir. Terimin doğuşunun ve etki sahasının izini süren ilk bölüm, kısa ve betimleyicidir. Yazının ikinci bölümünde, Erik H. Erikson ve belli sosyologların çalışmalarını *kimlik* konusuna ilginin temel kaynakları olarak tespit ettim ve geliştirdikleri *kimlik* kavramı yorumlarının farklılaşmasından kaynaklanan birtakım sorunları analiz ettim. Son bölüm, tarihsel anlamda daha yorumlayıcı, çünkü bana *kimliğin* ne-

¹ David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* (18 vols., New York, 1968-1979), VII, 57-65; Edwin R. A. Seligman and Alvin Johnson, eds., *Encyclopedia of the Social Sciences* (15 vols., New York, 1930-1935), VII, 573-74. Kıta Avrupası felsefi psikoloji geleneğinde uzman olmayan bir okur için anlaşılması güç bir tartışma üzerine bkz. David J. de Levita, *The Concept of Identity*, (New York, 1965). Daha faydalı bir eser için bkz. Arnold Dashevsky, ed., *Ethnic Identity in Society* (Chicago, 1976), özellikle s. 5-9. Sosyal bilimciler tarafından yapılmış son tartışma örnekleri için bkz. Frank A. Salomone and Charles H. Swanson, “Identity and Ethnicity: Ethnic Groups and Interactions in a Multi-Ethnic Society”, *Ethnic Groups*, 2 (May 1979); Kwen Fee Lian, “Identity in Minority Groups Relations”, *Ethnic and Racial Studies*, 5 (Jan. 1982), 42-52.

den bu kadar hızlı bir biçimde moda olduğunu açıklamak yolunda çok uygun gibi görünen son dönem Amerikan kültürel tarihinin görünümüne odaklanıyor.

Kimlik, Latince *idem* (aynı) kökünden gelir ve İngilizcede 16. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Matematik ve mantıkta teknik bir anlama sahiptir; felsefede ise, John Locke'tan bu yana, ezeli zihin-beden sorunuyla ilişkili olmuştur. Bu felsefi bağlamda *kimliğin* anlamı, *Oxford English Dictionary* (OED) tarafından aşağıdaki şekilde verilen gündelik kullanımdaki anlamına yakındır:

Bir kişi ya da şeyin bütün zamanlardaki ya da bütün koşullardaki aynılığı; bir kişi ya da şeyin başka bir şey değil de kendisi olduğu gerçeği ya da durumu; ferdiyet, kişilik.

Bireysel kimlik (*Psikolojide*), varoluşun muhtelif safhaları boyunca aynı kişi kalma gerçeği ya da hali; kişiliğin sürekliliği.²

OED'nin ilk iki kullanımının psikolojik "bireysel kimlik"i örneklerle açıklayan kısımları Locke'un *İnsan Anlığı Üzerine Deneme'si* (1690) ve David Hume'un *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme'sinden* (1739) alıntılanmıştır. Bu, Robert Langbaum'un kimliğin, empirisist filozoflar onun "benliğin birliği" dediği şeyi sorunsallaştıran kadar psikolojik yan anlamlarını almadığı iddiasını onaylamaya götürmektedir. Benliğin bütünlüğü, geleneksel Hristiyan ruh kavramı hükümler olduğu sürece bir sorun teşkil etmiyordu, fakat Locke bir insanın "kimliğinin süregiden aynı Yaşama, durmaksızın uçup giden Madde Parçacıklarıyla, artarda hayati bir biçimde bütünleşen aynı organize olmuş Bedene dâhil olmak dışında hiçbir şeye dayanmadığını" ilân ettiğinde sorun olmaya başladı. Langbaum, Locke ve Hume'un "kimlik sözcüğünü benliğin bütünlüğüne gölge düşürmek için kullandığını" iddia eder ve William Wordsworth'tan D. H. Lawrence'a yazarların "benlik" in bütünlüğü bağlamındaki bu mücadeleye nasıl tepki verdiğini göstermek için bir kitap yazmıştır.³

² Metinde alıntı yapılan tanım *kimlik* için verilen ikinci tanımdır. Burada konu ile ilgili olmayan ilki şudur: "Özde, bileşimde, doğada, özelliklerde ya da üzerinde düşünülen özel niteliklerde aynı olma niteliği ya da durumu, mutlak ve temel aynılık, birlik". Bkz. *Oxford English Dictionary*, "identity".

³ *Ibid.*; Robert Langbaum, *The Mysteries of Identity: A Theme in Modern Literature* (New York, 1977), 25.

Bu kullanım geleneği belli ki çok önemlidir; kimliğe büyük bir entelektüel önem ve ahlâki ciddiyet kazandırmıştır. Fakat sınırlı, yarı-teknik bir gelenektir. *Kimlik* sözcüğünü kişilik ya da ferdiyete gönderme anlamında kullanan yazarlar, çoğu zaman bunu daha gevşek ve harcıâlem bir tutumla yapmıştır. OED, günlük konuşma dilindeki bu kullanım için, şu şekilde ifade edebileceğimiz iki örnek vermektedir: “Kendi kimliğinden ve kendisi ya da başka biri olup olmadığından şüpheye düştü” (Washington Irving’in 1820 tarihli *Sketch Book* kitabından); ve “Tom...kimliğini kaybetmiş olduğuna dair tuhaf bir duyguya kapıldı ki, küçük aidiyetlerine bakarak kendisini güvence altına almak istedi” (E. Garrett’in 1885 tarihli *At Any Cost* kitabından).⁴

Kimlik, bazen göçü tartışan yazarlar tarafından bu günlük konuşma dili tarzında gelişigüzel şekilde işe koşulmuştur, fakat önemli bir analitik kavramı temsil etmemiştir. Oscar Handlin’in klasığı *The Uprooted* (1951), muhtemelen bu sahada söylenebilecek sözleri barındıran son temel eserdir. Handlin, *kimlik* ya da *kimliğini saptamak* sözcüklerini pek çok kez kullandı ama bu anahtar bir terim değildi ve bağlamlar bunu genel söylemin gündelik kelimesinin parçası olarak, çekingen bir tavır içinde kullandığını ima ediyordu. Özel olarak etki-leyici bir örnek, göçmenin Yeni Dünya’daki yalnızlık ve yalıtılmışlığını atalar(ın)dan kalma bir köydeki güvenli hücresiyle karşı(t)laştırdığı pasajdır: “Eski Ülke’de, (bu) köydeki bu evde, bu alanlar, bu ağaçlar bir karaktere ve kendi kimliklerine sahiptiler. Köylünün *Ben’ini* (I) teyid eder, onun yerini görünür bir evrende tespit ederlerdi”. Buradaki sözcükler, doğrudan köylünün ruhuna değil, onun önceki tanıdık dünyasının özgül fiziksel çevresine gönderme yapmaktadır. Psikolojik kimlikle bağlantı oldukça açıktır –aslında, pasaj, bize Tom’u ve onun küçük aidiyetlerini hatırlatır– fakat Handlin, terimi çağdaş kullanımın bizi düşünmeye yönelttiği biçimde kullanmaz. Aksine, kişi kitaba geri dönüp baktığında, onun neredeyse bütünsel yokluğu karşısında çarpılıp kalır. Kitabın temaları *kimlik* aracılığıyla değil, *köksüzlük*, *yabancılaşma* ve *yalnızlık* gibi sözcüklerle ifade edilir ve atmosferi bu şekilde kurulur.⁵

⁴ Bkz. “Identity”, *Oxford English Dictionary*.

⁵ Oscar Handlin, *The Uprooted: The Epic Story of the Great Migrations That Made American People* (Boston, 1951), 105, 185, 288, 194, 239, 280, 304. William Carlson Smith’in göçmen asimilasyonu üzerine sosyolo-

Will Herberg'in *Protestant-Catholic-Jew* (1955) eseriyle birlikte, bir dönemeci daha geçmiş oluruz. Bunun tek nedeni, söz konusu kelimelerin tekrar ve tekrar vâki olması değil, fakat kimlik ve özdeşleşmenin, bir anlamda, kitabın asıl mevzusu olmasıdır. Şöyle ki, Herberg, sorunun yorumunda merkezî öneme sahip olan bu sözcükleri, 1950'lerdeki Amerikan yaşamında örgütlenmiş dinin yeri bağlamından keşfe çıktı. Dinin toplumda kendini konumlandırmak ve dolayısıyla kimliğin "sancılı sorusu" olan "Kimim Ben"i yanıtlamak için en tatmin edici araç haline geldiğini ifade etti. Etnik kimlik, bu tartışmada çarpıcı bir biçimde öne çıkmıştı, çünkü Herberg, Hansen Yasası'nın ("Evladın unutmak istediği şey, torunun hatırlamak istediği şeydir") işlemesiyle, göçmen kaynaklı bir nüfusun etnik kimliğinin kendisini örgütlü Protestanlık, Katoliklik ya da Musevilik ile dinsel özdeşleşmeye doğru dönüştürdüğünü ve eritme potasını üçe katladığını iddia etti. Kısacası, Herberg bütün durumu, zaten adı konulmaya başlanmış, "kimlik arayışı" açısından yorumladı.⁶

C. Vann Woodward'ın 1958'de yayımlanan "The Search for Southern Identity" yazısı, terimi, ayrıntılı bir biçimde ele almak ya da açık bir biçimde tanımlamaksızın kullandı, fakat *kimliğe* 1950'lerin ortalarında edineceği yeni anlamı açısından ağırlık kazandırdı. Aynı şekilde, W. L. Morton'ın birkaç yıl sonra yayımlanan *The Canadian Identity*'si, sözcüğü bütünüyle sorunsuzmuş gibi selâmladı.⁷ Geç 1950'lerdeki başka bir yayın seli, *kimliği* başlık ya da altbaşlıkta kullandı ve 1960'larda bir antolojinin yayın yönetmenlerinin verdiği başlıkla *Identity and Anxiety*, dikkatleri uyumluluğa/mutabakata yönelik ilgiden kimliğe yönelik ilgiye doğru belirgin değişime çekti.⁸ Üç yıl

jik literatürü sentezinde, *kimlik*, teknik bir terim olarak kullanılmaz. William Carlson Smith, *Americans in the Making: The Natural History of the Assimilation of Immigrants* (New York, 1939).

⁶ Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology* (Garden City, 1956), 24-31, 40-44.

⁷ C. Vann Woodward, "The Search for Southern Identity", *Virginia Quarterly Review*, 34 (Summer 1958), 321-38; W. L. Morton, *The Canadian Identity* (Madison, 1961).

⁸ Allen Wheelis, *Quest for Identity* (New York, 1958); Helen Merrell Lynd, *On Shame and the Search for Identity* (New York, 1958); Erik H. Erikson, *Identity and the Life Cycle: Selected Papers*, (New York, 1959); Anselm Strauss, *Mirrors and Masks: The Search for Identity* (Glencoe, 1959); Ma-

sonra, başka bir okuma dizisinin yayın yönetmeni, “Kimlik” konu başlıklı bir açılış bölümünü şu notla birlikte sunabilirdi: “Kimliğin Amerika’da sahip olduğumuz gibi, hızla değişen dinamik ve teknolojik bir toplumda bireyler için bir sorun haline geldiği genel bir bilgidir.” Söz konusu derleme, Kenneth Keniston tarafından *kimliği* “zamanımızın en dikkat çekici ahlâki terimleri” arasında listeleyen bir seçkiyi ihtiva etmekteydi.⁹

Robert Penn Warren, 1960’ların ortalarında *Who Speaks for Negro* (1965) eserinde kimliğin söz konusu önemini pekiştirdi:

Kimlik sözcüğünü ele alıyorum. Anahtar bir sözcük. Onu defalarca işiteceksiniz. Birbirine dönüşen bir düzine mesele, bu değişken sözcüğe odaklanır; bu sözcük etrafında somutlaşır. Doğduğu dünyadan ve bir vatandaşı olduğu ülkeden yabancılaştıktan, sonunda yeni dünya ve ülkenin muzaffer değerlerince çevrelendikten sonra, Zenci kendisini nasıl tanımlayabilir?¹⁰

Zenciler kimlik sorunlarına sahip olmak bakımından yalnız değildiler. Amerikan Katolikleri onlarla epey teşrik-i mesaide bulunmuştur. Martin Marty, makamından henüz feragat etmiş bir rahibi coşkulu şekilde alkışlayan bazı Katolik meslektaşların söylediği bir şeyi hatırlatır: “Katolik Kilisesi’nin her birimize yaşattığı kimlik krizinin ne olduğunu asla anlayamayacaksınız.” Diğerleri, zor zamanlarında mizah duygularını korumayı başardılar (Harvard Üniversitesi’ndeki, Katolik öğrencilerin belirtilmiş zaman ve yerde bir “Kimlik Krizi” toplantısı tertipledikleri duyurusunu alaycı bir biçimde postaya veren ilânlarda).¹¹

urice R. Stein, Arthur J. Vidich, and David Manning White, (eds.), *Identity and Anxiety: Survival of the Person in Mass Society* (Glencoe, 1960), 25.

⁹ Hendrik M. Ruitenbeek, ed., *Varieties of Modern Social Theory* (New York, 1963), 3, 100. Hendrik M. Ruitenbeek, başka bir yerde şöyle sorar: “30 yıl önce, kimlik sorununun toplumumuzda bireyi araştırmak için en önemli meselelerden biri olacağını kim düşünebilirdi?” Aynı yerde, xii-xiii. Ayrıca bkz. Roger L. Shinn, ed., *The Search for Identity: Essays on the American Character* (New York, 1964).

¹⁰ Robert Penn Warren, *Who Speaks for the Negro?* (New York, 1965), 17.

¹¹ Martin E. Marty, *By Way of Response* (Nashville, 1981), 19. Harvard Üniversitesi hadisesi, Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York, 1968), 15-16’da belirtilmektedir.

1970'lerin başına kadar, Robert Coles, *kimlik* ve *kimlik krizinin* “basmakalıp sözlerin (cliché) en katışksızı” haline geldiğinden hayıflanabilirdi. Bir 1972 kitabı, diğer şeylerin yanı sıra, Vietnam'ın bir “kimlik toplumu” tarafından yapılan ilk savaş olduğunu ifade eden *The Identity Society*, bu yargıyı teyit edici bir kanıt sağladı. *Kimlik*, A. O. Lovejoy'un çok önceleri *romantik* sözcüğüyle ilgili olarak yakındığı bir belirsizlik ve dağınıklık aşamasına ulaştı; “kendi başına hiçbir anlam ifade etmeyen pek çok anlama geldi. Bir sözel işaret işlevi taşımaktan çıktı”.¹² Mesele bu safhaya ulaştığında, *kimliğin* “gerçekten ne anlama geldiği” konusunda soru sormak adına elimizde çok az araç kalmıştır. Daha uygun sorular, “sözcüğün bu kadar yaygın kullanıldığı belirli kanallarla ilgili ne öğrenebiliriz?” ve “sözcüğün ortaya çıkışının entelektüel arka planındaki hangi bileşenler onun olağanüstü popülerliğini açıklamaya yardım edebilir?” sorularıdır. Şimdi bu soruların ilkinde dönüyoruz.

Erikson, sözcüğün dolaşıma girişinde anahtar bir figürdü. *Kimlik krizi* ifadesini icat etti ve *kimliği* herkesten fazla popüler hale getirdi. Onun kullanımında kimlik oldukça kesin fakat son derece ele geçmez bir şeyi ifade eder. Aslında Eriksoncu kimliğin incelikleri, terimi kısa süre içinde kaplayan müphemliği açıklamaya yardımcı olur, çünkü onun fikirleri, aynı zamanda körleşip bulanıklaşmaksızın popülerleştirilmeyi kaldıramayacak bir yapıya sahiptir.

Erikson, ortaya koyduğu kadarıyla, kimliğin kavranmasının zor olduğunu kabul eder, çünkü kimlik, “*bireyin özünde* ve fakat aynı zamanda *onun topluluk(sal) (communal) kültürünün merkezinde* ‘yerleşmiş’ bir süreçle, gerçekte, bu iki kimliğin kimliğini kuran bir süreç”le ilgilidir.¹³ Bu iki anlamlı yargıyla kasteder görüldüğü şey; kimliğin, Freudyen id-ego-süper ego modelinden türetilmiş bir biçimde anlaşılan bireysel kişiliğin iç gelişimi ve topluma iştirak etmek, onun kültürel değerlerini içselleştirmek, farklı statüler kazanmak ve

¹² Robert Coles, review of *Dimensions of a New Identity* by Erik H. Erikson, *New Republic*, June 8, 1974, s. 23; William Glasser, *The Identity Society* (New York, 1972), 43; Arthur O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948), 232.

¹³ Erikson, *Identity*, 22. Erikson'un yazılarına en iyi giriş için bkz. aynı eser; Erikson, *Identity and the Life Cycle*; Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York, 1950).

farklı roller oynamaktan neşet eden bir benlik duygusunun gelişimi arasındaki bir etkileşimi ihtiva ettiğidir. Bireyler, Erikson'un tespit ettiği yaşam döngüsünün sekiz safhasından geçtikçe, ego belli deneyimler geçirir ve her safhaya özgü çeşitli görevlerle karşılaşır. Bu deneyimler ve ödevler biyolojik olgunlaşmayla ilişkilidir, fakat aynı zamanda, toplumsal etkileşim aracılığıyla bireylerin kendilerini bulduğu çevreyle; bireylerin ve hemcinslerinin var olduğu toplumsal dünyayı şekillendiren kültürün tarihsel durumu tarafından karşılıklı biçimde koşullanan bu çevrenin özellikleriyle de içsel olarak bağlantılıdır. Kimlik krizi bu süreçteki en önemli devreye ait bir dönüm noktasıdır; ergenliğin normal gelişimidir; fakat onun zemini yaşam döngüsünde olağandışı başka zorluklar tarafından da vücuda getirilmiş olabilir.

Bu kimlik anlayışı, Erikson'un bir psikanalist olarak genellikle çocuklarla çalışmasına dayalı klinik deneyiminden, Amerika Birleşik Devletleri'nin her yanına yolculuk eden Avrupalı bir göçmen entelektüel olarak kendi yaşam deneyimi üzerine düşünmesiyle ve kuşağının kimi önde gelen sosyal bilimcilerini tanımasıyla birlikte ortaya çıktı. Adolf Hitler'in yükselişi ve İkinci Dünya Savaşı, onun büyük çaptaki tarihsel hareketlerle bireysel kişiliğin gelişimi arasındaki etkileşime dair ilgisine katkıda bulundu ve bu ilgi Erikson'un *kimlik* terimini ilk kez kullanmaya başladığı İkinci Dünya Savaşı'nın arka planına karşıydı.

Erikson'un çalışma sahası, ilk olarak, psikoloji ve ilişkili alanlardaki uzmanlarla sınırlanmıştı, fakat geç 1950'lerle birlikte ünü daha geniş bir kamuya ulaşmaya başladı. 1963'te (aslında 1950'de yayımlanmış) *Childhood and Society*'nin ikinci baskısının yapılması, önemli bir hadiseydi. Diğer kitaplar, gelecek birkaç yıl içinde peşisıra birbirini izledikçe, Erikson ve fikirleri kültürel bir fenomen haline geldi. Mahatma Gandhi üzerine çalışması hem Pulitzer Ödülü'nü hem de Ulusal Kitap Ödülü'nü kazandı. Bu itibar, Coles tarafından 1970'te yazılan biyografiyle birlikte, kitlesel dolaşımı olan dergilerde Erikson'un geniş bir biçimde ele alınması için fırsat sağladı. 1973'te saygınlığıyla bilinen Beşeri Bilimlerde Jefferson Konferansları'nı vermek üzere seçilmiş olması, Erikson'un entelektüel kanaat önderleri arasındaki yüksek mevkisini ispat etmiş oldu.¹⁴

¹⁴ Erikson'un yazıları üzerine kapsamlı bir yorum sağlayan bilgilendirici bir biyografi için bkz. Robert Coles, *Erik H. Erikson: The Growth of His Work*

Erikson'un etkisi çok önemliydi ama onun yazıları, kimlik terminolojisinin genel dolaşıma girdiği yegâne kaynak değildi. Bilakis, Erikson, 1958 gibi erken bir tarihte kendi kimlik kullanımını diğer kullanımlardan ayırt etmekle meşguldü; izleyen yıl, onun anladığı şekliyle, kimlik biçimlenmesinin “özdeşleşme” kavramının bırakıldığı yerde başladığını iddia etti. Geç 1960'lar süresince, terminolojik durum tamamıyla kontrolden çıktı ve Erikson bir kez daha yanlış bilgileri düzeltmeyi denedi. Kimlik, rol oynamayla aynı sayılamazdı, sadece kişinin kendini kavrayışı ya da kendisi hakkındaki imajı da değildi; moda bir soruya, “Ben kimim?”e verilmiş basit bir cevap da değildi.¹⁵

Özdeşleşme ve rol oynama ifadeleri, kimliğe yönelik ilginin diğer kaynaklarını araştırma bağlamında takip etmek için faydalı ipuçları sağladı. *Özdeşleşme* terimi, bebeğin harici nesneleri ya da kişileri özümlediği süreci tanımlamak üzere Sigmund Freud tarafından alana takdim edilmişti. Kullanımının hemen hemen yalnızca psikologlarla sınırlandığı 1940'lar boyunca, çocukların sosyalleşmesine dair psikanalitik açıklamalarda anahtar bir bileşen olmaya başladı.¹⁶ Gor-

(Boston, 1970). Ayrıca bkz. Erik H. Erikson, “Autobiographic Notes on the Identity Crisis”, *Daedalus*, 99 (Fall 1970), 730-59; H. Stuart Hughes, *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965* (New York, 1975), 217-32. Bir gazetecilik yorumu için bkz. David Elkind, “Erik Erikson's Eight Stages of Man”, *New York Times Magazine*, April 5, 1970, ss. 25-27, 84, 87, 90, 92, 110, 112, 114, 117, 119; Robert Coles, “Profiles: The Measure of Man-I”, *New Yorker*, Nov. 7, 1970, ss. 51-131; Robert Coles, “Profiles: The Measure of Man-II”, *aynı yerde*, Nov. 14, 1970, ss. 59-138; Webster Schott, “Explorer of Identity”, *Life*, Nov. 27, 1970, s. 24; Robert Coles, review of *Erik H. Erikson*, *Time*, Nov. 30, 1970, s. 51-52 ve Robert Coles, “Erik Erikson: The Quest for Identity”, *Newsweek*, Dec. 21, 1970, ss. 84-89. Jefferson Konferansları, Erik H. Erikson, *Dimensions of a New Identity: The 1973 Jefferson Lectures in the Humanities* (New York, 1974) olarak basıldı.

¹⁵ Erik H. Erikson, “Identity and Uprootedness in Our Time”, in *Varieties of Modern Social Theory*, ed. Ruitenbeek, 59-60; Erikson, *Identity and the Life Cycle*, 112-13; Erikson, *Identity*, 23, 314.

¹⁶ Jack Rothman, *Minority Group Identification and Intergroup Relations: An Examination of Kurt Lewin's Theory of Jewish Group Identity* (New York, 1965), 14-19; Gordon W. Allport, “The Historical Background of

don W. Allport, etkili kitabı *The Nature of Prejudice*'da (1954) özdeşleşmeyi hâlâ, öncelikli olarak, çocukluk gelişimiyle bağlantılı kullanıyordu, fakat onun yürüttüğü tartışma önemliydi, çünkü kavramın daha genel bir uygulanabilirliğini ve etnisiteyle bağlantısını ima etmişti. Allport, terimin gevşek bir biçimde tanımlandığını teslim ederek, onun “kişinin diğerleriyle duygusal bir kaynaşma duygusu” taşıdığını söyledi:

Özdeşleşmenin en kolay bir biçimde meydana gelebileceği alanlardan biri, toplumsal değer ve tutumlardır...Bazen toplumsal bir meseleyle ilk kez karşı karşıya gelen bir çocuk, ebeveynlerine hangi tutumu alması gerektiğini soracaktır. Nitekim, “Baba, biz kimiz? Yahudi mi, putperest mi; Protestan mı Katolik mi; Cumhuriyetçi mi Demokrat mıyız?” diye sorabilir. “Bizim” kim olduğumuz söylendiğinde ise, çocuk tam olarak tatmin olur. O zamandan sonra, üyeliğini ve onunla uyumlu olan hazır tutumları kabul edecektir.¹⁷

Bu anlamda anlaşılan özdeşleşme, rol kuramı ve referans-grup kuramıyla çok yakın bir biçimde ilişkilidir. Yani özdeşleşme bir kişinin hangi grupların kendisi için anlamlı olduğunun, bunlarla ilgili hangi tutumları alması gerektiğinin ve ne tür bir davranışın isabetli olduğunun farkına varmaya başladığı süreçtir. Hem rol kuramı hem de referans-grup kuramı yeniydi; aynı zamanda, sosyologlar ve sosyal psikologlar arasında hızlı bir biçimde onay görüyordu. Onlar onay elde ettikçe, özdeşleşmenin teorik uygunluğu –ve kimlik kavramıyla ayrılmaz bir biçimde bağlantılı olması– bu terimleri ilk kez kullanan psikologların yanında diğer sosyal bilimcileri de ikna ediyordu.¹⁸

Ralph Linton'ın *The Study of Man*'i (1936) rol kuramını takdim etti, toplumsal rol telakkisinin toplumsal statülerle nasıl yakından

Modern Social Psychology”, in *Handbook of Social Psychology*, ed. Gardner Lindzey, (2 vols., Cambridge, Mass., 1954), I, 24.

¹⁷ Gordon W. Allport, *The Nature of Prejudice* (Reading, Mass., 1954), 293-94.

¹⁸ 1950'de Menninger Kliniği'ne bağlı bir sosyolog bir makalesine şunu sorarak başlamıştı: “Sosyoloji, özdeşleşme gibi tam anlamıyla psikolojik türden bir fenomenle nasıl ilişki kurabilir?” Louisa P. Holt, “Identification: A Crucial Concept for Sociology”, *Bulletin of the Menninger Clinic*, 14 (Sept. 1950), 164-73.

bağlantılı olduğunu gösterdi ve bu iki tasavvurun “toplumsal yapının gelişmeci kuramına sistematik olarak dâhil edilmesi”ni mümkün hale getirdi.¹⁹ Rol kuramı, sosyoloji açısından hızla temel bir kavramsal perspektif haline geldi, fakat Nelson N. Foote’un 1951’de vurguladığı gibi, “tatmin edici bir motivasyon açıklaması”ndan mahrumdu. Foote, insanların niçin belli rolleri oynamaya istekli olduklarını, bu rollere eşlik eden statüleri niçin kabul ettiklerini açıklamak üzere, özdeşleşmeyi toplumsal etkileşimde bir motivasyon kuramı için temel olarak önerdi.²⁰

Foote, kendi kullanımını Freud’unkinden belirgin bir biçimde ayırt ederek, özdeşleşmeyi bir birey açısından, “belirli bir kimliğin ya da kimlikler dizisinin temellük edilmesi ya da (bunlara) bağlılık” olarak tanımladı. Özdeşleşme, “adlandırma ile ilerler”, diye ekledi; zira bir kimliği temellük etmek ya da ona bağlılık göstermek, bir kimse- nin ötekiler tarafından aile kökeni, din, çalışma etkinliği ve diğer özellikler temelinde verilmiş (belli bir kategoriye tayin eden) bir ismi kabul ettiği anlamına gelmekteydi. Bu kimliklerin bir birey tarafından temellük edilmesi, toplumsal değerlerin gelişen bir benlik duygusunun bileşenlerini dönüştürmesi ve bir kendi kendini keşfetme ve kendini gerçekleştirme süreci olarak tecrübe edilmesiydi. Fakat bu tür kimlikler, mutlak bir biçimde toplum tarafından zorla benimsetilmiyordu ve kişi yaşlandıkça ve daha fazla çeşitlilikte toplumsal durumlar ortaya çıktıkça, kimlikleri bir çocuk ya da genç bir insan için mümkün olduğundan daha etkili bir şekilde, bilinçli seçimle kaynaştırabilir ve biçimlendirebilirdi.²¹

Foote’un makalesi, özdeşleşmenin rol kuramıyla bağlantısını sıkı bir biçimde kuruyordu; böyle yapmakla, Erikson’inkinden farklı ve kelimenin gündelik anlamı olarak adlandırdığım kullanıma yakın bir

¹⁹ Ralph Linton’ın sistematik bir kavramsal perspektif olarak rol kuramının kökeni, Robert Merton tarafından kategorik bir biçimde ileri sürülmüştür. Robert Merton, *Social Theory and Social Structure* (Glencoe, 1957), 368 n. Ayrıca bkz. Ralph Linton, *The Study of Man: An Introduction* (New York, 1936), 113-31.

²⁰ Nelson N. Foote, “Identification as the Basis for a Theory of Motivation”, *American Sociological Review*, 16 (Feb. 1951), 14-21.

²¹ Aynı yerde, 17-19. Ayrıca bkz. Everett Cherrington Hughes and Helen MacGill Hughes, *Where Peoples Meet: Racial and Ethnic Frontiers* (Glencoe, 1952), 102.

tür “kimlik” kavramına büyük bir vurgu yapıyordu. Foote, muhtemelen onun yazdığı dönemde çok yeni olduğu için, referans-grup kuramından söz etmemiştir. Bununla birlikte, referans-grup kuramı onun çözümlemesiyle oldukça uyumluydu; zira kişinin tutumları, değerleri ve bireyler için müspet ya da menfi anlam taşıyan “referans gruplar”la uyum –ya da (bu grupları) red– sayesinde biçimlenen kimlik duygusundan söz ediyordu. *Referans grup* ifadesi daha 1942’de icat edilmişti ve bu nedenle ilk yıllarda kullanımı sosyal psikologlarla sınırlı kaldı. 1950’de Robert Merton ve Alice S. Kitt (sonra Alice S. Rossi) öncü nitelikte bir yazıda, kavramı daha geniş bir sosyolojik topluluğun dikkatine sundu. Bu tartışma, yedi yıl sonra, yeniden gözden geçirildi ve genişletildi; Merton’ın –büyük bölümünü referans gruplara ayırdığı– etkili kitabı *Social Theory and Social Structure*’ın ikinci baskısında çok daha geniş bir görünürlük kazandı. Merton, öncelikli olarak sistematik yapısal çözümlemeyle ilgili olduğundan, kimlik ya da özdeşleşmeye çok fazla vurgu yapmadı. Bununla beraber, referans-grup kuramının bu tür meselelerle ilgisinin altını çizdi ve onlarla yakından ilişkili bir sosyolojik yaklaşımın önemini fazlasıyla arttırmak suretiyle, kimlik terminolojisinin popülerleşmesine ciddi bir katkı sağladı.²²

Kimlik, en sonunda, sembolik etkileşimciler olarak bilinen bir sosyoloji okulunun kelime hazinesinde çok daha önemli bir yer kazandı. 1940’larda bilinçli bir grup olarak doğan sembolik etkileşimciler, özellikle, paylaşılan sembolik sistemlerin aracılık ettiği, bireylerin farkındalığını biçimlendiren toplumsal etkileşimle ilgiliydiler. Bu tür bir etkileşimi analiz ederken, başlangıçta, *kimlik* sözcüğünü kullanmadılar, çünkü yaklaşımın kurucu babaları olan Charles Horton Cooley ve George Herbert Mead, bunun yerine “benlik”ten söz ediyorlardı ve 1960’lar boyunca tercih edilmiş bu terim devam etti. Bununla birlikte *kimlik*, sembolik etkileşimciler için, o zamana dek, bir

²² Robert K. Merton and Alice S. Kitt, “Contributions to the Theory of Reference Group Behavior”, *Continuities in Social Research: Studies in the Scope and Method of “The American Soldier”* içinde, ed. Robert K. Merton and Paul F. Lazarsfeld (Glencoe, 1950), 40-150; Merton, *Social Theory and Social Structure*, 225-386. Özdeşleşmeye göndermeler ve “referans grup” teriminin girişi için bkz. *Aynı yerde* 269, 275-76, 277.

“teknik terim stoğu” halinde birikmişti.²³ Erving Goffmann ve Peter L. Berger, çalışmaları yalnızca akademik uzmanların oluşturduğundan daha geniş bir izleyici kitleye ulaştığından, kimliğe dair bu sosyolojik anlayışın yaygınlaşmasında önemli roller oynadılar. Goffman, 1963 tarihli çalışması *Stigma*’da, terminolojiyi “benlik”ten “kimlik”e kaydırды. Aynı yıl, Berger’in popüler eseri *Invitation to Sociology* kimliği, rol kuramı ve referans-grup kuramı, dramaturjik sosyoloji ve fenomenolojik yaklaşımla ilişkisi açısından belirgin bir biçimde öne çıkardı.²⁴

Kimlik sözcüğü, 1960’lara kadar, kökenini her bağlamda saptamayı imkânsız kılacak bir genişlik ve gevşeklikle kullanılıyordu. Fakat rol kuramı, referans-grup kuramı ve sembolik etkileşimcilikteki sosyolojik geleneklerdeki kullanımının, temel popülerleşme kaynağının –Eriksoncu psikoloji– tamamlanmasına önemli destek akımlar oluşturduğunu göstermeye yetecek kadar şey söylenmişti. Sosyolojik kullanım, terimin popülerleşmesine yardımcı olmasının yanında, sosyologların aklındaki kimliğin Erikson’un düşündüğüyle aynı olmaması nedeniyle, anlamın belirsizliğine katkıda da bulundu.

Söz konusu iki yaklaşım, kimliğin değişime direnen içsel bir şey mi ya da koşullara göre değişmeksizin atfedilen bir şey olarak mı anlaşılaacağı noktasında ciddi bir biçimde farklılaşır. Erikson açısından, içsellik ve süreklilik bileşenleri kaçınılmazdır. Erikson, Freudyen gelenek içinde çalıştığından, kimliğin bir biçimde bireylerin derin ruhsal yapısı içinde “konumlandığı”nı iddia etmişti. Kimlik, bireyler ve onları çevreleyen toplumsal ortam arasındaki etkileşimle şekillenir ve

²³ Andrew J. Weigert, “Identity: Its Emergence within Social Psychology”, 1982 (Andrew J. Weigert). Genel bir değerlendirme için bkz. Bernard N. Meltzer, John W. Petras and Larry T. Reynolds, *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticism* (London, 1975); ve Paul Elliott Rock, *The Making of Symbolic Interactionism* (Totowa, N. J., 1979).

²⁴ Erving Goffman, *The Presentation of the Self in Everyday Life* (Garden City, 1959) (Türkçesi: *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis, 2009); Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, 1963); Peter L. Berger, *Invitation to Sociology: A Humanistic Approach* (Garden City, 1963). Anselm Strauss’un *Mirrors and Masks* eserinin *kimlik* sözcüğünü sembolik etkileşimci çalışmaların kelime dağarcığına eklemesindeki önemi Weigert tarafından vurgulanır. Weigert, “Identity”, 10, 11. <https://rantey.org>

sorunu olarak adlandırabileceğimiz şeyin yeni bir biçimde yeniden ortaya çıkması kendi başına ilginçtir; fakat bu aynı zamanda etnisite araştırmacılarını daha yakından ilgilendiren bir sorunla, yani, etnisitenin kökensel olarak (primordially) verili mi yoksa tercihe bağlı geliştirilen bir şey mi olduğu sorunuyla ilişkilidir.

Bu iki yorum arasındaki ayırım ancak son zamanlarda ortaya çıktı; bildiğim kadarıyla sistematik olarak araştırılmadı.²⁸ Özet olarak, iki yaklaşım arasındaki farklılık, kökencilerin etnisiteyi verili sayması –kişinin bireysel kimliğinde yalın bir biçimde orada duran ve değişmez temel bir bileşen– buna karşılık tercihçilerin etnisiteyi, ruh üzerinde etkide bulunan silinmez bir damga değil, fakat koşullar gerektirdikçe, kişinin ve grubun varoluşunun bilinçli bir biçimde vurgulanan ve yeniden vurgulanan bir boyutu olarak kavramalarıdır. Bu anlaşmazlık, etnik kimliğe dair temel bir meseleyi belirgin bir biçimde içermektedir ve Eriksoncu ve sosyolojik kimlik anlayışları arasındaki farklılıkların kendisiyle aynen koşuttur.

Koşutluk, süreklilik ve kalıcılık sorununun her iki karşıt yorum grubunda da merkezî olması gerçeğinde yatmaktadır. Mesele, kimlik bağlamında, Erikson'un kişiliğin içsel bir sürekliliğinin bireyin yaşam döngüsünün safhaları içinde geçirdiği bütün değişimlere direndiğinde ısrar etmesi, buna karşılık, etkileşimcilerin ise farklı toplumsal konumların gerekliliklerine göre uyarlanan ve sunulan, kırılğan bir kimlik ardışıklığını tasavvur etmesidir. Kimlikle ilgili olarak, kökenciler sürekliliği vurgularken, tercihçiler, etnisitenin, belli sınırlar içinde, bilinçli seçim tarafından üstlenildiğine ya da ortaya konulduğuna inanırlar.

İki yorum grubu arasındaki benzerlik şaşırtıcıdır. Fakat daha önce dikkat çekilmediği ve detaylı olarak çok az araştırıldığı için anlam-

²⁸ Söz konusu ayırım, muhtemelen ilk kez, Nathan Glazer ve Daniel P. Moynihan'ın derledikleri makaleler seçkisine katkı yapan bir yorumda ileri sürülmüştür. Bkz. Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, eds., *Ethnicity: Theory and Experience* (Cambridge, Mass., 1975), 19-20. Onlar bu iki yaklaşımı “kökenci” (primordialist) ve “koşulcu” (circumstantialist) olarak adlandırdılar ama Peter K. Eisinger'in “Ethnicity as a Strategic Option: An Emerging View” (*Public Administration Review*, 38 (Jan.-Feb. 1978, 89-93) makalesinde “koşulcu” teriminin yerini “tercihçi” (optionalist) terimi aldı. Ayrıca bkz. Pierre L. van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York, 1981), 17-18, 256, 261.

ları bütünüyle açık değildir. Örneğin, Eriksoncu kimlik tasavvurunu kabul eden bir kişinin bundan dolayı kökenci etnik kimlik anlayışına taraftar olup olmadığı sorulabilir. Söz konusu iki konum güzel bir uyum sergiler ama birinin mantıksal olarak diğerini gerektirdiğini iddia etmeye niyetlenmezdim. Öte yandan, şüphesiz, etkileşimci bir kimlik yaklaşımıyla tercihçi etnisite görüşü arasında bir süreklilik olabilir. Bununla birlikte, şimdiki tartışmanın püf noktası, benzerliğin farklı yazarların terime farklı anlamlar vermesi olgusunun sonucu olarak açık bir şekilde kimlik tartışmalarında (etnik kimlik de dâhil olmak üzere) yerleşmiş başlıca kelime oyunlarını ortaya çıkarmasıdır. Eriksoncular/kökenciler için kimlik, derin, içsel ve kalıcı iken; etkileşimciler/tercihçiler açısından kimlik, yüzeysel, dışsal ve gelip geçicidir. Pek çok kullanım bağlamında, kullanıcının bu birbirinden farklı yorumlardan hangisini kastettiğini söylememesi oldukça kötüdür. Daha kötüsü ise, kimlik hakkında konuşanların çoğunun bu kelime oyunlarından tamamen habersiz olma eğilimi ve bu yüzden yorumlardan hangisini kastettiklerinin farkında olmamalarıdır.

Bu kaynaktan ve diğer terminoloji bulanıklığından kaynaklanan kafa karışıklığı popüler gazetecilikten akademik analizlere kadar her aşamada tartışmayı zora sokmaktadır.²⁹ Son dönemde Sivil Haklar Kurulu’nun “Avrupalı-Etnik Amerikalıların Sivil Hak Meseleleri” üzerine gerçekleştirdiği toplantılar sosyal politika üzerindeki geniş tartışmadan öğretici bir örnek sunar. Resmî olarak düzenlenen söz konusu danışma kurulu, 1979’da kuruldu ve pozitif ayrımcılık türü programlardan rahatsız olan beyaz etnik temsilcilere sesini duyurma imkânı sağladı. Aynı şekilde, katılımcıların birkaçı, Geno Bruno’nun şu gözlemi yapmasına yol açan, Avrupalı-etnik tasnifi hakkında kaygılarını ifade ettiler: “Terminolojiyi tartışıyoruz; hattâ bu toplantının ismini...kendimizi tanımlamak için bir dilimiz yok ve Amerika ulusal

²⁹ Carlos H. Arce, kimliğin “gizemsizleştirilmesi”ni ifade etmek üzere, Meksika kimliği üzerine literatürün “benzeşmeyen öğelerden oluşan karmaşık bir fenomenin oluşturduğu kafa karışıklığı ve tutarlı kavramsal tanımlamalar geliştirme yönünde bir başarısızlığı gösterdiği”ni ifade eder. Arce, ilk Meksikalı-Amerikalı topluluklar üzerine yapılmış çalışmaların “kavramsal güçlük”lerinden de söz eder. Carlos H. Arce, “A Reconsideration of Chicano Culture and Identity”, *Daedalus* 110 (Spring 1981), 182-83.

bir kimlik duygusuna sahip değil.”³⁰ Baroni gibi yeni etnisite anlayışının bir öncüsü olan Irving M. Levine, Amerikalıların kimliğin doğasını anlama noktasındaki yetersizliklerinden aynı derecede rahatsızdı. Durum, ırk ve etnisiteye ilişkin terimlerin dikkatsiz bir biçimde kullanılmasıyla, hattâ değerlendirmecilerin katkılarıyla düzelmiyordu ve Levine, Sivil Haklar Kurulu için “bazı tanımlamaları açıklığa kavuşturma”nın vaktinin geldiğini ileri sürdü.³¹

Özellikle ilginç olan, Francis X. Femminella’nın yorumlarıydı. Femminella, diğer katılımcıların “etnik kimlik hakkında konuştuğu”nu belirterek “çok özel bir kavram olan...etnik *ego* kimliği” üzerine kısa bir söylev verdi. Onun amacı sadece diğer katılımcıların geriye bıraktıkları belirsizlikleri açıklığa kavuşturmak değil, fakat aynı zamanda etnik grupların kendilerini bir ölçüde tecrit etmeksizin varlıklarını sürdüremeyecekleri iddiasını çürütmekti. Femminella, Erikson’un otoritesine başvurarak, kişinin grubunun sosyal mirasını, “genetik olarak miras bırakılabilir” olması için “rahatsız edici bir yakınlık” içeren çok derin bir seviyede içselleştirdiğini ileri sürdü. Bu yüzden, etnik topluluklar kendilerini diğerlerine kapamaya gerek duymamaktaydı, aksine “eğer bu miras oradaysa, o halde, etnik topluluklar kendilerini mahalli bir yere sahip olup olmadıklarına bakmaksızın sürdüreceklerdir.”³²

Bu gözlemler, Eriksoncu kimlik ve kökenci etnisite anlayışı arasında bir yakınlık olduğuna işaret etmektedir. Bağlantı, savunmacı bakış açısından önemli sonuçlara sahiptir, bu yüzden, kişisel kimlik ve etnik miras arasında kurulmuş olan yakın bağlantı, etnik kültürlerin eğer bireylerin kendilerine saygılarının hasara uğraması istenmiyorsa bir tür resmî tanınmayı gerektirdikleri iddiasını akla uygun hale getirir. Dolayısıyla, demokratik ideoloji tarafından talep edilen bireysel onura saygı, kişisel özsaygı duygusunu idame ettiren etnik

³⁰ *Civil Rights Issues of Euro-Ethnic Americans in the United States: Opportunities and Challenges. A Consultation Sponsored by the United States Commission on Civil Rights*, Chicago, Illinois, December 3, 1979 (Washington, 1980), 590. “Avrupa-etnikliği” terimi için diğer gözlemler hakkında bkz. *aynı yerde*, 76, 584.

³¹ *Aynı yerde*, 12, 8.

³² *Aynı yerde*, 284.

kültürlere doğru genişler.³³ Femminella, meselenin bu yönünü geliştirmede ama onun yorumları tartışmada bu bakış açısının başka bir stratejik kullanımını teklif etmektedir. Eriksoncu bakış açısından, Femminella'nın ortaya koyduğu, “bir şeyi başlatabileceğin yer” etnisitenin potansiyel olarak bölücü bir grup ayrışmasına hiçbir ihtiyaç duymaksızın varlığını sonsuza kadar sürdürebileceğini ileri sürmek suretiyle, ırkçılık lekesinden kaçınmayı mümkün kılmıştır.

Fakat elbette, her konumun kendine has eksiklikleri vardır. Buradaki eksiklik, çok güçlü bir kökenci akıl yürütmenin, eğer etnisite kendisini her ne şekilde olursa olsun sürdürme eğilimindeyse, onu geliştirmek ya da korumak için yeni sosyal politikalar oluşturmaya büyük bir ihtiyaç duyulmadığı sonucunu kaçınılmaz bir biçimde önermesidir. Tercihçi yaklaşım, kimliğin biçimlenmesinde durumsal etkenlerin rolünü vurguladığı için, yeni sosyal politikaların lehine tezler öne sürmek adına çok daha iyi bir biçimde uyarlanabilir. Avrupa-etnikliği komisyonundaki katılımcılar ezici bir biçimde değişiklik lehine politikaları benimsedikleri için, tercihçi yaklaşımı kullanmaları da şaşırtıcı değildir. Paul J. Asciolla bu konuda son derece açıktır: Eğer “bilinçli bir biçimde yaşatılmazsa”, “Amerikan kültüründeki bir etken olarak etnisite telakkisinin öneminin azalabileceğini ya da kaybolabileceğini” ifade etmiştir.³⁴

Femminella ve Asciolla'nın konumları arasındaki çelişkiyi hiç kimse vurgulamamıştır. Hattâ bu çelişki çok büyük ihtimalle fark edilmemiştir bile; etnik kimliğin çelişkili imalarının geçip gittiği her iki yöndeki kimlik konuşmalarını işitmeye alışmışız. Savunmacı bakış açısından, terminolojinin kelime oyunlarına dikkat harcamak çok da yararlı olmayabilir; çünkü etnik kimliğin belli bağlamlarda sabit, di-

³³ John W. Briggs'in belirttiği gibi, “ ‘yeni etnisite’ hareketinin merkezî ilkesi, grup kimliği ve köklerin kişisel kimlik, karakter ve psikolojik esenlik”tir. Bkz. John W. Briggs, “Old Bread, New Wine’in eleştirisi”, Patrick J. Gallo, *American Historical Review*, 87 (April, 1982), 544. Bu tema, 1970’teki etnik miras çalışmaları merkezini kurmak için bildirilerde sıklıkla yeniden belirlemiştir. Bkz. U. S. Congress, House, Committee on Education and Labor, *Ethnic Heritage Studies Centers: Hearings before the General Subcommittee on Education of the Committee on Education and Labor, House of Representatives, Ninety-First-Congress, Second Session*, on. H. R. 14910, 91 Cong., 2 sess., 1970, ss. 1, 22, 23-24, 129, 135, 175-76, 255, 256, 263, 267.

³⁴ *Civil Rights Issues of Euro-Ethnic Americans*, 284, 569.

ğerlerinde değiştirilebilir olduğunu savunabilmek açık bir biçimde daha faydalı olabilir. Fakat her ne kadar, tartışmacılar söylemsel konum neyi gerektirirse gerektirsin bu terimlere sahipmiş gibi görünse-ler de, bu tür kelime oyunları, meseleleri teorik olarak açık bir biçimde kavramak adına kaçınılmazdır. Aynı şekilde bu, akılcı tartışma yoluyla bir sosyal politika biçimlendirmek için ciddi engeldir. O halde, bu tür kelime oyunlarını açığa çıkarmak salt akademik ilgiden çok daha fazlasına işaret etmektedir.

Terimin yaygınlaşmasını kısaca tarif ettikten, kökenini ve karmaşıklıklarını inceledikten sonra, şimdi nedenler meselesine geri dönerek niçin *kimliğin* Amerikan kamusal tartışma gündeminde bu kadar hızlı bir biçimde vazgeçilmez bir terim haline geldiği sorusuna cevap aramaya geçebiliriz. Bu konuda doyurucu bir cevap, burada mevcut olandan daha fazla alanı kaplayabilir ama kimliğin semantik tarihini anlaşılır kılmak için bazı açıklamalara ihtiyaç duymaktayız. İlk olarak, sosyal bilimlerin aurasını ve terimin popülerleşmesine katkıda bulunan aracı koşulları en iyi ifade eden ulusal-karakter çalışmalarının popüleritesini değerlendireceğiz.

Terimin yeni kullanımı sosyoloji ve psikolojinin teknik kelime hazinesinden türediği için sosyal bilimlerin aurası terimin popülerleşmesiyle ilişkilidir; bu nedenden dolayı, (terimin yeni kullanımı) yüzyıl ortasında sosyal bilimleri çevreleyen bilişsel otoritenin aurasında bir pay sahibidir. Sosyal bilimler, özerk disiplinler olarak 20. yüzyılın başında ortaya çıkmasına rağmen, hüviyetini ancak Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde kazanmıştır. Sosyal bilimler, 1920'lerde güçlü bir tüzel algı geliştirdi ve hayır kurumlarından büyük ölçekli parasal kaynağı hızlı bir biçimde çeken Sosyal Bilim Araştırma Kurulu bağlamında temel bir kurum desteği kazandı. On yılın sonunda, sosyal bilim disiplinleri, 1930 ve 1935 yılları arasında ortaya çıkan ve anıtsal işbirliğine dayalı bir çalışma olan *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*'ni mümkün kılacak kadar olgunlaşmıştı. Yeni Düzen (New Deal), kamu hizmeti için iktisatçılar ve diğer sosyal bilimciler açısından yeni fırsatlar oluşturdu. Ardından İkinci Dünya Savaşı patlak verdi. Stuart Chase'in sosyal bilimlerin savaş sonrası manzarası ve savaş dönemindeki başarıları hakkında hayranlık uyandırıcı bir araştırmasında

gözlemlediği gibi, bu durum sosyal bilimcileri kesin olarak fildişi kulelerinin dışına çıkardı ve ülkeleri için çalışmaya sevketti.³⁵

Chase'ın *The Proper Study of Mankind* (1948) kitabı savaşın sosyal bilimlerin itibarını nasıl arttırdığını örneklerle açıklar. Kitap, “projeyi adım adım takip eden” ve mali destek sağlayan SSCB ve Carnegie Kurumu’nun yetkililerinin önerisiyle başla(tıl)mıştı. Chase’e destek olan ve “savaş esnasında birikmiş taze malzeme madeni” üzerinde bilgi akışı sağlayan uzmanların listesi, sosyal bilimlerde yer alan isimlerin tam bir künyesini teşkil etti. Kitabın kendisi bilimsel yöntemi izah etti ve insan ilişkileri, kamuoyu yoklaması ve öğrenme kuramı gibi alanlardaki birçoğu savaşla ilişkili olan başarılarını gözden geçirdi. Eleştirmenler, kitabı gelecek araştırmalara yol gösteren değerli bir keşif olarak selâmladılar ve kitap 1956’da gözden geçirilmiş bir baskısını yapacak kadar iyi sattı. Sosyal bilimlerin entelektüel otoritesi, Chase’e göre oldukça iyi temellere dayanıyordu ki, bu yüzden, “zeki bir alaylı”nın “federal bütçe, cinsellik ya da suç hakkındaki karmaşık sorular üzerine sosyal bilimlerde bir miktar birikime – belki kolejde ya da belirlenmiş bir alanda bir ya da iki kursa– sahip olmaksızın” herhangi bir yargı geliştirmeye tereddüt edeceğini iddia etti.³⁶

Chase, bu hükmü destekleyici bir kanıt olarak, ırk ayırımına son verme mücadelesinde sosyal-bilimsel bulguların oynadığı role gönderme yapabilirdi. Aynı şekilde, David Riesman’ın *The Lonely Crowd*’ı-

³⁵ Stuart Chase, *The Proper Study of Mankind* (New York, 1956), x. Başka bir gözlemci, aynı zamanlarda şunu belirtmişti: “İkinci Dünya Savaşı sırasında sosyal bilimciler, ecza ve tıp bilimlerinin yanında, onurlu yerlerini aldılar. Doktor, kimyager ve teknolojistlerin katkılarına, antropolog, iktisatçı, siyaset bilimci, psikolog, psikiyatrist ve sosyologların katkıları eklendi. Sosyal bilimlerin üretkenliği ve gelişmesindeki bu görünür ilerleme, savaşın zorlaması sonucu meydana gelmiş olmasına karşın, gene de, en azından, insanlık için büyük bir nimet olduğu anlaşılabilir.” Charles Hendry, “Foreword”, Goodwin Watson, *Action for Unity* içinde (New York, 1947), x. Bu konuda daha yeni bir araştırma için bkz. Gene M. Lyons, *The Uneasy Partnership: Social Science and the Federal Government in the Twentieth Century* (New York, 1969), 80-123.

³⁶ Sosyal Bilim Araştırma Kurulu ve Carnegie Birliği’nin rolü ve sosyal bilim katılımcılarının listesi için bkz. Stuart Chase, *The Proper Study of Mankind* (New York, 1948), xv-xx. Ayrıntı için bkz. Chase, *Proper Study* (1956), 307.

nı (1950) zevkle okuyan muazzam okuyucu kitlesine ve William H. White'ın hemen hemen aynı başarıya ulaşan *The Organization Man*'ine (1956) de işaret edebilirdi. Vance Packard'ın *The Status Seekers*'inin 1959'da yayımlanmasıyla, "pop sosyoloji", büyük kitle desteği alan edebî bir tür konumuna ulaştı.³⁷

Bu gelişmeler, akademik entelektüellerce olduğu gibi alaylılar tarafından da büyük ölçüde tasdik edilen bir inancı, sosyal bilimlerin insanlık durumunun sırlarını çözebileceği inancını teyit etmiştir.³⁸ Bu inanç, kimliğin 1950'lerde neden bu kadar çabuk bir biçimde moda olduğunu açıklamak adına önemli bir katkı sağlar. Terim günlük konuşma dilinde uzun bir dönem kullanılmış olmasına rağmen, sosyolog ve psikologların hakkında konuştukları kimlik türü daha derin, gizemli ve önemli bir şeye gönderme yapıyor gibi görünüyordu. Herkes bir kimliğe sahip olduğu için bu, evrensel bir ilginin konusuydu; fakat çok zahmetli "araştırmalar" ve eziyet verici "krizler"le ilişkisi bağlamında, onun derinine inmek için, sosyal bilimcinin özel uzmanlığına başvurmak zorunluydu. Bu nedenle, *kimlik* teriminin sosyal bilimlerle işbirliği, Amerikan toplumunu kuşatan sorunları çözmek adına umut vaat eden bir yaklaşımın parçası haline gelerek, terimin entelektüel saygınlığına katkıda bulundu.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda Amerikan toplumunun yüz yüze geldiği birçok sorun arasında, ulusal karakteri anlamak, bugün bizim ilgimizi öncelik verilmesi gereken bir konu olarak çekmez muhtemelen. Fakat kendini-tanıma daima önemli olmuştur ve

³⁷ David Riesman, *The Lonely Crowd: A Study of Changing American Character* (New Haven, 1950); William H. Whyte, Jr., *The Organization Man* (New York, 1956); Vance Packard, *The Status Seekers: An Explanation of Class Behaviour in America and the Hidden Barriers That Affect You, Your Community, Your Culture* (New York, 1959). Ayrılma karşıtı mücadelede sosyal bilimsel kanıtın rolü için bkz. Kenneth B. Clark, "The Social Scientist as an Expert Witness in Civil Rights Litigation", *Social Problems*, 1 (June 1953), 5-10; *Brown v. Board Education of Topeka*, 347 U. S. 483; Richard Kluger, *Simple Justice: The History of Brown v. Board of Education and Black America's Struggle for Equality* (New Yor, 1976), 315-45, 556-57.

³⁸ Bu inancın diğer bir işareti de Ford Kurulu'sunun 1950'de aldığı şu karardı: "İnsan davranışını araştırmak üzere bilimsel yöntemler ve tekniklerin uygula(n)masıyla 'insanın refahını arttırma' çabalarının arkasındaki muazzam kaynakları ortaya koymak."

ulusal karakter çalışmaları çağında sosyal bilimlerin en heyecan verici sınır bölgelerinden biri olarak kabul görmüştür.³⁹ Ulusal-karakter çalışmaları modası, bizi özellikle ilgilendirmektedir; zira Erikson bu konuda yeni bir yaklaşıma öncülük eden bir sosyal bilimciler grubuyla yakın ilişkiler geliştirmişti ve ulusal-karakter çalışmalarının mükte-sebatına mukabil *kimlik* terimini dolaşıma sokmuştu.

Farklı insan gruplarının özel niteliklerle birbirinden ayrıldığı inancını, en az Herodotos kadar eskidir; fakat 1930’larda ırkçılıkla ortaklığının sonucunda, şöhreti lekelenmiştir. Ulusal-karakter çalışmalarında bilimsel saygınlık taşıyan yeni bir dönem, İkinci Dünya Savaşı’nda Birleşik Devletler hükümetinin birimleri tarafından ‘sivillerin manevi güçlerinin en iyi nasıl korunabileceği ve düşmanlara karşı ne tür bir propagandanın en etkin biçimde kullanılabileceği’ sorularına cevap vermek üzere bilgilerine başvurulmuş bilim adamları grubu tarafından başlatıldı. Margaret Mead, katılanlar arasında en çok tanınanlardan biriydi ve bu sorulara 1930’larda kültür ve kişilik ekolü antropologları okulu tarafından ele alınan metotları uygulamak açısından öncülük etti. Mead, grup normları ve davranışlarının farklı kültürlerle ait bireylerin kişiliklerine nasıl damga vurduğunu keşfetme uğraşında psikolojik varsayımları etnografik gözlemle birleştiren bu okulun kurucularından biriydi. Bu araştırma tarzından ulusal karakter çalışmalarına sadece kısa bir adım vardı ve Mead, sonradan 1930’larda kültür ve kişilik çalışmaları olarak adlandırılan yolun “bugün...‘ulusal karakter’ (çalışmaları) olarak ifade edilebileceği”ni açıkça belirtmişti.⁴⁰ Bu yaklaşımın kazandığı bilimsel itibarın mertebesi, en güzel biçimde, Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Kuruluşu ve Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği tarafından desteklenen ve “uluslararası uzlaşımı etkileyen gerginlikler”i azaltmanın yöntemlerini bulma çalışmasında büyük ölçüde ulusal karakter çalışmaları perspekti-

³⁹ Cf. Alex Inkeles ve Daniel J. Levinson, “National Character: The Study of Model Personality and Sociocultural Systems”, *Handbook of Social Psychology* içinde, ed. Lindzey, II, 977-1020; Milton Singer, “A Survey of Culture and Personality Theory and Research”, *Studying Personality Cross-Culturality* içinde, ed. Bert Kaplan (New York, 1961), 43-57.

⁴⁰ Margaret Mead, “National Character and the Science of Anthropology”, *Culture and Social Character: The Work of David Riesman Reviewed* içinde, ed. Seymour Martin Lipset ve Leo Lowenthal (New York, 1961), 17.

fine dayanan savaş sonrası Gerginlikler Projesi'nde görülmektedir. Ayrıca milliyetçilik tarihçisi Louis L. Snyder, 1954'te "ulusal karakter bilimi"nin gelişimi hakkında çok olumlu konuşmuştur.⁴¹

Diğer halklar üzerine yapılmış ulusal-karakter çalışmaları da bulunmaktaydı –Ruth Benedict'in Japonlar hakkındaki kitabı *Krizan-tem ve Kılıç* (1946) özellikle kaydadeğerdir– fakat Amerikan karakter çalışmaları en fazla rağbet göreniydi. Margaret Mead'in *And Keep Your Powder Dry* adlı kitabı (1942) büyüyen öncü bir bilgi endüstrisi sektörü haline gelen Amerikan karakter çalışmalarında yeni bir çağ açtı ve bir bakıma Amerikan Çalışmaları'nın yeni bir disiplin (ya da discipline dair bir holding şirketi) olmasının nedenini teşkil etti.⁴² Burada bizim için kilit noktası, Amerikan-karakter çalışmalarının doğrudan birey ve toplum arasındaki ilişkiyi ele alması ve bireylerin kişilik, karakter ya da "kimlik"lerinin, üyesi oldukları kültür tarafından nasıl ve ne ölçüde biçimlendirildiği sorununu araştırmasıdır.

Erikson, savaş dönemi ulusal-karakter çalışmalarını yürüten sosyal bilimcilerle yakın bir işbirliği içinde olduğundan, bu genel gelişmeyle *kimlik* teriminin dolaşıma girmesi arasında doğrudan bir bağlantı kurulabilir. Erikson, Ulusal Maneviyat Komitesi için, denizaltı-

⁴¹ Louis L. Snyder, *The Meaning of Nationalism* (New Brunswick, N. J., 1954), 162-87. Gerginlikler Projesi üzerine bkz. Otto Klineberg, *Tensions Affecting International Understanding: A Survey of Research* (New York, 1950); Morroe Berger, "Understanding National Character-and War: The Psychological Study of Peoples", *Commentary*, 11 (April 1951), 375-86.

⁴² Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston 1946) (Türkçesi: *Krizan-tem ve Kılıç*, çev. Türkan Turgut, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011); Margaret Mead, *And Keep Your Powder Dry: An Anthropologist Looks at America* (New York 1942). Amerikan karakteri hakkındaki geniş literatür için faydalı bir rehber olarak bkz. Michael McGiffert, "Selected Writings on American National Character", *American Quarterly*, 15 (Summer 1963), 271-88. Diğer aydınlatıcı tartışmalar için bkz. Thomas L. Hartshorne, *The Distorted Image: Changing Conceptions of the American Character since Turner* (Cleveland, 1968); E. Adamson Hoebel, "Anthropological Perspectives on National Character", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 370 (March 1967), 1-7; David E. Stannard, "American Historians and the Idea of National Character: Some Problems and Prospects", *American Quarterly*, 23 (May 1971), 202-20.

lardaki yaşamın gerilimleri, Alman savaş mahkûmlarını sorguya çekmek ve toplama kamplarında psikolojik gözlemler yapmanın uygulanabilirliği üzerine bir rapor hazırlamıştı. Temel katkısı, Hitler'in başarısını, kendisini ulusal aşağılanma, kültürel buhran ve iktisadi çöküşü tecrübe etmiş bir neslin kaygıları ve hayâllerinde somutlaştıran Alman gençliğinin sadakatini kazanmasına bağlayan bir araştırma olmasıydı. Margaret Mead *And Keep Your Powder Dry* kitabında bu çalışmaya atıf yaptı ve Coles, Erikson'un kimlik hakkındaki düşüncesinde savaşın etkisini tartıştığı bir yerde kitabın önemini vurguladı.⁴³

Erikson, Margaret Mead'i tanıyor, onun Amerikan karakteri hakkındaki çalışmasına hayranlık duyuyordu ve "ego kimliği" ile "grup kimliği" arasındaki bağlantıya dair fikirlerini ilk kez savaş dönemi ulusal karakter çalışmaları bağlamında geliştirmişti.⁴⁴ 1946 tarihli makalesi "Ego Development and Historical Change", psikanaliz konusunda uzmanlaşmış, klinik yönelişleri olan bir dergide yayımlanmıştı; fakat Erikson, bireyin toplumsal mirasının (grup kimliği) kişilik gelişimini (ego kimliği) etkilediği yönünde ilgilere sahip olduğundan, bu makale ulusal karakter çalışmalarıyla dikkat çekici benzerlikler taşımaktaydı. Erikson'a göre, "belirgin bir hususiyeti olan (Doğu), 'geri' (Güney) ya da 'ileri' (Batı ve Kuzey sınırı) alanlarda, bu alanlar aşamalı olarak Amerikan tarzı bir Anglo-Sakson kültürel kimliğe dâhil olduğu için, bir hastanın çocukluk tarihiyle ailesinin yerleşik ikâmetinin tarihi arasında bağlantılar kurmak" kaçınılmazdı. Erikson, Amerikan grup kimliğindeki (çok)kutupluluğu vurguladığında, ilk kez kendisinin savaş dönemi meslektaşlarından biri olan Gregory Bateson'un "Morale and National Character" yazısında işlenmiş olan bir bakış açısını devralmış oluyordu. Amerikan kimliğinin işleyişi der Erikson, aşırı kutupluluk ve âni değişimler tarihinin mirasçısı olduğundan, "göçmen-yerleşik, bireyci-kalıpsal, rekabetçi-dayanışmacı, sofü-özgür düşünceli vd. gibi dinamik kutupların kararsız karışımını temel alır". Erikson, savaş dönemi mücadelelerine

⁴³ Margaret Mead, *And Keep Your Powder Dry*, 274; Coles, *Erik H. Erikson*, 84-100, 421.

⁴⁴ Erik H. Erikson, "Childhood and Tradition in Two American Indian Tribes", *Psychoanalytic Study of the Child*, 1 (1945), 348n. Erikson 1950'de şöyle ifade etmişti: "Margaret Mead'e olan borcumun hepsini tam mânâsıyla belirtmem imkânsız." Erikson, *Childhood and Society* (1950), 13.

temas ederek, savaşta “Amerikan kimliğinin büyük ölçekli test edilmesi”nin eşlik ettiği bir “bilinçaltı panik”ten söz etti. “Tarihsel değişim” Erikson’un ifadesine göre, “zorlayıcı bir evrenselliğe ve gelişmekte olan Amerikan kimliğine bir tehdit olarak tecrübe edilen küresel bir ivmeye ulaşmıştır”.⁴⁵

Erikson, bu malzemenin büyük bir kısmını *Childhood and Society* (1950) kitabının “Reflections on American Identity” başlıklı bölümünde yeniden ele aldı. Bu bölüm, kimliğin semantik tarihi açısından bir dönüm noktasını temsil eder; çünkü bu, “Amerikan kimliği” ifadesinin “Amerikan karakteri”ne karşılık olarak kullanıldığı ilk büyük neşriyattı. Erikson, kutupluluk konusuna tekrar geri dönerek, aynen özyapısal olarak Amerikan olanlarda olduğu gibi, fiilî olarak Amerikan olan bütün tipik özelliklerin karşıtlarının bulunduğu gözlemini aktarmaya başladı. Bölümün ikinci cümlesinde de şöyle devam etti: “Bu bütün ‘ulusal karakter’ler ya da (kullanmayı tercih ettiğim gibi) ulusal kimlikler açısından doğrudur.”⁴⁶ Bir psikanalitik terapist olarak Erikson’un öncelikle klinik deneyimi temel aldığı kolaylıkla ayırt edilebilir olmasına rağmen, bölüm açık bir biçimde Amerikan karakter yorumcularının geleneğini izliyordu. Bu nedenle, Erikson, adı geçen Püritenizm ve sınır mirasıyla bilinen diğer ulusal-karakter yorumu temalarının birçoğuna temas eden Vernon Louis Parrington’ın eserine göndermelerde bulundu.⁴⁷

Aslında *kimlik*, hızla kabul görmesini kesin bir biçimde kolaylaştıran ulusal-karakter çalışmalarının son derece popüler olduğu bir dönemde, *karakter* için alternatif olarak kullanılabilirdi. Ne var ki bu, terimin müthiş başarısı için yeterli bir açıklama değildir. *Kimlik*, niha-

⁴⁵ Erik H. Erikson, “Ego Development and Historical Change”, *Psychoanalytic Study of the Child*, 2 (1946), 373-74, 378, 388. Gregor Bateson, “Morale and National Character”, *Civilian Morale: Second Yearbook of the Society for the Psychological Study of Social Issues* içinde, ed. Goodwin Watson (Boston, 1942), 71-91. Erikson’un Gregory Bateson’ın kutupluluklar yaklaşımına âşina olması kuvvetle muhtemeldir çünkü Bateson o zamanlar Mead ile evliydi ve onun genel yardımı Erikson tarafından *Childhood and Society* (New York 1963), 324-25’te onaylanmıştı.

⁴⁶ Erikson, *Childhood and Society* (1950), 244.

⁴⁷ Erikson, bu bölümü kitabın 1963 baskısında değiştirmede ama anlaşılması oldukça güç bir son not ekledi. Erik H. Erikson, *Childhood and Society* (New York, 1963), 324-25.

yetinde *karakterin* o zamana dek sahip olduğundan çok daha geniş bir geçerlilik kazandı; bunun gibi, kimliğin gördüğü rağbet, ulusal-karakter çalışmalarının unutulmasından çok sonra da devam etti. Bu bağlamda, ulusal-karakter çalışmalarına yönelik ilginin hazırladığı uygun bir iklimde dolaşıma girmiş olması ve sosyal bilimlerin teknik söz dağarcığından alınmış bir terim olmasının getirdiği itibar, belirleyici nedenler olmaktan ziyade, kimliğin popülerleşmesine aracılık eden faktörler olarak anlaşılmalıdır.

Peki, belirleyici neden neydi? Bu konuda akla gelen en önemli fikir, *kimlik* kelimesinin yüzyıl ortasında kendisini Amerikalılara ezeli (kalıcı) bir sorun olarak sunan bireyin toplumla ilişkisi tartışmasına kusursuz bir biçimde uyarlanmasıdır. Daha spesifik bir biçimde söylenirse *kimlik*, bireysel kimlik ve farklı gruplara ayırt edici bir karakter veren kültürel ve sosyal vasıflar grubu arasındaki ilişkilere göndermeyle ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi ele almak için kullanıldığından, söz konusu sorunun iki unsuru arasında yeni bir kavramsal bağ açığa kavuşturmayı vaat ediyordu.

Ulusal ideolojide özgürlük, eşitlik ve bireysel özerklik değerlerinin etkisinin baskın çıkması nedeniyle, bireyin toplumla ilişkisi konusu Amerikalılar açısından daima sorunlu olmuştur. Tocqueville, demokratik ilkelerle eşitlikçi toplumsal koşulların, bir insanın hemcinsleriyle dayanışma bilincini onu daimi bir yalnızlığın içine atmak ve “kendi yüreğinin yalnızlığında kapatmak” suretiyle zayıflatma eğiliminde olan (kendisinin etkili bir biçimde dolaşıma soktuğu bir kelime olan) “bireycilik”e nasıl zemin hazırladığını klasik bir tarzda çözümlemişti.⁴⁸ Bu bağlantıyı kurarken *kimlik* terimini kullanmamıştı elbette. Ancak günümüzün okuyucusu için, “kimlik sorunları”nı, Tocqueville’in statü belirsizlikleri ve kendi tanımıyla, Amerikalıları “ciddi ve hazlarında dahi bir ölçüde üzgün kılan” tuhaf huzursuzlukların neden olduğu psikolojik gerilimlerin olağanüstü modern teşhisiyle karşı karşıya geldiğimizde düşünmemek mümkün değildir.⁴⁹ Bu noktada,

⁴⁸ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Jacob Peter Mayer (Garden City, 1969), 506-08 (Türkçesi: *Amerika’da Demokrasi*, çev. İhsan Sezal&Fatoş Dilber, Yetkin Yayınları, 1994).

⁴⁹ *Aynı yerde*, 536. “Benliğe yönelik yaygın Amerikan sofuluğu” bağlamında Alexis de Tocqueville’in tartışmasına gönderme yapan son iki eleştiri şunlardır: Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud*

1950’lerde Tocqueville’e yönelik neden kutsamaya yaklaşan bir hayranlık olduğunu anlamak da kolaydır. Zira Tocqueville’in Jacksonci zamanlarda tanımladığı “bireylerin yalnızlaşması ve toplumun atomize olması”, yüzyıl ortasında Amerikan tartışma gündeminin manzarasında çok geniş bir biçimde beliren kitle toplumunun keşfini önceden görmüştü.⁵⁰

İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki kitle toplumu eleştirisi birçok kaynaktan faydalandı ama ona zorlayıcı bir ivedilik veren ve genel ilginin konusu haline getiren olgu, hiç şüphesiz, dünya savaşı felaketini izleyen totalitarizmin yükselişi korkusuydu. Totalitarizmden nefret etmek için özel nedenleri bulunan göçmen entelektüeller, kitle kültürü eleştirisinin önemli katılımcılarıydı ve –Frankfurt Okulu olarak adlandırılan, “diyalektik yöntem”i, Marksist ve Freudçu perspektifleri birleştiren etkili bir grup, Amerikan toplumunda totalitarizme yol açabilecek ve hâlihazırda faşizme meyyal “otoriter kişilikler” üreten eğilimlere dikkat çekti.⁵¹ Bireyin toplumla ilişkisi, konuyu “yabancılaşma”, “kaygı”, “anomi”, “etnik-merkezlilik”, “statü bilinci”, “uyum” ve “aidiyet ihtiyacı” açısından tartışmaya açan kitle toplumu eleştirileri için çok önemli bir meseleydi. Riesman, “öteki-yönelimlilik”i ortaya attı ve kitabının başlığı –*Yalnız Kalabalık*– merkezî sorunu özetledi: kitle toplumunda kişisel yalnızlık/yalıtılmışlık. Handlin’in Riesman’ınkinden bir yıl sonra basılan kitabı *The Uproo-*

(New York, 1966), 62, 69-70; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectatrons* (New York, 1978), (Türkçesi: *Narsizm Kültürü*, çev. Suzan Öztürk&Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları, 2006).

⁵⁰ Alıntı, Yehoshua Arieli, *Individualism and Nationalism in American Ideology* (Cambridge, Mass., 1964), 196’dan. 1950’lerdeki Tocqueville ilgisi için bkz. John Higham, Leonard Krieger ve Felix Gilbert, *History* (Englewood Cliffs, 1965), 221-22. Kitle toplumuna dair bir giriş tartışması için bkz. Daniel Bell, “Modernity and Mass Society: On the Varieties of Cultural Experience”, in *Paths of American Thought*, ed. Arthur M. Schlesinger, Jr. ve Morton White (Boston, 1963), 411-31, 547-77.

⁵¹ Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950* (London, 1973), 212-52. Ayrıca bkz. Hughes, *Sea Change*, 134-88 (Türkçesi: *Diyalektik İmgelem: Frankfurt Okulu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsünün Tarihi (1923-1950)*, çev. Ünsal Oskay, Belge Yayınları, 2006).

ted, Amerikan toplumsal deneyiminin farklı bir boyutunu keşfetti; aynı zamanda, bireylerin Amerikan toplumuyla ilişkisinin yorumuna yeni bir kederli gerilim ekleyen bir terimi –kökünden sökülmüslük– kullanıma geçirdi.

Bu koşullarda, “ben kimim?” ve “nereye aitim?” kaçınılmaz sorular haline geldi. Kimlik, bir bakıma, tartışmanın etrafındaki her şeydi. Erikson’un 1950’de işaret ettiği gibi, “biz kimlik meselelerini, tam da tarihte bir sorun haline gelmeye başladığında kavramsallaştırmaya girişiyoruz”. Erikson, kimlik hakkında çalışmanın, “zamanımızda, Freud’un döneminde cinsellik çalışmak kadar stratejik” olduğuna inanmıştı.⁵² Sosyal bilimlerin bir kavramı olarak anlaşılan *kimlik*, “kişinin kitle toplumunda varlığını sürdürmesi” gibi, 1950’lerin entelektüel ufkuna egemen olan meselelerden birini tartışmak için uygun olduğundan dolayı kendine özgü bir geçerlilik elde etti.⁵³ O günlerde merkezî sorun, öncelikle bireyin köksüzlük duygusundan ve bir sürünün ya da anonim kalabalığın içinde yalnızlaşmış olduğu duygusundan neşet ettiği düşünülen “kimlik arayışı”nın çevresinde toplanıyordu. Sonraki on yıl içinde, kültürel iklim âniden değişti ve kitle toplumu sorunu geri plana düştü. Fakat *kimlik*, kavramın kullanımını icap ettiren öncelikli sorunlarda tükenen ilgiyle birlikte gerilemedi; aksine, daha muazzam bir popülerlik bile kazandı. Bireyin toplumla ilişkisi sorunu, 1960’ların karmaşasında yeni biçimler yüklendi ama kimlik, konuyla şimdiye dek olduğundan çok daha fazla ilgiliydi –şimdi her tarafta duyulan şey “kimlik krizi”ydi.

Bu sıkıntılı zamanları yaşayan çok az insan, “kimlik krizi” ifadesinin Amerika’nın koşullarını “kimlik arayışı” formülünden daha doğrudan yankıladığını inkâr edebilir. Zira Amerikan ulusu, John F. Kennedy suikasti ve Richard Nixon’ın istifası arasında, –sosyal, kültürel ve politik açıdan– çok derin bir kriz geçirmişti. Krizin içeriğini –ırksal şiddet, kampüslerdeki karışıklıklar, savaş karşıtı protestolar, kültürel alt üst oluş ve devlet gücünün kötüye kullanımıyla genel güvene ihanet– ayrıntılı bir biçimde ele almaya gerek yok. Asıl mesele, ulusal krizin kendisini sıradan vatandaşa, her bireyi, sorgulamaya alınan geleneksel değerler, inançlar ve kurumlarla ve Amerikan top-

⁵² Erikson, *Childhood and Society* (1950), 242.

⁵³ Bu Stein, Vidich ve White, eds., *Identity and Anxiety*’nin alt başlığıydı. Ayrıca bkz. Winston White, *Beyond Conformity* (Glencoe, III, 1961), 50-52.

lumu, politikaları ve geleceğiyle ilgili olarak öne sürülen karşıt yorumlar konusunda nerede durduğuna karar vermek hususunda bir mücadele olarak tercüme etmesiydi. Başka bir deyişle ulusal kriz, birey ve toplum arasındaki ilişkinin yoğun bir biçimde tekrar sorguya çekilmesini beraberinde getirdi. Bu, kimliğin alâkadar olduğu ve pek çok durumda yeniden sorgulamanın “kimlik krizi” ifadesini çok uygun hale getirdiği bir ilişkiydi.

Kültürel krizler bağlamının içinde, etnisitenin yeniden canlanması, belki de 1960’ların *kimliğin* kullanımıyla ilişkili en önemli mirası olarak, özel bir ilgiyi hak etmektedir. Kimlik kavramı ile Amerikan toplumunda ırk, din, ulusal müktesebat ya da diğer bazı kültürel işaretlemlerle ötekilerden ayrılan özel bir gruba ait olma bilinci arasında durumun doğası gereği yakın bir bağlantı vardır. Nitekim, Erikson, 1950’de analitik bir ilgi meselesi olarak kimliğin güncelliğine dikkat çektikten hemen sonra, göçmenlerin kültürlerinden uzaklaşmalarından söz etmişti. Yirmi yıl sonra geriye baktığımızda Erikson, kimlik konusundaki düşüncelerinin gelişiminin izinde, kendi deneyiminin üzerinde durmuştu. “‘Kimlik’ ve ‘kimlik krizi’ kavramlarının nasıl 1930’lar ve 40’lardaki kişisel, klinik ve antropolojik gözlemlerimden ortaya çıktığı, şimdi neredeyse apaçık görünüyor” diye yazmıştı. “Bu terimleri ne zaman kullanmaya başladığımı hatırlamıyorum; onlar, bir ülkeden ayrılma, başka bir ülkeye göç etme ve Amerikanlaşma deneyiminde doğal olarak zemin kazanmış gibi görünüyor.”⁵⁴

Bu açıklama kesinlikle akla yatkın görünüyor. Fakat aradan geçen yıllarda etnisiteye ilginin artması ve etnik bilincin yeni bir saygınlık kazanması nedeniyle, Erikson’un kişisel deneyimi ve kimlik sorunlarına duyarlılığı arasındaki bağlantının 1970’ten itibaren kesinlikle daha açık bir vaziyet aldığı görünmektedir. 1940’ların sonlarında, asimilasyonun göçmen kültürleri neredeyse tamamen erozyona uğratmış olduğu düşünülüyordu ve grup bilincinin yaşayan kalıntıları sadece arkaik değil fakat aynı zamanda etnosantrizmin, anti-entelek-

⁵⁴ Erikson, *Childhood and Society* (1950), 242, Erikson, *Life History and the Historical Moment* (New York, 1975), 43. Şu makalede ifade tarzı Erikson’un otobiyografik yorumlarından biraz farklıdır: Erikson, “Autobiographic Notes on the Identity Crisis”, 747-48. İlginç bir şekilde Erikson, göç ve kendisinin kimlik sorunlarına yönelik “hemen hemen apaçık görünen” ilgisi arasındaki bağlantıyı 1970 baskısında belirtmemiştir.

tüalizmin ve izolasyonist duygunun potansiyel olarak işlevini yitirmiş kaynakları gibi görülüyordu.⁵⁵ Etnisite ve kimlik arayışı arasındaki bağı ilk kez vurgulayan Herberg dahi, etnik kimliklerin dinsel kimlikler tarafından yerinden edileceğine inanıyordu. 1960'ların siyah devrimi ve bunu takiben yeni etnisitenin ortaya çıkışı her şeyi değiştirdi. Bu gelişmeler, etnik bilincin kalıcılığını doğruladı; ona meşruiyet ve itibar kazandırdı ve etnisiteyle kimlik kavramları arasındaki yakın bağlantıya çok daha özel bir biçim verdi. Bunun gibi, söz konusu gelişmeler, sadece ulusal kimlik krizi müktesebatına karşı gerçekleşmedi; aynı zamanda, bununla diyalektik olarak ilişkiliydi –yani, ırksal krizler ve Vietnam Savaşı geleneksel Amerikancılığın gözden düşmesine neden olduğundan, etnik kimlikler ya da azınlık kimlikleri daha çekici alternatifler haline geldi.⁵⁶ Nathan Glazer'ın 1975'te dikkat çektiği gibi, o zamana kadar “kimlikler ekolojisi” bağlamında geliştirilen konumda, Amerika'nın tarihinde ilk kez, birçok kişi için bir etnik kimliği ileri sürmek, bütünüyle Amerikan olduğunu ileri sürmekten daha cazip göründü.⁵⁷ Avrupa-etniklikleri hakkındaki müzakere-den aktarılmış daha erken bir bulgu, etnik kimliğin, grup meseleleri ve –etnik (yeniden) canlanmanın *kimlik* teriminin kullanımı üzerinde en kalıcı etkiyi yapmış olduğu iddiasını destekleyen– sosyal politikayla hâlâ yakından ilgili görüldüğüne işaret etmektedir.

Buraya kadar kimliğin semantik tarihini inceledik. Bundan ne sonuç çıkarabiliriz? Bu noktada, tarihçiler için özel bir bağlantısı olan üç düşünce akla gelmektedir. İlki, bir metot olarak tarihsel yaklaşımın daha geniş bir uygulaması ve belirsiz kavramlara açıklık kazandırmak için bir rica. Birkaç seçkin örnek bulunmasına rağmen, Amerikalı tarihçilerin çok azı bu tür bir araştırmaya girişmiştir.⁵⁸ Kimlikle

⁵⁵ Phillip Gleason, “Americans All: World War II and the Shaping of American Identity”, *Review of Politics*, 43 (Oct. 1981), 498, 509-11.

⁵⁶ Bu yorum şu eserlerde daha fazla geliştirilmiştir: Phillip Gleason, “American Identity and Americanization”, *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* içinde, ed. Stephan Thernstrom, Ann Orlov ve Oscar Handlin (Cambridge, Mass., 1980), 52-55. Ayrıca bkz. Arthur Mann, *The One and the Many: Reflections on American Identity* (Chicago, 1979), 1-45.

⁵⁷ Nathan Glazer, *Affirmative Discrimination: Ethnic Inequality and Public Policy* (New York, 1975), 177-78.

⁵⁸ Arthur E. Bestor, Jr, “The Evolution of the Socialist Vocabulary”, *Journal of the History of Ideas*, 9 (June 1948), 259-301; Donald Fleming, “Attitu-

ilgili bütün sorunların açıklığa kavuşturulmuş olduğunu iddia etmek-sizin, günümüzdeki çalışmaların daha önce bilinmeyen ve saf sistematik kavramsal çözümleme tarafından asla keşfedilememiş pek çok şeyi gün yüzüne çıkardığını iddia edebilirim.

İkincisi, kimlik bağlamındaki sorunlarla ilgilenen tarihçilere konu hakkındaki sosyolojik yazılara âşina hale gelmelerini ve buna ek olarak Erikson'un çalışmalarına başvuru yapmalarını önerebilirim. Görmüş olduğumuz gibi, söz konusu iki yorum arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Erikson'un yaklaşımı, belli amaçlar nedeniyle, çok daha iyi bilinmektedir ama sosyolojik perspektif, kimlik üzerindeki toplumsal-tarihsel etkileri çözümlemek için Erikson'un temelde psikolojik olan yaklaşımından daha kullanışlı bir kavramsal çerçeve sunabilir.⁵⁹ Her halükârda her iki yaklaşıma da âşina olmak, hem her birinin kendine özgü varsayımlarını daha net bir odak noktasına getirir hem de böylelikle kimlik kavramını nasıl ele alması gerektiğiyle ilgili olarak tarihçiye kendi sonuçlarına ulaşmasında yardımcı olur.

Altı çizilecek son konu, tarihçilerin kimlik konusunda konuşurken çok dikkatli olmaları gerektiği ve bu konuda başkalarının konuşma tarzını değerlendirirken son derece eleştirel bir tutum sergilemeleriyle ilgili açık bir konudur. Kimlik terimi, birkaç açıdan meşru bir şekilde kullanılabilir. Örneğin, belli bir isimle tanınan bir kişi ya da gruptan fazla anlama gelmeyebilir; fakat aynı zamanda, herhangi bir isimle tanınan ayırt edici özelliklere işaret etmek üzere ya da belli bir isimle tanımlanan bir grup ya da kişiyle daha geniş bir gerçekliği kolektif olarak oluşturan kültürel özellikler grubuna gönderme yaparak da kullanılabilir.⁶⁰ Erikson, kendi kimlik kavramında, bazen bu

de: The History of a Concept", *Perspectives in American History*, 1 (1967), 287-365; John Higham, "Ethnic Pluralism in Modern American Thought", John Higham, *Send These to Me: Jews and Other Immigrants in Urban America* içinde (New York, 1975), 196-230. İdeoloji kavramının girişi ve Amerikan entelektüellerinin arasında yayılması için bkz. Job L. Dittberner, *The End of Ideology and American Social Thought: 1930-1960* (Ann Arbor, 1979), 1-101.

⁵⁹ Etkileyici bir örnek için bkz. Peter Berger, "Modern Identity: Crisis and Continuity", *The Cultural Drama: Modern Identities and Social Ferment* içinde, ed. Wilton S. Dillon (Washington, 1974), 158-81.

⁶⁰ Bundan dolayı, bazı bağlamlarda "Amerikan kimliği", "Amerikan karakter"iyle aynı anlama sahiptir; fakat başka bağlamlarda "Amerikan milliye-

anlamaların hepsini kuşatıyormuş gibi görünür fakat onun özgül vurgusu, “kişiyi benliğini sürekliliğe ve aynılığa sahip bir şey olarak deneyimlemesini ve buna göre eylemde bulunmasını” mümkün kılan, bireyin kişiliğinin içinde yer alan temel ruhsal içerik üzerinedir.⁶¹ Şunu da eklemek gerekir ki, mümkün anlamların bu dizilişinden ortaya çıkan hâlihazırdaki büyük kafa karışıklığı, aslında sosyologların kimliği oldukça farklı bir açıdan anlayıp konuşmaya çok eğilimli olmalarından kaynaklanan bir belirsizliktir.

Bu nedenlerden dolayı terimin dikkatli kullanımı, konunun içsel karmaşıklıklarıyla ilgili canlı bir hassasiyeti ve uygulamasındaki yoğunluk ve hareket ihtiyacına özen göstermeyi gerektirmektedir. Fakat hiç şüphesiz, terimin müthiş popülerliği bir karşı etki meydana getirmiştir: *Kimlik* basmakalıp bir kelime haline geldikçe, anlamı gitgide dağılmış; dolayısıyla bu da gevşek ve sorumsuz kullanımları daha çok desteklemiştir. İç karartıcı sonuç, kimlik tartışmasının oluşturduğu birikimin büyük kısmının bir tutarsızlığa işaret etmesi ve tarihçilerin de meseleye açıklık getirilmesi hususunda bir çabaya gerek duymamalarıdır.⁶² Gerekli olan, aksine, tarihçilik mesleğinin geleneksel eleştirel ustalıklarına itimat etmektir. Tarihçiler, buna dikkatle başvurarak, çağdaş Amerikan kültüründeki mühim bir sorunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayabilirler.

ti”ne denktir. C. Vann Woodward, kimliği ayırt edici bölgesel mirası tanımlamak için kullanır. Bkz. C. Vann Woodward, “Search for Southern Identity”, 321-38. Ayrıca kimlik şu eserde milliyet ile eşanlamlıdır. Bkz. Morton, *Canadian Identity*.

⁶¹ Erikson, *Childhood and Society* (1950), 38.

⁶² Örnek olarak bkz. Vine Deloria, Jr., “Identity and Culture”, *Daedalus*, 110 (Spring 1981), 13-27.

KİMLİĞİN MANTIĞI*

Bhikhu Parekh

Kimlik, diğer tüm etmenlerin yanısıra, bir bireyi diğerlerinden farklı kılan, onu diğerlerinden ayıran olguları ifade eden bir kavramdır. Bu kavramın birbiriyle yakından ilişkili iki farklı boyutu bulunmaktadır: Kişisel [personal] ve toplumsal. Kişisel kimlik, bir bireyin mevcut dünyaya olan yaklaşımını ve bu dünyada bulunduğu konumu belirleyen inanış ve bağlılıklarını ifade etmektedir. Toplumsal kimlik ise bireyin kendini tanımlamasına ve kendisini bunun ayrılmaz bir parçası olarak görmesine vesile olan ilişkilere tekabül eder. Toplumsal kimlik doğal olarak çoğul bir kavramdır. Bir bireyin farklı kimlikleri tartması ve belli bir kısmına öncelik vermesi, kendi benlik anlayışı ile toplumsal ve siyasi ortamı arasındaki diyalektiğin bir sonucudur.

Kimlik meselesi farklı bağlamlarda ortaya çıkan bir olgu olmakla beraber bu bağlamlarla birlikte zengin bir söylem geleneği yaratmıştır. 50 yıl önceki biz ile bugünkü ‘biz’in aynı kişi olup olmadığı veya doğumumuzdan itibaren süregelen hayat hikâyemizin aynı kişiye ait olup olmadığı ve bu aynılığın nelerden ibaret olduğu tartışma konu-

* Çeviri: Suat Aksoy

Kaynak Metin: “Logic of Identity”, *Politics, Philosophy, Economics*, 2009, 8, 267.

sudur. Farklı rollerde aynı kişi olup olmadığımız, bu rollerin bireye hangi noktaya kadar ait olduğu, bu aynılığın temelini ne olduğu da bu konuda sorulabilecek sorular arasındadır. Ruh halleri, anılar, hisler ve düşünceler toplamından daha fazlası olup olmadığımız, eğer değilsek bu öğeleri bir arada tutan etkenin ne olduğu bu noktada irdelenmesi gereken sorulardır. Bizi bireyselleştiren, tanımlayan, diğerlerinden farklı kılan ve bizi herhangi bir diğeri değil de “bu” olmamızı sağlayan etken nedir? Bu sorular birbiriyle çakışmasına ve bireysel kimlikle bağlantılı hususları ele almasına rağmen birbirinden farklı sorulardır. Bu makalede kimlik kavramını mevcut anlamda inceleyip bununla birlikte ortaya çıkan önemli konuları ele almaya çalışıyorum.

Bir şeyin kimliği, kendisini “şu veya bu” şeklinde tanımlayan temel özelliklerden oluşup bu şekilde diğer kimliklerden ayrılır. Temel farklılıklar üzerinde durmak yetersiz kalabilir çünkü öğelerin diğerlerinden farklı düşen yönleri listelenemeyecek kadar çoktur. Daha da önemlisi, söz konusu farklılıklar, üzerine tartışılacak kadar kayda değer olmayabilir. Modern devletlerin önceki devletlerden farklı olarak büyük olması, pasaportu zorunlu tutması, kendi bayraklarının olması tek başına bir farklılık belirtisi göstermediği gibi bize tek başına neden yeni bir tarihsel yapılanmayı temsil ettiğini açıklamaz. Bizim yapmamız gereken egemenlik, meşru alanda homojenlik, toplumdan soyutlanma gibi modern devleti tanımlayan ve diğer siyasal yapılardan farklı olan kayda değer –kimlik belirleyici– temel farklılıkları belirlemektir.

Kapitalizm, Batı medeniyeti, modernlik, liberalizm, Hristiyanlık gibi kavramların kimliklerini, her birinin oluşum kaynağını ve diğerlerinden farklı kılan özelliklerini inceleyerek araştırabiliriz. Aynı şey insanların kimliği için de geçerlidir. Diğerlerinden farklı olarak insanlar, benlik bilinci ve benlik belirlenmesi gibi özellikleriyle kim olduklarını yansıtmaya ve ne olmak istediklerine karar verme yetisine sahiptirler. Bir bireyin kimliğini araştırma yolu, onu “o” yapan öğeleri, bireyin dünyaya bakış açısını, kendini bu dünyayla nasıl ilişkilendirdiğini ve neden başkası değil de kendisi olduğunu incelemekten geçmektedir.

Bir bireyin kimliği iki boyutludur ve birbirinden ayrılamaz iki öğeden oluşur. Uygunluğu sağlamak ve somutlaştırma riskinden kaçınmak için bunlara birbiriyle ilişkili ama birbirinden farklı iki kimlik

demek durumundayım.¹ İnsanlar özgün bireylerdir, benlik bilinci kavramının belli merkezleridir ve gözardı edilemeyecek bir iç dünya-ya, belli bir benlik ve öznelliğe sahiptirler. Bu belirtilenleri “kişisel [personal] kimlik” diye adlandırıyorum. İkinci olarak insanlar, toplumsal olarak bağımlıdırlar, farklı etnik, dinsel, kültürel, meslekî, milli ve benzeri toplulukların mensupları olmakla birlikte başkalarına resmî olan veya olmayan birçok yönden bağılıdırlar. Bunu ise “toplumsal kimlik” olarak adlandırmaktayım. Bu söz konusu iki kimlik insanların “bireysel kimliğini” veya “temel kimliğini” oluşturur ve bunun bir parçasıdır.

Kişisel Kimlik

İnsanlar, planlanmış veya planlanmamış sayısız etkileşimlerle şekillenip gelişmektedirler. Aileleri, okudukları okul, kültürleri, mensup oldukları din ve toplumun geniş kesimi onları belli bir kalıba sokar. Ayrıca kendi kişisel deneyimlerinin, diğerleriyle olan resmî olan veya olmayan etkileşimlerinin, kulak misafiri veya görgü tanığı olduğu olayların, okudukları kitapların, izlediği filmlerin yarattığı etkilerin öznesidirler. Bütün bunlar kendisinde derin bir iz bırakıp kimliğini şekillendirir.

Kişiler büyüdükçe kendilerini anlamak ve anlamlandırmak isterler. İnançlarını, değerlerini, hayata olan tutumlarını, karakterlerinin kalitesini ve benzeri şeyleri yansıtır ve bunları onay süzgecinden geçirirler. Mantıksız önyargılar gütmekte olduklarını ya da inanç ve değerlerinin kendilerini yanlış yönlendirdiklerini düşünüp bunları aşmayı kendilerine görev edinebilirler. Kendilerini belli bir kişi olarak tanımlamasına ve betimlemesine vesile olan bu benlik tanımı, inançlar ve değerler, onların kişisel kimliklerini oluşturur. Bu, kendi anlayışlarını ve temel yönelimlerini ifade edip kendilerine ve dünyaya nasıl baktıklarına dair bir çerçeve oluşmasını sağlar. Bu, bir bakıma fik-

¹ Bireysel kimliğin, insan kimliğine ya da kişinin insan olma farkındalığı, nasıl davranması ve yaşaması gerektiğini sorgulamasına dair üçüncü bir boyutu vardır. İncelememi karmaşık hale getirmemek için bu boyutu göz ardı ediyorum. Konuya dair kapsamlı bir tartışma için bkz. Bhikhu Parekh, *A New Politics of Identity: Political Principles for an Independent World*, London: Palgrave Macmillan, 2008.

rî ve ahlâki pusula, az ya da çok açık olan bir referans noktası görevi görür ve insanlar bunun oluşturduğu taleplere göre yaşarlar.

Benlik tanımının temellerini oluşturan benlik anlayışı ve benlik düşünümseelliği, toplumsal vakumun içinde gerçekleşmezler. Bunlar, geçmişte yaşanan etkilerin şekil verdiği mevcut durumun oluşturduğu zemine karşı ve aynı zamanda imkânlar menzili, yaşam idealleri ve toplumsal olarak uygun düşünme biçimleri çerçevesinde meydana gelir. Ayrıca bu söz konusu kavramlar kişinin yakın çevresi, fikri ve ahlâki kaynakları, geleceğe dair korku ve umutları, toplumdaki konumu ve kayda değer kişilerle girdiği sesli veya sessiz, planlı veya plansız diyaloglar tarafından da şekillenir.

Başkaları tarafından olanak tanınmasıyla mümkün olmasına karşın, kişisel kimlik bireysel bir başarının ürünüdür. Bu, herkesin erişebileceği bir şeydir, fakat zayıf yetiştirilme, yetersiz ve karışık benlik anlayışı ve eleştirel benlik düşünümseelliği eksikliğinden dolayı insanlar bunu elde etme konusunda başarısız olabilir. Bu tür bireyler aslında hiç kimsedir, farklı ruh hallerinde farklı kişilerdir ve kim oldukları konusunda net bir fikri olmadan ve bu hayatta ne istediklerini bilmeden yaşamın içinde sürüklenirler. Kavramı biraz daha esnetirsek, bunun onların kişisel kimliği olduğunu söyleyebiliriz. Kişisel kimlik, elde edildikten sonra pasif bir şekilde yaşatılarak sahip olunan bir şey değildir. Sürekli icra edildiği ve uygun tercih ve eylemlerle onaylandığı takdirde kendini ifade edip diriliğini korur. Hiçbir zaman sonuçlanan bir ürün değildir. Yeni deneyimler, yeni iç kavramalar, toplumsal değişimler, dünyaya olan yeni bakış açılarına maruz kalma ve daha derin benlik düşünümseelliği, kişisel kimliğin belirsiz yönlerini ve sınırlamalarını açığa vurur ve yeniden gözden geçirilmesini sağlar.

Kimlik, bize kendimizi tanımlama ve nasıl biri olmamız gerektiğine dair değerlendirme ve karar verme seçeneği sunar. Bizler, sosyal çevremiz tarafından belirlenmemekle birlikte sosyal çevremize eleştirel olarak tepki koyup onunla yollarımızı ayırabiliriz. Ancak, mevcut tercihlerimizin sınırlarını göz ardı etmemekle beraber olması gerektiğinden geniş veya dar ölçüde tanımlamamalıyız ki, bu tercihler özgünlüğünü kaybetmeksizin kimliğimizin içerdiği tüm öğeler mevcut

sınırlar içinde kalabilsin.² En genel örneklemelerden biri olan eşcinsellik gibi bazı kimlikler ise tercihler dâhilinde olmaz. Bazı kişiler hemcinslerine karşı konulamaz bir ilgi duyar ve bu durumu kendi gerçeği olarak kabul eder. Tercihlerin devreye girdiği durumlarda bile bu tercihler farkında olamayacağımız şekilde içten kısıtlanır, çünkü sosyal çevremiz bu tercihlerimizi belli bir istikamete yönlendirmekle birlikte bizim ciddi bir şekilde değerlendirdiğimiz alternatiflerin menzilini kısıtlar. Bazı zamanlarda o kadar derinden yapılandırılmış oluyoruz ki, derinleşmiş eğilimlerimize karşı mücadele etmenin mânâsız olduğunu düşünüp bunları yaşamın bir parçası olarak kabul ediyoruz. Gerçekten, bazen uzun vadede bastırdığımız ve unuttuğumuz yönlerimiz beklenmedik şekilde ortaya çıkınca olduğumuzu düşündüğümüz kişi olmadığımızı görüyoruz. Tamamen asimile olmuş bir İrlandalı-Amerikalı bir yazar ve aynı zamanda da bir aktivist olan Tom Hayden, pek de olağandışı olmayan bir deneyimini aktarmıştır. Afro-Amerikalı vatandaş hakları savunucularının sokakta yürüyüşünü ve “Her şeyin üstesinden geleceğiz” temalı bağırıışlarını izlerken “epifani/tezahür” yaşadığını ve gerçek bir İrlandalı, “samimi İrlandalı” olduğuna dair yoğun bir his içinde olduğunu söylemiştir. Ruhunda, asimilasyondan kaynaklanan bir boşluk olduğunu ve İrlandalı kimliğini bu “mecburi bellek kaybından” kurtarmak istediğini belirtmiştir.³ Beyaz ebeveynlerin evlatlık edindiği ve kendilerini beyaz olarak görüp yetişen birçok Avustralya yerlisi, yerlilerin yaşam tarzını, müziklerini ve ritüellerini birebir gördüklerinde, “âni” ve “travmatik” bir benlik keşfi ve derin bir tanıma hissi yaşadıklarından bahsetmişlerdir.

Farklı bir düzeyde, tercihlerimizle belirli bir karakter çeşidi oluştururuz. Bunu yaparken, tercih menzilimiz azalır ve belli şeyler hiçbir

² Aristoteles’in tercih açıklaması bu etmene değinmektedir. “Tercih edilen, üzerinde düşündükten sonra arzu ettiğimiz bir şeydir ve mevcut yetkimizden kaynaklanır. Her şeyden önce tercih, yetkimizden ileri gelen, tasarlanmış bir arzu olmalıdır.” Bkz. Aristoteles, *Nicomachean Ethics*, III, 3. 113 a9 (Türkçesi: *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, 2012). Aristoteles’e göre, tüm tercihler planlama dâhilindedir ve bu bağlamda sonuca varılır. Fakat söz konusu planlamanın yetersiz ve sığ kalabilme ihtimali olup, sonuca varılan tercih mantık dâhilinde olmayabilir.

³ T. Hayden, *Irish on the Inside: In Search of the Soul of Irish America*, London: Verso, 2001.

zaman başımıza gelmez veya tarafımızdan olası bir alternatif olarak kabul görmez. Spinoza, tercihlerin mevcut olmadığı veya asgari olduğunu, ahlâki açıdan önemli hususlarda, belli taahhütler ve belli değerler söz konusu olunca ancak sahip olunan kimliğe demir atıldığı takdirde gelişmiş karaktere sahip olunabileceğini gözlemlediğinde, tercih paradoksunu vurgulamıştır. Bazı zamanlarda kendimizi, “çağrı” veya “içsel çağrıya yanıt” şeklinde sıkça dile getirdiğimiz, belli yaşam tarzlarına ve davranış biçimlerine karşı koyamaz olduğumuzu görüp, “Ich kann nicht anders” (Başka türlü yapamam) ruh hali içerisinde bu duruma teslim oluruz.

Sigmund Freud, kimlik oluşumunda tercihlerin hayati rolüne ve sınırlarına dair güzel bir örnekle karşımıza çıkmıştır.⁴ Kendisi, atalarının dininden yabancılaştırıldığını, milli görüşlerini ve derin güvensizliklerini paylaşmadığını, kendi yaşamını kurmak için yoluna devam ettiğini ve kendini asla bir Yahudi olarak görmediğini dile getirmiştir. Bunu düşünüp taşınınca, Yahudiliğin kendi doğasında olduğunu keşfetmiştir. Bu durum, hakkında çok az şey yapabildiği ve kendisinin bütünsel bir parçası olarak kabul ettiği net bir “dâhili/içsel kimlik” hissi ile beraber birçok “belirsizlik” hissini de kapsar. Ayrıca, kendisinin Yahudi çevresinden kaynaklandığını düşündüğü iki önemli özelliğe sahip olduğunu belirlemiştir: Diğerlerinin idrak gücünü kısıtlayan önyargılardan kurtulmak ve çoğunluğa karşı çıkıp muhalefete katılmak. Bunları söylerken, Yahudi olmayanların bu özelliğe sahip olmadığını kastetmekten ziyade bunların Yahudilerin yetişme tarzından kaynaklanan özellikler olduklarını ima etmiştir. Denendiği takdirde bunların değişebilecek özellikler olduğunu kabul etmiştir, ancak katı sınırlar içerisinde mümkün olmasına karşın, bunların değerli özellikler olmasından dolayı değiştirme arzusu ol-

⁴ Bkz. M. Fay, *Children and Religion: Making Choices in a Secular Age* (New York: Simon ve Schuster, 1993), s. 211-12, Freud’un *Totem ve Tabu* adlı çalışmasının İbranice tercümesinin önsözünün aktarılmış halidir. Ayrıca bkz. E. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: Norton, 1968), s. 20. Freud’un 1926 senesinde Viyana’da B’nai B’rith Topluluğu’na yaptığı konuşmayı içerir. Aynı zamanda, “ortak zihinsel yapının güvenli özel yaşamından”, yalnızca iştirak edenler tarafından bilinen bir ortaklıktan söz etmiştir.

madığını belirtmiştir. Bu, benlik bilinci ve kasıtlı tercihten ziyade düşünümsel bir onay durumudur.

Kişisel kimliğin insan yaşamında kaçınılmaz bir rolü vardır. Kişinin tercihlerini ve eylemlerini yönlendirir ve bunları tutarlı ve sürekli kılar. Kişinin kendi yaşamını planlamasını ve yapılandırmasını, yaşamına yön vermesini ve kişinin, başkalarının beklentilerinin ürünü, iç ve dış kaynakların oyuncağı olmaktan ibaret olmamasını sağlar. Kişinin kendini değerlendirmesine ön ayak olan normları temin edip, kişinin bütünlüğünün temellerini oluşturur. Bunun sayesinde kişi, belli şeyler yapmayı hayâl etmez veya bunu derin huzursuzluk hissi ile yapar. Kişinin belli durumlarda nasıl davranacağını, ne tür tercihler yapacağını, neyi seveceğini veya neyden nefret edeceğini ve genel olarak kendi hayatını nasıl yöneteceğini belirtir. Kişinin tercihleri ve eylemleri kişinin kendisinin etmen olduğu biyografik anlamda ortaya çıkmasından ziyade bu etmenler daha derin mânâda ortaya çıkar ve kişilerin nasıl biri olduğunu yansıtır. Bu tercihleri yapan “ben”, boş veya biçimsel bir “ben” olmaktan ziyade, belirli bir içeriğe ve karaktere sahip bir olgudur ve kişi nedensel olduğu kadar ahlâki boyutta da kendini bundan sorumlu hisseder.

Kişisel kimlik gurur, utanç, suç gibi güçlü ve eylem odaklı duyguların kaynağıdır ve öz değer hissine yakından bağlıdır. Ayrıca kişinin geçmişine ve hayatına dair anlamlı hikâyeler inşa etmesi bakımından avantajlı bir noktası vardır. Revizyona açık olmasına karşın nispeten sabit olması gerekmektedir. İnsan yaşamında birleştirici bir rol sahibi olarak ister istemez tekildir, fakat yekpâre değildir. Birkaç şahsi kimliğe sahip veya aynı zamanda birkaç farklı kişi olmak isteyen biri, tek değil birkaç kişidir. Bunun nedeni çoğumuzun hattâ hepimizin, kendimizi belli bir kişi olarak işleyerek, bir düzen ve uyum ölçüsü olarak tanıtmaya çabaladığımız birtakım sindirilmemiş parçalarımızı gütmesidir. İnsanın kendisi, yaşamı boyunca edindiği her türlü arzusun, anının, korkunun, kaygının, fobinin, duygunun, tutkunun içinde ika-met ettiği çok büyük bir kitadır. Bunlardan bazıları, en titiz öz sına-ma için dahi çok derindir ve bizler bunlardan ya tamamen bihaber oluruz veya çok küçük belirtilerini yakalarız. Kendimizi çoğu zaman konuşurken, bir şeyler yaparken, hissederken, isterken ve bizi şaşırtan şeyler hakkında hayâl ederken buluruz, çoğu zaman ise beklen-medik düşünceler, korkular ve kaygılar tarafından pusuya düşürölürüz ve sonuç olarak bunların etkilerini sezememekle birlikte kendi-

mizi bunlardan koruyamayız. Birincisi, bizim anlama yetimizi, ikincisi ise, hep tutarlı ve şeffaf olmamakla birlikte, eklemlene yetimizi aşmaktadır. Benlik tanımımız ya da kim olduğumuza dair hislerimiz ister istemez sınırlı olan benlik anlayışımıza yerleşmiş olduğu sürece bu, umulmadık tesirlerin istikrarsızlaştırıcı darbelerine karşı tereddütlü ve savunmasız kalır. Kimliğini donduranlar, kimliğin kırılğanlığını yok sayanlar, revizyonunu devre dışı bırakanlar herhangi bir insanın meşru olarak talep ettiğinden daha fazlasını ederler.

Kimlik oluşum süreci, benliğin keşfi, benlik oluşumu, benlik kaynağı gibi kavramlarla açıklanması oldukça zordur. Bu kavramların hepsi konuyla ilişkilidir, fakat hiçbirisi tek başına bir yeterlilik sağlamaz. Kimliğimizi, mantık süzgecinden geçirmek, değerlendirmek ve gözden geçirmek için attığımız daimi adımların aracılık ettiği eski tesirlerin sonucuyla oluştururuz. Bazı durumlarda, bize miras kalan inançlar, değerler ve eğilimleri onaylarız, diğer durumlarda ise onlardan utanır ve onları değiştirmek isteriz. Kimliğimizin büyük bir bölümünü gözden geçirirken bile hakkımızda olan çoğu şeyin donuk olduğu gerçeği tarafından sınırlanır, olmak istediğimiz şeyi gerçekleştiremeyiz. Kendimize yüklemek istediğimiz şey bizden çok uzaktaysa, kendimize imkânsız ve güç bir görev yüklemiş oluruz. İnsanlar miraslarından bağımsız transandantal özneler değildir. Ve ikincisi, kolayca tasarımı sağlayan pasif bir madde de değildir. Bir kişinin geçmişiyle temelinden bağını koparması durumu dışında, hattâ bazen bu durumda bile –benlik tanımı– sonucunu devamlılığın belirlediği, yavaş ve doğal işleyen bir süreçtir.

Kimlik politikası savunucularının olduğu bir ortamda, hiçbir kişisel kimlik, benlik-kimlik doğrulayıcı veya eleştiri ötesi değildir. Bir bireyin kendini belli bir yolla tanımlama ve belli bir kişi olma hakkına saygı duymamız gerekirken, bu saygının kayıtsız şartsız olması imkânsızdır. Olmayı seçtiği kişinin savunulamaz olduğunu veya en çok değer verdiğimiz şeye ters düştüğünü ve saygımıza hükmedemediğini düşünebiliriz. Bu özellikle kimliğinin başkalarının hayatına el uzattığı zaman geçerlidir ki, çoğu zaman öyle olur. Gerçekten, kişisel kimliği kendi kendisini değerlendirme ve müzakereyi içerdiği için, bu kişi diğerlerine karşı sorumludur ve bu kimliği neden seçtiğini diğerlerine göstermelidir. Bu, nedeni içinde barındırır ve normal şartlarda ortaya çıkar, ama bu nedenlerin geçerli olan inanç ve uygulamalar bütünüyle sınırlanması şart değildir. Bu kişi söz konusu inanç ve uy-

gulamaların dar, aşırı kısıtlayıcı olduğunu ve kendisinininki dâhil, değerli kimlikleri reddettiğini savunabilir. Bu durum, tartışma ve müzakereye, hattâ çekişmeye ön ayak olur ve yürürlükte olan inanç ve değerler rasyonel bir şekilde savunulur ve gözden geçirilir, buna göre kişinin kimliği reddedilir veya onay alır. Tüm kimlik “tanınma” talepleri, Amartya Sen’in *Identity and Violence* adlı çalışmasında tüm inandırıcılığıyla değindiği gibi, rasyonel incelemeye tâbidir.⁵

Toplumsal Kimlik

Toplumsal bir varlık olarak insan, çeşitli ilişkilere dâhil olur, farklı roller edinir ve çeşitli örgüt, topluluk ve cemaat üyesidir. Kendisini buna göre tanımlar ve karşılık olarak buna göre tanımlanır. Sosyal sınıflandırma ve buna ön ayak olan kategorilerin menzili sınırsızdır ve herhangi bir insan niteliği, uygulama, ilişki ve inanca dayandırılabilir. Uzunluk, ölçü, kilo, renk, burun şekli, gözler ve dudaklar, doğum zamanı, kişinin vücudundaki saç miktarı, partner sayısı, devşirme Katolikler, Mahatma Ghandi’nin torunu veya Başkan Kennedy’nin metresi gibi örnekler birey kategorizasyonunun temellerini oluşturabilir.

Burada bahsedemediğimiz tüm nedenlerden dolayı, söz konusu insan niteliklerinden ve ilişkilerinden bazıları sosyal olarak kayda değer olup, bireyleri sınıflandırmada kullanılırlar. Oluşan sosyal kategoriler anlamlarla zenginleştirilir, normlar tarafından yönetilirler ve belli anlamda birbiriyle de ilişkilidir. Toplumumuzda kadın olmak, çoğu toplumda olduğu gibi, sadece biyolojik değil, aynı zamanda sosyal mânâda önemli bir kategoridir. Kadınlardan belli özellikler kazanmaları, belli şekillerde davranmaları, belli bir üslupla konuşmaları, belli bir şekilde oturmaları ve giyinmeleri beklenir ve belli işlere uygun görülür. Irka dayalı toplumlarda, siyah ve beyaz olma toplumsal mânâda önemli kategorilerdir ve buna göre sınıflandırılanlar belli normlara, ilişki biçimlerine, stereotiplere ve çeşitli muamelelere maruz kalırlar. Toplumsal kategoriler bireyleri belli kişiler olarak tanım-

⁵ Amartya Sen, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London: Penguin, 2006 (*Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması*, Ahmet Kardam, Optimist Yayın Dağıtım, 2010).

ladığı ve belirlediği, belli normlara ve beklentilere tâbi tuttuğu için, bu tür kimlikleri toplumsal kimlik olarak tanımlıyorum.

Bazı toplumsal kimlikler çoğu toplumlar için aynı iken, bazılarında farklıdır. Aynı toplumda bile, kimlikler değişim halindedir. “Yaşlı dul” bir zamanlar – ama artık değil, Avrupa’da önemli bir toplumsal kimlikti ve talihsizlikle, karanlık güçlerle ilişkilendirilirdi. Son birkaç yıldır ise Batı’da az çok sırasıyla ergen, ihtiyar, tüketici ve vergi mükellefi gibi yeni toplumsal kimlikler ortaya çıktı.

Her toplum, az ya da çok, eklemli/eklemeli kimlik sistemini içinde barındırır, belli normlara tâbidir, belli imtiyazlara veya mahrumiyetlere sahiptirler, disiplin mekanizmasını oluşturan resmî olan veya olmayan yaptırımlara zorlanırlar. Toplumsal kimlikler, normatifliği ve iktidarın harmanlamasını temsil ederler, mevcut inançlar bütünüyle meşrulaşırlar ve mevcut iktidar ilişkileriyle ayakta dururlar. Toplum, çoğunlukla mensuplarının taleplere uymasının yanısıra toplumsal kimliklerini içselleştirmelerini, yani kendilerini bulundukları kategoriye göre tanımalarını ve tanımlamalarını sağlamak ister. Kendilerini Brahmanlar, dokunulmazlar, orta sınıf, siyah, kadın, iyi Hristiyan olarak tanımlar ve buna göre inanır ve davranırlarsa bu, toplumsal kimliklerine dâhil oldukları anlamına gelir. Bu ahlâk mühendisliğinin derin bir şeklidir; bir nevi toplumun, mensuplarına derin kökler işlemesiyle “ruhun fethi”dir. Toplumsal ilişkilerimizi istediğimiz gibi ve toplumsal kimliklerimiz olmadan yapılandıramayız. Bu kimlikler, düzenin ve öngörülebilirliğin, dolayısıyla özgürlüğün kaynağıdır, ama aynı zamanda buna karşı sabit bir tehdittir.

Bir toplumun kimlik sistemi iki topluluğun sesli veya sessiz, bireysel veya örgütlü çekişmesinden nadiren bağımsızdır. Birinci olarak, kimliği tanınmayanlar, yani meşru olarak kabul görmeyip saygı gösterilmeyenler, mevcuttur. Kimliği tanınmayanlar, tanınması için mevcut toplumsal kimlikleri esnetmeyi veya yeni bir kimliğin oluşmasını talep edebilirler. İkinci olarak, kimliği tanınan, ama marjinalize veya “aşağılanmış” kesim söz konusudur. Bu kesim, ya kendilerine hükmeden normlara meydan okur ya da kendi kimliklerini yanlış inanış veya yanlış yönlendirilmiş değerler adı altında reddeder.

Toplum her ne kadar mensuplarının kimliklerini belli yollarla tanımlayarak kategorize edip onlardan buna göre davranmalarını beklese de, onlar bambaşka bir perspektiften bakabilirler. Geleneksel bir toplumda bu tip uyumsuzluk veya asimetri nispeten nadir görülür.

Ancak, toplumsal normlara dair oluşan fikir birliğinin oldukça verimsiz olması, modern toplumların önde gelen özelliği olmakla birlikte bireyler kendi kimliklerini tanımlama konusunda hareketli ve teşvik edilmiş, hattâ zorunlu tutulmuştur. Bu durum, bireylerin toplumsal kimliklerini belirleme, tanımlama ve seçtiği bu kimliğin toplumdaki önemi hususunda büyük farklılıklar yaşanmasına neden olmaktadır.

Toplumsal cinsiyet, modern toplumlarda baskın bir toplumsal kimliktir, fakat bazı kadınlar için bu çok büyük bir önem teşkil etmeyebilir. Tüm hayatını erkek avukatlarla beraber geçirmiş bekâr bir kadın avukat, kendisi, meslektaşları, müşterileri ve arkadaşları tarafından bir avukat olarak görülebilir. Kendisi, diğerleri gibi, kadın olduğunu bilir, fakat bu, onun için bir anlam ifade etmez. Erkek topluluğunda “kadınsı” özellikleri işleme veya kadınsı bir role bürünmeyi hiç düşünmemiş ve yaşamını tamamen işi üzerine kurmuş olabilir. Avukat olmak onun için bir kimliktir, ama kadın olmak değildir. Bu elbette değişken bir durumdur. Bir gün bir adama âşık olup, profesyonel kimliğinin ona artık yetmediğini düşünebilir. Bir kadın olmaktan hoşlanıp, kendisini zamanla bu şekilde tanımlayabilir, anne olmak isteyebilir, yeni özellikler ve alışkanlıklar edinip yeni tutku ve heveslere yelken açabilir. Toplumsal cinsiyet kimliğinin artık onun için bir anlamı ve derinliği vardır ve bu kimlik, yaşamına yeni yönelimler katar. Avukat olmaktan vazgeçip hayatta kendine daha mütevazı bir alan açar. Bu durumda o, farklı bir kişi olup dünyayı farklı bir şekilde anlamlandırıp ona çok daha farklı bakar. Bugün, bu tür durumlar profesyonel kadınlar adına gittikçe artmakta ve cinsel mânâda hassas olan kültürümüzde şaşkın erkekler bu duruma adapte olmakta güçlük çekmektedir.

Bireyler toplumsal rollerini farklı şekilde tanımlar ve ilişkilendirirler. Bazıları için kendileri sadece “o”dur, diğerleri ise toplumsal kimliklerine daha derin bir anlam yükleyip bireysel kimliklerinin bir parçası yaparlar. İki öğretmeni ele alalım. İkisi için de öğretmenlik, geçimlerini sağlayan, oldukça tatmin edici bir meslek, fakat bunun ötesine geçtiğimiz zaman yaklaşımları değişebilir. Biri için bu, daha iyi bir meslek bulursa bırakmaktan çekinmeyeceği bir meslekten başka bir şey değildir. İşini beğenmemekten ziyade, bunun onun için daha derin bir mânâsı olmadığı ve kendini tanımlarken mesleğini dâhil etmediği için, eksikliği duygusal bir yaralanmaya sebep olmayacaktır. Diğer kişi buna çok daha farklı bakabilir. Belki de her zaman öğret-

men olmayı istemiştir. Belki de bu mesleği edinene kadar bir işten diğer işe koşturmuştur. Her türlü durumda, öğretmen olmak onun için çok büyük bir anlam ifade etmekte. Kendini onunla tanımlar, kimliğinin bir tamamlayıcısı olarak görür ve bu işi bırakmayı aklından bile geçirmez. Öğretmenliğin birinci örnek için toplumsal rol, ikinci örnek içinse toplumsal kimlik olduğunu söyleyebiliriz. Söz konusu farkı kavramsallaştırmanın daha iyi yolu birinci örneğin harici toplumsal kimlik, yaşamak için yapılan bir meslek, ikinci örneğinse kişisel kimliğin bir parçası, olduğunu düşündüğü şey diyebiliriz.

Bazı mesleklerin eğilimleri veya en azından icra edenler tarafından şahsi kimliklerinin bir parçası olabilecek potansiyelleri vardır. Sosyal erişim ve statü, zorunlu tutulan zaman dilimi ve eğitim çeşidi, bireyi şekillendirme biçimi, gerekli tanınmayı sağlamak için iyi iş çıkarmak gereğidir. Bu durum genelde akademisyenler, doktorlar, sanatçılar, yazarlar ve siyasetçiler için geçerlidir. Bir kazan görevlisi, bir kapıcı, bir sekreter veya bir daktilocudan farklı olarak bir doktor veya bir akademisyen kendisini işiyle tanımlar, işini bir kendini ifade etme yöntemi olarak gördüğü ve bilinçli veya bilinçsiz hayatını bunun üzerine kurmak için meslekî olarak kendini yetiştirir.

Bu, yaşamın diğer alanlarında da meydana gelir. Vatandaşlığı ele alalım. Bazıları bunu tamamıyla araçsal bir ilişki olarak görür. Ülkeleri onlar için bir şey ifade etmemekle birlikte, kurallarına ham veya aydınlanmış kişisel çıkar maksadıyla uymazlar. Bazıları vatandaşlığı ahlâki bir ilişki olarak görüp kurallara bilinçli bir şekilde, minnettarlık duygusu gütmeyen, dürüstlük çerçevesinde veya karşılıklılık zorunluluğuyla uyarlar. Başka ülkeye gittiklerinde, ahlâki ilişkileri sekteye uğramadan aynı şekilde devam eder. Fakat diğerleri kendilerini ülkeleriyle tanımlarlar, ülkeyi kendileri olarak görürler, ülkelerinin koruyucusu ve sahibi rolünü üstlenirler, ülkeyi severler, toplumsal ve kişisel kimliğinin bir parçası olarak görürler. Hükümetleri kötü eylemde bulunduğunda, diğer toplulukların yaptığı gibi, buna kayıtsız kalmazlar, bağımsız ve ahlâki bir kınamada bulunurlar, fakat bunları yaparken bundan utanç duyarlar. Bireylerin vatandaşlık anlayışına dair bu tür farklılıklar tüm organizasyonu karakterize etmektedir. Temel yükümlülüklerini yerine getirdikleri müddetçe bu farklılıklar sorun teşkil etmez.

Kişiler arası yakın ilişkiler dahi farklı bireyler tarafından farklı şekilde kavramsallaştırılır, bazılarında göre toplumsal kimlik olan olgu-

lar bazıları için öyle olmayabilir. Flörtçü biri birçok çocuk yapar, fakat çocuklardan hiçbiri için o bir baba değildir. Toplum ise ona baba demeyi uygun görür ve döllerinden kendini sorumlu tutar, fakat flörtçü adam için bu, kasıtlı yapılmış olsun veya olmasın, anlamsız ve önemsiz biyolojik bir faktördür. Biri kendini baba olarak görse bile, kişi ona iki farklı şekilde tepki verebilir. Biri babalığı toplumsal bir rol olarak görür, değerli ve tatminkâr bulur, fakat ona göre babalık, bilinçli bir şekilde hakkının verilmesi gereken bir rolden fazlası değildir. Çocuklar büyüüp evden ayrıldığında, baba yaşamına öncekinden farksız bir şekilde devam eder. Bir diğeri için babalık toplumsal ve kişisel kimliğin temelini oluşturabilir. Kimliğini bununla belirler, kendini bu şekilde tanımlar, buna derin bir anlam yükler, hayatını buna göre şekillendirir ve çocuklar evden ayrılıp hayata atıldıklarında duygusal boşluğa düşer.

Bazı bireyler doğal zayıflıklarını dahi toplumsal kimliklerinin bir temeli olarak görürler. Sağırılık fiziksel bir olgudur ve genel olarak tedavi edilmesi mümkündür. Ancak bazıları bunu toplumsal kimlik olarak benimseyip tedavi olmaya direnirler. Amerika'da Gallaudet Üniversitesi'nde okuyan yirmi yaşındaki bir öğrenciye, duyabilmek ve konuşabilmek için implant kullanmayı düşünüp düşünmediği sorulmuştur. Cevabı şöyledir: "Bu yaşamımı kolaylaştırır mıydı? Elbette. Yalan söylemeyeceğim, kolaylaştırırdı. Fakat duyabilip konuşabilirsem bir daha sağır olamam. Bu demek oluyor ki kimliğim yok olur ve ben tamamen farklı bir kişi olurum ve ben bunu istemiyorum."⁶ Bu görüşü Amerika Ulusal Duyuma Engelliler Birliği ve benzeri toplulukların birçok üyesi paylaşmıştır. Bu seçeneğe daha erken sahip olsalardı, implanta hayır deme ihtimalleri daha azdı. Kendilerini sağır olarak tanımladıkları, başa çıkmak için uygun nitelikler geliştirdikleri, hayatını buna göre düzenledikleri, bu temel üzerine topluluk ve kültür inşa ettikleri bu durumu sonlandırmaları kişisel ve toplumsal yaşamlarında kökten bir kopuşa neden olurdu. Pek çoğu implant çözümüne başvuranlara son derece eleştirel yaklaşmakta, onları ihanetle, güven ve bütünlük yoksunluğuyla suçlamaktadır. İmplant taraftarı kesim ve toplumun geniş kesimi ise diğerlerini dengesizlikle, mazoşistlikle, vurdumduymazlıkla ve hattâ ahlâki sapıklıkla itham etmiş-

⁶ Amy Gutmann, *Identity in Democracy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003, s. 137.

lerdir. İnsanlar doğal sorunlarıyla farklı bir şekilde başa çıktıkları müddetçe bizim onları, bahsi geçen toplulukların yaptığı ve işi kav-
gaya kadar götürdüğü gibi, homojenleştirmememiz gerekir. Her top-
luluğun kendine göre nedenleri vardır ve kararları kendi yapıları
içinde anlamlıdır.

Tartışmamız ışığında, toplumsal kimlik genel değerlendirmeler-
den daha karmaşık bir kavramdır. Toplum veya mensuplarının ço-
ğunluğu için toplumsal kimliğin tanımı diğerleri için geçerli olmaya-
bilir, kadın avukat örneğinde bahsettiğimiz gibi. Ayrıca, aynı toplum-
sal kimliği paylaşan bireyler yaşamlarında bu kimliğe daha az önem
yüklerler. Bazıları bunu kişisel kimliğinin bir parçası olarak görür,
diğerleri ise buna daha harici bir perspektiften yaklaşır, bir rol olarak
görürler. Tekrarlamak gerekirse, tüm veya çoğu toplumsal kimlikler
asgari davranış içeriği buyururlar, fakat bunun da ötesinde, farklı bi-
reyler kimliklerin içeriklerini farklı bir şekilde tanımlarlar. Bazı va-
tandaşlar kurallara saygı göstermeyi, bazıları ise koyu vatanseverliği
içselleştirirler. Hiçbir toplumsal kimlik boş bir kâğıt parçası değildir,
fakat aynı şekilde sonuna kadar yazılıp çizilmiş de değildir. Bireylerin
uygun gördüğü, tanımladığı ve düzenlediği toplumsal kimliklerin
farklı yönlerini yok sayarsak, bütünlüklerini çiğneyerek onlara hak-
sızlık etmiş oluruz.

Toplumsal kimlik bireylerin kendilerini bu dünyada nasıl konum-
landırıldığını ve yönlendirdiğini temsil eder. Bize bir bakış açısı, ken-
dimize ve diğerlerine bakış tarzı sunar ve diğer tüm bakış açıları gibi
belli varsayımlar ve düşünce biçimleri tarafından meydana gelmiştir.
Birini kadın olarak görmek, sosyal dünyayı cinsiyet üzerinden ikiye
bölmektir ve cinsiyetin insan hayatında önemli bir nitelik olduğunu
ve insan hayatının önemli bir cephesini aydınlattığını ve açıkladığını
ima etmektir. Aynı şey birinin kendini ve diğerlerini renk, etnisite ve
sınıf bağlamında görmesinde de geçerlidir. Tüm toplumsal kimlik
görüş açısından baktığımızda, insanlar farklı şekillerde ortaya çıkar,
farklı şeylere öncelik verirler ve farklı bir şekilde sınıflandırılıp anlaşı-
lırlar.

Bireye ve sosyal yaşama ait çoğul toplumsal kimlikler küçümsen-
memelidir. Tüm toplumsal kimlikler dünyaya belli bir bakış açısı
sundukları müddetçe, çoğul kimlikler çoğul perspektif anlamını taşır,
her bir perspektif kavrama yetisini besler, diğerlerinin sınırlamalarını
giderir ve dünyaya daha geniş ve incelikli bir açıdan bakma imkânı

tanır. Dahası, farklı kimlikler pasifçe bir arada bulunmaz. Etkileşim halindedirler, birbirlerini çoğullaştırırlar ve birbirlerinin gerekliliklerini ve somutlaşmalarını zorlaştırırlar. Bazılarını bütünleyici parçamız olarak görürken, onlardan bağlarımızı koparıyoruz ve böylece çaresiz taşıyıcıları olmuyoruz. Tüm toplumsal kimlikler bizi belli bir toplulukla birleştirdiği, bizi tarihsel hikâyesinin bir parçası yapıp hayatımıza anlam ve derinlik kattığı müddetçe, bu kimliklerin çoğulluğu bize birden fazla aidiyet, sadakat ve anlam kaynağı sunmakla birlikte bize birtakım birbiriyle örtüşen hayat hikâyeleri inşa etmemizi sağlar. Söz konusu toplumu takdir etme yetisi kazanırız. İnsanoğlu genel olarak birtakım çeşitli boyutlarla (Sen'in tabirinden alıntıdır) sınıflandırılabilir ve bunun dışında kalan veya bir kimliğin perspektifine yabancı görünenler diğer kimlik sahipleriyle partner veya arkadaş olabilirler. Bu durum, bizim insan yaşamının kaçınılmaz karmaşasını kavrama ve onunla başa çıkma yetisi kazanmamızı sağlar ve olaylara basitçe yaklaşmamıza mani olur. Çoğul kimliklere sahip olmak, kişiye ahlâki ve duygusal açıdan belli bir kimliğe gereğinden fazla anlam yüklememe açısından yardımcı olur ve bakış açısını beraklaştırır. Farklı kimlikleri tutarlı bir yaşam içinde dengeleme ve bütünleme ihtiyacı, aynı zamanda yargı kapasitesini, ılımlılığı, kendine hâkim olmayı ve öz disiplini güçlendirir.

Tek bir kimlik baskın olduğu takdirde tam tersi gerçekleşir. Bu durumda bireyler, kendilerini, içinde bulundukları toplumu ve dünyayı tek bir bakış açısından görürler ve diğer yönlerini göz ardı etmekle kalmayıp kendi bakış açılarını da eğik ve biçimsiz şekilde kullanırlar. İnsanoğlunu tek bir eksende sınıflarlar, bireyleri arkadaş ya da düşman olarak görürler ve ortak noktalarını ve örtüşen yönlerini göz ardı ederler. Baskın kimliğin taleplerini değerlendiren ve sınırlarını belirleyen noktayı edinemezler. Sadece bunlara sahip olduğu müddetçe, bu konuda takıntılı olurlar, kimliklerine umutsuzca yapışırlar ve kimliğin seyrelmesi ve yok olması durumunda hayatlarını istikrarsızlaştıracağı ve anlamsızlaştıracağı duygusuyla sıkça kaygılanırlar. Kimliklerini dış tehditlere karşı amansızca korurlar ve "yabancı" öğelerden arındırırlar ve sonuç olarak olaylara oldukça basit ve son derece geçici bir şekilde bakarlar. Kimliğe sahip olmaktan ziyade kimlik tarafından sahip olunup söz konusu kimliğin esiri olurlar.

İnsanların tek bir kimliğe karşı saplantı beslemesi olağan bir şey değildir. Farklı dinsel, etnik, kültürel, siyasi ve benzeri topluluklar

içinde büyürler ve bunların bazılarıyla birlikte birtakım tanımlamalar gerçekleştirirler. Aynı zamanda çeşitli mesleklerle meşgul olurlar, ebeveyn, âşık, spor tutkunu, ulusal ve yerel takım taraftarıdır ve çeşitli ilgi alanları bulunur. Tek bir kimliğe karşı saplantılı olmak, yukarıda bahsi geçen olguları bastırmak veya marjinalize etmek durumlarını da içerir. Kişinin kendini bu tür kimliklere adanmış insanlardan soyutlaması duygusal ve toplumsal mânâda derin yaralara yol açar. Böyle bir ortamda çok az insan yaşamını sürdürmek ister.

Bu, bizi iki soruya yönlendirir. Birincisi, tek bir kimliğe karşı saplantılı olmak olağandışı ve zayıflatıcı bir durum ise, bunu yaşayan kişiler kendilerini bu konuda nasıl ikna edip doğruluğunu kendilerine ve diğerlerine savunurlar? İkincisi, hangi sosyal koşullar altında bu durum büyük kitleleri himayesi altına alır ve bu kitlelere bu durumu olağan kılar? Bir sonraki bölümde ilk soru üzerine yoğunlaşmakla beraber sonlara doğru ikinci soru hakkında birtakım noktalara değineceğim. Tek bir kimliğe karşı saplantılı olmak dinsel kimliklerde yaygın olduğu için, bu konuya yoğunlaşacağım. Yanlış anlamayı önlemek için, bunun, dinsel kimliğin özünde olan bir şey olmadığını, ancak belli bir anlamlandırma ve yaklaşımla gerçekleşeceğini belirtmek durumundayım.

“Hâkiki” Mümin

Dinlerine derinden bağlı olan kişiler, insanların hayatlarını düzenlerken temel bir seçim yapmaları gerektiğine inanırlar. Bu seçim, diğer seçimlerin de temelini oluşturduğu sürece, bunun dışında hiçbir şeyle temellendirilemez ve nihai taahhüt içerir. Rasyonalistler kendilerini akla adarlar ve yaşamlarını buna dayanarak sürdürürler. Dindar kişiler kendilerini Tanrıya adarlar ve yaşamlarını vaat edilen dünyaya göre temellendirirler. İki durum da inanç ve nihai taahhüt içerir ve mantıkdışı esaslara dayanır. İkisi de, ilgili taahhütleri neden gerçekleştirdiğini uygun bir şekilde açıklayamaz. Her şeyden önce rasyonalist kişi, dindar kişiyi akılsızlıkla veya kör “inanç” ile itham etme ve kendini ondan üstün görme yetkisine sahip değildir. Hattâ inançlı olan kişi, bunun tam tersinin de geçerli olduğunu belirtmektedir. Rasyonalist kişi, sınırlı ve yanılabilir olan insan aklıyla yaşamını temellendirirken, dindar kişi, sonsuz derecede üstün ve hiçbir zaman yanılmayan ilâhi akla makûl bir şekilde inanır.

İnançlı bir kişi için ilâhi akıl, insan yaşamı hakkında temel doğruları içeren ve insanların iyi bir yaşam sürmesi için rehberlik yapan, yanılmaz bir kaynak olan kutsal kitapta açık bir şekilde anlatılır. Sınırlı insan zekâsı, doğal olarak tüm bu zenginliği ve karmaşayı algılayamaz. Bazı kısımlar, inançlı kişiye garip, anlaşılmaz ve hattâ bazen yanlış gelebilir, ama kişi, bunların inancını zedelemesine izin vermemelidir. Kişi, sınırlarını kabul etmelidir ve ilâhi yardımlarla geleceği noktayı umut etmelidir. Tanrıyı ve vaat ettiği dünyayı yargılamak, sorgulamak onun için küstahlık ve Tanrıya inanma noksanlığıdır. Bir mümin olarak, Tanrının isteklerine uymak onun için mutlak bir yükümlülüktür ve eylemlerini ve kimliklerini buna göre temellendirir.⁷

Mümin kişi, bizi uzlaştıran bir durumla yüzleştirir. Mantıklı olmasını istediğimizde, ne dediğimizi anlamadığını belirtir. Eğer bahsettiğimiz şey, onun yanılma ihtimalini göz önünde bulundurması ve inançlarını gözden geçirmesi gerektiğiye, Tanrının sözlerinin yanlış olma ihtimalini görmediğini, Tanrının varlığından ve kutsal kitabından şüphelenmek için gerekli kanıtları ve söylemleri görmek istediğini belirtir. Mantıklı olmak, mevcut dinini harfi harfine yorumlamak anlamına geliyorsa, vaat edilen dünyayı sorgulayarak ve neyin doğru ve geçerli olduğunu kararlaştırarak dine küfretmesini istediğimizi söyler. Son olarak, eğer bu, dinine titizlikle ve dogmatik bir şekilde uymaması, dünyanın sınırlamalarına ayak uydurması, diğer kimliklerinin taleplerine karşılık vermesi gerektiği mânâsına geliyorsa, bunun dini terk etmek ve dinden sapmak anlamı taşıdığını belirtir. Bir mümin olarak kişi, yozlaşmış dünyayla başa çıkma ve onu değiştirmekle görevlendirilmiştir ve bunu kabul etmesi bir yana, bu onun için bir zorunluluktur. Kişi yarı samimi veya yarı dürüst olamayacağı gibi, yarı dindar da olamaz. Kişi ya dinini ciddiye alıp gerekliliklerini harfi harfine uygular ya da özgürlüğünü tercih edip dinine sadık kalmaktan vazgeçer. Din, yaşamın temeli olduğu sürece, prensipleri diğer tüm kimliklere hükmedip onların yerini almalıdır. Dindar kişi, iyi bir öğretmen, arkadaş, koca, komşu veya vatandaş olmayı amaçlar ve her durumda “iyi” kelimesini dinî prensiplere göre tanımlar. Başkalarına karşı dogmatik ve katı olduğunu kabul eder, fakat bu dinin doğasında vardır ve bunu dert etmez. Ona göre hata kendisinden

⁷ “Kutsal kitap gerçekçiliği” adını verdiğim bu tür akıl yürütme, tüm dinler için geçerlidir.

ziyade dinî diğer özerk kimliklerine adapte edip yaşamı kolaylaştırmaya çalışanlardadır.

Bu tip muhakeme kendisiyle tutarlı olmasına ve dindar kişileri bir hayli etkilemesine karşın derinden kusurludur. Rasyonalizmin inanca bağlı olduğunu ve mantığa adanmanın dine adanmaktan bir farkı olmadığını yanlış bir biçimde savunur. Dinden farklı olarak, rasyonalizm inançlar bütünlüğüne taahhüt anlamına gelmez. Yapısı gereği uyulması gereken kuralları ve metodolojisi vardır ve mantık ile kanıt odaklı bir taahhüt çeşidinden başka bir şey değildir. Prosedürleri olan bir uygulama olarak bile gaddar bir inanç eylemi değildir. Her şeyden önce sistematik bir düşünme eylemidir. Her insan eylemi gibi, düşünme eylemi de kurallar tarafından hükmedilir. İnsanlar için kaçınılmaz olan düşünme eylemini gerçekleştirirken bunu gelişigüzel ve kaotik bir şekilde değil, disiplin ve sorumluluk sahibi bir şekilde yapmalıyız, buna kanıt sunmak, mantıklı sonuçlar bulmak, geçerli etkenleri hesaba katmak, kanıtın sonuçsuz olduğu veya mantığın dengede olduğu durumlarda yargılamayı devre dışı bırakıp açık fikirli olmak ve aldığımız kararların sorumluluklarını kabul etmek de dâhildir.

İnanca dayanmaktan farklı olarak akla dayanmak, özeleştiri ve kendini sınırlama içerir. Duyguların, kendiliğindenliğin, sezgilerin, içgüdülerin insan hayatında meşru bir yeri olduğunu kabul eder ve bu konuda saygıyı hak eder. İncanın da belli durumlarda uygun bir tepki olduğunu kabul eder ve buna açıktır. Yanılabilirliğini kabul etmekle birlikte karşı görüşlere de açıktır. Hayatın farklı alanlarının farklı kanıtları, sonuçları ve muhakeme çeşitlerini içinde barındırdığını kabul edip tek bir modele indirgenmeye kapalıdır. Bazı rasyonalistlerin, aklın insanların tek gereği olarak gördükleri veya akıllı insan hayatında ayrıcalıklı bir yere koydukları, insan kapasitesinin diğer yönlerini ikinci plana attıkları elbette doğrudur. Bazıları ise felsefi, bilimsel veya diğer muhakemeleri tek geçerli muhakeme çeşidi olduğunu savunup diğer tüm muhakeme çeşitlerini mevcut muhakemeye indirgerler veya onları yetersiz olarak görüp reddederler. Akla dair bu tür dogmatik bakışlı ve eleştirel öz yansımadan mahrum fikirler, dinî taahhütten farklı değildir ve aynı itirazlara dâhildir. Ancak, akla dayanmanın bu kadar dar ve dogmatik bir şekil almasının hiçbir şekilde haklı bir sebebi yoktur. Akla dayanma, temel olarak, akıl ve kanıt tarafından yönlendirilir ve sonuç olarak aklın sınırlarına ve insan

yaşamındaki diğer becerilere ve rollere karşı duyarlıdır. Kendi deneyiminden yoksun bir akıl kendisiyle çelişir.

Akla taahhüt, niteliksel anlamda vaat edilen dünyadan farklıdır. Daha da ileri gidip dinî dayanağın akla dayanmak için bir engel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. İnançlı kişi, insan aklının sınırlı olmasından dolayı kendisini Tanrıya adadığını savunur. Onun, bunu nasıl bildiğini bize göstermesi ve aklın sınırlarını vurgularken kendi aklına başvurması gerekir. Dahası, mevcut dinler arasından neden kendini sadece birine adadığını açıklaması gerekir. Kendi dininin en üstün ve en iyi din olduğunu savunabilir ve bunu akli olarak yapar. Bu dini benimsediğini, çünkü onunla beraber doğup büyüdüğünü söyleyebilir. Kendi dinini terk edip başka bir dine geçmekte özgürdür ve neden bunu yapmadığını açıklamalıdır. Dahası, kendisi, aralarında terk edebileceği veya gözden geçirebileceği çok sayıda inanç ve uygulamalarla büyümüştür. Dinin neden bir istisna olduğunu bize nedenleriyle birlikte açıklaması gerekir. Birçok din, diğer din mensuplarının kendisine inanmasını ister. Bunu, kendi dininin daha iyi olduğunu mantıklı bir şekilde açıklamadan başaramaz. Ayrıca, başkalarını dininden döndürmek istemek, mantıklı bir neden sunulduğunda, inkâr ettikleri bir görüş olan, dinî taahhütlerin gözden geçirilebilir ve terk edilebilir olduğunun bir göstergesidir.

Aklın kaçınılmaz rolü, kutsal kitap okumayı da içerir. Tüm dinlerin kutsal kitapları, vahiyle inenler dâhil, uzun bir zaman diliminde, kurucularından ziyade destekçileri tarafından yazılmış ve insanların bizzat kendileri tarafından neyin onlara ait olup olmadığı belirlenmiştir. Bu, dinin kurucularının hayatları ve öğretileri için de geçerlidir. Kutsal kitaplar ve kurucunun sözleri, belli bir üslup içerisinde peşin hükümle ve sınırlamalarla yazılmıştır. Hiçbir kutsal kitap, Tanrının “sade” sözlerini temsil ettiğini iddia edip harfi harfine takip edilmesi gerektiğini talep edemez. Ayrıca kutsal kitap, uygun bir şekilde okunması ve dikkatli yorumlanması gereken, bazı seviyelerde ister istemez yoğun, karmaşık ve eklemli bir olgudur. İnsan yaşamının derin gerçekleri her zaman önerilerle açıklanamayacağı gibi, kutsal kitaplar çoğu zaman, sabırla çözülmesi ve açıklanması gereken, benzetmelerle, alegorilerle ve şifreli aforizmalarla kendini ifade eder.

Dinin kalbinde yatan ahlâki prensipler ister istemez soyut ve genel olmakla birlikte yorum ve açıklama gerektirir. “Thou shall not covet thy neighbour’s wife” cümlesinin anlamı, cümlede geçen kom-

şunun kimin komşusu olduğuna, “covet” kelimesinin ne anlama geldiğine, saplantılı bir fanteziden ziyade dürtüyle alâkalı olup olmadığına, kadın tabirinin bilindik mânâda olup olmadığına bağlıdır. “Thou shall not kill” cümlesi için de aynı şey geçerlidir. Bu mikropları da dâhil ediyor mu? Fiziksel olarak bu mümkün değildir. Bunu hayvanlar için söyleyip okuyanın vejetaryen olması gerektiğini söylüyor? Bu emrin içeriği insanlarla sınırlı olsa bile, öldürmenin ne demek olduğu, birini ölüme terk etmenin de buna dâhil olup olmadığı, niyetin ne kadar önemli olduğu, kişinin kendini savunurken, bir çocuğu korurken öldürmesi buna dâhil mi, haklı bir savaş durumunda veya Tanrı adına öldürülebilir mi gibi sorular söz konusudur. Kişinin, dinî emirlere, onları yorumlamadan ve anlamlarını kavramadan ve nedenlerini tam olarak saptayamadan takip etmesi mümkün değildir. Bundan dolayı eleştirel mantığın dinin tam kalbinde yer alması bir yana, insanların sadece inançlarıyla yaşaması mümkün değildir.

Dindar mümin bunları ve dini yorumlamak için gereken tüm prensipleri ihlâl eder. Kutsal kitaba yoğunlaşır, kurucusunu ya yok sayar ya da ikisini bütünleştirme girişiminde bulunmaz. Yalıtılmış cümleleri seçer ve bunları daha büyük bir çerçevede değerlendirmez. Bunların gerçek mânâlarını çıkarır fakat daha derin anlamlarını çözmeye yeltenmez. Kutsal kitabı bir sözlük veya kullanma kılavuzuna indirger ve bütünlüğünü ihlâl eder. Metnin yazıldığı tarihin şartlarından bağımsız okuyup daha dün yazılmış bir felsefi metin gözüyle bakar. Deneysel olsun, ahlâki olsun, dinî olsun, tüm cümleleri aynı statüdeymiş ve eşitmiş gibi okur. Diğer yorumları eleştirel gözle okumamakla birlikte nerede yanlış olup olmadığını sorgulamaz. Tam tersine, kendi yanılmazlığını yaratıp itirazlara ve karşı görüşlere kendini kapatır.

Her din, hiçbir bireyin yaşamı boyunca tamamıyla anlayamayacağı insan hayatına dair görüşlerini belirtir. Örneğin, hiçbir Hristiyan, yarın hakkında kaygısı olmayan dertsiz bir kuşun hayata yaklaşımını yakalayamaz. Müminler, dinlerine daha rahat bir yaklaşım göstermedikleri, merkezî değerlerini akıl süzgecinden geçirmediikleri ve bunlarla limitlerini zorlayarak yaşamadıkları müddetçe normal denge sahibi bir hayat elde edemezler. Kaçınılmaz hatalarını kabul edip hayıflanmalarıyla birlikte insan doğasını suçlayarak, Tanrıdan af dileyerek, hayır kurumlarına bağış yaparak ve daha iyi bir gelecek için sürekli dua ederek hatalarının üstesinden gelmeye çalışırlar.

İnançlı biri diğerlerinden farklı değildir. Daha fazla gözlemci olabilir, fakat görüş alanını daraltır ve uzlaşma sağlar. Belli bir dinî emre karşı titizdir fakat başkalarına nazaran daha gevşek ve ihmalkârdır. Kutsal kitaplardaki ifadeleri veya en azından ahlâki emirleri uygulamadan yoksun yalanlar olarak görür. Buna dikkat çekmek önemlidir, çünkü kendisini dindaşlarından daha üstün görmekle birlikte, kişileri ya tamamen dindar veya dinsiz olarak sınıflandırıp kendisini ilk kategoriye sokarak diğerlerinin kendilerini suçlu hissetmesine neden olur. İki iddia da yanlıştır. Kimse tüm emirleri yerine getirerek ve sonucunda ister istemez hayatını bu emirlere göre derecelendirerek yaşamını sürdüremez. Dahası, mensubu olunan dinin gerekliliklerinin belli bir standardı ya da temel bir yolu yoktur, çünkü asıl prensipleri farklı yollarla yorumlanıp farklı bir şekilde öncelik verilebilir.

İnançlı kişi, Tanrının ona sunduğu mutlak ve kayıtsız şartsız yükümlülüklerle sahip olduğunu, siyaset dâhil diğer tüm yükümlülüklerin aslen söz konusu dinî yükümlülüklerin koşulu ve türevi olduğunu savunur. Herkesin tanıdığı sivil otoriteyi tanıdığı sürece, bu görüşte yanlış olan bir şey yoktur. Dinî emirlere karşıt düşen bir kanuna biat etmeme durumu da bizi endişelendirmemeli, çünkü bilinçli muhaliflerin ön ayak olduğu uyum tasarıları gibi onun da taleplerine de yanıt verilebilir. Asıl güçlük, siyasi otoritenin meşruiyetini veya vatandaş olarak siyasi kimliğinin özerkliğini tanımayıp işine gelmeyen kanunları elediği zaman ortaya çıkar.

Britanyalı Müslüman bir aktivist olan Hassan Butt'ı ele alalım. Kendisini bir Müslüman olmanın dışında herhangi bir şey olarak görmemekte, hayatın her alanında, siyasi alana dahi, İslâm'ın dâhil olması gerektiğini savunmaktadır. "Bağlılığım Allah'a, O'nun şeriatına ve sunduğu yaşam tarzıdır. İyi olarak belirlediği her şey iyidir, kötü olarak belirlediği her şey kötüdür" şeklinde konuşmuştur. Kendisine, İngiliz kanunlarını biat etme yükümlülüğünü kabul edip etmediğine dair bir soru sorulduğunda olumsuz yanıt vermiştir. Gönüüllü göçmenler, Kuran'ın emrettiği gibi, "güvenlik sözleşmesine" tâbi olmuşlardır, fakat kendi gibi Britanya doğumlu olanlar buna dâhil değildir. "Benim burada doğmamı istemediler, Britanya tarafından korunmamı istemedikleri gibi." İslâm çerçevesi içerisinde, Bri-

tanya devletine herhangi bağlılık duymamıştır, “herhangi bir şey” duymadığı gibi.⁸⁸

Butt ve onun gibiler kafası karışmış ve tutarsızdırlar. Kendisi Müslüman da doğmamak istememesine rağmen dinini aşırı derecede ciddiye almaktadır. Belli bir ailenin çocuğu olarak doğmak istemiştir, fakat onların yükümlülüklerini yine de yerine getirir. Aynı argümanlara kendi vatandaşlığı hususunda başvurmaması kendi içinde tutarsızdır. Dahası, Britanya’da doğmak istememesine karşın, ülkeyi terk etme özgürlüğüne sahipti. Ülkede kalmayı tercih etmesi gerçeği, onun güvenlik sözleşmesini kabul ettiği ve ona tâbi olduğu anlamına gelmektedir. Britanya himayesi altında yaşamayı kabul etmekle kalmayıp, ülkenin refahından, eğitim ve benzeri ayrıcalıklarından yararlanmış, yurttaşlarıyla her türlü bağlantı kurma imkânına sahip olmuş ve belirli beklentilerini karşılamaları için onları teşvik etmiştir. Kuran’ın “iyilik yapana karşılık olarak sen de iyilik yap” talebinin olduğu bir durumda, kendisinin, İslâmi gerekliliklerini yurttaşlarına karşılık vererek ve kanunları tanıyarak yerine getirmesi gerekir.

Şu âna kadar inanç sahibi kişileri kendi çerçevesi içerisinde tartışıp, mevcut çelişkilerinden bahsettik. Argümanımızı daha da genişleterek siyasi kimliğin bağımsız taleplerinin nedenlerini ele alabiliriz. Kişinin vatandaşı olduğu siyasi topluluk, sayısız mensupları da içinde barındırmakla birlikte mevcut mensuplar onunla aynı hakları talep eder. Kimisi aynı dini paylaşır, diğerleri ise başka dinlere mensuptur. Aynı dini paylaşanlar bile dine farklı şekilde bakabilirler. Kişi, belli inançları ön planda tutar ve onlarla yaşamak ister, diğerleri gibi. Diğerlerinin istemediği gibi, o da başkalarının inançlarının kendisine empoze edilmesini istemez. Her birinin ihtiyacı, belli bir dine tâbi olmayan özerk bir ortaklık kurmaktır. Siyasi kimlik, bir kimlik olarak vatandaşlık, dinî kimlikten ayrılıp kendi taleplerini oluşturmalıdır.

Buna benzer tartışmalar, diğer toplumsal kimliklerin özerkliğinin ve bağımsızlığının oluşmasına dair de gerçekleştirilebilir. Dinî kimliğini, sporcu kimliğinin önünde tutan dindar bir Hristiyan kriket oyuncusunu ele alalım. Topu atan oyuncunun hat-trick yapabilmesi için kaleyi boşaltmayı, takımdaki yerini korumayı veya dünya rekoru kırmayı kendine görev edinebilir. Tüm kriket takımının maçtan önce dua eden, kendilerini Tanrının kulları olarak gören, her maça Onun

⁸ Aatish Taseer, ‘Interview: A British Jihadist’, *Prospect*, August 2005.

savaşı olarak yaklaşan, tüm koşullarını ve sayılarını Ona adayan ve her türlü başarısızlığı Ona ihanet olarak gören hakiki müminlerden oluşması akıl almaz bir durum değildir.

Bu yaklaşımda yanlış olan nedir, Hristiyan kriket oyuncusunu yanlış yolda olduğuna nasıl ikna edeceğiz? Yapmamız gereken, ona çeşitli insan eylemleri ve ilişkilerinin ayırt edici özelliklerinin, yapılarının, mükemmelliklerinin, davranış biçimlerinin, değerlerinin ve parçası oldukları kimliklerin özerk talepleri olduğunu, bu talepleri dinî veya herhangi bir kimlik adı altında yok saymanın söz konusu eylemlerin bütünlüğünü bozduğunu anlatmaktır. Kriket kendi kuralları, ruhu, kültürü yargı değerleri olan bir oyun ve spordur. Eğer bazı oyuncular kalelerini Hristiyanlık hayrına terk ederlerse, oyunun sonuçlarına güvenmeyiz, oyuncuların yeteneklerini takdir etmeyiz, oyuncular iyi olup olmadığına dair kararlar veremeyiz ve de en önemlisi oyundan keyif almayız. Alternatif olarak, eğer takım her maçını Haçlı Seferi olarak görürse, tatlı rekabet düşmanlığa dönüşür, aynı dine mensup olmayanlar kadro dışı kalır, oyun hataları günah olarak görülür, oyuncuyu aksatır, karşı takımın iyi oyunu takdir edilmez ve böylece oyunun bütünlüğü bozulur. Sporseverler tarafından “Bu sadece kriket oyunudur” denir. Tanrı bile, kendisini doğru anlıyorsam eğer, oyunun böyle oynanmasını istemez, isteyenlere de bulanık gözlerle bakardı.

Dini, milli veya herhangi başka bir kimliğe dair saplantılar ve devamında ikinci plana atılan sadakatler, ilişkiler, çıkarlar sosyal ve duygusal bağlamda fazlasıyla pahalıya mâl olur, insan yaşamını değersizleştirir ve düzenli toplumsal yaşama tehdit oluşturur. Diğer her şeyi eşit varsayarsak, pek az insan bu yolu seçer. Bu tür saplantılar olağandışı durumlarda gerçekleşir. Diğer kimlikler mevcut olmayabilir veya kabul edilemez koşullarda mevcut olur ya da çok az bir değer teşkil eder veya haklardan ziyade yükümlülük içerir. Bireyler farklı kimliklerin taleplerinin pazarlığı konusunda umutsuzluğa kapılır ve sadece birinde karar kılarak yaşamlarını basitleştirir. Dinî, etnik ve kültürel kimlikleri alay konusu olup saldırıya uğrayabilir ve kişiler bunu özsaygı meselesi haline getirip kimliklerine daha gönülden bağlanabilirler. Bu öldürücü etkilerle birlikte toplumda acı bir iç savaş meydana gelebilir, savaşa dâhil olanların ise etnik, dinî ve diğer kimliklerini güvence altına almak istemekten başka seçenekleri kalmaz. Toplumun geniş kesimi hızlı ve yoğun değişimlere uğrayabilir ve yö-

nünü şaşırmış mensuplar elinde bulundurdukları kast, kabile, din gibi tekil kimliğin anlamına ve sabitliğine sığırırlar.

Nazi Almanyası'nın mahrum kimliklerine sahip olan Yahudiler, ellerinde kalan tek kimlikle pratik amaçlar edindiler. Bu, toplumun geniş kesiminin onları görmesi ve hayatlarını yapılandırması için tek yoldur. Yahudi kimliğinin inkârı onları bir yere götürmemekle birlikte kendilerine olan saygılarını da yitirmelerine neden olacaktır. Irkçı Güney Afrika'da siyahlar ellerinde sadece ırksal kimliklerini bulunduyorlardı. Avrupa'daki genç Müslüman göçmenlerin anavatanlarıyla olan etnik ve kültürel bağı genel olarak zayıf kalmış, göçmenler yerleştikleri ülkede kendilerini kabul görmüş hissini tamamiyle yaşamamış, dâhil olduğu Müslüman toplumlarla pek az gurur duymuş ve tutunacakları tek dayanak olan İslâm'ı kimlikleri ve gururları olarak benimsemişlerdir. Birinci Dünya Savaşı sonucu aşagılanan, ekonomik kaos ve enflasyon krizi yaşayan, ahlâki uzlaşmaları çöken, derin bir güvensizlik hissi taşıyan iki savaş arası dönemdeki çoğu Alman kendisini derinden çaresiz, demoralize, kopuk hissetmiş ve bu histerik durumdan kurtulmak için kendilerine sunulan milli öğelere kökten tutunmuşlardır. Ruanda'da gerçekleşen soykırım sırasında kişiler ya Hutu ya da Tutsi'ydi. İzole olmuş bireyler dışında, geniş çaplı "tek kimlik" saplantısı genel olarak siyasi ve sosyal nedenlerden dolayı ortaya çıkıp bu nedenleri göz ardı ederek giderilemez.



**SOSYAL/SİYASAL TEORİNİN
SORUN ALANLARINDA KİMLİK**



SÜREÇ OLARAK KOLEKTİF KİMLİK*

Alberto Melucci

Kültür ve Kolektif Eylem

Kültürel çözümlemelere ilgi son yirmi yılda dünya toplumunun olağanüstü kültürel dönüşümüyle birlikte arttı. Bizler şaşkınlık ve korkuyla iletişim teknolojilerindeki etkileyici gelişmeye, bir dünya medya sisteminin yaratılmasına, tarihsel politik ayrılıkların çözülüşüne, kültürel farklılıkların ulusal topluluklar üzerinde ve dünya ölçeğinde güçlü etkisine tanıklık ediyoruz. Daha önce, kültürler hiç bu kadar şiddetli biçimde yüzleşmeye maruz kalmamışlardı ve insani eylemin kültürel boyutları dolaysızca üretim ve tüketimin temel kaynakları olarak ele alınmamıştı. Dolayısıyla sosyal bilimlerin kültürü yeniden keşfetmesi, geleneğin yeni bir okumasının bu anahtar kavramın merceğinden gerçekleşmesi ve kültürel çözümlemelere ilginin beraberinde sosyolojideki kuramsal tartışmalara yeni bir canlılık getirmesi şaşırtıcı değildir.

* Çeviri: Ömer Mollaer.

Kaynak Metin: Alberto Melucci, "The Process of Collective Identity", *Social Movements and Culture*, Hank Johnston and Bert Klandermans (ed.), University of Minnesota Press, 1995.

Toplumsal hareketler de odaklarını sınıf, ırk ve diğer daha geleneksel politik konulardan kültürel zemine doğru kaydırmış görünüyorlar. Son yirmi yılda gelişmiş toplumlarda ortaya çıkan toplumsal çatışmalar, kendilerini siyasal eylem üzerinden ifade etmek yerine egemen dile, bilgiyi düzenleyen ve toplumsal pratikleri biçimlendiren kurallara kültürel bir meydan okuma geliştirdiler. Gündelik yaşamın çok önemli boyutları (zaman, mekân, kişilerarası ilişkiler, birey ve grup kimlikleri) bu çatışmalara dâhildi ve yeni aktörler kendi hayatlarını anlamlandırma özerklikleri üzerinde hak iddia ediyorlardı.

Bu makale, çağdaş toplumsal hareketler ile ilgili analizlere önceki katkılarında gündeme getirdiğim (bkz. özellikle Melucci 1989) ve hâlihazırda umut verici tartışmaları (Bartholomew and Mayer 1992; Lara, Johnston, and Gusfield 1994) teşvik etmiş olan kolektif kimlik kavramını ele almaktadır. Kolektif kimlik konusuyla –özellikle de toplumsal hareketler ve kültür üzerine bir kitabın bağlamı içinde– niçin ilgilenilmelidir? Teorik bakış açısından, kültürel çözümlemelere ilgi insanların kendi dünyalarını nasıl anlamlandırdıklarına dair yeni sorular karşısında bir değişime tekabül eder: İnsanlar metinlerle, pratiklerle, kendi ürünleriyle bu kültürel ürünleri kendileri açısından anlamlı kılmak için nasıl ilişki kurar? Ve sonuç olarak insanlar nasıl anlam üretir? Bu yeni sorular, çağdaş toplumsal hareketlerle karşılaştıklarında geleneksel sosyoloji kuramlarının zayıflıklarının artan kanıtlarına paralel olarak son zamanlardaki kültür üzerine düşünceler tarafından ortaya atıldı.

Toplumsal hareketler üzerine yapılan çalışmalar her zaman toplumsal hareketin bir ön koşulu olarak yapısal analizler ile bireysel güdülenim analizlerinin düalistik mirası tarafından bölünmüştür. Benzer ve bazen iç içe geçmiş olan bu açıklamalar davranış ile anlam, “nesnel” koşullar ile “öznel” güdüler ve yönelimler arasındaki boşluğu asla doldurmaz. Bu açıklamalar, toplumsal aktörlerin nasıl kolektivite biçimini aldıkları ve kendilerini bu kolektivitenin bir parçası olarak nasıl tanımladıkları, kendilerini zaman içerisinde nasıl sürdürdükleri, bir toplumsal hareket içerisinde bulunanlar için birlikte hareket etmenin nasıl anlamlandırıldığı, kolektif eylemin anlamının yapısal önkoşullardan ya da bireysel güdülerin toplamından nasıl türetildiği sorularını asla yanıtlamaz.

Kültüre yönelik yeni ilgideki artış ve buna bağlı olarak hermenötiğe, dilbilimine ve etnometodoloji ile bilişsel sosyolojiden gelen pek

çok metodolojik uyarıya bağlı dikkat de genellikle kolektif olgular üzerine geleneksel araştırmalarda ima edilen epistemolojik farkındalığın ve öz-düşünümselliğin düzeyinin düşüklüğünü daha açık hale getirmiştir. Az sayıda istisna olmakla birlikte (güzel bir örnek için bkz. Johnston, bu cilt içinde 11. Bölüm) şimdiye kadar toplumsal hareketler hakkındaki araştırmalar yaygın bir şekilde kendi nesnesine yönelik “gerçekçi” bir tutum tarafından yönlendirilmiştir. Bu tutum, araştırmacıyı –sanki kolektif aktörler kendinde bir varlığa sahipmişler gibi– bazı temel yapısal koşullara gönderme yapmaya ya da davranışların ardındaki saikleri çözümlemeye zorlayan ontolojik özleri bütünleştirir. Hiç şüphesiz, gözlemcinin buradaki konumu mümkün olduğu kadar nesnel olan bir dışsal göz konumudur ve araştırmacının çalışma alanıyla ilişkisinin çalışmasının oluşumunda nasıl rol oynadığı gibi sorulara çok az dikkat edilmiştir. Bu kitap kendi içinde bu konularda anlamlı bir dönüm noktasının bir örneği ve yükselen epistemolojik farkındalığın işaretidir.

Kolektif kimlik kavramının yeniden ayrıntılı olarak düşünülmesi yapı ve anlam arasındaki düalizmle yüzleşmek için gereklidir. Kavram, göreceğimiz gibi kolektif eylem içinde anlamın üretiminden ve kolektif eylemin ampirik biçimlerini dikkate alan bazı metodolojik sonuçlardan ayrılamaz. Kavramın bu stratejik rolüne ilişkin çağdaş sosyolojik tartışmalarda öne çıkan sorular muhtemelen kültürel analizlere ve kolektif kimliğe ortak ilgiyi açıklar. Bireylerin ve grupların kendi eylemlerini nasıl anlamlandırdığı ve bizim bu süreci nasıl anlayabildiğimiz sorularını sorarak, tekboyutlu ve metafizik kolektif aktörler düşüncesinden sıyrılıp kolektifi kolektif yapan süreçlere yönelmek zorundayız. Kolektif kimliğe süreçsel yaklaşım böylesi bir teorik ve metodolojik değişikliği açıklamaya yardım eder. Fakat basitçe bir hareketin merkezî “öz”ünü araştırmaya yönelmiş eski araştırmaların yerini alan yeni bir ana anahtar olan bu kavram, toplumsal hareket çalışmalarında genellikle şeyleşmiş bir üslup içinde kullanılır. Bu makale kolektif kimliğe süreçsel yaklaşımda üç temel noktayı vurgulamaktadır: (1) kolektif kimlik; kolektif eyleme inşacı bir bakışı ima eder, (2) toplumsal araştırmalarda gözlemci ile gözlenen arasındaki ilişkiyi değerlendirme biçimi bağlamında bazı epistemolojik sonuçlar taşır ve (3) araştırma pratiklerinin kendisini etkiler.

Kolektif Kimliği Tanımlamak

Eylem ve Alan

Kolektif eylemi amaçların, kaynakların ve sınırların sonucu olarak, imkânlar ve sınırlılıklar sistemi içerisinde toplumsal ilişkiler yoluyla inşa edilen amaçlı bir yönelim olarak düşünüyorum. Dolayısıyla kolektif eylem ne yapısal önkoşulların yalın sonucu ne de değerler ve inançların dışavurumu olarak düşünülebilir. Kolektif olarak hareket eden bireyler kendi eylemlerini “örgütlü” yatırımlar yoluyla “inşa” ederler: Algıladıkları imkânlar ve sınırlılıklar alanını bilişsel terimlerle tanımlarlarken, aynı zamanda “bir arada oluşlarını” ve takip ettikleri hedefleri anlamlandırmak üzere ilişkilerini etkinleştirirler.

Toplumsal hareketin ampirik birliği başlangıç noktası yerine sonuç, kanıt yerine açıklanacak bir gerçek olarak ele alınmalıdır. Birçok birey için olaylar kolektif olarak farklı yönelimleri birleştirir, çoklu aktörlere yol açar ve kendi ilişkilerini biçimlendiren imkânlar ve sınırlılıklar sistemine karışır. Aktörler kolektif eylemi “üretirler”, çünkü kendilerini ve çevreleriyle kurdukları ilişkiyi tanımlama becerisine sahiptirler. Aktörlerin inşa ettikleri tanım doğrusal değildir ve etkileşim, müzakere ve farklı yönelimlerin karşıtlığıyla üretilir. Bireyler veya alt gruplar (eylem türüne göre az ya da çok sabit ve bütünleşmiş) bir “biz” biçimlenimine üç yönelimin sıralamasını yaygın hale getirecek ve uyumlulaştırarak katkıda bulunur: Eylemlerin sonuçlarıyla ilgili olanlar (eylemin aktör için anlamı), araçlarla ilgili olanlar (eylemin imkânları ve sınırlılıkları) ve son olarak çevreyle kurulan ilişkiyle ilgili olanlar (eylemin üzerinde gerçekleştiği alan). Böylelikle bir kolektif aktörün eylem sistemi bir dizi kutupluluğun karşılıklı gerilimiyle kurulur. Kolektif aktör, eylemin sonuçlar, araçlar ve çevre açısından çoklu ve çelişen ihtiyaçlarla karşılaşmak zorunda kalması nedeniyle sürekli olarak gerilimlere tâbi olan böylesi bir sistemi kabul edilebilir ve sürekli hale getirmeyi gözetir. Kolektif hareketlilik meydana gelebilir ve hattâ devam edebilir; çünkü aktör çelişen ihtiyaçlar arasındaki belirli bir bütünleşmeyi kavramayı başarır ve eylem boyunca kavramaya devam eder. Bir kolektif eylem biçimi ortaya çıktığında, “kolektif”in bu “toplumsal yapı”sı müzakere ve yeniden-müzakere yoluyla aralıksız olarak iş başındadır. Bu yapısal süreçte ortaya çıkabilecek bir aksaklık ya da kesinti eylemi imkânsız kılar.

Bu noktada “bir aktör nasıl biçimlenir?” sorusu belirleyici teorik önem arzeder: Geçmişte (hareketin varoluşuna dair) bir veri olarak ele alınan neyse, eksiksiz olarak açıklanması gereken şey odur. Analiz, kolektif eylem içinde varolan boyutların çoğulluğunu ele almalı ve onların nasıl bir araya gelip kendilerini süreç içerisinde sürdürdüklerini açıklamalıdır. Bu nedenle analiz bize gözlemlenen eylemde ne tür bir “inşa” ile karşı karşıya olduğumuzu ve aktörlerin kendilerinin nasıl “inşa edilmiş” olduğunu söylemelidir.

Tanım

Kolektif kimliği eylem sisteminin bu “inşa” süreci olarak adlandırıyorum. Kolektif kimlik, çeşitli bireyler (ya da daha karmaşık bir aşamada gruplar) tarafından üretilen, etkileşim halinde ve ortaklaşa bir tanımdır; eylemin yönelimleri ve eylemin içinde gerçekleştiği imkânlar ve sınırlılıklar alanı ile ilişkilidir. “Etkileşim halinde ve ortaklaşa” derken, bir süreç olarak kavranması gereken bir tanıma kastediyorum; çünkü tanım inşa edilmiş ve bireyleri (ya da grupları) birbirine bağlayan ilişkilerin yinelenen etkinleştirmesi yoluyla müzakere edilmiştir.

İlk olarak, bir süreç açısından kolektif kimlik amaçlar, araçlar ve eylem alanı ile ilgili bilişsel tanımlar gerektirir. Kolektif eylemin bu farklı unsurları ya da eksenleri toplumun bir bölümü ya da tamamı tarafından paylaşılan ya da bir gruba özgü olan bir dil içinde tanımlanmıştır. Bunlar verili bir ritüeller, pratikler, kültürel ürünler grubuna dâhil edilmiş ve değişik biçimlerde çerçevelenmiştir, fakat her zaman sonuçlar ile araçlar ve yatırımlar ile kazançlar arasındaki bir tür muhasebeye imkân tanır. Bu bilişsel düzey zorunlu olarak birleşik ve tutarlı çerçeveleri ima etmez (bilişselcilerin düşünmeye eğilimli oldukları gibi: bkz. Neisser 1976; Abelson 1981; Eiser 1980); fakat etkileşim yoluyla inşa edilmiştir ve farklı, bazen de çelişkili tanımları ihtiva eder (bkz. Billig, bu ciltte 4. Bölüm).

İkinci olarak, bir süreç açısından kolektif kimlik, böylelikle birbirini etkileyen, iletişim kuran, müzakere eden ve kararlar veren aktörler arasındaki aktif ilişkiler ağına göndermede bulunur. Örgütlenme biçimleri ve liderlik modelleri, iletişimsel kanallar ve iletişim teknolojileri bu ilişkilerin iletişim ağının kurucu unsurlarıdır.

Son olarak, kolektif kimliğin tanımı içinde, bireylerin kendilerini ortak birliğin bir parçası olarak hissetmelerini sağlayacak ölçüde duygusal yatırıma ihtiyaç duyulur. Kolektif kimlik asla bütünüyle tartışmaya açık değildir, çünkü kolektif eyleme katılım anlamla donatılmıştır, ancak bu maliyet-fayda hesabına indirgenemez ve bunun yanı sıra duyguları harekete geçirir (Moscovici 1981). Özellikle daha az kurumsallaşmış toplumsal hareketlere benzer toplumsal yaşam alanlarında tutkular ve duygular, aşk ve nefret, inanç ve korku kolektif olarak hareket eden gövdenin parçalarıdır. Kolektif eylemin bu parçasını “rasyonel” (burada olumlu bir anlam taşımaktadır!) olanın karşısı anlamında “irrasyonel” olarak kavramak tamamen saçmadır. Hissediş olmaksızın kavrayış, duygu olmadan anlam yoktur.

Hem bilişsel hem de duygusal açıdan etkin ilişkiler yoluyla çerçevelenen bu etkileşim halindeki ve iletişimsel yapıyı şimdi daha yakından anlamayı deneyelim.

Süreç ve Biçim

Kimlik terimi, en yaygın biçimde, belirli bir eşğin altında yer alan çevresel değişikliklerden etkilenmeyen bir eylemin öznesinin zaman içindeki kalıcılığını ifade etmek için kullanılır. Terim, öznenin sınırlarını kuran ve onu diğer herkesten ayıran birlik nosyonunu; iki aktör arasında birbirlerini (karşılıklı olarak) tanımalarına imkân veren bir ilişkiyi ima eder. Kimlik nosyonu daima şu üç özelliğe gönderme yapar: Zaman içinde ortaya çıkan değişikliklerin üzerinde ve ötesinde öznenin sürekliliği ve çevreye uyumu; öznenin ötekilere saygı ile sınırlandırılması; tanıma ve tanınma yeteneği.

Belirli bir istikrar ve zaman içinde kalıcılık nosyonu dinamik süreç düşüncesiyle çelişkili görünür. Hiç şüphe yok ki toplumsal aktörler kendi tanımlarını sınırlamaya ve istikrarlı hale getirmeye çalışırlar. Gözlemciler de öyle. Fakat burada tanımlandığı biçimiyle kolektif kimlik kavramı, verili bir gerçeklik olarak görünen, az ya da çok kalıcı olan ve hemen görünür olmayan etkin bir sürecin –en azından belirli bir dereceye kadar– sonucu olan şeyi tam olarak açıklamamıza yardımcı olabilir.

Böylesi bir süreç sürekli yatırımlar gerektirir ve toplumsal eylemin daha kurumsallaşmış aşamalarına yaklaştıkça giderek örgütsel biçimler, kural sistemleri ve liderlik ilişkileri halinde belirginleşebilir. Kişi-

nin kendi kimliğine istikrar kazandırma eğilimi, ihtiyacı ve kimliğine kalıcı bir biçim vermesi, az ya da çok kalıcı yapılarda ve kimliğin az ya da çok istikrarlı tanımlarında belirginleşen sürecin sonuçları ile bu biçimlerin arkasına gizlenen sürecin kendisi arasında bir gerilim yaratır.

Burada tanımlanan kolektif kimlik kavramı, belirli bir kolektif aktörün istikrarlı ve tutarlı görünen tanımının ardında yatan, etkileşim halindeki ve bazen çelişkili süreçleri yakalamamıza yardımcı olabilir. Semantik olarak kalıcılık fikrinden ayıramaz olan ve bu nedenle tartıştığım süreçsel analiz için belki de uygunsuz olan *kimlik* kelimesini kullandığımın farkındayım. Şimdiye dek daha iyi bir dilsel çözüm bulamadığım için, *kimlik* kelimesini “kolektif kimlik” kavramının kurucu bölümü olarak kullanıyorum. Çünkü ileride tartışacağım gibi, kolektif kimlik analitik bir araç olduğu kadar, çalışılacak bir “şey”dir de. Kolektif kimlik, tanım gereği kavramsal soruna geçici bir çözümdür ve diğer kavramların daha uygun olduğu kanıtlanırsa değiştirilebilir. Bu arada mevcut dilin sınırları içinde çalışıyorum, kuşkusuz yeni kavramlara geçiş sadece farklı kelime meselesi değil, aynı zamanda yeni paradigma meselesidir. Modernitenin mirasından çıkış zorlu bir süreçtir ve ancak kendimizi yeni bir kavramsal evrende bulduğumuzda, zamanımızın aşıldığının farkına varacağız. Bu arada, iletişim adına yeni sorunları ele almak için eski kelimeleri kullanmaktan kaçınamayız.

Kolektif kimliğin ima ettiği statik ve dinamik boyutlar arasındaki görünürdeki çelişkiyi aşmanın tek yolu onu eylem açısından düşündürmektir. Kolektif kimlik toplumsal aktörlerin birleşik ve sınırlanmış özneler olarak hareket etmelerine ve kendi hareketlerinin denetiminde olmalarına imkân verir. Fakat diğer taraftan, toplumsal aktörler kolektif bünye olarak hareket edebilirler, çünkü bir ölçüde kolektif kimliğin inşa edici sürecini gerçekleştirirler. Böylelikle gözlemlenen eylem açısından, bir kolektif aktörün kendi eylemlerinin etkilerini tanıma ve bu etkileri kendine atfetme yeteneğinden söz edilebilir. Bu biçimde tanımlanan kolektif kimlik, ilk olarak, toplumsal aktörlerin öz-düşünüm yeteneğini varsayar. Kolektif eylem yalnızca toplumsal ve çevresel sınırlılıklara bir tepki değildir; aktörlerin tanıyabildikleri sembolik yönelimler ve anlamlar da üretir. İkinci olarak, bir nedensellik ve aidiyet nosyonu gerektirir; yani aktörler kendi eylemlerinin etkilerini kendilerine atfetme yetisine sahiptirler. Bu tanıma, aktörle-

rin eylemlerinin sonuçlarını kendilerine mâl etme, eylemlerini değiştirme ve eylemlerin nasıl tahsis edilmeleri gerektiğine karar verme yeteneklerini destekler. Üçüncü olarak, kimlik aktörlerin geçmiş ile gelecek arasında ilişki kurmalarına ve eylemleri etkilerine bağlamalarına imkân veren bir süreyi algılama yeteneği gerektirir.

Kolektif Kimliğin İlişkisel Boyutu

Kolektif kimlik bu nedenle aktörün kendisi olmayı sürdürürken ötekilerden farklılaştığı bir özerk eylem kapasitesini ifade eder. Ancak aktörün kendisini özdeşleştirmesi, kimlik için temel oluşturacaksa sosyal tanınmayı da sağlaması gerekir. Bir aktörün kendisini ötekilerden ayırma yeteneği söz konusu ötekiler tarafından da tanınmalıdır. Dolayısıyla ilişkisel boyutuna atıfta bulunmadan kolektif kimlikten söz etmek imkânsız olurdu.

Sinirbilimler ve bilişsel bilimler alanlarındaki doğuştan gelen insan davranışı ve sonradan kazanılmış olan üzerine son gelişmeler (Omstein and Sobel 1987; Gazzaniga 1987) kolektif kimliğin güncel tartışmaları için biçimsel bir model sunar. Alınan bazı aşırı tutumlara rağmen, güncel beyin araştırmaları, insan davranışlarının ilişkisel ve toplumsal yönlerinin onun biyolojik yapısı içinde kalacağı yönündeki ortalama görüşe eğilimlidir. Kalıtım, beynimizin işleyişi içinde bireyin sinir sisteminin büyümesini yöneten bir sinirsel program ortaya koyar. Bu program, bireysel kimliğin yapısı ile ilgili olduğu kadarıyla, bireysel farklılaşmanın çevre ile etkileşimin sonucu olarak ortaya çıktığı koşullar altında işler. Bireysel kimliğin erken yapılanmasını araştıran psikanaliz, genetik psikoloji ve sembolik etkileşimcilik bir bebeğin yaşamının en derinde yatan deneyimlerinde ilksel etkileşimlerin – tanıma ve tanınma– kritik rolünü ortaya koymuştur.

Benzer bir şekilde, toplumsal hareketlerin bir imkânlar ve sınırlılıklar sistemiyle döngüsel ilişki içerisinde kolektif kimliği geliştirdiğini söyleyebiliriz. Kolektif aktörler kendileri ile çevre arasında ayırım yapmayı öğrendiklerinde kendilerini tanımlama yeteneğini kazanırlar. Aktör ve sistem karşılıklı olarak kendilerini inşa ederler ve bir hareket yalnızca toplumsal eyleme, aktör tarafından sırasıyla tanınan ve tanımlanan biçimiyle bir imkânlar ve sınırlılıklar alanı sunan dışsal çevresiyle ilişkisi yoluyla öz-farkındalık kazanır.

Dolayısıyla, aktörün kendini özdeşleştirmesinin ürettiği ve sürdürdüğü kolektif eylemin birliği, hareketin kendini bir ilişkiler sistemi içerisine yerleştirme becerisine bağlıdır. Bir kolektif aktörün, kimliğini diğer politik ve toplumsal aktörler tarafından tanınmasından (aynı anlama gelmek üzere, inkâr ya da karşıtlıktan) bağımsız olarak inşa etmesi düşünülemez. Herhangi bir kolektif aktör, eyleme geçmek için, kendisiyle öteki aktörler arasındaki ayırımın sürekli olarak ötekiler tarafından kabul edildiği, hattâ inkârın uç biçimlerinde onaylandığı temel varsayımını yapar. Aktörler (hareket, yetkililer, diğer hareketler, üçüncü kişiler) arasındaki toplumsal tanınmada –bu toplumsal tanınma inkâr, meydan okuma ya da karşıtlık biçimini alsa bile (“birimiz hepimiz için, hepimiz birimiz için”)– en azından asgari düzeyde bir karşılıklılık olmalıdır. Tanınma için gerekli bu asgari düzey eksik olduğunda, kolektif kimliğin içinde üretilebildiği toplumsal alanı geçersizleştiren bir anlam boşluğu olarak ancak saf bastırma var olabilir.

Kolektif gerçekliği “biz” olarak üretme ve tanıma özerk yeteneği mantığa aykırı görünen bir durumdur: Farklılığının toplumun geri kalanından kabul görmesi bakımından, bir hareket toplumun ortak kültürüne aidiyet ile bir toplumsal aktör olarak tanınmayı birlikte ifade eder. Kimliğin paradoksu her zaman –onaylanan ve böyle yaşanan – farklılığın belirli bir eşitlik ve belirli bir karşılıklılık öngörmesidir.

Kimlik ve Çatışma

Bir süreç olarak kolektif kimlik içsel ve dışsal bakış açılarından analitik olarak bölünmüş ve incelenmiş olabilir. Bu ikiye ayrılma açıkça temelde birleşik bir süreç olarak görülmesi gerekeni tanımlamanın bir yoludur. Kolektif kimlik, hareketin kendisini veren bir tanım ile toplumun geri kalanı tarafından ona sunulan bir tanınma arasındaki çözülmemiş ve çözülemez bir gerilimi barındırır.

Çatışma, bu uyumsuzluğun ve neden olduğu gerilimin aşırı bir örneğidir. Karşılıklılık toplumsal çatışmalar içinde imkânsızlaşır ve kıt kaynaklar için rekabet başlar. Her iki durum da ötekilerin kimliklerini yadsımaya ve kendileri için talep ettiklerini rakiplerine bahşetmeyi reddetmelerine yol açar. Çatışma, etkileşimin karşılıklılığını sekteye uğratar; rakipler iki taraf için müşterek olan, fakat her birinin ötekine bahşetmeyi reddettiği bir şey üzerinde çatışırlar. Çatışmada

tehlikeye düşen somut ya da sembolik hedeflerin ötesinde, insanların uğruna mücadele ettikleri şey, kendilerini tanıma/onaylama ve eylemlerinin öznelere olarak tanınma olanağıdır. Toplumsal aktörler karşıtlarının yok saydığı kimliklerini olumlamak, kendilerine ait olarak gördükleri şeyi yeniden sahiplenmek için bir çatışma içine girerler.

Bir çatışma boyunca grubun içsel dayanışması kimliği pekiştirir ve güvence altına alır. İnsanlar, aynı çıkarları paylaştıkları için değilse de yaptıkları şeyi anlamlandırmak için ihtiyaç duyduklarından ötekilerle aralarında bir bağ hissederler. Bireyleri birbirine bağlayan dayanışma, bireylerin kendilerini eylemlerinin öznelere olarak olumlamalarına ve çatışmanın neden olduğu toplumsal ilişkilerdeki bozulmaya karşı koymalarına imkân verir. Dahası, kendileri olarak onayladıkları şeyi yeniden sahiplenmek amacıyla olanaklarını nasıl seferber edeceklerini öğrenirler. Kolektif hareketlilik biçimlerine ya da toplumsal hareketlere katılma, kültürel yenilik biçimlerine dâhil olma, özgecilikten ilham alan gönüllü eylem: Bütün bunlar kimlik için bu ihtiyaçta temellenir ve onu tatmin etmeye yardım eder.

Kolektif Kimliğin Zaman İçindeki Sürekliliği

Kolektif kimlik, toplumsal hareket olarak adlandırabileceğimiz birleşik ampirik aktörün biçimlenmesine ve sürdürülmesine öncülük eden bir öğrenme sürecidir. Kolektif kimlik çeşitli aşamalardan geçerken, kolektif aktör çevre tarafından belirlenen sorunları çözebilme kapasitesini geliştirir ve kendi ilişkilerinde giderek bağımsız ve özerk olarak etkin hale gelir. Kolektif kimlik süreci aynı zamanda geçmişle bütünleşme ve şimdinin unsurlarını oluşturma yoluyla kolektif aktörün birliğini ve sürekliliğini üretme yeteneğidir.

Kolektif kimlik süreci, kolektif aktörün kendi birliğini tanımlama yeteneğini zorlu biçimde sınavan çelişkili baskılara maruz kaldığında, bir hareketin kimliğine meydan okuyan kriz ve şiddetli çatışma durumları her şeyin ötesindedir. Kendi eylemini yeni yönelimlere göre yeniden biçimlendirerek yanıt verebilir ya da –en azından içsel olarak her biri açısından– belirli bir tutarlılığı muhafaza edebilmek için kendi eylem alanını bölümlere ayırır. En ciddi durumlar bir bozulmaya, hareketin parçalanmasına ya da sınırlarının ihlâl edilmesine neden olur. Bu, belirli ölçüde istikrar sergileyen bir hareketin tanımını üretebilme ve sürdürebilme yetersizliğine ya da karşılıklı olarak, –mez-

heplerde ya da terörist gruplarda olduğu gibi— kaçmanın imkânsız olduğu katı bir kimliğin zorlayıcı biçimde üstlenilmesine yol açabilir.

Kolektif kimlik, hareketin sürekliliğini ve zaman içerisinde kalıcılığını sağlar; aktörün toplumsal çevresi ile ilgili olarak onun sınırlarını belirler. Bireylerin üyeliklerini düzenler, harekete katılmak için gerekli koşulları ve üyelerin tanımlandıkları ve üzerinden kendilerini tanımladıkları ölçütü belirler. Bu kimliğin içeriği ve zamansallığı grup çeşitlerine göre değişir.

Örgütsel yapıları, liderlik modellerini ve üyelik koşullarını düşündüğümüzde, kolektif kimlik nosyonunu varsayan kolektif eylemin aşamalarıyla uğraşırız: Bunlar kolektif aktörün amaçları, araçları ve eylem alanını tanımlama biçimlerini kapsar ve onları harekete geçirir. Bu aşamalar, olası bir kolektif kimliğin ampirik göstergeleri olarak düşünülmelidir; diğer taraftan bu kavram bir toplumsal hareketin bu ampirik boyutlarının “şeyleşmiş” görünümünü parçalamak ve ardında yatan inşa sürecine ulaşmak için bir analitik araç olarak kullanılmalıdır.

Kolektif Kimlik Bağlamında Şeyleşmenin Aşılması

Özetle, kolektif kimlik “şey” olarak ya da bir öznenin tekboyutlu birliği olarak ele alınamaz; bunun yerine bir ilişkiler ve temsiller sistemi olarak tasavvur edilmelidir. Kolektif kimlik, gerilim halindeki vektörler sistemini içeren bir alan biçimini alır. Bu vektörler sürekli olarak kolektif eylemin çeşitli eksenleri arasında ve bir aktörün ilân ettiği özdeşleşme ile ona toplumun kalanı (rakipler, müttefikler, üçüncü kişiler) tarafından atfedilmiş olan özdeşleşme arasında bir denge kurma arayışındadırlar.

Somut biçimi içinde kolektif kimlik bu ilişkiler dizisinin nasıl bir arada tutulduğuna bağlıdır. Bu sistem asla kesinleşmiş bir veri değildir; bunun yerine içinde birlik ve dengenin, alanın içsel ve dışsal unsurlarındaki değişikliklere ve yeniliklere verilen tepkide yeniden kurulduğu yorucu bir süreçtir. Kolektif kimlik böylelikle hâlihazırdaki durumuna ve boyutlarının göreceli yoğunluğuna göre biçim alır. Bazı vektörler daha zayıf ya da daha güçlü, bazıları da tamamen etkisiz olabilir. Kolektif kimlik genişleyen, daralan ve sınırları kendisini kuran güçlerin değişen yoğunluğu ve yönelimleriyle başkalaşan bir alan olarak tahayyül edilebilir.

Herhangi bir verili anda, hem aktörler hem de gözlemciler “biz”in birleşik, sınırlı ve statik tanımı üzerinden bu alanın açıklamasını yapabilirler. Bu “şeyleşme” eğilimi her zaman kolektif aktörün süreklilik ve kalıcılık ihtiyacının bir parçasıdır. Ama bugün, bu aşılabilir ihtiyaç, özdeşleşmenin gerçekleşme biçimlerindeki önemli değişikliklerle yüzleşmek zorundadır.

Özdeşleşme süreçleri bugün giderek toplumun dışından içine aktarılmıştır. Aşkın ve metafizik varlıklardan –mitler, tanrılar ve atalar gibi toplumötesi kaynaklardan, fakat bunun yanında Tarih ya da piyasanın Görünmez Eli gibi Tanrı’nın daha yakın zamanlardaki dünyevi görünümünden– ilişkisel insan eylemine, kültüre ve iletişime, toplumsal ilişkilere ve teknolojik sistemlere kaymıştır. Kimliğin toplumsal olarak üretildiği düşüncesi giderek daha fazla kabul gördükçe tutarlılık, sınır sürekliliği ve tanınma kimliği sadece statik kavramlar içinde tanımlar; fakat sözcüğün dinamik yan anlamı olan kolektif kimlik giderek inşa ve özerkleşme süreci olarak belirir.

Son zamanlardaki toplumsal hareketler –özellikle kültürel meseleleri merkeze almış olanlar– için kolektif kimlik, bir dizi veri ya da “yapısal” karakteristikler olmak yerine, bilinçli eylemin ürünü, öz-düşünümün sonucu haline gelmektedir. Kolektif aktör kendi tutarlılığını inşa etmek ve kendini çevre ile toplumsal ilişkiler tarafından belirlenen sınırlar içerisinde tanımlamak eğilimindedir. Kolektif kimlik de “örgütlemenin” bilinçli süreçleriyle çakışmak eğilimindedir ve bir durumdan çok bir eylem olarak deneyimlenir.

Çağdaş kolektif aktörlerin kendilerini tanımlamaya eğilimli oldukları, bu giderek artan biçimde öz-düşünümsel ve inşa edilmiş tutumu ifade etmek için, bir terim üretmeyi öneriyorum: *kimlikleşme*. Bu, dilimizin sınırları içinde, kolektif eylemin mevcut biçimlerinde nitel bir sıçramanın kulağa hoş gelmeyen ve kışkırtıcı kabulüdür. Dahası bilişsel araçlarımızda eşanlamlı bir sıçrama için bir çağrıdır.

Kolektif Kimliğin Merceği: Bununla Ne Görülebilir?

Kolektif kimlik veri, öz ya da “gerçek” bir varoluşun “nesne”si değil; bir kavram ve bir analitik araçtır. Kavramlarla ilgilenirken “gerçeklik”ten değil, üzerinden gerçekliği okuduğumuz araçlar ya da mercaklerden bahsettiğimiz asla unutulmamalıdır. Kolektif kimlik kavramı ancak diğer kavramlar ya da modellerle açıklanamayan olguları ya

da onların çeşitli boyutlarını çözümlemeye yardımcı oluyorsa, yeni bilgi birikimimize ve bu olguları anlamamıza katkıda bulunuyorsa bir araç olarak işlev görebilir.

Bu makalenin başlangıç bölümünde söylediğim gibi, kolektif kimlik kavramı kolektif eylem çalışmalarında hâlâ var olan düalistik mirasın eksikliklerini ve çağdaş toplumsal hareketlerin bazı boyutlarını –özellikle kültürün merkezî rolü ve yeni eylem biçimlerinde sembolik üretim– açıklamakta güncel yaklaşımların karşılaştıkları güçlükleri aşmak için tasarlanmıştır. Kavram, toplumsal hareketler çalışmalarında sıklıkla ima edilen naif epistemolojik varsayımlara da işaret eder. Böylece, bu kavram, toplumsal hareketler kavramsallaştırmamızdaki değişimleri ortaya koymak için tasarlanmıştır ve bu nedenle çağdaş toplumdaki toplumsal hareketlerin değişen önemine ilişkin farklı anlayışlara katkı yapmalıdır.

Bu iki düzey –kavramsallaştırmadaki değişimler ve kolektif olgunun önemine ilişkin anlayışımızdaki değişimler– bir döngüsel ilişkiyle bağlantılıdır. Eğer kavramlar başvurdukları olguların daha fazlasını farklı biçimlerde görmemize yardımcı oluyorsa, söz konusu döngü kısır bir döngü değildir. Dahası, bu ampirik olgular bu merceklerden süzülerek yorumlanmışsa, bize bizatihi merceklerin niteliğinin iyileştirilmesinde ve geliştirilmesinde yardımcı olabilir.

Kolektif kimliğin merceğinden ne görülebileceğini göstermeye çalışayım.

İlk olarak, kolektif kimlik nosyonu sosyoloji literatürüne ilişkindir, çünkü beraberinde kolektif eylemin görünüm alanını ve kendi tanımının dinamik görünümünü getirir. Toplumsal alanın toplumsal hareketin inşa edilmesinin parçası olarak içerildiğine işaret eder. Bunun anlamı, biçimsel tanımlamaların (konuşma, belgeler, katılanların görüşleri) ötesinde daima etkin bir müzakerenin ve bireyler, gruplar ya da hareketin parçaları arasında etkileşim halinde bir çalışmanın olduğudur. Bu, dikkati kolektif eylemin en üstünden en alt katmanlarına doğru kaydırır ve yalnızca eylemin ya da liderlerin söylemlerinin en görünür biçimlerini dikkate almaz. Daha görünmez ya da saklı biçimlere gözünü çevirir ve daha kısık sesleri duymaya çalışır.

Hareketlilik süreçleri, örgütlenme biçimleri, liderlik modelleri, ideolojiler ve iletişim biçimleri: Bütün bunlar kolektif aktörü oluşturan eylem sisteminin içerisinden yeniden inşa edilmesine ilişkin çözümlemenin anlamlı düzeyleridir. Fakat bunun yanında dışarı ile –

rakipler, müttefikler, düşmanlar ve özellikle de siyasal sistemin tepkileri ve toplumsal kontrol aygıtı ile— ilişkiler de içinde kolektif aktörün biçimlendiği, kendisini sürekli kıldığı ya da değiştirdiği bir imkânlar ve sınırlılıklar alanı tanımlar (bu boyutun önemi daha önce örneğin Gamson, Fireman ve Rytina 1982; Gamson 1990; Tarrow 1989b tarafından vurgulanmıştır).

İkinci olarak, kolektif kimlik kavramı yüksek düzeyde farklılaşmış sistemlerde kolektif eylem biçimlerinin doğuşunun anlamı ve doğası üzerine daha iyi bir kavrayışa da katkıda bulunabilir. Son on yılda toplumsal hareketler ve kolektif eylem çözümlemeleri sosyal bilimlerde kuram ve araştırmanın giderek özerk bir bölümü haline geldi. Bu alandaki çalışmaların nicelik ve niteliği güncel olgulara ilişkin anlayışımızı geliştirdi ve ilerletti (McCarthy ve Zald 1987; Jenkins 1983; Cohen 1985; Turner ve Killian 1987; Klandermans, Kriesi ve Tarrow 1988; Snow ve Benford 1988; Melucci 1989; Gamson 1990). Toplumsal hareket çözümlemelerine ilişkin kavramsal alanın özerkliği karmaşık sistemlerde kolektif eylemin kurumsal olmayan biçimlerinin artan özerkliğine koşut olarak gelişmiştir. Hareketlerin toplumsal alanı, sistemin ayrışma alanı haline gelmektedir ve artık ne dayanışmanın örgütlenmesinin geleneksel biçimleriyle ne de siyasal temsilin konvansiyonel kanallarıyla kesişir. Hareketlerin alanı şimdi toplumsal mücadele alanının bir “bölüm”ü ya da “alt sistemi”dir.

Bu özerkliği tanımak bizi “devlet” ve “sivil toplum” (Keane 1998), “özel” ve “kamusal”, “dışavurumcu” ve “araçsal” gibi kavramları gözden geçirmeye zorlar; ayrımlar çözülür ve kavramsal evrenimizde bir dönüşüme işaret eder. Artık, aslen siyasal sisteme karşıt bir varoluşu temsil eden “hareket” nosyonunun kendisi, ağ biçiminde ve parçalı kolektif olguların gerçekliğini betimlemekte yetersiz kalmaktadır. Çağdaş “hareketler” güçlü kültürel anlamlarla dayanışma ağı bir biçimini alır. Bu tam da onları keskin biçimde politik aktörlerden ve biçimsel örgütlenmelerden ayıran şeydir.

Kolektif kimlik kavramı bu düzeyi diğerlerinden (özellikle kolektif eylemin politik boyutlarından) ayıran farklılaşmayı yaratmaya yardım eder. Bu boyutlar sahneden çekilmez; fakat yalnızca mevcut kolektif aktörlerin karmaşıklığını tanımamıza izin veren ve “toplumsal hareket”i birleşik ve homojen olarak kabul etmeyen kavramsal araçlara dayanılarak yakalanabilecek farklı rolleri oynarlar.

Üçüncü olarak, tarihsel kahramanlar ya da kötü adamlar biçimindeki küresel ve metafizik kolektif aktörler kavramının ötesine geçmiş bulunuyoruz. Kolektif kimlik inşasının belirli düzeylerini tanımlama yoluyla, toplumsal hareketleri eylem sistemleri olarak görebiliriz. Toplumsal hareketler, kendilerine ideologları ya da karşıtları tarafından atfedilen amaçlar birliği ile hareket ederek varolmazlar. Onlar eylem sistemleridir, toplumsal eylemin farklı anlamları ve düzeyleri arasındaki karmaşık ağlardır. Bu, özel olarak, çoklu ve değişken olan kolektif eylemin çağdaş biçimlerinin gerçeğidir. Bu biçimler toplumsal sistemin farklı düzeylerinde saklıdır. Çağdaş çatışma analizinden çıkan sonuç şudur: Çatışmanın alanı ile çatışmayı öne çıkaran aktörler arasında ayırım yaparak başlamak zorundayız.

Geçmişte, çatışmalar üzerine çalışmak bir grubun toplumsal koşullarını çözümllemek ve bu çözümlmeyi kullanarak kolektif eylemin nedenine ilişkin sonuç çıkarmak anlamına gelirdi. Bugün öncelikle çatışmanın ortaya çıktığı toplumsal alanı saptamalı, sonra belirli grupların bu alan içinde nasıl hareket ettiklerini açıklamalıyız. Dahası, çatışma içindeki aktörler kolaylıkla bir toplumsal koşula bağlanamaz, çünkü genellikle toplumsal açıdan karma durumdadırlar. Koşulları, çatışmaya katılmalarını açıklamaz.

Aktörler toplumsal “öz”leri dolayısıyla doğal olarak çatışmalı olmadıklarından, eylemin doğası geçicidir; farklı aktörler gerektirebilir ya da sistemin çeşitli alanları arasında yön değiştirebilir. Aktörlerin bu çokluğu ve değişkenliği aynı kolektif olay ya da olgular içindeki analitik anlamların çoğulluğunu çok daha açık biçimde yaratır.

Dördüncü olarak, kolektif kimlik kavramı, yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılan olgu hakkındaki bazı yanlış anlamaların açıklığa kavuşturulmasına ilişkin önemli sonuçlar barındırır. Paradoksal olarak “yeni hareketler” üzerine son zamanlardaki tartışmanın sonucu metafizik varlıklar olarak hareketlerin imajının derinden sorgulanması oldu. Çağdaş hareketler diğer bütün kolektif olgular gibi “yeni” ya da “eski” değildirler, ancak toplumsal yapının çeşitli düzeylerini gerektiren eylem biçimlerini bir araya getirirler. Analitik bakış açılarının çeşitliliğine yol açan farklı yönelimler ihtiva ederler. Bileşenleri farklı tarihsel dönemlere aittir. Bu nedenle, bu eşzamanlı ve artzamanlı unsurların çokluğunu anlamaya çalışmalı ve onların kolektif aktörün somut birliği biçiminde nasıl bir araya getirildiğini açıklamalıyız. Kolektif kimlik nosyonu, her zaman için ampirik baş-

langıç noktamız olan görünürdeki birlik ile yalnızca uygun bir analitik araç yoluyla saptanabilecek altta yatan çokluk arasındaki bağı tanımlamamıza ve açıklamamıza yardım eder.

Beşinci olarak, kolektif kimlik kavramının bir başka önemli sonucu egemenlik ve çatışma kuramı ile ilgilidir. Bir kez çağdaş hareketlerin “yeniliği”ne ilişkin epistemolojik öncül açıklığa kavuşturulduğunda; kolektif kimlik nosyonu, biçimlenmekte olan bir kolektif eylemin yeni bir paradigması olup olmadığı yönündeki teorik sorunun çabucak savuşturulmasının önüne geçer. Soru, gözlemlenen olgunun bir bütün olarak ele alınmasının ampirik anlamı hakkında değildir; daha ziyade analitik olarak, eylemin belirli unsurları ya da düzeylerine ilişkindir. Dolayısıyla, –“yeni hareketler”in bu olguları yalnızca siyasal bir düzeye yerleştiren eleştirmenleri tarafından savuşturulan– sanayi kapitalizmininkinden başka bir sistemik bağlama oturtmamız gereken “yeni” eylem biçimlerinin varoluş düzlemlerinin olup olmadığı; bu düzlemlerin yeni sistemik çatışmaları açıklayıp açıklamadığı ve toplumsal egemenliğin yeni biçimlerini sorgulayıp sorgulamadığı sorularını kendimize sormalıyız.

Son dönemlerdeki pek çok toplumsal hareketteki kolektif eylemin –aslında tam da gerçekte varolduğu gibi– kendi biçimi ve örgütlenme modelleri içinde yeni iktidarlar ve yeni mücadele imkânlarıyla ilgili toplumun geri kalanına ilân edilen bir mesajı temsil ettiğini ileri sürüyorum. Yine de araçsal ve siyasal amaçlar takip edilir, ancak kapsamları içinde belirgin ve yerleri değiştirilebilir hale gelirler. Eylem, kültürlerini ve örgütlenmelerini yenileyerek olduğu kadar yeni elitleri seçerek de kurumları etkiler. Dolayısıyla, anonim ve gayri şahsi güçler tarafından karar kılınan her ne ise yalnızca onun icra edilmesini gerektiren araçsal rasyonalitenin hesaba katmadığı konuları ortaya atar.

Altıncı olarak, bu çözümleme düzeyi her şeyi açıklayamaz ve kolektif kimlik kavramı kolektif eylem içinde düzeylerin çoğulluğunu tanımanın gerekliliği hakkında sürekli bir uyarıdır. Çağdaş hareketler özellikle geçmişin mirasının, modernleşmenin etkilerinin ve değişime karşı gösterilen dirençlerin çoklu anlamlarını birlikte dokur. Toplumsal eylemin anlamlarının çetrefil semantiği, indirgenemezliği ve karmaşıklığı belki de kolektif kimlik kavramının toplumsal hareketler üzerine çalışmaların alanına getirebileceği en temel katkılardır.

Son olarak, kolektif kimlik bazı radikal metodolojik çıkarımlar içerir. Sosyolojik çözümleme, kolektif eylemin kendi düzeylerinden yalnızca birine indirgenmesi ve birleşik bir ampirik nesne olarak ele alınması riskinden muaf değildir. Sosyoloji hâlâ tarih sahnesine etki eden aktörler olarak özcü toplumsal hareketler düşüncesine dayanıyorsa; kolektif kimlik, farklılığın pratik olarak inkârına ve çağdaş hareketlerin bağrında taşıdıkları anlamların karmaşık semantiği hakkındaki politik ve olgusal cehalete –istemeyerek de olsa– katkıda bulunabilir. Kolektif eylemi verili bir gerçeklik olarak almamak ve genellikle kanıksanmış olanı –yani bir hareketin homojen bir ampirik aktör olarak varoluşunu– sorgulamak analizin konusudur. Bir toplumsal hareketin kolektif aktör haline gelme konusunda nasıl başarılı ya da başarısız olduğunu anlamak bu yüzden sosyologlar için temel bir görevdir.

Elbette toplumsal aktörler henüz tamamlanmamış eylemleri hakkında konuşabilmek için eylemlerini şeyleştirmek/somutlaştırmak zorundadırlar. Karşıtlar ve –araştırmacıları da içerecek biçimde– gözlemciler de öyle. “Nesneleştirme” insan kavrayışının ve ayrıca dünya hakkında konuşmakta kullanılan bir bilişsel ekonominin temel karakteridir. Fakat bu, araştırmacılar olarak bizim bu şeyleştirmeyi sorgusuz kabul etmek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Analizin görevi bu aşikâr gerçeğin yapı sökümü uğratılması, ilişkilerin ve anlamların çoğulluğunun ortaya çıkmasına izin verilmesidir.

Sonuçlar ve araçlar hareketin farklı kesimleri tarafından nasıl yorumlanır? Kaynaklar ve kısıtlar bir hareket söylemi içinde nasıl bir arada tutulur? Çevreyle kurulan ne tür bir ilişki hareketi biçimlendirir ve hareketin farklı tarafları bu ilişkiyi nasıl yorumlar? Birleşik bir ampirik aktör olarak hareketin idamesi ve inşa süreci boyunca ne tür çatışmalar, gerilimler ve müzakereler gözlemlenebilir? Bu sorular kolektif kimlik kavramından türetilebilecek ve farklı bir araştırma pratiğine öncülük eden sorulardan bazılarıdır.

Kolektif Kimlik Nasıl Çalışılır?

Toplumsal Hareketler Üzerine Araştırma Yöntemleri

Burada, kolektif kimlik sorusunu yöneltmenin araştırma pratikleri için sonuçlarını tartışmak istiyorum. Toplumsal hareketler alanındaki

araştırmalar on dokuzuncu yüzyıldan miras kalan aktör-sistem düalizmini yansıtır. Bu ikilik belli başlı ve yinelenen üç pratikte mevcuttur. İlk ve en yaygın olanında, davranışların gözleminde araştırmacı çeşitli biçimlerde hareketler, protestolar, hareketlilikler vb. olarak tanımlanan tikel bir toplumsal koşulu keşfetme arayışındadır. Bu, aktörü –daha doğrusu sözde aktörü– belirleyen yapısal koşulların gözlemlenen davranış türlerini açıklama yeteneği olup olmadığını araştırmak anlamına gelir.

İkinci alan algılar, temsiller ve aktörlerin değerleri ile uğraşır. Bu durumda, –normal olarak aktivizm hakkındaki– anketler bireylerin toplumsal harekete katılma motivasyonlarını araştırmaya yönelik olarak düzenlenir. Bu yaklaşımın bir alt kategorisi, kolektif aktörler tarafından üretilen belgelerin –yani yazılı formda açık biçimde ifade edilen ideolojilerin belgelerinin– çözömlenmesidir. Bu, örgötlü (ve örgötsel) temsiller üzerine çalışmayı gerektirir. Bu vakada “hareket”in liderlerinin (bir hareket adına konuşma gücüne sahip olanların) etkinlik çerçevesi bir referans noktası olarak alınabilir. Birbiriyle ilişkili bu iki düzeyin açıkça sürekli ve yinelenen imkânı şudur: Belirli temsiller ve fikirler, belirli yapısal koşullarla ilişkilidir.

Üçöncü tür araştırma pratiğı kolektif olayların niceliksel çözümlemesiyle ilgilidir. Charles Tilly’nin (1978, 1986) sistematik olarak çok önemli sonuçlar (aynı yöndeki bir yaklaşım için bkz. Tarrow 1989b) geliştirdiğı görece yakın dönemlerdeki yaklaşım da bununla ilgilidir. Burada, ampirik birimler olaylara itiraz ederler. Daha çok özel karakteristikleriyle (boyut, aktörlerin türleri, kullanılan eylem repertuarı, kamusal otorite kesimleri üzerindeki karşılığı) sınıflandırılan böylesi olaylar siyasal, ekonomik ya da diğör sistemlerin farklı durumları ya da yapısal faktörleriyle ilişkilidir.

Yukarıda anılan araştırma pratiklerinin her biri faydalı bilgiler sağlar ve kolektif eylemin belirli yönlerini açıklığa kavuşturmaya yardımcı eder. Her biri kolektif eylem anlayışımızı geliştirecek –açıkça kendi epistemolojik sınırları tarafından tahdit edilmiş– bir araştırma yoluna işaret ederler. Ancak, bir yaklaşım “bunun gibi bir hareket”in yorumlanması için tek araç haline geldiğı zaman, kolaylıkla hareketi bir ilişkiler sistemi yerine “özel” bir konu olarak düşünme eğiliminde olan aktörün metafiziğı tarafından da çarpıtılmış aşırı bir genişletme ve genelleme haline gelir.

İlk durumda, bir toplumsal koşulun yapısal “yoğunluğu”nun – gözlemlenen şeyin “gerçek” anlamını kendi içinde taşıması mümkün olmayan– eylemi açıklaması gerektiği varsayılır. Olgunun görünümünün ötesindeki daha önemli bir gerçekliğe başvurulması zorunludur. Bu yaklaşımın sınırlandırılmış bir kullanımı, toplumsal hareketlere katılanların toplumsal profili ve kolektif eylemi etkileyen bazı makro süreçler üzerine yararlı bilgiler sağlayabilir.

İkinci durumda; araştırmalar katılımcıların motivasyonlarıyla ilgilendiğinde, bireysel fikirler ile temsilleri karşılaştırarak ve onları bazı yapısal değişkenlerle (örneğin toplumsal koşulla) ilişkilendirerek, hareketin –söz konusu bireysel fikirlerin bileşimi ya da özeti olduğu varsayılan– bir kolektif aktör olarak resmi çizilebilir. Diğer taraftan, belgelere, liderlerin söylemine ve –yaygın olarak dolaylı biçimde– hareketin bütününün temsilcisi olarak alınan liderlerin eylem çerçevelerine başvurulduğunda, aktör –liderler ve örgütsel söylem tarafından açıkça yorumlandığı gibi– birleşik bir gerçeklik olarak kavranır. Burada da bu yöntemlerin ve kaynakların sınırlandırılmış bir kullanımı harekete katılanların ve liderlerin ne düşündüğünü bize söyleyebilir.

Üçüncü durum protesto olayları ile ilgilidir ve devlet arşivlerine dayanır. Bu durumda, kolektif aktörün şeyleşmesi ilk olarak onun politik bir aktöre indirgenmesi yoluyla üretilir: Verinin belirlenmiş doğası, göz önünde bulundurulmuş yegâne eylem biçimleri kamu otoritesine meydan okuyan ve polis, basın ya da diğer kamusal kaynaklar tarafından kaydedilenlerdir. İkinci olarak, tüm örtük ilişkiler ve hareket kültürünün parçası olan gündelik faaliyetler hareketin tanımında hesaba katılamaz ya da onlara yalnızca dolaylı olarak başvurulabilir. Fakat, elbette bu yöntemin sınırlandırılmış bir kullanımı bir aktörün kamusal otoriteyle nasıl yüzleştiği ve bir eylemin karşıtı tarafından nasıl etkilendiği sorularına dair bize önemli yanıtlar verebilir.

Bu yaklaşımlar “bunun gibi bir hareket” hakkında genel yorumlar sağlamak için kullanıldığında sahneden kaybolan şey, –basitçe yapısal kısıtlardan türetilmeyecek (ilk durum); liderlerin söyleminin birliğine, militanların fikirlerine (ikinci durum) ya da yalnızca kamusal davranış olmaya indirgenemeyecek (üçüncü durum)– toplumsal bir üretim ve amaçlı, anlamlı ve ilişkisel bir yönelim olarak kolektif eylemdir.

Toplumsal hareketlerle ilgilenen söylem analizinde yakın zamanlardaki gelişmeler bu karmaşıklığın farkındalar ve bir kolektif söy-

lemde ima edilen düzeylerin çokluğuna yaratıcı bir şekilde yaklaşmaya gayret ediyorlar (Johnston, bu ciltte bölüm 11). Anlam ve inşası ile daha fazla ilgili farklı bir bakışı açısı getiriyorlar. Ayrıca biyografi yöntemlerinde (bir sentez için bkz. Bertaux 1981; Della Porta 1992) son zamanlardaki ilgi dalgası da dikkatleri kolektif eylemin öznel ve tutarsız boyutlarına çekmektedir. Fakat burada kolektif eylemin anlamının bireysel aktörlerin temsillerinin bir özeti olacağına dair naif varsayımın yeni versiyonlarıyla ilişkili bazı riskler de vardır (bkz. Melucci 1992). Dahası, bir anlatının eylemin anlamının her nasılsa yeteri kadarını ortaya çıkaracağı yönündeki söz konusu varsayım –araştırmacının anlatının üretilmesi ve anlatıcının kendi belleğiyle olan özel ilişkisinin çok ötesinde– interaktif bir inşa olarak eylemin doğasını ortaya çıkarmak yerine kolaylıkla eylemi aktörün (ve araştırmacının) ideolojisiyle tanımlayarak sonuçlandırabilir. Eğer bir metnin üretilmesinin koşullarına –ve metnin araştırmacı tarafından alımlanışına ve yorumlanışına– dikkat sarfedilmezse, yeni bir tür “nesnelcilik” biyografik bir veri olarak çok “öznel” bir kaynağın ürünü olabilir.

Eylem araştırması ve araştırma müdahalesi –özel olarak Alain Touraine’in (1978) geliştirdiği biçimiyle– doğrudan eylemin nasıl inşa edildiği sorusu üzerine eğilir ve eylemi meydana geldiği ve aktörler tarafından bir süreç olarak inşa edildiği haliyle gözlemlemeyi dener. Fakat bu yaklaşımlar –Hızır rolü oynamayı bırakan ve– görüşü üretmeye yetenekli olmadıkları bir bilinci aktörlere sağlayan araştırmacı üzerinde bir çeşit misyonerce görev varsayar (bu özellikle Touraine için geçerlidir 1974, 1978). İkinci olarak, –araştırmacı ile konusu arasında doğrudan bir etkileşim gerektiren herhangi bir araştırma için kritik bir sorun olan– gözlemci ile gözlemlenen arasındaki ilişkiyi göz ardı ederler. Son olarak, araştırma-müdahalesi yöntemleri bir eylem alanına müdahale eden bir araştırmacının “doğal” koşullar altında çalışmadığı, –kendi niyetlerinin ötesinde– onu bir ölçüde değiştirdiği ve hattâ manipüle ettiği gerçeğini hafife alır (bu nokta özellikle Fransız *analyse institutionnelle* aracılığıyla geliştirilmektedir; bkz. Lapassade 1981; Loureau 1977).

Kolektif Kimliği Çalışma Koşulları

Kolektif eylem kaynaklar ve sınırlar içerisindeki toplumsal ilişkiler yoluyla inşa edilen yönelimler ve anlamlar alanı olarak kavrandığın-

da, ileriki adımlar ampirik olarak bu girişimlerin eksikliklerinin giderilmesine yönelmelidir. Kolektif kimlik bir “şey” değil, etkin ilişkiler üzerinden bir inşa süreci olduğundan; sürece odaklanan araştırma pratiği en azından üç koşulu yerine getirmelidir.

İlk olarak, aktörlerin kendi eylemlerinin anlamını ve araştırmacıların kurtarıcı ya da manipülatif niyetlerden muaf olmadıklarını anladıkları kabul edilmelidir.

İkinci olarak, araştırmacı-aktör ilişkisinin kendisinin gözleme tâbi olduğu kabul edilmelidir.

Son olarak, verili bir aktörün eylem alanına müdahale gerektiren herhangi bir araştırma pratiğinin yapay bir durum yarattığını kabul etmelidir. Bu nedenle böyle bir pratik yüksek derecede öz-düşünümsellik ve gözlemci ile gözlemlenen arasındaki döngüsel ilişki hakkında üstiletişim kapasitesi gerektirir.

Bu gereklilikleri karşılayabilen bir araştırma pratiğinin daha fazla süreçler üzerine, daha az içerik üzerine yoğunlaşmaya ihtiyacı vardır. Kolektif eylem alanındaki kendi araştırma deneyimlerim beni bu sonuca yöneltti. Bu deneyim, burada işaret ettiğim üç yönelimin yapı ile niyetler, gözlemci ile gözleyen ikiliklerinden kaçmak isteyen herhangi bir yöntem için bir tecrübe alanı inşa ettiğine yönelik kanaatimi oluşturarak sonuçlandı. Aşağıdaki önerilerde, kolektif kimlik üzerine çalışma “asıl” gerçekliğin yansıması olma yanılsamasını bir kenara bırakır ve gerçek doğasını anlamaya yaklaşır: Eylem, verili bir toplumsal ve kültürel alanın sınırları içinde kültürel olarak inşa edilmiş özdüşünümsel bir süreçtir; araştırma, özdüşünümsellik imkânlarının ya da şanslarının daha yüksek olduğu özel bir toplumsal eylem türüdür.

Kolektif aktörler asla tamamıyla kendi eylemlerinin kontrolünde değildir. “Biz”i inşa etme sürecine göre hareket ederler ve onunla kendilerini var ederler. Kolektif eylemin, bir aktörün eşzamanlı olarak aktör konumunu ve dâhil olup katkı sağladığı söz konusu ilişkisinin bakış açısını varsaymasının imkânsızlığının bir sonucu olan örtük ve gizli yönleri vardır. İlişkisel bakış açısı bir aktör için ulaşılamaz değildir, fakat eşzamanlı olarak hareket edilmesi ve her birimizin kendi kişisel deneyimlerimizden bildiği üzere bir analizci gibi davranılması mümkün değildir. Çözümleme, ilişkinin kendi bakış açısını ve eylemin kendileriyle tahdit edildiği imkânlar ve sınırlar hakkında üstiletişimi varsaymamıza izin veren bir mesafe gerektirir.

Bir toplumsal hareketin kolektif kimliğini inşa eden yoğun, çoğul ve kimi zaman da çelişkili anlam sistemleri, sadece bu mesafenin korunması ve aynı zamanda eyleme yakın olunması yoluyla gözlemlenebilir. Ampirik hareketin farklı tarafları ve düzeyleri arasındaki müzakerelerin ve etkileşimlerin görünmez ağına ulaşmadan, eylemi davranış ve düşüncelere indirgememek zordur. Fakat belirtilen noktaya ulaşmak için araştırmacılar ile kolektif aktörler arasındaki ilişkide bazı koşulların gerçekleşmesi gerekir.

Bir Sözleşme İlişkisi

Kolektif kimlik hakkındaki bilgi birikimi, belirli bir erişilebilir eylem potansiyeli oluşturmakta kesin bir rol üstlenir; değişim süreçlerinde çarpan işlevi görür, çünkü aktörlere yaptıkları seçimlerin sorumluluğunu yükler. Eylem araştırması bazen bu amaca ve sonuca yakındır, fakat sıklıkla araştırmacıyı çabucak bir eylemciye ya da vaize dönüştüren misyoner bir ruh tarafından yönlendirilir.

Günümüzde, bilgi birikimi –yetenekler ve ilgiler bakımından aktörler ile araştırmacılar arasındaki farklılığın tanınmasını hesaba katan– aktörler için arzulanır bir kaynak haline geldi. Araştırmacı, ilişkisel bakış açısını daha berrak hale getirmeye yardım edecek bilişsel kaynakları geliştirebilecek özel bir tür aktördür. Bu, bazı bilişsel kaynakları profesyonelce kontrol eden aktörler ile kendi eylem kapasitelerinin açıklığa kavuşturulmasına ihtiyaç duyan ötekiler arasındaki müzakere edilmiş bir ilişkinin imkânının oluşmasına yardım eder.

Bu iki aktör grubu arasındaki buluşma noktası zorunlu olarak sözleşmelidir. Bu konuda bir misyonerlik söz konusu olmadığı gibi, bu ilişki araştırmacıların bakış açıları için aktörlerin kaderleri hakkındaki beklentilerini de ima etmez. Bireyler, yurttaşlar, siyasal eylemciler olarak bazı araştırmacılar için bu geçerli olabilir, fakat bilim adamları için değil. Kurumsallaşmış rolleri içinde araştırmacılara bilgi üretmeleri için başvurulur. Bu konuda onlar bilişsel süreçlerin üretilmesinin ve istikametlerinin siyasal ve etik sorumluluğunu almak zorundadırlar; toplumun kaderine, yöneticilerin danışmanları ya da protestonun ideologları olarak yol gösterebilme ayrıcalığına sahip değildirler.

Aktörler ve araştırmacıların buluşma zemini –bu durumda yalnızca toplumsal hareket çalışmalarını düşünmüyorum– bilişsel kaynak-

lara yönelik bir talebin tanınmasıdır. Bilgi toplayan araştırmacı ile bilinçli ve anlamlı eylem kapasitesini geliştiren aktörün farklı çıkarları geçici olarak bir araya gelebilir ve bir mübadele imkânı yaratabilir.

Bir Örnek

Grup tecrübeleri ve video kayıt oturumlarına dayanan kendi araştırma pratiklerimde (Melucci 1984), bu metodolojik esasları toplumsal hareket ağlarına uygulamaya çalıştım. Uyguladığım metodolojinin amacı, hareketlerin görünürdeki söylem birliğini parçalamak ve birliğin etkileşim halindeki inşasını farklılıklar ve çatışmalar üzerinden gözlemlemektir. Bu özel metodoloji bireysel fikirleri değil, oluşum halindeki etkileşim sistemini ele almaya yöneliktir. Bu, yalnızca söylemlerin değil, ayrıca içsel ve dışsal eylem alanını gerektiren mevcut etkileşimler üzerinden inşa edilen söylemlerin de ele alınmasını varsayar: Aktörler, kendi içsel gerilimleriyle ve araştırmacılar, liderler, diğer aktörler, gözlemciler ve karşıtlarıyla olan dışsal ilişkileriyle yüzleştirilir. Usûl kimliğin çok düzeyli, çok yönlü, sıklıkla çelişkili yönlerinin ortaya çıkmasına imkân vermeye yöneliktir. Yapılaşmış ve sürece yönelik müdahale yoluyla, sıklıkla açmazlı olan ilişkiler ve anlamlar alanının yeniden inşasını amaçlanmaktadır.

Örnek olarak 70'lerdeki kadın hareketini ele alalım. Benim örneğim İtalya'daki harekete dayanmaktadır (Melucci 1984, 1989), ancak bu özel araştırmadan çıkan birçok karakteristik diğer Batı ülkelerindeki benzer olgularla karşılaştırılabilir. Genellikle kadın hareketleri ya bir siyasal aktör olarak ya da yaşam dünyasına yayılan dişil bir kültür olarak çözümlenmektedir. Kolektif kimliğin yeniden inşası yoluyla, kadınların eyleminin farklı bileşenlerini bir arada tutan, onu görünür bir hareketliliğe dönüştüren farklı biçimleri ve bu kolektif aktörün eylem sistemini tespit edebilmişim.

Kadın hareketi, içsel duygulanım ihtiyaçlarının saydamlığı üzerine odaklanan bilinçlendirme gruplarıyla, dişil farklılık için kamusal bir alan ele geçirmeye adanmış profesyonel gruplar arasındaki; içsel tüketime yönelik "kadın kültürü" (yazı, sanat) üreten gruplar ile hizmetlerin (barınma, sağlık, refah) üretimiyle uğraşan gruplar arasındaki; kendisi ve bireysel farklılıklar üzerine çalışmaya öncelik veren gruplar ile "kardeşlik" üzerinde daha fazla duran gruplar arasındaki gerilimleri açığa çıkarır. Bunlar hareket içindeki yegâne grup türleri

değildir, fakat tek bir grup ya da hareketin bir kısmı içindeki mevcut yönelimlerdir. Bu yönelimlerin bütünleştirilmesi –eş zamanlı olarak öz-düşünümsel ve üretken olan (ana üretim “dişil” kültürel kodların üretilmesidir)– çok uyumlu bir örgütsel biçimin yüksek düzeydeki esnekliği tarafından güvence altına alınır. Bu kimlik yapısından yola çıkarak, kadınların harekete geçmesinin mümkün olduğunu ve iki düzeyli (görünürlük-gizlilik) bir karakteristik biçim varsaydığını söyleyebiliriz: Ağların örtülü yaşamından beslenen kısa ve şiddetli kamusal hareketlilik kampanyaları ile onların öz-düşünümsel kaynakları.

Bu örnek, kolektif kimlik nosyonunun bir gerilimler sistemi olarak kolektif eylemi ortaya çıkarmada ne kadar önemli olabildiğini gösteriyor. Ayrıca ampirik vakalara uygulandığında, hareketin farklı içsel alanlara ve dışsal çevreden gelen farklı yanıtlara yönelik yarattığı farklı sonuçlara dair bir açıklama da getirir. Kolektif eylem, yapı-niyet ikiliğini sonlandıran bir inşa olarak düşünülmelidir. Eylem, aktörler tarafından tanınan bir imkânlar ve sınırlılıklar alanı içinde etki-leşim halinde ve inşa edici bir süreçtir. Daima verili bir alanın sınırları içerisinde gerçekleşen inşa sürecinin sınırları üzerine yapılan vurgu, sürdürülmesi zor olabilecek radikal bir inşacılığın risklerinin önüne geçer (Giddens 1984). Yine de algılama becerisi olmadıkça ve sınırlarını anlamlandırmadıkça, eylem mümkün olmayacaktır. Aslında, radikal inşacılık toplumsal eylemin ilişkisel boyutunu yok ederek sonlanır ve kendisini iradeci paradigmanın nihai –belki de daha sofistike– yorumu olarak sunar.

Bazı Sonuçlar

Bu noktada, araştırmacının konumuna ve bilimsel bilginin rolüne ilişkin daha genel bazı sonuçları ele almak istiyorum. Günümüzde bilimsel bilgi, yüksek öz-düşünüm kapasitesiyle toplumsal eylemin bir özel biçimi olarak kolektif eylemin inşa sürecine giderek daha fazla katılmaktadır. Bilgi, gerçeğe hükmeden nedensel zincirin doğrusal yolunu ortaya çıkaran bir ayna değil, (konuları) modellemenin ve (araçları) öz-modellemenin döngüsel sürecidir. Bu, duygusal etkenler, öznel değerlendirmeler ve gözlemcinin sınırlarının belirleyici bir biçimde etkileşime girip birbirine karıştığı “saf” olamayacak bir süreçtir. Ayrıca, bilginin farklı alanları giderek –geleneksel disiplin sınırlarını ve onların kurumsal düzenlemelerini devamlı olarak sor-

gulayacak biçimde— daha fazla etkileşime girerler. Böylece tanımlanan bilimsel bilgi, –anlamı bakış açısındaki farklılıklara göre değişen– ipuçlarının, gözlemcinin özel perspektifinden bir araya getirilmesi ve birleştirilmesiyle bir yaptakçılık (bricolage) görünümü alır (Bateson 1972, 1979; Gilligan 1982).

Kolektif kimlik çalışmak gözlemci ile gözlemlenen arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamak anlamına gelir; çünkü biz bir şey/nesne ile değil, toplumsal aktörler tarafından sürekli olarak etkinleştirilen bir süreç ile ilgileniyoruz. Kendimizi hem bilim adamları, hem de toplumsal eylemi niteleyen sınırlı rasyonalite içinde hareket eden kolektif aktörler olarak kabul ettiğimizde; araştırmacılar, ilişkinin a priori dışarısı olarak tanımlanan bir doğruluk ya da ahlâk ölçütüne artık başvuramazlar. Araştırmacılar, ayrıca kendi etik değerlerinin ve araçlarının sınırlarını denerken belirsizlik içinde yer almalılar. Genellikle aktörlerin kendileri için de geçerli olduğu gibi, araştırmacılar “bir toplumsal hareketin ne olduğu”na ilişkin tanımı sabitlemekten kaçınamazlar. Ancak şunun farkında olmalılar ki, kolektif kimlik sadece bir çözümleme aracıdır, gerçekliğin kendisi değildir.

Böylelikle, sosyal bilimlerde araştırmacı ile aktör arasındaki ilişkiyi niteleyen iki model gözlerimizin önünde parçalara ayrılır: özdeşleşme ve mesafe. “Anlayışlı” ve “empati kurabilen” araştırmacılar, –yine de kendilerinden uzak tutmak istedikleri– ideologlarla düşünce ve eylem arasındaki boşluğu ortadan kaldırma gücü hakkındaki yanılsamayı paylaşırlar. Şeffaflık ya da tam iletişim miti, yinelenen biçimde –bilimin “soğuk” yapısını eylemin ateşine maruz bırakarak– bilimsel çalışmanın bir doğurtma yöntemi ya da pedagojiye dönüşme ihtiyacını besler gibi görünüyor. Ancak, –mesafe ve aktörlerin kavrayışının ötesindeki bir “doğruluk” ve “gerçekliğin” başrahibi olan– araştırmacının tarafsızlığı modelleri de eskimiş görünüyor. Nihayet, araştırmacıların sözünü ettikleri bu “gerçeklik”, kendi “konu”larıyla birlikte döngüsel bir etkileşim içinde inşa ettikleri bir şey değilse nedir?

Yarı-Tanrı, Tanrı’nın ulu sözcüsü ya da Tanrı’nın gözü rolü terk edildiğinde, araştırmacılar kendi çalışmalarının sorumluluğunu alabilirler ve aktörlere öğrenme ve kendi kurallarını üretme becerilerini geliştirme imkânı sunabilirler.

Araştırma olarak adlandırdığımız özel eylem biçimi, toplumsal ilişkiler alanına eylemin gözlemlenmesinin süreçlerinden, etkilerin-

den ve eylemin kendisinden türetilen yeni bir bilişsel girdi sunar. Karmaşık toplumlarda, araştırma bir üstiletişim süreci, ikinci derecede bir öğrenme süreci, bizimki gibi bir hızlandırılmış değişimler çağında bilgi gerektiren biçimsel becerilerin geliştirilmesi olarak kavranabilir. Kolektif aktörü inşa eden gerilimlere ve çoğulluğa dair bir açıklama sunan kolektif kimlik, bu öğrenme sürecine yönelik bilişsel bir araçtır.

TAYLOR VE FOUCAULT ARASINDA MODERN KİMLİKLER*

Allison Weir

Bu günlerde, bu ülkede yürüdüğünde bana şeytanla bir anlaşma yapmışsın gibi geliyor. Kontrol için pasaportunu eline alıyor, damgalattırıyor, biraz para kazanmak istiyor, kendi kendine harekete geçiyorsun... Fakat geri dönmeyi kastediyorsun! Kim kalmak ister ki? Soğuk, ıslak, sefil (bir ortam); korkunç yemekler ve iğrenç gazeteler – kim kalmak ister ki? Asla memnun olmadığın, sadece tahammül ettiğin bir yerde. Tamamen katlandığın. Sonuçta evcil bir hayvan gibisin. Kim kalmak ister ki? Fakat şeytanla bir anlaşma yaptın... Bu seni zorlar ve ansızın geri dönmen yakışıksız olur. Çocukların tanınmaz. Ve aslında hiçbir yere ait değildir.

Bu kesinlikle doğru değil.

O zaman, aidiyet fikrinden vazgeçmeye başlarsın. Ansızın bu şey, bu aidiyet, uzun, pis bir yalan gibi görünür ... ve doğum yerinin tesadüfi olduğuna, her şeyin bir rastlantı (eseri) olduğuna inanmaya başlarım. Fakat eğer buna inanıyorsan, o halde nereye gidiyorsun? Ne yapıyorsun? Asıl önem taşıyan (mesele) nedir?

Samad, bu distopyayı korkulu bir bakışla betimlerken, Irie, tesadüfler alanının ona *cennet* gibi, özgürlük gibi geldiğini söylemekten mahcuptu.

Zadie Smith, *White Teeth*, 2000: 407-8.¹

Burada bahsedilen, modern kimlik sorunu üzerine tanıdık ve oldukça ses getiren iki yaklaşımdır. Uzun yıllar Londra'da yaşayan Bengalli bir göçmen olan Samad Iqbal'e göre kimlik –aralarından birine ait ve diğerleriyle paylaşılabılır olan–, anlamlı bir yaşamın temelidir. Onun kaybı, kişiyi yersizleşme ve boşluğun yarattığı başdöndürücü bir duy-

* Çeviri: Özlem Avcı & Fırat Mollaer

Kaynak Metin: "Who are We? Modern Identities between Taylor and Foucault", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 35, No 5, 2009.

¹ Zadie Smith (2010), *İnci Gibi Beyaz Dişler*, çev. Mefkûre Bayatlı, İstanbul: Everest.

guyla başbaşa bırakır. Londra doğumlu, “karma bir ırka” sahip bir genç olan (babası İngiliz işçi sınıfından, annesi ise Jamaikalı) Irie Jones’a göre ise, bu tür –bir geçmişe sahip, bir geleneğe ve kökene ait bir kimliğin– gerçek ve belirgin bir anlama sahip olmaktan ziyade, dayanılmaz bir ağırlığı, bir baskısı vardır; aydınlığa kavuşturmaktan ziyade kafa karıştırır; onun (Irie) kendi kendisiyle olan irtibatını keşer. Bu makalede, kimliğe yönelik bu iki yaklaşımı ele almak istiyorum: Kişinin kendisi olmasını mümkün kılan, bireysel ve kolektif anlamın bir kaynağı olarak kimlik ile baskıcı bir kısıtlamanın kaynağı, kendi kendini yaratmanın bir engeli ve özgürlüğe çekilmiş bir set olarak kimlik.

Charles Taylor ve Michel Foucault, muhtemelen modern kimlik denilince akla gelen en önemli iki çağdaş filozoftur ve bize modern kimliklerin iki farklı çözümlemesini ve betimlemesini sunmaktadırlar. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Oluşumu) adlı eserinde “modern kimliğin tarihini yazmaya ve onu açıklamaya” girişir (Taylor, 1989: IX). Foucault ise, modern kimlikleri şekillendiren iktidar biçimleri üzerine birçok çalışmada, bize çok farklı bir tarih ve çok farklı bir hikâye anlatır. Taylor ve Foucault’yu –en azından Foucault’nun erken dönem çalışmalarını– iki farklı felsefi geleneğin temsilcileri olarak ele almaktayım: Foucault bir şüphe çalışması olarak yorumlama geleneğini izlerken, Taylor’ın projesi, hatırlama veya anlamın yeniden yapılanması olarak yorumlama geleneğini takip eder.² Dolayısıyla Taylor, görkemli yapıların büyük mimarı, Foucault ise büyük bir maske düşürücüdür. Paul Ricoeur, anlamın hatırlanması olarak yorumlama geleneğinin, temel olarak *inanç* konusunda olduğunu savunur. İnanç post-eleştirel, rasyonel olsa da hâlâ “inanç” tır (Ricoeur, 1970: 28). Ve Taylor’ın çalışması, kesinlikle kimliklerimizdeki inancın bir anlatımıdır. Ricoeur, “şüphenin üç üstadının” –Marx, Nietzsche ve Freud– “daha özgün bir ifade ve Hakikatin yeni bir egemenliği için açık bir ufuk” tasarlayan bir tür “yıkım” işine girdiklerini ifade etmektedir (1970: 29). Foucault, elbette, ne özgünlüğün (authenticity) ne de Hakikatin yeniden kurulmasıyla ilgilenmiş-

² Bu iki gelenek üzerine tartışmalar için bkz. Ricoeur (1970: 28-36). Ayrıca Fransa’da bu iki geleneğin kabul görmesi tartışmaları için bkz. Descombes (1982).

tir. Fakat elimizdekenden daha iyisine sahip olabilmemiz için ufku-muzu açmaya teşebbüs ettiği de söylenebilir.

Irie ve Samad'ın karakterlerinde, Taylor ve Foucault'nun kuram-larını bulabiliriz: Taylor'a göre eğer bir aidiyet –kimlik– fikrinden vazgeçiyorsak, hiçbir şeyin öneminin olmadığı bir dünyaya bırakılı-yoruz demektir. Foucault'ya göre ise, kimlik takıntılarımızın ötesine geçebiliyorsak, daha iyi bir şeyi, özgürlüğü bulabiliriz. (Bu yazıda) Irie ve Foucault'nun özgürlük üzerine, Samad ve Taylor'ın da anlam ve aidiyet üzerine odaklanmasının önemli açılardan birbirine karıştı-ğını ve bağlandığını tartışmak istiyorum.

Bu makalenin ilk bölümünde, Taylor'ı izleyip Foucault'nun karşı-sında bir konum alarak, özgürlüğün gelişiminin sahicilik için bir ara-yış; kendini tanımanın peşinde, benlik ve benliğin hakikatiyle kavra-yıcı bir ilişki gerektirdiğini iddia ediyorum. Aynı zamanda, Foucault'yu takip edip Taylor'ın karşısında konumlanarak, benlikle bu (tür bir) ilişkinin kişinin iktidar ilişkilerindeki kendi konumunu sürekli eleştirmesini gerektirdiğini iddia ediyorum. Nancy Fraser ve Linda Gordon'un Amerika'da bir “bağımlılık ikonu” olarak “yoksulluk yar-dımı alan bekâr siyah anne” örneğini ve Charles Taylor'ın bağımsız-lık ideali ilişkisi içinde kendisini tanımlayan “aile reisi” örneğini ele alarak, hem iktidar ilişkilerinin analizini hem de direniş kimlikleriyle özdeşleşmeyi ihtiva eden bir sahicilik arayışına girilmeksizin kendi-ni tanıma ve özgürlüğün geliştirilemeyeceğini gösteriyorum. Bu, hem Taylor hem de Foucault'yu tanımlanmış topluluklarla eleştirel ilişki-ler açısından (anlaşılan) bir kimlik anlayışının ötesine geçmeyi icap ettirir. Bu makalenin ikinci bölümünde, Foucault'nun geç dönem ça-lışmalarını ele alarak, anlam ve özgürlük arasındaki ilişki üzerinde durmaya çalışıyorum. Özgürlük ve anlam arayışının sadece ilişki içindeki özgürlük anlayışı ile dengelenebilir olduğunu ortaya koyuyo-rum. Foucault, kişinin kendi telosuna ilişkin bir özgürlük anlayışını Taylor'la paylaşıırken, kendi çalışmasında başkalarıyla olan ilişkilerde özgürlüğü bulma projesi tamamlanmamış olarak kalıyor: toplumsal özgürlük.

Taylor ve Foucault, özgürlükle ilgili olarak modern kimliklerin ta-rihi hakkında birbirinden oldukça farklı iki tarihsel süreçten bahset-mektedirler. Taylor, “The Politics of Recognition” (Tanınma Politi-kası)'da bizim kendi kimliklerimizi keşfetme, yaratma ve onaylama kapasitemizin, tarihsel olarak sabitlenmiş toplumsal konumlardan

özgürleşme ile geliştiğini ve anlamın oluşumu ile kendi kendimizi tanımlamanın özgürlük ve sorumluluğumuz şartına bağlı olduğunu ileri sürer. Foucault, bu tanıdık hikâyeyi başına döndürür. Foucault açısından, kimliklerimiz, varlığımızı kuşatan, tanımlayan ve kim olduğumuzu normallik ve sapkınlığın hudutları ve sabitlenmiş sınırları açısından icbar eden disiplin rejimleri tarafından üretilmektedir. Böylelikle, Taylor’a göre hem bireysel hem de kolektif kimliklerin modern gelişimi sabitlenmiş toplumsal konumlardan özgürleşmeye tekabül eder ve bu sabitlenmiş konumların altını oyarak işlerken, Foucault için bunun tam karşıtı geçerlidir: Modern kimlikler, daha önceden üzerimizde ve dışımızda kalan, şimdi ise ruhlarımıza demir atan hâkimiyetin derinleşmesi ve güçlenmesinin sonuçlarıdır.

Bir noktaya kadar, iki karşıt –ve belki de bağdaşmaz– kimlik anlayışı çerçevesi olarak sunmak yerine aslında Foucault ve Taylor’ın, farkları tek bir “kimlik” terimi altında daraltılmaması gereken, iki farklı, fakat ilişkili bütünlüğü çerçeveledikleri iddia edilebilir. Taylor birinci şahıs, öznel, kabul görmüş kimliğe odaklanırken, Foucault, üçüncü şahıs ya da atfedilmiş kimliğe odaklanıyor. Foucault, kimliğin tarihini, dışsal olarak dayatılmış normalleştirici sınıflandırmalar ya da toplumsal kategoriler olarak tanımlıyor. Taylor ise, varoluşsal anlam sorununa odaklandığı için, bir kategori tarafından kesin olarak sınırlandırılmayan, aslında kategori ve sınıflandırmadan kaçan ve ona direnen bir kimlik türünün gelişimini betimler. Taylor, kimliğin kendi oluşum süreci içinde modern bir özgürlükten bahsettiğinde, normalleştirici kategorilerden değil, varoluşsal sorunlara odaklanmamız gerektiğinden bahsetmektedir. “Ben kimim?” ve “Benim için önemli olan nedir?” diye sorduğumuzda, tipik olarak sınıflandırma ve kategoriler hakkında sorular sormuyoruz. Arzu, anlam ve ideallerle ilgili sorular soruyoruz: Neyi istiyorum, neyi değerli buluyorum, benim için önemli olan ne, nasıl bir birey olmak istiyorum, burada var olmamın anlamı nedir, gerçekte ben kimim?

Bu sorulara cevap verdiğimizde, bizim için neyin yaşamsal bir öneme sahip olduğunu da anlatmış oluyoruz. Kim olduğumu bilmek, bir biçimde nerede olduğumu bilmektir. Kimliğim, içinde, bir durumdan diğerine, neyin iyi ya da değerli olduğunu ya da neyin yapılması gerektiğini ya da neyin desteklenmesi veya neye karşı olunması gerektiğini belirlemeye çalışabileceğim anlam

ufukları sağlayan bağılıklar ve özdeşleşmeler tarafından tanımlanmaktadır. Başka bir deyişle bu, içinde bir tutum alma yeteneğine sahip olduğum bir ufuktur. (Taylor, 1989: 27)

Yaşamın, özellikle de kendi yaşamımın anlam ve değeri üzerine etik sorular bulunmaktadır. Çünkü benim değerlerim ve ideallerim, bağlarım ve benim için hayatı neyin anlamlı kıldığı üzerine, sosyal kategori sorularından oldukça farklı, yoğun bir biçimde kişisel, öznel bir takım sorular vardır.

Fakat Foucault, modern özneler olarak “ben kimim?” sorusunu sordüğümüzde ve bu soru sorulduğunda dâhil olduğumuz kendi kendini sorgulama sürecinde, kendi soyağacı içinde oldukça net göstergelerini keşfettiğimiz benliğin, kaçınılmaz olarak normalleşmenin tortulaşması ve iktidar rejimlerinin zorlayıcılığı olduğunu ortaya koymaktadır. *Kimliğime* dair bir soru olarak belirleyiciliği bulunan “benim için önemli olan nedir?” sorusu, sadece özel bir biçimde modern değildir (Taylor için olduğu gibi): Bizatihi modern bir taleptir. Özellikle de kendi hakikatimi keşfetmek, sosyal kategoriler içinde kendimi sınıflandırmak için sürekli bir kendini analiz etme süreci içinde aktif bir aktör olarak dâhil olduğum modern iktidar rejimleri tarafından üretilen bir taleptir. Benim en derin arzularım, temel değerlerim, sapkın ya da normal olup olmadığımı belirlemek için değerlendirilmelidir. Modern birey, “tam da kendi bireyselliği içinde, tanımlandığı, yargılandığı, ölçüldüğü, başkalarıyla karşılaştırıldığı disiplinler aracılığıyla üretilir ve aynı zamanda, eğitilmek ya da düzeltilmek, sınıflandırılmak, normalleştirilmek, dışlanmak zorunda olan bir bireydir” (1979: 191). Modern birey de bu süreçte etkin bir aktördür.

Taylor’a göre, varoluşsal bir soru olarak “ben kimim?”, *sahicilik* için bir arayışı ortaya koymaktadır. Foucault’ya göre ise, kendi özgün ya da hakiki benliklerimizi keşfedebildiğimiz düşüncesi, modernitenin bir yanılsamasıdır. Foucault için, önceden verili bir nesnel benlik hakikati yoktur. Bizler tarihsel varlıklarız ve sahip olduğumuz benlikler –modernitenin derin benlikleri de dâhil– tarihsel olarak üretilmiştir. Fakat Taylor’a göre sahicilik düşüncesi, sabitlenmiş, önceden verilmiş bir benliği varsaymaz. Taylor için sahicilik ideali, özün metafiziği ya da hiçbir suretle metafizik hakkında değil, fakat etik hakkında, daha doğrusu benlikle ilgili etik bir ilişki hakkındadır.

“Ben kimim?” sorusu, sahip olduklarımla alâkalı bir sorudur: Benim için önemli olan nedir, benim için iyi bir yaşamı oluşturan şey nedir? Taylor’a göre bu soru, kişinin kendisiyle, ötekilerle ve idealleri ve değerleriyle özgün bir *ilişki* geliştirmesini talep eder. Birinin kendisiyle kurduğu özgün bir ilişki ideali, kişinin kendisine, kendine ait özelliklerine ve benzersizliğine karşı dürüst olmanın bir idealidir. Burada bir hakikat boyutu, bir de ahlâki boyut söz konusudur. Kişinin iç sesi ve içsel duyguları önemlidir, çünkü onlar yapılacak en doğru şeyin ne olduğunu bize söyler. Başka bir deyişle, kişinin kendisine karşı, başkalarına olan sorumluluğuyla karşılaştırılabilir bir ahlâki sorumluluğu vardır. Fakat burada not etmek gerekir ki, hakikat boyutunun asıl noktası, kişinin kendi kendisine karşı dürüst olmasıdır. Önemli olan kendimle birlikte bir bütünlük ilişkisini taahhüt ettiğim ve bağlandığım şeydir. Bağlandığım şey, adlandırıldığım şeydir. Foucaultcu anlamda, özellikle modern bir biçimde benliğe olan meraktır. Kendime karşı dikkatli ve açık olmam, kendimi dinlemem, kendi özgünlüğüme ve biricikliğime riayet etmem ve bunu desteklemem gerekir. Eğer bunu yapmazsam, “hayatımın anlamını ıskalarım; varlık olarak insanın, *benim* için olduğunu ıskalarım (Taylor, 1992: 30). Yaşamımın anlamını ıskalarım. Böylece modern sahicilik ideali, kişinin kendisiyle olan özel türden ilişkisinin ahlâki önemiyle uyumludur.

Aynı zamanda bu ilişki, kendi hakikatimi keşfetmek ve ona riayet etmek için mücadeleyi gerekli kılmaktadır. Fakat Taylor, bu arayışın ve hakikatin toplumsal ve tarihsel olduğunun bilincindedir. Birisinin kendi anlamını tanımlama ve keşfetme ihtiyacı ve bunu yapabilme inancı, modern Batı kültürüne özgüdür. Ve Taylor, benliğin özünün önceden belirlenmiş olduğu düşüncesinin modern bir yanılsama olduğu konusunda Foucault ile aynı fikirdedir. Taylor’a göre bu, toplumsal olarak inşa edilmemiş bir benliği keşfedebileceğimiz, sosyal anlamlar ve yapılar aracılığıyla üretilen yanlış kimliklerden ayrı olarak hakiki bir bireysel kimlik bulabileceğimiz yanılsamasıdır. Taylor, kişinin içeri doğru bakarak keşfettiği temel bir gerçeklik olarak, iç benliğin monolojik bir kavram olduğunun yanlış olduğunu savunmakta, fakat yanlış bir kanının sahicilik idealini geçersiz kıldığına inanmamaktadır. Taylor, temel olarak diyalojik varlıklar olduğumuzu savunur. Kendi kimliklerimizi –ve kendimizi– diğerleriyle olan ilişkilerimiz (ve onlara yönelik mücadelelerimiz) sayesinde tanımlarız. Benliğimizi her zaman anlamın kültürel bağlamında tanımlar ve dil

içinde ifade ederiz. Taylor’a göre bizim ilişki içinde olduğumuz benlik, özünde diyaloga, diğerleriyle tanınma ve yanlış tanınma ilişkilerine, dilin ve anlamın arka planına bağlı olan diyalog sayesinde, dünya ile ve diğerleriyle olan etkileşim ve ilişki sayesinde her zaman değişen bir süreçte (gerçekleşen) diyalojik bir benliktir. Toplumdan soyutlanmış hakiki bir benliği keşfetmekten uzak bir biçimde, sadece toplumlar içinde yerleşikliğimiz ve anlam ufuklarının müktesebatı sayesinde kendimiz olabiliriz ve kendimizle bağlantı kurabiliriz.

Ancak sahicilik, Taylor için bir ideal olarak kalmaya devam eder. Çünkü diyalojik varlıklar olarak, kim olduğumuza, yaşamımızın değerinin ve anlamının ne olduğuna dair hâlâ varoluşsal bir soru soruyoruz. Çünkü diyalog ve düşünümsellik yoluyla bu anlamları keşfetmek ve yaratmak bize kalmıştır. Ve bunu, kendi benliğimizle kurduğumuz bütünlük ilişkisi aracılığıyla yapabiliriz. Üstelik diyalojik varlıklar olduğumuz için, “ben kimim?” sorusu, her zaman ve zorunlu olarak “biz kimiz?” sorusuna bağlanmaktadır. Yaşamlarımıza anlam ve önem veren paylaşılan kimlikler ve ortaklıklar açısından kendi benliğimizi anlamaya ihtiyacımız vardır. *Sources of the Self* adlı çalışmasında Taylor, kimliklerimizin iki boyuttan oluştuğunu savunmaktadır: Değerlere yüklediğimiz anlamlar ve –tanımlanmış topluluklara– olan bağlılığımız (Taylor, 1989: 36). “Tanınma Politikası”nda ise bunun her zaman bireysel ve kolektif kimliklerimizin her ikisinin de tanımı ve tanınması için mücadele içindeki katılımcılar olduğumuz anlamına geldiğini savunur.

Foucault ise oldukça farklı bir hikâyeden bahseder. Benliklerimizi ve anlamlarımızı ararken, bulduğumuz şey, normallik ve sapkınlık arasındaki sınırları belirlemeye ve benlik denetleme mekanizmaları sayesinde bu sınırları kontrol etmeye çalışan bilgi/iktidar rejimleri aracılığıyla üretilen kimlik kategorileridir. Bu yüzden, sadece sahip olduğumuz (siyah ve beyaz, eşcinsel ya da heteroseksüel gibi) toplumsal kategoriler değil, fakat aynı zamanda karakter kimlikleri ve kendimizin ne olduğumuzu anladığımız derin benliklerimiz de ikili kategoriler olarak üretilmiştir ve insan kendi terimleri uyarınca yaşamak (ve direnmek) için sürekli olarak mücadele etmelidir. Bu nedenle, Foucault’ya göre sahicilik ideali, sabitlenmiş sosyal kimlikleri zayıflatmak yerine onları etkin bir biçimde benliğin temel hakikati statüsüne yükseltir. (Böylelikle) sabitlenmiş sosyal pozisyonlardan kaçınmaktan ziyade, kendi karakterimizi tanımlayan değişmez kim-

liklerin olduğuna inanan türden varlıklar haline geliriz. Nancy Fraser ve Linda Gordon “A Genealogy of Dependency” (“Bağımlılığın Soyağacı”) adlı denemelerinde bu noktaya oldukça net bir biçimde değinirler: Avrupa’da sanayi öncesi dönemde, çoğumuzun bağımlılık ilişkileri içinde yaşadığı kabul edilmişken, günümüzde, temelde bağımlı ve bu nedenle bağımsızlık normundan sapmış olarak –özellikle para için çalışmayan insanlar ve paradigmatik olarak “yoksulluk yardımı alan bekâr siyah anneler– belirli insan gruplarıyla tanımlanmaktayız.

Kategori soruları, kavramsal olarak, varoluşsal anlam sorularından farklı olmasına karşın iki tür soru pratikte birbirleriyle karıştırılır. Şayet kim olduğumu ve kim olmak istediğimi anlamaya çalışan yoksulluk yardımı alan siyah bekâr bir anne isem, kendi kendimi bağımlı bir kişi olarak anlamaktan kurtulmam zor olacaktır ve yoksullara yardımdan kurtulmak, çocuklarımı kreşe göndermek ve her ne kadar düşük ücretli ve kısa süreli olsa da bir iş bulmak daha fazla “bağımsız” olma arzusuna direnmemi zorlaştıracaktır. Öyleyse Foucault, toplumsal kategorilerin bizim en derin kendimizi anlama yollarımızın içine ithal edildiği durumlara odaklanmakta ve sahicilik idealinin iktidar rejimlerinin benlikte demir atmasına hizmet ettiğini belirtmekte haklıdır.

Diğer yandan, eğer yoksulluk yardımı alan bekâr siyah bir kadınsam, kim olduğum ve kim olmak istediğimle ilgili sorularım aynı zamanda rakip ve çatışma halinde olan toplumsal değerlendirmeler tarafından çerçevelenecektir; örneğin ırkçılık çözümlemeleri ve siyah kültürün siyah topluluk değerlendirmeleri, Afrika merkezli cemaat modelleri, siyah kadının direnme kültürü, güçlü siyah kadın imajları, anneliğin popüler idealizasyonu, annelik işinin sosyal yardımını hak ettiğini savunan feminist argümanlar, kapitalist refah devletinin sol eleştirileri. Kendi egemen sosyal yapılarımı eleştirme kapasitem, alternatif yorumlara ulaşma kapasiteme geniş ölçüde bağlı olacaktır. Bu alternatif yorumlar, alternatif kimlikleri kuşatmaktadır –*direniş* kimlikleri örneğinde olduğu gibi. Benim bu alternatif yorumlara ulaşma kapasitem, bu alternatif, direnen kimliklerle birlikte –bu örnekte siyah, feminist, sol topluluklarla birlikte– kendi kimliğimi *tanımlamam* konusuna büyük ölçüde bağlı olacaktır. Foucault, direnen “tahakküm altındaki bilgilerin” varlığının farkındadır (1980b: 82). Fakat *direnen bilgilerin ve rakip söylemlerin, direnen ve rakip kimlikleri*

ürettiği ve rekabet eden söylemlere ulaşma kapasitemin kendi kendim hakkındaki yorumuma ve bu söylemler açısından kimliklerime bağlı olacağı ve bunun da dönüp alternatif tanımlayıcı topluluklarla özdeşleşmeye bağlı olacağı noktasında farkındalığı sürdürmez.

Bu nedenle Taylor, sahicilik arayışının baskıcı kimlik kategorilerine yapılan atıfları zayıflatmaya çalıştığı ve onu özgürlüğe yönlendirdiği konusunda haklıdır. Çünkü sabitlenmiş kimlikler uyarınca toplumsal olarak oluşturulduğum durumları, “gerçekte ben kimim?”, “gerçekte kim olmak istiyorum?” ve “gerçekte benim için önemli olan ne?” sorularını sorarak ve sadece kendi kendimle özgün bir ilişki biçimine olan bağlılıkla, anlayabilir ve eleştirebilirim (bu sorular ve bağlılık her zaman bilinçli ve açık olmasa bile). Elbette, iktidarın, sosyal adaletin ve kimlik kategorileri inşalarının nesnel sorularına odaklanarak, sosyal hiyerarşi ve sosyal yapılanmayı bir şekilde anlamaya ve eleştirmeye çalışabiliriz. Fakat kendimizle ilgili (“gerçekte ben kimim?” gibi) sorular sorana dek, bu sosyal ilişkiler içindeki kendi konumumuz hakkında bilgi sahibi olmayacağız. Eğer bireyler olarak kim olduğumuzu daha net bir biçimde anlamak istiyorsak, “biz kimiz?” sorusunu sormaya ihtiyacımız vardır. Bizim için neyin önemli olduğunu, bizi en iyi neyin açıkladığını, tanımlanmış topluluklarımızın ne olduğunu sormaya ihtiyacımız vardır. Ayrıca, farklı sosyal bağlamlar ve farklı topluluklar dâhilinde, onlar tarafından nasıl tanındığımızı ve yanlış tanımlandığımızı sormaya da ihtiyacımız vardır.

Bu kimlik sorununu farklı çerçeveleme yolları, Foucault ve Taylor’ın modern kimliklerin *toplumsal olarak inşa edildiğini* kabul ederken, onların bunun çok farklı şeyler anlamına geldiğini anladıklarını açık bir hale getirmektedir. Taylor’a göre bu, topluluklar içinde yerleşmiş olduğumuz, tanınmış ya da yanlış tanınmış sosyal ilişkilere katıldığımız ve anlam ilişkilerinin ve ontolojilerin arka planı sayesinde olduğumuz anlamına gelir. Foucault’ya göre ise, “bizi taşıyan ve belirleyen tarih, bir dil biçiminden ziyade bir savaş biçimine sahiptir: İktidar ilişkileridir, anlam ilişkileri değil” (1980a: 114). Foucault’ya göre, aracılığıyla bizi sınıflandıran ve belirlendiğimiz sosyal kategorilere ayıran “parçalanmış pratiklerle” oluşturulur. (2000:327). Taylor’a göre ise, “tanımlanan topluluklara” –tikel gelenekler, uluslar ya da gruplarla özdeşleşmemiz ya da ahlâki, siyasal ya da ruhsal– bağlılıklarımız sayesinde oluşuyoruz. Foucault’ya göre, “iktidar ağları”

tarafından, Taylor’a göre “diyalog ağı” tarafından oluşturuluyoruz. Foucault’ya göre normalleştirici ahlâk kodları açısından kendimizi yargılamamamız gerekir; Taylor’a göre ise kendimizi sosyal dünyamızın iyisi –ya da iyileriyle– ilişkimiz aracılığıyla tanımlamalıyız. Ben her ikisinin de haklı olduğunu düşünüyorum. Fakat farklı hikâyeler, oldukça farklı imalara sahiptir: Foucault’ya göre modern sosyal dünya dayatılmış ve kısıtlı bir bölgedir ve birey temelde tâbi kılınmıştır; Foucault’nun belirttiği gibi, onun (Foucault’nun) erken dönem soykütüklerinde faillik için küçük bir alan vardır. Taylor’a göre ise, sosyal olan imkân sağlayıcıdır: Bir biz olmaksızın ben de yokumdur. Ben ya da birinci tekil şahıs, bizim tarafımızdan ya da birinci çoğul şahıs tarafından etkin hale getirilir.³ Foucault’ya göre biz yokuz; sadece toplumun üçüncü tekil şahsı vardır. Böylelikle anlam, Taylor için etkin hale gelirken, Foucault için sakat bir biçime dönüşüyor: Daha doğrusu sadece sosyal kategorilerdeki üçüncü şahsa uyumumuzda bizi etkin hale getiriyor.

En önemlisi Taylor için, “ben kimim?” sorusu sosyal kategoriyle ilgili değildir; çünkü gerçekte sorduğu soru, “neye, kime ciddi biçimde *bağlı olduğum*”dur. Bu, herhangi bir şey olarak kimliğime ilişkin bir soru değil, fakat tikel bir halk, topluluklar ve ideallerle özdeşleşmem ve bunlarla bağlantılı olmamla ilgili bir sorudur. Bu sorular bizi, birinci ve üçüncü şahıs arasındaki karşıtlığın dışında tutmaktadır; çünkü bundan böyle üçüncü şahıs sosyal kategorilerin (sosyal olan tarafından; *onlar* tarafından bize dayatılan kategoriler) bizi tanımladığı durumlar hakkında konuşmuyoruz. Birinci tekil şahıs olarak ben’in (I), birinci çoğul şahıs olan *biz* (*we*) ile temelden bağlantılı olduğu durumlar hakkında konuşuyoruz. *Sana* bağlı olduğum du-

³ Varsayılanın aksine herhangi “biz”in kaçınılmaz olarak “onlara” ya da “sana/size” karşıt olmadığı birinci çoğul şahıs olarak “biz” anlayışı, Habermas tarafından geliştirildi. “Biz” ifadesi sadece, senin iletişim rolünü üstlenen bir muhatapla karşı karşıya kolektif konuşma eylemlerinde kullanılmıyor, buna karşılık karşılıklı koşullar altında bizim onlar için siz olduğumuz durumlar da söz konusu. Bireysel konuşma eylemlerinde, Birinin diğer grupla tamamlayıcı olmayan fakat kendi grubunun diğer bireyleriyle olan ilişkisine karşılık gelen bir cümleinin öngörüldüğü böylesine bir yolda kullanmış olabiliriz (Habermas, 1979: 107-8). “Biz”in bu anlayışı Jodi Dean tarafından *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics* (1996) adlı çalışmasında geliştirildi.

rumlar hakkında konuştuğumuzu da söyleyebiliriz: “ikinci şahıs” olmayan *sana (you)*; çünkü o, benden önce gelir ve bana yaşamımı ve anlamımı verir. “Sen”, benim alıcım/muhatabımsın: işaret ettiğim ve kendi kendimi tanımladığım. Bundan dolayı, sosyal kategorilerden özgürlük, özdeşleşmeler aracılığıyla özgürlüğü gerektirir. Özgürlük, daima ait olduğum bir yer ya da topluluk aracılığıyla, ama aynı zamanda ona *doğru* ve ona *yönelerek* vardır.

Taylor’ın yaklaşımının gücü, sadece –ötekiler, iyiler, kendiliklerimize, bir biz’e ve bir sen’e yönelik– bağlantılarımız aracılığıyla biz olduğumuz anlayışıdır. Kimliklerimiz, sadece iktidar rejimleri aracılığıyla oluşumumuzun sonuçları değildir; kimliklerimiz bağlantılarımızdır. Bizler, kendi sahip olduğumuz kimliklerin oluşumunda birer *katılımcı*ız; kendimizle ve diğerleriyle olan diyalog ve karşılıklı etkileşim aracılığıyla, ilişkilerimiz ve kendimiz hakkındaki sorularımızla bağlar kurarak buna iştirak ediyoruz. Fakat “yoksulluk yardımı alan bekâr siyah kadın” üzerine alternatif yorumları yapabilmek için, Taylor’ın ötesine geçmek zorundayız. Taylor’ın topluluk ve bizim yerleşikliğimiz üzerine değerlendirmesi oldukça muhafazakârdır ve sosyal etkileri genellikle gereğinden fazla iyi huylu olarak görme eğilimindedir. Kimlik kategorilerinin atıflarıyla hâlâ sabitlenmiş olduğumuz ve ırk, sınıf, cinsiyet ve cinsellik gibi kategorilerle tanımlanan hiyerarşik sosyal pozisyonlar içinde hâlâ belirlenmiş olduğumuz gerçeğine çok az önem vermektedir. Bu kategoriler ve sosyal pozisyonlar bağlamında inşa edilmemiz, büyük ölçüde modern iktidarın bir sonucudur. Bu yüzden, burada Foucaultcu bir analiz büyük bir önem taşımaktadır.⁴ Taylor’a göre “ben kimim?” sorusu, öncelikle doğruladığım değerler, sahip olduklarım, taahhütler ve bağlılıklarla ilgili bir sorudur. Bu nedenle, örneğin bir işe sahip olan, sorumlu olduğum insanların bakımını sağlayan, bir aile babası, bir aile reisi olarak kendimi tanımlayabilirim. Tüm bunlar, haysiyet duygumun temeli olabilir. Onun yokluğu tam anlamıyla bir felaket olabilir, tamamen kendi değer duygumu zayıflatarak beni paramparça edebilir

⁴ Burada Foucault’nun bu özel kimliklerin tamamı üzerine doğrudan odaklandığını iddia etmiyorum. Ne Taylor ne de Foucault bunu yapmıyor. Kimlik kategorileri açısından kendi yapılarımıza dair Foucaultcu bir analizin, bu özel kimlikler açısından kendi kurumlarımıza ait anlayışlarımızda temel olduğunu düşünüyorum.

(Taylor, 1989: 16). Taylor bunu “sıradan yaşam”ın, özellikle modern bir iynin “olumlanması”nın aile reisinin kimliği ve bu nedenle de anlamlı bir yaşam için nasıl temel olduğu açısından bir örnek olarak sunar. Fakat Taylor, onurunu kendi tanımını bir aile reisi olarak, ailenin başı olarak yapmaktan elde eden bu adamın, bu kendini tanımlamanın onun onurunu nasıl yoksulluk yardımı alan bekâr siyah kadının ya da aile bağları olmayan bir eşcinselin onursuzluğuna *karşıt* bir biçimde oluşturduğunun farkına varana dek kendisini gerçekten tanıyamayacağını iddia ederek devam etmez. Bu tam olarak, çoğul, farklı iyiler, hattâ iyilerin çatışma içinde olduğu bir tanınma sorunu değildir. Taylor *Sources of the Self* adlı çalışmasında, bu her iki sorunu de uzun uzun tartışmaktadır. Foucaultcu bir yorumlamaya giriş yapmak, hane/aile reisi olmaktan kaynaklanan gururumun, “bağımlı”, işi olmayan, evli olmayan ya da heteroseksüel olmayan ötekinin ihlâline bağılı olduğu yönünde bir tanımayı/farkındalığı gerektiriyor. Öyle ki, heteroseksüel, beyaz bir baba olarak ayrıcalığını ve ayrıcalığın çeşitli diğer sınıfların tâbi kılınmasına nasıl bağılı olduğunu fark edene kadar gerçekten kim olduğumu bilemem. O halde, neyi onaylamayı seçtiğimi bilmek ya da benim için önemli olan topluluklara nasıl bağılandığını bilmek yeterli değildir. Onların bizi oluşturma biçimlerini ve onların oluşturulduğu biçimleri düşünmeye, tanımlanmış topluluklarımızı sorgulamaya ve şimdiye kadar bizim için şeffaf olmayan sosyal kimliklerin anlamlarını çözümlemeye ihtiyacımız var. Bu, eleştirel topluluklarla birlikte yeni kimlik oluşumlarını gerekli kılacaktır.

Bu durumda, Taylor’ı takiben ve Foucault’ya karşı olarak, eğer sosyal atıflarımızı zayıflatacaksak, sahicilik arayışımızı devam ettirmeye ihtiyacımız olduğunu iddia etmek istiyorum. Eğer sabitlenmiş kimliklerden kurtulma ihtimalimizi sürdürmek istiyorsak, “ben kimim?” sorusunu sormaya ihtiyacımız var demektir –kim olduğumuz hakikatine yaklaşmak için mücadele etmeye ihtiyacımız vardır. Fakat Taylor’ın karşısında konumlanarak (söylersek), iktidar ilişkileri aracılığıyla oluşumumuzu Foucault’nun eleştirel yaklaşımıyla birleştirmedikçe sahicilik arayışımızda çok ileriye gidemeyiz. Dahası, kişinin “biz”in çeşitli anlamlarıyla ilişkili olduğunu göz önünde bulundurarak onların yaklaşımlarını birleştirirken, Taylor’ın da Foucault’nun da çok daha ilerisine gitmemizi gerekir. Çünkü kolektif kimliklerimizi basitçe verili olarak kabul edemeyiz; kolektif kimliklerin her zaman

sabitlenmiş ve normalleşmiş kategoriler olduğunu da varsayamayız. Direnen kimlikler, genellikle baskının tanınmasının ve eleştirisinin bir *sonucudur*; bu kimlikler sıklıkla, dayanışmanın, birlik olma ve ilişki içinde olma arzusundan ortaya çıkarlar ki zaten bunun tersi de düşünülemez. Ayrıca, hem feminist kuram, eleştirel ırk kuramı ve queer kuramların hem de postkolonyal ve sosyalist özgürlük anlayışlarının ötesine geçmeliyiz ve tanımlanmış topluluklarla eleştirel ilişkiler bağlamında bir kimlik anlayışı geliştirmek zorundayız.

Diğer bir deyişle, sahicilik sorunu –benlikle özgün bir ilişki için temel olan “ben kimim?” sorusu– iktidar ilişkilerindeki konumlarımızın çözümlenmesi ve köken topluluklarıyla özdeşleşmelerimin yanı sıra eleştiri ve direniş topluluklarıyla özdeşleşmelerim aracılığıyla, karmaşık bir biçimde, yanıtlanmak zorundadır. Bu süreç sonlanmaz. Benliğimizin içinde bulunduğu ve benliğimiz için varolan tanımlanmış topluluklarımızın tamamını eleştirebilmemiz gerekir. Bu onları reddettiğimiz ya da onlardan kaçtığımız anlamına gelmez. Fakat bağlarımızı yeniden gözden geçirdiğimiz, farklı bağlar kurma ve özdeşleşme yolları bulduğumuz anlamına gelir. Modern kültürün sahte bireyciliğinden kurtulabilmek, kimliklerimizi keşfetmek, kimliklerimizi ve özgürlüğümüzü bütünüyle sosyal varlıklar olarak geliştirmek için bunu yapmamız gerekmektedir.

Bu güçlü iddiayı şu bağlamda gündeme getiriyorum: Etkili sosyal ve politik kimliklerimin benim için temel önemde olmadığı, bunların ne anlama geldiğinin layıkıyla araştırılması noktasında başarısız olduğum, kendi kendimin *hakikatini* ve başkalarıyla ilişkimi tanımakta *başarısız* olacağım ve sabitlenmiş kimliklerden özgürlüğe doğru ilerlemekte *başarısız* olacağım bağlamında. Bu, eğer tam olarak kimliklerimizi düşünüyorsak, benim için neyin dikkat çekici olduğu, ne ile özdeşleşmeyi *seçtiğim*, böylece gerçekten kim olduğumuzu anlama noktasında başarısız olduğumuz anlamına gelir. Toplumsal bağlarla ve iktidar rejimleriyle oluşturulduğumuz gerçeği, bu bağlamları ve iktidar rejimlerini anlayana kadar ne olduğumuzu bilmediğimiz anlamına gelmektedir.

Elbette bu, kendimiz hakkında nihai hakikati asla bilemeyeceğimiz ve keşfedemeyeceğimizi ifade eder. Bu, tanınmanın, toplumsal ve tarihsel olarak kuruluşumuzun, kendini bilme imkânı ya da gerekliliğinin önüne geçmeyeceği anlamına gelmektedir ki, Foucault aksini iddia eder. Foucault, “benliğin bize verilmediği düşüncesinin, sadece

bir pratik sonucunun olduğu kanaatindeyim: Kendimizi bir sanat eseri olarak yaratmak zorundayız” (1984b: 351) diye yazdığında, verilmiş ve kazanılmış benlik arasında yanlış bir ikiliğe yeniden düşer. Eğer benlik tarihsel ve toplumsal olarak kurulmuşsa, –kendi hakikatini keşfetmeye çalışmak için– benlikle özgün bir ilişkiye sahip olmak ne anlama gelmektedir? Bu, yanımda kısmen Foucaultcu soykütüksel çözümlemeyi içeren bir anlama gelmektedir: Kim olduğumuzun siyasal, toplumsal ve tarihsel gerçeğinin daha iyi anlaşılmasının sağlanması. Aslında benliğin verilmediği, fakat toplumsal ve tarihsel olarak oluşturulduğu gerçeği, kendi benlik oluşumumuz sürecindeki katılımcılar olduğumuz anlamına da gelir. Kendi benliğimizi yaratma sürecimiz hem yeni bağlar öngörmekte hem de yaratmaktadır ve bağlantılarımızın değişmesiyle, kendi hakikatimiz de değişmektedir. Foucault’ya göre, hakiki bir biçimde kendi kendimiz olma zorunluluğu reddedilmeli ve kendi kendini yaratma idealiyle yer değiştirmelidir. Kişinin hakiki bir biçimde kendi kendisi olmasının bir tür önceden verilmiş benlik özüne ulaşmak anlamına gelmediğini tartışmak istiyorum; bu, kişinin kendi bağlantılarının oluşmasında tam olarak etkin olduğu anlamına gelir. Foucault’nun “Aydınlanma Nedir?” adlı çalışmasında doğruladığı kendi kendini yaratma faaliyetleri ve sınırların sınanması, verili hakikatlerin sürekli eleştirisi, güçlü bir biçimde özdeşleştirdiğimiz, bağlandığımız, alternatif olarak tanımlanmış toplulukların ve ideallerin yaratılması ile bunlara ulaşılması sağlanmaksızın mümkün değildir.

Özgürlük sorunu ve onun hakikatle ilişkisine odaklanmıştım; özellikle benliğin hakikati üzerine. Özgürlüğün, kendi kendini bilme-yi gerektirdiğini savunuyorum. Fakat bu makalenin başındaki Samad ve Irie arasındaki diyalog, öncelikle senin kim olduğunu bilmen konusunda değildir –kısmen bunun hakkında olsa bile. Samad kendi hayatına *anlam* veren şeye odaklanıyor. Daha öncesinde de belirttiğim gibi, *sahicilik* sorunu, tam olarak benliğin hakikatinin bilinmesiyle alâkalı değil, kişinin kendi kendisine sadık olmasıyla ilgilidir. Ayrıca, benlikle (kurulan) bu ilişki, etik bir ilişkidir; çünkü *anlamlı yaşam* sorusuna odaklanır. Taylor’a göre yaşamımın anlamını veren soru, kimliğin merkezinde olan sorudur. Samad’a göre, ait olmaksızın hiçbir şeyin anlamı da olamaz.

Diğer yandan Irie, anlamı değil özgürlüğü aramaktadır. Özgürlüğü aidiyet ağlarına bağlanmaksızın kendi kendisini yaratmak için

aradığını söyleyebiliriz. Foucault'ya göre özgürlük, sadece verilmiş olan gerçekliklerin sürekli bir eleştirisini değil, fakat aynı zamanda, kendi kendini yaratma ve icad etme projesine dâhil olma yetisini – ahlâki kodları ve tayin edilmiş kimlikleri normalleştirmek üzere zorlanmış bir uyum olmaksızın– gerektirmektedir.

Özgürlük arayışı ile anlamlı bir hayat arasındaki dengeyi nasıl kurarız? Hem Taylor hem de geç dönem çalışmalarındaki Foucault, yaratıcı ve sosyal benlik açıklamalarıyla, bu dengeyi kurmaya çalışırlar.

Taylor'a göre, yaşamımız, sadece kendimizi –tanımlanmış topluluklarımız, geçmişten devraldığımız ufuklar, ideallerimize ve iyi'lerimizle– ciddi bir biçimde *bağlantılı* olarak deneyimlediğimiz sürece bir anlama sahiptir. Samad Iqbal'in ortaya koyduğu gibi, bağlılık ve aidiyet duygusu olmaksızın, bir şeyin önemli olup olmadığını nasıl anlayabiliriz? Bundan dolayı, Taylor'a göre sahicilik sorusunu sadece kendimizi sabitlenmiş kimliklerden özgürleştirmek için değil, fakat aynı zamanda bağlarımızı keşfetmek, yaratmak ve onaylamak için de sormamız gerekir. Bu, toplulukçu bir idealdir ve muhafazakâr bir ideal de olabilir: Bir geleneğe ve bir geçmişi korumaya odaklanabilir. Fakat bağlara odaklanmak, geleceğe doğru –yani alternatif, direnen kimliklere, yeni tanımlanmış toplulukların yaratımına, ideal bir geleceğe, daha iyi bir dünyada, daha iyi ve daha anlamlı bir yaşama– yönelik de olabilir.

Şüphesiz Taylor, anlamlı bir yaşamın bağlantılarla/bağlarla kurulduğu konusunda haklıdır. Samad'ın sarıh bir biçimde ifade ettiği gibi, anlamlı yaşam sorusu, bağlarımızdan kopup yersizleşene kadar (bizi bir arada tutan bağlarımızdan “özgür”leşinceye kadar) ortaya çıkmaz. Bu tür bir özgürlük, yabancılaşmanın özgürlüğüdür: bağ(lantı)sızlık. Anlamdan yoksun bir yaşam, hiçbir şeye ya da hiç kimseye ciddi bir biçimde bağlanmadığımız bir yaşamdır. Bağlantılı olmak bir şeyle, bir geçmiş ya da gelenekle, tanımlayıcı topluluklarla, değerler ve ideallerle, tasavvur edilebilen ya da öngörülebilen bir gelecek *özdeşleşmek* anlamına gelir.

Foucault'nun erken dönem çalışmalarındaki perspektifinden baktığımızda, anlamlı bir yaşamın, boyun eğ(il)en bir yaşam olduğunu iddia edebiliriz. Belirli iyileri onayladığım, belli tanımlanmış topluluklarla benliğimi ifade ettiğim ve kendimi ait olarak deneyimlediğim gerçeği, yalnızca, tam olarak boyun eğdiğim anlamına gelebilir. Taylor'a göre kendimiz olmamızı sağlayan anlam ve önem, Foucault'ya

göre sadece toplumsal normlara boyun eğmede kendimiz olmamızı sağlar. Eğer bu anlamların sahibi ben değilsem, anlamlarımın benim olduğunu söylemek ne anlama gelir? Onları niçin onaylamam gerekir? Taylor, kendi anlamlarımız ve kimliklerimiz yönünde, şüpheci tavra direnmemiz gerektiğini iddia eder. Bağlantılarımıza, anlamlarımıza, kimliklerimize gerçek iyiler olarak *inanç* duymamız gerekmektedir.

Taylor, *Sources of the Self* adlı çalışmasında, değerlerin sadece birtakım fiziksel durumların tasarımları olduğuna dair doğalcı argümanlara ve (Taylor'ın) "en iyi neden" ilkesi olarak adlandırdığı şeye başvuruyla, anlamlarımızın tamamıyla iktidarın dışavurumu olduğuna dair Nietzscheci ve Foucaultcu argümanlara karşı, değerlerimiz ve anlamlarımızın "gerçekliği"ni savunabileceğimizi iddia eder (Taylor, 1989: 58-9, 99-103). Taylor, değerlerimizin ve anlamlarımızın gerçekliğine olan inancın garanti altında olduğunu savunmaktadır. Çünkü onlar yaşamlarımıza en iyi anlamı katar. Başka bir deyişle Taylor, değerlerimiz ve anlamlarımıza yönelik saf *gözlemci* anlayışına karşı, *katılımcı* bir anlayış savunabileceğimizi iddia ediyor. Değerlerimiz, anlamlarımız, bağlantılarımız ve kimliklerimizi Nietzscheci bir ironileştirme doğrultusunda yaşamlarımızı sürdüremeyiz. Taylorla birlikte, anlam(larımız)ı iyi(ler) olarak onayladığımızı ileri sürmek istiyorum. Çünkü bunlar, yaşamlarımıza en iyi anlamı veren şeylerdir. Birtakım gerekçelerle onları destekleyebiliriz –"rasyonel" olduklarından değil, fakat ilişkilerimizde temel önem arzettiklerinden. Onları kucaklamak için *etkili nedenler* olarak ifade ettiğim şeylere sahibiz: Çünkü onlar beni anlamlı ötekilere, projelerime ve benliğime bağlar.

Fakat, ya Irie örneğinde olduğu gibi, katılımcı herhangi bir bağlantıyı kendi yaşamı için temel olarak deneyimlemiyorsa? Ya kimlikler ve bağlantılar, dışsal, dayatılmış, üretilmiş ya da kendi kendisine dair olumsal olarak deneyimleniyorsa? Ya kimlikler, yalnızca ironik bir biçimde, kurgu olarak yaşanabiliyorsa? Bu noktada, Taylor ve Samad, böyle bir yaşamın, yabancılaşmış, anlamdan yoksun bir yaşam olduğunu iddia edecektir. Irie'nin yaşamı ise birtakım bağlantıları kabullenmedikçe anlamsız olacaktır. Fakat bu, dikkat edilmesi gereken bir nokta değil midir: Biz modernlerin bütünüyle yabancılaşmış olduğumuz, onlara yönelik gerçek bir inanç taşımadığımızdan ötürü kimliklerimizi sadece ironik bir biçimde yaşayabileceğimiz?

Cevap, basit bir biçimde bizi inanç sahibi olmak için teşvik etmek midir? Diğer yandan, pek azımız, kabullendiğimiz bağlantılarımız ya da bizim için anlamlı olan kimliklerimiz olmaksızın bütünüyle varızdır. Pek çoğumuz ise kendi kimliğini müzakere etmek üzere mücadele eden “yoksulluk yardımı alan bekâr siyah kadın” örneğindeki gibidir. Ve onun gibi, farklı anlamlar arasında sendeleyip duruyoruz. Bağımsız olmak istiyor muyum? Ya da mukavemet eden yorumlar doğru mu? Hangi özdeşleşme benim için daha güçlü ve daha anlamlıdır? Kiminle ittifaklar kurmak istiyorum? Nereden geldiğim, nereye ait olduğum, neyi önemsedğim önemli midir yoksa bu sadece bir tesadüf müdür? Yoksulluk yardımı alan bekâr siyah kadın, kendi benliğini bazen bağımlı bir biçimde deneyimler, bir iş sahibi olana kadar toplumun üzerinde bir yük olduğuna inananlar topluluğuyla (birçok siyah arkadaşı ve ailesi de dâhil) oldukça güçlü bir biçimde kendini özdeşleştirir. Bazen kendisini direnen topluluklarla tanımlayarak, güçlü, dayanıklı, iyi bir anne ve kadın olarak görür. Onun iki alan arasında bir yaşam mücadelesi sürdürdüğünü söyleyebiliriz: İnanç ve şüphe arasında; tanımlayıcı kimliklere olan inanç ve bunların baskı biçimlerinin gerçek yüzünün ortaya çıkması arasında. Bu durumda sorun, bu iki alan arasında nasıl yaşanacağı sorununa dönüşmektedir: İnanç ve gerçek yüzün ortaya çıkması/maskenin düşmesi. Bu soruna cevap vermenin bir yolu, kimlik ve kimlik olmayan, inanç ve şüphe, aidiyet ve özgürlük arasında bir ileri bir geri gidip gelmektir. Fakat soruna cevap vermenin ve yorumlamanın başka bir yolu vardır. Çoğul ve çatışan özdeşleşmelerimizi müzakere ettiğimizi; kimliklerimizin yeniden oluşturulması ve yeniden tanımlanmasıyla, bağlantılarımızın yeniden oluşturulması ve yeniden müzakere edilmesiyle bunları bir arada tutmak için yeni yollar bulduğumuzu söyleyebiliriz. Bunu yapmak için, iyi’lerimizin genellikle “karma iyiler” biçiminde adlandıracağım iyiler olduğunun farkında olmak gerekiyor: Onların baskıcı bulduğumuz ve onaylamadığımız yönleri olacaktır. Örneğin, kişinin bir kadın, bir anne, çalışan bir ücretli, belirli bir etnik grubun üyesi, queer olarak kimlikleri, hayatına anlamını veren iyiler olabilir ve bu kimlikler kısıtlama ve baskının kaynağı da olabilirler. Fakat sadece onların baskıcı gerçek yüzlerini ortaya çıkararak kendi özgürlüğümüzü bulmamız mümkün değildir; onları farklı bir biçimde yaşamının yollarını bulmak –yaratmak– zorundayız.

Benlik kaygısı konusundaki son çalışmalarında Foucault, bir gözlemci perspektifinden yapılan özne analizinden benliği sosyal dünyada katılımcı bir ajan olarak ele alan anlayışa doğru dönüş yapmak için, kuşku hermenötiğine bir alternatif araştırmaya başladı. Foucault'nun son dönem çalışmalarının inancın imkânı konusunda olduğunu söyleyebiliriz: geleceğe inanç, kendini yaratma imkânına inanç. Bu, aynı zamanda bağlantılar ile alâkalıdır: bir telos ya da bir yaratıcı pratik ve yenilenmenin yaşam ideali, bir sanat eseri olarak yaşam ideali bağlantı. Foucault'nun son dönem çalışmalarının, kendi ilişkilerini ve özdeşleşmelerini doğrulayabilen bir benliğin kavramsallaştırılması çabası olduğunu söyleyebiliriz. Foucault, erken dönem çalışmalarında bir fail kavramsallaştırması ve kişinin kendi yaşamındaki aktif bir katılımcı olarak benlik anlayışının eksik olduğunun farkına varıp Yunanlıları bir etik ve benlikle etik bir ilişki modeli olarak ele almıştır ki, bu etik ilişki modeli, tabiyet biçiminin normatif olmaktan ziyade estetik olduğu, etik özün kimlikten ziyade eylemler ve pratikler olduğu, *techne* ya da *askesis*'in⁵ benlik üzerinde çalışmak ve telosun güzel yaşam, bir sanat eseri olarak yaşam olduğu bir modeldir (1984b). Bu sadece kısıtlamalardan kaçışta temellenen bir özgürlük modeli (negatif özgürlük) değil, kişinin kendisi ve telosuyla ilişkisinde temellenen bir özgürlük biçimidir. Foucault için benliğin ve güzel yaşamın özgür yaratımının, yaşamın anlamını veren, yaşamı anlamlı hale getiren şey olduğunu söyleyebiliriz. Bu, benlikle etik bir ilişkinin niçin ahlâki olduğunu açıklayan şeydir. Ayrıca, bu onu anlamlı kılan kendi kendini yaratma idealiyle bir bağlantı kurma ya da onunla özdeşleşmedir. Diğer yandan özgürlüğü oluşturan şeyin bu bağlantı olduğunu da söyleyebiliriz. Gerçek özgürlük, kişinin derinden bağlandığı bir yaşamdır: anlamlı bir yaşam.

Foucault'ya göre, bu tür bir benlik ilişkisi, modern kimlikten oldukça farklıdır. Eğer Foucault kendini yaratmaya inancı onaylıyorsa, kimliklere sürekli şüpheli bir tavırla yaklaşır. Fakat gördüğümüz gibi, Taylor'a göre kişinin benliği ve telosuyla ilişkisi, kişinin kimliği *dir* ya da kişinin kimliğinin temel bir parçasıdır. Taylor, *Sources of the Self* adlı çalışmasında, güzel yaşamın modern Batı özneleri tarafın-

⁵ *Askesis*, dini ya da düşünsel amaçlar için sıkı özdisiplin ya da özkontrol, benliği geliştirme ve kişinin kendi üzerinde hâkim olması anlamına gelmektedir. (ç.n.)

an tanımlanan birçok mümkün iyiler arasında bir telos olabileceğini savunur. O, bu türden birçok iyi'yi tanımlar ve biz kuşkusuz çok daha fazlasını tanımlayabiliriz; bilhassa küresel ufkumuzu genişletirsek. 'aylor, modern öznelerin genel olarak bazı rekabet halinde ve çatılan iyi'leri benimsediğinin de farkındadır ama iyi'lerimizi açık seçik ifade etmek için kapasitemizi geliştirerek ve onları daha dikkatli ve errak bir biçimde ifade ederek bu çatışmaların bir kısmını uzlaştıracı ilcemizi ileri sürer.

Bununla birlikte, Taylor'a göre, tanımlayıcı topluluklar ya da tahillerle bağına dair hiçbir açıklama yapmayan ideal bir benlik bağınsı oldukça zayıf bir bağlantıdır. Benim kendi yaratımım olan bir geceğe doğru yönelişi liberal atomculuktan ayırt etmek kendi başına ordur. Kişi, sadece *seçtiği* (ya da yarattığı ya da icad ettiği) müstakel benliğine değil, fakat aynı zamanda “biz”i önceleyen ve kişinin endi kendisini genişleten ötekilere yönelik anlamlı bir bağlılığı tecübe etmiyorsa, bu durumda Taylor ve Samad'e göre, (o) kişi yabancılaşmış bir hayat yaşıyordur. Tanımlayıcı topluluklara ait olma deyimine sahip değilsek –bizi oluşturan dış koşullardan, rejimlerden aha fazla bir biçimde bunların deneyimine sahip olmaksızın– parçanmış (atomistic) bireyleriz demektir. Eğer anlam ve özgürlüğüm, en ve müstakbel benliğim arasındaki çizginin ötesinde kendimi genişletmiyorsa, yana ya da geriye doğru hiçbir bağlantıya sahip değil-e, benim *seçmediğim* bu bağlantılardaki anlamı keşfetme ve bulma eteneğini haiz değilse, bu durumda, anlamlı bir yaşam sürdürme nokasında başarısız olurum. O halde, özgürlüğüm toplumsal bir özgürlük, toplumsal bağlantılarımda konumlanmış bir özgürlük olmalıdır.

Foucault'nun benlik etiği, liberal bir atomculuğa doğru kayma eğilimindedir. “Eğer kimlik sorunu ile ilgili bir soru soruyorsak bu, enzersiz benliğimize yönelik bir kimlik olmalıdır. Benliklerimizle irlikte sahip olduğumuz ilişkiler, kimliklerden biri değildir. Aynı olarak gerçekten çok sıkıcıdır. Kimlik ... faydalıdır, fakat bizi sınırlanırır ve bizim özgür olma hakkımız vardır” (1997b: 166). Bu tutum, oucault'nun benlik ve özgürlük hakkındaki çalışmaları açısından lışılmamış bir durum değildir. Genel olarak Foucault, müşterek imlikleri, diğer insanlarla bağlar kurmasından ziyade, sıkıcı ve basıcı aynılıkla özdeşleştirir. Aynı zamanda sosyalliği sistemleştirmeye zdeşleştirme eğilimindedir ve hiçbir sosyal kurumla ilgisi olmayan ir etiği savunur; antik Yunanlılar için “etiğin hiçbir sosyal –ya da en

azından yasal– kurumsal sistemle ilişkili olmadığı”nı olumlu bir biçimde ifade eder (1984b: 343).

Ancak, Foucault birkaç yerde benlikle etik ilişki modelini toplumsal ilişkiler bağlamında konumlandırmaya girişir. Yunanlılar en nihayetinde, kendilerinin temel olarak toplumsal varlıklar olduklarına inanıyorlardı.⁶ Foucault’nun Yunanlılara dayandırdığı benlik etiğinde benlik, erkek üçüncü şahıs (o ziyadesiyle bir erkek üçüncü şahıstır) toplumsal rolleri yerine getirdiği, diğerleriyle birlikte yaşadığı, onları yönettiği ve onlardan öğrendiği sürece toplumsal bir benliktir. Daha da önemlisi, boyun eğmenin biçimi, etik öz, *techne* ya da *askesis* ve telos, hepsi toplumsal olarak tanımlanmış kavramlardır: Bunun anlamı, basit bir biçimde, sosyalliklerinden ya da yaygın şekilde paylaşılmış olduklarından ötürü, sosyal roller, pratikler ve tanımlar hakkında kuşkucu davranmamız gerektiğidir. “Eğer şimdi öznenin, benliğin pratikleriyle aktif bir biçimde kendini nasıl oluşturduğu ile ilgileniyorsam, bu pratikler yine de bireyler tarafından keşfedilmiş bir şey değildir. Bunlar, onun kendi kültürü içinde bulduğu, önerilen, teklif edilen ve kendi kültürü, toplumu ve ait olduğu toplumsal grup tarafından kendisine dayatılan modellerdir” (1997a: 291). Foucault, benlikle estetik ilişkinin, toplumsal ilişkilerin sürdürülmesinin aracı bağlamında modern normalleştirici ahlâk kodlarından çok daha iyi olduğunu savunmaktadır.

Fakat Foucault’nun diğerleriyle olan ilişkiler ve toplumsal benlik anlayışı epey sınırlıdır.⁷ Foucault, bir soruya verdiği cevapta, Yunanlılardan aldığı benlik kaygısı modelinde diğerleri için kaygının öneme işaret etmeye çalışır. (Bununla birlikte Foucault, “Yunanlılar için onu etik kılan şeyin diğerleri için kaygı olmadığını, benlik kaygı-

⁶ Hegelci görüşün aksine Foucault, Yunanlıların bireysel özgürlük kavramına sahip olduklarını iddia ediyor. Yunanlılara göre özgürlük, benliğin özün ya da özgürlüğün bilinçli bir pratiği olarak, bir köle durumundan uzak tutan, bir ahlâkilik atfeden üstün bir benlik kapasitesi sağlıyordu (1997a: 285). (Bunun) Kamusal alandan özel mülkiyete, haklara ve negatif özgürlüğe dayanan modern Batı’nın bireysel özgürlük kavramlarından farklı olduğu çok açıktır. Fakat Foucault’nun açıklamasında, Taylor’ın tanım itibarıyla kendini modern olarak belirleyen anlatımına ve kendini gerçekleştirme kapasitesine eşdeğer bir özgürlük kavramı buluruz.

⁷ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Allen (2004), McLaren (1997), Grimshaw (1993), McNay (1992), Sawicki (1991), Dews (1989), Balbus (1987).

sının, kendi içinde etik” olduğunu vurgular [1997a: 287]). Fakat benlik kaygısı için verdiği örnekler, aynı zamanda diğerleri için kaygıya dair örneklerdir. Foucault’ya göre, Yunanlılar için “bu özgürlük ethosu, aynı zamanda diğerleri için kaygıya ilişkin bir tutumdur. Bu, kendisini yönetebilen özgür bir erkeğin, neden karısını, çocuklarını ve hanesinin idaresini yürütebilmesi gerektiğini açıklayan bir nedendir; bu aynı zamanda bir yönetme sanatıdır”. İkincisi, “benlik kaygısı, kişinin, kentteki, topluluktaki ya da kişilerarası ilişkilerdeki doğru konumu almasını, yönetici mi yoksa arkadaş mı olduğunu (anlamayı) mümkün kılar”. Üçüncüsü, hakiki bir benlik kaygısı bir üstadın derslerini dinlemeyi gerektirdiği müddetçe, benlik kaygısı ötekilerle bir ilişkiyi de ima eder” (1997a: 287). Fakat karısını ve çocuklarının “idaresini yürüten”, sosyal rollerini yapması gerektiği gibi ifa eden ve bir öğretmen ya da rehberden bilgiler devşiren bir aile reisi, hiç de “diğerleri için kaygı” modeli değildir.⁸

Foucault’nun, eski Romalıların benlik kaygısı pratiklerinin “gerçek toplumsal bir pratiği” oluşturduğu iddiası inandırıcı değildir. Foucault’ya göre benliğe adanmış bu etkinlik “gerçek bir toplumsal pratik” oluşturmuştur; zira az ya da çok “kurumsallaşmış yapılar”ın içinde şekillenmiştir; “konuşma ve yazma ... ve ötekilerle iletişim”i içermiştir; “geleneksel akrabalık ilişkileri, arkadaşlık ve zorlama” tarafından desteklenmiştir:

Benlik kaygısı pratiğinde, birisi rehberlik ve danışmanlığa yatkınlığı olduğu bilinen başka birisine başvurduğunda, hakkını kullanmış oluyordur. Haklı bir çaba içinde olan başka birine itiraz eder. ... Bundan dolayı benlik kaygısı, ötekilerle bir değiş tokuş çemberinin imkânını ve bir karşılıklı zorunluluklar sistemini ihtiva eden bir “ruh servisi”yle içsel olarak bağlantılı biçimde ortaya çıkar. (1986: 51-4)

Foucault’ya göre bu pasajlar sadece, toplumsalın, toplumsal bağlamlar yerine kurumsallaşmış yapıların alanı olduğu ve herhangi bir ciddi karşılıklı bağımlılıktan ziyade hakların liberal değiş tokuşunun ve zorlamaların alanı olduğu gerçeğinin altını çizmektedir. *Hypomnemata*’nın [anılar] (benlik kaygısı pratiğinin parçası olarak ötekilerin günlüklerde kaydedilmiş sözcükleri) rolü de benlik kaygısı prati-

⁸ Bu konuda bkz. Allen (2004) ve McLaren (1997).

ğinin “hakiki bir sosyal pratik” olduğuna dair bir kanıt sunmaz (1984b: 364). Toplumsal benlikte, toplumsal rolleri yerine getirdiğimiz ve diğerleriyle karşılıklı etkileşim içinde olduğumuz gerçeğinden çok daha fazlası vardır. Bu gerçekleri, liberal kuram da kabul eder. Şüphesiz eksik olan şey, derinliktir: Taylor ve Samad’a göre, toplumsallığımız, yaşama anlamını veren, hayatı yaşamaya değer hale getiren, derin bir öznel aidiyet deneyimi tarafından belirlenmektedir. Modern Batılı öznelere göre, bu deneyimin önemi varoluşsal bir soruyla –yabancılaşma, yersizleşme deneyimi ya da ihtimaliyle– kışkırtılmaktadır. Taylor’a göre toplumsallığımız, benliğin temelden bağlı ve karşılıklı bağımlılık içinde olduğu benlik ontolojisiyle de belirlenmektedir: Anlamli bağlantılar/bağlar, tanımlayıcı topluluklar, diyalog ve tanınma ilişkilerine iştirakimiz aracılığıyla oluşumumuz olmadan kendimiz olmayız.

Bu güçlü toplumsal benlik kavramının Foucault’nun çalışmasında yer almadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Daha belirgin bir biçimde söylemek gerekirse, Foucault, iktidarın modern toplumsal biçimleri aracılığıyla üretildiğimiz ölçüde toplumsallığımızın parlak bir çözümlemesini yaptı; fakat toplumsallığı onun anlamını sağladığı sürece toplumsal olan bir benlik tasavvur etmekte başarısızdı. Foucault, ölmeden önce başladığı çalışmasında daha iyi bir toplumsal benlik anlayışı geliştirmiş olabilir. Foucault (burada), devam ettirmemesine rağmen, “bir eylemler etiği ve ötekilerin hazzını hesaba katabilecek onların hazları etiği”ne sahip olup olmadığımıza dair bir soru sorar (1984b: 346). Foucault, son döneminde kendisiyle yapılan bazı söyleşilerde, dostluğun tarihini çalışmak istediğini ifade ediyordu. Modernliğin gelişimiyle birlikte, yakın dostlukların tehlikeli olarak algılanmaya başladığını ileri sürüyordu. Çünkü modernliğin disipline eden kurumları, yoğun arkadaşlıklar karşısında, özellikle de erkekler arasındaki arkadaşlıklarda etkin olamıyordu. Foucault, modern homofobinin bir cinsel davranış nefreti dışında çok da fazla gelişmediğine, fakat normatif kalıpların dışında duygusal ilişkiler için potansiyel bir nefretin olduğuna ve bu tür ilişkilerin bu kalıpları bozabileceği tehlikesine işaret etmektedir (1997b: 170-1). Elbette, bu araştırmanın Foucault öncülüğünde nerede yapıldığının tam olarak bilinmesi olanaksızdır.

Foucault’nun ortaya koyduğu çalışmanın yapısında, toplumsal ilişkiler tipik bir biçimde iktidar ilişkileri olarak anlaşıldı. Foucault,

“Aydınlanma Nedir?” adlı çalışmasında hayatının projesini, “pratik sistemlerimiz” üzerinde, üç geniş alanda, düzenlenmiş üç eksen üzerinde çalışmak olarak tanımladı: Şeyler üzerindeki kontrol ilişkisi (bilgi), diğerleri üzerindeki eylem ilişkileri (iktidar) ve kişinin benliği ile ilişkileri (etik) (1984a: 48). Bu şemada diğerleri *ile* ilişkilere yer olmaması anlamlıdır. Foucault, belirgin bir biçimde ötekilerle ilişkiler sorunu üzerine odaklanan Kantçı ahlâkın yerine, öznelararasındaki ilişkilerin sadece iktidar ilişkileri olarak anlaşılabilirdiği ve herhangi biri ya da herhangi bir şey *ile* yegâne ilişkinin kişinin kendisiyle bir ilişki olduğu bir modeli yerleştirmektedir. Kendine dair bilgi kavramının şeyler üzerindeki kontrol olarak anlaşılan bilgi kavramından çok farklı olduğunu zaten tartışmıştım.

Aslında modern ahlâki kodların yetersizliği, Foucault ve Taylor’ın aynı fikirde olduğu bir husustur. Her ikisi de modern ahlâki kodları eleştirirler ama karşıt nedenlerle. Foucault, modern ahlâki kodun – kimliklerin normalleştirici üretimi ve kişinin norma uyum sağlayıp sağlamadığını belirlemek amacıyla sorgulama ve öz-sorgulama pratikleriyle– evrensel olarak uygulanabilir haklar ve zorlama çalışmalarını merkeze aldığını iddia eder. Bu nedenle, kimliğe odaklanmaktan faaliyete, yenileyici pratiklere doğru bir hareketin yanında durur. Taylor ise, modern ahlâki kodların oldukça sınırlı bir biçimde faaliyette bulunmaya ve eylem prosedürlerine odaklandığını ve kimliklerimizi (değerlerimiz ve iyi’lerimizi, bağlantılarımız ve taahhütlerimizi), kısacası duygunun kaynaklarını ve eylemlerimizin anlamını dışarıda bıraktığını iddia eder. Yeniden ifade edecek olursak, bu karşıtlık, kimliğin ne olduğuna dair bu iki filozofun karşıt anlayışlarının bir sonucudur. Hem Taylor hem de Foucault, ahlâki kodların bizi uysal makineler haline getirdiği, bize verilen, üretilmiş ve –kişinin kendisinin olduğunu söyleyebileceği doğru eyleme yönelik hiçbir saik ya da olumlu ilişki içermeyen– iktidar ilişkileriyle zorlanmış kurallar tarafından neyin doğru olduğunu belirleyen durumları eleştirirler. Her ikisi de, kişinin doğru olan şeyi kendisine, değerlerine ya da telos’una yönelik kaygı, çabalamak ve dürüst olmak için bir arzuyla hareket geçmesi nedeniyle yaptığı bir etiğin yanında yer alırlar. Daha önce gördüğümüz gibi, Taylor’a göre kişinin telos’u ya da iyi’lerini tanımlama kapasitesi, onun kimliğini kuran şeydir. Kimliğim, kendimi güçlü bir biçimde özdeşleştirdiklerimle tanımlanmaktadır. Foucault, bu benlik ilişkisini kimlik olarak adlandırmak istemez; Foucault’ya

göre kimlik, sadece yenilikleri engelleyen sabitlenmiş bir hakikat olabilir. Fakat Foucault şunu da söyler: “Etik, düşünümsellikle ilişki kurduğunda, özgürlüğün aldığı düşünülmüş formdur” (1997a: 284). Başka bir deyişle etik, özgür ve özdeşleşimsel aktörler –ne tür bir benlik olmayı arzuladıkları düşünüm (süreci) ve özdeşleştikleri şeyi/kişiyi aydınlatıcı bir soru uyarınca kendilerini yöneten aktörler– açısından tanımlanır. Foucault’ya göre, bu zorunlu olarak bir yeniliği ihtiva eder. Taylor’a göre ise, zorunlu olarak, tanımlayıcı topluluklarla olan bağlarımızın/bağlantılarımızın farkına varılmasını içerir.

Fakat yine de, hem Taylor hem de Foucault’nun etiğinde tuhaf bir sosyallik karşıtı duygu vardır. Ne Taylor ne de Foucault, herhangi bir etik açısından, nihai olarak, evrensel ya da somut bir ötekiyle ilişkinin merkezî önemini yeterince temalaştırırlar. Etik anlayışlarını benlikle ilişkiye odaklamak suretiyle, benim kendi değerlerim ve ideallerimle ilişkiyi merkeze almış olurlar. Halbuki etik bütünüyle benimle ilgili birşey olamaz. Etiğin, Foucault ve Taylor’ın her ikisinin de farkında olduğu üzere, diğerleriyle nasıl bağ/ilişki kurulduğuyla ilgili olması gerekir. Fakat onların etikleri –onların sosyal ilişkileri sürdüren saik hakkındaki açıklamaları– benim iyi’lerimle olan ilişkiyi merkeze aldığından, odak noktaları öteki’den benliğe doğru kaymaktadır. Her ikisi de bunu dışlayıcı evrensel normları merkeze alan ahlâki kodlara bir alternatif oluşturmak için yaparlar. Fakat ahlâki kodları reddetmekle, nihai olarak, öteki’ye –sana– doğru yönelmiş olan bir etiği de reddederler. Alternatif bir etiğin, iyi’lerimle ilişkiyi, fakat daha önemlisi, nihai olarak, hem evrensel hem de somut biçimde, sen’le ilişkiyi de içermesi gerektiğini iddia edeceğim. Bu, dar bir şekilde yorumlamayacaksak, bütünüyle bir ahlâk sorunu değildir. Özgür ve anlamlı bir yaşamın, ötekilerle düşünümsel ilişkileri, sadece benim sosyal rollerimin nesneleri olarak ve tanımlayıcı topluluklarım olarak değil fakat kendilerinde anlamlı varlıklar olarak içermesi gerekir.

Böylelikle, sabitlenmiş kimliklerden ve kendilerini üreten iktidar rejimlerinden özgürleşme mücadelesini içeren özgürlük pratiklerinin kendini bilme yolunda mücadeleleri gerektirdiğini ve bunların alternatif ve direnen kimlikler öneren alternatif ve direnen tanımlayıcı topluluklarla özdeşleşmeyi icap ettirdiğini tartışmış oldum. Kimlikleri sadece iktidarın etkileri olarak değil fakat ötekilerle ve bizim için temel önem teşkil eden şeyle bağlantımız olarak anladığımızda, onları salt tâbi olmanın sonuçları biçiminde değil özgürleşmenin kaynakları

olarak da görmemiz mümkün hale gelecektir. Foucault'nun "Aydınlanma Nedir?"de onayladığı, verili hakikatlerin sürekli eleştirisi, sınırların denenmesi/zorlanması ve kendini yaratma eylemleri, alternatif tanımlayıcı toplulukların yaratımı ve bunlara giriş olmaksızın mümkün değildir. Böylece özgürlük, bağlılıklarımız olan kimliklerimizi bulmak, yaratmak, onaylamak ve aynı zamanda sorgulamak ve eleştirmek yolunda daimi bir pratiktir. Özgürlük pratikleri, bağlılıklarımızın yeniden müzakere edilmesi olarak anlaşılırsa, bu durumda, sözkonusu pratikler, ötekilerle anlamlı bir yaşam sürdürme pratiğiyle –birbirine bağlılık ya da toplumsal özgürlük pratiğiyle– uyumluluk arzedebilir. Son olarak, benlik etiğinin, sadece özgürlüğüm ya da benim için önemli olan şey üzerine değil, son tahlilde ötekiler ve ötekilerle ilişkilerim üzerine yoğunlaşması gerektiğini ileri sürdüm. Böylelikle, Foucault ve Taylor'ı birleştirerek ve aşarak, kendini bilme/tanırma ve anlam için mücadelelerin –kimlik mücadelelerinin– tanımlayıcı topluluklarla ve ötekilerle eleştirel ve dönüştürücü özdeşleşmeler içeren özgürlük pratikleri olarak anlaşılması mümkün olabilir.

Kaynakça

- Allen, Amy. (2004), 'Foucault, Feminism, and the Self: The Politics of Personal Transformation', in Dianna Taylor and Karen Vintges (eds) *Feminism and the Final Foucault*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Balbus, Isaac. (1987), 'Disciplining Women: Michel Foucault and the Power of Feminist Discourse', in Seyla Benhabib and Drucilla Cornell (eds) *Feminism as Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dean, Jodi. (1996). *Solidarity of Strangers: Feminism after Identity Politics*, Berkeley: University of California Press.
- Descombes, Vincent. (1982), *Modern French Philosophy*, çev: L. Scott-Fox and J. M. Harding. Cambridge: Cambridge University Press (*Modern Fransız Felsefesi*, çev: Aziz Yardımlı, İdea Yayınları).
- Dews, Peter. (1989), 'The Return of the Subject in the Late Foucault', *Radical Philosophy* 51: 37-41.
- Foucault, Michel. (1978), *The History of Sexuality*, vol. 1, *An Introduction*, trans. Robert Hurley. New York: Vintage (*Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları).

- Foucault, Michel. (1979), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. A. Sheridan, New York: Vintage (*Hapishanenin Doğuşu*, çev: Mehmet Ali Kılçbay, İmge Yayınları).
- Foucault, Michel. (1980a), 'Truth and Power', in *Power/Knowledge*, ed. Colin Gordon, New York: Pantheon ("Hakikat ve İktidar", çev: Osman Akınhay, *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Ayrıntı Yayınları).
- Foucault, Michel. (1980b), *Herculin Barbin, Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century French Hermaphrodite*, trans. R. McDougall, New York: Pantheon.
- Foucault, Michel. (1984a), 'What is Enlightenment?', *The Foucault Reader* içinde, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon ("Aydınlanma Nedir?", *Özne ve İktidar*, çev: Işık Ergüden & Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları).
- Foucault, Michel. (1984b), 'On the Genealogy of Ethics: an Overview of Work in Progress', *The Foucault Reader* içinde, ed. Paul Rabinow, New York: Pantheon ("Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Bir Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme", *Özne ve İktidar*, çev: Osman Akınhay & Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları).
- Foucault, Michel (1986) *The History of Sexuality*, vol. 3, *The Care of the Self*, trans. Robert Hurley, New York: Vintage (*Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları).
- Foucault, Michel. (1997a), 'The Ethics of Concern for the Self as a Practice of Freedom', in *Essential Works of Foucault*, vol. 1, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow, New York: New Press ("Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Estetiği", çev: Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları).
- Foucault, Michel. (1997b), 'Sex, Power, and the Politics of Identity', *Essential Works of Foucault* içinde, vol. 1, *Ethics: Subjectivity and Truth*, ed. Paul Rabinow. New York: New Press.
- Foucault, Michel. (2000), 'The Subject and Power', *Essential Works of Foucault* içinde, vol. 3. *Power*, ed. James D. Faubion, New York: New Press ("Özne ve İktidar", *Özne ve İktidar*, çev: Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları).
- Fraser, Nancy and Gordon, Linda. (1994), 'A Genealogy of "Dependency": Tracing a Keyword of the U.S. Welfare State', *Signs* 19(2): 309-36; reprinted in Nancy Fraser, *Justice Interruptus*, New York: Routledge, 1997.
- Grimshaw, Jean. (1993), 'Practices of Freedom', Caroline Ramazanoglu (ed.) *Up Against Foucault* içinde, New York and London: Routledge.

- Habermas, Jürgen. (1979), 'The Development of Normative Structures', *Communication and the Evolution of Society* içinde, trans. T. McCarthy. Boston, MA: Beacon Press.
- McLaren, Margaret A.. (1997), 'Foucault and the Subject of Feminism', *Social Theory and Practice* 23(1): 109–28.
- McNay, Lois. (1992), *Foucault and Feminism*, Boston, MA: Northeastern University Press.
- Ricoeur, Paul. (1970), *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, trans. D. Savage, New Haven, CT: Yale University Press (*Yoruma Dair: Freud ve Felsefe*, çev. Necmiye Alpay, Metis Yayınları, 2007).
- Sawicki, Jana. (1991), *Disciplining Foucault*, New York and London: Routledge.
- Smith, Zadie. (2000), *White Teeth*, London: Hamish Hamilton (*İnci Gibi Beyaz Dişler*, çev. Mefkure Bayatlı, Everest Yayınları).
- Taylor, Charles. (1989), *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Taylor, Charles. (1992), 'The Politics of Recognition', *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'* içinde, ed. Amy Gutmann, Princeton, NJ: Princeton University Press ("Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, yay. haz. Cem Akas, Yapı Kredi Yayınları).

KİMLİK VE TANINMA POLİTİKASI*

Craig Calhoun

I

Hannah Arendt'in de belirttiği gibi, insanlık durumunun temelinde çoğulluk vardır.¹ Birbirimizden farklıyız ve çoğu kez kendimizi diğerlerinden daha fazla ayırt etmek için uğraşıyoruz. Fakat Arendt, her ayırımın kendisine benzer bir şekilde farklılaşmış ayırımlarla en azından zımnen bir ortaklık kurma eğilimi olduğunun altını çizmeyi ihmal etmiştir. Fark ile imlenmemiş basit bir aynılık durumu olmadığı gibi, ortak bir tanıma zemini olmaksızın ayırımdan da söz edilemez.²

Bu sebepten ötürü, bireysel ve kolektif kimliklerle ilgili endişeler her yerde karşımıza çıkar. Adı olmayan bir halk; ben ve öteki, biz ve

* Çeviri: Fatma Büşra Helvacıoğlu & Özlem İlyas

Kaynak Metin: Craig Calhoun, "The Politics of Identity and Recognition", *Critical Social Theory: Culture, History and Challenge of Difference*, Blackwell, 1998.

¹ Arendt, *The Human Condition* (İnsanlık Durumu, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları).

² Taylor, *Ethics of Authenticity, Multiculturalism* (Modernliğin Sıkıntıları, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları; *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, yay. haz. Cem Akas, Yapı Kredi Yayınları).

onlar ayırımlarının yapılmadığı bir dil veya kültür yoktur. Bu endişe evrensel olsa da kimlikler evrensel değildir. Toplumsal cinsiyet ve yaş hemen her yerde insanları birbirinden farklı kılıyor; soyağacı ile ana-babalık da neredeyse aynı derecede önem teşkil ediyor. Fakat kimlikle ilgili söylemin, mühim bir anlamda ayırdedici bir biçimde modern durması bir tesadüf değildir. Öyle ki bu söylemin modern çağa içkin olduğu ve kısmen onu tanımladığı söylenebilir.

Bu durum, hem bireysel kimliklerin pekiştirilmesi ve toplumsal ve kültürel kategorilerle özdeşleşmenin arttırılmasına yönelik çabalarla, hem de benzerlikleri kuvvetlendirme amacıyla ilişkilidir. Bu çabalar, bir yandan kimliklerin üretimini ve tanınmasını yeni yeni sorunsallaştıran, diğer yandan da kimliklerin sınırlarını değiştirmek isteyenlere yeni imkânlar tanıyan toplumsal değişimlere karşılık olarak ortaya çıkmıştır. Kimlikle ilgili bu modern endişe tek başına olumlu ya da olumsuz değildir. Bu açıdan Michel Foucault disiplinin nasıl yeni bir tür bireysel benlik ürettiğini analiz ederken; Charles Taylor, dinî düşüncenin dönüşümünü, sıradan mutluluğun değerli görülmeye başlanmasını ve bireyselciliğin bir özgürlük anlatısı olarak yükselişinin daha uzlaşımsal işleyişini benliğin kaynakları olarak göstermektedir.³ Bu bakış açılarının ortak paydası; kimliğe yapılan bu yeni vurguyu, yani benliğin bütünsel olarak ve doğrudan varlık ve bilinç, ad ve ses ile ilgili olduğunu öngören kimlik kavramını kabul etmeleridir. Descartes'ın *cogito*'su, kimliğe yapılan yeni vurgunun önemli bir göstergesidir: “Düşünüyorum, o halde varım.” Böylece kişi bedeninden ayrı, bilişsel bir özne olarak alınırken, diğer yandan da bilginin özneye tâbi olduğu savunulur. Fichte'nin kurduğu “Ben benim” denklemi, kimliğin kendine yeterliğine ilişkin felsefi bir iddiaya dönüşürken; Alman idealizm geleneğinin diğer kısımlarında buna iradenin kurucu gücüne yapılan vurgu da eklenir. Bilen ve tanıyan benliğin, bu felsefi yükü taşıırken genelde sabit olduğu düşünülür; bu benlik karmaşık ilişkilerden ziyade basit bir kimlikte yansıma bulur. Böylece Hegel'in diyalektikle bu geleneği dönüştürmesi ve daha sonra Freud, Vygotsky ve Bahtin'in içsel diyalog ve tartışma kavramlarını yeniden keşfetmeleri için sahne hazırlanmış oldu. Bu düşünürler ve halefleri benliklerin basit bir biçimde benzer tutulmasını sorguladıysa da,

³ Foucault, *Discipline and Punish (Hapishanenin Doğuşu)*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları); Taylor, *Sources of the Self*.

kimliğe ve yekpâre bir bireylik kavramına nispeten sıkı sıkıya sarılmaya devam etmişlerdir.

Öte yandan, modern benliklere yeni birtakım ahlâki yükler de yüklenmektedir. Bu yükler benliğe aslında Augustinus'un *İtiraflar*'ında da yüklenmişti. Augustinus, Yahudi-Hristiyan geleneğin tek tanrı ve bireysel kurtuluş inanışlarını, Yunanlıların entelektüel keşif ve tanıma fikirleri ile birleştirerek yeni bir ahlâki içebakış yöntemi geliştirmiştir. Fakat Augustinus'dan ancak bin yıl sonra, modern benlik anlayışının biçimlendirilmesinin bir parçası olarak buna benzer bir sentez yeniden ortaya çıkmıştır. Reformasyon'dan Aydınlanma'ya geçen dönemde de benzer birtakım ahlâki kaynaklar, özellikle de Hristiyan kaynaklı olanlar, özneliliğin doğası ve önemini yeniden düşünmeyi teşvik etmiştir.⁴ Ahlâki yükleri olan bu özneliliğin bütün yönleriyle modern'e özgü olmaması, onu ayırt edici bir biçimde modern olmaktan alıkoymaz.

Benlik söyleminin özgül olarak modern olması ve modernliğin benlik söylemine kendine has bir biçimde bağlı olması, sadece benliklere ve kendini tanımaya atfedilen ahlâki ve bilişsel yüklerle açıklanamaz. Kimliğe yönelik modern ilgi, aynı zamanda modernliğin kimliği özel bir sorun haline getirdiği durumlardan da kaynaklanmaktadır. Bu durumu, kim olduğumuzun bizim için bizden önce gelenlerden daha fazla önem taşıdığını iddia ederek açıklayamayacağımız aşikâr. Daha ziyade, bizim için kim olduğumuzu belirleyip, bu kimliği başkalarının tanıyacağı bir biçimde memnuniyetle taşımaya devam etmek çok daha zorlaşmıştır. Bu nedenle, Adorno'nun ifadesiyle "sahicilik jargonu", modern çağda yalnızca günlük hayatımızın ve siyasetin değil, aynı zamanda estetiğin ve (özellikle Heideggerci varoluşçulukta) felsefenin bazı okullarının karakteristiği olmuştur.⁵ Zola'nın "J'accuse" ("İtham Ediyorum") başlıklı ünlü mektubunda Dreyfus meselesine müdahale edişini hatırlayın. Bu mektupta yazarın, bir ar-

⁴ Taylor, *Sources of the Self*, özellikle bu meselenin üzerinde durmaktadır.

⁵ Adorno, *Jargon of Authenticity* (*Sahicilik Jargonu*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yayınları).

gümanı savunmaktan ziyade, kişisel olarak kani olduğu fikirleri ifade ettiğini görürüz.⁶

Hem öz kimlik hem tanınma birtakım zorluk ve sıkıntıları beraberinde getirebilir. Kişinin benliğine ilişkin bilgisi –keşif olduğu sanılsa da her daim bir inşadır– başkaları tarafından belli bir biçimde bilinme taleplerinden asla tamamıyla ayrılamaz. Fakat bu iki boyut her zaman aynı oranda sorunlu değildir. Örneğin, kimlik inşa etme ve edinme sürecinde birçok aşamada zorluklarla karşılaşılrsa da bu durum, başkalarının söz konusu kimliği tanımasını sağlamanın sorun yaratacağı anlamına gelmez. Yukarıya doğru hareketlilik, meselâ Kilise’de sıradan ruhbanlık sınıfından piskoposluğa yükselmek, özellikle de bazılarımız için her daim başarması güç bir süreç olmuştur. Fakat piskoposların kimlikleri çok nadiren tartışmaya açılır. Dahası, Kilise çok kapsamlı bir kimlikler şeması sunar ya da en azından tarihi boyunca çoğunlukla böyle bir şema sunduğu düşünülür. Piskoposlar yalnız başlarına meşrulaştırılamazlar; gelenek ve ideolojiye dayalı olarak, mevkilerinin getirdiği sembollerin kullanıldığı ve otorite sahibi ötekiler tarafından örtük bir biçimde tanındıkları bir törenle kutsallaştırılırlar. Öte yandan modern çağda çoğu kimliğin; sadece kültürel ve ideolojik mutabakatla değil, aynı zamanda sistemsel olarak örgütlenmiş toplumsal ilişki ağlarının verdiği destekle de sağlanan bu türden bir netlik durumuna sahip olması zordur. Önceki kimlik şemalarının netliği asla mükemmel olmadıysa ve bizim geri dönüp baktığımızda sandığımızın aksine, genelde daha fazla anormallikler, şüpheler ve aldatmacalarla dolu olsa da, toplumsal kategorilerin görünüşteki düzeni belli bir noktada sorgulanmadan ortaklaşa kabul edilmişti; oysa modern çağda artık böyle bir deneyimden bahsedilemez. Bourdieu’nün terimleriyle, bu kimlik şemaları –bırakın heterodoks ve zımnem tartışılır olmayı, ortodoks ya da otoriter bir biçimde savunulmaktan da ziyade– *doxic* olarak, basit bir biçimde verili olarak görünen anlama ve normatif düzen şemalarına neden olmuştur.⁷

⁶ Zola’nın “J’accuse”deki retoriği ile ilgili olarak bkz. Sennett, *The Fall of the Public Man* (*Kamusal İnsanın Çöküşü*, Abdullah Yılmaz & Serpil Durak, Ayrıntı Yayınları).

⁷ Bourdieu, *Outline, Logic*, ayrıca yukarıdaki 5. bölüme bakınız.

Modernlik, her şeyi kapsayan kimlik şemalarının önemli ölçüde çözülmesini –ya da neredeyse alâkasızlığa indirgenmesini– beraberinde getirmiştir. Bireyler olarak akrabalık bizim için hâlâ önemli; akrabalığa büyük duygusal anlamlar yüklüyoruz fakat akrabalık ilişkileri artık bize toplumsal ve kişisel kimlikler veren genel bir şablon olarak iş görmüyor. Havaalanında yabancılarla tanıştığımızda onların bizimle ilişkilerini; ilişkide kim olduğumuzu ve nasıl davranmamız gerektiğini belirleyebilecek, bütünlüklü ve tek bir akrabalık ilişkileri sistemine dayanarak belirleyemeyiz. Bu bizi, meselâ Güney Sudan’da 1920’ler veya 1930’larda Nil bölgesindeki bir su başında hayvanlarını güderken tanışan Nuerler’den ayırır.⁸ Nuerler de karmaşıklıklarla karşılaşmış olabilir –aynı klana mensup olsalar da rakip köylerden geliyor olabilirler ya da meselâ evlilik yoluyla hısım olsalar da soydaşları rakip olabilir– fakat çözmeleri ve aktif olarak yönetmeleri gereken çok sayıda kimlikleri olsa da kendi kimlikleri ve başkalarının bu kimlikleri tanınması ile ilgili üzerinde pek tartışılmayan ortak retorikleri vardı. Mükemmelliyeti yakalayamamış olsalar da kimlik şemaları yüksek derecede sistematikti. Bu durum özellikle sistemin çeperlerinde kalanlar için sorun yaratıyordu ve tâbi göç biçimleri, grup içi çatışma ve iletişim, Afrika kıtası boyunca karmaşık ve önemli olagelmıştır. Nuerler’de bütün kimlik meselelerinin basit ve dengeli bir biçimde çözüldüğünü ima etmiyorum; daha ziyade, çoğu meselenin, belli birtakım ortak retoriğin kimlik ve tanınma mücadelelerini düzenlediği bir faaliyet alanında ortaya çıktığı söylenebilir. Şimdi ise etnik, dinî ve siyasi açıdan çeşitlilikler barındıran Sudan’ın Güneylileri olan, (kendi içinde bölünmüş) ayrılıkçı isyanlarla anılan, ara sıra Hristiyan olan ve genelde animist olarak etiketlenen, gittikçe kent odaklı hale gelen bir ekonominin inşaat işçileri olan Nuerler, artık Nuer kimliğinin kategorilerini doksik olarak verili kabul edemezler. Bu nedenle, modern çağda bu kategorileri, genelde birden fazla ölçülemeyen kimlik şemasına yazılı oldukları varsayılan kolektif ve bireysel kimlik projelerine nasıl oturtacaklarına karar vermeleri gerekmektedir. Burada sadece ölçekle ilgili değil, karmaşıklıkla ve özellikle de belirgin kimlikler üzerindeki mücadelenin boyutu ile ilgili bir değişim söz konusudur.

⁸ Evans-Pritchard, *The Nuer*.

Akrabalık sistemleri dünyadaki her şeyi kapsayan tek kimlik şeması değildir. Avrupa tarihinde, kurum ve yerel kimliklerin heterojenliğine rağmen, “büyük varlık zinciri” kavramı belirli kimlikler üzerine yürütülen mücadeleler için uzun süre bir tür doksik zemin teşkil etmiştir.⁹ Daha genel olarak mesele, her şeyi kapsayan bir sistemliliğin karşısına, önceden belirlenmiş retorik kimlik sistemlerinin hiç olmadığı yanılısamasını koymak değil, daha ziyade bir değişkeni tespit etmektir. Modern çağ, kimlik şeması çoğulluklarında bir artışı beraberinde getirerek, her ne kadar zaman ve mekânda eşitsiz bir biçimde dağılsa da niteliksel bir kopuşa neden olmuştur. (Ya da daha iyi ifade etmek gerekirse, kimlik inşasının bu dönüşümü bildiğimiz anlamda modern çağın oluşmasına katkıda bulunmuştur.) Modern çağda, kimlik her zaman heterojen bir alanda ve çatışan kültürel söylemler arasında inşa edilir ve konumlanır. Aynı derecede Weberci ve Habermasçı bir argümanı özetleyen Cascardi’nin deyişiyle, “modern öznenin tanımlayıcı özelliği, çok sayıda ayrı ve birbirini dışlamaya veya diğerleri üzerinde üstünlük kurmaya çalışan değer alanlarına girmesidir.”¹⁰ Bu motif, Kant’ın salt aklın (doğruluk) alanını, pratik akıldan (ahlâk) ve her ikisini de estetik yargıdan (zevk) ayırmasında (özellikle de yargı doğruluk ve ahlâkla ilgili olmadığında) görülmektedir. Bu aynı zamanda Hegel’de modernliğin parçalanması ve yeniden birleşme arayışı fikrine, Schlegel ve Nietzsche’deki haliyle de yeniden mitolojikleşme ve Heidegger için de “temel ontoloji” kavramına tekabül etmektedir. Postmodernistler rasyonalist Aydınlanmaya dikkatlerini çevirdiklerinde bu gelenekten eleştirel bir güç alırlar, fakat genelde yeniden birleşme arayışını reddederler. Farklı değer alanları ve söylemler arasındaki gerginlik ve hattâ oransızlık, yalnızca daha geniş toplumsal bütünde bir kopukluğa veya bireyler için “dış-

⁹ Lovejoy, *Great Chain of Being*, bu kimlikler şemasını güzel bir biçimde yeniden kurgulamıştır. Bu eser, Weber’in gelenekselliğin arketipi olarak aldığı Ortaçağ dünyasına (*Economy and Society*) önemli bir arka plan oluşturmaktadır. Öte yandan, Weber’in Ortaçağ Avrupası’nı geleneksel toplumsal örgütlenme biçiminin ve eyleme geçme yönelimlerinin arketipi olarak ele alması, Batılı olmayan toplumlarda ve genel olarak birçok başka bağlamda toplumsal ve kültürel yeniden üretim için akrabalık ilişkilerinin ne kadar önemli olduğunu görmesine engel olmuştur (*Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, çev. Özer Ozankaya, İmge Yayınları).

¹⁰ Cascardi, *Subject of Modernity*, s. 3.

sal” zorluklara neden olmakla kalmaz, aynı zamanda “özne-benlik” içinde birtakım çelişkilere de yol açarlar.

Eğer George Herbert Mead haklıysa, diğer bir deyişle, bizim benlik duygumuz anlamlı ötekilerle ve daha genelleştirilmiş bir sosyal öteki ile ilişki halinde inşa ediliyorsa, anlamlı ötekiler arasında veya genelleştirilmiş ötekinin tekilliğinde mutabakat sağlanamadığında ciddi bir sorunla karşı karşıya kalırız.¹¹ Mesele benlik oluşumu ve imgelerle yeteneklerin içselleştirilmesi olduğundan, sadece bizim çevremiz değil, aynı zamanda benliklerimiz de daha karmaşık hale gelmektedir. Açıkçası bu türden bir karmaşıklık, hiçbir suretle modernliğe özgü değildir; buna benzer durumlar Güney Asya’da olduğu gibi içsel heterojenliği yüksek olan kimlik projeleri için de geçerlidir. Aile hayatının geleneksel olarak hem anlamlı hem genelleştirilmiş ötekiler açısından bu türden tutarsızlıkları daha az içerdiği söylenebilir. Gene de bu kadar çok biçimli, çatışmalı ve orantısız biçimde heterojen olma potansiyeli taşıyan bağlamlarda Aydınlanmacılığın bireysel ve kolektif benlikleri birleşme ve entegre bir bütünlük projesi açısından ele alması, bu durumu modern bir mesele haline getiren ayırt edici unsurdur.

II

Sosyologlar, bu yeni, postyapısalcı “özne-konumları” ve “icra etme/performans” retorliğini, tanıdık statü ve rol kelimelerinin gereksiz bir biçimde yeniden icad edilmesi olarak düşünme eğilimindedir. Bu aslında, son zamanlarda seçkin toplum kuramlarının pek çoğunun sosyoloji alanının dışında ve çok büyük bir sıklıkta sosyoloji kuramlarını göz ardı ederek oluşturulmasının bir sonucudur. Gene de, “roller”e ilişkin eski sosyolojik yaklaşım, bireylerin birden fazla kimliği taşıdığına dikkat çektiyse de, çoğunlukla bu durumun bütün etkilerinin görülmesinin önünü tıkamıştır. Rol kuramının çoğu versiyonu, bireyin rollerinden ontolojik olarak bağımsız olduğunu varsaymıştır. Bundan ötürü bireyler, farklı rolleri arasında gerilim çıkması

¹¹ Mead, *Mind, Self and Society*.

sonucu “stres” yaşayabilirler.¹² Rol kuramının kuvvetli versiyonlarında ise, kişileri kısmen rollerinin oluşturduğu ileri sürülebilir. Fakat rol kuramı kendi retoriğinde bile, birden fazla rolün birbiri ile ilişkilendirilmesi sorununun –ya da daha doğrusu, sahip olunan birden fazla statünün getirdiği beklentileri (öz beklentiler de dâhil) uzlaştırma sorununun– karmaşıklığını yeterince ele alamamıştır. Daha ziyade bireylerin, toplumun öngördüğü rolleri –doktor, baba, vb.– ne kadar layıkıyla oynadığına odaklanılmıştır. Dolayısıyla, (1) muhtemel rollere değer veren veya onun değerini düşüren söylemlere, (2) kişinin bu rollere biat etmemesi ya da bunları siyasi açıdan eleştirmesi durumlarına, (3) faillerin, rollerin dışına çıkması veya ötesine geçmesi ve/veya yeni roller üretmesini sağlayan performanslarına, (4) başarılı görünen rol-performanslarının sonucunun, yaygın ve muhtemelen her yerdeki benliğin bir tür parçalanması ihtimali olduğuna pek dikkat çekilmemiştir.¹³ Öte yandan rollerin sosyolojik bir analizi, biyoloji ve psikolojinin özcü insan kimliği kavramlarının ötesine geçilmesi için bir adım atılmasını ve benliğin toplumsal hayatta inşa edildiğinin kabul görmesini sağlamıştır.

Toplumsal inşacılık, sosyolojinin de ötesinde oldukça yaygınlaşmış bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım, kimliğin doğal olarak verili olduğu iddiasıyla tamamen bireysel irade ile oluşturulduğu iddialarını aynı anda eleştirmiştir. Toplumsal inşacılık savları, en iyi ihtimalle, bireylerin tekil, yekpâre, büsbütün uyumlu ve sorunsuz kimlikleri olabileceğine dair “özcü” kavramlara da meydan okumuştur.¹⁴ İncelikli in-

¹² “Stres” söz dağarcığının hem biyoloji hem sosyolojide işlevci-sistemci formülasyonlarda kullanımı için bkz. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women* (*Siborg Manifestosu*, çev. Osman Akinhay, Agora Kitaplığı).

¹³ Goffman bu meseleleri oldukça eşitsiz bir biçimde ele alıyorsa da, bu nokta çalışmalarının (ör. *Presentation of the Self*) neden farklı olduğunu göstermektedir (*Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, Metis Yayınları).

¹⁴ “Özcülük”, kimliklerin altta yatan belirli birtakım kaynakları –özleri– olduğunu varsayan argümanları adlandırmak için genel bir etiket olarak (bu tür argümanlara karşı çıkan ve bunu genelde birtakım toplumsal inşa ve/veya tercih ya da uyuşmazlığa yeğlemek üzere yapanlar tarafından) kullanılmaya başlanmıştır. Öte yandan bu argümanlar, toplumsal cinsiyet, ırk veya diğer kategorilerin biyolojik belirleniminden, psikoloji, toplumsal yapı, teoloji veya ahlâki önerilere dayalı argümanlara kadar çok çeşitlilik göstermek-

şacı savlar, aynı sebepten ötürü, kolektif kimliklerin birtakım “öz”leri olduğu veya belli bir kolektifin, üyelerince paylaşılan ve onları diğerlerinden ayırt eden ortak birtakım temel özelliklerinin olduğu anlatısına da meydan okumuştur. Bu nedenle, Dyson, “Afro-Amerikan kültür eleştirisini geliştirmek” amacıyla “özcülüğün ötesi”ne geçilmesi gerektiğini ifade eder:

Elbette Siyahların zaman ve mekânda sürekliliğini sürdüren karakteristik birtakım kültürel özellikleri olmadığını kastetmiyorum, ama Siyahların hayatına ilişkin bu özellikler ırksal kimliğin tarihi ve toplumsal inşasının ürünleriydi... Siyahların hayatının bu ayırdedici özellikleri, Martin Luther King’in telkinlerinden Gladys Knight’in şarkılarına kadar, siyahi kültürel ifadeleri şekillendirip anlamlandırır. Fakat bunlar bir siyah ırk ve kültürün özünü oluşturmazlar. Ayrıca siyahlığın anlamı; bir kişi, eylem veya pratik siyah olarak nitelendirilmedikçe, bir nitelik veya özellik olarak ifade edilmeyecektir. Kırılması zor olan ırksal özcülüğe karşı çıkılmalıdır.¹⁵

Fakat gene de ırk, ulus, toplumsal cinsiyet, sınıf, birey ve pek çok başka kimlikle ilgili özcü sözler, dünya genelindeki günlük söylemlerde yaygın olarak görülmektedir. Bu özcü kimliklerin oluşturuldukları toplumsal ve kültürel tarihe işaret etmek, onların bizim üzerimizdeki etkileri ve yarattıkları sorunlarla mücadele etmenin en yaygın yöntemi olmuştur. Bundan ötürü Hobsbawm ve Ranger, ulusalcı düşüncüyü, bu düşüncenin “geleneğin icadı”na dayandığını göstererek

tedir. Çoğu zaman bu çeşitli “özcü” argümanlarla eski metafizikteki “özler” felsefesi arasındaki ilişki oldukça zayıf ve en iyi ihtimalle uzaktan kuruludur. Bu özcülük argümanı, ruhlar veya biçimlerle ya da bilinen dört özle ve modernlik öncesi metafiziğin özüyle ilgili değildir. Bu argüman, sınırları kesin olarak belirlenmiş ve sabit bir kategoriye üye olmanın koşullarının tartışmasız bir biçimde belirlenmesi ve bu kategoriye üyeliğin ne getirdiği ile ilgilidir. Popper bu terimi, kavramların arkasındaki “gerçeği” bulmak için şeylerin “özünü” arayan felsefeleri eleştirmek için öne sürmüştür; bkz. *The Logic of Scientific Discovery (Bilimsel Araştırmanın Mantığı*, çev. İlknur Akal & İbrahim Turan, Yapı Kredi Yayınları).

¹⁵ Dyson, *Reflecting Black*, s. xxi.

zayıflatmaya çalışır.¹⁶ Fakat bir kimliğin sadece inşa sürecini göstermek de, özcü kimliklerin neden hâlâ çağırıldığına ve genelde derinden hissedildiğine ilişkin gerçek, günümüz siyasetiyle ilgili ve diğer sebepleri açıklamakta yetersiz kalır. Aynı zamanda inşacılık dili, iktidarın rolünü küçümser ve çok yönlü bir etkileşim ve faallik akışının olduğunu ima eder. Bu durum pek çok kimlik için geçerli olabilecektense de, birtakım kalıpyargıların (stereotypes) ve etiketlerin tek taraflı olarak empoze edildiği durumlarda yanlış yönlendirmeye neden olur.¹⁷ Bu yaklaşım aynı zamanda, sosyal bilimlerin (ve diğer bilimlerin) işlerinin kendisinde değil de, “orada” toplumsal hayatta işleyen bir sürece işaret eder. Fakat ırksal farklılık fikirleri –ve doğrusu ırksal farklılık ve cinsellik arasında kurulan özel bağlantı– tam da on dokuzuncu yüzyılın muteber evrimci biliminin öncülüğünde serpilip gelişmiştir. Ve günümüzde de kimliklerin etiketlenip inşa edilmesi ve farklılıkların arasına hudut çekilmesi süreçlerinin, sosyologların kendileriyle aralarına mesafe koydukları birtakım toplumsal süreçlerde gerçekleştiğini söylemek bir hayli güçtür.

Öte yandan, “toplumsal inşacılık” anlatısının, genellikle aşırı sabitlenmiş, “özcü” bir toplum veya kültür kavramı ile kolayca ilişkilendirilen toplumsal belirlenimciliğe dönüşmesi riski de bulunmaktadır. Bireylere özcü yaklaşımları eleştiren sosyologlar, kolaylıkla “topluluğun özü”nden¹⁸ bahsederken; donanımlı rol analistleri, hiç öz eleştiri yapmadan, normatif olarak onaylanmış rollere uymayan kişileri tanımlamak için “sapkınlık” gibi terimleri kullanabilmektedir.¹⁹ Hewitt’in ifadesiyle, sosyolojide “kimliğin temel referansı toplumsal konumdur.”²⁰

Kimlik meselesine son zamanlardaki yaklaşımlar, hem kolektif hem de kişisel varlığın tamamlanmamışlığına, bölünmüşlüğüne ve

¹⁶ Hobsbawm ve Ranger, *Invention of Tradition (Geleniğin İcadı)*, çev. Mehmet Murat Şahin, Agora Kitaplığı).

¹⁷ Genel olarak kadınlar, özelde de Afrikalı kadınlar hakkında kalıpyargılar oluşturulurken cinsellik ve ırkın nasıl birbirleriyle ilişkilendirildiğini görmek için bkz. Gilman, *Difference and Pathology*, özellikle bölüm 1, “The Hottentot and the Prostitute.”

¹⁸ Hewitt, *Dilemmas of the American Self*, s. 127.

¹⁹ Bkz. Merton, *Social Theory and the Social Structure*.

²⁰ Hewitt, *Dilemmas of the American Self*, s. 150.

çelişkilerine dikkat çekmiştir. Bu yaklaşımlar kimlik projeleri, toplumsal talepler ve kişisel imkânlar arasındaki ilişkinin ne kadar karmaşık olduğunu göstermişlerdir. Bu amaç doğrultusunda, çoğunlukla “özcü” kategori ve retoriklerin yapısını bozarak işe başlamışlardır. Bu tartışmalar yaygın bir biçimde yürütülmüştür ve genelde postyapısalcılığın izini taşımaktadır.²¹ Derrida’nın özcülüğe getirdiği eleştiri, bu tartışmalar üzerinde belki de en etkili olanıdır. Fakat bu konu, feminist kuramın ve gey kuramının söylemlerinde en etraflıca ve sosyolojik açıdan esaslı biçimiyle ele alınmıştır.²²

Bu demek değil ki, feministler, gey erkekler ya da lezbiyenler meseleyi halletmiştir. Tam aksine, gruplar kendi içlerinde derin ayrılıklar içindedir. Fakat birtakım endişelerin çok temel olduğu düşünüldüğünden teorik açıdan kayda değer ilgi toplamışlardır. Bu tartışma bir bakıma, her iki hareketin temel pratik siyasi içerikleri ile –ana akım kültür tarafından çoğunlukla bastırılan veya değeri düşürülen

²¹ Postyapısalcılık kesinlikle bu argümanın tek kaynağı değildir. bell hooks’ un aynı anda hem kişisel hem toplumsal ve siyasi olan bir “kendi kendini iyileştirme” vizyonu geliştirme çabalarının da temelinde bu argüman bulunur (*Talking Back*, özellikle bölüm 5; *Sisters of the Yam*).

²² Bu kuramsal söylemler birçok açıdan sosyolojik olduysa da, çok nadiren sosyologlar tarafından üretilmişlerdir. Sosyoloji, özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde, postyapısalcı kültürel söyleme ve hem feminist hem de eşcinsel kurama önemli ölçüde karşı çıkmıştır (toplumsal cinsiyet veya cinsellikle ilgili ampirik çalışmalar hariç). Bunun bir sonucu olarak, kadın ve eşcinsellerin üzerine yürütülen ampirik sosyolojik çalışmalar, sıklıkla bu kategorileri özcü bir biçimde ele almıştır. En azından yakın zamana kadar “ana akım” sosyologların, toplumsal cinsiyetin görünen ayırımlarına dayanmayı bırakıp toplumsal cinsiyet kategorisini yeniden düşünmeleri nadiren söz konusu olmuştur. Sosyoloji, büyük ölçüde edebiyatta gelişen ve feminist ve eşcinsel kuramda eşleri olan postyapısalcılık söylemine direnç göstermesinin sıkıntısını çektiyse, disiplinler arası söylemlerin de –ve daha genel olarak “kültürel çalışmalar”ın– hayatın toplumsal boyutlarını incelemede yetersiz kaldığı ve toplumsal yapı, örgüt veya entegrasyon gibi kavramları her zaman ve muhakkak şeyleşmiş, bütünleştirici ve/veya indirgemeci olarak görme –ve reddetme– eğilimi taşıdıkları görülebilir. Sosyoloji ve bu disiplinler arası söylem arasında daha iyi bir ilişki kurulabilmesi her iki taraf için de (ya da herkes için) yararlı olacaktır. Bu yöndeki birtakım çalışmalar için bkz. Seidman (*Embattled Eros* ve “*Symposium: Queer Theory*”) ve Collins (*Black Feminist Thought* ve *Fighting Words*).

kimlikleri yeniden sahiplenmek, meşru kılmak ve kıymetini iade etmek— sonradan gelen feminist ve gey veya lezbiyen düşünürlerin ter-cih ettiği teorik söylem olan postyapısalcılık arasındaki çarpışmadan ortaya çıkmıştır. Postyapısalcılığın özcülüğe saldırısı ve “öznenin merkezleştirilmesi”, kadınların duruşları ile geylerin deneyimlerinin temelindeki düşünce ve siyasetle anlaşmazlığa düşmüştür. Fakat bu durum, sadece popüler siyasi pratik ile kuram arasındaki bir uyumsuzluk değildi; çünkü teorik söylem, siyasi pratikle derinden ilişkili ve onun tarafından yönlendirilmekteydi. Öte yandan, pratik de genellikle kuramla aynı çizgide yürüyordu. Örneğin, kadın bakış açısının esas olduğu iddiasının cinsiyeti “özselleştirdiği” eleştirisi, sadece soyut veya akademik yapı sökücü çevrelerden gelmedi. Bu eleştiriye beyaz, heteroseksüel (ve bu nedenle orta sınıf) deneyimlerin varsayımlarının, hem kadınların hareketini hem de akademik feminist analizleri şekillendirdiğini ileri süren farklı renkten kadınlar ile lezbiyenler de katıldılar.²³ Fakat bell hooks’un bu son noktaya ilişkin yakın zamanda dile getirdikleri, meselenin, kuram veya pratiğin bir grubu kayırıp diğerini dışlamasından daha derin olduğuna dikkat çekmiş; kavram-sallaştırmanın temel sorunlarıyla ilgili olduğunu göstermiştir:

‘Kadın’ kavramı, özgül toplumsal-tarihsel bağlamlarda yer alan, psikik bir özne (veya özne-değil) değil de tarihsel öznelere olarak tanımlanan kadınlar arasındaki farkı gizlemektedir... Çünkü ...

²³ Collins (*Black Feminist Thought*) siyah feministlerin geliştirdiği argümanları gözden geçirip bu argümanlara eklemeler yapar. Bunlardan en önemlisi bell hooks’un eserleridir (*Ain’t I a Woman, Feminist Theory, Talking Back*). Lezbiyen eleştirmenler şu eserlerde tartışılıyor: Fuss, *Essentially Speaking*; Butler, *Gender Trouble (Cinsiyet Belâsı: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları)*; ve Butler ile Scott’ın, *Feminists Theorize the Political*’daki birçok makalede ve Rhode, *Theoretical Perspectives on Sexual Difference*. Öte yandan somut birey ve grupları silen bütünlleştirici kolektif özne kategorilerine yöneltilen belirli eleştirileri, öznenin merkezleştirilen genel postyapısalcı yaklaşımdan ayrı tutmak önemlidir. Örneğin Harstock (“Postmodernism and Political Change”) tam da kadınların nesneden özne olma yolunda bir başarı elde ettiği tarihî anda özne ile ilgili kaygılara teslim olma çağrısını sorgulamıştır. Ayrıca bell hooks’un onayına (*Talking Back*, s. 34) ve aşağıdaki 6. Bölümde yer alan tartışmaya bakınız.

sadece ‘kadın’ soyut olarak tahayyül edildiğinde, kadın kurmaca veya fantezi olduğunda, ırk önemli görülmekten çıkar.²⁴

“Özcülük” ile ilgili bu tartışmanın arkasında, kimlikle ilgili çok sayıda farklı yaklaşım yatmaktadır. Örneğin, çoğunlukla Aristoteles’e dayanan felsefi savlar, kimliği, “öz” ile “görüngü” arasındaki veya fenomenlerin gerçek doğası ile epifenomenler arasındaki ilişkiye dayanarak ele almaktadır. Doğaya bu şekilde başvurma eğilimi, hem insan kimliklerinin biyolojik kökenleri hakkındaki modern savları hem de bireylerin kendilerini dışa vurmaları ve kendi iç doğalarına karşı dürüst olmaları yönündeki Romantik talepleri güçlendirmiş ve dönüştürmüştür.²⁵ Nietzsche Romantik natüralizmi genişletip radikal- leştirmiştir ancak aynı zamanda bastırılan insan doğasının nasıl kendisine karşı döneceğini söyleyerek kişiyi daha karmaşık bir hale getirmiştir. Freud, Nietzsche’nin analizini de ilerletmiştir; psikanaliz hem bireyi yeni bir biçimde karmaşık olarak sunmuş hem de kimliğin, doğaya referansla keşfedilmekten ziyade, zaman içinde kazanıldığını göstermiştir. Öte yandan psikanaliz, farklılığı genel anlamıyla patoloji olarak değerlendirdiği için başka bir doğallaştırma söylemini devam ettirmiştir. Ayrıca psikanaliz, bireylerin bütünlüklü bir kimlik oluşturma projesini sürdürmesi gerektiği yönündeki savıyla –örneğin bireylerin ilk deneyimlerinin belirsizliğine rağmen, tutarlı bir toplumsal cinsiyet kimliği geliştirmeleri gerektiği– bir çeşit özcülüğü savunmuştur. İşlevselci sosyoloji de doğallaştırıcı “patoloji” dilini kullanmıştır; hattâ işlevselci olmayanlar dahi “sapkınlık” kuramlarını benimseyip, özcü kimlik anlayışının hem normal hem de sapkın kimlik

²⁴ bell hooks, *Sisters of the Yam*, s. 124.

²⁵ Bu çağrılardaki “doğal” dil ve daha sonra bireysel ve toplumsal hayata karşı takınılan “doğallaştırıcı” yaklaşımlar modern biyolojinin söylemine eş değildir. Sosyoloji ve psikanalitik söyleme ithal edilen doğa fikri, evrim ve insan doğasını çok daha sabit bir biçimde görür. Ayrıca esasında evrim biyologlarına doğanın hiç de sabit görünmediği ve doğaya başvuruların, sosyologların toplumsal inşaya başvurularının gösterdiği kadar farklı bakış açıları içerebileceği genelde göz ardı edilir. Evrim Romantik gelenekte aynı rolü oynamadıysa da biyolojide, şimdiki biyologlara görüldüğünden daha sabit ve durağan bir kavram olarak iş görmüştür. Dahası, hem sosyal bilimlerde hem Romantik söylemlerde, doğa/kültür sınırı basit bir biçimde tanınmaktan ziyade inşa edilmekteydi.

kavramlarını yeniden üretmişlerdir. Derrida'nın entelektüel projesinin önemli bir kısmı, bu tür özelleştirici yaklaşımları, gayri meşru ve hapsedici metafizik geleneğin yeniden ürettiğini savunarak eleştirmekti. Bu geleneğe sürekli itiraz edilmesi gerekiyordu; her ne kadar bu itirazlarla işin içinden sıyrılmak mümkün değilse de.²⁶

Öte yandan bu doğallaştırıcı ve/veya özelleştirici söylemlere yönelik eleştiriler, Derrida'nın radikal formülasyonunu beklememiş, bundan öncesinde oluşturulmuştur. Her eleştiri söyleminin kendisinin de, özcülükten uzaklaşması açısından yeniden formüle edilmesi gerekebiliyordu. Bu nedenle psikanaliz, önce doğal görülen kimlik ve özelliklerin toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunu savunan kuramı yeniden üretmiş (Karen Horney'in çalışmalarında ve daha genelde de etkileşimcilerin çalışmalarında) ve daha sonra (özellikle “nesne ilişkileri” ve Lacancı versiyonlarında) benliklerin bölünmüş, tamamlanmamış olduğunu savunan ve feminizmin özcülüğe yönelttiği eleştirilerin temel kaynağını oluşturan bir kuram olarak yeniden formüle edilmiştir. “Sapkınlık” gibi etiketleri kullanmaya devam eden sosyologlar dahi, genelde radikal toplumsal inşacı kuramların izinden giderek dolayimsız doğanın bireysel ve kolektif kimlikler üzerinde çok az etkisi olduğu konusunda ısrar etmiş, “sosyalleşme” süreçlerinin çok önemli olduğuna dikkat çekmiştir.

Fakat toplumsal inşacılık kuramı, çeşitli kimliklerin değersizleştirilmesine karşı çıkma hususunda muğlâk bir müttefik işlevi görmektedir. Toplumsal inşacı yaklaşımlar, biyolojik nedenselliğe alternatif olarak her yeri kaplamış görünen ama dağınık olan toplumsal baskıları vurgulayarak kişisel ve siyasi failliği göz ardı ettikleri veya küçümsediklerinde, doğallaştırıcı yaklaşımlar kadar belirlenimci olabilirler. Erken sosyalleşmenin ve toplumsal yapıların gücünün bu şekilde vurgulanması da birçok toplumsal inşa kuramcısının kimlikleri neredeyse biyolojik belirlenimciler kadar “özcü” bir biçimde ele almalarına neden olmuştur. Çeşitli kimliklerin kaynakları inşa edilmiş olmalarıyla açıklandığından ve bu nedenle değişme potansiyeli taşı-

²⁶ Bu eleştiriler Derrida'nın tüm eserlerinde görülür; *Writing and Difference* iyi bir başlangıç noktası olabilir. Norris, *Derrida*, faydalı bir ikincil kaynaktır; Megill, *Prophets of Extremity*, Derrida'yı başarılı bir biçimde Nietzsche, Heidegger ve Foucault ile ilişkilendirir (*Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, çev. Tuncay Birkan, Bilim Sanat Yayınları).

dıkları varsayıldığından, sosyalleşme süreçleri ile toplumsal yapının da değiştirilebileceği düşünülmüştür. Erkek çocuklarının saldırgan olmayacak biçimde yetiştirilmeleri, kız çocuklarının da matematikte başarılı olacak şekilde yetiştirilmeleri mümkündür. Fakat bu tür toplumsal değişim programları, toplumsal cinsiyete dayalı düşünceden ziyade sadece “cinsiyet rolleri” seviyesinde işlemiştir. Daha kesin bir şekilde ifade etmek gerekirse, tek taraflı toplumsal inşacılık yaklaşımı, “erkek” ve “kadın”, “eşcinsel” ve “heteroseksüel” ilintilerinin değişken olduğunu ima eder; ancak daha sonra, bu etiketler altında incelediği insanları özlerinde benzerlermiş gibi –yani birbirleriyle altta yatan gerçek bir kimlik veya eşdeğerlik standardına göre benzer olduklarını düşünerek– ele alır. bell hooks “cinsel yönelim” terimine karşı çıkarken bu noktayı özellikle vurgulamıştır.²⁷ bell hooks eleştirisini yazarken söz konusu bu terim “cinsel tercih” teriminin yerini almaktaydı.²⁸ Fakat bell hooks, tekil bir cinsel “yönelim” kavramının bir şeyleştirme olduğunu savunmuştur. Bu kavram bireylerin, iki cinsiyetten birinin veya diğerinin tüm üyelerine bir şekilde cinsel mânâda açık olduklarını veya onlarla cinsel ilişkide bulunmayı arzuladıklarını ima ediyor; böylece, hem bireyin özerkliğini hem de bireylerin toplumsal cinsiyetler içinde nasıl farklılaştığını göz ardı ediyordu.²⁹ Benzer bir anlayışla, Eve Sedgwick inşacı yaklaşımın –bireylerin kendilerini nasıl inşa ettikleri veya birilerinin diğerleri için inşa ettiği tarihleri değil de, gayri şahsi toplumsal süreçlerin yaygın etkisini vurgulayan– radikal versiyonlarında failliğin ne kadar daraltıldığını gösterirken, Diana Fuss “inşacılık (farklılıkların doğuştan gelmediğini, inşa edilmiş olduklarını savunan tutum) daha incelikli bir özcülük olarak iş görmektedir” iddiasını ileri sürmüştür.³⁰

²⁷ bell hooks, *Feminist Theory*.

²⁸ “Cinsel yönelim” kulağa daha bilimsel ve değişmez geldiğinden rağbet görmeye başlamıştı. Eşcinselliğin bir seçim olmadığı, kişilerin kendilerinde keşfettikleri bir şey olduğu fikrine uyuyordu. Kamuoyunu eşcinselliğin öznenin seçmediğine ikna etmenin, eşcinselliğe ahlâki açıdan getirilen eleştirileri azaltabileceği konusundaki kanaatler de bunu teşvik etmiştir.

²⁹ bell hooks’un argümanı, toplumsal normların nasıl her cinsin diğer cinsin tüm üyelerine cinsel olarak bir miktar açık olması gerektiğine yönelik içerdiği zımni varsayımı gösteren “zorunlu heteroseksüellik” eleştirisine benzemektedir. Aşağıdaki tartışmaya ve Rich, “Compulsory Heterosexism”e bakınız.

³⁰ Sedgwick, *Between Men*; Fuss, *Essentially Speaking*, s. Xii.

Karşıt bir fikri basitçe “özcülük” olarak etiketleyip tartışmanın içinden çıkılamayacağını ortaya koyan en önemli savlardan birini Donna Haraway ortaya atmıştır. Haraway, özcülük ile inşacılık arasındaki karşıtlığın, aslında bozulması gereken doğa/kültür ayırımını kuvvetlendirecek şekilde kullanıldığını göstermiştir.³¹ Biyolojiye referans vermek genelde “özcülük” ile suçlanmaya neden oluyordu. Bu durumda eleştirmenlerin, bu yaklaşıma gerçek anlamda ciddi eleştiriler yöneltebilmelerine yetecek kadar biyoloji öğrenmeleri için de bir neden kalmıyordu. Bu yaklaşım biyolojiyi ironik bir biçimde özselleştirilmiş bir kategori olarak temsil edip, bu disiplin içindeki farklı konumları, eleştirel müdahale imkânlarını ve yeni düşünme biçimlerini göz ardı etmektedir. Bu yeni düşünüş biçimlerine, birtakım kuramlarda belli bir biçimde çağrılan ve daha sonra bu kuramlara karşı çıkmak için özcü bir biçimde kullanılmış olan kavramlar da dâhildir. Bu noktada Haraway, biyolojik düşüncenin toptan özcü olarak reddedilmesinin ardından, bedeni toplumsal ve kültürel söyleme dönüştürmede büyük rol oynayan kadın hareketinde biyolojinin ciddi bir biçimde ele alınmasının nasıl da zorlaştığını göstermiştir.

Özcülük ve inşacılık arasında basit bir karşıtlık kurmaktan ziyade, kimlik meselelerini ele almanın hangi stratejik alanlarla mümkün olduğunu araştırmak önem teşkil etmektedir. Örneğin birçok feminist düşünür, yeri geldiğinde “özcülük riski almanın” büyük önem arz ettiğini ileri sürmüşlerdir.³² Bu düşünürler, eleştirellikten uzak varsayımlar ile tartışmaya açık olmayan kategoriler kullanan biyolojik belirlenimciliğin gerçek kimlik kavramına bir geri dönüşe işaret etmezler. Mesele daha ziyade, belirli koşullar altında –özellikle siyasi, fakat bence entelektüel amaçlarla da– özeleştiriyi elden bırakmadan güçlü, temel ve ortak bir kimliğin savunmanın gerekli olabileceğini göstermektir. Kabaca ifade etmek gerekirse, hâkim söylemlerde belli bir kimliğin bastırılması, gayri meşru kılınması veya değersizleştirilmesi durumunda, söz konusu kimlikle etiketlenen herkesin değerli olduğu belirtilerek ve böylece bu kimliği zımnen özcü bir biçimde çağırarak, hâkim söylemlere kayda değer bir karşılık verilebilir. Bu nedenle, ka-

³¹ Haraway, *Simians, Cyborgs and Women*.

³² Fuss, *Essentially Speaking*; Schor, “This Essentialism Which Is Not One”; Spivak, *In Other Worlds*; Smiths, *Discerning the Subject*; ve Jardine and Smith’in *Men in Feminism*’deki pek çok makale.

dın hareketinin ilk yıllarında eril tahakküme karşı direniş amacıyla ve hattâ yaratıcı sebeplerden ötürü bir kadın duruşu inşa etmek, dişil yazını (*écriture feminine*) özelleştirmek ve kadınların cisimleşmiş deneyimlerinde ortaklıklar olduğu varsayımına başvurmak kilit bir önem arz etmiş olabilir. Bu gerekliliğin ne kadar azaldığına ilişkin tartışmalar stratejik tartışmaların temelini oluşturur. Fakat ilginçtir ki, genel bir “kadın” kategorisine sırt dayamanın “kadınlar” arasındaki çeşitlilikleri bulanıklaştırdığı eleştirisinin kendisi, daha muayyen yarı-özcü kategorilerin –örneğin siyah kadınlar, lezbiyenler vb.– çağırılmasına dayanmıştır. Kısacası özcülüğü, bütün genel kimlik kategorilerini yasaklayacak şekilde eleştirmek pek bir fayda getirmeyebilir.

Özcülüğü, tüm “ileri” düşünürlerin çıktığı on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl düşüncesinin bir hatasıymış gibi değerlendirip, onun tarihte bir aşama olduğu kanısına varmak yanıltıcı olur. Öncelikle, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar bu anlatının aksine daha karmaşıktılar. Sonuçta toplumsal inşacılığın kökenleri, Lockeçu davranışçılık ile on dokuzuncu yüzyıldan miras kalan Owenci sosyalizmde yatar (ki bu dönemde bu yaklaşım toplumsal cinsiyet meselelerine uygulanmaya başlanmıştır) ve on dokuzuncu yüzyılın sosyal kuramları tarafından da birçok açıdan genişletilmiştir.³³ Savaş sonrası dönemde yeni bir Aydınlanma ile özgürleşene dek Batı tarihinde özcülüğün hâkim olduğu anlatısı yaygındır. Bazen bu zıtlık daha dar anlamda verilir: Özcülük modernisttir ve postmodernizm bizi bundan kurtarmıştır. Çoğu zaman bu tür görüşler, çok basit bilgi kuramlarıyla desteklenmiştir. Bu yaklaşıma göre, kapitalizm ile iletişim teknolojileri birbirini takip eden evrelerinde bilgi alanında kendilerini destekleyecek bilgiler üretmişlerdir.

Özcü düşüncenin modern çağda birçok farklı ama birbiriyle ilişkili entelektüel ve eyleme dayalı projede oynadığı rolü göz önünde bulundurarak bir tarihsel anlatı üretmek daha doğru olacaktır. Bu düşünce, bireyciliğin yükselişi, ulusal kimlik retoriği ve doğaya “ahlâki bir kaynak” olarak başvurulması sonucu güçlenmiş ve güçlendirilmiştir.³⁴ Bu yaklaşım, bir yandan insanların temel bir ortaklığı ol-

³³ Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem*.

³⁴ “Ahlâki kaynaklar” fikrine ve ahlâki iddialarla öz algılara temel olarak doğanın gösterilmesi ile ilgili olarak bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self ve Ethics of Authenticity*.

duğunu varsayan insan hakları kavramında olduğu gibi, evrensel bir ahlâki düşüncenin ilerlemesini; diğer yandan da toplumla ilgili açıklamaların göreceli olduğu ve ahlâkın inşa edilmiş olduğu görüşlerinin yayılmasını sağlamıştır. Örneğin bu minvalde Montesquieu'den, farklı halkların hukuk ve ahlâklarının kendi bağlamlarına göre değiştiği anlaşılmıştır. Fakat bu özcü düşünce yok olmamıştır. Örneğin Asya'da, Batı demokrasisini savunanlar ile Neo-Konfüçyüsçü otoriterliği savunanlar arasındaki tartışmada birbiriyle yarışan özcü iddialar öne çıkmıştır ve demokrasi yanlıları “insan hakları emperyalistleri” olarak tanımlanmıştır. Kadın hareketinde de mesele çözülmüş değildir. Liberal “hak dili”ne yöneltilen tüm eleştirilere rağmen, kürtaj ve doğum ile ilgili tercihin kadına ait olması gerektiğini savunan iki görüş de özcü hak iddialarına dayanmaktadır. Fuss'ın şu sorusunu cevaplamak kolay değildir: “Kimliği yerinden etmeyi amaçlayan post-yapısalcı proje ile onu yeniden sahiplenmeyi amaçlayan feminist projenin arasını nasıl bulacağız?” Fuss'un sorusu, bir yandan Lacancı psikanalizden çok şey alan, diğer yandan da kadın bedenine dayanan özgün dişil bir imgelem yaratılması gerektiği konusunda ısrar eden Fransız feminist kuramcı Luce Irigaray'a yöneltilmiştir. Irigaray'ın materyalizmi pek çok eleştirmen tarafından özcü bulunmuştur. Mesela Toril Moi, Irigaray'ın “kadın”ı tanımlamaya ilişkin metafizik projesinin kadınların temsiliyetini sabitlediğini ileri sürer.³⁵ Diğerleri ise Irigaray'ın ısrarla cinsel organ fizyolojisine odaklanmasını sorunlu bulmuştur. Fakat Irigaray, sadece erkeklerin tam öznelliğe ve dolayısıyla öz kimliklere sahip olduğu, kadınların ise eksiklik ile tanımlandıkları ve öz yeterliliklerinin olmadığı farz edildiği bir düzene karşı çıkmaktadır.³⁶ Irigaray'ın eserleri, aynı anda hem özcü eril

³⁵ Moi, *Sexual/Textual Politics*. Ayrıca Lundgren'in şu iddiasına bakınız: “‘aynılık’ ve ‘fark’ kavramlarını kullanabilmek için bile Irigaray'ın yabancılaştırmak istediği eril dil, temel olarak işlev görür ... Irigaray, mecaz üretmek için patriyarkal normları ihlâl eder; bir düzenleyici kuralı (görsel, kısıtlı düşünme) başka yeni bir düzenleyici kural (elle tutulur, akışkan düşünce) ile değiştirir. Fakat meselâ temel kural, toplumsal cinsiyetin –içerikten bağımsız olarak– her daim mecazi (ya da daha ziyade sembolik) bir özü olması gerektiğini varsayar. O vakit Irigaray *düzenleyici bir biçimde yıkıcı* olarak zımnen bu temeli onaylar.” Lundgren, “The Hand that Strikes and Comforts,” s. 149-50.

³⁶ Irigaray, *This Sex Which is Not One*.

mantığının yapısını bozar hem de dışıl bir öz ile ilgili nitelikli, stratejik iddialarda bulunur. Bu tutum, tutarsızlıklar içeriyor gibi görüldüğünden eleştirilebilir, ancak özcülüğe karşı çıkmanın veya onu desteklemenin tek başına faydalı olmayacağını göstermesi açısından da olumlu olarak değerlendirilebilir.

Kimliğe ilk baştaki özcü yaklaşımlardan sonra, bu yaklaşımı tamamen ters çevirip yola devam etmek mümkün değildir. Bu yol, artık –tarihsel olarak Batı düşüncesinin son yüzyılında ve muhtemelen her birimiz için– kimlik ve farklılık sorunlarıyla yüzleşmek için teorik ve pratik araçların arttırılmasından geçer. Özcü düşünceye inşacılığı *ekliyoruz* ve bu ikiliğe de aynı anda hem kimliklerin yapısını bozma ve hem de onlara sahip çıkma imkânlarını ekliyoruz.³⁷ Dahası, özcülüğün kendisinin özelleştirilmemesi gerektiğini düşünüyoruz; farklı zeminlerde bulunan, farklı siyasi birlikteliklerde (veya onların dışı eş-değerlerinde) yer alan, farklı içgörüler veya koalisyonlar ya da çatışmalar açan (ya da kapatan) birtakım “temel”, “ana” veya öz kimliklerle ilgili çok sayıda iddia bulunmaktadır.

Bu nedenle, kimlik projelerinin getirdiği eleştirileri, bu projelerin özcü düşünceye dayandığını iddia ederek basit bir biçimde reddedemeyiz. En azından kısmen de olsa kategorilerle düşünmekten kaçış yoktur –ve bu nedenle de bir noktada düşünceler özcü kalır. Derri-da’nın ileri sürdüğü gibi, her ne kadar eleştirsek de metafizikten kaçamayız; görevimiz, öz ve kimlikle ilgili iddialarımız hakkında ciddi özeleştiriler yapabilmektir. Bu durumda kimliğin çatışmalı, bölünmüş ve sorunlu yönlerini göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Kimlik politikası –başkahramanlarının sahiplendikleri kimliklerden başlayan veya bu kimlikleri oluşturmayı amaçlayan politika– ciddiye alınmalıdır. Öte yandan, kimlik politikasının yürüttüğü mücadeleleri, sadece farklı kimlikleri sahiplenenler arasında değil, her öznenin içinde yürütülen mücadeleler olarak değerlendirmeliyiz; ne de olsa çağımızın çok yönlü ve birbiri ile çatışan söylemleri, sabit bir öz-tanıma ya da tutarlı bir öznellik elde etme çabalarımızı boşa çıkarır.

³⁷ Ve elbette kimlikleri sahiplenerek, Collins’in de iddia ettiği gibi (*Black Feminist Thought*), biri ya da diğeri tercihleri yapmak zorunda değiliz. Genelde “hem o hem o” seçeneğinde ısrarcı olma ayrıcalığımız bulunur ve hattâ belki de en iyi stratejimizdir.

III

Bu nedenle, kimlik politikaları, yalnızca ideolojik ve kültürel değişimlere değil, toplumsal yapı ve entegrasyonun dönüştürülmesine de dayanmaktadır. Bu değişimler, bir yandan bireysel ve kolektif projelerimizi değiştirir. Meselâ, artık küresel şirketlerde kariyer yapmak da, yağmur ormanlarını kurtarmaya çalışan çevrecilerin dünya çapında dolaşması da mümkün. Öte yandan birbirimizle olan ilişkilerimiz de değişmektedir. Yeni toplumsal entegrasyonun ölçeğini ve biçimlerini anlamaya yönelik teorik çalışmalar, “rasyonelleşme” ile ilişkilerin yapılarına dikkat kesilmişlerdir. Fakat bu yaklaşım, toplumsal hayatın –ve kimliklerin oluşumunun– aslında birbiriyle ilişkilendirilmek zorunda olmayan yönlerinin nispeten eleştirellikten uzak bir biçimde bir araya getirilmesine ve dolayısıyla kafa karışıklığına neden olabilir. Habermas, bu meseleyi, sistem ile yaşam-dünyası (*lifeworld*) arasında ayırım yaparak ele alır. Modern toplumsal hayatın temeline bu ayırımı koyan Habermas’ın da kimliğe yaklaşımı sorunludur; kimliğin temelde politika öncesi olduğunu savunur ve dolayısıyla kolektif kimliğin önemini pek dikkate almaz. Bu sebeple Habermas, yaşam-dünyasını idealleştirir ve kimlik politikası hareketlerinin, yaşam-dünyaları arasındaki gerilim ve çatışmalara karşılık olarak veya onları iyileştirmek amacıyla değil de, esasen sistemin yaşam-dünyalarını istila etmesi sonucu ortaya çıktığını ileri sürer. Ayrıca Habermas, rasyonelliğe ve yaşam biçimlerinin, bilişsel olarak tanımlanmış eylem biçimlince farklılaştığına vurgu yaparak, toplumsal ilişkilerin yapılarına ve pratik projelerin oluşumuna yeterince dikkat kesilmemiştir.

Habermas ve diğerlerinin modern hayatın dönüşümü ve farklılaşması ile ilgili kuramlar üreten projelerini göz ardı etmek hata olur. Habermas’ın sistem ile yaşam-dünyası arasında bir karşıtlık kurarak ele almaya çalıştığı meseleler görmezden gelindiğinde; eleştirel kuram, güncel eylemin imkânlarını çerçeveleyen yapısal zemin ile hesaplamakta zorlanacaktır. Kişiler arasındaki doğrudan ilişkiler ile müstakil görünen büyük ölçekli toplumsal sistemler arasındaki uzaklık modern çağın temel özelliğidir. Fakat bu uzaklık, yalnızca farklı alan veya toplumsal örgütlenme biçimleri arasında nesnel bir ayırım yapılması için iş görmez; toplumsal dünyayı deneyimleme ve bu dünyada eylemlerde bulunma biçimlerimizi de oluşturur. Weber bu durumu daha geniş bir rasyonelleşme süreci içinde ele almış ve (rasyo-

nel olarak düzenlenen) toplumsal eylemin (*Gesellschaftshandeln*), komünal eylemin (*Gemeinschaftshandeln*) yerini aldığını ileri sürmüştür.³⁸ Weber, (örneğin Simmel'in aksine) somut ilişkilerin biçimlerine özellikle pek odaklanmadıysa da; *Gemeinschaft/ Gesellschaft* (cemaat/topluluk-cemiyet/toplum) ayırımı, değer alanlarının birbirinden farklı olduğu olgusuna, ilişkisel açıdan somut bir zemin açılması için önayak olmuştur. Habermas, rasyonel eylem alanında bir başka ayırma daha giderek, "anlama odaklı eylem ile başarı odaklı eylem"i birbirinden ayırmıştır.³⁹ Habermas, bu eylemlerden ilkinde dayanarak, Aydınlanma'nın rasyonelleşme projesini Weberci demir kafesin tahakkümünden kurtarmaya çalışır.

Habermas'ın eleştirel kuramına yöneltilen en önemli eleştirilerden biri; bir yandan sistemli ve araçsal rasyonalite karşısında, diğer yandan da modernlik öncesi cemaat biçimlerine ve geleneksel otoriteye geri dönülmesi ile ilgili mükerrer çağrılar karşısında iletişimsel rasyonalite ivmesinin nasıl muhafaza edileceğidir. Habermas bu noktada dört zorlukla karşı karşıyadır.

İlk olarak, McCarthy'nin belirttiği gibi Habermas, kuramının eleştirel tarafı ile bunu eylemle ilişkilendirme isteği uğruna, sistem kuramını ve sosyolojik işlevselciliği neredeyse doğrudan alma eğilimi göstermektedir.⁴⁰ Marksist geleneğe bağlı olsa da Habermas sınıf ve diğer toplumsal ayrılıkların analizini neredeyse tamamen terk eder.⁴¹ Habermas'ın toplum kavramında iktidar ilişkileri pek az yapıcı rol oynamaktadır. Buna ilişkin olarak, toplumsal değişimle ilgili anlatısında ihtilaflı kolektif eylemler önemli bir yer tutmaz.

İkincisi, Habermas, toplumsal tasavvurunun temelini Aydınlanmacı rasyonellik oluşturduğundan, geleneğin entelektüel hayattaki önemini genel anlamda reddeder ve geleneksel cemaatlerin, ilerleme-

³⁸ Weber, *Economy and Society (Ekonomi ve Toplum, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayıncılık, 2012)*; ayrıca bkz. Tönnies, *Community and Association*.

³⁹ Habermas, *Theory of Communicative Action*, cilt I, s. 341 (*İletişimsel Eylem Kuramı, çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları*).

⁴⁰ McCarthy, "Complexity and Democracy," *Ideals and Illusions* içinde.

⁴¹ Benzer bir biçimde, Habermas'ın genel Aydınlanma evrenselciliği, farklılıkların –örneğin toplumsal cinsiyet açısından– olumlu toplumsal ve entelektüel değerleri olabileceğini reddetmesine neden olur; bkz. Benhabib, *Critique, Norm and Utopia (Eleştiri, Norm ve Ütopya, çev. İsmet Tekerek, İletişim Yayınları)*.

ci popüler eylemler için zemin oluşturabileceğini düşünmez. Habermas insanların eylem ve düşüncelerini, her zaman kültürel ya da toplumsal tikellikler ve kimliklerden soyutlamalar yaparak açıklar. İstikrarlı bir toplum ya da kurulu düzen ve eğilimlere derinden harekete geçmiş radikal bir meydan okuma tasavvur edeceksek, eylemlerin bireylerin seçimlerine dayanmayan temellerine ağırlık vermemiz sosyolojik ve yorumbilgisel olarak gereklidir. Dolayısıyla bu tartışmada Bourdieu'nün kuramı, Habermas'ınkine önemli bir katkı sağlayacak gibi görünüyor.⁴² Dünya sisteminin getirdiği zorluklar karşısında herhangi bir yaşam-dünyası faaliyetinin savunulabilmesi için, bu faaliyetin ne kadar rasyonel olursa olsun olumsal bireysel seçimlere değil de, kuvvetli toplumsal bağlılıklara dayanması gerekmektedir.

Üçüncüsü, Habermas'ın rasyonelleşmiş yaşam-dünyasını anlatırken idealleştirdiği salt iletişimsel eylem kavramı, mükemmel iletişim ve özgürlüğün bulunmasının pek mümkün olmadığı, meselâ patriyarkal ilişkilerin genelde hâkim olduğu aile gibi kurumlara dayandırılmaktadır.⁴³ Habermas'ın anlayış odaklı eylem ile başarı odaklı eylem arasında kavramsal bir karşıtlık yaratması anlamlı olsa da, yaşam-dünyası ile sistemin yaşamın alanları olarak (ör. aile ve topluluk karşısında bürokrasi ve pazarlar) somutlanabileceği düşüncesi ciddi mânâda sorun teşkil etmektedir. Habermas, (1) prensipte sistemli örgütlenmelerden ayrı tutulabilecek (örneğin aynı zamanda kapitalizm tarafından belli bir örgütleniş biçimi verilmemiş ya da şekillendirilmemiş) ve (2) bir şekilde iktidar ve baskıdan uzak ve –prensip de olsa– salt iletişimsel eylem ile kurulmuş bir yaşam-dünyası tasavvur eder. Kadınların evlilik ve çocuk doğurma ile ilgili seçimlerini, zorunlu heteroseksizm, aile içi şiddet ve yasal, ekonomik ve kültürel baskılar kısıtlıyorken, yaşam-dünyasını –ya da Habermas'ın ilk örnek olarak sunduğu mahrem ve ailevi ilişkiler alanını– nitelikli insan ilişkilerinin yer aldığı bir alan olarak görmek veya kişisel hayatla ilgili sorunların, bu alanın sistem tarafından kolonileştirilmesinin bir sonucu olarak görmek zordur. Biri daha somut ve olgusal, diğeri daha soyut olmak üzere iki anlama biçimi sürece dâhil edilebilir; fakat bu iki biçim de iktidar ilişkilerinden azade bir alan oluşturamazlar. Ayrıca, her ne kadar kişisel ve doğrudan olursa olsun tüm iktidar ilişkile-

⁴² Ayrıca bakınız Calhoun, "The Radicalism of Tradition."

⁴³ Fraser, "What's Critical about Critical Theory?"

ri, araçsallığı veya başarı odaklılığı beraberinde getirirken, gerçek-dünya bürokrasileri de anlamlı toplumsal bağlar ve iletişimsel eylemler gerektirir.

Dördüncüsü, Habermas, sistem ve yaşam-dünyası kavramlarının izahatını yeterli bir toplumsal yapısal temele dayandırmamaktadır.⁴⁴ Bu izahat, sınıf çatışması ile iktidar ilişkilerini analiz etmekte yetersiz kalmanın yanı sıra; eylem yönelimlerinde görülen değişimleri de büyük ölçekli toplumsal değişimlerin hem birincil nedeni hem de birincil sonucu olarak gösterir. Demografiye, somut ilişki ağları biçimlerine ya da kapitalizmin amansız bir biçimde genişlemesine ise çok az rol biçilmiştir. Habermas, toplumsal eylemin yönelimindeki değişimi kendi başına birincil unsur olarak alır; bu değişimin, toplumsal örgütlenme ölçeğindeki dönüşümlerle veya benzeri toplumsal yapısal faktörlerle diyalektik bir ilişki içinde gerçekleştiğini düşünmez. Araçsal ya da sistemik eylemlere yönelimi bir noktada, toplumsal ilişkilerin biçim ve ölçeğindeki materyal değişimler gerektirmektedir.

Habermas'ın kuramı iki tür toplumsal entegrasyon öngörür ve toplumsal entegrasyonu yenilikçi bir biçimde ve tamamen işlevselciliğe düşmeden teorik tartışmaların merkezine getirmesi açısından önemlidir. Fakat Habermas, sistem ve yaşam-dünyası kavramlarının, iki ayrı yaşam alanı olarak mı anlaşılması gerektiği, yoksa sürekli inşa edici insan eyleminin sonucu olarak toplumsal dünyaya iki farklı bakış açısını mı temsil ettikleri konusunda kararsızdır. İkinci bakış açısının daha savunulabilir olduğunu düşünüyorum. Yaşam-dünyası ile sistem arasında keskin bir hudut çekilmiş değildir. Daha ziyade, modern toplumlardaki deneyimlerimiz, toplumsal dünyayı farklı biçimlerde anlamamıza ve yaşam-dünyası ile sistem arasında (ya da “halk” ile “sistem,” “günlük hayat” ile “büyük resim” gibi sağduyuya dayalı analogilerde) deneyimsel ve entelektüel bir ayırım yapmamıza neden olur. Doğrudan toplumsal ilişkiler (Cooley'in tanımıyla birincil ya da ikincil olsun) ile toplumsal eylemin diğer bireyleri ancak

⁴⁴ Habermas, kamusal alanla ilgili erken dönem eserlerinde toplumsal yapıya daha fazla vurgu yapıyordu (*Structural Transformation*) (*Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora & Mithat Sancar, İletişim Yayınları); bu durum *Legitimation Crisis* kitabında ve 1960'lar ve 70'lerin başındaki eserlerinde devam etti ancak iletişimsel eylem kuramına odaklandığında bu vurgu düşmüştür.

karmaşık örgütler, gayri şahsi pazarlar veya iletişim teknolojileri dolayısıyla etkilediği dolaylı ilişkiler arasında bir ayırım gözettiğimizde bu görüşü savunmak daha kolaydır. Dolaylı ilişkiler, doğrudan ilişkiler seviyesinde hayâl edilemeyecek toplumsal bir ölçekte işlerken, aynı zamanda dayandıkları insan eylemlerinin nesneleşmesine ve şeyleşmesine de neden olurlar.⁴⁵ Bu eylemlerin, doğrudan kişiler arası ilişkilerden farklı olarak (her ne kadar bu ilişkiler de yozlaşmış olsa da), sadece araçsal bir başarıya odaklanmış olma ihtimalleri daha yüksektir.

Habermas, bu şekilde ilişkiler üzerine yoğunlaşmaktan ziyade, rasyonel eylem biçimleri arasında niteliksel bir ayırım yaparak işe başlar: (nesnelleştirilmiş hedeflere yönelik başarı elde etmeyi amaçlayan) araçsal eylem ile (toplumsal ilişkileri anlama ve biçimlendirmeye yönelik) iletişimsel eylem.⁴⁶ Bu bakış açısına göre, bu her iki eylem insan tarihinde doğal olarak gelişmektedir. Birbiriyle çekişen toplumsal entegrasyon biçimlerinin –sistem ve toplumsal (yaşam-dünyası)– ortaya çıkmasına neden olduklarında ise çatışmaya girerler:

Bu nedenle anlamaya ve başarıya yönelik eylem biçimleri arasında değil (ki Habermas bunların birbirini tamamladığını savunur), toplumsal entegrasyon prensipleri arasında bir yarış vardır. Bu yarış, geçerlilik iddiasında bulunan –yaşam dünyasının rasyonelleşmesi ile daha da saf bir biçimde ortaya çıkan– dilsel iletişim mekanizması ile başarı odaklı eylemlerin ayırt edilmesini sağlayan, dilsizleştirilmiş güdümlü medya arasındadır.⁴⁷

Para, Habermas'ın (Parsons'ı müteakip) sözünü ettiği “dilsizleştirilmiş” güdümlü medyanın paradigmatic örneğidir, fakat pek çok farklı istatistikî gösterge de (ör. verimlilik, kamuoyu, vb.) benzer özellikler taşır. Bu medya, toplumsal sistemlerin sanki insan eyleminden bağımsızmışçasına “güdümlü bir biçimde idare edilmesine” müsaade eder. Sistem kuramı ile de aynı sonuca ulaşılabilir. Esasında, büyük

⁴⁵ Bkz. Calhoun, “Computer Technology, Large Scale Social Integration and the Local Community” ve “Indirect Relationships and Imagined Communities.”

⁴⁶ Ayrıca tamamen ikili karşıtlık şemasına indirgemenin kolay olmadığı aracı stratejik bir toplumsal eylem biçimi bulunmaktadır; tartışmalar için bakınız McCarthy, *Critical Theory*.

⁴⁷ Habermas, *Theory of Communicative Action*, cilt I, s. 342.

ölçekli toplumsal süreçlerin karmaşıklığı, yaşam-dünyasının sıradan söyleminin terimleri ile değil de, sibernetik ve nispeten daha soyut akademik kavramlarla daha iyi anlaşılabilir. Bu nedenle Habermas, sistem kuramının şeyleştirici (ve anti-demokratik) yönelimlerini eleştirse de sistem entegrasyonu analizinde bu kuramı kullanır. Öte yandan Habermas'ın kuramında, bu türden büyük ölçekli ve dolaylı olguların, insani toplumsal faaliyet ve ilişkilerden müteşekkil olduğunu gösterip gösteremediği veya nasıl gösterdiği noktası ise belirsizdir.

Niklas Luhmann'dan yoğun bir biçimde etkilenen Habermas, varsayımsal bir eleştirel kuramın “maskesizleş(tir)me” anından mahrum kalmaya ve sibernetik kuramın şeyleştirmelerine –ki somut toplumsal düzenlemeler bizi bundan yararlanmaya uygun hale getirir ve hazırlar– alan açarak (bunun) toplumsal sistemlere ilişkin tam mânâsıyla doyurucu açıklamalar olarak kabul edilmesine çok yaklaşıp.⁴⁸ Dolaylı ilişkilere dayalı büyük ölçekli toplumsal örgütlenmeyi Habermas'ın tipik sistem dünyası olarak tanımladığı türde bir kavrayışa başvurmadan anlamamanın zor olduğunu iddia etmek bana daha tercih edilebilir gibi görünmektedir. Böylesi, büyük ölçekli olgulara uyan toplumsal eyleme bakmanın yollarından biridir evet; ancak yine de entelektüel bir seçim olduğunu yadsıyamayız. Şöyle söyleyelim: Kurduğumuz ilişkiler doğrudan kişiler arası bir niteliğe sahip olduğunda, bu ilişkilerin nereye kadar toplumsal yaratımlarımızın bir ürünü olduğunu fark etmememize imkân yoktur. Ancak ilişkilerimiz dolaylı yoldan teknoloji, piyasa ve karmaşık örgütlenmeler aracılığıyla kurulduğunda, bu ilişkilerin insani faaliyetlerden doğduğunu ve haliyle aslen politik bir karakter taşıdığını gözden kaçırma olasılığımız artar. Dolaylı ilişkiler kimi zaman insani faaliyetin daha sık ve daha görünür olduğu doğrudan ilişkilerde daha az bulunan bir esnetilemezlik varsayar. Arendt “yalnızca siyasi meselelerin değil, insanlar arasında başka şeylerin aracı, sabitleyici ve katılaştırıcı etkisi olmadan, doğrudan ya-

⁴⁸ Habermas'ın Luhmann'la yürüttüğü (Habermas'ın hem daha geri çekildiği hem de daha çok şey öğrendiği) tartışmadaki ilgili metinlerin çoğu Habermas ve Luhmann'ın henüz tercüme edilmemiş olan *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* eserinde toplanmıştır. Holub'ın *Jürgen Habermas* eserinde de yararlı bir özetini bulabilirsiniz.

şanan her meselenin meşum müphemliğine” vurgu yapmıştır.⁴⁹ Dolaylı ilişkilerin zemini olan büyük ölçekli sistemler nispeten daha sabit görünür bize, çünkü bu ilişkilerin işleyişini biraz da –kaçınılmaz olarak– abartılı istatistikler ve sibernetik kuramlarınki gibi sistemik kavramlar aracılığıyla algılarız. Bu durum da, büyük ölçekli sistemlerin insanın toplumsal faaliyetinden neşet eden yaratımlardan ziyade özerk bir şekilde işleyen yapılarımış gibi görünmesine sebep olmaya eğilimlidir.

Bunu ekonomistler ekonomiden hava şartlarının tahmin edildiği yollarla öngörülebilecek ve anlaşılabilir doğa bir sistemmiş gibi bahsettiğinde de açıkça görebiliriz (aslına bakarsanız, ekonomistlerden de hava durumu sunucularınıninkine benzer bir rol oynamaları bekleniyor artık). İnsani faaliyetin büyük ölçekli pazarları oluşturma yollarını görebilmek ve elbette satın almanın, satmanın, yapmanın, kullanmanın vb. özgül ilişkilerinden başlayıp yukarı doğru yığılan örgütlenmelerin temelindeki karmaşık ekonomik süreçleri anlamak hemen hemen imkânsızdır. Bunlara bütünsellik içerisinde, kolektif bir analiz seviyesinde bakabilmek için entelektüel açıdan kategorik bir kırılmaya gereksinim duyarız. Bu kırılma gerçekte bir kırılma olmakla birlikte olayı kavramaya yönelik yaklaşımımızda meydana gelmektedir. Eleştirel düşünen bir kuramcı kendisine daima bu kırılmanın duruma bağlı (geçici) olduğunu; büyük sistemi yaratan gerçek insani faaliyeti açığa çıkarmak için tekrar tekrar ortaya konulması gerektiğini hatırlatmalıdır. Şu durumda “sistem”, yaşam alanı olduğundan çok bir kavrayış biçimidir. Bu kavrayış biçimi, toplumsal bütünleşmeyi (entegrasyon) mülahaza etmek için, dolaylı ilişkileri çok geniş bir ölçeğe yaymak suretiyle (hiç değilse) uygun hale getirilir.

Ancak bunun sonucunda ekonomi, devlet ve öteki büyük ölçekli kurumlar vatandaşların çoğuna yabancı güçlermiş gibi görünebilir: Eleştirel düşünürler bu güçleri soyutlama addederken, diğer vatandaşlar onları dehşete düşürücü, kadir-i mutlak varlıklar olarak görebilir. Bu güçler şeyleştirilir ve karşımıza öylesine şaşırtıcı şekillerde çıkar ki, söz konusu şeyleştirme yanlış bilincin kolayca kaçınılabilecek bir formundan ziyade, modern dünyadaki uygulamaya yönelik

⁴⁹ Arendt, *The Human Condition*, s. 182. Arendt, hayatın gerekliliklerinin toplumsal üretim alanını bu yaratıcılık potansiyeli taşıyan müphemlikten dışlıyor gibidir.

düşüncenin neredeyse kaçınılmaz bir koşulu halini alır. Mevzu bahis yapıların işleyişi, ancak istatistikler, kuramlar, sibernetik kavramlar ve hem nüfusa yetersiz dağılmış hem de insanların hâlihazırdaki çevrelerinden edindikleri doğrudan kavrayıştan farklılaşan diğer entelektüel araçlarla kavranabilmektedir. Bunun aksine, yaşam dünyası insiyaki olarak anlaşılabilir; yaşam dünyası bir soyutlama değil, “yaşamakta olan gerçekliktir”.

Pek çok insanın aile, yuva, yaşam standardı, dinî tecrübe vb. gibi temel değerleri yaşam dünyasının içerisindeki bağlarıyla ilgilidir. İnsanların yaşam dünyasındaki değerlere duydukları bu derin bağlılık, aslında kendilerini tehdit ediyor gibi görünen büyük ölçekli kurumların eziciliğine direnmelerinde önemli bir rol oynamaktadır.⁵⁰ Habermas bu konuya doğrudan temas etmez, çünkü kendisi yaşam dünyasını ele alırken yaşanmış tecrübeye yaklaşan herhangi bir şeyden ziyade aşırı rasyonelleştirilmiş iletişimsel eylem idealine odaklanır.

Gündelik hayattaki gayri şahsi sistemik örgütlenmenin eziciliğine karşı toplumdan gelen, popülist bir direnişin destekçisi olan yaşam dünyasına ilişkin mezkûr kavrayış ve bu dünyanın büyük bir kısmına atfedilen yüksek değer aynı zamanda sistemik entegrasyonu, yaşam dünyası kategorilerinin genişletilmesi aracılığıyla anlamaya çalışma arzusunun önemli kaynaklarından biridir. Castells’in ortaya koyduğu gibi, “insanlar dünyayı kontrol edemediklerini düşündüklerinde, onu kendi toplumlarının boyutlarına indirirler”.⁵¹ Bu tutum günümüzdeki yerelci, popülist siyasetin harcına karılmış olan temel bir yanlış kabuldür.⁵² Ayrıca, kimlik politikası hareketlerini ve süreçlerini şekil-

⁵⁰ Bu gibi tehditler elbette pek çok farklı şekilde algılanabilir ve hem solun hem de sağın ideolojik kategorileri aracılığıyla anlaşılabilir. Örneğin, devletten korkulabilir ve kapitalizm övülebilir veya şirketlerin yağmacılığı bütün kötülüklerin kaynağı olarak görülüp devlet potansiyel bir çözüm olarak sunulabilir. Her iki şekilde de, yaşam dünyasının içerisindeki bağlılıklarıyla hareket eden insanlar büyük sistem dünyalarından birini kucaklayıp diğerine direnmeye sürüklenirler. Bu da kısmen hem solun hem de sağın sivil toplumdaki ilişkilere karşı doğru dürüst dikkat geliştiremediklerini gösterir.

⁵¹ Castells, *The City and the Grassroots*, s. 331.

⁵² Aslına bakarsanız, bu durum geniş bir kitleye ulaşma amacı güden vukuf-lu sosyologların meselâ Robert Bellah ve birkaç arkadaşı tarafından kaleme alınmış çoksatan bir kitap olan *Habits of the Heart* gibi, çalışmalarında bile görülüyor. Bu kitap, toplumsal sorumluluk alanlarının yenilenmesini ve

lendirmekte, zora koşmaktadır. Mesele, yalnızca değiştirmeye çabaladıkları kültürün ve davranışın yeniden üretilmesine yardımcı olan yapısal etkenleri yanlış anlama ihtimallerinin bulunması değil; esasen tepki verdikleri zorlukların ve fırsatların çoğun iştigal ettikleri toplumsal projelerde yaşam dünyası ve sistemin birbiri içine geçişinden doğmasıdır. “Kişisel olanın politikliğini” vurgulayan bir feminist politika, yalnızca sistemik gler tarafından sömürgeleştirilmiş (kolonileştirilmiş) kişiselin alanını savunmakla kalmaz, aynı zamanda iktidar ilişkilerini yaşamın en samimi ve kişisel alanlarının kurucusu adeder. Bu iktidar ilişkilerinin bir kısmı toplumsal örgütlenmenin sistemik örüntülerinin içinde son derece girift bir şekilde kök salmıştır; fakat tam da bu sebepten kişisel iktidar ilişkilerine itiraz edilebilecek mecraların çoğu da bu örüntülerde yer almaktadır: Bu durumun en iyi rnekleriye mahkeme salonlarıdır. Benzer bir kolaycılığa düşerek, dinî kktencilikleri geleneksel görmek ya da ilkel yaşam dünyasında kalmış değerlerin veya ilişkilerin savunması addetmek de anlamsızdır; dinî kktencilikler mevcut koşullar altında bir araya gelmesi epey zor olan çoklu projelerde aynı anda bulunan, i içe geçmiş durumlardan doğar açıkça: Ekonomik gelişim ve aile dayanışması, ahlâki doğruluk ve siyasi iktidar, kimliğin belirginliği ve kültürel

Amerikan bireyciliği içinde hüküm sürmesini talep ediyor, fakat bugünün toplumsal hayatını New England’daki kasaba toplantılarını destekleyen toplumsal hayatından farklılaştıran siyasi, ekonomik ve toplumsal yapıları ciddi ciddi ele almıyor. Ölçek sorunları, yerel toplulukların üzerinde çok kısıtlı bir denetime (hattâ çok kısıtlı bir denetim potansiyeline) sahip oldukları şirket ve devlet kararlarına karşı savunmasız olması, insanlarla siyasi temsilcileri arasındaki mesafe; yerel örgütlenmelere ve toplumsal faaliyetlere dâhil olmanın Amerikalıların yaşamında temel bir yeniden toplumsallaşmanın başlaması için yeterli olacağına dair imanın lehine kenarda bırakılmış. (Toplumsal faaliyetlere dâhil olmanın yeterliliği fikrinin dayanağı, kısmen yazarların bireylerin bu gibi sorumlulukları yerine getirmekten, etkili olup olmadıkları bir yana elde edecekleri tatmine odaklanmalarıdır.) Kitabın geniş anlayışına ve okunabilirliğine karşın şu sonuca varıyoruz: Sistem dünyası ve yaşam dünyası arasındaki gerilimin önümüze çıkardığı bu gibi zorlu mevzulardan kaçınması kitabın erişmiş olduğu olağanüstü okuyucu rakamına ulaşabilmesinin bir koşuluydu. Bellah ve meslektaşları *The Good Society* adlı eserinde bu durumu kısmen de olsa telafi ediyorlar.

farklılık çizgileri arasındaki değişimler bir arada bulunan durumlara örnek gösterilebilir.

İnsanların karmaşık ve yıldırıcı bir dünyayı olduğundan farklı tanıma arzusu toplumsal sorunları yanılsamalı olarak aktaran ve bu sorunlara yanılsamalı çözümler sunan pek çok politikacının suistimal ettiği bir durumdur –politikacıların açıklamaları ancak ve ancak toplumsal sistemlerin büyük ölçekli örgütlenmeleri ve kişiler arası doğrudan ilişkilerin her günkü örgütlenmesi arasında herhangi bir temel fark olmaması durumunda anlam kazanacaktır. Örneğin Başkan Reagan devlet bütçesini dengede tutmanın aslında bir aileyi geçindirmekten çok da farklı olmadığını söylemişti televizyonda. Hem televizyon denen kitle iletişim aracının şaka kaldırır bir gayri-resmîliği mümkün kılan sahte samimiyetinden hem de izleyicilerine federal hükümetin, ulusal ve uluslararası ekonominin çok da karmaşık ve zor yönetilmediği, günlük hayatın rutini gibi becerilebilir bir iş olma potansiyeli taşıdığı şeklinde yanlış yönde güven telkin eden bir açıklamanın gücünden yararlanmıştı. Görünürdeki karmaşıklığın yalnızca seçkinlerin gericiliği, insanların sezdiği tehlikeninse gerçekten var olmasına rağmen, yüksek çıkar sahibi birkaç kişinin saplantılı aptallığının sonucu olduğunu ima etmişti. Halkın sistemle ilgili meselelere ilişkin güven telkin eden bir yanlış kavrayış yönündeki ihtiyacını bu şekilde karşılamaya çalışmak, özellikle kitle iletişim araçlarıyla aktarılan meclis siyasetinin tipik bir özelliği olsa da, benzer bir düşünce biçimi çoğunlukla karşıt görüşlü popülist siyaset için de önem arz etmektedir.⁵³ Çünkü popülist siyaset bu anlamda sistem ve yaşam dünyasını ayırmaya bir tepki olarak varlığını sürdürmektedir; dolayısıyla da modern ve modernleşmekte olan toplumlara özgü bir hareket niteliğindedir. Modern toplumlarda, devlet ve ekonomik sistem dolaylı ilişkilere gereksinim duyar ve bunları sürekli olarak genişletmeye çalışır. Dolayısıyla bireylerin eylemde bulundukları toplumun ve ilişkiler ağının genel şeklinin en belirleyici etkenleri, yaşam dünyasına ilişkin kavrayış yollarının sistemik toplumsal örgütlenmeye teşmil edilmesiyle anlaşılamaz.

Habermas'ın projesinin kalbindeki tanınmanın, araçsal rasyonalite ve buna dayalı gayri şahsi para ve iktidar sistemleri olmadan, bir

⁵³ Birleşik Devletler'in durumu için Lowi'nin *The Personal Presidency* analizine ve Fishkin'in *Democracy and Deliberation* analizine bakınız.

geleceğinin olması da temelde imkânsızdır. Yaşam dünyası özerk olamaz. Uzmanların egemenliği yerine demokrasi peşine düşüldüğü takdirde, yaşam dünyası insanlara mutlaka kendi yarattıkları sistemi anlamalarını ve biraz da olsa kontrol etmelerini sağlayan bir analiz çerçevesi ve söylem temin edecektir. Ancak Habermas'ın yaşam dünyasına ilişkin kavrayışı, esasında, insanların en azından tam, özgür ve tahrif edilmemiş olma ihtimali taşıyan bir iletişim biçimine yönelmelerine –bu yönelimin öncelikli olarak gerçekleşeceğini varsayarak– vurgu yapar. Mevzu bahis yaşam dünyası Habermas'ın genel olarak savunmak istediği bir form değilse de kişiler arası anlayışa yönelik iletişimsel eylemin idealize edilmiş, arındırılmış bir biçimdir. Habermas bunu idealize edilmiş bir konuşma durumu mefhumu aracılığıyla kavramsallaştırır: Bu durumda konuşma içerisinde her daim örtük kalan, (anlaşılabilirliğe, gerçeğe, yerindeliğe ve içtenliğe yönelik) kimi geçerlilik (meşruiyet) talepleri evrenselleştirilir. Tarihsel gerçekliği bulunan toplumların tamamı bu idealin gerisine düşer, fakat aynı toplumlar bu idealle kıyaslanabilir ve tahrif edilmemiş iletişimin evrimsel ölçeği bağlamında değerlendirilebilir.⁵⁴ Yaşam dünyasından rasyonelleştirme süreci aracılığıyla ideale yakın bir şeyler çıkacaktır:

Buna mukabil, bir yaşam dünyası normatif olarak tayin edilmiş bir uzlaşmayla değil de doğrudan olsun dolaylı olsun iletişimsel olarak kazanılmış (başarılmış) bir anlayışla yönlendirilen etkileşimlere izin verdiği ölçüde rasyonelleşmiş addedilebilir.⁵⁵

Habermas “iletişimsel olarak kazanılmış anlayış” derken esasen zaten kimlik sahibi olan bireyler arasındaki iletişime ve normatif olarak tasdiklenmiş kültürün ortak anlayışın önüne koyabileceği engellerin kaldırılmasına atıfta bulunuyor; yani bahsettiği şey anlamın üretilmesi veya kültürle kimliğin yaratımı değil. Rasyonalite çalışması, kısmen, kültürel hegemonya tarafından tesis edilmiş yerleşik uzlaşmaların karşısına rasyonel zorluklar çıkarma imkânıdır. Eleştiri yapılmasını sağlar. Ancak dikkatimize kültür ve kimliği şekillendirmeye dair süreçler sunmaz. Habermas daha ziyade hâlihazırda kimliklerini inşa etmiş olan insanların eylemlerini birbirleriyle ilişki içinde örgütlenme yollarına odaklanır. İnsanlar iletişimsel eylem aracılığıyla daha ileri

⁵⁴ Özellikle bkz. Habermas, *Communication and Evolution of Society*.

⁵⁵ Habermas, *Theory of Communication Action*, cilt: 1, s. 340.

bir ortak anlayışın mı peşinden gitmektedirler yoksa yalnızca özelliklerle para ve iktidar sistemleriyle ilişkili olan araçsal eylemler mi gerçekleştirmektedirler?

İnsani faaliyetin kültürü şekillendirici boyutunun ihmali, ortak anlayış kazanma (başarma) meselesini (bu bölümün önceki sayfalarında tartışıldığı üzere) yol gösterici dönüşüm modeli altına yerleştirir. Bu da dikkatimizi karşılıklı temasın ortaklaşmış anlayışlara ulaşmayı kolaylaştıran ya da zorlaştıran yeni kültürleri ve kimlikleri üretme yollarından saptırır. Dikkatimizden kaçan bir diğer nokta da kimliğin izini sürmenin yani kimliklerin tanınmasının hangi yollarla yalnızca normatif atıfların ya da iletişimsel anlayışın değil aynı zamanda çoğunlukla siyasetin de konusu haline geldiğidir.

IV

Meselenin kalbinde tanınma yatmaktadır. Öznellik muhtemelen, ne zaman ve nereden bakıldığı fark etmeksizin, bir proje, devamlı inşa halinde olan, asla tamamlanmayan bir şey olarak görüldüğünde en iyi şekilde anlaşılmaktadır. Farklı insanlara ve koşullara göre değişen derecelerde zorlayıcı olabilir, ancak hiçbir zaman kendiliğinden kurulmaz. Öznellik projesinin temel yönlerinden biri kimliktir. Kimlik, kişinin kendi kendini tanıması (öz-tanınma) ve başkaları tarafından tanınma gibi birbirine bağlı sorunlara dayanır. Tanınma meselesi herhangi bir düşünümsellik için, meselâ kişinin kendisiyle ilgili düşünme, eylemlerini seçme ve sonuçlarını görme yetileri ve kendisini olduğundan daha iyi kılma umudu için hayati öneme sahiptir. Bu tanınma meselesi, kimliğin bir veçhesi, belki de modernitenin getirdiği toplumsal değişimler tarafından en fazla sorun haline getirilen yönüdür.

Tanınma hiçbir zaman toplumsal olarak edinilen ve/ya tasdik edilen kimlikler kurulur kurulmaz gerçekleşmemiş olabilir. Muhtemelen her daim yönlendirmeye imkân veren bir boşluk, süreci yönetmeye ya da en azından başarılı bir sunuş veya performansa duyulan bir ihtiyaç var olmuştur. Ancak söz konusu devasa ulus-devletler, uluslararası alanda varlık gösteren diasporalar, kişisel tercihlerin geniş alanları, toplumsal ilişkilerin değişken ve heterojen ağları, kültürel aktarımın arttırılması için kullanılan kitle iletişim araçları ve şahıslara isim kazandırmaya yahut onları kurmaya çabalayan söylemlerin çok-

katmanlılığı olduğunda, tanınmanın toplumsal zemini kayda değer bir zorlukla karşı karşıya kalmaktadır. Tanınabilir kimliklerin sınırları, karmaşıklığı ve birbiriyle yarış halinde olan toplumsal projelerle kimlik şemaları tanınmayı sorun haline getirir ve etkileşimin gerçekleştiği ortamlarda ve kurumsal mekânlarda tanınmanın özel olarak tesis edilmesine ihtiyaç duymamıza sebep olur.⁵⁶

Ötekiler tarafından tanınma ya da tanınmamayla ilgili sorunlar kişinin kendisini tanımasında ortaya çıkan meselelerle bütünüyle ilintilidir. Kimi zaman istismar edilen ve çokça eleştirilen “kişisel olan politiktir” sloganının hâlâ ilgi görmesinin sebeplerinden biri de budur. Mesele yalnızca ötekilerin bizi olduğumuzdan emin olduğumuz kişi olarak görememesi ya da olduğumuzu düşündükleri kişi (olmamız) dolayısıyla bizi baskı altına alması değildir. Tanınma sorunlarıyla karşılaşırız, çünkü ne olmamızın mümkün, uygun ya da değerli olduğu konusunda toplum tarafından geliştirilen söylemler kendimize bakma ve kendimizi kurma şeklimizi, değişen çatışma ve gerilim dereceleriyle, kaçınılmaz olarak şekillendirir. Bu türden endişeler, “kimlik politikaları”nda her zaman olmasa da sık sık ifade edilir; aynı endişeler “kimlik politikaları”nın oluşmasına da sebebiyet verir.

Bu kimlik arayışlarına “politika” dememizin pek çok sebebi var. Her ne kadar “kişisel olan politiktir” sloganı kimlik politikalarının feminist versiyonuna öncülük ettiyse de, söz konusu sebepler bu genel iddianın ötesine geçmektedir. Slogan, iktidar ve politikanın aile içerisinde, dostluk ilişkilerinde ve “kişisel” yaşamın diğer kısımlarında işlemediği fikrini sarsmak amacıyla kullanmak üzere kişisel veya özel alanla kamusal veya toplumsal sistem alanı arasında örtük bir ayırım olduğunu kabul ediyordu. Fakat bu kabulün hemen ardından feminist kuramcılar ayırımın bizatihi kendisine itiraz etmeye başladılar; bunu da kamusal ve özel alan arasındaki ayırımın nasıl kadınları ke-

⁵⁶ Bu paragrafta, Taylor tarafından öne sürülen bir iddianın (*Ethics of Authenticity*) öncülüğünü yapıyor fakat bu iddiayı daha da vasıflandırıyorum. Taylor, modernlik öncesi yaşayan ve Batılı olmayan toplumsal kurumsal düzenlemelerin bana makûl görünenden daha çabuk, mükemmel, müzakere edilmiş ve çatışmadan muaf tanınmalar sunduğunu varsayar ve kültürden ve fikirlerden ayrı özgül toplumsal örgütlenmeye ve projelere bana göre gerekenden daha az dikkat eder.

nara itecek ve kurulumuna katkı sağladığı her iki alana da zarar verecek şekilde işlemekte olduğunu göstererek yaptılar.

“Kimlik politikaları” olarak adlandırılan arayışlar tamamen bireysel değil kolektiftir, yalnızca özel değil aynı zamanda kamusaldır. Yalnızca bir araya gelerek gruplaşma demek değildir, aynı zamanda mücadeledir; sonuçlarını kısmen iktidar belirler ve iktidar ilişkileri bu mücadeleler tarafından değiştirilir. Bu mücadeleleri yürütenler yalnızca seslerini duyurmaya ya da özerklik kazanmaya çalışmaz, aynı zamanda tanınma ve meşruiyet (ve bazen de iktidar) peşindedir; öteki insanlar, gruplar, devletler de dâhil olmak üzere diğer örgütlenmeler bu mücadelelere cevap vermeye çağrılır. Esasen, çoğu kimlik politikasının kendi derdini ve tasarısını ifade etmek için kullandığı yeni çağ (new-age), popüler psikoloji ve kişisel gelişim retoriklerinin en sorunlu yönlerinden biri de kimlik politikalarının zorunlu toplumsal, siyasi ve kamusal karakterinin üstünü örtme eğilimidir. Nihayetinde kimlik politikasına ilişkin hareketler siyasidir; çünkü ötekilerin bireylere yakıştırdıkları kimlikleri reddetmeyi, azaltmayı ya da yerinden etmeyi içerir. Buna hem cinsiyet hem de ırk kimliklerinin yeniden düşünülmesinden âşınayız; ırksal kimliklerde bu durum, etiketlenmiş gruplara onların kimlik talepleriyle uyuşmayan kimlikler dayatmış olan kolektif etiketlerin (zenci, renkli, siyah, Afro-Amerikan, Afrikalı-Amerikalı) sürekli olarak birbirinin yerini alması sonucunda, özellikle görünür hale gelmektedir. Homofobi eleştirisiyle zorunlu hetero-seksizm eleştirisi arasındaki farklılığa da belirgin bir şekilde dikkat çekilmektedir. Homofobi eleştirisi, “homoseksüel” diye bir kategorinin varlığını kabullenir ve homoseksüellere ilişkin korkulara, homoseksüellerin maruz kaldıkları saldırılara ve onların varoluşunu gayrimeşru hale getirmek için harcanan çabalara karşı çıkar. Zorunlu hetero-seksizm eleştirisiyse, cinsel kimliğin bütün bir toplumsal pratikler ağını kuşatan belli bir biçimine (ve dolayısıyla kimliğin cinselleştirilmesine) direnir; bu direnişi de belli bir kimlik talebine tutunmadan, başka pratikler ve (genelde homoseksüellik olarak etiketlenen fakat bu yönelimle sınırlı olmayan başka yönelimler de dâhil olmak üzere) başka cinsel yönelimler için de bir alan açarak gerçekleştirir.⁵⁷

⁵⁷ Fuss’un haklı olarak iddia ettiği üzere (*Essentially Speaking*, s. 10), zorunlu heteroseksizm eleştirisinin homofobi eleştirisinin yakalayamadığı bir

Dayatılmış ya da sabitlenmiş kimliklere direniş meselesi pek çok çevrede kimlik politikalarından farklılık politikasına doğru bir değişim ön ayak olmuştur. Kimliğin eleştirisi üzerinde bu kadar durmak –ki bu eleştiri postyapısalcı ve özellikle Derridacı çevrelerde yalnızca özellikle sorunlu kimlikleri ele almaktansa kimlik mefhumunun eleştirisini yapmak suretiyle genişletilmiştir– kimi zaman kimlik politikalarına dair bir aşkınlığı imliyormuş gibi sunulmaktadır. Ancak, Christina Crosby’nin vurguladığı gibi, şimdi, “‘farklılıklar’ kavramı önceden ‘kimlik’ kavramının işlediği gibi işlemektedir az çok.”⁵⁸ Yahut da, yukarıda da öne sürdüğüm gibi, kimlikleri yapısöküme uğratmak ya da kimlik talebinde bulunmak arasında yapılacak bir seçim belki de teorik ve normatif ilk ilkelerin dayatmalarına bırakılmamalı, stratejik mülahazalarla şekillendirilmelidir; kimlikle ilgili konuşmak her daim basitçe yahut yalnızca baskı uygulama amacıyla yapılmaz. Yapısöküm faaliyeti ve kimlik talebi ancak gerilim içerisinde bir arada var olabilir, fakat gene de her daim bir arada olmaları ve birbirlerini beslemeleri gerekebilmektedir.

Kimlik politikalarının bu çeşitli versiyonları pek çok özgül toplumsal hareketi şekillendirmiş ve aynı hareketler tarafından şekillendirilmiştir. En çok iktibas edilen hareketler arasında 1960’lardan bu yana görece zengin ülkelerde gelişen, özgürlük ve yaşam tarzı hareketleri olarak adlandırılan akımlar bulunmaktadır. Bunlar arasında kadın hareketleri, gey ve lezbiyen hareketleri, Afrikalı-Amerikalıların, Chicanoların, Asyalıların hareketleri, gençlik ve karşı kültür hareketleri, ekolojik hareketler ve benzerleri bulunmaktadır. Bu örnekler genellikle yeni toplumsal hareketler fikriyle ilişkilendirilmektedir.⁵⁹

şeyi kavradığını görmek homofobi eleştirisini bir kenara koymak için yeter zemin değildir. Ayrıca şunu da not düşelim: Zorunlu heteroseksizm eleştirisi lezbiyen deneyimi ön plana çıkaran feminist kuram içerisinden çıkmıştır (Rich’in “Compulsory Heterosexuality” adlı eseri paradigmayı kursa da, Irigaray ve Wittig’in çalışmaları da alana büyük katkı sağlamıştır) ve bu teorik eleştiri tutumu pek çok durumda lezbiyenlerle eşcinsel erkekleri ayırmıştır.

⁵⁸ Crosby, “Dealing with Differences”. Crosby’nin makalesinin de yer aldığı Butler ve Scott derlemesi, *Feminists Theorize the Political*, önerilen çözümler ne kadar çeşitli olsa da sorunun merkezîliğini ve güncelliğini göstererek bu konuyu gündeme getirir.

⁵⁹ Bkz. Melucci, *Nomads of the Present*; Touraine, “An Introduction” ve *Return of the Actor* ve Cohen, “Strategy or Identity”.

Ancak yeni toplumsal hareketler fikri sorunludur ve kimlik politikalarının sahip olduğu geniş anlamın üstünü örtmektedir. Bu akımla uğraşan araştırmacılar kendilerine görece “çekici” gelen, belli belirsiz bir şekilde sol cenah içinde baş gösteren hareketleri çok fazla teorik gerekçe göstermeksizin bir arada gruplarken, diğer çağdaş hareketleri, meselâ yeni dinî sağcı ve köktenci hareketleri, beyaz etnik toplulukların renkli halklara karşı direnişini, ulusalcılığın çeşitli versiyonlarını ve benzerlerini dışarıda bırakır. Ancak yeni toplumsal hareketler ne kadar kimlik talebinde bulunuyorsa, bahsettiğim hareketler de o kadar kimlik talebi gütmektedir ve yeni toplumsal hareketler kuramcıları tarafından listeden çıkarılmalarının sebebini açıkça izah eden bir ilke de mevcut değildir.⁶⁰

Yeni toplumsal hareketler fikrinin kökleri, daha önceden eylem sahasını hâkimiyeti altına almış olduğu farz edilen işçi hareketlerine ve sosyalist hareketlere itiraz yönelten, 1960’larda gelişmeye başlayan muhalif hareketlerde saklıdır. Eski sosyalist hareketlerin pek çok farklı kimliğin açık bir oyun içinde olmasına ve meşruiyet kazanmasına imkân tanımaktan ziyade tek bir baskın kimlik yapısıyla yönetildiği söylenmekteydi. Bu durum, 1950’ler için bir ihtimal doğruysa bile, tarihe miyop gözlerle bakanların koyduğu bir teşhistir. On dokuzuncu yüzyılın ilk yıllarında, işçi hareketleri “işçinin” meşruiyeti hak eden bir kimlik olduğunu ortaya sererek, bu kimliği paylaşanları dayanışmaya çağırarak, siyasetin içinde yer almalarını talep ederek kimlik politikalarına bulaşmış oluyordu. Aynı zamanda, sosyalizm de ütopyacı hayâllerin, doğrudan eylem çağrılarının ve insan doğası hakkındaki köktenci fikirleri yeniden düzenleme çabalarının hâkimiyeti altındaydı. Yani yeni toplumsal hareketler modernite boyunca bir yükselmiş bir alçalmıştır.

⁶⁰ Çoğunlukla sosyologların çalışmak istediği ya da kendilerini yakın hissettikleri türdeki hareketler üzerindeki bu dikkatin bir gerekçesi yoktur; ürettiği “örneklem hatası” epey önem taşıyabilse de. Böylesi bir ayırım için gereken temeli görünür kılan bir çalışma da (her ne kadar bana hâlâ bir değerlendirmeye keyfî giriş gibi gözükse de) Eyerman ve Jamison’un *Social Movements* adlı eseridir. Bu eserde, toplumsal hareketler fikri tanımlanırken üyeleri arasındaki bilişsel özgürlüğe dayanan ve bu özgürlüğü üreten hareketlenmelerle sınırlanmıştır.

Toplumsal hareketlerin tarihini “toplumsal” endişeleri siyasi mücadelenin alanına getirme çabalarının öyküsü olarak okuyabiliriz. Bir sonraki bölümde daha ayrıntılı şekilde göreceğimiz gibi, böyle bir okumanın kilit niteliğindeki kaynağı, doğru siyasi endişelerin ve siyasi yönetimin meşruiyetinin yalnızca yöneticiler tarafından değil “aşağıdan” da belirlenebileceği yönündeki iddiaydı. Protestan Reformu, Amerikan ve Fransız Devrimlerine yol açan liberal siyasi kurumlar için verilen mücadeleler, sosyalizm ve demokrasi için verilen mücadelelerin hepsi de, farklı şekillerde, toplumun yapısını önemli ölçüde değiştirmeyi ve bu yeni uğraşları için de politik araçlardan yararlanmayı tasarlamıştı. Kimlik politikaları, kamusal alanı mevcut düzenlemelere karşı çıkmak ya da dinde, cinsel ilişkilerde veya insanın doğayla, toplumsal yaşamla, iş ve ekonomiyle olan ilişkisinde ve toplumsal yaşamın diğer boyutlarında yeni imkânlar bulmak için kullanmaya uğraşan bütün bir hareketler yelpazesinin temelindedir genel olarak. Ücretlerin ya da iş sağlığının devlet denetimi altında olması gerektiğini savunmak dahi “toplumsal” olanı siyasalın alanına taşımak anlamına gelir.

İnsanları baskı altına alan toplumsal sıkıntılara dair farklı anlayışlar geliştirmek ve değerlendirmeler yapmak yalnızca belli çıkarlarla ilişkilendirilemez. Bu farklı anlayış ve değerlendirmeler aynı zamanda –zorunlu olarak– kimliklerin kuruluşuyla da ilgilidir. Ne kimliklerimiz ne de çıkarlarımız birbirini önceler; nasıl ki sahip olduğumuz kimlikler neyi yararımıza gördüğümüzü belirliyorsa, yararımıza olduğuna inandığımız şeyi elde etme mücadelemiz de kimliklerimizi şekillendirir. Yani ne kimliklerimiz ne de çıkarlarımız tam mânâsıyla sabitlenmiştir. Her ikisi de gündelik hayatın toplumsal projeleri ve kolektif hareketlenmelerin seyri içerisinde üretilir ve değişime uğrar. Bu süreçlerde de her daim politikanın varlığından söz etmek mümkündür.

Toparlamak gerekirse; kimlik politikalarının yeni bir olgu olduğu fikri, görüldüğü üzere yanlıştır. Kadın hareketinin kökleri en az iki yüz yıl öncesine uzanmaktadır. Komünlerin kurulması 1800’lerin başında ne kadar önem arz ediyorduysa 1960’larda da o kadar önemliydi. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa’da zuhur eden ulusalcı hareketler kimlik politikalarını örneklemiyor muydu? Peki ya köleliğe başkaldıran Afrikalı-Amerikalıların mücadeleleri ne anlama geliyordu? Ya sömürgecilik karşıtı direnişler? Hiçbirisi, sanki açıkça tanım-

lanmış maddi çıkarların kültürden ve hem maddi hem ruhsal ihtiyaçların doğasının inşasıyla ilgili tartışmalardan önce geldiği bir tür ihtiyaçlar hiyerarşisi varmış gibi, nispeten refaha kavuşmuş olmaya (Inglehart, bu görüşü savunanları “post-materyalistler” olarak adlandırır) indirgenemez. Modern çağ boyunca, sıradan insanların kendi çıkarlarını ve kimlik projelerini kamusal alana getirme ve siyasi süreçlere eklemlene yetisi gittikçe artmıştır. Devletin alanını genişletmesi ve günlük hayata daha yoğun bir şekilde müdahil olması bu durumun güçlü gerekçelerinden birisidir. Diğer pek çok şeyin arasında devlet günlük yaşamın örgütlenişine etki etmenin ve bu örgütlenmenin kuruluşunu değiştirmenin pratik bir imkân olduğu izlenimini uyandırır. Devlet, ayrıca direnişe de zemin hazırlar. Dahası, modern çağ siyasi hareketler bakımından pek verimli olagelmıştır; bunun bir nedeni her eylem dalgasının yeni eylemlilikler için potansiyel barındırmasıdır: hem gösterilerin etkileri hem de deneyimli liderlerle katılımcıların (bu katılımcıların eylemliliği geçmişte kendilerini harekete geçiren durum ve kimliklerle sınırlı kalmayacaktır) ve elbette ağlarla örgütlerin desteği bu noktada işe yaramaktadır. Bir diğer neden de devletin iktidarında, kapitalizmde, medyada ve öteki toplumsal güçlerde meydana gelen değişikliklerle birlikte gelişen siyasi hareketlerin kendi tarihidir; kimlik politikalarının üretkenliği bu yüzden modern çağın giderek artan ve her yere nüfuz eden bir özelliğidir.

Kimlik politikaları yüzyıllardır modern siyasetin ve toplumsal yaşamın önemli bir parçası olagelmıştır. Ancak bu politikalar siyaset ve toplumsal yaşam hakkındaki kimi genellemeci, farklılığı inkâr eden düşünme yollarıyla da mücadele etmiştir ve bu mücadele de yalnızca yürüttüğümüz siyasetin niteliğini değil akademik düşüncümüzü de şekillendirmiştir. Sosyal bilimler, kimlik ve kimlik politikası meselesine ancak zaman zaman ilgi göstermiştir. Dolayısıyla (kendi türüne özgü, kimlik sahibi bireyin inşası yer alsa da) kimlik politikaları klasik sosyal kuramda güçlü şekillerde arz-ı endam edememiştir. Şimdi-lerdeyse; nesnelcilik, sistemik belirlenimcilik ve güdülenmeye dair geliştirilen araçsal, çıkar odaklı anlayışlar, toplum kuramcılarını kimliğin ve kimlik politikalarının önemini takdir etmekten alıkoymaktadır.

Kimliğin oluşumu, hiçbir yerde tartışılmasa dahi, en azından sosyalleşme kuramında yetişkin bireyin toplumsal hayata katılımının bir önkoşulu olarak sıklıkla mülhaza edilmektedir (Tabii, Parsons’ın işlevselciliğinde sosyalleşmeye atfedilen özel konumu da şerh düşelim).

Bu durum kamusal yaşamı göz önünde bulundurduğumuzda bile geçerlidir: Habermas, kamusal alanı kavramsallaştırırken, özel alanın kamusal alanı yerleşik kimlikleri ve yetileriyle tam mânâsıyla şekillenmiş öznelerle doldurduğunu varsayar.⁶¹ Habermas, edebî kamusal alanın hangi yollarla kamusal siyasi söylem için gereken türde öznelerin hazırlanmasına katkı sağladığını tartışır, ancak bu edebî alan siyasi kamusal alanın öncülü olma rolünü yerine getirir getirmez çizilen resmin dışında bırakılır. Habermas, öznenin yalnızca edebî kamusal alanda devam etmekte olan dönüşümlerini değil, kimliği oluşturan kamusal alanlar arasındaki dönüşümlerini de hesaba katmaz.⁶² Kimliğin kamusal politik eylemlilikle nasıl dönüşebileceğini de düşünmez. Özü itibariyle liberal olan kamusal alana girerek, on sekizinci yüzyıl burjuvazisinin kamusal alanının idealize edilmiş uygulamalarını takip etmeyi önerir; kimlik farklılıkları vurgulanmamalı, kimlikler eşitmiş gibi davranılmalıdır. Öte yandan, kişinin *politika-sına* dair güncel vurgulamalara sebep olan sorunlardan biri, okurların, sinema izleyicilerinin, öğrencilerin ya da kişisel gelişim odaklı radyo programlarının kamusal alanında yürütülse de, kimliğin oluşumu söylemlerinin kendi kamusalılıklarına yöneltilen dikkati kurumsallaştırmayı ve kendi örtük politikalarını tanımayı başaramamalarıdır. Bu söylemlerin pek çoğu çeşitli gruplardan katılımcılara açık olmaları itibariyle “kamusal” iselerse de, kendilerini kamusal meselelere *ilişkin* olarak kurduklarını vurgulama anlamında kamusal değildiler. Bu durum da söz konusu söylemlerin katılımcılarını nasıl güçlendirebileceklerine ilişkin temel imaları barındırmakta ve ne tür söylemlerin kendilerini kamusal önem arzeden meselelerle ilgili göstermeye kabil ya da meyilli olabileceğine dair mühim bir siyaset tarzı önermektedir.

⁶¹ *Structural Transformation*. Bkz. Calhoun, “Civil Society and Public Sphere”, der: Calhoun, *Habermas and the Public Sphere* ve aşağıda yer alan Bölüm 8. Ancak, Habermas’ın kamusal alana ilişkin dar kavramsallaştırmasını aşarken şunu hatırlamamız gerekiyor: Habermas’ın analizi insanların rasyonel-eleştirel argümanla kolektif siyasi kararlar vermelerini sağlayan şeyin ne olduğuyla ilgilidir ve farklı kamular bu gibi söylem standartlarını sürdürebildikleri ölçüde daha geniş çeşitlilik arz etmektedirler.

⁶² Negt ve Kluge’nin Habermas’ı eleştirmek için “deneyim ufuklarının” çekiciliğini kullanmalarının (*The Public Sphere and Experience*) sebeplerinden biri de budur.

Bu noktada, Habermas'ın kuramı, farklılığa yönelik meşhur ilgisizliğiyle, farklılık taleplerine dayanan pek çok kimlik politikası formuyla aynı sorunu paylaşmaktadır. Judith Butler'ın öne sürdüğü üzere, "özneyi siyasetin kalkış noktası olarak verili bir konuma oturtmak, öznenin kendisinin politik inşasına ve düzenlenmesine ilişkin soruları ertelemek demektir."⁶³ Bu sorun, kadın tekini ya da bütün kadınları aynı kefeye koymak suretiyle tek bir özne varsayma sorunudur; aynısını Habermas kamusal alana örtük biçimde yalnızca erkekleri doldururken de yapar. Sosyal bilimler, bireylerden tutun da uluslar gibi daha geniş birimlere ve hattâ dünyaya ya da canlı türlerine kadar her analiz seviyesinde bu dikkatsizlikten (daha doğrusu yetersizlikten) mustarıptır. Bugün aynı sorun pratik hayatımızda önem taşıyan siyasi meseleler için de geçerlidir. Örneğin, insan hakları söyleminde müstakil öznelerin nasıl kurulduğuna genellikle hiç dikkat edilmez yahut kendi kaderini tayin edebilme hakkı konuşulurken, uluslar çoğunlukla dünyanın başlangıcından beri mevcutlarmış gibi düşünülür.

Kimliklerin kuruluşu yalnızca merkezî siyasi arenadan uzak tutulmakla kalmamakta, bu kuruluş aynı zamanda olağan ölçülerde sabit ve çok kısıtlı bir değişim potansiyeline sahip kimlikler yaratan iyi-kötü uyumlu bir süreç olarak sunulmaktadır. Haliyle, bu kuramlar, bizi, kimliklerin şekillenmesi sürecindeki mücadeleyi, hepimizin çoklu, tamamlanmamış ve/ya parçalı kimliklere (ve kimileyin de mücadelelere) sahip olduğumuz gerçeğine içkin gerilimi, çeşitli kimliklerin ya da kimlik-taleplerinin kamusal alanda birbirinden farklı duruşunun imlediği siyasi hareketleri ve kimliklerimizin gözle görülür kısımlarının inşasının pek çok toplumsal hareket gibi güçlü anlamlara sahip, duygusal açıdan önemli olaylar çerçevesinde değişme ihtimallerini küçümsemeye götürmektedir.

Ancak, geleneksel sosyal kuram bizi nasıl yanıltıyor ve kimliğin, kimlik politikalarının öneminin üstünü örtüyorsa; kimlik politikalarını dikkatimize sunanlar da bu olguyu sıklıkla yanıltıcı ve sorunlu yollarla sunuyorlar. Meselâ yeni toplumsal hareketlerin yeni olduğuna dair yanılsamayı bu durumun bir örneği sayabiliriz. Pek çok kimlik politikası destekçisi ve bu meseleye sempatiyle bakan analizciler kim-

⁶³ Butler, *Gender Trouble*, (*Cinsiyet Belâsı: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları).

lik mücadelesi ve toplumun taleplerini hatalı bir şekilde karşı karşıya getiriyor; kimlik taleplerinde ifade edilmeye muhtaç içsel hislerin kaynağı olarak gördükleri bireyle uyum sağlamak için gereken baskıların dış kaynağı olarak gördükleri toplum arasında çok keskin bir ayırıma gidiyorlar.

Bu da toplumsal yaşamın kimlik mücadelelerine ne ölçüde tepki verdiğini ya da bu mücadeleleri ne ölçüde talep ettiğini ve (bazılarına peşin hükümle karşı çıkmalarına rağmen) gerçekleşmeleri için nasıl imkânlar sağladığını görmemizi engelliyor. Çeşitli kimlik taleplerimiz ve direnişlerimiz, diğer pek çok şey içinde, yalnızca öteki kimlik taleplerine ve toplumun değerlerine karşı olduğu sürece anlam ifade eder. Charles Taylor'ın da öne sürmüş olduğu üzere, bütün tanınma taleplerinin aynı dayanağa sahip olduğunu ve tanınmanın herhangi bir yargılanmaya maruz kalmadan da işleyebileceğini söyleyen bir tür “yumuşak göreliliğe” karşı dikkatli olmamız gerekir.⁶⁴ Bütün kimlik taleplerine (ya da bütün kimliklerin yapısöküme uğratılmasına) aynı *a priori* tanınmayı bahşetmeye çalışmak hiçbirisini ciddiye almamakla eşdeğerdir. Yahut da Rey Chow's'un ileri sürdüğü gibi, “artık konular sonsuz şekilde birbirinin yerine ikame edilebilir olduğundan, pek çokları postmodernizmin telafi edici bir ‘ben iyiyim, sen de iyisin’ muhabbetinden biraz daha fazlası ya da herkese yıkıcı bir ‘marjinallik’ atfetme yöntemi olduğunu hissetmektedir.”⁶⁵ Yumuşak görelilik ayrıca, genel olarak, kimlik taleplerinin yalnızca her bir bireyin içsel (doğuştan gelen) hakikatının yansımaları olmadığını, toplumsal olarak da beslendiği ve inşa edildiği gerçeğinin de üstünü örtmektedir. Hattâ bu akımın bazı versiyonları, ironik bir şekilde, örtük bir evrenselci anlayışı ima ederek radikal liberal bireyci eğilimler üretmektedir. Kimlik talebinde bulunanlar bu taleplerini genellikle herkesin eşit bir şekilde kimlik sahibi olduğunu, eşit olarak kendi kimliği üzerinde hakkı olduğunu ve yine eşit olarak bu kimlik için saygı talep etme hakkı olduğunu belirten bir retorik çerçevesinde sunarlar. Ancak bu liberal anlayış, karşılıklı saygı ya da kabule ve

⁶⁴ Taylor, *Ethics of Authenticity, Multiculturalism, (Modernliğin Sıkıntıları, Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları; Çokkültürcülük: Tanınma Politikası, yay. haz. Cem Akas, Yapı ve Kredi Yayınları).*

⁶⁵ Chow, “Postmodern Automatons”, s. 124.

kimlik oluşumu olgusunun bizatihi kendisine dair bir kavrayış sunmaz; en iyi ihtimalle bir hoşgörü zemini sağlayabilir.

Farklı kimlikler için evrensel olarak kabul edilebilir zeminler bulma isteğinin epey sorunlu bir biçimi de insani kimlikler için sabit bir biyolojik temel bulmaya yönelik, nüksedip duran ve şu sıralar yeniden ortaya çıkan doğallaştırma arzusudur. Bu yüzden, gey kuramında zuhur eden bütün özcülük eleştirilerine rağmen gey erkeklerin pek çoğu homoseksüelliğin biyolojik bir temeli olduğunu öne süren araştırmalara ve geylerin kendi kimliklerini seçmede özgür olmalarından ötürü değil de başka seçenekleri olmaması dolayısıyla kabul görmeleri gerektiği yönündeki iddialara yönelmektedir. Genetik araştırma ve beyin yapısının incelenmesi temelinde geliştirilen doğallaştırma tartışmaları daha da ileri taşınır ve kanımca çoğunlukla gey erkeklerin dikkatini çekerken, bir grup lezbiyen düşünür de kendi doğallaştırma savlarını geliştirmeye başlamışlardır. Bu savlar temelde genetik ya da sinirsel yapılar yattığını varsaymaktan ziyade, fenotipik (soytürel) fizyolojiye dayanıyordu ve daha kapsamlı bir kuramlaştırmayla geliştirildi (meselâ, Irigaray'ın "iki dudak" üzerine kurulu doğal dişi oto-erotizmine dair anlatısı bu iddiaların iyi bir örneği).⁶⁶

Kimlik politikalarının destekçileri yaygın olarak "yumuşak görellik" savlarına, bu tür seçimleri büyüten irade felsefesinin bir tür yeniden keşfine, farklılığın abartılmasına katılmayı tercih ettiler. Ancak bu türden savlar kimlik politikaları açısından çok da anlam ifade etmiyor, çünkü meşruiyet yahut da tanınma talepleri hoşgörü isteğinden çok daha fazlası demek. Ortak değer çerçevelerinin, farklılığı vurgulayan ve "sen kendi istediğini yap, ben de kendi istediğimi yapayım" seviyesinin ötesinde bir ortak ahlâki söylemi reddeden iddia-

⁶⁶ Irigaray'ın iddialarının ne kadar özcü olduğu gerçekten de (özü itibariyle?) yukarıda da söylenildiği gibi etkin bir tartışmanın konusudur. Spivak ("French Feminism Revisited", s. 74) şunu öne sürmüştür: Irigaray, çoğunlukla "onun nesrinde yer alan retoriğini saldırganlığını" göremeyenler tarafından özcü bir kuramcı olarak eleştirilmektedir. Ancak Fuss'un öne sürdüğü üzere (*Essentially Speaking*, s. 57) Irigaray özcülüğü "bedenin yeniden yaratılmasına ve bedene yeniden mecaz kazandırılmasına yönelik daha geniş çaplı bir yapısalcı projenin" parçası olarak kullanmaktadır.

larda dahi örtük şekilde öne çıkarıldığını görmek yararlı olacaktır.⁶⁷ Bu durumu iki anlamda irdeleyebiliriz.

İlki şu: Mücadelesi verilen kimliğin yalnızca her daim diğer kimliklere karşı konumlanması değil de, ortak bir ilişkiler alanı içerisinde, meselâ siyasette, görünür olması talep edilmektedir. Kimlik politikalarının destekçileri pek çok farklı kimlikten insanın benzer taleplere sahip olduğu bir iş yeri ya da yasal sözleşme benzeri mecra içerisinde farklılıklarının meşru şekilde tanınmasını isterler. Bu durum ulusların kimliği söz konusu olduğunda da böyledir ki ulus söylemi doğal olarak bir kültürel farklılık retoriği içerse de çoğunlukla diğer uluslarla eşit görülme talebine, yani diğer uluslar nasılsa kendilerinin de aynı şekilde tanınması talebine yer verir.⁶⁸

İkincisi, kendileri adına siyasi taleplerin öne sürüldüğü çeşitli kimlikler içerisinde çok çeşitli, farklılaşmış alt-gruplar bulunmaktadır. Dolayısıyla, eşcinseller içerisinde gey erkekler ve lezbiyenler, her birinden de pek çok farklı türde topluluklar yer almaktadır. Kimlik politikalarının işe yaraması için gruplar kendi farklılıklarını vurgulamalı, bunun yerine birliklerinin daha ön planda olduğu ortak bir referans çerçevesi benimsemelidirler. Dolayısıyla –ötekileri “dışarıda” bırakan kimilerince öne sürüldüğü üzere– ortak kimliklerin görünür olduğu ve hattâ bunun bir biçimde mecburi olduğu yönündeki iddianın, farklılığı nasıl ele almamız gerektiğine dair açıklama sunan örtük bir göreceli etik anlayışıyla bütünüyle bağdaştığını söyleyemeyiz.

V

İnsanları baskı altına alan aynılığa ve özcü kimliklere yönelik saldırının temelinde, kişilere ilişkin çok daha karmaşık mefhumlarla ya da somut toplumsal ilişkiler ağıyla düşünmekten ziyade, Harrison White’ın kategorik kimlikler olarak adlandırdığı kavramlarla düşünmek

⁶⁷ Taylor, *Ethics of Authenticity*.

⁶⁸ Pek çok kaynak arasından bkz. Anderson, *Imagined Communities* (*Hayalî Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları); Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (*Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları); Calhoun, “Nationalism and Ethnicity” ve ilerleyen sayfalarda yer alan Bölüm 9.

yatmaktadır.⁶⁹ Bu düşünce özellikle de büyük ölçekli toplulukları bir araya getirmenin ve hareketlenmeleri başlatmanın sistemik örgütlenmenin (kapitalizm, modern devlet) yeni biçimleriyle ve ulaşım ile iletişimin yeni altyapılarıyla (asfalt yollardan, demiryollarından telefonlara, televizyona ve bilgisayar ağlarına kadar) kolaylaştığı mahfillerde telaffuz edilmektedir. Telefonlar ve kimi zaman da bilgisayar ağları hâlâ kişiler arası ilişkilerin alanını aşmak için (dar alana yayılım) kullanılabilse de, diğer pek çok araç başat olarak kişiler arası ilişkiler ağıyla değil de benzerlikleriyle kurulan daha geniş bir kategori içindeki insanlara hitap ediyor. Dolayısıyla silah sahipleri öteki silah sahiplerini tanıyabiliyor, fakat Ulusal Tüfek Birliği bu insanları kurdukları ağ temelinde değil eylem için yapılan ortak çağrılara cevap verecek insanların oluşturduğu kategoriye üyelikleri temelinde harekete geçiriyor. Mevzu bahis kategori yalnızca yerel hattâ ulusal ölçekte değil uluslararası düzeyde de işlediği ölçüde aynı durum Müslümanlar için de geçerli. Elbette ulusal, sınıfsal ve daha pek çok öteki kimlik için de. Büyük ölçekli dediğimiz kategoriler yerel ağlar tarafından değişen ölçülerde tamamlanabilir ve bu da kimi hareketler için elzem olabilir; ancak bir bütün olarak kategori düzeyinde bakıldığında ağ yoğunluğu, doğası gereği, az olacaktır.

Kimlik politikalarının çoğu verili bir kimliği paylaştığı farz edilen bireylerin oluşturduğu kategorilere ilişkin talepleri içerir. Bu da kimliklerin sürekli olarak yeniden müzakere edildiği, bireylerin tek bir kimliklerini diğerlerinden daha ön planda tuttuğu ve bir tür kişisel süreklilik algısına ulaşp diğer kimlikleri arasında bir denge yakaladığı somut etkileşimlerden ve toplumsal ilişkilerden bir tür soyutlanmayı beraberinde getirir. Kategorik kimlikler, doğrudan kişiler arasında kurulan ilişkilerin somut ağlarında cisimleşmedikleri zaman dahi, bireyler ya da gruplar tarafından çağrılır ve kamusal bir tanıma tâbi olurlar. Aslına bakarsanız, kimlikler böylesi bir kamusalığın tabii

⁶⁹ White neredeyse otuz sene önce, yayımlanmamış bir konuşmasında CATNET fikrini ortaya atmıştı. Daha güncel olarak, *Identity and Control* adlı çalışmasında da bu konu hakkında yazmıştır (gerçi orada odaklandığı nokta benim şimdi bu metinde odaklandığımdan çok daha farklı). Ayrıca Nadel'in, White'ın yeniden düzenlemesinin, özellikle de *Foundations of Social Anthropology* ve *Theory of Social Structure* eserlerinin arkasındaki çalışmalarına bakınız.

nesneleridir. Kategorilerin soyutluğu, bu kategoriler bireylerin öteki kimliklerine karşı bir tür koz elde etmişçesine, kendileri hakkında taleplerde bulunulmasını teşvik eder. Bu da bir başka baskı unsurunun oluşmasına ve/ya güçlü kategorik kimlikler içerisindeki özcülüğün pekişmesine sebebiyet verir.

Daima pek çok farklı kimliğin ön plana çıkma ihtimali taşıdığı modern bir dünyada, tek bir kategorik kimlik için “koz” olarak kullanılabilir bir görünürlüğe ulaşma mücadelesi çoğunlukla ironik bir grup-içi özcülüğün fitilini ateşlemektedir. Bu tür bir grup-içi özcülük yukarıda homoseksüelliğin biyolojik olarak belirlendiğini öne süren örnekte de bulunuyor; bir yanda gey hareketinde bu sav üzerine yürütülen tartışmalar diğer yanda “queer teori” araştırılmaya değer.⁷⁰ Grup içi özcülük –ironik bir biçimde baskın kimliklerin kategorizasyonlarına ilişkin özcülüğe yapılan keskin saldırıların yanı başında bitse de– kimliklerin olduklarından daha tekil ve/ya sabit şekilde tasvir edilmesiyle ilgilidir. Bir diğer deyişle, bu tarz görüşleri savunanlar kimlik hakkındaki karşıt düşüncelere atıfta bulunurken dahi kendi kafalarında tam çözüme ulaşmış gibidirler: Eğer Sırbistan özerk olsaydı, Hırvatların, Katoliklerin ve Müslümanların tehdidi altında olmasaydı hiçbir kimlik politikası da var olmayacaktı; yalnızca bir tane, gerçek ve doğru Sırp kimliği olacaktı. Sırp kadın hareketi, Sırp gey hareketi olmayacak, Avrupa’nın içinde ya da dışında bulunmakla yahut pan-Slavik kimliklerle ilgili hiçbir tartışma yürütülmeyecekti. Amerika bağlamında baktığımızda da grup içi özcülüğün nasıl da başka kimliklerin baskı altına alınmasıyla –meselâ siyah ulusçuluğu içerisinde yeşeren ayrı bir siyah feminist hareketin engellenmesiyle– genel olarak da mevzu bahis kimlikle ilgili standart görüşlere uyum sağlanması yönündeki baskılarla ve sıklıkla o kimliğe ilişkin uzman kaynaklardan gelen bilgilere körü körüne bağlılıkla ilintili olduğunu görebiliriz.

Yukarıda vermiş olduğumuz iki örnekte de görüldüğü üzere, her kolektif kimlik hem içeriden bölünmeye hem de birincil bir kimliğe ilişkin daha geniş bir kategoriye eklemelenmesi için yapılan çağrılara açıktır. Bu yalnızca alternatif kolektif kimlikler için değil, bu söylem

⁷⁰ Queer kuram ve sosyal kuram arasındaki muhtemel bağlantılar için daha genel olarak bkz. Warner, *Fear of a Queer Planet* ve Seidman, “Symposium: Queer Theory”.

içerisinde var olan ve sanki bütünleşik ve homojenmiş gibi muamele gören bireyler için de geçerlidir. İçsel bir diyalojiklik için gereken kapasitenin üstü çizilmektedir.

Tekil, birleşik ve bütünsel olduğu farz edilen bir kimlik ile çoğul, kesişen ve bölünmüş kimlikler arasındaki gerilim hem bireysel hem de kolektif düzeylerde kaçınılmazdır. Bireyler kendi varoluşlarının, farklı toplumsal ilişkilerinin ve rollerinin farklı katmanlarını birbirine tutturma gibi zorlu bir durumla karşı karşıya gelirler. Gruplar hiçbir zaman (gruplardan ve toplumsal ilişkilerden ayrı olarak hep birlikte var olan bireyler kadar) kendilerini oluşturan bireylerin yerini alamazlar. Herhangi bir ilişkiler grubunu bir kategorik kimlik altında sınıflandırma ya da herhangi bir kategoriye apaçık bir anlam kazandırma çabaları daima bir yere kadar taraflıdır ve direnişe davetiye çıkarır. Daha açık konuşmak gerekirse, hayata geçirildiği müddetçe, kimlik bir projedir; yerleşmiş, tamamen ermiş bir edim, varoluşun zorunlu geçiciliğine, yaşarken kimliklere sabit bir biçimde değil de geleceğe ve eyleme dönük bir yönelimle yatırım yaptığımız gerçeğine işaret etmez. Elbette ki, dışarıdan yapılan çeşitli atıflar ya da dışarıdan gelen tanınmalar sabit ve sonsuza kadar sürecekmış gibi görünebilir. Kendi kimliklerimizi ya da gruplarımızın kimliğini ararken bu gibi dışarıdan gelen idealleştirmelerle yaşamayı kabul edebilir ya da bunlara direniriz. Örneğin Yahudi olmak, Yahudi karşıtları ya da aşırı Ortodokslar Yahudilerin nasıl olduğuna dair kalıp yargıları sabit özelliklermiş gibi sürdürse ya da sunsa dahi, her modern Yahudi bireyi ve topluluğu için daima bir proje ya da direniş zeminidir. Yahut da, örnekleme radikal bir şekilde değiştirmek gerekirse, Güney Afrika'daki "siyah birliği" ancak bir düzeyde Afrika Ulusal Konseyi (ANC) tarafından yürütülen, aynı düzeyde farklı bir birlik talebinde bulunan Inkatha ile karşı karşıya gelen ve hem her ikisi içerisinde bulunan çeşitli hiziplerce yürütülen hem de bu hiziplerle karşı karşıya gelen bir siyasi proje olarak kavranabilir. "Siyah" olarak tanımladığımız kimlik, pratik meseleleri kavramada ya da bilgiye ulaşmada Zulu kimliğinden daha fazlasını vaat eden, daha yerleşik kuram ya da siyaset öncesi bir konum değildir.

Ana-akım sosyoloji kuramının önemli bir kısmı bu sorunla uğraşmaktansa kimliği daha "nesnel" bir temel değişkene ya da etkene sabitlemenin yolunu bulmaya çalışmaktadır. Tâbii bu nesnel zemin için en uygun aday da kişinin kendi, makûl (rasyonel) çıkarlarıdır. Ancak

kimliği gönül rahatlığıyla çıkarların korunmasına indirgeyemeyeceğimiz gibi kişisel ve/ya siyasi bir projenin parçası değilmiş gibi de gösteremeyiz. Her şeyden önce, kimlikler değişebilir ve bir ölçüde daima değişmektedirler.⁷¹ Ayrıca, kişi yalnızca dış etkenlerle belirlenmiş bir değişimden ziyade kendi kendisini dönüştürebilir; meselâ daha iyi isteklere sahip olabilir. İradenin zayıflığı önümüze çıksın ya da çıkmasın, böyle bir projenin var olma imkânı zorunlu olarak şu anlama gelir: Bireyleri yalnızca bir şekilde belli çıkarlara sahip kimseler olarak anlayamayız. Nihayetinde, daima çeşitli kimlikler ve grup üyelikleri arasında gerilimler ve tutarsızlıklar olacaktır. Bu sıkıntılar da her zaman basit, (faydacı anlayışların istediği gibi) ortalama çözümlerle giderilmez, nitekim bu gibi niceliksel uzlaşmalar için gereken ortak paydadan yoksundurlar. Haliyle belli kimliklerin etkisiyle hareket etmek öteki kimliklerin önüne set çekmeyi gerektirecektir.

Kişisel kimlik politikalarıyla kolektif kimlik politikalarının niçin böyle girift bir şekilde birbirine bağlı olduğuna ilişkin kilit değerdeki açıklamalardan biri de budur işte. Meselâ, pek çok çevrede cinsiyet hakkındaki ulusçu faraziyelerle zıtlasmadan (bırakın aktif feminist siyasete girmeyi) bağımsız bir kadın kimliğini önceleyen bireysel bir seçim yapmak mümkün değildir. Collins'in siyah ulusçuluğuna atıfta bulunarak belirttiği üzere, bu oldukça acı vericidir çünkü kadınların pek çoğu kendilerini gerçekten de temelde –“özleri itibariyle”– hem feminist hem de Afrikalı-Amerikalı olarak algılamaktadır.⁷² Hal böyle olunca, onlar da geleneksel siyah ulusçuluk söylemini mecburen dışarıdan gelen bir kısıtlama değil de içerideki bir gerilim olarak tecrübe etmektedirler. Benzer şekilde, Bosnalı Müslüman feministler ve Bosnalı kadınların diğer destekçileri 1993'te ulusçuluğun ve toplumsal cinsiyetin birbirine geçişinin hunhar bir biçimiyle karşı karşıya kaldılar. Sırp erkekler binlerce Bosnalı kadına etnik temizlik projelerinin bir parçası olarak hem bireysel alanda hem de daha geniş gruplar içinde tecavüz etti. Bu olay, ulusal olarak tanımlanan bir gruba

⁷¹ Diğer pek çok şeyin arasında; bu durum, rasyonel seçim kuramı içerisinde şimdi ve gelecekteki benliklerimiz arasındaki ilişkiyi nasıl anlayacağımıza ilişkin pek çok sorun çıkarıyor. Bkz. Hollis, *The Cunning of Reason*; Calhoun (“Problem of Identity in Collective Action”) bu temayı toplumsal hareketlere katılım uyarınca geliştiriyor.

⁷² Collins, *Fighting Words*.

özel olarak uygulanmıştı; ulusal olduğu kadar cinsiyetlendirilmiş şiddet içeren özel bir vakaydı. Ancak bazı Bosnalı erkekler tecavüze uğramış kadınlara bozuk ve kirli muamelesi yaparak var olan faciaya bir yenisini daha eklediler. Bu kadınlar yalnızca bekâret gibi genel bir cinsiyetçi söylem içinde değil aynı zamanda kendilerine kızlık, karılık ve annelik rollerinin atfedilmiş olduğu özel bir ulusalcı söylem içerisinde de kirlenmiş addedildiler. Kendilerini kadından ziyade Bosnalı Müslümanlar olarak görmeleri ya da Bosnalı Müslümanlardan ziyade kadın olarak görmeleri hiçbir şeyi değiştirmezdi. Onlar hem kadın hem de Bosnalı Müslümanlar olmaları dolayısıyla tecavüze uğradılar; kimi Amerikalı feministlerin hayrete düşürücü bir şekilde yaptığı gibi Sırp'ların etnik temizlik projesiyle Bosnalı Müslümanların kültürünü eşit derecede kınamak bu kadınları da kınamak anlamına geliyordu. Fakat hem kadın hem de Bosnalı Müslüman kimliğine sahip çıkma yönündeki açık talep ancak toplumsal cinsiyet, din ve bu kadınlara kimlik atfeden ve bedenleriyle onurlarının aynı şekilde istismar edildiği zemini üreten ulus söylemlerini yeniden kuran (örtük de olsa) bir siyasi proje olarak geçerlilik kazanabildi.

Kimlikleri yalnızca “nesnel” toplumsal konumların ya da koşulların yansımaları olarak görmek onları her daim geriye dönerek okumak demektir. Bu da kişilerin içinde ve kişileri konumlandıran kültürel söylemlerin arasındaki gerilimlerde örtük olarak bulunan –daha iyi ya da kötü bir durumla sonuçlanabilecek– dinamik potansiyel için hiçbir anlam taşımaz. Kimlikler; tecrübe ve kabiliyet eliyle, kültürel ve toplumsal örgütlenme kaynakları tarafından değişen ölçülerde güçlendirilen, bizim de katıldığımız kişisel ve siyasi projelerdir.

Ancak muamma yalnızca güçlü kolektif kimlik taleplerinin dile getirilişinde değildir; aynı zamanda (yalnızca Batı’da olmamak kaydıyla) insanların niçin herhangi bir güçlü kimlik talebiyle ya da ötekilerle ortaklık içerisinde hareket etmediği, bunun yerine kendini gerçekleştirmenin bireyci çekiciliğine cevap verdiği de ziyadesiyle kafa karıştırıcıdır. Bu iki durum uygulamada birbirini tam mânâsıyla dışlamaz. Sorunlara daha bireyci ve psikolojist çözümler bulma yönündeki bir tercihin yahut da güçlü ve basit kimlik taleplerinin uluslar, ırklar ya da kendi içerisinde farklılaşmadığı farz edilen diğer kategoriler adına öne sürdüğü yanılsamalı çözümleri kabullenme eğiliminin ardında toplumsal dönüşüm için gereken karmaşık mücadelelere ka-

tilma konusunda benzer bir isteksizlik gizleniyor olabilir. Her durumda, bell hooks'un ortaya koyduğu gibi:

Nasıl ki Nancy Hartsocks'ın yeni çalışması bizleri niçin şu tarihsel anda, kadınların nesne olmaktan özne olmaya doğru gittiği zamanlarda, özneye ilişkin bir tereddütle kuşatılmakta olduğumuzu sorgulamaya ittiyse, bizler de şimdi niçin daha geniş siyasi ve toplumsal gerçeklikler temelinde hiçbir değişiklik yaşanması gerekmediğini ima eden bireysel değişim modelleri tarafından ayartılmaya çalışılanların kadınlar olduğunu sormalıyız.⁷³

Bir başka deyişle yapmamız gereken, kimlik politikalarının yaygınlığı karşısında hayrete düşüp buna bir izahat getirmeye çalışmaktan ziyade, pek çok insanın ortak kimlikleri ya da bu kimliklere reva görülen muameleyi dönüştürme yönündeki projelere girişmemelerinin daha dikkat çekici olup olmadığı ve en azından eşit derecede açıklama gerektirip gerektirmediği üzerine düşünmektir. Bizi hayrete düşürmesi gerekenler gerçekten de yüksek ideallere ve ahlâki isteklere sadık kalmak için pek çok şeyi riske atanlar mı –meselâ Dietrich Bonhoeffer ya da hükümete muhalefet eden Çinli öğrenciler mi– yoksa kötülüğün sıradanlığının saçtığı günlük korkuların ortasında suça iştirak edenler mi?

Kimliklerimiz her daim kısmen tam mânâsıyla gerçekleştiremeyeceğimiz ideallere ve ahlâki isteklere dayanmıştır. Dolayısıyla, içimizde hem kişisel mücadelenin mahfili hem de yalnızca hatalı bir şekilde öz atfettiğimiz, kategorik kimliklerin meşruiyet kazanmasını değil de daha derin toplumsal ve ahlâki değerlere ulaşılmasını hedefleyen bir kimlik politikasının kaynağı olabilecek bir gerilim barınır. Yani, geniş kolektif kimliklerin üstünlüğüne ya da baskınlığına yönelik talepler yalnızca dünyanın Miloşeviç'leri ya da Karadziç'lerin yönlendirmeleri değil, aynı zamanda tamamen bireyselliğe bulanmış popüler kendini gerçekleştirme ideolojileriyle olduğu kadar geleneksel sosyal kuramla da anlaşılması epeyce zor olan kahramanlığın ve özverinin de menşesidir.

⁷³ bell hooks, *Talking Back*, s. 34.



**TANINMA MÜCADELESİ,
KİMLİK VE FARKLILIK POLİTİKALARI**



YENİ KÜLTÜREL FARKLILIK POLİTİKASI*

Cornel West

Yirminci yüzyılın bu son yıllarında, eleştirmenler ile sanatçıların hassasiyet ve bakış açıları önemli bir değişim geçirmektedir. Aslına bakılırsa, yeni bir farklılık politikası ile ilişkili olarak yeni bir kültürel emekçi türünün ortaya çıktığını dahi iddia edebilirim. Bu yeni entelektüel bilinç türleri; bir yandan akademide, müzelerde, kitlesel medya ve galeri ağlarında egemen olan disipline edici iş bölümlerini yıkmaya çalışırken, diğer yandan da küresel köyde kültürün yaygın bir biçimde metalaşmasına getirilen eleştiri türlerini sürdürerek, eleştirmen ve sanatçıların uğraşlarına ilişkin yeni bir anlayış ileri sürmektedir. Çeşitlilik, çok türlülük ve heterojenliği, monolitik ve homojen olana yeğlemesi; soyut, genel ve evrensel olanı reddedip somut, belirli ve tikel olanı sahiplenmesi ve olumsal, geçici, değişen, farazi, kaygan ve değişken olanın altını çizerek konuyu tarihselleştirmeye, bağlama oturtmaya ve çoğullaştırmaya çalışması, farklılık politikasının yeni kültürel veçhesinin ayırt edici özelliklerindendir. Elbette bu gelişmeler eleştiri veya sanat tarihinde yeni değil. Fakat ürettikleri kül-

* Çeviri: Özlem İlyas

Kaynak Metin: "The New Cultural Politics of Difference", *October*, Vol. 53, Summer 1990.

tür politikası ile birlikte bu gelişmeleri ilginç kılan şey, farklılığı, neyin nasıl oluşturduğu ile temsillerde bu farklılığa ne kadar ağırlık ve ehemmiyet verildiğinin yanısıra yıkıcılık, imparatorluk, sınıf, ırk, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, yaş, ulus, doğa ve bölge gibi hususların altını tam da bu tarihsel anda çizmeleriyle önceki kültürel eleştiri biçimleri ile aralarında bir süreksizlik ve kopuş olduğunu ortaya koymalarıdır. Açıkçası, yeni kültürel fark politikası, tam da şu anda içinde bulunduğumuz koşullara yaratıcı karşılıklar vermekten ibarettir. Bu koşullar, özellikle de Birinci Dünya ülkelerinde marjinalleştirilmiş, küçük düşürücü öz temsillerini reddeden ve bunun yerine fazlasıyla ticarileşmiş Kuzey Atlantik kapitalist kültürlerine (ve farklı renkten insanlara, Yahudilere, kadınlara, gey, lezbiyen ve yaşlılara karşı yabancı düşmanlığının bu ülkelerde gittikçe artmasına) ilişkin duydukları güncel korku, dehşet ve endişeler ışığında kendi tarih anlayışlarını ifade eden öznelerin koşullarıdır. Hegemonik parti yandaşlarının mirasına karşı milliyetçi ayaklanmaların arttığı, bir yandan çözülmekte olan ancak hâlâ sertliğini hissettiren eski komünist İkinci Dünya ülkelerindeki kültürler ile uluslararası iletişim kartelleri ve sömürgecilik sonrasının baskıcı elitleri (bazen Etiyopya'da olduğu gibi komünizm adına) tarafından bastırılan veya Dünya Bankası'nın uygulattığı kemer sıkma politikaları ile IMF politikaları yoluyla Kuzey'e boyun eğdirilip açlığa terk edilen (örneğin Şili'deki serbest piyasa kapitalizmi) dünyanın çoğunluğunu oluşturan bu çeşitli kültürler de bu yeni kültürel alanda çok mühim araştırma alanlarını oluşturmaktadır.

Yeni kültürel farklılık politikaları, ne ana akıma (ya da *eri/*akıma) ona zorla dâhil olabilmek için muhalefet eder, ne de ihlâlcî biçimde geleneksel burjuvazi takipçi kitlesini avangardlıkla şok etmeye çalışır. Daha ziyade bu politikalar, kültüre katkıda bulunan yetenekli (ve genelde imtiyazlı) kişilerin müstakil eklemlenmelerinin sonucudur. Böylece cesareti kırılmış, hareketsizleştirilmiş, politikadan dışlanmış ve düzeni bozulmuş insanlarla birlik olup, onları güçlendirmek, sosyal eylemleri mümkün kılmak ve mümkünse özgürlük, demokrasi ve bireyselliklerin genişletilmesi için kolektif direniş oluşturmak amaçlanmaktadır. Bu bakış açısı, söz konusu kültür eleştirmenleri ile sanatçıları, kendi çalışma bağlamlarının içinde (yani akademi, müze, galeri, medyada) iktidarın nasıl işlediğini ortaya çıkarmaya iter. Ancak bu strateji onları aynı zamanda kaçınılmaz bir çifte açmazda bı-

rakır: bir yandan bu kurumların temel ve yapısal olarak revize edilmesine ilişkin faaliyetler yürütürken, diğer yandan finansal olarak genelde onlara bağımlıdırlar (Bu kadar “bağımsız” üretim çok bile). Bu eleştirmenler, faaliyetlerinin *hem* ilerlemeci *hem* atanmış olduğunu savunurlar. Öte yandan, bir sosyal hareket olmaksızın veya bu kurumlara dışarıdan siyasi bir baskı uygulanmadan (yakın geçmişteki gibi meclis dışı veya müfredat dışı birtakım sosyal hareketler) dönüşüm, basit bir uzlaşya veya durağanlığa dönüşebilir ve “atanmış ilerlemecilik” –her ne kadar yıkıcı bir retoriği olursa olsun– daha da zorlaşır. Bu açıdan, medeniyet bir tür krize –genelde sıradan insanları bedenlerini ve canlarını ortaya koymaya ikna eden örgüt veya kolektiflerin ürettiği bir krize– girmeden ne sanatsal bir dönüm noktası yaşanabilir ne de toplumsal ilerleme sağlanabilir. Uygulanan bu baskının istenilen sonuca ulaşılmasını sağlayacağı temin edilemez, ancak hiçbir baskı uygulanmadığı takdirde, statükonun yerinde kalacağının veya en fazla geri çekileceğinin teminatı verilebilir.

Yeni kültürel farklılık politikası, entelektüel, varoluşsal ve siyasi olmak üzere üç temel mücadele alanı ile karşı karşıyadır. Akademik ifade biçimlerinin entelektüel hayat üzerinde tekel kurduğu şu son günlerde, genelde yöntemsel bir tartışmadan çıkan bu entelektüel mücadele alanı, temsil pratiklerinin tarih, kültür ve toplumla ilişkili olarak nasıl düşünülmesi gerektiğine ilişkindir. Bu tür pratikler bugün nasıl anlaşılıyor, inceleniyor ve kabul görüyor? Bu soru ancak, sorunun geçmişte farklı tarih, kültür ve toplumlarda tekamül eden krizler ışığında nasıl ele alındığına bakıldıktan ve bu ele alış biçiminin neyi görüp göremediği konusunda mutabık olunduktan sonra yeterli bir biçimde cevaplanmaya çalışılabilir. Bu soruya verilen örnek verici eleştirel cevapların kısa bir şeceresini ve olumsal kökenleri ile genelde hoş olmayan sonuçlarının altını çizen bir tarihini vereceğim.

Entelektüel Mücadele

Avrupa Çağı’nın muğlak mirası, bu hususta uygun bir başlangıç noktası teşkil ediyor. 1492 ile 1945 yılları arasında Avrupa’nın okyanus taşımacılığı, tarımsal üretim, devletin güçlenmesi, bürokratikleşme, sanayileşme, kentleşme ve emperyal tahakküm gibi alanlarda yaptığı atılımlar modern dünyayı şekillendirmiştir. Kişi onuru (bireysellik) veya kurumların halka hesap vermesi gerektiği (demokrasi) gibi kıy-

metli idealler dünya çapında yayıldı. Avrupa Çağı'nın potasında rafine edilen bu kıymetli ideallerin teşvikiyle, meşru olmayan otoriteler güçlü bir şekilde eleştirildi. Örneğin, Roma Katolik Kilisesi, Protestan Reformu tarafından; devlet kiliseleri, Aydınlanmacılık tarafından; mutlakiyetçi devletlerle feodal loncaların baskıları, liberal hareketler tarafından; idari tahakküm, işçiler tarafından; Yahudi olmayan ve üstünlük iddiasında bulunan beyazlar, farklı rekten insanlarla Yahudiler tarafından; homofobik yaptırımlar ise gey ve lezbiyenler tarafından eleştiriye tâbi tutuldu. Fakat bir yandan da yaldızlı retorik ile yaşanan gerçeklik arasındaki ve parlak ilkeler ile mevcut pratikler arasındaki uyumsuzluk daha da önem kazanmıştır.

Avrupa'nın dünya çapındaki tahakkümünün kayda değer ölçüde zora sokulmadığı ve dirençle karşılaşmadığı son Avrupa yüzyılında yeni bir dünya uyanışa geçiyordu. Avrupa emperyal iktidarının başat gücü olan İngiltere'de saltanatın doruk noktasına erişilmişken, ülkenin emsal teşkil eden kültür eleştirmeni Matthew Arnold, "Stanzas from the Grand Chartreuse" (Muhteşem Chartreuse'den Dörtlükler) adlı şiirinde acı verici bir biçimde "iki dünya arasında dolaşıyorum, biri ölü/ötekiye doğacak güçte değil henüz" sözleriyle hislerini aktarmıştı. Arnold, Burke gibi reforma karşı temkinli duruşu ve anarşi korkusu konusundaki hassasiyetlerine dayanarak, hastalıklı Avrupa rejimlerini belli belirsiz bir şekilde ve genelde başarısızlıkla sonuçlanmak üzere bir arada tutmaya çalışan eski yapıstırıcı "din"in, on dokuzuncu yüzyılın ortasında artık işe yaramayacağını kabul etmişti. Fransa'da Alexis de Tocqueville gibi Arnold da demokrasi dalgasının gelmekte olduğunu görmüştü. Bu nedenle, yükselmeye olan burjuvazi sivil toplumuyla emperyal devleti birleştirip dengeye oturtacak yeni, seküler ve hümanist bir kültür anlayışı öne sürdü. Düşüşe geçen aristokrasinin hareketsizleştirici materyalizmini, yükselen burjuvazinin bayağı mal tutkusunu ve çoğunluğu teşkil eden işçi sınıfının gizliden gizliye patlama potansiyalini kınamasıyla meşhur Arnold, on dokuzuncu yüzyıl Avrupasının hızla değişen bu döneminde, yeni kültürel meşruiyet, otorite ve düzen biçimleri tesis etmeye heveslenmişti.

Arnold'a göre (*Culture and Anarchy*, 1869), bu yeni kültür anlayışı:

...sınıfları ortadan kaldırmaya; dünyada şu anda bilinen ve düşünölenleri en iyi biçimde kullanmaya; bütün insanların hoşluk ve aydınlık içinde yaşamasını sağlamaya çalışır...

Sosyal amaç budur ve kültürlü insanlar eşitliğin gerçek havarileridir. Büyük kültür insanları; zamanın en iyi fikirlerini, en iyi bilgilerini dağıtmaya, yaygınlaştırmaya, toplumun bir ucundan diğerine götürmeye çabalayan; sert, kaba, zor, soyut ve meslekî olmakla birlikte hâlâ zamanın en iyisi olan bilgi ve düşünceleri ve dolayısıyla asıl hoşluk ve aydınlık kaynağı olan bilgileri sindirmeye çalışanlardır.

Yükselmekte olan orta sınıfın organik entelektüeli olarak Arnold –ki kendisi genişlemekte olan eğitim bürokrasisinde müfettiş, Oxford’da kiliseye mensup olmayan ve Latince yerine İngilizce ders veren ilk Şiir Profesörü ve büyümekte olan dergi ağının aktif bir katılımcısıydı– yeni seküler bir eleştirel söylem kültürü tanımlayıp, bu kültürü savunmaya koyuldu. Arnold’a göre bu söylemsel strateji, bir yandan kibirli bir aristokrasinin, diğer yandan daha da önemlisi, “anarşik” bir işçi sınıfı çoğunluğunun korku salan tehditlerini içeren ve özümseyen modern toplumların eğitimle ilgili ve dönemsel aygıtlarına yerleştirilebilirdi. Tarafsız, sakin ve objektif sorgulama idealleri, bu seküler kültürel üretimi düzenleyebilirdi. Arnold’ın bu kültürün devamlılığına ve güvenliğine yöneltilen her türlü tehditin önünün alınması için devlet gücünün kullanılması gerektiği fikri de geniş oranda kabul görmüştü. Arnold bunu münasip bir dille şöyle ifade eder: “Kültür sayesinde sadece mükemmelliğe değil, aynı zamanda güvenliğe doğru ilerliyoruz.”

Arnold’a göre Avrupa Çağı, –Perikles Atinası ile son dönem cumhuriyetçi/erken dönem emperyal Roma ile Elizabeth İngilteresi’nin mitolojik bir karışımı olarak– ancak yükselmekte olan orta sınıflar arasında birbirine kenetli bir ilişki, eğitim ve üniversite ağlarında homojenize edici bir kültürel söylem ve bu koşulları koruyup kollayacak düzeyde gelişmiş polislik teknikleri olan bir devletin mevcut bulunması durumunda yükselebilir. Bu büyük kültürel yenilenme ve revizyon projesinde yer alacak ve meşruiyet arayan adayların, Arnold’ın orta sınıfa doğrultulmuş projesi uğruna cemaatlerini, taşralılıklarını ve sınıf temelli kimliklerini bir kenara bırakmaya istekli, müstakil entelektüeller olması gerekir: “Bu kişiler tabiri caizse yabancılardır –yani sınıf ruhlarının değil de genel bir *insancı*/ ruhun, insanın mükem-

meliğine olan sevginin yönlendirdiği kişilerdir.” Elbette bu Arnoldçı bakış açısı bugün hâlâ pek çok akademik pratiği ve kültüre yönelik seküler tutumu yönetmektedir. Bunlar arasında, hangi eserlerin kanon olarak tespit edileceği, akademiye kabulde hangi prosedürlerin işleyeceği ve entelektüellerin kolektif olarak kendilerini nasıl tanımladıklarıyla ilgili baskın birtakım görüşler yer almaktadır. Fakat Arnold’ın projesi, on dokuzuncu yüzyıl Avrupasının Birinci Dünya Savaşı ile yıkılmasıyla sekteye uğradı. Bu benzeri görülmemiş savaş – George Steiner’in sözleriyle Avrupa’nın kanlı iç savaşlarının ilki– Arnold’ın korktuğu kitlelerin değil de, o müjdesini verdiği devletin ne kadar kilit rol oynadığını ve şiddet içeren bir potansiyel taşıdığını su yüzüne çıkardı. Bu insan katliamının –Avrupa’nın burjuva toplumunun da bir kısmının– küllerinden büyük kültür sözcüsü T. S. Eliot belirdi.

Eliot’ın, emperyal Avrupa’nın içten çöküşü sonrasında, Avrupalı aydın kültürünü yeniden inşa ve idrak etme –ve böylece eleştirel ve sanatsal pratikleri düzenleme– projesi, Paul Valéry’nin Birinci Dünya Savaşı sonrasında “The Crisis of the Spirit” adlı eserinde sorduğu soruya bir cevap olarak telakki edilebilir:

Bu Avrupa gerçekte neyse o mu olacak, yani Asya kıtasının küçük bir uzantısı mı olacak? Yoksa nasıl görünüyorsa öyle mi kalacak, yani tüm dünyanın eşsiz parçası, yerkürenin incisi, kocaman bir vücudun beyni olarak mı kalacak?

Eliot’ın yıkık dökük, birleştirici hiçbir merkezî olmayan fragmanlardan oluşan bir kültür olarak sunduğu Avrupa imgesi savaş sonrası Avrupası’nda hâkimdi. İlk şiirsel denemeleri her ne kadar Avrupa merkezli eleştirilerinden daha fazla radikal, açık ve uluslararası olsa da Eliot, Avrupa’da kültürel düzen ile siyasi istikrarın yeniden tesis edilmesi için geleneğin revize edilip yeniden sahiplenilmesi gerektiğine işaret eder. James Joyce’un modernist şaheseri *Ulysses* (1992) üzerine yazdığı ünlü inceleme yazında belirttiği üzere, Eliot’a göre güncel tarih, Joyce’un bu eserindeki Stephen karakterinin ifade ettiği gibi “uyanmaya çalıştığı bir kâbus”; “muazzam bir beyhudelik ve anarşi panaroması” olup çıkmıştır. “Tradition and the Individual Talent” [Gelenek ve Bireysel Yetenek] (1919) adlı etkileyici makalesinde Eliot şu sözleri dile getirir:

Geleneğin, nesilden nesile aktarımın tek biçimi, hemen bir önceki neslin izini, bu neslin elde ettiği başarılarla körlemesine veya ürkekçe sarılarak takip etmekten ibaretse, “gelenek” kesinkes reddedilmelidir. Bu tür basit dalgaların hemen kumda kaybolduğunu gördük ve yenilik her daim tekerrürden iyidir. Oysa ki gelenek çok daha geniş bir önem arz eder. Gelenek miras alınamaz, ona ancak fazlasıyla çaba harcadıktan sonra erişebilirsiniz.

Eliot, bu geleneği 1927’de katıldığı İngiliz Kilisesi’nde buldu. Bu kilisede Eliot’ın Katolik düşünüş biçimine, Calvinist mirasına, püriten tabiatına ve eski Amerika’nın güneyine (burada yetişmişti) duyduğu çöşkun vatanperverliğine yer açan bir gelenek bulunuyordu. Arnold gibi, Eliot da medeniyet fikri ile barbarlık korkusuna (Joseph Conrad’ın *Karanlığın Yüreği*’ndeki Kurtz’un yankıları) ya da daha doğrusu, Avrupa medeniyetinin düşüş ve yıkılışı fikrine takılıp kalmıştı. İkinci Dünya Savaşı’nın çıkmasıyla Eliot’ın takıntısı gerçek oldu. Avrupa ve dünya çapında yine benzeri görülmemiş bir insan kıyımı (Yahudi halkının tarifi imkânsız soykırımı ile birlikte elli milyon kişi hayatını kaybetti), Avrupa Çağı’nın tabutuna son çiviye çakmış oldu. 1945 yılından sonra Avrupa, yıkık ve bölünmüş bir kıtaydı artık; küçültücü bir biçimde ABD ve Rusya’ya tâbi ve bağımlı olması onu sakatlamıştı.

Soykütüğümün ikinci tarihi koordinatı, Amerika Birleşik Devletleri’nin dünya gücü olarak belirmesidir (André Malraux’nun deyişiyile çabalamadan dünya gücü olan ilk ulustur). Amerika Birleşik Devletleri dünya gücü statüsünü taşımaya hazır değildi. Fakat Stalin’in Rusyası’nın (yirmi milyon insanın hayatını kaybetmesiyle) yeniden toparlanması ile birlikte Amerika Birleşik Devletleri dünya çapında varlığını hissettirme ihtiyacı duydu. Bu noktada, Marshall Planı ile Avrupa’yı güçlendirmesi gereken ABD’nin, dünya gücü yükümlülüklerinden kaçışının kalmadığı görülüyordu.

ABD’de İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem ya da Henry Luce’nin öngördüğü gibi “Amerika Yüzyılı”nın ilk seneleri, yalnızca inanılmaz bir ekonomik büyüme dönemi değil, aynı zamanda aktif bir kültürel oluşumlar dönemi idi. Bir yandan geniş bir orta sınıf – burjuvazi kimliği olan varlıklı bir işçi sınıfı– üretilirken, diğer yandan Beyaz Anglo Sakson Protestan (WASP) olmayan Amerikalı entelektüellerin oluşturduğu altkültürler büyük çapta ortaya çıkmaya başla-

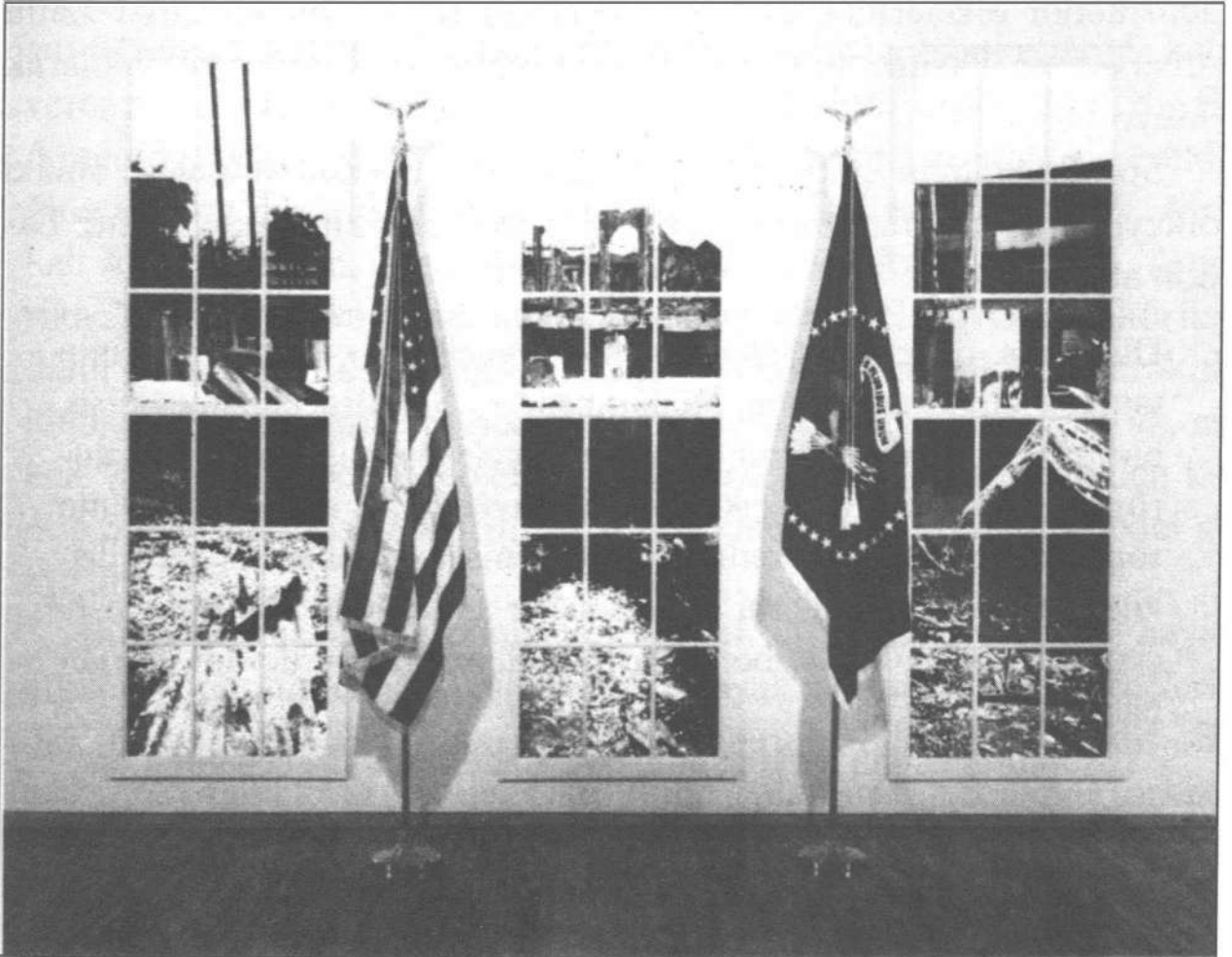
dı. Bu altkültürler arasında eleştiri alanında New Yorklu entelektüeller olarak adlandırılan grup, resimde Soyut Dışavurumcular ve caz müziği sanatçıları (bebop) bulunuyordu. Bu oluşumlar, eski ve çözülmekte olan bir Avrupa kültürüne sadık kalan Amerikan, erkek, “Beyaz Anglo Sakson Protestan” elitine meydan okunmaya başlandığının önemli bir işaretiydi.

İlk önemli darbe, asimile edilmiş Yahudi Amerikalıların, kültürel aygıtların (akademi, müzeler, galeriler, kitlesel medya) daha yüksek kademelerine erişmesiyle vuruldu. Lionel Trilling bu hususta sembolik değeri olan bir kişiliktir. Bu Yahudi’nin, antisemitist ve ataerkil eleştirel söylemin hâkim olduğu Amerikan kültürünün dışlamacı kurumlarına girmesi ile erkek WASP kültürel hegemonyası ile homojenliği, yavaş ama istikrarlı bir biçimde çözülmeye başlamıştır. Trilling’in projesi, Matthew Arnold’ı kendi siyasi ve kültürel amaçlarına alet etmektir. Böylece eski erkek WASP mutabakatını çözerek, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yeni bir liberal akademi mutabakatına yer açacaktı. Bu yeni mutabakat, soğuk savaş etrafında karmaşık, zor, çeşitli ve değişken değerlerin komünizm karşıtı yorumlanması yapılarak oluşturulacaktı. Dahası, savaş sonrası büyüme, genişlemekte olan yüksek öğrenim kurumlarının –Rusya’nın uzaydaki başarılarına da bir şekilde karşılık verilmesi gerektiğinden özellikle de doğa bilimlerinin– yoğun bir biçimde profesyonelleşmesi ile ihtisaslaşmasının temelini kurmuştu. Hümanist düşünürler ise, kişilerin ihtimam ve bilimsel ciddiyet imajlarını destekleyecek yeni metodolojiler aramaya zorlanmıştı. Örneğin, (muhafazakâr, organikçi, endüstri karşıtı ideolojik kökenlerinden sıyrılan) Yeni Eleştiri’nin yakın okuma teknikleri, analitik felsefenin mantıksal hassasiyetlerle akıl yürütme biçimi ile sosyolojide Parsoncı yapısalci-işlevselciliğin jargonu bu tür öz imajların yaratılmasına yardımcı olmuştur. Fakat C. Wright Mills, W. E. B. DuBois, Richard Hofstadter, Margaret Mead ve Dwight MacDonald bu akımı durdurmaya çalışmıştır. Trilling, bilginin akademikleşmesiyle ilgili bu tür şüpheleri dile getirdiği “Modern Edebiyat’ın Öğretimi” adlı ünlü makalesinde şöyle der:

...modern edebiyat sınıfa taşındığında, öğretilen konunun, konunun pedagojisi tarafından ihanete uğradığını söyleyebilir miyiz? Akademi mefhumu ile birlikte çok fazla şey anılıp anılmadığını kendimize sormak zorundayız. Üniversiteler liberalleşip hayırse-

ver emperyalist gözlerini hayatın kendisine devirdikçe; eğitim görmüş sınıflar arasında, kabul görmüş belli bir entelektüel disiplin ile tasdik edilmedikçe çok az şey tecrübe edebilecekleri duygusu gelişmeye başlamıştır...

Trilling üniversite eğitiminin, radikal ve yıkıcı sanat eserlerinin genelde sesini kısıp evcilleştirerek, bu eserleri salt bir “alışkanlık seyri”ne dönüştürdüğünden dem vuruyor. Bu “anti-sosyalın sosyalleştirilmesi veya anti-kültürel olanın kültürelleştirilmesi ya da yıkıcı olanın meşrulaştırılması” Trilling’i, “edebiyat incelemelerinin artık kültürümüzde akıl geliştirme ve inceltme işlevini görüp görmediği sorusu”nu sormaya itiyor. Bu soruyu akademiye çamur atmak veya onu kıymetten düşürmek için sormuyor. Trilling daha ziyade, Arnoldçı kültür anlayışının, bayağı ve anarşik olarak nitelendirdiği alternatifleri barındıramamasına dikkat çekerek, 1960’lı yıllarda bu alternatiflerin –yani kitle kültürü ve radikal politikaların– öğrenciler arasında daha da yaygınlaştığının altını çiziyor.



Hans Haake. Gül Bahçesi Manzarası (Haklı Dava Operasyonu [ABD’nin Panama’yı İşgali]). 1990. (Fotoğraf: F. Scruton)

Bu tehdit, soykütüğümün üçüncü tarihi koordinatını oluşturan Üçüncü Dünya’da sömürgeciliğin çöküşü (dekolonizasyon) ile kısmen ilişkilidir. Avrupa Çağı’nın sona ermesi ile ABD’nin dünya gücü olarak ortaya çıkışının teşkil ettiği önemi anlamak için, bu dünya çapındaki tarihî sürecin önemini kavramamız gerekir. Batılı bir ulusun Batılı olmayan bir ulus tarafından ilk defa yenilmesi ile birlikte - Japonya’nın Rusya’yı yenmesi (1905); İran (1905), Türkiye (1908), Meksika (1911-12), Çin (1912)’de devrimler ve çok daha sonradan Hindistan’ın bağımsızlığı (1947), Çin (1948) ve Gana’nın zaferi (1957)– sömürgeciliğin yıkılma süreci gerçek anlamda başlamıştır. Şiddetli mücadelelerle, bilinç yükseltme ve kimliklerin yeniden inşa edilmesi sonucu doğan sömürgeciliğin çöküşü, beraberinde Avrupa Çağı’nın uzun süredir sakladığı cerahatli yüzüne de yeni bir bakış açısı getirmekle kalmadı (sömürgeci tahakkümü, “ilerleme”, “düzen” ve “kültür” için ödenen *bedeldi*), aynı zamanda ABD’deki ekonomik büyümenin yeni okumalarının yapılmasını da gerekli kıldı (Siyah, Kahverengi, Kızıl, Beyaz, kadın, gey, lezbiyen ve yaşlı işçi sınıfı da, hem kendi ülkelerinde hem de ABD’nin tahakküm kurduğu Latin Amerika ve Pasifik sınır pazarlarında aynı *bedelleri* işgücü olarak ödüyorlar).

Sömürgeciliğin çöküş sürecini ateşleyen, coşkun şiddet ve ahlâki öfkeyi en iyi *Yeryüzünün Lanetlileri* (1961) adlı kitabında Frantz Fanon aktarır:

Dünyanın düzenini değiştiren sömürgeciliğin çöküşü sürecinin tam bir kargaşa programı olduğu açıktır...Sömürgeciliğin çöküşü, birbirine doğası gereği zıt olan, sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki durumun besleyip ortaya çıkardığı iki kuvvetin bir araya gelmesinin sonucudur. Bu iki kuvvetin ilk karşılaşması şiddetli olmuştur; ilişkileri ise –yani yerlilerin yerleşimciler tarafından sömürülmesi– çeşit çeşit süngüler ve bombaların kullanılması ile devam ettirilebilmiştir.

Sömürgeciliğin çöküşünde bu yüzden sömürgeciliğin tamamen sorguya tâbi tutulması ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu durumu tam olarak şu meşhur sözlerle tarif etmek mümkün olabilir: “Ayaklar baş, başlar ayak olacak.” Sömürgeciliğin çöküşü bu sözü hayata geçiriyor.

Sömürgeciliğin çöktüğünün çıplak gerçeğini, meydana çıkarılan acı kurşunlar ile kan lekeli bıçaklardan anlıyoruz. Çünkü, an-

cak iki başkahraman arasında geçen kanlı ve kararlı bir mücadele sonucunda ayaklar baş olabilir.

Fanon'un bu kuvvetli sözleri, işgalci İngiliz ordusu ile sömürgeleştirilen Kuzey İrlanda'daki İrlandalılar; işgalci İsrail Ordusu ile Batı Şeria ve Gazze Şeridi'ndeki boyun eğdirilen Filistinliler; Güney Amerika Ordusu ile ezilen kasabalı Siyah Güney Afrikalılar; Japon polisi ile Japonya'da yaşayan Koreliler; Rus Ordusu ile boyunduruk altına aldığı Ermeniler ve Rusya'nın güneyiyle kuzeyindeki diğer halklar arasındaki duygu ve düşünceleri dile getirmektedir. Fanon'un sözleri, Siyah Amerikalıların kent merkezindeki karakollara karşı hissettikleri duyguları da kısmen ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, Fanon'un sözleri güçlü, yabancı düşmanı Avrupalı, Amerikalı, Rus ve Japon emperyal ülkeler tarafından, yüzyıldır aşağılanıp hakir görülen, nefret edilen, avlanan, ezilen ve sömürülen, ötekileştirilen ve insanlıktan çıkarılanların samimi ve insani tepkileridir.

Sömürgeciliğin çöküşüyle birlikte ortaya çıkan hassasiyetler; 1950'lerle 60'ların sonu, 70'lerin başında Amerika Birleşik Devletleri'nde Sivil Haklar ve Siyah Gücü hareketlerinin yanı sıra, savaş karşıtı öğrenci hareketlerini, feminist, gey ve lezbiyen hareketleriyle kahverengi derililerin ve kır saçlıların hareketlerinin fitilini ateşledi. Bu dönemde, erkek WASP kültürel homojenliğinin paramparça edildiğine ve kısa ömürlü liberal mutabakatın çöküşüne şahit olduk. Afrikalı Amerikalıların, Latin Amerikalıların, Asyalı Amerikalıların, Amerika Yerlilerinin ve Amerikalı kadınların eleştirel söylem kültürüne dâhil edilmeleri, sıkı entelektüel tartışmalara ve kaçınılmaz olarak da ideolojik kutuplaşmalara neden oldu. Bu tartışmalar temel olarak, erkek WASP kültürel homojenliğini ve beraberinde gelen Arnoldçu kanon anlayışının dışlamalarını, suskunluklarını ve körlüğünü hedef almıştır.

Buna ek olarak, söz konusu eleştiriler, ülkedeki entelektüel hayatı etkileyen üç sürecin yaşanmasına ön ayak olmuştur. Bu süreçlerin ilki, savaş sonrası Avrupası'nın kuramlarının benimsenmesidir. Bu noktada özellikle Frankfurt Okulu'nun (Marcuse, Adorno, Horkheimer), Fransız/İtalyan Marksizmlerinin (Sartre, Althusser, Lefebvre, Gramsci), yapısalcıların (Lévi Strauss, Todorov) ve postyapısalcıların (Deleuze, Derrida, Foucault) eserleri alınmıştır. Bu birbirinden çok farklı ve çeşitli kuramlar –ki hepsi de Avrupa Çağı'nın sonunda

radikal projeleri ayakta tutmaya çalışır— sınır aşıcı Avrupa modernizmlerini Marksist veya post-Marksist sol politikalarla harmanlama eğilimi göstermiş ve ittifak halinde “postmodernizm” teriminden uzak durmuşlardır. İkinci süreç, Beyaz erkek işçilerle, Afrikalı Amerikalıların, Amerika Yerlilerinin, Latin Amerikalıların, gey ve lezbiyenlerin mücadeleleri ışığında, Amerika tarihinin yeniden gözden geçirilip inşa edilmesi idi. Üçüncü süreç ise, üst tabakanın okur yazar kültürünün de televizyon, film, müzik videoları ve hattâ spor gibi popüler kültür biçimlerinden etkilenmesi idi. Siyahlardan çıkan hip-hop gençlik kültürünün tüm dünyaya yayılması bu duruma önemli bir örnek olarak verilebilir.

1973 yılı sonrasında uluslararası dünya ekonomisinin krize girmesi, Amerika’nın verimliliğinin düşmesi, OPEC ülkelerinin Kuzey Atlantik ülkelerinin petrol üretim tekeli zora sokması, Japonya ile Batı Almanya arasında ileri teknoloji sektörlerindeki rekabetin artması ve uluslararası borç yapısının kırılanlaşması ile birlikte, Amerika Birleşik Devletleri’nin kendine olan özgüveni zayıfladı (Watergate skandalı ile bu durum pekiştirildi) ve ekonomisi önemli ölçüde daraldı. Enflasyonun kontrolden çıkması; işsizlik, eksik istihdam ve suç oranının artması ile birlikte orta sınıfın hayat standartları düştükçe, reddyse herkesin hayat kalitesi düştü. Bunu müteakip, dindar ve seküler yeni muhafazakârlık güçlü ve etkili bir biçimde ortaya çıktı. Yeni milliyetçilik ile geleneksel kültürel değerlerin ve “serbest piyasa” politikalarının bu coşkulu kaynaşımı, Reagan-Bush döneminin temelini oluşturmuştur.

Avrupa Çağı’nın, Amerika tahakkümünün ve sömürgeciliğin çöküşü sürecinin bu muğlak mirası bir yandan Avrupa, Amerika, Japonya ve Sovyetler’in, diğer yandan da Üçüncü Dünya ülkelerinin hem insanlığa *katkıları* hem de *ona karşı işledikleri suçlarla* yüzleşmeye çalıştığımız bu postmodern dönemde bir türlü peşimizi bırakmıyor. Yeni Dünya’da Afrikalıların içinde bulundukları vaziyet bu konuda öğretici olabilir.

1914 yılında Avrupalı denizcilik imparatorları, dünya toprağının yarısından fazlasına, dünya nüfusunun ise üçte birine —yani yaklaşık 72 milyon kilometre kare toprağa ve sömürgecilik rejimi altında 560 milyondan fazla insana— hâkim olmuştu. Elbette Avrupa bu tahakkümünü, halkları acımasızca köleleştirerek, kurumsal terörizm uygulayarak ve Siyah diaspora halkının kültürünü aşağılayarak mümkün

kılmıştır. Yüzyıllarca süren transatlantik köle ticareti sırasında yaklaşık 75 milyon Afrikalı'nın hayatını kaybettiği gerçeği, Siyah insanlığa yapılan topyekûn saldırıyı hatırlatan gerçeklerden sadece bir tanesi. Yeni Dünya'nın kölesi kılınan Siyah diasporasının durumu –yani doğru düzgün yasal statüleri, sosyal standartları veya kamu değerleri olmaksızın, sadece üretim değeri olan mallar olarak görülmeleri– Orlando Patterson'ın tabiriyle doğuştan gelen yabancılaşıma olarak nitelendirilebilir. Diaspora Afrikalılarının doğuştan itibaren sürekli olarak tahakkümü miras almaları, *modern Siyah diasporasının görünmezlik ve isimsizlik sorunsalının* ortaya çıkmasına neden oldu. Kilise, basılı medya ve bilimsel akademisyenler gibi prestijli kültürel otoritelerin himayesi altında uygulamaya konulan Beyaz üstünlüğünü savunan pratikler, Siyahların “aşağı” olduğu fikrini aşılama çalışıyordu. Siyah diasporasının kimlik ve onur (özgüven, özsaygı, benlik saygısı) mücadeleleriyle maddi kaynaklar için yürüttükleri mücadeleler, bu Avrupalı pratiklerine karşı gelişmiştir.

Bu mücadelede bir diğer önemli husus da, Siyah diasporası halklarının kabul edilme ve tanınma çabalarının, Siyah olmayan diğer halkların ideolojik, sosyal ve kültürel alanlarında yürütülmüş olmasıdır. Beyaz üstünlüğünü savunanların Siyahların zekâlarına, beceri, güzellik ve karakterlerine yaptıkları saldırılar karşısında Siyahlar, kendilerinden şüpheyeye düşmemek, kendilerini hor görmemek ve hattâ kendilerinden nefret etmemek için çaba harcamak durumunda kalmıştır. Bu mücadelede Avrupalı ideolojilerin, kültür ve kurumlarının, Afrikalı mirasıyla birlikte seçici bir biçimde benimsenmesi, özüm-senmesi ve yeniden ifade edilmesi kullanılan stratejilerden biriydi. Söz konusu Afrikalı mirası; söylemsel pratiklerdeki dilsel yenilikler, bedenin yabancı bir sosyal alan işgal edecek biçimde tasarlanması (örneğin saç modelleri, yürüme, ayakta durma, konuşma biçimleri ve el hareketleri) ve arkadaşlık ve cemaat ilişkilerinin kurulup devam ettirilmesinden (örneğin karşılıklı laf atışması şeklinde konuşma biçimleri, ritmik tekrarlar, müzikle ilgili veya retorik ifadelerdeki gösteri modlarında riskli hece yutmaları) oluşuyordu.

Modern Siyah diasporasının görünmezlik ve isimsizlik sorunsalından; *Siyahların, öteki insanlara kendilerinin de karmaşık insanlar olduklarını gösterecek ve böylece Beyaz üstünlüğünü savunan ideolojilerin Siyahlara ilişkin kurdukları olumsuz, aşağılayıcı basmakalıp yargıların yıkılmasını sağlayacak güçlerinin nispeten eksik kaldığına*

işaret edildiği anlaşılabilir. Bu Avrupalılaştırma kasırgasına yakalanan Siyahların ilk tepkisi, Siyah olmayanların sorgulanmayan norm ve modellerinde Siyahların yanlış temsil edilmelerine ve karikatürize edilmelerine karşı çıkmak ve tanınma talepleri olmuştur. Her modern Siyah, özellikle de Siyah kültürünün önde gelenleri, bu görünmezlik ve isimsizlik sorunu ile karşı karşıya kalmaktadır. Siyah diasporasının ilk tepkisi, *içerik olarak ahlâki, biçim olarak da komünal* olan bir direniş içine girmektir. Yani temsil ve tanınma çabalarında Siyahlar, Beyaz üstünlüğünü savunanların oluşturdukları basmakalıp yargılara karşı, Siyahların “olumlu” imgeleri ile ilgili ahlâki hükümlerin altını çizdiler. Bu halkların önceki yanlış temsillerini yerinden edebilmek için bu yeni imgeler Siyah halkları, monolitik ve homojen bir biçimde “yeniden temsil” etti. Stuart Hall bu tepkileri, “temsil ilişkileri”ni değiştirme çabası olarak ele alır.

Siyahların, ırkçı kültürel pratikleri alt etmeye çalışan bu cesur fakat kısıtlı çabaları, Siyah olmayan gelenek ve standartları eleştiriye tâbi tutmadan iki biçimde kabul etmiştir. İlk olarak, *asimilasyoncu bir tavırla* Siyahların Beyazlara ne kadar benzediğini ispat etmeye giriştiler –böylece Siyahlarla Beyazlar arasındaki (tarih ve kültürde) farklılıkları yok etmeyi amaçlıyorlardı. Böylece Beyazlardan kabul ve destek görmek adına Siyahlığın özgünlüğünü ve tikelliğini göz ardı ettiler. İkinci olarak, Siyahların bu tepkisi, tüm Siyahların gerçekten birbirine benzediği varsayımına dayanan *homojenleştirici bir dürtü* üzerine kurulmuştu. Böylece Siyahlar arasındaki (sınıf, toplumsal cinsiyet, bölge, cinsel yönelim) farklılıkları yok etmeyi amaçlıyorlardı. İki iddianın da doğruluk payı olduğunu teslim etmeliyim, fakat verilen cevapların koşullarını Siyah olmayan paradigmlar belirlediğinden ötürü, çıkarılan sonuçlar sağlam bir temele dayandırılamamıştır.

İlk iddiada, Siyah ve Beyazların önemli birtakım hususlarda benzer olduğuna –yani insani anlayış, ahlâki fedakârlık, başkalarına hizmet, zekâ ve güzellik ya da negatif olarak zulmetme kapasiteleri açısından– dair tespitleri bulunmaktadır. Fakat Siyah tikelliği sahte bir evrenselliğe, yani Siyahlara ait olmayan birtakım kural ve basmakalıp yargılara tâbi kılındığında, paylaşılan bu ortak insanlığın altı boşaltılıyor. Benzer bir biçimde, ikinci iddia da bütün Siyahların, Beyaz üstünlüğünü savunanların istismarlarına tâbi olmaları bakımından ve önemli ölçüde “aynı gemide” olduğunu söylemesi açısından kayda

değer bir tespit. Fakat bu ortaklık *homojenleştirici* bir biçimde ele alındığında, ırkçı muamelenin sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, ulus, bölge, renk ve yaş açısından nasıl farklılıklar gösterdiği gözden kaçırılmaktadır.

Siyah diasporasının sosyal ve psişik olarak yok sayılmalarına karşı verdikleri yanıtın bu ahlâkla ilgili ve komünal yönleri başlangıçta pozitif/negatif, iyi/kötü imgeler gibi, ilk terimin Beyaz normu ışığında imtiyazlı olduğu basit ikili karşıtlıklar içinde takılıp kalmamıştı. Aksi halde Siyahları çabaları, tam da onları insanlıktan çıkaran mantığın içine kısıp kalmış olurdu. Ayrıca bu çabaların endişeye düşmüş, orta sınıf Siyah entelektüeller tarafından yürütülmesi de süreci özellikle karmaşıktırılıyordu. Bunun nedeni, çoğunlukla erkek ve heteroseksüel olan bu Siyahlar, çifte bilinçleri ile –yani kendi kimlik, eylemlilik ve seyirci krizleriyle– boğuşuyorlardı; bir yandan Beyazların tasdik ve kabulünü almaya çalışıyor, diğer yandan Siyahlığı aşağılıkla ilişkilendiren ve kendilerinin de içselleştirdikleri anlayışla mücadele ediyorlardı. Modern Siyah diasporasının bu entelektüellerinin, yukarıda ana hatları çizilen asimilasyoncu ahlâk ile homojen komünalizmin temelini de oluşturan, iki önemli savdan dolayı bu tür karmaşık endişelere sevk edildiğini düşünüyorum.

Bu iki savdan Kobena Mercer, *yansıtmacı* sav ve *toplum mühendisliği* savı olarak bahseder. Yansıtmacı sav, Siyahların Beyaz ırkçıların basmakalıp yargılarına karşı temsil ve tanınma yönünde yürüttükleri mücadelede, Siyah toplumunun sadece negatif ve iç karartıcı yönlerinin değil de gerçek yönlerinin yansıtılması veya aksettirilmesi gerektiğini savunur. Toplum mühendisliği savı ise, her tür temsil biçimlerinin zaten hâlihazırda inşa edilmiş olduğunu –yani daha büyük hedefler için seçici davrandığını– savunarak, Siyahların temsillerinin de (özellikle de Siyahların herhangi bir Siyah imgesi oluşturmak için gerekli olan iktidar pozisyonlarına erişmede bile ne kadar sıkıntı çektikleri düşünülürse) pozitif imgeler sunarak basmakalıp ırkçı yargıları yıkabileceğini ileri sürer. İki sav da gizliden gizliye, “gerçek Siyah toplumu”nun veya “pozitif imgeler”in ne olduğuna dair bilgiye dolayimsız erişimimiz olduğunu varsaymaktadır. Kısacası bu savlar, sorgulanması gereken olguların ta kendisini önceden varsayarak, araştırılması gereken konuyu oluşturan meselelerin önünü tıkamaktadır.

Her tür “gerçek Siyah toplumu” ve “pozitif imgeler” kavramları birtakım değerlerle, toplumsal ve ideolojik anlamlarla yüklenmiştir. Bu tartışma devam ettirildiğinde, bu kavramların tartışmasız bir mutabakat sağlayıp sağlayamayacağının da sorgulanması gerekir. Hall bu karşılaşmayı haklı olarak şöyle niteler: “masumiyetin sonu ya da öz bir Siyah öznenin olduğuna dair masum inanışın sonu... ‘Siyah’ın aslen siyasi ve kültürel olarak *inşa edilmiş* bir kategori olduğunun kabul edilişi.” Postmodern Siyah diasporası entelektüelleri arasında gittikçe daha fazla benimsenen bu kabul, kısmen Avrupa Çağı’nın denizcilik imparatorluklarının yavaş yavaş çözülmesi, kısmen de sömürgecilikten kurtulmuş halkların dünya çapında yeni siyasi imkânlar ve kültürel ifade biçimleri arayışına girmiş olması ile birlikte kolaylaşmıştır.

Üçüncü Dünya’nın otoriter bürokratik rejimlerinin, kendi farklılık içeren ve heterojen halklarını bastırıp düzene sokmak amacıyla, “homojen ulusal halklar” ve “pozitif imgeler” gibi özcü retorikleri kullanması da sömürgeciliğin çözülüş sürecinden çıkarılacak önemli bir derstir. Fakat özellikle de Birinci Dünya ülkelerindeki diasporada bu eleştiri, diasporanın Siyah erkek solcu bileşenlerinden değil de Siyah kadın hareketinden çıkmıştır. Postmodern Siyah entellektüellerin kararlı bir biçimde yeni bir kültürel farklılık politikası yürütmeye başlaması, Siyah diaspora kadınlarının (örneğin Toni Morrison) güçlü eleştirileri ve yapıcı keşifleri sonucunda mümkün olmuştur. Öz bir Siyah öznenin varlığına ilişkin kavramları gömmek için kullanılan ta- but, Siyah öznenin inşasında Siyah erkeğin tekeline de son veren çivi ile çakılmıştır. Bu açıdan, yalnızca sınıf, imparatorluk, yaş, cinsel yönelim veya doğa gibi unsurların altını çizen eleştirilerden ziyade, Siyah diasporasının kadın merkezli eleştirilerinin daha etkili olduğu söylenebilir.

Siyah masumiyetini sona erdiren bu kararlı duruş –her ne kadar daha önce farklı oranlarda James Baldwin, Amiri Baraka, Anna Cooper, W. E. B. DuBois, Frantz Fanon, C. R. L. James, Claudia Jones, daha sonra da Malcolm X ve diğerleri tarafından dile getirilmiş olsa da– Siyah diasporasının kültür emekçilerini Hall’un ifadesiyle “temsil politikası” ile yüzleşmeye zorlamıştır. Her ne kadar daha geniş temsil araçlarına erişebilmek, Siyahlar için pratik ve siyasi bir sorun teşkil etse de; bu noktadaki asli amaç, bu araçları ele geçirip de homojen bir toplumun pozitif imgelerini yaratabilmek değildir. Öte

yandan basmakalıp yargıları yıkmak her ne kadar önemli fakat sınırlı bir girişim de olsa, buradaki asıl amaç bununla sınırlı da değildir. Siyah kültür emekçileri, Siyah diasporasının müzik, atletik ve retorik geleneklerini takip ederek, Siyahların kimlik oluşturmak için kullandıkları önceki modern stratejilerin yapısını sökecek söylemsel ve kurumsal ağlar kurmalı ve bu ağları devam ettirmelidir. Siyah kültür emekçileri aynı zamanda sınıfsal, ataerkil ve homofobik önyargılar içeren iktidar ilişkilerinin büyüsunü bozup Siyahların modern ve postmodern dünyadaki pratiklerinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini dile getiren çokdeğerli ve çok boyutlu yanıtlar inşa etmelidir.

Dahası, Siyah kültür emekçileri Siyahlık/Beyazlık karşıtlığının ötekisini arayıp sorgulamalıdır. Siyahlık imgesinin ikili karşıtlık mantığını, Siyahlık/Beyazlık zıtlığının kendisini de içerecek şekilde sorgulamadan yıkmamız mümkün değildir. Öte yandan bu karşıtlığı sadece parçalara ayırmak da işe yaramayacaktır –ki yapısökümcü toplum kuramı kavramının kendisi oksimoron bir durum teşkil ediyor. Fakat, “Siyahlık” üzerinde asalak olan “Beyazlığın” siyasi olarak inşa edilmiş bir kategori olarak ortaya çıkışını belli bir tarihsel bağlam içinde inceleyip açıklayabilmek ve böylece “ırk”, “etnisite” ve “milliyet” gibi kavramların ne kadar melez karakterleri olduğunu anlayabilmek için toplum kuramı gereklidir. Tabii bu sorgulama süreci “erkek/kadın”, “sömürgeci/sömürgeleştirilen”, “heteroseksüel/eşcinsel” ve benzeri kategorileri de içermelidir.

Yeni kültürel farklılık politikasını benimseyenlere göre, mitlerden arındırma en aydınlatıcı teorik sorgulama biçimidir. Tarihi (ve kadın tarihini) ciddiye alan en uygun eleştirel pratik biçimleri açısından imparatorluk, yıkıcılık, sınıf, toplumsal cinsiyet, doğa, yaş, cinsel yönelim, ulus ve bölge bu sorgulamanın sıçrama tahtasıdır, fakat iniş alanı değildir. Mitlerden arındırma yöntemi, bir yandan dönüştürücü praksis için alternatif ve seçenekler ortaya çıkarmak için, kurumsal ve başka türlü iktidar yapılarının karmaşık dinamiklerinin izini sürmeye çalışır; diğer yandan da yeni koşul ve durumlara, temsil stratejileri kullanılarak nasıl yaratıcı karşılıklar verilebileceğini anlamaya çalışır. Böylece ister eleştiri veya sanatta, ister bileşenlerle izleyicilerde olsun, insan failliğinin (her zaman kişinin kendisinin seçmediği koşullar altında) merkezî rolü vurgulanmış olur.

Mitlerden arındırılan eleştiriye, “peygamberâne eleştiri” –yeni kültürel farklılık politikası için uygun olan yaklaşım– olarak adlandırıyor-

rum çünkü bu yaklaşım, sosyal yapıların analiziyle başlayıp ahlâki ve siyasi amaçlarını da açık etmektedir. Bu yaklaşım partizan, taraflı, angaje ve kriz merkezcidir ancak dogmatik tuzaklara düşmemek, zamanından önce konuyu kapatmamak, sabitlenmiş ifadelerden oluşan formülasyonlar veya peşin hüküm çıkarımlar oluşturmamak için şüpheci gözünü de her daim açık tutar. Sosyal yapıları analiz etmesinin, ahlâki ve siyasi yargılarda bulunmasının ve salt eleştirel bir bilinci savunmasının yanısıra, bu yaklaşım gerçek anlamda değerlendirmeler de sunar. Fakat bu değerlendirmelerin amacı, sanat objelerini yarış atı gibi birbiriyle yarıştırmak veya güncel birtakım başarıları donduracak, bu başarıların hevesini kıracak ya da hattâ onları küçültecek ölümsüz kanon eserleri oluşturmak değildir. Laurie Anderson, Kathleen Battle, Ludwig Beethoven, Charlie Parker, Luciano Pavarotti, Sarah Vaughan veya Stevie Wonder'ı dinliyor; Anton Çehov, Ralph Ellison, Gabriel Garcia Marquez, Doris Lessing, Toni Morrison, Thomas Pynchon, William Shakespeare okuyor; ya da Ingmar Bergman, Le Courbusier, Frank Gehry, Barbara Kruger, Spike Lee, Martin Puryear, Pablo Picasso veya Howardena Pindell'in eserlerini izliyoruz. Burada amacımız, bürokratik onaylar almak veya kokteyl partisindeki muhabbetleri canlandırmak değil de sanatçıların iç görüşleri, zevkleri ve karşılaştıkları zorluklar ışığında kullandıkları üslupları anlamaktır. Fakat bütün değerlendirmeler –gerici siyasetine rağmen Eliot'ın şiirlerinden aldığımız zevk veya Cumhuriyetçi Parti'yi desteklese de Zora Neale Hurston'ın romanlarına olan sevgimiz de dâhil olmak üzere– sosyal yapıların analizinden, ahlâki ve siyasi yargılardan ve ilginç eleştirel bilinçlerin çalışma biçimlerinden ayrı düşünülmemese de, tüm bunlarla da birebir örtüşmez veya tamamen bu hususlara da indirgenemez.

Mitlerden arındırma sürecinin –ve her türlü peygamberâne eleştirinin– ölümcül tuzağı sosyolojik, psikolojik ya da tarihî indirgemecilikte bulunmaktır. İndirgemecilikten kastım, ya tek faktörlü analizler yaparak (örneğin kaba Marksizmler, feminizmler, radikalizmler vb.) tek yönlü işlevselciliğe düşmek ya da aşırı incelikli bir analitik bakış açısı edinip söz konusu eserin biçiminin özgüllüğünü ve alımlanma bağlamını unutmaktır. Farklı türden çok az kültür emekçisi indirgemecilik ile estetikçilik arasındaki cambaz ipi üzerinde durmayı başarmıştır; fakat mitlerden arındırma yöntemini kullanmaya çalışan (veya peygamberâne) eleştirmenlerin bunu başarması gerekir. Elbet-

te birçok sanat pratikleri son zamanlarda eleştiri iddiasında da olduğundan, bu durum sanatçılar için de geçerlidir.

Varoluşsal Mücadele

Yeni kültürel farklılık politikasının karşılaştığı varoluşsal zorluk doğrudan şöyle ifade edilebilir: Bir eleştirmen veya sanatçı, yaşamını idame ettirmesi için gerekli olan kaynaklara ve kendini ispat etmesi için gerekli olan kültürel sermayeye nasıl ulaşır? Kültürel sermayeden kastım (Pierre Bourdieu'nün terimidir), sadece eleştirel pratiklerde bulunabilmek için gerekli olan yüksek kalite beceriler değil, daha da önemlisi, ana akımın tasdik ve kabulüne dayanmadan başarılı olabilmek için gerekli olan özgüven, disiplin ve kararlılıktır. Bu durum bütün kâhin eleştirmenler için geçerli olsa da, bu zorlukları göğüslemek farklı renkten insanlar için daha zordur. Avrupalıların, farklı renkten insanların zekâ, beceri, güzellik ve karakterini reddetmesi, farklı renkten eleştirmen ve sanatçıların kendilerini Beyaz elitlerin kurduğu norm ve modellerin ışığında—ki tam da bu miras onların aşağılanmasını ve insanlıktan çıkarılmasını savunur—“kanıtlama” zorunda hissetmelerine yol açar. Kısacası eleştiri ve sanat —ya da entelektüel hayatı ilgilendiren durumların— mahkemesinde, farklı renkten insanlar masum (yani “bizim için” kabul edilebilir) oldukları “ispat” edilene kadar suçlu sayılırlar (yani beklenen entelektüel başarı standartlarını yakalayamamışlardır).

Bu durum kişisel bir tutumdan çok yapısal bir ikilemdir. Avrupa Çağı'nın oldukça ırkçı ve cinsiyetçi mirası bize farklı renkten insanlar hakkında derine işleyen birtakım algılar bırakmakla kalmamış, farklı renkten insanların da öz algılarının bu yönde şekillenmesine neden olmuştur. Bu nedenle, farklı renkten entelektüellerin çoğu, önceleri çaba ve enerjilerinin çoğunu “Beyaz normatif bakış”ın onay ve kabulünü almaya harcarlardı. Yeni kültürel farklılık politikası farklı renkten eleştirmen ve yazarlara, bu zihinsel yükten kurtulup ellerini netür geleneklerin bağladığını sorgulamak üzere kendilerini özgürleştirmelerini ve daha sonra tam da bu norm ve modellerden bir şeyler öğrenip onların üzerine inşa etmelerini tavsiye eder. Her mücadelede asıl erdemlilik, eleştirmeksizin kabul etmekten ve anlamadan reddetmekten kaçınmaktır.

Özgüven, disiplin ve kararlılık kendi başlarına hedefler değildir. Daha ziyade, eleştiri ve özeleştiriye mümkün kılan gerekli unsurlardır. Kaçışı olmayan kıskançlıklar, güvensizlikler ve endişelere rağmen, yeni peygamberâne eleştirmenliğe katılan farklı renkten eleştirmen ve sanatçıların etkileyici bir özelliği de, sürekli eleştiri ve öz eleştiriye savunup uygulamalarıdır. Bu eleştirmenler Beyaz meslektaşlarının imparatorluk, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim gibi hususları dışlama eğilimi gösteren normatif paradigmalarının yanı sıra, farklı renkten insanların homojen topluluklar oluşturdıklarına dair mevcut yıkıcı dogmaları da hedef tahtalarına yerleştirmişlerdir.

Mesleklerini ciddi anlamda icra etmek ve devam ettirebilmek istiyorlarsa, temsil meselesiyle ilgilenen farklı renkten insanların önlerinde dört temel seçenek bulunmaktadır. İlk sırada, kişinin zihninin sürekli ana akım ile onun meşru kılıcı iktidarına takılı kaldığı durum olan Booker T. Cazibesi bulunmaktadır. Farklı renkten eleştirmenlerle sanatçıların çoğu bu oltaya takılır. Ana akımdan paye alma takıntısı neredeyse kaçınılmazdır, ancak gerçek anlamda bu payeye erişebilen ise çok azdır. En yaratıcı ve en bilge olanlarının ise –özellikle de gelip geçici yapmacıklıkları tatmin eden ışıltıların ötesinde dayanma gücü olanlar– genelde ana akımın kenarında kalması bir tesadüf değildir. Son yıllarda farklı renklerden kültür emekçilerinin gittikçe profesyonelleşmesi dahi, kurulu Beyaz kayırma sistemine dâhil olan büyük figürler üretememiş ve böylece Amerikan toplumuna katkılarından dolayı ödül ve prestijle donatılma şerefine nail olmuş önemli şahısların üretilmesini mümkün kılamamıştır.

Sistemin içinde güvenilir birkaç müttefikin olması elbette iyidir; ancak içeri girip de kendine yer edinenler genelde yaratıcılıklarını ve kâhinci enerjilerini kaybediyor, eleştirilerine su katmaya yelteniyorlar. Yine de farklı renkten insanların, Beyaz himayesi sisteminden kaçabileceklerini düşünmek pek gerçekçi değil. Ayrıca, kimlik politikasını yeniden düşünmenin çok gerekli olduğunun farkında olan bazı Beyaz müfettikler olsa da; bu sistemin içinde yuvalanmış olmanın –söz konusu kişi diğerlerinin patronu bile olsa– bu kişilerin çalışmalarını, bakış açısını ve en önemlisi de ruhunu etkilemeyeceğini düşünmek naiflik olur.

İkinci seçenek ise, kibirli bir gruplaşma eğilimini tanımlayan Yetenekli Onuncu Cazibesi'dir. Bu alternatifin sınırlı bir işlevi vardır; kişinin ana akımla başa çıkabilmesi için benlik algısını ve akıl sağlığı-

nı korumasına yardımcı olur. Fakat gene de bu seçenek, geçici ve kısa süreli bir seçenektir. Kalıcı bir seçenek halini aldığındaysa, başarısız olmaya başlar çünkü ana akım tarafından gizliden gizliye verilen ırkçı mesajların oluşturduğu aşağılık komplekslerinin güçlenmesine meydan bırakır. Böylece kişileri küçük bir cemaat içinde keyfine bakmaya sevk ederken, dar bir ırkçı ve şovenci bakış açısını da teşvik etmiş olur.

Üçüncü strateji ise, Tek-Başına-Yürü seçeneğidir. Bu seçenek, ana akımı da gruplaşmayı da reddettiğinden ötürü aşırı reddiyecidir. Neredeyse her eleştirmen ve sanatçı kutsal yolculuklarında bir kez bu seçeneği düşünür ya da uygular. Kişinin yaratıcılığı önündeki algıladığı sınırlılıklara karşı bağımsız, eleştirel ve şüpheci birtakım hassasiyetlerin olduğuna işaret etmesi açısından bu seçenek sağlıklıdır. Fakat, neredeyse her tür yaratıcı pratiğin bir toplumla diyalog haline geçmeyi gerekli kıldığı düşünülürse, kişinin entelektüel olarak büyümesi, gelişmesi ve olgunlaşması için son kertede bunu devam ettirmesi zordur.

Yeni kültürel farklılık politikasını savunması itibariyle, farklı renk-ten insanlar için en uygun seçenek Eleştirel Organik Katalizör'dür. Bununla kastım, kişinin bir yandan anakımın sunduklarının –paradigmaları, bakış açıları ve yöntemlerinin– en iyisini alması, ancak bir yandan da eleştiri altkültürlerini onaylayıp mümkün de kılan bir yerde kendini konumlandırmasıdır. Farklı renkten peygamberâne eleştirmenler ile sanatçıların entelektüel özgürlük savaşçıları olması gerekir. Yani bir yandan kendilerini ana akımda (ya da ana akımın yanında) konumlandıran, diğer yandan da eleştiri ve direniş geleneklerinin potansiyelini canlı tutmaya söz vermiş gruplarla da işbirliği içinde olan kültür emekçileri olmaları beklenir. Bu konuya ilişkin olarak, bir yandan diğer büyük geleneklerin sunduklarının en iyisini almış, diğer yandan da büyük bir mirasın önemli başarıları üzerine kurulmuş besleyici birtakım altkültürlere de kök salmış farklı renklerden büyük müzisyen ve hatipler örnek alınabilir. Ana akım da dâhil olmak üzere öteki kültürlere açık olmak, bunları tamamen benimsemek anlamına gelmez. Aynı şekilde, grup özerkliği de grup tecridi demek değildir. Louis Armstrong, Ella Baker, W. E. B. DuBois, Martin Luther King, Jr., Jose Carlos Mariategui, Wynton Marsalis, M. M. Thomas ve Ronald Takaki bu hususları iyi kavramıştır.

Yeni kültürel farklılık politikası, ancak farklı renkten kişilerin, bireysel ifade biçimlerini, merak ve ayrıksılıklarını kaybetmeden eleştirel duyarlılıklar ve kişisel mesuliyetler geliştirebilecekleri birtakım ağlar, topluluklar, gruplar, örgütler, kurumlar ve altkültürler kurabilmeleri hâlinde başarılı olabilir. Amerika Birleşik Devletleri'nde ırksal kin, şiddet ve kutuplaşmanın gittikçe arttığı da göz önünde bulundurulursa, bu tür bir politikaya ne kadar ihtiyaç duyulduğu anlaşılabacaktır. Fakat eleştirel anlamda bir araya gelmek, dar anlamıyla safları hizaya getirmek amacı gütmemelidir. Daha ziyade, daha sağlam ittifaklar ve koalisyonlar kurmak amacıyla, kişilerin birbirini beslediği ve güçlendirdiği bir oluşum kurulmalıdır. Böylece tarihsel özgüllüğün ve sanatsal karmaşıklığın altını çizen peygamberâne eleştiri, entelektüel meseleyi doğrudan göğüsleyebilir. Farklı renkten insanların özgüven, disiplin, kararlılık ve eleştiri altkültürlerini vurgulayan kültürel sermayesi de varoluşsal gerekliliği karşılamaya çalışıyor. Bu yaklaşımların her ikisi de karşılıklı olarak birbirini güçlendirir. Her ikisi de bireyselliğe ve demokrasiye derinden bağlıdırlar, ki siyasi zorluklara yaratıcı tepkilerin verilebilmesi için bu ahlâki ve siyasi ideallerin bulunması şarttır.

Politik Mücadele

Entelektüel ve varoluşsal meselelere geçerli yanıtlar bulunduğu anda, yeni kültürel farklılık politikasını yürütecek olanlar, siyasi meseleleri halletme konusunda da donanım kazanmış olacaktır. Bu meseleler genel anlamda topluluklarda, devletlerde ve uluslararası girişimlerde—yani anonim şirketler, bilgi ve iletişim holdinglerinde—daha fazla demokrasi ve bireysel özgürlüğün tesis edilmesi yönünde bir ahlâki ve siyasi görüşü savunan farklı renkten insanlar ile Beyaz ilerlemeciler arasında sağlam ve güvenilir bir ittifak oluşturabilmeyi içerir. Jesse Jackson'ın Gökkuşaağı koalisyonu, bu açıdan cesur fakat başarısız bir çabaydı. Liderleri ile takipçilerinin muazzam bir enerji, vizyon ve cesaretle dolu olması açısından cesur olarak değerlendirilebilecek bu koalisyon, kendi faaliyetleri içindeki eleştirel ve demokratik duyarlılıkları ciddiye almakta başarılı olamaması itibarıyla de kusurlu bir girişimdi.

Yeni kültürel farklılık politikasını yürütecek olan eleştirmen ve sanatçıların, ağlarını genişçe örmesinin, kaslarını iyice gevşetip, viz-

yonlarını, analiz ve praksislerini sadece belli alanlarla kısıtlamayı reddetmelerinin vakti gelmiştir. Buradaki amaç, “modernlik”, “ana akım,” “marjinler”, “fark”, “ötekilik” kavramlarının kendilerini yeniden şekillendirip tanımlamak ve revize etmektir. Yıllardır süren özgürlük ve onur mücadelemizin yeni bir aşamasına geçmiş bulunmaktayız. Birinci Dünya’nın yüzleri geçmişe dönük entelektüelleri mevcut kriz ortamını savunan muhafazakâr bakış açılarını korurken, biz ise, özellikle de şimdinin toplumsal bedelini ödeyenler için bir ihtimal ve potansiyel taşıyabilecek olan ileriye dönük ve peygamberâne bir bakış açısı ediniyoruz. Geçmişe teselli için değil, ondan güç almak için bakıyoruz; bugüne bakınca artan kârlar değil, perişan hâldeki insanları görüyoruz. Geleceğe doğru baktığımızda ise farklı ve daha iyi bir şey inşa etmeye söz veriyoruz.

Açıkça söylemek gerekirse, yeni kültürel farklılık politikası ile ilişkilendirilen yeni eleştirmen ve sanatçılar şu unsurların enerjik birlikteliğine dayanır: Doğaçlamacı ve esnek duyarlılıkları ile fırsatçılık ve düşüncesiz eklektizmden kaçınan Yeni Dünya *yaptakçıları* (bricoleurs); çok yönlü kimlikleriyle etnik şovenizmden ve ne olduğu belli olmayan bir evrensellikten kaçınan dünya üzerindeki bütün ülkeler, kültürler, toplumsal cinsiyetler, cinsel yönelimler, farklı yaştan insanlar ve bölgeler; partizan tutkuları, uluslararası bakış açıları ve çok şükür, bir de espri anlayışları sayesinde, demokratik ve özgürlükçü projelerimizi sürekli tehdit eden ve mücadele irademizi fitilleyen ateşi söndürmeye çalışan abesliklerle mücadele eden entelektüel ve siyasi özgürlük savaşçıları. Bu blokta yer alan kardeşlerimizin de dediği gibi, entelektüel çabalarımız, varoluşsal onurumuz, ahlâki vizyonumuz, siyasi cesaretimiz ve duygu yüklü üslubumuz ile “burada şimdi” kalıp mücadele edeceğiz.

KİMLİK, TANINMA, HAKLAR: HEGEL BİZE İNSAN HAKLARIYLA İLGİLİ NE ÖĞRETEBİLİR?*

Costas Douzinas

Giriş

Haklar, ötekiler ve yasal/toplumsal kurumlar tarafından benliğin tanınmasını sağlayarak kimliğin biçimlenmesinde çok önemli bir rol oynar. Hegel'e göre, yasal haklar hukukun evrenselliğine dayalı soyut bir tanınma türünü beraberinde getirir. Kişinin somut varlığı, yasal tanınmanın getirdiği saygının yanında, onur ve saygınlığın da onaylanmasını gerektirir. İnsan hakları, soyut insanlıkları olan hak öznelrinin hem benzerliklerini hem de farklılıklarını ve sahiciliklerini geçerli kılarak, bu yönde hareket eder. Ne var ki hukukun zorunlu genelliği, postmodern benliğin tam mânâsıyla tanınması için talepleri, söz konusu benliğin çokbiçimli arzularını ve özgün bir kişi olarak karmaşık tanınma mücadelesini karşılayamamaktadır.

* Çeviri: Nuran Erkul & Fırat Mollaer

Kaynak Metin: "Identity, Recognition, Rights or What can Hegel Teach Us About Human Rights", *Journal of Law and Society*, Volume 29, Number 3, September 2002.

Hegel'in Tanınma Kuramı

Haklarla ilgili literatürün önemli bir kısmı yasal hakların kimlikleri oluşturmadaki rolüne yeterince dikkat çekmez. Hukuk felsefecileri, hakların sınıflandırılması, haklar söyleminin iç tutarlılığı, hakların sosyal etkileri ve hakların garantilediği mülkiyet hakkında tartışmalar yürütmektedir. Fakat öznel açıdan geçerli varsayım, hakların önceden var olan özellikleri ifade ettiği, idame ettirdiği, garantilediği ve görevlerinin de genel anlamda özgür iradeyi geliştirmek olduğu yönündedir. İnsan kişiliğinin vasıfları, unsurları ve özellikleri, haklardan ve (önceden oluşmuş ve tamamlanmış benliklerin toplumsal ifadesini mümkün kılan araçlar olarak görülen) diğer kamu kuruluşlarından önce var olur. Bu varsayımlar, liberal kuramın özneyi kapalı ve monolojik bir bütünlük; sosyal bağı ise, birbirleriyle harici, yüzeysel ve çıkar odaklı ilişkileri olan bireylerin atomik topluluğu olarak gören zayıf özne anlayışının bir parçasıdır.

Liberal haklar kuramının yetersizlikleri birçok açıdan ve özellikle Amerikalı eleştirel hukuk bilimciler tarafından ciddi biçimde tenkit edilmektedir. Gene de eleştirel akademisyenler, şu ikisini uzlaştırma noktasında bazı zorluklarla karşılaşır: kendilerinin zaman zaman sert bir nitelik arz edebilen teorik eleştirileriyle; haklar söylemini, sürekli ve genellikle başarılı bir şekilde, sosyal haklardan yoksun ve baskı altında olanları korumak için harekete geçiren radikal avukatların uygulamaları. Bu çatışma, eleştirel ırk kuramcılarının yazılarında kuvvetli bir gösterge olmuştur ve Patricia Williams'ın haklar "ezilenlerin ruhunda derin bir şekilde yer etmiş, onların travmasız ve çok direnmeden kaybetmesini sağlayan bir semboldür" sözünde örnekendirilmiştir.¹ Williams, önemli psikolojik etkileri olan hakları "semboller" olarak görerek, bizleri haklara benliğe dışsal bir şey olarak yaklaşan liberal kuramdan uzaklaşmaya ve hakların ruhta nasıl "yer ettiğini" incelemeye davet etmektedir. Odak noktasını değiştirmek ve hakların insan kimliğini oluşturmadaki temel rolüne vurgu yapmak suretiyle, eleştirel kuram ve uygulaması arasındaki çatışmanın ortadan kalkacağını söylemek mümkündür.

Rasyonel doğa yasasına, yani on sekizinci yüzyıl haklarıyla ilgili büyük açıklamalara yol açan geleneğe göre, insan hakları insan do-

¹ P. Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (1991), 165.

ğasının temel ve değişmez özelliklerini kabul etmeyi ve korumayı amaçlar. Bu açıklamalar, düşünürden düşünüre, Hobbes'un nefsinin koruma ihtiyacından Kant'ın rasyonel özgürlük ve ahlâki sorumluluğuna kadar değişkenlik gösterebilir, fakat tekbiçimli ve mutlak karakteri onları evrensel yapar, hakların görevler üzerindeki önceliğini oluşturur ve yasal hakların içeriğini belirler. Bu yaklaşımın ahlâk ve hukuk felsefesinde –özellikle de çağdaş toplum sözleşmecileri arasında– birçok takipçisi olmasına rağmen, sosyal öznellik kuramı, Hegel'in Kant'ın ahlâk (morality) kavramını ve ötekilerden ve dünyadan kopuk birey kavramını eleştirisine daha çok şey borçludur. Esasen, kimlik politikalarının ve toplulukçu (communitarian) siyaset felsefesinin –yanlış tanıma olarak (ele alındığında) ise Lacancı psikanalizin– temelinde olan tanınma kuramları, Hegel'in kimlik oluşumu anlayışının doğrudan mirasçısıdır. Bu makalenin ilk kısmı, tanınma kavramını –kavramın özgül yasal bileşenlerini ve insan haklarıyla günümüzdeki ilişkisini incelemeye geçmeden önce– Hegelci diyalektiğin genel çerçevesine yerleştirerek tanıtmayı amaçlamaktadır.

Kant'ın *Eleştiriler*'i özne ile nesne ve benlik ile dünya arasındaki ayırma dair modern takıntıya felsefi bir ifade getirdi. Hegel'in temel amacı, bu çatlağı kapatmak ve varoluşun bütünlüğünü kurtarmaktı. Erken dönem Alman romantikleri bu ayırımı, söz konusu kutuplardan birini ya da diğerini sırasıyla önceleyerek ortadan kaldırmaya çalıştılar. Hegel'in cevabı ise daha radikaldi: Ayırım içselleştirildi, tarihselleştirildi ve modernitenin bölünmesi bir felaket olarak değil aksine ruhun ve aklın özbilinçliliğine doğru yaptığı uzun ve maceralı yolculukta gerekli bir aşama olarak görüldü. Hegel'e göre düşünce, bilinç ve ruh –ruhun dış dünyadaki kendi yabancılaşmasıyla savaştığı, kendi kısmî gerçekleşmesi olarak nesnelleştirilmiş varlığını tanıdığı ve onun olumsuzlanması yoluyla kendi kendisine döndüğü, tarihi de onun aşamalı gerçekleşmesinin bir süreci olarak tanıdığı– daimi bir mücadele bağlamında düşünülen aktif güçlerdir.

İnsanlar, kurumlar, sanat, iş, ahlâk, din ve sosyal varoluşun tüm yönleri benzer bir yörüngeyi takip eder. İlkeler, güçler ve yaşam biçimleri arasındaki mücadele tarihi ileriye taşır. Onun diyalektik karakteri, tarihin ortak bir merkeze sahip tüm aşamalarında, bir kuvvet ya da bir kurum ve onun temelinde bulunan ilkenin “aşıldığı”, karşıtı tarafından hem olumsuzlandığı hem de korunduğu anlamına gelmektedir. Örneğin, aile kurumu ve kurumun aile üyelerine benzersiz

bireyler olarak davranmasındaki özen, sivil toplumun soyut hak sahipleri olarak görülen yasal kişiler arasındaki resmî ilişkilere yaptığı vurgu ile aşılar –hem korunur hem de ötesine geçilir. Diyalektik özümseme ve aşma, tarihi süreci sarmala benzer bir tarzda, nihai aşamasına, yani etik yaşam (ethical life) ya da *Sittlichkeit* durumuna doğru taşır. Bundan dolayı, modernitenin temel zıtlıkları, felaket getiren çatışmalar değil, varoluşu tanımlayan, insan bilinçliliğini belirleyen ve ruhun (veya aklın) kendi kendisini tarihin temelinde yatan ilke olarak kavradığı bir süreç olarak tarihi yapan, süregelen mücadelenin dinamik ifadeleridir. Nihai aşama veya tarihin sonu perspektifinden, ruh geçmişe bakar ve tarihi, tesadüfi olaylar dizisi olarak görmek yerine, çatışmanın aşılmasının önünü açan ilerlemeci bir yörüngenin gelişmesi olarak görür. Felsefe de son tahlilde ilksel olanla birleşerek, aşamalı biçimde, tarihi aklın vücut bulması/cisimleşmesi olarak kabul eden paralel bir yörünge izler.

Hegel normatif alana baktığında, Kant'ın ahlâki ve yasal biçimciliğine karşı, özgürlük ve etik yaşamın özünde birbirlerine bağlı olduğunu savundu. Tarihin sahnesine modern devletle birlikte girmiş olan son aşamada, etik yaşamda (ethical life), ahlâk (morality) ve yasallık (legality) en sonunda organik bir bütün olarak yeniden birleşir ve devletin kurumsal göstergesi olur. Daha önceki tüm normatif sistemler, Yunan şehir devletlerinden mutlak monarşiye kadar, kısıtlı yasal korumalarıyla, etik yaşamın nihai uzlaş(tır)masına giden yolda kısmi duraklar olmuşlardır. Hegel, öznenliğin de insanlar arasında, kimliklerin karşılıklı tanınması için yapılan bir mücadele aracılığıyla yaratıldığına inanır. Bu mücadele, efendiler ve köleler sınıfının ortaya çıkmasıyla zirveye ulaşan sosyal bölünmelere ve hiyerarşilere yol açar ve sadece efendi/köle ilişkisinin/çelişkisinin modern biçimiyle üstesinden gelinmesiyle tamamlanmış insan kişisi hayat bulabilir.

Hegel'in *Philosophy of Right* eseri² aklın tarihsel cisimleşmesini, yasal formu açık bir biçimde varsayan üç bölümlü bir gelişme olarak tasvir eder. Soyut, resmî haklar, nihayetinde etik yaşam tarafından aşılacak Kantçı ahlâka (Moralität) yol açar. İlk aşamada, haklar biçimsel varoluşa sahiptir ama belirli bir içerikleri ve yasal kişilikleri yoktur, düzenleyen temel kavram sadece soyut olarak var olur. Yasa ve

² G. W. Hegel, *Philosophy of Right* (1967, çev. T. M. Knox) [*Hukuk Felsefesinin İlkeleri*, çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları].

ahlâk, evrensel ilkelerin dolay(ım)sız ve farklılaşmamış bütünlüğünü ifade eder; sonuç olarak insan iradesi özgürdür fakat tek eylemi, benliği kendisiyle ilişkilendirmek ve böylece somut özelliklerden yoksun ve ötekilerle bağ kuramayan bir kişi yaratmaktır. Bu soyutlama, tek rolünün evrensel normların soyut bir desteği ve tek özelliğinin yasal hak ve ödevlere sahip olmak olduğu yasal bir özne ve saf mantıksal bir kodlamadır. “İnsan” yasal bir öznedir, fakat somutlaşmış bir insan varlığının sadece nüvesidir.

Yasal haktan ahlâka geçiş soyut öznenin tamamlanmamış farklılaşmasını ve somutlaştırılmasını kapsar. Bu aşamada, kişi dünyanın önünde durur ve özgürlüğünün farkına varır; aşamalı olarak, yasal kişiliğin ve biçimsel hakkın yalın evrenselliği bireysel öznelliğe dönüşür. Kişi artık dünyada sadece hakları ile hareket etmek için özgür olmadığını aynı zamanda özgürlüğün onun özü olduğunu fark eder. Tanınma, kişinin kendisini evrenselleştirilebilir hakların taşıyıcısı olarak gördüğünde meydana gelir, kişi özgürlüğün iç mekânını ve ahlâki sorumluluğu keşfeder. Fakat etiğin nihai evrenseli, iyi, bilinçte içsel olarak kalamaz; dünyada gerçekleş(tiril)melidir. Ne var ki Kantçı ahlâkçılık, iyi niyetlerin içsel yaşamıyla dünyanın iletişim kurmasına müsaade etmez. İnsan duyguları ve ihtiyaçlarına dair acımasız ilgisizliği ve evrenselciliğiyle ahlâki bilinç ve iyyinin hakiki biçimi olan evrensel özgürlük, birbiriyle iki yabancı ve bağlantısız kuvvet olarak karşılaşır. Evrenselliği ve insan duygularını ve ihtiyaçlarını önemsemeyişi ile ahlâki vicdan ve evrensel özgürlük ve iyyinin sahih formu birbirleriyle iki yabancı ve alâkasız güçmüş gibi karşı karşıya gelir. İnsanlar evrensel ilkelere göre hareket etmelidirler fakat koşulsuz buyruk bir içeriği olmayan soyut bir ahlâk yaratır ve somut bir rehberlik sağlayamaz. Onun buyruğu, evrensel olanı takip etmek ve içeriksiz haliyle uygulamaktır. Genç Hegel’in de gösterdiği gibi, hiçbir ilke tezadı olmaksızın evrenselleştirilemez ve hiçbir şey kendi soyutluğunda haklı çıkarılamaz.³ Eğer soyut yasal kişi somut insanın nüvesiyse, Kantçı özne sadece onun dış kabuğudur. Buradan eşsiz bireyselliğe, “somut evrensel olan”a hareket etmek için, yasal düşünme biçimi duygusal ilgi ile tamamlanmalıdır.

³ G. W. Hegel, *System of Ethical Life* (1802-3) ve *First Philosophy of Spirit* (1805-6) (1977, çev. H. S. Harris ve T. M. Knox) ve *Natural Law* (1975, çev. T. M. Knox).

Biçimsel hak ve soyut ahlâk (morality), nihai olarak, özümseir, etkisiz hale getirilir ve *Sittlichkeit* aşamasında aşırlrlar. Ahlâkın dñn-yadan ayrı tuttuğu soyut iyi ve insan bilinci artık bir araya gelirler ve somut bireylerin eylemlerinde gerçekleşirler. Kantçı özgñrlñđñ zor-layıcı kanununun aksine, etik yaşam her yurttaşın uyguladığı ve tec-rñbe ettiği yaşayan iyidir. Bu yaşayan hukuk “ñznel dñřñnce ve kap-risi”⁴ harici yaptırımlara yñnelik en az ihtiyaçla kısıtlar ve erdemin “bireysel karakterde yansımasını”⁵ sağlar. Özerklik, sadece siyasi ku-ruumlarda ve akla içerik veren, kişiliğimizi şekillendiren ve ahlâki ödevlerimize öz veren evrensel kanunlarda vñcut bulduğunda gerçek haline gelir. Hakkın soyut evrenselliği ve ahlâkın biçimsel öznelliği-nin aksine, etik yaşamda “hak ve ödev yekvñcut olurlar ve bir insan, etik dñzenin içerisinde bulunmakla ödevlere sahip olduğu kadar hak-lara da sahiptir ve haklara sahip olduğu kadar da ödevlere sahiptir.”⁶ Etik yaşam evrensel olan ve tikel olanı bñtñnleřtirir, özgñrlñđñ somut hale getirir, ñzne ve nesneyi birleştirir, içerik ve biçim olur; olmalıdır. O zaman bu, ruhun tarihteki hareketidir: ahlâk alanında haktan ahlâ-ka (morality) ve etik yaşama (ethical life); kurumlarda ise aileden si-vil topluma ve devlet modeline. Bu gelişim, ruhun kendi özbilinliliğine doğru yaptığı durdurulamaz yñrñyñřñyle aşamalı biçimde özümseir harici ve dâhili çelişkilerle, çatışma dñññřñmleri ve al-kantılarla doludur.

Hegel bireyi incelerken de benzer bir yaklaşımı takip etti. Onun analizini eleştirel hukuk kuramı için özel kılan, yasal formların ve ku-rumların kişiliği şekillendirmede çok ñnemli bir rol oynamasıdır. He-gel’e gñre, benlik ve öteki(ler) arasındaki ilişkiler hem benliğin hem de topluluğun oluşmasında çok ñnemlidir. Benlik basit, durağan, bir kez biçimlendiğinde dñnyaya gelen, bir kendine yeterlilik konumun-dan ötekilerle ilişkiler yapılandıran, kendisiyle bñtñnñyle özdeş bir bñtñnlñk değildir. Descartes ve Kant bilinci, dış dñnyaya karşı koyan yalnız bir bñtñnlñk olarak tanımlarken, Hegel benliğin dñřññmsel olarak oluştuğu ve ötekilerin eylemlerine kñkten bir şekilde bağlı olduğunda ısrar eder. Tanınma mñcadelesi etik ilişkinin anahtarısıdır veya uygulamalı ñznelerarasılıđın temel şekliidir. Ahlâki atışmalar,

⁴ Hegel, *a.g.e.*, n. 2, s. 105.

⁵ id, s. 107, 109.

⁶ id, s. 109.

kişisel anlaşmazlıklar ve sosyal uzlaşmazlıklar öznenin sosyalleşmesi ve bireyleşmesi için gerekli anlaşmaları ve karşılıklılığı meydana getiren bu mücadelenin kısmi ifadeleridir. Kimliğim vasıflarımın, sıfatlarımın ve özelliklerimin ötekiler tarafından tanınmasıyla; hem diğer insanlar hem de –Lacan’ı takip edersek– Büyük Öteki olarak adlandırabileceğimiz, varoluşumuzun parametrelerini belirleyen çeşitli toplumsal ve hukuki kurumlar tarafından tanınmasıyla yapılandırılır. Tanınma eksikliği veya yanlış tanınma, benliğin yanlış, değersiz veya kusurlu bir imgesini yansıtarak kimlik duygusuna zarar verir. Ötekilerin benliğin oluşumuna yaptığı hayati katkının ne kadar önemli olduğu bilgisi bizi dünya ile uzlaştırır (veya tanınmama halinde dünyaya yabancılaştırır). Bu anlamda, tanınma bir sosyalleşme biçimidir. Fakat ötekinin kimliğini tanıması aynı zamanda benim kendi özgünlüğümü ve bütün ötekilerden farkımı fark etmemi sağlar ve böylece bireyleşmeme de yardımcı olur.

Hegel’in başlangıç noktası, özbilinçlilik olarak egonun arzusun ürünü olduğu yönündedir. Arzu, öznedeki temel bir eksikliği, harici nesneleri alt ederek tamamlanması gereken benlikteki bir boşluğu meydana çıkarır. Arzu, benim tamamlanmam için bir şeylerin eksik olduğunu kavramamı ve nesneden, ben-olmayandan farklılığımın farkına varmamı sağlar. Bütün arzusun türlerinin arkasında derin bir diyalektik işbaşındadır: Somutlaşmış insan yaşamı hayatta kalmak için dış dünyaya bağlıdır ve sonuç olarak benliğin bir kısmı her zaman kendisinin dışındadır ve nesneliğin ötekiliği daha önceden benlikte başlamıştır. Hegel’in felsefesi, yabancılaşmayı aşan ve insanlık ve dünyayı, sonlu ve sonsuz olanı, özgürlük ve kaderi birleştiren ruhun gerçekleşmesi olarak arz edilen tarihsel bir yürüyüşte toplumsal varoluşun tüm yönlerini bütünleştirmeyi amaçlar. İnsanlık tarihi, benlik ve öteki arasındaki karşıtlığın aşılabacağı ve bizi belirleyen dış gerçekliğin yabancı veya düşmanca hiçbir şey içermediği “tam bir bütünlüğe”⁷ doğru ilerlemektedir. Bütünlük, sadece dış dünyaya bağımlılığımız diyalektik olarak olumsuzlandığında; diğer bir deyişle, insanlık, çevresini yuvası olarak benimseyebildiğinde başarılabilir.

Hegel’e göre benlik, kendisini ötekinin yabancılığını aşmak için gerçekleştirdiği daimi bir mücadele içinde yaratır. Ötekilerden farklılığa dayanan, kendine yeterlilik yanılgısından zarar gören dolaysız

⁷ C. Taylor, *Hegel* (1977) 148-50.

benlik, mutlaktır ve mutlak bağımsızlığın haksız iddiası bağlamında olumsuzlanmalıdır. Bu noktada öteki, aşağı derecede ve önemsiz, benlikten daha az değere ve öneme sahip olarak görülür. Aslında, arzu eden benliğin ötekiyle karşılaştığındaki ilk tepkisi, dolaysız bir tatmin aramak ve özne ve nesne arasındaki ayrılmayı nesneyi olumsuzlayarak düzeltmektir. Örneğin, yeme arzusu yiyeceğin ötekiliğini onu yiyerek olumsuzlar. Fakat açlık ve arzu buluşunca, benlik, insanları hayvanlardan ayırmayan aldatıcı öz-kimliğine geri çekilir. Bununla birlikte insan arzusu bir nesneye değil, başka bir özbilinçliliğe doğru yönelir. Benlik için bir sonraki adım kendisinin ötekine bağlı olduğunu kabul etmek ama benlik ve öteki arasındaki ilişkiyi dışsal tutmaktır. Her iki bilinç de ötekinin arzusuna ve tanımasına ihtiyaçları olduğunu bilir ama (bundan) vazgeçebileceğine veya ötekinin dışlanması, marjinalleştirilmesi ya da boyun eğdirilmesi yoluyla bu durumu zorlayabileceğine inanır. Burada arzu tamamen narsisttir, öteki ise tıpkı efendi ve köle arasındaki ilişkide açık olduğu gibi, karşılıksız saygınlık arayışındaki bir basamaktır sadece.

Karşılıklı tanınma ilk iki adımı tamamlayan ve geride bırakan üçüncü bir adımdır. Bu anda, öteki hem kimliğinde hem de benlikten farklılığında kabul edilir ve sonuç olarak benlik kendisinin tamamen öteki'ye bağlı olduğunu keşfeder. Ötekinin tanınması ve arzusu, benliğin kendisini başka bir benlikte yansıtılmış olarak görmesini ve her iki benliğin de tüm yönlerini etkileyecek ilişkiler ve bağımlılıklar için bir bağlantı noktası yaratmasını sağlar. Tanınma eğer karşılıklıysa işe yarar. Ben, insan olarak tanıdığım birisi tarafından tanınmalıyım; ben kendimi karşılıklı olarak öteki'de görmeliyim. Tam mânâsıyla karşılıklı tanınma olduğunda, iki benlik de kendi anlayışlarının birbirlerine geçtiği ve birbirleriyle olan ilişkilerinin benliğin kendi kendini ifade etmesine bağlı olduğu bir ilişki içerisinde olurlar.

Tanınma, hem kimlik fenomenolojisi hem de bilgi kuramıdır. Belli özelliklerde insan olmamanın bir şartı vardır ki, o da öteki'de kendimde yansımamı bulacağım özellikleri tanımamdır. Bu yüzden, kendimi öteki'yi değiştirmeden değiştiremem ve beni tanımaya çalışan öteki'deki değişiklikler de benliğimi değiştirir. Epistemoloji gibi, tanınma da nesneyi bir diğer özne varsayarak, bilgiyi kültürel bir karşılıklık ve mübadele sürecine dönüştürür; ayrıca, öteki'yi anlama aracılığıyla benliğe dair bilgiyi de kendini keşfetme ve özdenetim sürecine dönüştürür.

Liberal felsefe ise, bireyi yüceltmek konusundaki tavrına bakıldığında, bizim dünyaya olan bağımlılığımızı reddeder; ötekiliğin izlerini yapay bir biçimde siler ve benliği kendisiyle özdeş olarak hayâl eder. Öz-kimlik yanılgısı birçok şekilde gösterilmiştir. Hukuk, benliğin dünyanın merkezinde durduğu, kendisini tamamen kontrol ettiği ve araçsal ilişkiler kurmasını sağlayan dürtülerinin ve sahip olduğu hakların farkında olduğu fikrini destekler. Öz-kimlik yanılması acı çekenler için sadece geçici bir çaredir fakat aynı zamanda öteki'ye bağımlı olduğumuz ve dış dünyanın belirlediği kaçınılmaz bir tanımadır. Tam mânâsıyla özbilinçlilik “birinin ötekinin varlığıyla bütünlüğüdür.” Kimlik hem kendi için varlığı hem de başkası için varlığı kucaklar ve benliği “özdeş ve özdeş olmayanın özdeşliği”⁸ olarak kabul etmeyle gerçekleşir. Öteki'nin arzusuyla ortaya çıkan özbilinçli özne, kimliğinin bir parçası olarak öteki'den ayrılığı sürdürür ve kendini hem öteki'de hem de kendinin öteki'den farklılığında tanır. Bu anlamda özbilinçlilik, benlik ve öteki arasındaki ayrımı hem olumsuzlar hem de muhafaza eder. Benlik hiçbir zaman kendisiyle özdeş olamaz: O, benlik ve ötekiliğin, aynılık ve farklılığın bir karışımıdır.

Dolayısıyla kimlik dinamiktir; daima hareket halindedir. Kimlik, ötekilerin benimle ilgili imgesini sürekli değiştiren ve benim kendi öz-ingemi yeniden düzenleyen, ötekilerle yapılan sürekli bir diyalog halidir. Anlamlı ötekiler, ebeveynler, yakın akrabalar, dostlar ve arkadaşlar birincil muhataplardır. Ötekilerin tanı(n)ması (ya da yanlış tanı(n)ması) suretiyle gerçekleşen kimliğin diyalojik inşası, daha uzaktaki muhataplara, tanıdıklar ve çalışma arkadaşlarından sokaktan hızla geçen fakat tanınma mücadelemizde ciddi bir biçimde işbirliği yapan kişiler, rakip ya da düşman haline gelen yabancılara dek uzanır. Fakat tanınma bir tür sohbet halini almasına rağmen bu, Habermas'ın özgür ve eşit konuşmacılar arasındaki “ideal konuşma durumu”nun karşıtı olan, “çarpıtılmış” bir diyalogdur. Benim kendi imge-min görünümüleri ötekiler tarafından tanınmazsa, konuşma genellikle, nefret söylemi ve nefret suçu durumundaki gibi, şiddetli bir çatışmaya dönüşür.

Hukukî ve sosyal kurumların Büyük Öteki'siyle “diyalogumuz” daha fazla sınırlandırılmıştır. Bu diyalog, genellikle benliğin yönleri-

⁸ G. W. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (1977, çev. A. V. Miller), 140 (*Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları).

nin tanındığı ya da tanınmadığı bir monolog halini alır. Müzakere etme, geri cevap verme ve daha geniş çaplı ve farklı tanınma talep etme yeteneğimiz tamamen yok olmamışsa bile kısıtlanmıştır. Hukukun sunduğu etkili bir tanıma, Louis Althusser'in "Ideology and Ideological State Apparatuses"⁹ başlıklı yazısında sunulmuştur. Althusser, öznelere kendilerini özdeşleştirdikleri durumu bir tür ideolojik çağrı veya "çağrılma" (interpellation) olarak tanımlar. Alegorik olarak, birinin tam işe başladığı anda aniden arkadan çağrıldığı yaygın bir sokak sahnesini kullanır. Kişi etrafına bakınıp bir polisin onu çağırdığını görünce kendisine seslenildiğini kabul eder ve "buradayım" diye cevap verip durur. Böyle yaparak, somutlaştırılmış hukukun ona attığı yeri işgal eder ve kendisini (bir şüpheli, bir suçlu, bir özne olarak) çarpıtılmış bir tanınmayla özdeşleştirir.¹⁰ İdeolojik boyun eğme, tanınma ve özdeşleşme bu alegorik sahnede hukukla bağlantılıdır: Özne yüzünü yasaya döner, onun emirlerine uyar ve bu yolla kimliğini kazanır. Hikâyeyi gerçeğe uyarlayabiliriz: Hukuk sadece sosyal kurumların ve onların ideolojik işleyişinin bir sembolü değil aynı zamanda onların ilk ve en önemli ifadesidir. Başka bir yazımda da özgür hukuki öznenin varoluşu için kanuna karşı teslimiyet veya itaat ilişkisine nasıl bağımlı olduğu üzerine tartışmıştım. Bu boyun eğme Ortaçağ politik teolojisinde "emir vermek için seçilen *sublimus* ve yasayı işitmek için ona gelen *subditi*" arasındaki ilişki olarak gösterilmiştir.¹¹ Modernitede boyun eğme içselleştirilmiştir ve özgürlük duygusunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bakış açısından hareketle, hukuka tam anlamıyla boyun eğme, polisin çağırması üzerine etrafına bakınan, kimliğiyle çağrıldığının farkına varan ve polisin gücünü bilen iyi bir avukat gibi "ben buradayım ama benim haklarım var ve senin gücün de sınırlı" şeklinde cevap veren kişinin olayına dönüşür.

⁹ L. Althusser, "Ideology and Ideological State Apparatuses", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, ed. L. Althusser (1971, çev. B. Brester), 127-188 (*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Alp Tümertekin, İthaki Yayınları).

¹⁰ Althusser'in klasik "çağrılma" (interpellation) kuramı hakkında bir yorum için bkz. S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (1989) 1-2 (*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları); ve J. Butler, *The Psychic Life of Power* (1997), bölüm 4 (*İktidarın Psikişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler*, çev. Fatma Tütüncü, Ayrıntı Yayınları).

¹¹ C. Douzinas, *The End of Human Rights* (2000), bölüm 8, 218.

Dolayısıyla, boyun eğme şeklindeki hukuki tanınma Hegel'in kişiler arası karşılıklı tanınma hikâyesini tamamlamalıdır. Bu düzeltici olmadan, diyalektiğin inceliği yetersiz kalır ve aşırı idealizminden ve tam da Hegel'in ayrıldığı yeni-Kantçı hukuk felsefesinin tarihsel duyarlılık eksikliği sebebiyle eleştirilebilir. Bu noktaya kadar bu makale daha geniş çaplı bir tartışmanın bir kısmıydı.¹² Kişiler arası ilişkilere ve hakların kimlik oluşumuna yaptığı katkı üzerine yoğunlaştı. Hukuk ve insan hakları kimliğimizin kurumsal göstergeleri, tanınma mücadelemizde önemli silahlardır. Tanınma, kişiler arası bağlar kurmaya ve sosyalleşme yoluyla bireylik kazanmaya yardımcı olur; haklar kimlik müzakerelerimizde pazarlık kozumuzdur. Fakat benlik ve ötekinin kimliğinin oluşmasına katkıda bulunduğumuz sosyal partnerlerin diyalogu her zaman hukuki tâbi kılmanın monoloğuna karşı gerçekleşir.

Hukuki Tanınma ve Kişilik

Hukuk toplumsal bir süreç olarak tanınmanın başlıca destekçisidir. Hukuki tanınma üç temel karşılıklı tanınma biçiminden biridir, aşk ve etik yaşam ya da dayanışma arasındaki orta aşamadır. Bunların üçü de öteki'yi tanımının ve benliği oluşturmaının etik yollarıdır; farklı türde kimliklerin oluşumuna yardımcı olurlar. Fakat bunlar karşılıklı olarak dışlayıcı değildirler. Hegel her birinin farklı bir tarihi ve kurumsal aşamayla ilişkili olduğunu iddia eder: Aşk aileyle, hukuki tanınma Hegel'in dönemindeki refah devleti öncesi burjuva toplumuyla ve tam mânâsıyla tanınma ise etik devlet olarak adlandırdığı şeyle ilişkilidir. Bununla birlikte, öznenin bakış açısından bakıldığında bunlar benliğin üst üste binen katmanlarıdır.

İlk olarak: Aşk. Aşkın temel alanı ailedir. Bir aşk ilişkisinde, âşık yalnızlığını ve bağımsızlığını kaybeder fakat hayat arkadaşı sayesinde daha zengin ve incelikli bir benlik kazanır. Bir aşk ilişkisinde, benlik sevgilisinde hem kendini hem de öteki'yi bulur ve kendinde öteki'yi bulur. Dahası, her biri kendisini ötekinin gözüyle görür ve hayat arkadaşını kendi güdülerini, arzularını ve eylemlerini yansıtmak için kullandığı aynı fikirler ve duyguların aracılığıyla anlar. Aynı şekilde,

¹² *The End of Human Rights*'ın ikinci kısmı özgürlüğün kanuna itaati gerektirdiği süreci anlamaya yönelik bir teşebbüstür.

aile üyeleri karşılıklı bir bağımlılık ve duygusal yakınlık içerisindedirler ve birbirlerini somut insanlar olarak anne, kız veya erkek evlat olarak somut ihtiyaçlar ve biricik arzular ile tanırlar. Bizler sevdiklerimizle, hayali veya gerçek, sürekli bir diyalog halindeyizdir ve bu bizim biriciklik duygumuzu meydana getirir. Bu konuşmalarda güç önemli bir rol oynar elbette; özellikle muhatabımız babamız olduğunda. Fakat sohbet metaforu benliğin oluşumunda ötekinin varlığının merkezîliği duygusunu verir. Bununla birlikte, kimlik oluşumunun temelinde yatan bu özerklik ve topluluk birlikteliği sadece küçük ve yakın bağlara sahip birimlerin üyeleri arasında sürdürülebilir.

Hukuki tanınma da daha farklı olamaz. Bu, evrenselleştirilebilir bütün çıkarları eşit olarak güçlendiren bir hukuki sistemin işleyişinin sonucudur. Hukuki kişilik hem bir varlık durumudur hem de politik ve yasal kurumlar tarihinde bir aşamadır. Varoluşçu terimlerle, hukuki kişilik, benliğin kendisini aileden, sosyal ve kültürel muktesebatından, onu somut bir insan yapan tüm belirleyici etmenlerden uzaklaştırmak ve soyut, belirlenmemiş hale getirmek için uzaklaştırma yeteneğini ifade eder. Hukuki kişilik ilk olarak bir Roma kavramı olan *persona*'da ortaya çıkar ve Hegel'in on dokuzuncu yüzyıl Almanya'sı'nda çevresinde gözlemlediği burjuva toplumunda tam olarak gerçekleşir. *Hukuk Felsefesinin İlkeleri*'nde anlattığı gibi:

...[k]işilik, öznenin kendisini somut ve bir ölçüde belirlenmiş olarak gördüğü genel bir özbilinçlilik haliyle değil, aksine öznenin bütün somut sınırlama ve geçerliliğin olumsuzlandığı ve geçersiz kılındığı bütününü soyut bir ego olarak kendisinin farkında olmasıyla başlar. Bu yüzden kişilikte benliğin tamamen kendisiyle özdeş bir nesne olarak bilinmesi vardır.¹³

Hukuki kişilik insanların minimum ortaklığına dayalı bir tanınma şeklidir. Bireyi şöyle konumlandırır:

...evrensellik anlamında, tüm insanların özdeş olması şartı ile evrensel bir birey olarak algılanırım. Bir insanoğlu sadece insan olduğu için değer sahibidir, Yahudi, Katolik, Protestan, Alman ya da İtalyan olduğu için değil.¹⁴

¹³ Hegel, *a.g.e.* n. 2, para. 35.

¹⁴ id., para. 209

Yasal hakların oluşturduğu kişilik, bu yüzden “zayıf”, “boş bir bütün”, “karakterin yalnızca bir maskesidir”. Hukuki kişi varoluşa, ırka, cinselliğe, renk ve dine dair tüm olumsuzlukları olumsuzlar ve bireyci, negatif ve özel bir benlik kavramı elde eder. Benliği gerçek yapan bu yadsıma, ötekileri de yadsıma ve kişinin harici dayatmalar olmadan hareket etmesi ve ötekilerin tekliflerini ve ikazlarını reddetmesi için bir mahremiyet alanı oluşturması yönünde bir olasılık sunar. Hukuki kişinin iradesi negatiftir; ötekilere onları dışlayarak bağlanır.

Hukuki kişilik, özel hak modern kanun ve toplumun temel yapıtaşı olduğunda ve aile hayatının etik bütünlüğünün yerine onun tam karşıtı olan öznel özgürlüğü geçirdiğinde varlık kazanır. Kanun, özgürlük ve hakkın evrensel unsurunu ifade eder; kanunun öznel unsuru, hukuki kişilerin, alışverişler, satışlar ve özgürlüklerini dışsallaştıran diğer muamelelerde bir araya gelmesini sağlar.

[İ]nsan rasyonel bir varlık, özgür ve kişi olarak tanınır ve öyle muamele edilir ve birey kendi öz bilinçliliğinin doğal durumunu aşarak ve bir evrensele, özünde edimsellik olan iradeye, kanuna itaat ederek kendisini bu tanınma için değerli kılar; bu yüzden ki, ötekilere karşı, onları özgür kişiler olarak tanımak suretiyle – ötekilerin onu tanımasını istediği için– evrensel olarak geçerli bir şekilde davranır. ¹⁵

Modernitenin büyük başarısı olan kişisel özgürlük, bireyi “tikel olanın çıkarı, bilgisi ve istemi olmadan evrensel olanın tamlik ve geçerliliğe ulaşamayacağı” bir yönde çıkarlarını takip etmesi için serbest bırakmıştır.¹⁶ Her inanç sistemi, gelenek veya ideoloji belirlenmiş olmalıdır, kendini evrensel nitelikte olana açarak insanların düşünüm ve kabullenmesinin bir nesnesi olmalıdır. Ama aileyi şekillendiren etik bağların yokluğunda evrensel ve tikel olan dışta kalır: İnsanlar ihtiyaçtan dolayı bir araya gelirler ve kendi farklılıkları içinde yüzey-sel olarak bir araya gelirler. Her birinin diğerlerinden farkı olan kişisel çıkar, bunu çatışma ve rekabet toplumu olarak tanımlar. Ötekiler öz çıkarlarımız için sadece bir araçtır. “Sivil toplum evrensel bir ben-

¹⁵ A. Honneth’in Hegel’den alıntısıdır. *The Struggle for Recognition*, (1995, çev. J. Anderson), 108.

¹⁶ Hegel, *a.g.e.*, n. 2, para. 260.

cillik ve karşılıklı sömürüdür ... kişiler birbirlerine sadece harici veya olumsal bir şekilde bağlıdırlar.”¹⁷

Fakat yasal haklar tanınma sürecine nasıl katkıda bulunur? Mülkiyet ve sözleşme örneği bize burada yardımcı olabilir. Mülkiyet sahibi olma ve ondan yararlanma soyut kişiliğin kendini nesneleştirmek için belirli vasıflar elde etmesini sağlar.

Soyut benlik temel bir gerçeklik olmayı talep eder, ama harici etkenlerin yani nesnelerin varlığı ve bizim harici gerçekliğe olan bağımlılığımız bu duruma zıt düşer. Bu yüzden benlik, harici nesneleri sahiplenmek durumunda kalır —yani mülkiyet sahibi olması gereklidir. Benlik bu aidiyet ile soyutluktan çıkıp belirlenir ve somut olur. Potansiyel olan gerçekliğe dönüşür.¹⁸

Mülkiyet tanınma için gerekli bir olgudur; çünkü nesne arzusu ötekilere yönelik arzunun bir parçasıdır. Ben bir nesneyi sahiplendiğimde, kendi irademi bu nesnede ve böylece dünyada konumlandırarak kendimi somutlaştırırım. İradem soyut olmaktan çıkar; belirli bir varlık halini alır. Ama bu basit sahiplenme durumu şarta bağlıdır ve her zaman tehdit altındadır. Ötekilerin tanınması olmadan, sahiplik gerçek olamaz ve tatmin etmez. Bu mülkiyet hakkının başardığı bir durumdur. Diğerleri benim sahip olma haklarımı benim onların mülkiyetini tanımam halinde tanırlar. Yasal ilişkinin evrensel işleyişi sayesinde benim sahipliğim güvence altına alınır. Bu sebepten mülkiyet, kişiler arası tanınma halini alır, nesnenin aracılığı ile gerçekleştirilmiş bir tür öznelerarasılık durumudur; diğerleri beni benim nesne üzerindeki irademin varlığını kabul ederek ve ona saygı duyarak tanırlar. Bu yüzden mülkiyetin temel amacı “nesnelliğin dolayımıyla öznelerarasılık yoluyla öznellik” oluşturmaktır. Mülkiyet, bireyin başkası tarafından yasal özne olarak tanındığı veya onun başkasını yasal özne olarak tanıdığı diyalektik bir süreçte hukuki kişiliğin tanınmasına yardımcı olur.¹⁹

Ötekilerin haklarına saygı ve mülkiyetin temelinde yatan soyut insanlığın tanınması sözleşmede somut hale gelir. Tekliflerin değişimi veya kabulü iki iradenin bir araya gelmesini ve nesnenin geçişine yol açan ortak bir irade oluşturmalarını sağlar. Tanınma artık soyut hak-

¹⁷ R. Williams, *Hegel's Ethics of Recognition* (1997), 233.

¹⁸ J. Schroeder, *The Vesta and Fasces* (1998), 34.

¹⁹ id., s. 23.

kın evrensel insanlığından iradenin somut hallerine, sözleşmeli ilişkinin değiştirilmiş nesnelere geçiş yapar. Mülkiyet sahipliği ve ondan yararlanma özne ve nesneyi bir diğer özne için tanımlar, üçüncü unsur olan yabancılaşıma ise soyut kişinin hür iradesini fark eder ve onu zaten özne olarak tanınmış ötekinin tanınması yoluyla somut bir bireye dönüştürür. Hegel'in tanımladığı yasal evrende, mülkiyet öteki-lerin tanınmasının bir ön koşuludur. Mülkiyet hakkı, haklara sahip olma ve (hukuki) bir kişi olarak tanınma hakkıdır. Mülkten yoksun olmak sadece fakirliğe ve maddi zorluklara yol açmaz, aynı zamanda insanları evrenselliğin ve onlara bahsettiği tanınmanın dışında bırakır.

Sözleşme, bu yüzden, hukuki ilişkilerin sunduğu minimum tanınmayı gösterir. Mülkiyet sözleşmesi öznenin doğuşunu sembolize eder. Bu değişim ilişkisinde, sözleşmeciler sadece nesneleri değiştirmezler; aynı zamanda –bir diğerini özne olarak oluşturdukları sözleşme içinde ve aracılığıyla– birbirlerini ayrı, özgür, hak ve görev sahibi olarak tanırlar. Bizler nesneleri nesne oldukları için değil, öteki kişilerin arzularına araç oldukları için arzularız. Öznelik burada sembolik olarak oluşturulur ve mülkiyet sözleşmesinin çok az bir mucizevî etkisi vardır. Sözleşmeciler arzu nesnelerini elde ederler ama en sonunda pazarlık ettiklerinden çok daha fazla şey elde ederler: Bu kişiler tanınırlar, ötekinin gerçek arzusunu yerine getirirler.

Fakat bu daha somut tanınma ilişkisi bile tam gelişmemiş ve kusurlu haldedir. Sözleşmeli birleşme tesadüfî ve geçicidir. Öteki eşsiz bir birey olarak değil bir mal sahibi, mülkiyetinde somutlaşmış hukuki bir kişi olarak tanınır. Bu sanki insanların sadece mülkiyetleri yoluyla var olması demektir. Benzer bir şekilde, sözleşmeli ilişki negatif yönlü ve verimsizdir: Özgürlük ancak ötekinin ilerlemelerini yadsı- makla ifade edilebilir. Hattâ sözleşme imzalanıp alışveriş tamamlandı-ğında, sözleşmeciler önceki tanınmamış hallerine geri dönerler, kimlikleri sözleşme öncesi duruma geçer, geçici ve yüzeysel karşılık- lılıkları ortadan kaybolur. İnsanlar hesap ve öz çıkarları için mülkiyet hakları yoluyla bir araya gelirler. Özel hakların, ilkeyle çok az ve iliş- kisiz faydacı hesaplar ve genellikle çatışmacı kişiliklerle çok fazla ilgi- si vardır. Haklar benliği şeylerde temsil eder ve bu şeyler kimliğin sı- fatlarının taşıyıcısı olur. Hakların yabancılar arasında ilişkileri düzen- lemedeki en büyük başarısı aynı zamanda onların en büyük kısıtlan- masıdır. Ötekinin somutluğuna dair ilgisizlik insanlığın evrensel özelliği olan itibarına saygıyı mümkün kılar. Fakat aynı zamanda özel

haklar iki benliği birbirinden ayrı ve bağımsız, karşılıklı etkisini yüzeysel, hiçbir kalıcılığı olmayan bir sonucun yüzeyi haline getirir.

Dolayısıyla, hakların temel işlevi, tam bir benliğin oluşması için gerekli olan tanınmanın bir kısmını inşa etmeye yardımcı olmaktır. Hakların şartı ise kişi olmak ve kişiler olarak ötekilere saygı duymaktır. Hukuk, hakları tanıırken, kişiye değer verir ve sözleşmeleri destekleyerek bu değeri dünyada gerçek kılar. Hakların kişiler arası ilişkisi, her tikelde neyin evrensel olduğunun tanınması ve hukukun en soyut biçimine dair bir arzu sunar.

Hakların tanınmasının üç bileşeni olduğunu söyleyerek bitirebiliriz. Haklar insanların birbirlerine saygılı olduğu, evrenselliğe inanan bir hukuki sistem gerektirir; çünkü onlar hakları oluşturan ve koruyan kanunların farkında olan hukuki kişilerdir. İkinci olarak, ötekinin hukuki bir kişi olarak tanınması, onun hür iradesini, ahlâki özerkliğini ve sorumluluğunu kullanmasının ve yasal haklara sahip olmasının bir sonucudur. Bu tür bir tanınma tam anlamıyla insan değerine saygı şeklinde adlandırılır.²⁰ Son olarak, hukuki tanınma özsaygıya, benim de ötekiler gibi ahlâki eylem yeteneğim olduğunun ve kendimde bir son olduğumun farkındalığına sebep olur. İnsan onuru, özsaygı ve ötekilere karşı saygı, ahlâki kararlar alabilmek ve yasal isteklerde bulunabilmekle eş anlamlıdır. Feinberg'in ifade ettiği gibi:

...kişilere saygı onların haklarına saygıdır ya da kişi öteki olmadan varolamaz. 'İnsan onuru' denilen şey iddialarda bulunmak için tanınabilir kapasitedir.'²¹

Hak sahibi olmak birinin başkalarıyla özgürlük anlamında eşit olduğunun ve bununla aynı anlama gelen hukuki bir özne olduğunun sembolik ifadesinden başka bir şey değildir.²² Bob Dylan'a göre ka-

²⁰ "Hak, soyut kişiler olarak insanların birbiriyle ilişkisidir. Bu eylem, insana kişi olarak saygı duymayan ve onun özgürlüğünü kısıtlayan hakka karşıdır. Bu ilişki ...öteki için olumlu bir şeyin garanti edilmesini gerektirmeyen ama sadece onun kişi olmasına müsaade edilen negatif bir durumdur." Williams'ın Hegel'den alıntısı, n. 17, s. 137.

²¹ J. Feinberg, *Rights, Justice and the Value of Liberty* (1980), 151.

²² Jacques Maritain, doğalcı bir bakış açısıyla benzer bir sonuca ulaşır: "İnsan kişisinin itibarı? Bu ifade eğer, doğal hukuka istinaden, insan kişisinin saygı duyulmak için hakları olduğu ve hakların öznesi ve hak sahibi olduğu

nunun dışında kalmak için, dürüst olmak gerekirse, Hegel'e göre kanunun içinde, özne olmak için hak sahibi olmak gerekir.

Hukuki Tanınmanın Eksiklikleri

Bazı vasıflar ve özellikler açısından insanların birbirlerini tanıdığı bir ilişki olarak hak, tanınma sürecinde ortaya çıkar. Özellikle özel haklar, ötekinin başka biri olarak, özgürlük için soyut kapasitesinde ağırlık taşıyan biri olarak tanınmasını sağlar. Ama bir diğer bakış açısından bakıldığında haklar, belirli bir toplumda ve çağda kabul edilebilir ve mevcut tanınma şekillerinin bir repertuarını, kurumların kimliğin tüm yönleri değil ama bazı yönlerini açıkça onaylama biçimlerinin derlemesini oluştururlar. Bu yüzden yasal hakların çift yönlü bir rolü vardır. Haklar, mirasımızın öğeleri olarak, kimliğimizin kısmi tanınmaları ve ifadeleri olarak, müzakerelerimizde ve ötekilerle mücadelelerimizde, kişiler arası ilişkilerin önemli yönleri ve öznelerarasılık durumunun kamusal ifadelerinde anahtar bileşenler olmaktadır. Haklar aynı zamanda sosyal tanınmanın da anahtar bir bileşenini oluştururlar: Genellikle benliğin bozulmuş yönlerini ve kimliğin yanlış tanınmalarını destekleyen iktidarın sosyal ve siyasi dengesini ifade ederler. Yasal haklar öznelerarasılık ve toplumsallık veya konuşma ve boyun eğme arasında bir ara bağ görevi görürler. Onlar yasal haklar olarak, bir tanınma diyalogunda benliği ötekilere, bizim açıklığımızın yönlerini dünyaya tanıtan ilk adımdır.²³

Öz-imag, ötekilerin tanınması, sosyal ve yasal onay arasındaki diyalektik hakların sonsuz artışına yol açar. Yeni grup hakları, hak sahiplerinin tanıma mücadeleleri başarısız olduğunda, bir bireyin veya grubun öz-imagı mevcut hukuki durumun onlara yansıtılmalarına izin verdiği kimliklerle yanlış eşleştğinde ileri sürülür. Hak iddiaları yetersiz ya da yanlış tanınmanın sonucudur. Hegel, üç eksik tanınma türü hakkında tartışmıştır; ilki efendiler ve köleler arasındakidir,

anlamına gelmiyorsa hiçbir şey ifade etmiyor demektir.” J. Maritain, *The Rights of Man and Natural Law*, 1951, çev. D. Anson, 65.

²³ Charles Taylor, “Tanınma Politikaları”nda, (*Multiculturalism*, ed. A. Gutman (1994) 25-74), sosyal diyalogun serbest ve eşit olduğunu ve sonuç olarak kanunun ve dolayısıyla hakların işlemesi için çok önemli olan itaat ve gücün işlevini kaybettiğini varsayar [“Çokkültürcülük: Tanınma Politikası”, *Çokkültürcülük*, yay. haz. Cem Akas, Yapı Kredi Yayınları].

ikincisi ise hırsızların ve dolandırıcıların suç eylemlerinde görülürken üçüncüsü ile fakirlikte karşılaşılır.

Efendi-köle diyalektiğinin kökenleri, benlik bir şeyi arzu ettiği zaman onu kendisi için değil başka bir benliğin bu şeyle ilgili hakkını tanımasını ve böylece onun varlığını ve üstünlüğünü sağlamak için yaptığına dair gözlemde aranmalıdır. Ne var ki, tanınmak için arzu-lanan arzuların çokluğu nedeniyle, onların eylemi, her bir benliğin kendisi için varlık olduğu ve her bir ötekinin kendisi için öteki olduğu herkesin herkese karşı savaşına dönüşür. Tanınma için verilen evrensel mücadele küresel bir yok oluşa sebep olmadan durmak zorundadır. Hegel savaşçılardan birinin savaşı bitirmek, özgürlüğünü ve tanınmasını hayatta kalma mücadelesinin üzerinde tutmak ve hayatını riske etmek için hazırlanması gerektiğini varsayar. Tam bu noktada, hayatta kalmayı özgürlükten daha değerli gören diğeri ise onun üstünlüğünü kabul eder ve teslim olur. İtibarı için hayatını riske eden efendi olur, diğeri ise köle. Köle, tanınma arzusunu hayatta kalma mücadelesi için olan arzusundan daha geri planda tutmuştur. Köle efendiyi tanır ama efendi köleyi tanımaz, ona kişi değilmiş gibi, bir nesneymiş gibi davranır. Bu durum tanınma sürecinin tipik eksikliğidir çünkü eşitlik söz konusu değildir: Taraflardan biri diğerini tanır ama bu karşılıklı olarak gerçekleşmez. Bu yasal hakların olumsuzla-dığı bir tanınmama türüdür.

Hukuki tanınma köleliğin getirdiği eşitsizliğe tamamen karşıdır. Mülkiyet haklarının görevi kimliğin tam ve karşılıklı olarak tanınması için gerekli evrensellik unsurunu asgari şekilde oluşturmaktır. Fakat hukuki tanınmanın sıkıntısı başka bir eksiklikten kaynaklanır: Hukuki kişi fazlasıyla soyuttur ve kanun somut kişilik için yetersiz bir onay teklif etmektedir. Kanunun meydana getirdiği yetersiz saygı, suçluyu, suçu inanılmaz bir şekilde motive eder ve soyut haktan ahlâka ve en sonunda etik devlete doğru hareketi kolaylaştırır. İki kahramanın, suçlunun ve kurbanın, bakış açılarını inceleyelim.

Bir hırsız karşılanmamış maddi ihtiyaçlarını karşılamak için hırsızlık yapıyor olabilir. Ama tanınma oyununda, suç çok daha büyük bir risk teşkil eder. “Evrensel irade” (soyut yasal ilişkileri ve hakları ile hukuki sistem) kurulu yasal düzenin henüz tanımadığı kişiliğinin yönlerini (bireyin tikelliği ve somutluğu) öne çıkarmak için suçu kullanan “bireyi güç istencine” zorlar. Suçluyu hukukun soyutluğu ve uygulanışındaki tarafsız tekbiçimlilik suça yöneltmiş olabilir. Anatole

France'ın kelimeleriyle yeniden ifade edecek olursak, kanunun büyüklüğü, ekmek çaldığı ve köprü altında uyuduğu için zengini de fakiri de eşit bir şekilde cezalandırır. Aşağılanma da hakların gerçekleştirilmesi için gerekli maddi koşulların eksikliğini takip eden resmî eşitlik vaadinin bir sonucu olabilir. İfade ve basın özgürlüğü evrensel hakkı için savaşmak doğru olabilir ama gelişmekte olan bir ülkedeki aç bir çiftçinin *Times* okuma hakkı için savaşmak onun ailesinin refahı için çok önemli görülmeyebilir. Suçun özü, bu yüzden, suçlunun tanınma ve somut ve eşsiz bir birey olarak saygı görme talebidir. Suçlu evrensel olanın nasıl işlediğini anlayan ve kanuna yetersiz tanımından dolayı saldıran ilk gerçek insandır.²⁴

Kurbanın tarafından bakıldığında, yasal hakların iki çeşit eşmerkezli etkisi vardır: Hırsız sahibinin eşyası üzerindeki yetkisini ortadan kaldırır fakat aynı zamanda kanunun getirdiği daha geniş bir tanınmayı da yadsımış olur. Kurban ve hırsız iki farklı iddiada bulunurlar: Zarar veya kayıp mal sahibinin harici özelliklerini ve onurunu kısmen etkiler. Diğer yandan, hırsızın tanınma arzusu onun yasallığı tamamen olumsuzlamasını sağlar. Ama çatışmanın şiddeti taraflara kanunu ileriye taşıyabilecek önemli ahlâki dersler öğretir. Hukukun soyutluğu ve biçimselliği, sosyal bağlama ve bireysel ihtiyaç ve arzulara dair daha büyük bir duyarlılık gerektiren bir tür saygısızlık olarak sergilenir. Bir diğer saygısızlık biçimi ise resmî prosedürün hayatın maddi şartları üzerindeki kanuni ayrıcalığından kaynaklanır ve daha geçerli bir eşitlik için ilerlemeyi gerektirir. Aynı zamanda, suçlunun yasal haklara ve hak destekli tanınmaya olan saldırısı insanları topluma ve kurumlara olan bağımlılıkları konusunda harekete geçirir ve evrensel olanı evrensel olarak arzulamalarını sağlar. Suç, hakkın sadece harici ve öznel olmadığını aynı zamanda toplumun gerekli bir önkoşulu olduğunu, yani evrensel ve nesnel olması gerektiğini gösterir.

Hukukun biçimselliği suçlunun kanunu görmezden gelmesi için ontolojik bir dürtü halini alır ve bu durumda, kişi, suçun biçimsel hukukun diyalektik olarak aşılmasına katkı sağlayabileceğini düşün-

²⁴ “Suçlu Hegel’in hak felsefesinde ilk insanoğludur çünkü o ‘hakka hak olarak zarar verir’”, M. Theunissen, *Hegel and Legal Theory*, “The Repressed Intersubjectivity in Hegel’s Philosophy of Right”, ed. D. Cornell, M. Rosenfeld, ve D. Carlson (1991), 27.

bilir. Fakat Hegel bu adımı atmaz. Hegel en tamamlanmış tanınma biçiminin onur olduğunu savunur. Onur şirket, dernek, esnaf ve meslek üyeliğinden doğar. Tüm bu bağdaştırıcı kurumlar “bireyi onun tüm hususiyetinin içinde yalnızca tikel olarak değil evrensel olarak da görür.”²⁵ Bu demek oluyor ki onur, antik çağlarda veya ailedeki gibi, birisine sadece olduğu şey için değil, bu üyeliği, eğitimi ve mülkü aracılığıyla tanınması sayesinde yaptıklarından dolayı bahşedilir. Onur soyut hukuki kişilikle birleşip onu geride bırakınca, benlik tamamlanır, belirli bir sosyal statü elde eder. Ne var ki bu durumun tam tersi de söz konusudur: Onurdan yoksun bir kişiyle ötekiler alay eder, bu kişi küçümsenir ve aşağılanır ve sonuç olarak da kişinin öz imgesi sıkıntılı hale gelir.

Bu yüzden, korporasyonların tikelliğe dair endişesinde ahlâki unsur sivil toplumda yansımasını bulur. Aile (etik yaşamın) somut haldeki ilk oluşumudur. Aynı şekilde korporasyon bir etik toplumdur, ama onda ailede olduğu gibi temelinde bundan böyle doğa ve doğal ilişkiler bulunmaz. Bir işbirliği üyesi onun içinde ve sayesinde var olur. Bir yandan onlar kendileri için aktif durumdadırlar ve diğer yandan amaçlarında ve niyetlerinde bir evrenseli, işbirliği olarak adlandırılan durumu geliştirirler.²⁶

Onurun tanınmasında, insanlar kendi öz çıkarlarını diğer üyelerin-kiyle tutarlı olduğu bir dereceye kadar sürdürebilirler. Hukuki ilişkiler, bireylerin kendilerini, birbirlerine tamamen bağlı ve aynı zamanda biricik ve tikel olarak anladıkları karşılıklı bir tanınmaya doğru aşırlılar. Benlik kendini öteki’de bulur ve ötekiyi de benliğinde. Etik varoluş evrensel olan (devlet ve devletin hukuku) ile tikel olanı (hukuki tanınmanın yurttaş ve onur) birleştirir. Fakat evrensel ile tikel olanın bu türden bir birleşimi ancak, tıpkı İngiltere’nin Mahkeme Konukevi gibi derneklerin ve mesleklerin bulunduğu kısıtlı bir çevrede mümkün olabilir. Korporasyon üyeliği ile “somut evrensel” saygınlığına erişmemiş bir çoğunluk için hukuki ilişkilerin tanınma kususuyula başa çıkmak ne vaat edilmiştir ne de bu duruma işaret edilmiştir.

²⁵ G. W. Hegel, *Vorledning uber die Philosophie des Rechts* (1983), 205.

²⁶ id., s. 201-2.

Hegel'in Habermasçı yorumcusu Axel Honneth'in temel eseri *The Struggle for Recognition*'da düzeltmeye çalıştığı sorun da tam olarak budur. Honneth, Hegelci sistemde, tanınma mücadelesinin etik ilişkinin anahtarı ya da öznelerarasılık uygulamasının ana şekli olduğunu savunur. Ahlâki çatışmalar, kişisel anlaşmazlıklar ve toplumsal husumetler, öznenin hem sosyalleşmesi hem de bireyleşmesi için gerekli anlaşmaları ve karşılıklılık durumunu meydana getiren bu mücadelenin kısmi ifadeleridir. Benim kimliğim bir başkasının benim özelliklerimi tanımasının bir sonucudur. Ötekinin benliğin oluşumuna yaptığı katkının kabul edilmesi benliği evrensel olanın eylemine açar ve onu dünyayla uzlaştırır. Aynı zamanda, ötekinin tanınmasıyla ortaya çıkmış kimlik benim özgünlüğümün ve bütün ötekilerden farkımın farkında olmamı sağlar. Bu özgünlüğün bilincinde olma hali özneyi dünyaya karşı konumlandırır ve karşıtlığı alevlendirir:

Etik olarak kurulmuş bir karşılıklı tanınma ilişkisi çerçevesinde, özneler sürekli olarak tikel kimlikleriyle ilgili daha fazla şey öğrendiklerinden ve her durumda kimliklerinin yeni bir boyutunun onay kazandığını gördüklerinden, ulaştıkları etik aşamayı çatışma vasıtasıyla bir kez daha geride bırakmak zorunda kalırlar, zira bireyliklerinin daha talepkâr bir biçiminin tanınmasını amaçlarlar ... öznelerarasındaki etik bir ilişkinin temelini oluşturan bu tanınma hareketi, uzlaşma ile çatışma arasında değişen aşamalardan oluşan bir sürece dayanır.²⁷

Honneth, iletişimsel etik ekolünü takiben, çatışmayı normatif baskıların bir sonucu ve kişiliği de normatif yatırımların bir ürünü olarak görüyor. Ne var ki bu normatifliğe dair aşırı vurgu Hegel'in yasal ilişkilere olan yaklaşımından dolayı tamamen boşa çıkarılmıştır. Hegel'in gösterişli yapısı tüm tikellerinde engellenemez bir biçimde nihai tarihsel aşamaya doğru ilerlerken, Hegel *Sittlichkeit* için yeni bir hukuki tanınma şekli sunmadı. Honneth daha fazlasını ekler: Hegel, "Kant'ın *Hukuk Felsefesi*'nde (Rechtslehre) yapmış olduğu gibi, devlet-temelli bir yasal sisteme geçişi oldukça şematik bir biçimde yorumlar."²⁸ Hukuki tanınmaya etik yaklaşım, onun en önemli aşamasında, daha erken kısmî ve biçimsel hukuki kavramlar ve hakların

²⁷ id., s. 17.

²⁸ Honneth, *a.g.e.*, n. 15, s. 55.

daha kapsayıcı bir etik kaygı ile aşılabileceği beklentisi oluştuğunda tamamen başarısızlığa uğramış gibi görünüyor. Bu hareket olmadan, yasal haklar ve ilişkiler Kantçı aşama ve açıklamada kalırlar ve Hegel'in yıkıcı eleştirisine açıktırlar.²⁹ Bu sorunu halletmek için, Honneth dayanışma olarak adlandırdığı üçüncü bir tür tanınma tipini takdim ederek Hegel'i tamamlar. Dayanışmaya bağlı bir kişilik hukuki tanınmaya dair tüm bileşenlere sahiptir, ama buna ek olarak, sosyal itibara, grup ya da topluluk içinde gelişen tikel vasıflarının ve özelliklerinin tanınmasına da sahiptir. Dayanışmaya dayalı bir toplum hukuka ekonomik ve sosyal hakları sokar ve hukuki biçimciliği gerçek sosyal ihtiyaçları ve hayat hikâyelerini ele alarak azaltmaya çalışır. Honneth'e göre, Alman sosyal-demokrasisi Hegel'in etik devletine en yakın yaklaşımdır ve kişiliğin nihai ve eksiksiz tanınmasını gerçekleştirebilir. Bu iddiaları sonuç bölümünde inceleyeceğiz.

Son olarak fakirlik, hukuki tanınmanın yetersizliğini tamamlar. Hegel, kapitalizmin zorunlu eşitsizliklerinin kaçınılmaz bir şekilde aşırı fakirliğe ve toplumsal çatışmaya yol açtığını iddia etmişti. Zenginler toplumu, köle emeğine ve işsizliğe mahkûm edilmiş insanları desteklemelidir. Çünkü mülkiyeti temel alan bir toplumda servet eksikliği fakirlere kendilerini şöyle hissettirir:

...herkes tarafından dışlanmış, yalnız bırakılmış ve hor görülmüş
... Özbilinçlilik hiçbir hakkın olmadığı uç bir noktaya, özgürlüğün belirli bir var oluşunun bulunmadığı bir yere savrulur... Bireyin özgürlüğünün kesin bir varoluşu olmadığından, evrensel özgürlüğün tanınması ortadan kalkar.³⁰

Bu açıklama çok önemlidir. Soyut mülkiyet hakkı, mülk sahibi olma potansiyeli, kişi temel ihtiyaçlarını karşılayamıyorsa –hayata geçirilememesinin sonucu olarak– yeterli bir tanıma sunmaz. Bu durum hırslının ikinci kez değerlendirilmesine sebep olur:

²⁹ Margaret Jane Radin, Hegel'in "Kant'ınkiyle aynı olan –basit bir şekilde haklarını sahiplenebilecek soyut özerk bir bütünlük, evrensel ilkeleri soyutlamak için bir araç ve tanımı gereği bireyleştiren özelliklerden yoksun" kişi yaklaşımıyla ilişkili olarak aynı sonuca ulaşır. (M. J. Radin, *Reinterpreting Property* (1993), 44.)

³⁰ Hegel, *a.g.e.*, n. 25, s. 194-5

Bir amaçlar toplamı olarak hayat, soyut hakka zıt düşen bir hakka sahip. Örneğin, hayat bir ekmek çalarak idame ettirilebiliyorsa, bu davranış kesinlikle bir başkasının malına tecavüz etmek demektir ama bu tür bir eylemi normal bir hırsızlık olarak görmek de yanlış olur.³¹

Hakların tanınmasının işe yaraması için soyut hak somut, potansiyel de gerçek olmalıdır. Yoksulluk ötekiler tarafından tanınma noktasında bir eksikliğe yol açar ve fakiri saygıdan yoksun bırakır. Fakat uğranılan zarar daha da büyüktür. Yoksullar, kendilerini özgür varlıklar olarak tanınırlar, ama maddi varoluşları onların özsaygılarını radikal bir şekilde yadsır. Bunun sonucunda içerisi ve dışarısı arasında, kişiliğin evrenselliği ve tecrübe ettikleri dışlanmanın olumsuzluğu arasında kalmış hissederler. “Yoksullar, keyfî bir iradeyle, insan olumsuzluğuyla ilişkili olduklarını ve son tahlilde onları öfkeye sürükleyen şeyin mutlak keyfiliğin neden olduğu durum bölünmesine sokulmaları olduğunu düşünürler.”³² Evrensel ve özel olan birbirlerinden ayrılmışlardır. Yoksul kişi varoluşunun evrensel olan tarafından zorlandığı ve dışlandığı radikal bir tikellik konumuna yerleşir. Bu kusurlu tanınmanın tipik zararıdır: kişinin kendi öz-imgesi ve sosyal kurumlar ya da ötekiler’in kişiye yansıttığı imge arasındaki yarıлма.

İnsan Hakları ve Tanınma

Bunlar kanunun hem verdiği hem de insan hakları yoluyla iyileştirmeye çalıştığı zararlardır. Aslında insan hakları hareketine hukuki tanınmanın yetersizliklerini ortadan kaldırmaya çalışan sürekli bir çaba olarak yaklaşabiliriz. İnsan haklarının ilk kuşağı olan sivil ve siyasi haklar mülkiyet haklarının tanınmasına benzer bir tanınmaya yol açar. Özgürlük ve kişi güvenliği hakkı, adil yargılanma hakları, siyasi katılım ve ifade özgürlüğü kişilere insan oldukları için bahşedilmiş evrensel saygınlığın ifadeleridir. Bu anlamda, bütün hukuki haklar insan haklarıdır; çünkü onların temel eylemi tam olarak soyut tanınmayı ve herkese saygıyı oluşturmaktır. Modern yasal sistemin temel

³¹ Hegel, *a.g.e.*, n. 2, para. 127.

³² Hegel, *a.g.e.*, n. 25, s. 194-5.

ve en önemli katkısı bu tür bir tanınmayı özel hak ve öznelarası ah-lâktan kamusal alana taşımak olmuştur.³³

Sivil ve sosyal haklarda bahsedilen tanınma sıradan yasal haklarda bulunan saygı ve özsaygıdan çok daha fazla anlam ifade eder. Topluluk tanınmanın hem geçmişi hem de sonucudur. Yeni haklar yeni var olma biçimleri yaratır ve topluluğun sınırlarını zorlar. Doğal haklar ve insan haklarının ilk ilân edilmelerinin ana sonucu, tipik bir efendi-köle ilişkisindeki tanınmama gibi bir durumu, hâkimiyeti azaltmaktır. Sivil ve siyasal yurttaşlık hakları verilen kişiler, yalnızca resmî yasal ilişkilerde değil aynı zamanda siyasi güç anlamında da eşit olarak tanındılar. Özellikle siyasi haklar yurttaşların yurttaş olarak karşılıklı bir şekilde tanınmasını ifade eder: Onlar tanınmanın kurucu rolünü tanırırlar. Katılım, siyasi hakların ana şeklidir ve bu anlamda tüm haklar, siyasi haklar olarak, şimdiye dek kamu(sal) olmayan eylem alanlarına katılım mantığının bir uzantısı olarak görülebilir.³⁴ Fakat kendi kendini belirleme en başından nesneyle, beyazla, erkek mülk sahipleriyle ve etki alanı olarak kamu yaşamıyla sınırlandırılmıştır. Son iki yüzyılın siyasi tarihi yoksul erkeklerden kadınlara, çeşitli azınlıklara ve ulus(al) olmayanlara, dışlanmış gruplara yurttaş olarak tanınmayı genişletmeyi amaçlayan mücadelelerin izlerini taşımaktadır.

Fakat mülkiyet hakları gibi biçimsel siyasi eşitliğe de baskı, ekonomik sömürü, toplumsal marjinalleşme, kültürel değersizleştirme ve şiddet gibi çeşitli şekiller alan öz-gelişimin reddi eşlik etmiştir.³⁵ Burada hukuk iki kusurdan dolayı sıkıntıya düşer: İlki biçimsellik, yani hakların gerçekleşmesini mümkün kılan maddi koşullara dair ilgisizlik (yoksullukta ortaya çıkan kusur). İkincisi ise soyutluk, somut olmayan, zayıf bir kişiliğin tanınması (suçta saldırıya uğrayan ve onurla tazmin edilen kusur). Her ikisi de kusurlu tanınmanın, insanların kendi öz imgeleriyle ciddi bir biçimde uyumsuzluk teşkil eden bir ka-

³³ Esasında tüm pozitif yasal sistemler, tüm kodlamalar ve kurallar hakları meydana getirir ve devamlılıkları için bu tür hakların sahibi olan yasal kişiliğin varlığına bağlıdır.

³⁴ Psikanalitik yaklaşım ötekinin ve ötekinin haklarının özneyi var eden rolünü kabul eder ama hakların topluluğun oluşumu ve gelişimine yaptığı katkı konusunda oldukça şüphelidir. Bkz. Douzinas, *a.g.e.*, n. 11, bölümler 11 ve 12.

³⁵ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference* (1990), 56.

musal imgenin örnekleridir. Egemenlik daha fazla katılımı, baskı ise sürekli bir eşitliği gerektirir. İki bir araya geldiklerinde hukuki tanınmanın yetersizlikleri ile başa çıkmayı amaçlarlar. Kendi kendini belirleme, siyasetten toplumsal hayatın tüm alanlarına kadar her yerde demokratik karar verme konusunda bir gelişmeyi gerekli kılar. Öz-gelişim, kanunun biçimselliği ve karar almadan iş yeri, ev hayatı, çevre ve diğerleri gibi toplumsal hayatın sayıları giderek artan önemli alanlarına kadar eşitlik ilkesinin yayılmasını gerektirir. Tanınma artık biçimsel ve evrensel olandan farklı ve tikel olana, insanları eşsiz yapan vasıflara doğru hareket eder.

Bu analizi insan haklarındaki tüm önemli gelişmelerle ilişkili bir şekilde sürdürebiliriz. Siyasi haklar ve evrensel hakkın yerleştirilmesi için verilen mücadeleler, kamu yaşamından efendi ve köle arasındaki tanınmama durumunu kaldırmayı ve yurttaşlık haklarını yoksullar, kadınlar ve etnik azınlıklar gibi gruplara kadar genişletmeyi amaçlar. Benzer bir şekilde, 1950 ve 1960'ların dekolonizasyon sürecinin ayırt edici özelliği olan ve dönemin temel insan hakları belgelerinde takdim edilen öz yönetim hakkı³⁶ kolektif siyasi tanınmayı dışlanmış metropol gruplarından tüm milletlere ve gelişen dünyadaki etnik gruplara kadar genişletti. Diğer durumlarda da yurttaşlık hakları yeni alanlara genişletildi. İşçi hakları, çalışanlara ve endüstriyel yönetimin bazı kesimlerine katılım ilkesini genişletti. Tüketici hakları eğitim, sağlık ve genel hizmet alanlarındaki karar alma organlarını büyüttü. Her büyüme ya kamuyla ilgili meselelere karar vermeye hak kazanan insanların ya da kamusal müzakere ve karar verme mantığına açık meselelerin sayısını arttırdı.

Yurttaşlık evrenselliğin yerel ifadesidir. Siyasi haklar geleneksel toplulukların yıkımından ve modernlik öncesi beden politikasının sarsılmasından doğar ve bu haklar süreci hızlandırır. Karşılıklı tanınma, modernlik öncesi dünyanın baskın özelliği olan aşk ve sevgi ilişkilerinden hukuki tanınmaya, kimliklerin haklar aracılığıyla oluşumuna hareket etti. Eğer yurttaşlık evrenselliğin özü ise, topluluk katı-

³⁶ “Tüm insanların kendini belirleme hakkı vardır. Bu hakkın verdiği değerle, insanlar özgür bir şekilde siyasi statülerini belirlerler ve ekonomik, sosyal ve kültürel gelişmelerini sürdürebilirler.” Bu, Birleşmiş Milletler tarafından 1966'da kabul edilen sivil, siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel haklar Sözleşmeleri'nin ilk makalesidir.

lını soyut hukuki kişiyi toplumsal olarak tanınmış bir benliğe dönüştürüyorsa, onun özü negatif niteliktedir. Siyasi uzamın kapanmasını olumsuzlar ve demokratik pratiğin iktidar oluşturunca bedensizleşme, zeminsizleşme ve yersizleşme ânını sürdürür.³⁷ Marx'ın da vurguladığı gibi, siyasi topluluk ve yurttaşlık hem hakların evrenselliğinin tanınması hem de onların reddidir, çünkü haklar, sırasıyla, ekonomik ve kültürel eşitsizlikleri destekler ve onlar tarafından desteklenir. İkinci olarak, yurttaşlık, ulus-devletin sınırları içerisine sıkışmış sınırlı bir evrenselliştir ve yurttaş olmayanları, yabancıları, iç ve dış düşmanları dışlar.

Iris Young'ın terminolojisini kullanarak, siyasi hakların negatif evrenselliğinin egemenlik sorununa işaret ettiğini fakat baskı sorununa dikkat çekmediğini iddia edebiliriz. Baskı, insanların kendileri için en iyi hayat planının ne olduğuna karar verme yeteneklerinin olduğunu reddeder ve onları planlarını gerçekleştirmek için gerekli yollardan yoksun bırakır. Kurbanlarına eşsiz ve somut bireyler olarak tanınma imkânı sağlamaz; niyetlerini ve yeteneklerini gerçekleştirmekten alıkoymaz.³⁸ Metropolde yaşayan yoksulların işsizlik, yoksulluk maaşı, elverişsiz sağlık koşulları, sezonluk işler veya gelişen dünyadaki eşitsiz ticaret ve artan borçlar üzerinden ekonomik istismarı öz-gelişim imkânını sarsar ve en sonunda da yok eder. Günlük yaşam mücadelesi günün bir düzeni haline geldiğinde, sosyal gelişim veya kültürel ifadeye dair tüm istekler son bulur. Baskı altındaki kişiler, kişiliklerinin gelişmesini ve karmaşık bütünlükleri içerisinde tanınmalarını sağlayan iyi ve tamamlanmış hayata, yani Aristotelesçi *eu zein*'e, ulaşamaz hattâ onu isteyemezler bile.

Kimlik Paradoksu ve Haklar

Hukuki tanınma Honneth'in iddia ettiği gibi somut kimliğin tam tanınması haline gelebilir mi? Yasal hakların en büyük başarısı, tam olarak tüm dayanakları soyutlamak ve kişiyi belirlenimsiz bırakmaktır. İnsan haklarının “insan”ı, türsel bir varoluş olarak, tüm çıplaklığı ve yalınlığıyla bir ayırım ve bölünme olmaksızın, anlamlı özellikler-

³⁷ J. Bernstein, “Rights, Revolution and Community”, *Socialism and the Limits of Liberalism*, ed. P. Osbourne (1991), 113.

³⁸ Bkz. A. Gewirth, *Self-Fulfilment* (1998).

den yoksun boş bir doğada bütün ötekilerle birleşmiş olarak ortaya çıkar. İnsan Hakları Beyannâmeleri ve Antlaşmaları'nın evrensel “insan”ı, engellerden kurtulmuş bir adam, tamamen engelsiz bir insandır. Türler var oldukça, tüm insanlar eşittir; çünkü ruh ve aklı, insanların *differentia specifica*'nı (ayırddedici özelliğini) eşit olarak paylaşırlar. Fakat bu eşitlik, klasik Beyannâmeler'in en radikal unsuru, “uygun olmayan adamlar” (yani mülk sahibi olmayan adamları) ve kadınlar için sınırlı bir değere sahipti ve insan olmayanlar olarak tanımlananları (köleler, sömürge halkları ve yabancılar) ise tamamen reddediyordu.

Çağdaş insan hakları kavramı uzun bir yol kat etmiştir. Sosyal ve ekonomik haklar, gey ve lezbiyen haklarının küçük bir kısmı, kadın ve çocuk haklarının bazıları, azınlık hakları ve yerli halkların hakları, soyut hukuki kişiyi tamamlamayı ve güçlü bir tanınmayı inşa etmeyi vaat eder. Ama yasal hakların bize sağladığı asgari düzeyde bir tanımayı aşabilecek tutarlı bir insan hakkı kavramı elde edebilir miyiz? Bu soruyu cevaplamak için, yeni hakların uyarlanması ve tanınmaya yönelik bireysel talepleri birbirinden analitik olarak ayırt etmemiz gerekir. Grup haklarıyla başlayalım.

Göstergebilimin terminolojisini kullanarak, erkek haklarının “erkek”i ya da insan haklarının “insan”ının yüzer-gezer bir gösteren olarak işlev gördüğü savunulabilir. Bir gösteren olarak o, sadece bir kelime, herhangi bir tikel gösterilen ya da anlamla otomatik olarak ya da zorunlu biçimde bağlantılı olmayan söylemsel bir bileşendir. Bilakis, ‘insan’ kelimesi tüm anlamlardan bağımsızdır ve sonsuz sayıda gösterilene bağlanabilir. Sonuç olarak, bütünüyle ve nihai olarak herhangi belirli bir kavrama indirgenemez, çünkü tüm anlamları aşar ve onların hepsini yukarıdan belirler.³⁹ Ama insan haklarının “insanlık”ı sadece boş bir gösteren değildir; muazzam bir sembolik sermaye, bir artık değer ve Devrimler'in ve Beyannâmeler'in bahsettiği ve insan haklarının tanınması ve korunması için verilen her yeni mücadelenin arttırdığı onuru taşır. Bu sembolik fazlalık “insan”ı yüzer-gezer bir gösterene; politik, toplumsal ve yasal mücadelelerde yer alan savaşçı-

³⁹ Politik kuramda “üstbelirlenim” kavramının psikanalitik bir kullanımı için bkz. Laclau ile C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) [*Hegemonya ve Sosyalist Strateji: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*, çev. Ahmet Kardam, İletişim Yayınları].

ların davalarının bir parçası haline getirmek istediği bir şeye dönüşür ve insan haklarının siyasi kampanyalar için neden önemli olduğunu açıklar.

Modernitede insan olmakla aynı anlama gelen insan haklarına sahip olmak için, onları talep etmelisiniz. Bu talep, sosyal tanınma ve yasal korunma için bir talebe, yüzer-gezer bir gösterene bağlanır. Yani bir hak, eğer “insan” kelimesi üzerinde –geçici veya kısmi– bir belirlenmeyi sabitlemeyi başarır, onun kaçışını engellemeyi beceriyorsa, tanınır. Bu süreç siyasi, ideolojik ve kurumsal mücadelelerde gerçekleşir. Genel olarak çeşitli gruplar, kampanyalar ve bireyler, toplumsal protestolar, lobicilik ve emsal davaları gibi çok sayıda farklı siyasi, kültürel ve yasal alanda, var olan hakkın genişletilmiş veya yeni bir hakkın kabul edilmiş şeklini elde etmek için uğraşırlar. Dilin ve retorikğin yaratıcı potansiyeli orijinal “insan” haklarının bölünmesine ve işçi, gey, göçmen ve benzerlerinin haklarına doğru çoğalmasına yardımcı olur.

Yeni bir talebin başarıya ulaşması için, hakkı talep edenlerin insanlık onuruna kabul edilmiş gruplarla hem benzerlik hem de farklılıklarını ileri sürmeleri; hem evrensel hem de tikel olana başvurmaları gerekir. İlk olarak: benzerlik. Yeni grup, insan doğasının soyut özelliklerini paylaştığını iddia eder, yani bu grup, paylaşılan onur ve eşit muameleden yararlanması gereken, insanlığın geçerli bir alt grubudur. Eşitlik, Beyannâmeler ve Anayasalar’ın iddialarına rağmen, verili ya da açık değildir. Hegel ve Marx’ın da iddia ettiği gibi siyasi bir inşadır ve Kant’ın fark ettiği gibi kanun aracılığıyla ifade edilir. Kanun önünde eşitlik somut anlamını bu bağlamda elde eder: Onunla ilgili hiçbir şey “doğal” değildir. Doğallık şöyle dursun, liberal-demokratik geleneğin temel iddiası, bu geleneğin toplumsal farklılıklar ile doğum tesadüflerini aşabileceği; doğanın *karşısında* konumlanarak bir eşitlik inşa edebileceğidir. Bu yüzden hak iddialarının iki açısı vardır: evrensel olana bir başvuru fakat insan doğasının belirlenmemiş karakteri. İkinci olarak, iddia sahipleri ve insan doğası arasında bir benzerlik olduğu iddiası yüzer-gezer gösterenin artık değerini kabul eder ve onların iddialarını zaten kabul edilmiş olanlarla aynı zemine yerleştirir.

İkincisi: farklılık. Hukuki kişiliğin paylaşılan onuru ve yurttaşlık topluluğu somut kimliğin yetersiz tanımlarıdır. Ben hukuki bir kişiyim ve yurttaşım ama daha da önemlisi bir erkek veya kadın, hetero-

seksüel veya gey, siyahi veya beyaz, İngiliz, Amerikan, Yunan, Muhafazakâr parti taraftarı, İşçi Partisi yandaşı ya da anarşist, evli veya boşanmış, bir öğretmen, madenci veya şair, bir göçmen, sığınmacı veya sadık bir vatansever, Kuzeyli veya Güneyli, bir sarhoş, yaygaracı veya içki düşmanı olabilirim. Ne var ki farklılık ve çoğul kültürel kimliklerin tanınması iddiaları liberalizmin uyumlu yoldaşları değildir. Amy Gutmann bunu şöyle ifade eder:

...çoğulcu bir toplumda bulunan farklı kültürel kimliklerin nasıl tanınması gerektiği konusundaki sorulara verilebilecek makûl cevaplardan biri, kamu kurumlarında farklılıkları temsil etmenin veya farklılıklara saygı göstermenin amacının saptırılmış olduğunu belirtmektir. ... çağdaş liberalizmdeki önemli bir damar ... kamu yararına hizmet eden kurumlarla özdeşleşemememizin ve kamu kurumlarının kişilerüstülüğünün bedelini vatandaşların ödemeye razı olması gerektiğini öne sürer; zira bu kurumlar etnik, dinî, ırksal veya cinsel kimliğimizin ne olduğuna bakmaksızın hepimize eşit davranır.⁴⁰

Hukuk, Hegel'in iddia ettiği gibi, aynı ve evrensel olana çekilmiştir ve farklılığa yer vermek bağlamında eksik bir donanıma sahiptir. Bu, insan hakları öznelerinin cinsiyetlerinin niçin kadın olmadığının ve cinsel yönelimin insan hakları araçları içinde ayrımcılığın hukuk dışı bir zemini olarak niçin tanınmadığının sebebidir. Farklılık, insan haklarının liberal kodlarında tartışmalı bir zemin olarak kalır; sosyal, ekonomik ve kültürel hakların etrafı, çoğunlukla sivil ve siyasi haklardan daha alt düzeyde oldukları, sağlam haklar olmaktan ziyade, sadece haklılaştırılmaz özelemler oldukları biçimindeki ifadelerle çevrilmiştir. İnsan hakları talepleri bu yüzden temelde Batılı erkeğin özellikleriyle özdeşleştirilmiş imkânsız bir evrensel eşitlik ile mutlak farklılığa yönelik aynı şekilde gerçekleştirilemez bir iddia arasında paradoksal bir diyalektik içerir. Batılı, beyaz ve varlıklı erkeğin doğası evrensel özelemleri ihtiva edemediğinden, işçiler, kadınlar, ırksal ve etnik gruplar ve benzerlerinin özellikleri ve arzuları, belli işçilerin, kadınların ya da etnik grup haklarına olan istekler artmaktadır. Bunu

⁴⁰ A. Gutmann, "Introduction", *Multiculturalism*, ed. A. Gutmann (1994), 4, [*Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, yay. haz. Cem Akas, Yapı ve Kredi Yayınları].

başarılarında, evrensellik, grubun tikelliğini temel alan sonsuz bir tikel talepler zincirinin yayılması önünde sürekli olarak gerileyen bir ufuk halini alır.⁴¹ Ama bu başarı her zaman koşullu ve tersine çevrilebilirdir, çünkü liberal hukukun mantığı evrensel olanı yaygın olana ve aynı olanı da farklı olana önceleme eğilimi gösterir.

Örneğin, kadın hakları argümanı, görünüşe bakılırsa, iki zıt iddiayı, hem “kadınlar erkekler gibidir” iddiasını hem de “kadınlar erkeklerden farklıdır” iddiasını ihtiva eder. Kadınlar çok uzun bir zaman boyunca insan hakları konusunda görünmez oldular; çünkü ilk olarak, kadınlık insanlıkla uyumlu tam bir onuru hak etmeyen aşağı bir durum olarak görülmekteydi. Fakat kadınların farklılık taleplerine cevap almaksızın insanlık seviyesine ulaşmaları (benzerlik eylemi) aynı derecede sorunludur. Bu, basit bir şekilde, insanlığın temsilcilerinin (beyaz, iyi durumdaki erkekler) haklarını temel olarak kadınlara kadar genişletmenin onların isteklerini sona erdireceğini varsayar. Fakat farklılık feminizminin ikna edici bir biçimde ileri sürdüğü gibi, hakların evrenselliği kadınların ihtiyaçlarını ve tecrübelerini zorunlu olarak ihmal etmektedir.⁴² Kadınların kaygıları ve istekleri insan doğasının evrensel adlandırmaları altında toplanamaz, bu durum tam olarak kadınların eşitleştirici insanlıktan farklı olmalarından kaynaklanır. İç hukukun ve uluslararası hukukun, örneğin, savaş esnasında meydana gelen aile içi tecavüzü veya tecavüzü ve cinsel saldırıları kabul etme konusunda sorunları var. Evlilik içi tecavüzün suç sayılmaması kadınların evrensel niteliğe ulaşmamış olmalarının bir sonucudur. Sonuç olarak, kanun kadınları sanki erkeklerin ceza almadan şiddet uygulayabilecekleri bir mal olarak, erkeklerden daha değersiz görüyor. Savaşlarda tecavüzün insanlığa karşı işlenen bir suç olarak görülmemesi kadının farklılığının tanınmamış oluşunun bir sonucudur. Evrensel beden bütünlüğünü koruyan standart suç kanunu hükümleri cinsel şiddete karşı yeterli bir koruma olarak görülüyor. Cinsel istismarın sarsıcı (travmatik) etkisi önemsiz ve cinsel şiddet,

⁴¹ E. Laclau, *Emancipation(s)* (1996), bölüm 2.

⁴² L. Irigaray, *Thinking the Difference* (1994, çev. K. Montin) (*Ben Sen Biz: Farklılık Kültürüne Doğru*, çev. Sabri Büyükdüvenci & Nilgün Tural, İmge Yayınları); *An Ethics for Sexual Difference* (1993, çev. C. Burke ve G. Gill); *I love to you* (1996, çev. A. Martin)

erkek iktidarı ve kadının değersizleştirilmesinde temellenen suçun büyüklüğünün altının kazınması suretiyle genel şiddetle bir tutulur.

Haklar mücadelesinde, benzerlik ve farklılığa dair retorik oyunlar en çelişkili amaçları gerçekleştirmek için kullanılabilir. Benzerlik olmadan farklılık talebi belli bir grubun eşsizliğini oluşturabilir ve özel muamele taleplerini haklılaştırabilir ama aynı zamanda onun sosyal ve ekonomik açıdan alt düzeyde oluşunu akla uygun hale getirebilir. Aristoteles “bazı insanlar doğuştan özgür bazıları ise köledir ... Doğumlarından itibaren bazıları boyun eğmek, bazıları ise yönetmek için seçilmiştir” der.⁴³ Yunan veya Romalı bir köle hayvan sesi olarak görülür, on dokuzuncu yüzyılda bir işçiye “makinenin bir çarkı” veya tek kullanımlık bir ürün gibi davranılır, kısa zaman öncesine kadar kadın eş, erkeğin kölesi durumundaydı. Tüm bu durumlarda, ampirik farklılık kurulmuş ve hâkim düşünceyi haklılaştırmıştı. Daha genel bir ifadeyle, linguistik, ırksal, cinsel ve diğer farklılıkların sureti hiyerarşileri desteklemek üzere kullanılmış ve güç dengesizliklerini meşrulaştırmıştır.

Bu yüzden, soru, niçin değil, ne zaman, nasıl ve hangi özelliklerle ilişkili olarak “kadınlar erkekler gibidir (değildir)?” sorusudur. Çoğu insan hakları mücadelesi, bu zamansal, tarihsel ve özgül kıyaslama ve tartışma biçimini benimser. Onların amacı, sınıflar, gruplar ve bireyler arasındaki ilişkileri anlamamanın başat yolunu tekrar tanımlamaktır ve bu hususta retorik taktikler ve söylemsel akıl yürütme onların temel silahlarıdır. Kölelik karşıtı mücadeleler ve işçilerin ve kadınların mücadelelerinin kültürel amacı, özgür kişiler, mülkiyet sahipleri ve erkekler (genellikle bu üçü aynı safta yer alır) ile köleler, işçiler ve kadınlar arasındaki ilişkileri yeniden ifade etmektir. Eski hegemonik düşünce, birinci grupların ikinciyle doğal farklar temelinde ilişkili olduğunu, eşitsizliklerin benzemezliklerin mantıksal ve zorunlu bir sonucu olduğunu iddia ediyordu. Diğer yandan, isyancılar ve protestocular, ilişkiyi eşitsizliğin, benzerliklerin ahlâka aykırı inkârının ve farklılıkları hiyerarşilere çeviren gayri meşru egemenliğin sonucu olarak yorumluyorlardı.

Farklılık iddiası, benliğe kimliğini veren, onu zengin, karmaşık ‘içi dolu’ bir kişilik yapan şeydir. İster toplumsal cinsiyet, etnisite ister

⁴³ Aristoteles, *Politics* (1990, Loeb edn., çev. H. Rakham) I.I. 6 (*Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi).

cinsellik olsun, farklılaşmış özellik, evrenselliğin kısmi bir geçerli hükmü, evrensel ve tikel olan arasında bir dolayım durumu olarak sunulur. Soyut insan doğası ve grubun somut özellikleri arasındaki mesafe, onların kimliklerinin bir yönünü dikkate alan farklılaşmış muameleye dair taleplerini haklılaştırır. Eğer eşdeğerlik ve eşitlik soyut doğaya karşı siyasi ve yasal eylemden kaynaklanırsa, farklılık iddiası, konumlanmış, yerelleşmiş ve bağlam bağımlı somut doğanın tikelliğini yeniden takdim eder.

Şimdi burada konunun özüne ulaşıyoruz: Grup taleplerinden bireysel tanınma mücadelesine, kimliğimizi oluşturan ötekiler ve sosyal kurumlarla sürekli konuşmaya doğru hareket ettiğimizde hukuk, kimliğin tam olarak tanınması için daima yetersiz kalacaktır. Hukuk, bazı haklar ve korumaların oluşması yoluyla, cinselliğimi, etnisitemi ve aile durumumu tanıyabilir. Ama farklılık politikaları yine de belirli konumların genelliğine, bu kadın veya şu eşcinsel olmaktan ziyade kadın ya da gey olmanın genelliğine bağlı kalacaktır. Hukuk sadece evrensellikler ve genelliklerle ilgilenir. Diğer yönden somut bir kimlik, birçok pozisyonun olumsal ve son derece değişken birleşmesi yoluyla oluşur; o, sadece bazıları genelleştirilebilir ve ötekilerle paylaşılabilir olan oldukça özgül grup özelliklerinin bir sonucudur. Paylaşılan özelliklerle ilgili olarak, insan hakları saygınlığının tanınmasını söz konusu grubu (kadınlar veya geyler) hak öznelerine dönüştürerek genişletir. İnsan hakları ve yanlışlıklar, evrensel ve genelleştirilebilir olanın arasındaki boşlukta işlev görür.

Ne var ki kimliğin birçok ögesi, kişisel tarihe ve bu kişisel tarihi tanımlayan anların, dönüşlerin ve travmaların, birçok şeyin yanında, gey cinselliği, Arsenal taraftarlığı ve Muhafazakâr Parti destekçiliğinin bileşiminin oluşturduğu arka plana gömülü vaziyettedir. Bu karışım, ötekilerle sonsuz sayıda karşılaşmada test edilir ve tanınır; özel olarak kendimin ne olduğu sorusunda olduğu gibi: yurttaşlıkta verili ve oy verme hakkında temsil edilen haklar ve paylaşılmış onurun bir yaratımı, ama aynı zamanda yüzün yeniden üretilemez tezahürü ve biricikliğinin örneklediği bütünsel nevi şahsına münhasırlık ve mutlak farklılığın bir sonucu. Bu genel ve tekil olan arasındaki ikinci önemli uzamdır. Burada hukukun evrenselleştirici mantığı ötekinin biricikliğini daima ihmal eder.

Yüz ve öteki'ye yapılan gönderme, bizi kimliğin, evrensel ve tikel olanın veya aynı ve farklı olanın diyalektiğine mukavemet eden yö-

nüyle tanıştırır. Hegel'e göre, korporasyon üyeliğinin getirdiği onur bireyi etik devletle tanıştırır. Ama postmodernitede, bu bağlılıklar, üyelikler ve aidiyetler aşırı bir şekilde çoğalmıştır; fakat buna ek olarak, onlar kendi başlarına kimlik meydana getirmek için yetersizdirler. Tanınma mücadelesi ve kimlik politikaları benliği eşsiz bir birey olarak yaratmak içindir. Kimliğimin ana unsurları, “gerçek ben” olarak düşündüğüm benim yapı taşları, yasal hakların sağladığı paylaşılan onur ile çok az bir ilişkisi olan ve insan haklarının farklılığı çoğaltıcı uzantılarının ele geçiremeyeceği çok çeşitli özellikler, inançlar ve konumlara işaret etmektedir. Kimliğim, bütün bu farklı bileşenlerin ya da belirli bir bileşenin yönlendirmesi altında nadiren ve geçici bir biçimde, diğer zamanlarda ise herhangi bir hiyerarşi olmaksızın çeşitli şekillerde bir araya gelen “özne konumları”nın hareketli bir eklemlenmesidir. Somut kimlikler psikolojik, sosyal ve siyasal bağlamlarda oluşur, psikanalitik anlamda bunlar ötekinin meydana getirdiği arzunun bir sonucudur. Bu anlamda, farklılaşma talepleri hukukun eşitleyici mantığının dışında oluşturulur.

Bu konumların potansiyel ya da gerçek çatışmalarını ötekilerle müzakere etmek bireysel kimlik politikalarının temel bir kısmını oluşturur. Örneğin, deplasman maçında futbol takımımı takip etmemde, Arsenal taraftarları grubunun üyeliği temel bir özellik haline gelir. Ama benim takımımın taraftarları bir oyuncuyu –aynı zamanda benim ırkımı da etkileyecek şekilde– ırkından dolayı rahatsız etmeye başarlarsa, ya da onların davranışları ideolojik bağlılıklarımı rencide ediyorsa, o zaman iki bağlılığım çatışmaya girer. Bu durumlarda, benim takımımın taraftarları açıkça ve şiddetle benim cinselliğime saldırıyorlarsa, Arsenal veya Tories'e olan sadakatim sahte bir hal alır. Bu çatışmayı ya taraftarların davranışını makûl görerek, ya da bir şekilde kendi ırkımın veya cinselliğimin sorunlu olduğunu kabul edip, kendi utancımı içimde yaşayarak unutabilirim. Tüm bu durumlarda kimliğim, kimliğimin yönleriyle ilgili benimle sessiz veya gerçek bir diyaloga giren ötekilerin tanınmasıyla zuhur eder. Ayırmıcılık veya nefret söyleminden kaynaklanan herhangi bir ilişkili hak, ötekilere vereceğim tepkiyi ve kendi öz imgemi şekillendirmede önemli hale gelecektir. Fakat genellikle bu tür diyaloglar başarısız olur. Charles Taylor'ın belirttiği gibi, “modern çağla ortaya çıkan şey tanınma ihtiyacı değil, tanınma teşebbüsünün başarısız olabileceği durumlar-

dır.”⁴⁴ Bu başarısızlık, bizim en yakınımızdaki ve samimi insanın tanımayı engellemesinin bir sonucu olabilir. Ama bu başarısızlık, çoğu zaman yasal kurumların ve hakların kaçınılmaz ama çoğu önlenabilir yanlış tanımlarının bir sonucudur.

Arzu, (Yanlış) Tanınma ve Haklar

İnsan hakları mücadeleleri sembolik ve politiktir: Onların birincil savaş alanı farklılık ve eşitlik ya da benzerlik ve özgürlük gibi kelimelerin anlamlarıdır ama eğer başarı sağlarsa ontolojik sonuçlar doğururlar; yasal öznenin oluşumunu radikal bir şekilde değiştirir ve insanların hayatlarını etkilerler. Haklar bir tür karşılıklı tanınma oluşturup onu uygulayarak kimlikleri meydana getirir ve onları dengede tutar. Hukuk insan doğasının soyut ve belirsiz kavramları ile hak ve hakkın korunmasını talep eden somut insanlar arasında arabuluculuk yapabilmek için yasal öznenin teknik kategorisini ve kendi bünyesindeki çözümleri, işlemleri ve hakları kullanır. Yasal özne soyut insan doğası ve somut benlikler arasında aracılık yapar. Kadın hakları gibi çelişkili bir hak kategorisinin yasal doğrulaması ilgili haklarla bağlantılı belli bir tür kimliğin tanınması olarak işlev görür. Diğer taraftan, insan hakları öznesi olarak tanınan bir insan, belli bir kimliğin kişisi, belirli özelliklerin taşıyıcısı ve belirli eylemlerin varisi ve soyut insanlık onurunun taşıyıcısı olarak kabul edilir. Birey sözü konusu hakların yasal öznesi olarak tanındığı ölçüde insanoğludur, kadındır, bir vatandaştır, işçidir vb. ve kimliği kendi haklarının toplamından oluşur. Ama aynı zamanda birey bundan çok daha fazla şey ifade eder.

Klasik İnsan Hakları Beyannâmeleri’nin desteklediği soyut insan doğası kavramı, postmodern toplumlarda yeni ve uzmanlık gerektiren haklara yönelik artan taleplerle yer değiştirdi. Tanınma mücadelesinin arkasındaki güç olan arzu, temel kavram olarak insan doğasının yerine geçti ve güç mantığı ve devletle ya da adalet mantığı ve açıklıkla ilişkilendirilebilecek boş ve yüzer-gezer bir gösteren halini aldı. Biz modernler yalnızca ne yapabileceğimizi biliyoruz; arzunun yasallaşması, postmodernler olarak, arzuya yasal bir anlamla yatırım yaparak kendimizi “inşa edebileceğimiz” anlamına gelmektedir. Bize,

⁴⁴ Taylor, *a.g.e.*, n. 23, s. 35.

yasal olarak inandığımız kişi haline dönüşmek, öz imgemizi kamusal olarak tanınmış kimliğimize dönüştürmek hakkı tanındı. Dünyanın aşırı yasallaşması konusundaki yaygın şikâyet, arzunun bu sonsuz yasallaşmasının kaçınılmaz bir sonucudur tam olarak. Arzu öznenin ötekilerle ve siyasetle ilişkisinin resmî bir açıklaması oldu. Öz gelişim ve kendini gerçekleştirmenin hukukun konusu haline geldiği 1950 ve 1960 yıllarında arzuya ilk başta kısıtlı bir yasal tanınma verilmişti. Bundan sonra, hak sahiplerinin çoğalması, taleplerin artması ve hak nesnelerinin sürekli olarak değişmesi zaman, dil ve politika ile ilgili bir konuydu ve arzu onların işlerini gördü. Haklar, kimliğimin gide- rek artan yönlerini uygulanabilir yasal taleplere dönüştüren hareketli bir arzunun tanınması haline geldi. Arthur Jacobson'un da belirttiği gibi, Hegel'e göre, insan türü "dünyayı hayâl edilebilir her yasal ilişkiyle doldurmak için erotik bir istek" altındadır.⁴⁵ Bu dürtü insan haklarının en büyük gücü olmuştur. Haklarım ne kadar fazla olursa, ötekiler tarafından tanınmam da o kadar eksiksiz olur. Ama aynı zamanda, bu tür bir tanınma zorla gerçekleştirilmiştir; bir aileye, korporasyona, gruba veya topluluğa aidiyetin karşılıklılığına dayalı olarak değil, hukukun yabancılaştırıcı ve zorlayıcı mantığına bağlı olarak gerçekleşir. Yasal formun, içeriği ne olursa olsun Hegel tarafından çok güçlü bir biçimde tanımlanan özelliği değişmemiştir. "Bir bireyi 'yasal bir kişi' olarak tarif etmek aşağılama ifadesidir" diye ifade eder Hegel.⁴⁶ Bu kaçınılmaz yanlış tanınma insan haklarının yasal kişisinden dolaydır.

Ne var ki insan hakları sadece belli evrensel kişilik özelliklerini onaylamaz ya da güçlendirmez. Hakların yeni gruplara ve yeni eylem alanlarına doğru sürekli genişlemesi onların temelden uzlaşmaz karakterini gösterir. Onların tanınması varoluşun kalbine gider; saygının da ötesinde bireyin öteki tarafından takdir edilmesine ve özsaygıya işaret eder; kimliğin temel oluşum noktalarına dokunur. Eşsiz kimliğimizin somut tanınması için bizler yorulmadan çabalamaya mahkûmuz. Ama önlenebilir yanlış tanımlar, bir bireyin ya da grubun öz imgesi ile hukuk ve hakların onların tasarlamasına izin verdiği kimliği arasındaki sayısız uyumsuzluklar, hukuku kimlik mücadelelerinde zorunlu ama yetersiz ve kusurlu bir ortak haline getirir. Ta-

⁴⁵ A. Jacobson, "Hegel's Legal Plenum", Cornell ve ark., *a.g.e.*, n. 24, s. 114.

⁴⁶ Hegel, *a.g.e.*, n. 8, s. 480.

mamlanmış bir kimlik hukukun evrensel özelliklerine değil ötekilerin biricik arzusu ve somut tanınma için verilen sürekli mücadeleye dayanabilir. Burası tam da Honneth'in insan haklarının tam bir karşılıklı tanıma getirebileceği ve toplumsal çatışmanın başarısızlığını uzlaştırabileceğini iddia ettiği noktadır. İnsan hakları, arzu gibi, etik boyutlara sahip bir mücadele alanıdır. Toplumsal çatışma zaman zaman sosyal bağa zarar verebilir ama aynı zamanda topluluğun siyasi ve etik biçimlerinin gelişimi yönünde atılan bir adımdır. Fakat öteki için arzu hukukun bir adım ötesinde durur. Sürekli daha büyük bir resmî tanınma peşindedir; fakat yasal form talebi kabul edilir edilmez bu başarı öteki için olan arzuyu göz ardı eder. Kimliğin, arzunun ve insan haklarının bu çetrefil ama paradoksal iç içe geçmiş yapısı Hegel'in postmodern hukuk felsefesine verdiği bir derstir.

TANINMA MI YENİDEN DAĞITIM MI? TOPLUMUN AHLÂKİ DÜZENİNE DEĞİŞEN YAKLAŞIMLAR*

Axel Honneth

Siyaset felsefesinde son birkaç yıldır meydana gelen gelişmeleri takip edenler, kavramsal değişimlerin normatif yönelimdeki değişimlerle birlikte vuku bulduğu şu teorik süreçlerden birinin daha yaşandığını kesinlikle fark etmişlerdir. 1980’lerin sonuna kadar, Marksizmin Avrupa’daki hâkimiyeti ile Rawls’ın ABD’deki geniş çaplı etkisi, normatif siyasi düzen kuramlarının yol gösterici ilkelerinin gerekliliğine ilişkin en ufak bir şüpheyi yer bırakmamıştı. Ayrıntılardaki farklılıkları bir kenara bırakacak olursak, ikisi de akılcı nedenlerle gerekçelendirilemeyecek her türlü toplumsal veya ekonomik eşitsizliğin ortadan kaldırılmasının şart olduğu konusunda mutabıklardı.

Siyasi anlamda sosyal demokrasi çağının bir göstergesi olduğu söylenebilecek bu güçlü adalet fikri yerine, ilk başlarda siyasi açıdan daha belirsizmiş gibi görünen yepyeni bir fikir doğmuştur sanki. Gö-

* Çeviri: Kübra Kelebekoğlu

Kaynak Metin: “Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society”, *Theory, Culture & Society*, 2001, 18, 43.

rünüşe göre, bu fikrin normatif hedefi artık eşitsizliğin giderilmesi değil, indirgenme ile küçümsenmenin ortadan kaldırılmasıdır; bu fikrin ana kategorileri “eşit dağıtım” veya “ekonomik eşitlik” değil, “onur” ve “saygıdır”. Nancy Fraser bu değişimden veciz bir ifadeyle “yeniden dağıtımdan” “tanınmaya” doğru bir geçiş olarak bahsetmişti. Yeniden dağıtım kavramı, özgür vatandaşlar olarak var olunabilmesi için maddi gereksinimlerin yeniden dağıtılması yoluyla toplumsal eşitliğin elde edilmesini amaçlayan bir adalet görüşüne bağlıdır, oysa tanınma kavramı çerçevesinde adil bir toplumun koşulları bütün bireylerin şahsi onurunun tanınması olarak tarif edilmeye başlanmıştır (Fraser, 1995).

Albert O. Hirschman’ın da günümüzün siyasi kültüründeki temel bir eğilimi saptayabilmek amacıyla kategorik bir ayırım yapmayı teklif ederken benzer bir niyeti vardı. Hirschman’a göre, toplumsal çekişme gitgide “dağıtılamaz” mallar için yaşanan çatışmalar biçimini almaktadır; “dağıtılabılır” mallar için yaşanan çatışmaların aksine, bu yeni tip çatışmalar doğası gereği “dağıtılamaz” malların eşitlik ilkesine göre dağıtımını imkânsız hale getirir (Hirschman, 1994).

Normatif yönelimdeki bu değişimi açıklamaya çalışan iki farklı yorum mevcuttur; bu iki yorum bir bakıma çelişen iki farklı gözlemden türemiştir. Yorumlardan biri, muhafazakâr partilerin azımsanamayacak kadar çok ülkede elde ettiği zaferlerin refah devletini alaşağı ettiğine ve toplumda daha kapsayıcı bir eşitlik sağlamaya yönelik umutların tükendiğine atıfta bulunarak, “onur” veya “tanınma” gibi kavramları siyasi bir hayâl kırıklığının sonucu olarak düşünebileceğimizi ileri sürer. Bu tez dâhilinde, ekonomik yeniden dağıtım ulaşılmayacak kadar uzun vadeli bir hedef olarak görülmeye başlandığında, bunun yerine daha tavizkâr bir talep olan indirgenmenin ve küçümsenmenin ortadan kaldırılması fikrinin ortaya çıktığı savunulur. Ne var ki, bu tür fikirlere olan eğilimin artmasını, siyasi bir hayâl kırıklığının sonucu olarak değil, tam tersine, ahlâki duyarlılığın artmasının bir sonucu olarak değerlendiren alternatif bir yorum daha mevcuttur. Bu ikinci teze göre, bir dizi yeni toplumsal hareket dikkatimizi toplumsal veya kültürel olarak küçümsenme deneyiminin siyasi önemine yöneltmiştir. Sonuç itibarıyla, birey ve grupların onurunun tanınmasının adalet kavramının hayati bir kısmını oluşturduğu fark edilmeye başlanmıştır. Benim bu makalede desteklemek istediğim tez

işte bu ikincisidir ve makaleyi aşağıda belirttiğim gibi sürdürmek niyetindeyim.

İlk adım olarak, tanınma kavramının son üç yılda hangi süreçlerden geçerek siyasi ve ahlâki olarak önem kazandığını ortaya koyacağım (bölüm I). Daha sonra, muhtemelen ilk kez Hegel'in ortaya attığı normatif bir fikir olan karşılıklı tanınmayı da içeren toplumsal felsefe programını hatırlatmaya yönelik birkaç şeye dikkat çekerek bu güncel konuya tarihsel bir derinlik kazandırmak istiyorum (bölüm II). Bundan sonra üçüncü adım olarak, ahlâki zedelenmenin farklı biçimleri arasında yapılmış bir ayırımdan yararlanarak farklı tanınma türleri arasında bir ayırıma gideceğim ve "tanınmanın" normatif içeriğini özetlemeye çalışacağım (bölüm III).

Kavramlara bu şekilde açıklık getirdikten sonra, nihayet dağıtım yüzünden yaşanan çatışmaları tanınma mücadeleleri olarak kavramaya çalışmamızı, ama bunu hakkını vererek yapmaya çalışmamızı teklif edeceğim.

I

"Tanınma" kavramı ahlâki-pratik felsefede elbette ki o veya bu biçimde her zaman önemli bir role sahip olmuştur. Yalnızca eylemleri *polis* içinde toplumsal kabul gören insanların iyi bir yaşam sürebileceği fikri, antik Yunan etiğinde baskın bir rol oynardı; İskoç ahlâk felsefesine de kamusal tanınmanın veya reddin bireyi arzulanan erdemleri edinmeye yönlendiren bir toplumsal mekanizma teşkil ettiği fikri rehberlik ederdi; nihayet Kant ile birlikte, "saygı" kavramı bütün bir ahlâkın en yüce ilkesi işlevini kazandı, zira bu ilke kategorik buyruğun özünü, bir başka kişiye kendi nezdinde bir amaç olarak muamele etmeyi içermekteydi. Ama bu bağlamda tek öncü ve önemli bir istisna olan Hegel haricinde, klasik düşünürlerin hiçbiri tanınma ilkesini ahlâk felsefelerinin merkezine oturtmamıştır. Nasıl bir dolaylı değer atfedilmiş olursa olsun, tanınma kavramı daima daha temelde yer aldığı düşünülen başka belirlenimlerin gölgesinde kalmıştır.

Bu durum, tanınma fikrinin daha belirgin bir değerlendirmeye tâbi tutulmasını talep eden bir dizi siyasi ve toplumsal hareketin ortaya çıkmasıyla birlikte ancak son yirmi yılda değişmeye başladı. Gerek çokkültürcülükle ilgili tartışmalarda, gerekse feminizmin kuramını açıklığa kavuşturma çabası dâhilinde, bireylerin veya toplumsal grup-

ların farklılıkları içinde kabul edilip saygı görmesi gerektiği şeklindeki normatif görüş, müşterek bir ideal olarak ortaya çıkıverdi. Bu noktadan ileri ufak bir adım daha atıldığında, toplumsal ilişkilerin ahlâki niteliğinin yalnızca malların adil veya eşit dağıtımıyla ölçülemeyeceğinin yaygın bir şekilde farkına varılmış oldu.

Kaldı ki, sahip olduğumuz adalet fikri, bireylerin birbirlerini nasıl ve hangi yollarla tanıdıkları meselesiyle temelden bağlantılıdır. Böylelikle, siyasi kaygılar yavaş yavaş ahlâk felsefesindeki tartışmaların konusunu belirlemiş oldu; bu da ahlâkın normatif içeriğinin belli bazı karşılıklı tanınma biçimlerine atıfta bulunularak belirlenmesi gerektiği düşüncesinden kaynaklanmıştır. “Ahlâki bir bakış açısından” bahsettiğimizde, her şeyden önce öznelerarasında var olan ilişkilerin arzu edilen veya uygulanabilen niteliklerine işaret ederiz. Ama bu iddia, toplum kuramlarının normatif ilkelerini doğrudan tanınma kavramının ahlâki çıkarımlarından türetme girişimi için yalnızca bir başlangıç noktası olabilir. Bu yola çıkıldığı an, böyle bir yaklaşımın oluşturulmasına ilişkin bir dizi sorunla karşılaşmak pek de uzun sürmeyecektir. Tanınma ahlâkıyla ilgili güncel tartışmalar genellikle söz konusu zorlukları sistematik bir biçimde betimleyebilme amacıyla yürütülüyor. Böyle bir yaklaşımın yol açacağı ilk sorun, kilit noktada duran tanınma kategorisinin yüklenmiş olduğu anlam yelpazesıyla ilişkilidir.

Kant’tan beri görece belirgin bir ahlâki-felsefi sınırlara sahip olan “saygı” kavramının aksine, “tanınma” kavramı ne gündelik dilde ne felsefede açık bir belirlenim kazanmıştır. Feminist bir etiğin oluşumu bağlamında tanınma kavramı, her şeyden önce anne-çocuk ilişkisinde örneklenen müşfik bir dikkat ve ilgiyi betimlemek için kullanılır. Buna karşın, söylem etiğinde “tanınma”, bütün ötekilerin birbirlerinin hem biricik hem eşit statülerine karşılıklı olarak saygı beslemesine işaret eder; burada, bir söylemin katılımcılarından beklenen davranış paradigmatik bir model olarak işlev görür. Son olarak, Toplulukçu (communitarian) fikirleri geliştirmek için sarf edilen çabaların çerçevesinden baktığımızda, tanınma kategorisi günümüzde tipik olarak çoğunlukla toplumsal dayanışma durumunda örneklenen, başka türlü yaşamların saygı gördüğü biçimleri betimlemek için kullanılır.

Bu kullanım çoğulluğu ikinci bir sorunun doğmasına neden olur; tanınma kavramının ahlâki içeriği de altında yatan semantik anlamla birlikte bir değişimden geçer gibidir. Yani bütün insanların ahlâki

özerkliğinin tanınmasıyla alâkalı evrensel haklardan ve zorunluluklardan bahsetmek anlamlı olabilir, ama böyle bir bahis müşfik ilgi ve ya toplumsal saygıyla alâkalı tanınma türlerine gelince pek de uygun düşmeyecektir. Bütün bunlar, “tanınma” kavramına atfedilen çeşitli anlamların her bir durumda özgül bir ahlâki bakış açısına bağlı olduğunu düşündürür bize. Bu çoğulluktan, ahlâki düzenin çeşitli veçhelerinin bizi ortak bir köke götürüp götürmediği, bütün bu veçhelerin tek bir normatif gerekçeyi paylaşıp paylaşmadığı sorusu doğar. Burada, çeşitli tanınma biçimlerine dayanak oluşturan ahlâki çıkarımlara bir gerekçe bulabilme sorununa değinmekteyiz.

Bu karmaşık sorulara, geniş bir teorik programa giriş niteliğindeki böyle bir taslakta büsbütün tatmin edici bir cevap verebilmek elbette ki mümkün değildir. Ama Hegel’in ilk çalışmalarında bulunan farklı “tanınma” kavramlarından yararlanarak, bu sorunun çözümünde bize yardımcı olabilecek bir yaklaşım geliştirebilmek mümkündür. Bu farklı “tanınma” kavramları, toplum felsefesi dâhilindeki tartışmalarda tanınma olgusunun bugün bile hâlâ karşımıza çıkan çeşitli anlamlarına ışık tutmaktadır.

II

Hegel, 19. yüzyılın dönümünde, “tanınma” kavramının da yardımıyla, insan etiğinin tarihsel gelişimini yeniden düzenlemek üzere harekete geçti. O zamana kadar, Hegel bu konuyla yakından alâkalı kavramların önemli bir rol üstlendiği çok çeşitli felsefi tasarımlardan yararlanmasını bilmişti. Hobbes, Machiavelli’nin etkisiyle, insanların her şeyden önce gittikçe daha fazla “saygı” ve “itibar” elde edebilme arzusuyla yönlendirildiği şeklindeki antropolojik ilke doğrultusunda düşüncelerini oluşturmaya başlar. Rousseau, uygarlığa geçiş sürecini eleştirirken, insanların ancak toplumda saygınlık elde edebilme çabası içine girdikten sonra, doğa durumunda kendilerine huzurlu bir hayat sağlayan o dingin özgüvenlerini yitirmeye başladıklarını öne sürece kadar ileri gider. Son olarak Fichte kendi doğal hukukunu oluştururken böylesi negatif bir düşünceye şiddetle karşı çıkar; ona göre, özneler özerkliklerini kullanmaya ne kadar teşvik edilirlerse, birbirlerini özgür bireyler olarak ne derece kabul ederlerse, kendi özgürlük kapasitelerinin farkına da o derece varabileceklerdir.

Bu felsefi fragmanlar ne kadar ayrışık, hattâ çelişkili görünürse görünsün, birlikte ele alındığında, Hegel'in ilk çalışmalarında rastlayabileceğimiz bir fikrin ortaya çıkmasına olanak sağlayabilmişlerdir: kişinin özfarkındalığı toplumsal tanınma konusundaki deneyimine bağlıdır. Elbette ki Hobbes ile Rousseau'nun felsefi antropolojisinde bariz bir kötümser damar vardır, zira bu filozoflar tanınma gayretinin ya siyasi düzene ya da bireysel özgünlüğe karşı bir tehdit içerdiğini varsayarlar. Ama onların görüşlerinden şöyle bir dolaylı sonuç çıkarmak da mümkündür: özneler hemcinslerinin onlara duyduğu saygı ya da saygınlığa dayalı olarak yaşamlarını idame ettirirler.

Ama Hegel'in ilk yazılarında ardına düştüğü meseleler açısından baktığımızda, öznelerarası tanınma ile özfarkındalık arasında kaçınılmaz bir bağ olduğunu öne sürmek tek başına yeterli değildir. Tanınma deneyiminin etik alanda nasıl bir ilerlemeye yol açabileceğini izah etmek için, özfarkındalığın öznelerarası ilişkiler yoluyla elde edilişi ile bütün bir toplumun ahlâki ilerleyişi arasında var olması gereken dinamik ilişkiye dair ek bir açıklama yapılması gereklidir. Bu karmaşık sorulara Hegel'in erken dönem fikirlerini geliştirirken bulduğu cevaplar, "tanınma mücadelesine" getirdiği yorumun çekirdeğini oluşturur. Hegel'in "tanınma mücadelesi" kavramı cüretkâr ve iddialı bir fikir içerir: etik, öznelerin kimlikleriyle alâkalı taleplerinin kabul görmesi için verecekleri öznelerarası mücadelelerle atılacak bir dizi adım sayesinde, gittikçe daha talepkâr olacak tanınma modellerinin geliştirilmesiyle ilerler.

Hegel'in bu yaklaşımının en önemli tarafı, meseleyi Fichte'nin işaret ettiği noktanın ötesine taşıyan şu tezinde yatıyor: özfarkındalığın oluşabilmesinde öznelerarası önkoşulların var olduğunu kavradığımız an, üç farklı karşılıklı tanınma biçimi arasında bir ayırma gitmek zorunda kalırız. Aslına bakılırsa, doğal hukuk kuramını geliştirirken, Fichte'nin aklında kişilerin birbirlerine bireysel bir özgürlük alanı açarken işlediğini düşündüğü bir mekanizma vardır; işte bu mekanizma, öznelerde yasal bir düzenin varlığına dair bir farkındalığın oluştuğunu ifade eder. Ama Fichte, özgür bir bireyin pozitif bir benlik anlayışı oluşturabilme niteliğini tam olarak anlatabilmekte yetersiz kalır. Bunun sonucunda Hegel, Kant'ın ahlâki saygı kavramıyla da az çok bağdaşan yasal tanınma biçimine ek olarak, bireyin benlik anlayışını oluştururken geçtiği belirli aşamalara tekabül etmesi gereken iki farklı karşılıklı tanınma biçiminden daha söz etmiştir.

Bunlardan ilki aşktır. Hölderlin'in felsefesinde iki öznenin birbirlerinin özgül ihtiyaçlarını kabul etmesi ve böylece fiziksel dürtülerini ifade ederken duygusal bir emniyete erişebilmesi şeklinde dikkat çekici bir düşünce yer alır; Hegel, ilk çalışmalarında bu düşüncenin takipçisi olmayı sürdürmüştür. Buna ilaveten, devlet düzeyindeki etik, öznelerin toplumsal düzenin yeniden üretilmesine katkı sağlayan kişisel niteliklere değer vermesini olanaklı kılan bir tanınma biçimini içerir. Hegel ilk çalışmalarında, öznelerin aşamalı biçimde gelişen özalgılarının kabul görmesi için verecekleri bir mücadele vasıtasıyla bu çeşitli tanınma alanlarının arasında geçişin gerçekleştirilebileceğine ikna olmuş görünür. Bireyin, kişiliğinin gittikçe daha fazla yönünün tanınmasını talep etmesi bir bakıma öznelerarası çatışmaya yol açar; bu çatışma da ancak gittikçe daha geniş tanınma alanlarının kurulmasıyla çözülebilir.

Birlikte ele alındığında, bu şekilde belirlenmiş tanınma alanları, kişisel özgürlüklerinin farkında ve ilgili vatandaşların yetişmesinin kolaylaşması için modern liberal toplumlara dayanak sağlaması gereken normatif bir önkoşullar ağı meydana getirir. Elbette ki Hegel, bu sürecin aslında modern toplumun oluşma süreci olduğunu idrak edecek kadar toplum kuramcısı değildir. Gene de söz konusu süreci, Alman İdealizmi'nin sınırlarının dışına çıkmadan, "nesnel tinin" ortak dünyasını inşa edebilmek için birlikte hareket eden öznelerin tümü tarafından zorunlu kılınan zihinsel kazanımların toplamı olarak değerlendirmişti. Ama daha önce geliştirdiği tanınma mücadelesi düşüncesi, ahlâk felsefesi ve toplum kuramı alanlarında çok çeşitli gelişmeleri tetikleyebilecek kadar karmaşık ve çokkatmanlıydı. Mesele şu ki Hegel *Tinin Fenomenolojisi'*nde başlangıç programını çoktan terk etmiş, onun yerine daha sonraki çalışmaları için temel oluşturacak bir düşünceye odaklanmayı seçmişti. O andan itibaren, toplumsal gerçekliğin oluşumunu, artık öznelerarası bir çatışma üretimi açısından değil, Tin'in kendi kendisinin diyalektik bir şekilde ilerlemesinin sonucu olarak izah etti. Ama Hegel *Hukuk Felsefesi'*nde aile, sivil toplum ve devlet arasında bir ayırma giderek, daha önce üç farklı tanınma biçimi arasında yaptığı ayırımı tekrardan dile getirmiş oldu. Bugün Hegel'in olgunlaşmış sistemini ahlâki-pratik bir felsefe biçiminde geliştirmemize olanak sağlayan şey işte bu üçlü ayırımdır.

III

Günümüzde, “tanınma” kavramından yararlanarak toplumun ahlâki düzeni konusunda bir düşünce geliştirmeyi amaçlayanlar, genellikle ahlâki yaralanmanın fenomenolojik bir analizini yapmakla işe başlarlar. Bu şüpheli yaklaşımda, “haksızlık” olarak deneyimlenen olayların, ahlâk ile tanınma arasındaki içsel bağlantıyı açığa çıkarmaya başlamak için uygun bir kilit noktası olabileceği fikri merkezî bir role sahiptir. Ahlâki suçları safi kazalardan veya zor kullanımlarından ayıran bireylerin gözettiği kıstaslara dayanarak, ahlâki suçlarda engellenmiş veya reddedilmiş bir tanınma ögesi varken, diğer durumlarda bu türden atıflara yer olmadığını göstermek zor değildir. Dolayısıyla mağdurlar, işlenen suçun kendi kişisel saadetlerinin önemli bir yönünü kasti olarak hiçe saydığını düşündüklerinde, söz konusu fiziksel yaralanma ahlâki bir haksızlığa dönüşür. Ahlâki bir yaralanmayı teşkil eden şey, yalnızca fiziksel bir acıya sebebiyet vermiş olmak değil, mağdurun benlik anlayışını tanımamayı, kabul etmemeyi içeren ek bir bilincin söz konusu olmasıdır.

Yapacağım ayrımların çıkış noktasını işkence veya tecavüz gibi fiziksel aşağılanmaları içeren küçümsenme türleri oluşturuyor. Bunlar en temel aşağılanma türleri olarak görülebilirler, zira insanların kendi özerkliklerini ve dolayısıyla hayatlarında hissettikleri temel bir güven duygusunu bedensel olarak ortaya koyma fırsatını ellerinden alırlar. Bireyin söz konusu bedensel özgüveni geliştirmesine yol açtığı için, bu aşağılanma türünün karşısında yer alan tanınma ilişkisi, Hegel’in –Romantik bir filozof olarak– “aşk” fikrinde yakalamaya çalıştığı duygusal bir dikkati içeren tanınma ilişkisidir.

Fiziksel ve duygusal ihtiyaçlar ancak doğrudan karşılandığında veya tatmin edildiğinde “onaylanabildiği” için, tanınma bu durumda duygusal kabullenme ve teşvik özelliği taşımalıdır. Dolayısıyla tanınma ilişkisi, taşıdıkları özel bir hürmet duygusunu değiş tokuş eden somut Ötekilerin bedensel varoluşuna bağlıdır. Kişi, böyle bir duygusal tanınma ilişkisi sonucunda kendine yönelik pozitif bir yaklaşım geliştirir; bu, kendine güvendir. Kendine güvenmek demek, kişinin ihtiyaçlarını ve hissiyatını ifade ederken temel bir duygusal ve bedensel özgüvene sahip olması demektir; bu özgüven, özsaygının diğer bütün yönlerinin gelişebilmesi için psikolojik önkoşulları oluşturur. Bu türden bir karşılıklı tanınma, duygusal bağların ortada olduğu aile,

arkadaşlık veya aşk gibi birincil sosyal ilişkiler ağının ötesine taşınıp genelleştirilemez. Zira böyle duygusal kabullenmeler, bireylerin denetimi dışındaki duygudaşlık ve çekim gibi önkoşullara bağlı olduğundan, daha geniş bir çevre dâhilinde etkileşime geçen insanlara istenildiği gibi aktarılamaz. Bu nedenle, bu türden bir tanınma ilişkisi, herhangi bir genelleştirme çabasıyla çözülemeyecek ahlâki bir tikelcilik içerir.

Pozitif karşılığı birincil ilişkilerdeki duygusal dikkat olan fiziksel kötü muameleden farklı olarak, ikinci bir küçümseme türünden bahsetmek mümkündür. Artık burada hakların inkârından ve toplumsal dışlanmadan bahsetmeye başlarız; bu küçümseme türü çerçevesinde, ait oldukları toplulukta tam bir tüzel kişinin sahip olduğu ahlâki hak ve sorumluluklara layık görülmeyen insanların onur duygusu zarar görür. Dolayısıyla, bu tür küçümsemenin yerini tutması gereken ilişki biçimi, bireylerin kendilerini akranlarının bakış açısından eş hakların taşıyıcıları olarak görmelerini mümkün kılacak karşılıklı bir tanınma ilişkisidir.

Mead, buradaki mekanizmayı “genelleştirilmiş Ötekinin” bakış açısını alma süreci olarak değerlendirir; bu süreçte, benliğe normatif yollarla yüklenen belirli görevlerle birlikte, belirli şeyleri talep etme tatmini de bahşedilir.

Yasal tanınma elde eden öznelere, kendilerine karşı temel bir özsaygı barındıran pozitif bir tavır takınırlar; ait oldukları topluluğun diğer bütün üyeleri gibi, ahlâki yönden yetkin bir failin özelliklerini taşıdıklarını düşünürler. Yasayla temellendirilmiş ilişkiler, birincil ilişkiler dâhilinde kalanların tersine, karakteristik tanınma araçlarının, hakların maddi ve toplumsal olarak iki yönlü genişlemesiyle birlikte genelleşmesini sağlarlar. Hakların maddi olarak genişlemesi durumunda, maddi refah yasal düzene eklenir, böylece bireylerin öznelarası ilişkilerde güvence altına alınmış özgürlüklerini gerçekleştirebilmesi için erişimleri gereken olanaklardaki farklılıklar hukuki olarak değerlendirmeye tâbi tutulabilir. Hakların toplumsal olarak genişlemesi durumunda, bir toplulukta şimdiye kadar hep dışlanmış veya ezilmiş grupların gittikçe daha büyük bir kısmı topluluğun diğer üyelerinin sahip olduğu hakları elde ettiği sürece yasal ilişkiler de evrenselleşir. Bu nedenle, yasal düzende görünür olan tanınma ilişkisinin temelinde, tarihî mücadeleler sayesinde temayüz eden evrenselleştirici bir dinamik mevcuttur.

Son olarak bahsedeceğim üçüncü küçümsenme türü, kendini gerçekleştirme biçimlerinin toplumsal değerinin azaltılmasıyla alâkalıdır. Kimi başarıların veya yaşam biçimlerinin değersizleştirilmesiyle ortaya çıkan böyle bir yapı, öznelerin yaşamları boyunca edindikleri yetileri toplumsal saygınlık hatlarına oturtabilmelerine ket vurur. Dolayısıyla böyle bir küçümsenmenin karşısında, bireylere belli bir ölçüde özdeğer edinmelerine izin verecek pozitif bir tanınma ilişkisi durur; böyle bir tanınma ilişkisi, bireyin yetileri ile yaşam tarzının toplumsal bir saygı ve dayanışmacı bir kabul gördüğü ortamlarda gerçekleşebilir. Böyle bir ilişkide bireyler kabul görebilecek, bireyliklerini karşılıklı olarak teşvik edebileceklerdir, zira bireyi oluşturan şey bizzat kendisinin yaşam tecrübesidir. Mead, böyle bir tanınma ilişkisine dair bize şu tezi sunar: özneler, pratikteki benlik anlayışları dâhilinde, özerk ve bireyleşmiş varlıklar olarak edindikleri statüyü kendi kendilerine taahhüt etmek zorunda olduklarından, biricik sayılmaları yönündeki taleplerine, öznelerarası ilişkilerde onay sağlayan bir “genelleştirilmiş Ötekinin” bakış açısından da ayrıca bakabilmek zorunda kalırlar. Böyle bir etik özgüven, karşılıklı bir tanınma ilişkisi dolayısıyla mümkün olabilir; bu ilişkide Ego ile Alter Ego aynı değerleri ve amaçları paylaşmaya başlar, kişiler bu ilişki sayesinde birbirlerinin yetilerinin ve faaliyetlerinin kendileri için taşıdıkları vazgeçilmez önemi ifade edebilirler. Bu tanınma biçimi, müşterek görevler ve sorumluluklar dolayısıyla edinilen mühim bir deneyimin varlığına dayandığı ölçüde, etik kaygılarla alâkalı bilişsel bir ögenin yanısıra, dayanışmayla alâkalı duygusal bir boyut da içerir.

Bu şekilde tanınmış bir özne kendine karşı özdeğer içeren pozitif bir tavır takınır: kendine özgü nitelikleri sayesinde takdir gören özne, kendi nitelikleri ve başarılarıyla tamamen özdeşlik kurabilir. Böyle bir etik tanınma ilişkisi, bireyin kendini gerçekleştirme kapsamını gittikçe genişletir; Mead’e göre, böyle bir ilişkinin kendine özgü tarafı da budur. Bireylerin karşılıklı olarak birbirlerinin bireyliklerini tanımasına olanak sağlayan bu etik normlar geleneksizleştirilme sürecine açıktır; bu geleneksizleştirilme sürecinde, söz konusu normlar genelleştikçe hiyerarşik ve kuralcı niteliğinden sıyrılırlar. Bu yüzden, dayanışmaya bağlı tanınma ilişkisi eşitlikçi fark prensibini barındırır; bireyleşmiş öznelerden gelecek baskı sonucunda, bu prensip iyice gelişebilir.

Aşk, yasal düzen ve dayanışmadan oluşan bu üçlü tanınma yapısı, insanların “onurlarına” ve bütünlüklerine zarar vermeyeceğinden emin oldukları biçimsel etkileşim koşullarını oluştururlar. Buradaki “bütünlük” kelimesi, öznelerin pratikte sergiledikleri bütün yönelimlerin toplum tarafından desteklendiği bilgisinden emin olmaları durumunu belirtmek için kullanılmıştır. Özneler, bu üç tanınma türünden herhangi biriyle karşı karşıya geldikleri sosyal bir yaşam dünyasına girdiklerinde, kendi kendileriyle özgüven, özsaygı ve özdeğer içeren pozitif ilişkiler kurabilirler. Bu iddialar, toplumsal ahlâk dediğimiz o tanıdık kavramı genişletmemizi gerektirecek kimi normatif imalar taşır, zira çarpıtılmamış bir tanınma sürecinin normatif amacı, biçimsel bir iyi yaşam anlayışı çerçevesinde yeniden inşa edilmeden, tek başına adalet kavramı tarafından bütünüyle kapsanamaz.

Burada da tartışmayı gene negatif bir hattan ilerleterek akıl yürütmeye başlayabiliriz. Yani diyebiliriz ki, belli bir ölçüde özgüven, yasalarla güvenceye alınmış bir özerklik ve kişinin yetilerine itimadı olmaksızın, başarılı bir kendini gerçekleştirme süreci tahayyül etmek imkânsızdır; burada kendini gerçekleştirmek kavramı özgürce seçilmiş yaşam amaçlarının mecburi bir şekilde değil, özgürce gerçekleştirilmeye çalışılması demektir. Bu bağlamda “mecburi bir şekilde değil de özgürce” hareket etmek yalnızca dıştan gelen baskı veya etkilerin yokluğu değil, aynı zamanda içsel ablukaların, psikolojik ketlerin ve kaygının da yokluğu anlamına gelmelidir. Pozitif çevrildiğinde, özgürlüğün bu ikinci biçimi, bireylere ihtiyaçlarını dile getirmeleri ve yeteneklerini kullanıma sokabilmeleri için gerekli cesareti sağlayan içe dönük bir güven haline gelir. Yukarıda görüldüğü gibi, böyle bir özgüven veya kişinin benliğiyle kurduğu kaygıdan arınmış ilişki şekilleri, kişinin yalnızca tanınma deneyimi sayesinde kendiyle kuracağı pozitif ilişkinin farklı veçhelerini oluşturur. Böylelikle, kendini gerçekleştirme ülküsünün kapsamı, bizzat öznelerin erişebileceği önkoşullara bağlı değildir, zira bu önkoşullar ancak hemcinslerinin işbirliği ile erişilir kılınabilir. Bu farklı tanınma modelleri, başarılı bir hayatın genel yapısını betimlemeye çalışırken aklımızda bulundurmamız gereken öznelerarası önkoşulları yansıtır.

Burada ana zorlukla karşı karşıya geliriz; yukarıda bahsettiğim üç tanınma modelinden ikisi normatif gelişmenin ilerlemesini sağlayacak bir potansiyel barındırır. Daha önce de bahsettiğim gibi, hem yasal düzen hem müşterek değerlere yaslanan toplum, daha kapsamlı

bir evrensellik veya eşitlik yönünde vuku bulacak dönüşüm süreçlerine açıktır. Bu değişim potansiyeli vasıtasıyla, kendini gerçekleştirme sürecinin sahip olduğu normatif koşullara tarihsel bir değişken katılır; bu da biçimsel etik kavramımızın etki sahasını sınırlandırmamızı gerektirir: İyi bir yaşamın öznelerarası önkoşulu olarak düşünebileceğimiz şey, tanınma modellerinin mevcut gelişim seviyesi tarafından belirlenmiş tarihsel olarak değişken bir faktöre dönüşür. Biçimsel etik kavramımız, yorumbilgisel olarak, aşılamayan belirli bir şimdiki zamana dayandıkça zamansızlığını yitirir.

Biçimsel bir etik kavramı, öznelerin kendini gerçekleştirebilmelelerinin niteliksel koşullarını içerir; bu niteliksel koşullar, öznelerin şahsi bütünlüğünün genel önkoşullarını oluşturduğundan, özgül yaşam biçimlerinin hepsini kapsayacak bir çoğulluktan farklıdır. Bu koşulların kendisi normatif bir ilerleme ihtimaline açık olduğundan, böyle bir biçimsel etik kavramı ortaya çıktığı zamanın özgül durumuna bağlıdır ve dolayısıyla tarihsel değişimden ayrı tutulamaz.

Bu tasavvur, üç farklı tanınma modeline yürüttüğüm tartışmada belirli bir şekilde yer vermemi gerektiriyor: bu üç tanınma modelinin yalnızca mevcut durumda en yüksek gelişme derecesine ulaşmış biçimleri bir etiğin bileşenleri olarak düşünülebilir. Kendini gerçekleştirme ihtimalinin nasıl öznelerarası önkoşullara sahip olması gerektiği, ancak şimdiki zamanın tarihsel koşullarının çerçevesinden bakınca görülebilir; şimdiki zamanın kendisi de tanınma koşullarında gerçekleşecek normatif bir ilerlemeye doğru işaret etmiştir zaten. Böyle bir tartışmadan türeyecek post-geleneksel bir demokratik etik fikri ilk olarak genç Hegel tarafından incelenmiş, daha sonra post-metafizik öncüller temelinde Mead tarafından geliştirilmiştir. Aralarındaki bütün farklılıklara rağmen, ikisi de aynı ideal toplumu tahayyül etmişti: eşitlik ile bireycilik noktasında elde edilmiş evrensel başarıların etkileşim modellerine bütün öznelerin hem özerk ama bireyleşmiş, hem de eşit ama biricik kişiler olarak tanınmasına olanak sağlayacak derecede nüfuz ettiği bir toplum. Ayrıca, bu düşünürlerin ikisi de etkileşimin bu özellikle modern olan modellerini, bireylerin kendini gerçekleştirme süreçlerinin belirli boyutları konusunda güvence bulabileceği ayrı ayrı tanınma koşullarından oluşan bir ağ olarak düşünmüştür. Böylece, hem Hegel hem Mead, benim burada tarihsel olarak temellendirilmiş ama biçimsel olan bir etik kavramıyla özetlemeye çalıştığım normatif fikre çok yaklaştıklarıdır.

IV

Son birkaç yıldır, toplumun ahlâki düzenini epistemolojik olarak bu şekilde kavrayan yaklaşımlara ilişkin birtakım tereddütler dile getirildi. Bu tereddütler, böyle bir yaklaşımın malların yeniden dağıtımını yönündeki talepleri, gerekçelendirmek şöyle dursun, tahlil etmemize bile olanak sağlamadığı görüşünden türüyor. Bu görüşe göre, artan ekonomik eşitsizlik karşısında, şahsi veya kolektif kimliğin tanınmasının tek başına adil bir toplum yaratabileceğini söylemek tehlikeli ve risklidir, zira adil bir toplumun yaratılmasındaki maddi önkoşullara dikkat çekmek bu şekilde imkânsızdır. Bu itirazın en belirgin ifadeyle dile getirildiği yer, Nancy Fraser'ın (1995) kısa sürede büyük ses getiren makalesidir. Fraser'a göre, tanınma etrafında dönen bir ahlâki düzen kuramı yalnızca güncel bir olgu olan "kimlik siyaseti"ne açıklama getirebilir, ama yeniden dağıtım talep eden geleneksel siyaset biçimleri bu çerçevede dâhilinde artık bir ifade alanı bulamaz. Bana kalırsa, bu eleştiri vahim bir yanlış anlama üzerine kuruludur; ama güncel siyasi-felsefi yazındaki özel bir eğilim göz önünde bulundurulunca, bu yanlış anlama da anlaşılabilir bir hal alıyor. "Tanınma siyaseti"yle ilgili tartışmalarda göze çarpan bir eğilim söz konusu: kişilerin toplumsal olarak tanınmasını, tanınmanın yalnızca tek bir yönü olan kültürel tanınmaya veya farklı yaşam biçimlerinin kabulüne indirgemek. "Tanınma" kavramı, günümüzde "kimlik siyaseti" başlığı altında dile getirilen bütün o siyasi taleplere tekabül eden normatif bir kategori muamelesi görmektedir. Bana burada ciddi bir yanlış anlama var gibi görünüyor; bu yanlış anlaşılma da özellikle Charles Taylor'ın "kimlik siyaseti" hakkında yazdığı kitaba dayandırılabilir (Taylor, 1992). Tanınma paradigmasının böylesine daraltılmasından doğan sorunları iki adımda özetlemek istiyorum.

(1) Charles Taylor, kısa sürede üne kavuşan ve "tanınma siyasetini" geniş bir çevreye tanıtan kitabında alttan alta son derece yanıltıcı bir kronoloji öne sürer. Taylor'ın ana tezine göre, liberal kapitalist toplumların tarihine yasal eşitlik uğruna verilen mücadeleler eşlik etmiştir, fakat şimdilerde bu mücadelelerin yerini, büyük oranda kültürel farklılıklarının tanınmasını talep eden grupların yürüttüğü mücadeleler almıştır. Burada Taylor'ın homojenleştirici bir eşit muamele ilkesine sıkıştırılmış ve fazlasıyla daraltılmış bir yasal tanınma kavramını benimsemesiyle ilgilenmiyorum. Taylor'ın tezinde bence ilginç

olan şey, tarihin öyle bir kronolojiyi ortaya çıkaracak biçimde stilize edilip basitleştirilmesidir. Taylor, günümüzdeki tanınma mücadelelerinin hukuki doğasını bütün yönleriyle göz önünde bulundurmaya en başından beri ihmal ettiğinden, yasal düzenlemeleri hedef almış geçmişteki mücadelelerden de bir “kimlik siyasetinin” barındırdığı bütün kültürel öğeleri kazımak zorunda kalmıştır; böylece, iki farklı toplumsal hareket türünün tarihsel bir sıraya sahip olduğu iddiasını öne sürebilmiştir. Artık çoğunlukla kültürel farklılıkların tanınması için verilen mücadelelerle karşılaştığımız tezi, örtülü bir biçimde geleneksel toplumsal hareketlere dair özel bir imge varsayar; sanki bu geleneksel hareketlerin katılımcıları, ulaşmaya çalıştıkları yasal eşitlik çerçevesinde, sahip oldukları değerlerin veya yaşam biçimlerinin toplumda tanınmasını sağlamak gibi amaçlara tamamen yabancı kalmışlardır. Böyle bir tasvirin ne kadar yanıltıcı ve aslında yanlış olduğunu fark etmek için derin bir tarih bilgisine sahip olmak gerekmiyor.

Kısacası, kimlik siyasetinin yeni bir olgu olduğu düşüncesi düpedüz yanlıştır. Kadın hareketinin en az iki yüz yıllık bir tarihi vardır. Komünlerin kurulması 1960’larda ne kadar önemliyse, 1800’lerin başlarında da o kadar önemliydi. 19. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan milliyetçi hareketler kimlik siyasetinin örnekleri değil miydi? Peki ya köleliğin ortaya çıkmasıyla birlikte Afrikalı-Amerikalıların yürüttükleri mücadeleler? Peki ya sömürge karşıtı direnişler? Bunların ikisi de görece varlıklı insanlarla (Inglehart’ın deyişiyle “post-materyalistlerle”) sınırlı kalan kimlik siyasetleri değildir; sanki açıkça tanımlanmış maddi çıkarların kültürden ve hem maddi hem manevi çıkarların doğasının yapılandırılması için verilen mücadelelerden önce geldiği belirgin bir ihtiyaçlar hiyerarşisi varmış gibi (Calhoun, 1995: 215).

Nasıl ki günümüzün “kimlik siyasetinden” esinlenmiş toplumsal hareketleri salt kültürel amaçlarına indirgemek imkânsızsa, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında vuku bulan geleneksel direniş hareketlerini de salt maddi veya yasal taleplerine indirgemek aynı şekilde imkânsızdır. Craig Calhoun’un bahsettiği başka bir örnekten söz etmek gerekirse, neticede emek hareketi de birçok önemli veçhesiyle insanların kendi geleneklerinin ve yaşam biçimlerinin kapitalist değerlerin sahası içinde kabul görmesi amacına yönelikti. Bu yüzden, aslında yalnızca ince farklılıklardan ve ağırlık kazanan kimi hususlardan bahsetmek gerekirken, toplumsal hareketler tarihinde iki aşama olduğunu ima eden Taylor’ın teşhisinde kullandığı tarihsel sıralama

yanıltıcıdır. Nancy Fraser da ima edilen bu dönemleştirmeye yola çıktığından, maddi çıkarlar ve yasal kaygılarla şekillenmiş bir siyaset ile “kimlik siyaseti” arasında tarihsel bir karşıtlık olduğunu öne süren yanlış bir öncülü kaçınılmaz olarak dikkate almak zorunda kalır. Kısacası, toplumsal hareketlerin amaçları yanıltıcı bir biçimde dönemleştirildiğinden, tanınma mücadelesi ahlâki bir mesele olarak yeni yeni ortaya çıkan bir talep gibi algılanıyor; dolayısıyla tanınma mücadelesinin diğer bütün boyutları görmezden geliniyor ve kültürel tanınma gibi tek bir veçhesine indirgenebiliyor.

(2) Malların yeniden dağıtımını yönündeki talepler epistemolojik bir demokratik etik anlayışından kaynaklanır; burada bu demokratik etik anlayışının iki kaynağından bahsedeceğim: İlki, demokratik bir yönetimin bütün üyelerinin yasalar karşısında eşit muamele göreceğini taahhüt eden kanun karşısında eşitlik prensibinin normatif içeriği. Bu prensibe göre, sosyal hakların teslimi ve beraberinde gelen yeniden dağıtım, bütün vatandaşlara hukuk temelli bir topluluğun kamusal oluşum sürecine demokratik bir biçimde katılma fırsatı sağlama konusundaki normatif görevi yerine getirir. Yeniden dağıtım taleplerinin ikinci kaynağı ise demokratik bir toplumda hiçbir vatandaşın bireysel başarıları söz konusu olduğunda toplumda değer görme fırsatından yoksun bırakılmaması gerektiği yönündeki normatif fikirdir.

Gördüğüm kadarıyla, bu toplumsal değer modeli büyük ölçüde Nancy Fraser’ın “adil dağıtım” olarak adlandırdığı şeye tekabül ediyor; buna göre, malların dağıtımını düzenleyen kurallar, kurumsallaşmış değer hiyerarşileri yahut bir normatif düzen uyarınca, toplumsal grupların sahip olduğu toplumsal saygınlık düzeyinden türemektedir. Marx dağıtımını nihai bir hedef olarak görmemiştir; ben de bir analizde maddi dağıtım hususuna nihai bir referans noktası gözüyle bakılabileceğini sanmıyorum. Öyleyse, dağıtım kurallarını ikincil bir şey, bir yan ürün saydığımızda, söz konusu kurallara nasıl bir açıklama getireceğimiz sorusu ortaya çıkıyor. Marx, bildiğimiz gibi, dağıtım kurallarını toplumdaki üretim ilişkilerinin kurumsal bir ifadesi olarak anlamaya başlamamızı önermişti. Toplumsal bir grubun kapitalist bir ekonomik düzende haklı olarak talep edebileceği ekonomik kazancın miktarını belirleyen şey, bu grubun üretim sürecindeki konumu, yani ücretli işçi, yönetici yahut üretim araçlarının sahibi oluşudur. Ama son yirmi yıldır toplum kuramı alanında yürütülen tartış-

malar, Marx'ın kendisinin de açığa kavuşturulmamış öncüllerden yararlanma hatasına düşmüş olduğunu gösterdi.

Marx'ın toplumsal olarak gerekli emek kategorisi, örneğin çocuk yetiştirme, ev işi yapma gibi faaliyetlerin de kapitalist toplumun her gün yeniden üretilmesine zaruri katkılar sunan faaliyetler olduğu gerçeğinden gayet tabii bir biçimde soyutlanmıştır. Bana kalırsa, bu durum, dağıtım kurallarının basit bir şekilde üretim ilişkilerinden türemediğini gösterir; dağıtım kuralları daha ziyade hangi faaliyetlerin hangi zamanlarda ne kadar itibar göreceğini belirleyen sosyo-kültürel bir tertibin kurumsal bir ifadesidir. Yalnızca kurumlaşmış kuralların uygulanabilmesiyle alâkalı olmayan dağıtım çatışmaları, aslında insanların faaliyetlerinin, özelliklerinin, üretime katkılarının değerini belirleyen sosyo-kültürel tertibin meşruiyetini sorgulayan sembolik mücadelelerdir. Dolayısıyla, Nancy Fraser'ın varsayımının aksine, dağıtım konusunda verilen mücadelelerin kendisi tanınma mücadelesinin içine hapsolmuştur. Tanınma mücadelesi, sahip oldukları statü ile gördükleri itibara dayalı olarak hangi toplumsal grubun belirli bir miktardaki malı meşru bir şekilde talep edebileceğini belirleyen kurumlaşmış değerler hiyerarşisini sarsmayı amaçlayan bir çatışmadır. Kısacası, tanınma mücadelesi, bir faaliyeti toplumsal olarak gerekli ve değerli bir faaliyet yapan şeyin kültürel tanımı konusunda söz sahibi olabilmek için verilen bir mücadeledir. Tanınma mücadelesinin böyle bir anlamı olduğunu fark ettiğimizde, gelişmiş Batı demokrasilerini sıkboğaz eden bir sorun âniden su yüzüne çıkar. Artık yalnızca ekonomik dönemlere bağlanamayan, yapısal bir nitelik kazanmış olan işsizlik yüzünden, gittikçe daha az sayıda insan edinmiş oldukları yetiler sayesinde benim toplumsal saygınlık dediğim tanınma biçimine erişebilme fırsatına nail olabiliyor. Bu yüzden, bu insanlar kendilerini demokratik bir yönetime katkı sunabilen vatandaşlar olarak göremiyorlar, zira böyle bir vatandaşlık bir koşul olarak işbirliği deneyimini, yani toplumun yeniden üretilmesine sunulan katkının toplum tarafından tanınmış olmasını gerektirir.

Bu nedenle, hangi faaliyetlerin, hangi yetilerin sembolik veya maddi tanınma elde edebileceğine karar veren kurumlaşmış tanımlar ile toplumsal saygınlık ölçütlerini hedef alan tanınma mücadelelerinin sayısında bir artış bekleyebiliriz. “Emek” kelimesinin anlamında radikal bir genişleme olmadan, nelerin makûl ve gerekçelendirilebilir bir şekilde bu kelimenin kapsamına girebileceği tartışılmadan, yak-

laşmakta olan bu tanınma mücadeleleri kolaylıkla çözüme ulaşmayacaktır.

Kaynakça

- Calhoun, Craig (1995), 'The Politics of Identity and Recognition', s. 193-215, C. Calhoun, *Critical Social Theory*. Oxford and Cambridge, MA.
- Fraser, Nancy (1995) 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age', *New Left Review* 212: 68-93.
- Hirschman, Albert O. (1994), 'Wieviel Gemeinschaft braucht die liberale Gesellschaft?', *Leviathan* 2.
- Taylor, Charles (1992), *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press (*Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, yay. haz. Cem Akas, Yapı Kredi Yayınları).

TANINMA POLİTİKASINI YENİDEN DÜŞÜNMEK*

Nancy Fraser

1970 ve 80’lerde “farklılığın tanınması” mücadeleleri özgürleştirici bir vaatle yüklü görünüyordu. Cinsellik, toplumsal cinsiyet, etnisite ve ‘ırk’ gibi bayrakları taşıyan çoğu kimse, yalnızca o ana kadar inkâr edilmiş kimliklerini ileri sürme hedefinden değil, aynı zamanda iktidar ve refahın yeniden dağıtımı mücadelelerine daha zengin ve genişletici bir boyut ekleme amacından da ilham alıyordu. Yüzyıl dönüşüyle birlikte, kimlik ve tanınma meseleleri çok daha merkezî hale geldi; fakat şimdilerde birçoğu farklı bir misyon üstlenmiştir; Runda’dan Balkanlar’a, “kimlik” sorunları etnik temizlik ve hattâ soykırım kampanyalarını körüklemiştir –aynı zamanda onlara direnmek üzere başlatılan hareketleri de.

Değişen, bu mücadelelerin sadece karakteri değil, ölçeğidir. Farklılığın tanınması talepleri –ulusal bağımsızlık kampanyalarından ulus altı özerkliğe, çokkültürcülük etrafındaki mücadelelere, hem ortak insanlık adına evrensel saygıyı hem de kültürel özgüllük bağlamında saygınlığı yükseltmeye çalışan yeni uluslararası insan hakları hareket-

* Çeviri: Fırat Mollaer

Kaynak Metin: “Rethinking Recognition”, *New Left Review* 3, May-June 2000.

lerine kadar— günümüzde dünyadaki toplumsal çatışmalarının çoğunu sürüklemektedir: Bu talepler, daha önce kaynakların yeniden dağıtımını ön planda tutan feminizm gibi toplumsal hareketlerde de egemen olmuştu. Kuşkusuz bu mücadeleler, özgürleştirici içeriği aşikâr olandan bütünüyle kınanması gerekenlere kadar (muhtemelen çoğu arada bir yere düşmektedir), geniş bir arzular dizisini kaplamaktadır. Fakat gene de ortak bir gramere başvuru, dikkate değerdir. Bugün, Sovyet-tarzı komünizmin çöküşü ve küreselleşmenin ivme kazanması sonrası, neden bu kadar fazla çatışma bu biçimi almaktadır? Neden pek çok toplumsal hareket taleplerini tanınma jargonunda ifade etmektedir?

Bu soruyu gündeme getirmek, aynı zamanda, eşitlikçi yeniden dağıtım taleplerinde görece bir çöküşe dikkat çekmektir. Yeniden dağıtımın dili, bir zamanlar politik mücadelenin hegemonyacı grameri iken, bugün daha az belirgindir. Kısa bir zaman önce kaynakların ve refahın eşit paylaşımını cesur bir biçimde talep eden hareketler bütünüyle yok olmadı kuşkusuz. Fakat neo-liberal söylemin eşitlikçiliğe yönelik saldırısı, inandırıcı bir “uygulanabilir sosyalizm” modelinin yokluğu ve küreselleşmenin karşısında devlet(çi)-Keynesyen sosyal demokrasinin uygulanabilmesi hakkındaki yaygın şüpheler yüzünden, rolleri önemli ölçüde azaldı.

Böylece, politik-talep yapımı gramerinde —iki açıdan rahatsız edici olan— yeni salınımla karşılaşmaktayız. İlki, yeniden dağıtımdan tanınmaya doğru gerçekleşen bu hareket, saldırganca yayılan kapitalizmin ekonomik eşitsizliği radikal bir biçimde alevlendirdiği bir dönemde, ekonomik küreselleşme ivme kazanmasına rağmen —ya da bu nedenle— vuku bulmaktadır. Bu bağlamda tanınma sorunları, yeniden dağıtımcı mücadeleleri tamamlamaya, karmaşık bir hale getirmeye ve güçlendirmeye, onları marjinalleştirmek, gölgede bırakmak ve yerinden etmekten daha az hizmet etmektedir. Bunu *yerinden etme sorunu* olarak adlandıracam. İkincisi, bugünün tanınma mücadeleleri, ivme kazanmış göç ve küresel medya akışlarının kültürel formları melezleştirdiği ve çoğullaştırdığı bir dönemde, kültürler arası etkileşim ve iletişimin olağanüstü bir biçimde arttığı bir anda cereyan etmektedir. Ancak bu mücadelelerin takip ettiği güzergâhlar, giderek çokkültürlü hale gelen bağlamlarda olumlu bir etkileşimi teşvik etmeye değil, çoğunlukla grup kimliklerini şiddetli bir biçimde basitleştirmeye ve şeyleştirmeye hizmet etmektedir. Dahası, bunlar ayrı-

lıkçılığı, hoşgörüsüzlük ve şovenizmi, patriarkalizm ve otoriterliği destekleme eğilimindedir. Bunu *şeyleşme sorunu* olarak adlandıracam.

Her iki sorun de –yerinden etme ve şeyleşme– son derece önemlidir: Tanınma politikası yeniden dağıtım politikasını yerinden ettiği ölçüde, ekonomik eşitsizliği fiilen destekleyebilir; grup kimliklerini şeyleştirdikçe, insan hakları ihlâllerine yaptırım uygulamayı riske atar ve tam da aracılık eder gibi görüldüğü karşıtlıkları dondurma riski taşır. Bu durumda, birçok kimsenin âdeta “kimlik politikası”na girmiş ellerini yıkadığına –ya da kültürel mücadelelerin ağırlığından bütünüyle kurtulmayı önermiş olmalarına– şaşmamak gerekiyor. Kimileri için bu tutum, toplumsal cinsiyet, cinsellik, “ırk” ve etnisite üzerinde sınıfı yeniden öncelikli kılmak demektir. Başkaları içinse, ekonomizmi yeniden diriltmeyi ifade edebilir. Yine başkalarına göre, –sekülerizm, evrenselcilik ya da cumhuriyetçilik adına– bütün “azınlıkçı” talepleri düşünmeden reddetmek ve çoğunluk normlarına asimile etmekte ısrar etmek anlamına gelebilir.

Bu tür tepkiler anlaşılabilir; (fakat) aynı zamanda son derece yanlış yönlendirilmiştir. Tanınma politikasının bütün biçimleri aynı ölçüde zararlı değildir: Bunlardan bazıları, yalnızca yeniden dağıtımla çare bulunamayabilecek ciddi adaletsizliklere hakikaten özgürleştirici bir cevabı temsil ederler. Üstelik kültür meşru, hattâ kaçınılmaz bir mücadele alanı, kendi başına ve ekonomik adaletsizlikle derin bir biçimde bütünleşmiş bir adaletsizlik sahasıdır. Gerektiği gibi düşünüldüğünde, tanınma mücadeleleri iktidarın yeniden dağıtımını ve refaha yardım edebilir ve farklılık girdapları karşısında etkileşim ve işbirliğini teşvik edebilir.

Her şey tanınmaya nasıl yaklaşıldığına bağlıdır. Bu yazıda, tanınma politikası bağlamında, yerinden etme ve şeyleşme sorunlarını çözmeye ya da en azından hafifletmeye yardımcı olabilecek bir yenden düşünme biçimine ihtiyaç duyduğumuzu savunmak istiyorum. Bu, tanınma mücadelelerini, yerinden etmek ya da onların temelini sarsmaktan ziyade, yeniden dağıtım mücadeleleriyle bütünleştirebilmek amacıyla kavramsallaştırmak anlamına gelmektedir. Aynı zamanda, şeyleşme ve ayrılıkçılığa destek olmak yerine, toplumsal kimliklerin tüm karmaşıklığıyla uyum arz edebilecek bir tanınma tarzını geliştirmek demektir. Burada, tanınma politikasını bu biçimde yenden düşünmeyi öneriyorum.

Kimlik Modeli

Tanınma politikasına yönelik –“kimlik modeli” olarak adlandıracağım– genel yaklaşım, kimliğin diyalojik bir biçimde, karşılıklı bir tanınma süreci aracılığıyla inşa edildiği yönündeki Hegelci fikirden başlamaktadır. Hegel’e göre, tanınma, öznelerarasında onların her birinin diğerini hem kendisinin eşiti hem de kendisinden ayrı olarak gördüğü, ideal bir karşılıklı tanınma ilişkisine işaret eder. Bu ilişki, öznellik açısından belirleyicidir: Kişi ancak tanıma ve diğer özne tarafından tanınmış olma sayesinde bireysel özne haline gelir. Bundan dolayı, ötekiler tarafından tanınma, benlik bilincinin gelişimi için olmazsa olmazdır. Tanınmanın engellenmiş olması –ya da “yanlış tanınmış” olmak–, hem kişinin benliğiyle ilişkisinin bozulması hem de kimliğinin yaralanmasından ötürü zarar görmesidir.

Kimlik modelinin destekçileri, Hegelci tanınma şemasını kültürel ve politik bir alana taşırlar. Egemen kültür tarafından değeri düşürülmüş bir gruba ait olmanın yanlış tanınmış olmak anlamına geldiğini, kişinin kendisiyle ilişkisinde bir çarpıklıktan dolayı acı çekmesi olduğunu ileri sürerler. Hor görülmüş gruplar, kültürel olarak egemen olan bir ötekinin damgalayıcı bakışıyla tekrar tekrar karşılaşmanın sonucu olarak, kendileri hakkındaki olumsuz imajları içselleştirir ve sağlıklı bir kültürel kimlik geliştirmeleri engellenir. Bu perspektifte tanınma politikası, içsel benlik bozulmasını egemen kültürün söz konusu grubu küçültücü portresiyle mücadele ederek onarmayı amaçlar. Tanınma politikası, yanlış tanınmış grubun üyelerinin; olumsuz kimliklerin yükünden kurtulmuş, kendi yapımları olan ve içselleştirilmiş yeni benlik temsilleri adına ve –toplumsal saygınlık ve saygıyı geniş ölçüde kazanacak, kamusal olarak ileri sürülmüş– kendi kendini olumlayıcı bir kültürü üretmeye kolektif olarak katılmak lehine bu tür imajları reddettiğini ortaya koyar. Sonuç olarak “tanınma” başarılı olduğunda kişinin kendisiyle çarpıtılmamış bir ilişkisini ifade eder.

Hiç kuşkusuz, bu kimlik modeli ırkçılık, cinsiyetçilik, sömürgecilik ve kültürel emperyalizmin psikolojik etkileri hakkında bazı zekice öngörüler içermektedir. Fakat teorik ve politik olarak sorunludur. Tanınma politikasını kimlik politikasıyla eşitlemek suretiyle, hem grup kimliklerinin şeyleşmesini hem de yeniden dağıtımın yerinden edilmesini teşvik eder.

Yeniden Dağıtım Politikasını Yerinden Etmek

İlk olarak, kimlik politikasının yeniden dağıtım mücadelelerini yerinden etmeye meylettiği noktalar üzerinde düşünelim. Kimlik modeli, ekonomik eşitsizlik konusunda büyük ölçüde sessiz kalmakla, yanlış tanınmaya toplumla ilişkisiz bir kültürel hasar olarak muamele eder. Kimlik modelinin çoğu destekçisi, dağıtım adaletsizliğini bütünüyle göz ardı eder ve sadece kültürü değiştirmeye yönelik çabalara odaklanır; diğerleri, tersine, kötü dağıtımın ciddiyetini takdir eder ve samimi bir şekilde düzeltmeyi arzular. Fakat her iki akım da yeniden dağıtım iddialarını yerinden ederek sonuçlanmıştır.

İlk akım, yanlış tanınmaya bir kültürel değersizleş(tir)me sorunu olarak bakar. Adaletsizliğin kökleri küçültücü temsillerde bulunur; fakat bunlar toplumsal biçimde temellenmiş olarak görülmez. Bu akım için sorunun özü, yüzer-gezer söylemlerdir, *kurumsallaşmış* anlam ve değerler değil. Bu akım, kültürü tözleştirerek, hem yanlış tanınmayı kurumsal temelinden soyutlar hem de onun dağıtım adaletsizliğiyle çakışmasını gözden saklar. Örneğin, (kurumsallaşmış emek piyasalarındaki) bir taraftan “kadınsı” olarak kodlanmış faaliyetlerin değerini düşüren erkek egemen normlar ve diğer taraftan kadın işçilerin düşük ücretleri arasındaki bağlantıları gözden kaçırabilir. Bunun gibi, bir yanda sosyal-refah sistemleri içinde kurumsallaşmış, homoseksüelliğin değerini düşüren heteroseksüel normlar ve diğer yanda gey ve lezbiyenlere kaynak ve fayda aktarımının reddedilmesi arasındaki bağlantıları gözden geçirir. Bu tür bağlantıları gizleyerek, yanlış tanınmayı toplumsal-yapısal temellerinden yalıtır ve çarpıtılmış kimlikle özdeşleştirir. Bu yüzden, tanınma politikasının kimlik politikasına indirgenmesiyle, yeniden dağıtım politikası yerinden edilmiş olur.

Kimlik politikasının ikinci akımı, kötü dağıtımı böylesine basit bir biçimde göz ardı etmez. Kültürel adaletsizliğin genellikle ekonomik adaletsizlikle bağlantılı olduğunu fakat bu bağlantının yanlış anlaşıldığını takdir eder. Bu perspektifin destekçileri, çağdaş toplumun “kültürelci” kuramına etkin biçimde iştirak ederek, kötü dağıtımın yalnızca yanlış tanınmanın tâli bir etkisi olduğunu varsayar. Onlar için ekonomik eşitsizlikler, kültürel eşitsizliğin basit ifadeleridir – bundan dolayı sınıf baskısı, proleter kimliğin (ya da Birleşik Devletler’de kimilerinin söylediği gibi, “sınıfçılık”ın) kültürel değerinin

düşmesinin üstyapısal bir etkisidir. Bunu bütün kötü dağıtımın dolaylı bir biçimde tanınma politikası tarafından düzeltilebileceği görüşü izler: Adaletsiz bir biçimde değersizleştirilmiş kimliklere yeniden değer kazandırmak, eşzamanlı olarak (kendiliğinden), ekonomik eşitsizliğin derin yapılarına saldırmaktır; (fakat) yeniden dağıtım politikasına ihtiyaç duyulduğu konusunda hiçbir vurgu yoktur.

Bu açıdan, kimlik politikasının destekçileri, basit bir biçimde vülger Marksist ekonomizmin daha erken bir formunun iddialarını tersine çevirmektedir: Tıpkı vülger Marksizmin bir zamanlar yeniden dağıtım politikasının tanınma politikasının yerinden edilmesini tasdik etmesi gibi, tanınma politikasının yeniden dağıtım politikasını yerinden etmesine yol açmaktadırlar. Aslına bakılırsa, vülger kültüralizm, çağdaş toplumu anlamak için vülger ekonomizmden daha uygun bir araç değildir.

Göreceli olarak özerk piyasaların bulunmadığı, kültürel değer modellerinin sadece tanınma ilişkilerini değil fakat aynı zamanda dağıtım ilişkilerini de düzenlediği bir toplumda yaşandığı farz edilseydi eğer, kültürelcilik bir anlam ifade edebilirdi. Böyle bir toplumda ekonomik eşitsizlik ve kültürel hiyerarşi, sorunsuz bir biçimde eriyip birbiriyle kaynaşabilirdi; kimliğin değersizleş(tiril)mesi ekonomik eşitsizliğe hemen ve mükemmel bir biçimde tercüme edilebilirdi ve yanlış tanınma kötü dağıtıma yol açabilirdi. Sonuç olarak, adaletsizliğin iki formu da tek bir hamlede düzeltilebilir ve yanlış tanınmayı başarılı bir biçimde düzelten bir tanınma politikası, kötü dağıtıma da karşı koyabilirdi. Fakat —antropolog kuşaklarını büyüleyen— hiçbir ekonomik ilişkiyi varsaymayan saf bir şekilde “kültürel” toplum fikri, piyasalaşmanın bütün toplumlarda belli bir ölçüde hüküm sürdüğü, en azından, dağıtımın ekonomik mekanizmasının değer ve itibarın kültürel örüntülerinden bağlantısını kısmen kopardığı halihazırdaki gerçeklikten oldukça uzaktır. Bu tür örüntüler bir dereceye kadar bağımsız olsa bile, pazarlar kendi mantığını izler; kültür tarafından ne tamamen sınırlanır ne de ona tâbi olurlar. Nihayetinde, sadece kimlik hiyerarşilerinin ifadesi olmayan ekonomik eşitsizlikleri vücuda getirirler. Bu koşullar bağlamında, kötü dağıtımın bir tanınma politikası aracılığıyla tamamen düzeltilebileceği fikri son derece yanıltıcıdır; bunun apaçık sonucu, yalnızca ekonomik adalet mücadelelerini yerinden etmek olabilir.

Kimliğin Şeyleşmesi

Bununla birlikte, tek sorun yerinden etme değildir: Tanınmanın kimlik (politikası) modeli, aynı zamanda kimliği şeyleştirmeye de eğilimlidir. Otantik, kendi kendisini kanıtlayan ve vücuda getiren bir kolektif kimliği görünür kılma ve ayrıntılı bir biçimde işleme ihtiyacını vurgulamak, bireysel üyelere verili grup kimliğine boyun eğmek için ahlâki bir baskı uygulamaktadır. Buna göre kültürel ihtilaf ve deneme, basit bir biçimde sadakatsizlikle eşit tutulmuyorsa da önlenmeye çalışılmaktadır. Böylelikle toplumsal cinsiyet, cinsellik ve sınıf gibi grup içi bölünmeleri keşfetme çabalarıyla birlikte kültürel eleştiri de bundan nasibini almaktadır. Bu nedenle, kimlik modelinin eğilimi, örneğin, tâbi kılınmış bir kültür içindeki patriarkal yönleri soruşturmaktan uzak bir biçimde, bu tür bir eleştiriye “sahte” olarak damgalamaktır. Kapsayıcı etkisi, insanların yaşamlarının karmaşıklığını, özdeşleşmelerinin çeşitliliğini ve çeşitli bağlılıklarının çapraz-çekimlerini inkâr eden şiddetli bir biçimde basitleştirilmiş, yalınkat bir grup kimliğini kabul ettirmektir. Bu durumda kimlik modeli, ironik bir biçimde yanlış tanınmaya bir araç olarak hizmet eder: grup kimliğini şeyleştirme bağlamında, kültürel özdeşleşme politikasını, grup *içinde* onu temsil etmek için yapılan otorite –ve iktidar– mücadelelerini görünmez kılarak nihayete erdirir. Bu yaklaşım, bu tür mücadeleleri gözden saklayarak, egemen kesimlerin iktidarını maskeler ve grup içi hükümlanlığı tahkim eder. Kimlik modeli, bundan dolayı, toplulukçuluğun (communitarianism) baskıcı biçimlerine, uyumculuğun (conformism) ilerlemesine, hoşgörüsüzlük ve patriarkalizme çok büyük bir kolaylıkla yardımcı olur.

Dahası, kimlik modeli, paradoksal bir biçimde kendi Hegelci vaatlerini inkâr etme eğilimindedir. Kimliğin diyalojik, diğer özneyle etkileşim aracılığıyla inşa edildiğini varsayarak başlamasına karşın, tekçi bir mantığa değer kazandırarak, yanlış tanınmış insanların kendi kimliklerini inşa edebileceklerini ve etmeleri gerektiğini varsayarak tamamlanır. Bunun da ötesinde kimlik modeli, bir grubun sadece kendi terimleriyle anlaşılması hakkına sahip olduğunu –hiç kimsenin diğer özneyi dışsal bir perspektiften görerek ya da ötekinin kendini yorumlamasına karşı çıkarak asla yargılayamayacağını– varsayar. Fakat bu, kültürel kimliği, kişinin ötekilere gerekçesiz bir hüküm olarak sunduğu otomatik bir kendi kendini tanımlama haline getirerek, ye-

niden diyalojik görüşün karşısına döner. “Otantik” kolektif benlik temsillerini kamusal alandaki bütün muhtemel değişimlerden muaf tutmayı araştıran türden bir kimlik politikası, farklılıklar arasındaki toplumsal etkileşimi neredeyse hiç teşvik edemez: Tam aksine, ayrı-lıkçılığı ve grubun dışı kapanmasını cesaretlendirir.

Bu durumda, tanınmanın kimlik modeli, temelden sorunludur. Bu model hem teorik olarak eksik hem de politik bakımdan sorunlu olması itibariyle, tanınma politikasını kimlik politikasıyla eşitler ve böyle yaparak, hem grup kimliklerinin şeyleşmesini hem de yeniden dağıtım politikasının yerinden edilmesine yol açar.

Statüye Bağlı Tâbi Kıl(ın)ma Olarak Yanlış Tanınma

Sonuçta alternatif bir yaklaşım önereceğim: tanınmaya bir toplumsal statü sorunu olarak muamele etmek. Bu bakış açısından, tanınmanın talep ettiği, özgül-grup kimliği değil, toplumsal etkileşimde tam (eşit) ortaklar olarak bireysel grup üyelerinin statüsüdür. Buna göre yanlış tanınma, grup kimliğinin değerden düşmesi ya da bozulması anlamına gelmez; (toplumsal yaşama eşit biçimde katılımın engellenmiş olması anlamında) toplumsal tâbi kılma olarak anlaşılır. Bu adaletsizliği düzeltmek yine bir tanınma politikasını gerektirir, fakat bundan böyle bu, “statü modeli”nde bir kimlik sorununa indirgenmez: Aksine, yanlış tanınmış tarafı toplumun tam bir üyesi, toplumun geri kalanıyla eşit derecede katılıma muktedir olarak kabul ettirerek tâbi kılmanın üstesinden gelmeyi amaçlayan bir politika anlamına gelir.

Bu konu daha fazla açıklama gerektiriyor. Tanınmayı bir statü meselesi olarak görmek, toplumsal aktörlerin göreceli duruşları üzerindeki etkilerini anlamak üzere kültürel değerlerin kurumsallaşmış örüntülerini araştırmak anlamına gelir. Eğer bu örüntüler, aktörleri eşit kişiler, toplumsal yaşamda katılıma bir diğeriyle eşit derecede muktedir kişiler olarak kuruyorsa (ve kurduğunda), bu durumda karşılıklı tanınma ve statü eşitliğinden bahsedebiliriz. Bunun aksine, bazı aktörleri ikinci derece, dışlanmış, bütünüyle öteki ya da tamamen görünmez olarak –başka bir deyişle toplumsal etkileşimde eşit ortaklar olmaya imkân vermeyen bir biçimde– inşa ediyorsa, bu durumda yanlış tanınma ve statüye bağlı tâbi kılmadan söz edebiliriz. Yanlış tanınma, bu bakış açısından ne ruhsal bir biçim bozulması ne de top-

lumla ilişkisiz bir kültürel zarardır; fakat kurumsallaşmış bir toplumsal tâbi kılma ilişkisidir. Buna göre, yanlış tanınmış olmak, ötekilerin tutumları, inançları ya da temsillerinde meşum, aşağı ya da değersizleştirilmiş olarak görülmek anlamına gelmez sadece. Bundan ziyade, kişiyi diğerlerine göre saygı ya da saygınlığa değer görmeyen kültürel değerlerin kurumsallaşmış örüntülerinin sonucu olarak, kişinin toplumsal etkileşimde eşit bir ortak statüsünden mahrum edilmesidir.

Dahası, statü modelinde yanlış tanınma, yüzer-gezer kültürel temsiller ya da söylemler aracılığıyla yayılmaz. Gördüğümüz gibi, kurumsallaşmış örüntüler vasıtasıyla –diğer bir deyişle etkileşimi eşitliğe mani olan kültürel normlara göre düzenleyen sosyal kurumların çalışmalarıyla– gerçekleşir. Aynı cinsle evliliği gayri meşru ve ahlâksız olarak dışlayan evlilik yasaları; bekâr anneleri cinsel olarak sorumsuz otlakçılar biçiminde damgalayan sosyal-refah politikaları ve ırksallaştırılmış insanları suçlulukla ilişkilendiren “ırksal profillem” gibi politika yapma pratikleri örnek olarak verilebilir. Bu durumların her birinde etkileşim, toplumsal aktörlerin bazı kategorilerini normatif ve diğerlerini eksik ve aşağı olarak tesis eden kültürel değerlerin kurumsallaşmış bir örüntüsü tarafından düzenlenmektedir: “eşcinsel olmayan” normal, “eşcinsel” yoldan çıkmıştır; “erkeğin lider olduğu evler” düzgün, “kadının lider olduğu evler” değildir; “beyazlar” kanunlara uyarlar, “siyahlar” tehlikelidir. Her örnekte, sonuç, etkileşimde toplumun kimi üyelerinin yetkin aktör statüsünün, toplumun geri kalanına eşit katılım yeteneğinin reddedilmesidir.

Bu örneklerin gösterdiği gibi, yanlış tanınma değişik formlara bürünebilir. Günümüzün karmaşık, farklılaşmış toplumlarında, eşitliğe engel olan değerler, kurumsal mahallerin çoğulluğunda ve niteliksel olarak farklı şekillerde kurumsallaşmıştır. Bazı durumlarda yanlış tanınma resmî hukukta açıkça kodlanmış, hukukileşmiştir; diğer durumlarda hükümet politikaları, idari kodlar ve meslekî pratikler yoluyla kurumsallaşmıştır. Aynı zamanda resmî olmayan biçimlerde kurumsal örüntülerde, köklü geleneklerde ya da sivil toplumun tortulaşmış sosyal pratiklerinde kurumsallaşabilir. Fakat biçimdeki farklılıklar ne olursa olsun, adaletsizliğin özü aynı kalmaktadır: Kültürel değerlerin kurumsallaşmış bir örüntüsü, her örnekte, sosyal aktörlerden bazılarını toplumun yetkin bir üyesi olmak yerine daha zayıf kılmakta ve (topluma) eşitler olarak katılmalarına engel olmaktadır.

O halde, yanlış tanınma, statü modelinde kurumsallaşmış bir tâbi kılma biçimini ve bu yüzden de ciddi bir adalet ihlâlini oluşturmaktadır. Nerede ya da nasıl meydana gelirse gelsin, bir tanınma iddiası usule uygundur. Fakat bunun kesin olarak ne anlama geldiğini not edelim: Grup kimliğine değer atfetmeyi hedeflemekten ziyade tâbi kıl(ın)manın üstesinden gelmeyi hedeflediğinden, bu yaklaşımda tanınma talepleri, tâbi kılınmış tarafı toplumsal yaşamda yetkin, ötekilerle onların eşiti olarak etkileşime geçebilen bir oyuncu olarak kabul ettirmeye çabalar. Diğer bir deyişle, katılım eşitliğini engelleyen kültürel değer örüntülerinin kurumsallığına kısa devre yaptırmayı ve bunun yerine katılım eşitliğini teşvik edecek örüntüler yerleştirmeyi amaçlar. Yanlış tanınmayı düzeltmek, bu durumda toplumsal kurumları değiştirmek anlamına gelmektedir –ya da, daha özgül bir biçimde, katılım eşitliğine ket vuran ilgili bütün kurumsal sahalarda etkileşimi düzenleyen değerleri değiştirmek. Bunun tam olarak nasıl yapılması gerektiği, her olayda yanlış tanınmanın kurumsallaşma biçimine bağlıdır. Hukukileşmiş biçim yasal değişimi, siyasa-temelli biçim siyasa değişimini, kurumsal biçim kurumsal değişimi gerektirir vb.: Kurumsal alan değiştikçe, biçim ve düzeltmenin faili farklılaşmaktadır. Fakat her durumda amaç aynıdır: Yanlış tanınmayı düzeltmek, katılım eşitliğini zorlaştıran kurumsallaşmış kültürel örüntülerin yerine onu teşvik edebilecek olanları koymak anlamına gelir.

Gey ve lezbiyenlerin katılım eşitliğini engelleyen evlilik yasaları örneğini yeniden dikkate alalım. Gördüğümüz gibi, adaletsizliğin kökü, heteroseksüelleri normal, homoseksüelleri sapkın olarak inşa eden heteroseksüel bir kültürel değer örüntüsünün hukukta kurumsallaşmasıdır. Adaletsizliği düzeltmek, bu değer örüntüsünün kurumsallığını kesintiye uğratmayı ve bunun yerine eşitliği teşvik eden bir alternatifi geçirmeyi gerektirir. Bununla birlikte, bu çeşitli yollardan gerçekleştirilebilir: Aynı cinsiyetle evliliği yasallaştırarak, heteroseksüel birliklerin hâlihazırda sahip olduğu tanınmanın aynısını gey ve lezbiyen birliklerine teslim etmek bir yol olabilir; diğer yol, heteroseksüel evliliğin kurumsallığını, evlilik durumuna bağlı sağlık sigortası gibi hak edişlerle bağlantısını kopararak ve –vatandaşlık gibi– başka bazı temeller ile belirleyerek kesintiye uğratmak olabilir. Bu yaklaşımların birini diğerine tercih etmek için haklı nedenler olabilmesine rağmen, ilke olarak her ikisi de cinsiyet eşitliğini geliştirebilir ve bu yanlış tanınma örneğini düzeltebilir.

Öyleyse statü modeli, genel olarak yanlış tanınma bağlamında herhangi bir onarım tipine *a priori* bağıllık göstermez; aksine tâbi kılınmış tarafların toplumsal yaşama eşitler olarak katılmasını mümkün kılabilme yolunda tam olarak neye ihtiyaç duyduklarına bağlı olarak bir imkânlar dizisini hesaba katar. Bazı durumlarda, atfedilmiş ya da inşa edilmiş farklılığın aşırı yükünü hafifletmek; diğer durumlardaysa, o döneme kadar kabul edilmemiş farklılığın dikkate alınması gerekebilir. Buna rağmen, başka durumlarda, yanlış bir biçimde evrensel olarak kendisini gösteren avantajlı grubun özgüllüğünü kapı dışarı etmek suretiyle, dikkati egemen ya da avantajlı gruplar üzerine çevirmek gerekebilir; bir seçenek olarak, hâlihazırda işlenen atfedilmiş farklılıkların temel terimlerinin yapısını sökmek (deconstruct) gerekebilir. Statü modeli, her durumda eşitliğe engel olan somut düzenlemelerin onarımı için uygun düşer. Bundan dolayı kimlik modelinin tersine, grup özgüllüğüne bir değer atfeden yaklaşımlara *a priori* bir ayrıcalık tanımayla uzlaşamaz. Aksine, ilke olarak, evrenselci tanınma, yapısökümcü tanınma ve aynı zamanda farklılığı olumlayıcı tanınma olarak adlandırabileceğimiz durumlara onay verir. Bir kez daha, önemli nokta, tanınma politikasının statü modelinde kimliği işlevsiz kılmadığı fakat kurumsallaşmış zararlar için kurumsallaşmış onarımları araştırdığıdır. *Bu* politika, kültürün (yüzer-gezer kavramına karşıt bir şekilde) toplumsal olarak temellenmiş biçimlerine odaklandığı için, etkileşimi düzenleyen değerleri değiştirerek, toplumsal yaşamda katılım eşitliğini teşvik edecek yeni değer örüntüleri yerleştirerek statüye bağlı tâbi kılmanın üstesinden gelmeye çalışır.

Kötü Dağıtım Ele Almak

Statü ve kimlik modelleri arasında daha da önemli bir farklılık bulunmaktadır. Statü modeli açısından katılım eşitliğinin önündeki yegâne engel, kurumsallaşmış kültürel değer örüntüleri değildir. Bilakis, eşit katılım, kimi aktörler ötekilerle eşitler olarak etkileşime geçmek için gerekli kaynaklardan yoksun olduklarında da engellenmiş olur. Bu tür durumlarda kötü dağıtım, toplumsal yaşamda katılım eşitliğine bir engel ve bu yüzden de toplumsal tâbi kılma ve adaletsizliğin bir biçimini oluşturur. O halde, statü modeli, kimlik modelinin tersine, toplumsal adaleti, analitik olarak farklı iki boyutu kuşatmak biçiminde anlamaktadır: toplumsal aktörün görelî duruşu üzerinde

kurumsallaşmış anlamlar ve değerlerin etkileriyle ilgilenen bir tanınma boyutu ve toplumsal aktörlere kullanılabilir kaynakların tahsis edilmesini ihtiva eden bir yeniden dağıtım boyutu.¹ Bu nedenle her boyut, toplumsal düzenin analitik olarak farklı bir yönü ile bağlantılıdır. Tanınma boyutu toplumun statü düzenine, bunun için de kültürel değerın toplumsal olarak yerleşik örüntülerine, toplumsal aktörlerin –statü grupları– her biri ötekilerle etkileşimi mümkün kılan nispi onur, itibar ve saygı tarafından ayırt edilen kültürel olarak tanımlanmış kategorilerinin yapısına karşılık gelir. Buna karşılık dağıtım boyutu, toplumun ekonomik yapısına, bu yüzden de mülkiyet rejimleri ve emek pazarlarına, kaynakların farklılaşmış dağılımıyla ayırt edilen aktörlerin ya da sınıfların ekonomik olarak tanımlanmış yapısına denk düşer.²

¹ Aslında bundan başka ihtimalleri hesaba katmak için, “*en azından*, analitik olarak iki farklı boyut” demeliyim. Katılım eşitliğini engelleyen muhtemel bir üçüncü sınıf bağlamında, aklımda somut olarak, ekonomik ve kültürele muhalefet olarak, politik biçiminde adlandırılabilir bir şey var. Bu engeller, kötü dağıtım ve yanlış tanınmanın yokluğunda dahi kimi insanları sistematik biçimde marjinalleştiren karar alma süreçlerini içerebilir –meselâ, yarı-sürekli azınlıkların sesini inkâr eden bütün tek-bölge kazananın aldığı seçim kuralları. (Bu örnek hakkında vukufu bir izahat için bkz. Lani Guinier, *The Tyranny of the Majority*, New York, 1994). Katılım eşitliğine politik açıdan engel olan bir üçüncü sınıf ihtimali, Max Weber’e, özellikle de onun *From Max Weber: Essays in Sociology* (Hans H. Gerth and C. Wright Mills, eds., Oxford, 1958) kitabındaki “Sınıf, Statü, Parti” yazısına olan borcumun büyüklüğünü gözler önüne sermektedir. Bu yazıda, Weber’in sınıf ve statü arasındaki ayırımının bir versiyonunu dağıtım ve tanınma arasındaki bir ayırımla karşılıyorum. Bununla birlikte, Weber’in kendi ayırımı iki boyutlu değil üç boyutludur: “sınıf, statü ve parti”. Bundan ötürü Weber, katılım eşitliğine mani olan, *politik marjinalleştirme* ya da *dışlama* olarak adlandırılabilir, bir üçüncü politik türü teorileştirmek için etkin biçimde zemin hazırlamıştır. Ben burada bu ihtimali geliştirmiyorum; fakat bununla birlikte, katılım eşitliğine dair engellerin politik analizini başka bir yazıya bırakarak kendimi kötü dağıtım ve yanlış tanınma ile sınırlandırıyorum.

² Bu yazıda, Marksist değil de Weberci bir sınıf kavramını bilinçli olarak kullanıyorum. Bundan dolayı, bir aktörün sınıfsal durumunu üretim araçlarıyla ilişkisi açısından değil, pazarla ilişkisi açısından ele alıyorum. Bu *ekonomik* bir kategori olarak Weberci sınıf kavramı, adaletin normatif bir boyutu olarak dağıtımına yönelik ilginin açısından, *sosyal* bir kategori olarak Mark-

Dahası, her boyut, adaletsizliğin analitik olarak farklı bir biçimiyle ilişkilidir. Tanınma boyutu açısından, gördüğümüz gibi, söz konusu adaletsizlik, yanlış tanınmadır. Buna karşın dağıtımcı boyut açısından karşılık gelen adaletsizlik, ekonomik yapılar, mülkiyet rejimleri ya da emek pazarlarında aktörleri yetkin bir katılım için gerekli olan kaynaklardan yoksun bırakan kötü dağıtımdır. Nihayetinde, her bir boyut, tâbi kılmanın analitik olarak farklı bir biçimine karşılık gelmektedir. Gördüğümüz gibi, tanınma boyutu, kültürel değerin kurumsallaşmış örüntülerinde kökenlenmiş olan statüye bağlı tâbi kılmaya, buna karşılık dağıtımcı boyut, ekonomik sistemin yapısal özelliklerinde kök salmış ekonomik tâbi kılmaya karşılık gelmektedir.

Yani genel olarak statü modeli, tanınma sorununu daha geniş bir toplumsal çerçeve içinde konumlandırır. Bu perspektiften toplumlar, sadece toplumsal düzenin kültürel formları olarak değil, fakat aynı zamanda düzenin ekonomik formları olarak görünür. Bütün toplumlarda, düzenin bu iki formu birbiriyle bağlantılıdır. Bununla birlikte kapitalizm koşullarında, biri bütünüyle diğerine de indirgenemez. Aksine, stratejik eylemin egemen olduğu pazarlaşmış alanlar değerbağımlı etkileşimin hâkim olduğu pazarlaşmamış alanlardan farklılaştıkça, ekonomik boyut kültürel boyuttan göreceli olarak bağıni koparmaya başlar. Sonuç, ekonomik dağıtımın saygınlığın yapılarından kısmi olarak ayrışmasıdır. Bundan dolayı, kapitalist toplumlarda kültürel değer örüntüleri, ekonomik bölüşümü kesin bir biçimde belirlemez (kültürelci toplum kuramının yorumunun hilafına); ekonomik sınıf eşitsizlikleri de statü hiyerarşilerini tam olarak yansıtmaz; daha doğrusu, kötü dağıtım tanınmayla olan bağıni kısmen koparır. Dolayısıyla statü modeli açısından, yalnızca tanınmayla dağıtım adaletsiz-

sist sınıf kavramından daha uygundur. Gene de Marksist düşüncenin “kapitalist üretim biçimi”ni bir toplumsal bütünlük olarak reddetmeyi kastetmiyorum. Aksine, bu düşüncüyü Weberci statü ve sınıf yaklaşımlarının her ikisini konumlandırabilecek kuşatıcı bir çerçeve olarak faydalı buluyorum. Bu bakımdan, Marx ve Weber’in karşıt ve uzlaştırılmaz düşünürler olduğu yönündeki standart görüşü reddediyorum. Weberci sınıf tanımlaması için bkz. Max Weber, “Class, Status, Party”.

liğinin tümünün üstesinden gelinemez. Aynı zamanda bir yeniden dağıtım politikası gereklidir.³

Yine de dağıtım ve tanınma, kapitalist toplumlarda birbirinden keskin bir biçimde ayrılamaz. Statü modeli açısından, iki boyut birbirinin içine geçmiştir ve birbiriyle gündelik biçimlerde etkileşir. Gelir dağılımı gibi ekonomik meselelerin tanınmaya dair imaları bulunmaktadır: Emek piyasalarında kurumsallaşmış değer örüntüleri, “erkeğe ait”, “beyaz” ve buna benzer olarak kodlanmış etkinlikleri “kadına ait” ve “siyah” biçiminde kodlanmış etkinlikler üzerinde imtiyazlı kılabilir. Diğer yandan, tanınma meseleleri –örneğin estetik değerlerin takdir edilmesi– dağıtıma dair imalara sahiptir: Ekonomik kaynaklara ulaşımın kısıtlanması, sanatsal üretimde eşit katılıma sekte vurabilir.⁴ Statü düzeni ve ekonomik yapı iç içe girip birbirini takviye ettikçe, muhtemel sonuç, bir tâbi olma kısır döngüsüdür.

Böylece statü modeli, kimlik modelinin aksine, tanınmayı çağdaş toplum hakkında daha geniş bir anlayış bağlamında ele alır. Bu bakış açısından statüye bağlı tâbi kılma, ekonomik düzenlemelerden yalıtılmış bir biçimde anlaşılamaz. Öte yandan, her tikel durumda katılım eşitliğine engel olan şeyin ne olduğu, sadece iki boyutu birlikte düşünerek belirlenebilir; adaletsizliğin en iyi nasıl düzeltilebileceği de statüyle ekonomik sınıfın karmaşık iç içe geçişlerini iyice gözden geçirerek tespit edilebilir. Statü modeli, bu nedenle, yeniden dağıtımını yerinden etme mücadelelerine yönelik eğilimlere karşıt bir biçimde çalışır. Yanlış tanınmanın yüzer-gezer bir kültürel zarar olduğunu reddederek, statüye bağlı tâbi kılmanın çoğunlukla dağıtım adaletiyle bağlantılı olduğu yönünden bir anlayış geliştirir. Bununla birlikte kültürelci toplum kuramının aksine, bu bağlantıların karmaşıklığını kesintiye uğratmaktan kaçınır: Bütün ekonomik adaletsizliklerle yal-

³ Çağdaş kapitalist toplumlarda, kötü dağıtım ve yanlış tanınmanın, sınıf ve statünün birbirine indirgenemezliği üzerine daha geniş bir tartışma için bkz. Nancy Fraser, “Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler”, *NLR* 1/228, March-April 1998, ss. 140-9; ve “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”, in *Tanner Lectures on Human Values*, volume 19, ed. Grethe B. Peterson, Salt Lake City, 1998, ss. 1-67.

⁴ Bu meselenin, belli ölçüde indirgemeci olsa da kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Pierre Bourdieu, *Distinction: A Critique of Pure Taste*, tr. Richard Nice, Cambridge, MA, 1984.

nızcı tanınma sayesinde başa çıkılamayacağını takdir ederek, tanınma talepleriyle yeniden dağıtım taleplerini açık bir biçimde birleştiren yaklaşımı savunur ve bu yüzden de yerinden etme sorununun etkisini azaltır.

Statü modeli, grup kimliklerini şekleştirmekten de kaçınır: Görüşümüz gibi, bu bağlamda tanınmayı gerektiren, grup kimlikleri değil, toplumsal etkileşimde yetkin oyuncular olarak bireylerin statüleridir. Bu tutum çeşitli avantajlar sunar. Söz konusu model, kurumsallaşmış normların etkilerine etkileşimdeki güçleri açısından odaklanarak, kültürü tözleştirmeye ve kimlik-mühendisliğinin toplumsal değişimin yerini almasına fırsat vermez. Bunun gibi, varolan grup kimliklerine değer atfeden yanlış tanınmaya uygulanacak ayrıcalıklı bir onarımı reddetmek suretiyle, mevcut yapılandırmaları temel haline getirmekten ve tarihsel değişimin önünü tıkamaktan kaçınır. Son olarak, katılım eşitliğini normatif bir standart olarak belirleyerek, tanınma taleplerini kamusal müzakerenin demokratik süreçlerine sunar; bu nedenle, sahicilik politikasının otoriter tekçiliğinden kaçınır ve ayrılıkçılığa, grubun dışı kapanmasına karşı çıkarak kültürler arası etkileşime destek verir. Statü modeli, baskıcı bir toplulukçu düşünceyi (communitarianism) asla teşvik etmediği gibi onun karşısında durur.

Özetleyecek olursak; günümüzün tanınma mücadeleleri, genellikle kimlik politikası maskesini takmaktadır. Tâbi kılınmış grupların küçültücü temsillerine karşı koymayı hedeflemelerine rağmen, yanlış tanınmayı kurumsal temelinden soyutlar; politik ekonomiyle bağlantısını koparır ve “otantik” kolektif kimlikleri ileri sürdükçe, farklılıklar arasındaki etkileşimi beslemekten çok, ayrılıkçılığa, uyumculuğa (conformism) ve hoşgörüsüzlüğe hizmet eder. Sonuçlar iki açıdan olumsuzdur: Çoğu durumda, tanınma mücadelesi ekonomik adalet mücadelelerini eşzamanlı bir biçimde yerinden etmekte, toplulukçu düşüncenin baskıcı formlarını desteklemektedir. Bununla birlikte çözüm, tanınma politikasını basitçe reddetmek değildir. Bu, milyonlarca insanı, yalnızca bir tür tanınma aracılığıyla düzeltilebilecek adaletsizlik girdabında boğulmaya mahkûm etmek olabilir. Aksine, ihtiyaç duyulan şey, alternatif bir tanınma politikası, yanlış tanınmaya yerinden etme ve şekleşmeyi desteklemeksizin çare bulabilecek *kimlikçi olmayan* (non-identitarian) bir politikadır. Statü modeli, (yukarıda) tartıştığım gibi, bunun için bir temel sağlayabilir. Tanınmayı bir statü

sorunu olarak anlamak ve ekonomik sınıfla ilişkisini araştırmak suretiyle, tam olarak çözülme bile, yeniden dağıtım mücadelelerini yeniden etme sorununun hafifletilmesinde bir mesafe alınabilir; ayrıca kimlik modelinden kaçınmakla, tam olarak yok edilemese de, kolektif kimlikleri şekleştiren yönündeki tehlikeli eğilim zayıflamaya başlayabilir.



ÖZDEŞLEŞME ALANLARI
Ulus, ‘İrk’, Toplumsal Cinsiyet



‘KİMLİĞE’ İHTİYAÇ DUYAN KİM?*

Stuart Hall

Son yıllarda “kimlik” kavramı etrafında tam anlamıyla bir söylem patlaması yaşanıyor, fakat bu kavram aynı zamanda eleştirel bir araştırmanın da konusu. Bu çelişkili gelişme nasıl açıklanabilir? Yapacağımız bu açıklamanın söz konusu kavramla olan ilişkisi nerede seyredecektir? Yapısöküm (deconstruction) bir süredir çok çeşitli disiplinlerde uygulanıyor; bu disiplinlerin hepsi de bir şekilde bütüncül, özsel varoluşa sahip, birleşik, tekbiçimli bir kimlik fikrine eleştirel yaklaşıyor. Kartezyen dönem sonrası Batı metafiziğinin merkezinde duran, kendine yeterli öznenin eleştirisi felsefi alanda da kapsamlı bir şekilde yürütülüyor. Öznellik ve bu öznelğin bilinçdışı süreçlerde şekillenmesi sorunsalı, psikanalitik yönelimli feminizmin ve kültürel eleştirinin söylem alanı içerisinde geliştiriliyor. Postmodernizmin kutlayıcı türlerinde sonsuz bir biçimde edimsel (performative) benlik fikri gittikçe daha da fazla kullanılır hale geliyor. Kültürel kimlik ve “mekân siyaseti” kavramlarının etnik temelli, ırksal ve ulusal mefhumlarla algılanmasının özcülük karşıtı eleştirisi içerisinde kimi cü-

* Çeviri: Fatma Büşra Helvacıoğlu

Kaynak Metin: “Who Needs ‘Identity’?”, *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall & Paul du Gay, Sage Publications, 1996.

retkâr kavramların ana hatları en sağlam şekilde çiziliyor. Peki, o zaman niçin “kimlik” üzerine daha ileri bir tartışmaya ihtiyaç duyuluyor? Buna kim ihtiyaç duyuyor?

Bu soruyu iki şekilde cevaplayabiliriz. İlk cevabımız, bu özcü kavramların pek çoğunun maruz kaldığı yapısökümcü eleştiriye ilişkin ayırt edici bir noktayı dile getirmeye yönelik. Yapısökümcü yaklaşım, yetersiz kavramların yerine “daha doğru” olanları koymayı hedefleyen ya da pozitif bilgi üretme peşinde olan eleştiri biçimlerinden farklı olarak, anahtar kavramların “üzerini çizer” (under erasure). Bu eylem de bize söz konusu kavramların özcü ve yeniden yapılandırılmamış biçimlerinin geçerli olmadığını, bu kavramlarla “düşünmenin” artık işe yaramadığını gösterir. Fakat bu kavramların yerini diyalektik olarak hiçbir kavram almadığı ve bu kavramlarla yer değiştirebilecek tamamen farklı başka kavramlar da mevcut olmadığı için, her ne kadar şimdi parçalanmış, yapısöküme uğratılmış olsalar ve aslen üretildikleri paradigmanın içerisinde kullanılmasalar bile onlarla birlikte düşünmeye devam etmekten başka çare yoktur (krş: Hall, 1995). Bu kavramları geçersiz hale getiren taktik, paradoksal olarak okunmaya devam etmelerini sağlar. Derrida bu yaklaşımı sınırda düşünmek, arada (interval) düşünmek, bir tür çifte yazım olarak tanımlar. “Bu çifte ve tâbii aşikâr şekilde katmanlı, yerinden edilmiş, edilmekte olan yazım aracılığıyla; yukarıda duranı aşağı indiren bir ters yüz etme ve yeni bir “kavramın”, bir önceki rejimin içinde düşünülemeyen ve asla düşünülemeyecek bir kavramın ortaya çıkması arasındaki aralığı belirgin hale getirebiliriz” (Derrida, 1981). Kimlik ortadan kalkma ve ortaya çıkma arasında, “üzeri çizilerek” iş gören bir kavram; geleneksel olarak ele alınamayacaksa da, yokluğu halinde kimi anahtar soruları düşünmeyi bile beceremeyeceğimiz bir fikirdir.

Yukarıdaki soruya verebileceğimiz ikinci cevapsa, kimlik kavramının *indirgenemezliğinin* nerede, hangi sorunlarla ilişkili olarak başladığı sorusuyla ilgili. Bana kalırsa bu sorunun cevabı da, kimlik kavramının faillik ve siyaset meselesinin merkezinde durmasında gizli. Siyaset derken, hem gösteren olarak “kimliğe” dair modern siyasi hareket biçimlerini, bu hareketlerin mekân siyasetiyle kurduğu mühim ilişkiyi, hem de aynı zamanda “kimlik siyasetinin” tüm çağdaş biçimlerini karakteristik olarak etkileyen aşikâr zorlukları ve istikrarsızlıkları kastediyorum. Fail derken de toplumsal pratiklerin merkezinde duran, dolaylımsız ve şeffaf bir özne ya da kimlik fikrine dönmek ve-

ya “kendi görüşünü bütün bir tarihselliğin kökenine yerleştiren, kısaca, aşkın bir bilince yol açan” (Foucault, 1970, s. xiv) yaklaşımı canlandırmak gibi bir arzum yok. Bize gereken şeyin “bilen özneye dair bir kuramdansa söylem pratiğinin kuramını” oluşturmak olduğu konusunda Foucault ile hemfikirim. Ancak şuna da inanıyorum ki; bu merkezsizleştirme, Foucault’nun çalışmalarının gidişatından da anlayabileceğimiz üzere, “öznenin” bir kenara atılmasını ya da ortadan kaldırılmasını değil, yeniden kavramsallaştırılmasını, paradigma içinde yeni, yerinden edilmiş ve merkezsizleştirilmiş haliyle ele alınmasını gerektiriyor. Kimlik sorunu ya da daha ziyade, bir kimsenin söylem pratiklerine vurgu yapmaktansa özneleşme sürecine ve böyle bir özneleşme sürecinin gerektirdiği dışlama siyasetine vurgu yapmayı tercih etmesi halinde *özdeşleşme (identification)* sorunu, özneler ve söylem pratikleri arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlama yolundaki bir girişimde nüksedebilirmiş gibi görünüyor.

Özdeşleşme, en az anlaşılan kavramlardan biri olup çıkmış durumda; “kimlik” kavramına tercih edilebilir olsa da hemen hemen onun kadar aldatmacalı; kimlik lafzının etrafını saran kavramsal zorlukların özdeşleşme için de geçerli olmayacağının hiçbir teminatı yok. Bu kavram, hem söylem kuramının hem de psikanalizin dağarcığından belli mânâlar devşiriyor; fakat anlam alanı bu disiplinlerle de sınırlı değil. Özdeşleşme kavramının anlam haritasını burada ortaya seremeyiz, ancak ele aldığımız meseleyle bu kavram arasındaki ilişkiyi göstermek yararlı olacaktır. Toplumun ortak algısında, özdeşleşme başka bir şahısla ya da grupla veya bir idealle ve bu temel üzerine tesis edilmiş dayanışma ve sadakat ruhuyla paylaşılan ortak bir köken ve ortak özelliklerin tanınmasıyla gerçekleşir. Bu tanımdaki “doğallığın” aksine, söylem yaklaşımı özdeşleşmeyi bir inşa etme hali, hiçbir zaman tamamlanmayan bir süreç, oluşumu her zaman “devam eden” bir kavram olarak görür. Her zaman “kazanılabilir”, “kaybedilebilir”, sürdürülebilir veya bir kenara atılabilir olduğundan ötürü de belirlenmiş değildir. Sürdürülmesi için gereken maddi ve simgesel kaynaklar da dâhil olmak üzere belirli var oluş koşullarına sahip olmadığından, özdeşleşme nihayetinde duruma bağlı ve olumsaldır. Bir kere güvence altına alındı mı, farklılıkları ortadan kaldıracak diye bir şey yoktur. Esasen, kimliğin ima ettiği topyekûn kaynaşma bir tür birleşme fantezisi. (Birazdan da göreceğimiz gibi, Freud bu birleşme durumundan her daim “ötekini tüketme” haliyle iliş-

kili olarak söz ederdi.) Şu durumda, özdeşleşme içine alarak eritme süreci değil; bir eklemleme, dikme, üst-belirlenim sürecidir. Bu süreçte her zaman ya “çok fazla” ya da “çok az” olan bir şeyler, ya bir üst-belirlenim ya da yoksunluk vardır; ama hiçbir zaman tam bir uyum, bir bütünlük yoktur. Bütün gösterme pratikleri gibi, özdeşleşme de *différance*’ın “oyununa” maruz kalır. Birden çok olanın mantığına riayet eder. Farklılık üzerinden işleyen bir süreç olduğu için de; söylem çalışmasını, simgesel sınırların birbirine bağlanmasını ve imlenmesini, bu “sınır etkilerinin” üretilmesini gerektirir. Özdeşleşme pratiği dışarıda kalanın, kurucu dışarının takviyesine ihtiyaç duyar.

Özdeşleşme kavramı psikanaliz alanındaki kullanımından kalan zengin bir anlam mirasına sahiptir. Freud özdeşleşmeyi “bir başka şahısla kurulan duygusal bağın en erken açığa vurumu” olarak adlandırır (Freud, 1921/1991). Ancak, Oidipus kompleksinde özdeşleşme hali sürecin tam da merkezinde çift değerlilik kazanarak anne-baba figürlerini hem aşk nesnesi hem de rekabet nesnesi olarak görür. “Özdeşleşme, aslında baştan itibaren çift değerlidir.” (1992/1991:134). Freud’un “Yas ve Melankoli” adlı çalışmasına göre özdeşleşme, kişiyi var olan bir nesneye değil, vazgeçilen bir nesne-seçimine bağlamaktadır. Özdeşleşme ilkin, birincil narsisizmdeki libidinal zevklerin kaybını telafi ederek “ötekiyle karşılaşmanın ardından benliğe şekil verir”. Fantezide, yansıtmada, ülküleştirirmede temellenir. Muhtemelen, kendi nesnesine hayran olduğu kadar ondan nefret de etmektedir ve bilinçdışını genellikle geri aldığı ölçüde “kişiyi kendi dışına çıkarmaktadır”. Freud’un öteki “olmakla” ötekine “sahip” olmak arasındaki önemli ayırımı dair detaylı araştırmaları özdeşleşmeyle ilişkilidir. “Özdeşleşme, özlemini duyduğumuz nesnenin yenilerek özümseindiği ve böylelikle yok edildiği ilk evrenin, libidonun örgütlendiği oral evrenin bir türevi gibi işlev görür” (1921/1991:135). Laplanche ve Pontalis’e göre, “bir bütün olarak görülen özdeşleşmeler hiçbir şekilde kendi içinde uyumlu bir ilişkisel sistem oluşturmamaktadır. Çeşitli, birbiriyle çelişen, uygunsuz talepler üst-benliğin (süper-ego) içerisinde birlikte var olur. Benzer şekilde, ego-ideali de illa ki birbiriyle uyumlu olması gerekmeyen kültürel ideallerle kurulan özdeşimlerden oluşur” (s. 208).

Özdeşleşme sözcüğüyle ilgili tüm bu anlamların “kimlik” kavramıyla ilgili düşüncelerimize tercüme edilmeden, olduğu gibi kabullenilmesi gerektiğini öne sürmüyorum, ancak bütün bu cümlelere yer

vermemin sebebi şimdilerde bu özgün dağarcık aracılığıyla terime ne tür anlamlar kazandırıldığını göstermekti. Dolayısıyla burada bahsi geçen kimlik kavramı özcü bir kavram değil, aksine stratejik ve dursal. Yani artık yerleşmiş gibi görünen anlamına doğrudan karşıt olarak, buradaki kimlik kavramı başından sonuna kadar tarihin bütün dönemeçlerinden hiç değişmeden geçen sabit bir benlik özüne, her zaman her koşulda “aynı” kalan, zaman geçse de kendine özdeş kalan benlik parçasına işaret *etmemektedir*. Ya da –eğer bu özelleştirici kavramı kültürel kimlik sahnesine taşıyarak söyleyecek olursak– “ortak tarihe ve atalara sahip bir halkın hep birlikte elinde tuttuğu” (Hall, 1990) ve diğer bütün yüzeysel farklılıkların altında yatan değişmez bir “birliği” ya da kültürel aidiyeti istikrara kavuşturabilecek, sabitleyebilecek ya da garanti altına alabilecek pek çok başka benliğin; daha yüzeysel ve yapay olarak dayatılmış “benliklerin” içinde saklanan kolektif ya da gerçek bir benlik anlamına gelmez. Bu yaklaşım, kimliklerin hiçbir zaman bütünleşik olmadığını, geç modern zamanlarda gittikçe daha da çok parçalandıklarını ve içlerinde çatlaklar açıldığını; hiçbir zaman tekil olmadıklarını, farklı, genelde birbiriyle kesişen karşıt (antagonistik) söylemler, pratikler ve konumlar üzerinden çoğul olarak inşa edildiklerini öne sürer. Kimlikler, kökten bir tarihselleştirmeye maruz kalırlar; sürekli bir değişim ve dönüşüm sürecindedirler. Bu sebepten kimlik etrafında dönen tartışmaları; pek çok halkın ve kültürün nispeten “yerleşmiş” karakterini sarsan, her şeyin ötesinde küreselleşme süreçleriyle ilişkili olan –ki bu ilişkinin moderniteyle uyumlu olduğunu öne süreceğim (Hall, 1996)–, ayrıca da “sömürgecilik sonrası” denilen dünyada küresel bir fenomen hali alan zorunlu ve “serbest” göç süreçleriyle de ilişkilenen tarihsel gelişme ve pratiklerin içerisine oturtmamız gerekiyor. Kimlikler, geçmişte şimdi de uyum sağlamaya devam ettikleri bir noktadan başlıyormuş gibi görünse de aslında bütün mesele bu (var)olmadan ziyade oluşma sürecinde tarihin, dilin ve kültürün imkânlarını kullanma meselesidir: Aslolan, “kim olduğumuz” ve “nereden geldiğimiz” değil, ne olabileceğimiz, nasıl temsil edildiğimiz ve bu durumun kendimizi nasıl temsil edebileceğimizle olan ilişkisidir. Dolayısıyla, kimlik dediğimiz şey temsiliyetin içerisinde oluşur, dışında değil. Kimlikler geleneğin kendisiyle olduğu kadar geleneğin icadıyla da ilişkilidirler; bizi geleneği, bitip tükenmez bir yinelenme olarak değil de, “değişen aynılık” (Gilroy, 1994) olarak, sözde köklere dönüş olarak değil de,

kendi “yöntemlerimizle” vardığımız bir mutabakat olarak okumaya mecbur bırakırlar. Kimlikler benliğin anlatı haline gelmesinden doğarlar, ancak bu sürecin mecburi kurgusal doğası hiçbir şekilde kimliğin söylemsel, maddi ya da siyasal etkililiğini çaptan düşüremez; kimliklerin doğmasına yol açan aidiyet hissi, “hikâyenin parçası olma” arzusu kısmen imgesel, aynı zamanda simgesel düzlemde ve dolayısıyla her daim fantezi içinde, en azından düşlemsel bir alanda inşa edilmiş olsa da bu durum değişmez.

Kimlikler söylemin dışında değil aşikâr şekilde içerisinde inşa edildiği için onları, özgül ifade stratejileri tarafından özgül söylem oluşumlarının ve pratiklerin içerisindeki özgül tarihsel ve kurumsal alanlarda üretilmiş olarak ele almamız gerekiyor. Dahası, bu kimlikler özgül iktidar biçimlerinin oyunu içerisinde ortaya çıkıyor ve böylece üyeleri birbirine eş olan, doğal yollarla kurulmuş bir birliğin, geleneksel anlamıyla bir “özdeşliğin” (yani, her şeyi kapsayan bir aynılığın, kusursuzluğun, içsel bir *farklılaşmamanın*) ürünü olmaktan ziyade, farklılığın ve dışarıda bırakılanın ürünü oluyorlar.

Her şeyden önemlisi; kimlikler, sürekli olarak içine sokuldukları kalıbın tam aksine, farklılığın dışında değil, farklılık aracılığıyla inşa edilir. Bu durum da şu rahatsızlık verici gerçeği tanımamızı gerektirir: Herhangi bir şeyin “olumlu” anlamı, dolayısıyla “kimliği”, yalnızca Öteki’yle, ne olmadığıyla, açıkça neden yoksun olduğuyla, *kurucu dışarısı* olarak adlandırılan kavramla olan ilişkisi dolayısıyla inşa edilebilir (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993). Kimlikler, yaşadıkları sürece, özdeşleşme ve bağlılık noktasında işlev görürler; bunu da başka unsurları dışlama, dışarıda bırakma, “dışarısı” olarak, “kendilerinden aşağı” olarak tanımlama kapasiteleri *sayesinde* yaparlar. Her kimliğin “sınırında” bir artık, bir fazlalık vardır. Kimlik teriminin kurucu nitelikte addettiği birlik ve içsel türdeşlik doğal değildir; her kimliğin “yoksun olduğu”, sessizleştirilmiş ve zikredilmemiş olsa dahi kendi zorunlu karşıtı olarak adlandırdığı, inşa edilmiş bir kapanım biçimidir. Laclau (1990), güçlü ve ikna edici bir dille “toplumsal kimliğin kuruluşunun iktidar tarafından gerçekleştirilen bir edim olduğunu” ileri sürer; çünkü:

Eğer...nesnellik kısmen de olsa kendisini teyit etmeyi başarabilirse, bunu onu tehdit edeni bastırmak suretiyle gerçekleştirebilecektir. Derrida kimliğin nasıl her daim bir şeyleri dışlama ve er-

kek/kadın örneğinde olduğu gibi iki kutup arasında vahşi bir hiyerarşi kurma üzerine yükseldiğini göstermiştir. Böylelikle ilk terimin ardından gelen ikinci terimin özgüllüğü, sırf ilkinin öz olarak varoluşuna karşıt bir işlev görmek amacıyla kazaen vücuda gelmiş olmaktır. Aynı durum siyah-beyaz ilişkisi için de geçerlidir, bu ilişkide “insan” demek beyaz demektir elbette. Dolayısıyla “erkek” ve “beyaz” gibi damgalanmamış terimlerin tersine, “kadın” ve “siyah” birer “damga” (damgalanmış terim) halini alır. (Laclau, 1990: 33)

Yani, kimliklerin varlığını ilân ettiği “birlikler” aslında bir tür iktidar ve dışlama oyunu içerisinde inşa edilir ve doğal, kaçınılmaz ya da başından beri var olan bir bütünlüğün değil de, doğallaştırılmış, üst-belirlenime uğramış bir “kapanım” sürecinin sonucudur (Bhabha, 1994; Hall, 1993).

Eğer “kimlikleri” tabiatlarına aykırı olarak okuyabilirsek, yani kimlikleri farklılık oyununu bir başlangıç noktasında ya da sarsılmaz bir temelde sabitleyen oluşumlar gibi *değil* de *différance* içinde ya da dolayımıyla inşa edilen ve dışarıda bıraktığı unsur tarafından sürekli sarsılan yapılar olarak düşünersek; kimliğin mânâsını nasıl anlayabilir ve ortaya çıkışını nasıl kuramlaştırabiliriz? Avtar Brah (1992: 143), “farklılık, çeşitlilik ve farklılaşma” hakkındaki önemli makalesinde, kimliğin bu şekilde kavramsallaştırılmasıyla ilgili kayda değer sorular sorar:

İrksallaştırılmış (racialized) “ötekinin” ruhsal alanda nasıl kurulduğu konusunda, Fanon’a rağmen yapılacak çok çalışma var. Cinsiyetlendirilmiş (gendered) ve ırksallaştırılmış sömürgecilik sonrası dönemin öznesi nasıl çözümlenecek? “Cinsel farklılığın” ve erken çocukluğun ayrıcalıklı konumu, psikanalizin ırkçılık gibi toplumsal bir fenomenin ruhsal boyutlarını anlamamıza yardımcı olacak açıklayıcı gücünü sınırlıyor mu? “Simgesel düzen” ve toplumsal düzen öznenin oluşumunda birbirine nasıl eklemleniyor? Bir başka deyişle, toplumsal ve ruhsal gerçeklik arasındaki bağ nasıl teorileştirilebilir? (1992: 42)

Şimdi yapacağımız şeyse eleştirel olduğu kadar çetrefil de görünen bu sorulara cevap vermeye çalışmak.

Bu konu üzerine yaptığım bazı güncel çalışmalarda “kimlik” terimini, geniş kitlelerce paylaşılmayan ve pek de iyi anlaşılmayabilecek

bir şekilde temellük ettim. “Kimlik” terimini bir buluşma noktasına, belli söylemlerin toplumsal özneleri olarak bizi “çağırmaya” (interpellate), selâmlamaya, bizimle konuşmaya çalışan söylemler ve pratiklerle; öznellikler üreten, bizi “konuşulabilecek” özneler olarak inşa eden süreçler arasındaki *dikiş* noktasına işaret edecek şekilde kullandım. Bu şekilde düşündüğümüzde, kimlikler söylem pratiklerinin bizim için inşa ettiği öznellik konumlarına geçici olarak bağlandığımız noktalardan neşet eder (bkz: Hall, 1995). Öznenin, söylemin akışına başarılı bir biçimde eklemlenmesinin, “zincirlenmesinin” sonucudurlar; Stephen Heath “Dikiş” adını verdiği çığır açıcı makalesinde bu durumu “kesişim” olarak isimlendirmiştir (1981: 106). “İdeolojiye dair bir kuram öznenin değil, dikişin etkilerinden doğan bir anlatı olarak öznenin anlam yapılarına katılımının sonuçlarından başlamalıdır.” Kimlikler, bir bakıma, öznenin almak zorunda kaldığı konumlardır ki, özne bu kimliklerin temsilî olduğunu, bu temsilin her daim bir “yoksunluk” üzerinden, bir bölünme üzerinden, Öteki’nin bulunduğu yerden inşa edildiğini ve dolayısıyla kendilerine yüklenen özne süreçleri için asla yeterli olmadığını, bu süreçlere özdeş olmadığını “bilerek” (bu noktada bize ihanet eden şey bilinçliliğin dilidir) bu konumları alır. Öznenin, özne-konumuna etkili bir biçimde dikilebilmesi (tutturulabilmesi) için yalnızca öznenin “selâmlanmasının” değil, öznenin de bu konuma yatırım yapmasının gerekli olduğu yönündeki görüş; bu dikişin tek taraflı bir süreçtense bir *eklemlenme* olarak düşünülmesi ve böylelikle; teorik gündemine, kimlikleri olmasa da, *özdeşleşmeyi* sağlam bir şekilde yerleştirmesi gerektiği anlamına gelir.

Öznenin söylem tarafından çağırılması anlamında kullanılan terime (interpellation) yapılan atıflar bize bu tartışmanın Althusser’in “Devletin İdeolojik Aygıtları” (1971) adlı makalesiyle ortaya attığı iddialarda filizlenen mühim ve tamamlanmış bir ön-tarihi olduğunu hatırlatıyor. Bu makale, klasik Marksist kuramın sunduğu ideoloji tanımının ekonomik belirlenimciliğiyle indirgemeciliğini aşma ve hem toplumsal üretim ilişkilerini yeniden üretmede (Marksizm) ideolojinin maddeci (materyalist) işlevini hem de (Lacan’dan ödünç aldıkları doğrultusunda) öznelerin kurulumunda ideolojinin simgesel işlevini tek bir açıklama çerçevesinde bir araya getirme çabasıyla, çağırma (interpellation) mefhumunu ve ideolojinin ayna gibi yansıtıcı bir yapıya sahip olduğu görüşünü ileri sürüyordu. Michéle Barrett bu

konuya ilişkin tartışmasında “Althusser’in yavaş yavaş dillendirmeye başladığı iddianın bölünmüş ve çelişkili niteliğini” gösterebilmek adına uzun açıklamalar yaptı (Barrett, 1991: 96; ayrıca bkz: Hall, 1985: 102: “İdeoloji sorununun iki veçhesi de bu metinde birbirinden kopmuş ve farklı kutuplara dağılmıştır”). Gene de, bilindiği üzere, DİA makalesi bu tartışmada, ne kadar başarılı olup olmadığı bir yana önemli bir dönüm noktasıdır. Örneğin Jacqueline Rose *Görme ve Cinsellik* (*Sexuality in the Field of Vision* – 1986) adlı eserinde “kimlik sorunsalının, kimliğin nasıl kurulduğu ve sürdürüldüğü sorusunun, psikanalizi siyasetin alanına sokan temel mesele” olduğunu öne sürmüştür:

Lacancı psikanalizin İngiliz entelektüel yaşamına, Althusser’in ideoloji kavramı kanalıyla, feminizm ve film analizi yollarıyla girmesinin sebeplerinden biri de budur (bu olgu genellikle bahsettiğimiz alanları ve ideoloji kavramını itibarsızlaştırmak için kullanılır). Feminizm yoluyla girmiştir, çünkü bireylerin kendilerini nasıl olup da erkek ya da kadın olarak tanımladıkları, bunu yapma yönündeki talepleri feminizmin değiştirmeye çalıştığı eşitsizlik ve ezilme biçimleriyle kökten alâkalıymış gibi görünmektedir. Film analizi yoluyla girmiştir, çünkü sinemanın ideolojik bir aygıt olarak kurduğu iktidar hepimizin katıldığı, ancak çoğu kez –sinema dışında– yalnızca bir kanepede uzanmış durumdayken kabul ettiğimiz özdeşleşme mekanizmaları ve cinsel fantezilere dayanmaktadır. Eğer ideoloji etkiliyse, bunun sebebi ruhsal kimliğin ve dürtülerin en alt katmanlarında iş görüyor olmasıdır.

Ancak eğer ekonomik bir indirgemecilikten psikanalitik bir indirgemeciliğe düşmek istemiyorsak şunu eklemeliyiz: Eğer ideolojinin bir etki alanı varsa, bunun sebebi ideolojinin *hem* “ruhsal kimlik ve dürtülerin en alt katmanlarında” hem de toplumsal alanı kuran söylemsel oluşum ve pratikler düzeyinde iş görüyor olmasıdır. Ayrıca, gerçek kavramsal sorunlar da birbirini karşılıklı olarak kuran fakat birbiriyle özdeş olmayan bu alanların birbirine eklemelenmesinde yatmaktadır. Bu iki alanın birbiriyle kesiştiği noktada doğan kimlik terimi, oldukça çetrefil bir konumu işgal eder. Şunu da eklememiz gerekiyor ki, bu iki kurucu öğeyi hiçbir zaman eşdeğer olarak değerlendiremeyiz; bu noktada bilinçdışının kendisi bu iki alan arasında demir parmaklık ya da bıçak işlevi görür ki, bu durum, bilinçdışını

“bitmez tükenmez bir erteleme ya da eşdeğerliğin tecili” (Hall, 1995) haline getirir ve tabii aynı sebepten ötürü vazgeçilmez kılar.

Heath’in makalesi (1981) bize Althusserci bir bakış açısı içerisinde söylem tarifi geliştirmeye ve “*ideoloji* ile *bilinçdışı* arasında detaylandırılmış bir kavramsal eklemlenmenin yokluğu” (Heath’ten alıntılanmıştır, 1981: 106) bağlamında Althusser’in makalesinin ilk ve ikinci yarıları arasındaki doldurulamaz boşluğa gerçekten işaret etmeye çalışan kişinin Michael Pêcheux olduğunu hatırlatıyor. Pêcheux, Foucault’nun “neyin söylenebileceğini ve söylenmesi gerektiğini belirleyen” söylemsel oluşum (formation) mefhumunu kullanarak “özne konumlarını içinde barındıran çerçevenin mekanizmalarına istinaden bir tanım yapmaya” çalıştı (Heath, 1981: 101-2). Heath’e göre Pêcheux’nun iddiası şu yöndeydi:

Bireyler söylemsel oluşum, yani bireyin bir yanlış tanınma (misrecognition) yapısı içinde söylem oluşumuna tabii olarak tanımlandığı bir tâbiyet süreci (Althusser’in öznelliğin kurulmasının yansıtıcı karakterine ilişkin Lacan’dan ödünç aldıklarına dikkat edelim) dolayısıyla özneleşirler (özne böylelikle anlamların kaynağı olarak sunulur, ancak bu anlamların bir sonucudur). Çağırılma (interpellation) terimi de bu yanlış tanınma yapısının işleyişini; söylemsel ve ideolojik alandaki, bu iki alanın uyduğu noktadaki özneyi adlandırır (1981: 101-2).

Ancak böylesi bir “uyuşma” çözülmemiş bir sorun olarak varlığını devam ettirir. Çağırılma (interpellation) terimi hâlâ öznenin “yerine çağrılmasını” tarif etmek için kullanılıyor, ancak Hirst bu duruma eleştiri getirmiştir. Hirst’in iddiasına göre, çağırılma (interpellation) aslında, öznenin söylem içerisinde özne olarak kurulmadan *önce* eyleme kapasitesine sahip olmasını gerektiren bir tanınmaya (recognition) bağlıydı. “Bu özne olmayan şeyin hâlihazırda kendisini özne olarak kuracak tanınmayı desteklemek için gereken yetilere sahip olması gerekir” (Hirst, 1979: 65). Bu iddia, Althusser’in müteakip okurlarını ikna etmiş olmalı ki, söz konusu alanda yapılan bütün araştırmaları zamansız bir şekilde sonlandırdı.

Hirst’in eleştirisi hiç kuşku yok ki sağlam bir eleştiriydi, ancak bu alanda yapılacak daha ileri araştırmaların önünü çok erken denebilecek bir zamanda kesti. Hirst’in eleştirisi, söylem içindeki özneyi (Lacancı ayna evresi üzerine geliştirilen yanlış tanınmanın yansıtıcı yapı-

sı modeli aracılığıyla) çağırma yoluyla kurmuş olan bütün mekanizmaların zaten kurulmuş bir özne olduğunu varsayma tehlikesini göstermek açısından oldukça etkiliydi. Ancak, hiç kimse söylemin bir sonucu olarak kurulmuş özne fikrinden vazgeçemediğinden ötürü, hâlâ bu tür bir özne kuruluşunun söz konusu varsayımın yükünü taşıyabilecek ne tür bir mekanizmayla gerçekleştirilebildiği sorusu araştırılıyor. Sorun çözülmüş değil, yalnızca ertelenmiş durumda. Söz ettiğimiz zorlukların en azından bir kısmı, Lacan'ın özneye dair kurucu olan *her şeyin* yalnızca Ödipal krizin çözülmesi yoluyla değil, aynı zamanda Oidipus kompleksiyle aynı anda oluştuğuna dair şaşırtıcı iddiasını olduğu gibi, hiçbir değişikliğe uğratmadan, kabul etmekten kaynaklanıyormuş gibi görünüyor. Ödipal krizin “çözülmesi”, Lacan'ın yakın takipçilerinin coşkulu dilinde, Tanrı'nın Kanunu'na boyun eğmekle, cinsel ayırımın pekiştirilmesiyle, dilin dünyasına girmekle, bilinçdışının şekillenmesiyle ve bir de, Althusser'in ardından, geç kapitalist Batı toplumlarının ataerkil ideolojisine eklenmekle *özdeşti* ve bu gibi gelişmelere eşdeğer bir mekanizma aracılığıyla gerçekleşiyordu. Oluş-aşamasındaki-özne gibi daha karmaşık bir mefhum bu tartışmalarda ve farazi eşdeğerliklerde yitip gitmiştir. (Peki, özne bu anda da geç dönem liberal girişimci özne olarak ırksallaştırılan, uluslaştırılan ve kurulan özne midir?)

Michèle Barrett'ın “Althusser'in Lacan'ı” diye adlandırdığı sıfatı Hirst de üstüne almış gibi görünüyor. Ancak, Hirst'in öne sürdüğü kadarıyla, “küçük bir hayvan'dan yetişkin bir insana dönüşürken yaşanan karmaşık ve tehlikeli sürecin Althusser'in ideoloji mekanizmasıyla zorunlu olarak uyuşması gerekmez... *Çocuk*, Lacan'ın ayna evresinde kalmadığı ya da biz çocuğun beşiğini antropolojik varsayımlarla doldurmadığımız müddetçe” (Hirst, 1979). Bu iddiasını açığa kavuşturmak için söyledikleriye üstünkörü olmaktan öteye geçmiyor: “Çocuklarla kanlı bıçaklı değilim; onları kör, sağır ya da aptal olarak nitelendirmek, *felsefi* özne olabilme kapasitesine sahip olduklarını, toplumsal varlıklar olarak şekillenmelerinden ve eğitimlerden bağımsız olarak “bilen” özne vasfı taşıdıklarını reddetmek gibi bir arzum yok.” Burada mevzu kendini tanıma, kendinin farkına varma kapasitesine sahip olup olmamaktır. Ancak “tanımanın” felsefiliği bir yana, tamamen bilişsel bir nitelik olduğu ve bu niteliğin çocukta bir çırpıda, bir öncelik/sonralık örüntüsü içerisinde ortaya çıkması gerektiği fikri de pek hoş karşılanmayacak bir varsayımdır. Görünüşe

bakılırsa, nereye varacağını hesap etmeden, çıtayı çok yükseğe çıkar-mışız. Lacan'ın terimleriyle konuşmak gerekirse, eylem halindeki İmgesel (Imaginary) ve Simgesel (Symbolic) arasında bir köprü kur-mamızı gerektiren Ötekinin durduğu yerden baktığında niçin kendi-sini “yanlış tanıyabilme” kapasitesi olduğuna bir yanıt bulabilmesi için “küçük hayvan”ı kusursuz felsefi araçlarla donatmak nadiren yapmamız gereken bir iştir. Buna karşın, Freud'u takip ederek söyle-yecek olursak; bedensel faaliyet bölgelerinin ve duyum, haz, acı araç-larının temel duygusal gücü ne kadar ilkel bir formda olursa olsun dış dünyayla kurulacak herhangi türde bir ilişki için halihazırda “oyunun içinde” olmalıdır. Haz kaynağıyla kurulu bir ilişki zaten mevcuttur –imgesel düzlemdeki Anne'yle kurulan ilişkidir bu– şu durumda, hazzı “tanıma” kapasitesine sahip bir şey de olmalıdır. La-can'ın bizzat kendisi de “Ayna Evresi” üzerine yazdığı makalede şöy-le diyordu: “Çocuk, araçsal zekâ kullanımında bir şempanzeden da-ha geri olduğu yaşlardayken bile, kısa süreliğine de olsa, aynadaki yansımasını (imgesini) tanıyabilir.” Bunların ötesinde, Hirst'in söz konusu eleştirisi bir ikilikler dünyasında, önce/sonra, ya/ya da man-tığıyla yapılmışa benziyor. Ayna evresi, bir şeyin *başlangıcı* değil, cin-sel açıdan farklılaşmış özneyi (ve bilinçdışını) kuran süreci başlatan bir *kesinti*; kayıp, yoksunluk ve bölünme sürecidir. Yalnızca içerideki bilişsel kapasitenin âni oluşumuna değil, Ötekinin durduğu yerden kendimize olan bakışımızın yarılmasına bağlıdır; bu yarılma alt üst edici bir süreçtir. Ancak Lacan'a göre, bu durum zaten bir düşlem-dir; çocuğun yerini tayin eden imgenin kendisi çocuğun kimliğini ikiye bölen şeydir. Dahası bu an, çocuğa kendi gerçekliğinin güven-cesini veren annenin destekleyici varlığı ve bakışıyla ilişkili olduğu sürece anlamlıdır. Peter Osborne (1995), Lacan'ın *The Field of the Other* (Ötekinin Alanında) adlı metninde (1977) “çocuğu aynanın önüne getiren ebeveyni”, çocuğun onaylanmak için Anne'ye bakışını ve Anne'yi “bir referans noktası olarak ... benlik ideali değil de ideal benliği olarak” gören çocuğu tarif ettiğine dikkat çeker (s. 257). Os-borne bu iddianın “Lacan'ın çocuğun kendi imgesiyle aynada karşı-laşmasını bir “evre” olarak tarif etmesinin geçiciliğiyle bu evreyi bir “sahne” – ki bu sahnenin dramatik noktası yalnız kalan iki “karak-ter” arasındaki, çocukla çocuğun bedeninin imgesi arasındaki, iliş-kiyle sınırlanmıştır– olarak tasvir etmesindeki dakiklik arasındaki uyumsuzluğun özünde bulunan belirsizliği kullandığını” öne sürer.

Ancak yine Osborne'un söylediği gibi, bu durum ya “ayna evresi” tartışmasına getirilen eleştirel bir katkıyı temsil eder –ki bu durumda bu eleştirinin niçin geliştirilmediğini sorgulayabiliriz– ya da anlamı Lacan'ın sonraki çalışmalarında geliştirilmemiş olarak kalan farklı bir mantığı ileri sürer.

Bu Ödipal oyun keşfedilinceye kadar ortada özneye dair herhangi bir şey olmadığı görüşü Lacan'ın abartılı bir okumasından ibarettir. Öznelliğin, Ödipal kriz “çözülene” kadar tam anlamıyla kurulamaya-acağını öne sürmek üzere *coup de théâtre*'ın (beklenmedik değişim) yarattığı bomboş bir sahneye, bir tür *tabula rasa*'ya ya da önce/sonra gibi ikili karşıtlıklarla oluşturulan bir özne mefhumuna ihtiyacımız yok. Hirst'in dosdoğru vurguladığı gibi, öznelliğin kuruluşu “birey” ve özne arasındaki sorunlu ilişkiyi olduğu gibi bıraksa dahi böyle bir şeye gereksinim duymayız. (Henüz özne olamamış, bireysel “küçük hayvan” ne *demektir*?)

Şunu da eklemeliyiz ki; Lacan'ın görüşleri, bilinçdışı ruhsal süreçleri ve ötekiyle olan ilişkimizi açıklayan pek çok öznellik oluşumu anlatısından yalnızca biri. Şu sıralar da “Lacan fırtınası” biraz gerilediği ve Althusser'in metniyle yöneldiğimiz mahfil ilk zamanlardaki gücünü kaybettiği için tartışma daha farklı bir hâl alabilir. Peter Osborne, yukarıda da atıfta bulunduğumuz “tanınma” kavramının Hegelci köklerine ilişkin titiz tartışmasında, Lacan'ı “çocuğun imgeyle olan ilişkisini, ötekilerle, özellikle de anneyle olan ilişkilerinin bağlamından soyutlayarak, ancak aynı anda ‘benin ilkel bir formda var olduğu simgesel matrisi’ bu ilişki yoluyla ontolojik olarak kurarak, mutlaklaştırdığı” için eleştirir ve Lacancı senaryonun yanlış tanınma sınırlarına takılıp kalmayan Kristeva, Jessica Benjamin ve Laplanche gibi çeşitli kuramcıları ele alır. Bütün bunlar, “Althusser'in Lacan'ı” kavramını izleyen bu tartışmanın bizi, evirip çevirdiğimiz ruh (psike) ve söylem laflarıyla, sürüklediği açmazın ötesine işaret eden düşüncelerdir.

Ben de Hirst'in Althusser'i eleştirmesiyle sürüklendiğimiz bu açmaza Foucault'nun da farklı bir yaklaşım getirdiğini, ancak bu yaklaşımın mevzu bahis tartışmalara tam ters bir yönden katkı sağladığını öne sürüyorum. “İçeride olma/içsellik denen büyük efsaneye” acımasızca saldıran, hem hümanizmi hem bilinç felsefesini eleştiren ve psikanalizi olumsuz bir okumaya tâbi tutan Foucault, özne kategorisini de radikal şekilde tarihselleştirmeye girişir. Özne, söylem aracılı-

ğıyla ve söylem içerisinde, özgül söylemsel oluşumların içerisinde “bir sonuç olarak” üretilir, özneye dair herhangi bir varoluştan, bir özne konumuyla diğeri arasında aşkın bir süreklilik ya da özdeşlikten kesinlikle söz edilemez. *Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi* adlı arkeolojik çalışmalarına göre, söylemler oluşum kuralları ve “ifade kiplikleri” aracılığıyla özne konumları inşa eder. Zihni çok zorladıkları ve özgün çalışmalar oldukları için, bu eserlerin güç anlaşılır metinler teşkil ettiğine dair eleştiriler haklı eleştirilerdir. Bu çalışmalar, bazı bireylerin belli özne konumlarını niçin diğer bireylere nazaran daha çok işgal ettiği konusunda bize çok az malumat verirken, özne konumlarının söylem içerisinde inşa edilmesine dair biçimci bir anlatı sunuyor. Bireylerin toplumsal konumlarının kimi “boş” söylemsel özne konumlarının inşasıyla nasıl etkileşime girdiğini incelemeyi göz ardı eden Foucault, özne konumlarıyla bu konumları işgal eden bireyler arasındaki karşıtlığı yineler. Dolayısıyla, Foucault’nun arkeolojisi söylemin öznesine yönelik eleştirel fakat tek taraflı bir anlatıdır. Söylemsel özne kategorileri bireylerin sorunsuz bir ortamda işgal ettikleri *a priori* kategorilere dönüşür (McNay, 1994: 76-6). Brown ve Cousin, Foucault’nun bu noktada “bir sözcedeki özne konumlarının içini doldurabilme kapasitesinin bireyden bireye değiştiği” gerçeğini dikkate almamaya meyilli olduğu yönünde bir gözlem yapmıştır (Brown ve Cousins, 1980: 272). McNay yazılarında bu kilit değerdeki gözleme yer verir; bu da bizi başka bir yoldan Althusser’in çözemediği sorunla karşı karşıya getirir.

Foucault’nun araştırmalarında arkeolojik yöntemden soykütüksel (genealogical) yöneme doğru yaşanan değişiklik önceki çalışmalarında görülen “içi boş biçimci” yaklaşımı daha somut hale getirdi. Özellikle de, söylemin önceki biçimci anlatısında eksik kalan iktidar mefhumu bu değişiklikte, daha güçlü bir biçimde, yeniden dolaşıma sokuldu; Foucault’nun tâbi olma/özneleşme (*assujettissement*) kavramının iki yönlü karakterine dair tartışmasıyla da heyecan verici ihtimaller doğdu. Dahası, iktidara ilişkin soruların merkezîleşmesi; söylemin kendi başına düzenleyici ve düzenlenmiş bir oluşum, toplumsal alana nüfuz eden iktidar ilişkileri tarafından “belirlenen” ve bu iktidar ilişkilerini kuran alanın girişi olduğu görüşü (McNay, 1994: 87), Foucault’nun söylemsel oluşum kavramını, Althusser’in “ideoloji” kavramı aracılığıyla işaret etmeye çalıştığı bazı klasik sorulara yaklaş-

tırdı –elbette, onun sınıfsal indirgemeciliğini, iktisadiyatçı ve hakikat bekçisi iddialarını kesintiye uğratarak.

Ancak, özne ve kimliğin kuramlaştırılmasıyla ilgili birtakım sorunlar hâlâ varlığını sürdürüyor. Bu çalışmada etraflıca ele alınan yeni iktidar kavramlarının işaret ettiği noktalardan biri de bedenin, “İnsandan” geriye kalan son şeyin, “İnsanın” saklandığı son yerin, tarihi, soykütüksel ve söylemsel oluşumlar bağlamında radikal bir “yapısöküm” uğratılması ve sonra “yeniden inşa edilmesidir.” Beden, birtakım disiplinler söylem pratiklerinin birbiriyle kesişmesi sonucu inşa edilir, şekillenir ve yeniden şekillenir. Foucault’ya göre soykütüğün (genealogy) görevi, “tarihin ve tarihin bedeni yapısökümüne uğratma sürecinin bıraktığı izlerle dolu bedeni açığa çıkarmaktır” (1984: 63). Bu iddiayı, (bedenin sınırsız bir esnekliğe ve olumsuzluğa sahip olduğu yönündeki) “yapısalcı” imalarıyla kabul edebilmek de, Foucault’nun “İnsanın bedeni de dâhil olmak üzere sahip olduğu hiçbir şeyin ona kendisini tanıması ya da başka insanları anlaması için gereken temeli sunmadığı” yönündeki sözlerini kabul edecek kadar ileri gidebileceğimizi ya da gitmemiz gerektiğini düşünmüyorum. Bunun sebebi, bedenin insanın kendisini anlaması için sabit ve doğru bir referans noktası *olması değil*, mevzu bahis “yanlış tanınma” da olsa, bedenin *bireyin öznelliklerindeki yoğunluğun göstereni olarak işlev görmesidir* ve bu işlev kolayca reddedilemez, çünkü Foucault’nun da isabetle işaret ettiği üzere, bu doğru olmayacaktır.

Bunun da ötesinde, benim fikrim şu yönde: Foucault hiçbir şekilde sorumluluk kabul etmese de, *bedeni* birbirinden farklı disiplinler pratiklerin başlangıç noktası olarak alması bu disiplinler düzenleme kuramının bir tür “yerinden edilmiş ya da yanlış yerde konuşlandırılmış somutluğa”, tortu(laşmış) bir maddeselliğe katkıda bulunmasını kolaylaştırıyor ve böylelikle özne, birey ve beden arasındaki muğlâk ilişkiyi söylem temelinde “çözmeye” ya da çözer gibi görünmeye yarıyor. Kabaca anlatmak gerekirse, öznelerin söylem içerisinde ve dolayısıyla üretildiği yönündeki kuramın, sınırlarının zorlanması durumunda, geri dönülmez bir biçimde parçalara ayıracağı ve dağıtacağı şeyleri topluyor ya da “dikiyor”. Bana kalırsa, “beden” bu tılsımlı konumundan ötürü post-Foucaultcu çalışmalarda bir totem değeri kazanmış durumda. Bedene atfedilen değer de, Foucault’nun çalışmalarında “aşkın bir gösterenin” varlığına dair sunabileceğimiz tek kanıttır neredeyse.

Foucault’nun *Disiplin ve Ceza* ile *Cinselliğin Tarihi*’nde anlattığı iktidar kuramı içerisinde direnişi kuramlaştırırken karşılaştığı soruna daha sağlam bir eleştiri yöneltilmelidir: Bu çalışmalarda özne kavramı, tartışılan disipliner, dinî, pastoral iktidar kipliklerinden doğan, tamamen kendi kendine gözetim yapan bir öznedir ve bireylerin, söylemler tarafından inşa edilen özne konumlarının içine kayar gibi girmesini sekteye uğratacak, engelleyecek ya da bu sürecin önünü tıkayabilecek durumlara yönelik bir dikkat geliştirilmemiştir. Bedenin, “ruh” aracılığıyla hakikat söylemi kuran ve bu söylemi normalleştiren rejimlere boyun eğmesi, bedenin sözde “maddeselliğini” yeniden düşünmenin yolunu açar (Nicholas Rose bu konuda verimli çalışmalar yapmıştır; ayrıca “yönetimsellik” ekolü de Judith Butler tarafından *Maddelenen/Dert Olan Bedenler*’de (1993) farklı bir biçimde işlenmiştir). Ancak Foucault’nun formülasyonunu, yol açtığı bütün zorluklara karşın ciddiye almamak elde değil: Bu formülasyon, bu şekilde kurulan bedenlerin “uysal bedenler” olduğunu söyler. Bedenlerin nasıl ya da niçin her daim, her koşulda, doğru zamanda, doğru yerde kendilerini göstermediklerine dair teorik bir anlatı yoktur. (Tam da bu noktada, ideolojiye dair klasik Marksist kuramın kendisini açık etmeye başladığını ve Althusser’in ideolojinin işlevine “toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretimi” şeklinde normatif bir tanım getirdiğinde yinelediği sorunsalla karşılaştığımızı söyleyebiliriz.) Dahası, kendiliğinden oluşan bu “çağrılmaları” üretebilecek ya da daha önemlisi, bunlara kulak vermeyecek, direnecek, bu “çağrılmaları” müzakere edebilecek ruhsal mekanizmaya ya da içsel süreçlere dair de teorik bir anlatı yoktur. Foucault’nun çalışmaları kuşkusuz çok etkili ve verimli olsa da, şu mevzu hâlâ bir vakıa olarak önümüzde duruyor: “Foucault, disipliner iktidarı toplumsal denetimin modern biçimleri içerisindeki bir *eğilim* olarak tanımlarken, aynı kavramı birdenbire bütün toplumsal ilişkilere nüfuz eden, tastamam kurulmuş, tekboyutlu bir kuvvet yerine koymaya başlıyor. Bir tanımdan diğerine çok hızlı geçiş yapıyor. Bu da bizi disipliner iktidarın tesirlerine yeterinden fazla önem atfetmeye ve ‘uysal’ bedenin dışında kalan bedensel deneyimlere dair kısır bir anlayış geliştirmeye götürüyor” (McNay, 1994:104).

Takipçilerinin çoğu bu görüşleri bir eleştiri olarak kabul etmese de, çalışmalarında, “Cinselliğin Tarihi” olarak adlandırılan sonraki (ve tamamlanmamış) kitap dizisinde (*Use of Pleasures/Hazzın Kul-*

lanımı, 1987; *The Care of the Self/Kendiliğin Bakımı*, 1988. Bulabildiğimiz kadarıyla, eleştiri oklarının gözünden kaçmış olan, eleştirel ancak yayımlanmamış bir diğer cilt de *The Perversions/Sapkınlıklar*'dır) imlenmiş daha ileri ve ayırt edici bir değişimin olduğu Foucault açısından aşikâr hale gelmişti. Burada, normatif düzenlemenin (Butler'ın da söylediği üzere, hiçbir özne Yasa'nın dışında değildir) üretici karakteri üzerine yaptığı derinlikli çalışmadan çok da uzaklaşmadan, üstü kapalı bir biçimde anlatmaya çalıştığı şudur: Yasa için emretmek, disipline etmek, üretmek ve düzenlemek yeterli değildir; aynı zamanda öznenin Yasa'nın yaptıklarına mukabil bir tepki gelmelidir (böylelikle öznellik kapasitesi ve araçları üretilecektir). *Hazzın Kullanımı* adlı çalışmasının eleştirel nitelikli Giriş bölümünde, Foucault bu çalışmasından beklediğimiz şeyi yaparak “belli kültürlerde bilginin alanları, normatifliğin türleri ve öznenin biçimleri arasındaki ilişkiyi” yazar, ancak eleştirel bir bakışla şunu da ekler:

Bireylerin kendilerine odaklanmalarını, ister doğal ister tepeden inme olsun, kendi varlıklarının hakikatini arzu içinde keşfetmelerine imkân veren, kendileri ve kendileri arasında belli bir ilişki başlatan arzunun özneleri olarak kendilerini ifşa etmelerini, tanımlarını ve kabullenmelerini sağlayan pratikler. Kısacası beni bu soykütüğünü yazmaya iten fikir, bireylerin hem kendilerinin hem de başkalarının üzerinde arzunun yorumbilgisini (hermenötiğini) uygulamasına neyin sebep olduğunu araştırmaktır. (1987: 5)

Foucault bunu, bizce doğru şekilde, “‘özne’ diye tabir ettiğimiz kavramın çözümlenmesinde üçüncü bir değişiklik” olarak tanımlar. Bu durumda yapılması gereken şey bireyin kendisini özne *olarak* kurmasını ve tanımlamasını sağlayan kendilik bağının biçimlerini ve kipliklerini araştırmaktır. Foucault, elbette, “kimlik” terimini kullanacak kadar basitleştirmedir meseleyi; ancak bence “kendilikle kurulan bağ” ve kişinin “kendisini” özne olarak kurması, özne olarak tanınması ifadelerini kullanarak, daha önce tesis edilen bağlamda “kimlik” sorununa ait alana yaklaşıyoruz.

Bu yazı, Foucault'nun hakikat oyunlarına, etikle ilgili çalışmalarının detaylandırılmasına, kişinin kendi kendini denetlediği ve biçimlendirdiği rejimlere, arzulayan öznenin kurulmasına müdahil olan “kendilik teknolojilerine” dair analizlerinden çıkan üretken görüşlerin izini sürmek için uygun bir zemin değil. Özneyi uysal ve cinselliğe

indirgenmiş bir şey olmaktan koruyan özgürlük pratiklerinin tam merkezinde olsa da “faillik”, niyet ve irade kavramlarına geri dönme-yeceğiz.

Ancak, normatif düzenlemeye gösterdiği itina ve “öznelleştirme-nin” üretimi için gerekli olan kuralların getirdiği kısıtlamalara odaklanmasının yanında, kendiliğin dünyadaki bir nesne olarak *üretimi*-ne, kendiliğin kurulmasına, tanınmasına ve üzerinde düşünülmesine dair pratiklere, hüküm makamıyla olan bağımıza dair bir şeyler söyleyebiliriz artık. Bu da tabii çok önemli bir gelişme; nitekim Foucault’nun geniş çaplı çalışmasında ilk defa öznenin iç dünyasının varlığına, kurallara nasıl uyduğumuza cevap verebilecek bazı iç mekanizmalara ve bu iç dünyanın Foucault’nun açıklamalarını *Disiplin ve Ceza* adlı çalışmasını da tehlikeye atan bir “davranışçılıktan” ve nesnellikten kurtaran disipline edici, tarafsız gücüne yer veriliyor. Bu çalışmada, kendiliğin etik ve pratikleri Foucault tarafından sıklıkla “varoluşun estetiği”, günlük yaşamın maksatlı üsluplaştırılması olarak tarif ediliyor; kendiliğin teknolojileri kendi kendini üretme pratiklerinde, kendiliği yürütmenin özgül hallerinde, sonraki çalışmalarda bir tür *edimsellik* (*performativity*) olarak tanımladığımız durumlarda en etkili ifadesini buluyor.

Bu noktada, Foucault’nun çalışmasının farklı evrelerinde yaşadığı kavramsal değişimlerin ve her bir ayrıntıyı titizlikle, ciddiyetle ele alan düşünme şeklinin onu –özneyi merkezsizleştirmek özneyi yapı-söküme uğratmak anlamına gelmediğinden, söylemsel pratiği “merkeze koymak” özneleri kurmadan bir işe yaramadığından– teorik çalışmaların söylemsel ve disipliner düzenleme anlatısını öznel kendilik kuruluşu pratiklerine ilişkin bir başka anlatıyla tamamlanmaksızın başarıya ulaşamayacağı görüşüne sevk ettiğini anlıyoruz. Ne Marx’ta, ne Althusser’de, ne de Foucault’da bireylerin söylemsel yapılara nasıl çağrıldıklarına ilişkin detaylı bir kuramlaştırmaya gitmek yeterli olmuştur. Her zaman, öznelerin nasıl kurulduğuna ilişkin bir açıklama da gerekmiştir. Bu çalışmada Foucault tarihsel söylem pratiklerine, kendi kendini düzenlemenin normatifliğine ve kendiliğin teknolojilerine göndermede bulunarak söz konusu açıklamaya ilişkin uzun bir yol kat etmiştir. Hâlâ cevaplanmamış soru ise, bizim de bu iki anlatı arasındaki boşluğu doldurmaya gereksinim duyup duymadığımızdır. Yani, bireylerin çağrıldıkları konumlarla özne olarak özdeşleşmelerini (ya da özdeşleşmemelerini) sağlayan mekanizmalara ve

aynı zamanda bu konumları nasıl biçimlendirdiklerine, üsluba kavuşturduklarına, ürettiklerine ve “oynadıklarına”, ayrıca bu edimleri niçin bir kereliğine de olsa tamamlamadıklarına, bazılarının bu edimlere bile niçin girişmediklerine, ya da niçin karşılaştıkları ve böylelikle kendilerini düzenlemeye yarayan normatif ya da düzenleyici kurallarla sürekli ve çekişmeli bir mücadele etme, onlara direnme, onları müzakere etme ve sonunda aynı kuralların içine yerleşme sürecinden geçtiklerine ilişkin bir kuram üretip üretmeyeceğimizdir. Kısacası, geriye öznenin söylemsel oluşumlarla kurduğu bu ilişkiyi *bir eklemleme olarak* düşünüp düşünmeyeceğimiz sorusu kalıyor (bütün eklemlemeler “karşılıklı uygunluk gerektirmeyen” bağlara sahiptir, örneğin; “tarihi olanı yeniden harekete geçiren” olumsuzluk üzerine kuruludurlar (krş: Laclau, 1990: 35).

Daha da büyüleyici olan şudur: Foucault, (çalışmaları trajik bir şekilde kısa kesilse de) eninde sonunda bu yönde bir hamle yapmıştır; ancak bu hamleyi yaparken öznenin bu göz ardı edilmiş veçhesine ilişkin başlıca düşünme kaynaklarından birine, psikanalize başvurmamış; psikanalizi disipliner iktidar ilişkilerinin bir başka ağı olarak eleştirmiştir. Foucault, psikanalize başvurmak yerine öznenin söylemsel *fenomenolojisini* (bu fikir belki de, onun için hâlâ önem teşkil eden, hakkını veremediği önceki kaynaklarına ve etkilendiği alanlara dayanmaktadır) ve *kendiliğin teknolojilerinin* soykütüğünü üretti. Ancak bu fenomenoloji, niyetliliğe (intentionality) yapılan aşırı vurgu tarafından alt edilme tehlikesiyle karşı karşıyaydı; çünkü aşikârdır ki *bilinçdışı* ile irtibat kuramıyordu. İster hayra yoralım ister şerre; bilinçdışı Foucault’ya kapılarını zaten kapatmıştı.

Neyse ki bu durum böyle devam etmedi. *Cinsiyet Belası* (1990) ve özellikle de *Maddelen/Dert olan Bedenler*’de (1993), Judith Butler, “biyolojik cinsiyetin” (sex) söylemsel sınırları ve kendisinin feminist siyasetle olan ilişkisi doğrultusunda özne, beden ve kimlik/özdeşlik (identity) arasındaki karmaşık işlemleri Foucaultcu ve psikanalitik bakış açılarından devşirdiği fikirlerle tek bir analiz çerçevesinin içinde bir araya getirerek ele aldı. Öznenin söylem içerisinde kurulduğu ve hiçbir öznenin Yasa’nın önünde ya da dışında olamayacağı görüşünü benimseyen Butler, ortaya hararetle tartışılan bir fikir attı:

Cinsiyet, başından beri normatiftir; Foucault’nun ‘düzenleyici ideal’ olarak adlandırdığı şeydir. Bu bağlamda cinsiyet yalnızca bir norm olarak işlev görmekle kalmaz, aynı zamanda (kökeni olmayan bir normu arka arkaya yineleyerek) yönettiği bedenleri üreten düzenleyici pratiğin parçasıdır; yani düzenleyerek kurduğu iktidar, bir tür üretim gücü olarak, denetlediği bedenleri üretmeye, sınırlamaya, kuşatmaya ve farklılaştırmaya muktedir bir güç olarak belirginleşir... ‘cinsiyet’ zaman içerisinde zorla maddeleştirilen ideal bir yapıdır. (Butler, 1993: 1)

Burada maddeleştirme iktidarın bir sonucu olarak yeniden düşünülür. Öznenin, maddeleştirildiği süreçte üretildiği görüşü, dilin ve öznenin edimselliği kuramında kendine güçlü bir zemin bulmuştur; ancak edimsellik irade, seçim, yönelme gibi imalarından mahrumdur ve (*Cinsiyet Belası*’nın kimi yanlış okumalarına yaslanarak) “öznenin adlandırdığı varlık olmasını sağlayan bir edim olarak değil; söylemin, düzenlediği ve kısıtladığı fenomenleri üreten, yinelenen iktidarı olarak” (Butler, 1993: 2) yeniden ele alınmıştır.

Burada geliştirilen tartışmanın ekseninde yaşanan kayma, “cinsiyeti özdeşleşmeye dair sorularla ve heteroseksüel olma mecburiyetinin cinsiyetlendirilmiş özdeşleşmeler dayatmasını, başka türlü özdeşleştirmelerin önünü kapatıp bunları dışlamasını sağlayan söylem araçlarıyla birlikte ‘düşünme’ süreciyle bağlantılı” (Butler, 1993: 5). Özdeşleşme sorununu “cinsiyeti ileri süren” bir özne sorunsalıyla birlikte bu şekilde merkeze koymak, Butler’ın çalışmasında Foucault ve psikanaliz arasında eleştirel ve düşünümsel bir diyalogun başlama-sına yol açıyor ki, böylesi bir diyalog çok verimli olacaktır. Butler’ın metninde bu iki bakış açısının, söylemsel bakışın ve ruhsal (psişik) bakışın nasıl bir arada “düşünüldüğüne” ilişkin, öneri olmaktan öte-ye giden, detaylı bir teorik meta-tartışma yoktur. Bu öneri de Foucault’nun kendisi bu ihtimali yadsısa dahi, psikanalizi Foucaultcu bir yerden yeniden tanımlama yönündedir:

Bu metin, Foucault’nun düzenleyici iktidarın denetlediği özneleri ürettiği ve iktidarın yalnızca dışarıdan dayatılmadığı, aynı zamanda özneleri biçimlendiren düzenleyici ve normatif araçlar olarak da iş gördüğü yönündeki görüşünü bir kalkış noktası olarak kabul eder. O zaman da, psikanalize dönüş fikrine, kimi düzenleyici normların ruhsal ve bedensel biçimlenimin ayırt edilemezliğini

kuran koşullarda nasıl ‘cinsiyetlendirilmiş’ bir özne oluşturduğu sorusu rehberlik eder. (1993: 23)

Ancak, Butler’ın bu tartışmayla olan bağlantısı sandığımızdan da sıkı; nitekim söz konusu tartışma feminizm tarafından çevrelenen toplumsal cinsiyet ve cinsellik tartışmaları bağlamında geliştiriliyor; hem kimlik ve kimlik siyasetine, hem de Avtar Brah tarafından daha önce ortaya atılan, diğer dışlama eksenleriyle alâkalı olarak cinsel ayırımın paradigmatik işlevine ilişkin soruları yineliyor. Butler bu noktada önemli bir meseleden bahsediyor: Tüm kimlikler bir dışlama süreci, kurucu bir dışarının söylemsel inşası ve daha sonra sorun halini alan, vaktinden önce “kimlik” olarak adlandırdığımız benlik ipoteklerini kaldırarak olan küçük düşürülmüş ve marjinalleştirilmiş öznelerin, “dışarının”, gözle görülebilir etkiler sahasının (1993: 22) üretimi aracılığıyla iş görür. Bu küçük düşürülmüş ve marjinalleştirilmiş öznelerse, aşikâr ki simgeselin, temsil edilebilir olanın alanı dışında kalır. Butler, bu iddiayı öznenin cinselleştirilmesi (sexualizing) ve ırksallaştırılması (racializing) bağlamında kullanır ki bu iddia, eğer öznelerin ırkçı söylemin normalleştirici düzenleyici sonuçları içerisinde ve bu sonuçlar aracılığıyla kuruluyor olduğu görüşü şimdiye kadar toplumsal cinsiyet ve cinsellik alanında yaşanan teorik ilerlemeyi açıklıyorsa, geliştirilmelidir. (Ancak, Butler’ın üzerinde en çok durduğu örnek, kuşku yok ki, genellikle patolojik ya da sapkın olarak “normalleştirilen” cinsel sefaletin ve anlaşılmazlığın üretilme biçimleriyle ilgili.)

James Souter’ın belirttiği üzere (1995), “Butler’ın feminist kimlik siyasetine ve bu siyasetin köktenci öncüllerine içeriden yaptığı eleştiri, temeli farz-ı muhal bir evrensellik ve öznelerin birliği, yani bütünlük bir kadın kategorisi olan temsil siyasetinin yeterliliğini sorguluyor.” Köktenci bir tavırla ele alınan diğer tüm kimliklerde olduğu gibi, bu kimlik de, kendi içinde çelişerek, “farklı” kadınları dışlama üzerine kuruludur ve...feminist siyasetin temeli olarak heteroseksüel ilişkileri normalleştirir. Souter bu “birliğin” “kurmaca bir birlik” olduğunu “özgürlük arayışına imkân tanıyan iktidar yapılarının ta kendisi tarafından üretildiğini ve kısıtlandığını” öne sürer. Ancak, Souter’ın iddialarına göre, bu durum Butler’ı teorik açıdan kusurlu oldukları için bütün kimlik mefhumlarından vazgeçilmesi gerektiği görüşüne sürüklemeyiz. Aslına bakarsanız, Butler özdeşleşmenin yan-

sıtıcı yapısını tartışmasının eleştirel kısmı olarak ele alır. Fakat böyle bir tartışmanın da “kimlik siyasetinin nihai sınırlarını” gösterdiğini kabul eder:

Bu açıdan bakıldığında, özdeşleşmeler hayâli olana aittir; eşleşmeye, bağlılığa, çift anlamlı ve bedenlerin karşılıklı konumlanışını içeren (cross-corporeal) bir birlikte yaşama pratiğine dair düşlemsel çabalardır; Ben'i sarsarlar, herhangi bir Ben'in kurulmasında 'biz'in çökeltisi, benin formülasyonunda var olan başkalığın yapılanmasıdır. Özdeşleşmeler asla tamamen ve nihai olarak gerçekleşmez; aralıksız olarak yeniden kurulurlar ve böylece yinelenmenin değişken mantığına tâbi olurlar. Özdeşleşmeler, sürekli olarak sıraya dizilen, takviye edilen, eksiltelen, yarıştırılan ve bazen de boyun eğmeye zorlanan şeylerdir. (1993: 105)

Günümüzde ırka ve etnik kökene kavuşturulmuş bedeni, “mecburi bir Avrupa-merkezlilik” idealinin düzenleyici normları aracılığıyla söylemsel olarak kuran mantığın ayırt edici özelliğini düşünme çabası, yalnızca yukarıda hatları çizilen tartışmalara bırakılamaz. Ancak, bu tartışmaların, yürüttüğümüz dağınık ve bir sonuca bağlanmamış tartışmadan çok önemli ve asli bir güç aldığını söyleyebiliriz. Bu yarım kalmış tartışma, kimliğin sorunsallaştırılmasının ve kuramlaştırılmasının büyük siyasi önemi haiz bir konu olduğunu ve yalnızca kimliklerin gerekliliğiyle “imkânsızlığı”, kuruluşlarında ruhsal yapıyla söylemin bir dikişle birleştiği –tam olarak, hiçbir muğlaklığa yer kalmayacak şekilde– anlaşıldığında bu konuda ilerleme kaydedilebileceğini en ufak bir şüpheyi yer bırakmadan göstermektedir.

Kaynakça

- Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy and Other Essays*: London: New Left Books [*Lenin ve Felsefe*, çev: B. Aksoy, M. Belge, M. Tulpar, İletişim Yayınları].
- Barrett, M. (1991), *The Politics of Truth*, Cambridge: Polity [*Marx'tan Foucault'ya İdeoloji*, çev: Ahmet Fethi, Doruk Yayınları].
- Bhabha, H. (1994), “The Other Question”, *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Brah, A. (1992), “Difference, diversity and differentiation”, *Race, Culture and Difference* derleyenler: J. Donalds ve A. Rattansi, London: Sage (126-45).

- Brown B. ve Cousins, M. (1980), "The linguistic fault", *Economy and Society* 9 (3).
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble*, London: Routledge (*Cinsiyet Belası*, çev: Başak Ertür, Metis Yayınları).
- Butler, J. (1993), *Bodies That Matter*, London: Routledge [*Dert Olan/Mad-deleşen Bedenler*, Pinhan Yayıncılık (yayına hazırlanıyor)].
- Derrida, J. (1981), *Positions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1970), *The Order of Things*, London: Tavistock (*Kelimeler ve Şeyler*, çev: M. A. Kılıçbay, İmge Yayınları).
- Foucault, M. (1972), *Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock [*Bilginin Arkeolojisi*, çev: Veli Urhan, Ayrıntı Yayınları].
- Foucault, M. (1977), *Discipline and Punish*, Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1981), *The History of Sexuality*, Harmondsworth: Penguin [*Cinselliğin Tarihi*, çev: Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları].
- Foucault, M. (1984), "Nietzsche, genealogy, history", *The Foucault Reader*, der: P. Rabinow, Harmondsworth: Penguin.
- Freud, S. (1921/1991), Group psychology and the analysis of the ego, *Civilization, Society and Religion, Vol:12, Selected Works*, Harmondsworth: Penguin ("Grup Psikolojisi ve Ego Analizi", *Uygarlık, Din ve Toplum*, çev: Selçuk Budak, Öteki Yayınları).
- Gilroy, P. (1994), *The Black Atlantic: Modern and Double Consciousness*, London: Verso.
- Hall, S. (1985), "Signification, representation and ideology: Althusser and the poststructuralist debates", *Critical Studies in Mass Communication*, 2(2).
- Hall, S. (1990), "Cultural identity and diaspora", *Identity*, der: J. Rutherford, London: Lawrence&Wishart (*Kimlik: Topluluk, Kültür, Farklılık*, çev: İrem Sağlam, Sarmal Yayınevi).
- Hall, S. (1993), "Cultural identity in question", *Modernity and its Futures*, der: S. Hall, D. Held ve T. McGrew Cambridge: Polity.
- Hall, S. (1995), "Fantasy, identity, politics", *Cultural Remix: Theories of Politics and the Popular*, der: E. Carter, J. Donald ve J. Squites, London: Lawrence&Wishart.
- Hall, S. (1996), "When was the post-colonial?", *The Post-Colonial in Question*, der: L. Curti, I. Chambers London: Routledge.
- Heath, S. (1981), *Questions of Cinema*, Basingstoke: Macmillan.
- Hirst, P. (1979), *On Law and Ideology*, Basingstoke: Macmillan.
- Laclau, E. (1990), *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London: Verso

- Lacan, J. (1977), *Ecrits*, London: Tavistock.
- Lacan, J. (1977), *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, London: Hogarth Press.
- Laplanche, J. and Pontalis, J.-B. (1985), *The Language of Psychoanalysis*, London: Hogarth Press.
- McNay, L. (1994), *Foucault: A Critical Introduction*, Cambridge: Polity Press.
- Osborne, P. (1995), *The Politics of Time*, London: Verso.
- Rose, J. (1986), *Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso [*Görme ve Cinsellik*, çev: Ayşe Deniz Temiz, Metis Yayınları].
- Souter, J. (1995), “From Gender Trouble to Bodies That Matter”, yayımlanmamış el yazması.

ÖZDEŞLEŞME VE ULUS: PSİKANALİZ, IRK VE CİNSEL AYIRIM*

Tracey Sedinger

Bir grubun üyesi olmaktan doğan grup hakları ya da bireysel hak ve ayrıcalıklar ve ilişkili yeni toplumsal hareketler Batı demokrasilerinin geleneksel liberal bireyciliğine meydan okumakla birlikte çağdaş siyaset kuramı içerisinde çözülmesi gereken acil konulardan biri haline geldi. Geniş çaplı coğrafi hareketlilikleriyle birlikte, ortak kimliğin (ırk, sınıf, cinsiyet ve cinsel yönelim de dâhil olmak üzere) öteki türlerinin de toplumsal ve ekonomik kaynakların dağıtımında merkezî bir konumda olduğunu göz önünde bulunduran pek çok kuramcı bu saydığımız kimliklerin siyasal belirginliğinin hısımlıktan gelen ortaklıklardan (kolektiflerden) (Guinier) daha fazla olduğunu öne sürmüştür. Grup haklarını en sistematik şekilde meşrulaştırma çabasındaki kuramcılardan Iris Marion Young, yeni toplumsal hareketler tarafından siyasallaştırılmış pek çok farklılığı da göz önünde bulunduran bir adalet çerçevesi çizmeye çalışmıştır. Young, bir toplumsal grubu “kültürel formlar, pratikler ya da yaşam şekliyle en azından bir

* Çeviri: Fatma Büşra Helvacıoğlu

Kaynak Metin: “Nation and Identification: Psychoanalysis, Race, and Sexual Difference”, *Cultural Critique*, 50, Winter 2002.

tane başka gruptan farklılaşan şahısların ortaklaşması” olarak tanımlar. Young’a göre, toplumsal bir grup başat olarak ortak özellikleriyle değil, sahip oldukları özdeşlik/kimlik hissiyle tanımlanır. Young böylece, özdeşleşmeyi bir grubu şekillendiren süreç olarak ele alarak imtiyazlı kılar (43-44). Ancak böylesi bir özdeşleşme iradi bir özdeşleşme değildir, çünkü Young için (kişileri iradelerinden bağımsız olarak kapsayan ve kuşatan) söz konusu toplumsal grup türü din, meslek ve benzerleri gibi gönüllü örgütlenme türlerinden oldukça farklıdır.

Young’ın çalışmaları önemli eleştirilere konu olmuştur, çünkü ortaklık (kolektif) ve “kültür” arasında kurduğu ilişkinin mahiyeti belirsizdir (Fraser, 94-96). Grup haklarının en ateşli savunucularından biri olan Will Kymlicka, Young’ın grup haklarını liberal demokrasi içerisinde ezilen tüm gruplara genişletmesinin nüfusun yüzde sekse-nine ayrıcalıklı davranılmasıyla sonuçlanacağını öne sürer. Bu yüzden de, devletsiz de olsa bir “ulus” oluşturabilen ırksal ve etnik grupların bu hakları elde etmesi ve kullanması gerektiğini iddia eder; nitekim yalnızca bu örgütlenme biçimleri karar almada özerk davranabilecek tutarlı ve istikrarlı kültürel müesseselere sahiptir (131-51). Kymlicka, geleneksel liberal bireyciliğin aksine, bu tür kültürlerle değişim fikrini dayatmanın sorunlu olduğunu ileri sürer; bunun sebebi kültürün benliğin yapılanmasında oynadığı kurucu roldür. Kültürü değiştirirseniz, o kültüre mensup bireyleri de yok etmiş olursunuz. Bu yüzden Kymlicka, bireysel hakların yasayla garanti altına alındığı işlemsel/prosedürel bir liberal bireycilikle, liberalizmi resmî araçların tarafsız bir toplamı olarak değil de, sosyo-tarihsel açıdan iyi yaşama-yaya yönelik özel bir idealin başat bileşeni olarak gören daha toplulukçu (communitarian) bir siyasi yaklaşım arasındaki ayırımı aşmaya çalışır. Yani Kymlicka için çokkültürcülük (multiculturalism), ortak kültürel iyi’lere yaptığı güçlü vurgudan ötürü liberal demokrasiye karşı olacak diye bir şey yoktur (ayrıca Taylor’a bakınız). Fakat Kymlicka, kültürel kimliklerin değişmeyeceğini varsaymaktadır ki bu hatalı bir varsayımdır. James Clifford’un “Mashpee’de Kimlik” adlı makalesinde gösterdiği üzere, bu beklenti hızlı bir biçimde kalıcılık ve özgünlüğe ilişkin imkânsız bir talebe dönüşecektir. Sömürgecilik sonrası dönemde yazan kuramcıların melezlik, melezleşme ve *mestizaje* gibi sahicilik idealini metafizik açıdan alttan alta desteklemeyi reddeden kavramları ileri sürmelerinin nedeni bu imkânsız talebe duydukları tepkinin sonucudur.

Grup haklarıyla ilgilenen çağdaş siyaset kuramı ve sömürgecilik sonrası kültürel çalışmalar arasındaki mesafeye rağmen, Young ve Kymlicka arasındaki tartışma kültür ve ortaklık (kolektif) arasındaki ilişkiye dair önemli sorular atıyor ortaya. Irksal, cinsiyetle ilişkili, cinsel ve sınıfsal ortaklıkların yaşam şekillerini ya da pratiklerini belgelemek için pek çok çaba harcansa da, Kymlicka'nın Young'a yönelttiği eleştiri doğru görünüyor: Kimliklerin/atfedilmiş tümü kültürel pratikler tarafından aynı şekilde ya da aynı ölçüde desteklenmiyor. Yine de Kymlicka'nın grup haklarını yalnızca kültürle sınırlamasına itiraz ediyor ve kolektif kimliklerin zorunlu olarak kültürel pratiklerle aynı kapsamda olmadığını iddia ediyorum. Elinizdeki makalede de kültürel pratiklerin kimliğin yol açtığı sonuçları izah etmeye yetmeyeceğini göstermek için kültür, kültürel pratikler ve öznellikler arasındaki ilişkiyi inceliyorum. Bu incelemeyi de, sömürgecilik sonrasında ve ırkçılık karşıtı söylemde kullanıldıkları şekliyle güncel özdeşleş(tir)me kavramlarını eleştiriye tâbi tutarak gerçekleştirdim. Ancak kimliğin farklı halleri arasındaki farazi simetriyi reddettim; “kültür ve kimlik” ikilisinin ortaya attığı genel sorunun içerisinde, öznenliğin farklı halleri kültürle olan ilişkileri doğrultusunda farklı şekillerde yapılandırılır; yani ortada ulus ve ulusçulukla ilgili çağdaş söylemler içerisinde özellikle belirginleşen bir asimetri vardır aslında.

Psikanaliz ve *Irksallaştırma*

Bir grup çağdaş kimlik kuramcısı psikanalizin, öznelliğe dair keşiflerindeki teorik ve analitik başarılarını göz önünde bulundurarak, bireylerin nasıl ırksallaştırılmış toplumsal öznelerle dönüştüğüne dair ciddi ve özcülük karşıtı bir anlatı sunabileceğini ileri sürdü. Fakat ırkı kuramlaştırmak için başvurulmuş psikanalitik kavramlar dışlandı, etnik-merkezcilik ve teorik şovenizmle karşılaştı; bu tutumlar psikanalitik kuramı Batı dışı kültürlerle uygulama ve böylece çıkarımlarını evrenselleştirme yönündeki erken dönem çalışmalarına karşı söylenenlerde en belirgin şekilde arz-ı endam ediyordu (örneğin; Jones, Rôheim ve Manoni'ye bkz). Psikanaliz özneleşmeyi tarif ederken, kuramın kanonik metinleri başat olarak cinsel ayırıma (günümüzdeki eleştirmenlerin cinsiyet kazanımı olarak yorumladığı duruma) ikincil olarak da, özellikle Avrupalı, burjuva ve modern “aile hikâyesi” (Butler, 1993: 181; Abel, 185) içerisinde kurulduğu ve so-

runsallaştırıldığı şekliyle cinselliğe odaklanıyordu. Pek çok uzman, psikanalizin, aslında ırk üzerine yapılan çalışmalar ipotek altında olduğundan, cinsel ayırımı kuramlaştırdığını öne sürdü.¹ Nihayetinde pek çok kuramcıya göre psikanaliz, Avrupalı, ırkçı, sömürgeci kurumların çok içindeydi ve aslında “Oidipus evrensel sömürgecilik için *mükemmel* bir figür” idi. (Iginla, 32; ayrıca bakınız: Tate, 54-57, 59-60; Carr). Ya da Mary Ann Doane’in söylediği üzere; “psikanaliz, etnografyanın oldukça ayrıntılı bir biçimidir ve beyaz, Batılı etnik ruhunun yazımı olarak görülebilir” (211). Geleneksel psikanalizin ırkı dışarıda bırakma durumunu aşma çabaları da ırksallaştırmayı dolaylı olarak öznenin biçimlenimindeki ikincil bir uğrak konumuna indirgediği varsayımıyla damgalanmıştır.² Psikanalizin cinsel ayırma öncelik verme yolundaki ısrarına bakılırsa, öznelleştirmenin psikanalitik anlatılarında ırkın cinsel ayırma “eklenmeyeceği” açıktır; böylesi çabalar, sık sık, cinsiyet ayırımına, geçici süreliğine de olsa, ayrıcalık atfetme yönündeki eğilimin fark edilmesiyle bozguna uğrar.

Psikanalitik söylemi toplumsal öznelerin ırksallaştırılmasını açıklamaya uygun hale getirmek için çaba harcayan diğer kuramcılar, en sonunda, çareyi benzetme yapmakta bulur; cinsiyetlendirilmiş kimliklerin kuruluşuna yönelik feminist psikanalitik açıklamaları ırksallaştırılmış kimliklerin izahatına dair bir model oluşturmak amacıyla kullanırlar. Irkı, cinsiyet üzerinden modelleme eğilimi hem kimliği güvenceye alan ve öznelliğe içerik kazandıran ruhsal süreç olarak özdeşleşmeye dayanan (ırka dair) teorik ifadelerde hem de edimselliğe (performativity) yaslananlarda açıkça görülür. Örnek vermek amacıyla, Joan Riviere’in kılık değiştirmek (masquerade) üzerine yazdığı

¹ Sander Gilman ve Daniel Boyarin, antisemitist söylemin ve tıp biliminin Yahudilere isnat ettiği pek çok özelliğin psikanalitik teori içerisindeki kadın figürüne uyarlandığını öne sürmüşlerdir (Gilman, 83; Boyarin 1995).

² Örneğin, Kaja Silverman cinsel ayırımın ırksal ve sınıfsal ayrımlarla eklemlendiği, ailenin cinsel ayırımın asıl sahnesi olduğu yönünde bir okuma yapar. Herhangi bir öznellik anlatısında cinsel ayırım önce gelir: Cinsel ayırımın ontolojik bir önceliği olmasa da, zamansal bağlamda kesin bir önceliği vardır (Silverman, 1992, 30). Ancak Kalpana Seshadri-Crooks’un işaret ettiği gibi bir bakıma, ailenin ırksallaştırılmadığını ya da ırksal kimliğin edinilmesine sahne olan bir alan olmadığını varsayan bu teorik hamle aile ve toplum arasında oldukça sorunlu olan bir bölünmeye dayanır.

yazıya ilişkin bir yeniden okuma faaliyetinden yararlanacağım. Jean Walton ve Ann Pellegrini'nin de işaret ettiği üzere Riviere'nin yazısına ilişkin feminist çözümler, içeriğinde kullanılan fantezilerde sık sık karşımıza çıkan ırk ayırımının göz ardı edilmesine yol açtı. "Amerikan'ın Derin Güneyi"nde (American Deep South) yetişmiş olan hastası, Riviere'ye siyah erkeklerin saldırısının "kurbanı" olduğu fantezisini tekrar tekrar anlatır: "Eğer bir zenci ona saldıracak olsa, kendisini zenciye bir öpücük vererek ve onunla sevişerek savunmayı planlıyordu; böylelikle adalet nihayetinde yerini bulacaktı" (Riviere, 37). Riviere, genel olarak ırk ayırımının ne kadar yaygın olduğuna vurgu yapmaz. Bunun sebebi belki de Pellegrini ve Watson'un belirttiği gibi, Riviere'nin çizdiği şemada ırk ayırımına yapılan atıfların daha temeldeki cinsel ayırım için kullanılan mecazlardan başka bir şey olmamasıdır (Watson, 226-32; Pellegrini, 137-38). Yani Riviere bu fanteziyi hastasının muktedir erkekleri memnun etmeye çalışma alışkanlığının bir başka örneği olarak görmektedir. Ancak Birleşik Devletler'in bünyesindeki kurumsallaşmış ırkçılığın yaygınlığı göz önünde bulundurulduğunda, fantezi nesnesi olan siyah erkeklerle ayrıcalıklı beyazları kıyaslamamanın hiçbir mânâsı yoktur. Walton, bu yüzden, bu fantezilerin yeni ve yaratıcı bir okumasının yapılmasını önerir; bu okuma Lacan'ın "Fallusun Anlamı" adlı metninin açtığı yoldan yapılmalıdır. Walton, Riviere'nin saldırganı bir diğer baba figürü olarak okumasını reddeder ve der ki: "Riviere'nin hastası siyah bir erkeği fantezilerine almakla, fallusla kurduğu ilişki en az kendisinininki kadar değişken bir figürü çağırmaktadır ki, bu da ırksallaştırılmış ve ataerkil toplumdaki beyaz erkek ayrıcalığının bir göstergesidir" (229). Hasta, siyah adamın gereksindiği adaleti sağlarken alacağı cezadan kaçabilmek için fantezilerinde ona bir fallus bahşeder. Dolayısıyla, bu fanteziler biyolojik gerçekliklerin aksine simgesel konumları, yani Walton'a göre, siyasi ve iktisadi gücün kullanımını temsil eden bir mücadelenin kaydıdır. Bu mücadele fallus için verilen mücadeledir.

Walton'ın Riviere'nin analizi üzerine yaptığı yeniden okuma kuşkusuz hem çok önemli hem de sarsıcıdır. Ancak, Lacan'ın ele aldığı şekliyle, fallusu "beyaz erkek ayrıcalığı" olarak okuma konusunda sıkıntıları var. Riviere'nin asıl makalesindeki gibi, eğer penise sahip olma arzusu bir tür özdeşleşmeden kaynaklanıyor ve öznenin kendini özdeşleştirdiği ötekinin hayâli iğdişini de (castration) ima ediyorsa, özdeşleşme en saldırgan ve asimile edici veçhelerine indirgenirken,

penis de çok nadir bulunan bir mal haline geliyor. Walton'ın makalesi, penisin fallusla yer değiştirdiği daha karmaşık bir Lacan okumasına girişse de aynı doğrultuda ilerliyor. Bana kalırsa, Kaja Silverman ve Daniel Boyarin de fallusa ve fallusun ırksallaştırmayla olan ilişkisine dair benzer okumalar sunuyorlar. Silverman, ırkçı söylemlerin siyah erilliği tekrar tekrar, “kendisi (siyah adam) ve beyaz kadın arasındaki ayırımı ortadan kaldırma tehdidinde bulunan” bir “fazlalık” (meselâ, devasa bir siyah penise sahip olan siyah tecavüzcü efsanesinde olduğu gibi) olarak tanımladığını öne sürer (Silverman 1996, 31). Boyarin ise, hem ırksal aidiyetin (bu durumda Yahudiliğin) hem de cinsel kimliğin sünnet benzeri bir iğdiştten türediğini ileri sürer. Yahudi'nin penisi sünnet edilir; sünnet edilmiş bu penis ırksal aidiyetin göstergesidir ve neredeyse cinsel farklılığa, kadının penisten yoksunluğuna özdeştir (Boyarin, 1995, 216-17). Bu çalışmalar beni iki sorunla karşı karşıya getiriyor. İlki şu: Eğer fallus birtakım önsel maddi gerçekliğin (siyasi ve ekonomik gücün) göstergesiye, fallusa sahip olmamak çeşitli özne konumlarını, şu durumda cinsiyeti ve ırkı tanımlayan ortak bir tabir haline gelir. (Toplumsal) cinsiyet sanki kavramsal açıdan ırka benziyormuş gibi; ırkçılık, kapitalizm, ataerki, zorunlu heteroseksüellik de dâhil olmak üzere bütün iktidar ve baskı eksenlerinde birbirine bağlanan özne konumlarından biri ya da (ırk, sınıf, cinsiyet, cinsel yönelim vb.) çeşitli kimlikler içinden bir kimlikmiş gibi addedilmektedir (de Lauretis, 2). Kadın ve erkek, siyah ve beyaz, sömüren ve sömürülen arasındaki ilişkileri, fallusa sahip olmakla ya da ondan yoksun olmakla anamlanan ikili karşıtlıklar olarak okumak toplumsal alanı örgütlü bir merkez (beyaz erkek ayrıcalığı) ve egemenlik altına alınmış ötekilerin (“fallusla olan ilişkisi ... onunki kadar değişken olan”: Walton, 229) etrafında oluşan bir dağınık toplumsal ilişkiler ağı olarak kavramamıza sebebiyet verir. Nihayetinde cinsiyet ve ırk ayırımı arasındaki fark silinip gider. Dahası Walton, Pellegrini ve meslektaşları ruhsal ve toplumsal olan arasındaki mesafeyi azaltıp farklılığı görünmez hale getirirler, böylelikle imgesel olanı (imaginary) öne çıkarmış olurlar. Psikanalitik alanda fallus artık cinsiyet ayırımını değil, öncül bir Gerçek içindeki iktidarın dağıtılmasını ve dolaşımını yansıtan toplumsal kimlikleri imlemektedir. Dolayısıyla, cinsiyet ve ırk özdeşleşme süreci aracılığıyla edinilen bir şey haline gelir ve kendilerine olumlu bir içerik atfedilir; bu da sıklıkla öznenliğin maddi, kültürel ve toplumsal belirleyicilerine

indirgendiği anlamına gelir (örn; Butler, 1990, 60-65; Fuss, 1995, 10). Peki, özdeşleşme gerçekten de cinsiyet ve ırk ediniminin arkasındaki itici güç müdür? Eğer fallus psikanalitik paradigma içerisinde ayrıcalıklı konumu haiz bir terimse, hem cinsiyetlendirilmiş hem de ırksallaştırılmış/etnikleştirilmiş ortak birlikleri (kolektif) biçimlendiren özdeşleşme süreçlerinin inşasını sağlamakta mıdır?

İrk, Kültür ve Özdeşleşme

İrkla ve ırkın yol açtığı ayrımlarla ilgili çağdaş dönem tartışmaları, ırksal kimliklerin insanlar tarafından üretildiği, doğuştan gelmediği; ırkın, doğanın değil de kültürün bir işlevi olduğu yönündeki standart iddiayla başlıyor (Frankenberg, 191-234). Bu iddianın, ırksal kimliklerin analizi için aslında ne gibi anlamlara gelebileceği uzun bir tartışma konusu. Pek çok bilim insanının vardığı sonuca göre, eğer ırk kültürün bir işleviyse o zaman kültür temelli bir etnik kökene indirgenebilir ve indirgenmelidir de; bunun dışında kalan tüm yorumların ileri süreceği şey kendi içerisinde zaten ırksal dogma barındıran biyolojik bir özcülük olacaktır (Appiah, 1992, 13-14).³ Ancak Michael Omi ve Howard Winant ırkı etnik köken altında sınıflandırmaya itiraz etmiştir; çünkü Birleşik Devletler içerisindeki beyaz etnisite, Afro-Amerikalılar, Asyalı-Amerikalılar, Yerliler ve Hispanikler de dâhil olmak üzere çeşitli “ırklara” mensup kişilerin yaşadıklarının geçerliliğini sorgulayan asimile edici bir modelle diğer etnik köken sahiplerinin üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Omi ve Winant’a göre, ırk kavramını etnik kökenle ikame etmek bir tür “ırksızlık” idealiyle beyaz üstünlüğünün sonsuza dek sürmesini isteyen liberal gelenekle suç ortaklığına girişmek demektir.

Söz konusu tartışmayı bir çözüme bağlamak zor görünüyor, zira tartışmaya katılanların çoğu birbiriyle aşikâr olarak çelişen iki temel fikre bel bağlamış durumda: 1) İrk, biyolojik bir kategori olarak var değildir. 2) Ancak ırk, bir topluluğa üye olmak gibi kişinin kendisinin seçtiği bir kimlik de değildir. Werner Sollors’un diliyle konuşacak olursak ırk toplumsal mutabakatın aksine tevarüs yoluyla aktarılır. Bu yüzden de Walter Benn Michaels, kültürel kimliğe dair (bir

³ Appiah görüşlerini “Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections” adlı çalışmasında düzeltir.

halkın gelenekleri ve teamülleriyle özdeşleşme, bunları değerlendirme de dâhil olmak üzere) “kültürel çalışmaya” katkıda bulunan herhangi bir açıklamanın bizim ırk diye adlandırdığımız “doğal” özle sağlama alınması gerektiğini öne sürmüştür. Analizlerimizde ırktan ziyade kültüre yer versek de, kültür de ırk temelli düşünceyi bir başka düzeyde sürdürür: “Kültür, yalnızca ırka başvurmamız halinde, bir duyulanım nesnesi halini alır “ (684-85). Michaels bu yüzden Michael M. J. Fischer’in ırksal kimliği, kişinin bir başkasını ve kendini üretmesinden doğan toplumsal söylemlerin kesişimi olarak gösterme yönündeki çabalarını reddeder (Fischer, 196-97; ayrıca bkz: Spillers, 1997, 136-40). Fischer, ırksallaştırmayla ilgili öznel yarılmaları tarif etmek amacıyla Lacan’ın simgesel olana dair geliştirdiği söz dağarını manidar bir şekilde hatırlatmıştı bizlere: Irksal ve etnik kimlikleri taşıyan ve inşa eden mecralar olarak aile ilişkilerini ve akrabalık bağlarını önümüze çıkarmıştı. Michaels, tevarüs yoluyla geçen bu kimliği zorunlu olarak biyolojik bir kimlik şeklinde okur, çünkü yalnızca biyoloji “kişinin gerçek hayattaki pratiklerini ve deneyimlerini aşan bir kimlik” sağlayabilir (681). Michaels’a göre, bir kimse ırka dair tanımlamaların “kültürcülüğünden” ne kadar yakınırsa yakınsın, ırksal/etnik kimliklerin iradi kültürel özdeşleşmeler olduğu kadar insanlara kendi iradeleri dışında yapılmış atıfların sonucunda olduğu yönündeki güçlü duyumu izah edebilmek için akrabalık, aile gibi mefhumları öne sürmek zorunda kalacaktır. Pek çok eleştirmen gibi Michaels da, Lacan’da simgesel olanın (biyolojik) akrabalık yapılarıyla aynı anda varlık gösterdiğini ve dolayısıyla Lacancı psikanalizin tartışmalı bir antropolojiyle hafızalara kazındığını düşünür (Gearhart, 196).

Lacan’ın düşüncesine dair geliştirilen, tuhaf bir tarih karşıtlığı barındıran okumaya değinmeyeceğim, ancak Michaels’ın bulduğu çözümün hatalı bir kanıya, doğanın (tevarüs yoluyla gelenin) kültüre (toplumsal mutabakata) alternatif oluşturabilecek tek seçenek olduğu yönündeki kanıya dayandığını söylemek istiyorum.⁴ Fakat Mic-

⁴ Her ne kadar makalem başka bir yönde ilerlese de, burada bir noktaya şerh düşmeliyim: Michaels, kimliklerin bize irademiz dışında atfedilmesini yalnızca doğal ya da biyolojik olarak okunabileceğini düşündüğü akrabalık ilişkilerinin sonucu addederken yanıltıyor. Akrabalık ilişkileri kendi başlarına doğal ya da biyolojik değildir; daha ziyade, akrabalık doğayla karışır ve böy-

haels'ın "kişinin pratiklerini ve deneyimlerini aşan bir kimliği" savunurken haklı olduğunu düşünüyorum: Kültürel "gelenekleri" sık sık çarpıtan kopuşlar ve yarılmaları göz önünde bulundurarak sorarsak, ırksal kimliğin belirlenmesinde kültürel pratikleri "birbirine tutturacak" ya da onaracak olan nedir? Kültürü bir duygulanım nesnesi yapan şey nedir? Bu sorulara verilecek psikanalitik yanıtların gerekçesini açıklamak için, Frantz Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maske* adlı çalışmasına geçiyorum. Fanon, psikanalize yönelik kafa karışıklığına rağmen (ki bence en nihayetinde psikanalizi reddetmiştir) ırksallaştırmanın ruhsal ekonomisi bağlamında öncü kuramcılardan biri olarak bilinir (Gates; Bhabha; Hall).⁵

lelikle doğayı bir gerçeğe dönüştürür. Bu gerçek, kendisini bilinebilir bir şey olarak temsil etmeye kalkışacak bilimsel ve simgesel söylemlerin üstünü örter (Shepherdson, 55-62). Örnek olarak, Hortense J. Spillers'ın Afrikalı kölelerin ticaretine dair tanımına bakalım: Kendisi verdiği örneği ırk inşasına ilişkin özgül bir vaka olarak tanımlasa da, bana kalırsa bu örnek ırklar arası ilişkilerin inşası için alegorik bir zemin teşkil edebilir. Spillers'a göre, kölelik uygulaması (ve bu uygulamanın ortaya çıkardığı ırklar) doğal olmayan, ancak ömrünü sürdürebilmek için bir yerde faal olarak kök salmak durumunda kalan akrabalık ilişkilerinin yok olmasına dayanıyordu. Köleler açısından bakıldığında akrabalık ilişkileri, mülkiyet ilişkileri dolayısıyla her an bozulabilirdi ve bozuluyordu da. Spillers, ırk bilincinin bozuk akrabalık ilişkilerini ikame ettiğini söyler: "Tutsak kimse onu denizler *üzerinden* diğerlerine, elden ele satılan, ortak bir hafıza ve arzu geçmişine sahip olduğu ve aynı kanı paylaştığı ırkdaşlarına bağlayan kimi etik ve duygusal vasıflar geliştirdi" (1987, 75). Bir başka deyişle, geleneksel akrabalık yapısına/simgesine yapılan ırksal müdahale ırkı yatay bir topluluk olarak var eder; gerçek akrabalık bağları kopar, ancak yerlerine "kurgusal" akrabalık bağları gelir.

⁵ Pek çok feminist araştırmacı, Fanon'un ırksallaştırmaya yaptığı muamelelerin cinsel ayırım sorunuyla nasıl iç içe geçmiş olduğuna ilişkin tartışmalar yürütmüştür. Sert eleştiriler için Doane'e, Lola Young'a, Bergner'e, McClintock'a (352-89) ve Chow'a (55-73) göz atabilirsiniz. T. Denean Sharp-ley-Whitling bu eleştirilerin pek çoğunun yanlış olduğunu ve Fanon'un çalışmalarının çağdaş feminist akımlar tarafından daha ciddi bir şekilde ele alınması gerektiğini öne sürmüştür. Ben Wendy Brown'un istediği gibi (1997, 94) "tâbiyetin/özneliğin belli kipliklerinin soykütüğünü" açığa kavuşturmak amacıyla yalnızca ırkı ele almayı seçtim. Irk, cinsel farklılık vb. kategorilerin birbirine eklemlenmiş olduğunu gösterme çabaları özne konumlarını benzermiş gibi kavramaya dayalı olduğundan, bu tâbiyet/özneleş-

Fanon'un ırksallaştırmaya dair açıklaması, öznelleştirmenin travmatik karakterinin özdeşleşmenin daha sosyolojik mefhumlarını (ki bu mefhumlar ruhsal ve toplumsal alan arasındaki ayırımı da ortadan kaldırıyor) sorunsallaştırdığını ileri sürüyor. Özdeşleşme anlatıları ortaklıkların kurulmasını sağlayan yatay benzerlik ilişkilerine odaklanmaya meyilli; sömürgecilik sonrası dönemin çizdiği çerçeve içerisinde, Fanon'u takip edersek diyebiliriz ki, özdeşleşmenin konuşulduğu bütün ortamlarda sömürülenin sömürenle özdeşleşme çabası (ve bu çabanın başarısızlığı) tartışılmıştır. Ancak Fanon'un ırk aracılığıyla öznelleştirmeye, daha doğrusunu söyleyecek olursak üst kimlik olarak kişinin deri rengiyle tanınmasına (epidermalizasyon) dair anlatısı öncül bir ânı ifşa ediyor: Birey olarak özneyi var olmaya çağıran travmatik ânı (Althusser, 170-77). Çağırılma öznenin iradesi dışında gerçekleşir; bu da çağırılma ânının travmatik karakterini açıklar. Ancak, yalnızca öznenin iradesi dışındadır deyip de geçemeyiz; çünkü kurduğu özne iradîlikle gayrı-iradîlik arasındaki ayırımı temellenir. Çağırılma, Lacancı bir bakış açısıyla bakıldığında da travmatiktir. Özne, hiçbir şekilde "doğal" olarak tercih etmediği bir kimliğe çağırıldığından, interpelasyon (çağırılma) radikal şekilde olumsal ve sebpsiz, yani Gerçek kalacaktır (Žižek 1989,13). Bu sebepten, çağırılma özdeşleşme mânâsına gelmeden evvel Gerçek'le karşılaşmak demektir: Varlığını dayatan Ötekinin anlaşılmaz istenciyle, anlamdan bağımsız olarak karşılaşmak.

Öznelleşmenin getirdiği travma, öznenin ruhu içerisinde bir tür ilk sahne olarak ısrarla varlığını sürdürür. Bu sahenin Fanon tarafından kurgulanan versiyonunda, ırksal/etnik kimliğin kuruluşu, çağırılma travmasını özgül olarak imgesel bir yolla çözümleyen temsilî yapının içerisinde meydana gelir. Fanon, bir çocuğun annesine aniden "Anne bak! Bir zenci!" diye bağırdığı ânı anlatır (1967, 11-12). Bu noktada Fanon "siyah olduğunu keşfeder" ve "kendi bedenine, kendi ırkına, kendi atalarına" olan yükümlülüğünü ağırlaştıran "ırksal (epidermal) şemadan" haberdar olur (112). Dolayısıyla, ırksal kimliğin kuruluşunu bir içselleştirme olarak değil, epidermalizasyon olarak tarif eder; bunu yaparken de benliğin (egonun), iç dünyamızın görünür tarafının, her şeyden önce bedensel (cismani) bir benlik olduğu-

me hallerini güvenceye alan süreçleri (elbette geçici olarak) saf dışı bırakmak önem arz ediyor.

nu hatırlatır (Freud, 1960, 16). Bir gösteren olarak “Zenci” sözcüğünün Fanon için hiçbir anlamı yoktur: “Oradan geçerken âniden üstünde şaklayan dışsal bir uyarandır (zenci kelimesi)” (1967, 111). Gösterene bir gösterilen sunacak, göstereni Appiah’ın “renk nişanesi” olarak adlandırdığı şeye tutturacak olan, epidermalizasyon sürecidir. Bu süreç, aslında sabit bir fiziksel özelliği bir gösterene, bir nişaneye dönüştürür ve bu özelliğe bir gösterilen, bir anlam kazandırır (1996, 78). Gösterenin davetsiz gelişi ve derinin bir gösterilene dönüşmesi tramvayı tetikler; Julia Reinhard Lupton’a göre, bu durum, “öznelliği canlandıran travmatik göstergesizleştirmeye ilişkin benzersiz bir durumdur” (198). Epidermalizasyon travmatiktir, çünkü özne ve Öteki arasında gerçekleşen, Öteki’nin özneyi önceden var olan herhangi bir içerik ya da nitelikler toplamı tarafından güdülenmeden çağırdığı “gecikmiş bir karşılaşmadır” (Lacan, 1977, 55). Bu olumsuzluk yüzünden, “gecikmiş karşılaşma” başlangıçta simgelenemez ve “gerçekliğin” parçası kılınamaz.

Özdeşleşme, epidermalizasyon Gerçeğini temsil etmeye yönelik bir çabadır. Lacancı psikanalizde, özdeşleşmenin imgesel ve simgesel olmak üzere iki türü vardır. İmgesel özdeşleşme taklitçidir (mimetik), öznenin kendi kimliği için model aldığı ötekiyle ikili bir ilişki içinde vuku bulur. İmgesel özdeşleşmenin aşikâr ölçüde olumlu olması benliğin ötekiyle kurduğu ve ötekine doğru kurduğu bağların daha bütünleştirici ve yıkıcı yönlerini (Riviere’nin makalesinde gördüğümüz üzere) pekiştirir. İmgesel özdeşleşmeler genellikle bir birleştirme ve yıkma istenciyle imlenir: Eğer özne, özdeşleşme kurduğu nesnenin ta kendisi olamıyorsa; o zaman o nesne yok edilmelidir. İmgesel özdeşleşmeler türdeşliği (homojenliği) de güçlendirir: Kendi üyeleri arasındaki benzerliğe dayanan, özellikle de görsel olarak temsil edilebilen bir mülk ortaklığı temelinde yükselen bir kolektivite ya da sınıf üretir veya taahhüt eder. *Özü olan* bir toplum üretir; bu toplumun her bir üyesi ortak özün içerisinde. Fanon’un söylediği gibi, siyah adam “beyaz adama göre” siyahtır (1967, 110); siyah adam ve beyaz adam arasındaki ilişki, “Zencinin” hiçbir biçimde beyaz adamın sahip olduklarından daha fazlasına sahip olamayacağı (231) “ikili narsisizm” örneği bir ilişkidir (10). Sonuçta siyah adam (simgesel ayrılmaya zıt olarak) kendisini imgesel bir bütünlüğe, onu atalarına doğrudan bağlayan bedenselliğin içine paradoksal olarak hapseden yabancılaşmayı deneyimler (ayrıca; bkz: Appiah, 1996, 77).

Aşıkârdır ki “beyaz maske” önceden belirlenmiş bir kimlikten kaçmanın tek yoludur. Bu yüzden, Diana Fuss ve Homi Bhabha’ya göre mecburi özdeşleşmeler, sömürenlerin sömürülenler üzerinde denetim sağlamasının başat araçlarından birisidir. Mecburi özdeşleşmelerde, sömüren sömürülene taklit etmesi gereken bir model olarak kendisini sunar. Ancak bu taklit hiçbir zaman tam bir taklit olmamalıdır; sömürülen hiçbir zaman sömürenin konumuna denk bir konuma gelebileceğini düşünmemeli, bu konumla kendini özdeşleştirmemelidir (Fuss, 1995, 145-46; Bhabha, 1998, 50-52, 85-92). Ama ödipal durumdaki küçük çocuğun aksine, sömürülenin hayâl kırıklığı hiçbir zaman ertelenmiş bir ihtiyacın karşılanmasıyla giderilmez. Fuss ve Bhabha’ya göre, sömürge olma durumu sömürülene yardımcı olmayan, başarısızlıkla malul bir taklit halini dayatır ve böylelikle sömürüleni alt üst eder. Lacan’ın tabirleriyle söylemek gerekirse; sömürge durumu imgesel bir özdeşim kurmayı buyururken, simgesel özdeşleşmeyi yasaklar.

Lacan, simgesel özdeşleşme kavramını Freud’un *Grup Psikolojisi ve Benliğin (Egonun) Analizi* adlı çalışmasında geliştirdiği özdeşleşme türü üzerine temellendirir. Freud, histerik özdeşleşmenin ayrıntılarını açıklamak için şu örneği kullanır: Yatılı okulda okuyan kız, sevgilisi olabilecek bir kimseden kıskançlık duygusunu kabartan bir mektup alır; bunun karşılığında da histeri nöbetine kapılır. Diğer kızlar da bu histeri nöbetini “zihinsel enfeksiyon” (Freud) yoluyla sahiplenirler (49). Freud, bu histerik özdeşleşmenin melankoli hallerinde gördüğümüz gibi nesne seçiminin özdeşleşme ânına gerilemesi ya da arkadaşlığın getirdiği mimetik veya imgesel bir özdeşleşme, bir “sempati” olmadığını ileri sürer. Simgesel ya da histerik özdeşleşme öznenin ötekinin arzusuna duyduğu arzuya dayalıdır. Yani bu özdeşleşme bir tek semptomun ya da özelliğin veya Lacan’ın *trait unaire* dediği tek bir gösterenin benimsenmesiyle tanımlanır (1977, 256). Simgesel özdeşleşme mimetik özdeşleşmenin aksine konumsaldır; öznenin Ötekiyle ya da simgesel düzenle ilişki içinde olan gösterenle özdeşlik kurduğu üçlü bir ilişki içerisinde gerçekleşir. Sonuç olarak, simgesel özdeşleşmeler ille de türdeşlik gerektirmeyen ortaklıklar (kolektifler) üretir: “Özneler, birbirine *benzer* bireyler olarak değil de, birbirinden mutlak şekilde farklı (‘eşsiz’) da olsa *dayanışma içindeki* bireyler olarak tanımlanır” (Balibar, 1995, 188). Bu kavramsal ayırım ne kadar mühim olsa da, gerçek özdeşleşmeler ne tamamen

imgesel ne de tamamen simgeseldir; Elizabeth Cowie'ye göre, özdeşleşmenin Lacan'ın tarif ettiği üç boyutun içerisinde değil, bu boyutların (gerçek, imgesel, simgesel) arasında gerçekleştiği sonucunu çıkarmak daha doğru olacaktır. Örneğin, simgesel özdeşleşme imgesel olanları onaylar ve destekler: Simgesel özdeşleşmede özne bir gösterenle özdeşleştirir kendini, bu da daha sonra kendisini bir gösterenle özdeşleştirerek aynı süreçten geçen bir başka özneye özdeşleşmeye (imgesel özdeşleşme) imkân tanır. (86-98). Kendisini ötekiler üzerinde hegemonya tesis edip, son tahlilde belirleyici olarak öne süren nihai bir görüş (örneğin ırk ya da ulus) öne çıktığında özdeşleşme dizisinde geçici bir kapanım meydana gelebilir (bkz: Gilroy, 236).

Ancak, psikanaliz sürecinin bitmesi ruhsal yapıların yeniden kurulduğu anlamına gelmez her zaman; benzer şekilde, imgesel özdeşleşmeye karşıt olarak simgesel olanın siyasi gerekliliğini savunmak bizi irade kavramının tuzağına düşürebilir. Özdeşim, yalnızca istemekle kurulmaz. Bu durumun devrimci siyaset için teşkil ettiği sorun Fanon'un sonraki dönemlerinde yazdığı metinlerde, özellikle de ırkın imgesel çağrısının ulusun simgesel yapısıyla nasıl ikame edileceği sorusuyla uğraşan *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı eserinde belirgin olarak işlenmiştir. Fanon'un düşüncesinin izini sürdüğümüzde *Siyah Deri Beyaz Maske* adlı eserindeki epidermalizasyon kavramını da göz önünde bulundurunca, kendisinin niçin bir zenci ulusu yaratmak gibi "kültürelci" hareketlere açıkça karşı çıktığını görebiliriz. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde ırksallaştırma genellikle imgesel özdeşleşmenin işlevidir; bağlılıkları ve siyasi düzeni yalnızca ırka dayandırmak kişiyi geleceği göz ardı eden atıl ve kurgusal geleneğe zincirler: "Kişinin geleneğe bağlanma ya da ölü gelenekleri tekrar diriltme arzusu yalnızca tarihin akışına karşı durmak anlamına gelmez; aynı zamanda insanın kendi halkına da karşı gelmesi demektir" (180). Fanon'a göre, zenciliği kabul etmek demek sömürgecinin yarattığı imgeyi kabul etmek ve düşünceyle kültüre bu şekilde ırk kazandırılmasına katkı sağlamak demektir. Bu anlamda, zencilik kabulüyle herhangi bir özgürlük savaşı sürdürülemez; çünkü egemenlik ilişkilerini sağlama alan simgesel ağa dokunulmayacaktır.

"Zenci olma halinin" büyüyüp serpildiği kültürelci çerçeveye tepki olarak Fanon'un projesi ("beyaz değil de renkli adamın kendinden özgürleşmesi") ırktan radikal şekilde ayrılan devrimci bir ulus inşası gerektirir. Fanon'un ortaya koyduğu bu iddia içerisindeki çelişkileri

göstermek için ulus üzerine yaptığı çalışmayı Ernest Gellner'inkiyle karşılaştırmak istiyorum kısaca. Gellner de, Benedict Anderson gibi ulusu siyasi ya da yönetici kurumlardan ziyade öznelerarası ilişkilerin karşılıklı tanınmasından doğan bir yapı olarak tarif etmiştir (Gellner, 7, 53). Gellner, Fanon gibi ulusun, devletin ya da toprakların değil de kendisini oluşturan *halkın* ürünü olduğunu düşünür. Gellner, ulusalcılığı evvela etnik sınırlarla siyasi sınırların birbirine karıştığı bir öğretisi olarak tanımlar: Bir ulusun insanları mantıken bir etnik (kültürel) kimliği paylaşmalıdır. Yani ulusal birlik, ulusu oluşturacak halk önceden var olduğu sürece, benzer bir etnik kimliğe sahip olmakla sağlanabilir. Ancak Gellner metninin sonraki kısımlarında ulusların temsil ettiklerini iddia ettikleri kültürleri yarattıklarını ileri sürer. Peki, hangisi önce gelir? Halk mı? Ulus mu? Halkın halk olarak varlığını teyit etmede etnik ya da kültürel kimliğin rolü nedir?

Her ne kadar Fanon ulusu tarihi, organik (doğal) ve/veya kültürel temelleri olan bir olgu addeden ulusçuluk anlayışlarını reddetse de, Gellner'in formülasyonu Fanon'un bu soruna verdiği karşılıkla ilgili ilginç bir şeye dikkatimizi çekiyor: Fanon, *Ölen Sömürgecilik Üzerine Notlar* adlı çalışmasında Cezayirli'nin simgesel özdeşleşmesinin Avrupalı, Yahudi ya da Müslüman özdeşleşmesinin yerini aldığı, ırka da ve kültüre de dayalı olmayan bir ulus hayâl eder. Yerel, kabileye dayalı ve ırksal bağlılıklar tekrar ortaya çıkmasın diye ortadan kaldırılmalıdır (152). *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde devrimci şiddet, imgesel özdeşleşmenin irade dışı tuzağıyla yer değiştiren simgesel özdeşleşmelerin edimsel olarak belirlediği mecra haline gelmiştir. Simgesel özdeşleşme ve ulus inşası arasındaki ilişkiyi Lupton keşfetmiştir. İlk örneğini Yahudi ulusu üzerinden vererek, sünnetin işlevinin erkek ve Yahudi bedene bir "ırk kazandırmak" ve bu bedeni "uluslaştırmak" olduğunu iddia eder; sünnet derisinin Ötekine (Tanrıya) teslim ya da kurban edilmesi özneyi simgesel olana anında yabancılaştırır, aynı zamanda ona olan erişimini de garanti altına alır. Başka bir deyişle, öznenin ulus denen kulübe üyeliği gene öznenin simgesel olarak ulustan (yabancılaşmasıyla değil) ayrılmasıyla sağlama alınır. Bu ayrılık (ve simgesel özdeşleşme) özneyi, bir anlamda, yeniden imleyen bir şiddet eylemi gerektirir. Lupton'ın sünnete ilişkin analizinden Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde (29-74) giriştiği devrimci şiddet tanımına sığmamak çok da zor değildir. Hussein Abdilahi Bulhan'ın da yazdığı üzere; "kültür mülahazası, bundan

böyle, zencilik hareketinde olduğu gibi, Fanon'un kısa bir süre için yakın durduğu, metafizik ve tepkisel iddialarla lekelenmeyip, doğru-
dan *ulusun* gerçeklikleriyle bağlantılı bir hale geldi". Dahası, yabancılaşmaya getirilen çözüm gene de topyekûn bir savaştan azade de-
ğildi, bu savaşta 'zalimin şiddetine karşı eşgüdümlü ve ortak bir karşı
şiddet uygulanacaktı" (188). Devrimci şiddet, özneleri ırksal kimlik-
ler içinde kısıtıran imgesel özdeşleşmelerden azat etmeye yönelik bir
siyasi çabadır. Fanon'a göre, ulusal kurtuluş simgesel özdeşleşmeyi
şekillendirebilecek bir alan sunar; çünkü ulus nihayetinde benzerliğe
değil de dayanışmaya dayanan "hayalî (muhayyel) bir cemaattir". Bu
yüzden Fanon "imgesel" boyutu olmayan bir hayalî (muhayyel) ce-
maat tasarlamaya çalışır. Gereken şey, bir anlamda, yeni bir "simge-
seldir": Yeni bir halka vücut kazandıracak yeni bir ulusun kurulması-
dır lazım olan. Dolayısıyla "halk" da kendi başına bir öznelerarası bi-
rim olarak doğabilir. İnsanları biçimlendiren ortak özdeşleşme "he-
men" gerçekleşir ve Homi Bhabha'nın söylediğine göre, henüz var
olmayan insanları var eden edimsel (performative) bir ürün çıkar or-
taya. İşte devrimci şiddet, eyleyen öznesi olmayan eylemden müte-
şekkil bir edimdir. Yeni ulusu fiziksel açıdan bir arada tutacak olan
"tutkal", yani kişilerarası ilişkiler, kökten ve asli bir travma yaşanma-
dan şekillenemez; Žižek'e göre bu travmanın özgünlüğü, paradoksal
olarak, kendini sunan ve gönüllü bir öznenin yokluğunda saklıdır
(1999, 374-75).

Fanon'a göre iradî bir edimin sonucunda ortaya çıkan ulus, bir
ırka mensup olmanın irade dışı doğasından kaçıştır. Küreselleşme ve
diaspora ulusun kurum olarak yaşayabilme yeteneğini sorgulasa da,
retorik bir dil oyunu ve "kurgusal etnisite olarak" (Balibar, "İrkçılık"
1991, 49) ulus, doğal atıflarla kullanılmayıp tartışma zeminine otur-
tulan bir nesneyi dönüşüme uğratmanın, irademiz dışında bize atfe-
dilen ırksal kimlikleri siyasallaştırmanın araçlarından biri olarak var-
lığını sürdürmektedir. Kimlik temelli siyasi hareketler, ırksal özneleş-
tirme sürecine müdahil olmak, duygulanımı hareketlendirmek ve öz-
deşleşmeleri yeniden sağlamak için ulusçuluk retoriğini kullanmıştır.
Ancak Fanon bize şunu hatırlatmaktadır: Irkı ya da ırksal öznellikleri
özdeşleşme aracılığıyla kuramlaştırmak için çaba harcarken, öznele-
rarası ilişkilerin karşılıklı ve türdeş olduğu fikrini sarsabilen çağırma
(interpelasyon) travması göz ardı edilmemelidir. Peki ya sömürgeci-
lik sonrası kültürel çalışmalar için ne söyleyebiliriz? Irkla kazanılan

özellikler toplumsallaştırma ya da özdeşleştirme yoluyla veya kültür tarafından güvence altına alınmış bir tür ortaklıkla (kolektif) kurulan öznelerarası ilişkiyle berhava edilemez. Kültür, ırkı berhava etmez; aslına bakarsanız ırksallaştırma, kültürü kuran temsillerin tekeline aldığı bir şeye dayalıdır.

Cinsel Ayırım ve Ulus

Ulusal dayanışma belli bir asimetri olmaksızın gerçekleşmez. Fanon'un *Ölen Sömürgecilik Üzerine Notlar* adlı kitabının "Peçesi Açılan Cezayir" (Algeria Unveiled) adlı bölümü birbiriyle ilişkili iki fenomeni anlatır: Cezayirli kadınların peçesini çıkararak Cezayir'i fethetme yönündeki sömürgeci çabaları ve Cezayirli kadınların devrime müdahil oluşunu. Kadınlar, özellikle de kadın bedeni, Cezayir ulusunun simgesi haline gelmiştir. Anne McClintock, dikkatli ve incelikli bir okumayla, Fanon'un kadınların ulus içerisindeki konumunu kavramsallaştırmada ya da "hayalî bir cemaat" olan ulusun kadınların taleplerini ne şekilde karşılayabileceğini göstermede başarısız olduğunu ifşa etmiştir. Şöyle yazar McClintock: "Fanon, kendilerini eyleme adanmış kadınların var olabileceğini düşünmez; ayrı bir feminist faillik tartışma konusu bile değildir" (336). Ancak "ayrı bir feminist faillik" neyden müteşekkil olacaktır? McClintock'ın sömürge ve sömürge sonrası dönemlerde yazılmış pek çok metne dair okumaları feminizmin hem şu ulus lafına hem de çeşitli ulusal hareketlere ters baktığını, hattâ genellikle bunlara karşı olduğunu göstermektedir. Hem kadın toplulukları hem de bireysel olarak pek çok kadın, elbette, ulusal hareketlerin merkezinde bulunmuştur. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias hazırladıkları antolojinin girişinde kadınların ulusal mücadeleye beş temel yolla katıldığını yazmış ve bu yolları sıralamışlardır; bu yollar cinsel yeniden üretimden siyasi ve askerî mücadeleye katılmaya, ırksal/ulusal ayrımları simgelemeye kadar uzanmaktadır (7). Fakat antolojideki pek çok makaleden de anlaşılacağı üzere, feminist mücadele genellikle ulusal mücadeleye tâbi kılınmıştır. Kitabın kendisi bile feminizm ve ulusçuluk arasındaki ilişkinin hem deneysel hem de teorik olarak ırka/ulusa ayrıcalık verdiğini ortaya koyuyor; çünkü bütün makaleler kadınları müstakil etnik gruplar ve ulus-devletlerle ilişkili olarak tartışıyor (ayrıca Scott, Kaplan ve Keates; Williams ve Jayawardena tarafından derlenen antolojilere de bakınız).

Başka bir deyişle, bu gibi antolojilerde tartışılan kadınlar zaten belli bir etnik/ırksal ya da ulusal ortaklığın (kolektifin) üyesi, bu da şöyle bir etki yaratıyor: Ulusalıcı söylem herhangi bir feminist failliği kendi taleplerine tâbi kılıyor ya da böylesi feminist talepler ancak ulusal talepler olarak dile getirilince dikkate alınıyor.

Feminist taleplerin ulusalıcı söylemin egemenliğine girmesine verilen tepkilerden biri ulusları kaçınılmaz bir biçimde erkek egemen oldukları için reddetmek ve kadınların kendi uluslarını oluşturduklarını hayâl etmektir. Virginia Woolf *Üç Gine*'de "Bir kadın olarak vatanım yok. Bir kadın olarak vatan da istemiyorum. Bütün dünya vatanım bir kadın olarak" (166) der. Irk, sınıf vb. ayrımlarla ilgili kaygılar pek çok kuramcıyı özerk kadın topluluklarını kuşkuyla karşılamaya ittiyse de, *Feminist Nationalism* (Feminist Ulusçuluk) adlı eserinin girişinde Lois West, "kendi türünde ulusçu bir feminizm" çağrısında bulunur (xxxii). Ancak, ırk ve sınıf da dâhil olmak üzere diğer belirlenim toplumsal kimliklerin kurduğu baskı gibi sömürgeciliğin tarihi de West'in bu dışıl "ulus" hayâlini suya düşürür. Antolojideki pek çok makale de feminizmin ve ulusçuluğun hemen hemen her zaman siyaseten karşıt olduğunu ileri sürer.⁶ Örneğin, Haunani-Kay Trask feminizmin ve ulusçuluğun birbirine düşman olduğunu (ve öyle de kalması gerektiğini) öne sürer; çünkü beyaz, orta sınıf kadınların egemenliğindeki bir feminist hareketin zaten ulusçu taleplere boyun eğdiğini düşünür. Bu durumda, Hawai Adaları'nda bulunan Birleşik Devletler'in varlığı baskıcı ve sömürgeci bir güçtür. Trask'ın feminizmin ille de beyaz olduğu yönündeki varsayımından hazzetmesem de, kadınlar ve "ulusla" ilgili temel bir soruna işaret ettiğini düşünüyorum. Çeşitli feminist akımlar bu iki kolektif arasındaki etkileşimi arttırmaya, bazen ikisinin arasını bulmaya bazen de ikisi arasında bir etkileşim olduğunu düşünmeye çalışmıştır. Ancak, kadınlar ve ulus arasında kurulan bağlantının (ya da aralarındaki bağlantısızlığın) ortaya attığı sorunları çözmenin yolu ne kadınları ulusa eklemlenmeye çalışmak, ne de kadınların kendi ulusunu yaratabileceklerini tahayyül

⁶ Sylvia Walby son zamanlarda yazdığı bir makalede kadınların ve ulusun uyumsuz olduğunu öne sürüyor; bunun sebebinin de ulusal iradeyle ilişkilendirdiği militarizme kadınların kuşkulu yaklaşımı ve açık düşmanlığı olduğunu söylüyor. Walby'nin bu makalesi, "ulusun haritasını çıkaran" bir antolojiye yaraşan ve kadınlarla toplumsal cinsiyet üzerine yazılan tek makaledir.

etmektir. Aslına bakarsanız, birazdan iddia edeceğim gibi, kadınlar ve ulus birbirinden farklı birliklerdir, çünkü birbirinden farklı türde ortaklıklar (kolektif) kurarlar. Ulus “kurmaca bir etnisite” olarak düşünülebilir, çünkü daha önce de ileri sürdüğüm gibi, ırksal ve etnik kimliklerle özdeşleşmeye benzer türde özdeşleşmelerle varlığı güvence altına alınır. Ancak, kadınlar ulus sözcüğüyle mecaz kazanacak bir ortaklık oluşturmaz; psikanalizin gösterdiği üzere, kadınlığın kendisi (feminite) herhangi bir özdeşleşme zemini teşkil etmez. “Kadın” ulus birliğini genellikle imgesel bir formda temsil etmektedir, ancak kadınlar çelişik bir sınıf oluşturdıklarından, bu sınıfın üyelerinin dayanışması simgesel özdeşleşmeler üzerinden şekillenmediğinden ötürü, “ulus” sözcüğü kadınların oluşturduğu bir toplumsal birliğin temsili için uygun değildir.

Benedict Anderson daha güncel çalışması *The Spectre of Comparisons*’da olduğu gibi *Hayalî Cemaatler*’de de belli bir ulus formu (hayalî cemaat) belli bir siyaset formu (sömürgecilik karşıtı demokrasi) ve belli bir soyut birey formu (örneğin, kendisi ve nitelikleri arasında ayırım gerektiren, istatistiki analize konu olan birey) arasında bağlantı kurar. Bu vatandaşlık soyutlamalarını hissetme yönündeki kabiliyetimiz nedeniyledir ki Anderson, ulusu hem hayalî hem de duyuşsal addeder. Bu açıdan, söz konusu birey türünü imal eden süreçlere dikkat etmek önemlidir. Böyle bir bireyin üretimini güvenceye alan başlıca siyasi düşlem toplumsal sözleşme dediğimiz şeydir. Toplumsal sözleşme, eşitlerin anlaşmaya oturduğu ve böylelikle bir rejim kurduğu yasal prosedürdür. Bu toplumsal sözleşme, elbette ki güç ve koşul farklılıklarının kolayca bir kenara bırakabileceğini var saydığı için eleştirilerin hedefi oldu. Dahası, Carole Pateman ve Charles Mills gibi iki sert eleştirmen toplumsal sözleşmenin eşitsizliği, bırakın görmezden gelmeyi, meşrulaştırdığını ileri sürdü. Pateman’ın savunusuna göre, toplumsal sözleşmenin altında gizli ve bastırılmış bir cinsel sözleşme yatmakta ve kadınları (siyasal olarak değil) doğal olarak kocalarına tâbi kılmaktadır. Pateman, kadınların bu şekilde dışlanmasını biraz daha açmak için yerleşik toplumsal sözleşme algısını (meselâ Locke’unkini) Freud’un ortaya attığı ilginç efsanelerden biriyle, *Totem ve Tabu*’da detaylı olarak anlatıldığı üzere egemen konumdaki babanın kurban edilmesi efsanesiyle karşılaştırır. Baba her şeyden güçlü ve muktedir olduğu için, erkek kardeşler ancak birleşerek onu yenebilirler. Birleşip özdeşleşmeye dayalı bir er-

kek kardeşler birliği kurarlar ki bu hepsinin eşit konumda olacağını göstergesidir. Erkek kardeşlerin birbiriyle özdeşleşmesi iktidarını ve egemen konumunu kışkandıkları babayla olan özdeşleşmeye zıttır. Babayı öldürüp yedikten sonra (bu sefer melankoliye dayanan özdeşleşmeyi akla getiren bir birleşmeyle), sivil toplumu kurarlar: “Toplumsal sözleşme, babanın kanununu her bir kardeşin birey olarak karşısında eşit durduğu tarafsız, kamu yasalarıyla *ikame eder*” (Pateman, 104). Pek çok eleştirmenin de doğruladığı üzere, vatandaşlık ve (erkek) kardeşlik, dayanışma ve müştereklik arasındaki teorik ayırım sorunlu ve değişken bir ayırım. Toplumsal sözleşme, egemen konumdaki babayla melankolik türde bir özdeşleşmeyi baskı altına alarak erkek kardeşlerin birbiriyle yatay, simgesel özdeşlikler kurması için uğraşır, böylelikle bir nevi “erkek kardeşler rejimi” getirir (MacCannell). Bu toplum düzenindeki birey hem soyuttur (hiçbir somut özellikle tanımlanamaz) hem de üstü kapalı olarak erildir; yani kadınların demokrasi rejiminden dışlanması kaza eseri olmuş değildir, yapısal bir durumdur (Pateman, ayrıca bkz: Philips).

Peki, ırksallaştırılan ötekilerin hepsi demokrasi rejiminden benzer şekilde dışlanmakta mıdır? Toplumsal sözleşme kuramını sağlam şekilde eleştiren ve Pateman’ın çalışmasından açıkça esinlenen Charles Mills de toplumsal sözleşmenin eşitlik temelinde diğer ırklara mensup bireyleri dışladığını göstermiştir. Mills toplumsal sözleşmenin ırk temelinde toplumsal gruplar oluşturarak ırksallaştırılmış bir siyasal rejim kurduğunu iddia eder. Mills’e göre ırk esasen modern bir yapıdır; modern dönemden önce Avrupalılar ve Avrupalı olmayanlar arasındaki ayırım temelde dinî terimlerle temsil edilmektedir (54, 62-63). Bu yüzden de, ırksal sözleşmenin yalnızca demokratik rejimlerin altında yatan ve yasalara dayandırılan bir kurgusalılık değil aynı zamanda gerçek temellere sahip bir tarihsel olay olduğunu ileri sürer. Pateman ve Mills’in buraya kadarki iddiaları birbiriyle tamamen uyumlu görünüyor. Ancak, Mills (Pateman’ın cinsel sözleşmenin modernitenin kurucu yönlerinden biri olduğu iddiasını elden geçirirken) ırksal ve cinsel ayırımı kökten farklı addeder, çünkü cinsel sözleşmenin temelleri gerçekten tarih dışı kalacak kadar eskiye uzanmaktadır. Yani Mills’in çalışmalarında ırk kavramı yeni ve modernken, cinsel ayırım modern öncesi dönemden gelmektedir.

Bu makalede, Mills ve Pateman’ın kuramları arasındaki mühim farkın tarihsel sonuçlarına odaklanacak değilim. Daha ziyade, Mills’

in tarihî kökenleri itibariyle cinsel ve ırksal ayırımlar arasındaki farkı tarif etme çabalarının ulus-devlet içerisinde ve ulus-devlet eliyle mümkün kılınan ortaklık (kolektif) türlerindeki bir farklılıkla karakterize edilmesinin daha iyi sonuçlar doğurabileceğini göstermek istiyorum. Her ne kadar ırkla ulus aynı zamansal ve mekânsal sınırları paylaşmasa da, (Mills'in çalışmasında) her ikisi de ulusal ayırımın daha önce formüle edilmiş olmasına rağmen simetrik bir ırksal ayırma dayandırıldığı demokratik bir rejim kurma çabasından doğan modern formlardır. Mills'in cinsel ayırımın modern öncesi zamanlara dayandığı yönündeki görüşü cinsel farklılıkların ulus-devlet içerisindeki demokratik sahadan kovulması şeklinde adlandırabileceğimiz durumu açıklar: Irk ayırımı ne olursa olsun simgelenebilir (temsil edilebilir) bir dışlanma biçimiyken, cinsel ayırım daha farklı bir dışlanmaya tâbidir, zira temsil edilebilirliği yoktur. Toplumsal sözleşme, cinsel bir bakışsızlık (asimetri) yaratır —bu asimetri, ırksal asimetriden farklılaşır; cinsel sözleşme, kadınları bir birlik olmaktan men eder ve kadınlığın temsili engellerken; ırksal sözleşme (Mills) bir ortaklık meydana getirir.

Psikanaliz kuramının kadınlığı “özdeşleşme” bağlamında tanımlamayı reddetmesini göz önünde bulundurursak, bu sorunu ifade etmeye yönelik benzersiz bir kuram olduğunu düşünüyorum; özellikle de özdeşleşme terimini (hatalı bir biçimde) mutabakata dayalı durumlara atıfta bulunmak üzere kullanacaksak. Eğer Ödip kompleksi, özdevede kastrasyonu ve cinsel kimlik kuruluşunu sağlayan yapıysa, bu süreç esasen özdeşleşme aracılığıyla ilerliyor gibi görünmektedir: Kişi ebeveynlerden birini arzulayıp ötekiyle (aşk nesnesine olan duyguları yüzünden nefret edilen rakiple) özdeşleşerek cinsiyetlendirilmiş (gendered) bir kimlik üstleniyor. Ancak Freud (hem sosyolojik hem teorik olarak) daha büyük bir sorun olan kadınlık sorununa odaklandığında, özdeşleşmeden doğmayan bir ayırım kavramına ulaştı. Bu durum, kısmen, Freud'un biyolojiyi dışı kimliğin en önemli belirleyeni olarak gören Ernest Jones ve sosyolojik etkenlere vurgu yapan Karen Horney tarafından ortaya koyulan alternatif okumalara gösterdiği dirençten kaynaklanıyordu. Freud ortaya özellikle hem psikanalitik hem de olguculuktan (pozitivizm) uzak bir kuram koymaya çalıştı; bu kuramında de anatomi ve özdeşleşmenin rolü azdı. Örneğin, “Kadınlık” adlı yazısında “olağan” kadınlık sürecinde penis hasedinin bebek isteğine dönüştüğünü ileri sürer. Bu bebek isteğini de

kız çocuğunun fallik evrede sergilediği benzer bir arzuyla karşılaştırır ve şu sonuca varır: “Ancak oyuncak bebeklerle oynamak aslında kadınlığın bir dışavurumu değildir; bu eylem, edilgenlik yerine etkenliği koyma niyetiyle anneyle özdeşleşmenin sonucudur (113). Kadınlığın biyoloji ve sosyoloji dışı zemini olan penis hasedinden önce anneyle özdeşleşmek kadınlığı kurmak için yeterli değildir; çünkü kadınlık özdeşleşme sağlayacak bir zemin değildir. Bu yüzden Freud özdeşleşme üzerinden geliştirilecek cinsel ayırım kuramına direndi, böyle bir kuram psikanalizi sosyolojiye indirgemek demektir. Yani bilinçdışının elde ettiği mevzi yanlış anlaşılmış bir özdeşleşme mefhumunun işlevselci sonucundan biraz daha fazla önem arz edecekti, o kadar.

Tabii Freud bu iddiaları geliştirmeden bırakmıştı, çünkü kendisi kastrasyonu penisten yoksun olmak şeklinde tanımlıyordu. Ancak Lacan’ın çalışmaları cinsel ayırımı anatomik ya da deneysel olarak tanımlamanın ötesine geçer. Lacan’a göre cinsel ayırım, yalnızca temsilî yapılarla, özneyi var olma ya da *jouissance* (haz alma) zevkinden mahrum bırakan mekanizmalara tâbiyetle ilişki içindeyken anlamlıdır. Lacan standart anlatısında cinsel ayırımı hâkim gösterenle, fallusla ilişkili olarak telaffuz eder. Penis ve fallus arasında yakın anlamlılık ilişkisi olduğundan, erkekler fallusu ve fallusla olan ilişkilerini temsil edebilir ve böylece parodi gibi görünse de fallik ayrıcalıktan yararlanabilirler. Erkekler fallusa sahip olmasalar bile bu yokluğu temsil edebilirler. Oysaki kadınlar fallusu temsil edebilme yeteneğinden yoksundurlar: Paradoksal olarak, yoksun oldukları şeyi temsil etmekten yoksundurlar; bu da kadınların *jouissance*’ın çok yakınında dursalar da *jouissance* hakkında hiçbir şey bilememeleriyle sonuçlanır. Lacan’ın Azize Theresa için söylediği gibi: “Geliyor, ama nereye geldiğini bilmiyor”.

Bu açıklamalar, Lacan’ın fallik-sözmerkezciliğine (phallo-logocentrism) pek çok eleştiri yöneltilmesini sağlarken Birleşik Devletler’de feminist kuramın belli bir kolunu güçlendirdi. İlginç olan bu tepkilerin tek bir makaleye, Lacan’ın 1958’de yayımlanan “Fallusun Anlamı” adlı metne dayalı olması. Lacan’ın sonradan yayımladığı, çok daha ilginç bir çalışma olan *Encore* (1972-73) Azize Theresa üzerine söylediği sözleri dikkate almazsak, büyük ölçüde göz ardı edildi. *Encore*’u önemli yapan cinsel ayırımı ortaklıkların oluşumu (ya da imkânsızlığı) bağlamında ele almasıydı. *Encore*, Lacan’ın cinsel ayırımı “biçimlendirmek” erilliği ve dişilliği mantıksal kategoriler

bağlamında tarif etmek ve böylelikle kişinin bu kategorilere “aidiyetini” sınırlandırmak yönündeki sözüm ona mantıksal çabalarını içerir. Lacan, tekil özneye edimler ve özellikler (meselâ özdeşleşme edimi, kişilik ya da mizaç özellikleri) atfeden sahiplenici bireyselliğin standart söylemini reddeder (Copjec, 224). Cinsel ayırım artık varlığın bir özelliği değil, bir var olamama halidir; bu konuma bir içerik kazandırmak (meselâ cinsiyetin çeşitli belirleyenlerini atfetmek) imgesel düzlemde iş görecektir. Her ne kadar feminist düşünce (özellikle de farklılık feminizmi ya da kültürel feminizm) cinsiyetli bir içeriğin tutsağı olsa da, Lacan’ın söyledikleri bizleri yapısal ortaklıkların (kollektif) cinsel ayırımı dayandırdığı ilişki türlerine bir göz atmaya zorluyor. Dahası, her sınıfın oluşum şekilleri bağlamında ortaya çıkan büyük bir asimetri sunuyor.

Bu formüller şunları ileri sürüyor:

- 1) Fallik eyleme (kastrasyon) maruz kalmayan en az bir bilinmeyen vardır.
- 2) Bütün bilinmeyenler fallik eyleme maruz kalırlar.
- 3) Fallik eyleme maruz kalmayan bilinmeyenler tek biriyle sınırlı değildir.
- 4) Bütün bilinmeyenler fallik eyleme maruz kalmaz (Lacan 1998, 78).

Lacan’ın cinselliğe ilişkin formülleri eril varlıkların sınıfını prototipik simgesel sınıf olarak alır. Bu sınıf, Freud’un *Totem ve Tabu*’da kaleme aldığı birincil grup efsanesini hatırlatır ve Pateman’ın bu efsaneyi demokrasi rejiminin temeli olarak okumasını önümüze koyar: (Fallik eyleme maruz kalan varlıklar olarak) erkeklerin oluşturduğu sınıf, yalnızca gruptan dışlanmış bir varlıkla (egemen konumda oturan, fallik eyleme maruz kalmayan bir varlıkla) ilişki içerisinde kendi bütünlüğünde tanımlanabilir. Eril varlıkların oluşturduğu sınıf evrenseldir, çünkü bu sınıfa mensup tüm bireyler kastrasyona maruz kalmıştır; ancak bu sınıfın sınır çizgisinin belirlenebilmesi için tanım icabı sınırı aşan bir varlık bulunmalıdır. Bir başka deyişle, bu ortaklık (kollektif) ne olmadığıyla tanımlanmalıdır. Bu anlamda, oğullar ve egemen konumdaki baba arasındaki ilişkinin, en azından imgesel düzeyde, bir özdeşleşme ilişkisi olmadığı açıktır; çünkü bu sınıfın tanımlı hazza, kadınlara ya da var olmaya erişimi noktasında egemen konumdaki babayla herhangi bir ortak özellik ihtiva etmez. Daha ziya-

de, egemen konumdaki baba ya da bu konumun yadsınması dayanışma içinde kök salan evrensel bir sınıfı teyit eder: Erkekler, egemen konumdaki babayla imgesel düzeyde özdeşleşmede başarısız olmaları yüzünden simgesel özdeşlik kurdukları ölçüde açıkça evrenseldirler. Erkek kardeşler babaları gibi olamasalar da (o olamasalar da), birbirlerine olan benzerlikleri hep birlikte babanın mevkiini ele geçirmekten ileri gelir. Sonuçta, bu sınıfın üyeleri herhangi bir somut özelliği olmayan üyelerdir: Aynı sınıfa dâhil olmalarının sebebi herhangi bir ortak özellikte buluşmaları değil, egemen konumda oturan babada cisimleşmiş bir ortak özden yoksun bırakılmış olmaları; yani aslında, paradoksal olarak, evrensel bir topluluk oluşturmadaki başarısızlıklarıdır. Yukarıda gördüğünüz formüller de mantık ilmi içerisinde, erkeğin soyut bir evrensel kategori olarak varlığını ima eder: “Varlık hakkında söylenen her şey cümlelerin özneye ilgili ne anlattığı fark etmeksizin cümleye “adam...” (man) diye başlayacağımızı ve bu “adamin” ne olduğunu söylemeden devam edebileceğimizi varsayar” (Lacan 1998,11). “Adam” vardır, çünkü eril taraf üyelerinin kendini ayırabileceği ve temsil edebileceği bir grup oluşturur, bunu da ancak fallik eylemi bilmeyen bir varlığın mevcudiyeti ölçüsünde yapabilir. Böylece sıradan vatandaşın nitelikten yoksun bir erkek olarak, sayılabilen, istatistiki bir soyut kategori olarak temsil edildiği hümanizm kandırmacası yaratılır.

Lacan’ın kadınlığı bu şekilde formüle etmesi, Pateman’ın bu formüllerce ortaya konulan sınıfın simgesel ya da imgesel olana değil Gerçek olana dayandığı ölçüde kadınların demokrasi sahasından dışlandığı yönündeki iddiasını önceliyor. Kadınlık aslında sınıf olmayan bir sınıfı tanımlıyor, aslında böyle bir sınıf yok çünkü fallik eylemle olan ilişkisi belirsiz. Eril sınıfa mensup olanlar tanınırken, dişil sınıfın üyeleri bu tanınırlıktan mahrumdur. Kadınların fallik eylemle olan bireysel ilişkileri muğlaktır, ancak hiç yoktur diyemeyiz. Dördüncü önerme fallik eylemle ilgili istisnaların olabileceğini öne sürerken, üçüncü önerme bu ihtimali yadsıyor. Dördüncü önermenin ortaya koyduğu belirsizlik üçüncü önermenin çifte olumsuzluğuyla katmerleniyor. Üçüncü önerme, bu topluluğa dışarıdan gelecek bir kısıtlanmanın, meselâ egemen konumdaki babanın, varlığını reddeder. Kadınlar konuşurlar (meselâ fallik eyleme maruz kalırlar) ancak sınıf oluşturmazlar, çünkü kadınları bu açıdan birleştiren ya da bütünleştiren istisnai bir durum yoktur ortada. Kadınların diğer kadınlarla

özdeşleşmesini meşrulaştıracak egemen bir ana-erki yoktur. Bir başka deyişle, kadın diye bir kavram (adam kavramının aksine) ihtimal dâhilinde değildir, çünkü kadın “adam” gibi evrenselleştirilemez. Bu sebepten de Lacan “Kadın” sözcüğünü “herkes olmayanı” anlatmak için kullanır (1998, 72-73).

Bu durum kadınları açıkça simgesel olanın, kültürün dışına atabilse de yukarıdaki formüller birey olarak “kadınlara” dair hiçbir şey söylemiyor. Bu tabii kadınların simgesel alanda varlık göstermediği ya da kadınlığın dil ötesi bir alanda durduğu anlamına gelmiyor. Şunu ortaya koyuyor ki; kadınlar *kadınlar olarak* bir araya geldiklerinde bu grubun oluşumunu teyit edecek bir simgesel özdeşleşme gerçekleşmez: “Açık konuşmak gerekirse, kadın cinsi bu şekilde simgeselleştirilmez zaten” (Lacan, 1993, 176). Dolayısıyla bu formüller, mantıksal formda Oidipus kompleksinin nihai aşamasına gelen küçük kızın sorunlu konumunu hatırlatır; Catherine Millot’nun da yazdığı üzere: “Küçük kız için, fallik kadından başka özdeşleşebileceği ideal bir kadın (dişi) yoktur; ancak bu fallik kadınla kurulan özdeşleşme de zaten “pre-ödüpal” dönemde vuku bulur” (300). Kadınları kadın olarak temsil edebilecek tek özdeşleşme türü imgesel ve mimetik olandır. Ancak bu tür özdeşleşmeler de çok kuralcı ve talepkâr olabilecek asılsız bütünlük idealleri yaratmakla kalmaz, aynı zamanda çağdaş siyasetin belkemiğini oluşturan pek çok başka ayırımı göz ardı eden ya da silen bir kolektif özne üretir (Adams, 55-56). “Kadın yoktur”: “Kadınlar” adı verilen bir ortak sınıfın var olduğu, ya da olmadığı, sonucunu çıkarmamıza yarayacak aşkın bir terim (egemen konumda oturan baba gibi) ya da nihai bir neden yoktur. Bir başka deyişle, kadınların bir bütünsellik, kolektifi temsil eden bir evrensellik olarak birleşmelerine imkân tanıyacak simgesel özdeşleşmeleri yoktur.

Bu yüzden de kadınlar Étienne Balibar’ın “paradoksal” olarak adlandırdığı bir sınıf oluştururlar, bu sınıf “her daim *istisna olmak* dışında bir çaresi bulunmayan, birbirlerine hiçbir yolla bağlanmayan öznelerden müteşekkil tek bir isim altında toplanan bir yığın” olarak tanımlanır (Balibar, 1995, 190). Modern toplumsal sahada kadınların konumu bir tür “içerden dışlanmadır”; bir kültürün ya da topluluğun içerisinde konumlanmış olsalar da, kadınlar kadın olarak bu kültür ya da topluluğun kendisi değildirler, kendilerine ait bir kültürleri ya da toplulukları da yoktur üstelik (Balibar, 1994, 56). Cinsel ayırım olumlu bir içeriğe sahip olmadığından, Balibar’ın ortak kimlik

inşa etmek için gerekli gördüğü türdeki özdeşleşmelere yönelik zemin sunmaz; bir grup kadını biçimlendirecek ve onlara belli bir sınır çizicek (ataerkilliğin sıradanlığı bir kenara) gerçek, olumlu kurumlarla ilişki kurulamaz. Bireysel şekilde olmasa da kadınlar, haliyle, sınırlar içerisinde olması dolayısıyla ulusa güvenmeyi reddeden bir demokratik sahadan yapısal olarak dışlanırlar. Anne Phillips'in yazdığı üzere:

Kadınların kadın olarak temsil edilmesi sorunu büyük olasılıkla kadınların ortak çıkarlarını tanımlama ve bu çıkarların dillendirileceği mekanizmaları tesis etme zorluklarına takılıp kalıyor... Kadınların kadınlar olarak temsili, demokrasinin çizdiği çerçeveye uyuşmuyor ve bu durum farklı türde bir demokrasi savaşı için mühimmat sayılabilecekken, değişim tartışmalarında esamisi bile okunmuyor. (90-91)

Yani modern düşüncenin kadınıla/kadınlarla olan ilişkisi çıkmaz bir sokaktır ve şu tarihî an itibariyle tek bir kadının bütün kadınlar için konuşabileceği bir çözüm bekleyemeyiz.

Psikanaliz kuramının cinsel ayırımı dair kavrayışının McClintock'ın Fanon'u göz ardı etmekle suçladığı "ayrı bir feminist faillik" meselesine nasıl bir etkisi olacağını araştırmak bu makalenin işi değil. Benim görüşüm, feminizmi (Tania Modleski ve diğerlerinin korktuğu gibi) imkânsız bir konuma itmektense, feminizmin demokratik siyasetin zımnı (genellikle tanınmayan) zemini olarak ulus imasını kullandığı sürece imkânsız bir hayâl olduğunu göstermek yönünde. Kadınlar ve ulus birbiriyle kıyaslanamaz yapılar olarak varlıklarını sürdürecektir. Sonuç olarak, çağdaş siyaset söylemi içerisinde, feminist hareketler ya kendi özerkliklerini kazanmaya çalışmalı (yani bir ulusçuluk söylemi benimsemeli) ya da liberal demokratik paradigmayla bütünleşmenin yollarını aramalıdır.

Özü Olmayan Toplum

Feminist kuram ve siyaset konusunda söylediklerinin ötesinde, psikanaliz kuramı topluma dair ulus iması ve kültürle kendini var eden özcü mefhumlarla sınırlı çağdaş söylemlere pek çok önemli açıdan meydan okur. Grup haklarına dair tartışmanın da açık ettiği üzere, ne liberalizm ne de çokkültürcülük kadınlığı temsil etme kabiliyetine

sahiptir; bunun sebebi de, çoğun, tahayyül ettikleri grupların niteliğidir. “Kadın sorunu” üzerine çok çeşitli konumları benimseseler de, liberalizm ve çokkültürcülüğün birleştiği tek bir nokta vardır: Feminist olsa da olmasa da kadınlardan müteşekkil bir topluluk özcü bir kültürel ya da ulusal topluluğa karşı alınabilecek bir tedbirdir. Meselâ, Will Kymlicka çokkültürcülük tartışmasında feminizmi göz ardı eder, çünkü farklı kültürlere sahip diğer gruplarla kıyaslandığında ortada bir kadın topluluğu yoktur. Öte yandan Charles Taylor ve Iris Young grup haklarını savunmak için feminizmi en az çokkültürlülük kadar mühim bir zemin olarak görür, yaptıkları analizlerde cinsiyet temelli gruplarla kültür temelli gruplara olumlu bir varoluşsal anlam atfedilir. Aslına bakarsanız Taylor, feminizmi çokkültürcülüğün içine yedirir; çünkü ona göre kadınların kendilerine özgü bir kültürü vardır. Bu düşünce biçimi Susan Moller Okin’in çok kültürcülüğü çelişkili bir şekilde reddeden duruşunda bile görülebilir, çokkültürcülük kadınlarla korumaya çalıştığı kadın kültürünü birbirinden ayırır. Okin’in iddiasına göre, çokkültürcülük kadınların bir işine yaramaz; nitekim kadınlar erkeklerle özdeşleştirilen (jenerik) kültürün dışındadırlar. Okin, Batılı olmayan erkeklerin kültürüne tamamen boyun eğmektense, liberal bir serbest seçim hakkının feminizmi besleyebileceğini ileri sürer. Okin’in öznelliğe ve öznelliğin kültürle olan ilişkisine dair zayıf görüşlerini burada tekrarlamaya gerek yok; vurgulamak istediğim iradi bir liberal kendiliğe duyduğu etno-merkezci inancın kadınları olumlu bir yapı olarak tanımlamasıyla nasıl pekiştirildiği idi.⁷

Esasen, kadınlara olumlu bir varoluşsal anlam atfetmek saldırı altındaki liberalizmin bir tuzak daha kurmasına sebep olabilir. Lacan’ın Kadının varoluşunu reddetmesi, karşı karşıyaymış gibi görünseler de, liberalizm ve çokkültürcülüğün aslında o kadar da farklı olmadı-

⁷ Antolojiye katkıda bulunan pek çok yazarın (Honig, Al-Hibri, Tamir, Parekh ve Bhabha) da belirttiği üzere, Okin’in iddiası liberaller olarak adlandırılan, tanım icabı sorunlu olan “onlarla” uğraşmak zorunda kalan düşlemsel bir “biz” öne sürer; bu yüzden de çok temel ve derin sorunlar barındırır. Okin, liberalizm adına sürdürülen muazzam adaletsizliklerle birlikte “biz”in ve “onlar”ın muazzam “çeşitliliğini” (heterojenliğini) de görmezden gelir. Başka bir deyişle, Okin’in kavrayamadığı şey liberalizmi destekleyen ve so-
rularımızın çerçevesini çizen ekonomik ve siyasi güçtür.

ğını gösteriyor. Bu ihtimali (kısaca) biraz daha açmak için, Chantal Mouffe'un son kitabı *Demokratik Paradoks*'taki liberalizm eleştirisine geçiyorum. Mouffe, çağdaş demokratik liberal toplumların birbirine karşıt iki mantıkla kurulduğunu öne sürer: Bunlardan biri bireysel haklara ve özgürlüklere saygı duyan, evrenselci bir itkiyle tanımlanan liberal mantık; ötekisi de "eşitliğe, yönetilen ve yöneten arasındaki özdeşliğe ve halkın egemenliğine" vurgu yapan demokrasi mantığıdır (3). Mouffe'a göre, bu iki mantık temelde birbiriyle uyumsuzdur; ancak o da bu uyumsuzluğu gidermek için gereken teorik ve siyasi çabayı sarf etmeyi (meselâ Clinton ve Blair'inki gibi üçüncü bir yol bulmayı) reddeder. Bu iki mantık türünün çağdaş demokrasilerin kuruluşunda oynadığı rol tarihseldir, koşullara bağlıdır; ancak Mouffe'un iç ve dış düşmanlara karşı savunmak için değerli ve önemli bulduğu bir siyasi form üretmiştir. Hepsinin ötesinde, Mouffe bu iki mantık arasındaki ilişkinin (siyasetten ayrı olarak) siyasalı ürettiğini öne sürmüştür: Siyaset, günlük siyasetin kurumsallaştırılmasına harcanan demokratik enerjinin azalması anlamına gelirken (bkz: Wolin); siyasal, sınırları yok eden bir devrimci demokrasi deneyimini tarif eder.

Bu metin bağlamında Mouffe'un ne ulusçuluk ne de çok-kültürcülükle bir ilgisi var; ancak bana kalırsa, demokrasi paradoksuna dair çözümlemesi her iki söylemin de demokratik topluma dair özcü anlatının korunmasındaki tutucu rolünü anlamamız açısından yararlı. Mouffe, evrenselci kozmopolitliğe karşı çıkarken Derrida'nın "kurucu dışarısı" mefhumunu Carl Schmitt'in siyasi düşünce ve eylem açısından dost-düşman karşıtlığının önemli olduğu iddiasıyla ilişkilendirir (Schmitt, 28, 67; Mouffe, 12-12, 36-59). Demokrasi bir halkın ya da belli bir vatandaş topluluğunun yapılanmasını istediği için, Mouffe da demokrasinin her daim içerme-dışlama ilişkisi gerektirdiğini öne sürer. İçerisi ve dışarısı, dost ve düşman doğru dürüst siyasi ilişkiler ya da Mouffe'un (ve Laclau'nun) karşıtlık olarak adlandırdığı ilişkiler açısından elzemdir. İnsanlıktan kökten bir siyasi kategori yaratma çabaları (Martha Nussbaum'un sivil eğitimin merkezine kozmopolit bir hassasiyet koyması gibi) liberalizmde aşikâr biçimde görülen evrenselci eğilimlerin hatalı bir şekilde abartılmasının sonucudur. Bu çabalar hatalıdır, çünkü Schmitt ve Mouffe'a göre, kurucu dışarısı (ya da düşmanı) olmadığı için "insanlık" siyasi bir kavram olamaz. Mouffe'a göre de Schmitt'e göre de liberalizmin ev-

renselciliği; karşıtlığı, dolayısıyla da siyaseti öteleme yönünde bir çabadan başka bir şey değildir.

Her ne kadar Schmitt siyasalın uygulama alanını devletle sınırlamamışsa da (20-22), ulus-devletler modern dünyada dost-düşman ayırımına göre örgütlenmiş birincil yapılardır. Ernest Gellner'in öne sürdüğü üzere ulus, insanları dışsal bakımdan "demos"a hapsedmenin başat araçlarından biri olarak varlığını idame ettirmektedir. Her ne kadar çokkültürcülüğün meydan okuduğu şey böyle bir insan birliğiye de, bu meydan okuma (kültür ya da ulus adına yapıldığında) liberal bir alanda kalır. Charles Taylor, kuralların tek bir biçimde uygulanmasını ve hakların tek biçimde dağıtımını dayatan, vatandaşları için "iyi bir yaşamın" tanımını yapmaktan kaçınan araçsal bir liberalizmle, liberalizmi belli bir yaşam tarzının kurucusu, haliyle içeriği olarak tanımlayan (benim tabirimle) kültürel bir liberalizm arasında ayırım yapar. Taylor, her ne kadar kendi "mücadele yatağı" (62) olarak adlandırdığı kültürel liberalizmi yeğleyip çokkültürcü hedeflerle daha uyumlu addetse de, belli başlı açılardan bu iki liberalizm türü de çokkültürcülüğe karşıt düşmez. İyilerin rekabetini meşrulaştırdığından ya da iyiyi dayattığından mıdır bilinmez, çağdaş liberalizm iyi denen şeye somut bir şekil kazandırır. Liberalizm, siyasi karşıtlığı ve çatışmayı toplumsal alandan silmek için çaba harcarken, birbirinden farklı ortaklıklara (kolektiflere) resmi bir türdeşlik dayatır, bunu da ortaklıkları toplumsal ve ekonomik kaynakları elde etmek için (ekonomik anlamda) yarışacak rakiplere dönüştürerek yapar. Çağdaş toplumlarda, liberalizm farklı çıkar grupları arasında aracıdır; bütün gruplar aynı forma indirgenmiştir, bu forma da Wendy Brown'ın "vasfın kimliğe dönüşmesi" olarak adlandırdığı durum hükmeder (1995, 21). Çıkar gruplarının içeriği değişse de, bu gruplar, aynı sahayı meşgul edebilsinler diye, kültür ve ulus lafzıyla varlığı teyit edilen sahiplenici bireycilik ve tanınma söylemleri aracılığıyla birbirine benzer şekillerde kurulurlar. Brown'un parlak analizinde öne sürdüğü üzere, kimlikler kayıp bir öze, tanınma gerektiren bir kültüre duydukları "yaralı bağlılık" etrafında inşa edilir. Bundan da türdeş hale getirme (homojenleştirme) tehlikeleriyle birlikte Janet Halley'in "ırk tartışmalarına benzer" addettiği tartışmalar doğar.

Mouffe'un, Schmitt'in meydan okuyuşunu liberalizme uyarlaması gösteriyor ki esas olarak belli bir özü (meselâ kültürü) olmayan siyasi topluluklara dair ihtimalleri yeniden düşünmemiz gerekiyor. Mo-

uffe, Schmitt'in liberalizmin çöküşüne dair tahminlerine Schmitt'in halkın birliğine, dolayısıyla kimliğine, aşırı vurgu yaptığını söyleyerek mesafe geliştirir. Öte yandan, halkın “halk” olarak kurulması için bir sınıra sahip olması gerektiğini, Schmitt'in de öne sürdüğü (56) üzere, siyasi varlık olarak bu sınırın dışarıdan dayatılmaması gerektiğini iddia eder. Başka bir deyişle, söz konusu sınırı içeriden bir sınır olarak kavramsallaştırmak mümkün olabilir. Mouffe, karşıtlığın dışarıdan bir düşmana yöneltilmesinden ziyade halka içkin olduğu bir topluma dair olasılıkları düşünür. Bu olasılık hem somut hem de ütöpik bir boyut barındırır içinde. Somuttur, çünkü “bilinçli kalkınma” ya da “sevecen muhafazakârlık” gibi oksimoronlar aracılığıyla siyasal çatışmayı gizleyen bir toplum hayâlinin reddi anlamına gelir. Yani Mouffe bize Batı toplumlarının gitgide unuttuğu bir şeyi, siyasetin mücadele ve seçimle ilgili olduğunu hatırlatmakla siyasi söylemimizi ve kurumlarımızı canlandırmaya çalışmaktadır.

Ancak Mouffe'un liberalizme getirdiği eleştirinin ütöpik bir boyutu da vardır: Karşıtlığının dıştan gelmediği, içkin olduğu bir toplum köksüz, temelsiz, özsüz bir toplum olacaktır. Jean-Luc Nancy'nin “ortak paydada buluşmak” olarak adlandırdığı tutkal görevini gören özün (meselâ kültürün) yokluğunda, özünü ortak bir kimlikten ziyade bir kimlik yokluğuna dayalı ortaklık formuyla paylaşan (Nancy, xxxviii-xxxix, 25) ya da Giorgio Agamben'in vasıflarla veya vasıfların yokluğuyla değil, ait olma durumunun kendisiyle tanımlanan bir “keyfî tekillik” olarak adlandırdığı yeni toplum biçimleri tahayyül etmek mümkün hale gelecektir (84). Ne Nancy ne de Agamben cinsel ayırımın nasıl böyle bir toplum kurabileceği yönünde düşünce geliştirmiştir; ancak Lacan'ın formülleri erkek kardeşliğin günümüz liberal toplumuna nasıl da özcü bir biçim verdiğini gösteriyor. Bu açıdan bakıldığında, kadınlığın paradoksal mantığını hayata geçirmeye çabalayan bir toplum hem liberalizmin hem de çokkültürcülüğün çıkmazlarından kurtulmak için bir yol önerebilir. R. Radhakrishnan'ın öne sürdüğü gibi çağdaş feminizm, henüz telaffuz edilmemiş ve büyük ihtimalle ulusu norm olarak kabul eden bir siyasi sistemin içerisinde telaffuz edilemeyecek, toptanlaştırmadan sakınan bir “ilişkisel-bütünleyici siyaset” geliştirmek amacıyla hem ulusçuluğu hem de liberalizmi reddetmelidir (78-79). Bir başka deyişle, ancak “kadınlar” olarak adlandırılan ortak yapı adına konuşmak için çabalamayan bir feminist siyaset imgesel ve iradi özdeşleşmelerin arzularını aşabilen

yeni, henüz telaffuz edilmemiş, demokratik bir siyaset biçimi geliştirebilir. Lacan'ın cinsel ayırma dair formalizasyonu, hem insanların modern ellerle biçimlendirilip sınırlandırılmasıyla yaşanan dışlamaları, hem de siyasal öncesi ya da siyasal sonrası kozmopolit bir hümanizme düşmeden halkların etrafına çekilen sınırları reddedecek yeni toplum biçimlerine dair ütöpik bir ihtimali önümüze sürer.

Alıntılanan Eserler

- Abel, Elizabeth. "Race, Class, and Psychoanalysis? Opening Questions.", *Conflicts in Feminism*, der: Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller, 184-204. New York: Routledge, 1990.
- Abel, Elizabeth, Barbara Christian, and Helene Moglen, *Female Subjects in Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Adams, Parveen. "Waiving the Phallus", *The Emptiness of the Image: Psychoanalysis and Sexual Difference*, 49-56. New York: Routledge, 1996.
- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*, çev: Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Al-Hibri, Azizah Y. "Is Western Feminism Good for Third World/Minority Women?", *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin, kendisine cevap verenlerle, 41-46, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Althusser, Louis. "Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)", *Lenin and Philosophy and Other Essays*, 127-86, çev: Ben Brewster, New York: Monthly Review Press, 1971 [*İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev: Alp Tümertekin, İthaki Yayınları].
- Anderson, Benedict. *The Spectre of Comparisons: Nationalism, Southeast Asia, and the World*, London: Verso, 1998.
- . *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Revised ed. London: Verso, 1991 [*Hayalî Cemaatler*, çev: İskender Savaşır, Metis Yayınları].
- Appiah, Kwame Anthony. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. New York: Oxford University Press, 1992.
- . "Race, Culture, Identity: Misunderstood Connections", *Color Conscious: The Political Morality of Race*, K. Anthony Appiah and Amy Gutmann, 30-105, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
- Balibar, Étienne. "Culture and Identity (Working Notes)", *The Identity in Question*, der: John Rajchman, 173-96. New York: Routledge, 1995

- . “‘Rights of Man’ and ‘Rights of the Citizen’: The Modern Dialectic of Equality and Freedom”, *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy before and after Marx*, 39-59, çev. James Swenson. New York: Routledge, 1994.
- . “*Is There a ‘Neo-Racism’?*” Balibar and Wallerstein içinde, 17-28.
- . “*Racism and Nationalism.*” Balibar and Wallerstein içinde, 37-67.
- Balibar, Étienne, and Immanuel Wallerstein. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, çev. Chris Turner, London: Verso, 1991 [*İrk, Ulus, Sınıf*, çev. Nazlı Ökten Gülsoy, Metis Yayınları]
- Bergner, Gwen. “Who Is That Masked Woman? or, The Role of Gender in Fanon’s Black Skin, White Masks”. *PMLA* 110 (1995): 75-88.
- Bhabha, Homi. “Liberalism’s Sacred Cow.”, *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin, kendisine cevap verenlerle, 79-84, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- . *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- Boyarin, Daniel. “What Does a Jew Want?”, *The Psychoanalysis of Race*, der: Christopher Lane, 211-40, New York: Columbia University Press, 1998.
- . “Freud’s Baby, Fliess’s Maybe: Homophobia, Anti-Semitism, and the Invention of Oedipus.” *GLQ* 2 (winter-spring 1995): 115-47.
- Brown, Wendy. “The Impossibility of Women’s Studies” *Differences* 9 (1997): 79-101.
- . *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.
- Bulhan, Hussein Abdilahi. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, New York: Plenum Press, 1985.
- Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of “Sex”*, New York and London: Routledge, 1993 [*Dert Olan/Maddeleşen Bedenler*, Pinhan Yayıncılık, yayına hazırlanıyor].
- . *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York and London: Routledge, 1990 (*Cinsiyet Belası*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları)
- Carr, Brian. “At the Thresholds of the ‘Human’: Race, Psychoanalysis, and the Replication of Imperial Memory”, *Cultural Critique* 39 (1998): 119-50.
- Chow, Rey. *Ethics after Idealism: Theory, Culture, Ethnicity, Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Clifford, James. “Identity in Mashpee.” In *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, 277-346, Cambridge: Harvard University Press, 1988.

- Copjec, Joan. *Read My Desire: Lacan against the Historicists*, Cambridge: MIT Press, 1994.
- Cowie, Elizabeth. *Representing the Woman: Cinema and Psychoanalysis*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- de Lauretis, Teresa. *Technologies of Gender*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Doane, Mary Ann. "Dark Continents: Epistemologies of Racial and Sexual Difference in Psychoanalysis and the Cinema", *Femme Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, 209-48, New York and London: Routledge, 1991.
- Fanon, Frantz. *Black Skin White Masks*, çev: Charles Lam Markmann, New York: Grove Press, 1967 [*Siyah Deri Beyaz Maske*, çev: Cahit Koytak, Versus Yayınları]
- . *A Dying Colonialism*, çev: Haakon Chevalier, New York: Grove Press, 1965.
- . *The Wretched of the Earth*, çev: Constance Farrington. New York: Grove Press, 1963 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev: Şen Süer, Versus Yayınları]
- Fischer, Michael M. J. "Ethnicity and the Postmodern Arts of Memory", *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, der: James Clifford and George E. Marcus, 194-233, Berkeley: University of California Press, 1986.
- Frankenberg, Ruth. *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York: Routledge, 1997.
- Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*, çev: James Strachey, New York: Basic Books, 1962 [*Cinsellik Üzerine Üç Deneme*, çev: Dr. Emre Kapkın, Payel Yayınları]
- . "Femininity", *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, 99-119 [*Psikanalize Yeni Giriş Dersleri*, çev: Selçuk Budak, Öteki Yayınları]. Trans. James Strachey. New York: W. W. Norton, 1961.
- . *The Ego and the Id*, çev: Joan Riviere. New York: W. W. Norton, 1960 [*Haz İlkesinin Ötesinde-Ben ve İd*, çev: Ali Nahit Babaoğlu, Metis Yayınları].
- . *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, çev: James Strachey. New York: W. W. Norton, 1959 [*Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*, Alter Yayınları]
- . "Splitting of the Ego in the Defensive Process", *Collected Papers* içinde, ed.
- James Strachey, 5: 372-82. London: Hogarth Press, 1957.
- Fuss, Diana. *Identification Papers*. New York: Routledge, 1995.

- . *Essentially Speaking: Feminism, Nature, and Difference*, New York: Routledge, 1990.
- Gates, Henry Louis, Jr. "Critical Fanonism." *Critical Inquiry* 17 (1991): 457-70.
- Gearhart, Suzanne. "Colonialism, Psychoanalysis, and Cultural Criticism: The Problem of Interiorization in the Work of Albert Memmi", *"Culture" and the Problem of the Disciplines*, der.: John Carlos Rowe, 171-97. New York: Columbia University Press, 1998.
- Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1983 [*Uluslar ve Ulusçuluk*, çev: Güney Göksu Özdoğan/Büşra Ersanlı Behar, Hil Yayınları]
- Gilman, Sander L. *Freud, Race, and Gender*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- Gilroy, Paul. *"There Ain't No Black in the Union Jack": The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Gordon, Lewis R. "The Black and the Body Politic: Fanon's Existential Phenomenological Critique of Psychoanalysis", *Fanon: A Critical Reader*, der. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-White, and Renée T. White, 74-84. Oxford: Blackwell, 1996.
- Guinier, Lani. "Groups, Representation, and Race-Conscious Districting: A Case of the Emperor's Clothes", *Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement*, der: Kimberlé Crenshaw, Neil Gollanda, Gary Peller, and Kendall Thomas, 205-35, New York: Free Press, 1995.
- Hall, Stuart. "The After-life of Frantz Fanon.", *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, der: Alan Read, 12-37, Seattle: Bay Press, 1996.
- Halley, Janet E. "'Like Race' Arguments" *What's Left of Theory? New Work on the Politics of Literary Theory* içinde, der: Judith Butler, John Guillory, and Kendall Thomas, 40-74, New York and London: Routledge, 2000.
- Honig, Bonnie. "My Culture Made Me Do It", *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin, karşılıklarıyla, 35-40, der: Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Hope, Trevor. "Melancholic Modernity: The Hom(m)osexual Symptom and the Homosocial Corpse" *Differences* 6, no. 2/3 (1994): 174-98.
- Horney, Karen. "The Flight from Womanhood: The Masculinity Complex in Women as Viewed by Men and by Women", *Feminine Psychology*, der: Harold Kelman, 54-70, New York: W. W. Norton, 1967.
- Iginla, Biodun. "Black Feminist Critique of Psychoanalysis", *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, ed. Elizabeth Wright, 31-33. Oxford: Blackwell, 1992.

- Jayawardena, Kumari. *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: Zed Books, 1986.
- Jones, Ernest. "Mother-Right and the Sexual Ignorance of Savages," *Psycho-Myth, Psycho-History: Essays in Applied Psychoanalysis*, 2: 145-73, New York: Hillstone, 1974.
- Kymlicka, Will. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Clarendon Press, 1995 [*Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları].
- Lacan, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book 20: On Feminine Sexuality, the Limits of Love, and Knowledge (Encore 1972-1973)*, Çev: Bruce Fink, New York: W. W. Norton, 1998.
- . *The Seminar of Jacques Lacan, Book 3: The Psychoses*, çev: Russell Grigg. New York: W. W. Norton, 1993.
- . "The Meaning of the Phallus" *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the École Freudienne* içinde, ed. Juliet Mitchell and Jacqueline Rose, 74-85. New York: W. W. Norton, 1985 [*Fallusun Anlamı*, çev: Saffet Murat Tura, Afa Yayınları]
- . *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, çev: Alan Sheridan, New York: W. W. Norton, 1977.
- Lane, Christopher, der: *The Psychoanalysis of Race*, New York: Columbia University Press, 1998.
- Laplanche, J., and J.-B. Pontalis. *The Language of Psychoanalysis*, çev: Donald Nicholson-Smith, New York: W. W. Norton, 1973.
- Lupton, Julia Reinhard. "Ethnos and Circumcision in the Pauline Tradition: A Psychoanalytic Exegesis" In *The Psychoanalysis of Race*, ed. Christopher Lane, 193-210, New York: Columbia University Press, 1998.
- MacCannell, Juliet Flower. *The Regime of the Brother: After the Patriarchy*, New York: Routledge, 1991.
- Mannoni, Octave. *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, 160-61, çev: Pamela Powesland, New York: Frederick A. Praeger, 1956.
- McClintock, Anne. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Contest*, New York and London: Routledge, 1995.
- Michaels, Walter Benn. "Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity", *Critical Inquiry* 18 (1992): 655-85.
- Millot, Catherine. "The Feminine Superego", *The Woman in Question*, ed. Parveen Adams and Elizabeth Cowie, 294-314, çev: Ben Brewster. Cambridge: MIT Press, 1990.
- Mills, Charles. *The Racial Contract*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1997.
- Modleski, Tania. *Feminism without Women: Culture and Criticism in a "Postfeminist" Age*, New York and London: Routledge, 1991.

- Mouffe, Chantal. *The Democratic Paradox*, London and New York: Verso, 2000 [*Demokratik Paradoks*, çev: A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları].
- Nancy, Jean-Luc. *The Inoperative Community*, der: Peter Connor, çev: Peter Connor, Lisa Garbus, Michael Holland, and Simona Sawhney, Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991.
- Nussbaum, Martha. "Patriotism and Cosmopolitanism", *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism*, der. Joshua Cohen, 2-17, Boston: Beacon Press, 1996.
- Okin, Susan Moller, karşılıklarıyla, *Is Multiculturalism Bad for Women?* der. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Omi, Michael, and Howard Winant. *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*. İkinci edisyon: New York: Routledge, 1994.
- Parekh, Bhikhu. "A Varied Moral World.", *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin, karşılıklarıyla, 69-75. Der: Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Pateman, Carole. *The Sexual Contract*, Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.
- Pellegrini, Ann. *Performance Anxieties: Staging Psychoanalysis, Staging Race*, New York and London: Routledge, 1997.
- Phillips, Anne. *Engendering Democracy*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1991.
- Radhakrishnan, R. "Nationalism, Gender, and the Narrative of Identity", *Nationalisms and Sexualities* ed. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger, 77-95, New York: Routledge, 1992.
- Read, Alan, der, *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, Seattle: Bay Press, 1996.
- Riviere, Joan. "Womanliness as a Masquerade" , *Formations of Fantasy*, der., Victor Burgin, James Donald, and Cora Kaplan, 35-44, London: Routledge, 1989.
- Róheim, Géza. *Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality, and the Unconscious*, New York: International Universities Press, 1950.
- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*, çev: George Schwab. Chicago and London: University of Chicago Press, 1996 [*Siyasal Kavramı*, çev: Ece Göztepe, Metis Yayınları]
- Scott, Joan W., Cora Kaplan, and Debra Keates, derleyenler, *Transitions, Environments, Translations: Feminisms in International Politics*, New York and London: Routledge, 1997.
- Seshadri-Crooks, Kalpana. "The Comedy of Domination: Psychoanalysis and the Conceit of Whiteness", *Discourse* 19 (1997): 134-62.

- Sharpley-Whiting, T. Denean. *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms*. Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 1997.
- Shepherdson, Charles. "Human Diversity and the Sexual Relation.", *The Psychoanalysis of Race*, der. Christopher Lane, 41-64, New York: Columbia University Press, 1998.
- Silverman, Kaja. *The Threshold of the Visible World*, New York: Routledge, 1996.
- . *Male Subjectivity at the Margins*, New York: Routledge, 1992 [*Görünür Dünyanın Eşiği*, Aylin Onacak, Ayrıntı Yayınları]
- Sollors, Werner. *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, New York: Oxford University Press, 1986.
- Spillers, Hortense J. "All the Things You Could Be by Now, If Sigmund Freud's Wife Was Your Mother': Psychoanalysis and Race", *Female Subjects in Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism*, der. Elizabeth Abel, Barbara Christian, and Helene Moglen, 135-58, Berkeley: University of California Press, 1997.
- . "Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammar Book" *Diacritics* 17 (1987): 64-81.
- Tamir, Yael. "Siding with the Underdogs.", *Is Multiculturalism Bad for Women?* Susan Moller Okin, karşılıklarıyla, 47-52. der. Joshua Cohen, Matthew Howard, and Martha C. Nussbaum, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1999.
- Tate, Claudia. "Freud and His 'Negro': Psychoanalysis as Ally and Enemy of African Americans" *JPCS: Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society* 1 (1996): 53-62.
- Taylor, Charles. "The Politics of Recognition", *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, der. Amy Gutmann, 25-73, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1994 [*Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, yay. haz.: Cem Akas, Yapı Kredi Yayınları].
- Trask, Haunani-Kay. "Feminism and Indigenous Hawaiian Nationalism", *Feminist Nationalism*, der. Lois A. West, 187-98, New York: Routledge, 1997.
- Vergès, Françoise. "Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal", *Critical Inquiry* 23 (spring 1997): 578-95.
- Walby, Sylvia. "Woman and Nation", *Mapping the Nation*, der. Gopal Balakrishnan, 235-54, London: Verso, 1996.
- Walton, Jean. "Re-placing Race in (White) Psychoanalytic Discourse: Founding Narratives of Feminism", *Female Subjects in Black and White: Race, Psychoanalysis, Feminism*, der. Elizabeth Abel, Barbara Christian, and Helene Moglen, 223-51, Berkeley: University of California Press, 1997.

- West, Lois A. "Introduction: Feminism Constructs Nationalism", *Feminist Nationalism*, xi–xxxvi.
- , ed. *Feminist Nationalism*, New York: Routledge, 1997.
- Williams, Brackette F., der. *Women out of Place: The Gender of Agency and the Race of Nationality*, New York: Routledge, 1996.
- Wolin, Sheldon S. "Fugitive Democracy", *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, der. Seyla Benhabib, 31-45, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996 [*Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*, çev: Cem Gürsel, Zeynep Gürata, Demokrasi Kitaplığı].
- Woolf, Virginia. *Three Guineas*. London: Harcourt, Brace, 1938 [*Üç Gine*, çev: İlknur Güzel, İletişim Yayınları].
- Young, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990.
- Young, Lola. "Missing Persons: Fantasizing Black Women in Black Skin, White Masks", *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*, der. Alan Read, 86-101, Seattle: Bay Press, 1996.
- Yuval-Davis, Nira, and Floya Anthias, der. *Introduction to Woman-Nation-State*, New York: St. Martin's Press, 1989.
- Zizêk, Slavoj. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London ve New York: Verso, 1999 [*Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, çev: Şamil Can, Epos Yayınları].
- , *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso, 1989 [*İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları].

ÖZDEŞLEŞME POLİTİKASI VE FRANTZ FANON: İÇTEKİ SÖMÜRGELER*

Diana Fuss**

Özdeşleşme meselesini iki savla tartışmaya açacağım: ilk olarak, özdeşleşmenin bir tarihi –sömürgecilikte bir tarihi vardır; ikincisi de bu sömürgecilik tarihi, özdeşleşme siyasetinin günümüze geri kazanılmasının önünde ciddi sorun teşkil etmektedir. Psikanaliz söyleminde tam teşekküllü ele alınan bir kavram olan özdeşleşmenin, radikal bir siyaset yürütmek üzere harekete geçirilemeyeceğini ima etmiyorum. Yalnızca özdeşleşmenin, hem siyasi kullanımlarının hem de kavramsal sınırlamalarının anlaşılabilmesi için, bu kavramın doğrudan sömürgeci emperyalizmin de dâhil olduğu tarihsel soykütüğünün içinde ele alınması gerektiğini düşünüyorum. Bu tür bir okuma yaparken, anti-emperyalist siyaset ile psikanalitik kuramı kesiştiren, yir-

* Çeviri: Özlem İlyas

Kaynak Metin: “Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification”, *Diacritics*, Vol. 24, No. 2/3, Critical Crossing, Summer-Autumn, 1994.

** Judith Butler, Eduardo Cadava, Eric Santner ve özellikle de Carole Anne Tyler’a bu makalenin önceki bir taslağını okuyup yorumda bulundukları için teşekkür ederim.

minci yüzyılın en önemli yazarlarından, profesyonel psikiyatrist ve devrimci filozof Frantz Fanon’a başvuracağım. Fanon, psikanalizin özdeşleşme meselesini ele aldığı çerçeve ve söz dağarcığına başvurarak, sadece sömürgeci tahakkümünün bireylerde yol açtığı psikolojik hastalıkları teşhis ve tedavi etmekle kalmamış, aynı zamanda sömürgeciliğin nevrotik yapısının kendisini de inceleme imkânı bulmuştur. Ayrıca Fanon, psikolojik başkalığın dinamiklerini sömürgeciliğin tarihi ve siyasi çerçevesi içinde sorgulayarak, özdeşleşmenin tarih boyunca evrensel ya da siyasi açıdan masum bir kavram olmadığını ortaya koyar. Modernliğin bir yan ürünü olan psikanalitik özdeşleşme kuramı, sömürgeci yayılmacılık ve emperyal krizin de içinde bulunduğu daha geniş bir kültürel bağlamda şekillenir.

Emperyal Özneler

İrksal başkalık ve farklılık ile ilgili güncel kuramlar, Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maske* (1952) adlı sömürgeci(lik) karşıtı eserinde de işlediği benlik-öteki ilişkilerinin yeniden düşünülmesine çok şey borçludur. Meselâ Edward Said’in, Müslüman “Doğu”nun Batılı imgeselinin fobik bir yansıtması olduğunu öne sürdüğü son derece etkileyici oryantalizm kuramı, Fanon’un beyaz adamın siyah adama ırksal ötekileştirme yoluyla nasıl boyun eğdirdiğini ortaya koyduğu sömürgeci psikopatolojisi kuramından izler taşır: “çünkü siyah adamın sadece siyah olması yetmez; onun beyaz adam karşısında siyah olması gerekir” (Fanon, *Black* 110). Sömürgeci temsil dilinde ırksal farklılığı tecessüm etme rolü atfedilen siyah adam, beyaz adamın bastırılmış fantezilerinin belleği, “kaygı ve arzularının dayanak noktası” (170) haline gelir. Fanon’a göre sömürgecilikte “beyaz adamın gerçek Öteki’si siyah adamdır ve siyah adam olmaya da devam edecektir” (161)¹. Fakat Fanon’un eserlerinde başkalığın sömürgeci karşıtı siyaset için taşıdığı potansiyel öneme daha fazla eğilerek farklı bir okumasını yaptığımızda, “Öteki olarak Siyah” kavramı önemli

¹ Bu bölümün ilerleyen kısımlarında Fanon’un yeni öznellik kuramında erkekliliği sorunlu bir biçimde nasıl hem çıkış noktası hem de nihai referansı olarak kullandığını daha ayrıntılı olarak ele alacağım. Şimdilik Fanon’un sömürgecilik karşıtı tartışmalarının, yerinden etmeye çalıştığı söylemin eril varsayımlarında takılıp kaldığını söylemek yeterli olacaktır.

ölçüde karmaşıklaşır. Beyaz-siyah ilişkileriyle ilgili bu ikinci kuramda Fanon, ırksal başkalık ile ilgili başlangıçtaki ifadelerini dolaylı olarak tartışmaya açar ve sömürgeci temsil rejimlerinde ötekiliğin kendisine dahi sadece beyaz öznelere has olması için el konulup konulmadığını sorgular. Fanon sömürgeciliğin, siyahları öznelliği mümkün kılan benlik-öteki dinamiğinin kendisinden dışlayarak, onlara karşı en kuvvetli ruhsal şiddeti uyguluyor olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır. *Siyah Deri Beyaz Maske* adlı kitabında başkalık kuramına alternatif olarak işlenen bu kuram; ilkinin pek sorguya tâbi tutmadan, daha başka derin ve sinsi bir oryantalizm çeşidi ortaya çıkarır.

Fanon'a göre, sömürgecilikteki iktidar-bilgi sisteminde Öteki kategorisinde hak iddia eden beyaz adamdır; beyaz adam öznelliğe pervasızca eriştiği yanılsamasını yaratmak için ötekiliği kendi tekeline alır. İmgesel ile sembolik fark veya birincil özdeşleşme ile ikincil özdeşleşme arasında ayırım yapabilmek için psikanalizin klasik "öteki" ve "Öteki"² gramerini kullanan Fanon, siyah adamın sömürgeci yönetim altında kendisini Öteki'den de öteki bir konuma sürgün edilmiş halde bulduğuna işaret eder. Sömürgecilik kısmen de kültürel anlaşılabilirliğin sınırlarını koruyarak, hangi kimliklerin tam olarak kültürel gösterge olma hakkı kazanıp kazanmayacağını düzenleyip yasalaştırarak işlemeye devam eder. Kültürel sembolleştirme alanından dışlanması siyah adamı doğrudan ve yıkıcı bir biçimde etkiler. Psikanalizin "Ben bir Öteki'dir" (Lacan, 23) ifadesi doğruysa, ötekilik tam da öznelliğe girişi oluşturur; öznellik Öteki üzerinden dolaylı olarak kendi benliği hakkındaki kurmaca algısına erişir. Burada mekân, ırksal farklılığın ana gösterenini oluşturur: sömürgeci yönetim altında hareket özgürlüğü beyazın imtiyazıdır. Beyazın ırksal fantaz-

² Lacancı açıdan bu iki kavram üç şekilde birbirinden ayırt edilebilir: İlk olarak (küçük ö harfi ile yazılan) öteki, İmgesel bir rakiple olan ilişkiye işaret ederken, (büyük Ö harfi ile yazılan) Öteki, bir Simgesel muhatapla kurulan dilsel ilişkiye işaret eder. İkincisi; öteki, narsistik bir ilişkiye dayanırken; Öteki, öznellikler arasındaki konumu belirtir. Üçüncüsü; öteki, öznenin kendisini kendi imgesinde tanıdığı birincil özdeşleşmenin bir sonucu olarak oluşurken; Öteki, öznenin konuşan başka bir özneye seslenmeye başladığı ikincil özdeşleşmenin bir ürünüdür. Başkalığın psikanalitik tanımıyla ilgili daha ayrıntılı bir tartışma için, bakınız Boons-Grafé. Birincil ve ikincil özdeşleşme arasındaki ayırımın yapı sökümü ile normatif uygulamaları için "Freud's Fallen Women" adlı makaleme bakınız.

masında sabit bir ‘zamansız “ilkel”‘ ontolojik alanı doldurmaya zorlanan siyah adam, öznelliğinden bile mahrum edilir. Fanon, öznelliği oluşturan başkalığa girmekten men edilen siyah adamın, “ezici bir objeliğe” mahkûm edildiğine işaret eder. Siyah, beyaz için değişken bir imgesel olabilir ancak, kendisi için değişmeyen bir “objedir”; gerçek başkalığın yerini alan objelik, öznelğin oluşması için gerekli olan Öteki üzerinden geçen yolu tıkar. Irksal çağırmanın (interpellation) –“Pis zenci!” veya sadece ‘Zenciye baksana!’– uyguladığı şiddet sonucu Fanon, ne “Ben” ne de “Ben değil” olabildiğini, sadece “objeler arasında bir başka obje” olabildiğini ifade eder: “Nasıl kimyasal bir solüsyon boya ile sabitleniyorsa; ötekinin hareketleri, tutumları, bakışları da beni orada sabitleyiveriyor” (*Black*, 109). Beyaz bir çocuğun “Anne, zenciye baksana! Korkuyorum!” diye fobik çılgınlığının sarstığı ve felç ettiği Fanon’un bedeni burkuluyor, parçalanıyor ve sonunda da patlayıveriyor: “Kendimi kendi mevcudiyetimden ayırdım, çok uzaklara gönderdim ve kendimi bir objeye dönüştürdüm. Bu bir uzvumu kesmiyor, bedenimden bir şey kesip çıkarmıyor, tüm bedenimi siyah kanla dolduran bir kanamaya neden olmuyor muydu sanki?” (112). Irkçı çağırmanın şiddetiyle imgesel bir kırık yansıtma ilişkisinde “sabitlenen” siyah adam, Fanon’a göre, “sonsuz dek kendi imgesiyle savaş halindedir” (194). Siyah adam (Lacan’ın iddiasının aksine) şiddetle parçalara bölünmüş olarak başlar ve biter.

Beyaz adama gelince, *öznelliğin sömürgeleştirilmesi* sayesinde biriktirilen kayda değer miktardaki kültürel sermaye, evrenselliğin iptal edilmesinden başka bir şey ifade etmez. “Siyah adamın beyaz adam karşısında siyah olması gerekirken”, bunun tersi geçerli değildir; beyaz adam siyah adamlarla hiçbir şekilde ilişki kurmadan da beyaz olabilir çünkü “beyaz” göstergesi kendini diyalektik bir olumsuzluk mantığından muaf tutar. Fanon’un “beyazlık” için sunduğu formül şöyledir:

Beyaz

Öteki’den farklı olan Ego (215)

Kendisine ulu bir aşkın gösterenlik konumu atfeden “beyaz”, asla bir “siyah-değil” olmaz. Kendinden menkul, kendini yeniden üreten bir mefhum olarak beyaz, ideolojik gücünü şeffaflık iddiasında buluna-

rak; kendini “ırk” kategorisinin üzerine yükselterek kazanır.³ “Beyaz” kendisinin Öteki’si olma işlevini de görür; sembolik inşası için “Siyah” göstergesine bağımlılıktan kendisini azad etmiştir. Irkçı bir söylemde ise “Siyah” her zaman ayırıcı olarak; yani Hegelci diyalektikteki sürekli dâhil edilip olumsuzlanan negatif terim olarak işlev görür. Fanon bu süreci tam olarak şöyle ifade eder: “Zenci mukayesedir” (211).

Fanon’un ötekilik kuramının genel ana hatları, Jean-Paul Sartre’dan ödünç alınmıştır. *Varlık ve Hiçlik*’te Hegelci diyalektiği kullanan Sartre, Fanon’un psikolojik başkalığı özellikle tarihi ve siyasi açıdan kuramsallaştırırken kullandığı yararlı bir paradigma oluşturur. Sartre’ın, kişinin varlığını kuran ve Benlik için kimliğin “hakiyat”ını oluşturanın “Öteki” olduğu tezi, Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maske*’de oluşturduğu ortak bir özdeşleşme etiği, “karşılıklı tanımlar dünyası” kurma yönündeki çağrılarının kuramsal temelini oluşturur (218)⁴. Son zamanlarda Öteki kategorisi, kültürel farklılığın üretildiğine işaret edilirken hazır ve kullanışlı bir kısa yol sunduğundan, eleştirel kimlik tartışmalarında bir hayli önem kazandı. Fakat söz konusu eseri okurken, genellikle terimin kendisinden beklediğimiz kadarını yerine getiremediği düşüncesinde takılıp kalıyorum. “Öteki”yi ontolojik veya varoluşçu bir kategori olarak çağırdığımızda, paradoksal bir biçimde, tam da bu adın temsil etmeyi amaçladığı kültürel farklılık çeşitlilikleri ile bu farklılıkların birbiriyle ilişkilerini gözden

³ “Race under Representation” adlı makalede David Lloyd, beyaz mitolojisinin açıkça mecazi iddialarının altını çizer: “Bu Özne, herkesin yerini alabildiği, her pozisyonu doldurduğu ve mübadele edilebilirliğin kendisi olduğu için temsil edebilir hale gelir” (70). Bu nedenle beyaz kategorisinin yapısını sökmek için onun kurucu mecazlarını ve görünmezliğin ideolojisini görünür kılmak gerekir. Beyazlığın kültürel inşası ile ilgili daha fazla kaynak için bakınız, Morrison; Dyer; Gaines; Abel ve Mercer, “Black Hair”.

⁴ Bkz. Sartre, *Being* (Varlık). Fanon “tanıma” kuramını, Hegel’in *The Phenomenology of Mind* (Tinin Fenomenolojisi) adlı kitabının “Efendilik ve Kölelik” bölümünden alır (228-40). Fanon’un Hegel ile Sartre’a ilgisi başka yerlerde geniş olarak ele alınmıştır. Örneğin, bkz. Gendzier; McCulloch. Terminoloji karışıklığını önlemek için Sartre’da “Öteki”nin, Lacan’ın İmgesel’ine benzeyen yansıtıcı ve ikili bir düzen anlamına geldiğini belirtmem gerekir. Bu nedenle Sartre’ın “Öteki”si, Lacan’ın ayna evresindeki “öteki” sine denk düşer.

çıkarma riski ile karşı karşıya kalıyoruz. Öteki'ye kategorik bir zorunluluk olarak yaslanmak, genelde farklılıkların vurgulanması yerine düzleştirilmesine neden olur.⁵ Dahası “Öteki” göstereni, kuramsal düzeyde olmasa da uygulamada, benzerlik/farklılık tanımlarının katı sınırları içinde olmayan öznelar gibi veya Benlik/Öteki ikiliğinin tamamen dışında kalanlar gibi başka türlü Ötekilerin olabileceğinin üzerini örtme eğilimi göstermektedir. Fanon Öteki'yi olduğu gibi görür. Ona göre Öteki, benliğin emperyalist tanımlarını desteklemek ve pekiştirmek için tasarlanan ideolojik bir kurgudur. Bu nedenle Fanon'a göre, Sartre'ın başkalık kuramı iki noktada başarısız oluyor: “Sartre'ın Öteki'nin varlığıyla ilgili spekülasyonları doğru olabilir ancak bu spekülasyonların siyah bilincine uygulanması hatalı olur” fikrini savunan Fanon, “bunun nedeni, beyaz adamın sadece Öteki olmanın ötesinde, aynı zamanda efendi olmasıdır” der. İkincisi, Sartre'ın Benlik/Öteki diyalektiğinin *efendi olan Öteki*'nin bir Aynılık ekonomisine nasıl da sıkı sıkıya bağı kaldığını görmekte güçlük çeker. Radikal bir iktidar eşitsizliğine dayanan sömürgeci diyalektiğinde sembolik başkalık, tam olarak Benlik-Aynı'nın imtiyazı olarak işlev görür.⁶

Bu sorunun kökü, yakın zamanda Robert Young'ın da gözlemlediği gibi Aydınlanma tarihine dayandırılan Hegelci diyalektikte yatmaktadır. Özümsemeye dayalı bir bilgi türü olarak Hegel'in felsefi benlik-öteki ilişkileri kuramı, “on dokuzuncu yüzyıl emperyalizmi projesini harekete geçirir ... kavramsal bir seviyede, Avrupa dışı

⁵ Eve Sedgwick yakın zamanda “Öteki” teriminin günlük kullanımına dair benzer bir noktaya değindi. “Öteki mecazı ... basitçe sürgün edilmiş objeler olarak tasvir ettiklerinin karmaşık aktivitelere, yaratıcılığına ve birbiriyle ilişkilerine haksızlık etmeye neredeyse mahkûmdur” (147).

⁶ Bu noktada Fanon'un, Sartre'ın *Orpheé Noir*'da zencilik (négritude) hareketini desteklemesinden duyduğu rahatsızlığın Sartre'ın diyalektiğinin kullanmasından değil de zencililiğinin diyalektikte koyduğu yerden kaynaklandığını açıklamam gerekir. Sartre'ın, tez (beyaz ırkçılığı), antitez (zencilik) ve sentez (hümanizm) diyalektiğinin, Fanon'un deyişle ise ırksal asimilasyon diyalektiğinin, “siyah” a olumsuzluk rolünü yüklüyor. Bkz. Sartre, *Orpheé Noir*. *Orpheé Noir*'in önsözüyle çıkan zencilik antolojisiindeki Aimé Césaire, Léopold Senghor ve Léon Damas'ın çalışmaları Fanon'a, Sartre'ın tartışmalı giriş yazısını eleştirirken takındığı alternatif felsefi ve siyasi konumu belirlemede yardımcı olmuştur.

dünyanın Batı tarafından coğrafi ve ekonomik olarak yutulmasını taklit eder” (Young, 3). Fanon’un sırasıyla Sartre ve Freud’dan aldığı varoluşçu ve psikanalitik ötekilik kavramları, Hegelci olumsuzlama ve özümseme prensibine dayanır. Sömürgeci-emperyal benlik-öteki söylemi özellikle Freud’un çalışmalarında dikkat çekicidir. Freud’un eserlerindeki psikanalitik özdeşleşme çözümlemelerinde, Avrupa’nın doymak bilmez sömürgeci iştahını kazandıran emperyalist asimilasyon eylemlerini tam olarak bilinçdışında tespit ettiği görülür. Başka bir deyişle, özdeşleşmenin kendisi emperyal bir süreç, şiddetli bir temellük biçimidir; Öteki’yi tahtından indirip asil Benliğin alanına asimile eder. Ruhsal bir sömürgeleştirme süreci yoluyla emperyal özne, bir Aynılık İmparatorluğu kurar ve bu imparatorluğun merkezine de gaddar bir diktatör olan “Ego Majesteleri”ni yerleştirir.

Peki, emperyal özneler, Emperyal Öznelere dönüşünce ne olur? Ötekilik ve dolayısıyla öznellik ne zaman yalnızca sömürgecinin imtiyazına dönüşür? Fanon’a göre cevap nettir: Öznellik sadece “efendi”nin mülküne dönüştüğünde; sömürgeci, sömürgeleştirilen ötekinin tamamen dışsal olan olarak temsil edilmesine karşılık, içsel olanı satın alıp birey olma hakkı üzerinde egemenlik kurabilir. Fanon’un gizemli “Martinique’in *Umwelt*i (dış dünya)” (37) ifadesi, anlaşılması zor olan bu anlamı taşır. Bu ifade, Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maske*’de pek çok kez atıfta bulunduğu Lacan’ın 1949 yılındaki ayna evresini tartıştığı makalesinde ele alınmaktadır. Aynanın işlevi, “organizma ile onun gerçekliği arasında ... *Innenwelt* (iç dünya) ile *Umwelt* (dış dünya) arasında bir ilişki kurmaktır” (Lacan, 4). Fakat şayet Martinique, Avrupa’nın *Innenwelt*’inin *Umwelt*’i ise ve sömürgeleştirilen de sömürgecinin narsistik bir yansımasından başka bir şey değilse; bu durumda sömürgecinin “insaniliğin” kendisine münhasır olduğu iddiasına ciddi mânâda gölge düşüyor. Bu iddia paradoksal bir biçimde, Emperyal Özne’nin kendi imgesinde insani olmayanı inşa eden narsisizminin kendisi tarafından tehlikeye atılıyor. Dahası, Emperyal Özne, sömürgeleştirilen ötekinin sırtına özdeşleşme yükünü (bir Anglo-Avrupalı taklidi olma emri) yükleyerek, farkında olmadan kendini riskli bir obje konumuna yerleştirir; Öteki’nin saldırgan, hasmane ve rekabetçi özümseme eylemlerinin objesine dönüşür.

Bu nedenle sömürgecinin sömürgeleştirilen ötekiyi iki emre birden tâbi tutması gerekir: benim gibi ol, benim gibi olma; taklit ede-

rek tıpkı benim gibi ol, tamamen öteki ol. Sömürgeleştirilen öteki, özneliliğin yok olmakta olduğu farklılık ile benzerlik arasında bir yere yerleştirilir. Tabii aynı benzerlik-farklılık diyalektiği Emperyal Özne’yi de inşa eder. Bütün ırksal kimlikler özdeşleşme-özdeşleşmeme oyunu ile kurulur: “Zenci yok. En fazla beyaz adam kadar” (*Black*, 231). Fakat “beyaz” kendisini, ruhsal kimlik oluştururkenki dışlayıcı pratiklerden kaçabildiğine inandıran güçlü ve yanıltıcı *fantezisi* yoluyla tanımlar. Sömürgeci, özdeşleşmenin “yabancılaşma etkisi” diyebileceğimiz yönünü sömürgeleştirilenin üzerine yansıtır. Sömürgeleştirilenin, aynı anda aynı obje ile hem özdeşleşmesi hem özdeşleşmemesi, onu asimile etmesi ama özümsememesi, ona yaklaşması ama yerinden etmemesi gerekir. Dahası, başkalığın tamamen kendisine ait olduğunu iddia eden Emperyal Özne, diğer herkese boyun eğdirilmiş olmalarından dolayı başkalığı *taklit etmeyi* emreder. Sömürgeleştirilenler, sömürgecinin kendilerine sundukları kendi imgelelerini canlandırmak durumundadır; sömürgecinin sömürgeleştirilenlerin temel farklılıklarına ilişkin anlatılarını taklit etmeleri emredilmiştir. O vakit, sömürgeci imparatorluğunda sömürgeleştirilenlerin kültürel ve siyasi haklarını ellerinden alan taklitçilik (mimesis), sömürgeleştirilenler tarafından nasıl siyasi amaçlı kullanılabilir?

Son zamanların feminist kuramında taklitçilik, (mimesis) çoğunlukla maske (masquerade) kategorisinin karşısına konularak anlaşılmaktadır: “taklit etme” (mimicry –bir rolün kasıtlı olarak ve şakacı bir şekilde canlandırılması), “maske takınma”nın (masquerade –bir rolün bilinçsizce üstlenilmesi) karşısına onun zıddı ve düzelticisi olarak konulmaktadır.⁷ Maske takınma ile taklidin arasındaki kritik fark –yani bir rolün ironik olmayan taklidi ile bu rolün parodik olarak abartılması arasındaki fark– abartının derecesi ile anlaşılabilirliğine bağlıdır. Böyle yorumlandığı takdirde taklitçilik, hâkim temsiliyet sistemlerine, onlarla kasten alay ederek direnir ve böylece bu sistemleri alt üst eder. Sömürgecilik sonrası söylem kuramı ise taklitçiliği şaşırtıcı bir biçimde bunun zıttı olarak yorumlar; taklitçilik bir muhalefet

⁷ Yıkıcı taklitçilik kuramı ile ilgili en kapsamlı çalışma Luce Irigaray tarafından yapılmıştır. Bkz. *This Sex Which is Not One*. Carole Anne Tyler’in *Female Impersonators* adlı kitabı, Irigaray’ın niyet ve alımlama ikili düzleminde tanımlanan taklitçilik/maske takınma ayırımına titiz ve derin bir eleştiri getiriyor.

taktiği değil, tahakküm kurmanın bir şartıdır. Homi Bhabha'nın sözleriyle, "taklitçilik, sömürgeci iktidar ve bilginin en anlaşılması zor ve etkili stratejilerinden biri olarak karşımıza çıkar." Bhabha'nın, Fanon'un eserlerinin bir dizi önemli okumalarını yaparak geliştirdiği sömürgeci taklit kuramı; tam da "*trompe-l'œil* (göz aldanması), ironi, taklitçilik ve tekrar" figürleri yoluyla sömürgeci emperyalizm söyleminin, otoritesini kurduğunu hatırlatır ("Mimicry", 126)⁸. Bu ikinci yoruma göre taklitçilik, hâkim temsiliyet sistemlerini bozmak yerine onları birbirine bağlar ve etkili bir siyasi düzene sokma, toplumsal disiplin ve psikolojik kişiliksizleştirme aracı olarak işlev görür.

Görünüşteki uyumsuzluklarına rağmen, taklitçilikle ilgili bu iki görüş belli noktalarda birbirleriyle etkileşip birleştiğinden, yıkıcı taklitçilik ile boyun eğdiren taklitçilik arasında ayırım yapmak gittikçe zorlaşmakta; ya da en azından bunların muhtemel siyasi etkileri konusunda kesin emin olmamız artık pek mümkün olmamaktadır. Bhabha her daim mevcut olan, taklitçilikten alay etmeye, edimsellikten (performativity) parodiye kayma ihtimalinin, sömürgeciliğin resmî ötekilik versiyonlarının itibarını zedelediğini ortaya koyar. Böylece sömürgecinin kendisi ile ilgili ele gelmeyen imgesi baltalanarak, "büyük Avrupa hümanizmi geleneğinin sadece kendisi ile dalga geçer" hale geldiği gösterilir ("Mimicry", 128). Narsistik otorite paranojak korkuya evrilirken ("Sly Civility", 78), sömürgeci tahakküm anlatılarının içindeki bölünme ve ayrılıklar daha fazla görünür hale gelir. Bölünmüş ötekinin –siyah deri, beyaz maskeler– sömürgeci tarafından üretilmesi dahi sömürgecinin otoritesini korumasına yetmez: "aynı anda iki konumu tutan... kişiliksizleştirilmiş, yerinden edilmiş sömürgeleştirilen özne, hesaplara uymayan bir özneye; kelimenin tam anlamıyla, yerini tespit etmesi zor bir özneye dönüşebilir. Otorite talep edenler ne mesajlarını bir bütünlük içine sokabilir ne de öznelerini teşhis edebilir" ("Remembering" xxii). Kısaca söylemek

⁸ Eserlerinde sömürgeci iktidarın uygulanmasında fantezi ve arzunun oynadığı role odaklanan Bhabha, sömürgecilik tarihinde özdeşleşmenin ikircikliliği üzerine düşünen ilk kültür kuramcılarından biridir. Bhabha'nın en etkiyici denemelerinin hepsinde Fanon, kuramsal çıkış noktasını oluşturur. "Of Mimicry and Man"e ek olarak bkz. "The Other Question", "Sly Civility", "Signs Taken for Wonders", "Remembering Fanon", "Interrogating Identity" ve " 'Race,' Time and the Revision of Modernity".

gerekirse, Bhabha'ya göre taklitçi ötekilerin üretimi, sömürgeci söyleminin niyetinin aksine ve muhtemelen kontrol edemeyeceği bir biçimde onları rahatsız edici sonuçlar doğurabilir.

Boyun eğdiren taklitçilik, beklenmedik bir biçimde direnişçi ve rahatsız edici bir etki yaratma imkânı bulurken, yıkıcı taklitçilik de mevcut iktidar ilişkilerini bozmak yerine güçlendirmeye hizmet edecek şekilde dönüşebilir. Son zamanlarda yapılan ırklar arası özdeşleşme çalışmalarının sonuçları buna işaret ediyor. Fanon bu özne konumunu, yani *beyaz deri*, *siyah maskeleri* ya da siyah yüzlü beyazları *Siyah Deri Beyaz Maske*'de tartışmıyor.⁹ Irk fetişizmi ile homoerotik imgeseli yorumlayan Kobena Mercer şu soruyu soruyor: “Beyazlar, ırksal ötekiliğin değersizleştirilmiş, aşağılanmış gösterenlerini nasıl oluyor da kendi kimliklerinin kültürel inşasına yansıtıp asimile ediyorlar? Taklit psikanalizdeki anlamıyla özdeşleşmenin varlığına işaret ediyorsa, beyaz öznelerin siyah olmak istemelerine neden olan beyazlık hakkında ne denilebilir?” (“Skin”, 21). Arabistanlı Lawrence filmini inceleyen Kaja Silverman'ın ikili taklit kuramı bu soruya bir cevap niteliği taşıyabilir. T. E. Lawrence'ın Arap kıyafetlerini ve geleneğini benimsemesi, bir yandan Arap vatandaşlarla alışılmışın dışında kalan homoerotik bir özdeşleşmeye girdiğine işaret ederken, öte yandan aynı kültürel canlandırma bir güç istencini, Arapları “Araplıklarında” geçme arzusunu, Öteki'den daha da öteki olma hırslını maskeleymiştir (17-20). Gail Ching-Liang Low da sömürgeleştirilen özne ile ilgili benzer bir endişesini dile getirir ve “karşı kültürün kıyafetlerini giymeye motive edici asıl sebep, (öznenin) gerçekten değiştiği halde alabileceği cezalar olmaksızın ‘kural çiğneme’ zevkini tadabilmesi vaadi” (93) olabileceğini dile getirir. Söz konusu iktidar ilişkileri de göz önünde bulundurulduğunda, karşı kültürün görünüşünü taklit etme eylemlerinin sömürgeci emperyalizme hizmet ettiği sürece hiç de yıkıcı bir yanı olmadığı görülür. Birbiriyle kesişen, etki-leşen ve birbirini ortaklaşa inşa eden çok yönlü farklılık eksenleri düşünüldüğünde, eğlenceli bir şekilde yapılması hayâl edilen taklitlerin

⁹ Fanon bu olgudan, bir dizi kültürel taklidi sıraladığı küçük bir dipnotta bahseder. Bu taklitlerde beyazların siyah kültürüne duydukları “hayranlık”, gizli özdeşleşmelerini maskeler. Taklitlerin bazıları şunlardır: “beyaz ‘hot caz’ orkestralar, beyaz blues ve spritüel şarkıcılar, Zencilerin dertlerini yandıkları romanlar yazan beyaz yazarlar, siyah maskesi takan beyazlar” (*Black*, 77).

kolay kolay devrimci siyasete hizmet edecek şekilde yeniden kazanılamayacağı görülür. Kimliği hem fantezi hem iktidar eksenine yerleştiren çeşitli ve sürekli değişen kültürel koordinatlara bakıldığında, en azından aynı taklitçi eylemin aynı anda hem yıkıcı olabileceği hem de tersi yönde etki yaratabileceğini kabullenmek gerekir.

Birbiriyle alâkalı olan bu iki taklitçilik kavramı, tek bir özdeşleşme durumuna bile yüklenebilecek siyasi anlamların tespit edilmesinde bağlamın belirleyici rol oynadığını göstermektedir. Taklit siyaseti açısından kimin kimi, hangi koşullar altında taklit ettiği sorusu gibi yanıltıcı derecede basit sorular en ısrarcı, en çetrefilli ve en gerekli soruları teşkil eder. Taklidin siyasi sonuçlarını değerlendirme aşamasında, “taklidin sürekli özdeşleşmeye dönüştüğünü” (Silverman, 19) göz önünde bulundurduğumuzda işin içinden çıkmak daha da zorlaşıyor. Psikanalitik özdeşleşme kuramlarının hepsi “her taklit ... aynı zamanda bir özümsemedir” (Lacoue-Labarthe ve Nancy, “Unconscious”, 208) fikri konusunda anlaşmışa benziyor. Bir sonraki bölümde, Fanon’un eserinde bu öncülün doğru olmadığını gösteren; taklidin gücünü, özdeşleşmeyi *reddetmesinden* aldığı en az bir durumu ele almak istiyorum. Geçici olarak özdeşleşmeyi taklitten ayırarak, aslında taklidin dayatılan bir özdeşleşmeye karşı çıkmak için nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışacağım. Sömürgeci siyasetin bağlamına oturtulduğunda, psikanalizin her bilinçli taklidin bilinçdışı bir özdeşleşmeyi sakladığı *varsayımının*, ciddi bir biçimde sorgulanması ve kendi sömürgeci itkilerinin emareleri olup olmadığının düşünülmesi gerekir.

Özdeşleşme Taklidi Yapmak

Fanon, Cezayir’deki Fransız işgali sırasında kadınların örtünmesi üzerinden, taklidin sömürge ilişkilerinin psikopatolojisindeki rolüne ilişkin en önemli örneklerinden birini verir. *A Dying Colonialism* adlı kitabının “Algeria Unveiled” adlı ilk makalesinde Fanon, imalı bir biçimde “örtünün tarihsel dinamizmi” (*Dying*, 63) olarak nitelediği, Arap kadınlarının kıyafetlerine atfedilen değişken ve çelişkili anlamları inceler. Avrupalı işgalciler için örtü, cinsel bir fetişin tüm özellikleri ile donatılmış, egzotik bir gösterendir. Örtülü bir Cezayirli kadınla karşılaşan Avrupalı, görme arzusuyla yanıp tutuşur. Bu öyle bir

arzudur ki sömürgeciliğin fazlasıyla cinselleştirilmiş bakma ekonomisinde şiddetle sahip olma dürtüsü olarak da işlev görür:

Örtüsünü çıkaran her yeni Cezayirli kadın işgalciye, Cezayir'in savunma sistemlerinin yerinden edilmekte olduğunu, saldırıya açık halde bulunduğunu ve sınırlarının ihlâl edildiğini ilân ediyordu. Düşen her örtü, geleneksel *haik* adlı kıyafetin sarmalından serbest bırakılan her beden, işgalcinin cüretkâr ve sabırsız bakışlarına kendini sunan her yüz, Cezayirli kadınların inkâra düştüğü ve sömürgecinin tecavüzünü kabul ettiği gibi olumsuz bir mesaj veriyordu (42).

Örtünün, bir yandan Öteki'nin bakışını engelleyip diğer yandan kadına Emperyal Özne'ye has bir imtiyazı –görülmeden görebilme imtiyazını– vermesi, sömürgecinin Cezayirli kadınları açma arzusuna daha da bir aciliyet kazandırır (44). Fanon, Fransız sömürgecinin “örtüyü açma” siyasetinin; Cezayirlilerin ulusal, kültürel ve dinî kimliklerini yok etmeye, Cezayirli kadını ise, beyaz Avrupalı kadınlık ideallerine kolayca asimile edilmiş bir cinsel temsile indirgemeye çalıştığını söyler. Fransız sömürgecileri için taşıdığı anlamın tam tersi olarak kadınların örtüsü, Cezayir'in ulusal kimliğinin görünür bir simgesi ve emperyal nüfuz etme ile sömürgeci tahakkümüne karşı direnişin bir sembolü haline gelir. Cezayirli kadını her Avrupalılaştırma girişimine, örtüye daha da fazla ulusal anlam yüklenerek karşılık verilir. Fanon için daha da önemlisi örtü, kadınların siyasi eylemliliğinin tarihî yükselişini en fazla görünür kılan ve en dramatik işaretlerinden biridir: “Örtüsünü çoktan çıkarmış olan Cezayirli kadınlar, *haik*lerine yeniden sarıldılar ve böylece kadının kendini Fransa ile General de Gaulle'ün çağrısı üzerine özgürleştirdiği lafını yalancı çıkardılar” (62).

Fakat Mervat Hatem'in de hatırlattığı gibi, sömürge savaşlarının getirdiği ağır ekonomik koşullar altında örtünün yeniden takılması yönündeki devrimci çağrılar çok daha farklı motivasyonları olabilir: Kadının kamusal alandan dışlanması anlamını taşıyan örtü, geleneksel cinsel iş bölümünü destekler ve gittikçe azalan iş imkânlarının erkeğe kalmasını sağlar (31).¹⁰ Örtü, böylece, tek bir söylem içinde iki

¹⁰ Aynı ciltteki “Authenticity and Gender: The Representation of Culture” adlı bir makalede Julie M. Peteet, kullanımı “hem hesaplanabilir hem yaratı-

anlam taşır: sömürgeciliğe bir başkaldırı biçimi ve ataerkil imtiyazın korunması için bir araç.¹¹ Bunun aksine örtü birbirine zıt görünen söylemlerde benzer bir anlam taşıyabilir: Sömürgeci emperyalizm söyleminde de ulusal direniş söyleminde de örtülü Cezayirli kadın metonimik olarak ulusu simgelemektedir. Her iki durumda da anlamlarla yüklenen ve doldurulan kadın bedeni, ideolojik mücadelelerin yürütüldüğü savaş alanıdır. Kadın, bir fetiş olarak dolaşımdadır: hem yıkılmakta olan, tehlike altındaki ulusal kimliğin alanıdır; hem de onun görünür olmaya devam etmesinin garantörü olarak işlev görür. Fanon'un "Algeria Unveiled" adlı makalesinde örtüyü takan, örtünün kendisine dönüşür; kültürel dokunulmazlığını korumaya çalışan bir ulusun gizemli yüzüdür. Fanon'un metninde fetişist bir yer değiştirme mantığı işler; örtülü Cezayirli kadının sırtına, ulusun olmadığı yerde ulusal kimliği temsil etme yükü yüklenir.

Fanon fetişleştirme mantığını *örtülü olmayan* Cezayirli kadınları da kapsayacak şekilde genişletiyor. Fanon'un argümanı, bir örtün-meme paradoksuna dayanıyor: Bazı Cezayirli kadınlar savaş sırasında Avrupalı kıyafetleri giymeye başladıysa, bu karşı kültürün kıyafeti-

cı" olan örtünün "fazlasıyla esnek" bir sembol olabildiğine dikkat çekiyor: "Bir militan kadın aktivizmini sembolize eden aynı örtü şimdi kadınların iş yerindeki varlığını kısıtlamak ve onları eve hapsedmek için kullanılıyor" (52). Hem Hatem hem de Peetet, kadınların kültürün taşıyıcıları olarak göstergesel rollerini sorguluyor. Hatem'e göre, "erkeklerin değişen çevreleriyle etkilere girmeleri beklenirken, kadınlar geleneksel kültürün muhafızları olma görevine itildi" (43). Peteet bu durumun, kadınlar ilerlemeyi de geleneği de temsil etse geçerli olduğunu; her iki durumda da kadınların, "özgün kültür"ün mahzenleri olarak değerlendirildiklerini belirtiyor (60). Ayrıca bkz. Minces. Örtünün görünüşü ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. Mernissi; Allo-ula. Örtüyü güncel bağlamda tartışan Lama Abu Odeh, birçok Müslüman kadının örtüleri altında Batılı kıyafetler giydiğinin gözlenmediğini belirterek, kıyafetle taklit ve kültürel yeniden anlamlandırma sorularını daha da karmaşıktırıştır.

¹¹ Bu konunun daha ayrıntılı ele alındığı bir çalışma için, bkz. Jeffrey Louis Decker "Terorism (Un)veiled: Frantz Fanon and the Women of Algiers". John Mowitt, "Algerian Nation: Fanon's Fetish" adlı çalışmasında Fanon'un ulus kategorisine yaptığı fetişist yatırımı inceler. Fetiş ile maske (masquerade) arasındaki etimolojik bağla ilgili ilginç bir yorumu için, bkz. Charles Bernheimer, "Fetishism and Decadence: Salome's Severed Heads."

ne bürünme eylemi, Avrupalıların Cezayirlileri sürekli psikolojik olarak dönüştürme ve kültürlerini yozlaştırma çabalarının başarılı değil de başarısız olduğunu gösterir. Milli Kurtuluş Cephesi (FLN) üyesi olan bu kadınlar sadece daha iyi saklanabilmek için örtülerini çıkarır. Avrupalı sanılan Cezayirli kadınlar kentin Avrupalıların yaşadığı bölgelerinde serbestçe dolaşabilir; gizli silahlar, el bombaları, cephaneye, para, belge ve hattâ patlayıcıları taşıyabilirler. Fanon'a göre, devrimci faaliyetlere hizmet eden bu tür geçişlerde taklit asla söz konusu değildir:

Sadık Cezayirli kadının, hem “sokaktaki yalnız kadın” rolünü hem de devrimci misyonunu içgüdüsel olarak öğrendiği unutulmamalıdır. Cezayirli kadın gizli ajan değildir. Çıraklık yapmadan, talimat almadan, ortalığı telaşa vermeden çantasında üç el bombası veya korsesinde bölgesel faaliyet raporuyla sokağa çıkar. Romanlarda defalarca okuduğu veya filmlerde gördüğü bir rolü oynamıyordur. Batılı bir kadın söz konusu olduğunda her zaman mevcut olan rol oynama veya taklit faktörü burada yoktur.

Burada hayâl dünyasında veya hikâyelerde binlerce kez kurulan veya bilinen bir karakterin gün ışığına çıkarılışı söz konusu değildir. Önceden talimat verilmemiş, saf haldeki sahil bir doğuştur bu. Taklit edilecek karakter yoktur. Bunun aksine, yoğun bir canlandırma, kadın ile devrimci arasında bir devamlılık vardır. (Dying, 50)

Fanon'un, Cezayirli kadının karşı ulusun kıyafetini giyerken *taklitçi olmadığı* konusundaki ısrarı, taklit siyasetine ilişkin birçok soruyu beraberinde getirir. Çıraklık yapmadan, birini örnek almadan kadının rolünü “içgüdüsel” olarak “öğrenmesi” ne anlama geliyor? Taklit edilecek bir obje veya model olmadan taklit etmek mümkün müdür? Taklit olmadan canlandırma yapmak veya oynanacak bir rol olmadan rol oynamak mümkün müdür? Bir bakıma, evet. Maske takınma (masquareade) kuramları bize taklidin arkasında bir model olmadığını, performansın altında hakiki bir kadınlığın veya kopyadan önce gelen bir orijinalin olmadığını hatırlatır.¹² Fakat Fanon'un Cezayirli

¹² Bkz. Joan Riviere, “Womanliness as a Masquerade”; Stephen Heath, “Joan Riviere and the Masquerade,” ve Mary Ann Doane'in Femmes Fata-

kadının Avrupalı'yı canlandırmasının “saf haldeki sahil bir doğuş” olduğu yönündeki ısrarı, kadınlığın kendisinin maske ile üretilen kültürel bir inşa olduğunu değil de, maske takınmanın kadınlığın doğal bir işlevi olduğunu varsayıyor. Cezayirli kadın “Avrupalı” performansını sergilerken kendini ele vermezse, bunu çok doğal bir şekilde, Batılı kadınlarda bulunan “rol oynama, taklit faktörü” olmaksızın gerçekleştirir. Fanon'un örtülü olmayan Cezayirli kadının taklitçi olmayan taklidi paradoksunu açıklarken özcü bir siyah kadınlık söylemine sarılmasının nedeni; taklitçi ile onun öznesi, sömürgeci ile sömürgeleştirilen, Cezayirli ile Avrupalı arasında bir kültürel kirlilik olması ihtimalini reddetme isteğinden ileri geliyorsa benziyor. Fakat taklitçiyi taklit ettiğinden tamamen ayırmak mümkün müdür? Taklit eden öznenin, tamamen performatif bir rol üstlenip büyük oranda rolün dışında kalabilmesi mümkün müdür? Diğer bir deyişle, taklitçilik siyasetinde siyaset nereye denk düşer?

Taklitçilik/maske ayırımını sürdürdüğümüzde, Fanon'un tarif ettiği “zorlanmadan radikal bir biçimde Avrupalı bir kadına dönüşen, kimsenin kendisinden şüphe duymadığı” devrimci kadının maske takınmak yerine taklit ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Onun “dönüşümü”, siyasi hedefler uğruna kültürel bir rolün kasten üstlenilmesinden ibarettir; bilinçsizce “hayâl dünyasında veya hikâyelerde binlerce kez kurulan ve bilinen bir karakterin gün ışığına çıkarılışı” değildir. Fakat bu taklitçi eylemin başarısı, ne kadar abartılı olduğuna değil, eşdeğerliğine; maske takınmadan uzaklaşmasına değil de ona yaklaşmasına bağlıdır. “Algeria Unveiled” maske takınmayı hedefleyen bir tür taklitçiliği canlandırır; tarif edilen siyasi strateji daha çok *taklitçi maske takınmadır*. Fransız askerleri tarafından sorgulanmamak için örtüsünü çıkaran Cezayirli kadın, beyaz Avrupalı kadınlık maskesini canlandırarak kendisini başka tür bir incelenmeye teslim eder: “Askerler, Fransız devriyeleri, o geçerken ona gülümseyip iltifatlar ederler, ama bilmezler ki birazdan devriyelerin dört veya beşini tarayacak olan otomatik silahı çantasında o taşır “ (58). İşe yarayabilmesi için bu tür stratejik taklitlerin, sömürgeci hedeflerce (“kadınlık” ve “maske”nin ikisinin de “Avrupalılık” işareti olduğu) kadınlık maskesi olarak algılanması gerekir ve takınılan maskenin bir Cezayirli kadının

daha “kurtarıldığı”na, bir Avrupalılaştırma girişiminin daha başarılı olduğuna ve “Cezayir’in etinin çıplak bırakıldığı” (42) bir duruma daha kanıt teşkil etmesi beklenir.

O halde, Fanon’un örtüsünü açan Cezayirli kadın örneğinde taklidin önemli bir mesele olduğunu, ama bütün taklit biçimlerinin özdeşleşme anlamına gelmediğini söyleyebiliriz. Fanon’un bu özel durumu yorumlama şeklinin önemi; özdeşleşme ile taklit arasında ayırım yapması ve her taklitçi eylemin altında gizli veya bilinçdışı bir özdeşleşme olması gerekmediğini ortaya koyması açısından başka durumlar için de geçerli olabilmesidir. Eleştirellikten yoksun bir biçimde, Cezayirli kadının *canlandırması* bir *özdeşleşme* eylemi olarak yorumlanırsa, siyasi zorunlulukların bu performansta oynadığı rolün önemi azaltılmış ve bu durumu zorunlu kılan tarihsel olayın travması küçümsenmiş olur. Fanon bazı taklitlerin kendilerini özdeşleşme olarak saklayabileceğine işaret eder. Fakat buna bir itiraz olarak, taklit eyleminin kendisinin, reddetmeye çalıştığı özdeşleşmeye neden olup olamayacağı sorusu sorulabilir. Ne de olsa özdeşleşme bizim onu yönetme ve kontrol etme çabalarımıza direnen bilinçdışı bir süreçtir. Avrupalı kıyafetleri giyme imkânı bazı Cezayirli kadınların, karşı ulusla, karşı ırkla, karşı sınıfla ve karşı kültürle özdeşleşmesine izin vermiş midir? Belki de. (İtiraf etmeli ki, Fanon’un anlaşılmaz metinlerinden Milli Kurtuluş Cephesi’ne üye kadınların fantezileri, arzuları ve özdeşleşmeleri hakkında bir şey öğrenmek pek kolay olmasa da başka bir yerde Fanon, siyah kadın hakkında “hiçbir şey bilmediğini” söylüyor (*Black*, 179-80)). Taklit, bilinçdışı bir özdeşleşmeye neden olabilir veya onu tatmin edebilir; ancak taklidin, özdeşleşme mantığını aşabileceği ve sık sık da aştığı kayda değer bir noktadır. Başka bir deyişle Öteki ile özdeşleşme, taklidin ne gerekli bir ön koşulu ne de kaçınılmaz bir sonucudur. Fanon’a göre taklit ile özdeşleşme arasında araçsal bir ayırım yapmakta ısrarcı olmak, siyasi bir zorunluluktur çünkü tam da bu ikisi arasında çıkan boşluktan siyaset doğar.¹³

Fransız sömürgeciler özdeşleşme ile taklit arasındaki farkı anlayamadıklarından, Cezayirliilerin taklit siyaseti nasıl ilginç bir şekilde

¹³ Fanon amaçlılık sorunundan burada da kurtulamıyor; hattâ siyasetin zorunlu olarak amaçlılığa dayandığını savunuyor. Fanon’un stratejisi, sömürgeciliğin zarar verdiği eylemlilik ihtimalini yeniden inşa etmektir ve bunu, “siyaseti” taklidin özdeşleşmeyi aştığı alana yerleştirerek yapar.

başarılı olduysa, onlarınki de aynı derecede başarısız oldu. *Yeryüzünün Lanetlileri* Fanon, Cezayirli erkek entelektüellerin sömürgecilerce nasıl alıkonulup uzun süreli beyin yıkama seanslarına maruz bırakıldıklarından bahseder. Bu stratejinin “ulusal bilinci oluşturan faktörlere içeriden saldırma” (*Wretched*, 286) amacını taşıdığını belirtir. Fanon’un “işkencenin patolojisi” ile ilgili verdiği ayrıntılar, bu özel psikolojik istismar yönteminin en büyük amacının, sıkı sıkıya gözetlenen bir taklit programı yoluyla *özdeşleşmeleri zorla düzene sokmak* olduğunu gösterir. Psikolojik “döndürme” sürecinde entelektüele, işbirlikçi “rolü oynaması” emredilir; uyanık olduğu saatler sürekli entelektüel tartışmalarla geçirilir, Fransız sömürgesinin faydaları ve Cezayirlilerin milliyetçiliklerinin zararları anlatılır; entelektüel asla tek başına bırakılmaz, çünkü yalnızlık isyancı bir eylem olarak yorumlanır; sessizlik de kesinlikle yasak olduğundan, entelektüelin bütün fikirlerini sesli düşünmesi gerekir (286-87). Sonuçta yerli entelektüelin hayatı Öteki’ni parodinin hiçbir izi olmaksızın ne kadar mükemmel bir şekilde taklit edebildiğine bağlıdır; kısacası taklitçiliği anlaşılmayacak şekilde taklit etmesi gerekir. Yine taklit eden kişinin hayatta kalıp hikâyesini anlatabilmesi için taklitçiliğinin, maske gibi algılanması gerekir. Bu tür bir işkence, Bhabha’nın sömürgeci hâkimiyeti altında gerçekleştirildiğini belirttiği birincil öznelleştirme şeklinin belki de en uç örneğini sergilemektedir: “ruhu bölmekle tehdit eden grotesk bir taklitçilik veya ‘dublaj’” (“Other”, 27). Fakat özdeşleşme üretme yolundaki (psikanalistlerin “saldırganla özdeşleşme” adını verdikleri) bu şiddetli çaba, sadece taklit etmenin özdeşleşme üretmeye yetmemesinden dolayı “ruhu bölme” konusunda başarılı olamamıştır. Döndürme programının “başarıyla tamamlanması” sonrasında serbest bırakılan öznelerin hepsi, kendi toplumlarına geri dönüp Cezayir’in ulusal bağımsızlık mücadelesinde kendilerine düşen rollerini üstlenmiştir.

Öte yandan Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı kitabında tarif ettiği, kendilerini tutsak eden Avrupalıların ideolojilerini, konuşmalarını ve davranış biçimlerini taklit etmeye zorlanan erkek devrimcilerin bu süreçten yara almadan kurtuldukları da söylenemez. Aslında *Siyah Deri Beyaz Maske* adlı kitabında da Fanon, sömürgecilerin (Bhabha’nın etkili ifadesiyle) “neredeyse beyaz olmaları ama beyaz olmamaları” yönündeki acımasız ihtarları altında çalışmak zorunda kalan tüm siyah adamların üzerinde sömürgeci taklitçiliğinin, ciddi

derecede zayıflatıcı psikolojik etkiler bıraktığı konusundaki endişelerini dile getirmektedir (“Mimicry”, 130). Siyah adam için taklitçilik, sömürgeci ile karşılaşmanın bir yan ürünü, emperyal hâkimiyetin materyal koşullarının getirdiği bir “patoloji” ve her bakımdan reddetilip karşı çıkılması gereken bir psikolojik “kompleks”tir.¹⁴ *Siyah Deri Beyaz Maske*’de siyah adamlarla ilgili ifadeleri daha sonra “Algeria Unveiled”de siyah kadınlarla ilgili ifadeleriyle karşılaştırıldığında, Fanon’un sömürgeci taklitçiliği kuramında cinsiyetler hususunda belirsiz bir uyuşmazlık olduğu görülür: Sömürgeciyi taklit etmek siyah adamları yabancılaştırıp kimliksizleştirirken siyah kadınlar için doğal ve içgüdüselidir. Fanon’a göre siyah kadınlar özlerinde taklitçidir, siyah adamlarsa değildir. Fanon’un sömürgecinin taklit edilmesine ilişkin analizi, sürekli cinsel farklılık etrafında döner. Fanon’un cinsiyet/toplumsal cinsiyet konusundaki özcü tutumu, cinselliği sömürgelelikten çıkarma projesi açısından ne gibi olası sonuçlar doğurabilir?

Cinselliği Sömürgelelikten Kurtarmak

Fanon’un, kadınlığın yanı sıra eşcinsellikle –ki bu ikisi Freud da olduğu gibi Fanon’da da birbiriyle yakından ilgilidir– ilgili rahatsızlık verici tartışmaları kendisini eleştirenlerin pek ilgisini çekmemiştir. Fanon’un külliyatında siyah ve beyaz kadınlar ile beyaz eşcinsel erkeklerle (Fanon’a göre eşcinsellik kültürel olarak beyazdır) gayretle özdeşlik kurmaktan kaçınması genelde görmezden gelinir; utanç verici, şaşırtıcı, önemsiz, önyargılı veya sadece siyaseten riskli olarak addedilir. Bu bölümde birçok sebepten ötürü Fanon’un “cinsel sapkınlık” kuramına özellikle eğiliyorum. İlk olarak, söz konusu kısımlar Fanon’un cinsel özdeşleşmeleri hakkında bize önemli bir şey söylüyor; çünkü bu özdeşleşmeler, erkekliğe beyaz erkek sömürgecilerine has bir imtiyaz olarak el koyan ve siyah erkek cinselliğini kültürel

¹⁴ Özdeşleşmenin kendisinin, sömürgeci ilişkilerin neden olduğu patolojik bir durum olduğuna ilişkin Fanon’un en açık ifadesi *Siyah Deri Beyaz Maske* adlı kitabında yer alır. Burada Fanon, Sartre’ın terimlerini kullanarak, “siyah adamlar baş başayken, kendi varlıklarını ötekiler üzerinden deneyimledikleri bir durumla karşılaşmazlar” (109) diye ifade eder. Fanon’a göre asimilasyon itkisine, bilinçdışı ırksal özdeşleşmeler neden olmaz; bunun yerine sömürgeci tahakkümler ırksal özdeşleşme olgusunu üretir. Sömürgeciliğin olmadığı yerde özdeşleşme olmaz.

olarak utanç verici, kadınlık hastalığından mustarip, yozlaşmış ve iğdiş edilmiş durumuna düşüren sömürgeci söylem karşısında şekillenmiştir. İkincisi, Fanon'un eşcinsellikle ilgili sözleri, her ne kadar Freud'un cinsellikle ilgili en gelenekçi ve tehlikeli tipolojilerine meydan okumuyorsa da, en azından dolaylı olarak psikanalizin uzun süre boyunca "eşcinsellik" ile "ilkelliği" eşleştiren etnolojik unsurunu sorguya tâbi tutmaktadır.¹⁵ Son olarak da Fanon'un sömürgecilik döneminde ırksallaştırılan cinselliklerle ilgili kuramı, "cinsellik" kategorisinin kendisinin ne kadar etnik merkezci olduğunu sormamızı sağlıyor. Bu esnada durumu fazla basite indirgememek için –yani Fanon'un cinsellikle ilgili kavramlarını ne kuramsal açıdan şüphe verici olarak addederek ne de tarihsel olarak belirlendiklerine sığınarak– ikili bir yorumlama stratejisi benimseyeceğim. Cinsel özdeşleşmeler siyasetini en uygun metodoloji ile yorumlayabilmek için aynı anda hem kuramsallaştırıp hem tarihselleştirmek gerekebilir, ki Fanon'un da *Yeryüzünün Lanetlileri* gibi sonraki eserlerinde bu tür bir yorumlama stratejisi geliştirdiğini düşünüyorum.

¹⁵ On dokuzuncu yüzyılda Yahudilerle ilgili ırksal modellerin Freud'un eserlerine nasıl yön verdiği ile ilgili önemli bir külliyat bulunmaktadır. Örneğin, bkz. Geller; Boyarin. Yakın zamanda Sander Gilman *Freud, Race and Gender* adlı kitabında, Freud'un kadınlıkla ilgili kuramının, Yahudi erkek bedenin hâkim ırksal temsillerinin yerini değiştirme endişesi taşıdığını iddia etmiştir. Fanon'un kadınlık ve eşcinsellikle ilgili metinlerinde de benzer bir durum söz konusu olabilir. Bu metinlerde sömürgecilerin iğdiş edilmiş ve cinsel açıdan yozlaşmış olarak temsil ettiği popüler siyah adam karikatürünün yerini doğrudan kadın ve eşcinsel erkekler alır. Bu bölümde kısaca Fanon'un siyah cinselliğinin sömürgeci temsilleri ile ilgili karmaşık tahlillerini tartışıyorum. Bu ırksal epistemolojilerde Freud'un etkisi kaçınılmaz olarak görülür. Fanon'a göre antisemitizm ile ırkçılık sorunu birbiriyle alâkası olmayan olgular değildir. Aslına bakılırsa Sartre'ın *Anti-Semite and Jew* adlı kitabındaki "Yahudi'yi yaratan antisemittir" ifadesi, *Siyah Deri Beyaz Maske*'de Negrofobiyi ele alırken Fanon'a örnek oluşturmuş ve "aşağı olanı yaratan ırkçıdır" (*Black*, 93) çözümlemesini yapmasını sağlamıştır. Yahudilerin "Avrupa'nın Zencileri" (Gilman, 20'den alıntı) olarak temsili tarihi, Fanon'un erkek Yahudi entelektüeli figürü ile güçlü ve ikircikli bir özdeşleşmeye girmesini mümkün kılar. Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maske* adlı kitabında Yahudi ile Zenci'yi ve antisemit ile Negrofobik'i karşılaştırdığı kısımlar için özellikle bkz. 87-93, 115-16, 157-66, ve 180-83.

Fanon'un cinsel sapkınlıklarla ilgili kuramı, *Siyah Deri Beyaz Maske*'de Negrofobi'yi tartıştığı 6. Bölümünde yer alır. “Zenci ve Psikopatoloji” adlı bölümde Fanon beyaz öznelere, siyah erkeklerin “fobojenik özne(ler)” rolünü gördüğü fantezilerini inceler (151). Angelo Hesnar'ın “bir objeden kaygı verici derecede korkmanın yarattığı nevroz”¹⁶ olarak nitelediği fobi tanımını benimseyen Fanon, fobik objenin gerçekte var olmasının gerekmediğini, sadece öznenin aklında bir ihtimal olarak var olmasının bile yeterli olduğunu ifade ederek bu klinik hastalığın tanımını genişletir (154). “Bir Zenci bana tecavüz ediyor” fantezisini (söz konusu bölümde Negrofobi'yle ilgili ana örnek) yorumlayan Fanon, fobiyi gizli bir cinsel arzusunun ifadesi olarak tanımlar: “Bir kadın bir Zenci tarafından tecavüze uğradığı fantezisini yaşıyorsa, bu fantezi bir şekilde gizli bir dilek veya rüyayı tatmin ediyordur... Tecavüzü kadın kendi kendine ediyordur.” Negrofobik kadının kendi kendine tecavüz ettiği nasıl söylenebilir? Görünüşe göre Freud'un histerik kadını gibi Fanon'un fobik kadını da bir fantezide iki konumu birden tutabiliyor.¹⁷ Beyaz negrofobik kadın, karşı cins ve karşı ırk ile özdeşleşerek, siyah adama verilen role de el koyar ve hem mağdur hem tecavüzcü rolünü oynar: “Keşke bir kadını yırtıp açmak istediğim gibi bir Zenci de beni yırtıp açsa” (179). Fanon'a göre beyaz kadının “Bir Zenci bana tecavüz ediyor” fantezisi, narsisizmin aradaki farklı bulanıklaştırdığı şiddetli bir lezbiyen arzusu veya kendi kendine zarar verme dileğinin bir ifadesidir. Daha da ilginç, tecavüzcü olma arzusunun tecavüze uğrama arzusunun temeli olduğu gibi mazoşist bir özdeşleşmeyi Fanon, hiç sorun etmeden beyaz kadınlığının tanımlayıcı psikopatolojilerinden biri olarak kabul eder. Öte yandan bu noktada, Fanon'un bu belirli fanteziyi yorumladığı dönemde, sömürgecilerin siyah erkekleri küçük düşürmek ve onlara karşı korku uyandırmak için tecavüz vakaları uydur-

¹⁶ Orijinal alıntı Angelo Louis Marie Hesnard'ın *L'univers morbide de la faute* adlı kitabından yapılmıştır.

¹⁷ Burada Freud'un meşhur histeri örneğine atıfta bulunuyorum: Baştan çıkarmada iki konumunu birden oynayarak bir eliyle (“bir erkek olarak”) kıyafetlerini sıyırıp, diğer eliyle (“bir kadın olarak”) bu kıyafetleri üzerinde tutmaya çalışan kadın. Bkz. Freud, “Hysterical Phantasies and Their Relation to Bisexuality” (1908), 9: 155-66, ve “Some General Remarks on Hysterical Attacks” (1909), 9: 227: 34).

duklarını unutmamak gerekir. Fanon beyaz kadınlar ve tecavüz ile ilgili aşırı derecede rahatsız edici çözümlemelerini, fobik anlamlar yüklenen, saldırgan, hukuk tanımaz ve seks düşkünü Zenci stereotipinin, bütün siyah adamları zan altında bıraktığı tarihsel bir bağlamda gerçekleştirmiştir. Fanon'un beyaz kadının tecavüz fantezisi miti, "siyah tecavüzcü miti"ne karşıt bir anlatı olarak kurgulanmıştır (bkz. Davis).

En nihayetinde, *Black Skin White Mask*'ta ırklar arası tecavüzle ilgili Fanon'un beyaz kadınlarla siyah adamlar hakkında söyledikleri değil de asıl siyah kadınlarla beyaz adamlar hakkında söylemedikleri rahatsız edici olabilir. Mary Ann Doane, Fanon'un tecavüz ve melezleşme ile ilgili analizlerini şöyle yorumluyor:

Fanon beyaz adamın, siyah kadınla şiddetli yüzleşmesi sırasındaki psiko-seksüelliği ile ilgili soruyorsa bile çok az soru soruyor. Bu şiddet karşısında siyah kadının öznelliğini nasıl tanımlayacağımız konusunda ise daha da az soru soruyor. Tecavüz ile linci birleştiren tarihsel senaryoda, melezleşmeye atfedilen duygusal yük ile temsilî yoğunluk beyaz kadın figürüne kanalize edilir ve böylece siyah kadının tarihsel rolü etkili bir biçimde silinir (222).

Doane'ye göre tecavüzün kendisi "beyaz adamın efendi/sömürgeci imtiyazından beyaz kadının siyah erkeklerle ilgili korku/arzularına" doğru kayıyor (222).¹⁸ Fanon'un yerdeğiştirme analizinde şiddet gösteren emperyal erkekliğinin, sömürgeci tahakkümün toplumsal yapısını dimdik ayakta tutması için üretilmesi ve kurumsallaşması gerektiği hususu eksik kalıyor. Beyaz yerleşimcilerin (veya "sömürgecilerin") siyah kadınlara tecavüz ederek bir nevi kölelik ekonomisi kurup devam ettirdiği bir ekonomik ve siyasi sistemde cinsel şiddetin nasıl işlediği böylece gözden kaçıyor.¹⁹ Son olarak, sömürgecilik

¹⁸ Doane, "Dark Continents: Epistemologies of Racial and Sexual Difference in Psychoanalysis and Cinema" adlı makalesinde psikanalizi "oldukça ayrıntılı bir etnografya biçimi-beyaz Batılı ruhun bir yazın biçimi" olarak düşündüğümüzü ima eder (221).

¹⁹ Irksallaştırılmış sınıfsal cinsellik alanının ayrıntılı bir incelemesi için örneğin bkz. M. Jacqui Alexander, "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago". "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism" adlı makalesinde Chandre Talpade Mohanty de "irksallaştırılmış cinsel şiddetin nasıl

yönetiminde siyah kadının özneliği de tartışılmıyor: “Beyaz kadının psiko-seksüelliği ile ilgili çıkarımlarımızı görenler, beyaz olmayan kadınla ilgili ne söyleyebileceğimizi sorabilir. Ben onun hakkında hiçbir şey bilmiyorum” (*Black*, 179-80).²⁰

Fanon’un Negrofobi kuramında, siyah adamdan korkan beyaz kadın aslında onu arzuluyorsa, fobik adam için de muhtemelen aynı şey geçerlidir: “Negrofobik kadın nasıl aslında varsayılan bir cinsel partnerse, Negrofobik erkek de bastırılmış bir eşcinseldir” (156). Fanon’a göre Negrofobinin kökenindeki patojenik sebep cinsel sapkınlıktır –erkek için cinsel obje seçiminde sapkınlık, kadın içinse cinsel davranışta sapkınlık vardır (“Tanıdığım bütün Negrofobik kadınların anormal cinsel hayatları vardı ... ayrıca sapkınlık yatkınlıkları, çocuksu davranışları da vardı: Kim bilir nasıl sevişirler! Korkunç olmalı” (158).) İki durumda da sapkınlık bir beyaz patolojisi olarak temsil edilmektedir. Fanon, Martinique’te eşcinsel olmadığını iddia eder, çünkü Oedipus kompleksi Antiller’e her açıdan yabancısıdır: “İster beğenin ister beğenmeyin Oedipus kompleksinin Zenciler arasında görülmesi mümkün değildir” (152). Fanon’a göre, Martinique’in “vaftiz anneleri” olsa da, Antiller’deki erkek travestiler yine de “normal cinsel hayatlar” sürer ve “bir he-man gibi yumruk yiyebilir.” Beyaz adam için eşcinsellik patolojik bir durumken; siyah adam için “bir geçim yolu”; sömürgeciliğin bir sonucudur. Çünkü sömürgelerdeki siyah adamlar ekonomik olarak hayatta kalabilmek için metropollerde eşcinsel seks işçiliği yapmak zorunda kalır.

Fanon’un cinsel sapkınlıklar kuramının en büyük sorunu, ırkçılığın kültürel inşasında eşcinselliğe aşırı rol yüklemesidir. “Nefret

sömürgeci yönetimin önemli bir paradigması veya mecazı olduğunu” analiz eder (17).

²⁰ Fanon, tecavüz fantezisi mitine siyah kadınları da dâhil ederek bu sözünden vazgeçer. Fanon’a göre açık tenli Antilli kadınlar da tecavüz fantezileri kurar; bu mazoşist arzu fantezilerinde tecavüzcü rolü kendilerinden daha koyu tenli siyah adamlarca oynanır. Fanon, sömürge yönetimi altında beyaz adamlarla özdeşleşmeye zorlanan siyah adamlarla duygudaşlık kurarken, siyah kadınların beyaz kadınlarla özdeşleşmelerini ise sert ve anlayışsız bir biçimde eleştirir. Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maske*’nin Je suis martiniquaise adlı 2. Bölümünde Mayotte Capécia’nın otobiyografik kitabı üzerine yaptığı yorumlara bakınız. Fanon’un Capécia’nın kitabını eleştirisinin daha derin bir analizi için bkz. Bergner.

kompleksleri”nin merkezinde yer alan ruhsal faktörlerin hepsinin eşcinsel arzuların da kurucu unsurları olduğunu iddia eder: “Kusur, suçluluk, suçu reddetmek, paranoya– eşcinselliğin alanına geri döndük” (183). Bu “komplekslerden” (ırkçılık veya eşcinsellik) hangisinin Fanon’a göre bir diğerinin patolojik tetikleyicisi olduğu tam olarak açıklığa kavuşmuyor. Öte yandan aslında “homofobi”nin bulunması gereken şiddetli bir kültürel denkleme, bunun yerine el çabukluğuyla “eşcinselliğin” yerleştirilmiş olması ise daha fazla kesinlik taşıyan bir noktadır. Lee Edelman’ın belirttiği gibi eşcinsellik ile homofobi hatalı bir kıyasalama mantığını sonucu olarak birbiriyle yer değiştirir: “homofobi belli bir biçimsel mantıkla şu türden uydurma bir cebirsel ‘kanıt’ sunuyor: Beyaz ırkçılığı iğdişe eşdeğer ‘ise’ ve eşcinsellik de iğdiş demek ‘ise’, o halde beyaz ırkçılığının eşcinselliğe eşdeğer olduğu (veya kendini yerdeğiştirme ile ifade ettiği) söylenebilir ve aynı şekilde, beyaz olmayan lezbiyen ve geyler için feci önem arz eden bir tersine mantıkla, eşcinsellik beyaz ırkçılığına eşdeğerdir” (Edelman, 55). Irkçılık homofobi ile değil de eşcinsellikle ifade buluyorsa, beyaz olsun olmasın tüm ırkçılık karşıtı lezbiyen ve geyler aynı cinse duydukları arzu ile ilgili nasıl konumlanabilirler? Fanon’un cinsellik kuramı, hem emperyalizm karşıtı hem homofobi karşıtı siyasette rol olanlara çok az şey vaad edebilir.

Fakat Fanon’un beyaz kadınlıkla ilgili kuramı gibi, eşcinselliğe getirdiği karmaşık yorum da tarihsel bir bağlama oturtulmalı; onu şekillendirip yasalaştıran sömürgeci tarihin belli bir kesiti içinde değerlendirilmelidir. Fanon’un sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki cinsel alışverişle ilgili endişeleri tamamen gerekçesiz değil; sömürgeci Fransa’da seks işçiliği siyah göçmenlere açık az sayıda işlerden biriydi. Sömürgecinin egzotik siyah bedenlere duyduğu doymak bilmez arzu ile çoğunlukla siyah kadınlara odaklanan kurumsallaşmış cinsel sömürü düzeninin siyah adamları da kapsayacak şekilde genişlediği belirtilmelidir. Ayrıca Fanon’un Oidipus kompleksinin evrensellliğini sorgulaması, kuramsal çalışmasının belki de en devrim niteliğindeki özelliğidir. Fanon’un klasik psikanalize siyasi müdahalesi, ırk ve cinsellik konusunda çalışan daha sonraki kuramcılar için büyük önem taşır. Lacan’ın Oedipus kompleksinin “yaygın” olduğu iddiasına yanıt olarak Fanon, Oedipus’un sınırlılığına ya da daha doğrusu, Oedipus’un sömürgeci yayılmacılığının kültürel uzantılarını *sınırlamada* oynadığı ideolojik role dikkat çeker. Her baktıkları yerde

Oedipus görme eğilimi gösteren Batılı etnologlar, çalışma konularında kendi psikosekseksüel patolojilerini bulmaya sevk edilirler (152). Sömürgecilikte Oedipus, kendini yeniden üretmekten başka bir şey değildir. Kısmen Fanon'un izinden giden iki Fransız metropol kuramcısı Gilles Deleuze ile Félix Guattari, ödipallığın tersyüz edilmiş bir sömürgecilik biçimi olduğunu belirtir: "Oedipus her zaman sömürgeciliğin başka bir türüdür, içteki sömürgeci ve ... burada kendi memleketimizde biz Avrupalılar söz konusu olduğunda bile mahrem sömürgeci ilişkimizdir" (170).²¹ Deleuze ile Guattari'nin, Fanon'un eserlerinin²² peşpeşe basıldığı 1970'lerin başında basılan *Anti-Oedipus*'u, sömürgeciliğin psikolojisine karşı bir polemik olmanın yanı sıra emperyal ödipleştirme politikalarının üzerindeki esrar perdesini de kaldırır niteliktedir. Bu çok iddialı kitap ayrıca sömürgecilik ile ödipleştirmenin ortaya çıkışının nasıl ikili bir ideoloji ile çalışarak birbirlerinin siyasi işlev ve amaçlarını gizlemeye yaradığını gösteriyor. *Anti-Oedipus*'a göre, "Oedipus gerçekten dikkate değer olduğunda bile asıl mesele 'siyasiydi'" (98).

Fanon'un Antiller'de eşcinselliğin olmadığı konusundaki ısrarının kastettiğinden daha kuvvetli bir anlam taşıyor olabilir: "Eşcinsellik"ten kasıt, aynı cinse duyulan arzunun Batı kültürüne özgü toplumsal oluşumu ise, eşcinsellik gerçekten de Antiller'e yabancı olabilir. "Eşcinsellik" ya da aynı şekilde "heteroseksüellik" veya "biseksüellik" hakkında evrensel, küresel oluşumlar olarak konuşmak gerçekten mümkün müdür? Cinselliğin, Batılı kapitalizmde aldığı şekli cinselliğin *kendisine* genelleyebilir miyiz? Bu tür söylemsel tercümeler, "öteki" cinsel farklılık gelenekleri üzerinde ne tür sömürgeci etkiler yaratıyor? Bu tür sorunlarla karşılaşıldığında, epistemolojik kategorilerin kendisinin ne kadar etnik merkezci olduğuna dikkat etmek özellikle önemlidir. Batı'nın çok sayıda ve çelişkili bir biçimde "cinsellik" göstergesinden anladığı şeyin birçok farklı destek, değişim ve dönüşümlerini, Avrupalı kimlik kategorilerinin tam anlamıyla vermekte eksik kaldığını düşünüyorum.

²¹ En nihayetinde, "İlk söz hakkı devrimcilerindir: 'Oedipus?' Hiç duymadım." (Deleuze ve Guattari, 96).

²² Gendzier'in biyografisine ek olarak, 1970'lerde Fanon'la ilgili çok sayıda eleştirel inceleme yapılmıştır. Bkz. Bouvier; Cauter; Lucas; Woddis; Zahar ve Geismar.

Fanon'un "eşcinselliği" inkâr etmesi ve onaylamaması, psikanalizin "sapkınlık" ile "ilkelik" arasında kurduğu paralellik ışığında özel bir anlam kazanır. Bu demek değildir ki, Fanon'un eseri homofobiden arınmıştır. Fanon, "bir *adam* başka bir adam hakkında 'ne kadar da duygusal!' dediğinde kendimi tiksintmekten asla alıkoyamamışım"dır" (*Black*, 201) diyerek itirafta bulunduğunda, sözcelemenin kendisi Fanon'un daha önce "cinsel tiksintiyle karışık korku" olarak tanımladığı fobiye uyuyor (155). Fakat Fanon'un özdeşleşmeden kaçınarak "ilkel=eşcinsel" eşleştirmesini reddetmeye çalıştığı da çıkarılabilir. Bu eşleştirme, evrimci antropoloji ile seksolojinin birleşerek yirminci yüzyıl psikanalizinin üzerinde bıraktıkları etkiye dayanmaktadır.

Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme'de Freud eşcinsellik için, "barbar ve ilkel ırklar arasında önemli derecede yaygındır...; biz medeni Avrupalı halklar arasında bile iklim ile ırk, eşcinselliğin yaygınlığı ve ona karşı takınılan tutumu etkileyen en büyük etkenlerdir," der (7:139).²³ Eşcinselliği ırk ve iklime dayandıran bu ilginç ifadelerinden Freud'un, Richard Burton'ın *The Arabian Nights*'in (Binbir Gece Masalları) son cildinde geliştirdiği "Sotadik Bölge" kuramından etkilendiği anlaşıyor. Burton'ın belirli enlem ve boylamlar içinde küresel bir eşcinsellik haritasını çıkardığı Sotadik Bölgesi, Akdeniz'in Kuzey Afrika da dâhil olmak üzere tüm kıyılarını kapsar, oradan da

²³ Freud'un ırkla ilgili fikirlerinin çoğu, antropolojik çalışmalarında bulunabilir. Bu çalışmalarda Freud, Gustave Le Bon'un "arkaik" veya "ilkel" ile eşanlamlı tuttuğu "ırksal bilinçdışı" terimini gözden geçirip bastırma kuramını da kapsayacak şekilde genişletmiştir. Freud'un ırk konusunu en geniş biçimde ele aldığı yer için bkz. *Totem and Taboo* (1913), 13:1-162. Darwin'in Freud'un ırk kuramı üzerindeki etkisi için, bkz. Edwin R. Wallace, *Freud and Anthropology*. Freud'un *Group Psychology and the Analysis of the Ego* (Grup Psikolojisi ve Ego Analizi) adlı kitabı (1921) bu bölümdeki bağlamla da ilgili olarak, psikanalitik bir ırkçılık kuramı sunar: "Birbirleriyle yakından ilişkili olan ırklar birbirlerine mesafe koyar; Güneyli Almanlar Kuzeyli Almanları çekemez; İngilizler İskoçlara her türlü iftirayı atar; İspanyollar Portekizlilerden nefret eder. Daha da büyük farklılıkların neredeyse yok edilemez iğrenme hislerine neden olmasına artık şaşmıyoruz. Meselâ Galyalıları Almanlar için, Aryanlar Semitler için, beyazlar da beyaz olmayanlar için böyle hissediyor" (18: 101). Ayrıca bkz. Gilman.

Okyanusya ile Yeni Dünya'ya kadar uzanır.²⁴ Burton cinsel topografyayı, "ırksal değil, coğrafi ve iklimsel" olarak tanımlasa da "ahlâksızlığın" en fazla ("doğuştan oğlancılık ırk" olan (232) Türkler, ("seçilmiş zamparalar" (238) olan) Çinliler ile "sodomcu" ve "yamyam" (240) Kuzey Amerika Yerlileri arasında yaygın olduğunu söyler. Seksolog Havelock Ellis de Burton'un izinden giderek "belli ırk ve bölgelerde eşcinselliğe yatkınlık" tespit ettiğini belirtir (Ellis 22). Burton ile Ellis'e göre "ırk"; ulus kategorisini ("İngiliz ırkı"), cinsleri ("insan ırkı") ve hattâ cinsiyetleri ("erkek veya kadın ırkı") kapsayan esnek bir terimdir. Irksallaştırılmış cinsellikler üzerine yürüttüğümüz tartışmayla ilgili olarakda, yüzyılın sonunda seksolojinin "üçüncü cins"ten sürekli ayrı bir ırk veya tür olarak bahsettiğini görüyoruz. Hem Ellis'in hem Burton'un benimsediği İmparatorluk söyleminde Cezayir, cinsel olarak en bulaşıcı, dolayısıyla en tehlikeli Sotadik Bölge olarak ayrı tutulmaktadır. İmparatorluğun ahlâki sağlığını bozan bir cinsel hastalık misali eşcinsellik, Yabancı Lejyon tarafından Cezayir'e "bulaştırılmıştır" ve daha sonra sivil halka da geçmiştir (Ellis, 10; Burton, 251). *Cinselliğin epidemiyolojisi* olarak adlandırabileceğimiz sömürgeci bir söylem üzerinden Kuzey Afrika gibi bölgeler, ahlâksızlık ve kötülük yuvası olarak temsil edilir; böylece sömürgeci emperyalizminin sömürgelere bulaştırdığı son derece bulaşıcı ve ölümcül Avrupalı hastalıklarının yol açtığı gerçek travma tersine çevrilip gizlenebilir.

Buradan hareketle Fanon'un cinsel sapkınlıklar kuramı, sömürgecilerin ırk ve cinsellikle ilgili yaygın kuramlarına karşı coşkulu bir yanıt olarak değerlendirilebilir. Fanon'un kadınlık ve eşcinselliği aşağı görerek kararlılıkla ifade ettiği eril özdeşleşmeleri, sömürgeciliğin siyah erkeğin cinselliğini iğdiş edici biçimde temsil etmesine karşılık olarak şekillenmektedir. Maalesef Fanon sömürgeci söylemin varsayımlarının ötesine geçip de sömürgeci tahakkümünün kendisinin kıs-

²⁴ Burton şöyle yazıyor: "Akdeniz'in kuzey kıyıları (K. 43° enlem) ile güneyinin (K. 30° enlem) batısına kadar olan bölgede 'Sotadik Bölge' olarak adlandırdığım bir alan bulunmaktadır. Güney Fransa, İber Yarımadası, İtalya ve Yunanistan ile Fas'tan Mısır'a Afrika'nın kıyı bölgelerini kapsayan bu alanın derinliği 780 ile 800 mil arasındadır (206). Burada verilemeyecek kadar uzun olan Sotadik Bölge'nin tüm koordinatları için Burton'un "Terminal Essay" adlı makalesine bakınız.

men, toplumda kadın düşmanlığı ve homofobiyi kurumsallaştırarak nasıl çalıştığını analiz edemiyor. Diğer taraftan Fanon'un sömürgeci temsil mizansenine getirdiği güçlü eleştiri, özünde bu mizansenin cinselleştirilmiş birçok belirlenimini sorgulamıyor. Fanon'un "Algeria Unveiled" adlı makalesinde de dâhil olmak üzere bütün eserlerinde, sömürge karşılaşmaları tamamen eril parametrelerde sahnelenir; sömürgeci öteki her daim farklılaşmamış, homojen bir erkek olarak tasvir edilirken, öznellik de son kertede yalnızca erkeğe özgüdür. Cinsel farklılığın siyaseti söz konusu olduğunda Fanon'un özdeşleşme kuramı, kendisini basit bir "her daim 'erkek' tarafından alıkonulan bir 'özne' kuramı" (Irigaray, "Any", 133) olarak sunma tehlikesi taşır.

Çeviride Özdeşleşme

Fanon'un kişisel özdeşleşmeleri gibi karmaşık bir konuyu tartışırken, onun kuramsal ve kültürel çalışmasının, sömürgecilerle yürütülen şiddetli mücadelenin ortasındaki kurumsal, meslekî ve kültürel aygıtlar bütünü tarafından şekillendirildiğini ve kendisinin bir hekim olarak çalıştığını akılda bulundurmamız önemlidir. Antiller'de doğan ve Fransız eğitimi alıp Kuzey Afrika'da psikiyatr olarak çalışan Fanon'un heterojen özne konumunun karmaşıklığı, onun hekimlik pratiklerinde görülen en şaşırtıcı çelişkilerden birini bir çerçeveye oturtmamıza yardımcı oluyor. Psikiyatr olarak Fanon, Cezayir savaşının ilk yıllarında her türlü hastayı tedavi etmiştir: Gündüzleri, şüpheli Cezayir vatandaşlarına sürekli işkence ettikleri için sinir bozukluğu geçiren Fransız askerleri ile çalışırken; geceleri, bu işkencenin mağdurlarını tedavi ediyor, genelde sağlığına kavuşanların da yine Fransız polisinin acımasız sorgusuna geri götürüldüğüne şahit oluyordu (McCulloch, 1). Fanon'un psikiyatri karşısındaki tutumunun, değişiklik gösteren siyasi işbirlikleri ile kişisel özdeşleşmelerinin derin ikircikliliğini göstermesine şaşırmamak gerekir. Milli Kurtuluş Cephesi'nin üyesi ve daha sonra da en önemli uluslararası sözcülerinden biri olarak Fanon, psikanalitik "tedavi"nin sömürgeciler tarafından bir kültürel sosyalleştirme yöntemi olarak ve sömürgeleştirilen toplumu toplumsal yabancılaştırmalarının siyasi koşullarına adapte etmek amacıyla kullanılabileceği uyarısında bulunmuştur. Öte yandan metro-pollü bir doktor olarak Fanon, hayatı boyunca psikanalizin "zulmün

doğrudan sonucu” (*Wretched*, 251) olan zihinsel patolojilerle mücadele etmek için kullanılabilecek en güçlü araçlardan biri olduğunu savunmuştur. Cezayir’de 1932’de açılan ilk psikiyatri hastanesi, ironik bir biçimde Fanon’un, bu Batılı kurumları kuran sömürgeci girişimin şiddetinin kendisine karşı aktif mücadele yürüttüğü bir alan olmuştur.

Fanon’un 1953 yılının sonbaharında müdür olarak atandığı Cezayir’in Blida-Joinville’de bulunan en büyük psikiyatri hastanesinde, 8.5 milyon Müslüman ve 1.5 milyon Avrupalı’nın yaşadığı bir ülke için sekiz psikiyatr ve 2500 yatak bulunuyordu (Gendzier, 73). Ülkedeki sayılarına orantısız olarak, Fanon’un hastalarının yarısından fazlası beyaz Avrupalı, gerisi ise siyah Cezayirli’lerdi; Fanon her iki gruba da bakıyordu. Fakat Fanon’un Avrupalı ve Cezayirli hastaları ile ilişkileri arasında büyük bir fark vardı; Fransızca konuşan Fanon, Arapça ya da Berberi dilini konuşamıyor ve Müslüman hastalarla bir çevirmen aracılığı olmadan iletişim kuramıyordu.²⁵ Fanon’un klinik pratiklerinde çevirmenin yeri meselesi ile ilgili iki noktaya değinmek gerekir. İlk olarak böylece dilin, tarihsel ve toplumsal bir mücadele alanı olduğu konusundaki farkındalık yükselir. Fanon’un Müslüman hastaları ile iletişim kurabilmek için tamamen çevirmene bağlı olması, hem doktora hem de hastaya tedavi amaçlı diyaloga geçmek için verdikleri mücadelenin siyasi bağlamını güçlü bir şekilde hatırlatır. Arapça ve Berberi dilinden Fransızcaya yapılan çeviriler, sömürge ilişkisinin klinik tedavi ortamı içinde kendisini yeniden üretmesine hizmet etmekten kaçamaz. İkincisi, çeviride kaybedilen şeyle; yani analiz edilenin kişinin konuşmasında bilinçdışının konuştuğu anlarla ilgilidir. Fanon hastanın dil sürçmelerini, geri aldığı, değiştirdiği ve yanlış telaffuz ettiği şeyleri; kısacası, bir analizciye yorum yaparken

²⁵ Fanon’un dil becerileri ile bunun meslekî çalışmalarına nasıl yansıdığı konusunun oldukça ihtilaflı olması, bu konunun ne kadar büyük önem arz ettiğini göstermektedir. Fanon’un biyografisini yazan en iyimser yazar Peter Geismar, Fanon’un Cezayir’e gelmesini birkaç sene takiben 1956 yılının sonunda “hastalarının kendisine söylediği şeylerin çoğunu anladığını” iddia eder (86). Çok daha farklı bir hikâye sunan Irene Gendzier ise Fanon’un Arapça öğrenme çabalarının, “ölü doğan” ve acı verici çabalar olduğunu belirtiyor (77). Albert Memmi’ye göre ise Fanon’un hastalarının dilini öğrenmeyi reddetmesi “psikiyatrik bir skandal”dan başka bir şey değildi (5).

en fazla lazım olan bilinçdışının dildeki izlerini ve patlak verdiği anları gösteren serbest çağrılarını kaçırmıştır. Aslına bakılırsa Fanon'un seanslarında analiz ettiği konuşma hastaya değil de çevirmene aittir. Bu durum, analiz sürecini içinden çıkılamayacak derecede karmaşıklaştırmış ve bir dil veya kültürde oluşturulan tedavi modelinin ötekine kolayca ve düşünmeden *çevrilip çevrilemeyeceği* sorusunun aciliyet kazanmasına neden olmuştur.

Fanon, 1952 yılının Şubat ayında *L'esprit*'de çıkan "The 'North African Syndrome'" adlı makalesinde, sömürge döneminde hastanelerde çevirmen kullanmanın getirdiği büyük sorunlar hakkında birkaç noktaya işaret ediyor. Fransız bir doktor ile Kuzey Afrikalı hastası arasında rutin bir muayene sırasındaki durum, acı bir dille şöyle tasvir edilmektedir:

(Hasta) ona çektiği acıyı anlatıyor. Bu acı gittikçe onun da acısı oluyor. Hasta acısını peşisıra anlatıyor. Tutuyor acısını ve doktorun gözünün önüne koyuyor. Acısını alıp on parmağıyla sarıyor, büyütüyor, gösteriyor. Biz izledikçe büyüyor acısı. Onu bedeninin üstünde biriktiriyor ve on beş dakika boyunca el kol hareketleriyle meramını anlatmaya çalıştıktan sonra, tercüman... bizim için çeviriyor: karnı ağrıyormuş (Toward, 5).

Fanon daha sonra Blida'daki psikiyatri faaliyetlerinde de benzer zorluklar yaşadı. Dil bilmeme sorunu, analizin neredeyse tamamen diyaloga, yani bütünüyle ve kaçınılmaz bir biçimde kültürün içinde olan dildeki tonlamaların ve kelime oyunlarının yakından incelenmesine dayanması nedeniyle daha da büyük bir sorun haline gelmişti. Fanon'un klinik yazılarında, Cezayirli hastalarıyla yürüttüğü psikiyatri seanslarında çevirmen işlevi gören bir üçüncü taraf bulunduğu ilişkin pek bir ipucu bulunmamaktadır. Analizin gerçekleştiği alandaki bu temel soruna ilişkin izler vaka öykülerinden tamamen silinmiştir. Fanon'un çalışmasını mümkün kılan bu çevirmenler kimlerdi? Fanon'un Blida'daki çevirmenleri, sömürge rejiminde tıp okuma imkânı bulamamış hastanedeki eğitilmiş Cezayirli erkek hemşirelerdi. Fanon tartışma yaratan birtakım hastane reformları yapmaya çalışırken en çok kendisine destek veren bu erkek hemşirelere güveniyordu; çok dilli bir hastane yönetebilmek için gerekli olan dilsel yetiye, Avrupalı çalışanlar değil de bu Cezayirli hemşireler sahipti. Fanon ayrıca vaka notlarını bu hemşirelere yazdırıyordu; hattâ bazı durum-

larda hemşireler vaka öykülerini kendileri *yazıyor*, Fanon da sonradan gerekli düzeltileri yapıyordu (Gendzier, 77; Geismar, 83). Yalnızca orta sınıftan hastaları kendisi seçerek tedavi etme lüksüne sahip olan Freud'un aksine Fanon, profesyonel seanslarını devlete ait büyük bir psikiyatri hastanesinde geçiriyor ve çalışmalarını, her gün yüzlerce hastanın ihtiyacını karşılayan görünmez bir grup çalışanın emeği sayesinde yürütebiliyordu. Bu hemşire-çevirmen kadrosu, bir sömürgeci ithalinin hem amacının hem de tasarısının izini taşımaya devam eden bir kurumun en görünür göstergelerinden yalnızca biriydi.

En nihayetinde, klinik çalışmalarında çevirmen kullanmış olması Fanon'un dilden sürgün edilmenin insanın kendi öznelliğinden mahrum edilmesi anlamına geldiği savına en önemli kanıttır.²⁶ Fanon, ırklar arası özdeşleşmeleri sorguladığı *Siyah Deri Beyaz Maske*'ye "Zenci ve Dil" adlı bir bölümle başlayarak, öznelğin oluşumunda sözün ne kadar önemli olduğunu vurgular: "Konuşmak, öteki için mutlak suretle var olmaktır" (17). Dahası, "bir dili konuşmak, bir dünyayı, kültürü benimsemektir. Beyaz olmak isteyen Antilli Zenci, kültürel bir araç olan dile ne kadar hâkim olursa o kadar beyaz olacaktır" (38). Bu bağlamda ırksal farklılık, sınıf ve eğitim imkânları ile tanımlanan ve sınırlandırılan dilsel bir kurgu olarak ele alınır. Fanon, Fransız dilini konuşuyor olmasının ona beyaz adam "onursal vatan-

²⁶ Walter Benjamin, "The Task of the Translator" (Çevirmenin Görevi) adlı makalesinde her dilin bir sürgün yeri olduğu fikrini öne sürer ve "bütün çeviriler dillerin yabancılığı ile yalnızca geçici olarak uzlaşmanın bir yoludur" diye savunur (75). Fakat Benjamin'in çeviriye olan ilgisi, "dillerin tarih üstü akrabalığı" veya "tarihî mülahazalardan bağımsız olarak iki dilin ilintiliği" ile ilgilidir (74). Kuramsal *olarak çeviriden* tarihi kovmaya çalışmak, çeviride iş başında olan sömürgeci dürtüyü saklayıp korumaya çalışır; Benjamin'in "bir sürü dili tek bir gerçek dilde kaynaştırma fikri" (77), emperyalist bir hayalî, dilsel birleştirme ve kültürel asimilasyon fantezisini temsil eder. Çeviriyi sömürgeci emperyalizminin tarihi dışında okumak mümkün değilse, sömürgeci emperyalizminin de bir tür çeviri olduğunu iddia etmek de mümkün olur. Derrida'nın *The Ear of the Other* adlı kitabında yer alan çeviriyle ilgili yuvarlak masa tartışmasında Eugene Vance bu soruyu en yalın haliyle soruyor: "Yeni Dünya'nın sömürgeleştirilmesi aslen bir tür çeviri değil midir?" Çevirinin emperyal tarihi hakkında daha fazla kaynak için bkz. Krupat, 193-200.

daşlığı” bahsettiğini kabul ediyor (38). Öte yandan, beyaz adamı “beyazlığına”, siyah adamı da “siyahlığına” “hapseden” ırkçı değişmeyen biyolojik farklılık söylemi varlığını sürdürdükçe, Fanon vatan-daşlığının “onursal” kalmaya mahkûm olduğunu da kabul ediyor (9). Beyaz Avrupalı hastalarının gözünde Fanon kaçınılmaz bir biçimde siyahtır; “Zenci doktor”dur (177). Siyah Cezayirli hastalarının gözünde ise Fransız eğitimi almış, dilini konuşamayan üst-orta sınıf doktor olan Fanon beyazdır. Her iki grupta da özdeşleşen ama ikisi tarafından da kabul görmeyen Fanon’un değişken ve çelişkili özne konumları, kimliğinin arada sıkışıp kalmasına neden olmuştur. Özdeşleşmelerle tam da kimliğin kendisi askıya alınır veya ertelenir. Diğer bir deyişle, Fanon’un kendi özdeşleşmeleri sürekli bir çeviri süreci içinde, bir kültürel aktarımlar sistemine tâbidir ve bu da ırksal kimliği hem gerekli hem imkânsız kılar.²⁷

Kendi ikircikli özdeşleşmeleri ışığında, Fanon’un ruhsal özümseme sürecinin toplumsal-tarihsel bir analizini gerçekleştirme çabası belli bir siyasi önem kazanır. İlginçtir ki Fanon’un psikanalitik kuramının siyasallığına ilişkin sorular, biyografisini yazanlar arasında tartışmaya ve hattâ ayrışmalara neden olmuştur. Irene Gendzier’in Fanon biyografisinde, Fanon’un psikiyatri ile siyaset arasındaki bağın farkında olduğu, ancak kendisinin biri için diğerini “terk ettiği” belirtilmektedir (64). Gendzier, Fanon’un hayatını ve çalışmalarını okuyan birçokları gibi Fanon’un ilk kitabı *Siyah Deri Beyaz Maske* yayımlandıktan sonra “siyaset” adına “psikanalizi” bıraktığı fikrini savunur. Fanon’un genelde gözden kaçırılan klinik yazılarını ayrıntılı bir şekilde inceleyen Joch McCulloch ise “Fanon’un erken ve geç

²⁷ Bu noktada Fanon’un özdeşleşme objesi olmasına ilişkin soru da meseleyi daha da karmaşıktırıyor. Henry Louis Gates, Jr., “Critical Fanonism” makalesinde Fanon’un, kendisini eleştirenlerin yansıtımlı özdeşleşmelerinin kaynağı olarak işlev gördüğünü gösteriyor: “Said, Fanon’un özgürlük adına postmodern karşı anlatıların destekleyicisi olduğunu savunurken; (Abdul) Jan Mohamed, Fanon’u, sömürgeciliği mutlak olumsuzlama olarak gören Maniheizt bir kuramcı olarak görmüştür. Bhabha, Fanon’un theoria’sından bir Üçüncü Dünya postyapısalcısı daha klonladıysa, (Benita) Parry’nin Fanon’u kendisinin edebiyat ve toplumsal eyleme oldukça iyimser olan bakış açısını doğrular” (465). Bu listeye, Fanon’la bir psikanaliz kuramcısı, mesleğini icra eden bir hekim ve üniversitede hoca olması dolayısıyla girdiğim kendi özdeşleşmemi eklemem gerekir.

dönem eserleri arasında epistemolojik veya metodolojik bir kopuş yoktur” ve aslında “Fanon’un bütün eserleri tek bir kuramsal yapının içindedir” ifadeleriyle bunun tersi bir argümanı savunur (3).²⁸ Fanon’un psikiyatri eğitimi ile siyasi eğitimi arasındaki ilişkiyi bir yandan dramatik bir kopuş, diğer yandan kusursuz bir süreklilik temelinde tartışanlar, Fanon’un eserlerinin üzerinde bulunduğu kritik fay hattını görmezden gelmektedir. Fanon’un kendisi kuram ile siyasetin ilişkisindeki bağlantılar ve çatlaklarla, çelişkiler ve ortak çıkarımlarla, çeviriler ve dönüşümlerle ilgileniyordu. Bu makalede, Fanon’un düşüncesinde psikiyatri ile siyasetin özdeşleşme noktasında nasıl birbirine bağlı olduğunu göstermeye çalıştım. Bu noktada, Philippe Lacour-Labarthe’in taklitçilik çalışmasının son satırları hatırıma geldi: “Özdeşleşme sorunu neden genel olarak siyasetin temel sorunu olmasın ki?” (*Typography*, 300).

Fanon’un siyaseti, sömürgeciliğin psikopatolojisini derinlemesine incelemesi sırasında çok yönlü bir hal alır. Bu incelemede emperyal pratikleri yalnızca tarif etmekle kalmaz, ayrıca cinsel farklılıklar söz konusu olduğunda bu pratikleri sorunsallaştırarak tahliline dâhil eder. Cinsel özdeşleşmelerin siyasi yönünü ele alırken Fanon, sömürge ilişkileri ile ilgili kuramının kurucu öncülünün önemini tam olarak kullanamaz. Bu öncül siyasi olanın, psişik olanın içinde güçlü bir şekillendirici kuvvet olarak yer aldığını savunur. “*Psişik olan tam anlamıyla siyasi bir oluşumdur*” eleştirisinin, Fanon’un siyasi düşünceye en önemli katkılarından biri olduğunu düşünüyorum. Ayrıca Fanon’un eserleri, özdeşleşmenin tarihi ve sosyal koşullarına dikkatimizi çeker. Özdeşleşmenin siyasetin dışında veya öncesinde olmadığını, her zaman belli bir tarihselliğin içinde yer aldığını hatırlatır: özdeşleşme sadece öznenin tarihinin değil, aynı zaman tarih içindeki öznenin de adını koyar. Sonuç olarak Fanon, bize psişik olana karşı çıkan değil, onu esasen gerekli kılan bir siyaset sunar.

²⁸ Fanon’un klinik psikiyatriye katkılarının daha ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Bulhan.

Kaynakça

- Abel, Elizabeth. "Black Writing, White Reading: Race and the Politics of Feminist Interpretation", *Critical Inquiry*, 19.3 (1993 Bahar), 470-98.
- Alexander, M. Jacqui. "Redrafting Morality: The Postcolonial State and the Sexual Offences Bill of Trinidad and Tobago", Mohanty, *Third World*, 133-52.
- Alloula, Malek. *The Colonial Harem*, çev: Myrna Godzich ve Wlad Godzich, giriş, Barbara Harlow. Minneapolis: U of Minnesota P, 1986.
- Benjamin, Walter. "The Task of the Translator", *Illuminations*, düzenleyen, Hannah Arendt, çev: Harry Zohn, New York: Schocken, 1969, 69-82.
- Bergner, Gwên. "Who Is That Masked Woman? Or, the Role of Gender in Fanon's Black Skin, White Masks", *PMLA*, 110.1 (Ocak 1995'te yayına hazırlanıyor).
- Bernheimer, Charles. "Fetishism and Decadence: Salome's Severed Heads", *Fetishism as Cultural Discourse*, düzenleyen, Emily Apter ve William Pietz, Ithaca: Cornell UP, 1993, 62-83.
- Bhabha, Homi K. "Interrogating Identity: The Postcolonial Prerogative", *Anatomy of Racism*, düzenleyen, David Theo Goldberg, Minneapolis: U of Minnesota P, 1990, 183-209.
- , "Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse", *October* 28 (1984 Bahar): 125-33.
- , "The Other Question", *Screen* 24.6 (Kasım-Aralık 1983), 18-36.
- , "'Race', Time and the Revision of Modernity", *Oxford Literary Review*, 13.1-2 (1991), 193-219.
- , "Remembering Fanon", Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*'a Ön-söz, çev: Charles Lam Markmann, London: Pluto, 1986.
- , "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817", *Race, Writing, and Difference*, düzenleyen, Henry Louis Gates, Jr. Chicago: U of Chicago P, 1986, 163-84.
- , "Sly Civility", *October* 34 (1985 Kış), 71-80.
- Boons-Grafé, Marie-Claire. "Other/other", *Feminism and Psychoanalysis: A Critical Dictionary*, düzenleyen, Elizabeth Wright, Oxford: Blackwell, 1992, 296-99.
- Bouvier, Pierre. *Fanon*, Paris: Editions universitaires, 1971.
- Boyarín, Daniel. *Lacan's Couvade*, Berkeley: U of California P, yayına hazırlanıyor.

- Bulhan, Hussein Abdilahi. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, New York: Plenum, 1985.
- Burgin, Victor, James Donald ve Cora Kaplan, düzenleyen. *Formations of Fantasy*, London: Methuen, 1986, 45-61.
- Burton, Richard F. *The Book of a Thousand Nights and a Night*, cilt 10, London: Burton Club, 1885.
- Capecia, Mayotte. *Je suis martiniquaise*, Paris: Editions Corr  a, 1948.
- Caute, David. *Fanon*, London: Collins, Fontana, 1970.
- Ching-Liang Low, Gail. "White Skins/Black Masks: The Pleasures and Politics of Imperialism", *New Formations* 9, (1989 K   ), 83-103.
- Davis, Angela. "Rape, Racism and the Myth of the Black Rapist", *Women, Race, and Class*, New York: Random House, 1981, 72-201.
- Decker, Jeffrey Louis. "Terrorism (Un)veiled: Frantz Fanon and the Women of Algiers", *Cultural Critique*, (1990-91 K   ), 177-95.
- Deleuze, Gilles ve Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*,   ev: Robert Hurley, Mark Seem ve Helen R. Lane, Minneapolis, 1983, Fransızca basımı, *L'anti-O  dipe*, Paris: Minuit, 1972 (*Anti-  dipus, Kapitalizm ve   izofreni*, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 2012).
- Derrida, Jacques. *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*,   zenleyen, Christie V. McDonald,   ev: Peggy Kamuf, New York: Schocken, 1985.
- Doane, Mary Ann. *Femmes Fatales: Feminism, Film Theory, Psychoanalysis*, New York: Routledge, 1991.
- Dyer, Richard. "White", *Screen* 29.4 (1988 Sonbahar), 44-64.
- Edelman, Lee. *Homographesis: Essays in Gay Literary and Cultural Theory*, New York: Routledge, 1993.
- Ellis, Havelock. *Sexual Inversion*, 1897, New York: Arno, 1975.
- Fanon, Frantz. *Black Skin White Masks*,   ev: Charles Lam Markmann, New York: Grove, 1967, Fransızca basımı, *Peau noire masques blancs*, Paris: Seuil, 1952 (*Siyah Deri Beyaz Maske*,   ev: Cahit Koytak, Versus Yayınları, 2009).
- , *A Dying Colonialism*,   ev: Haakon Chevalier, New York: Grove Weidenfeld, 1965, Fransızca basımı, *L'an cinq, de la revolution algerienne*, Paris: Francois Maspero, 1959.
- , *Toward the African Revolution*,   eviren, Haakon Chevalier, New York: Grove, 1967, Fransızca basımı, *Pour la revolution africaine*, Paris: Francois Maspero, 1964.
- , *The Wretched of the Earth*,   ev: Constance Farrington, New York: Grove, 1963, Fransızca basımı, *Les damnes de la terre*, Paris: Francois

Maspero, 1963 (*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev: R. Şen Süer, Versus Yayınları, 2011).

Freud, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, çeviren ve düzenleyen, James Strachey, 24 cilt, London: Hogarth, 1953-74 (*Cinsellik Üzerine*, çev: Emre Kapkın, Payel Yayınları, 2006).

Fuss, Diana. "Freud's Fallen Women: Identification, Desire, and 'A Case of Homosexuality in a Woman'", *Yale Journal of Criticism*, 6.1 (1993 Bahar), 1-23.

Gaines, Jane M. "Competing Glances: Who Is Reading Robert Mapplethorpe's Black Book?" *New Formations*, 16 (1992 Bahar), 24-39.

Gates, Henry Louis, Jr. "Critical Fanonism", *Critical Inquiry*, 17.3 (1991 Bahar), 457-70.

Geismar, Peter. *Fanon*, New York: Dial, 1971.

Geller, Jay. "Freud V. Freud: Freud's Reading of Daniel Paul Schreber's *Denkwürdigkeiten Eines Nervenkranten*", *Reading Freud's Reading*, düzenleyen, Sander Gilman, Jutta Birmele, Jay Geller ve Valerie D. Greenberg. New York: New York UP, 1994, 180-210.

—, "A glance at the nose': The Inscription of Jewish Difference", *American Imago*, 49 (1992), 427-44.

Gendzier, Irene. *Frantz Fanon: A Critical Study*, New York: Grove, 1973.

Gilman, Sander. *Freud, Race, and Gender*, Princeton, NJ: Princeton UP, 1993.

Hatem, Mervat. "Toward the Development of Post-Islamist and Post-Nationalist Feminist Discourses in the Middle East", *Tucker* 29-48.

Heath, Stephen. "Joan Riviere and the Masquerade", *Burgin* 45-61.

Hegel, G. W. F. "Lordship and Bondage." *The Phenomenology of Mind*, çeviren, J. B. Baillie, New York: Humanities, 1977. (Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi, Efendi-Köle Diyalektiği, Praksis Felsefesi*, Yapı ve Kredi Yayınları, 2010).

Hesnard, Angelo Louis Marie. *L'univers morbide de la faute*, Paris: PUF, 1949.

Irigaray, Luce. "Any Theory of the 'Subject' Has Always Been Appropriated by the 'Masculine'", *Speculum of the Other Woman*, çev: Gillian C. Gill, Ithaca: Cornell UP, 1985, 133-46.

—, *This Sex Which Is Not One*, çeviren, Catherine Porter ve Carolyn Burke, Ithaca: Cornell UP, 1985.

- Krupat, Arnold. *Ethnocriticism: Ethnography, History, Literature*, Berkeley: U of California P, 1992.
- Lacan, Jacques. *Ecrits*, çev: Alan Sheridan, New York: Norton, 1977.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, düzenleyen, Christopher Fynsk, Cambridge: Harvard UP, 1989.
- Lacoue-Labarthe Philippe ve Jean-Luc Nancy. "The Unconscious Is Deconstructed Like an Affect" ("The Jewish People Do Not Dream", Birinci Bölüm) *Stanford Literature Review* 6, (1989 Sonbahar), 191-209.
- Lloyd, David. "Race under Representation", *Oxford Literary Review* 13.1-2 (1991), 62-94.
- Lucas, Phillippe. *Sociologie de Frantz Fanon*, Alger: SNED (Societe nationale d'edition et de diffusion), 1971.
- McCulloch, Jock. *Black Soul, White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory*, Cambridge: Cambridge UP, 1983.
- Memmi, Albert. "Fanon", *New York Times Book Review*, 14 Mart 1971: 5.
- Mercer, Kobena. "Black Hair/Style Politics", *New Formations* 3 (1987 Kış): 33-54.
- , "Skin Head Sex Thing: Racial Difference and the Homoerotic Imaginary", *New Formations* 16 (1992 Bahar): 1-23.
- Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil*, Cambridge, MA: Schenkman, 1975.
- Minces, Juliette. "Women in Algeria," *Women in the Muslim World*, düzenleyenler, Lois Beck ve Nikki Keddie, Cambridge, MA: Harvard UP, 1978, 159-71.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism", Mohanty, *Third World*, 1-47.
- Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo, ve Lourdes Torres, düzenleyenler, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington: Indiana UP, 1991.
- Morrison, Toni. *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Cambridge, MA: Harvard UP, 1992.
- Mowitt, John. "Algerian Nation: Fanon's Fetish", *Cultural Critique* 22, (1992 Sonbahar), 165-86.
- Odeh, Lama Abu. "Post-colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference", *Feminist Review* 43 (1993 Bahar), 26-37.
- Peteet, Julie M. "Authenticity and Gender: The Presentation of Culture", *Tucker* 49-62.
- Riviere, Joan. "Womanliness as a Masquerade", *Burgin* 35-44.
- Said, Edward. *Orientalism*, New York: Vintage, 1978 (*Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev: Berna Ülner, Metis Yayınları, 2012).

- , “Representing the Colonized: Anthropology’s Interlocutors”, *Critical Inquiry*, 15.2 (1989 Kış), 205-25 (“Sömürgecinin Temsili: Antropolojinin Muhatapları”, *Kış Ruhu*, çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2006).
- Sartre, Jean-Paul. *Anti-Semite and Jew*, New York: Grove, 1960 (*Yahudi Düşmanı Antisemitin Portresi*, Salyangoz Yayınları, 2008).
- , *Being and Nothingness*, çeviren, Hazel Barnes, London: Methuen, 1957, Fransızca basımı, *L’être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943. (*Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev: Gaye Çankaya Ek-sen & Turhan Ilgaz, 2011).
- , *Orphee noir*, *Anthologie de la nouvelle poesie negre et malgache* için Önsöz, Paris: PUF, 1948. (*Black Orpheus*, çev: S. W. Allen, Paris: Presence africaine, 1963.)
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Tendencies*, Durham, NC: Duke UP, 1993.
- Silverman, Kaja. “White Skin, Brown Masks: The Double Mimesis, or With Lawrence in Arabia”, *differences*, 1.3 (1989 Sonbahar), 3-54.
- Tucker, Judith, düzenleyen. *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers*. Bloomington: Indiana UP, 1993.
- Tyler, Carole-Anne. *Female Impersonators*, yayına hazırlanıyor.
- Wallace, Edwin R. *Freud and Anthropology*, New York: International UP, 1983.
- Woddis, Jack. *New Theories of Revolution*, New York: International Publishers, 1972.
- Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*, New York: Routledge, 1990 (*Beyaz Mitolojiler: Tarihyazımı ve Batı*, çev: Can Yıldız, Bağlam Yayınları, 2000).
- Zahar, Renate. *L’oeuvre de Frantz Fanon*, çev: R. Dangeville, Paris: Maspéro, 1970.



KİMLİĞİN ÖTESİNE GEÇMEK?



KÜLTÜRÜN İKİ ARADALIĞI*

Homi K. Bhabha

Kültürel eleştiri yazınında son yıllarda yaşanan değişim, bu alandaki çalışmaları daha iddiasız olmaya itti; artık eleştiri yazıları tartışmalarla donatılmıyor eskisi kadar. Bir zamanlar bu tür metinleri “yüreklere korku salan cümlelerle” doldurmak Hindistan’daki düğünleri çelenkle süslemek kadar gözdeydi, şimdiyse göstergebilimin ve postyapısalcılığın kutlamaları karşısında kimse sarhoş olmuyor. Şu “-izmler” ve “-cılık”lar, yani eleştirel düşünce dogmasını sarsan ekler, yeni paradigmaların ya da sorunsalların oluşumunu selâmlamıyor. Palermo’da görülen bir cenaze aracı ne kadar skandal yaratıyorsa, yazarın ölümü, niyetin gömülmesi gibi hadiseler de o kadar hayrete düşürüyor. İktidarın sindiği ufak alanları, söylemin çeşitli ifade sahalarını, gösterenlerin kayganlığını ve istikrarsızlığını ispat ederek toplumsal gerçekliği parçalamaya çalışan eleştirel pratikler ellerindeki silahları âni-den kaybetti.

Başımızda bekleyen muhafızdan azade olduktan sonra, belki de geliştirmeyi amaçladığımız entelektüel biçimlerin yaygın eleştiri söy-

* Çeviri: Fatma Büşra Helvacıoğlu

Kaynak Metin: “Culture’s In-Between”, *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall & Paul du Gay, Sage Publications, 2003.

lemlerinin içine girmiş olduğunu düşünüp umutlanırken, şimdi savunmasız yakalandık. Sahneye yeni bir oyun koyma yeteneğinden yoksunken, “Kültür” fikrinin kendisinin ön cepheden bize sunduğu gerçekliğin tamamıyla yüz yüze geldik. Kültür kavramının krallığını da kültürü kendimizce gösterge pratiklerinin ve toplumsal oluşumların dilinde eriterek sona erdirdik. Bu gündemi biz çizmedik, tartışmanın terimleri önümüzde hazır duruyordu; ancak bu kültür savaşlarının ve kanonik tuzakların ortasında çıkmaza düşme bahanelerinin ve metin dışında hiçbir gerçeğin olmadığı yönündeki histerik itirazların arkasına sığınmamız da çok kolay değil. Bu aralar nereye bakarsam bakayım beni orduya almakla görevli, bazen Dinesh D’Souza’ya bazen de Robert Hughes’a benzeyen ve “Batı Medeniyeti’nin sana ihtiyacı var” diyen askerin gözlerini görüyorum. Aynı zamanda, içimden bir ses “Eleştirel kuramın sana ihtiyacı var” diye de fısıldıyor.

Bugün söz konusu olan Yahudilik ve Helenizm’in mimarî birleşimi olarak özelleştirilmiş ya da idealize edilmiş bir Arnoldçu “kültür” mefhumu değildir. Çokkültürlü savaşların ortasında, şaşırtıcı bir biçimde T. S. Eliot’ın *Kültür Üzerine Düşünceler* adlı çalışmasından çıkan bir sonuca yaklaşıyoruz. Eliot bu kitabında kültürü *düşünme*deki kesin kıyaslanamazlığa, zorunlu imkânsızlığa işaret eder. Kendi kendine yeterli bir Avrupa kültürü mefhumunun ölümcüllüğü ve herhangi bir ülkede el değmemiş bir kültürün var olabileceği fikrinin saçmalığıyla yüzleşen Eliot şöyle yazar: “Yani, *hayâl edemeyeceğimiz* bir şey olduğunu itiraf ederken bir dünya kültürü idealini sürdürelim diye baskı görüyoruz. Dünya kültürü lafzını ancak ve ancak kültürler arası ilişkileri ifade eden mantıksal bir terim olarak anlayabiliriz.”¹ “Yerel” kültürlerin el değmemiş ya da bağımsız olduğu yönündeki düşüncemiz öylesine ölümcül ki, bizi hayâl edilmesi dahi mümkün olmayan “küresel” kültürlere ilişkin bir algı geliştirmeye mecbur kılıyor. Bu nasıl bir mantıktır?

Eliot’ın, tartışmanın içerisinde tikanıp kaldığı bu noktada sömürge göçleri sorunsalına dönmesi bence mühim. Çoğunlukla yerleşimci sömürge toplumları üzerine yazmış olsa da, Eliot’ın şu sözleri üçüncü dünya göçlerinin güncel durumunu ironik bir biçimde yansıtıyor:

¹ T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, Harcourt Brace, New York, 1949, s. 52. (*Kültür Üzerine Düşünceler*, çev. Sevim Kantarcıoğlu, Kültür Bakanlığı, 1987).

Modern zamanların göçmenleri...kendilerini kimi toplumsal, dinî, ekonomik ya da siyasi belirlenimlere veya tüm bunların özgül bir karışımına göre konumlandırıyorlar. Dolayısıyla bu hareketlenmelerin doğasında mezhepçiliğe benzer bir şeyler var. İnsanlar kültürlerinin yalnızca bir kısmını beraberlerinde getirmekteler ... Haliyle yeni topraklarında geliştirdikleri kültür hem esas kültürlerine şaşırtıcı bir biçimde benziyor hem de o kültürden çok farklı: Bazen asıl ırklarıyla ne şekilde ilişki kuracakları sorusu ve daha sonra asıl kaynaktan başka bir yere göçme durumu karmaşık hale gelecektir. Bu şekilde, kültürler arasında özgül sempati deneyimleri ya da çatışmalar yaşanabilir.²

Asıl kültürün yalnızca “bir kısmı” olan bu kültüre, bu *kısmi* kültüre el değmiştir; ancak bu kısmilik kültürler arasında iletişimi sağlayan bir bağ, kültürün bağımsız olmasının imkânsızlığının bir göstergesi, iki kültür arasındaki sınır (çizgisi) halini almıştır. Aslında bu kültür “kültürün iki aradalığı” gibidir; esas kültüre şaşırtıcı bir biçimde benzerken ondan farklıdır. Bu “yurtsuz”, göçmen, kısmi nitelikli kültürün savunusuna katılabilmek için bir şeye “katılmanın” “sınırlanma” ya da “sınır çekme” şeklindeki arkaik anlamlarını yeniden uyardırmamız gerekir. Bunu yapmakla liberallerin ve özgürlükçülerin yarattığı kutuplaştırmalara, –uyumcu da olsa çatışmacı da olsa– kültürlerin tercümesinin sınır duygulanımları, özdeşleşmeler ve “kültürler arasında özgül sempatiler ve çatışmalar” doğuran karmaşık bir edim olduğu yönünde bir algı sokmuş oluruz. Kültürlerin kısmi hattâ metonimik mevcudiyetinin özgüllüğü, ulusal kültürün, bu kültürün kutsanmış sınırlarının ve geleneklerinin kendi kendini tanımasını zorlaştıran toplumsal bölünmelerin ve eşitsiz kalkınmanın birbirine eklemlenmesinde yatar. Çokkültürlülük savaşlarında hem aleyhlerinde hem de lehlerinde konuştuğumuz azınlıklar söylemi; kültürel melezleşme, bir topluluğun ya da grubun farklılıklarının üst-belirlenimi ve o şaşırtıcı benzerlikle sıradan farklılığın birbirine eklemlenmesi dolayısıyla kurulan bir toplumsal özne atar ortaya.

Kültürel farklılıkla ilgili bu gibi sınır müzakereler, liberalizmin kültürel çeşitliliği çoğulcu bir seçim olarak temsil etmeye duyduğu derin bağlılığa çoğunlukla zarar verir. Çokkültürcülük üzerine liberal söylemler, yenilenme zorunluluğundan kaçmaya çabaladığında kendi

² Age., 63-64.

“hoşgörü” ilkelerinin kırılmasını tecrübe eder. Bu liberal söylemler çokkültürcü talepleri yerine getirirken, kendi yüce “eşit saygı” mefhumunun sınırıyla burun buruna gelir ve liberal bakış açısından mülhem etik haklara (ve kavramlara) sokaktaki vatandaşın tepesinden bakan Tarafsız Gözlemci’nin otoritesinde bir azalma olduğunu kaygıyla kabul eder. Geç liberal kültürün azınlıkların göçmen, kısmi kültürüyle olan ilişkileriyle ilgili düşünce geliştireceksek algımızı tartışmaları en iyi şekilde anlayabileceğimiz alana doğru kaydırmalıyız. Bu noktada, “farklılık olarak kültüre” dair teorik anlayışımız –en genel mânâsıyla– kültürün sınırının nasıl oluştuğunu, yurtsuzların mekân ve zaman algısını kavramamızı sağlayacaktır.

Peki, böyle bir teorik anlayış nerede aranmalıdır?

Habermas’ın çalışmaları, bütünlük ve uyum fikrine çok yatkın olmasına rağmen –ki bu yüzden geniş bir kitle tarafından eleştirilmektedir– toplumsal farklılaşma bağlamında vurgulanan kültürel alana ilişkin bir fikir atar ortaya. Habermas’a göre, “bütün bireysel özneleri kuşatan, kendinden menkul muazzam öznenin” evrensel bir güce sahip olduğuna dair algımızı kenara koyduğumuzda, uyum yolundaki tehlikeli arayış yaşam dünyasının (life-world) farklılaşmasıyla sonuçlanır. Bu farklılaşmanın en açık belirtileri, anlam kaybı, anomi ve türlü psikopatolojilerdir.³ Sonuç olarak, “bir zamanlar özne kategorisinin etrafında kümelenmiş olan toplumsal patoloji sebepleri şimdi parçalara ayrılmış tarihsel olumsuzluklar olarak dört bir yana saçılmaktadır.”⁴ Bir kere daha göçmenliğin farklılığına vurgu yaparak diyebiliriz ki, bu dağılmanın sonucunda “her zamankinden daha sıkı örülmüş, dille yaratılmış, öznelerarası bir ağ” üretiliyor. Yaşam dünyasını rasyonelleştirmek öncelikle farklılaştırma ve yoğunlaştırma, yani kültürün, toplumun ve kişinin her zamankinden daha keskin bir biçimde farklılaştırılmış bileşenlerini aynı anda bir arada tutan öznelerarası bağların oluşturduğu yüzergezer ağın gittikçe yoğunlaşması anlamına geliyor.⁵

³ Jürgen Habermas, ‘The normative content of modernity’, *The Philosophical Discourse of Modernity*, çev. Frederick G. Lawrence, MIT Press, Cambridge, MA: 1987, s. 348.

⁴ Age.

⁵ Age., s. 346.

Azınlıklar söyleminden sömürgecilik sonrası eleştiriye, gey ve lezbiyen araştırmalarından Meksikalı-Amerikalı çalışmalarına kadar pek çok sahayı içine alan şemsiye kavram, yani çokkültürcülük, çağdaş *Kültür eleştirisi*ni (Kulturkritik) belirleyen ve dağılıp etrafa saçılmış toplumsal olumsuzlukları tarif etmek için kullanılan, pek çok anlamla yüklenmiş bir gösterge halini aldı. Çokkültür sözcüğünün kendisi “yüzergezer bir gösteren” haline gelmiş durumda. Bu terimin sırrı, kendisinden çok farklılaştırmanın ve yoğunlaştırmanın neredeyse eşzamanlı yaşanıyormuş gibi görüldüğü toplumsal süreçleri imlemek için geliştirilen söylemsel kullanımlarında yatıyor. Söz ettiğimiz terimleri bu tartışmalı, hattâ çelişkili sahada eleştirebilmek için, liberal öğretinin bünyesinde barındırdığı ırkçı düşünceyle karşı karşıya kaldığımızda liberalizmin mantıksal tutarsızlıklarını açık etmekten daha fazlasını yapmalıyız. İster ırkçı olsun ister cinsiyetçi, önyargıyla dolu bilgi Kartezyen öznenin etik ya da mantıkî “düşünümSELLİĞİyle” ilgili değildir. Bernard Williams’ın söylediği gibi, buna “düşünüme karşı muhafaza edilen inanç” denir. Toplumsal pratikteki mantıksızlığa dair bir çalışma gerektirir, bu çalışma felsefi kuramın şematik mülahazalarından daha ayrıntılı ve esaslı olmalıdır.⁶ Kendilerini toplumsal ve kültürel farklılıkları demokratik bir sosyal alanda temsil etmeye adanmış olan çokkültürcüler, politik yabancılaştırmanın “izdüşümsel sahası” içerisinde kurulan “özne” yapısıyla baş etmek zorundadırlar.⁷ Étienne Balibar’ın yazdığı üzere, ayırımcılığın özdeşlik kurmaya iten dili tersinden işliyor: “‘Ulusa gerçekten ait olanların’ ırksal/kültürel kimliği, görünmez kalmaya devam etse de..., ‘ulusa gerçekten ait olmayanların’, Yahudilerin, ‘serserilerin’, göçmenlerin, Kızılderililerin, yerlilerin, siyahların yarı-yanılsamalı görünürlüğünden çıkarsanabilir.”⁸

Dolayısıyla inşa edilmiş, önyargıyla dolu bilgi sonsuza kadar muallakta kalacak ve tehlike içinde olacaktır; çünkü, Balibar’a göre, “gerçekten ait olmayanın” *fazla* görünür olması hiçbir zaman “ger-

⁶ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press Cambridge, MA, 1985, s. 116.

⁷ Étienne Balibar, ‘Paradoxes of universality’, David Theo Goldberg (der.), *Anatomy of Racism*, University of Minnesota Press, Minneapolis and Oxford, 1990, s. 284.

⁸ Age.

çekten ait olanın” yeterince görünür olmasını garantilemez.⁹ Ayırmıcılığa maruz kalmayacak azınlık kimlikleri kurmaya gönül veren çok-kültürcülerin bu isteklerini niçin, bulundukları konumda kalarak ya da “damgalanmamış” özgün bir kökene ve/veya bir bahaneye sarılarak gerçekleştiremeyeceklerinin cevaplarından birisi de bu zaten: Onların bu kimlikleri tanınması tehlikeli bir belirsizliğin müzakeresini gerektiriyor; çünkü ötekinin fazla görünür varlığı ulusa ait özgün öznenin altını çizse de görünürlüğüne ya da hakikiliğini hiçbir şekilde garanti etmiyor. Azınlık öznesinin *fazla görünür olanla yeterince görünür olmayanın arasında bir yere* kazınması, bizi Eliot’ın kültürel farklılığın ve kültürler arası bağlantıların mantıkî ispatın ötesinde olduğu yönündeki algısına geri götürüyor; ayırmıcılığa uğramış öznenin, *yeniden kuruluş sürecindeyken bile*, geçici olarak ayrıştırıcı ve etkin şekilde muğlâk bir şimdiki ânın içerisinde konumlanmasını gerektiriyor. “Çok geç. Her şey öngörüldü, incelendi, gösterildi ve sonuna kadar kullanıldı. Hiçbir şeyi tutamıyorum bu titreyen ellerimle: Damar bulundu. Çok geç!” Frantz Fanon, açık bir biçimde, söyleme (enunciation) ve özdeşleşmenin alanında gecikme ânından,¹⁰ ırkçılıkla dolu bir tanınma ânını çarpıcı hale getirerek konuşuyor. Ayırmıcılığa uğramış özne ya da topluluk, tarihsel açıdan zamansız, sonsuza kadar gecikmeye mahkûm, çağdaş bir anda yer alıyor. “Çok geciktiniz, çok çok geciktiniz. Aramızda her zaman bir dünya, beyaz bir dünya olacak... Bu etkileyici kaynaşmaya bakınca... Zenci göz yaşlarımı akıtmaya karar verebilirdim, anlaşılmayan bir şey değil ya bu! Yavaş yavaş, orada burada yalancı ayaklar çıkararak, bir ırkın üstünü örttüm.”¹¹

Oysaki tanınmaya ilişkin liberal diyalektik ilk bakışta zamanlamayı doğru yapmış gibi görünüyor. Tanınmanın öznesi (Tarafsız Gözlemci’yle uyumlu olacak şekilde) Charles Taylor’ın tipik liberal bölge addettiği, eşit şartlardan müteşekkil alanı arayarak senkronik bir uzamda durur. Söz konusu liberal bölgede, birbirinden farklı kültür-

⁹ Age., s. 285.

¹⁰ *The Location of Culture* (Routledge, London, 1994) adlı kitabımdaki “Race, time and the revision of modernity” adlı yazıma bakınız.

¹¹ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lamb Markmann, Grove Weidenfeld, New York, 1967, ss. 121-2. (*Siyah Deri, Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, Versus Kitap).

lere “eşit saygı” duyulduğu farz edilir. Ancak tarih bize öğretmiştir ki zamanında harekete geçen hiçbir şeye (meselâ trenlere) güven olmaz. Mesele liberalizmin ırksal ya da cinsel ayrımcılığı tanımaması değildir; bilakis bu konuda yürütülen mücadelelerde her daim ön safta yer almıştır. Ancak liberalizmin sahip olduğu eşitlik mefhumuyla ilgili daimi bir sorun vardır: Liberalizm, kültürlerin zamanlarına ilişkin farkları yadsıyan bir algıya sahiptir. *Kültürel değer eşitliğinin* tanınması için her kültüre eşit derecede saygı duyulması gerektiği varsayımına dönerek söylersek, liberal söylem kültürel farklılığı olağanlaştırmaya çalıştığı noktada kısmi kültürlerin, azınlık kültürlerinin ayrıştırıcı, “sınırdan” duran zamansallığını tanımaz. Eşitliği gerçekten paylaştırmak ister, ancak bunu her kültürü tarihsel olarak aynı zamanda başlattığı sürece yapabilmektedir; farklılığın tanındığını gerçekten hissederiz, ancak bu tanınma azınlıkların kısmi kültürünü oluşturan ve genellikle sömürge sonrası dönemde doğan kültürlerin tarihsel soykütüğünü temsil etmeyi başaramayan koşullarda gerçekleşir. Taylor şöyle der:

Bu çokkültürcü taleplerin arkasındaki mantık, bütün kültürlere eşit derecede saygı duyabileceğimiz bir alanın varlığına dayanıyor gibi görünmektedir...farklı çalışmalara ilişkin gerçek değer yargıları bütün kültürleri az ya da çok aynı temele oturtmakta gibidir. Tâbii ki değer yargılarının konumunu sorgulayan daha radikal, yeni Nietzscheci bir bakıştan saldırabilirdiniz bu dediklerime... Ortada uzun bir zaman boyunca toplumların *tamamına* can vermiş insani kültürlerin tamamının bütün insanlara söyleyeceği şeyler olduğuna dair bir iddia, bir faraziye vardır. Bu durumu *bir toplum içerisindeki kısmi kültürel çevreleri ve ilaveten ana kültürün kısa evrelerini dışarıda bırakmak* için bu şekilde söze dök-tüm.¹² (vurgular bana ait)

Ya da şöyle:

Salt insani düzeyde, çeşitli karakterlerde ve mizaçlardaki *büyük insan topluluklarına uzun bir süre boyunca* belli bir anlam ufku

¹² Charles Taylor, *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*, Princeton: University Press, Princeton, 1992, ss. 66-7 (*Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, yay. Haz.: Cem Akas, Yapı Kredi Yayınları).

sağlayan kültürlerin hayranlığı ve saygıyı hak ettiğini varsaymanın akıllıca olduğunu öne sürebiliriz. (vurgular bana ait)

Açıkça görülüyor ki kısmi kültürleri dışlamak, yalnızca büyük insan topluluklarını ve uzun zamanları vurgulamak azınlık ya da kenara itilmişlik kültürlerinin tanınma biçimleriyle örtüşmüyor. Bahsettiğimiz varsayımı “upuzun bir zaman boyunca toplumların tamamına” dayandırmak; azınlık konumuna itilmenin demokrat liberal toplumun türdeş, yatay olma iddiasını ortadan kesmesini ve sorgulamasını sağlayan ayrıştırıcı, dışarıda bırakılmış âni atlayan geçici bir kültürel değer kriteri getirir. Ancak böylesi bir kültür zamanı mefhumu anlam ya da içerik düzeyinden başka düzeylerde de işlev görür. Bu satırların gözlemciyi nasıl bir yerde konumlandığına, Taylor’ın eşitlik varsayımını nasıl değer yargısına dönüştürdüğüne bakalım. Kısmi kültür, azınlık kültürü, ulusa bağımsız olduğu yalanını belleten içsel farklılıkların, “yabancı bedenlerin”, ulusun eşitsiz kalkınmasından neşet eden yarıkların altını çizer. Nicos Poulantzas’ın kıvrak bir zekâyla öne sürdüğü gibi, ulus-devlet farklılıkları, toplumun zamanına “aralarındaki mesafeyi kodlayarak sadece çoklu zamansallıkları teke indirgeyen müstakil, homojen bir ölçü aracılığıyla”¹³ hükmederek eritir (homojenleştirir). Zamanın bu şekilde mesafeye dönüşü, Taylor’ın iddiasının bütüncül ve parçalı toplumlar arasında mekânsal ikilik üretme biçiminde gözlemlenebilir. Bu mekânsal ikilikte ötekinin yadsınması berikinin ilkesi olarak işlev görür. Bütünün içindeki parçanın çifte yazımı ya da azınlığın iğzerinin dışarısı şeklindeki konumu reddedilir.

Ancak bu “bütünün içindeki parçadan” bir şey, içsel eşikte durma ya da “yabancı beden” olarak azınlık, Taylor’ın söyleminde açık bir biçimde ifadesini bulur. Mihail Bahtin’den ödünç alınan bir tabirle, bu şeyi en iyi şekilde tarif etmenin yolu onu “diyalojik” olana yönelik bir arzu olarak tanımlamaktır. Fakat Taylor “diyalojik” olanı melezleştirici gücünden yoksun bırakır. Bu durumun en çarpıcı belirtisi, “eşitlik varsayımına” karşın Taylor’ın çokkültürlülüğü veya azınlık konumunu her daim “dışarıdan” gelen ve taleplerini dışarıdan söyleyen bir dayatma olarak sunmasıdır. “Asıl uğraştırıcı olan mesele, te-

¹³ Nicos Poulantzas, *State Power and Socialism*, çev. Patrick Camiller, NLB, London, 1978, s. 110. (*Devlet, İktidar ve Sosyalizm*, Epos Yayınları).

mel siyasi ilkelerimizden ödün vermeden *onların (azınlıkların)* kenara itilme hissiyle başa çıkmaktır” (vurgular bana ait).¹⁴ Aslında mesele onlarla/bizle değil, azınlıkların ulusun mekânı içerisinde muğlâk bir biçimde sahip oldukları, tarihsel ve zamansal açıdan ayırık konumlarla başa çıkmaktır. Taylor’ın eşitlik varsayımını ve (liberal yargının öncesi ve sonrası) değerlerin tanınmasını temel ulusal ve ulusallaştırıcı kültürlerin *uzun zaman aralığına (longue durée)* yerleştiren değerlendirme şeması, esasen Bahtinci melezliğin anti-tezidir ve bu gibi iddiaları kültürel bütünleşmenin yedeğine alarak tam mânâsıyla baltalar. Bahtin der ki:

Melez olan yalnızca çift sesli ve çift aksanlı değil ... aynı zamanda çift dillidir; çünkü içinde yalnızca (ve hattâ çokça) iki müstakil bilinç, iki ses, iki aksan yoktur; bir araya gelen ve sözce alanında bilinçli olarak onunla kapışan çifte sosyo-linguistik, bilinç ve iki ayrı zaman dilimi vardır ... Ayrı bakış açıları arasındaki çöküş bu formlarda kök salmıştır ... böyle bilinçdışı melezler tarihsel olarak da üretkendirler: Yeni dünya görüşlerine, dünyayı sözcüklerle anlamak için gereken yeni ‘içsel formlara’ gebedirler.¹⁵

Esasen, Bahtin söylemsel çifteliğin (bu terimle *ikiliği ya da ikili karışıklığı kastetmiyorum*) müzakere edilmesinin yeni bir söz-eylem (speech act) yaratacağı sözceleme mekânına vurgu yapar. Ben kendi çalışmalarında siyasi karşıtlık ya da haksızlık koşulları içerisinde kültürel otoritenin nasıl inşa edildiğini anlatmak için melezlik kavramını geliştirdim. Melezleştirme stratejileri, kültürel göstergenin “amirâne” hattâ otoriter bir şekilde kayıt altına alınmasındaki yabancılaştırıcı hamleyi açığa çıkarır. Hegomonik pratik, melez strateji ya da söylem, emre yönelik girişimin kendisini genelleştirmiş veya (ya da) normalleştirici bir bilgi olarak somutlaştırdığı noktada, iktidarın eşitsiz dağıldığı ancak ifade biçiminin müphem olabileceği bir müzakere alanı açar. Böyle bir müzakere ne asimilasyon ne de işbirliğidir. Bu alan, toplumsal karşıtlığın ikili temsilini reddeden “yarılmış” bir failliğin

¹⁴ Taylor, *Multiculturalism*, p. 63. (*Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, yay. haz.: Cem Akas, Yapı Kredi Yayınları).

¹⁵ Mikhail Bakhtin, ‘Discourse in the novel’, Michael Holquist ‘der’. *The Dialogic Imagination*, çev. Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, Austin 1981, s. 360.

doğuşuna imkân tanır. Melez failer kendi seslerini kültürel üstünlük ya da egemenlik peşinde olmayan bir diyalektik içinde bulurlar. Topluluk tasavvuru oluşturabilmek amacıyla içinden çıktıkları kısmi kültürü ve tarihsel hafızanın, meşgul ettikleri azınlık konumlarına; içeri- nin dışarısı olmalarına, bütünü içindeki parça olmalarına anlatı biçimi kazandıran versiyonlarını kullanırlar.

Toni Morrison'ın *Sevilen* (1987) adlı romanında, kültürel ve müşterek (komünal) bilgi varlığın kendisine duyduğu bir tür aşk olarak çıkagelir, bu aşk aynı zamanda "öteki"ye duyulan aşktır. Bu etik aşkın içinde öznenin "içedönüklüğünde" "öteki"ye yapılan radikal ve anarşik bir atıf barınır.¹⁶ Bu bilgi Sethe'nin, Sevilen'in ve Denver'ın kesişen ve birbirini yaran öznellikler dolayısıyla düzenledikleri bir talepte bulunma ve isimlendirme törenini içeren şaşırtmacalı bölümlerde görünürdür: "Sevilen, kızım", "Sevilen benim kız kardeşim", "Ben Sevilen'im ve Sethe benim."¹⁷ Kadınlar, "kendi araları" denen yoğun atmosferli bir mekânda, müşterek bir alanda hayalî konuşmalar yaparlar. "Kişilerarası" bir gerçekliği keşfederler: Estetik olarak uzaklaştırılmış, geri çekilmiş, ancak tarihle çerçevelenmiş bir parantezin içindeymiş gibi duran şiirsel imgenin içerisinde beliren toplumsal gerçekliği keşfederler. Bu bölümlerdeki ritmi ve doğaçlamayı buraya aktarmak çok zor; ancak bu bölümlerin romandaki kadınların geçmişini iyileştirmesini, bir topluluğun kendi ismini koyma hakkını geri alma çabasını görmemek de imkânsız.

Sevilen Kimdir?

Artık anlıyoruz. O, Sethe'nin kendisine dönen kızı. Bundan böyle Sethe'nin zihni yersiz yurtsuz kalmayacak.

Sevilen Kimdir?

Artık diyebiliriz ki; o Denver'a dönen ve kaçarken ölen mülteci babasından umut getiren kız kardeşidir.

Sevilen Kimdir?

Artık biliyoruz: Cani bir sevgiden yaratılmıştır o; sevgiye, nefrete, kendini özgür kılmaya yönelen. Kelimeleri; boynu kırık, be-

¹⁶ Bkz: Emmanuel Levinas, 'Reality and its shadow', *Collected Philosophical Papers*, çev. Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, Dordrecht, the Netherlands, and Boston 1987, ss. 1-13.

¹⁷ Toni Morrison, *Beloved*, Plume/NAL, New York, 1987, ss. 200-17. (Sevilen, çev. Püren Özgören, Can Yayınları).

densiz, linç edilmiş insanlar gibi, kurdelesı çözülmüş ölü çocuklar gibi kırık döküktür. Ancak sözdizimsiz ve parçalanmış olmalarına rağmen ölü ağzından söylediği canlı sözlerde hiçbir yanlışlık yoktur.

‘Şimdi yüzüm geliyor o yüzü almalıyım onunla bir an önce birleşmek istiyorum yüzümü öyle çok seviyorum ki siyah yüzüm çok yakınımnda birleşmek istiyorum’.¹⁸⁻¹⁹

Genellikle tarihsel belirlenimcilik bağlamında zikredilen tarihin te-kerrür ettiği fikri, uzlaşa başarısız olduğunda ve kültürel kıyaslanamazlığın sonuçları dünyayı çekilmez bir yer haline getirdiğinde, liberal söylemler içerisinde sıklıkla ortaya çıkar. Böylesi anlarda geçmişin; “olayı” zamansız, ortaya çıkışının anlatısını da şeffaf hale getirmek için esrarengiz bir dakiklikle geri döndüğü düşünülür.

“Çağdaş olma” gerçekliğiyle, bu gerçekliğin çatışmaları ve krizleriyle, kayıpları ve açtığı derin yaralarla; tarihe kendi unutkanlığımızla sonradan kesintiye uğratacağımız ya da karşısında şaşkınlığa düşeceğimiz uzun süreli bir bellek bahşederek mi en iyi şekilde başa çıkıyoruz? Hindular ve Müslümanlar arasındaki ulusalcı şiddetin Hindistan’ın seküler modernliğinden zuhur ettiğini nasıl unutabildik? Eski Balkan kavimlerinin yeniden ortaya çıkacağını “unutmamamız” gerekmez miydi? Bütün bu sorular gittikçe yaygın hale gelen bir gözlemin de altını çiziyor: dinî “köktencilikler”, ulusalcı hareketlerin yayılışı, ırka ve etnik kökene ait olmakla ilgili yeni tanımlamalar, iddia edildiğine göre, bizi daha erken bir tarihsel sürece; tarihçilerin bitimsiz on dokuzuncu yüzyıl dedikleri zaman diliminin dirilmesine ya da yeniden sahnelenmesine döndürmüştür. Bu iddianın altında daha derin bir huzursuzluk, toplumsal dönüşümün itici gücünün artık ortak bir demokrasi kültürüne duyulan özlem olmadığı yönündeki korku yatmaktadır. Kaybolan zamanı anma ve kaybolan toprakları geri isteme çabalarının birbirinden apayrı “çıkar grupları” ya da toplumsal hareket kültürü yarattığı, endişe dolu bir kimlik çağına girdik. Bu çağda, kişiler ve gruplar arası bağlar karışıklık ilişkilerine dayalı ve muğlak biçimlerde kurulurken; dayanışma da yalnızca belli durumla-

¹⁸ “The home and the world” adlı makalemden, *Social Text*, 10:2 ve 3, 1992, ss. 141-5. O metinde bu cümle üzerine Toni Morrison’ın *Sevilen* adlı romanına ilişkin daha teferruatlı bir tartışma yürütmüştüm.

¹⁹ *Sevilen* adlı romanın ilgili kısımları Türkçe tercümesinden alınmıştır. Bkz. *Sevilen*, çev. Püren Özgören, Can Yayınları. (ç.n.)

ra özgü ve stratejik olarak sağlanabilir. Müştereklik, genellikle toplumsal çıkarların ve siyasal hakların “olumsallığı” doğrultusunda müzakere edilebilir hale gelmiştir.

Tarihsel yeniden inşaya dair anlatılar toplumsal dönüşümle ilgili bu efsaneleri reddedebilir: Ortak hafıza anlamlarını psikanalizle paylaşılan bir illiyet algısı dolayımında arar, bu durum da bir yandan geleceği sorulara açık tutarken bir yandan da geçmişin nükseden imgesini müzakere eder. Böyle bir geriye bakışın önemi de geçmişini yeniden yazabilmesinde, yeniden etkinleştirebilmesinde, değiştirebilmesinde, *yeniden gösterge kılabilmesinde* yatar. Daha da önemlisi, geçmişe dair kavrayışımızı ve geleceğe dair yorumlama gücümüzü *bugünü incelememize izin veren* bir “hayatta kalma” etiğine bağlar. Bu inceleme, ya da çözümleme, bizi tarihin kaçınılmaz bir şekilde *hiçbir fark olmadan* tekrarlanacağı yönündeki belirlenimcilikten kurtarır. Geçmişin imgesi olarak kabul ettiğimiz şeyle gerçekten geçen zamanın içinde ve anlamın yolculuğunda olup biten arasındaki zorlu sınırla, ayrıştırıcı deneyimle karşı karşıya gelmemizi mümkün kılar.

Teşekkür

Bu makale, 1993'te Dartmouth'ta Eleştiri ve Teori Okulu'ndaki seminer katılımcılarıma ve meslektaşlarıma adanmıştır. Onların yönlendirmesi ve desteği olmasaydı bu metnin şu anda sahip olduğu şekli alması imkânsızdı.

SUFİ DÜŞÜNCEDE BEN VE ÖTEKİ*

Muhammad Kamal

Bu yazı, Sufi düşüncesinde Ben ve Öteki arasındaki ilişki sorununu ele almakta ve Ben-Öteki ikiliğinin üç farklı yolla yapısöküme uğratılabileceği imkânı üzerine yoğunlaşmaktadır. İlk olarak Öteki'nin ben için ontolojik bir temel olması nedeniyle felsefi olarak, ikincisi aralarındaki ilişkinin epistemolojik olmaktan çok en başından beri duygusal olması nedeniyle duygusal olarak ve üçüncüsü ise benliğin varlığının geçici durumunun terk edilmesiyle manevi olarak. Sufi yolculuğunun sonunda benin öteki ile yeniden birleşmek için kendi varlığını yok ettiği öne sürülür.

Sufi düşüncesi benin “Öteki” için beslediği özlem dolu duyguya odaklanır. İkiliği kaldırarak, metafiziksel anlamda bir rahatlığa ulaşmayı mümkün kılan yöntemleri takip ederek bu hissin üstesinden gelmeye çalışır. Bu makale, soruna yaklaşırken Öteki'nin tasavvuftaki anlamını analiz eder ve ben ile Öteki arasındaki bu ikiliğin ilk olarak Öteki'nin benin varlığı için ontolojik bir temel ve şart olduğu

* Çeviri: Huri Küçük.

Çeviriyi yeniden gözden geçirerek bazı terimler konusunda yardımcı olan Mehmet Temelli'ye teşekkür ederiz. (e.n.)

Kaynak Metin: “The Self and the Other in Sufi Thought”, *Religion East & West*, Issue 6, October 2006.

hipotezini öne sürerek, ikinci olarak ben ve Öteki arasındaki ilişkinin nasıl başından beri duygusal olduğunu göstererek ve üçüncü olarak, Sufi'nin benin geçici var olma durumundan feragatini –öteki ile yeniden birleşmeye özgü ebedi bir hazzın farkına varılarak ulaşılmış bir feragattir bu– inceleyerek nasıl yok edileceğini açıklar.

1. İki “Öteki” Kavramı

Öteki kelimesini tasavvufta kullanıldığı şekliyle açıklamak için, öncelikle iki anlamı (ve iki yazılışı) arasındaki ayrımı belirlememiz gerekir. Birincisi, büyük Ö ile yazılan Öteki (Other) en evrensel (külli) kavramı, en üst sınıf ya da türü ve benlik için ontolojik temeli açıklamaktadır. İkincisi, büyük harfle yazılmayan öteki (other) İslâmi teolojik bağlamda bir başka bene, özellikle Müslüman olmayan kimseye işaret eder. Öteki'nin varlığının inkâr edildiği ya da tanınmadığından değil, tam tersine aynı ontolojik kökene sahip olduğundan özünde benden farklı olmadığı düşünüldüğünden, İslâm düşüncesindeki İslâm siyaseti, İslâm hukuku gibi alanlara nispeten tasavvuf, *ötekinin* bu formülasyonuna daha az önem atfediyor gibi görünür. Oysa Kur'an'da “öteki”, kendi anlamı ile kullanılmış ve belli sınırlandırmalar ile çevrelenmiştir. Bu teolojik bağlamda ve İslâm düşüncesinin toplumsal ve politik kalıplarında, “öteki”, Müslüman olmayan ve dolayısıyla ümmete (Müslüman topluluğu) ait olmayan kimseye işaret eder.

Bu ötekiler, daha sonra iki kategoriye ayrılır; Ehl-i kitap –yani kutsal bilgi ile yönlendirilen “Kitabın İnsanları”– ve Ehl-i kitap olmayanlar. “Ehl-i kitap”, özel olarak Yahudiler'e ve Hristiyanlar'a işaret eder. Ben ile öteki arasındaki ilişkinin doğası bu teolojik ayırım ile belirlenmiştir. Bir Müslüman'ın birinci öteki kategorisine ait bir gayrimüslimle birlikteliği, ikinci kategoriye ait öteki ile birlikteliğinden daha farklıdır. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilmiştir:

Bugün, size temiz olanlar helâl kılındı. Kitap verilenlerin yemeği size helâl, sizin yemeğiniz de onlara helâldir. İnanan hür ve iffetli kadınlar ve sizden önce kitap verilenlerin hür ve iffetli kadınları – zina etmeksizin, gizli dost tutmaksızın ve mehirlerini verdiğiniz

takdirde— size helâldir. Kim imanı inkâr ederse, şüphesiz amelleri boşa gider. O, ahirette de kaybedenlerdendir.¹

Kur'an, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki ilişkilere belli sınırlar getirir ve bu sınırlar, öteki bir dönüşüm geçirip, kendi ötekiliğinden feragat ettiğinde kaldırılır.

Tasavvufta ben ve öteki yani ümmetin —Müslüman toplum— mensupları ile ümmetin mensubu olmayan kimseler arasındaki ayırım esas alınmamıştır. Bu nedenle birbiri yerine geçebilirler, çünkü hepsi aynı hakikate ait olduğundan, yaratılmışlığın özellikleri özdeş-tir. Ben ve öteki ontolojik ve öz olarak iki ayrı varlık değildir, bu nedenle karşılıklı tanımadan haz alabilirler. Bu bakış açısından ve ötekinin kökenine dair ontolojik görüş nedeniyle ben, öteki ile ilgili dinî farklılıkları, mezhep ve ritüel farklılıklarını aşar.²

2. Benliğin Kökeni ve Ontolojik Şartı Olarak Öteki

Büyük harfle yazılan Öteki, Sufi düşüncesinin çekirdeğinde yer alır. Bunun iki nedeni vardır. Birincisi, benin kökenine işaret etmesidir, ikincisi ise benin varlığı için ontolojik şart olmasıdır. Bu durum Kur'an'da şöyle belirtilir:

Rabbin meleklere: “Ben, balçıktan, işlenebilen kara topraktan bir insan yaratacağım. Onu yapıp ruhumdan üflediğimde ona secdeye kapanın” demişti.³

Tasavvufta bu Kur'ani kabuller, benin oluşumunun ve ben ile Öteki arasındaki ilişkinin anlaşılmasına rehberlik etmektedir. Bu varsayımlar Öteki ile benin öz olarak ayrı hakikatler olmadığını ve benin Öteki'den oluştuğunu göstermektedir. Bistami (ö. 875), Cüneyd (ö. 910) ve Hallac (922'de idam edildi) gibi ilk Sufi üstadlar da bu konu ile ilgilenmişlerdir. Öteki ile tekrar birleşmenin verdiği bahtiyarlıkta kaybolmanın peşine düşmüşlerdir. Bistami, Öteki ile nihai özdeşleşmeyi dile getiren ilk kişi olmuştur, *Şataha'*nda (Mistik İfadeler) şöyle der; “gerçekten, Ben Allah'ım, benden başka ilah yok; bu yüz-

¹ Kur'an, 5: 5 (<http://Kur'an.diyanet.gov.tr/Kur'an.aspx#3:17>).

² Nefisi, *Kulliyat-i-Kasim-i Enver*, (Tahran, Amir Kabir, 1958), 90.

³ Kur'an, 15: 28, 9 (<http://Kur'an.diyanet.gov.tr/Kur'an.aspx#3:17>).

den bana ibadet edin".⁴ Ondan sonra, Hallac zihninde bu birlikle beraber şunu dile getirmiştir: "Ben Hakkım", bu da muhaliflerinin ve Bağdat'taki Abbasi halifesi Muktedir'in elinde infaz edilmesine neden olmuştur.⁵

Benliğin varlığı için ötekinin ontolojik bir şart olduğu hipotezinin felsefî bir avantajı vardır; çünkü artık Öteki'nin varlığına dair bir kanıt gerekmemektedir ve Öteki'den bağımsız bir ben varlığı tasavvur edilemeyecek bir hale gelecektir. İbn Sina (980-1037) bu görüşü Tanrının varlığına dair bir tartışmada geliştirmiştir; bu görüşte iki tür varlık arasında ayırım yapmaktadır. Bunlar Zorunlu Varlık ve mümkün varlıktır. Mümkün bir varlık olarak ben, kendi kendine var olamaz; varolmak için kendisinden başka bir varlık türüne yani Zorunlu Varlığa dayanması gerekir. Ben Öteki'nin göstergesine dayanır ve gerçekte Öteki'nin ayrılmış bir biçimidir. Bu nedenle, benin varoluşu Öteki'nin varlığının kanıtıdır.⁶

Öteki tek Hakikat olduğu için, Öteki'den başka ne "var" ise yoktur. Öteki olmayan ben gerçek olmayan bir şey gibi görülebilir. Bu ifade çelişkili görünüyor; çünkü benin var olduğunu varsaymaktadır. O halde ben nasıl "yok" olabilir? Bu çelişki, ben için ontolojik şart olarak Öteki'nin anlamı kavrandığında anlaşılabilir ve çözümlenebilecektir. Bu amaçla iki terim, vücut ve mevcut, Sufi düşüncesindeki Öteki ve benin varlığını tanımlamak için kullanılmaktadır. Ontolojik temel olarak Öteki'nin varlığı, vücut olarak tanımlanır, benin de dâhil olduğu tüm diğer varlıklar mümkün varlıklar olarak mevcuttur ve var olmak için Öteki'ye dayanırlar. Öteki var olmaması hiçbir şekilde mümkün olamazken, mevcut olarak ben var olabilir de

⁴ Bakınız Abdul Hakim Khalifa, *The Metaphysics of Rumi: A Critical and Historical Sketch*, (Islamabad, Institute of Islamic Culture, 1959), 143.

⁵ Louis Massignon, *The Passion of Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, cilt 1, çev. Herbert Mason, (Princeton, Princeton University Press, 1892), 529 (*Hallac-ı Mansur'un Çilesi: İslâm'ın Mistik Şehidi*, cilt 1, çev. İsmet Birkan, Ardıç Yayınları, 2006).

⁶ İbn Sina, *Kitabu'n-Necat*, (Kahire: Matb'aatu's-Sa'ade, 1938), 22 (*En-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yayınları, 2013).

olamayabilir de ve benin varlığı yalnızca Öteki'nin varlığı ile olan ilişkisinde anlaşılabilir.⁷

Benin yokluğu Kur'an'daki Işık metaforunda daha iyi anlaşılır: "Allah göklerin ve yerlerin Nuru'dur."⁸ Bu ayette, Allah (Öteki) Nur olarak tanımlanmaktadır ve O gökleri ve yeri aydınlatmaktadır. Işık, varlıkların yokluktan ya da karanlıktan çıkarak varolma biçiminde görünmelerini sağlar; ben de Işığın ışını olarak mevcuttur. Bu nedenle ben Işıktan farklıdır fakat onunla özdeştir. Farklıdır çünkü ışık değildir, ancak ışın Işıktan oluşmuştur, öte yandan Işıktan ayrı bir şey de değildir, çünkü Işıktan başka bir şey var olmaz ya da bulunamaz ve ışın olarak ben Işığın ürünüdür. Öteki, Işık ile tanımlanmaktadır ve ben de ötekiden yansıyan ışıdır. Bu nedenle ben Öteki ile özdeştir çünkü Öteki'den başka hiç bir şey bulunamaz; aynı zamanda ben Işık değil de ondan yayılan parlaklık olduğu için Işığın kendisi ile özdeş değildir.⁹ Mademki bu varlıklar aynı varlıklar, o halde mevcut varlıklar gerçek var olanlar olarak düşünülmelidir. Farklı olduklarından dolayı da mevcut varlıklar, Işıkla ilişkilerinde var olma ya da karanlık durumunda kalmaktadırlar. Bu nedenle bireysel var olma, varolmama durumuna benzemektedir. Benin varolma durumundan dönüşümü, ancak benin, Ötekinin içine tamamen dalarak yok olmasıyla (fena bulmasıyla) mümkündür.

Öteki'nin benin varoluşu için ontolojik şart olması ilkesi, konu açısından daha sonraki felsefî sistemlere de dâhil edilen metafiziksel bir düzlem haline gelmiştir. Bunların en önemlileri Sühreverdi (1153-91) ve İshrakilik öğretisi ile İbn Arabî (1165-1240) ve Vahdetu'l-vücud öğretisidir. Sühreverdi'ye göre, hakikat "özdür" ve aynı zamanda ışıkla özdeştir. Nurların nuru'ndan (Öteki) oluşan ışık olarak ben, dört ayrı oluşturulan ışık biçiminin var olduğu alana aittir. Bu dört ışık biçimi; mücerret (nur), yarı aydınlık (cevher), arazlar ve cisimlerdir. Tüm bu ışık formları aynı kaynaktan çıkmaktadırlar ve aynı hakikatin dereceleridir. Sühreverdi burada sadece büyük bir Yunan düşünürü olarak değil aynı zamanda Işık felsefesinin ustalarından

⁷ Hacı Mes'ud Çiştî, *Nikatu'l-'Aşikin*, (Berkeley: California University, 1972), 81.

⁸ Kur'an, 24: 35 (<http://Kur'an.diyaret.gov.tr/Kur'an.aspx#3:17>).

⁹ William Chittick, *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*, (New York State University of Press, 1989), 153.

biri olarak gördüğü, Işık felsefesinin bilgisini yeni düşünür kuşağına aktaran Platon ile aynı şekilde düşünmektedir. Sühreverdi, türlerle ilgili bir “hâkim Nur’a” inanmaktadır. Her tür, baskın ışık olarak var olmaktadır ve Sühreverdi’nin “türlerin efendisi” dediği evrensel bir biçime sahiptir. Bu türlerin efendileri Platon’un “Formlar”ına benzetilmektedirler; fakat bunlar tüm tikellerin paylaştığı evrensel (tümel) özler değildir. Daha yüksek bir sahada var olmaktadırlar ve tikellerden bağımsızdırlar. Tikellerin nedenidirler ve aynı türün tüm tikelleri ile nedensel bir ilişkileri olduğu için evrenseldirler. Örneğin, ‘kedinin’ evrensel formu maddi dünyadaki tüm bireysel kedilerle aynı nedensel ilişkiye sahiptir. Sühreverdi bu açıdan evrensel Formlar (külli suretler) öğretisini kabul etmiştir fakat Formları bireysel varlıkların hepsinin paylaştığı evrensel ifadeler olarak değil, bireysel varlıkların nedenleri olarak görerek Platon’dan farklılaşmıştır.

Burada pek değeri olmayan başka bir temel farklılık olarak, Platon’un aksine Sühreverdi, Formların nüfuz alanının, nedenin kavramsal kapasitesinin ötesinde olduğuna inanmaktadır. Biçimlerin nüfuz alanı sezgiyle anlaşılmalıdır. Sühreverdi’nin sistemindeki “mümkün nûr” olan bireysel ben, kaynağına yaklaştıkça daha fazla aydınlatılacaktır.¹⁰ Aydınlanmadaki yoğunluğun artması, ben ve öteki arasındaki ontolojik uzaklığın yok edilmesi ile gerçekleşir. Sühreverdi uzaklığın yok edilmesini “huzur” olarak adlandırmaktadır. Öteki’nin farkındalığı “huzur’un bilgisidir” (ilm-i huzurî) ve Sühreverdi bunun en güvenli kavram kaynağı olduğunu düşünmektedir.

İbn Arabî Varlığın Birliği felsefesinde Sühreverdi’nin Işık Felsefesi ve İslâm inancındaki tek tanrıcılık fikri ile çatışmıştır. Sühreverdi varlığın asıllığından (asalet-i vücud) çok, özün asıllığını (asalet-i zat) tartışmıştır, fakat İbn Arabî’ye göre Varlığın birliği tek bir varlığın olduğu anlamına gelmektedir ve tüm var olanlar bu Tek Varlığın tecellisi ya da dışa yansıyan ışınıdır.¹¹ Bu durumda varlık, özden daha çok belirleyici bir ilke ve her şeyin var olması için neden haline gelir. Varlık birdir, ancak tüm varoluş seviyelerinde kendisini gösterir. Açıkçası tecellilerin çokluğu, dışavurumunun çeşitli derecelerini birleştiren

¹⁰ Sühreverdi, *Hikmat al-Ishraq*, çev. John Wallbridge ve Hüseyin Ziai, (Prova, Utah: Brigham Young University Press, 1999), 133 (*İşrak Felsefesi/Hikmetü’-İşrak*, çev. Tahir Uluç, İz Yayıncılık, 2012).

¹¹ Chittick, *Ibn al-Arabi*, 79.

bir düzlem olan birliğin aksini ispat etmez. William Chittick, *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*'da bu öğretinin anlamını ilk olarak Varlığın Birliği ile İslâm'daki "Tanrının birliğin beyanı" (tevhid) ile ilişki kurarak, ikinci olarak da bu Sufi öğretisi ile Batı felsefesindeki panteizm arasında bir ayırım yaparak açıklamaya çalışmıştır. İkincisi Tanrı'yı Varlıkla özdeşleştirmektedir ya da Tanrı ve Varlığı eş anlamlı olarak ifade etmektedir. Tanrının Birliğin Kur'anî anlayışı Tanrıdan başka hiçbir şeyin var olmadığına işaret etmez. Sadece İslâm öncesi dönemde bazı Arap kabilelerinde yaygın bir inanç olan çok tanrıcılığı inkâr eder. "İlâhınız bir tek Allah'tır. O'ndan başka ilâh yoktur. O, Rahmândır, Rahîmdir".¹²

Kur'an'da daha sonra şöyle belirtilir:

Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri, O'ndan başka tanrı olmadığına şahitlik etmişlerdir. O'ndan başka tanrı yoktur, O güçlüdür, Hakîm'dir.¹³

"Ondan başka ilah yoktur" (la ilahe illa Allah) ifadesi tek bir Tanrının varlığını güçlü bir şekilde ifade etmektedir ve Allah'tan başka ilahları reddetmektedir. Varlığın Birliği düşüncesini destekleyenler bu ifadenin birinci bölümünü değiştirmişlerdir. "Başka ilah yoktur" (la ilah), "başka varlık yoktur" (la mevcud) olmuştur. Asıl ifade çok tanrıcılığı inkâr etmektedir, öte yandan Birliğin Sufi biçimi Allah'tan başka hiçbir varlığın olmadığını ileri sürmektedir. Burada vurgu Allah'ın aşkınlığına değil içkinliğine yapılmaktadır.

Feridüddin Attar (1119-1230) bu Birliği su analogisi ile aydınlatmaktadır: "Engin okyanustaki su da sürahideki su da aynı sudur."¹⁴ Yine Attar'a göre Hakikatin parçalara ayrılmışlığını birleştiren, onların mahiyetleri değil varlığıdır. Aynı şekilde, tüm farklı varlık türleri de (insanlar, hayvanlar, ağaçlar, vb.) bu birliğin üzerine temellenmiştir. İbn Arabî *Füsûsu'l-Hikem*'inde Tanrıyı şeylerin toplamı olarak düşünmüştür: "Varlık bakımından Tanrı şeylerin varlığı ile aynıdır,

¹² Kur'an, 2: 163 (<http://Kur'an.diyanet.gov.tr/Kur'an.aspx#3:17>).

¹³ Kur'an, 3: 17, ayrıca bkz. 4: 171, 16: 51, 112: 1

(<http://Kur'an.diyanet.gov.tr/Kur'an.aspx#3:17>).

¹⁴ Khalifa, *Rumi*, 145.

çünkü Onun Varlığından başka hiçbir varlık yoktur.”¹⁵ Olgusal dünyanın çokluğu birlik üzerine temellenmiştir. İlkesel olarak tüm varlıklar birbirine ait olduğu için; farklılık, özdeşlikte temellenmektedir.

William Chittick’in Varlığın Birliği ve panteizm arasında yaptığı ayırım ikna edici değildir. Chittick, İslâmi açıdan Varlığın Birliği öğretisinin, panteist Batı metafiziği ışığında anlaşılmaması gerektiğini göstermeye çalışmıştır; fakat iki öğreti de aslında birçok yönden benzerdirler. Her iki öğreti de Tanrının âlem ile özdeşleşmesinde ısrar etmeden ikiliği reddetmektedirler. Örneğin Batı’da panteizmi destekleyenlerden Spinoza her şeyin “Töz”de var olduğunu ve var olanların Tözün sıfatlarının tecelli parçası olduklarını ileri sürmüştür. Yani Töz var olanlardır ve aynı zamanda var olanlar değildir. Kendisi şöyle söylemiştir: “Tanrının (deus) tamamıyla sonsuz bir varlık, yani sınırsız sıfatlardan, bu sıfatların her biri içsel ve sınırsız özü ifade eder, oluşan bir töz olduğunu anladım.”¹⁶ Ayrıca şunu da belirtmektedir: “Ne varsa Tanrının içindedir ve hiçbir şey Tanrı olmadan var olamaz ve idrak edilemez.”¹⁷ Spinoza aşkın Tanrı kavramını reddeder; ona göre Tanrı’nın nüfuz edici bir güç olması nedeniyle, Tanrının nedenselliği içkin bir nedenselliktir, fakat yarattıklarıyla özdeş değildir. Spinoza’nın tek Hakikat olarak Tanrı tanımı (Varlığın birliği öğretisini destekleyenlerin de görüşü olan) Tanrının doğa ile özdeşleşmesi ile karıştırılabilir, fakat Spinoza’ya göre doğa Tanrının sonsuz sıfatlarından biridir. Bunun yanı sıra Spinoza, aynı hakikatin ayırt edilebilir fakat ayrılamaz iki yönünü göstererek Tanrıda belli bir öz-ayırımın olduğunu göstergesi olan, *natura naturans* (yaratıcı tabiat – creative principle of natura) ile *natura naturata* (yaratılmış tabiat – created nature) arasında da bir ayırım yapar.¹⁸

¹⁵ İbn Arabî, *Fusus al-Hikam*, cilt 2, çev. Bülent Rauf, (Oxford, Muhyiddin Ibn Arabi Society, 1986), 337 (*Fusûsu’l Hikem*, çev. Ekrem Demirli, Kambalacı Yayınları, 2008).

¹⁶ Spinoza, *Ethics*, çev. Andrew Boyle (London: Everyman’s Library, 1970), I, def. VI (*Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yayınları, 2009).

¹⁷ Spinoza, *Ethics*, Proposition XV.

¹⁸ Bkz. T. M. Forsyth, “Spinoza doctrine of God in His Relation to His Concept of Reality”, *Studies in Spinoza: Critical and Interpretative Essays*, yay. haz.; S. Paul Kashap, (Berkeley: University of California Press, 1972), 7.

Hindistanlı Sufi üstadı ve İbn Arabî'nin öğretisini eleştirenlerden biri olan Şeyh Ahmed Sirhindi (İmam Rabbani) (1567-1624) tasavvufi tecrübede, Varlığın Birliği kavramının, bir varlığı algılamak ya da her şeyi bir olarak görmekten başka bir şey olmadığı noktasında ısrar etmiştir. Bu algı, öte yandan, Varlığın birliği için ontolojik bir temel sağlamamakta ve diğer varlık türlerinin var olmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin Sirhindi'ye göre gündüzleri yıldızların ışığını görmeyiz ve doğal olarak yıldızların orada olmadığını düşünürüz, fakat bu düşünce yanlıştır, çünkü güneşin doğuşu yıldızların varlığını yok etmez.¹⁹ Sirhindi'ye göre bir Sufi asla Tanrı ile ontolojik bir birlik deneyimleyemez çünkü Tanrı aşkındır ve benin erişiminden ötedir. Sirhindi Varlığın Birliği öğretisinin putperestlik, hattâ tabiata ait bir olguya tapma için mantıksal bir temel olabileceğini ve bu öğretinin ayrıca, her şeyin bir Varlığın tezahürü olduğu ve bu tek varlık tamamen iyi olduğu için aynı zamanda kötülüğün ve dünyadaki günahın varlığını inkâr ettiğini belirtmiştir.

3. Ben'in Öteki Özlemi

Bir Sufinin günlük yaşantısında ben ve Öteki arasındaki ilişki duygusaldır ve özlemle temellendirilmiştir. Özlem dışlanan ben için oluşturulmuş bir şarttır ve Ötekiden ayrılmayı gerektirdiği kadar Öteki ile önsel bir birliği de gerektirmektedir. Ben ayrılığın gerçekleşmesiyle, Öteki'ye yönelik tutkulu bir heyecanla tekrar birleşimi sağlamak için çaba harcar. Benzer şekilde, Varlığın özelliğinin geçici durumu, Varlıktan dışlanmadan başka bir şey olarak görülmez ve bu nedenle özlem duygusu Sufinin hayatındaki baskın hâl ve zihin durumu olur.

İranlı şair Sadi Şirazi (1194-1292) bu hali şöyle dile getirmiştir:

*Dün gece تنها çölde, övündüm
Yalnızlığım, çadırımı kurdum
Faziletleri ile itibar görenlerin üzerine.
Fakat Birliğin çölünde,*

¹⁹ Ahmed Sirhindi, *Mektubat*, cilt 1, no.43, yay. haz., Nur Ahmed (Lahor: Nur Co., 1964), 147 (İmam-ı Rabbani, *Mektubat-ı Rabbani* (3 Cilt), çev. Talha Hakan Alp & Ahmet Hamdi Yıldırım, Semerkand Yayınları, 2009).

*Teklikle övündüğümde,
İnziva tutkunlarının ikiliği paramparça oldu.*²⁰

Bir diğer İranlı şair Celaleddin Rumi (1207-73) şöyle yazmıştır.

Er ol, erlerin maskarası olma; kendi başının çaresine bak sersemleşme. Bir diğer (tomar)da; “Bunların hepsi birdir. İki gören kimse şaşkı adamcağızdır” demiş. Bir tomarda da; “Yüz, nasıl bir olur, bunu kim düşünür, meğer ki deli olsun! demekte.”²¹

Özlem, Sufinin günlük hayatının en baskın hâli olduğu için, burada ben ve Öteki arasındaki ilişki kuramsal bilgi ile başlamıyor. Ben, Öteki’nin varolduğunun nasıl bilinebileceğini sorgulamaya meyilemeyecektir. Öteki’nin varlığının kanıtı ne şüpheli olacaktır ne de mecburi, çünkü ben, bir ruh hali ile Öteki’ye uyum sağlamıştır ve benin varoluşu Öteki’nin varlığını varsayar ve haklılaştırır.

Bu nedenle tasavvufta ben ve Öteki arasındaki ilişki başından beri kuramsal değil duygusaldır. Öteki’nin tanınmasına (marifet) yönlendiren duygusal saiktir (Aşk). Duygusal saik benin sadece birincil değil ayrıca ontolojik yapısıdır. Duygusal neden olmadan, ben Öteki’nin üstün bilgisini edinemez. Bu nedenle İbn Sina duygusal yol üzerine oluşturduğu tezde benin bu duygudan doğduğunu öne sürmüştür: “Coşkulu aşk Yaratılıştan gelir –Her şey kaçınılmaz bir sudur sürecinde Allah’tan gelir ve kaçınılmaz aşk sürecinde O’na döner.”²²

Duygunun üstünlüğü bilginin önemini yok etmez; ancak Sufiye göre, ben, Öteki’yi epistemolojik açıdan temellük etmeksizin, Öteki ile tutkulu bir ilişki kurabilir. Beni Öteki’yi deneyimleyebileceği seviyeye yücelten bu duygusal nedendir. İbn Arabî şunu dile getirir:

Allah Teala Hazretleri bir şeyde değildir, kendisinde dahi bir şey var değildir. Kendisinden gayrı ne bir dâhil ve ne de bir hariç vardır. İşte Cenab-ı Hakk’ı bu sıfatlarla bu türlü bilmek layıktır. Allah Teala Hazretleri ilim ile bilinmez, akıl ile de bilinmez. Fehim ile de bilinmez, vehim ile de bilinmez, his ile dahi bilinmez... Allah Teala Hazretleri’ni kendinden gayrı gören ve kendinden gayrı

²⁰ Bkz. Margaret Smith, *The Sufi Path of Love: an Anthology of Sufism*, (London: Luzac & Company, 1954), 114.

²¹ *Mesnevi* cilt 1, beyit 494-496, çev. Tahirü’l-Mevlevi, Kırkambar Kitaplığı, 2010.

²² İbn Sina, “Al Risala fi al-’Ishq”, *Medieval studies*, cilt. 7, (1945), 214.

kendini idrak eden ve kendinden gayrı kendini idrak eden ve kendinden gayrı kendini bilen yoktur.²³

Kavramsal Öteki anlayışı, benin sonlu tabiatından kaynaklanan kısıtlamaları barındırır. Sonlu bir varlık olarak ben, Öteki'nin bilgisini edinecek bir konumda değildir, öte yandan Öteki'nin sonsuz doğası hiç bitmeyen bir bilme sürecine yönlendirmektedir.²⁴ Bu sonsuz bilgi arama sürecini durdurmak için, ben Öteki'ne garkolması olan *yokluğu* (fenâ) başarmak ve Öteki'yi Öteki'nin gözüyle görmek ve onunla bir olmak için uğraşır.

Bu nedenle duygu, bir tür biliş haline gelmektedir, çünkü duygu da ben Öteki'nin varlığını derinlemesine anlamaktadır. Öteki algılanırsa da algılanmasa da, ben Öteki'ye bu hâl ile alışmıştır. Ben örtüleri açar ve sırları açığa çıkarır.²⁵ Duyguda Öteki'nin uzaklığı duygusal nedenin yoğunluğuna da bağlıdır ve onun yoğunluğu benin ötekiden uzaklığının ve yakınlığının ölçüsü haline gelmektedir. Bazı sufilere göre, duygusal neden, beni çılgınlık noktasına getiren bir tutku biçimidir, bu noktada ben derin bir haz ve keder ile ayarlanmış bir durumdadır. Kwaja Mas'ud Chishti [Hace Mes'ud Çiştî] (1142-1236) bu durumu şöyle betimler.

Dostlar! Aşk kalbin içine nüfuz ettiğinde onu öldürür, gözlerin içine girdiğinde onlardan ırmak yapar, giysilere ulaştığında onları paçavraya çevirir, hayata girdiğinde onu yok eder ve sahip olduklarına yöneldiğinde onları yıkıntıya çevirir.²⁶

4. Benin Fena Bulması

Benin var olmaması ile ilgilenen sufi filozofların düşünceleri üzerine düşünürken, var olmama durumunun, olumsuz terimlerle tanımlanamayacağına dikkat etmek gerekir. Benin var olmaması “Hiçlik” değildir. “Hiçlik” varoluşun mutlak imhasıdır. Örneğin, benin var ol-

²³ *Ahadiyet Risalesi*, terc. H. Şemsi Ergüneş, İlkharf Yayınları, İstanbul, 2012, s. 20-21.

²⁴ Chittick, *İbn al-Arabi*, 153.

²⁵ Abu'l Quasim Al-Qushayri, *Al- Risala-Qushayriya*, çev. Rabia Harris, (Chicago: ABC International Group, 1992), 294.

²⁶ Hace Mes'ud Çiştî, *Nikatu'l-'Aşikin*, (Haydarabad: Abdul 'Ulai Press, 1945), 54.

mamasının Fransa kralının olmaması ya da ayda bal nehrinin olmaması gibi bir şey olduğu söylenemez. Benin var olmaması da olumludur, çünkü ben öteki olan ışığın ışınıdır ve kendi geçici ve mekânsal yapısında bir varlık türüdür.

Bu noktada oluşan soru şudur: Ben ve Öteki'nin ayrılığı nasıl yıkılır? Ben mi Öteki'yi yok eder, Öteki mi beni yok eder? Sufizmde bu sorunun cevabı belirsizdir. Bazı sufi ifadeleri Öteki'yi yok eden beni resmederken diğerleri ise tam tersini tartışmaktadırlar. Ancak ben ve Öteki arasındaki bu birliği açıklamak için bu fark yeterince açık değildir. Benin mi öteki ile birleştiği yoksa Öteki'nin mi ben haline geldiği açıkça anlaşılmayabilir. Örneğin İbn Arabî'ye göre "ne ben ne de sen" olacaktır.²⁷ İkiliğin yıkılmasını özetleyen bu ifade hangi tarafın yok edildiğini açıklamaz. Hallac'ın ifadelerinden birine göre, ben Öteki'nin içinde emilmiştir; Hallac şöyle der: "Arkadaşlar beni benden çalan Tanrıdan kurtarın." Burada Benin dönüştüğü ve Öteki ile birleştiği görülmektedir. Başka bir yerde de Hallac "içime gir ki kendine şükret"²⁸ diye belirtmiştir. Burada da Öteki ben ile özdeşleştirilmiş ve bağımsızlığı inkâr edilmiştir.

Ancak bu ifadelerin hepsi düalizmin yıkımının belirtileridir ve bu süreçte ben için en önemli olan, Öteki ile ben arasındaki bütün ayırmaları kaldırarak Öteki ile yeniden birleşimi benimsemesidir. İranlı arif şair Ömer Hayyam (1048-1125) yeniden birleşmeyi şu şekilde açıklamaktadır.

*Bir kapı vardı anahtarını bulamadığım,
Bir perde vardı,
Arkasını göremediğim
Bir süre biraz Kelam
Sen ve ben üzerine
Sonra göründü ki
Ne sen var ne de ben.*²⁹

²⁷ James Fadiman ve Robert Frager, *Essential Sufism*, (San Francisco: Harper San Francisco, 1997), 12.

²⁸ Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, 117.

²⁹ Ömer Hayyam, *Rubaiyat of Omar Khayyam*, çev. Edward Fitzgerald, (London: Brackenbooks, 1995), 78. (*Rubailer*, çev. Ali Güzelyüz, Kabalcı Yayınları, 2012).

Sufi düşüncesi, sonuç olarak, yıkımın doğasına yönelik felsefi araştırmamızın arayışını onaylamamaktadır. Benin mi Öteki ile birleştiğini yoksa Öteki'nin mi benle birleştiğini hâlâ anlamamaktayız. Bu sorunla başa çıkabilmek için şunu tartışmamız gerekir: Öteki, benin var olması için ontolojik temel ve şart olduğu için temeldir, ondan geriye kalması gereken temellendirilmiş olan değildir. İkilikten uzak durmak için, ben, kendi varolmama durumunu yok etmeli öteki ile yeniden birleşerek gerçek hale gelmelidir. Ben, ontolojik olarak şartlandırılmış ve oluşturulmuştur, Hindistanlı Sufi Şah Veliyullah'a göre (1176-1262) oluşturulmuş her varlık dönüşebilir durumdayken, oluşturan dönüştürücüdür. Ben kendisine dönüşmelidir ve aşama aşama kendisini Öteki'ye yaklaştırmalıdır.³⁰

Ben ve Öteki arasındaki yeniden birleşmeyi tanımlarken Ebu Kasım el-Kuşeyri (ö. 1072) duygusal nedene geri dönmektedir: “Aşkın esası her şeyini âşık olduğuna vereceksin ki senden sana hiçbir şey kalmasın.”³¹ Ona göre yıkım ancak benin kendisini yok etmesiyle gerçekleşebilir. Ben sürekli aşk içinde kaybolmalıdır.³² İranlı sufi şair Mahmud Şebüsteri (ö. 1320), aynı görüşe sahiptir; mistik yolculuğun sonunda yok olacak bendir:

*Bu dünya bir anda yok olur,
Dünyada “hakikatten” başka hiçbir şey kalmaz
Yaklaştığın an
“Ben”den çıkarsın, Sevgili ile “birleşirsin”.*³³

Benin imhası deneyimi Sufi edebiyatında çoğu metaforlar ve sembollerle anlatılmıştır ve bu metafor ve semboller ben ve öteki arasındaki ikiliğin yıkımının iç yüzünü yansıtmaktadır. Sufiye göre, varolmama durumunun imhasının gerçekleşmesinin ötesinde, varlık dışında hiçbir şey yoktur. Bu hiçliğin ötesinde hayatta kalma dışında, ölümden de yaşamdan başka bir şey yoktur. Bu yok olma tamamen olumluluk ve güzellik içindeki varoluş gibi ebedi yeniden birleşmeyi göstermektedir.

³⁰ Şah Veliyullah, “Sata’at”, in *Sufism and in Islamic Tradition*, çev. G.N. Jalbani, (London: Octagon Press, 1980), 117.

³¹ El-Kusayri, *el Risale El-Kusayri*, 305 (*Tasavvuf İlmine Dair: Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, 2012).

³² El-Kusayri, *el Risale El-Kusayri*, 311.

³³ Smith, *Sufi Path of Love*, 42.

“KİMLİK”İN ÖTESİNE GEÇMEK*

Rogers Brubaker & Frederick Cooper

“Kelimelerle kurabileceğimiz en kötü ilişki biçimi onlara boyun eğmektir” diye yazmıştı George Orwell, bundan yarım yüzyıl önce. Dil, “düşünceyi kösteklemeye veya gizlemeye değil, onu ifade etmeye yarayan bir araçsa, kelimenin anlamı seçmesine değil, anlamın kelimeyi seçmesine izin vermeliyiz” diye de eklemişti.¹ Bu makalede, sosyal bilimlerle beşeri bilimlerin “kimlik” kelimesine boyun eğdiğini, bunun hem entelektüel hem politik açıdan olumsuz sonuçlar doğurduğunu ve daha iyi bir kelime seçimiyle daha iyi tartışmalar yürütülebileceğini iddia ediyoruz. “Kimlik” kelimesinin (kuvvetli anlamıyla yorumlandığında) çok fazla şey ifade ettiğini, (zayıf anlamıyla yorumlandığında) çok az şey ifade ettiğini veya (muğlâklığından ötürü) hiçbir şey ifade etmediğini ileri sürüyoruz. “Kimlik” teriminin üstlenmesi beklenen kavramsal ve teorik işlerin envanterini çıkarıp, bu işlerin, “kimliğin” şeyeleştirici çağrışımlarıyla yüklü olmayan ve daha anlaşılır başka terimler tarafından daha iyi yapılabileceğini savunuyoruz.

* Çeviri: Kübra Kelebekoğlu

Kaynak Metin: “Beyond ‘Identity’”, *Theory and Society* 29, 2000.

¹ George Orwell, “Politics and the English Language,” *A Collection of Essays*, (New York: Harcourt Brace, 1953), 169-170.

Kimlik meselesinde takınılan hâkim konstrüktivist tavrın –kimliklerin inşa edilmiş, akışkan ve çoklu olduğunu taahhüt ederek terimi “hafifleştirme” ve “özcülük” suçlamasından muaf tutma çabasının– bizi kimlikler üstüne konuşma gerekçesinden bile yoksun bıraktığını öne sürüyoruz; ayrıca bu hâkim tavrın, çağdaş kimlik siyasetinin özcü iddialarını ve “somut” dinamiklerini inceleyebilmemiz için yetersiz kaldığını iddia ediyoruz. “Hafif” konstrüktivizm, mefruz “kimliklerin” çoğalmasına olanak sağlar; ama “kimlikler” çoğaldıkça, terim analitik gücünü yitirir. Kimlik her yerdeyse, aslında hiçbir yerde değildir. Kimlik eğer akışkansa, benlik anlayışlarının (self-understanding) katılaşma, donma ve kristalize olma biçimlerini nasıl anlayabiliriz? Kimlik eğer inşa edilmiş bir şeyse, dıştan gelen özdeşleştirilmelerin kimi zaman baskıcı olabilen etkisini nasıl kavrayabiliriz? Kimlik eğer çokluysa, salt kategorileri, üniter ve dışlayıcı gruplara dönüştürmeye çalışan politikacıların ulaşmaya çalıştığı –kim zaman da ulaştığı– bu korkunç tekilliği nasıl anlamamız gerekir? Kimlik siyasetinin gücünü ve pathosunu nasıl anlayabiliriz?

“Kimlik” çağdaş politikanın kelime haznesindeki en önemli terimdir; toplumu analiz edenlerin bunu göz önünde bulundurması şarttır. Ama bu durum, “kimlik” kelimesini analizlerimizde bir kategori olarak kullanmamızı; “kimlikleri” bütün insanların sahip olduğu, peşine düştüğü, inşa ettiği ve tartıştığı şeyler olarak kavramlaştırmamızı gerektirmez. Bütün yakınlıkları, kurulan bağlantıları; aidiyet biçimlerinin hepsini; bütün müşterek deneyimleri, münasebetleri ve uyuşmaları; bütün benlik anlayışlarını ve iradi özdeşleşmeleri (self-identification) “kimlik” terimiyle kavramlaştırarak bilenmemiş, düz, belirgin özellikleri olmayan bir sözcük dağarcığını sırtlamış oluyoruz.

Burada süregiden kimlik siyaseti tartışmasına katkıda bulunmayı amaçlamıyoruz.² Bunun yerine, analitik bir kategori olarak kimliğe

² Kıvamında bir kimlik siyaseti eleştirisi için bkz. Todd Gitlin, *The Twilight of Common Dreams: Why America Is Wracked by Culture Wars* (New York: Henry Holt, 1995), Kimlik siyasetinin çok yönlü bir savunusu için bkz. Robin D. G. Kelley, *Yo’ Mama’s Disfunktional!: Fighting the Culture Wars in Urban America* (Boston: Beacon, 1997). Kimlik siyasetinin zirve noktasını geride bırakmış olabileceğini söyleyen bir iddia için bkz. Ross Posnock, “Before and After Identity Politics,” *Raritan* 15 (Yaz 1995): 95-115; David A. Hollinger, “Nationalism, Cosmopolitanism, and the United Sta-

odaklanıyoruz. Bu “yalnızca anlambilimsel” veya terminolojik bir mesele değildir. “Kimlik” kelimesinin kullanımının ve suistimalinin, yalnızca toplumsal analizin dilini değil, kaçınılmaz olarak toplumsal analizin tözünü de etkilediğini iddia ediyoruz. Toplumsal analiz – kimlik siyasetinin analizi de dâhil olmak üzere– bir dereceye kadar belirsizliğe mahal vermeyen analitik kategoriler gerektirir. Ne çağrıştırsa çağrıştırsın, kimi pratik bağlamlarda ne kadar vazgeçilmez olursa olsun, “kimlik” ziyadesiyle muğlak; “bükülemez” ve “hafif” anlamları, özcü imaları ile konstrüktivist nitelikleri arasında ziyadesiyle parçalanmış; toplumsal analizin gerektirdiklerine hakkıyla cevap veremeyen bir terimdir.

Sosyal Bilimlerdeki “Kimlik” Bunalımı

“Kimlik” (identity) terimi ile aynı kökten gelen başka dillerdeki benzer teknik terimlerin, Batı felsefesinde, antik Yunan’dan çağdaş analitik felsefeye kadar uzanan uzun bir tarihi vardır. Bu terimler, belirgin bir değişimin ortasındaki istikrar ve belirgin bir çeşitliliğin ortasındaki birlik gibi felsefenin uzun ömürlü meselelerine değinmek için kullanılagelmiştir.³ Ne var ki, “kimliğin” ve onunla akraba terimlerin toplumsal analiz metinlerinde yaygın olarak kullanılması çok daha kısa bir zaman önce başlamıştır ve çok daha yerel bir kaynağa sahiptir.

“Kimliğin” toplumsal analizin diline girerek sosyal bilimlerde ve kamusal söylemde ilk kez yayılması (1950’lerin ikinci yarısından başlayarak) 1960’larda Birleşik Devletler’de gerçekleşti.⁴ Erik Erik-

tes”, Noah Pickus, editör, *Immigration and Citizenship in the Twenty-First Century* (Lanham, MD: Rowman Littlefield, 1998).

³ Avrum Stroll, “Identity,” *Encyclopedia of Philosophy* (New York: MacMillan, 1967), Cilt IV, s. 121-124. Çağdaş bir felsefi değerlendirme için bkz. Bartholomaeus Boehm, *Identitaet und Identifikation: Zur Persistenz physikalischer Gegenstaende* (Frankfurt/Main: Peter Lang, 1989). “Kimlik” terimi ile ondan türemiş terimlerin tarihi ve geçirdiği değişimler için bkz. W. J. M. Mackenzie, *Political Identity* (New York: St. Martin’s 1978), 19-27, ve John D. Ely, “Community and the Politics of Identity: Toward the Genealogy of a Nation-State Concept”, *Stanford Humanities Review* 5/2 (1997), 76ff.

⁴ Bkz. Philip Gleason, “Identifying Identity: A Semantic History”, *Journal of American History* 69/4 (Mart 1983): 910-931. 1930’ların *Encyclopedia of*

son'un (kendisi birçok şeyin yanısıra "kimlik bunalımı" ifadesini de icat etmiştir) kitabının benimsenmesi ve popülerleşmesi, terimin izlediği en önemli ve en meşhur güzergâhta pay sahibidir.⁵ Ama Philip Gleason'ın da gösterdiği gibi,⁶ bu yayılışın başka güzergâhları da vardı. Özdeşleşme (identification) kavramı, tam kaynağından, özellikle psikanalitik bağlamdan (bu bağlamda terimi ilk kullanan Freud idi) alındı ve bir koldan (Gordon Allport'un 1954 tarihli etkileyici kitabı *The Nature of Prejudice* yoluyla) etnisiteye bağlanırken, (Nelson Foote ve Robert Merton gibi isimler yoluyla) bir koldan da toplumsal rol kuramı ile referans grup kuramına bağlandı. Baştan itibaren "benlik" (the self) üzerine eğilen sembolik etkileşimcilik sosyolojisi, biraz da Anselm Strauss'un⁷ etkisiyle, "kimlikten" gittikçe daha fazla sözetmeye başladı. Ama kimlik kavramının yayılmasında en fazla etkili olan kişiler, çalışmalarını sembolik etkileşimci geleneğin çevresinde sürdüren Erving Goffman ile toplumsal konstrüktivizm ve fenomenoloji gelenekleri dâhilinde çalışan Peter Berger'di.⁸

the Social Sciences (New York: Macmillan: 1930-1935) adlı ansiklopedisinde kimlik (identity) üstüne bir madde yoktur, ama "kimlik belirleme" (identification) üstüne bir madde vardır; büyük ölçüde bireyleri hukuki olarak mimlenme yöntemlerine –örneğin, parmak izi alma– odaklanır (Thors-tein Sellin, Cilt 7, s. 573-575). 1968 tarihli *International Encyclopedia of the Social Sciences*'ta (New York: Macmillan), "identification, political" (politik özdeşleşme) üstüne bir madde bulunur, William Buchanan (Cilt 7, s. 57-61), bu madde "kişinin bir grupla (sınıf, parti, din vb.) özdeşleşmesine" odaklanır. Başka bir madde daha vardır: "identity, psychosocial" (psikolojik kimlik), Erik Erikson (*a.g.e.*, 61-65), bu da bireylerin "grubundaki rol bütünleşmesine" odaklanır.

⁵ Gleason, "Identifying Identity", 914ff; Erikson'un çalışmasının siyaset bilimine uyarlanması için bkz. Mackenzie, *Political Identity*.

⁶ Gleason, "Identifying Identity", 915-918.

⁷ Anselm Strauss, *Mirrors ve Masks: The Search for an Identity* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959).

⁸ Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963); Peter Berger ile Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City, NY: Doubleday, 1966) [*Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayınları]; Peter Berger, Brigitte Berger ve Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness* (New York: Random House, 1973) [*Modernleşme ve Bilinç*, çev. Cevdet

Çeşitli nedenlerden dolayı, kimlik terimi 1960’larda epey yankı buldu;⁹ ulus sınırlarının ve çalışma alanlarının sınırlarının ötesine yayıldı, hem gazetecilik sözlüğünde hem de akademik sözlükte kendine yer edindi, toplumsal ve siyasi analizin diline sızabildiği kadar toplumsal ve siyasi pratiklerin diline de sızdı. Amerika bağlamında, hâkim bireyci ethos ve dil sayesinde, özellikle de 1950’lerde “kitle toplumu” sorununun gündeme yerleşmesi ve 1960’larda gençlik hareketlerinin ortaya çıkmasıyla, “kimliğe” ilişkin endişelere dikkat çekildi. 1960’ların sonlarından itibaren, Siyah Gücü hareketi ve bu hareketin model oluşturduğu sonraki etnik hareketlerin yükselişiyle birlikte, hâlihazırda Erikson tarafından “komünal kültüre”¹⁰ bağlanmış olan bireysel kimlikle ilgili iddialar ve endişeler kolaylıkla grup seviyesine taşındı. Birleşik Devletler’deki sol siyasetin kurumsal anlamda görece zayıf olması ile toplumsal ve siyasi analizlerin buna eşlik eden sınıf temelli bir dil oluşturabilmedeki zayıflığı kimliğe ilişkin hak taleplerinin çoğalmasına katkı sağladı. Birçok analistin gözlemlerine göre, sınıfın kendisi de bir kimlik olarak anlaşılabilir.¹¹ Bizim burada vurgulamak istediğimiz şey basitçe şudur: Birleşik Devletler’deki sınıf siyasetinin (Batı Avrupa’ya kıyasla) zayıflığı, kimliğe ilişkin hak taleplerinin artmasının önünü ziyadesiyle açmıştır.

Cerit, Pınar Yayıncılık]; Peter Berger, “Modern Identity: Crisis and Continuity”, *The Cultural Drama: Modern Identities and Social Ferment*, ed. Wilton S. Dillon (Washington: Smithsonian Institution Press, 1974)

⁹ Philip Gleason’ın işaret ettiği gibi, terim 1960’ların ortasında ve sonlarında meydana gelen çalkantılardan çok önceleri yaygınlaşmaya başlamıştır. Gleason bu yaygınlaşmayı, sosyal bilimlerin yüzyılın ortalarında edindiği prestije ve bilişsel otoriteye, savaş sırasında ve savaş sonrasında milletlerin özelliklerinin çalışılmasının moda olmasına ve savaş sonrası dönemde “bireyin toplumla ilişkisini” yeni yeni sorunsallaştırmaya başlayan kitle toplumu eleştirisine bağlar. (“Identifying Identity”, 922ff)

¹⁰ Erikson kimliği “*bireyin hem kendi çekirdeğinde, hem de komünal kültüründe* ‘konumlanmış’ olan, bu iki kimliğin özdeşliğini kuran bir süreç” olarak betimlemiştir (*Identity: Youth and Crisis* [New York: Norton, 1968], 22, vurgu Erikson’a ait). Bu, görece geç dile getirilmiş olmasına rağmen, söz konusu bağlantı Erikson’un hemen savaş sonrasında yazdığı yazılarda da mevcuttur.

¹¹ Örneğin, bkz. Craig Calhoun, “New Social Movements of the Early Nineteenth Century”, *Social Science History* 17/3 (1993): 385-427.

Henüz 1970'lerin ortalarında, W. J. M. Mackenzie, kimliği “fazla kullanılmaktan esprisi kaçmış” bir kelime olarak nitelendirebilmiş; Robert Coles, kimlik ve kimlik bunalımı kavramlarının “safı klişeye” dönüştüğünü belirtmiştir.¹² Ama bu yalnızca bir başlangıçtı. Edebiyat eleştirisi ile kültürel çalışmaların¹³ “kutsal üçlemesi” olan ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet kavramlarının 1980'lerde yükselişe geçmesiyle birlikte, beşeri bilimlerde hâlihazırdaki arbedeye tam kadro katılmış oldu. Dolayısıyla, “kimlik sohbetleri” –akademinin hem içinde hem dışında– bugün de büyümeye devam ediyor.¹⁴ “Kimlik” bunalımı, –aşırı üretim sonucunda gelen anlam devalüasyonunun yol açtığı bu bunalım– yatışacakmış gibi de görünmüyor.¹⁵

¹² Mackenzie, *Political Identity*, 11, 1974 tarihli bir seminer yazısını aktarır; Coles'i Gleason alıntılar, “Identifying Identity”, 913. Gleason, soruna daha önce dikkat çekildiğini kaydeder: “1960'ların sonuna doğru terminoloji durumu tamamen kontrolden çıkmıştı” (*a.g.e.*, 915). Erikson'un kendisi de “kimliğin” ve “kimlik bunalımının” “gelişigüzel” kullanılmasından yakını, *Identity: Youth and Crisis*, 1968 (s. 16).

¹³ Kwame Anthony Appiah ile Henry Louis Gates, Jr., “Editors' Introduction: Multiplying Identities”, *Identities*, ed. Appiah ile Gates (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 1.

¹⁴ Örneğin, yalnızca 1990 ile 1997 arasında, *Current Contents* adlı dergide, başlığında “kimlik” veya “kimlikler” geçen makalelerin sayısı iki kattan fazla artarken, toplam makale sayısı yalnızca yüzde 20 artmıştı. James Fearon da özetlenen toplam doktora tezlerine oranlandığında, içinde “kimlik” geçen doktora tezleri özetlerinin sayısında benzer bir artış gözlemlemiştir. Bkz. “What Is Identity (As We Now Use the Word)?” yayımlanmamış taslak, Siyaset Bilimi Bölümü, Stanford Üniversitesi, s. 1.

¹⁵ Daha dar bir “kimlik bunalımının bunalımından” da bahsedilebilir. Erikson'un bulduğu ve yaygınlaştırdığı, Lucian Pyeand ile diğer kuramcılarının toplumsal ve politik topluluklara uyarladığı “kimlik bunalımı” kavramı 1960'larda yükselişe geçmişti. (Bu ifadenin kökeni ve geçirdiği değişimler üstüne Erikson'un yazdığı yorumlar için bkz. *Identity: Youth and Crisis*'in girişi, s. 16ff.) Bunalımlar (kavramın kendisiyle tezat oluşturabilecek bir şekilde) kronikleşmeye başladı; varsayımsal kimlik bunalımları öyle çoğaldı ki kavramın bir zamanlar sahip olduğu anlamların hepsi tahrip edildi. Daha 1968'de, Erikson, bulduğu ifadenin “ritüelleşmiş” bir şekilde kullanılmasından yakınmıştı (*a.g.e.*, s. 16). Geçenlerde yapılan bir bibliyografya çalışmasına göre, “kimlik bunalımı” ifadesi yalnızca olağan şüpheliler –yani etnik, ırksal, milli ve cinsel kimlikler ile toplumsal cinsiyet kimlikleri– için değil, fazlasıyla

Hem niteliksel hem niceliksel belirtiler “kimliğin” bir tema (topos) olarak merkezîliğini –aslında kaçınılmazlığını– gösteriyor. Son yıllarda, kendini bu konuya vakfetmiş, yayın kurulu starlarla süslü iki yeni interdisipliner dergi çıkmaya başladı.¹⁶ Toplumsal cinsiyet, cinsellik, ırk, din, etnisite, milliyetçilik, göç, yeni toplumsal hareketler, kültür ve “kimlik” siyaseti üstüne yapılan çalışmalardaki “kimliğe” ilişkin yoğun ilgiyi bir yana bırakalım; öncelikli olarak bu konular üstüne çalışmayan araştırmacılar bile kendilerini kimlik sorununa değinmek zorunda hisseder oldular. Ana çalışma alanları geleneksel kimlik kuramlarının “topraklarının” dışında kalmasına rağmen son yıllarda açıktan açığa “kimlik” üstüne yazan başlıca kuramcıların ve sosyal bilimcilerin dikkatlice bir listesini çıkarırsak, listede şu isimler yer alabilir: Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Fernand Braudel, Craig Calhoun, S. N. Eisenstadt, Anthony Giddens, Bernhard Giesen, Jürgen Habermas, David Laitin, Claude Lévi-Strauss, Paul

heterojen olan bir özneler topluluğu için de kullanılmıştır. Örneğin, beşinci yüzyılda yaşamış Galyalılar, ormancılıkla uğraşanlar, doku bilimciler, Birinci Dünya Savaşı sırasında görev yapan Fransız tıp birlikleri, internet, Sonowal Kachari’ler, Hindistan’daki teknik eğitim, erken dönem çocukluk dönemine özgü eğitim, hastanede çalışan Fransız hemşireler, anaokulu öğretmenleri, televizyon, sosyoloji, Japonya’daki tüketici grupları, Avrupa Uzay Ajansı, Japonya’nın Uluslararası Ticaret ve Endüstri Bakanlığı, Ulusal Yayıncılık Derneği, Cathay Pacific Havayolları, Presbiteryenler, CIA, üniversiteler, Clorox, Chevrolet, avukatlar, San Francisco Yeniden Gelişim Ajansı, siyah teolojisi, on sekizinci yüzyıl İskoç edebiyatı ve bizim favorimiz, kulağa kaçanlar takımına özgü fosiller...

¹⁶ 1994’te çıkan *Identities: Global Studies in Culture and Power*, “ırksal, etnik ve milli kimlikler ile ulusal ve küresel alandaki iktidar hiyerarşilerinin ilişkisini inceler ... [Bu eser] zamanımızın gelişmesine cevap verir: küresel ekonominin büyümesi ve ulus-aşırı toplumsal hareketlerin gelişmesi kendine özgü kültürel pratikler ve farklılaşmış kimlikler üretip bu kimlikleri idame ettirir” (ön kapakta yer alan “amaçlar ve kapsam” yazısından). İlk sayısı 1995’te çıkan *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* ise “toplumda belirgin bir yeri olan kimliklerin oluşumuyla, bu kimliklerde meydana gelen dönüşümlerle, bu kimliklerin maddi dışlama ve iktidarla ilişkili olan biçimleriyle ve söz konusu özdeşleşmelerin yarattığı siyasi ve kültürel olanaklarla” ilgilenir (ön kapağın içinde yer alan ifade).

Ricoeur, Amartya Sen, Margaret Somers, Charles Taylor, Charles Tilly ve Harrison White.¹⁷

Pratik Kategorileri ve Analiz Kategorileri

Yorumlayıcı sosyal bilimler ve tarihteki birçok temel terim –örneğin, “ırk”, “ulus”, “etnisite”, “vatandaşlık”, “demokrasi”, “sınıf”, “cemaat”, ve “gelenek”– hem toplumsal ve siyasi pratik kategorileri, hem de toplumsal ve siyasi analiz kategorileridir. Bourdieu’yü takiben kullandığımız “pratik kategorileri” ifadesiyle, başkalarının “yerli”

¹⁷ Zygmunt Bauman, “Soil, Blood, and Identity”, *Sociological Review* 40 (1992): 675-701; Pierre Bourdieu, “L’identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (1980): 63-72; Fernand Braudel, *The Identity of France*, çev. Sian Reynolds, 2 Cilt. (New York: Harper & Row, 1988-1990); Craig Calhoun, “Social Theory and the Politics of Identity”, Calhoun, editör, *Social Theory and the Politics of Identity* (Oxford, U. K. and Cambridge, Mass: Blackwell, 1994); S. N. Eisenstadt ile Bernhard Giesen, “The Construction of Collective Identity”, *Archives européennes de sociologie* 36, no. 1 (1995): 72-102; Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Blackwell, Oxford’un katkılarıyla Polity Press, 1991) [*Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç-Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan, Say Yayınları]; Jürgen Habermas, *Staatsbürgerschaft und rationale Identität: Überlegungen zur europäischen Zukunft* (St. Gallen: Erker, 1991); David Laitin, *Identity in Formation* (Ithaca: Cornell University Press, 1998); Claude Lévi-Strauss, editör, *L’identité: Séminaire interdisciplinaire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1977); Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Amartya Sen, “Goals, Commitment, and Identity,” *Journal of Law, Economics, and Organization* 2 (Güz 1985): 341-355; Margaret Somers, “The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach”, *Theory and Society* 23 (1994): 605-649; Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” *Multiculturalism and “The Politics of Recognition: An Essay”*; (Princeton: Princeton University Press, 1992) [*Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, yay. Haz.: Cem Akış, Yapı Kredi Yayınları]; 25-74; Charles Tilly, “Citizenship, Identity and Social History”, Tilly, editör, *Citizenship, Identity and Social History* (Cambridge ile New York: Cambridge University Press, 1996); Harrison White, *Identity and Control: A Structural Theory of Social Action* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992).

(native) kategoriler, “folk” kategorileri veya “alaylı” (lay) kategoriler ifadeleriyle iletmeye çalıştıklarına benzer bir şeyi kastediyoruz. Bunlar, toplumdaki sıradan aktörler tarafından uygulamaya konup yürütülen gündelik toplumsal deneyimlerin ait olduğu kategorilerdir; toplumu analiz edenlerin kullandığı, deneyimden uzak kategorilerden farklıdırlar.¹⁸ Öteki alternatifler yerine “pratik kategorileri” ifadesini tercih ediyoruz; zira söz konusu alternatifler bir yana “yerli” kategoriler, “folk” kategorileri veya “alaylı” kategorileri, öteki yana da “bilimsel” kategorileri koyup bunlar arasında görece keskin bir ayırıma işaret eder; halbuki “ırk”, “etnisite”, veya “ulus”, gibi kavramların pratik kullanımları ile analitik kullanımları arasında iki taraflı yakın bir rabıta, karşılıklı bir etki söz konusudur.¹⁹

“Kimlik” hem bir pratik kategorisi, hem de bir analiz kategorisidir; bir pratik kategorisi olarak “alaylı” aktörler tarafından bazı gündelik ortamlarda (ama hepsinde değil!) kendilerini, faaliyetlerini, başkalarıyla neler paylaştıklarını ve başkalarından hangi yönlerle ayrıldıklarını anlamlandırabilmek amacıyla kullanılır. Bir pratik kategorisi olarak “kimlik”, siyasi girişimciler tarafından da insanları kendilerini, çıkarlarını ve açmazlarını belirli bir şekilde anlamlandırmaya yöneltmek; belirli insanları (belirli amaçlar doğrultusunda) onlarla “özdeş” (identical) olduklarına, ötekilerden farklı olduklarına ikna et-

¹⁸ Heinz Kohut’tan türetilen deneyime-yakın ve deneyime-uzak kavramları için bkz. Clifford Geertz, “From the Native’s Point of View”, *Local Knowledge* (New York: Basic Books, 1983) [*Yerel Bilgi*, çev. Kudret Emiroğlu, Dost Kitabevi Yayınları], 57. Buradaki temel zıtlık Durkheim’in *Rules of Sociological Method* başlıklı kitabına kadar uzanır; Durkheim bu kitabında, “deneyim yoluyla ve deneyime yaraması amacıyla yaratılan” “peşin hükümlerin” veya alaylı kavramların sosyolojide kullanılmasını eleştirir. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, çev. S. Solovay ile J. Mueller, ed. G. E. G. Catlin, 8. baskı. (New York: Free Press, 1964) [*Sosyolojik Metodun Kuralları*, çev. Enver Aytekin, Sosyal Yayınları], 14-46.

¹⁹ Loïc Wacquant’ın ırk konusunda dikkat çektiği gibi, “halk ile analitik kavramlar arasında süregiden takas, toplumun ‘ırk’ anlayışı ile toplumbilimin ‘ırk’ anlayışının kontrol edilemez bir biçimde birbirine karışması” “ırk kategorisine içkin bir durumdur. ‘İrk’ diye etiketlenen kolektif kurmaca kavram, başlangıcından beri, bilim ile sağduyuyu harmanlamış, bu suç ortaklığından faydalanmıştır” (“For an Analytic of Racial Domination”, *Political Power and Social Theory* 11 [1997]: 222-223).

mek ve belirli hatlar doğrultusunda örgütlenip kolektif hareket etmeyi gerekçelendirmek amacıyla kullanılır.²⁰ “Kimlik” terimi bu şekillerde hem gündelik hayata hem de “kimlik siyasetine” farklı biçimleriyle dâhil olur.

Gündelik “kimlik sohbetleri” ile “kimlik siyaseti” gerçek ve mühim olgulardır. Ama günümüzde “kimliğin” bir pratik kategorisi olarak öne çıkması, onu bir analiz kategorisi olarak da kullanmamızı gerektirmez. Bir analoji kuralım. “Ulus” toplumsal ve siyasi bir pratik kategorisi olarak yaygın bir şekilde kullanılır. Mefruz “uluslar” adına yapılan çağrılar ve hak talepleri –örneğin, kendi kaderini tayin hakkı– yüz elli yıldır siyasetin merkezî konularından biri olagelmıştır. Ama bu tür çağrılar ile hak taleplerini anlayıp analiz edebilmek için “ulusu” analitik bir kategori olarak kullanmak zorunda değiliz. Milliyetçiliğin –ulusları gerçek topluluklar olarak niteleyen realist, şeyleştirici anlayışın– pratiğine içkin bir kategoriye alıp onu milliyetçilik kuramında merkezî kılmak zorunda değiliz.²¹ Mefruz “ırkların” farazi varlığına yönelmiş toplumsal ve siyasi pratikleri anlayıp analiz edebilmek için “ırkı” analiz kategorisi olarak kullanmak zorunda da değiliz –ki bu “ırkın” gerçekte var olduğunu kabullenme riski taşır.²² “Ulusların” var olduğunu farz etmeden “ulus sohbetleri” ile milliyetçi siyaseti; “ırkların” var olduğunu farz etmeden “ırk sohbetleri” ile “ırka” yönelik siyaseti analiz edebileceğimiz gibi, “kimliklerin” var olduğunu farz etmeden de “kimlik sohbetleri” ile kimlik siyasetini analiz edebiliriz.

²⁰ “Etnik kimlik girişimcileri” için bkz. Barbara Lal, “Ethnic Identity Entrepreneurs: Their Role in Transracial and Intercountry Adoptions”, *Asian Pacific Migration Journal* 6 (1997): 385-413.

²¹ Bu tartışma, Rogers Brubaker tarafından şurada genişletilmiştir: *Nationalism Reframed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), bölüm 1.

²² Mara Loveman, “Is ‘race’ essential? A comment on Bonilla-Silva”, *American Sociological Review*, Kasım 1999. Ayrıca “ırk”, “etnik grup”, ve “millet” kavramlarının analitik faydasını sorgulayan dikkat çekici yeni bir tartışma için bkz. Wacquant, “For an Analytic of Racial Domination”; Rupert Taylor, “Racial Terminology and the Question of ‘Race’ in South Africa”, taslak, 7; Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth ile Claus Wittich (New York: Bedminster Press, 1968) [*Ekonomi ve Toplum*, çev. Latif Boyacı, Yarın Yayıncılık, 2012], 1: 385ff.

Şeyleşme yalnızca entelektüel bir pratik değil, toplumsal bir süreçtir; bu itibarla “etnisite”, “ırk”, “ulus” ve diğer “kimlik” siyasetlerinde merkezî bir konuma sahiptir. Bu türden bir siyasetin analistleri söz konusu şeyleşme sürecine *açıklama* getirmeye çalışmalıdır. Açıklamaya çalışmamız gereken şey, “ulusun” –“etnik grubun”, “ırkın” ve diğer varsayımsal “kimliklerin”– “siyasi kurmacasının” hangi süreçler ve mekanizmalar sonucunda bazen güçlü ve zorlayıcı bir gerçeklik olarak kristalize olduğudur.²³ Ancak pratik kategorilerini eleştiri süzgecinden geçirmeksizin analiz kategorileri olarak kabul ederek, bu şeyleşme sürecini istemeden de olsa *yeniden üretmekten* veya *desteklemekten* kaçınmamız gerekir.

Elbette ki bir terimin pratik kategorisi olarak kullanılması, onu analiz kategorisi olarak kullanılmaktan alıkoymaz.²⁴ Böyle bir şey söz konusu olsaydı eğer, toplumsal analizin dili bugün olduğundan çok daha dar ve yapay olurdu. Burada tartışmalı olan şey, bir terimin *kullanılıyor olması* değil, o terimin *nasıl* kullanıldığıdır. Loïc Wacquant’ın “ırka” ilişkin olarak söylediği gibi, sorun “toplumsal anlayış ile toplumbilimsel anlayışın... [veya] genel anlayış ile analitik anlayışın kontrolsüz bir şekilde birbirinin içine girmesinde” yatıyor.²⁵ Sorun “ulus”, “ırk”, ve “kimliğin” çoğu zaman analitik olarak da aşağı yu-

²³ “Politik bir kurmaca” olarak “millet” kavramı üstüne, bkz. Louis Pinto, “Une fiction politique: la nation”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 64 (Eylül 1986): 45-50; bu, saygın Macar tarihçisi Jeno Szucs tarafından yürütülen milliyetçilik çalışmalarını Bourdieucü bir yerden takdir eden bir çalışmadır. “Kolektif bir kurmaca olarak ırk üstüne, bkz. Wacquant, “For an Analytic of Racial Domination”, 222-223. Bourdieu’nün bu alandaki en önemli eseri: “L’identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (Kasım 1980); bu eserin bir kısmı şu eserde yeniden yayımlanmıştır: Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, çev. Mathew Adamson, ed. John B. Thompson (Cambridge: Harvard, 1991).

²⁴ Durkheim’in kesin bir biçimde nesnelci olan sosyoloji manifestosu bile bu uç konumda konumlanmaktan kaçınır; bkz. *The Rules of Sociological Method*, bölüm 2.

²⁵ Wacquant, “For an Analytic of Racial Domination”, 222. Ayrıca, Wacquant’nun “alt sınıf” kavramına getirdiği eleştiri için, bkz. “L’underclass urbaine dans l’imaginaire social et scientifique américain”, Serge Paugam, editör, *L’exclusion: l’état des savoirs* (Paris: La découverte, 1996): 248-262.

karı pratikte kullanıldığı gibi kullanılıp bu terimlere açıkça veya üstü kapalı bir şekilde şeyleştirici bir anlam katılması; yani “ulusların”, “ırkların” ve “kimliklerin” “var” olduğunu, insanların bir “milliyete”, bir “ırka”, bir “kimliğe” “sahip” olduğunu ima veya iddia eden bir tavır takınılmasıdır.

Bu iddialarımıza, kimlikleri çoklu, parçalı ve akışkan olarak betimleyen son kuramların “kimliği” şeyleştirmekten kaçınma gayretini görmezden geldiğimize yönelik itirazlar gelebilir.²⁶ Gerçekten de “özcülük” bir süredir şiddetli bir şekilde eleştiriliyor ve şimdilerde birçok “kimlik” tartışmasına konstrüktivist bir tavır eşlik ediyor.²⁷ Ama çoğu zaman konstrüktivist dil ile özcü iddiaların endişe verici bir alaşımıyla karşılaşyoruz.²⁸ Bunun nedeni entelektüel özensizlik

²⁶ Etkileyiciliğinden bir şey kaybetmemiş bir örnek için, bkz. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York and London: Routledge, 1990) [*Cinsiyet Belâsı: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, çev. Başak Ertür, Metis Yayınları].

²⁷ Yeni bir inceleme için, bkz. Calhoun, “Social Theory and the Politics of Identity”, 9-36.

²⁸ Örneğin, Eduardo Bonilla-Silva “ırklandırılmış toplumsal sistemleri” kutsuz bir konstrüktivist tavırla tanımlar; ona göre ırklandırılmış toplumsal sistemler “kısmen, aktörlerin ırk kategorilerine yerleştirilmesiyle yapılandırılmış toplumlardır” ama bundan sonra bir kayma yaşar ve böyle yerleştirmelerin “ırklar arasında belirli toplumsal ilişkiler ürettiğini” iddia eder; bu ikinci kısımda “ırkların” farklı nesnel çıkarları olan gerçek toplumsal gruplar olarak betimlendiğini görüyoruz. (“Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation”, *American Sociological Review* 62 (1996), 469-470). Etkileyici kitapları *Racial Formation in the United States* (second edition, New York: Routledge, 1994)’te Michael Omi ile Howard Winant daha tutarlı konstrüktivistler olmaya çalışırlar; kendileri “ırkı” “siyasi mücadelelerle sürekli olarak dönüşüme uğratılan sosyal anlamların istikrarsız ve ‘merkezsiz’ karmaşası ... [ve] toplumdaki çatışmalar ile çıkarları farklı insan bedenlerine atıfta bulunarak *gösteren* ve simgeleyen bir kavram” olarak tanımlarlar (55, vurgu yazarlara ait); ama onlar da konstrüktivist bir şekilde tanımladıkları “ırk” kavramına sadık kalamazlar. Omi ile Howard’a göre, “beyaz Avrupalı” göçmenlerin tarihsel deneyimleri “ırksal azınlık gruplarının” (Afro-Amerikalılar ile Kızılderililerin yanında Latinler ile Asyalı Amerikalıların da) deneyimlerinden temelden farklıydı, hâlâ da farklıdır; “etnisite paradigması” ilk gruba uygulanabilir ama –“*bizzat* ırkı görmezden geldiğinden” dolayı– ikinci gruba uygulanamaz (14-23). “Etnik” gruplar ile “ırk” grupları arasındaki

değildir. Bu durum, daha ziyade, kimlik üstüne çalışmalar yapan, kimlik siyasetinin hem analisti hem ana karakterleri olan akademik çevrelerin ikili yönelimini yansıtıyor. Söz konusu durum, akademik doğruculuğun gerektirdiği konstrüktivist dil ile “kimliğe” yönelik çağrıların pratikte etkili olabilmesi için gerekli olan temelci veya özcü mesaj arasındaki gerilimi işaret ediyor.²⁹ Ne var ki, çözüm daha tutarlı bir konstrüktivizmde de yatmıyor; zira sürekli olarak çoklu, parçalı ve akışkan olarak betimlenen bir şeyin neden “kimlik” olarak kavramlaştırılması gerektiği bile açık değildir.

böyle keskin bir ayırım yapılması, tarih literatüründe artık iyice yerleşmiş olan bir gerçekliği yok sayar: Bazı Avrupalı göçmen grupları, beyaz olmadıklarını belirten ırksal veya ona benzer kategoriler üzerinden sınıflandırıldıktan bir süre sonra “beyazlıklarını” “elde etmişlerdir”. Bu keskin ayırım aynı zamanda Omi ile Howard’ın aslında ırk gruplarına dâhil ettikleri kimi gruplar arasındaki “ırksızlaştırma” süreçleri denilebilecek süreçleri de göz ardı eder. Bkz. James R. Barrett ile David Roediger, “Inbetween Peoples: Race, Nationality and the ‘New Immigrant’ Working Class”, *Journal of American Ethnic History* 16 (1997): 3-44; Joel Perlman ile Roger Waldinger, “Second Generation Decline? Children of Immigrants, Past and Present –a Reconsideration”, *International Migration Review* 31/4 (Winter 1997), 893-922, özellikle de 903ff.

²⁹ Walter Benn Michaels’a göre, görünüşte konstrüktivist olan kültürel kimlik kavramları, inançlarımıza veya pratiklerimize değer verme, onlara tutunma nedenlerimiz olacak kadar ileri götürüldüğü sürece –zira özellikle de ırk, etnisite ve milliyetle alâkalı pratiklerde genellikle bu derecede ileri götürülür– bizim kim *olduğumuza* yönelik özcü çağrılardan kurtulamaz. “Kimliğin özcü olmayan bir açıklaması yoktur. ... [Ö]zcülük, kimliğin tanımında değil, kimlikten pratikler devşirme girişiminde yatar –biz böyle *yaparız*, çünkü biz *buyuz*. Dolayısıyla özcülük karışıklığı ... daha gelişmiş kimlik tanımları üretmeyi değil (çünkü bu daha gelişmiş özcülükler üretmek olurdu), insanların yaptıklarını veya yapması gerekenleri, onların kim olduğuna ve/veya hangi kültüre ait olduklarına göre açıklamaktan vazgeçmeyi amaçlamalıdır” (“Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity”, *Identities*, ed. Appiah ile Gates, s. 61n). Ama alıntılanan pasajın sonunda “yapmak” ile “yapması gerekme” arasındaki mühim boşluğa dikkat edelim. Özcülük, “kimlikten [açıklayıcı bir tarzda] pratik devşirme girişiminden” ziyade, “*atfedilmiş* bir kimliğe dayanarak gerçekleşmesi gereken pratikleri *buyurma* girişiminde yatmaktadır: bunu *yapman gerekir*, çünkü sen *busun*.”

“Kimlik”in Kullanımları

Araştırmacılar “kimlik” derken ne demek istiyorlar?³⁰ Bu terimin üstlenmesi beklenen açıklayıcı kavramsal işler nelerdir? Bu, terimin hangi bağlamda kullanıldığına ve söz konusu kullanımın hangi teorik gelenekten geldiğine bağlıdır. “Kimlik” bir hayli –hele ki analitik bir kavram için korkunç derecede– muğlaktır. Yine de birkaç temel kullanım belirleyebiliriz:

1. Toplumsal veya politik bir eylemin temeli veya zemini olarak anlaşılan “kimlik,” *araçsal olmayan* (non-instrumental) toplumsal ve politik eylem biçimlerini öne çıkarıp kavramlaştırmak amacıyla “çıkarın” (interest) karşısına oturtulmuştur.³¹ Ufak bir analitik vurgu farkıyla, “kimlik” –bireysel veya kolektif– eylemin, *varsayımsal bir şekilde evrensel olan kişisel çıkardan* (self-interest) ziyade *tikelci benlik anlayışları* tarafından yönlendirilebileceğini ima eden bir tavrın altını çizmek için kullanılır.³² Bu, terimin muhtemelen en genel kullanım biçimidir ve sık sık başka kullanımlarıyla birlikte karşımıza çıkabilir. “Kimliğin” bu kullanımı, eylemi kavramlaştırma ve açıklama biçiminde, birbiriyle alâkalı üç farklı karşıtlık barındırır: Birincisi, benlik anlayışı ile (dar anlamıyla değerlendirilen) kişisel çıkar arasındaki karşıtlık.³³ İkincisi, tikelcilik ile (varsayımsal) evrenselcilik arasındaki karşıtlıktır. Üçüncüsü ise, toplumsal konumun iki farklı analizi arasındaki karşıtlıktır. Kimlikçi kuramlaştırmanın (hepsi olmasa da) birçok dalı, toplumsal

³⁰ Bu soruya farklı bir yaklaşım için, bkz. Fearon, “What is Identity (As We Now Use the Word)?”

³¹ Örneğin, bkz. Jean L. Cohen, “Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”, *Social Research* 52/4 (Kış 1985): 663-716.

³² Somers, “The Narrative Constitution of Identity”.

³³ Bu karşıtlık “çıkar” kategorisinin dar bir şekilde kavramlaştırılmasına dayanır; bu kavramlaştırmaya göre, “çıkar” kategorisi doğrudan toplumsal yapıdan kaynaklanan çıkarlarla sınırlıdır (örneğin, bkz. *a.g.e.*, 624). Ama çıkarları, kültürel veya söylemsel olarak kurulan, çıkarların söylemsel olarak özdeşleşmesine ve (daha temelde) çıkarları olan birimlere bağımlı olan, Somers’ın açıklamasındaki anlatı kimliklere benzer bir şekilde “zamanla kurulan ve yeniden kurulan” bir şey olarak algılasak, o zaman bu karşıtlık, gücünün büyük bir kısmını kaybeder.

alandaki pozisyonun toplumsal ve siyasi eylemi etkili bir biçimde şekillendirdiğini kabul eder.³⁴ Bu konuda, evrenselci ve araçsalci kuramların (hepsiyle olmasa da) birçoğuyla fikir birliği içine girerler. Ama “toplumsal konum” (social location) bu iki durumda oldukça farklı anlamlara gelir. Kimlikçi kuramlaştırmalardaki toplumsal konum, *tikelci kategorik nitelikler* (ırk, etnisite, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim) tarafından tanımlanan çok boyutlu bir alandaki pozisyonu işaret eder. Araçsalci kuramlar içinse toplumsal konum *evrenselci bir şekilde idrak edilen toplumsal yapıdaki pozisyon* anlamına gelir (örneğin pazardaki, meslekî yapıdaki ya da üretim tarzındaki pozisyon).³⁵

2. “Kimlik” özellikle *kolektif* bir olgu olarak anlaşılır; bunun sonucunda da bir grubun veya kategorinin üyeleri arasında temel bir *benzerliğe* delalet eder. Bu, (“kendinde” bir benzerlik olarak) nesnel bir biçimde de anlaşılabilir, (tecrübe edilmiş, hissedilen veya algılanan bir benzerlik olarak) öznel bir biçimde de... Bu benzerliğin dayanışmayla, ortak eğilimlerle veya kolektif eylemlerle kendini göstermesi beklenir. “Kimlik” teriminin bu kullanımı, özellikle toplumsal hareketler;³⁶ toplumsal cinsiyet,³⁷ ırk, etnisite

³⁴ Kimlikçi teorileştirmelerin bazı dalları, benlik anlayışının toplumsal konum karşısında görece bir özerkliğe sahip olduğunu vurgular. Bu eğilim en fazla aşağıda bahsedilen dördüncü ve beşinci kullanımda dile getirilir.

³⁵ Günümüzde kimliğin toplumsal yapıdan arınmış olarak kavramlaştırılması modernite öncesine ait birçok toplumsal bağlama yabancıdır; çünkü modernite öncesine ait toplumsal bağlamların çoğunda içten gelen özdeşleşmeler ile dıştan gelen özdeşleştirmelerin doğrudan toplumsal yapıdan geldiği düşünülür. Örneğin, bkz. Peter Berger, “On the Obsolescence of the Concept of Honor”, 172-181, *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas ile Alasdair MacIntyre (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).

³⁶ Alberto Melucci, “The Process of Collective Identity,” *Social Movements and Culture*, ed. Hank Johnston ile Bert Klandermans (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

³⁷ Elbette ki son zamanlarda toplumsal cinsiyet üstüne yapılmış çalışmaların çoğu kadınların temel bir benzerliğe sahip olduğu fikrini “özcü” bularak eleştirir. Ama bu çalışmaların belli bir kısmı da toplumsal cinsiyetin diğer kategorilerle (ırk, etnisite, sınıf, cinsel yönelim) kesişmesiyle tarif edilen bir “grubun” sahip olduğu benzerlikten bahsederler. Örneğin, bkz. Patricia Hill

ve milliyetçilik literatürlerinde görülür.³⁸ Bu kullanımda, bir analiz kategorisi olarak “kimlik” ile bir pratik kategorisi olarak “kimlik” arasındaki ayırım sıklıkla bulanıklaşır.

3. (Bireysel veya kolektif) “Benliğin” esas yanı veya toplumsal mevcudiyetin temel bir koşulu olarak anlaşılan “kimlik” *derinlere işlemiş, temel, daimi veya kurucu* olduğu iddia edilen bir şeye işaret etmek için kullanılır. Bu, benliğin daha yüzeysel, tesadüfi, geçici veya olumsal taraflarından veya niteliklerinden farklıdır; bu kullanımıyla “kimlik” değer verilmesi, işlenmesi, desteklenmesi, tanınması ve muhafaza edilmesi gereken bir şey olarak anlaşılır.³⁹ Terimin bu kullanımı psikoloji (veya meseleyi psikolojileştiren) literatürün kimi akımlarına, özellikle Erikson’un⁴⁰ etkisi altında kalanlara özgüdür; fakat ırk, etnisite ve milliyetçilik literatürlerinde de karşımıza çıkar. Burada da “kimlik” teriminin pratik ve analitik kullanımları çoğu zaman birbirine girer.

4. Toplumsal veya siyasi eylemin bir ürünü olarak anlaşılan “kimlik”, kolektif eylemi mümkün kılabilen kolektif bir benlik anlayışının, dayanışmanın veya “grup olma hali”nin (groupness) *süreçsel ve etkileşimli* gelişimini vurgulamak için kullanılır. “Yeni toplumsal hareket” literatürünün kimi akımlarında karşılaşılabilecek bu kullanımda, “kimlik” hem toplumsal veya siyasi eylemin *olumsal bir ürünü* olarak, hem de ilerisindeki eylemliliğin temeli veya zemini olarak anlaşılmaktadır.⁴¹

Collins, *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment* (Boston: Unwin Hyman, 1990).

³⁸ Örneğin, bkz. Harold R. Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change* (New York: Harper & Row, 1975); Walker Connor, *Ethnonationalism, The Quest for Understanding* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 195-209.

³⁹ Çok yönlü bir tarihsel ve felsefi açıklama için, bkz. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

⁴⁰ Erikson tarafından yapılan önemli bir açıklama için, bkz. *Identity: Youth and Crisis*, 22.

⁴¹ Örneğin, bkz. Calhoun, “The Problem of Identity in Collective Action”; Melucci, “The Process of Collective Identity”; Roger Gould, *Insurgent Identities: Class, Community and Protest in Paris from 1848 to the Commune* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

5. Birbiriyle rekabet eden birçok söylemin gelip geçici bir ürünü olarak anlaşılan “kimlik,” çağdaş “benliğin” *istikrarsız, çoklu, dalgalı* ve *parçalı* doğasını vurgulamak için kullanılır. Bu kullanım Foucault, postyapısalcılık ve postmodernizm etkisi altında gelişen literatürde karşımıza çıkar.⁴² Terimin postyapısalcı tuzaklara sahip olmayan az çok değişik bir biçimi etnisite üstüne gelişen literatürün bazı kısımlarında –bilhassa etnisitenin “durumsalcı” (situationalist) veya “bağlamcı” (contextualist) açıklamalarında görülebilir.⁴³

Açıkça görülüyor ki “kimlik” terimine epey bir iş yüklenmiş. Zira “kimlik” terimi, araçsal olmayan eylem biçimlerine dikkat çekmek; kişisel çıkardan ziyade benlik anlayışına odaklanmak; insanlar arasında zamana yenik düşmeyen bir benzerlik belirlemek; benliğin esas, kurucu olduğu iddia edilen yönlerini yakalamak; böylesi esas, kurucu yönlerin varlığını reddetmek; dayanışmanın ve kolektif benlik anlayışının süreçsel ve etkileşimli bir şekilde geliştiğini vurgulamak; çağdaş “benlik” tecrübesinin parçalı niteliğini öne çıkarıp, söylem parçalarıyla dengesiz bir şekilde yamanmış ve değişen bağlamlarda olumsal bir şekilde “harekete geçirilmiş” bir benliği tanımlamak için kullanılıyor.

Bu kullanımlara basitçe heterojenlik atfedilemez, çünkü kesin bir biçimde ayrışan farklı yönleri işaret ediyorlar. Elbette ki bazı kullanımlar arasında akrabalıklar var; özellikle de ikinci ile üçüncü, dördüncü ile beşinci arasında. Birinci kullanım ise öteki kullanımların hepsiyle bağdaşabilecek kadar genel. Ancak güçlü gerilimler de söz konusu. İkinci kullanım ile üçüncü kullanım *temel bir benzerliğin* altını çizerken –insanlar arasındaki zamana yenik düşmeyen bir benzerlik– dördüncü kullanım ile beşinci kullanım temel veya daimi benzerlik düşüncelerini *reddediyor*.

O halde “kimlik” multivalent=çokdeğerli, hattâ çelişkili bir teorik yük taşıyor demektir. Bu kadar ağır yükler yüklenmiş, son derece

⁴² Örneğin, bkz. Stuart Hall, “Introduction: Who Needs ‘Identity?’” *Questions of Cultural Identity*, editör, Stuart Hall ile Paul du Gay (London: Sage, 1996).

⁴³ Örneğin, bkz. Richard Werbner, “Multiple Identities, Plural Arenas”, Richard Werbner and Terence Ranger, editörler, *Postcolonial Identities in Africa* (London: Zed, 1996), 1-26.

muğlak bir terime gerçekten de ihtiyacımız var mı? Konu üstüne fikir belirten bilim insanlarının ezici bir çoğunluğu bu terime ihtiyacımız olduğunu iddia ediyor.⁴⁴ “Kimlik”in kaygan ve sorunlu doğasını rahatlıkla kabullenebilen en bilge kuramcılar bile söz konusu terimin vazgeçilmez olduğunu savunuyorlar. Dolayısıyla “kimlik” etrafında dönen eleştirel tartışmalarda amaçlanan şey terimden kurtulmak değil, onu yeniden düzenleyerek muhafaza etmek; böylece terime bazı itirazlara karşı, özellikle de o korkunç “özcülük” suçlamasına karşı bağışıklık kazandırmak. Bu yüzden Stuart Hall kimliği “eskisi gibi düşünülemez”, ama yokluğu kimi kilit meseleler üzerine

⁴⁴ Burada kısmen de olsa önemli iki istisnadan bahsetmek gerek. Walter Benn Michaels “Race into Culture” adlı makalesinde “kültürel kimliğin” zekice ve kışkırtıcı bir biçimde eleştirir. Ama Michaels bu makalesinde “kimlik” kavramının analitik kullanımına dikkat çekmekten ziyade, kişinin *gerçek* kültürel pratiklerinden veya *gerçek* kişisel geçmişinden değil de varsayımsal bir grup kültüründen veya grup geçmişinden bahsedilirken, üstü kapalı bir şekilde de olsa “ırk” kavramına başvurulmaksızın, “bizim” kültürümüzü veya “bizim” geçmişimizi “bizim” yapan şeyin ne olduğunu belirlemenin zor olduğuna dikkat çeker. Michaels şöyle bir sonuca varır: “Kültür algımız özellikleri gereği ırkı yerinden etme niyetindedir, ama ... kültürün, ırk düşüncesini reddetmekten ziyade onu devam ettirmenin bir yolu olduğu ortaya çıkmıştır. Kültür, ırka yapılan bir atıftır ve bize kültürümüzü kaybetme, kültürümüzü koruma, [veya] insanların kültürünü pathosları olarak yeniden düzenleme gibi fikirler verir” (61-62). Richard Handler’a göre, “‘kültür’, ‘gelenek’, ‘ulus’ ve ‘etnik grup’ kavramlarına şüpheyle yaklaşmayı öğrendiğimiz gibi, ‘kimlik’ kavramına da şüpheyle yaklaşmamız gerekir” (27), ama daha sonra eleştiri oklarını geri çeker. Handler’ın ana savı, yani “kimlik” kavramının çağdaş Batı’da, özellikle Amerika toplumunda bunca dikkat çekiyor olmasının “kavramın yeterince düşünmeden başka yerlere ve zamanlara uygulanabileceği anlamına gelmediği” savı (27) kesinlikle doğrudur, ama bu ifade, kavramın çağdaş Batı bağlamlarında verimli bir şekilde kullanılabileceğini ima ediyor ki bu da aynı makaledeki başka pasajlarda ve yazarın Quebec milliyetçiliği hakkındaki kitabında sorgulanan bir şeydir. Bkz. “Is ‘Identity’ a Useful Cross-Cultural Concept?” *Commemorations: The Politics of National Identity*, ed. John Gillis (Princeton: Princeton University Press, 1994); alıntılar 27. sayfadan alınmıştır. Ayrıca, bkz. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec* (Madison: University of Wisconsin Press, 1988).

düşünmeyi bile imkânsız kılacak” bir fikir olarak betimler.⁴⁵ Hall’ın bu çokyönlü ama pek anlaşılır olmayan tartışmasında geçen kilit meselelerin ne olduğu, “kimlik” terimi kullanılmadan bu kilit meselelerden neden bahsedilemeyeceği cevapsız kalıyor.⁴⁶ Hall’ın yorumları Claude Lévi-Strauss’un kimliğe ilişkin daha önceki ifadelerini hatırlatır; Lévi-Strauss’a göre, kimlik “bazı şeyleri açıklayabilmek için yararlanmamız gereken bir tür sanal merkezdir (*foyer virtue*), ama bunun haricinde kimliğin gerçek bir mevcudiyeti yoktur.”⁴⁷ Kültürel çalışmaların “kimlik kuramı ve siyasetiyle” meşguliyeti yüzünden dalaran alanı için endişelenen Lawrence Grossberg bile “kimlik kavramını veya kavramın kimi mücadelelerde taşıdığı politik önemi reddetmediği” ve yapmaya çalıştığı şeyin “kimlik söyleminden kurtulmak değil, onu yeniden konumlandırmak ve yorumlamak” olduğu konusunda okurunu sürekli olarak rahatlatmaktadır.⁴⁸ Toplumsal hareketleri kimliğe yönelik bir şekilde analiz edenlerin başında gelen Alberto Melucci, “*kimlik* kelimesinin ... anlamsal olarak kalıcılık fikrinden ayrılamayacağını, belki de sırf bu yüzden savunusunu yapmaya çalıştığı süreçsel analize uygun düşmeyeceğini” kabul eder.⁴⁹ Uygun düşse de düşmese de “kimlik”, Melucci’nin yazılarında merkezî bir konumda bulunmaya devam eder.

“Kimlik”in vazgeçilmez olduğuna ikna olmuş değiliz. Aşağıda “kimlik” teriminin beraberinde getirdiği zihin karışıklığına neden olmadan gerekli işi yapabilecek alternatif bazı analitik terimlerin taslağını çıkardık. Şimdilik şunları söylemekle yetinelim: Tikelci benlik anlayışlarının toplumsal ve politik eylemi araçsal olmayan bir tarzda

⁴⁵ Stuart Hall, “Who Needs ‘Identity?’” 2.

⁴⁶ “‘Kimlik’ kavramını, bizi ‘çağırma’ (interpellate), bize seslenmeye, belirli söylemlerin toplumsal özneleri olarak bizi belirli yerlere oturtmaya çalışan söylemler ve pratikler ile öznellikler üreten, bizi kendisine seslenilebilecek özneler olarak inşa eden süreçler arasındaki buluşma noktasını, bir *dikiş* yerini işaret etmek üzere kullanıyorum. Yani kimlikler, söylemsel pratiklerin bizler için inşa ettiği özne konumlarıyla kurduğumuz geçici bağlantı noktalarıdır” (*a.g.e.*, 5-6).

⁴⁷ Claude Lévi-Strauss, Lévi-Strauss ile ilgili sonuç tespitleri, ed., *L’identité*, 332.

⁴⁸ Lawrence Grossberg, “Identity and Cultural Studies: Is That All There Is”, Hall and du Gay, editörler, *Questions of Cultural Identity*, 87-88.

⁴⁹ Melucci, “The Process of Collective Identity”, 46.

şekillendirdiğini iddia etmek isteyenler, bunu basitçe böyle söyleyebilir. Kategorik kimi nitelikler paylaşan kişilerin hangi süreçlerden geçtikten sonra sorunlarının tanımlarını, çıkar anlayışlarını ve kolektif bir eyleme girişme konusundaki heveslerini de paylaşmaya başladığını incelemek isteyenlerin, bu incelemeyi safi kategoriler ile sınırları belli birlik grupları arasındaki olumsal ve değişken ilişkinin altını çizerek yapması çok daha iyi olacaktır. İnsanların “ırk”, “etnisite”, ve “milliyet” gibi inşalara atfettikleri önemi ve anlamları incelemek isteyenler, âdeta kavramlardan oluşan bir ormanda yolunu bulmaya çalışmak zorunda kalacaktır ve bu kavramların hepsini, altına aldığı her şeyi dümdüz eden kimlik başlığı altında toplamının getirisinin ne olduğu belli değildir. Birbirleriyle rekâbet halindeki bir dizi söylem vasıtasıyla sürekli olarak yeniden kurulmakta olan –ve hassas, dalgalı, parçalı yapısını muhafaza eden– bir benliğin geç modern döneme has anlamını iletmek amacıyla “kimlik” terimini kullananların ise neden söz konusu terimin iletilmek istenen bu anlamı kapsadığını sandıkları açık değildir.

“Kuvvetli” ve “Zayıf” “Kimlik” Anlayışları

Makalenin başında “kimliğin” bazen çok fazla şey ifade ettiğini, bazen de çok az şey ifade ettiğini öne sürmüştük. Şimdi bu noktanın ayrıntılarına inebiliriz. “Kimlik” teriminin kullanımlarını listelediğimiz envanter, temel veya daimi bir benzerliğin altını çizen pozisyonlar ile temele dayalı bir benzerlik fikrini açıkça reddeden duruşlar arasında yalnızca büyük bir heterojenlik değil, aynı zamanda güçlü bir zıtlık olduğunu ortaya çıkardı. İlk grubu kuvvetli veya bükülemez kimlik görüşleri, ikinci grubu zayıf veya hafif kimlik görüşleri adı altında toplayabiliriz.

Kuvvetli “kimlik” görüşleri, terimin harcıâlem anlamını muhafaza eder; yani kişiler arasında zamana yenik düşmeyen bir benzerliği öne çıkarır; bu görüşler terimin kimlik siyaseti dâhilindeki kullanımlarının çoğuyla kolayca bağdaşır. Ama tam da gündelik deneyim ile siyasi pratiğe özgü bir kategorinin analitik amaçlarla kullanıma sokulmasından dolayı, kuvvetli “kimlik” görüşleri son derece sorunlu varsayımları beraberinde getirir:

1. Kimlik bütün insanların sahip olduğu, sahip olması gereken veya aradığı bir şeydir.

2. Kimlik bütün grupların (en azından belirli türden grupların –meselâ etnik, ırksal veya milli grupların) sahip olduğu veya sahip olması gereken bir şeydir.

3. Kimlik, insanların (ve grupların) farkında olmaksızın sahip olabildiği bir şeydir. Bu açıdan bakılınca, kimlik *keşfedilmesi* gereken bir şeydir ve kişi kendi kimliği konusunda *yanılgıya* düşebilir. Dolayısıyla, kuvvetli kimlik algısı Marksçı sınıf epistemolojisine benzer.

4. Kuvvetli kolektif kimlik anlayışları, kuvvetli bir homojenlik fikri ile sınırları iyice belirlenmiş bir grup fikrine işaret eder; yoğun bir gruplaşmayı, grup üyeleri arasındaki benzerliği veya ortak bir “kimliği”, grup üyesi olmayanlardan kesin bir farklılığı, içerisi ile dışarıyı arasında belirgin bir sınırı akla getirir.⁵⁰

Grupların tözcü, kimliğin de özcü bir şekilde algılanışına birçok cepheden gelen güçlü itirazları göz önünde bulundurunca, bizim burada bir “bostan korkuluğu” resmettiğimiz düşünülebilir. Ama işin aslı şudur ki kuvvetli “kimlik” algısı toplumsal cinsiyet, etnisite ve milliyetçilik üstüne oluşturulan literatürün kimi önemli akımlarını beslemeye devam etmektedir.⁵¹

Buna karşın, zayıf “kimlik” görüşleri terimin gündelik anlamıyla kasten bağını koparmıştır. Kuramcılar, “kimliğin” gündelik anlamlarının sebep olduğu kuvvetli veya “bükülemez” çıkarımların farkına varıp bunlardan gittikçe daha çok rahatsızlık duymaya başladığından, son yıllardaki teorik tartışmalarda zayıf veya “hafif” “kimlik” görüşleri yoğun bir şekilde tercih edilir oldu. Ama bu yeni teorik “ortak akıl” beraberinde kendine özgü sorunlar getirdi. Bunların üçünden kısaca bahsedelim.

⁵⁰ Burada analiz kategorileri ile pratik kategorileri arasındaki bulanıklık çarpıcıdır. Richard Handler’ın ileri sürdüğü gibi, bilimsel olarak kullanılan “millet” ve “milli kimlik” kavramları milliyetçi ideolojinin temel özelliklerini, özellikle de mefruz “milletlerdeki” sınırları belli olma hali ile homojenlik anlayışını izahtan vareste bir şekilde kopyalama eğilimindedir (*Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*). “İrk” veya “etnisite” için de aynı şey söylenebilir.

⁵¹ Örneğin, bkz. Isaacs, *Idols of the Tribe*; Connor, “Beyond Reason: The Nature of the Ethnonational Bond”, Connor, *Ethnonationalism*.

Birincisi, bizim “kalıplaşmış konstrüktivizm” dediğimiz sorundur. Zayıf veya hafif kimlik görüşleri, artık alışkanlık gereği kimliğin çoklu, istikrarsız, değişken, olumsal, parçalı, inşa edilmiş, müzakereye açık, vb. olduğunu belirten standart sıfatlarla sarmalanmış bir şekilde karşımıza çıkarılıyor. Bu sıfatlar son yıllarda o kadar yaygınlaştı – kullanılmaları zorunlu hale geldi– ki artık bunları âdeta gözümüz kapalı okuyup yazıyoruz. Söz konusu sıfatlar, anlam ileten kelimeler olmaktan ziyade bir görüşü bildiren işaretler, yalnızca boşlukları dolduran araçlar olma riski taşıyor artık.

İkincisi, zayıf “kimlik” görüşlerinin neden birer kimlik görüşü olduğu belli değildir. “Kimliğin” gündelik anlamı, en azından zamanla aşınmayan bir benzerliği, bir çeşit istikrarı, başka şeyler değişirken aynı kalan, benzerliğini yitirmeyen bir şeyleri akla getirir. Kelimenin bu esas anlamı açıkça reddediliyorsa, “kimlik” teriminin hâlâ kullanılıyor olmasının mânâsı nedir?

Üçüncüsü ve en önemlisi, zayıf kimlik görüşleri teorik açıdan faydalı işler *yapamayacak kadar* zayıf gibi görünüyor. Terimi teorik olarak itibarsızlaşmış “bükülemez” çağrışımlarından temizleme endişesiyle, kimliklerin çoklu, şekillendirilebilir, akışkan, vb. olduğunda ısrar eden kimlik kuramcıları, bize ciddi analitik işler üstlenebilme kapasitesini yitirmiş son derece esnek bir terim bırakmış oldular.

Burada kısaca bahsettiğimiz kuvvetli ve zayıf kimlik algılarının ortaklaşa bir şekilde “kimliğin” muhtemel anlamları ile kullanımlarını tükettiğini iddia etmiyoruz. Entelektüel konstrüktivist kuramcıların “hafif” kimlik görüşlerini ileri sürerek ilginç ancak önemli olmayan bir iş yaptıklarını da iddia etmiyoruz. Burada iddia ettiğimiz şey, kuramcıların yaptıkları işin ilginç ve önemli olan yönünün “kimliğin” analitik bir kategori olarak kullanımına bağlı olmadığıdır. Konuyla ilgili şu üç örneği inceleyelim.

Akademide kimlik tartışmaları yürütenleri, tarihsel olarak değişen ilişkiler ağına gömülü olma durumuna odaklanmaktan ziyade katı ortaklıklara odaklandıkları için eleştiren Margaret Somers, “kati surette istikrarı bozan *zaman*, *mekân* ve *ilişkisellik* boyutlarını kimliğin ana düşüncesine dâhil etmek” amacıyla “kimliğin oluşmasını inceleyen çalışmaları anlatı kavramından yararlanarak yeniden şekillendirmeyi” önerir. Somers, anlatının sosyal hayat ve toplumsal analiz açısından önemini etkili bir biçimde açıklar, toplumsal anlatıları tarihsel açıdan özgül ilişki ağlarına yerleştirmek gerektiğini ikna edici bir

biçimde savunur. Somers, anlatıların ontolojik boyutuna odaklanarak onların toplumsal aktörleri ve toplumsal hayatı yalnızca temsil etmediğini, daha da önemlisi, içinde rol aldıkları bu dünyayı aynı zamanda kurup şekillendirdiklerini vurgular. Somers’ın açıklamalarından anlaşılmayan şey ise anlatılar aracılığıyla kurulan ve belirli ilişkiler ağları içinde şekillenen şeyin neden –ve hangi anlamda– *kimlikler* olduğudur. Elbette ki toplumsal hayat yaygın bir şekilde “hikâye edilir”; ama bu “hikâye edilme durumu”nun neden izahtan varestesine bir şekilde kimliğe bağlanması gerektiği açık değildir. İnsanlar her zaman her yerde kendileri ve başkaları hakkında hikâyeler anlatırlar; kendilerini kültürel olarak elverişli hikâye repertuarları içinde konumlandırırlar. Ama neden bundan “böyle bir anlatı konumunun toplumsal aktörlere –ne kadar çoklu, muğlak, geçici veya çelişkili olsalar da– kimlikler bahsettiği” sonucunu çıkarmak gerekir? Böylesi hafif ve esnek bir kimlik fikri anlatısallık tartışmasına ne katmaktadır? Somers’ın makalesinde esas analitik işi yapan kavram, ilişki ağları kavramıyla desteklenmiş olan anlatısallık kavramıdır; kimlik kavramının yaptığı işin ne olduğu daha belirsizdir.⁵²

Citizenship, Identity, and Social History başlıklı bir seçki hazırlayan Charles Tilly, kimliği “bulanık ama vazgeçilmez” bir kavram olarak betimler; kimliğin tanımını ise şöyle yapar: “toplumsal bir aktörün bir kategoriye, bağlantıya, toplumsal rolü, iletişim ağını, grubu veya örgütlenmeyi deneyimlemesi; bunu, söz konusu deneyimin çoğunlukla ortak bir hikâye, bir anlatı biçimini alan kamusal temsili ile birlikte yapması”. Ama bu kuşatıcı, açık uçlu tanım ile Tilly’nin kavrama yüklediği işlev arasındaki ilişki nedir? *Herhangi bir* deneyimi ve *herhangi bir* bağlantının, rolün, iletişim ağının, vb. kamusal temsili *kimlik* olarak etiketlemek bize analitik olarak ne kazandırır? Ör-

⁵² Somers, “The Narrative Constitution of Identity”; alıntılar 605, 606, 614 ve 618. sayfalardan yapılmıştır, vurgu yazara ait. Ayrıca bkz. Somers, “Narrativity, Narrative Identity, and Social Action: Rethinking English Working-Class Formation”, *Social Science History* 16/4 (Kış 1992): 591-630. Kimliğe anlatı açısından yaklaşan başka bir tartışma için, bkz. Denis-Constant Martin, “The Choices of Identity”, *Social Identities* 1/1 (1995), 5-20; ayrıca bkz. aynı yazar, “Introduction: Identités et politique: Récit, mythe, et idéologie”, 13-38, Denis-Constant Martin, editör, *Cartes d’identité: Comment dit-on “nous” en politique?* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1994).

nek vermeye gelince, Tilly olağan şüphelileri yakalayır: ırk, toplumsal cinsiyet, sınıf, iş, dinî inanç, milli köken. Ancak Tilly'nin önerdiği bu fevkalâde geniş, esnek kimlik kavramını kullanarak bu olgular üstünde nasıl bir analitik avantaj elde edilebileceği açık değildir. Tilly, kitabın başlığında “kimlik” kavramını vurgulayarak, toplumsal tarih ile vatandaşlık sosyolojisi tarihindeki kültürel dönemece göz kırıyor; “kimliğin” bunun ötesindeki işlevi belli değildir. Üzerine fazla odaklanılmış, “çok çalıştırılan” kavramlara çeki düzen vermesiyle haklı bir üne kavuşan Tilly, bugünlerde kimlik üstüne yazan birçok sosyal bilimcinin karşılaştığı bir zorlukla burada yüz yüze gelir: ilişkisel, konstrüktivist toplum kuramının gereksinimlerini karşılayabilecek kadar “hafif” ve esnek; acilen açıklama getirilmesi gereken, kimisi epey “somut” olgular üstünde etkili olabilecek kadar da dayanıklı bir kavram geliştirme zorluğu.⁵³

Craig Calhoun kimlik, çıkar ve kolektif eylem kavramlarını inceleli ve aydınlatıcı bir şekilde tartışabilmek amacıyla 1989 Çin öğrenci hareketi örneğinden faydalanır. Calhoun, öğrencilerin 3 Haziran 1989 gecesi Tiananmen Meydanı'nda “ölümü göze alma” konusundaki gönüllülüğünü, öğrencilerin hareket sırasında şekillendirip zamanla daha da fazla bağlandıkları ve sonunda kendilerini katiiyetle adadıkları onura bağlı bir kimlik veya benlik anlayışı çerçevesinde açıklar. Öğrenciler, verdikleri mücadelenin dinamikleri çerçevesinde, öğrenciler ve entelektüeller olarak baştaki “konumsal” sınıf temelli benlik anlayışından duygusal yükü ağır basan daha geniş bir milli, hattâ evrensel ideallerle özdeşleşme sürecine çekilmişlerdir; Calhoun'un öğrencilerin protesto haftaları boyunca benlik anlayışında deneyimledikleri bu değişimi açıklama biçimi merak uyandırıyor. Ama görünüşe bakılırsa burada da analitik açıdan en önemli işi yapan kavram, kimlik kavramı değil –onur kavramı. Calhoun'un gözlemlerine göre onur, “çıkarlardan çok daha buyurgan”dır. Ancak onur kavramı, zayıf anlamıyla *kimlikten* de çok daha buyurgandır. Calhoun onuru kimlik başlığı altında sınıflandırır ve kendi tezini de “kimliğin oluşumu ve dönüşümü” hakkındaki genel bir tez olarak sunar. Ama bize öyle geliyor ki Calhoun'un makalesindeki temel tez

⁵³ Charles Tilly, “Citizenship, Identity and Social History”, 1-17, *Citizenship, Identity and Social History*, ed. Charles Tilly (Cambridge: Cambridge University Press, 1996). Alıntılar 7. sayfadan yapılmıştır.

aslında genel olarak kimlikle ilgili değildir; bu makaledeki temel tez, güçlü bir onur anlayışının benlik anlayışlarının kökten baltalanmasından endişelenen insanları olağandışı koşullarda nasıl olağandışı eylemlere yöneltebildiği ile ilgilidir.⁵⁴

Bu fevkalâde kuvvetli anlamıyla kimliğin –çıkarları, hattâ yaşamları tehdit eden eylemler gerektirebilen buyurucu bir benlik anlayışının– zayıf veya hafif anlamdaki kimlikle alâkası yoktur. “Sıradan kimlik –yani benlik algıları, insanların gündelik hayatta çıkarlarını uzlaştırma şekli” ile buyurgan, onur tarafından yönlendirilen ve insanların “aptallık derecesinde cesur olmalarını” sağlayan, hattâ bunu gerektiren bir benlik anlayışının birbiriyle kıyaslanamayacağını vurgulayan Calhoun’un kendisidir.⁵⁵ Calhoun ikinci türden bir kimlik anlayışının güçlü bir betimlemesini yapar; ama birinci türden bir kimlik anlayışının, yani daha genel bir kimlik görüşünün nasıl bir analitik işlev üstlendiği belli değildir.

Calhoun, *Social Theory and the Politics of Identity* isimli seçkinde, bu daha genel kimlik anlayışı ile çalışmaktadır. Calhoun’un gözlemlerine göre, “bireysel ve kolektif kimliğe ilişkin endişeler her yerde karşımıza çıkmaktadır”. “İsmi olmayan hiç kimse tanımadığımız, benlik ile öteki arasında kimi ayrımlar yapmayan, biz ile onların yaratılmadığı hiçbir dil veya kültür bilmediğimiz” elbette ki doğrudur.⁵⁶ Ama “kimlik” kavramını isimlendirmeler, benlik-öteki arasında yapılan ayrımlar gibi *bütün* pratikleri kapsayacak hale getirene kadar sulandırmadığımız sürece, bu durumun neden kimliğin her zaman her yerde karşımıza çıktığını ima ettiği açık değildir. Somers ile Tilly gibi Calhoun da çağdaş toplumsal hareketlerdeki ortaklık ile farklılık iddialarına ilişkin bir dizi mesele hakkında aydınlatıcı tartışmalar yürütmektedir. Ne var ki, bu tür meseleler “kimlik” terimi çerçevesinde ifade bulurken, bu terimi *analitik* amaçlarla benimseyip kullanmanın neden zorunlu, hattâ faydalı olduğu açığa kavuşturulmaz.

⁵⁴ Craig Calhoun, “The Problem of Identity in Collective Action”, Joan Huber, editör, *Macro Micro Linkages in Sociology* (Newbury Park, Cal.: Sage, 1991). Alıntılar 53, 64-67. sayfalardan yapılmıştır.

⁵⁵ A.g.e., 53, 68.

⁵⁶ Calhoun, “Social Theory and the Politics of Identity”, 9.

Başka Bir Anlatım

“Kimlik”in yapması beklenen teorik işleri zihin karıştırıcı, çelişkili çağrışımlar yaratmaksızın yapabilecek hangi alternatif terimler “kimliğin” yerini alabilir? “Kimlik” teriminin üstlendiği işlerin geniş çeşitliliği ile heterojenliği dikkate alındığında, yerine ikame edecek tek bir terim aramak faydasızdır; zira bu yeni terim de “kimlik” kadar yüklü olacaktır. Bunun yerine benimseyeceğimiz strateji, “kimlik” teriminin etrafına dolanıp kördüğüm olmuş anlam birikimini ayrıştırıp işleri daha anlaşılır birkaç terime bölüştürmek olacak. Söz konusu terimleri üç küme halinde kısaca açıklayacağız.

Özdeşleşme ve Kategorize Etme

Bir fiilden türemiş süreçsel, etkin bir terim olan “özdeşleşme” (identification), “kimlik” (identity) teriminin şeyeleştirici çağrışımlarına sahip değildir.⁵⁷ Bu terim, bizi özdeşleşme eylemini yapan failleri belirlemeye çağırır; ayrıca, böylesi bir özdeşleşme eyleminin (güçlü failer, örneğin devlet tarafından yapılsa bile) ille de içsel bir benzerlik, ayırt edici özellikler ve politik girişimcilerinin erişmeye çalıştığı sınırları belirli bir gruplaşma meydana getirmesini gerektirmez. Bizim kendimizi bir şeylerle özdeşleştirmemiz, başkalarını başka bir şeylerle özdeşleştirmemiz toplumsal hayata içkin bir süreçtir; kuvvetli anlamıyla “kimlik” ise böyle değildir.

Kişilerden birçok farklı bağlamda bir özdeşleşme içine girmeleri – kendilerini betimlemeleri, bilinen ötekiler karşısında bir yere oturtmaları, bir anlatıda konumlandırımları, bir kategoriye yerleştirmeleri – istenir. Birebir tanımadığımız kişilerle etkileşimimizi çoğaltan modern bağlam dâhilinde, bu tür özdeşleşmeler kurmamıza yol açacak

⁵⁷ “Özdeşleşmenin” faydaları için, bkz. Hall, “Who Needs ‘Identity?’” Hall, burada bahsedilenden oldukça farklı bir “söylemsel ve psikanalitik reparturardan” faydalanarak Foucaultiyen/post-Freudiyen bir “özdeşleşme” kavramı kullanmasına rağmen, faydalı bir uyarı yaparak der ki özdeşleşme “daha uygun bir tercih olsa da ‘kimlik’ kadar aldatıcıdır ve ‘kimliği’ kuşatan kavramsal zorlukların çözümü konusunda kesinlikle hiçbir garantisi yoktur” (s. 2). Ayrıca bkz. Andreas Glaeser, “Divided in Unity: The Hermeneutics of Self and Other in the Postun identification Berlin Police” (Doktora tezi, Harvard University, 1997), özellikle bölüm 1.

birçok fırsat ortaya çıkar. Resmi bağlamlarda olduğu kadar, gündelik hayatta da bu fırsatlara yer açan sayısız durum söz konusudur. Kişinin nasıl bir özdeşleşme içine girdiği – ve başkaları tarafından nelerle özdeşleştirildiği – bağlamdan bağlama epey bir değişkenlik gösterir; iradi özdeşleşme (self-identification) ile ötekinin özdeşleştirilmesi (other-identification) öncelikli olarak duruma ve bağlama bağlıdır.

İlişkisel özdeşleşme biçimi ile *kategorik* özdeşleşme biçimi arasında mühim bir ayırım vardır. Kişi kendini (veya başka birini) belirli bir ilişki ağı (örneğin, akrabalık ilişkileri veya arkadaşlık, hami-müvekkil, öğretmen-öğrenci ilişkileri) içindeki pozisyonuyla özdeşleştirebilir. Öte yandan, kişi kendini (veya başka birini) kimi kategorik özellikleri (örneğin, ırk, etnisite, dil, milliyet, vatandaşlık, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim, vb.) paylaşan insanlardan oluşan bir sınıfa üyelikle özdeşleştirebilir. Craig Calhoun, ilişkisel özdeşleşme biçiminin günümüzde bile birçok bağlamda önemini koruduğunu ama kategorik özdeşleşmenin modern bağlamlarda daha büyük bir öneme sahip olduğunu ileri sürer.⁵⁸

Diğer bir ayırım, kişinin özdeşleşme eylemini kendisi gerçekleştirmesi (iradi özdeşleşme) ile kendini başkaları aracılığıyla bir özdeşleşme içine sokması ve kategorize etmesi arasındadır.⁵⁹ İradi özdeşleşme, dıştan gelen özdeşleştirmeye diyalektik bir etkileşim içinde meydana gelir ve bu ikisi bir noktada buluşmak zorunda değildir.⁶⁰ Dıştan gelen özdeşleştirmenin kendisi çeşitlilik gösteren bir süreçtir. Toplumsal hayatın sıradan akışında, insanlar kendilerini bir özdeşleşme içine sokup kategorize ettikleri gibi, başkalarını da bir şeylerle özdeşleştirip kategorize ederler. Fakat dıştan gelen özdeşleştirmenin iradi özdeşleşme sahasında hiçbir karşılığı bulunmayan önemli bir türü vardır: iktidar sahibi, otoriter kurumlar tarafından geliştirilmiş,

⁵⁸ Craig Calhoun, *Nationalism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), 36ff. [Craig Calhoun, *Milliyetçilik*, çev. Bilgen Sütçüoğlu, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007]

⁵⁹ Barthian modelini işe yarar bir şekilde genişleten antropolojik bir bakış açısı için, bkz. Richard Jenkins, “Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power,” *Ethnic and Racial Studies* 17/2 (Nisan 1994): 197-223 ve Jenkins, *Social Identity* (London and New York: Routledge, 1996).

⁶⁰ Peter Berger, “Modern Identity,” 163-164, bu durumu öznel ile nesnel kimlik arasındaki bir diyalektik ve muhtemel bir çatışma olarak anlatsa da benzer bir noktaya parmak basıyor.

resmiyete dökülmüş, kodlanmış, nesneleştirilmiş kategorize etme sistemleri.

Bu anlamda, modern devlet özdeşleştirme ve kategorize etme konusunda en önemli faillerden biri olagelmıştır. Weberci devlet sosyolojisinin kültürbilimci uzantılarına, özellikle Bourdieu ile Foucault'dan etkilenen kuramcıların yaptığı tespitlere göre, devlet yalnızca meşru fiziksel gücü değil, Bourdieu'nün deyişiyle, meşru sembolik gücü de tekeline alır veya almaya çalışır. Buna isimlendirme, özdeşleştirme, kategorize etme, neyin ne olduğu ile kimin kim olduğunu belirleme gücü de dâhildir. Bu tür konular üstüne eğilmiş, gelişmekte olan bir sosyoloji ve tarih literatürü mevcuttur. Bazı araştırmacılar, İngilizce'de "kimlik tespiti, hüviyet, kimliklendirme" gibi anlamlara da gelen "identification" kavramını düz anlamıyla değerlendirdiler: yani, bir bireye pasaport, parmak izi, fotoğraf ve imza aracılığıyla kimi tanımlayıcı işaretlerin iliştilmesi ve bu tanımlayıcı belgelerin devlet deposunda biriktirilmesi. Bu türden sistemlerin ne zaman, ne sebeple ve hangi sınırlamalarla geliştirildiği hiç de basit bir mesele değildir.⁶¹ Diğer araştırmacılar ise modern devletin vatandaşları sınıflandırıcı bir şebekeye oturtma, insanları toplumsal cinsiyet, din, mülk sahipliği, etnisite, okur-yazarlık, suçluluk veya akıl sağlığı bakımından kategorize edip tanımlama gayretini vurguladılar. Nüfus sayımlarından sonra insanlar bu kategorilere taksim edilir; okullardan hapisanelere kadar bütün kurumlar bireyleri bu kategorilere ilişkin olarak tasnif eder. Özellikle Foucaultcu düşünürlere göre, bu bireyleştirici ve kümeleyici özdeşleştirme ve kategorize etme biçimleri modern devletteki "yönetim zihniyeti" (governmentality) denen şeyin çekirdeğini oluşturur.⁶²

⁶¹ Gérard Noiriel, *La tyrannie du national* (Paris: Calmann-Lévy, 1991), 155-180; aynı yazar, "L'identification des citoyens: Naissance de l'état civil républicain," *Genèses* 13 (1993): 3-28; aynı yazar, "Surveiller des déplacements ou identifier les personnes? Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^{re} à la III^e République," *Genèses* 30 (1998): 77-100; Béatrice Fraenkel, *La signature: genèse d'un signe* (Paris: Gallimard, 1992). Bryn Mawr College'da tarihçi Jane Caplan ile Irvine Kaliforniya Üniversitesi'nde sosyolog John Torpey'in de dâhil olduğu birkaç araştırmacı pasaport ve diğer kimlik belgeleri üstüne çalışmalar yapmaktadır.

⁶² Michel Foucault, "Governmentality," Graham Burchell et al., editörler, *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of

Bu yüzden, devlet güçlü bir “belirteçtir” (identifier), ama kuvvetli anlamıyla “kimlikler” yaratabildiği için değil; çünkü genellikle yaratamaz. Devlet güçlü bir “belirteçtir”; çünkü bürokratların, hâkimlerin, öğretmenlerin ve doktorların iş görürken kullanmak zorunda olduğu, devlet dışı aktörlerin ise yararlanmak zorunda kaldığı toplumsal sayım ve muhasebe biçimlerini, çeşitli kategorileri ve sınıflandırıcı şemaları dayatabilecek maddi ve sembolik kaynaklara sahiptir.⁶³ Ne var ki, önem taşıyan tek “belirteç” devlet değildir. Charles Tilly’nin de gösterdiği gibi, kişileri kategorize etmek ailede, şirketlerde, okullarda, toplumsal hareketlerde ve her türden bürokrasilerde dâhil olmak üzere her çeşit toplumsal bağlamda çok mühim olan “örgütlenme işini” yapar.⁶⁴ En güçlü devlet bile özdeşleşmeler ile kategorilerin üretimini ve yayılımını tekeline alamaz; üretebildiklerine de itirazlar gelebilir. Toplumsal hareketler literatürü –hem “eski” hem “yeni” literatür– hareket liderlerinin resmi özdeşleştirmelere meydan okuyarak alternatif özdeşleşmeler tasarladıkları örnekler bakımından oldukça zengindir.⁶⁵ Bu literatür, varsayımsal seçim bölgelerindeki seçmenlerin kendilerini belirli şeylerle özdeşleştirmelerini, bu insanların – çok çeşitli nedenlerden ötürü – kendilerini birbirleriyle “özdeş” (identical) görmelerini, zihinsel olduğu kadar duygusal olarak

Chicago Press, 1991), 87-104. Benzer kavramlar sömürgeleşmiş toplumlara, özellikle de sömürgecilerin sınıflandırma ve sayım çizelgelerinin “kabile” ve Hindistan’daki “kast” benzeri toplumsal olguları şekillendirme ve aslında bunları oluşturma biçimlerini incelemek için de kullanıldı. Özellikle bkz. Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

⁶³ “Kimliği yönetme”, ırka duyarlı hukukun uygulanmasında kimin hangi kategoriye ait olduğuna otoriter bir biçimde karar vermek sürecindeki ikilemler, zorluklar ve ironiler için, bkz. Christopher A. Ford, “Administering Identity: The Determination of ‘Race’ in Race-Conscious Law,” *California Law Review*, 82 (1994): 1231-1285.

⁶⁴ Charles Tilly, *Durable Inequality* (Berkeley: University of California Press, 1998).

⁶⁵ Melissa Nobles, “‘Responding with Good Sense’: The Politics of Race and Censuses in Contemporary Brazil,” Doktora tezi, Yale University, 1995.

da birbirleriyle özdeşleşmelerini sağlamaya çalışan liderlerin çabalarını açığa vurmaktadır.⁶⁶

Toplumsal hareketler literatürü söylemlerin aracılık ettiği etkileşimli süreçlerin ve bu süreçler dâhilinde gelişen kolektif benlik anlayışları ile dayanışmanın altını çizerek değerli tespitlerde bulunur. Bizim çekincelerimizin kaynağı ise özdeşleşme meselesini –kolektif bir benlik anlayışı inşa etme çabalarını– tartışmaktan uzaklaşılması ve bahsini ettiğimiz süreçlerin zorunlu sonucu olarak “kimliğin” öne atılmasıdır. Otoriteler tarafından dayatılan, kurumsallaşmış özdeşleşme biçimlerini, gündelik yaşam pratiklerine sızmış alternatif özdeşleşme biçimleri ve toplumsal hareketlerin ileri sürdüğü projelerle birlikte düşünürsek, bu konuda yapılanları, uzun süren zorlu mücadeleleri öne çıkarabilir, bu mücadelelerin belirsiz sonuçları üstünde durabiliriz. Ne var ki, söz konusu mücadelelerin sonucunun ne kadar geçici, parçalı, çoklu, tartışmaya açık ve akışkan da olsa hep bir “kimlik” olduğunu varsayarsak, önemli ayrımlar yapabilme yetimizi kaybedebiliriz.

Yukarıda da dikkat çektiğimiz gibi, “özdeşleşme” terimi bizi özdeşleşme eyleminin gerçekleşmesini sağlayan faileri belirlemeye çağırır; fakat ille de belirlenebilir bir “belirteç” *gerektirmez*, açıkça belirlenmiş kişiler veya kurumlar tarafından hayata geçirilmiş olmaksızın yayılıp etkili olabilir. Özdeşleşme, söylemler veya kamusal anlatılar tarafından neredeyse anonim bir şekilde gerçekleştirilir.⁶⁷ Bu tür söylemleri ve anlatıları yakından inceleyen araştırmacılar, bunların dile getirildiği belirli örneklerle odaklanmayı tercih edebilirlerse de bu söylemlerin ve anlatıların gücü tikel örneklenmelerine değil; anonimliklerine, biz farkında olmadan düşünme, konuşma, toplumsal hayatı anlamlandırma biçimlerimize sızışına dayanır.

“Özdeşleşme” teriminin yukarıda kısaca değindiğimiz bir anlamı daha vardır; bu anlamı şu ana kadar tartıştığımız bilişsel, niteleyici, sınıflandırıcı anlamlarından büyük ölçüde farklıdır. Terimin bu anla-

⁶⁶ Örneğin, bkz. Melucci, “The Process of Collective Identity”; Martin, “The Choices of Identity.”

⁶⁷ Stuart Hall, “Introduction: Who Needs ‘Identity?’”; Margaret Somers, “The Narrative Constitution of Identity.”

mı, aslen Freud’un kullanımından türemiş psikodinamik anlamıdır.⁶⁸ Özdeşleşme teriminin sınıflandırıcı anlamları kişinin kendisini (veya bir başkasını) belirli bir tanıma uyan veya belirli bir kategoriye mensup bir kişi olarak tanımlamasını içerirken, terimin psikodinamik anlamı kişinin kendini duygusal olarak başka bir kişiyle, kategoriyle veya kolektifle özdeşleştirmesi anlamını içerir. “Özdeşleşme” burada da karmaşık (çoğu zaman da ikircikli) *süreçlere* dikkat çekerken, bir *süreçten* ziyade bir *duruma* işaret eden “kimlik” terimi bireysel olanla toplumsal olan arasında fazlasıyla basit bir uyum ima eder.

Benlik Anlayışı ve Toplumsal Konum

“Özdeşleşme” ve “kategorize etme” terimleri fiillerden türeyen etkin, süreçsel terimlerdir; bu terimleri duyunca aklımıza gelen şey, belirli failer tarafından gerçekleştirilen özdeşleşme ve kategorize etme eylemleridir. Ama “kimlik” terimine yüklenmiş çeşitli işleri yapabilecek başka türlü terimlere de ihtiyacımız var. “Kimliğin” önemli kullanımlarından birinin, eylemi araçsal ve mekanik olmayan bir şekilde kavramlaştırıp açıklayabilmek olduğunu hatırlayalım. Bu anlamda, söz konusu terim bireysel ve kolektif eylemin evrensel varsayılan, yapısal olarak belirlenmiş çıkarlar yerine tikelci benlik anlayışları ile toplumsal konum tarafından yönlendirilebileceğini sezdiriyor. Dolayısıyla “kimlik” terimine alternatif olarak sunacağımız ikinci terim “benlik anlayışı” olacaktır. Kişilerin yatkınlıklarıyla alâkalı olan bu terim “konumlan(dırıl)mış öznellik” diyebileceğimiz şeye işaret eder; yani “benlik anlayışı” kişinin kendini, sosyal konumunu nasıl algıladığıyla; (bu algılayış biçimleri doğrultusunda) nasıl davranışlar sergilemeye meyilli olduğuyla alâkalı bir terimdir. Yatkınlıklarımızla alâkalı bir terim olan “benlik anlayışı,” Pierre Bourdieu’nün *sans pratique* dediği alana aittir; yani kişilerin kendilerine ve toplumsal hayata ilişkin oluşturdıkları –aynı anda bilişsel ve duygusal olabilen– pratik algılarına dayanır.⁶⁹

⁶⁸ Bkz. Hall, “Introduction,” 2ff; ve Alan Finlayson, “Psychology, psychoanalysis and theories of nationalism,” *Nations and Nationalism* 4/2 (1998): 157ff.

⁶⁹ Pierre Bourdieu, *The Logic of Practice*, çev. Richard Nice (Cambridge: Polity Press, 1990) [*Pratik Nedenler*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayınları, 2006].

Altını çizmek gerekir ki “benlik anlayışı” terimi, modernitenin veya Batı’nın tanımladığı homojen, sınırları belli, bütün bir varlık olan “benlik” (self) anlayışını kastetmez. Kişinin kim olduğu konusundaki algısı birçok farklı biçim alabilir. İnsanların kendilerini anlamlandırıp konumlandırmasını sağlayan toplumsal süreçler, bazen bir psikanalizin koltuğunda, bazen de bedeni ruhlar tarafından ele geçirilenlerden oluşan tarikatların toplantılarında gelişebilir.⁷⁰ İnsanlar bazen kendilerini kesişen kategorilerin oluşturduğu bir ağ içerisinde anlamlandırıp deneyimlerken, bazen de yakınlığı ve yoğunluğu çeşitlilik gösteren bağlantıların oluşturduğu bir ağ içerisinde anlamlandırıp deneyimler. Dolayısıyla, benlik anlayışı ile toplumsal konumu birbiriyle ilişkili olarak kavramak; sınırları çizilen benliğin ve grubun evrensel formlar olmaktan ziyade kültüre özgü olduklarını vurgulamak elzemdir.

Tıpkı “özdeşleşme” terimi gibi, “benlik anlayışı” terimi de “kimliğin” şeyeleştirici çağrışımlarından yoksundur, ama anlam genişliği istikrarsızlık ve değişim durumlarıyla sınırlı da değildir. Benlik anlayışları kişiden kişiye göre değişkenlik gösterebileceği gibi zaman içinde de değişime uğrayabilir, ama belli bir istikrar da gösterebilir. “Kimlik” terimi anlamsal olarak kişiden kişiye değişkenlik göstermeyen, zaman içerisinde de değişime uğramayan bir benzerliğe işaret eder; dolayısıyla hem böyle bir benzerliği reddedip, hem de “kimlikten” bahsetmeye devam etmek uygunsuz kaçmaktadır. Öte yandan “ben-

⁷⁰ Örneğin, Afrika ve diğer toplumlar üzerine yazılmış geniş bir antropoloji literatürü, bireylerin kendilerini toplumda belirli şekillerde konumlandırmasını, belirli benlik anlayışlarının oluşmasını sağlayan şifacılık inançlarını, bedenlerinin ruhlar tarafından istila edildiğine inananların oluşturduğu grupları, büyü bozumu yapanları ve bunlara benzer başka kolektif olguları anlatır. Klasiklerden daha yeni çalışmalara uzanan kaynaklar için, bkz. Victor Turner, *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life* (Manchester: Manchester University Press, 1957); I. M. Lewis, *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism* (Harmondsworth, U.K.: Penguin, 1971); Paul Stoller, *Fusion of the Worlds: An Ethnography of Possession among the Songhay of Niger* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Janice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and The Zar Cult in Northern Sudan* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).

lik anlayışı” teriminin benzerlik *veya* farklılıkla bağlantılı özel bir anlamı yoktur.

“Öz-temsıl” (self-representation) ile “iradi özdeşleşme” terimleri yakından akrabadır. Yukarıda “özdeşleşme” terimini tartışmıştık; aralarındaki fark çok keskin olmasa da “benlik anlayışlarının” daha örtük bir terim olduğunu gözlemleyebiliriz. “Benlik anlayışlarına” yaygın söylemler aracılığıyla biçim verilirken bile, ki bunlara genellikle bu şekilde biçim verilir, “benlik anlayışlarının” kendileri söylemsel olarak dile getirilmeksizin varlıklarını sürdürebilirler ve eylemlerimizi yönlendirebilirler. Öte yandan, “öz-temsıl” ile “iradi özdeşleşme” terimleri belli bir derece de olsa söylemsel olarak açıkça dile getirilmiş olmayı gerektirirler.

“Benlik anlayışı” terimi elbette ki “kimlik” teriminin yaptığı *bütün* işleri yapamaz. Burada, önerdiğimiz bu terimin yetersiz kaldığını düşündüğümüz üç yönünden bahsedeceğiz. Birincisi, “benlik anlayışı” öznel, kendine gönderme yapan bir terimdir. Bu itibarla, kişinin *kendini* algılama biçimine işaret eder. Dıştan gelen sınıflandırmalar, özdeşleştirmeler ve temsiller kişilere başkaları tarafından nasıl davranılacağı konusunda belirleyici olabildiği ve elbette ki kişinin kendini algılayış biçimini de şekillendirebildiği halde, “benlik anlayışı” terimi anlamsal olarak *başkalarının* algılayış biçimlerini kapsamaz. Benlik anlayışları, son tahlilde, dıştan şiddetle dayatılan sınıflandırmalar tarafından bastırılabilir.⁷¹

İkincisi, “benlik anlayışı” terimi bilişsel farkındalığı ayrıcalıklı kılıyor gibi duruyor. Bunun sonucunda da “kimlik” teriminin kimi kullanımlarının ima ettiği duygusal veya katetik süreçleri kapsamıyor – veya en azından vurgulamıyor – gibi görünüyor. Ama benlik anlayışı asla salt bilişsel bir terim değildir; daima bir duygusal yönü veya yükü vardır, meselenin duygusal boyutuyla kesinlikle bağdaşabilir. Ne var ki, duygusal dinamiklerin (psikodinamik anlamıyla kullanılan) “özdeşleşme” teriminde daha iyi ifade bulduğu inkâr edilemez.

Sonuncusu, konumlan(dırıl)mış özneliği vurgulayan bir terim olan “benlik anlayışı” kimlik teriminin kuvvetli kullanımlarının ge-

⁷¹ Eski Yugoslavya’daki savaş sonunda “milliyet tarafından alt edilmek” üstüne etkileyici bir örnek için, bkz. Slavenka Drakulic, *Balkan Express: Fragments from the Other Side of the War*, çev. Maja Soljan (New York: W.W. Norton, 1993), 50-52.

rektirdiği nesnellikten yoksundur. Kimliğin kuvvetli, nesnelci algılanışları, (derinlere işlemiş, kalıcı ve nesnel olarak betimlenen) “gerçek” kimliği (yüzeysel, istikrarsız ve öznel olarak betimlenebilecek) “önemsiz” benlik anlayışından ayrışmasına olanak sağlar. Kimlik, keşfedilmesi gereken ve hakkında yanlışlığa düşebileceğimiz bir şeyse, kişinin anlık benlik anlayışı onun temelinde yatan, kalıcı kimliğiyle eşleşmeyebilir. Bu derinlik, istikrar ve nesnellik kavramları analitik açıdan ne kadar sorunlu olursa olsun, en azından benlik anlayışının yerine kimlik teriminin kullanılması için bir sebep sunmaktadır.

Kimliğin zayıf algılanışları böyle bir sebep de sunmaz. Kimlik teriminin zayıf algılanışlarının neden *zayıf* olduğu konstrüktivist literatürün kendisinden bellidir, ama söz konusu zayıf algılanışların neden hâlâ *kimlik teriminin etrafında* şekillenmekte olduğu belli değildir. Bu literatürde, kimliğin çeşitli *hafif ifadeleri* –inşa edilmiş olması, olumsuzluğu, istikrarsızlığı, çoklu oluşu, akışkanlığı– vurgulanıp genişletilirken, bunların *neyin* ifadeleri oldukları –yani bizzat kimliğin ifadesi oldukları– sorgulanmadan kabul edilmiş, bu konunun üstünde pek durulmamıştır. Kimliğin anlamına ışık tutulduğunda, genellikle doğrudan “benlik anlayışı” tarafından karşılanabilecek bir terim olarak –kişinin kim olduğunu düşünmesi⁷², bir öz kavrayış⁷³ olarak– yansıtılır. “Benlik anlayışı” teriminde “kimlik” teriminin albenisi, enerjisi, teorik çalımı yoktur, ama bu bir kusur olarak değil, bir değer olarak görülmelidir.

Ortaklık, Bağlantıda Olma Hali, Grup Olma Hali

Özellikle ırk, din, etnisite, milliyetçilik, toplumsal cinsiyet, cinsellik, toplumsal hareketler ve kolektif kimlikleri içeren diğer olgular konusunda yürütülen tartışmalarda genellikle “kimlik” terimiyle ifade edilen, duygusal yükü olan bir benlik anlayışı biçimi vardır ki burada ona ayrıca değinmek gerekir. Bu, ayırt edici özelliklere sahip, sınırları belli bir gruba duyulan aidiyet duygusudur; hem diğer grup üyeleriyle dayanışma veya birlik olma duygusunu, hem de grubun dışında

⁷² Örneğin, bkz. Peter Berger, “Modern Identity: Crisis and Continuity,” 162.

⁷³ Örneğin, “sıradan kimliğin” özellikleri bkz. Craig Calhoun, “The Problem of Identity in Collective Action,” 68.

kalmış yabancılardan farklı olma duygusunu, hattâ onlara karşı geliştirilen antipati duygusunu içerir.

Bizim sorunlu bulduğumuz nokta, “kimlik” teriminin hem böyle son derece grupçu, herkese açık olmayan ve duygusal açıdan yüklü benlik anlayışlarını, hem de belirli kişilerle kurulan yakınlığı veya ilişkiyi, paylaşılan ortaklığı veya kurulan bağlantıyı içeren ama kurucu bir “öteki” karşısında baskın bir birlik duygusundan yoksun daha serbest, daha açık benlik anlayışlarını ifade etmek için kullanılmasıdır.⁷⁴ Benlik anlayışlarının hem sıkı sıkıya grupçu, hem daha serbestçe kurulan ilişkisel biçimleri– hem de bu iki kutup arasındaki geçiş biçimleri – önemlidir, ama bunlar kişisel deneyimleri ve koşulları, toplumsal ve politik eylemleri son derece farklı şekillerde biçimlendirirler.

İrk, din, etnisite, vb. gibi temellere sahip bütün benlik anlayışlarını “kimlik” teriminin devasa kavramsal potasına tıktıştırıp eritmektense, daha farklılaşmış bir analitik dil kullanmanın daha iyi olacağını sanıyoruz. Burada, çokamaçlı “kimlik” teriminin yerine ortaklık, bağlantıda olma hali ve grup olma hali gibi terimlerin benimsenmesi faydalı olabilir. Bu, önerdiğimiz üçüncü terim kümesi. “Ortaklık” paylaşılan kimi ortak özelliklere, “bağlantıda olma hali” insanları birbirine bağlayan ilişki bağlarına işaret eder. Tek başına ne ortaklık, ne de bağlantıda olma hali “grup olma halini” –ayrıt edici özellikleri olan, sınırları belli bir dayanışma grubuna aidiyet hissini– meydana getirir. Ama ortaklık ile bağlantıda olma hali bir araya gelirse, grup olma hali de pekâlâ oluşabilir. Harrison White’ın “catnet” –hem bir *category* (kategori) meydana getiren, bazı ortak özellikleri paylaşan, hem de bir *network* (iletişim ağı) oluşturan bir grup insan– fikrini geliştirmeye çalışan Charles Tilly’nin de bir süre önce öne sürdüğü tez buydu.⁷⁵ Tilly’nin grup olma halini “kategori” (catness) ile “iletişim

⁷⁴ İkinci türden kullanımlara güzel bir örnek olarak, Mary Waters’ın *Ethnic Options: Choosing Identities in America* (Berkeley: University of California Press, 1990) adlı kitabında aktardığı, Birleşik Devletler’e göçen Avrupalı Katoliklerin üçüncü ve dördüncü nesil torunlarının alışılmadık biçimde zorunluluk koşmayan, baskıcı olmayan etnik “kimliklerinin” –veya Herbert Gans’ın deyişiyle “sembolik etnisitesinin”– analizine bakınız.

⁷⁵ Charles Tilly, *From Mobilization to Revolution* (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1978), 62ff.

ağı”nın (netness) –kategorik ortaklığa sahip olma ile bağlantıda/ilişki içinde olma halinin– müşterek bir ürünü olarak öne sürmesi ufuk açııcıdır. Ama bu noktada iki şeyin düzeltilmesini önereceğiz.

Birincisi, kategorik ortaklık ile bağlantıda olma halinin üçüncü bir öge tarafından desteklenmesi gerekmektedir; bu üçüncü öge, Max Weber’in *Zusammengehörigkeitsgefühl* olarak adlandırdığı, birliktelik hissidir. Böyle bir hissin oluşması kısmen ortaklık ve bağlantıda olma halinin biçimleri ile yoğunluğuna bağlı olabilir, ama bu hissin oluşması aynı zamanda belirli olaylara, bu olayların baskın kamusal anlatılarda veya yaygın söylemsel çerçevelerde kodlanması gibi başka etmenlere de bağlıdır. İkincisi, bağlantıda/ilişki içinde olma hali veya Tilly’nin deyişiyle “netness,” Tilly’nin ilgilendiği türden bir kolektif eylemin ortaya çıkmasında çok önemli bir işlevi olmasına rağmen, “grup olma hali” her zaman gerekli değildir. Sınırları fazlasıyla belirgin bir grup olma hali, kategorik ortaklık ve bu ortaklıkla ilişkili bir birliktelik hissine dayanabilir, ama bağlantıda/ilişki içinde olma halinin grup olma haline hiçbir katkısı olmayabilir veya bu katkı çok düşük bir düzeyde kalabilir. “Ulus” gibi geniş ölçekli kolektif oluşumlar için genellikle durum böyledir: bir ulusun üyesi olmakla tanımlanan bir benlik anlayışı yayılarak sınırları fazlasıyla belirgin bir grup olma hali biçiminde kristalleşirse, bu durum bağlantıda/ilişkide olma haline bağlı olarak değil, daha ziyade etkili bir biçimde tahayyül edilip kuvvetle hissedilen bir ortaklığa bağlı olarak ortaya çıkar.⁷⁶

Yani amacımız, ilişki ağı kuramının bazı partizanlarının öne sürdüğü gibi, ortaklıktan bağlantıda olma haline, kategorilerden ilişki ağlarına, ortak özelliklerden toplumsal ilişkilere dönmek değildir.⁷⁷ Amacımız, akışkanlık ile melezliği yüceltip aidiyet ile dayanışmanın üstüne çıkarmak da değildir. Bu son üç terimi önermemizdeki amaç, ortaklığın ve bağlantıda olma halinin birçok biçimine ve derecesine duyarlı; toplumdaki faillerin (onların yararlandıkları kültürel dilin, kamusal anlatıların ve baskın söylemlerin) bu ortaklıklara ve bağlan-

⁷⁶ Kategorik ortaklığın modern milliyetçilikteki merkezî konumu için, bkz. Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, and Calhoun, *Nationalism*, bölüm 2.

⁷⁷ Örneğin, “kategori karşıtı zorunluluk” tartışması için, bkz. Mustafa Emirbayer ile Jeff Goodwin, “Network Analysis, Culture, and the Problem of Agency,” *American Journal of Sociology* 99/6 (Mayıs 1994): 1414.

tılara atfettikleri çok çeşitli anlamları ve değerleri kapsayabilecek analitik bir dil geliştirmektir. Geliştirmeye çalıştığımız bu analitik dil fazlasıyla bağlayıcı, varlığını hararetle hissettiren grup olma hali örnekleri ile daha serbestçe yapılandırılmış, daha az baskılayıcı yakınlık ve bağlantı biçimlerini birbirinden ayırt edebilmemizi sağlayacaktır.

Üç Örnek: “Kimlik” ve Ona Alternatif Terimlerin Bağlam İçinde Kullanımı

“Kimlik” teriminin yaptığı işleri inceledik, bu terimin kimi sınırlarını, kusurlarını belirttik ve “kimlik” yerine kullanılabilecek bir dizi alternatif terim önerdik; şimdi de tezimizi –hem “kimlikle” alâkalı eleştirel iddialarımızı, hem de alternatif terimler geliştirmeye yönelik yapıcı önerilerimizi– bahsedeceğimiz üç örnek vaka aracılığıyla açıklamaya çalışacağız. Her örnekte, sınırları belirgin bir gruba kimlikçi bir yerden yaklaşılmasının sosyolojik –ve politik– imgelemi sınırladığını, ama önerdiğimiz alternatif analitik terimlerin bu iki imgelem türünün genişlemesine yardımcı olabileceğini ileri süreceğiz.

Afrika Antropolojisinden Bir Örnek: “Nuerler”

Afrika çalışmaları, kimlikçi düşünceyi benimsemiş araştırmacılardan, en çok da Afrikalıların “kabile kimliğini” ulus-devlet projelerinin başarısızlığa uğramasına ve kıtada yaşanan şiddete ana sebep olarak gösteren gazeteci anlatılarından oldukça zarar gördü. Afrika üzerine çalışan akademisyenlerin en iyi ihtimalle 1970’lerden beri bu indirgemeci Afrika görüşüyle başı dertteydi; konstrüktivizmin bir türüne takılı kalmışlardı, hem de henüz böyle bir yaklaşımın adı bile konmamışken.⁷⁸ Etnik grupların başlangıçtan beri var olmadıkları, yani tari-

⁷⁸ Lonsdale, “When Did the Gusii or Any Other Group Become a Tribe?” *Kenya Historical Review* 5/1 (1977): 355-368; Abner Cohen, *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Migrants in Yoruba Towns* (Berkeley: University of California Press, 1969). Antropologlar Fredrick Barth’ın editörlüğünü yaptığı *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference* (London: Allen & Unwin, 1969) [*Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya&Seda Gürkan, Bağlam Yayınları], adlı seçkiden, özellikle de Barth’ın yazdığı girişten (9-38) oldukça etkilenmişlerdir. Daha yakın zamanda yapılmış daha sistematik konstrüktivist açıklamalar içeren

hin ürünü oldukları savı Afrika çalışmalarının başlıca ögesi haline geldi. Buna rağmen, araştırmacılar sınırlar arası geçişlerden ziyade sınır oluşumlarını, iletişim ağlarının oluşumundan ziyade grup oluşumlarını öne çıkarma eğilimindeydiler.⁷⁹ Bu bağlamda, Afrika etnolojisinin klasik eserlerinden biri olan E. E. Evans-Pritchard'ın *The Nuer* adlı kitabına dönüp bakmakta yarar var.⁸⁰

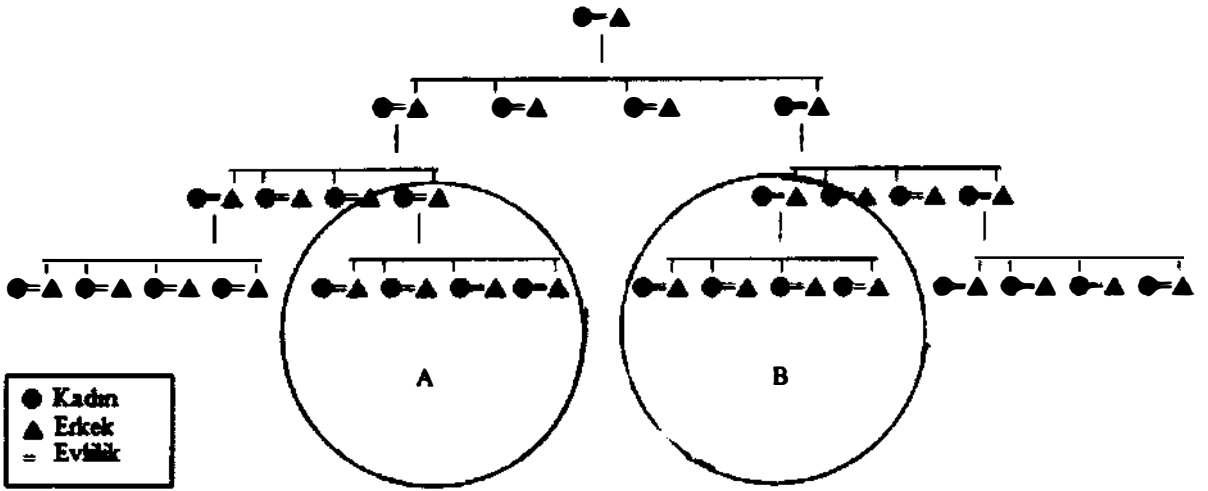
1930'larda Afrika'nın kuzey ucunda yürütülen bir araştırmaya dayanan *The Nuer*, özellikle ilişkisel bir özdeşleşme, benlik anlayışı ve toplumsal konum biçimini betimler; yani, toplumsal yaşamı kategoriler, gruplar veya sınırlar açısından değil, insanlar arasındaki bağlantının derecesi ve niteliği açısından çözümler. Toplumsal konum, en başta soy ağacına dayanılarak tanımlanır; soy ağacı, bir atanın ge-

çalışmalar için, bkz. Jean-Loup Amselle ile Elikia M'Bokolo, editörler, *Au coeur de l'ethnie: Ethnies, tribalisme et état en Afrique* (Paris: Editions la Découverte, 1985); Leroy Vail, editör, *The Creation of Tribalism in Southern Africa* (Berkeley: University of California Press, 1988); Terence Ranger, "The Invention of Tradition in Africa," Eric Hobsbawm ile Terence Ranger, editörler, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 211-262.

⁷⁹ Kimlik sohbetleri Afrika çalışmaları alanında çalışan araştırmacılar arasında da yaygınlaştı; kimliğin çoklu niteliğine yapılan tipik ısrarcı vurguların ardından, çoklu bir şeyin neden kimlik olarak düşünülmesi gerektiği konusunda nadiren açıklamalar yapıyor. Bu mesele üzerine bir örnek için, bkz. Richard Werbner, "Multiple Identities, Plural Arenas," Richard Werbner ile Terence Ranger, editörler, *Postcolonial Identities in Africa* (London: Zed, 1996), 1-26. Afrika üstüne çalışan araştırmacılar ırk ve etnisite kavramlarına eleştirel bir şekilde yaklaştılar ama "kimliği" genellikle bu şekilde incelemekten kullanırlar. Örneğin, bkz. Saul Dubow, John Sharp ile Edwin N. Wilmsen'in hazırladığı *Journal of Southern African Studies* 20/3 (1994). "Ethnicity and Identity in Southern Africa." Bir dizi terimi, farklı bağlantı biçimlerini gösterebilmek amacıyla düzenleyen ve "özdeş" olanın (identical) aslında ne demek olduğunu inceleyen daha incelikli bir yaklaşım için, bkz. "Car nous ne faisons qu'un': identités, équivalences, homologues au Maasi-na (Mali)," *Cahier des Sciences Humaines* 31/2 (1995) 427-456. Jean-Francois Bayart'ın *L'illusion identitaire* (Paris: Fayard, 1996) adlı kitabında ise kimlikçi pozisyonlar şiddetli bir şekilde eleştirilir.

⁸⁰ E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (Oxford: Clarendon, 1940).

leneksel bir soy çizgisi üzerinde ilerlediği düşünülen torunlarından oluşur. Nuerler söz konusu olduğunda, bu babasoyludur; yani soy çizgisi erkekler üzerinden ilerler. Afrika’nın başka bölgelerinde soy çizgisi kadınlar üzerinden, daha nadir olarak ikili soy sistemi şeklinde ilerler. Çocuklar babalarının soy ağacına aittir; annenin soyu ile kurulan ilişki göz ardı edilmezse de onlar soy sisteminin bir parçası değildir. Bölümlenmiş bir soy ağacı Şekil 1’deki gibi çizilebilir.



Şekil 1: Bölümlenmiş bir babasoylu soy ağacı; çizgiler soyu temsil eder; evlenilen eşler başka bir soydan gelirler; kız evlatların çocukları kocanın soyuna ait sayılır, bu soy ağacında gösterilmez; erkek evlatların çocukları bu soy ağacına aittir, burada gösterilir.

Bu çizelgedeki herkes birbiriyle akrabadır; ama farklı şekillerde ve farklı derecelerde. Çizelgeye bakan biri, A çemberiyle işaretlenen insanların A “kimliği” üzerinden bir grup oluşturduğunu, B çemberindeki B “kimliğine” sahip insanlardan farklı olduklarını söyleyebilir. Ama çizelgeyi böyle yorumlamak sakıncalı olabilir, çünkü A ile B’yi birbirinden ayıran hamle, aynı zamanda onların akrabalıklarını da gösterir. Bir nesil geri gidersek A ile B’nin ortak bir ataya sahip olduğunu görürüz. Bu ata hayatta olsa da olmasa da kendisinin toplumsal konumu A ile B’deki insanlar arasında bir bağlantı kurar. A kümesinden bir kişi B kümesindeki biriyle anlaşmazlığa düşerse, bu kişi insanları B’ye karşı harekete geçirmek için “A’lılık” ortaklığına başvurabilir. Ama anlaşmazlığa düşenlerden nesil olarak yaşlı olan bir kişi de anlaşmazlığı gidermek için ortak atalarını hatırlatabilir. Sosyal etkileşim esnasında eski nesillerin hatırlanması, kategorik sosyal ko-

numlar yerine ilişkiye dayanan sosyal konum görüşlerini yeniden ön plana çıkarıyor.

Bu babasoylu şecerenin bütününün diğer soy ağaçlarından farklı bir kimlik teşkil ettiği de iddia edilebilir. Ama Evans-Pritchard, soy ağacındaki bölümlerin bütün bir toplumsal düzeni temsil ettiğini özellikle vurgular; zira evlenen kadın ile erkekler farklı soylardan geldiğinden, farklı soy ağaçları da birbirleriyle ilişki içine girer. O halde evlilik üstünde biraz daha düşünmemiz gerekir. Hemen hemen bütün bölümlenmiş toplumlarda dış evlilik (exogamy) hâkimdir; evrimci bakış açısına göre, toplumda dış evliliğin hâkim olması soylar arası ilişkinin faydalarını yansıtıyor olabilir. Yani, erkek merkezli bir soy ağacına baktığımızda, başka bir ilişki dizisinin daha var olduğunu çıkarsamamız gerekir; bu, kendi babalarının şeceresi dâhilinde dünyaya gelen, çocuklarının ise evlilik bağı kurdukları şecereye ait sayıldığı kadınlar üzerinden kurulan bir ilişki dizisidir.

Bu sefer de birbiriyle evlilik bağı kurmuş bütün farklı soyların toplanıp bir kimlik olarak Nuer'i teşkil ettiğini, bu Nuer kimliğinin, "Dinka" kimliğinden veya bölgedeki diğer grupların kimliklerinden farklı olduğu iddia edilebilir. Ne var ki, Afrika tarihi üzerine yapılmış güncel bir çalışma daha incelikli bir yaklaşım öneriyor. İlişkiselliğin soy ağacı dolayımıyla inşa edilmesi, yirminci yüzyıl araştırmacılarının içerisi ile dışarısı arasında muntazam bir sınır arama eğilimlerinin sunduğundan daha esnek genişleme imkânları sunar. Evlilikle kurulan bağlar Nuerlerin ötesine (hem karşılıklı düzenlemeler, hem de tutsak kadınların evliliğe zorlanması yoluyla) genişleyebilir. Ticaret, göç veya hareketler vasıtasıyla karşılaşılacak yabancılar, itibari bir akrabalık atfedilerek soy içine dâhil edilir veya kan kardeşliği yoluyla şecereyle pek de sıkı olmayan bir ilişki içine girer. Kuzeydoğu Afrika'da yaşayan insanların birçoğu göç etmiştir; göçün nedeni, ya daha iyi bir ekolojik yaşam alanı bulmaya çalışmak ya da soy ağacındaki bölümlenmelerin birbirleriyle olan ilişkisinin kesintiye uğramasıydı. Tüccarlar, akrabalık ilişkilerini mekâna yayarak tarım topluluklarıyla karşılaştıkları yerlerde çok çeşitli ilişkiler kurdular, bazen de daha geniş bir iletişim ağı içerisinde irtibatı sağlayabilmek için ortak bir dil geliştirdiler.⁸¹ Afrika'nın birçok kesiminde dilsel ve kültürel farklılık-

⁸¹ Abner Cohen'in öncü çalışması için, bkz. "Cultural Strategies in the Organization of Trading Diasporas," Claude Meillassoux, editör, *The Deve-*

ların kesiştiği tapınaklar, insiyatifler gibi kimi örgütlenmeler bulunur; bu örgütlenmeler, bölgelerin bütün kültürel çeşitliliğine, politik farklılıklarına rağmen Paul Richards’ın farklı bölgelerdeki sosyal tecrübelerinin “ortak ‘grameri’” olarak adlandırdığı şeyi sunar.⁸²

Bu tür ilişkisel bağlantılılık biçimlerini “kimliğin toplumsal inşası” altında değerlendirmek, bağ kurma ile ayırıştırmanın aynı şeyle adlandırılması gibi bir sorun yaratır ki bu da kristalleşen farklılıkların ve şekillendirilen bağlantıların sahip olduğu değişik örüntülerin gelişme süreçlerini, nedenlerini ve sonuçlarını kavramamızı zorlaştırır. Afrika bir sosyallik cenneti olmaktan çok uzaktı, ama hem savaş hem de barış dönemleri farklılaşma içerdiği kadar esnek bağlantı örüntüleri de içermiştir.

Değişken ölçülerde bağlantı kurabilme ilkesini küçük ölçekli “kabile” toplumlarına özgü zannetmemeliyiz. Otoriter yöneticilere, ayrıntılı emir hiyerarşilerine sahip daha geniş çaplı politik örgütlenmeler üzerine yapılmış çalışmalardan bildiğimiz kadarıyla, akrabalık bağları sosyal hayatın önemli bir ilkesi olarak varlığını sürdürmekteydi. Afrikalı krallar, farklı soylardan gelen insanlarla ilişki kurarak babasoylu şecerelerini genişletmiş, soylar arasında kurulan ilişkiler sayesinde destekçiler yaratmış ve böylece otorite iddiasında bulunmuşlardır. Ama iktidarlarını pekiştirebilmek için de şecere prensiplerini kullanmış, evlilik yoluyla ittifaklar kurarak ve bu ittifakları güçlendirerek kraliyet soyunun genişlemesini sağlamışlardır.⁸³ Hemen hemen her toplumda, akrabalık kavramları sembolik ve ideolojik kaynaklardır, ama bunlar normları, benlik anlayışlarını, yakınlık algısını şekillendirmelerine rağmen, ille de akrabalık “grupları” meydana getiremeyebilirler.⁸⁴ Sömürgeci yönetim, öncesinde var olan tahakküm biçimlerinden çok daha büyük bir ölçüde, ortak olduğu varsayılan kimi

lopment of Indigenous Trade and Markets (London: Oxford University Press, 1971).

⁸² Paul Richards, *Fighting for the Rain Forest: War, Youth and Resources in Sierra Leone* (Oxford: Currey, 1996), 79.

⁸³ John Lonsdale, “States and Social Processes in Africa,” *African Studies Review* 24/2-3 (1981): 139-225.

⁸⁴ Jane Guyer, “Household and Community,” *African Studies Review* 24/2-3 (1981): 87-137; Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: Anthropologie de l’identité, en Afrique et ailleurs* (Paris: Payot, 1990).

özelliklere sahip insanları bölgelerle birebir eşleştirme çabasına girmişti. Bu dayatmacı özdeşleştirmeler güçlüydü belki, ama etkileri sömürgeci yetkililerin –ve ayrıca yereldeki kültür girişimcilerinin– üstünde çalışmak zorunda kaldıkları hâlihazırda var olan ilişkiler ile sembolik sistemlere bağlı olduğu kadar, başka türlü yakınlık ve benlik anlayışı biçimleri benimseyen, geliştiren ve dile getiren insanların sömürgeciler karşısında oluşturdukları etkiye de bağlıydı. Sömürgecilik dönemi özdeşleşme biçimleri üzerinden sürdürülmüş karmaşık mücadelelere sahne oldu elbette, ama bunları “kimlikler” üreten mücadeleler olarak görmek söz konusu mücadeleleri düz bir şekilde anlamamıza neden olur. İnsanlar, siyasi çizgiler çizilirken bile gölgelerle yaşayabildi –günbegün bu şekilde yaşamaya da devam ettiler.

Evans-Pritchard'ın kullandığı “kabile” kavramını dikkate değer bir şekilde yeniden analiz eden Sharon Hutchinson, tartışmayı çatışma dolu, güncel bir duruma taşır. Hutchinson'ın amacı, “birleşik bir etnik kimlik olarak ‘Nuerler’ fikrini sorgulamak”tır.⁸⁵ Hutchinson, şimdi Nuerler denilen insanların oluşturduğu sınırların belirsizliğine dikkat çeker: Kültür ile tarih bu tür sınırları takip etmemektedir. Ayrıca Hutchinson'a göre, Evans-Pritchard çizdiği bölümlenmiş soy ağacı şemasında dikkatini fazlasıyla 1930'larda egemen olan yaşlı erkeklere yöneltmiştir; ama kadınlara, görece daha güçsüz soyların erkeklerine veya daha genç kadın ve erkeklere gereken ilgiyi vakfetmemiştir. Böyle bir analizde, Nuerliği bir kimlik olarak görmek zorlaşır, insanların bağlantılarını nasıl genişletip sağlamlaştırmaya çalıştıklarını daha dikkatli bir şekilde incelemek zorunlu hale gelir. Hikâyeyi 1990'larda Güney Sudan'da yaşanan iç savaş dönemine kadar getiren Hutchinson, söz konusu çatışmayı savaşılan taraflar arasındaki kültürel veya dinî farklılığa indirgemekten kaçınarak, siyasi ilişkilerin, ekonomik kaynaklara ulaşmak için verilen mücadelelerin ve mekânsal bağlantıların derinlemesine analiz edilmesi gerektiğinde ısrar eder.

Elbette ki modern Afrika'nın birçok kesiminde çok acı çatışmalar yaşandı; bu çatışmalar bazen görece benzer kültürü ve dili paylaşan topluluklar arasında (Ruanda, Somali), bazen etnik ilişkiden ziyade hâmi-müvekkil ilişkilerine dayanan görece gevşek ekonomik ve top-

⁸⁵ Sharon Hutchinson, *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War, and the State* (Berkeley: University of California Press, 1995), 29.

lumsal iletişim ağları oluşturan topluluklar arasında (Angola, Sierra Leone), bazen de kültürel farklılığın siyasi bir silâha dönüştüğü durumlarda (Güney Afrika’daki Kwa Zulu) ortaya çıktı.⁸⁶ Geçmişteki veya günümüzdeki çatışmaları, insanların “kimliklerini” kurması ve bu “kimlikler” için savaşıması olarak açıklamak, dikkatleri Hutchinson’ın değindiği sorulardan başka yönler çeviren önceden üretilmiş, bugüncü, teleolojik bir açıklama yapma riski taşır.

Doğu Avrupa Milliyetçiliği

Sınırları ve benzerlikleri vurgulayan, grup olma halini öne çıkaran çağrışımlara sahip kimlikçi dilin, bölümlenmiş soylar şeklinde örgütlenmiş toplumları veya Afrika’da yaşanan güncel çatışmaları analiz edebilmek için asla uygun bir dil olmadığını iddia ettik. Bu iddiamıza katılıp da kamusal ve özel “kimlik sohbetlerinin” çokça yaygın olduğu başka toplumsal bağlamları, örneğin bizim toplumumuzu analiz etmek için kimlikçi dilin kullanılmasının uygun olacağını iddia edenler çıkabilir. Ama biz *yalnızca* kimlik kavramının uygun bir biçimde seyahat etmediğini, kimlik kavramının tüm toplumsal bağlamlara uygulanabilecek kadar evrensel olamayacağını *iddia etmiyoruz*. Biz daha kuvvetli bir iddiada bulunmak niyetindeyiz: “Kimliğin” bir analiz kategorisi olarak kullanılması, pratik kategorisi olarak kullanımının yaygın olduğu yerlerde bile zorunlu değildir; hattâ faydasızdır. Bu maksatla, Doğu Avrupa’daki milliyetçiliği ve Birleşik Devletler’deki kimlik siyasetini kısaca değerlendireceğiz.

Doğu Avrupa’da milliyetçilik üstüne yazılan tarih ve sosyal bilimler metinleri –Kuzey Amerika’da toplumsal hareketler veya etnisite üstüne yazılanlardan çok daha ileri bir düzeyde– kuvvetli veya bükülemez grup kimliği anlayışına sahip olmakla nitelendirilmiştir. Birçok yorumcu, bu bölgede komünizm sonrası dönemde etnik milliyetçiliğin canlanışını, derin kökleri olan dirençli milli kimliklerin ortaya çı-

⁸⁶ Gerard Prunier, *The Rwandan Crisis* (New York: Columbia University Press, 1996); Jean-Pierre Chrétien, *Le Défi de l’ethnisme: Rwanda et Burundi: 1990-1996* (Paris: Karthala, 1997). Richards’ın Sierra Leone’daki çatışmayı aktarışı da gruptan ziyade iletişim ağlarına, farklılaşmadan ziyade dil melezleşmesine, “kültürlerin” çatışmasından ziyade ahlâki görüşlerin örtüşmesine yaptığı vurgular dolayısıyla oldukça dikkat çekicidir (Richards, *Fighting for the Rain Forest*).

kışı olarak gördü; söz konusu milli kimlikler, milli olana kıyasıyla karşı duran komünist rejimler tarafından on yıllarca bastırılmasına rağmen hayatta kalabilecek kadar kuvvetli ve dirençli addedildiler. Ama bu “bastırılanın geri dönüşü” fikri sorunludur.⁸⁷

Eski Sovyetler Birliği’ni düşünelim. Milli çatışmaları, rejimin baskılarına bir şekilde dayanmış kimliklerin meşru kılınıp dile getirilmesi için verilen mücadeleler olarak değerlendirmenin sağlam bir temeli yoktur. Elbette ki her açıdan acımasızca baskıcı olan Sovyet rejimi, *milliyetçilik* karşıtıydı (antinationalist) ama asla *millilik* karşıtı (anti-national) değildi.⁸⁸ Milliliği kıyasıyla bastırmak şöyle dursun, rejim bunu kurumlaştırıp düzenlemekte daha önce görülmemiş yollara başvurdu: Ülke topraklarını her biri belirli bir etnik-milli (ethnonational) gruba “ait olmak” üzere özerk olduğu farzedilen elliden fazla milli “anavatana” böldü, her vatandaşa etnik bir “milliyet” atfetti. Bu “milliyet” herkese kökenine dayanılarak doğumda tahsis edilir, kişisel hüviyetine yazılır, bürokratik işlemler sırasında kaydedilir, yüksek eğitime ve istihdama erişiminin kontrol edilebilmesi için kullanılırdı. Rejim bunları yaparak, önceden var olan bir durumu basitçe *tanıyor* veya *onaylıyor* değildi; hem insanları, hem de bölgeleri milli olarak *yeniden kuruyordu*.⁸⁹ Bu bağlamda, milli kimliğin, bölgenin komü-

⁸⁷ Daha ayrıntılı bir tartışma için, bkz. Rogers Brubaker, “Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism,” John Hall, editör, *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

⁸⁸ Bu tartışmanın tamamı için, bkz. Brubaker, *Nationalism Reframed*, bölüm 2. Yugoslavya için yapılan benzer bir tartışma için, bkz. Veljko Vujacic ile Victor Zaslavsky, “The Causes of Disintegration in the USSR and Yugoslavia,” *Telos* 88 (1991): 120-140.

⁸⁹ Elbette ki periferide kalan bazı Sovyet bölgelerinde Rus imparatorluğunun son yıllarında (ve sivil savaş ertesinde) milliyetçi hareketler tecrübe edilmişti, ama bu bölgelerde bile böyle bir hareketin toplumsal temeli zayıftı ve nüfusun görece küçük bir parçası “milleti” ile özdeşleşmişti. Başka yerlerde, rejimin milli ayırımları belirlemedeki rolü çok daha belirgindi. 1920’lerdeki Sovyet “millet imâlatı” (nation-making) üzerine, bkz. Yuri Slezkine, “The U.S.S.R. as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism,” *Slavic Review* 53 (Summer 1994): 414-452; Terry D. Martin, “An Affirmative Action Empire: Ethnicity and the Soviet State, 1923-1938,” Doktora tezi, University of Chicago, 1996.

nist tarihi öncesinde derinlere işlemiş, milli olanın kıyasıya karşısında duran rejim tarafından dondurulmuş veya bastırılmış, komünizmin çöküşüyle yeniden ortaya çıkan bir şey olarak değerlendirilmesine yol açan kuvvetli kimlik algısı en iyimser ifadeyle anakronistik, en kötümser ifadeyle ise milliyetçi retoriğin akademik bir dille rasyonelleştirilmesidir.

Peki, ya zayıf konstrüktivist kimlik algıları? Konstrüktivistler Sovyet sistemindeki kurumsallaştırılmış çokulusluluğun önemini teslim edip bunu milli kimliklerin inşa edilmesinin kurumsal yolu olarak yorumlayabilirler. Ama bu şekilde inşa edilen şeyin neden “kimlik” olduğunu varsaymalıyız? İnşa edilen şeyin “kimlik” olduğunu varsaymak, bir özdeşleşme veya kategorize etme sistemini, sonucu olduğu varsayılan bir şeyle, kimlikle birleştirme riski taşımaktadır. Gruplara koyulan kategorik isimler –grupların ne kadar otoriter, ne kadar yaygın bir şekilde kurumsallaştırıldıkları fark etmeksizin– gerçek “grupların” ya da dayanıklı “kimliklerin” göstergesi olarak işlev göremez.

Örneğin, Ukrayna’daki “Rusların” durumunu düşünelim. 1989’da yapılan nüfus sayımı sırasında Ukrayna’da oturan 11,4 milyon civarında insan “milliyetlerini” Rus olarak tanımladı. Ama bu nüfus sayım verisinin ima ettiği kesinlik, yüz bine yuvarlandığında bile, tamamen yapaydır. Farklı varsayılan etno-kültürel milliyetlerin veya farklı “kimliklerin” göstergeleri olarak bizzat “Rus” ile “Ukraynalı” kategorileri Ukrayna bağlamında son derece sorunlu kategorilerdir; zira Ukrayna’da yabancı ile evlenme oranı yüksektir ve Ukraynalı olarak anılan milyonlarca insan yalnızca veya öncelikli olarak Rusça konuşmaktadır. Dolayısıyla, nüfus sayımının ayrıntılı ve birbirini dışlayan kategorilerle yarattığı bu sınırları belli gruplaşma haline veya “kimlik” yanılmasına şüpheyile yaklaşılmalı. Ukrayna’da kendine Rus diyenler arasında “grup olma halinin” hangi koşullar altında ortaya çıkmış olabileceği tahmin edilebilir, fakat bu grup olma hali verili bir şey olarak kabul edilemez.⁹⁰

Etnik ve milli kategorilerin resmî bir şekilde kurumsallaştırılıp kodlanması, söz konusu kategorilerin, bu şekilde kategorize edilmiş insanların gerçek hayattaki deneyimlerinde ne kadar *derine* işleyebil-

⁹⁰ Milliyetçilik ve dil üstüne veri için, bkz. Gosudarstvennyi Komitet po Statistike, *Natsional’nyi Sostav Naseleniia SSSR* (Moscow: Finansy i Statistika, 1991): 78-79.

diği, ne kadar *yankı* bulabildiği veya ne kadar *etki* yaratabildiği konusunda bize hiçbir ipucu sunamaz. Sıkı sıkıya kurumsallaştırılmış etnik-milliyetçi bir sınıflandırma sistemi, kimi kategorilerin toplumsal gerçekliğin temsili, siyasi taleplerin ifadesi ve siyasi eylemin örgütlenmesi gibi durumlarda kullanılmak üzere el altında bulunmasını sağlar, bu kategorilerin kullanılmasını da meşru kılar. Bu, son derece önemli bir konudur; bundan bahsetmeden, Sovyetler Birliği'nin dağılışı anlaşılamaz. Ama bu demek değildir ki, söz konusu kategoriler gündelik hayatta algılarımızı şekillendirmede, eylemlerimizi yönlendirmede veya benlik anlayışlarımızı belirlemede önemli bir role sahip olacaktır –ne var ki, “kimliğin” konstrüktivist anlatıları bile böyle bir role işaret eder.

Resmî sınıflandırmaların benlik anlayışlarını ne derece şekillendireceği, devlet görevlileri veya siyasi girişimciler tarafından belirlenen nüfus kategorilerinin gerçek “gruplara” ne derece yaklaşabildiği – bunlar yalnızca ampirik olarak değerlendirilebilecek tartışmaya açık sorulardır. “Kimlik” dili, bu tür soruları ortaya çıkarmaktan ziyade onları gizler gibidir; zira birbirinden ayrıştırılması gereken şeyleri bulanıklaştırır: dıştan gelen kategorizasyonlar ile benlik anlayışlarını, nesnel ortaklıklar ile öznel gruplaşmaları.

Sovyetler ile ilgili olmayan son bir örnek düşünelim. Transilvanya'daki Macarlar ile Rumenler arasındaki sınır, Ukrayna'daki Ruslar ile Ukraynalılar arasındaki sınırdan kesinlikle daha belirgindir. Ama grup sınırları burada bile varsayıldığından çok daha geçirgen ve muğlâktır. Hiç şüphesiz, hem gündelik hayatın hem de politikanın dili, kategorileri katı bir biçimde kullanır, nüfusu birbirini dışlayan etnik-milliyetçi kategorilere ayırır, karışık veya muğlâk oluşumlara yer bırakmaz. Ama bu kategorik kodlar, toplumsal ilişkilerin *kurucu bir bileşeni* olarak önemliyse de, söz konusu toplumsal ilişkilerin *aslına uygun bir tanımlaması* olarak alınmamalıdır. Her iki tarafın kimlikçi girişimcileri tarafından desteklenen bu kategorik kodlar, benlik anlayışlarını su yüzüne çıkardığı kadar anlaşılmaz hale de getirir; melez evliliklerden, ikidillilikten, göçten, Macar çocukların Rumence konuşulan okullara gitmesinden, kuşaklararası (her iki yöndeki) asimilasyondan, belki de en önemlisi, etnik-kültürel milliyet talebine olan safi ilgisizlikten doğan akışkanlığı ve belirsizliği maskeler.

Konstrüktivizm kılıfındayken bile “kimlik” dili bizi meseleye sınırları belli gruplaşmalar açısından bakmaya zorlar; çünkü kimlik meşe-

lesine konstrüktivist bir pencereden yaklaşmak bile kimliğin *varlığını* tartışmasız bir ilke olarak kabul eder. Belirli kimliklerin içeriği ve grupları birbirinden ayıran sınırlar değişken olarak kavramlaştırılsa bile kimlik, bireyler ile kişilerin “sahip olduğu” bir şey olarak daima “oradadır”. Dolayısıyla, konstrüktivist dil bile “kimliği” nesneleştirme, ona bir “şey” olarak yaklaşma eğilimindedir; bu, insanların “sahip olduğu”, “şekillendirdiği”, “inşa ettiği” kolayca işlenebilir bir “şey” olsa bile...

“Kimliği” nesneleştirme eğilimi bizi analitik yönden güçsüz bırakır; “grup olma hali” ile “belli sınırlara sahip olma halini” bir biçimde hep var olmuş şeyler olarak görmekten ziyade, belirli yapısal veya konjonktürel bağlamlarda *ortaya çıkmış nitelikler* olarak değerlendirmemizi zorlaştırır. Bu noktanın, bugünlerde her zamankinden daha fazla vurgulanması gerekir; zira gündelik hayatta, gazetelerde, politikada olduğu kadar birçok toplumsal araştırmada da hüküm süren ve pervasızca kullanılan bu grupçu dil –sanki sınırları çok keskin, içsel olarak homojen “gruplar” varmış gibi, örneğin, “Arnavutlar” ve “Sırplar” gibi vasıfları kullanmadan konuşma alışkanlığı– yalnızca toplumsal analizi zayıflatmaz, bölgedeki siyasi olanakları da daraltır.

Birleşik Devletler’deki Kimlik Talepleri ve “İrk” Konusunda Süregiden İkilemler

Kimlik dili, Birleşik Devletler’de son yirmi otuz yılda oldukça güç kazandı. Hem sosyal bilimlerle beşeri bilimlerde kullanılan bir analiz aracı olarak, hem de günlük toplumsal ve siyasi pratiklerde tecrübeleri dile getirmek, bağlılık duygusunu harekete geçirmek, sembolik ve maddi talepler oluşturmak amacıyla kullanılan bir araç olarak öne çıktı.

Çağdaş Birleşik Devletler’deki kimliğe ilişkin taleplerin pathosunun ve yankılanışının birçok kaynağı var, ama en temel kaynaklarından biri Amerika tarihinin merkezî sorunu, yani esir edilmiş Afrikalıların ülkeye getirilmesi, ırkçı baskıların devamlılığı ve buna Afro-Amerikalılardan gelen tepkilerdir. Afro-Amerikalıların hem dayatılan bir kategorizasyon hem de bir benlik anlayışı olarak “ırk” konusundaki tecrübesi, yalnızca kendi bağlamında önemli değildir; Birleşik Devletler’de yaşananlar, 1960’ların sonundan itibaren “etnisite” veya “ırk” temelli talepler için olduğu kadar toplumsal cinsiyet ve cinsel

yönelim konusundaki talepleri de içeren her türlü kimlik talebi için bir şablon görevi gördü.⁹¹

Son otuz yılda peş peşe gelen kimliğe ilişkin taleplere cevaben, kamusal söylem, siyasi tartışmalar ve sosyal bilimlerle beşeri bilimlerin hemen hemen her alanı dönüşüme uğradı. Bu sürecin birçok kıymetli tarafı var. Tarih kitapları ve hâkim kamusal anlatılar bir kuşak öncesine oranla artık çok daha zengin ve kapsayıcı. Evrenselciliğin aldatıcı biçimleri –Marksist “işçi” kategorisinin hep erkek olarak boy gösterdiği, liberal “vatandaş” kategorisinin aslında beyaz olduğu– etkili bir biçimde ifşa edildi. “İlk kuşak” kimlik taleplerinin kendileri –ve bunların bilgilendirdiği bilimsel literatürler– birbirini dikine kesen tikelliklere karşı körlükleri dolayısıyla eleştirildiler: Afro-Amerikalı hareketleri, Afro-Amerikalı kadınların toplumsal cinsiyet temelli endişeleri yokmuş gibi davrandığından; feministler, beyaz ve orta sınıf kadınlara odaklandığından eleştirildiler.

Konstrüktivist tezler Amerika çalışmaları alanında özellikle etkili oldu; bu tezler sayesinde bilim insanları, dayatılmış özdeşleşmelerin ve bunlarla diyalektik bir etkileşim içinde gelişen benlik anlayışlarının çağdaş bağlamdaki önemini vurgularken, bir yandan da iradi özdeşleşmeler ve ötekinin özdeşleştirilmesi yoluyla kurulan “grupların” başlangıçtan beri var olmadığını, tarihin ürünleri olduğunu belirttiler. Birleşik Devletler’deki tarih yazıcılığında ırk konusunun ele alınış biçimi buna çok güzel bir örnektir.⁹² Henüz “toplumsal olarak inşa edilme” ifadesi dillere pelesenk olmadan önce, araştırmacılar ırkın Amerika geçmişinin verili bir boyutu olmadığını, Amerika’nın cumhuriyetçi ve popülist saikleri ortaya çıkarken ırkın da politik bir kategori olarak ortaya çıktığını anlatıyorlardı. Edmund Morgan, on sekizinci yüzyılın başlarında, Virginia’daki siyahi köleler ile senetle bağlanmış beyaz hizmetlilerin pek de farklı olmayan bir tâbi kılınma sürecine maruz kaldıklarını ve bazen birlikte hareket ettiklerini ileri sürmüştü. Ne zaman ki Virginia’lı çiftlik sahibi elitler Brintanyalılara

⁹¹ Gitlin, *Twilight*, 134.

⁹² Amerika tarihinde konstrüktivist analize en iyi girişlerden biri için bkz. Earl Lewis, “Race”, Stanley Kutler, editörler, *Encyclopedia of the United States in the Twentieth Century* (New York: Scribners, 1996), 129-160. Ayrıca bkz. Barbara Fields, “Slavery, Race and Ideology in the United States of America”, *New Left Review* 181 (May-June 1990): 95-118.

karşı seferber olmaya başladı, işte o zaman siyasi olarak dışlanacaklar ile dışlanmayacaklar arasına kalın bir çizgi çekmek zorunda kaldılar. Tarım işçisi olarak çalışabilecek siyahi kölelerin sayıca daha fazla olması dolayısıyla yerlerinin kolayca doldurulabilmesi, beyazların ise siyasi destekçiler olarak siyahlardan daha makûl görülmesi, ayırımın belirginleşmesine neden oldu; böylece fakir beyazlar bu ayırımı kullanarak hak talebinde bulunabildi.⁹³ Bu bir başlangıç noktası olarak işlev gördü; tarihçiler Birleşik Devletler’deki ırk sınırlarını yeniden tanımlayabilecek birkaç kilit ânu –ve başka türlü politik bağlantılara sebebiyet verme ihtimali olan başka türlü bağları imleyen birkaç noktayı daha– kayda geçirdiler. Beyazlık da, siyahlık da tarihin ürünleriydi ve tarihsel olarak değişken kategorilerdi. Bu sırada, karşılaştırmalı tarih araştırmacıları da ırk inşasının hâlâ çeşitli biçimlere bürünebileceğini gösterdiler; zira Kuzey Amerika’nın sınıflandırma sistemlerine göre “siyah” olan birçok insan kıtanın başka bölgelerinde bambaşka bir sınıflandırmaya tâbi tutulabilirdi.⁹⁴

Dolayısıyla Amerika tarihi dayatılan özdeşleşmelerin gücünü açığa çıkarır, ama aynı zamanda insanların kontrol edemedikleri koşullar altında tanımladıkları benlik anlayışlarının karmaşıklığını da gözler önüne serer. İç Savaş öncesindeki kolektif benlik tanımlamaları siyahi Amerikalıları özellikle Afrika’yla ilişkili bir konuma oturturdu

⁹³ Edmund Morgan, *American Slavery, American Freedom: The Ordeal of Colonial Virginia* (New York: Norton, 1975). Bu gelişim dönemi üzerine yapılmış yeni çalışmalardan biri de William and Mary Quarterly’nin özel sayısıdır, 3. seri, 54/1 (1997), “Constructing Race: Differentiating Peoples in the Early Modern World”, Ira Berlin, *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in Northern America* (Cambridge: Harvard University Press, 1998).

⁹⁴ Irkın Amerika kıtasındaki yapılandırılış biçimlerindeki farklılıklar, karşılaştırmalı tarihin içinde vücut bulduğu konulardan biridir, özellikle de Frank Tannenbaum’un *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (New York: Knopf, 1946) adlı kitabından sonra. Etkileyici bir kısa açıklama için, bkz. Charles Wagley, “On the Concept of Social Race in the Americas”, 531-545, *Contemporary Cultures and Societies in Latin America*, ed. D. B. Heath ile R. N. Adams (New York: Random House, 1965). “Beyaz” olma fikrinin tarihsel özgüllüğü hakkında son zamanlarda geliştirilmiş konstrüktivist bir sav için bkz. David Roediger, *The Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (London: Verso, 1991).

–genellikle Afrika (veya “Etiyopya”) kökenli birinin Hristiyan medeniyetinin kalbine daha yakın durduğu düşünülürdü. Ama ilk Afrika’ya dönüş hareketleri, Afrika’ya genellikle kültürel bir tabula rasa veya Afro-Amerikalı Hristiyanlar tarafından kurtarılacak günahkâr bir medeniyet muamelesi yapmıştı.⁹⁵ Diasporal bir “halk” olma iddiası ille de kültürel bir ortaklık imasında bulunmazdı –bu iki kavram o günlerden beri çekişme içinde olagelmıştır. Afro-Amerikalı benlik anlayışının tarihi, siyahi bir milliyetin zamanla “yükselişi” olarak yazılabileceği gibi, bu türden bir kolektiflik hissinin Afro-Amerikalı eylemcilerinin çabalarıyla etkileşime geçerek farklı politik ideolojilerin dile getirilişine ve diğer radikallerle bağlantılar geliştirilmesine nasıl önayak olduğu araştırılabilir. En önemli mesele, olasılıkların çeşitliliğini ve bunların nasıl bir ciddiyetle tartışıldığını göz önünde bulundurmaktır.

Burada sorunlu bulduğumuz şey böyle bir toplumsal inşanın tarihsel analizinin yapılması değil, inşa edilen şey hakkındaki varsayımlardır. Diğer daha gevşek yakınlık ve ortaklık biçimleri değil, “beyazlık” veya “ırk” kavramları, inşa sürecinin tipik nesnesi olarak alınır. Belirli toplumsal ve politik koşullarda ortaya çıkan, kristalize olan ve yavaş yavaş ortadan kaybolan “özdeşleşmeleri” yazmaya koyulmak; geçmişi, şimdiyi ve geleceği tek bir kelimedede birleştiren bir “kimliğin” tarihini yazmaya koyulmaktan daha farklı bir tarih anlatısına ilham kaynağı olabilir.

⁹⁵ Bazen siyah milliyetçiliği olarak addedilen mevzu üstüne yazılmış temel metinlerden biri olan Martin Delany’nin Afrika’ya yaptığı yolculuğu anlatan kitabı, yazarın karşılaştığı Afrikalıların kültürel pratiklerine olan ilgisizliği açısından dikkat çekicidir. Delany için mühim olan şey, Afrika kökenli bir Hristiyanın kendini Birleşik Devletler’de maruz kaldığı baskıdan kurtararak Afrika’ya gitmesi ve oraya Hristiyan medeniyetini götürmesiydi. Bkz. Martin R. Delany ile Robert Campbell, *Search for a Place: Black Separatism and Africa 1860*, ed. Howard H. Bell (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1969). Afro-Amerikalıların Afrika ile olan bağlantıları –ve bir yandan kültürel ayrımlar öne çıkarılırken, bir yandan da bu bağlantıların değişen biçimlerde kuruluşu– üzerine son zamanlarda yayımlanmış aydınlatıcı bir kitap için, bkz. James Campbell, *Songs of Zion: The African Methodist Episcopal Church in the United States and South Africa* (New York: Oxford University Press, 1995).

Amerika tarihinin kozmopolit yorumları da tarihi bu yorumların tarif ettiğinden farklı şekillerde tecrübe etmiş insanların acısından bahsetmemekle, özellikle de kölelik, ayrımcılık ve bunlara karşı yürütülen mücadeleler sırasında çekilen acılardan, yani Afro-Amerikalılara beyaz Amerikalıların paylaşmadığı tecrübeler yaşatan bir tarihten bahsetmemekle eleştirilegeldi.⁹⁶ Bu nokta, tecrübenin tikelliğini anlayabilme konusunda yapılan çağrılarının güçlü bir şekilde yankılandığı noktadır; fakat burası aynı zamanda sözkonusu tikel tarihlerin durağan ve tekil bir “kimliğe” indirgenmesi tehlikesinin arttığı bir noktadır. Irk siyaseti etrafında dönen tartışmalara katkıda bulunan dikkatli katılımcıların da açığa çıkardığı gibi, böyle bir indirgeme kazanımlara neden olabileceği gibi kayıplara da neden olabilir.⁹⁷ Ama kadınlar, yaşlılar, Kızılderililer, eşcinsel erkekler, fakir insanlar ve engelliler gibi birbirinden apayrı “grupların” tarihi tecrübe ediş biçimlerini ve sözde ortak “kültürlerini” genelleyici bir “kimlik” kategorisi altında sınıflandırarak, tikel tarih tecrübeleri sırasında çekilen acılara, evrenselci adalet ve insan hakları retoriğinden daha fazla saygı göstermiş olmayız. Bireylerin böyle “kimliklere” tahsis edilmesi –ailesinin geçmişe eşitsiz bir güzergâh izlemiş, çeşitli yeniliklere maruz kalarak ve çeşitli adaptasyon süreçlerinden geçerek kültürünü oluşturmuş– birçok insanı, kendilerine pek oturmayan bükülemez bir kimlik ile ne anlayış, ne de teselli vaat eden daha hafif bir melezlik, çeşitlilik ve akışkanlık retoriği arasında sıkışmış bir durumda bırakır.⁹⁸ Dıştan gelen sınıflandırmaların insanları hem damgalama, hem aşağılama, hem de onlara kendilerini harekete geçiren ve güçlü kılan kolektif bir benlik hissi verme biçimlerindeki değişkenlikleri de kapsayabilecek daha esnek ve farklılaştırılmış bir dil benimseyerek tarihin karmaşıklığına değinip değinemeyeceğimiz sorusu hâlâ cevap bekliyor. Konstrüktivist toplumsal analizin gerçek katkısı –yakınlıkların, kategorile-

⁹⁶ Eric Lott, “The New Cosmopolitanism: Whose America?” *Transition* 72 (Kış 1996): 108-135.

⁹⁷ Böyle bir katkı için, bkz. Kwame Anthony Appiah, *In My Father’s House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992).

⁹⁸ Walter Benn Michaels’ın (“Race into Culture”) vurguladığı nokta budur: bireylerin kültürel kimliklere tahsis edilmesi, bu kimliklerin tanımlanmasından daha da sorunludur.

rin ve öznelliklerin zamanla gelişip değişiyor olması— ciddiye alınacaksa ve hâlihazırda var olan “grupların” inşa sürecini bugüncü, teleolojik bir şekilde açıklayan bir anlatıya indirgenmeyecekse, o halde sınırları belli bir grup olma halini verili bir aksiyom olarak değil, olumsal, gelişmekte olan bir özellik olarak anlamalıyız.

Çağdaş Amerika toplumunu betimlemek de benzer bir sorun doğurur —toplumsal yaşamı tek renkli kimlik gruplarından oluşan çok renkli bir mozaik olarak tarif eden düz, indirgeyici açıklamalardan kaçınmak... Irk, sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim ve belki birkaç başka kategorinin daha “kesişmesiyle” çok amaçlı bir kavramsal alet çantası ortaya çıkaran kavramsal olarak kısır kalmış bu kimlikçi sosyoloji, 1990’larda Amerika’nın akademik çevrelerinde bir hayli etkili oldu— hem de yalnızca sosyal bilimler, kültürel çalışmalar ve etnik çalışmalarda değil, aynı zamanda edebiyatta ve siyaset felsefesinde de. Bu bölümün geri kalanında görüş açımızı değiştirip bu kimlikçi sosyolojinin siyaset felsefesinde kullanılmasının olası sonuçlarını düşüneceğiz.

Alisdair MacIntyre’in yazdığı gibi, “her ahlâk felsefesi bir sosyoloji biçimine dayanır”;⁹⁹ bu ifade bilhassa siyaset felsefesi için de geçerlidir. Birçok çağdaş siyaset kuramındaki sorun, tartışmalı bir sosyolojiye, yani toplumsal yaşamın grup odaklı bir temsilini sunan tam da demin bahsini ettiğimiz bir sosyolojiye dayanıyor olmasıdır. Biz burada “evrenselliğe” karşı “tikelliğin” tarafını tutmuyoruz. Daha ziyade, çağdaş siyaset kuramının büyük bir çoğunluğunu besleyen kimlikçi dil ile grupçu toplumsal ontolojinin, “grup olma halinin” hâlihazırda sorunlu olan doğasını tıkadığını, başka türlü bağlantılar ve yakınlıklar kavramlaştırmayı engellediğini ileri sürüyoruz.

Artık evrensel vatandaşlık fikrine eleştirel bir şekilde yaklaşan kayda değer bir literatür var. Bu eleştirmenlerin en etkili isimlerinden biri olan Iris Marion Young, evrensel vatandaşlık yerine grup temsili ile grup haklarına dayanan grup temelli bir vatandaşlık ideali önerir. Iris Marion Young’a göre, “tarafsız bir genel perspektif” fikri “mittir”. Farklı toplumsal grupların farklı ihtiyaçları, kültürleri, tarihleri, tecrübeleri ve farklı bir toplumsal ilişkiler algısı vardır. Vatandaşlık

⁹⁹ Alisdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1981), 22. [Alisdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, 2001].

fikri bu tür farklılıkları aşmayı hedeflememeli, onları tanımalı ve “indirgenemez” olarak kabul etmelidir.¹⁰⁰

Peki, hangi tür farklar özel haklar ve temsiliyet sağlanarak onaylanmalıdır? Söz konusu farklar, hem kişilerin bazı niteliklere göre keyfî bir şekilde sınıflandırıldığı öylesine kümelenmelerden, hem de gönüllü birliklerden ayırt edilebilecek “kapsayıcı kimlikler ve yaşam şekilleri” olarak tanımlanan “toplumsal gruplarla” bağdaşabilecek farklardır. Özel haklar ve temsiliyet bütün toplumsal gruplara değil, beş baskı türünün en azından bir tanesinden mustarip olanlara sağlanmalıdır. Bunun çağdaş Amerika toplumunda tekabül ettiği gruplar “kadınlar, siyahlar, Kızılderililer, Meksikalı Amerikalılar, Porto Rikolular ve İspanyolca konuşan diğer Amerikalılar, Asyalı Amerikalılar, eşcinsel erkekler, lezbiyenler, işçi sınıfından insanlar, yaşlılar, fiziksel ve zihinsel engelliler”dir.¹⁰¹

Bu “grupların” “grup olma halini” teşkil eden nedir? Bunları, iradi özdeşleşmenin (self-identification) ve ötekinin özdeşleştirilmesinin (other-identification) daima veya mutlaka olmasa da bir ihtimal kristalleşerek oluşturduğu kategorilerden ayırıp da grup yapan nedir? Young buna değinmez; kendisi farklı tarihlerin, tecrübelerin ve toplumsal konumların bu “gruplara” farklı farklı “yetiler, ihtiyaçlar, kültür ve algı biçimleri” ile “her açıdan farklı bir toplum anlayışı ve toplumsal meselelere özgün yaklaşım biçimleri” sağladığını varsayar.¹⁰² Burada toplumsal ve kültürel heterojenlik dışarıdan sınırları belli olan, kendi içinde homojen blokların yan yana dizilişi olarak yorumlanır. Young’ın, farklılıkları gizlediği için bir bütün olarak yönetim genelinde reddettiği “birlik ilkeleri” yeniden ortaya çıkarak bu sefer de bütünün bileşenlerini oluşturan “gruplar” seviyesinde farklılıkları gizlemeye devam eder.

Grup temelli veya “çokkültürlü” vatandaşlık fikri üstünde dönen bu tartışmalarda, akademinin içinde olduğu kadar dışında da uzun bir süredir konuşulan mühim meseleler mevzu bahis edilmiştir; bu

¹⁰⁰ Iris Marion Young, “Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship,” *Ethics* 99 (Ocak 1989): 257, 258. Ayrıca, bkz. Young, *Justice and the Politics of Difference* (Princeton: Princeton University Press, 1990).

¹⁰¹ Young, “Polity and Group Difference,” 267, 261.

¹⁰² *A.g.e.*, 267, 268.

meselelerin hepsi de evrenselci ve tikelci iddiaların görelî değeri ve yararıyla bir şekilde bağlantılıdır.¹⁰³ Sosyolojik analiz bu çetin tartışmayı çözemez, çözmeye de çalışmamalıdır; ama söz konusu tartışmanın genellikle pek sağlam olmayan sosyolojik temellerini sağlamlaştırmaya çalışabilir. Sosyolojik analiz, toplumsal ve kültürel heterojenlik ile tikelliği kavramlaştırabilmemiz için daha zengin bir sözcük dağarcığı sağlayabilir. Kimlikçi dilin ötesine geçmek bize başka türlü bağlantıları, özdeşleşme biçimlerini, benlik anlayışı tarzlarını belirleyebilme, toplumsal konum üstünde başka türlü düşünebilme olanakları sunar. Adam Przeworski'nin uzun zaman önce sınıf hakkında söylediği şeyi uyarlarsak, kültürel mücadele, kültürler arasında bir mücadele olmaktan önce bizzat kültürle ilgili bir mücadeledir.¹⁰⁴ Kimlik siyaseti yürüten eylemciler, sınırları belli bir grup olma dilini toplumsal gerçekliği yansıttığı için değil, tam da grup olma hali muğlâk ve tartışmaya açık olduğu için işe koşarlar. Bu eylemcilerin grupçu retoriğinin performatif, kurucu/konstitütif bir boyutu vardır; bu retorik başarılı olduğu zamanlarda bahsettiği grupların oluşma sürecine destek olur.¹⁰⁵

Burada, sınırları belli bir grup olma halini aksiyom olarak alan normatif savlar ve eylemci dil ile olumsuzluğu, akışkanlığı, değişkenliği vurgulayan tarihsel ve sosyolojik analizler arasında bir boşluk olduğunu görüyoruz. Bir açıdan, gerçek hayatta karşı karşıya kaldığımız bir ikilem söz konusudur: kültürel farklılığı muhafaza etmek, kısmen de olsa, sınırları belli bir grubu ayakta tutmaya, dolayısıyla “çıkış kapısını” denetlemeye bağlıdır; bu kapıdan “geçenleri” de kendi kökle-

¹⁰³ Özellikle etkileyici ve anlaşılır kitaplar için, bkz. Will Kymlicka: *Liberalism, Community, and Culture* (Oxford: Clarendon Press, 1991); *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon, 1995) [*Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları].

¹⁰⁴ Adam Przeworski, “Proletariat into a Class: The Process of Class Formation from Karl Kautsky's ‘The Class Struggle’ to Recent Controversies,” *Politics and Society* 7 (1977): 372.

¹⁰⁵ Pierre Bourdieu, “L'identité et la représentation: Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région”, *Actes de la recherche en sciences sociales* 35 (1980): 63-72.

rine ihanet etmeyle suçlamak bir disipline etme biçimidir.¹⁰⁶ Ama böyle bir denetimi eleştirenler, liberal bir yönetimin bireyleri devletin baskısından koruduğu kadar toplumsal grupların baskısından da koruması gerektiğini ileri sürecektir. Bu konuya toplumsal analiz açısından yaklaştığımızda ise bu ikilemi yaşamamanın zorunlu olmadığını görürüz. Evrenselci, bireyci bir analitik dil ile kimlikçi, grupçu bir dil arasında kesin bir seçim yapmak durumunda değiliz. Seçeneklerimizi bu şekilde sınırlandırmak yakınlıkların, ortaklıkların ve bağlantıların (sınırları belli gruplardan başka) alabileceği türlü çeşitli biçimi görebilmemizi engeller, bu yüzden daha kıvrak bir sözcük dağarcığına ihtiyacımız olduğunu vurguluyoruz. Kültürel ayırım ve bireysel seçim siyaseti konusunda belli bir duruş sergileme amacıyla değiliz, daha ziyade birçok seçeneğin gelişip aydınlığa kavuşabilmesinde yararlı olabilecek bir toplumsal analiz sözlüğünün var olması gerektiğini savunuyoruz. Örneğin, Young ile diğer kuramcılar tarafından yüceltilen grup “koalisyonu” siyasetinin de kesinlikle bir yeri vardır, ama bu koalisyon siyasetinin altında yatan grupçu sosyoloji –sınırları belli grupların politik ittifakların yapıtaşları olduğunu varsayması yüzünden– politik imgelemi daraltır.¹⁰⁷

Bunların hiçbiri, son zamanlarda “evrenselci” ve “tikelci” sosyal adalet anlayışları konusunda yürütülen tartışmaların önemini gizlemez. Bizim temas etmeye çalıştığımız nokta, kimlikçi bakış açısının sınırları belli gruplara odaklanması yüzünden bahsettiğimiz soruları sormamızı sağlayamamasıdır; dolayısıyla yürütülen tartışmalar birçok yönden her iki tarafın da yaşadığı kavram yanılgısına dayanmak-

¹⁰⁶ David Laitin, “Marginality: A Microperspective”, *Rationality and Society* 7/1 (Ocak 1995): 31-57.

¹⁰⁷ Felsefeci Nancy Fraser, Young ile girdiği bir tartışmada, “tanınma” siyaseti ile “yeniden dağıtım” siyasetini yan yana getirir. Fraser’a göre, bu iki siyaset biçimi de gereklidir, çünkü bazı gruplar hem sömürülür hem de damgalanır veya tanınmaz. Şaşırtıcı bir biçimde, tartışmanın her iki tarafı da grupların açık seçik sınırlara sahip olduğunu düşünür; bu yüzden her iki taraf da ilerici siyasetin gruplar arası koalisyonu içerdiğini düşünür ve ortaklığı veya “grup olma halini” gerektirmeyen siyasi eylem biçimlerini ihmal eder. Nancy Fraser, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, *New Left Review* 212 (1995): 68-93; Iris Marion Young, “‘Unruly Categories’, A Critique of Nancy Fraser’s Dual Systems Theory”, *a.g.e.*, 222 (1997): 147-160.

tadır. Aslına bakılırsa, sınırları belli grupların “kültürlerine” ve tecrübelerine indirgenmiş bir Amerika tarihi ile aynı şekilde tek bir “millî” hikâyeye indirgenmiş bir Amerika tarihi arasında bir seçim yapmak zorunda değiliz. Amerika toplumunun ve tarihinin heterojenliğini tek renkli kimlik gruplarından oluşan çok renkli bir mozaîge indirgemek, geçmişî anlamamızı, günümüzde ise sosyal adaletin peşinden gidebilmemizi sağlamak yerine bunlara engel olur.

Sonuç: Tikellik ve “Kimlik” Siyaseti

Bu makalede kimlik siyasetiyle ilişkili herhangi bir tartışma yürütmedik. Ama yürüttüğümüz tartışmanın entelektüel imaları olduğu kadar politik imaları da var. Kimi çevreler bu imalarımızın geriletici olduğunu düşünecek, tikelci taleplerin dayanaklarını çürütme niyetinde olduğumuzu zannedeceklerdir. Niyetimiz bu değildir, yazdıklarımızdan da böyle bir sonuç çıkarmak haksızlık olur.

İnsanları bir oldukları, sınırları belli özel bir dayanışma grubu meydana getirdikleri, içsel farklarının en azından amaçladıkları şey açısından önemli olmadığı konusunda ikna etmek siyasetin sıradan ve gerekli bir parçasıdır; hem de bu yalnızca “kimlik siyaseti” olarak betimlenen süreç için geçerli değildir. Ama bütün siyaset bundan ibaret de değildir; açıkçası sürekli olarak kimlikçi açıklamalara başvurulması konusunda çekincelerimiz var, zira bu durum aynı derecede önemli başka politik açıklamaları engelleyebiliyor. Ama elbette kimseyi “kimliği” politik bir araç olarak kullanmaktan yoksun bırakma peşinde olmadığımız gibi, kimlikçi ifadeler kullanarak politik çağrılar yapmanın meşruiyetini de baltalama niyetimiz yok.

Yürüttüğümüz bu tartışmada daha ziyade “kimliğin” analitik bir kavram olarak kullanımına odaklandık. Makale boyunca, “kimlik” kavramının yapması beklenen işlerin ne olduğunu sorduk ve bunları ne kadar iyi yapabildiğini sorguladık. Söz konusu kavrama pek çok analitik iş yüklendiğini, bu işlerin birçoğunun da meşru ve mühim işler olduğunu ileri sürdük. Ama “kimlik” kavramı bu işleri yerine getirebilecek uygun bir kavram değildir; çünkü “kimlik” belirsizliklerle dolu, çelişkili anlamlarla ve şeyeleştirici çağrışımlarla yüklüdür. “Kimliği” bir dizi sıfatla bezemek –kimliğin durmadan müzakere edildiğini, çoklu, akışkan, vb olduğunu belirtmek– Orwell’in de işaret ettiği, kelimelere sıkışıp kalma sorununu çözmez; belki bize biraz

daha fikir verici bir oksimoron –çoklu bir teklik, akışkan bir kristalleşme– sunabilir ama gene de bütün bunları ifade edebilmek için neden aynı terimi kullanmamız gerektiği sorusunu cevaplayamaz. Biz, alternatif analitik terimlerin gerekli işleri zihin karışıklığına mahal vermeden yerine getirebileceğini iddia ettik.

Buradaki mesele tikelci taleplerin meşruiyeti veya ehemmiyeti değil, bu talepleri en iyi şekilde nasıl kavramlaştırılabileceğimizdir. İnsanların her zaman her yerde tikel bağları, benlik anlayışları, hikâyeleri, yörüngeleri, tarihleri, çıkmazları olmuştur. Bunlar da insanların taleplerini şekillendirmiştir. Ama her tarafa nüfuz etmiş bu tikelliği düz, farklılaşmayan bir “kimlik” başlığı altında toplamaya çalışmak, “kimliğin” itaatsiz ve çok çeşitli biçimlerine, neredeyse bu biçimleri “çıkart” gibi “evrenselci” kategoriler altında toplamaya çalışmak kadar çok zarar verir.

Dahası, tikelliği kimlikçi terimlerle çözümllemek analitik imgelemi daralttığı kadar politik imgelemi de daraltır; ortak farz edilen kimlikten kaynaklanmayan bir dizi politik eylem ihtimalini –hem de yalnızca “evrenselci” olduğu için övülen veya kınanan ihtimalleri değil– görüş açımızdan uzaklaştırır. Örneğin, kimlikçi politikayı savunanlar, politik işbirliğini sınırları belli kimlik grupları arasında koalisyon oluşturma açısından incelerler. Bu, politik işbirliği kurma biçimlerinden biridir, ama tek biçimi değildir.

Örneğin, Kathryn Sikkink ile Margaret Keck, on dokuzuncu yüzyılın başlarında ortaya çıkmış kölelik karşıtı hareketlerden, son yıllarda insan hakları, ekoloji ve kadın haklarıyla alâkalı yürütülen uluslararası kampanyalara kadar uzanan “ulus aşırı meseleler için iletişim ağlarının” önemine dikkat çeker. Bu tür iletişim ağları zorunlu olarak devlet sınırlarını aşar ve kültürler arası bir nitelik kazanırlar; belirli yerler ile tikelci taleplerin daha geniş meselelerle bağlarını kurarlar. Bir örnek sunacak olursak, ayrımcılık (apartheid) karşıtı hareket, kendi içlerinde bile birlikte hareket etmeyen Güney Afrikalı siyasi örgütleri –kimisi “evrenselci” ideolojileri savunuyor, kimisi kendisine “Afrikacı” diyor, kimisi ise oldukça yerel, kültürel olarak tanımladıkları bir “kimliğin” hakkını savunuyordu– uluslararası kilise gruplarıyla, sendikalarla, ırk dayanışmasını sağlama amacındaki pan-Afrikacı hareketlerle ve insan hakları gruplarıyla bir araya getirmiş oldu. Bütün bir iletişim ağı dâhilinde yürütülen işbirliğine bazı gruplar giriyor, bazıları bu işbirliğinden çıkıyordu; ayrımcılık rejiminin karşısın-

da duranlar arasındaki anlaşmazlıklar bazen sertleşebiliyor, hattâ ölümcül olabiliyordu. Ağdaki aktörler değiştikçe, mühim meseleler yeni bir çerçeveye oturtuldu. Kimi anlarda, örneğin, uluslararası seferberliğe tâbi olan meseleler öne çıkarılırken, muhtemel katılımcıların fazlasıyla ilgilendikleri meseleler bir kenarda bırakılabiliyordu.¹⁰⁸

Amacımız böyle iletişim ağlarını, daha ziyade kimlikçi politikalar benimsemiş toplumsal hareketlere veya grup esaslı taleplere yeğ tutmak değil. İletişim ağları doğası gereği kimlikçi hareketlerden daha erdemli, gruplar ise doğası gereği şüpheli değildir. Politika çoğu zaman –Güney Afrika’da veya başka bir yerde– iyi evrenselcilerin veya iyi iletişim ağlarının kötü hizipçilere meydan okuması değildir. Müşterilik üstüne inşa edilmiş, soyguna ve kaçakçılığa odaklanmış esnek iletişim ağları geçmişte büyük hasarlara neden oldu; böyle ağlar bazen “prensip sahibi” siyasi örgütlere, çoğu zaman da ordulara veya Avrupa, Asya ve Kuzey Amerika’daki yasadışı ticaret simsarlarına bağlıydı. Çeşit çeşit tikellikler mevcuttur; tikelliklerin belirli kültürel semboller etrafında uyumlu olabildiği durumlar ile esnek, pragmatik, kolayca genişletilebilir olabildiği durumlar arasında ayırım yapabilmemiz gerekir. Şeyleşme ile akışkanlık gibi birbirine karşıt uçlarda konumlanmış durumları ve bu iki ucun arasındaki her şeyi ifade edebilmek için aynı kelimeleri kullanmak yaptığımız analizlerin açıklığına gölge düşürür.

“Kimlik” teriminin toplumsal analizde kullanılmasını eleştirmek tikelliği görmezden gelmek değildir. Böyle bir eleştiride bulunmak daha ziyade belirli yakınlıklardan ve bağlantılardan, belirli ortaklıklardan ve temaslardan, belirli hikâyelerden ve benlik anlayışlarından, belirli sorunlardan ve açmazlardan doğan talepler ile olanakları, daha farklılaşmış bir tavırla düşünebilmek demektir. Son otuz yıldır toplumsal analizin çok büyük bir kısmı tikelliğe yönelik uzun ömürlü bir duyarlılık geliştirdi; kimlik üstüne yazılanlar da bu girişime değerli katkılar sundu. Artık muhayyel bir evrenselciliğe ulaşabilmek için de-

¹⁰⁸ Margaret E. Keck and Kathryn Sikkink, *Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1998); Audie Klotz, *Norms in International Relations: The Struggle Against Apartheid* (Ithaca: Cornell University Press, 1995). Ayrıca, klasikleşmiş bir çalışma için bkz. Jeremy Boissevain, *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions* (Oxford: Blackwell, 1974).

ğil, hem toplumsal analiz hem de politik anlayış için gerekli olan kavramsal açıklığa ulaşabilmek için “kimliğin” ötesine geçme zamanı gelmiştir.

Teşekkür

Makalenin taslaklarını okuyup değerli yorumlarını ve önerilerini sunan Zsuzsa Berend, John Bowen, Jane Burbank, Margit Feischmidt, Jon Fox, Mara Loveman, Jitka Malečková, Peter Stamatov, Loïc Wacquant, Roger Waldinger ve *Theory and Society* editörlerine teşekkür ederiz. Bu makaleyi yazmak, Davranış Bilimlerinde İleri Düzey Çalışma Merkezi’nde öğle arasında yaptığımız bir sohbet esnasında aklımıza geldi, bu yüzden Merkez’e de teşekkürlerimizi sunuyoruz. Ayrıca bu makalenin eski hallerinin sunumlarını yaptığımız UCLA Sosyoloji Bölümü Kolokyum katılımcıları ile Michigan Üniversitesi’nde düzenlenen Karşılaştırmalı Toplumsal Dönüşüm Çalışmaları semineri katılımcılarına teşekkür ederiz. Son olarak, görünüşe göre gerekli olan bir kavramı kullanma biçimlerini sorguladığımız, her zaman anlaşılamasak da çalışmamıza hevesle katkı sağlayan yüksek lisans öğrencilerimize teşekkür ediyoruz.



KİMLİK VE POLİTİK ÇATIŞMA



KURBANLARININ BAKIŞ AÇISINDAN SİYONİZM*

Edward W. Said

Hükmedenlerin hepsi de, kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısıdır. O halde galiple duygudaşlık, daima hükmedenlerin işine yarar. Tarihsel maddeciler bunun ne anlama geldiğini çok iyi bilirler.

Walter Benjamin,
“Tarih Felsefesi Üzerine Tezler”

Eleştirel irdelemenin hareket noktası, kişinin gerçekte ne olduğunun bilincine varmasıdır, ‘kendini’ o âna uzanan tarihsel sürecin bir ürünü olarak ‘bilmesi’dir; bu tarihsel süreç size, dökümünü bırakmaksızın, sonsuz sayıda iz yükler. Bundan ötürü, önce böylesi bir dökümü derlemek şarttır.

Antonio Gramsci;
Hapishane Defterleri

Siyonizm ve Avrupa Sömürgeciliğinin Yaklaşımları

Her fikir ya da fikir sistemi belli *bir yerde* varlığını sürdürür; tarihsel koşullarla kaynaşmıştır ve “gerçeklik” olarak adlandırabileceğimiz şeyin bir parçasıdır. Ancak kendi kendisine hizmet eden idealizmin değişmez özelliklerinden biri, fikirlerin yalnızca fikir olduğu ve yalnızca fikirlerin alanında var olabildikleri yönündeki ilkesidir. Fikirleri sadece soyutlamalar dünyasına ait görme temayülü, bir fikrin özünde mükemmel, iyi, insan arzuları ya da iradesiyle kirletilmemiş olduğunu düşünenler arasında daha fazladır. Tâbii bu durum, fikirler kötücül; saf bir biçimde kötücül olduğunda da geçerlidir. Bir fikir etkinlik kazandığında, yani gerçeklik değerini kanıtlayıp geniş çevrelerce

* Çeviri: Fatma Büşra Helvacıoğlu

Kaynak Metin: “Zionism from the Standpoint of Its Victims”, *Social Text*, No. 1, Winter, 1979.

kabul edildiğinde, elbette ki gözden geçirilecektir; zira söz konusu fikrin ayakları acımasız gerçekliğin zeminine basıyor olmalıdır. Bu yüzden de Siyonizm fikrinin esasen, bütün siyasi sıkıntılar ve etrafında örgütlenen mücadelelerle birlikte, vaat edilen topraklarda hâkim olacak ve Yahudilerin kararıyla belirlenecek bir siyasi ve dinî örgütlenmeye, bir ulusal kendiliğe duyulan özlemi ifade eden *sabit* bir fikir olduğu iddia edilir. Siyonizm, İsrail devletinin kurulmasıyla varabileceği en yüksek noktaya varmış gibi görüldüğündendir ki bu tarihî fikrin gerçekleşmekle kendi değişmez özünü ve elbette gerçekleşmesi için kullanılan araçların doğruluğunu teyit ettiği öne sürülmüştür. Siyonizmin, onunla karşı karşıya gelen ancak Yahudi olmayan kişiler için ne gibi anlamlar içerdiği hakkında pek bir şey bilinmez; bu yüzden de Yahudi tarihi dışında nerede cereyan ettiği ve on dokuzuncu yüzyıl Avrupası'nda (tarihsel bağlamında) gücünü nereden aldığıyla ilgili hiçbir şey söylenmez. Siyonizmin Filistin'e başkaları tarafından ithal edilen bir fikir olduğunu düşünen, bu fikir yüzünden cezalandırılmaya ve acı çekmeye mahkûm edilmiş Filistinli için Siyonizmle ilgili bu unutulmuş bilgiler merkezî bir öneme sahiptir.

Siyonizm gibi etkili fikirleri tarihsel olarak iki şekilde incelemek gerekir: 1) İlk inceleme, bu fikirlerin menşeyini, hangi fikirlerle benzer olduklarını, kökenini ve hem diğer fikirlerle hem de siyasi kurumlarla olan bağlarını gösterebilme amacıyla yapılmalı; *soykütüksel* olmalıdır. 2) İkinci incelemeyse, bu fikirleri (güç, toprak ve ideolojik meşruiyet) *biriktirmeye* ve (insanları, başka fikirleri ve kendinden önce meşruiyeti olan ideolojileri) *yerinden etmeye* yönelik uygulama sistemleri olarak ele almalıdır. Siyasi ve kültürel mecralardaki güncel vaziyetse böyle bir incelemeyi inanılmaz ölçüde zorlaştırıyor; bunda Siyonizmin ileri kapitalist Batı'daki liberal "müesses nizam" söylemi içerisinde kendisi için neredeyse karşı çıkılamaz bir "hegemonya" inşa etmesi kadar, merkezî ideolojik özelliklerinden birine bağlı olarak gelişiminin tarihî zeminini, yani Filistin'in yerlilerine ödediği siyasi bedeli ve Yahudi olanlarla Yahudi olmayanlar arasında yaptığı militan, baskıcı ayrımı saklamış olması veyahut bu zeminin ortadan kaybolmasına yol açması da etkilidir.

Söylemeye çalıştığım şeye dair ilginç bir örnek olarak Arap sivil-
rin katline yol açan soğukkanlı cinayetleri defalarca kez üstlenen¹
Irgun terör çetesinin eski başkanının Mayıs 1978'de Kuzeybatı Üni-
versitesi'nin açılışında fahri hukuk doktoru unvanına lâyık görülme-
sini düşünebilirsiniz. Söz konusu liderin ordusu bu olaydan yalnızca
bir ay önce beş yüz bin kişinin Kuzey Lübnan'a iltica etmesine sebe-
biyet vermiş, kendisi de sürekli olarak Yuda ve Samaria'nın da Ya-
hudi devletinin "hakkı" olduğunu söylemiştir; (bu iddialar da Eski
Ahit'e dayandırılmakta ancak toprakların asıl yerlilerine hiçbir zaman
atıf yapılmamaktadır) bütün bunlar hiçbir şekilde ne basın ne de
sözde entelektüel camia tarafından Menachem Begin'in Batı'nın "fi-
kir piyasası" içerisindeki Filistinli Arap suskunluğu pahasına bu ko-
numa getirilebildiği, Filistin'de 1948'den önce var olan Yahudi dev-

¹ Menachem Begin, *The Revolt* (1948; yeniden basım; Los Angeles, Nash Publishing, 1972), 162. Kızıl Haç Deir Yassin'deki katliamda ölen sivillerin sayısını, çoğu kadın ve çocuk 250 kişi olarak veriyor. Begin bu konuda şun-
ları söylüyor: "Çatışma çok sertti. Ancak hakkımızda yapılan düşmanca pro-
paganda Deir Yassin'deki sivil nüfusa çatışma başlamadan önce uyarıda bu-
lunduğumuzu bilerek göz ardı ediyor. Askerlerimizden biri hoparlör taşıyor-
du ve köyün girişinde konuşlanmış, bütün Arap kadınlarına, çocuklara ve
yaşlılara evlerinden çıkmaları ve tepede bir sığınak bulmalarını söylüyordu.
Bu insani uyarıdan sonra, herhangi bir sürprizle karşılaşma ihtimalini bir
kenara atan askerlerimiz birazdan başlayacak çatışmada göze alacakları teh-
likelerin dozajını da arttırmış oldular." Bu talihsiz insanlar, Irgun'un insani
uyarılarına rağmen katledildi. David Ben-Gurion 1963 yılının Mayıs'ında
Begin için şöyle der: "Begin Hitler'e öyle çok benziyor ki; bütün Arapları
öldürmeye hazır, kendini kutsal amacı gerçekleştirmeye adanmış durumda ...
bu da onlarca Yahudi'nin, Arap'ın ve İngiliz'in King David Oteli patlamasın-
da ölmesi, Arap kadınlarının ve çocukların Deir Yassin'de katledilmesi anla-
mına geliyor. Begin'in Hitler'den nefret ettiğine hiç şüphem yok, ancak bu
ona benzemediği anlamına gelmiyor. Begin'i ilk defa radyoda konuşurken
duyduğumda Hitler'in o cırtlak sesini işitmiş kadar olmuştum (*Israelef 108*
den alınmıştır, metin Ben-Gurion'un Haim Guri'ye yazdığı bir mektuptan-
dır). Bu noktada şu anda Dünya Siyonist Kongresi'ni yürüten Yahudi Ajan-
sı'nın genel sekreteri olan Shmuel Lehis'ten bahsetmek de gerekir. Lehis,
1948'de Hula köyünde en az otuz beş Arap'ı katletme suçuyla tutuklandı fa-
kat daha sonra koşulsuz olarak affedildi (cezasının yedi yıl olması gereki-
yordu) ve Siyonist hiyerarşinin tepesine getirildi. Bkz: R. Barkan, "The
Strange Case of Shmuel Lehis", *Al Hamishmar*, 3 Mart, 1978.

letin bütünü tarihsel aralığının iki bin yıl önceki altmış yıllık bir dönemi kapsadığı ve Filistinlilerin dünyanın dört bir köşesine dağılmasının doğal bir olgu değil de belli güçlerin ve stratejilerin bir sonucu olduğu yönünde anlaşılmıştır. Bu yüzden de, Siyonizmin kendi tarihini gizlemesi kurumsallaşmıştır ve bu kurumsallaşma İsrail’le sınırlı değildir. Bu açıdan, bir anlamda Siyonizm ve İsrail tarafından ezilen Filistin ve Filistinlilerden cebren alınanlar doğrultusunda Siyonizmin asıl tarihini açığa çıkarmak özel bir entelektüel/siyasal vazifedir ve emperyalizme, gizlilik ve tahakküm yöntemlerine, tarih dışı retoriğe ve en azından Amerika Birleşik Devletleri’ndeki liberal hegemonyaya karşı girişilen küresel mücadelenin önemli bir parçasıdır.²

Bu mücadelede Birleşik Devletler aklınıza gelebilecek her türlü nedenden ötürü, özel, belki de ayrıcalıklı diyebileceğimiz bir yer işgal etmektedir. İsrail’i saymazsak, Amerika dışında başka hiçbir ülkede, Siyonizm sorgulanamayan bir kutsal değildir, yine, aynı zamanda dünyanın en önemli emperyalist gücü de olan bu ülke dışında başka hiçbir yerde, basın, liberal entelijansiya, askerî-sınai yapılar, akademik camia ve işçi sendikaları gibi güçlü kurum ve çıkar gruplarının İsrail ve Siyonizme sorgusuz sualsiz destek vermekle hem ülke içinde hem de uluslararası platformda etkinliklerini arttıracakları bir ortam yoktur. Bu çarpıcı uzlaşmada –son dönemde, Arap petrolünün etkisinden, Birleşik Devletler’le müttefik, dengeleyici Müslüman sağ kanat devletlerin (İran, Suudi Arabistan, Mısır) telafi edici bir biçimde ortaya çıkmasından, Filistin halkının ve onun temsilcisi olan FKÖ’nün siyasi ve askerî görünürlüğüyle temsilini cesurca arttırmasından kaynaklanan birtakım değişiklikler olsa da– yaygın İsrail yanlısı hükümler varlıklarını kararlı bir şekilde sürdürmektedir. Bunun sebebi Siyonizmin derin kültürel köklerinin genel olarak Batı’da özel olarak da Birleşik Devletler’de bulunması değildir; sebep Siyonizmin *bütün* bir tarihsel gerçeklik karşısındaki *olumsuz, buyurgan* karakterinin sistematikliğidir. Bu özelliklerin her ikisi için de bu noktada bir açıklama sunmak gerekiyor; en azından günümüz koşullarında Siyoniz-

² Buna ilişkin açıklamalarım için “The Idea of Palestine in the West” adlı çalışmama bkz. *MERIP Reports* (Eylül, 1978). Liberal akrobasiye ilişkin genel bir tanım için bkz: Noam Chomsky, *Human Rights and American Foreign Policy* (London: Spokesman Books, 1978).

min eleştirel çözümlemesini yapmanın gerçek siyasi mânâsını kavrayabilmek için bu açıklamayı yapmalıyız.

Şimdi Siyonizme neredeyse hiçbir şekilde karşı çıkılamaz, biricik kültürel gücünü kazandıran biri olumlu, diğeri olumsuz ve buyurgan bu iki vasfı ele alalım. Bunlardan biri, nihayetinde bir Batı ideolojisi olan Siyonizmin kendisini dünyaya meşru bir ideoloji olarak sunmaya, *uluslararası* düzlemde kendisini meşrulaştırmaya adanmasıdır. Siyonistlerin Filistin’de yürüttükleri faaliyetlerin her biri yerleşimci sömürgecilerin yaptıklarının aynısıydı şüphesiz; yaptıkları her şey dünya kamuoyuna dönemin kültürel akımlarıyla aynı zemini paylaşan bir retorik ve kılıkla sunuldu. Böylelikle Siyonizm, kendisini ilkel (barbar) ve/veya boş topraklara medeniyet götüren bir hareket olarak tasvir etti; aslına bakarsanız 1880’den 1918’e kadar Siyonizm kendisini Filistin’e yönelik tasarılar geliştiren bir fikir olarak Osmanlı ve Britanya imparatorluklarına pazarlamıştı. Elbette daha sonra Siyonizm kendisini Doğu’ya Batı demokrasisini getiren bir harekete dönüştürdü, öyle ki 1940’lar ve 50’lerde Amerika’da Orta Doğu politikalarıyla hiçbir özel bağı olmayan Reinhold Niebuhr, Edmund Wilson ve Eleanor Roosevelt³ gibi önemli figürler Siyonizm adına konuşmaya ve doğal bir kabulle Siyonizmin *medenileştirme görevinden* söz etmeye başladılar. Siyonizmin Amerikan deneyimindeki merkezî rolü, ki bu merkezî rol yalnızca Birleşik Devletler’de yaşayan ve son derece politize olmuş Yahudi cemaatinden de kaynaklanmaz, doğal bir olgu haline gelmiştir. Dahası Siyonizm, Avrupa’nın deniz aşırı topraklarının yeryüzündeki kara parçalarının yüzde 35’inden yüzde 85’ine yalnızca bir yüzyıl içinde (1815-1918) çıktığı dönemde Doğu’da toprak kazanmaya yönelik bir hareketti.

³ Niebuhr’un 21 Kasım 1947’de *New York Times*’a yazdığı mektuba 6 Ağustos 1946’da *The Spectator*’a yazdığı “A New View of Palestine” adlı yazısına bakınız. Wilson için, Batılıların (muhtemelen kendisinin de) Araplar için duyduğu “doğal nefretten” ve Birleşmiş Milletler’in onlara başka yerlerde barınak sağlama teklifini reddedip İsrail’deki köylerine ve çiftliklerine dönmekte ısrar eden, Ürdün’deki Arap mültecilerin aptalca inadından” söz ettiği kitaba, *Black, Red, Blond and Olive* (New York: Oxford University Press, 1956, 462-63) göz atabilirsiniz. Roosevelt’in tavrından söz etmemize gerek yoktur, zira çok iyi bilinir.

Siyonizmle ilgili ikinci önerme, kanımca, Lord Balfour'un 1919'da yaptığı konuşmadan çıkarılabilir. Balfour Beyannâmesi'ni kaleme alan kişi olarak Balfour, Siyonizme yönelik tavrını sık sık tekrarlar:

Sözleşme Mektubu'ndaki (Osmanlı'nın Filistin de dâhil olmak üzere eski Arap sömürgelerinin İttifak Güçlerini desteklemeleri karşılığında mükâfat olarak bağımsızlıklarına kavuşacağını vaat eden 1918 tarihli İngiliz-Fransız Beyannâmesi) çelişki bağımsız Filistin meselesinde, bağımsız Suriye meselesinde olduğundan daha açık bir şekilde görünür. Çünkü Filistin'de, Amerikan Komisyonu bir süredir Filistinlilere ne olduklarını sormaya yarayan bir yöntem geliştiriyor olsa da, ülkenin şimdiki yerlilerinin ne istediğini öğrenmeye yönelik bir araştırma sürecine girmeyi dahi düşünmüyoruz. Dört büyük güç Siyonizme bağlıdır ve Siyonizm, ister yanlış olsun ister doğru ister iyi olsun ister kötü, asırlardır süren bir geleneğin, şimdiki ihtiyaçların, gelecekteki umutların içinde kök salmıştır; bu durum antik topraklarda yaşayan yedi yüz bin Arap'ın arzularından ve önyargılarından çok daha temel bir öneme sahiptir. Fikrimce doğru olan budur.⁴

Balfour'un önemli olarak ele aldıkları ve önemsiz olarak dışladıkları arasındaki ayırımın sebebi farklı değerlerden, güç ilişkilerinden ve epistemolojik bakış açılarından oluşan karmaşık bir ağıdır. Bir tarafta üstün Avrupalılar varken, öbür tarafta yerliler, Avrupalılardan aşağı olan Doğulular vardır. Bu makalenin ilerleyen sayfalarında bahsettiğim ayırımı ayrıntılı olarak tartışacağım, ayrıca yeni yazdığım kitabımda bu ayırımın muazzam tarihine değindim. Burada yalnızca yerli Filistinliler ve Siyonist sömürgeciler arasında vuku bulan çatışmanın sonuçları üzerine yorum yapacağım. Bölgenin çoğunluğunu Araplar oluştursa da, hem Siyonistlerin hem de İngilizlerin (Britanyalılar) kalkış noktası Filistinli Arapların taleplerine kulak vermek gerekmediği yönündeki kültürel yargıydı ve aslına bakarsanız, birazdan da göstereceğim üzere, Siyonistler Filistinlileri “var olmayan” bir nüfusa indirgeme ya da geriye kalanları sessiz, vasıfsız bir sınıf konumuna alçaltma yönünde sistematik bir hareket başlatmışlardı.

⁴ Christopher Sykes'in, *Crossroads to Israel, 1847-48* adlı eserinden alıntılanmıştır (1965; yeniden basım; Bloomington: Indiana University Press, 1973), 5.

Siyonizmin Filistin’de sebep olduğu toprak ve nüfus yabancılaşmasının tam anlamıyla nasıl işlediğine dair başlı başına bir çalışma yapmak gerekiyor, okuduğunuz makalede bu konuya özerklik atfetmemin nedeni de bu zaten. Ne var ki bu konu ne antik tarihin bir parçası, ne de şimdi artık herkesin âşına olduğu Üçüncü Dünya’nın Avrupa tarafından sömürüldüğü hikâyenin bir bölümü. Birleşik Devletler’de Siyonizm ve Filistinliler arasındaki davaya maddi malzeme sağlama yönündeki herhangi bir çaba (yalnızca bu konu hakkında yazmak dahi) Siyonizme, ırkçılığa ve emperyalizme karşı mücadelenin somut bir parçası olarak görülmelidir. Çünkü Siyonizm ve taraftarları esasen, Batı’daki bilgi yayma ve temsil kaynaklarını denetledikleri için, Batı’nın algısındaki Filistinli’yi, onun tarihini ve gerçekliğini tahrip etmişlerdir. Birleşik Devletler’de bir Filistinli’nin Filistinliler üzerine yazdığı tek bir kitaba dahi rastlanmadığı gerçeğini bu tahribatın basit bir örneği olarak düşünebilirsiniz. Zaman zaman basında bazı makaleler çıkıyor, ancak bir metnin ya da kitabın ortaya çıkmasına yetecek bilgilerin toplanması, bu metnin ele alınması, kişilerin dikkatini cezbetmesi engelleniyor; elbette baskıya karşı verilen insani mücadelenin olmazsa olmazı niteliğindeki şahitlikler de aynı engellenmeyle karşı karşıya kalıyor. Bu makalemin yer aldığı kitap dahi en başında sözleşmesini yaptığım yayıncı tarafından reddedildi; çünkü burada kamuda teröristler ya da kimliği belirsiz mülteciler dışında herhangi bir Filistinlinin var olmadığına, siyaseten herhangi bir geçmişe sahip olamayacağına dair güçlü bir mutabakat var.

İşte bu yüzden de yalnızca Siyonizmin ve Batı’nın liberal emperyalizmi tarafından programlı bir biçimde gizlenen Filistin tarihini ortaya çıkarmak için değil aynı zamanda bu (karşı) hafıza inşa etme sürecinin bütüncül bir parçası olarak da Batılı radikallere yerleşimci sömürgecilik hakkındaki malzemelere ilişkin bir karşı arşiv sunmak için bilinçle, bilerek, elinizdeki gibi bir çalışma başlatılmalıydı. Bir Filistinli olarak *yazabileceğim* ve söyleyebileceğim en mühim şey, emperyalist hegemonyaya sonunda karşı çıkılmaya başlandığına dair, ufak ufak da olsa, işaretler görmem. Marx’ın adlandırmasıyla “eleştiri silâhlarını”, bu yönde kullanmak akademik söylemin lüksüyle siyasi mücadele süreçleri arasındaki mesafeyi kısaltmak anlamına da gelecektir. Filistinli kimliğinin var olduğu iddiası dahi siyasi bir meydan okuma biçimini alıyor, çünkü Filistinliler İsrail’de resmî olarak yalnızca “Yahudi olmayan” kimseler şeklinde tanımlanıyorlar ve başka

yerlerde de ya varlıklarından şüphe duyuluyor ya da zararlı ve bölücü oldukları düşünülüyor.⁵

Ancak Filistinlilerin Siyonist sömürgeciliğe karşı mücadelesiyle ilgili yazarken kişinin bir taraftan büyük antisemitizm sorununa, bir taraftan da Filistinliler ve diğer Arap devletleri arasındaki karmaşık ilişkilere dokunmadan geçebilmesini engelleyen tarihsel gerçeklik aşılamıyor. Böyle meselelerde eleştirinin görevi, başka şekilde söylemek gerekirse, eleştirel bilince düşen görev, ayırımlar yapmak ve an itibarıyla mevcut olmayan farklar yaratmaktır. Filistin'deki Siyonizm karşı çıkmak hiçbir zaman antisemitist olmak anlamına gelmemiştir ve şu anda da gelmemektedir; beri yandan Filistinlilerin hakları ve kendi kaderlerini belirlemeleri için mücadele etmek Suudi hanedanını ya da Arap uluslarının pek çoğunun sahip olduğu köhne ve baskıcı devlet yapısını desteklemek demek değildir.

Gene de şunu kabul etmeliyiz ki, liberallerin tamamı ve hattâ “radikallerin” bir kısmı Siyonistlerin Siyonizm karşıtı olmakla antisemitist olmayı eşitleme manevrasının tuzacağına düşmüştür. Bu sayede iyi niyetli bir kimse Güney Afrika'da ya da Amerika'daki ırkçılığa karşı çıkarken, Filistin'deki Arapların Siyonist ırkçılığa maruz kalmasına üstü kapalı destek verebilmektedir pekâlâ. Siyonistlerin yaydığı bilgiler dışında işe yarayacak herhangi bir tarihsel bilgiye erişim olmaması, medya tarafından kötü niyetle yayılan basit karşıtlıklar (Yahudiler Araplar'a karşı) çeşitli Siyonist (baskı) gruplarının sinik fırsatçılığı, entelektüellere özgü kimi ikiye yüzlü lafızları ve siyasi klişeleri sorgusuz sualsiz tekrar etme temayülü (bu durum Gramsci'nin klasik entelektüellere atfettiği roldür, “meşrulaştırma uzmanları” der böylelerine) Yahudilerin soykırımla yok edildiği bir çağda Avrupa'nın yapıp ettiklerinin zeminine ayak basma korkusu: Bütün bunlar İsrail'e oy birliğiyle verilen desteğin körleştirici ve düzenli bir biçimde devam etmesine katkı sağladı. Ancak I. F. Stone'un da kısa bir süre önce belirttiği gibi, böylesi geniş çaplı bir oy birliği İsraillilerin Siyonizmini bile aşar cinsten doğrusu.

Öte yandan, Siyonizmin Yahudiler için bir fikir olarak gücünü göz ardı etmek ya da Siyonizmi, gerçek anlamını, mesih fikrini çağ-

⁵ Golda Meir'in 1969'daki ünlü cümlesine bkz. “Filistinli diye bir şey yoktur.” Daha sonra Başbakan olan General Rabin, Filistinlilere yıllar boyu “sözde Filistinliler” demiştir.

rıstıran kaderini belirleyen karmaşık, içsel tartışmalarını tek bir boyuta indirgemek pek de adil olmaz. Siyonizmi “tanımlama” uğraşı vermese de, bir Arap için bu konu üzerine konuşmak oldukça zordur. Eğitimimin büyük bir kısmı ve entelektüel hayatımı şekillendiren temellerin bütünü Batı kaynaklı; ne okursam okuyayım, ne yazarsam yazayım, siyaseten nasıl bir tavır alırsam temelde ana akım Batı düşüncesinin Yahudi tarihine, antisemitizme ve Avrupa’daki Yahudilerin yok edilmesine yönelik tutumundan etkileniyorum. Yahudi tarihinin, özellikle Yahudilerle, Yahudi tarihiyle ilgili okuyan ve düşünen diğer Batılılar için önem teşkil eden veçhelerine ve deneyimine doğrudan maruz kalıyorum. Antisemitizmin, özellikle de bu yüzyılda, Yahudiler için ne anlama geldiğini eğitilmiş ve Yahudi olmayan herhangi bir kimsenin bilebileceği ölçüde biliyorum. Sonuç itibariyle, iç içe geçerek Siyonizmi besleyen terör ve iftihar duygusunu anlıyorum; İsrail’in Yahudiler ve hattâ aydınlanmış Batı için ne anlama geldiğini en azından kavrayabildiğimi düşünüyorum. Ancak Filistinli bir Arap olduğum için başka şeyleri de görebiliyor ve hissedebiliyorum; işte benim açımdan her şeyi karmakarışık hale getiren ve Siyonizmin *başka* yönlerine odaklanmama sebep olan da bu. Ortaya çıkan sonuçsa, sanırım, söylemeye değer; bunun sebebi benim ne düşündüğümün çok önemli olması değil, bize aynı fenomene normalde birbiriyle ilişki içinde olmayan ancak birbirini tamamlayan iki farklı açıdan bakabilme imkânı vermesi.

Önce yazınsal bir örnekle, George Eliot’ın son romanı *Daniel Deronda* (1876) ile başlayalım. Romanın işlediği başlıca konular Eliot’ın önceki eserlerini okumuş olan herhangi birine tanıdık gelse de, kitapla ilgili en sıra dışı mesele ana konusunun Siyonizm olmasıydı. Eliot’ın idealizm ve ruhsal arzulara olan ilgisi bağlamında bakıldığında, Siyonizm onun için hâlâ seküler bir dinsel topluluğa bağladığı umutlarla varolan on dokuzuncu yüzyıl zihniyeti için üretilmiş bir dizi dünyevi projeden biriydi. Eliot, tutarlı bir inanç sisteminin var olduğu dönemde yaşasalar hepsi de Azize Teresa’ya taş çıkartacak, insanlara çekici gelecek, örgütlü dinin yerini alan çeşitli (dünyevi) adanmışlıklar üzerinde çalışmıştı. Eliot, Azize Teresa’ya ilk olarak *Middlemarch* romanında atıf yapmıştı; romanın kahramanı Dorothea Brooke’u tasvir ederken kullandığı bu benzetmeyle Eliot, kahramanının, inanca ve bilgiye kesinlik kazandırmaktan yoksun modern dünyaya rağmen, ileri görüşlülüğünü ve ahlâklılığını övmek istemişti.

Middlemarch'ın sonunda Dorothea karşımıza azarı yemiş, "mut-main" bir yaşama dair büyük hayâllerini nispeten daha mütevazı, eş ve anne rolleriyle başarıyı yakalayabileceği evcil bir hayata bırakmaya zorlanmış bir kadın olarak çıkar. *Daniel Deronda*'nın ve özellikle de Siyonizmin fırsat buldukça yinelediği görüş, sadeleştirerek söyleyecek olursak, şudur: Bireylerin güçlerini birleştirdiği ve kendilerini Musevilikten doğan ortak bir ulusal hayalle özdeşleştirdikleri, gerçekten umut vaat eden toplumsal-dinsel bir projeye yönelme gereklilikleri.

Romandaki hikâye İngiliz üst burjuva sınıfından kökleri olmayan bir grubun davranışlarını kara mizahi bir dille sunma ve ana-babasının kim olduğu bilinmese de Sir Hugo Mallinger'ın himayesinde yetişen ve ilginç bir adam olan Daniel Deronda'nın Yahudi kimliğine ve Mordecai Ezra Cohen'in müridi olarak Yahudi kaderine sahip çıkmak üzere aydınlanması arasında gidip gelir. Romanın sonunda Mordecai'nin kız kardeşi Mirah'la evlenen Daniel kendisini Mordecai'nin Yahudilerle ilgili hayâllerini gerçekleştirmeye adanmış. Genç çift evlenir evlenmez Mordecai ölür, ancak ölümünden önce Siyonist fikirlerini Daniel'e şırınga ettiği aşikârdır; öyle ki Sir Hugo ve Lady Mallinger tarafından genç çifte armağan edilen "görmekli düğün hediyesi", "tam teşekküllü bir Doğu seyahatidir". Daniel ve eşi Filistin'e gidecek, muhtemelen de büyük Siyonist planı eyleme koyacaklardır.

Siyonizmin romanda sunulmuş şekliyle ilgili en hayati nokta, arka planda var olan genelleştirilmiş bir evsizlik/yurtsuzluk durumu. Yalnızca Yahudiler değil aynı zamanda asilzâde İngiliz erkekleri ve kadınları da amaçsızca (yurtsuzca) dolaşıp duran yabancılaştırmış varlıklar olarak tasvir ediliyor. Romanda sadece daha yoksul karakterler (meselâ Mrs. Davilow ve kızları) sürekli bir kiralık evden diğerine geçip duruyor gibi görünseler de, varlıklı aristokratlar da kalıcı bir yuvanın sıcaklığından en az o denli kopuklar. Dolayısıyla Eliot, Yahudilere verilmiş sözü on dokuzuncu yüzyılın yurt ihtiyacına dair evrensel bir yargıya ulaşmak için kullanıyor. Romandaki kahramanların neredeyse ontolojik hale gelmiş fiziksel huzursuzluğuna yansıyan ruhsal ve psikolojik köksüzlük duygusuna bakılırsa ortaya böyle bir sonuç çıkıyor. Bu yüzden, Eliot'ın Siyonizme duyduğu ilgi de, romanın başlarında yer verilen, şu düşünceye kadar geri götürülebilir:

...bana kalırsa insan yaşamının kökleri kendi toprağında, yerli toprağında olmalıdır. İnsan ancak burada yeryüzüne, işçilerin harcadığı emeğe, onu büyüleyen seslere ve aksana, durmaksızın genişleyen bu bilgi dünyasında ilk yurda âşinalık kazandıran ve başka hiçbir şeyle karşılaştırılmaz bir farklılık bahşeden her şeye duyduğu o samimi bağlılığın sevgisiyle dolabilir.⁶

“İlk yurdu” bulmak demek kişinin “evini” bulması demektir, bu da bireylerin ve “halkın” dönüşümlü olarak ifa edeceği bir vazifedir. Yani, tarihsel olarak baktığımızda bu vazifeyi yerine getirmeye en uygun bireyler ve en uygun “halk” Yahudilerdir. Yalnızca Yahudiler bir halk olarak (ve haliyle birey birey) hem asıl yurtlarının Zion olduğuna dair algılarını hem de kaybetmiş olmanın verdiği acı ancak her daim taze hissi muhafaza edebilmişlerdir. Antisemitizmin olanca yaygınlığına rağmen, Yahudiler medenileştirme yönünde hiçbir toplu inanca “riayet etmeyen” Yahudi olmayan halklara sitem edebilmektedirler. Böylelikle Mordecai de bu hislerden kaynaklanan görüşlerini bugünün Yahudileri önüne açık ve net bir plan olarak olumlu bir şekilde sürer:

Onlar (Yahudi olmayanlar) halkımızın gözü kapalı bir şekilde inanmasını küçük görüyor, ancak en lânetli körlük, içinde hiçbir itaat barındırmayan, yasaları bir tuzaktan ya da endişeli av köpeğinin inlemelerinden ibaret gören tilkinin aç gözlülüğündeki körlüktür. Hafızanın çok derinlerinde batıl inanca dönüşen bir yozlaşma var. Âyinlerimize gelen ve kutsal Birlik için dua eden üç kıtadaki cahil halk yığınları arasında Yahudilik/Musevilik ruhu ölmemiştir. Esas merkezî canlandırın: Dininin gelişimini ve şekillenmesini sağlayan İsrail birliğinin gerçek olmasını sağlayın. Bir yurdun ve devletin özlemini çeken, yeryüzünün dört bir köşesine dağılmış halkımız Doğu ve Batı halkları arasında kendisine yankı bulacak bir ulusun varlığının gururunu paylaşabilir ki bu ulus ırkımızın bilgeliği ve becerisinin tohumlarını ekecek, böylelikle belki de, eski çağlardan bu yana işleyen önemli bir aktarım ve anlama aracı olacaktır. Bırakın yapalım, bu sıcaklık İsrail’in zayıf sınırlarına yayılsın, yayılsın ki yalnızca dinden dönenlerin kanun tanımazlığındaki değil ... hisleri coşturan ve güzel hatıraların diri

⁶ George Eliot, *Daniel Deronda* (1876; yeniden basım; London: Penguin, 1967), 50.

kaynağı olarak bilgiyi canlı hale getiren büyük gerçeklerin aydınlatılmasının önündeki batıl inançlar da kaybolsun.⁷

“Hisleri coşturan büyük gerçeklerin aydınlatılması”, Eliot’ın kullanabileceği tipik bir cümle ve hiç şüphe yok ki “Siyonistlerini” bu denli övmesinin sebebi onların hisler uğruna kurulan bir yaşama ilişkin kendi büyük fikirlerini neredeyse tastamam ifade eden bir topluluk olduğu yönündeki inancı. Ancak “Batı halklarına” tanınan yaşam hakkı “Doğu halkları” için geçerli değil. İsimleri geçiyor, evet, ama bu durum herhangi bir deyişten daha önemli değil. *Daniel Deronda*’da Doğu’ya yapılan atıfların bazıları da İngiltere’nin Hindistan’daki sömürgeleriyle ilgilidir; Eliot, bu ülkelerde yaşayan, arzulara, değerlere ve özlemlere sahip insanlardan oluşan halkların yaşam hakkına tamamen ilgisizdir; bu konuda mutlak bir sessizliğe bürünür. Zion’un tohumlarının Doğu’da baş göstermesi gerçeğiyle ilgili ayrıntılı bir anlatı kurmaz Eliot; sanki “Doğu’nun ve Batı’nın halkları” lafzı en azından topraklar bağlamında bakıldığında doğal, verili bir gerçekliği kapsıyor gibidir. Sonunda, bu gerçeklik yeni kurulan devletin bir “aktarım ve anlama aracı” olmasıyla elde edilecek kalıcı başarıyla yer değiştirecektir. Doğu halkları böyle büyük bir başarıya nasıl itiraz edebilir!

Ancak Mordecai konuşmasına devam ederken bu konulara rahatsız edici bir ısrarla değinmeyi sürdürür. Ona göre Siyonizm, “Yahudi ırkının yeni bir ulus karakteri kazanması...atalarımızın yanlış düşmenin kolayını reddederek biricikliklerini korumasını sağlayan bu uzun soluklu ıstırapın kıymetli meyvesi olacak bir uğraş” anlamına gelmektedir. Siyonizm insanlık için çarpıcı bir ders olacaktır. Ama Mordecai’nin bu tezini anlatma yoluyla ilgili okurun dikkat etmesi gereken şey, her şeyin ötesinde, mezkûr yurdun tasviridir:

Yahudiler, *topraklarını sefih ve sefil fatihlerden kurtarmaya* yetecek güce, devlet oluşturabilecek beceriye, bir hatibin dil yeteneğine sahiptirler. Peki, dindaşları arasında çıkan kavgaların –hem de *Türklerin sahaya sürüp dövüşmelerini izlediği hayvanlar gibi dikkatle takip ettiği kavgaların*– çirkinliği karşısında Hristiyan Batı’yı utançtan kulaklarına kadar kızartacak bir peygamber ya da şair yok mudur içimizde? (Yazar burada Avrupalıların Kutsal

⁷ A.g.e., 592.

Topraklar üzerine yıllarca süren tartışmasına atıfta bulunuyor.) Aramızda tıpkı eskiden olduğu gibi büyük, yeni bir Yahudi devleti –antik toplumumuzun alnında bir yıldız gibi parlayan ve bu yıldıza *Doğulu despotların ortasında Batı'nın özgürlüğünün parlaklığından çok daha fazlasını bahşeden* bir eşitliği, koruma eşitliğini barındıran bir cumhuriyet– kuracak bilgelik mevcuttur. Sonrasında ırkımız doğal bir merkeze; izleyecek, rehberlik edecek ve uygulayacak bir kalbe ve beyne sahip olacak; *öfkeli Yahudiler de tıpkı öfkeli İngilizler ya da Amerikalılar gibi kendilerini uluslarının mahkemelerinde savunabileceklerdir*. İsrail kazandıkça dünya da kazanacaktır. Çünkü Doğu'da her bir büyük ulusun kültürünü ve beğenisini göğsünde taşıyan bir toplum olacaktır; *o topraklar düşmanlıkları bitiren menzil olmak üzere hazırlanacak, Belçika Batı için ne demekse orası da Doğu için işte böylesine tarafsız bir ülke olacaktır*. Zorluk mu dediniz? Zor olduğunu elbette biliyorum. Ancak bırakın da bu yüce başarının ruhu halkımızın arasına dolaşsın ve süreç başlasın. (vurgular tarafımdan eklenmiştir).⁸

Toprak (yurt) iki şekilde karakterize edilmiştir. Bir taraftan sefil ve sefil fatihlerle, Türklerin birbiriyle savaşıyan hayvanları sürdüğü sahayla, despot Doğu'nun bir parçası olmakla; öte yandan da “Batı özgürlüğünün parlaklığıyla” İngiltere ve Amerika gibi uluslarla, tarafsızlık fikriyle (Belçika) ilişkilendirilmiştir. Kısacası, yozlaşmış ve değersiz bir Doğu ve asil, aydınlanmış bir Batı ile irtibatlandırılmıştır. Doğu ve Batı'nın çatışan temsilleri arasındaki köprü Siyonizm olacaktır.

İlginçtir ki Eliot, Siyonizme duyduğu hayranlığı ancak onu Doğu'yu Batı'ya dönüştürmenin bir yolu olarak gördüğü sürece sürdürür. Tâbii bu Eliot'ın Siyonizme ve Siyonistlere sempati beslemediği anlamına gelmez; açıkça sempati duymaktadır onlara. Ancak ortada hem yurt özlemi çekmek (bunu Yahudi olmayan halklar da dâhil olmak üzere herkes hissetmektedir) hem de bu yurdu fiilen ele geçirmek arasında gidip gelen bütün bir Yahudi deneyimi vardır. Eliot bu deneyime yönelik tutuk bir tavır sergiler. Oysaki Siyonizmin (Doğu düşüncesinin aksine) Batı düşüncesinin pek çok çeşidiyle kolayca bağdaştığını görebilmiştir; bu düşünceler arasındaki ortaklık Doğu'nun çürümüş olduğu, aydınlanmış Batı'nın siyasi ilkelerine göre yeniden yapılandırılmaya ihtiyaç duyduğu ve Doğu'da yeniden inşa

⁸ A.g.e., 594-95.

edilmiş herhangi bir bölgenin de yeni yerlilerine, birkaç istisna dışında, “İngiltere kadar İngiliz” gelebileceği fikridir. Ancak bu fikrin altında, Doğu’nun gerçek yerleşimcilerini, özellikle de Filistinlileri tamamen görmezden gelmek yatmaktadır. *Daniel Deronda*’daki Siyonist kahramanlar da İngiliz kahramanlar da yerlilere karşı ilgisizdirler. Eliot için anahtar konular olan aydınlanma, özgürlük ve kurtuluş yalnızca Avrupalıların ve Yahudilerin başarabileceği işlerdir ki Yahudiler zaten konu Doğu’yu sömürgeleştirmek olduğunda tipik Avrupalılara dönüşürler. Ancak konu Avrupalı olmayan herhangi bir şey üzerine düşünmeye geldi mi, her ne kadar Eliot’ın Yahudilere ilişkin bütün tasvirleri ilginç bir şekilde onların egzotik ve “Doğulu” yanlarını vurgulasa da, ortaya çarpıcı bir başarısızlık örneği çıkar. İnsanlık ve sempati, görüldüğü üzere, yalnızca Batılı zihniyetin ürünüdür; bu erdemleri despot Doğu’da aramaksa vakit kaybetmek olacaktır.

Şu durumda derhal iki önemli noktaya temas etmeliyiz: Bunlardan ilki, Eliot’ın insanlığın, sempatinin ve asil duyguların Avrupa’da bırakıldığına ya da Avrupa dışında uygulanamaz hale getirildiğine dair anlayışın temsilciliğini yapan diğer Avrupalı havarilerden bir farkı olmadığıdır. Doktriner olarak adaletsizliğe ve baskıya karşıtlıklarla bilinen iki düşünür John Stuart Mill ve Karl Marx (her ikisini de *Şarkiyatçılık* adlı kitabımda tartıştım)⁹ bu konuda biraz ıslah olmuş addedilebilecek iki örnektir. Ancak her ikisi de özgürlük, temsilî yönetim ve bireysel mutluluk gibi fikirlerin bugün ırkçı sayabileceğimiz nedenlerden ötürü Doğu’da uygulanmaması gerektiğine inanmış gibi görünmektedirler. Aslına bakarsanız on dokuzuncu yüzyıl Avrupası’nda kişiden kişiye farklı oranlarda seyretmekle birlikte az ya da çok ölçüde ırkçı bir kültür hâkimdi: Örneğin Ernest Renan tam bir antisemitist idi; Eliot ise Avrupa’dan neşet eden fikirleri özümseymemiş ırklara karşı büsbütün ilgisizdi.

Şimdi ikinci noktaya bakalım. Eliot’ın *Daniel Deronda*’daki Siyonizm anlatısı Yahudi olmayan halkların yaygın Siyonist akımlara verdiği olumlu tepkiyi bir şekilde göstermek niyetiyle kurulmuştu; dolayısıyla roman Siyonizmin Yahudi olmayan Avrupa düşüncesi tarafından nasıl meşrulaştırıldığına ve aslında kıymet gördüğüne dair bir

⁹ Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1978), 153-57, 214, 228 [*Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 2012].

göstergedir. Önemli olan bir diğer husus ise, Siyonizmin Yahudi olmayan Avrupalılar ve Yahudiler tarafından anlatılma biçimleri arasında tam bir örtüşme bulunmasıdır: Her iki taraf da Kutsal Topraklar'ı üstünde kimse yaşamıyormuş gibi ele alır; bunun sebebi bu topraklarda kimsenin yaşamaması değil, burada yaşayanların bağımsızlıklarının ve insanlıklarının sistematik olarak reddedilmesidir. Çünkü zaten burada birilerinin yaşadığı söylenmekte, pek çok gezi anısında, Disraeli'nin *Tancred* adlı romanı gibi pek çok romanda, hattâ çeşitli on dokuzuncu yüzyıl gezi günlüklerinde bu kişiler tarif edilmektedir. Bu noktada Yahudi Siyonistler ve diğer Siyonistler arasında bir ayırım yapmak mümkün olsa da (Arap yerlileri farklı sebeplerden göz ardı etmişlerdir) Filistinli Arap her iki grup tarafından kaale bile alınmadı. İşte vurgulamamız gereken nokta tam da burasıdır: Yahudi Siyonistlerin ve diğer Siyonistlerin köklerinin nasıl da yüksek kapitalizm kültürüyle iç içe geçmiş olduğu ve bu kültürün havasını teneffüs eden George Eliot gibi liberallerin yaptığı çalışmaların bu kültürde bulunan ve görmezden gelinen eğilimleri nasıl güçlendirdiği, belki de tamamladığı mevzusudur.

Şimdiye kadar söylediğim hiçbir şey Siyonizmin Yahudiler için ne anlama geldiğini ya da Yahudi olmasa da kendini bu konuya adayan kimseler için gelişmiş bir fikir olarak neyi temsil ettiğini yeterince açıklamıyor; yalnızca o topraklar üzerinde yaşayagelmış, kimsenin dikkat etmediği şu *daha az* talihli insan evlatlarına ilişkin bir şeyler anlatıyor. Çok uzun bir süredir unutulmuş olan şey şudur ki; pek çok önemli Avrupalı düşünür Filistin'e dair arzu edilir ve muhtemel kaderi tahayyül ededursun, Filistin'de topraklar sürülüyor, köyler ve kasabalar inşa ediliyor ve oranın *kendi* yurtları olduğuna inanan binlerce yerli tarafından kullanılıyordu. Bu esnada o insanların somut fiziksel varlıkları göz ardı ediliyordu; zaten bu "ufak ayrıntı" daha sonra Siyonistlerin başına bela oldu. Eliot'ın, Marx'ın erken dönem düşüncesinin gelişiminde önemli rol oynayan, ve *Roma ve Kudüs* (1862) adlı eserinde Mordecai'den duyduğumuz teorik dilin aynısını kullanan Moses Hess'e benzerliği de çarpıcıdır:

Yahudi ulusunun yeniden doğuşu için şu anda yapmamız gereken şey, evvela, halkımızın siyaseten yeniden doğacağı umudunu canlı tutmak, ardından da bu umudu yattığı yerden kaldırmaktır. Doğu'daki siyasi koşullar Yahudi devletinin onarılmasına yönelik ör-

gütlenmelere imkân sağlamak üzere şekillendiğinde, bu onarımın başlangıcı ifadesini atalarının topraklarında Yahudi sömürgeleri kurmakla bulacaktır ki, Fransa da bu girişime el uzatacaktır. Sevgili dostumuz Fransa, halkımızı evrensel tarih içerisindeki konumuna yerleştirecek olan kurtarıcıdır. Bir zamanlar nasıl ki Batı’da bizi Hindistan’a götürecek bir yol arayıp da tesadüfen yeni bir dünya keşfettiyseniz, şu anda Doğu’da inşa edilen, kaybettiğimiz ata yurdumuzu da Hindistan ve Çin yolunda yeniden keşfedeceğiz.¹⁰

Hess Fransa’ya övgü dizmeye Ernest Laharanne’nin *The New Eastern Question* adlı kitabından aynı uzunlukta bir alıntı yaparak devam eder (aşağıdaki pasajda nutuk çekmektedir):

Yahudilere büyük bir çağrı yapılıyor: Üç kıta arasında canlı bir iletişim kanalı olma çağrısı. Hâlâ medeniyeti tecrübe etmemiş halklara medeniyet taşıyacaksınız ve onlara sizin ırkınızın da pek çok katkılar sağlamış olduğu Avrupa bilimlerini öğreteceksiniz. Hindistan’a ve Çin’e, şu eninde sonunda medeniyete kavuşması gereken bilinmeyen bölgelere giden yolları açarak Avrupa ve uzak Asya arasında aracı olacaksınız. Çağlar boyu kanı dökülen şehitlerin taçlandığı ata yurdunuza gelecek ve sonunda tüm hastalıklarınızı iyileştireceksiniz! Sermayeniz, bu geniş, çorak topraklara yeniden ekim yapılmasını sağlayacak; emeğiniz ve sanayiniz bu antik toprakları bir kere daha verimli vadilere dönüştürecek, kurumaktan kurtaracaktır; dünya da en eski halklarından birine olan toprak borcunu ödeyecektir böylelikle.¹¹

Hess ve Eliot, Siyonizmin, büyük Avrupalı güçlerin de yardımıyla Yahudiler tarafından yürütüleceği sonucuna varır; Siyonizm “kayıp ata yurdunu” ortaya çıkaracak, bunu yaparken de çeşitli medeniyetler arasında aracı olacaktır; bugün Filistin’in ekine, medeniyete ve yeniden inşa edilmeye ihtiyacı vardır, Siyonizm de işte sonunda ne aydınlanmanın ne de ilerlemenin vuku bulduğu bu topraklara her ikisini de getirecektir. Daha sonra meydana çıkan neredeyse her bir Siyonist düşünür ve ideologda olduğu gibi Hess ve Eliot’ta da birbi-

¹⁰ Arthur Hertzberg’in editörlüğünde çıkan *The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader* (New York: Atheneum, 1976) adlı eserden alıntılanmıştır, 133.

¹¹ A.g.e., 134.

rine bağılı üç fikir vardır; bunlar 1) Arap yerlilerin var olmadığı 2) vaat edilmiş toprakların “boş” olduğu ve 3) onarıcı bir Siyonist projenin gerekliliğidir. Bu proje, yitip gitmiş bir Yahudi devletini yeniden inşa etmek olarak yinelenir; disiplinli, ayrı sömürgeler ve toprak kazanımı için özel bir “faillik” gibi bileşenlerle katıştırılır. Bu fikirler, eğer *uluslararası (yani Doğulu olmayan, haliyle Avrupalı)* bir bağlama yöneltilmiş, böyle bir bağlamda şekillendirilmiş ve böyle bir bağlamdan doğmuş olmasaydı herhangi bir nüfuza sahip olmazdı. Bu bağlam gerçekliğin ta kendisiydi, bunun tek sebebi bütün bir projeyi yöneten mantığın etno-merkezci olması değildi yalnızca, aynı zamanda Diaspora gerçekliğinin ve Avrupa kültürünün tamamı üzerindeki emperyalist hegemonyanın ezici varlığıydı. Ancak şunu da vurgulamalıyız ki (Amerika’nın boş bir toprak parçası olduğunu düşünen Püritenlerin görüşüne benzeyen) Siyonizm on dokuzuncu yüzyıldaki Avrupalılarınkine benzemeyen bir sömürgeci tasavvura sahipti; Avrupalı sömürgeciler o topraklarda yaşayan yerlileri de kurtarma, *medenileşme* sürecine dâhil etme amacı güdüyorlardı.

Siyonizm, daha ilk aşamalarından İsrail devletinin kurulmasıyla zirveye ulaşana değin Avrupalı’ya çekici gelmiştir; söz konusu Avrupalı için deniz aşırı toprakların ve yerlilerin sınıflandırılarak eşitsiz kategorilere yerleştirilmesi “kanonik” ve “doğal” bir durumdu. Bugün bu yüzden, Afrika’da ya da Asya’da önceden sömürgeleştirilmiş olan her bir devlet ya da bağımsızlık hareketi Filistin mücadelesiyle özdeşlik kurabiliyor, bu mücadeleye tam destek veriyor ve bu mücadeleyi anlayabiliyor. İlerleyen satırlarda göstermeye çalışacağım üzere Siyonizme mahkûm edilmiş Filistinli Arapların deneyimleriyle, on dokuzuncu yüzyıl emperyalistleri tarafından aşağı, insanın da altında bir varlık olarak tarif edilen siyah, sarı ve kahverengi halkların deneyimleri arasında tam bir örtüşme var. Siyonizm, her ne kadar Avrupa’da antisemitizm’in en yaygın olduğu bir çağda ortaya çıkmışsa da, yukarıda da söylediğim gibi, Avrupa’nın Afrika ve Asya’da toprak edindiği dönemle de çakışmıştır ve aslında Theodor Herzl tarafından bu genel istila ve işgal hareketinin bir parçası olarak başlatılmıştır. Avrupa’nın sömürgeci yayılımının vuku bulduğu bu dönemin ikinci safhasında Siyonizm de büyük bir Asya toprağına doğru ilk önemli hamlelerini yapmıştır. Şunu da hatırla tutmak gerekir ki Siyonizm, Batı’nın bu deniz aşırı toprak alma sevdasına ortak olurken, *hiçbir zaman* kendisinden bir Yahudi özgürlük hareketi olarak bahsetme-

miş; kendisini Doğu'daki bir yerleşimci sömürge hareketi olarak tanımlamıştır. Yahudiler *hiçbir zaman ve hiçbir makûl sebeple* Siyonizmin dışladığı, yerinden ettiği Filistinli kurbanların gözüne Avrupa antisemitizminin kurbanları gibi gözükmeyecektir ve İsrail'in Filistinliler üzerindeki sürekli baskısı da hesaba katılırsa, pek az sayıda Filistinli kendi gerçekliklerinin ötesini, yani İsrail'deki (Batılı) Yahudilerin de bir zamanlar kurban olduklarını ve bunun sonucunda Filistinli Araplarla Doğulu Yahudileri ezdiklerini görebilecektir.

Bu anlattıklarım geçmişe dönük tarihsel gözlemler değildir; nitekim Orta Doğu'da şu anda olup biteni çok hayati bir şekilde açıklamakta ve hattâ belirlemektedir. Şimdiye kadar İsrail nüfusunun yalnızca çok az bir kısmının yerli Filistinlilere reva görülen toplumsal ve siyasal haksızlıkla yüzleşebilmiş olması bile Siyonizmin temelinde yatan istisnai emperyalist bakış açısının, sahip olduğu dünya görüşünün ve yerli ötekiyi daha aşağı görme hissiyatının an itibariyle nasıl da birbiriyle iç içe geçmiş olduğunun bir göstergesidir. Siyasi çizgisi fark etmeksizin hiçbir Filistinli'nin Siyonizmle uzlaşmaya yanaşmaması da Filistinliler için Siyonizmin ne ölçüde dışlayıcı, ayrımcı bir sömürgeci faaliyet (praksis) olarak görüldüğünün kanıtıdır. Filistin'deki ayrıcalıklı Yahudilerle Yahudi olmayan ayrıcalıksız kimseler arasındaki radikal Siyonist ayırım öylesine güçlü ve sorgulanamazdır ki, başka hiçbir şey hissedilmesi mümkün olmamış, acı çeken bir insani varoluşa dair herhangi bir algı bu ayırımla yaratılan tarafların içine sızmamıştır bile. Sonuç olarak, Yahudilerin Siyonizmin Filistinli Araplara yaşattığı insani trajediyi anlaması imkânsız hale gelmiş; buna mukabil Filistinli Araplar da Siyonizmi bir ideolojiden ve hem kendilerini hem de İsrailli Yahudileri mahkûm eden bir uygulamadan başka bir şey olarak algılama fırsatlarını kaybetmişlerdir. Ancak bu insaniyetsizliğin demir döngüsünü kırabilmek için bu döngünün nasıl dövueldüğüne bakmalıyız; başrolde oynayan fikirleri ve kültürü orada bulacağız.

Herzl'ı ele alalım. Eğer Yahudilik bilincine kavuşmasını sağlayan ilk olay Dreyfus Davası idiyse, bir diğer etken de antisemitizmin panzehri olarak bu olayla hemen hemen aynı zamanlarda aklına düşen bir fikirdi: Yahudilerin deniz aşırı ülkelerde sömürgeler kurması fikri. Deniz aşırı yerleşim kurma fikri on dokuzuncu yüzyılın sonlarında oldukça revaçtaydı; Yahudiler arasında da bir fikir olarak bile fazlasıyla ilgi görmüştü. Herzl'ın Siyonizmle kurduğu ilk irtibat, bir sü-

redir Yahudi Sömürgeleştirme Derneği'nin arkasındaki varlıklı hayırsever Baron Maurice de Hirsch ve bu derneğin Doğulu Yahudilerin Arjantin ve Brezilya'ya göç etmesini sağlama çalışmaları üzerinden şekillendi. Herzl daha sonra bir Yahudi sömürgesi kurmak için uygun yerler olarak Güney Amerika ve Afrika'yı gözüne kestirdi. Her iki kıta da Avrupa sömürgeciliğinin geniş ölçüde kabul gördüğü yerlerdi ve Herzl'ın döneminin gelenekselleşmiş (Ortodoks) emperyalizmini takip etmesi belki de anlaşılabilir bir durumdu. Ancak asıl etkiyici olan Herzl'ın "yerliler" ve onların "toprakları" ile ilgili emperyalist bakış açısını bu denli özümsemesi ve içselleştirmesiydi.¹²

Herzl'ın zihninde Filistin'de on dokuzuncu yüzyılda hâlihazırda birilerinin yaşadığına dair bir şüphe yoktu. Evet, Filistin Osmanlı idaresi altındaydı (ve haliyle zaten bir sömürgeydi), ancak Lamartine, Chateaubriand, Flaubert ve başkaları tarafından yazılmış çoğu ünlü, sayısız gezi hikâyesine konu olmuştu. Bir gazeteci olarak Herzl, Filistin'de aslında (1880'lerde) çoğu Arap olan 650 bin kişinin yaşadığını öğrenmek amacıyla gezi günlüklerine mutlaka bakmış olmalıydı. Ancak bu araştırma Herzl'ı oradaki yerlilerin varlığını bir şekilde üstesinden gelinebilir addetmekten alıkoymadı; günlüğünde ileride yaşanacak olaylara dair dondurucu bir önseziyle bu durumdan söz etmişti. Yoksul ve yerli kitlelerin toprağına el konulacaktı ve "hem bu yoksulların topraklarına el konulması hem de yerlerinden edilmeleri ihtiyatlı ve dikkatli bir şekilde gerçekleştirilecekti". "Meteliksiz kitleden kimselerin bizim ülkemizde herhangi bir iş bulabilme ihtimalini yok ederken, bu kitleye deniz aşırı ülkelerde iş imkânı sağlayarak onları sınırın ötesine göndereceğiz." Herzl, ilginç fakat yerinde bir sinizmle geniş toprak sahiplerini oluşturan küçük bir sınıfın "para edebileceğini" sezmişti, bu sezi doğrudu da. Filistin'deki yerli nüfusu yerinden etmek için kurgulanan bu plan, Afrika'nın uçsuz bucaksız topraklarına hâkim olmak üzere yapılan planları kat be kat aşmıştı. Desmond Stewart çok doğru bir noktaya parmak basarak şöyle söylemiştir:

¹² Philip D. Contin editörlüğünde çıkan ve son iki yüz yılın emperyalist yazınından iyi bir seçki sunan *Imperialism* (New York: Harper, 1971) adlı esere bakınız. Bu iki yüz yıllık dönemin entelektüel ve kültürel alt yapısını *Şarkiyatçılık* kitabımın ikinci ve üçüncü bölümlerinde inceledim.

Herzl, o ana dek Afrika'daki sömürgecilerin yaptıklarından daha fazlasını yapmanın medenileşme fikrini yozlaştıracaklarını sezmiş gibi görünüyordu. 'Gönülsüz istimlak'ı tarif eden sayfalarında şöyle yazar: 'Önce insanlar bizden kaçacak, kötü bir izlenim bırakacağız. Dünyayı bizim görüşümüze göre yeniden şekillendirme süreci biter bitmez ülkemize sağlam bir şekilde yerleşeceğiz; artık yabancıların istilasından korkmayacak, misafirlerimizi aristokrat bir cömertlik ve tatlı bir gururla karşılayacağız.' Arjantin'deki bir işçinin ya da Filistin'deki bir çiftçinin bu yazılanları hoş karşılaması mümkün değil. Ancak Herzl, günlüğünün bir an önce yayımlanmasını istememişti neyse ki.¹³

Kimsenin, dünya gündeminin 1960'lar ve 70'lerde Filistinliler var olduklarını zorla kabul ettirene kadar Filistin'e el konulmasıyla ilgilenmediğini teslim etmek için Herzl'ın ya da Stewart'ın komplo kokan bu yorumlarını tamamen kabul etmesi gerekmiyor. Daha önce de söylediğim gibi, bu bağlamda Siyonistlerin büyük başarısı yaptıklarının uluslararası düzeyde meşrulaştırılması, böylelikle de Filistinlilerin bu yapılanlar karşısında ödedikleri bedelin önemsizleştirilmesi idi. Ancak Herzl'ın düşüncesinden de anlaşılacağı üzere eğer yerlileri *insan yerine bile koymayacak* kadar önemsiz gören Avrupalı bir temayül mevcut olmasaydı, bütün bunlar gerçekleşemezdi. Yani bu yerliler içkin olarak Batılı ya da beyaz adamdan aşağı addedilebilecekleri bir sınıflandırma çerçevesine uyuyorlardı ve Herzl gibi bir Siyonistin benimsediği çerçeve de buydu; bu çerçeve gücünü dönemin hâkim kültüründen alıyor, Siyonistler tarafından gelişmekte olan Yahudi ulusçuluğunun biricik ihtiyaçlarına cevap verebilecek hale getiriliyordu. Siyonizmin hiç şüphesiz Yahudi geleneğinin aklanmış amaçlarına hizmet ettiğini, bunu da Yahudileri bir halk olarak yurtsuzluktan ve antisemitizmden kurtarıp ulusal birliklerini yeniden inşa ederek yaptığını ve ayrıca Avrupalıların Avrupalı olmayanları kendilerinden daha aşağıda, marjinal ve önemsiz görmesini sağlayan hâkim Batı kültürüyle (Siyonizm bu kültürün içerisinde ayrıcalıklı ve kurumsal bir konuma sahiptir) işbirliğine giriştiğini yinelememiz gerekiyor. Dolayısıyla Filistinli Arap için önem kazanan şey Yahudi ulusçuluğunun herhangi bir şekilde başarıya ulaşması değil de bu işbirliği oluyor.

¹³ Desmond Stewart, *Theodor Herzl* (Garden City, N.Y: Doubleday, 1974), 192.

Doğulu Arap yalnızca Yahudilere dönük iyi kalpli Siyonizmin değil, aynı zamanda Siyonizmin Filistin’de bayiliğini yaptığı daha geniş, köklü ve güçlü bir ayrımcılık kültürünün de karşısında.

Bu davanın kurbanları Filistin’e gelen Siyonistleri izlerken ne hissettiler? Peki, bugün tanımlanan Siyonizmi duyduklarında ne düşünüyorlar? Bu fikrin köklerini bulmak, kendilerine reva görülen uygulamaların temelini aramak için Siyonizm tarihinin neresine bakıyorlar? Bunlar hiçbir zaman sorulmamış ve benim de burada sormaya, aynı zamanda Siyonizm ve Avrupa emperyalizmi arasındaki bağlantıları incelediğim bu metinde cevaplamaya çalıştığım sorular. Derdim Siyonizmin kurbanları üzerindeki etkilerini anlatmaya çalışmak. Söz konusu etkiler yalnızca emperyalizmin çizdiği çerçeve içerisinde soykütüksel olarak çalışılabilir, bu durum Siyonizmin yalnızca bir fikir olarak varlık gösterdiği ve İsrail diye bir devletin henüz kurulmadığı on dokuzuncu yüzyıl için de geçerlidir. Kendi tarihinin ne anlama geldiğini eleştirel bir gözle görmeye ve benim de yaptığım gibi Siyonizmin Filistinlilere neye mâl olduğunu anlamaya çalışan bir Filistinli açısından Gramsci’nin gözlemi önem taşır: “... kişinin gerçekte ne olduğunun bilincine varmasıdır, ‘kendini’ o âna kadar uzanan tarihsel sürecin bir ürünü olarak ‘bilmesidir’; bu tarihsel süreç size, dökümünü bırakmaksızın, sonsuz sayıda iz yükler.” Gramsci, “bundan ötürü, önce böylesi bir dökümü derlemek şarttır” diye devam etmiştir. Dolayısıyla, Siyonizmden fayda sağlayanların değil de onun kurbanlarının neler çektiklerine dair hikâyelerin kamuya ifşa edilmesinin vakti gelmiş olmalıdır. ¹⁴

Emperyalizm, varlık amacı ve hedefi toprak genişletmek ve bunu meşrulaştırmak olan bir siyaset felsefesidir. Ancak bu toprak sözcüğünü düz anlamıyla düşünmek emperyalizmi hafife almak olacaktır. Bir “emperyumu” ele geçirmek ve elinde tutmak aynı zamanda bir “alan” kazanmak ve bunu elde tutmaktır ki bu işlevi gerçekleştiren emperyal eylemlerin içinde bir bölge oluşturmak, bu bölgenin yerlilerini bir yere toplamak, bu bölgenin fikirleri, halkı ve elbette toprağı üzerinde iktidar kurmak, ülkenin halkını, toprağını ve fikirlerini he-

¹⁴Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, çevirmen ve editör: Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), 324 [*Hapishane Defterleri*, çev. Adnan Cemgil, Belge Yayınları, 2009].

gemonik emperyal bir düzenin amaçlarına ve kullanımına uygun düşecek şekilde dönüştürmek gibi faaliyetler yer almaktadır. Bütün bunlar da o yerin gerçekliğini sahiplenme isteğinin sonucudur. Dolayısıyla, kişinin kendine ait *saydığı* fikir ve (o toprak üzerinde çalışan yerlilerin varlığına rağmen) sahip olduğunu iddia ettiği (hakla) toprak parçası arasında gerçek bir ayırım yoktur; en azından emperyalizmin gelişimine sahne olan on dokuzuncu yüzyıl dünya kültüründe böyle bir ayırım söz konusu değildir. Avrupalı olmayan dünyanın Avrupa tarafından sahiplenilmek, işgal edilmek ve yönetilmek için var olduğuna dair müthiş kuvvetli inancı göz önünde bulundurursak, bir fikrin sahibi olduğunu iddia etmekle bir toprağın sahibi olduğunu iddia etmek madalyonun iki yüzü olarak, *bilimin* gücünü, itibarını ve yetkesini elinde tutmakta olan kurucu faaliyetin iki veçhesi olarak düşünülecekti. Dahası; biyoloji, filoloji ve jeoloji gibi alanlarda bilimsel farkındalık aslen yeniden inşa edici, onarıcı (ihya edici) ve dönüştürücü bir faaliyete yol açtığı, eski alanları yenilemeye yaradığı için; Doğu'nun uzak diyarlarına yönelen tastamam emperyalist bir tavırla ırkların "eşit olmadığını" öne süren bilimsel tavır arasında bir bağ vardı. Her iki tavır da Avrupa'nın *iradesine*, kafa karıştırıcı ya da işlevsiz gerçeklikleri Avrupa'nın işine yarayacak düzenli, disiplinli yeni sınıflandırmalara dönüştürmek için gereken belirleyici güce dayanıyordu. Dolayısıyla, Linnaeus, Buffon ve Cuvier'in çalışmalarında beyaz ırk, kızılardan, sarılardan, siyahlar ve kahverengilerden bilimsel olarak farklı bir konuma oturtulmuş ve sonuçta bu ırkların yerleşik halde bulunduğu topraklar yeni yerleşim yerleri olarak görülmüş, Batı'nın sömürüsüne, kalkınmasına, sanayisine ve yerleşimcilerine açık addedilmiştir. Bütün bunlara ek olarak, kendileriyle eşit olmayan ırklar beyaz ırkın üstünde çalıştığı, kendi ırksal ve kültürel hegemonyasını anlamak için kullandığı malzemenin bir parçasına dönüştürülerek işlevsel hale getirildi (bkz. Gobineau ve Spengler'in çalışmaları) ya da açık sömürgecilikten yola çıkarak söyleyecek olursak; bu aşağı ırklar emperyal faaliyetlerde kullanıldılar doğrudan. 1918'de Clemenceau "eğer Almanya ileride Fransa'ya saldırırsa, Avrupa'daki Fransız toprağını savunmak için siyahlardan oluşan birlikleri yardıma çağırma konusunda sınırsız bir hakka sahip olduğunu" düşündüğünü beyan ettiğinde, aslında Fransa'nın siyahları, Poincare'nin adlandırmasıyla, beyaz Fransızlar için silâh cephanesine dönüştürmek amacıyla, bilimsel çalışmalardan doğan hakkı sayesinde, gereken bil-

giye ve güce sahip olduğunu anlatmaya çalışıyordu.¹⁵ Emperyalizmin günahını bilimin boynuna yükleyemeyiz elbette, ancak burada görmemiz gereken şey emperyal hâkimiyeti makûl ve mantıklı kılabilmek için bilime nasıl da kolayca zarar verilebildiğidir.

Doğal tarihin sınıflanmasını (taksonomisini) destekleyen, toplumsal denetim sağlama amacı güden bir antropolojiye dönüşen bir diğer şey de dillerin sınıflandırılması ve dil aileleriyle ilgili fikirlerin insan türleriyle ilgili kuramlara uyarlanmasıdır. Örneğin, 1808’de Schlegel Hint-Germen (Aryan) dilleri ve Sami-Afrika dilleri arasında açık bir ayırım yapar. Aryan dillerinin üretken, yenilenmeye müsait, canlı bir işleyişi varken ve bu diller estetik açıdan hoş bir tını bırakırken Sami-Afrika dilleri mekaniktir, yenilenmeye müsait değildir ve edilgendir. Bu ayırımdan yola çıkan Schlegel ve ardından Renan üstün bir Aryan zihniyetini, kültürünü ve toplumunu aşağı ve Aryan olmayan bir medeniyetten ayıran büyük mesafeyle ilgili genel çıkarımlarda bulunmaya devam ederler.

Bilimi siyasi iradeye benzeyecek şekilde deforme etme ve dönüştürme yolundaki en etkili çabalar belki de hem hukukun, hem toplum felsefesinin ve hem de siyaset tarihinin karması amorf bir alanda gerçekleşti. Her şeyden önce, (Harry Brucken’in üstünde çalıştığı)¹⁶ felsefi deneyciliğin (ampirizmin) köklü geleneği, insanlığı daha aşağı ve daha üstün türler olarak ayıran ırkçı görüşü ciddi ölçüde destekledi. Üç yüz yıllık Hindistan imparatorluğuyla baş etme konusunda (daha çok İngiltere’de) ortaya çıkan sorunlar, pek çok keşif gezisiyle birlikte, bazı kültürlerin gelişmiş ve medeni, bazılarının ise geri kalmış ve medeniyetsiz olduğunu “bilimsel” açıdan kanıtlamayı mümkün kıldı; Locke ve Hume gibi filozofların renk (dolayısıyla ırk) olgusuna yükledikleri toplumsal anlamla birlikte bu fikirler on dokuzuncu yüzyılın ortasında Avrupalıların her daim Avrupalı olmayanlara hükmetmesi gerektiği fikrini sloganlaştırdı.

Bu fikir, kanımca bir kısmı Siyonist uygulamalar ve Filistin’le ilgili hayâllerle doğrudan bağlantılı çeşitli yollarla güçlendirildi. Medeni-

¹⁵ Bkz: Hannah Arendt, *The Origin of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace, 1973), 129 (*Totalitarizmin Kaynakları*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2009).

¹⁶ Harry Bracken, “Essence, Accident and Race”, *Hermethena* 116 (1973 kışı), 81-96.

leşmiş ve medenileşmemiş halklar arasındaki sözde yasal ayrımlardan biri de toprağa yönelik tavırla ilgiliydi; medenileşmemiş insanlar (güya) toprak sahibi olmadıkları için şükredilmeliydi. Medenileşmiş bir insanın toprağı ekeceğı düşünölüyordu, çünkü toprak onun için bir anlam ifade ediyordu; o duruma göre toprağı uygun sanatları ve zanaatları uygulayacak, o yaratacak, o başaracak, o inşa edecekti. Medenileşmemiş halklarsa ya toprağı (Batı ölçütlerine) uygunsuz şekilde ekecek ya da çoraklığı terk edecekti. Bu fikirler yüzünden Amerika, Asya ve Afrika topraklarında yaşayan tüm yerli toplulukların kendi topraklarında yaşama hakları birdenbire ellerinden alındı. Bu fikirlerden, modern Avrupa sömürgeciliğinin sürgünleriyle mevzu bahis emperyal hareketler sayesinde toprağı kurtarma, yerlileri yeniden yerleştirme, medenileştirme, vahşi geleneklerini evcilleştirme ve Avrupa hükmü altında kullanılabilir varlıklara dönüştürme planları doğdu. Asya, Afrika, Kuzey ve Güney Amerika'daki topraklar Avrupalıların sömürüsü için kollarını açmış bekliyordu, çünkü Avrupa toprağın değerini yerlilerin asla anlayamayacağı bir şekilde idrak etmişti. Yüzyılın sonunda Joseph Conrad bu felsefeyi *Karanlığın Yüreğ'*nde çarpıcı bir şekilde anlatmış ve "Avrupa'nın yardımıyla" yeryüzünün "karanlık yerlerine" dair sömürgeci düşler kuran Kurtz figüründe kuvvetli bir şekilde somutlaştırmıştır. Ancak Conrad'ın aslında Siyonisler'in de, dikkat çektiğı nokta Robert Knox tarafından *Kara Irklar*¹⁷ adlı çalışmasında öne sürölen türde bir felsefedir. Bu felsefe, insanları beyaz ve gelişmiş (üreticiler) ve siyah, aşağı tüketiciler (müsrifler) olarak ikiye ayırır. John Westlake ve ondan önce Emer de Vattel gibi düşünürler de benzer şekilde yeryüzü topraklarını (göçebeler ve düşük toplumlar tarafından yerleşim yeri olarak kullanılsa bile) boş olanlar ve medenileşmiş olanlar diye ikiye ayırırlar. Boş topraklar daha sonra daha yüksek ve medeni bir ırk tarafından ele geçirmeye hazır olarak "tasvir edilir".

Avrupa dışındaki milyonlarca dönümlük toprağı böylelikle boş ilân eden, bu topraklarda yaşayan halkları ve toplumları ilerlemenin ve kalkınmanın önündeki engeller addeden, boş alanların Avrupalı beyaz sömürgecilere ve onların medenileştirici sömürülerine açık olduğunu öne süren bir bakış açısını çok basitleştirerek anlatıyorum.

¹⁷ Curtin'in *Imperialism*'ine bakınız (93-105), bu eserde Temple'ın kitabından önemli alıntılar yer almaktadır.

1870’lerde özellikle de yeni Avrupa’nın coğrafi derneklerinde Lord Curzon’a göre coğrafyanın “bütün bilimlerin en karmaşığı”¹⁸ olduğuna dair emareler belirmiş ve çabucak yaygınlaşmıştır. *Karanlığın Yüreği*’nde Marlow’un “haritalara duyduğu tutkuyu” itiraf etmesi boşuna değildir:

Saatlerce Güney Amerika’ya, Afrika’ya ya da Avusturalya’ya bakabilir ve o büyümlü keşif hayâllerinde kaybolabilirdim. O zamanlar yeryüzü üzerinde pek çok boş (yani yerlilerin yaşadığı) toprak vardı ve ne zaman beni haritaya davet eden bu topraklardan birini görsem (gerçi hepsi oldukça davetkârdı) elimi üzerine koyar ve büyüyünce oraya gideceğimi söylerdim.”¹⁹

Coğrafya ve haritalara duyulan tutku deniz aşırı ülkelerde geniş topraklar kazanmaya adanmış örgütlü bir çaba halini almıştı. Conrad, aynı zamanda, şunu da dile getirmiştir:

Genellikle, bizimkinden daha farklı bir görünüme ya da daha yası burunlara sahip olan kişilerin elindekini almak anlamına gelen yeryüzünün fethi mevzusunu ayrıntılı incelediğinizde pek de hoş bir şey olmadığını görüyorsunuz. Fakat arkasındaki fikir onu kur-tarıyor. Arkasında bir fikir var, duygusal bir “oyun” değil, bir ideal var. Bu ideali kurabilir, önünde diz çökebilir ya da ona kurban-lar sunabilirsiniz.²⁰

Bana kalırsa Conrad anlatmak istediğim şeyi herkesten çok daha net bir biçimde ortaya koyuyor. Toprak fethetme kudreti yalnızca kısmi olarak fiziksel güçle ilişkilidir: Ortada fetih eylemini bilimden, ahlâktan, etikten ve genel olarak felsefeden aldığı iddialarla kendisini yü-celten (aslında eyleme geçmesini hızlandıran) fikre göre ikincil kılan güçlü bir ahlâki ve entelektüel bir bileşen vardır. Yeni doğmuş bir bilim dalının kendisine yeni bir entelektüel alan açması gibi her türlü yeni alanı ele geçirmekle gururlanabilecek her bir Batı kültürü ögesi sömürgeci maceraların hizmetine *sunulabilirdi*. Sunuldu da, fethe

¹⁸ George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (London: George Allen ve Unwin, 1915) 155, 56.

¹⁹ Joseph Conrad, *Youth and Other Two Stories* ten *Heart of Darkness* (Garden City: N.Y, Doubleday, 1925) [*Karanlığın Yüreği*, çev. Sinan Fişek, İletişim Yayınları], 52.

²⁰ A.g.e., 50-51.

fikrî arka plan sağlayan, onu tamamıyla “makûl” kılan bir fikir sunuldu sömürgecilerin hizmetine. Bugün sömürgeci saldırganlığı olarak adlandırılacaksa da o zamanlar sömürgeciliği açıkça meşrulaştırma yolu olarak kullanılan fikirlere dair bir örnek önde gelen Fransız coğrafyacı Leroi-Beaulieu tarafından 1870’lerde yazılan şu satırlarda bulunabilir:

Bir toplum, yüksek bir olgunluk seviyesine ve güce eriştiğinde sömürgeciliğe başlar; üretir, korur, iyi kalkınma koşullarının içinde kendisine yer bulur ve doğmasını sağladığı yeni toplumu canlı tutar. Sömürgecilik, sosyal psikolojinin en karmaşık ve hassas fenomenlerinden birisidir.

Yeni toplumun doğmasına zemin hazırlayan topraklarda yaşayan yerlilerin ne düşündüğü konusunda en ufak bir kaygı duyulmamıştır. Mesele modern Avrupa toplumunun “dışarıdaki bu bereketli faaliyetten taşan gururla büyüyebilecek” hayatiyete ve entelektüel birikime sahip olmasıdır. Böylesi bir faaliyet elbette ki iyi olacaktır, çünkü Avrupalılar öyle düşünmektedir, çünkü bu faaliyet kendi içerisinde bütün bir ileri medeniyetin hâkim tavrını taşımaktadır aynı zamanda. Bu yüzden, Leroi-Beaulieu şöyle der:

sömürgecilik bir halkın yayılma gücüdür; yeniden üretime muktedir olduğunu gösterir; bu halkın büyümesi ve varlık gösterdiği alanları çoğaltması demektir; evrenin ya da evrenin büyük bir bölümünün o halkın diline, göreneklerine, fikirlerine ve kanunlarına boyun eğmesi anlamına gelir.²¹

Dünyadaki işgal edilmemiş, kullanışsız alanları Avrupa’nın metropo- litan toplumunun yeni ve kullanışlı biçimlerine dönüştürmenin kura- mı emperyalizm, uygulama alanı da sömürgecilik hareketleriydi. Bu topraklarda israfa, başıbozukluğa ve kaynakların değerlendirile- memesine delalet eden ne varsa üretkenliğe, düzene, vergilendirilebi- lir ve muhtemelen kalkınmış bir refaha dönüştürülecekti. Öyle gelişi- güzel her yere yayılan işlevsiz hayvanlardan ve hiçbir şey üretmeden, insan gibi yaşamayı bile beceremeyen gereksiz mahlûkların çoğun- dan kurtulacak, geriye kalanları da doğal yerleşim alanlarına ve man-

²¹ Agnes Muphy’nin *The Ideology of French Imperialism* eserinden alıntı- lanmıştır (Washington D.C., Catholic University Press, 1949), 189, 110, 136.

dıralara kapatacaksınız; ancak buralarda onları canlı yerine koyacak, vergilendirecek ve kâr amaçlı kullanarak boşaltılmış bir alanda yeni bir toplum inşa edeceksiniz. İşte Avrupa dışarıda bu şekilde yeniden kuruldu ve “varlık gösterdiği alanları” da bu şekilde çoğalttı, bu şekilde başarı kazandı. Sonuç Avrupa’nın ufak ufak bölgelerinden Asya’ya, Afrika’ya ve Kuzey-Güney Amerika’ya dağılmış, çeşitlilik arz eden gruplardı; bu gruplardan her biri kendi ata kültürlerinin, öncülerinin ve kendilerinden önceki yerleşimcilerin koşullarını ve kullandıkları özgül araçları yansıtıyordu.²² Önemli ölçüdeki farklılıklarına rağmen bütün bu gruplar bir başka temel noktada benzerdi, bu noktada da her birinin hayatına *olağan bir hava içerisinde* devam etmesiydi. Avrupa’nın Güney Afrika’da, Rodezya’da ya da daha başka yerlerdeki en grotesk (yeniden) üretimleri dahi uygun görülüyordu; yerlilere karşı yapılan en fena ayrımcılıklar ve bu halkların dışlanması “bilimsel” açıdan meşru olduğu için olağan karşılanıyordu, Avrupa’dan fiziksel ve kültürel olarak kilometrelerce uzakta, dört yanı çevrili kısıtlı bir alanda, saldırgan ve anlayışsız yerlilerin arasında yabancı bir hayat sürmenin çelişkisi tarih duygusuna, saplantılı bir tür mantığa, hâlihazırdaki sömürge macerasını *normal*, haklı ve iyi addeden bir toplumsal ve siyasi vaziyete sebebiyet verdi.

İşte bu saydıklarım Siyonizm ve Avrupa emperyalizmi ya da sömürgeciliğiyle ilgili değinilmesi gereken önemli noktalar. Yahudiler için ne yapmış olursa olsun, Siyonizm esas itibarıyla Filistin’i Avrupalı emperyalist gözüyle, boş bir toprak parçası olarak görmüş ve Chaim Weizmann’ın Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra açıkça söylediği üzere, Filistin’de yeni bir Yahudi devleti kurma planlarını hayata geçirebilmek amacıyla emperyal güçlerle ittifak kurmuş, toprakları için yapılan planları edilgen bir şekilde kabul edilecekleri farz edilen

²² Önde gelen İsrailli romancı Amos Oz (ayrıca “barış güvercini” olduğu düşünülür) bu durumu güzelce yazar: “Yaşadığım sürece, Vaat Edilmiş Topraklara gelip burayı pastoral bir cennete ya da Tolstoycu komünlere, veya hut da eğitilmiş, orta sınıf bir Orta Avrupa toprağına, Avusturya ya da Bavyera’nın bir kopyasına dönüştürmeye çalışanlar beni heyecanlandıracaktır. Sadece onlar da değil, devasa alanlarda kibbutzlar kuran ve bir gün Stalin’in bu komünleri görüp de “Sizi kahrolası Yahudiler, bizden daha iyisini yapmışsınız” diyeceği günlerin özlemini çeken, Marksist bir cennet yaratmak isteyenler de beni heyecanlandıracaktır (*Time*, 15 Mayıs, 1978, 61).

“yerliler” namına hiçbir şey kaygı gütmemiştir; Porath ve Mandelle gibi Siyonist tarihçilerin de deneysel (ampirik) olarak gösterdikleri üzere, Filistin’e giden Yahudi sömürgeciler (Birinci Dünya Savaşı öncesi de dâhil olmak üzere) her daim aşikâr bir direnişle karşılaşmıştır; bunun sebebi de yerlilerin Yahudilerin şeytanın ta kendisi olduğunu düşünmeleri değil, hiçbir yerlinin kendi vatanının yabancılar tarafından sahiplenilmesini nezaketle karşılamayacağı gerçeğidir; dahası, Siyonizm Yahudilere ait toprakları “geri isteyerek” bir Yahudi ulusu kavramı oluştururken yalnızca Avrupa’nın türsel (generic) ırkçı kavramlarını kabul etmekle kalmamış, aynı zamanda Filistin’de aslında gelişmemiş, geri kalmış birilerinin –ki gelişmiş kimseler bu geri kalmışlar üzerinde hâkimiyet *kurmalıdır*– yaşadığı gerçeğine de sırtını dayamıştır. Dolayısıyla, hâkimiyet kurmaya yönelik bu örtük *varsayım* ismi konulmasa da çoğunlukla yerlilerin göz ardı edilmesine yol açmıştır.²³ Böylece, Siyonizm kendine dair eşi benzeri görülmemiş bir bilinç geliştirirken talihsiz yerliler için geriye çok az umut bırakmış; ya da hiç umut bırakmamıştır. Maxime Rodinson Siyonistlerin Filistinlilere olan duyarsızlığının, “Avrupa’daki işçi sınıfına ve ezilen azınlıklara bile yarar sağlayan Avrupa üstünlüğü fikriyle ilgili bir duyarsızlık” olduğunu söyleyerek mükemmel bir tespitte bulunmuştur. Rodinson şöyle devam eder:

Aslına bakarsanız, hiç şüphe yok ki, eğer bu ata yurdu, zamanında dünyaya hükmeden, güçlü bir ulusal bilinç de aşıladığı bölgeye tamamen yerleşen sanayileşmiş devletlerden biri tarafından işgal edilseydi, burada yaşayan Almanları, Fransızları ve İngilizleri ata topraklarından gönderme ve yurtlarında yeni, üyeleri birbiriyle uyumlu bir ulus inşa edebilme sorunsalı en bilinçsizi ve yoksulu da dâhil olmak üzere bütün Yahudilerin temel meselesi olurdu.²⁴

Kısacası Siyonizm tüm kurucu enerjisini Filistin’deki “yerli halkı” dışlamaya yani yokluğunu işlevselleştirmeye adanmış: Yerlileri kapıdan içeri almayan kurumlar inşa edildi, İsrail devleti kurulduğunda yerli-

²³ Bu duruma ilişkin düzgün bir tarihî açıklama için Amon Elon’un *The Israelis: Founders and Sons* adlı kitabına bakınız (New York: Bantam, 1972), 218-24.

²⁴ Maxime Rodinson, *Israel: A Colonial-Settler State?* (New York: Anchor Foundation, 1973), 39.

lerin kendi bölgeleri “olmayan bölgelerinde” ve Yahudilerin de kendi bölgelerinde durmalarını garantiye alacak kanunlar hazırlandı. Bugün, İsrail’i bir toplum olarak harekete geçiren tek şeyin varlığını reddettikleri Filistinliler olduğu su götürmez bir gerçektir. Bu reddiye, Siyonizmin en tutarlı ilkesidir. Yine Siyonizmin, en azından Filistin söz konusu oldu mu, muhtemelen kaçınılmaz bir biçimde emperyalizmle ilişkilendirilmesini sağlayan veçhesidir. Yine Rodinson’dan alıntı yapalım:

Rusya’da ve başka her yerdeki Yahudi esnafların, sıvacıların, zanaatkârların ve entelektüellerin ata yurdunu yerleşme iştiaqlarını emperyalizmin kavramsal yörüngesine eklemleyen bileşen pek önemsiz gibi görünen ufacık bir ayrıntıydı: Filistin’de başka bir halktan insanlar yaşamaktaydı.²⁵

Siyonist Nüfus Artarken Filistinli Nüfusun Azalması

Bir süredir Yahudileri koruyup kollama ve Yahudi olmayanları ya da kavramsal terimlerle konuşmak gerekirse yerli Arap nüfusunu, neredeyse tamamen göz ardı etme arasında salınan Siyonizmin akıl almaz adaletsizliğini tartışıyorum. Siyonizm ve Avrupa emperyalizmi epistemolojik, dolayısıyla tarihsel ve siyasi olarak yerli halklara bakışlarında ortaklaşırlar; ancak epistemolojiye göz atmayı gerekli kılan şey de bu emperyalist bakışın siyaset dünyasında ve epistemolojiyle ilgilenmeyen insanların hayatında ne şekilde iş gördüğüdür. Siyaset dünyasında ve aralarında milyonlarca Filistinli’nin de bulunduğu insanlar açısından sonuç yalnızca kimi teorik görüşler olarak değil, Siyonizmin yarattığı yoğun travmatik etkiler şeklinde de detaylandırılabilir. Kanımca, Filistinli bir Arap’ın Siyonizme verdiği tepki 1922’de Winston Churchill’in raporuna karşılık veren Arap heyetinin şu cevabında en mükemmel yansısını bulmaktadır: “Yeni bir Yahudi yurdu kurmak demek Arap nüfusunun, kültürünün ve dilinin kaybolmasına ya da baskı altına alınmasına sebep olmak demektir.”²⁶ Birkaç Filistinli Arap neslinin görmüş olduğu tek şey tıkrında giden bir ta-

²⁵ A.g.e., 38.

²⁶ David Walnes’in “The Failure of Nationalist Resistance” adlı yazısından alınmıştır, *Transformation of Palestine*, der: İbrahim Abu-Lughod (Evans-ton, III: Northwestern University Press, 1987), 220.

sarıdır; bu tasarının Yahudi tarihinde ve Yahudilerin yaşadığı acı deneyimlerde bulunan köklerinin üstü o Arap gençlerinin gözlerinin önünde yaşananlarla, Filistin’de kendilerine yapılanlarla örtülmüştür. Araplar orada “keşişlere özgü bir ruh terbiyesi ve sosyal ortamdan katı bir şekilde tecrit edilmeyi gerektiren cisimleşmiş zulüm öğretisine” şahit oldular, “sosyalist işçiler adına böbürlenmiş Yahudiler kardeşliği oldukça ulusalcı ya da ırkçı bir temelde yorumladılar; kastettileri Yahudi’yle olan kardeşlikti, Arap’la değil. Toprağı kendi elleyle kazımakta ısrar ettikçe, başkalarından yardım almaktan iğrendikleri için, Arapları kurdukları rejimden dışladılar ... Eşitliğe inandılar, ancak yalnız kendileri için. Yahudi silâhıyla korunan Yahudi toprağında yetişen Yahudi ekmeğiyle yaşamlarını sürdürdüler.”²⁷

Burada yer vermeye çalıştığım, Filistinlilerin deneyimlerinin “dökümü” denebilecek anlatı Filistin’e gelen ve sevinçten kabına sığamayan, sonra da korka korka yaşamaya alışan Yahudilerin, esasında kaderlerinde kendileri için devlet kurmanın yazılı olduğunu iddia eden yabancılar addedildiği gerçeğine dayanıyor. Oradaki Araplara ne olduğu sorusu bu noktada sormamız gereken sorudur. Bu sorgulamanın sonunda Siyonist bakış açısından olumlu görünen her bir şeyin yerli Filistinli Arapların durduğu yerden olumsuz görüldüğü sonucuna varacağız.

Bunun sebebi Filistinlilerin bakışının asla Yahudilerin o büyük vizyonu ile uyuşmayacak olmasıdır. Bu “vizyon” yalnızca teorik bir mesele değildir; sonradan İsrail hükümetinin yerli Filistinli Araplara karşı yürüttüğü politikanın karakterini hattâ ayrıntılarını belirleyecek, ayrıca Siyonist liderlerin daha sonra (ya da tam o anda) uğraşacakları Araplara karşı bakışlarını da oluşturacaktır. Dolayısıyla, daha önce de söylediğim gibi, Siyonistlerin nasıl muzaffer olacağını belirleyen ve bu zaferin etkili olmasına yol açan kuram ve uygulama arasındaki bütün bir diyalektik süreçle ilgili bilgi sahibiyim. Önermem şudur ki; İsrail, Filistin’in eş zamanlı olarak hem Yahudiler tarafından hem de Yahudiler için sömürgeleştirilmesi ve Filistinlilerin sürgün (yerlerinden) edilmesine dayanan Siyonist tezden doğan bir devlet olarak yükselmiştir; dahası, Siyonizmin Filistinlilere ilişkin farkındalığı ve ilân etmiş olduğu fikirler, İsrail’in yalnızca kendi vatandaşlarının (ve elbette Arapların) değil, bir başka devletin sahiplenmediği veya sa-

²⁷ A.g.e., 213.

hiplenmiyor olduğu bir toprak parçası ve halk üzerinde hâkimiyet kurmak suretiyle dünyanın dört bir yanındaki Yahudi nüfusunun da devleti olduğunu garantilemek için yerlileri önce azaltmaya, sonra yok etmeye, ardından da –tüm bunlar başarısız olunca– ezmeye yönelikti. İşte Filistinli Arapların çeşitli yollarla o zamandan beri hem direnmeye hem de bir karşı seçenek üretmeye çalıştığı anormal durum buydu.

Herzl'in ardından gelen, bu Siyonist tasarıları hayata geçirmekle görevli ve stratejik açıdan önemli Siyonist liderlerin yaptığı açıklamalardan pek çok şey öğrenilebilir. İlk anda aklımıza Siyonizmi salt bir fikirden toprak fetheden bir siyasi kuruma dönüştürmede gösterdiği parlak başarıyla olduğu kadar sıradışı karakteriyle de nâm salmış Chaim Weizmann geliyor. Filistin topraklarıyla ilgili tezi Herzl'ı tekrar ettiği ölçüde açıklayıcı:

Öyle görülüyor ki, Tanrı Filistin toprağını kayalarla, bataklıklarla ve çöllerle kapatmış, bu yüzden gerçek güzelliği yalnızca bu toprakları seven ve kendini bu toprakların yaralarını iyileştirmeye adayacak kişilerce bulup çıkarılabilir.²⁸

Ancak bu sözler Lübnanlı Sursuk sülalesinden gelen varlıklı bir toprak ağası tarafından bu ümitsiz bataklığı almaları için Siyonistlere yapılmış bir satış teklifinden başka bir şey değil. Weizmann, bu arazinin Filistin'in büyük bir kısmı olmasa da, bir kısmını içine aldığını kabul eder; yine de bütün bir bölgeye yönelik izlenimi özü itibarıyla bölgenin kullanılmadığı, değerlendirilmediği ve (böyle bir bağlamda bu kelimeyi kullanabiliyorsak) anlaşılmadığı yönündedir. Filistin'de yaşayan insanlar bu sebepten kullanılır, değerli ve anlaşılır *hale getirilse* bile durum budur. Siyonistler, yerlilerin tarihle hiçbir irtibatlarının olmadığını düşünüyorlardı ve görünen o ki bu fikri gerçekte var olmadıkları fikri izliyordu. Weizmann'ın, 1907'de Filistin'i ilk defa ziyaret ettiğinde burayı anlatmak için yazdığı cümlelerde, geçmiş tasvir ederken söz ettiği ihmal ve sahipsizlik ile şimdiyi tarif ederken söylediği “uyumlu ve ilerlemeci ruh” sözleri arasındaki zıtlığın yabancı sömürgecilerin ve yerleşimcilerin Filistin'e girişini haklılaştırmak için nasıl bir gerekçeye dönüştüğüne dikkat edin:

²⁸ *Trial and Error: The Autobiography of Chaim Weizmann* (New York: Harper, 1959), 371.

Ülkenin durumu ne kadar hazindi...ihmal edilmiş zavallı Türk İmparatorluğu'nun en fazla ihmal edilmiş köşelerinden biriydi. (Weizmann burada Filistin yerlilerini tarif etmek için "ihmal" sözcüğünü kullanıyor, Filistinlilerin orada yaşıyor olduğu gerçeği Filistin'i boş ve hasta bir bölge, birilerinin ona düzenli ilgi göstermesini isteyen bir ülke olarak tanımlamaya yeterli gelmiyor) Toplam nüfusu altı yüz binin üzerindeydi, bunların seksen bini de Yahudi idi. Yahudiler çoğunlukla şehirlerde yaşıyordu...ancak günümüzün enerjik, uyumlu ve ilerlemeci ruhu düşünüldüğünde, ne sömürgeler ne de şehirdeki yerleşik hayat bugünün sömürgelerine ve yerleşik hayatına benziyordu.²⁹

Siyonizmin kısa vadede sunduğu kazanım "toprağın değerini yükseltmekti"³⁰ ve Araplar toprakları siyaseten ayaklarının altından çekilip alınmış olsa da bir süre bu kazanımdan yararlanabildiler.

Yerlilerin bu ihmalkârlığına ve köhnemiş zihniyetine karşı, Weizmann Yahudilere canlı ve iradeli olmayı, topraklarını geri kazanmak, "kurtarabilmek" için örgütlenmelerini vaz etti. Weizmann'ın kullandığı dil iradecilik (voluntarism) retoriğine, Siyonizmin geri kalmış yerlilerle uğraşmasını sağlayacak sömürgeci Avrupalı diline (ve sonrasında politikalarına) uygun düşecek bir irade ve taze kan ideolojisine saplanmıştı. "Ülkeye taze kan gelmeli, sınırlardan içeri yeni bir girişimci ruhu sızmalıydı." Yahudiler, rolleri yalnızca bir toprak parçasını ele geçirmek değil, aynı zamanda ulusal bir Yahudi uyanışına yol göstermek olan sömürgelerin ve sömürgecilerin ithalatçısı olacaklardı. Dolayısıyla, eğer Filistin'de "geniş olanaklar varsa" mesele bu geniş olanakları kullanacak "iradenin olmadığı" gerçeğine yönelik neler yapılabileceği meselesiydi. Bu irade nasıl uyandırılacaktı? Bu birikim süreci nasıl başlayacaktı? Weizmann'a göre, Siyonistleri nihai cesaretsizlikten kurtaran tek şey "büyük bir enerji kaynağının harekete geçeceğine dair" hisleriydi; yani tarihsel yöntemin yanlış bir yorumu dolayısıyla geçici olarak denetim altında tutulan bir halkın ulusal kurtuluşa yönelik itkisi."³¹ Burada bahsedilen yöntem Siyonistlerin o ana dek Rothschilds gibi yabancı bağışçılara bel bağlama

²⁹ A.g.e., 125.

³⁰ A.g.e., 253.

³¹ A.g.e., 128-9.

ve o toprağın üstünde bağımsız (kendi kendine yeten) sömürge kurumları geliştirmeyi “ihmal etmekte”.

Bunu yapmak üzere içinde dili, sömürgelerden oluşan çerçeveyi, çeşitli örgütleri barındıran bir gerçeklikler ağı tasarısı oluşturmak ve bu tasarıyı hayata geçirmek gerekiyordu. Bu tasarı, Filistin’i ihmal edilmişliğinden kurtarıp bir Yahudi devletine dönüştürmek için kurgulanacaktı. Bu ağ var olan “gerçekliklere” çok saldırmayacak, ufak bir bahçeyi manzaradan silen bir orman gibi bu gerçeklikleri göz ardı edecek, onların yanı başında gelişecek ve sonunda onları büyük resimden silecekti. Böyle bir plan için temel ideolojik gereklilik ona bir meşruiyet kazandırmak, Filistin’e sıkı sıkıya tutunmuş olan yerli kültürün etrafını tamamen sarıp bir anlamda onu geçersizleştiren bir arkeoloji ve teleoloji sağlamaktı. Weizmann’ın Balfour Beyannâmesi’nde yer alan ve Yahudi ulusu için yurt kurulması lehine düzenlenmiş maddeyi Yahudi ulusu için “yeniden” bir yurt kurulması şeklinde değiştirmesinin sebeplerinden biri de bölgeyi tarihin derinliklerinde arayıp bulunabilecek en eski “gerçekliklerle” kuşatmaktı. Filistin’in sömürgeleştirilme süreci sürekli tekrarlarla ilerliyordu: Yahudiler yerli bir toplumun ayağını kaydırmıyor, bu toplumu yıkmıyor, bu topluma zarar vermiyordu. Garabetin kendisi iki bin yıldır bitik durumda olan Filistin üzerindeki altmış yıllık Yahudi hâkimiyetini kaldırmış olan bu toplumdur. Ancak, Yahudilerin yüreklerinde İsrail yerini her daim korumuştur, işte bu gerçekliği yerlilerin anlaması çok zordur. Bu sebeple, Siyonizm Filistin’i geri aldı, kurtardı ve Filistin’de bir Yahudi hegemonyasının kurulması gerektiği fikrini yineledi, yeniden yerleştirdi ve sonunda bu fikri gerçekleştirdi. Bu yeni olgular her ne kadar birinci yüzyılda yaşamış gizemli kâşiflerinkinden çok on dokuzuncu yüzyıl Avrupa sömürgeciliğinin yöntemlerine ve başarılarına benziyorduydu da, İsrail’in kurulması eski Yahudi devletine dönüşün göstergesiydi.

Araplar artık insandan sayılmıyordu bile. Filistinlilerin ya var olmadığına, ya vahşi olduğuna, ya da her ikisine birden inanan görüşle başlayan bu süreç İsrail toplumunun bütün gözeneklerine nüfuz etti. 1973’teki savaş esnasında ordunun Başkomutanı Haham Abraham Avidan tarafından yazılan ve aşağıdaki paragrafın yer aldığı kitapçık gibi kitapçıklar basmak çok da garip karşılanmıyordu:

Kara kuvvetlerimiz savaş, takip ya da saldırı esnasında sivillerle karşılaştığında, eğer sivillerin bize saldırma ihtimali olup olmadığı hesaplanamıyorsa Halachic ölçütleri uyarınca bu siviller öldürülmelidir. Medenileşmiş olduğu izlenimini verse dahi, hiçbir koşulda bir Arap'a güven olmaz.³²

İsrail'deki çocuk edebiyatı eserleri Mastoul (deli), Bandura (domates) ve Bukra (yarın) gibi isimlere sahip aşağılık, hain Arapları öldüren gözü pek Yahudilerle doludur. *Ha'aretz* için yazan bir yazarın da belirttiği gibi (20 Eylül 1974) çocuk kitaplarında “canı istedi diye Yahudi öldüren Araplar ve bu ‘korkak domuzu’ bozguna uğratan zavallı Yahudi genci vardır”. Bu gibi şevk dolu fikirler yalnızca kitle tüketimi için kitap yazan yazarlara özgü değildir; birazdan da değineceğim üzere Yahudi yaşamını bir şekilde düzenleme görevine sahip devlet kurumlarının mantığıyla, insani boyutları düşünülerek de üretilmektedir.

Weizmann'da bu ikiliğe dair mükemmel örnekler bulmak mümkündür; o böyle konuları ele aldığı anda işin ucu hemen siyasete, eyleme ve detaylı sonuçlara varır. Weizmann “müthiş becerikli, enerjik, pratik, sorun çözme yeteneğine sahip ve karısı gibi eğitilmiş” olduğundan ötürü Samuel Pevsner'e hayrandır. Buraya kadar bir sorun yoktur. Ardından araya uzun geçişler koymadan şunları söyler hemen: “Bu gibi insanlar için Filistin'e girmek toplumsal bir vahşiliğin içine dalmak demektir. Bu durum, bugünkü Filistin'e bakarak orada Batı'dan geri kalmayan entelektüel, kültürel ve toplumsal kaynaklar bulabilen herkesin hatırlaması gereken bir durumdur”.³³ Siyonizm her şeyden önemliydi, geriye kalanlar arka plana atılmalı, denetlenmeli, bastırılmalı ve kültürel sahada elde edilen başarının “öncü medeniyet çalışması”³⁴ olarak belirginlik kazanması için aşağılanmalıy-

³² 15 Mayıs 1974'te *Haolam Haze*h'te yeniden üretilmiştir. *Haolam Haze*h'in editörü Uri Avnery, demagoji kokan ancak ilginç bir kitap yazmıştır, bu eser İsrail politikalarına da ışık tutmaktadır: *Israel without Zionists: A Plea for Peace in the Middle East* (New York: Macmillan, 1968). Kitapta Moshe Dayan gibilerine yönelik zehir gibi sözler sarfedilmiştir; Avnery Moshe Dayan'ı “Araplarla savaşan bir savaşçı” olarak tarif eder (krş: Amerika'nın batısındaki yerli savaşçılar).

³³ *Trial and Error*, 130.

³⁴ *A.g.e.*, 188

dı. Her şeyin ötesinde, yerli Arap iflahı mümkün olmayan bir düşman addedilmeli; vahşi ve insan-ötesi yaratıkların karışımı olarak, tarif edilmesi imkânsız ve hattâ gereksiz bir varlık olarak algılanmalıydı.

Weizmann bir başka seferinde de Tel Aviv fikrinin çekirdeğini oluşturan deneyimini anlatır. Tel Aviv'in Yahudilerin merkezî olarak önemi büyük ölçüde hemen yanındaki (ve ondan çok daha eski) Arap kasabası Yafa'yı tarafsızlaştırmış olmasından ileri gelir. Ancak Weizmann'ın okura söylediklerinde, hâlihazırda orada, Tel Aviv'in müstakbel komşu kasabasında bulunan Arap mevcudiyeti gerçeğine bir dokunulup geçilir. Önemli olan şey, değeri az ya da çok olsa da, gözle görülen bir Yahudi mevcudiyeti elde etmektir:

Ruppin beni arayıp kasabanın kuzeyindeki çöle doğru yürüyüşe çıkardığında Yafa'da kalıyordum. Kumlara bata çıka yürürken – hatırlıyorum da bileklerimizi aşmıştı– Ruppin durdu ve ciddi bir şekilde şöyle dedi: Yeni Yahudi şehrini işte buraya kuracağız! Ona şaşkın şaşkın baktım. İnsanlar niçin hiçbir şey yetiştiremeyecekleri bu çorak topraklara gelecekti ki yaşamak için? Ruppin'i teknik sorularla sıkıştırdım, hepsine de dikkatli ve net bir şekilde cevap verdi. Teknik açıdan her şeyin mümkün olduğunu söylüyordu. Kuruluşun ilk yıllarında yeni yerleşimcilerle iletişim kurmak biraz güç olacaktı, ancak yerleşimciler kısa bir süre sonra kendi kendilerine yetebileceklerdi. Yafa'daki Yahudiler yeni, modern bir şehre taşınacak; komşu kasabadaki Yahudi sömürgeler ürünlerini satmak için konsantre bir pazar bulabilecekti. Lise, şehrin merkezinde konuşlanacak ve hem Filistin'in diğer bölgelerinden hem de dışarıdan, çocuğunu Yahudi şehrindeki bir Yahudi lisesinde okutmak isteyen ailelerin gönderdiği öğrencilerle dolacaktı. Yani, antik bir kent olan Yafa'yı hem büyüklükte hem de ekonomik faaliyette ikiye katlamaya ve Doğu Akdeniz'in metropollerinden biri olmaya yazgılı Tel Aviv'e dair oluşturulan ilk vizyon Arthur Ruppin'in söyledikleriydi.³⁵

Zaman içinde Tel Aviv'in üstünlüğü Yafa'nın askerî olarak ele geçilmesiyle pekişecekti elbette. Bu geniş vizyonlu proje daha sonra askerî fethin ilk adımına, sömürgecinin, sömürgecilerin ve sömürülenin ete kemiğe bürüneceği bir sömürü fikrine dönüştü. Weizmann ve

³⁵ *A.g.e.*, 130

Ruppin'in öncü olma tutkusuyla konuştukları ve hareket ettikleri doğrudur; ancak aynı zamanda özünde geri kalmış Batı dışındaki toprakları ve bu toprakların yerlilerini araştıran, *onlar için* bir gelecek tasarısı yapan Batılıların kendilerine verdiği yetkiyi de kullanıyorlardı. Bir Avrupalı olarak Weizmann neyin yerlilere yarar sağlayacağını (ör. modern bir Yahudi şehri Yafa'yı geçmeliydi) en iyi kendisinin bildiğini düşünmekle kalmıyor, aynı zamanda Arapların *gerçekte ne olduğunu* "anladığına" da inanıyordu. Arapların "en büyük yeteneğinin" asla doğruyu söylememek olduğunu dile getirirken Weizmann'ın anlatmaya çalıştığı şey diğer Avrupalıların da başka yerlerdeki yerliler için gözlemlediklerinin aynısıydı. Siyonistler dışındaki diğer Avrupalılar için de asıl mesele geniş bir yerli kitlesini bir avuç gözü kara öncü sömürgeciyle denetim altında tutmaktı:

Böylesine güçlü ve yaman ırkları bu kadar az sayıda adamla, bu fiziksel ve zihinsel kapasiteyle nasıl denetim altında tutabildiğimizi soranlar olacaktır. Bu sorunun cevabı, kanımca, yerlilerin iki kusurunda gizli: Ortalama Afrikalı'nın zihinsel ve ahlâki donanımında... Bana kalırsa kalıtsal olarak dürüstlükten yoksun olmaları ilk önemli kusurları ... bir Afrikalı'nın sözünü tutma konusunda bir diğerine güvenmesi ender rastlanılan olaylardan... Nadir örnekleri bir kenara bırakarak söyleyecek olursak, bu kusurun Avrupa medeniyetiyle irtibat kurdukça azalması beklenirken artıyor olması üzücü bir gerçek. İkinci kusurlarıysa, girişimde bulunmak için gereken zihin gücünden yoksun olmaları... Dışarıdan zorlayan birisi olmadıkça, bir yerli yerleşik algının dışına çıkamaz ve bu zihinsel atalet yerlinin sahip olduğu zihnin karakteristik bir özelliğidir.³⁶

Bu cümleler C. L. Temple'ın *Yerli Irklar ve Onlara Hükmedenler* (1918) adlı eserinden alınmıştır; yazar Nijerya'yı yönetirken Lugaria'ya yardım etmişti ve Weizmann gibi genel görüşleri itibariyle liberal bir Fabian'dan daha fazla proto-Nazi değildi. Filistin'deki Siyonistler ya da Afrika'daki İngilizler bu açıdan gerçekçiydi. Gerçekleri görmüş, onlarla uğraşmış ve hakikatin değerini anlamışlardı. Toprağında uzunca bir süre yaşıyor olduğu "gerçeğine" karşın, Avrupalı

³⁶ C. L. Temple, *The Native Races and Their Rulers* (1918, yeniden basım, London: Frank Case, 1968), 41.

olmayan bu kimseler hakikatten kaçıyorlardı. Avrupalı'nın vizyonu yalnızca orada ne olduğunu görebilmekle sınırlı değildi, Avrupalı aynı zamanda orada neler *olabileceğini* de görüyordu: Weizmann ve Ruppın Yafa'yı bu yüzden Tel Aviv'le ikame ediyordu. Filistin'deki Siyonistlerin özel arzusu Arap yerlilerin *gerçekten* orada olmadıklarına inanmak ve buna göre plan yapmaktı ki, a) yerliler Filistin üzerindeki Yahudi egemenliğini tanımadığında, b) 1948'den sonra kendi topraklarında yabancı olduklarında Siyonistlere göre Filistinlilerin var olmadığı iddiası ispata kavuştu.

Ancak Siyonizmin başarısı yalnızca müstakbel bir devletin sınırlarını çizmekten ya da yerli nüfusunu ihmal edilebilir addetmekten kaynaklanmıyor. Bana kalırsa, Siyonizmin Filistinli Arapların direnişine karşı çıkışındaki etkililiğin sebebi yalnızca genel sömürgeci vizyonu değil, *ayrıntılara önem veren bir politika* izlemesiydi. Filistin, herhangi bir zamanda karşımıza çıkabilecek herhangi bir kavram kadar tarifsiz ve soyut değildi, vaat edilmiş topraklardan da ibaret değildi. En son milimine kadar *ayrıntılı bir biçimde* araştırılmış, planlanmış, inşa edilmiş, özel niteliklere sahip, özel bir toprak parçasıydı. Arapların, Siyonist sömürünün başlangıcından beri çözemedikleri bir sorundu bu; bu incelikli araştırmaya karşı sunulacak ayrıntılı bir tasarıları yoktu. Yalnızca Filistin'de yaşadıkları ve yasal olarak ona sahip oldukları için bu toprakların kendilerinin olduğunu var sayıyorlardı. Karşılarına aldıkları şeyin bir ayrıntı disiplini, hattâ ayrıntılarla kurulmuş bir disiplin kültürü olduğunu anlamadılar; Siyonistler bu disiplinle Filistin'de o zamana kadar hayâllerinde yaşattıkları bir ülke kuracaklardı milim milim, adım adım. Filistinli Araplar her zaman genel ilkeler üzerine kurulu *genel* bir politikaya karşı çıktılar: Siyonizmin, yabancı eliyle yürütülen bir sömürgecilik faaliyeti olduğunu (Siyonizmin kendisi de böyle olduğunu söylüyordu, bkz. ilk Siyonistlerin itirafları), (Ahad Ha'am gibi erken dönem Siyonistlerinin itiraf ettiği üzere) yerlilere haksızlık yaptığını ve çeşitli teorik zayıflıklarından dolayı yok olup gitmeye mahkûm olduğunu söylüyorlardı.

Weizmann'ın döneminden bu yana Filistin'deki yerli Araplar için Siyonizmin anlamı değişti. Siyonizm yaşamları üzerinde adım adım ilerleyen bir gasp hareketinden onları da içine alan yerleşik bir gerçekliğe, bir ulus devlete evrildi. 1948'den sonra Yahudilerin nezdinde İsrail yalnızca onların siyasi ve ruhsal umutlarını karşılayan bir devlet değildi; aynı zamanda hâlâ Diaspora içerisinde yaşayan Yahu-

dilere kılavuzluk eden ve önceden Filistin’de yaşamış olanlar için de onları Yahudi ulusunun kalkınma ve kendini gerçekleştirme sürecine müdahil olan bir rehber niteliği taşıyordu. Filistinli Araplar için İsrail temelde kesin bir düşman ve bu düşmanın yol açtığı netice anlamına geliyordu. 1948’den sonra her bir Filistinli ulusal ve yasal varlığını kaybetmişti. Bazı Filistinlilerin varlığı İsrail’de yaşayan ve “Yahudilerden farklı kimseler” olarak hukuken yeniden tanınmıştı, geriye kalanlarsa “mülteci” olmuş, bunlardan bazıları daha sonra yeni Arap, Avrupalı ya da Amerikan kimlikleri edinmişlerdi. Ancak hiçbir Filistinli “eski” Filistinli kimliğinden kopmamıştı. Bunun sebebi İsrail’in, şimdi basiretsizlik addedilebilecek amaçlar uğruna, Yahudi olmayanları baskı altına alan yasalar çıkarması ve Arap devletlerinin bağımsız bir siyasi Filistinli kimliğini destekleseler de bu kimliğin gelişimine engel olarak İsrail’in yaptığının hemen hemen aynısını yapmalarıydı. Ne İsrail’de ne de başka bir yerde Filistinli diye bir varlığın yaşamadığı yönündeki yasal kurgulardan bir Filistinli doğdu ve bu doğuşla birlikte sonunda Siyonist kurama ve eylemlere eleştirel bir tavır gösteren uluslararası bir kamuoyu peyda oldu.

“Siyonizmin ırkçılık olduğu” yönündeki karar 1975’te Birleşmiş Milletler meclisinden geçtikten sonra tam mânâsıyla bir yaygara koptu. İsrail’deki Yahudilerin başarıları ya da İsrail’in Avrupalı Yahudilerin namına (çoğunluğu oluşturan Doğulu Yahudilerinkine değil de) başardıkları, Batı dünyasının önünde öylece duruyordu: Pek çok ölçütle değerlendirildiğinde bu büyük bir başarıydı ve “ırkçılıkla” ilişkilendirilen toptancı beyanatla keyfî olarak gölgelenmemesi gerekiyordu. Kendisine ve toprağına uygulanan Siyonist baskıyı tecrübe eden ve şimdi bu tecrübeyi inceleyen Filistinli için durum hâlâ oldukça karmaşıktır, henüz açıklığa kavuşturulmamıştır. Filistinliler biliyorlar ki, bir Yahudi’nin İsrail’e istediği gibi girebilmesini sağlayan Dönüş Yasası bir Filistinli’yi kendi yurduna dönmekten alıkoymaktadır; ayrıca şunu da biliyorlar ki, Lübnan’daki mülteci kamplarına yapılan saldırılarda binlerce sivil terörizmle savaşmak bahanesiyle öldürülmüştür, ancak gerçekte Filistinliler bozuk ırkla, temelde nedensiz terörizmle özdeşleştirildikleri için; ayaklar altına alınmış, duymazlıktan, görmezlikten gelinmiş insanlık onurlarını, onları yok eden bir ideolojiye düzülen methiyelere konu eden entelektüel süreci, muhtemelen herhangi bir alanda uzman olma fırsatı bulamadan, kavramışlardır. “Irkçılık” bu yapılanları tanımlamak için çok muğlâk bir tabir;

Siyonizm, Siyonizmdir. Bu totolojinin Yahudilere söyledikleriyle Filistinli Arap'a anlattıkları arasında mükemmel bir uyuşma vardır. Anlatılar birbirine taban tabana zıt olsa da uygunluk arz etmektedir.

Nasıl ki son yüzyılda Siyonizmin değmediği hiçbir Yahudi kalmamışsa, Siyonizm tarafından damgalanmamış tek bir Filistinli de yoktur. Ancak Filistinli'nin yalnızca Siyonizmin ortaya attığı bir varlık olmadığı gerçeği de unutulmamalıdır. Onun yaşamının, kültürünün, siyasetinin kendi dinamikleri ve nihayetinde bir özgünlüğü vardır.

KİMLİKLERİ KESİNTİYE UĞRATMAK TÜRKİYE/AVRUPA*

Kevin Robins

*Bu açıdan bakıldığında, dünya bugün tek bir evrensel
medeniyet ikliminde yaşıyor; ancak bu iklimin, çeşitli
halklara bağlı, açık veya gizli özgüllükleri vardır.*

Adonis

...affediş için, unutmaya karşı...

Adam Michnik

Genel olarak bakıldığında, kültürel kimliklerde dinamizm ve açıklık imkânlarıyla, dolayısıyla onları katılığa ve kapalılığa teşvik eden bu niteliklere neyin engel olduğuyla ilgilenmekteyim. Değişim, verili bir kimliğin en azından bazı yönlerinden feragat etme yetisini anlatır. Ancak bu, topluluk içerisindeki endişe ve korku hislerini de uyandırabilir (kaybımızdan acı çekmemeli miyiz? Neye dönüşmeliyiz?). Bu mesele kolektif kurumun ölümlülüğüyle ilgili temel korkudur. Cornelius Castoriadis'in de ileri sürdüğü gibi, aslında gereğinden fazla gerekçelendirilen her şeyi, anlamı bile yok edecek olan korkudur.¹ Topluluk, böyle bir felaket neticesine karşı savunmada kültürün içinde barındırdığı “daimi anlam” ve “hayalî ölümsüzlük” ile ilgili mitleri ve sembolik temsilleri açarak kendi kendisini ebedileştirme imkânını

* Çeviri: Huri Küçük

Kaynak Metin: “Interrupting Identities: Turkey/Europe”, *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall & Paul du Gay, Sage Publications, 2003.

¹ Cornelius Castoriadis, ‘Psychanalyse et politique’, in *Le Monde morcelé*, Seuil, Paris, 1990, ss. 153-4.

müdafa edecektir. Castoriadis'i takip ederek, bunları kültürel tekrar olarak görebiliriz: Tekrar (psikanalitik anlamda), bir kurumun kendisini “toptan ölüm” gerçekliğine karşı savunduğu “ölümün küçük etkisi”dir.² Kendi ölümlülük ihtimalini kabul etmeyen bir kültürün içinde bir çeşit yaşayan ölümlülük vardır.

Castoriadis'e göre, kendisinin “özerklik projesi” olarak adlandırdığı proje vasıtasıyla kapalılık mantığına en etkili ve en yaratıcı bir biçimde karşı koyan (kültür) Batı kültürüdür. Castoriadis, Greko-Batı tarihinde belirleyici olanın “bu kapalılığın kopuşu ve kabilenin oluşturduğu tüm anlamların, kurumların ve temsillerin sorgulanması” olduğunu ileri sürer.³ Greko-Batı kültürü her kurumsallaşmış anlamın ölümlülük ihtimalini kabul etmiş ve böylelikle kendisini tarihî bir kültüre –mükemmel bir tarihî kültüre– dönüştürmüştür. Castoriadis'e göre, bu sorgulamanın ve öz sorgulama ruhunun hayatın tüm alanlarında yaratıcı doruğuna ulaştığı dönem, Avrupa modernitesinin zirve dönemidir. Agnes Heller de, Batı kültürü, özellikle de modern Batı kültürü ile ilgili aynı noktayı gündeme getirir:

Modernite kendisini red yoluyla tekrar tekrar ileri sürer. Birçok şey sürekli değişirse, en azından belli şeyler diğerleri ile yer değiştirirse, modernite kendi kimliğini sürdürebilir. Modern olanlar sınırı kabul etmezler, sınırı aşarlar. Kurumların geçerliliğine meydan okurlar, onları eleştirir ve reddederler. Her şeyi sorgularlar.⁴

Heller'in “modernite'nin dinamiği” olarak tanımladığı budur.

Bu başarıyı (en azından felsefi açıdan) kabul ederken, modernite'nin kendisini “modern öncesine” karşı tanımlama yöntemine de dikkat etmeliyiz. Heller'in ileri sürdüğü gibi, “Öteki ile (modern öncesi ile) yan yana koyma, kendini anlamanın, yeterli olmasa da, esas şartı olarak kalmaktadır”, modern dinamizm kendisini modern öncesi düzenin “doğal ustalığından” farklılaştırır.⁵ Bu dönemsel zıtlığın –kendisini durağan ve hareketsiz Doğu'dan ayıran dinamik Batı ile– coğrafi kutuplaşma üzerinde nasıl haritaya aktarıldığı hikâyesi günü-

² A.g.e., ss. 148-9,153.

³ Cornelius Castoriadis, ‘Le Delabrement de l'Occident’, *Esprit*, December 1991, s. 38.

⁴ Agnes Heller, ‘Modernity's pendulum’, *Thesis Eleven*, 31,1992, s. 4.

⁵ A.g.e., ss. 2, 9.

müzde tanıdık bir hikâyedir. Bu ikili hayal üzerinden, dünya, aydınlıkta olanlar ve karanlıkta kalanlar olarak ikiye bölünmüştür. Batı'nın Ötekisi, Batı modernitesine ve ilerleme projesine yabancı olan ne varsa onu sembolize etmiştir. Bu nedenle Avrupa kendisini mecburen bu öteki kültürlerin gerçekliğine kapatmıştır.

Söz konusu kültürel bağlamda, modern öncesi dünyanın düştüğü açmaz zor bir açmazdı. Avrupa, modern öncesi dünyanın gerçekliğine kapalıydı; fakat onlar Avrupa'nın gerçekliğine açık olmalıydı. Modern Avrupa'dan gelen bu yeni kültürel dinamizmi engellemek mümkün değildi. Aslında Batı'nın bu başarısı dehşet verici de olsa, hayranlık uyandırıyordu. Bu yeni “evrensel” kültür, kültürel geleceğin, hattâ bütün dünya insanların kaderi değil miydi? Henüz modern olmamış kültürler kendilerini Batı modelini taklit etmek zorunda hissettiler, aynı zamanda kendilerini “gelişmeye” ve “modernleşmeye” teşvik etmeleri gerekiyordu. Değişime açıktılar, fakat bildiğimiz kadarıyla, sahip oldukları tecrübe değişim için yeterince uygun değildi. Modernitenin toplumsal düzenlemeleri yapılırken, dinamik öğelerin düzenlemeleri aynı şekilde yapılmıyordu. “Böyle bir dinamiğin tamamen yokluğu ya da kesintili olarak uygulanması –bunun zorunlu ya da gönüllü bir nakil olup olmadığını göz önünde tutmaksızın– modern düzenlemeleri model al(ın)dığı yer ile karşılaştırıldığında, biçimsiz bir karaktere büründüğü bütün bölgelerde, istikrarsız bir vaziyete sokmuştur.”⁶ Taklit çabalarının gerçek modernleşmeye dönüştüğü durumlar çok nadirdir. Adonis, Arap dünyası bağlamında, “moderniteyi doğuran entelektüel ilkeler bizi yenilgiye uğrattı ve sahip oldukları öz yok oldu” diye belirterek “yanıltıcı ve sahte bir modernite”ye gönderme yapar.⁷ Modern kültürün (yani Batı kültürünün) etkisinde kalmak kültürel yaratıcılık ya da kurtuluşla değil, konformizm ve bağımlılık ile sonuçlanmıştır. Bu da aşırı açıklığın sonucuydu.

Aynı zamanda, modernleşmenin çözücü ilkelerinin tarihsel kültür üzerinde ölümcül etkileri olacağına dair bir korku da vardı. Batılılaşma her şeyi özellikle de anlamı tehdit ediyordu. Sonuç olarak, kökenlerin ve geleneklerin yeniden tasdik edilmesini içeren kültürel bir reaksiyon ortaya çıktı. Özcülüğün diğer biçimleri gibi “kendisine özdeş, zaman içerisinde sürekliliğini temelden koruyan ve kendisini

⁶ *A.g.e.*, s. 4.

⁷ Adonis, *An Introduction to Arab Poetics*, Saqi Books, Londra, 1990, s. 85.

diğer tarihi öznelere temel bir ayırım içerisinde konumlandırılan” “sahicilik” diline dönüş vardı.⁸ Adonis bu durumu, gelenekselci geçmişe, “fetus tarzı bir ilişkiye” çekilme şeklinde tanımlamaktadır.⁹ Ancak, geçmişin etkisinden elbette kurtulunamaz ve kültürün tutarlılığıyla bağdaşıklığı elbette yeniden inşa edilemez ki, bunun aksi ütöpik bir idealdir. Geleneğin kapalılığına doğru gerçekleştirilen bu telafi edici ve koruyucu geri çekilme, aslında “yaratıcı eylem etkinliğinin eksikliğini hatırlayarak ve yeniden canlandırarak telafi etmek için geçmişe bağlılığı” temsil eder. “Teknolojik açıdan Batı’ya bağlılıkta olduğu gibi bu bağlılıkta da kişisel yok edilmiştir, her iki durumda da ödünç alınmış bir akıl ve ödünç alınmış bir hayat vardır”¹⁰

Görünüşe bakılırsa, yabancı bir modernitenin özümsemesi ile (etnik ya da dinî) kökenlerin yapay sahiciliğine dönüş arasında bir tercih söz konusudur. Bu, yanlış, absürd ve Batı’nın dayattığı bir tercihtir. Daryush Shayegan, bunu kolektif kimliğin kalbinde bir tür şizoid bozukluğa (“yaralı bilinç”)¹¹ neden olarak görür. Bu içinden çıkılması mümkün olmayan bir durumdur. Ancak aynı zamanda çok rastlanan bir durumdur ve sonuçları hem zararlı hem de yıkıcıdır ki, çağdaş dünyada engellenmesi gereken durumlardan biri olarak varlığını sürdürmektedir. Bu imkânsız tercihin aşılmasını sağlayacak olanaklar nelerdir? Bu ikili mantığın istikrarını bozan ve onu yıkabilen entelektüel ve politik gelişmeler ile ilgilenmemiz gerekir.

Nesneler hareket halindedir. Castoriadis’in Batı projesinin ve fikirlerinin “harap olması” (postmodernizm tartışmasında ilgilenilmesi gereken şey de tam olarak budur) şeklinde tanımladığı durumun oluşacağına dair bir görüş vardır ve bu görüş giderek güçlenmektedir. Anlamları boşalttığı için; Batı toplumları, şimdi dünyanın geri kalan

⁸ Aziz El-Azmeh, *Islams and Modernities*, Verso, Londra, 1993, s. 42. El-Azmeh, ikinci bölümde kültürel sahicilik söylemini ele almaktadır (*İslâmlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yayınları).

⁹ Adonis, *Arab Poetics*, s. 81.

¹⁰ A.g.e., s. 80.

¹¹ Daryush Shayegan, *Le Regard mutile*, Albin Michel, Paris, 1989 (*Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yayınları).

kısımında özgürleştirici bir etkide bulunmaktan aciz görünüyorlar.¹² Buradaki soru bunun kültürel anlamda içe kapanmaya ya da yabancı düşmanlığına yol açıp açmayacağı ve özerklik projesinin yeni bir temelde yeniden oluşturulup oluşturulamayacağıdır. Aynı zamanda, bu anlamda önemli olan ve gözden geçirilmiş herhangi bir projede tamamen yer alması gereken Batı merkezinin ötesinde gelişmeler vardır. Bu yerlerde de demokrasi, toplumsal kurtuluş ve insanın kurtuluşu, kültürün yaratıcı aktarımı sorularıyla ilgilenenler vardır.¹³ Burada da farklı toplumlar ve kültürler arasında oybirliği temeli üzerine evrensel değerleri inşa etme düşüncesi bulunabilir. “Gerçek anlamda evrensel iştiağ için temel sağlayacak bir dayanışma biçimi varsa” der Hichem Djait, “bu da onları tamamen inkâr eden, kontrol edilmesi mümkün olmayan modernite düşmanına karşı Batı kültürü de dâhil tüm kültürlerin dayanışmasıdır”.¹⁴ Bu zorunluluk farklı deneyimlerden benzer yapıcı amaçları takip edenlerin arasında bir bağlantı kurmak içindir. Gelişim ancak kültürel kabul edicilik ve karşılıklılık ile başarılabilir. Bu noktada, kültürel kimlik açısından düşünmekten, kültürel alışverişin önemi üzerinde düşünmeye doğru hareket etmemiz gerekir; Paul Ricoeur’ün deyiimiyle “anılarımızı *kesiştirmeye* ve onları değiş tokuş etmeye hazır olmalıyız”.¹⁵ Kültürel deneyim ve toplulukların bu deneyimden bir şey öğrenip öğrenmediği ya da nasıl öğreneceği üzerine düşünmemiz gerekmektedir.

Başlangıç düzeyindeki bu düşünceler, kültürel kimliğin ve karşılaşmanın nispeten kontrol edilemeyen gerçekliklerinden olduğu için soyut ve bağlantısız kalıyor. Bu düşüncelere nasıl somutluk kazandırabiliriz? Tikel bir bağlamda ağırlıkları nedir? Bir sonraki tartışmada, Türk kimliği ve kültürel deneyimi soruları üzerine düşünmek istiyorum; bunu da Türkiye ile Avrupalı Batı arasındaki ilişkiden yola

¹² Castoriadis, ‘Le Delabrement’, ss. 39-40; ayrıca bkz. Cornelius Castoriadis, “The retreat from autonomy: postmodernism as generalised conformism, *Thesis Eleven*, 31, 1992.

¹³ Moustapha Safouan, “Two modes of transmission: creative and fixed”, *Critical Quarterly*, 36, 2, 1994.

¹⁴ Hichem Djait, *Europe and Islam*, University of California Press, Berkeley, 1985, s. 173. Ayrıca bakınız Abdullah An-Na’im, ‘What do we mean by universal?’. *Index on Censorship*, 23, 4-5, Eylül-Ekim 1994.

¹⁵ Paul Ricoeur, “Universality and the power of difference”, Der. Richard Kearney, *Visions of Europe*, Wolfhound Press, Dublin, 1992, s. 123.

çıkarak gerçekleştireceğim (konunun bu ilişkinin dışında düşünülme-yeceğine inanıyorum). İlk olarak Hristiyan âlemini tehdit eden Osmanlı hafızası, İslâm'ın yeniden canlanması korkusu ve Türk göçüne karşı kızgınlık ile eşleşen Avrupa'nın "Türkiye" tasavvurunu düşünmemiz gerekir. Söz konusu Avrupalı ruhun bakış açısı, kültürel karşılaşma ve anlaşma için temel bir engeldir ve bu konuda ayak bağı olmaya devam etmektedir.

Sonraki bölümlerde, Türk kültürünün Avrupa'ya yönelmesini ve Avrupa bağlamını göz önünde bulundurarak, Türk kültürünün ve kültürel dönüşümünün gerçekliğine bakmak istiyorum (Türk kültürel kimliğinde "Batı Sorunu"). Burada, özellikle 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasının ardından başlayan dönemde, Türkiye'nin Batı modernitesine asimilasyonunun doğasını ve bu dönemin Türkiye'nin kültürel yaşamında neden olduğu hoşnutsuzluk ve rahatsızlığı ele alacağım. Bunun ardından, kültürün bastırılan öğelerinin yeniden canlanması dâhil, son zamanlardaki gelişmeleri ve moderniteye ve modern kimliğe alternatif bir yapı kazandırma uğraşlarını inceleyeceğim. Son olarak da, Türkiye'nin değişen kimliğinin Avrupa ile ilişkisi açısından ne getireceği sorusuna geliyorum. Soru Avrupa'nın bu gelişmelere, tekilliklerine ve sonuç olarak anlamına açık olup olmadığı sorusudur. "Türklerle" anlaşmak Avrupa'da kültürel anlamda başlatılması gereken yeniden düzenlemenin ve yeniden birleşmenin önemli bir yönüdür.

"Türkler Operaya Gitmez"

Arnold Toynbee, 1925'te Türk milletinin var oluşunu bir medeniyeti ve yaşam tarzını tamamen terk edip bir diğerini benimsemesi bakımından tanımlar ve bu durumu "ruhsal bir dönüşüme" benzetir. Toynbee bu "zihinsel değişimin" statü sorunu üzerine temellendiğini söyler:

Museviler gibi Türkler de, Batılılarla ilk temasa geçtiklerinden beri "kendine özgü halklar" olagelmışlerdir ve siz "kazanan" oldukça bu durum özenilen bir konumken ... roller tersine çevrildiği anda hoş görülemez; bir aşağılama halini alır. Her iki durumda da "kendine özgü halkların" durumu gurur kaynağı olmaktan

çıkması ve aşagılanma kaynağı olmuştur ve her iki durumda da bu nedenle ondan kurtulmak için büyük bir hareket doğmuştur.¹⁶

“Batı toplumunun paryası olma gibi kötü bir durumdan kurtulmak için; Türklerin, Batı toplumunun tam üyeleri olarak kabul edilmesi gerekirdi.”¹⁷ Belli alanlarda, (ruhsal bir maliyete rağmen, daha sonraki bölümlerde ele alacağım gibi) Batılılaşmış ve modernleşmiş bir toplum olarak hüviyetlerini oluşturmayı başarmışlardır. Ancak Avrupalılar arasında Türkiye’nin sahici Avrupalılar olmadığı, yabancı, dışarıdan oldukları ve Avrupa toplumuna sonradan karıştıklarına dair düşünceler vardır. Zafer Şenocak’ın ileri sürdüğü gibi “Türkler ‘Kur’an okur, operaya gitmez’”.¹⁸ Avrupalıların gözünde Türkler “kendine özgü halklar” olarak kalmaktadırlar.

Türkiye Batı düzeni ile uyum sağlamıştır. (1952’den beri) NATO üyeliği, onun Batı savunmasındaki ve dış siyasi gündemlerdeki anahtar önemini yansıtmaktadır. Soğuk Savaş dönemi boyunca, Türkiye’nin stratejik coğrafi konumu ve erişimi, önemli bir kazanç olarak görülmüş, hem Sovyet büyümesine karşı bir “engel” hem de Orta Doğu’ya bir köprü olarak telakki edilmiştir.¹⁹ Türkiye, askerî önemini Soğuk Savaş’ın sonundan itibaren, Körfez Savaşı sırasında göstermiştir; şimdi ise yeni dünya düzeninde (Ortadoğu, Güneydoğu Avrupa, Karadeniz, Kafkaslar, Orta Asya) birçok jeopolitik bölgede önemli bir oyuncu olarak görülmektedir.²⁰ Türkiye değişen Avrupa güvenlik çevresindeki önemi nedeniyle desteklenmeye devam edilmelidir. Ancak bu askerî birleşme politik ve kültürel kabule dönüşme-

¹⁶ Arnold J. Toynbee, “The Turkish state of mind”, *Atlantic Monthly*, 136, Ekim 1925, s. 556.

¹⁷ *A.g.e.*

¹⁸ Zafer Şenocak, *Atlas des Tropischen Deutschlands*, Babel Verlag, Berlin, 1993, s. 22.

¹⁹ Dankwart A. Rustow, *Turkey: American’s Forgotten Ally*, Council on Foreign Relations, New York, 1987; ayrıca bakınız David Barchard, *Turkey and the West*, Royal Institute of International Affairs/Routledge & Kegan Paul, Londra, 1985.

²⁰ Sabri Sayari, “Turkey: the changing European security environment and the Gulf Crisis,” *Middle East Journal*. 46, 1, Kış 1992; Graham E. Fuller ve Ian O. Lesser, *Turkey’s New Geopolitics: From the Balkans to Western China*, Westview Press, Boulder, CO, 1993.

miştir. Bu anlamda en önemli ve sembolik olan elbette Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine başvurmasıdır. Ancak o durumda Türkiye'nin Batı düzenine uyum sağladığını açıkça görebiliriz. Richard Falk'un öne sürdüğü gibi, Türkiye Avrupa eşiğinde başarısızlığa uğramamıştır, Avrupalı'nın evindeki hizmetli olarak kalmıştır.”²¹ Türkiye'nin bu anlamdaki uyumu kesinlikle belirsiz bir uyumdur.

Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliği davası, müteakip hükümetlerce güçlü bir biçimde takip edilmiştir. Eski Türkiye Başbakanı Süleyman Demirel şunu dile getirmiştir: “Bizler Avrupalıyız. Avrupalı olarak kalmak istiyoruz. Avrupa ile yaşamak istiyoruz. Avrupa ile birlikte hareket etmek istiyoruz. Kendi değerlerimize ek olarak Avrupa medeniyetinin değerlerini de paylaşıyoruz. NATO üyesi olarak bu değerleri korumuş oluyoruz.”²² Ancak Avrupa buna ikna olmamıştır. Türkiye'nin talebine sıcak bakanlar, Türkiye'nin kabul edilmek için yeterince Batılılaşmadığını ya da Batılılaşma lehinde kimlik krizini tamamen çözmediğini ileri süreceklerdir. Öne sürülen, Türkiye içerisindeki “kimlik belirsizliği”dir. Benzer sosyo-ekonomik arka plana sahip Türkler arasında bile ülkenin genel yapısı ve insanları ile ilgili bazı önemli şüpheler vardır.²³ Bu durumda Avrupa için durumu bozan şey Türk kültüründe belirsiz görünen şeydir. Türkiye “aradaki bir yer” olarak görülmektedir.²⁴ Türkiye varolan melezliğiyle –ki bu farklı bir melezlik biçimidir– Avrupa ölçütlerini henüz karşılamamaktadır. Türkiye'nin üyeliğine tamamıyla karşı olanların gerekçelerinde daha temel nedenler vardır. Türkiye'nin Orta Doğu ve İslâmî bağlantılarına dikkat çekerler. Lord Owen, “Avrupa sınırlarının nerede olduğunu belirginleştirmeniz gerekir, Avrupa sınırları Türkiye-

²¹ Richard Falk, “A meditative comment on European doors”, Der. Taciser Beige, *Where Does Europe End?*, Helsinki Citizens' Assembly-Turkey, İstanbul, 1993, s. 63.

²² Süleyman Demirel ile yapılan röportaj, *Financial Times*, Survey on Turkey, 7 Mayıs 1993. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyelik başvurusunun arka planı üzerine bakınız, Der. Ahmet Evin ve Geoffrey Denton, *Turkey and the European Community*, Leske & Budrich, Opladen, 1990; Heinz Kramer, “EC-Turkish Relations: unfinished forever?”, Der. Peter Ludlow, *Europe and the Mediterranean*, Brassey's, Londra, 1994.

²³ Philip Robins, *Turkey and the Middle East*, Royal Institute of International Affairs/Pinter Publishers, Londra, 1991, s. 3.

²⁴ Scott Sullivan, “The Turks want in”, *Newsweek*, 21 Mayıs 1991, s. 16.

İran sınırında değildir” der.²⁵ Son zamanlarda Türkiye’nin Asya kökenine dikkat çekilmektedir, Peter Miller *European*’da “Türkleri eski vatanları Orta Asya’dan Akdeniz kıyılarına getiren, Cengiz Han’ın güçlü ücretli askerlere olan ihtiyacıydı” diye belirtir.²⁶ Bu itirazcılara göre Türk kültüründe temelde Avrupalı olmayan birtakım öğeler vardır, bu nedenle Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne girmesi söz konusu olamaz.

Bu görüşlere göre, karşılaşmadaki sorunlu öge, hattâ tek sorunlu öge, belirsiz ya da yabancı olan Türk’tür. İleri sürdükleri şey Avrupalıların davranışlarındaki kültürel kibirdir. Bunu yetmiş yıl önce Arnold Toynbee’nin Türk toplumunun yüz yüze geldiği “Batı sorunu” olarak tanımladığı şeyin bir gelişmesi olarak düşünebiliriz. Toynbee burada Batılı güçlerin yeni oluşan cumhuriyete karşı sergiledikleri ilgisizlik ve hor görmeye işaret etmektedir: “Öteki insanların hayatlarına yok denecek kadar az ilgi ya da iyi niyetin büyük etkisinin birleşmesi”.²⁷ Bu kibirli tutum şimdi Türkiye’nin Avrupa taleplerine karşı hissizlikte de kendisini göstermektedir. Ne kadar uğraşsalar da başarılı olmayacaklarına dair düşüncenin yanısıra Türklerin Batı değerlerini ve ölçülerini benimsemesi gibi bir talep de vardır. İvaylo Ditychev bunu Avrupa merkezinin dış çevresi ile olan ilişkilerinin temel yönü olarak görmektedir. Ona göre bu kültürlerle “evrensel kültürün bir parçası olup olamayacakları sorulmuş, fakat aynı zamanda da bunu başaramayacakları söylenmiştir; Avrupa bir fedakârlık talep

²⁵ “A Europe of sixteen”, *Newsweek*, 6 -Ağustos 1990, s. 54. Krş. “Tarihî anlamda Türklere Avrupa’nın bir parçası olduğu, önceki Osmanlı İmparatorluğu gibi İslâm dünyasının lideri ve merkezi olmadığı sadece son zamanlarda söylenmiştir.” (Hazhir Termourian, “Why Turkey had better look East”, *New European*, 4, 4, 1991, s. 35).

²⁶ Peter Millar, “Turkey must look to its Mongol heritage”, *The European*, 25-27 Ekim 1991. Krş. “Türkler bizim kıtamıza yerleşen fakat kök salmayan Asyalı halktır.” (Sir Charles Eliot, *Turkey in Europe* [1900], Frank Cass, Londra, 1965, s. 1).

²⁷ Arnold J. Toynbee, *The Western Question in Greece and Turkey*, Constable, Londra, 2. baskı, 1923, s. 2. Ayrıca bakınız Kevin Robins ve Asu Aksoy, “Culture and marginality in the new Europe”, Der. Costis Hadjimitsis ve David Sadler, *Europe at the Margins*, Wiley, Chichester, 1995; Çağlar Keyder, “The dilemma of cultural identity on the margin of Europe”, *Review*, 16, 1, Kış 1993.

etmekte diğer yandan yapılacak olan fedakârlığı kabul etmemektedir”.²⁸ Türkiye’nin durumu, bu ele geçmez evrensel kültürü takip etmenin nereye kadar mümkün olduğunu göstermektedir. Fakat Türkiye hâlâ küçümsenmekte ve reddedilmektedir.

Daha vahimi ise, bu durum aynı zamanda kültürel kibrin nasıl kültürel kine dönüştüğünü gösterir. Öteki başa çıkılamaz bir farklılıkla gösterildiğinde ve sonuç olarak başka bir kültüre asimile edilemeyeceği (dönüştürülemeyeceği) dile getirildiğinde, ırkçılığa temel sağlanmış olur. Çoğu Avrupalı, Türkleri bu şekilde görmüştür. Almanya’da gurbetçi olarak nitelendirilenler Osmanlı’nın (İslâm) Avrupa’ya ilerleyişinin devamı (bu sefer ekonomik amaçlarla) olarak görülmüştür. Yabancı bir kültür tarafından istila edilme düşüncesi vardır. 1683’te Viyana’nın özgürlüğü kutlamalarında bir Nasyonal-sosyalist amblemini betimlerken, Claudio Magris bozguna uğramış Türklerin bayrağındaki işaretin hilâl olmadığı, Davud’un yıldızı olduğunu söyler: “Bugün dönemsel yabancı işçilere karşı geliştirilen yabancı düşmanı tavırlarda feci bir şekilde gerçekleşme riskini taşıyan tahrif aracılığıyla, Türkler, açıkça düşmanla yani Musevilerle özdeşleştirilmişti”.²⁹ Türkler parya muamelesi görmüşlerdir. Zafer Şenocak “Soykırım nedeniyle Musevilerin durumunda tabu haline gelen şeyin –ötekilikleri nedeniyle bütün bir halkın tamamen damgılanması– Türklerin durumunda da tecrübe edildiğini” ileri sürer.³⁰ Solingen, Mölln, Rostock, Hoyerswerda’da yaşanan olaylarda olduğu gibi.

Kimliğin Bastırılması

Şimdi Türk kültürü ve kimliği içindeki modernleşmenin sonuçlarını düşünelim. Türkiye fedakârlığını yaptı ve Batı’ya döndü. Tanzimat dönemindeki reformlardan Yeni Osmanlıların ve Jön Türklerin eylemlerinin sonucunda, Osmanlı İmparatorluğu Avrupa ile bazı uyum çabaları göstermiştir. 1920’lerde Mustafa Kemal’in (Atatürk) üstlen-

²⁸ Ivaylo Ditchchev, “Europe tragique”, *Les Temps modernes*, 565-6, Ağustos-Eylül 1993, ss. 202, 206.

²⁹ Claudio Magris, *Danube*, Collins Harvill, Londra, 1990, ss. 177-8.

³⁰ Zafer Şenocak, *War Hitler Araber? IrreFuhringen an den Rand Europas*, Babel Verlag Hund & Van Uffelen, Berlin, 1994, s. 93.

diği toplumsal “devrim” bu uzun sürecin sonucuydu. Türkiye kendisini kayıtsız şartsız Batı modernleşmesinin güçlerine açtı. Mustafa Kemal “gözlerimizi kapatıp her şeyden kopuk, dünyadan uzakta yaşadığımızı düşünemeyiz. Kendimizi sınırların içine kapatıp dış dünyada olanlardan bihaber yaşayamayız. Çağdaş medeniyetlerin ortasında gelişmiş ve medenileşmiş bir millet olarak yaşamalıyız” demiştir.³¹ Batı, “medeniyetin” birinci ilkesi ile eşdeğerde tutulduğundan Batılılaşma mantığı gerekli ve kaçınılmaz olmuştur. Kemalist elit evrensel kültürün, bilim ve teknoloji dünyasının, akılcılığın ve gelişimin ışığına tutulmuştu. Bu da Türk toplumunun temel toplumsal dönüşüme ihtiyacı olduğunu gösterdi, Stephane Yerasimos’un öne sürdüğü gibi, medeni bir halkın temsilcileri olarak görülmek için halkın medenileşmesi gerektiğinin farkına varıldı.³² Ulusalculuğun, Batı kurumlarının ve ulus devletin benimsenmesine karar verildi.³³ Batılılaşma Türk halkı için tek kurtuluş yoluydu ve belirgin bir biçimde benimsenmesi gerekiyordu.

Ne başarıldı? Türkiye Cumhuriyeti’nde ne tür bir modernleşme ve ulusal kültür inşa edildi? Türkiye modernleşmesi verimsiz ve boş bir uğraştır. Agnes Heller’in deyimiyle modern toplumun düzenlemeleri devreye sokulduğunda modern dinamiğe benzeyen bir şey eksik kalıyor. Bu bakımdan Avrupa’nın Türkiye’yi “gerçek anlamda” modern olarak kabul etmek istememesinin belli bir gerekçelendirmesi var (tamamıyla gerekçesiz olan şey, Batı’nın tek imkân olarak bu garip “gelişim” mantığını teşvik etmesi –bu teşvikini hâlâ sürdür-

³¹ Bursa’da öğretmenlere yaptığı konuşma, 27 October 1992. “Quoted in Stephane Yerasimos, *The monopoly period*”, Der. Irvin C. Schick ve Ertugrul Ahmet Tonak, *Turkey in Transition: New Perspectives*, Oxford University Press, New York, 1987, s. 77.

³² *A.g.e.*, s. 87.

³³ Toynbee milliyetçiliği “ölümcül Batı fikri” şeklinde tanımlamaktadır. “Bu milliyet ilkesinin değeri” diye yazar; ‘eşsesli’ nüfusun katı yapılarının egemenliğine ve odaklarını sürekli olarak tüm bölgelerden nüfuslarını kuvvetlendirmeye çeviren medeniyetlerin anayurdunda alışılmadık bir duruma bağlıdır. Şüphesiz, bu, bizimki hariç, bilinen hiçbir medeniyetin dil topluluğunu siyasi hudut tayininin temeli yapmamasını ve bu hususta biz istisna olmamıza karşın, hem Yakındoğu’nun hem de Orta Doğu’nun genel kuralı onaylamasını açıklayan bir nedendir.” (Toynbee, *The Western Question*, ss. 17-18,16).

mehtedir— yani moderniteyi evrenselliğin diğer anlamlarını temel olarak hayâl edememesidir). Modern Türk kültürü Avrupa modeline öykünürken onu taklit etmiş ve onun bir türevi haline gelmiştir. Şerif Mardin, Türk kültür sembolizminin, onu taşıyacak estetik zenginlikten yoksun ve bunu yapmak için de çok sığ olduğunu ileri sürerek, Cumhuriyet devrimi ile sonuçlanan Türk kültürünün zayıflamasından yakınmıştır.³⁴ Kültürel anlam, Batı idealinin birleşmesi ve mukayesesi yoluyla oluşturulmuştur: Türk elitleri başarılarını daima Avrupalı modele (ya da daha çok hayallerinde olan Avrupalı modele) benzetmelerine göre ölçmüşlerdir. Sonuçta kültürel gelişim, orijinal paradigmanın etkili bir taklidi ya da orijinal paradigmaya benzeme bağlamında anlaşılmalıdır. Ancak, taklit ne kadar iyi olursa olsun elbette ki gerçeğin yerini tutmaz. Modern Türk kültürünün kalbinde yaratıcı bir boşluk vardır. Elit, eski düzeni sorgulamıştır, ancak bu süreç içerisinde yaratıcı düzene dair yeni bir anlam ortaya koyamamıştır. Osmanlı kültürünün yerini alan nihayetinde yapay bir modernizmdi.

Türk hikâyesi, Kemalizm'in Avrupa'ya açıklığı, kültürel asimilasyon ve “gelişim”in değişiklikleri açısından anlatılabilir. Bir başka biçimde bunu reddin ve inkârın bir hikâyesi olarak da yorumlayabiliriz yani Kemalizmin Türk kültürü ve toplumu içerisinde kendisini kapattığı şeyler...Bu da, burada sürdüreceğimiz tartışmanın çizgisini belirleyecektir. Kemalist elite göre modernitenin ilkeleri ancak tarihi ve geleneksel kültürün büyük ölçüde yasaklanması ve engellenmesi üzerine uygulanabilirdi. Yeni akılcı dünya görüşüne ulaşmak için kültür teokratik, mistik ve bağınaz yaşam biçimlerinden arındırılmalıydı. Kültür, “medeni” olmak için yerel kültürde özel olan ve modern öncesi olarak gösterilen her şeyden kendisini soyutlamalıdır. Bunun sonucu sadece toplumda tarihi hafızanın reddi ve bastırılması değildir, aynı zamanda daha büyük bir sorunu beraberinde getirerek Türk toplumunun ve kültürünün güncelliğinin reddi ve bastırılmasıdır. Modern Türk kimliği, Batı kültürünün asimile edilmesiyle şekil-

³⁴ Şerif Mardin, ‘Religion in modern Turkey’, *International Social Science Journal*, 19, 2, 1977, s. 279.

lense de “aynı zamanda retlerin bir ürünüdür”: Türk toplumu “red sanatının uygulaması” haline gelmiştir.³⁵

Osmanlı geçmişi geri kalmışlığı, özellikle de gücün kaynağı olarak gösterilen dinî ve emperyal kültürü nedeniyle aşağılanmıştır. Yeni Türk devleti tarihi mirası silmeyi ve yok saymayı amaçlayan birtakım etkili reformlar başlatmıştır. Her şeyden önce Türk toplumunun sekülerleştirilmesi amaçlanmıştır (hilafetin kaldırılması, din devletinin yıkılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, tarikatların ve cemaatlerin kaldırılması vb). Yaşam biçiminde de önemli değişiklikler yapılmıştır (Gregoryen takvimin benimsenmesi, Batı tarzında ceza kanunlarının oluşturulması, fesin ve diğer medeni olmayan örtülerin yasaklanması, Arap yazısının kaldırılıp Latin alfabesinin kabul edilmesi, dilin Farsça ve Arapça etkilerden arındırılması). Mustafa Kemal “yeni Türkiye”nin eskisiyle hiçbir bağlantısı olmadığını” ileri sürmüştür. “Osmanlı Devleti tarihe gömülmüştür. Yeni bir Türkiye doğmuştur” demiştir.³⁶ Cumhuriyetçi elitin giriştiği şey, geçmişin yok edilmesinden başka bir şey değildi. Yeni ulus ve devlet bu temel reddiyeden doğmuştur: “Türk milleti müstakil ve bağımsız bir varlık olarak doğmuştur, ancak geçmişi inkâr edildiği için, kaynak noktalarını aradığında sadece

³⁵ Şenocak, *War Hitler Araber?*, ss. 82-3. Olayların Gecekondu mahallelerinin birinde geçtiği romanında, Latife Tekin psikolojik bir resim yerine fiziksel bir resim çizer:

Çiçektepe’de erkeklerin iş bulmak için çırpındığı sıralarda çöp yolunun üstündeki çikolata fabrikalarından birinin duvarına üstünde “Nato Cad-desi” yazan mavi parlak bir levha asıldı. Erkekler bir merakla toplanıp yan yan yürüyerek levhanın altına vardılar. Levhanın asılmasına da üstündeki yazıya da bir anlam veremediler. Geri dönüp mahalleye geldiler... Laf döndü dolaştı, Nato ne demeye gelire vardı. Kimi, gazetelerin vakti zamanında Nato’yu yazdığını, kimi radyonun Nato’dan türküler çaldığını söyledi. Biri “Silâhlı kuvvet” dedi; bir başkası bombalı. Bomba ve silâh lafından konducular huylandı. Yolun adı içlerine bir türlü sinmedi. Topluca kalkıp Güllü Baba’nın yanına vardılar. Güllü baba ses etmeden dinledi. Kendi kendine levhanın asılmasını Çiçektepe erkeğinin eğrilmesine verdi. Sonra bastonunu yere vura vura, “Nato eğrilik demeye gelmesin!” dedi (Latife Tekin, *Berji Kristin: Tales from the Garbage Hills*, Marion Boyars, Londra, 1993, ss. 36-7) (Latife Tekin, *Berci Kristin Çöp Masalları*, Everest Yayınları, 2008, s. 20-21).

³⁶ Taner Timur’dan alıntılanmıştır, ‘The Ottoman Heritage’, Der. Schick ve Ahmet Tonak, *Turkey in Transition*, s. 5.

kendisini bulur.”³⁷ O tarihsiz bir devlet olarak var olmuştur (bu eksikliğin nasıl kapatıldığı sorusuna birazdan değineceğim).

Ancak söz konusu olan, geçmişin haczinden daha fazlasıydı: Cumhuriyetçi düzen yeni toplumun güncelliğinin bastırılması üzerine inşa edilmişti. Osmanlı geçmişinin ürünleri olduğu –aslında ondan başka bir şey olamayacağı– için güncel toplum ve onun popüler kültürü, Kemalist rejim için birer sorundu. Elitler, kendilerini, eski yöntemleri silmeye ya da eski yöntemlerle bir süreklilik içinde olduğu görülen gerçek Türkiye’yi yok etmeye ve onu yeni yöntemler üzerinde kurmaya vakfetmişlerdi. Çabaları, birçok açıdan zararlıydı, demokratik kültürü sürdürmek için gerekli canlılığı ve yaratıcılığı engelliyordu.

Osmanlı İmparatorluğu kozmopolitan bir ruhla, etnik, dilsel ve dinî bir karışım ve alışverişle karakterize olmuştur.³⁸ Onun yıkımından ortaya çıkan Türk Devleti temel olarak böyle bir kimlik çokluğuna karşıydı. Yeni devlet, azınlıkları olmayan bir millet inşa etmeye karar verdi ve bunu ilk olarak ihraç etme ile; Ermeni katliamı (1915), Yunanistan ile yapılan nüfus mübadelesi (1923) ile başlayarak, devamında kültürel asimilasyon ve entegrasyon yoluyla yaptı.³⁹ Toplumdaki büyük farklılık ve karmaşıklığın, ulusal birlik ve beraberliği sağlamak için en büyük düşman olduğu düşünülüyordu. Yeni hükümet kültürel homojenleştirmeyi amaçlıyordu. S. D. Salamone’nin öne sürdüğü gibi yeni devlet “kurumsal birleşme ve demografik homojenleştirmenin dengeleyici ilkesi yoluyla” kültürü yeniden yapılandırmaya çalışarak “doğası gereği merkezkaç olarak kendi geçmişine tepki vermiştir”, Türk doğal kimliğini “tekbiçim birleşme ve sosyal-

³⁷ Yerasimos, ‘The monoparty period’, s. 77. *Berci Kristin*’deki konducular Romanikaların Türkiye’ye ilk nasıl geldiklerini merak etmektedirler, “Romanikaların kendi ülkelerine gelip yerleştikleri günlerin, konducu gözünde canlanabilmesi için “Osmanlı İmparatorluğu” diye bir imparatorluğun bilinmesi şartı vardı...ve konducular bir zamanlar yaşadıkları toprakların üstünde adı bu olan bir imparatorluk olduğunu açıklamak zorunda kaldı. (Tekin, *Berci Kristins*. s. 88).

³⁸ Bu ruhun yaratıcı imkânları ve bu ruhun Avrupa milliyetçiliğinin yayılması ile fakirleşmesi üzerine bkz. Georges Corm, *L’Europe et l’Orient: de la Balkanisation à la Libanisation - histoire d’une modernité inaccomplie*, La Decouverte, Paris, 1989, 1. Bölüm, ‘De L’Ecoulement des empires’.

³⁹ Bkz. Stephane Yerasimos, ‘Ethnies et minorites en Turquie: quelques reflexions sur un problème insoluble’, *Les Temps Modernes*, 456-7, 1984.

kültürel-dilsel asimilasyonu vatandaşlık tasavvuruyla bağlayarak” dönüştürmeyi amaçlamıştır.⁴⁰ Birçok durumda, yeni “Türkler” Türk dilini henüz konuşmuyorlardı (Çerkezler, Lazlar, Gürcüler). Kürt halkı ise gerçek dillerini unutmuş “dağ Türkleri” olarak tanımlanıyordu.⁴¹ Türk kültürünün tek renkli görüşü, yaşayan kimliklerin heterojenliğinin üzerini örtüyordu. Yerel ve özel ekler artık kabul edilemiyordu. Sorun sadece bu gerçek kimliklerin bastırılması değil, bu kimliklerin gerçekliğinin inkâr edilmesi idi.

Bu yeni rejimin, İslâm’ın dünya görüşüne karşı eleştirel yaklaşımına işaret etmiştim. Dinî bağlılık da Türkiye’deki modernleşme ve ulusallaşma sürecinde yıkıcı bir güç ve bir tehdit olarak görülüyordu. Kemalist ideoloji “medeni” dünyanın değerlerini benimseyen seküler bir seçenek ve Müslüman kültürün eski mistifikasyonları olarak görülenlerin yerine Batılı tarzda kimlikler sunan bir değerler devrimi olarak düşünülüyordu. Yeni sivil görüş, dinî otorite, sembol ve anlamla savaşırken, onun yerine anlamlı bir şey koyamadı. Richard Tapper’ın öne sürdüğü gibi, Kemalist öğretinin “kimlik sunarken ve hayatın ilkelerini belirlerken İslâm’ın yerine koyacağı başka bir seçeneği yoktu. Halk düzeyinde bu öğretinin İslâm’ın kutsal yasalarının yerine geçecek bir ehemmiyeti yoktu; bireysel düzeyde ise ahlâk ve kıyamet düşüncesi için entelektüel gerekliliği karşılamıyordu ve ideolojisi ile değerleri yetersiz, sığ ve zayıftı.”⁴² Popüler kültür için bu kadar önemli olan maneviyat ve inanç boyutlarının anlamı yeni modern görüşte inkâr ediliyordu. Şerif Mardin, yeni seküler görüşten; “İslâm ve onun değerler dünyası ve ahlâki referans çerçevemizden çıkarıldı,

⁴⁰ D. Salamone, “The dialectics of Turkish national identity: ethnic boundary maintenance and state ideology”, 2. Bölüm, *East European Quarterly*, 23, 2, Haziran 1989, ss. 238, 227.

⁴¹ “Er ya da geç, sırası geldiğinde milliyetçilik ruhu Kürtleri de yakaladığında bu girişim (Kürtleri asimile etme girişimi) Türkleri talihsizliğe sürükleyecektir.” (Toynbee, ‘Turkish state of mind’, s. 556).

⁴² Richard Tapper, ‘Introduction’, Der. Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, I.B. Tauris, Londra, 1991, s. 7. İlkay Sunar ve Binnaz Toprak “cumhuriyetçi görüşün seküler-pozitivizminin bıraktığı ahlâki boşluğa” dikkat çekmektedir, bu görüşün insanları doğru olduğuna inanılan bir sembolizm üzerine temellenen inançlar sisteminden yoksun bıraktığını” ileri sürmüşlerdir. (‘Islam in politics: the case of Turkey’, *Government and Opposition*, 18, 4, 1983, s. 441).

varoluşsal çıkmazlarımızı anlayabilecek bir kaynağımız kalmadı” şeklinde bahseder.⁴³ Bu inkâr aracılığıyla, medeni değerler azaltıldı ve yok edildi.

Demokratik değerler de aynı biçimde yok edildi. Kemalizm tepedekiler tarafından halka empoze edilen bir ideolojidir. Kendi kendini beyan eden amacı, insanların yararı için toplumu dönüştürmektir. Geri kalmış ve medenileşmemiş bir halkın iyiliği için yapıyordu bu ama sözkonusu halk gelişmeye ve medenileşmeye verdikleri taahhüde güvenilemeyen bir halktı. Sonuç kendi devriminde yer alması için topluma yani gerçek halka güvenilemeyeceğiydi. Kemalist elitin “sivil toplumun özerkliğini ve politik katılımını sınırlayarak himayesini sürdürmek zorunda olduğu” bir durum oluşmuştur.⁴⁴ “Gelecekteki demokrasi” adı altında baskı uygulanmıştır. Halkın istekleri ve girişimleri modernleşme akılcılığına karşı çıktığı için engellenmeliydi. Yeni rejim esas olarak ataerkil ve otoriterdi; böyle bir düzenden bekleneceği üzere, imajını kendisini yönettiğini tahayyül edebilen ideal bir halk imgesi biçiminde oluşturdu. Bu, Türkiye’de yeni bir yaşam biçimi ortaya koyma tasarısında biçimlenen, bütün ve birleşmiş, yekvücut bir halk imajıydı. Bu projede etnik ve dinî farklılıklara yer olmadığı gibi toplumsal ve politik farklılıklara da yer yoktu. Cengiz Aktar’ın dile getirdiği gibi, “toplumsal düzendeki temel çatışma, tekbiçimli temsile mahkûm edildi, hattâ kurban edildi” ve bu nedenle “halklar, tanım gereği, bu ulusun bünyesinden dışlandı”.⁴⁵ Demokratik hayat için gerekli olan çeşitlilik ve çoğulculuk en baştan bastırılmıştı. Gerçek Türkiye (düşman değerler ve inançlar Türkiye) inkâr edildiği sürece demokratik kültür imkânsızdır.

Popüler kültürün ve isteklerin etkinliği inkâr edilmişti. Ancak bunun da ötesinde Aktar’ın da belirttiği gibi “kendilerine rağmen medenileştirilmesi gereken halka karşı bir nefret” vardı. Halk, barbar insanlar olarak nitelendiriliyordu: “Sonuç olarak onlarda eksik olan

⁴³ Şerif Mardin, ‘Europe in Turkey’, Der. Taciser Beige, *Where Does Europe End?*, Helsinki Citizens’ Assembly-Türkiye, İstanbul, 1993, s. 119.

⁴⁴ Ali Kazancıgil, ‘De la modernité octroyée par l’état à la modernité engendrée par la société en Turquie’, *Cahiers d’Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, 9, 1990, s. 11.

⁴⁵ O. Cengiz Aktar, *L’Occidentalisation de la Turquie: essai critique*, Editions L’Harmattan, Paris, 1985, s. 125.

şey, sahip oldukları özel ya da yerel özelliklerle değil —elitlerin gözünde böyle bir özellikleri de yoktu— medenileşmenin içinde bulunan mükemmelleştirme ile tamamlanabilirdi”.⁴⁶ Aktar’ın gerçek bireylerden oluşmadığı için “ontolojik millet” olarak tanımladığı millet, medenileşmiş değerlerin cisimleştirilmiş hali olarak hayâl edilmiştir. İslâmî geçmişe muhalefet olarak tanımlandığından, sıkı bir ulusal kimliği olacaktı. Terk edilen gerçekleri telafi etmek için yeni bir tarih ve yeni gelenekler icat edildi. Yeni oluşan milletlerin kökenleri Sümerlere ve Hititlere dayandırıldı, Türkçülük (ve pan-Türkizm) ilkeleri uygun kostüm ve süslerle donatıldı.⁴⁷ Gerçek Türkiye, bu resmî milletin ona karşı olarak kimliğini inşa ettiği “öteki”ydi. Devlet barbarların çalışmalarına ve iddialarına karşı ideal milleti koruma görevini üstlenmişti. 1960, 1971, 1980 askerî darbelerinde olduğu gibi, Kemalist milletin korunmasında güvenilen en üst merci orduydı. Fiziksel baskı medenileşme sürecinin takibi için esas bir araç haline geldi.

Elbette gerçek halk, asla sürgün edilemezdi. Kuruluşu itibariyle devlet sürekli olarak halk tepkisi ile karşılaşmış, demokratik ve kültürel isteklere uyum sağlamak zorunda kalmıştır. 1946’da nihayet çok partili sistem benimsendi. Gücün devlet, elit ve (ekonomik ve toplumsal olarak) diğer elitler arasında yeniden dağıtımı ile ilgili olsa da; bu durum demokrasi için kısmi bir taviz olarak görülebilir. Aynı zamanda kısmen seçim yarışına ihtiyacın sonucunda dine karşı tavırlarda bir özgürleşme başlamıştır. Ardından gelen İslâm’ın yeniden canlanması, “dinî inançların erozyona uğramasıyla, özellikle cumhuriyet döneminde doğanlar arasında oluşan ahlâki boşluğu doldurmak için dinî, sivil ahlâk olarak yeniden oluşturma girişimini” yansıtmış-

⁴⁶ *A.g.e.*, ss. 126, 105.

⁴⁷ Milliyetçi düşünürlerin fikirlerindeki Türkçülüğün kökenleri üzerine, Ziya Gökalp (1875-1924), bakınız Uriel Heyd, *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, Luzac/The Harvill Press, Londra, 1950 (*Türk Ulusçuluğunun Temelleri*, çev. Kadir Günay, Kültür Bakanlığı Yayınları). Gökalp’in Milliyetçiliği ve Türkçülüğü on dokuzuncu yüz yıl romantik milliyetçiliğe, özellikle Alman modeline yakındır. Bu görüşler resmî kültürde vurgulanmasa da, Türkiye’deki sağ kanatta ve ırkçı milliyetçiliğin önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bkz. Ayşe Neviye Çağlar, “The Greywolves as metaphor”, Der. Andrew Finkel ve Nükhet Sirman, *Turkish State, Turkish Society*, Routledge, Londra, 1990.

tır.⁴⁸ 1970’lerde modernleşme ve demokrasi sorularını büyük bir hareketlilikle (ve çoğu zaman şiddetle) soran radikal solda (dünyanın diğer yerlerinde olduğu gibi) bir gelişim gözlenmiştir. 1980’de Türk siyasi yaşamındaki bu safhayı sonlandırmak için askerî darbe yapılmış ve durumu “normalleştirmek” için gene din bir strateji olarak seçilenmiştir. Üç yıl boyunca ülkeyi yöneten Milli Güvenlik Kurulu altında Türk siyasetindeki İslâm etkisi önemli ölçüde artmıştır. Feroz Ahmad’ın öne sürdüğü gibi, İslâm toplumsal kontrol için bir araç haline gelmiştir.⁴⁹ Din ideolojik cepheleşmeyi ve ayrışmayı durdurmak için bir araç olarak harekete geçirilmiştir. Generaller, Kemalist olma konusunda ustalaşırken, İslâm’ın temel bir rol oynadığı yeni bir milli kültür fikri geliştirmişlerdi (Bu, Aydınlar Ocağı’nın muhafazakâr elitlerinin geliştirdiği Türk-İslâm sentezi fikri üzerinden yapılmıştır). Ancak Türk halkının birlik ve beraberliğine yapılan vurgu devam etmiştir. Baskın Oran’ın da belirttiği gibi, yeni uyum Kemalizmin hatalarını –çoğulculuk karşıtlığı ve tepeden inme siyaset– sürdürmüştür; ancak farklı bir yolla.⁵⁰

Devletin halkı üzerindeki yeniden nüfuz kazanmayı başardığı, otoriterliğini ve otoriter yönetimini sürdürdüğü birtakım düzenlemelerden bahsedebiliriz. Devlet, sadece toplumsal bölünme açısından anladığı ve ona karşı tek bir Türk halkı fantezisini harekete geçirdiği sivil toplumun gerçek çeşitliliğini sürekli inkâr etmiştir. S. D. Salamone, “Türk devletinin etnik ve dinî grupların dışındakilerin dahi,

⁴⁸ Sunar ve Toprak, “Islam in politics”, s. 430. Krş. “Çoğu, hem ahlâki hem de siyasi nedenlerle Türk halkının sağlığı için İslâm inancının ve uygulamasının bazı yenilemeler gerektirdiğini düşünmektedir.” (Bernard Lewis, “Islamic revival in Turkey”, *International Affairs*, 28, 1, Ocak 1952, s. 46).

⁴⁹ Feroz Ahmad, “Islamic reassertion in Turkey”, *Third World Quarterly*, 10, 2, Nisan 1988, s. 757.

⁵⁰ Baskın Oran, ‘Occidentalisation, nationalisme et “Synthèse Turco-Islamique”, *Cahiers d’Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, 10, 1990, s. 50. Binnaz Toprak, bunu 1960’ların ve 1970’lerin siyasi ve toplumsal radikalleşmesine bir tepki olarak geleneksel değerlere vurgu yapan yeni muhafazakârlık biçimine yapılan küresel yönelimin bir parçası olarak görmektedir. (“Religion as state ideology in a secular setting: the Turkish-Islamic synthesis”, Der. Malcolm Wagstaff. *Aspects of Religion in Secular Turkey*, Centre for Middle Eastern and Islamic Studies, University of Durham, Occasional Paper Series, no. 40, 1990, s. 10).

kendi başlarına, kavgacı grupların bakışını ve anlayışını kazanmaya başladıkları bir toplumsal çevre oluşturduğunu ileri sürerek, etnik ve dinî grupların kendilerini “dışarıdakiler” olarak görmeye sürüklediklerini iddia eder.⁵¹ Gerçek Türkiye resmî kültürden dışlanmıştı.

Bastırılmış Olanın Dönüşü

Görünen o ki, politik tasavvurun ya da nüansın yokluğu nedeniyle, devletin ruhunda hâlâ sertlik vardır, sarsılmaz ilkelerini sert bir şekilde korumaya devam etmektedir. Ancak toplumda, genel olarak, 1980’lerin ortasından itibaren yeni kültürel ve politik olasılıklar açan bazı önemli gelişmeler olmuştur. Batı bu durumu basit ifadelerle modernizmin çöküşü, İslâmi temelciliğin yükselişi ya da Türk yayılmacılığının yeniden ayaklanması olarak görmeye yönelmiştir. Ancak daha yakından ve dikkatli bakıldığında daha ilginç bir şeyin söz konusu olduğu çok açıktır. İslâmi âyinlerin çoğalması, etnik heterojenliğin tanınmasındaki gelişim, Osmanlı geçmişine artan ilginin hepsi, resmî kültüre ve devlet kültürüne karşı kendisini ortaya koyan gerçek Türkiye ile ilgilidir.

Bu gelişmeleri Kemalist kültürde bastırılan öğelerin (din, etnik çeşitlilik ve emperyal miras) dönüşü olarak görebiliriz. Nilüfer Göle’nin öne sürdüğü gibi bu gelişmeler sivil toplumun dirilmesini, devletten bağımsız ve “dili bağlanmamış” bir kültürü yansıtmaktadır.⁵² “Öteki” Türkiye gerçekliğini hissettirerek ve toplumsal oluşumunun karmalığını belirterek bağımsızlığını ilân etmektedir. Bunun çoğu Batılı yorumcunun inanmaktan hoşlandığı kültürel dönüşümle (geleceğe, dine ve diğerlerine dönüşüm) hiçbir ilgisi yoktur. Söz konusu olan modern kimlik ve Türkiye’de değerler sorusudur. “Kemalist devlet eliti artık Türkiye’deki tek modernite kaynağı değildir” diyen Ali Kazancıoğlu “şimdi ise modernite ve demokrasi, kültürel kimlik ve hem dünyaya hem de İslâmi ahlâki düzene açık bir hümanizm ile ilgili daha geniş bir tartışma vardır” diye belirtir.⁵³ Bu gelişmeleri değerlendirmeye devam etmeliyiz elbette. Bu gelişmeler daha ilk evrelerindeler ve potansiyel oldukları kadar tehlikeliler de. Aynı zamanda

⁵¹ Salamone, ‘Dialectics’, s. 241.

⁵² Nilüfer Göle, “Liberal Yanılgı”, *Türkiye Günlüğü*, 24, Sonbahar 1993, s. 13.

⁵³ Kazancıgil, ‘De la modernity’, s. 12.

daha büyük bir kültürel yaratıcılık ve çoğul demokrasi için sunacakları imkânlarla açık olmalıyız.

İlk olarak (oldukça kısa bir zamanda gerçekleşen) bu dönüşümlere neyin neden olduğunu düşünelim. Hem iç hem de dış faktörleri betimleyebiliriz. Dış faktörlerden başlayacak olursak, diğer birçok dünya kültürü gibi Türkiye de küreselleşmenin güçlerinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Piyasaların ulus-ötesileşmesi yönündeki gelişme, küresel medyanın ve iletişim araçlarının büyümesi, nüfusun hareketliliği (turizm, göç), ulusal kültürdeki eski katılıkları çözme yolunda işlev görmüştür.⁵⁴ Soğuk Savaş'ın sonlanması ve Yeni Dünya Düzeni'nin ortaya konması da Türkiye için önemli sonuçlar doğurmuştur. Orta Asya (Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan) ile ilişkiler yeniden kurulduğu için yeniden doğuya yönelim vardır. 1989'dan itibaren, Türkiye'nin tarihî ve stratejik önemi Ortadoğu'da, Balkanlar'da, Karadeniz çevresinde giderek görünür hale gelmiştir. Siyasi kültürün Soğuk Savaş tecritçiliği, şimdi yeni bir uğraş ve amaca teslim olmaktadır. Türkler "şimdi kendilerini Türkiye'yi kendisinin bir parçası gibi görüp görmediği giderek belirsizleşen Avrupa'nın son ucunda değil, kendi çevrelerinde oluşan dünyanın merkezinde görebilirler".⁵⁵

Dünya bağlamında Türk saygınlığı arttığı gibi önemli kolektif kimlik belirtileri de oluşmaktadır. (Türkçülük ve Pan-Türkçülük yeniden harekete geçirilmiş olsa da) Türklerin Osmanlı geçmişi konusundaki farkındalıkları giderek artmıştır. Balkanlar ve Kafkasya gibi bölgelerdeki gelişmelerin, çoğu Türk'ün kökeninin burada olduğunu hatırlatmasıyla Türklerin, etnik farklılıkları konusunda da farkındalıkları artmıştır. Devletin "dış tehditlere" karşı milli birlik ve beraber-

⁵⁴ Ticarileşme ile yayıncılığın dönüşümü ve Türk kültürel hayatındaki önemi üzerine bkz. Haluk Şahin ve Asu Aksoy, "Global media and cultural identity in Turkey", *Journal of Communication*, 43, 2, Bahar 1993.

⁵⁵ Fuller ve Lesser, *Turkey's New Geopolitics*, s. 48. Türkiye'nin yeni jeopolitik rolü üzerine bakınız, Robins, *Turkey and the Middle East*; William Hale, 'Turkey, the Middle East and the Gulf crisis', *International Affairs*, 68, 4, 1992; Philip Robins, "Between sentiment and self-interest: Turkey's policy towards Azerbaijan and the Central Asian States", *Middle East Journal*, 47, 4, Sonbahar 1993; Ömer Faruk Gençkaya, "The Black Sea economic co-operation project: a regional challenge to European integration", *International Social Science Journal*, 138, Kasım 1993.

lik teşviki, (diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi) iç farklılıkların ifade edilmesi yolunu açan Sovyet Rusya'nın yıkılması ile gücünün çoğunu kaybetmiştir. Sol ve sağ arasındaki eski bölünme yerini büyük ölçüde farklılığın ve anlaşmazlığın etnik, kültürel ve dinî faktörlerine bırakmıştır. Kısacası, dış çevredeki gelişmeler, gerçek Türkiye'yi odak haline getirip, böylelikle sivil toplumun gelişmesine katkı sağlayarak kültürel ve politik kimliğin sertliğini yumuşatmıştır.⁵⁶

Türkiye'de kültürel ve politik yaşamın tıkanıklığını gidermeye katkı sağlayan önemli gelişmeler de olmuştur. 1980'deki askerî darbe, politik ve kültürel bir boşluk yaratmıştı ve daha önceden belirttiğim gibi, Kemalist ideolojinin bunu dolduramayacağı aşikârdı. Kemalist ilkelerden ödün vermeyecek, ancak Türk toplumunu bir arada tutacak, değişen zamanlarda ona yeni bir kimlik verecek yeni bir uzlaşıya ihtiyaç vardı. Bu da, darbeden sonra Turgut Özal'ın liderliğinde kurulan Anavatan Partisi'nin (ANAP) başarmayı hedeflediği şeydi. "Özalizm" adı verilen proje, Türk toplumunun kültürel yönelimine yeniden odaklanmakla birlikte ana akım politik grupları ANAP bayrağı altında birleştirmeyi, Özal'ın dindar muhafazakâr çevrelerle liberal Kemalist eğilimleri bir araya getirmeyi hedeflediği "genel uzlaş" ve "yeni bir sentez"den⁵⁷ bahsediyordu. Yeni kültürel yönelim toplumun birleştirici ögesi olarak İslâm'ın önemine vurgu yapıyordu. "Türk-İslâm" sentezinin milliyetçilik ve dinî görüşleri ANAP'ın bir kanadında etkiliydi. Bu anlamda Özalizm, bir önceki birlik ve beraberlik siyasi kültürünün devamı olarak otoriter bir devlete sadece dinî sıfat veren muhafazakâr bir projeydi.

Bu, 1980'lerdeki siyasi yeniden yapılandırmaya bakmanın bir yoludur. Özal'ın yeni yaklaşımı göz önünde bulundurulması gereken ve daha dinamik olan diğer öğeleri de sürdürmüştür. Buradaki önemli

⁵⁶ Augustus Richard Norton bu küresel gelişmelerin, (Türkiye'yi de dâhil ettiği) Orta Doğu'da sivil toplumun gelişimine katkıda bulunacağını ileri sürmüştür. Devlet meşruiyetini giderek artan zorluklara sürüklediklerini ileri sürmektedir: "Orta Doğu'daki yeni siyaset dili, katılım, kültürel sahiçilik, özgürlük ve hattâ demokrasiden bahsetmektedir." Devlet yok olmuyorken, "bölgedeki sivil toplum dikkate alınmadıkça, hiçbir çağdaş Orta Doğu anlayışı tamamlanmayacaktır." (The future of civil society in the Middle East', *Middle East Journal*, 47, 2, Bahar 1993, ss. 206, 209).

⁵⁷ Turgut Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, K. Rustem & Brother, Nicosia, 1991, s. 305.

bir faktör de ANAP'ın piyasa güçlerini geliştirmesi ve Türkiye'yi küresel ekonomiye sokma amacıyla geliştirdiği yeni bir ekonomi politikasıydı. Özal "gelişimin artık sadece devletin yetkisinde" olmadığını ileri sürerek "devletin yüceltilmesi" olarak adlandırdığı duruma karşı çıkıyordu.⁵⁸ Amacı yabancı yatırım ve ticarete açık yeni bir liberal ekonomik düzendi. İslâm, "sıradan halkta bir özgürlük ve sorumluluk hissi doğururken, devletin rolünü de kısıtlandığı" için bu dönüşümün önemli bir parçasıydı.⁵⁹ Özal ekonomiyi canlandırmanın yollarını arıyordu. Aynı zamanda yeni bir modernleşme biçimi amaçlıyordu. Özal'ın Japonlara ve kimliklerini koruyarak teknolojik gelişmeleri sürdürmelerine imrendiğini ifade ettiği söylenmektedir. Özal'ın umudu Türkiye'nin de Japonya gibi "hem muhafazakâr hem de evrensel ve küresel olabileceğiydi".⁶⁰

Bu ekonomik değişimlerin büyük çapta kültürel içerimleri de olmuştur. Ancak Özal "zihin devrimi" diye adlandırdığı şeyi harekete geçirmeye çalışarak daha doğrudan kültürel ve siyasi amaçlar ortaya koymuştur. Amacı kültürün geleneksel yönlerini tanımak ve yeniden kurmak olduğu kadar daha çoğul bir kültürel kimlik oluşturmaktı. Özal'ın kendisi "Kürt" kelimesini telaffuz etmekle ve böylelikle bir tabunun yıkılmasını sağlamakla övünüyordu.⁶¹ Dinî tabular da yıkılmıştı. Özal seküler aydın kesimini açıkça eleştiriyor ve şunları kabul etmeleri gerektiğini ileri sürüyordu.

Kendi elit değerlerini kitlelere empoze etme günleri bitmiştir, evrensellik maskesinde, tamamen ödünç alınmış, yabancı ya da en iyi ihtimalle melez bir dille ifade edilmiş değerler...Bu yaklaşım hiçbir şekilde kültürün evrensel yönlerini inkâr edemez. Bu yaklaşım sadece, hiçbir halkın gücünü yoğun bir biçimde yenilenen ve gelişen bir çabadan almadıkça yaratıcı olamayacağını vurgulamaktadır.⁶²

⁵⁸ *A.g.e.*, ss. 296,311.

⁵⁹ *A.g.e.*, s. 296.

⁶⁰ Vehbi Dinçerler, 'Özal, İttihat-Terraki çizgisini aşmak istedi', *İzlenim*, 23 Nisan 1994, s. 25.

⁶¹ Mustafa Çalık, "Özal: "Türkiye'nin önünde hacet kapıları açılmıştır!", *Türkiye Günlüğü*, 19, Yaz 1992, s. 12.

⁶² Özal, *Turkey in Europe*, s. 310.

Özal'ın isteği gerçek Türkiye'yi modernleşme sürecine sokmaktı. Tepeden inme bir reform yerine, “aşağıdan yukarı bir değişim, başka bir deyişle gerçek değişim” peşindeydi.⁶³ Bu anlamda siyaseti, Kemalist zincirlerinden kurtarmaya başlamıştır.

Özalizm muhafazakârlığı ve değişimi bir arada tutmasıyla ciddi anlamda karmaşık bir fenomendi. (Kemalist ve İslâmi geçmişe dair)⁶⁴ sürekliliğe vurgu yaparak istikrarı sürdürmüş, ancak aynı zamanda kültürün bastırılmış ve dinamik öğelerini canlandırmaya çalışmıştır. Türkiye değişen dünya ile “aynı zamanı yaşayacak” ise ve gerçek bir kültürel kimlik deyimi bulmak zorundaysa Türkiye'nin dönüşmesi gerekiyordu. Manevi baskı kaldırıldığında, kaybolan kimlikler ve deneyimler düzeltilmeye başlandı. Tanınma talep eden seslerin çeşitliliği kendilerini duyurmuş, bir enerji açığa çıkmıştı.

Etnik çeşitlilik, coğrafi kökenlerin çeşitliliği Türk kültürel kimliğinde zamanla tanınmış ve onaylanmıştır. Türkler Osmanlı İmparatorluğu'ndan gelen demografik heterojenlik ve karmaşıklık konusunda daha bilinçlidirler. “Bir millet” moleküler kimliklerin (Laz, Gürcü, Abaza, Azeri, Kürt, Türkmen, Yörük, Rum, Ermeni, Bosnalı, Tatar) bütün bir serisini içerir. Türkler şimdi “kaybolan vatanlarını”, “kaybolan dünyalarını” yeniden keşfetmektedir.⁶⁵ Bu kimlik “canlanması” bir bütün olarak tüm Avrupa'daki etnisiteye olan ilginin yeniden dirilmesi ile aynı çizgidedir. Türk bağlamında özellikle önemli olan, Soğuk Savaş düzeninin ve sınırlarının yıkılmasıyla tarihî isteklerin ve bağlantıların yeniden etkinleştirilmesi olmuştur. Bunlar sınırların ötesinde ulus devlette kullanılan kimliklerdir. Bu gelişmeleri kültürel canlanma ve zenginleşme bağlamında düşünebiliriz, fakat oldukça açık tehlikeleri de vardır. Bunlar birincil kimlikler halini alırsa, durum çok çabuk bir şekilde istikrarsızlaştırılabilir (kültürel “sahicilik” adı altında dünyanın bu kısmında küçük ulusal halkların yaygınlaş-

⁶³ *A.g.e.*

⁶⁴ Belli alanlarda önemli olan “yeni- Osmanlıcılık” fikri Türk kimliğini oluşturan öğelerin Osmanlı ve Cumhuriyet mirasından çıktığını vurgulamıştır. Bakınız Nur Vergin, ‘Yeniden yapılanma Türkiye'nin tekamülü olacaktır’, *Yeni Zemin*, 1, Ocak 1993, s. 66.

⁶⁵ Étienne Copeaux ve Stephane Yerasimos, ‘La Bosnie vue du Bosphore’, *Herodote*, 67, Ekim-Aralık 1992, s. 152.

masını teşvik etme konusunda kimi Avrupalı gözlemcilerin kötücül bir ilgileri olduğu düşünülebilir).⁶⁶

Etnik çatışmanın tehlikeleri güneydoğudaki Türk devleti ve Kürt gerillaları arasındaki etkili savaşta görülmektedir. Kürtlere belli kültürel tavizler verilirken (1991'den beri kendi dillerini konuşmakta ve kendi geleneklerini uygulamakta özgürdürler), daha önemli olanlar inkâr edilmeye devam edilmektedir (Kürtçe yayın, Kürtçe eğitim). Kürt bölgesindeki durum giderek yıkıcı bir hal alırken –bir gazeteciye göre “etnik temizlik” terimi yersiz değildir”–⁶⁷ kültürel ihtilafa siyasi bir çözüm gerekliliği daha zorunlu bir hale gelmektedir. Bir yol olarak federalizmden bahsetmek mümkün hale gelmiştir, Özal soruna “Bask çözümü” düşünmüştür. Mesele, sadece Kürt sorununda değil diğer meselelerde de dağılma olmadan âdemi merkezîyetçiliğin bazı araçlarını bulmak olacaktı. Özal'ın İslâm'a etnik farklılıkların üstünde ve ötesinde birleştirici bir kimlik olarak baktığı görülmektedir, ancak böyle bir yaklaşım elbette ki seküler Kürtler arasında kabul edilmeyecekti.

Etnik farklılıklar kadar, toplumsal ve kültürel bölünmeler de Türk yaşamında giderek görünür hale gelmiştir. Bu da 1980'ler boyunca doğuya, güneydoğudaki büyük kentlere yapılan göçler sonucunda oluşmuştur. Anadolu insanı –köy insanı, dindar insan, Kürt insanı– seküler ve Batılılaşmış orta sınıfın yaşam alanını istila etmiştir. Bastırılmış olanın dönüşü. Feroz Ahmad bunu “Osmanlı-İslâm” kültürünün şehirlere ulaşması, “cumhuriyetin seküler kültürünün güçlülükle dokunduğu ve bu nedenle bildikleri tek kültürel gelenekle özdeşleştirdiği” popüler bir kültür bağlamında tanımlamaktadır.⁶⁸ Gerçek Türkiye, varlığını hissettirmiştir. Bu insanlar gecekondularını yapmışlar, camilerini inşa etmişler, köy geleneklerini ve yaşam biçimini devam ettiren bir kültür oluşturmuşlardır. Köy kıyafetlerini giymişler

⁶⁶ Neil Ascherson Laz halkını “asimilasyondan” kurtarmak için köyde, Siyah Ormanda çalışan bir Alman aydını olan Wolfgang Feuerstein'dan bahseder. Ona Laz alfabesi ve okul kitapları verilmiştir. Bir sözlük ve Laz tarihi ile ilgili bir kaynak üzerine çalışmaktadır. Lazlar kendi kültürel hedefleri ile yeniden bir Halk olarak keşfedilecekler. “Journey to the end of an alphabet”, *Independent on Sunday*, 7 Kasım 1993.

⁶⁷ Jonathan Rugman, Turkey's secret war against Kurds', *Observer*, 13 Şubat 1994.

⁶⁸ Ahmed, 'Islamic reassertion', s. 758.

ve yazmalarını takmışlardır. *Gecekondudan arabesk* müziği ve kültürü şehirdeki göçmenin kültürü yükselmektedir:

Bu kültür, yalnızlığa ve şiddetli bir sona mahkûm edilmiş insanların karmaşık ve fırtınalı duygu dünyasını resmeder. Yokluk çeken göçmen işçilerin sömürüldüğü ve kötüye kullanıldığı çürüyen bir şehri anlatır ve dinleyicilerini bir bardak daha rakı koyup, bir sigara daha yakıp, dünyanın kaderine lânet etmeye çağırır.⁶⁹

Bu, resmî kültür ile ayaklanma ve bozulmanın gerçek deneyimleri arasındaki çelişkileri ifade eden bir kültürdür.

Kemalist yönelimli olanlar burunlarının dibindeki yeni kültürel gelişmeler tarafından karalanmışlardı. Yeni toplumsal ilişkiler “beyaz Türkiye” olarak adlandırılan grupta, kirlenme hissi uyandırmıştır. Soru, bunların yenilip yenilemeyeceği, yeni gelişim potansiyellerinin dizginlenip dizginlenemeyeceği sorusudur. Kültürel canlanma ve kültürde yeni bir kozmopolitan ruh oluşturmak için yeni imkânlar açılmıştır. İstanbul, küresel bir kent, içinde Türkiye’nin farklı kültürlerinin yan yana durduğu ve dünya kültürlerinin çeşitliliği ile karıştığı bir eritme potası olmuştur.⁷⁰ Yeni ticari televizyon kanallarının çoğalması, sivil toplumun çeşitlilikle karşılaşmasını kolaylaştırmada önemli bir araç olmuştur. Eski devlet yayın sisteminde (TRT), Türkler resmî kültürün imgelerini görebiliyorlardı. Yeni ticari şirketler, yeni nüfuslara (ve piyasalara) ulaşmaya ve sonuç olarak gerçek Türkiye ile ilgili programlar yapmaya istekliydiler. Cahillik ve bunun sonucu olan korku bu şekilde yok edilebilirdi. Ayşe Öncü’nün ileri sürdüğü gibi, ticari televizyonlar korkuları gidererek, bunun kabul edilmesi ve onaylanması gereken bir durum olduğunu göstererek İslâm’a kültür içinde görünürlük kazandırmıştır.⁷¹ Öteki Türkiye’nin kültürünün (Raymond Williams’ın terimleriyle) sıradan olduğu açığa çıktığından kültürel karşılaşma ve alışveriş daha mümkün hale gelmiştir.

⁶⁹ Martin Stokes, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Turkey*, Clarendon Press, Oxford, 1992, s. 1. Ayrıca bakınız, Martin Stokes, ‘Islam, the Turkish state and arabesk’, *Popular Music*, 11, 2, 1992; Gilles Andrieux, ‘Musique: alaturka ou alafranka’, *Autrement*, Sériemonde, 29, Mart 1988.

⁷⁰ Bkz. Asu Aksoy ve Kevin Robins, “Istanbul between civilisation and discontent”, *New Perspectives on Turkey*, 10, Bahar 1994.

⁷¹ Ayşe Öncü, ‘Packaging Islam: cultural politics on the landscape of Turkish commercial television’, *New Perspectives on Turkey*, 10, Bahar 1994.

Din, son on yıldaki gelişmeler içinde merkezî bir konum almıştır. İslâm, kültürde dinamik bir öge olarak yeniden var olmuş ve giderek bu şekilde kabul edilmiştir. Din, devletin yetersiz sosyal hizmetleri nedeniyle mağdur olanlara eğitim, barınma ve sağlık konusunda destek sağlayan ve paralel bir İslâmi piyasa (kitap, kaset, giysi, yiyecek, gazete, televizyon) geliştiren vakıflarla, sivil toplum içinde güçlü bir varlık geliştirmiştir.⁷² Refah Partisi ile İslâm milli siyasette önemli bir güç olarak var olmuş ancak aynı zamanda tabandan örgütlenen eylemciliği, kentsel düzeyde, 1994 seçimlerinde İstanbul ve Ankara'nın belediye başkanlıklarının kontrolünü almıştır. Öte yandan din, Müslüman düşünürlerin Türkiye'deki değişimlerin yapısal sorunlarına ve zorluklarına seküler düşünürlerden daha düşünceli ve daha yaratıcı cevaplar verdikleri bir anda yeni fikirlerin ve entelektüel görüşlerin kaynağı olmuştur.

Elbette ki İslâm kültürünün çeşitliliğini kabul edeceğiz (Bu İslâm-lar'a dair bir sorudur, İslâm'ın sorusu değil). İslâm kültürü, cemaatlerin, hareketlerin, partilerin, eylem biçimlerinin ve görüşlerin çeşitliliğiyle kurulmuştur. Bu da kaçınılmaz olarak, dinî ilkelerin yorumlanmasından, ekonomiyi ve toplumu dönüştürme ikilemelerine kadar tüm konularda farklılıkların ve tartışmaların doğmasına neden olmuştur. 1980'lerin yeni Müslüman aydınları kamu alanında radikal ve yenileyici fikirler geliştirmiştir. *Zaman* gazetesi kısa bir süre için, modernleşme, Batılılaşma ve İslâm soruları üzerine verimli bir tartışmaya yer vermiştir.⁷³ *Zaman* gazetesi ve aydınlar ütöpik olabilecek bu güncel projenin peşinden gitmişlerdir. Sanayileşme ve modernleşme eleştirisi yapmışlar, Batı bilim ve teknoloji yöntemlerinin, İslâm'ın ilkelerine karşı olduğunu ileri sürerek, belli açılardan Yeşil politika-dan etkilenmişlerdir.⁷⁴ Onları geleneksel düşüncenin katılığı des-

⁷² Ruşen Çakır, 'La Mobilisation Islamique en Turquie', *Esprit*, August 1992. On religious foundations, ayrıca bakınız, Faruk Bilici, 'Sociabilité et expression politique Islamistes en Turquie: les nouveaux vakıfs', *Revue Francaise de Science Politique*, 43, 3, Haziran 1993.

⁷³ Bkz. Fulya Atacan, *Radical Islamic Thought in Turkey: Zaman Gazetesi*, 3 Kasım 1986-30 Mayıs 1987, Current Turkish Thought, no. 64, Redhouse Press, İstanbul, 1991.

⁷⁴ Bkz. Michael E. Meeker, "The new Muslim intellectuals in the Republic of Turkey", Tapper, *Islam in Modern Turkey*; Binnaz Toprak, 'Islamist intellectuals: revolt against industry and technology', Der. Metin Heper, Ayşe

teklemekten çok ona karşı çıkan, hem açık hem de canlı bir İslâm olmak zorundaydı. Ali Bulaç bu konuda önemli bir ayırım yapmaktadır:

Anladığım kadarıyla, İslâmcılar arasında İslâmi yaşamı nispeten dinamik bir şekilde gören bir grup ve İslâmi yaşamı geleneksel değerlerin korunmasına adanmış olarak gören bir diğer grup vardır. Bir grup siyasi değişimi yasal araçlarla etkilemeyi düşünür. Bu grup aynı zamanda kapsayıcı ve diyalogun tarafındadır. Geleneksel muhafazakâr bir çizgi izleyen diğer grup, dışlayıcıdır, genelleştiricidir ve diyalog taraftarı değildir.⁷⁵

İlk grup Türk halkının karşılaştığı durumlarda yaratıcı bir müdahale ile ilgilenmektedir. Demokrasi soruları, özellikle de çoğulcu demokrasi soruları ile ilgilenmektedirler. Ali Bulaç, Hz. Muhammed'in Medine dönemindeki bir arada yaşama fikrini geliştirmenin peşine düşmüştür.⁷⁶ Bu bakış açısından, sivil toplum ve çoğul demokrasiyi sağlamak için gerekli kurumsal reformlar ile ilgili ciddi bir endişe vardır.

Bu fikirler bir azınlığa ait olsa da, büyük çapta ses getirmektedir. (Refah Partisi'nin temsil ettiği) İslâmi siyasetin baskın yönleri muhafazakâr ve gelenekseldir; kendi çıkar grubuna daha fazla adanmıştır. Ancak, burada da pratikte önemli gelişmeler vardır. Ruşen Çakır, bu pragmatik Müslümanların, toplumsal hayata daha çok dâhil oldukça, liberalizmin onların arasında da yayıldığını gözlemlemiştir. Kemalistlerin asla kabul edemeyeceği liberalizm “çoğulculuğun garantisi değildir, fakat en azından yeni durum çoğulcu bir toplum oluşturmak için bir temel sağlayabilirdi”.⁷⁷ Bu ortamda evrimleşen bir şey daha, Türk kültüründeki özellikler ile modernite arasındaki uyumdu. Nilüfer Göle 1980'lerde yeni oluşan önemli bir toplumsal gruba, Müslüman mühendislerle dikkat çeker. Hırslı ve toplumla iyi bütünleşmiş bir grup olarak, dinî ilkelere ve ahlâka olan bağlılıklarıyla Batı modernitesinin rasyonalist ve materyalist değerler sistemine karşı çıkmayı amaçlıyorlardı. Nilüfer Göle “bu karma tavırla, mühendislerin

Öncü ve Heinz Kramer, *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, I. B. Tauris, Londra, 1993.

⁷⁵ Atacan'dan alıntı yapılmıştır, *Radical Islamic Thought*, s. 8.

⁷⁶ Ali Bulaç, ‘Medine vesikası hakkında genel bilgiler’, *Birikim*, 38-9, 1992; ‘Sözleşme temelinde toplumsal proje’, *Birikim*, 40, 1992. Medine rejiminin İslâmi Ütopyacılıktaki önemi üzerine bakınız Al-Azmeh, *Islams*, ss. 97-8.

⁷⁷ Ruşen Çakır, “İslâmi bir liberalizm doğacak”, *Aydınlık*, 15 Temmuz 1993.

modernite paradigmasını değiştirdiklerini” öne sürmektedir.⁷⁸ Bu liberal-muhafazakâr görüşte, modernite Batılılaşmadan ayrılmaktadır. İslâmi hareket, “modernitenin ancak yerel kültürel kimlik ve toplumsal yapılarla oluşturulabileceğinin farkına varmaktadır”.⁷⁹

Tanımladığım bütün değişim karmaşası, (bu şekildeki toplumsal ayaklanmada olduğu gibi) tehlikelerle doludur. Hayale ve rahatlığa yer yoktur. Kürt meselesi acı dolu ve umutsuz bir durum olarak devam etmektedir. Etnik ayrımcılığa ve Türkî Orta Asya’daki gelişmelere tepki olarak Türk milliyetçiliğinin yeniden canlanması ihtimali vardır.⁸⁰ 1993 Temmuzunda Müslüman göstericiler Sivas’ta, on altıncı yüzyıl şairi Pir Sultan Abdal’ı anmak için toplanan, *Şeytan Ayetleri* romanını Türkçeye çeviren seküler yazar Aziz Nesin’in de içinde bulunduğu, bir grup yazarla dolu bir oteli yaktılar.⁸¹ Otelde bulunanlardan otuz yedisi öldü. Dinî ihtiraslar oldukça derindi. Seküler nüfus arasında Müslümanların şeriatı getireceğine dair yoğun bir endişe vardı. Nilüfer Göle modern Türk toplumunda Müslümanların dokunulmaz olduğu “kast benzeri” bir kültür oluşturulduğunu ileri sürmektedir. Söz konusu olan toplumsal ya da siyasi anlaşmazlıklar değildir, daha temel sorunlardır: “Bilinçsiz olarak, onaylanmadan bedende hissedilen, yaşam biçimlerini, kültürleri ve kimlikleri şekillendiren farklılık ve yabancılık hissidir.”⁸² Temel sorun, bu akılcı-

⁷⁸ Nilüfer Göle, ‘Ingénieurs Islamistes et étudiantes volées en Turquie: entre le totalitarisme et l’individualisme’, Der. Gilles Kepel ve Yann Richard, *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*, Editions du Seuil, Paris, 1990, s. 181.

⁷⁹ Nilüfer Göle, “İslâmi dokunulmazlar, laikler ve radikal demokratlar”, *Türkiye Günlüğü*, 27 Mart-Nisan 1994, s. 17.

⁸⁰ Sağ kanat milliyetçiliğinin tehlikeleri üzerine bakınız Étienne Copeaux, ‘Le reve du Loup Gris: les aspirations turques en Asie Centrale’, *Herodote*, 64, 1992.

⁸¹ Pir Sultan Abdal bir Alevidir. Aleviler Şii geleneğinden gelmektedirler ve Türk nüfusunda büyük bir azınlık (çeşitli bölgelerde, on-on beş milyon arasında) oluşturmaktadırlar. Tarihsel olarak, Türkiye’deki Sünni çoğunluğun düşmanlıklarına karşı bir koruma olarak kendilerini Kemalizm çizgisine sokmuşlardır. Sivas katliamı da Sünniler ve Aleviler arasındaki gerilimi göstermektedir. Aleviler üzerine, bkz. Altan Gökalp, ‘La question religieuse en Turquie’, *Projet*, 231, Bahar 1991.

⁸² Göle, ‘İslâmi dokunulmazlar’, s. 14.

lık öncesi davranışlara ve duygulara bilinçli bir ifade kazandırılabilmesi, siyasi akılcılık ve uzlaşma aracılığıyla değiştirilebilmesi ile ilgilidir.

Tehlikeler olmasına karşın aynı zamanda imkânlar da var. Aslında tehlikeler olduğu için imkânlar da olmak zorundadır. Ahmet İnsel, “çoğul demokrasinin, hem bireyler arasında hem de her bir kişinin var oluş ilkelerinin çeşitliliğinin kabul edilmesi” olduğunu ileri sürmüştür. “Var oluş ilkelerinin tek bir ilkeye indirilememesi, çeşitlilikten beslenen bütün dışlamaların reddedilmesi, demokrasi ideali için gereken asgari şartlardır.”⁸³ Toplumsal varolma biçiminin çeşitliliği giderek Türk toplumunun bilincine de yerleşmektedir. Burada söz konusu olan, çeşitli çıkarlar arasında karşılıklı tanınma ve bunun da ötesinde birbirleri ile siyasi yollardan bağlantı kurabilmeleridir. Refah Partisi’nin “Adil Düzen” şeklindeki uzlaşmacı idealine karşı tanımlanan Medine Vesikası sivil toplumun farklılığını kabul eden ve birlikte yaşama ilkeleriyle çalışan (fakat buradaki sorun, onun tasavvur ettiği şeyin doğru bir birlikte yaşama formu olup olmadığıdır: birbirinden nispeten ayrı kalan grupların karşılıklı hoşgörüsü) bir program oluşturmuştur. Bir diğeri “İkinci Cumhuriyet” fikrini destekleyen liberallerin amaçlarında bulunabilir. Bunlar Özalizm ruhunun devamını temsil eder (Özal Nisan 1993’te öldü) ve üniter devlete muhalefet, ekonomik liberalizm ve toplumsal çoğulculuğu içerir. Eksik olan şey, Kemalist rahatlık yıllarının ardından entelektüel anlamda zayıflayan sosyal-demokrat solun herhangi bir program üretmeyişi. Seçmenler şimdi, kendi yabancılığını kabul ederek ve yeni Türkiye durumu bağlamında neyin toplumsal açıdan demokratik olabileceğini tartışarak Kemalizmin ölümlülüğünü kabul etmek mecburiyeti ile yüzleşmek zorundadır. Bütün durumlardaki sorumluluk, seçmenlerin toplumsallıklarının tikellikleri üzerindeki önceliğini kabul etmeleri anlamına gelen birincil kimliklere (Müslüman ya da Kemalist) dönüşten kaçınmaktır.

⁸³ Ahmet İnsel, ‘On unachieved democracy’. *Thesis Eleven*, 33, 1992, s. 89.

Tarihe Dönüş

*Sonra tekrar, sadece yoldaki beklenmedik
bir engelde kendimizle karşılaşırız.*

Eugène Ionesco

Sonuç olarak, tartışmaya giriştiğim kültürel kimlik ve karşılaşma konusunu yeniden ele almak ve bunu da Avrupa ve Batı sorusunu düşünmeye dönerek yapmak istiyorum. Türk kültürü ve toplumu, tarihî olarak Avrupa'nın etki alanına çekilmiş, sürekli zor ve cesaret kırıcı yollarla şekillendirilmiştir. Şimdi Türkiye önemli dönüşümler geçirdiği ve yeni zorluklarla karşılaştığı için, Avrupa tepkisinin doğası önemli bir mesele olacaktır. Avrupa'nın olanları (gerçekte ne ise) kabul etmesi, Türkiye'de daha yaratıcı ve demokratik bir kültürün gelişmesine önemli ölçüde yardımcı olabilmıştır. Aynı zamanda tarihteki bu beklenmedik engel Avrupalılara kendileri ile karşılaşma imkânı sunmaktadır. Onlardan faydalanabilirlerse Avrupa kültürünün de yeniden canlandığını ve ahlâki değerlerinin yeniden oluşturulduğunu görebiliriz.

Yapmış olduğumuz bütün tartışmanın odak noktası kültürel kimlikleri kültürel ilişkiler bağlamında anlamamız gerektiğidir. Bir kimlik, tecrit edildiğinde ne anlama gelecektir? Ancak diğerlerinin arasında kim olduğumuzun ve ne anlama geldiğimizin farkına varmaz mıyız? Kimlikleri ilişki deneyimi açısından düşünmeliyiz: İlişkiler aracılığıyla ne olur ve ilişkilere ne olur? Bu yolla, kimlikteki kapalılığa karşı dinamizm sorusunu tekrar ele alabiliriz.

İdeal olarak, kültürel ilişki ve etkileşim yeni deneyime açık olacaktır. Daha temel kültürel duygularla (korku ve endişe) karşılaşmak ve onları değiştirmek ve ötekinin bir kültürün yansıması ya da gösterimi olmanın dışında bir kültür olarak kabul edilmesi mümkün olacaktır. Bu temelde, karşılıklılık uygun hale gelir ve kültürel ilişkilerde empati, ilgi ve sorumluluk sergilemek mümkün olur. Jonah Goldstein ve Jeremy Rayner, şunu iddia ettiklerinde bu tür bir ideali hatırlatmış olurlar:

...geç modern toplumda, kolektif kimliğin diğer topluluklarla sürekli etkileşim süreciyle geliştirilebileceği imkânı –bu süreç her toplumun kendisini diğerinin bakış açısından görme ve bu bakış

açılarını süregelen yansımali bir süreçte kendi bilinç prizmasında bir araya getirme sürecidir— Kolektif kimlik sadece verilerek değil (belli ölçütlerle) seçim yapılarak tercih edildikçe tanınabilir.⁸⁴

Bu gibi durumlarda kültürel dinamizm olacaktır. İlişki sunduğu kayda değer farklılık imkânları ve içinde barındırdığı yaratıcı dönüşüm potansiyeli nedeniyle onaylanacaktır.

İdeal olan budur. Gerçekte, şeyler daha farklı olabilir (olma ihtimali vardır), ilişki daha çok kültürel kapalılıkla karakterize edilmiştir. Kültürel ilişkiler kolaylıkla korku ve endişe ile ya da ötekilerin üzerindeki kolektif duyguların gösterimini içeren fantezilerle bastırılmış hale gelebilir. Kültürel ilişkiler, kültürel kibrin ötekilerde doğuştan var olan imkânları inkâr etmesi ve onlara karşı ilgisizlik ve küskünlük duyguları geliştirmesiyle sınırlandırılmış hale gelebilir. Kültürel ilişkiler, tarihle, ötekiler hakkında kendimize anlattığımız genellikle korku ve cahilliği yansıtan hikâyelerin birikmesiyle gelişir; bu hikâyeler ötekilerin gerçekliğini örten ve inkâr eden mitolojilere dönüşür. Tüm bu faktörler kültürel etkileşimi, deneyimi ve dönüşümü engellemek üzere işlev görebilir. Kültürel dinamizmin kaynağı kesilir ve kültürler arasında var olan potansiyel boşluk kapatılır.

Tekrar gerçeğe ve özele dönmek gerekirse bu gibi anlamlar açısından Avrupa kültürünün çıkmazlarını düşünelim. Avrupa'nın Türkiye ile ilişkisini kapalılık anlamında tanımlamıştık (elbette bu birçok ilişkiyel yoksullaşma örneğinin içinden sadece bir örnektir). Turgut Özal, Avrupa Birliği talebinde, "Türkiye, popüler inançta olduğu gibi Avrupa'ya yabancı değildir, ancak onun yakın dostu "tamamlayıcı kimliğidir" der. Ancak Avrupa hâlâ yabancı bir varlıktan başka bir şey görememektedir, Türkleri sadece "olumsuz kimlik" anlamında görebilirler. Turgut Özal "böyle bir hayâlin gerçekle olan ilgisi, onu kucaklayanların patolojisinden daha azdır. Sorun, yeterince güçlü olabilmek için, Avrupa'nın sözde öz-kimliğinin farklı ve münhasır olma ihtiyacında yatar" der.⁸⁵ Türk kültürünün gerçekliğine karşı ki-birli bir ilgisizlik ve aşağılama vardır: Avrupa'yı hâlâ değerler ve fikirler kaynağı olarak gören Türkiye'dekilere karşı bir kayıtsızlık ve Avrupa'yı memleket edinmiş Türk işçilere karşı sertleşmiş bir kızgınlık.

⁸⁴ Jonah Goldstein ve Jeremy Rayner, 'The politics of identity in late modern society', *Theory & Society*, 23, 1994, ss. 381-2.

⁸⁵ Özal, *Turkey in Europe*, ss. 304, 302, 317.

Bu Avrupalı tavırlar çok tehlikeli ve yıkıcıdır. Türk toplumunun zor gerçekliklerini kabul etmeyi reddetmekte, dönüş ve tehdit anlamında onları yanlış tanımlamakta, yaratıcı değişimi sarsmak için çalışmaktadırlar. Bu tavırlar aslında Hristiyan Batı'ya karşı ne anlama geldiklerini tanımlayarak Avrupalı gösterimleri ile özdeşleşecek bu temel öğelere güç kazandırmaktadırlar.⁸⁶ Yapıcı ilişkilerle ilgilenen Türklerle göre Avrupa kültürünün zalim görünüşü bu tür ilişkiler için temel bir engeldir.

Daha farklı, belki daha vahim bir biçimde, bu durum Avrupalılar için de bir engeldir. Avrupa kendisini, kendisiyle özdeş ve kendi kendine yetecek şekilde görmeye başlamıştır. George Corn, “modernitenin narsist tarihi” diye yazar.⁸⁷ Kimliği (sözde iç kaynaklı) gelenek ve Yahudi-Hristiyan ve Grekoromen kültürlerinin mirasının devamı olarak inşa edilmiştir. Diğer etkiler, özellikle Batı, İslâm'ı kolektif hafızadan silmiştir. Avrupa kültürünün olumluluğu Avrupa olmayanın olumsuzluğuna karşı tanımlanmıştır. Yayılma döneminde bu özgüvenli kültür dinamik görünmüştür ve evrensel bir kültür olarak tüm dünyaya gösterilmiştir. Ancak artık böyle zamanlarda yaşamıyoruz. Avrupa şimdi kendisinin dışarıya yansıttığı ya da ele geçirdiği ve inkâr ettiği her şeyden kendisini ayıran özel özellikler üzerine temellenmiş, özgül ve sınırlandırılmış yeni bir kimlik inşa etmeye çalışarak geri çekilmektedir.⁸⁸ Yeni sınır bölgeleri ve sınırlar oluştururken, farklı (yabancı) kökenleri ve gelenekleri nedeniyle asimile olamayacakları dışarıda bırakmaya çalışmaktadır. Şimdi çözülmesini ve seyriltilmesini tehdit eden tüm güçlere karşı mirasını korumayı amaçlamaktadır. Tarihi dinamizm, Jean Baudrillard'ın belirttiği gibi, “olumsuz bir tutkuya, reddetmeye ve antipatiye” dönüşmektedir. Bugün kimlik kendisini reddetmekte bulmaktadır; artık olumlu bir kimlik

⁸⁶ Aşırı sağın batı karşıtı düşünceleri üzerine, bkz. Copeaux, ‘Le rêve’. Batı'nın Bosna'ya karşı tavrının bu düşünceleri nasıl güçlendirdiği üzerine, bakınız Copeaux ve Yerasimos, ‘La Bosnie’. Müslümanlar arasındaki Batı karşıtı ve Avrupa karşıtı tavırlarla ilgili olarak, bkz. Ruşen Çakır, ‘Les mouvements Islamistes Turcs et l'Europe’, *Cahiers d'Etudes sur la Méditerranée Orientale et le Monde Turco-Iranien*, 14, 1990.

⁸⁷ Corm, *L'Europe et l'Orient*, s. 372.

⁸⁸ Djait, *Europe and Islam*, s. 1.

temeli yoktur.”⁸⁹ Tek olumlu yön, kabul edilen kültürün ebedileştirilmesinde bulunacaktır: muhafazası imkânsız proje. Avrupa krizine başka hiçbir çözüm yolu görünmüyor: Sadece tekrar var.

Baudrillard, “bunun elbette tarihî kültürün inkârı, bir tür tıkama ve bastırma işlemi olduğunu” söyler.⁹⁰ Artık yapılacak bir tarih ve değişim yoktur. Avrupa kültürünün kapalılığı tarihî amacın kaybı olarak görülebilir: “Tarihin sonu” fantezisi. Avrupa artık kendisini tarihin yaratılması açısından görmemektedir. Artık tarihî sürecin belirsizliğine açık değildir. Dinamik bir dönüşüm olarak modernite hissi artık yoktur. Modernite Avrupa’nın hatırlanacak ve saygı duyulacak geleneği olmuştur, yeniden bulunacak ve düzeltilecek değildir. İleriye doğru hiçbir yol yoktur ki, bu yol üzerinde tarihin tamamlanmadığı düşüncesi olmasın. Değişimin kaynakları aşağılandığında değişim gerçekleşemez.

Toynbee’nin bu kadar önemli gördüğü Batı sorunu Batı Avrupa’nın da bir parçası olduğu jeopolitik bölgenin (Balkanlar, Ortadoğu, Akdeniz, Doğu Avrupa, Türkiye) tamamı için temel bir sorun olmayı sürdürmektedir. Avrupa etkisini hâlâ sürdürmektedir; bir zamanlar değişimin bozulmasına ve alt üst olmasına neden olduğu yerde şimdi değişimi engellemeye ve tarihî süreci mahkûm etmeye çalışmaktadır. Tarihin tekrar harekette olduğu küresel bir bölgede Avrupa inşa edici bir rol oynayamaz. Aslında bu temel bir sorundur. Adam Philips der ki; “insanlar geleneksel olarak psikanalitik görüşmeye yanaşmışlardır, çünkü yaşamları hakkında anlattıkları hikâyeye durmuştur ya da çok acı verici bir hal almıştır, ya da her ikisi”. “Analizin amacı hikâyenin dağınık sonlarını ve daha dağınık başlangıçlarını tamir etmektir”.⁹¹ Ancak kolektif kimlikler konusunda ne olmalı? Hikâyeleri boş ve acı verici olmaya başladığında, kültürel topluluklar ne yapmalı? Avrupa’nın sorunu bu düzendir; bu sorun bütün kültürün kendi kendisini analizi olması gereken bir çözümlemeyi gerektirir.

⁸⁹ Francois Ewald, ‘Jean Baudrillard: “une ultime reaction vitale”, *Magazine Littéraire*, 323, Temmuz-Ağustos 1994, s. 22.

⁹⁰ *A.g.e.*

⁹¹ Adam Phillips, *On Kissing, Tickling and Being Bored*, Faber&Faber, Londra, 1993 (*Öpüşme, Gıdıklanma ve Sıkılma Üzerine: Hayatın Didiklenmemiş Yanlarına Dair Psikanalitik Denemeler*, çev. Fatma Başkent, Ayrıntı Yayınları), s. xx.

İyimser olmak zor. Avrupa'nın kendisini tarihi sürece yeniden adayabileceğine inanmak için sağlam temeller yoktur. Etrafını saran "Avrupa olmayan" algısını gerçekten dönüştürebilir mi? Bunu gerçekleştirmek için kendisini ötekilerin mitlerinden kurtarması ve onların gerçek, farklı ve karmaşık halklar olduğunu kabul etmesi gerekir. Bu kültürlerin bozulmasında ve yıkılmasında, bölgeyi rahatsız eden karmaşa ve şiddetteki payını anlaması için bu mitleri yok etmek zorunda kalacaktı. Bu da olaylardaki geçmişte yaşanan olaylardaki sorumluluklarını kabul etmesi anlamına geliyordu. Bu noktada, belki, karşılıklı affı başarmak için gerekli olan anıların karşılaşması ve değiş tokuş edilmesi ile uğraşmak mümkün olacaktı; Ricoeur'ün dediği gibi "unutursak affedemeyiz".⁹² Avrupa, mutabakatla geçmişinin üstesinden gelerek, geleceğe daha ümit dolu dönebilirdi; hikâyesinin esnek sonunu daha yaratıcı yazabilirdi. Yani bu değişikliği ve değişikliğin doğasında olanı kabul edemez miydi; bu yalnızca kendisinden yaratılamaz mıydı? Kültürel deneyim daima ötekilerin deneyimidir; Ötekiler, gerçek ötekiler, tarihî değişimdeki zorunlu dönüşümsel nesnelerdir. Tarih, ilişki ve etkileşim içindeki kültürlerden, kesintiye uğrayan kimliklerden oluşturulmuştur. "Avrupa olmayan" şimdi Avrupa kültürünün yeniden tarihselleştirilmesinde rol oynayabilir. "Avrupa deneyiminin bütün safhasını Avrupa anlamıyla diğer normlara, diğer değerlere, belki de diğer kategorilere maruz bırakma olanağı vardır."⁹³ Ayrıca belli durumlarda, diğer normlar ve değerler temelinde neyin başarılabilirliğini görme imkânı da vardır. Türkiye konusunda ortaya koymak istediğim şey budur. Avrupa kültürel kesintiye açık olmadığı sürece sadece geçmişinden bahsedilebilecektir; ancak kültürel kesintilerle birlikte geçmişte kalmış ümitleri kurtarma imkânına da kavuşacaktır.

⁹² Ricoeur, 'Universality', s. 123.

⁹³ Djait, *Europe and Islam*, s. 6.

ETNİK KİMLİKLERİN DİNÎ İÇERİĞİ*

Claire Mitchell

Etnik kimliklerin dinî boyutlarının teorik olarak yeterince irdelendiği söylenemez. Çağdaş sanayi toplumlarında sınırları dinî olarak çizilmiş grupları “esasinda” etnik oldukları biçiminde nitelendirme eğilimi mevcuttur. Bu makale, etnik sınırların dinî içeriklerinin ilk anda düşünüldüğünden daha önemli olabileceğini ileri sürmektedir. Bir dinî kimlik onun diğer kimliklerden farklı çalışmasına neden olan belirli dinî içerik ve varsayımlara sahip olabilir. Kimlikler esasen kendiliklerinden dinî görünmeseler de her an faaliyete geçebilecek gizli dinî boyutlara sahip olabilirler. Faal hale getirildiklerinde, dinin geri dönüşünü teşvik etmelerine rağmen kimliğin dinî boyutları kendilerine özgü farklı bir mantık izleyebilirler. Bu bakımdan, bu makale din ve etnisitenin birçok bağlamda iki yönlü bir ilişki içerisinde olduğunu savunuyor. Buna göre dinin etnik merkeziliği sadece destekleyici bir rol oynamasından ziyade, bunlardan biri diğerini harekete geçirebilir.

* Çeviri: Sultan Işık & Fırat Mollaer

Kaynak Metin: “The Religious Content of Ethnic Identities”, *Sociology*, 40, 2006.

Etnik Kimliklerin Dinî İçeriği

Dinî mensubiyet ile dinî kimliğin aynı şey olmadığı çok açıktır. Kuzey İrlanda'daki Protestanlar veya Katolikler ya da seküler Fransa'daki Müslümanlar gibi toplumsal gruplar genellikle dinî olarak birbirlerinden ayırt edilirler. Halbuki dinî etiketler sıkça kültürel ve etno-milliyetçi farklılıkları tanımlamak için kısaltma olarak kullanılırlar. Bir kişi sadece kendini dinî bir grupla özdeşleştirdi diye, bu o kişinin kendi benlik algısı, grup üyeliği kavramı ya da dünyayı algılayışı ile ilgili özellikle dinî bir şey olduğu anlamına gelmez. Bu ayrışmanın fark edilmesi, uzmanların birçok dinî kimliğin aslında kendi doğasında etnik olduğu ve pek az bir dinî içeriğe sahip olduğu sonucuna varmasına sebep olmuştur (Gans, 1994; Demerath, 2000, 2001).

Bu varsayımın, bazı bağlamlarda doğru olabilmesine rağmen, kesinlikle teorik ve ampirik sorgulanmaya ihtiyacı vardır. Bazen dinî kimliğin nerede bittiğini ve kültürel kimliğin nerede başladığını anlamak çok zordur. Radikal genç bir İngiliz Müslüman, Londra'nın Finsbury Park Camii'ne politik bir hutbe dinlemeye gittiğinde bu, dinî mi yoksa kültürel bir davranış mıdır? Dinî pratiklerini yerine getirmeyen Kuzey İrlandalı kralcı milis grubu üyesi biri vücuduna "Tanrı ve Ulster için" yazdığında, bu kültürel mi yoksa dinî bir sembol müdür? Dinî kuruluşlar, pratikler ve fikirler kültürel kuruluşlara, pratiklere ve fikirlere nüfuz ediyorlarsa, dinî içeriğin gerçekten önem taşıyıp taşımadığı sorusunu sormak uygun olacaktır.

Dinî olarak ayrıışmış grupların aslında etnik olarak ayrıışmış olduklarını varsaymak belki de bir Batı önyargısıdır. Örneğin Baber (2004), Hint milliyetçiliği literatürünün, dinî sınırlar konusunda "takıntılı" olmasına karşılık, ırksal kimliğin ayrışmanın önemli bir boyutu olarak göz ardı edilişinden bahseder. Bu mevcut Hindistan durumuyla çelişiyor. Diğer yandan, Avrupa'ya ilişkin etnisite ve milliyetçilik literatüründe ve bir dereceye kadar Birleşik Devletler'de bu tarz takıntılar yoktur. Hattâ, Batılı rasyonalistler arasında dinin toplumsal önemini hafife alan bir eğilim mevcuttur ki (Marty, 1997), 1960'lardan beri sekülerleşmeye önem veren bir eğilim olarak anlaşılabilir bir durumdur bu (Wilson, 1979; Bruce, 1995, 1996, 2002). Bununla birlikte, şimdilerde din sosyolojisi içerisinde hâkim olan durum, dinî canlanmanın biçimlerini açıklamaktır (Casanova, 1994; Davie, 1994, 2000a, 2000b, 2002; Berger 2000). Bu makale siyaset sosyologları

ve etnisite çalışan akademisyenlere din sosyolojisi içerisindeki tartışmalara cevap vermeleri ve dinî canlanmanın önemini anlamak için yeni modeller üretmeleri için çağrıda bulunmaktadır.

Elbette ki, birçok uzman dinin etnik kimliğin bir temeli *olabileceği* konusunda hemfikirdir. Son zamanlarda modern dünyadaki dinî-politik köktencilik ile ilgili çalışmalara verilen burslarda bir artış olmuştur (Jurgensmeyer, 1993; Keddie, 1998; Bruce, 2001). Fakat bunlar burada analiz edilecek dinî kimlik tipleri değildir. Aksine, bu makale Batı toplumlarında bugüne kadar ulusal, politik ve ekonomik gerekçelere dayandırılan etnisite ile motive olduğu varsayılan sosyal grupları incelemektedir. Makale, dinin önceliğinin kurulması ile ilgili değildir, ancak dinin oluşturulmuş kimliklere, topluluklara ve anlaşmazlıkların artmasına olan etkisini teorize etmektedir.

Bu makalenin amacı, bu tartışmalara açıklık getirmek ve sabit dinî içeriklerin etnik ve toplumsal kimliklere nasıl nüfuz ettiğine dair bazı analizlerde bulunmaktır. Makale, dine çoğunlukla etnik bir işaret ya da etnisitenin birincil kategori oluşunu destekleyen bir şey rolü verilmiş olduğunu tartışmak suretiyle, din ve etnisite arasındaki güncel tartışma konularını ayrıntılı bir biçimde ele almaktadır. Bütün bu din ve etnisite arasındaki ilişki dinin etnisiteyi beslediği şeklinde tek yönlüdür. Bu makale, buna karşıt olarak, dinin genellikle etnik kimliğin yapısını inşa ettiğini savunuyor. Kimlikler ilk olarak başlı başına dinî gibi görünmese de, her an yeniden canlandırılabilir üstü örtülü dinî boyutlara sahip olabilirler. Dinî içerik ve varsayımlar kimliklerin farklı şekillerde işlemesine yol açabilirler. Hattâ kimlik tartışmaları dinî canlanmayı da alevlendirebilir. Bu nedenle, bu makale birçok bağlamda din ve etnisite arasında çift yönlü nedensellik ilişkisi olduğunu savunmaktadır. Dinin basitçe etnik merkezliliği destekleyen bir rol oynamasından ziyade, biri diğerini tetikleyebilir.

Dinin Hızlı Bir Tanımı

Bir grup uzman bir şeyin dinî olarak adlandırılabilmesi için, onun, Wilson'ın (1979) tabiri ile yalnızca değerlerin doğaüstü kaynağına açık gönderme yapan faaliyetlere ait olması gerektiğini savunmaktadır. Fakat bütün dinler doğaüstü güçlere referans vermezler ve nihai gerçekliği sorgulayan bir vurgu en çok kendini dine adanmış kişiler için geçerli olabilir. Durkheim (1915) ve diğer işlevselciler daha çok

ritüellerin grup birlikteliğini ve paylaşılan değerleri nasıl oluşturduğu üzerinde dururlar. Ancak dinî ritüel olarak kabul edilecek şeyler çok geniş bir tanıma sahiptir, örneğin Shils ve Young'ın (1953) kralcılık ve taç giyme tören analizleri gibi. Şüphesiz, din gibi insanları bir araya getiren bir fenomeni sınıflandırma konusunda doğal olarak sorunlar vardır. Futbol güçlü müşterek duyguları kışkırtabilmesine rağmen, onu kutsal olarak tanımlamak dinin tanımını analitik olarak anlamsız kılacak şekilde genişletebilir. Bununla beraber, dinî alanı tanımlarken bazı şeyleri içeride kabul etmek ya da dışarıda bırakmak için bir açıklama bulunmaktadır.

“Dolaylı yoldan anlama” kuralı yararlı bir rehberdir. Bu kural analiz edilen kurumların, pratiklerin ve fikirlerin fark edilebilir bir biçimde dinî kurumlara, pratiklere ve fikirlere sıkı bir anlamda bağlı olup olmadığını anlamayı sağlar. Başka bir deyişle, bir kimse sıkı bir ruhsal/ilahî din tanımıyla yola çıkabilir ve hangi inanç ve davranışların dinî olarak sınıflandırılabilmesine karar verdiğinde bundan bir adım öteye geçmeyi kabul edebilir.

Bu sosyal sebeplerden ötürü dinî hizmetlere katılımın dinî davranış olarak sınıflandırılabilmesi anlamına gelir çünkü bireyler buralara iştirak ettiklerinde manevi mesajlarla bağlantı kurabilirler. Dinî pratiklerini yerine getirmeyen fakat dinî geleneğin içerisinde sosyalleşmiş ve farklı dinden olan biriyle farklı inançlara sahip oldukları için evlenmeyi reddetme konusunda emin olmayan kişinin yaptığı da dinî bir davranış olarak sınıflandırılabilir. Bireylerin dinî inançlarla olan ilişkileri muğlâk olabilmesine rağmen, sosyal ilişkilerde inançlar hâlâ önemli bir faktördür. Bir kilise, devletin istihdam planının düzenlenmesinde ve işletilmesinde yardım ederse, bu faaliyetin dinî bir boyutu olup olmadığı tartışılabilir. Bunun nedeni merkezî kurumların hâlâ geleneksel bir dinî görünüme sahip olmalarıdır. Bütün bu durumlarda manevi bir boyut bulunmamasına rağmen, manevi boyut sadece “dolaylı yoldan anlama” ile görünür olur.

Bu tarz kurum, davranış ve inancı dinin analizi içerisine almak önemlidir, çünkü bunlar din ile daha asli bir mânâ ile bağlanırlar. Birçok insan, zaman içinde, pratiklerinin ve inançlarının değiştiği, zayıfladığı ya da güçlendiği dinî yolculukları tecrübe eder. Bir hafta kiliseye iş bağlantıları kurmak için giden bir kişi, başka bir hafta verilen dinî hizmetin dinî içerikleri ile ilgili beklenmedik mânâlar bulabilir. Kiliseyi yalnızca sosyalleşme merkezî olarak kullanan birinin

onun dinî mesajlarına da âşina olması ve ileride yaşayacağı bir kriz anında bu merkeze dönmesi hiç de sıradışı ve beklenmedik bir durum değildir. Ortada dinî alanla göze çarpan birkaç bağlantı olsa dahi, din hâlâ sosyal olarak önemlidir ve kendi başına rehabilite etme kapasitesi vardır.

Diğer uzmanlar da soruyu aynı terimlerle şekillendirirler. Örneğin Davie (2000b) “dolaylı din”den bahseder. Davie’nin ileri sürdüğü gibi Batı Avrupa toplumları, dini canlı tutan çok az sayıda insanın var olduğu daha seküler toplumlar olarak görülmesine karşın, arka planda dinî fikir ve hatıralar bir anlam birikimi oluşturmaya devam ederler. Bireysel ya da sosyal kriz anlarında, bu dinî anlamlar ve davranışlar gün yüzüne çıkarlar ve dinin devam eden kamusal önemini ortaya çıkartırlar. Hervieu-Leger (2000)’e göre din, ayrıca kültürel hafızaya biçim verir ve kimliğin bir nesilden diğerine geçmesini mümkün kılar. Ancak, dinî hafıza geleneksel olarak saklanır ve dinî kurumlar sosyal etkisini kaybettikçe dinin müşterek kültürel kimliklerdeki yeri düşüşe geçer. Bu iki yaklaşım da “dolaylı yoldan anlama” kuralını yansıtır. Bu yaklaşımlar, dinî hassasiyetin zaman içinde zayıflayıp akışa geçtiğine fakat aynı zamanda dinî fikirleri kamusal bilinçte muhafaza etmek için bir dinî sadakat ya da kurumsal mevcudiyet çekirdeğine ihtiyaç duyulduğuna işaret ederler.

Hayata anlam veren ya da insanları bir araya getiren her şey dinî olarak sınıflandırılmayabilir. Buna rağmen, din doğaüstü olandan, geleneksel ortodoksiden ya da düzenli pratiklerden daha geniş olarak düşünülmelidir. Çünkü din, bireylerin ve grupların hayatlarında içten içe kaynayan ve yüzeye çıkmaya hazır bir kapasiteye sahiptir. O geri planda kalabilir de yeniden dirilebilir de. Ancak, bunu yapmak için, bireyler ve toplumlar kutsal referans noktalarına ihtiyaç duyarlar. Bu yüzden dini daha katı doğaüstü bir yapıda düşünme ve dini “dolaylı yoldan anlama” açısından düşünmek dinî kimlik analizlerinde neyin belirleyici neyin olmadığı konusunda karar vermekte faydalı yollardır.

Etnik Bir Belirleyici Olarak Din

Dinî bir kimliğin kavramsallaştırılmasının yaygın bir yolu da onu etnik belirleyici olarak tanımlamaktır ki, bu durumda din pek çok kere ilk anlamından uzaklaştırılır. Bu dinin içerik veya değerlerini değil de kimliğin etiketlerini taşıdığı yerlerdir. Tam aksine, etnisite ya da or-

tak miras ve aidiyet hissini temel alan bir halk olma duygusu daha fazla vurgulanmıştır (Horowitz, 1985; Smith, 1986; Connor, 1994; Hastings, 1997). Çoğunlukla bu, milliyetçi fikirlerle ya da özel bir coğrafyaya bağlılıkla eşleştirilmiştir. İlkçilerin (primordialistler) tanımında ise, etnisite kan bağı ve ortak atalara dayalı bir birliktelik olarak kabul edilir. Daha popüler köktenci yorumcular içerisinde, etnisite ortak bir tarih, kültür ve çok sık olarak dile dayanan ortak kökler algısına dayalıdır (bakınız Fishman, 1999). Din genellikle hayalî akrabalık için kullanılan kaynaklar listesine eklenir (Conneor, 1972; Nash, 1989). Öte yandan, Coakley'in (2002: 206) dikkat çektiği gibi, literatürde dine nispeten daha az ilgi gösterilmiştir. (Jacobson, 1998; Smith, 1999; Hunt, 2002; Coakley, 2002; Collins and Coleman, 2004 önde gelen istisnalardır). Sonuç olarak çoğu uzman, etnisitenin dinden ilham *olabileceğini* kabul ettiği halde, modern endüstri toplumlarında genel eğilim bunun böyle olmadığı yönündedir.

Bu, farklı şekillerde teorize edilmiştir. Gans (1979:9) “sembolik etnisite”yi “nostaljik bir bağlılık ... bir geleneğe yönelik gündelik davranışlara dâhil olma zorunluluğu duymaksızın hissedilebilecek sevgi ve gurur” olarak tanımlamıştır. Benzer biçimde, “sembolik dindarlığı” da ritüellerinde ya da bünyesinde düzenli katılım gerektirmeyen dinî kültüre bir bağlılık olarak teorize eder. Bazı ritüellere düzensizce katılınabilir ve dinî semboller kullanabilirken bu, seküler yaşam tarzlarıyla çelişmeyen bir şekilde yapılır (2004: 585-6). Winter (1996: 233) bu gözlemi “Yahudi hissetmenin” “Yahudi gibi davranmayı”, dinî ya da cemaatsel faaliyetlerle meşgul olmayı ya da bunları tercih etmeyi gerektirmediğini Amerikan Yahudileri ile ilişkilendirerek yapmaktadır.

Demerath'ın (2000; 2001) “kültürel din”i de Gans'ın “sembolik dini”ne çok benzer. Bu “hiçbir dinî katılımı ya da kişisel katılım duygusunu gerektirmeyen dinî miras ile yapılan bir kimlik saptamasıdır” (2001: 59). Bireysel düzeydeki kültürel dinî kimlikler sosyal düzeydeki sivil dinler ile mücadelesinde yansıtılırlar (2000: 131-2; 2001: 50). Etnik grupların kutsallaştırılması gibi bir durum mevcuttur. Demerath (2000: 137) son tahlilde, kültürel dinin sekülerleşme sürecinde sondan bir önceki aşamayı temsil edebileceği sonucuna varır. Dinin sembolize ettiği ve fakat dinî içerikten yoksun olan ilksel bir kültürel süreklilik duygusu ortada kalan tek şeydir. Öte yandan, Demerath “kültürel olarak dinî” olanın daha mecburi bir katılım gerek-

tiren daha derin bir bağlılığa ihtiyaç duyup duymadığı gibi çok önemli bir soruyu da sorar ve eğer ihtiyaç duyuyorsa bu nereden bulunabilir? diye sormayı sürdürür (2000: 137). Elbette ki dinî fikirlerin, sembollerin ve pratiklerin kalıntılarının bu anlamları yapılandırmak için yardım edip etmediği sorulmaya değerdir.

Bütün bu fikirler çoğu zaman benim de yakından bildiğim Kuzey İrlanda örneğine de uygulanmıştır. McGarry ve O’Leary (1995) bunu “din, kilit belirteç olduğu için önemi abartılmaktadır. ... Sınır belirtecine orada bir sınır olduğu gerçeğini göz ardı ederek çok daha fazla anlam yüklemek analitik bir hatadır. Dinî etiket etnik bir etikettir” diyerek Kuzey İrlanda örneğini devam ettirir (1995: 137). McGarry ve O’Leary, sözkonusu iki topluluğun, her birinin kendi milliyetine tapabilecekleri bir çeşit sivil din formları alabileceklerini söylerler; fakat işaret etmek istedikleri asıl nokta ise “bunun dinin milliyetçiliği desteklediğini savunan bir argüman olduğu ve tersinin doğru olmadığı” fikridir (1995: 212).

Bu, siyasi kimliğin baskın kimlik olduğu düşüncesidir. Fakat halka ait kimlikler yalnızca siyasi kimliklere indirgenemez. Kuzey İrlanda’daki Protestanlar, sendikacı olmadan, kendilerini İngiliz hissetmeden ya da Ulster’le özdeşleştirilmeden de “Protestan hissedebilirler”. Protestanlar arasındaki yaygın milliyetçi kimlik İngilizlik iken, bunun mânâsı epey muğlâktır. Yani etnisite her zaman milli kimlik ya da akrabalığa indirgenemeyecek kadar güç bir kategoridir. Etnik kimlik karışık ya da muğlâk olduğunda, dinî kaynaklar kimlik için daha kesin bir çerçeve sunarlar. Bu noktaya Jakobson (1998) genç İngiliz Pakistanlılar için de değinmiştir, etnik kimliğin karmaşık bir kategori olduğu ve İslâm’ın daha anlamlı bir sosyal kimlik oluşturduğu bir gruptur bu. Yani dinî kimlikler, genellikle etnik etiketlerden çok daha fazla kimliğin baskın göstergeleriye, bu nedenle tam olarak belirtilen (gösterilen) ne diye sormak zorunda kalıyoruz. Farklılık, sadece din tarafından temsil edilmek yerine kısmen din tarafından inşa ediliyor olamaz mı?

Dinin etnik bir belirteç olarak karakterize edildiği durumlarda asıl dinî içerik olarak tarif edilebilecek hiçbir şey yoktur. Bu bir açıdan milliyetçi gruplaşma duygusunun birincil önem olarak addedildiği sivil dine benzer. Grup birlikteliğini destekleyen inanç ve ritüeller nadiren dinin fark edilebilir alanlarıyla ilgili olurlar. Bununla birlikte, dinin boyutlarının benlik algısı oluşturup oluşturmadığını irdelemeyi

ihmal eden açıklamalar, yalnızca sınırlı bir analiz düzeyi ortaya koyarlar. Etnik kimliğin evrensel olarak çetrefil doğasını, etnik ve siyasi kimlikler egemenliğine dair sorunlu varsayımları ve insanların daha derin bağlılıklara yönelik muhtemel ihtiyacı hakkındaki verili soruları ortaya koyduktan sonra, dinin belli etnik kimlikler için, belirleyici işaretlerin yanı sıra, birtakım içeriklerinde fiilen sağlayıp sağlayamadığını yeniden sormak önem taşımaktadır.

Etnisiteye Destek Olarak Din

Başka bir literatür ise dinin etnisiteyi destekleyen rollerine önem verir. Din yalnızca kimliğin bir belirteci değil, aksine sembolleri, ritüeller ve kurumları ile etnik kimliği destekleyen bir yapıdır. Bu ilişkide, dinin temel içeriği grup kimliği oluşturmada daha önemli bir rol oynar. Fakat bu hâlâ destekleyici bir roldür. Etnisite hâlâ analizin birinci kategorisidir ve dinin birincil etnik kimliği meşrulaştırdığı, kutsallaştırdığı ayrıca desteklediği düşünülür.

Örneğin Hamf (1994), Barth'a benzer şekilde kültürel ayrımların ortak kökenlere, dile, dine dayandırılabilceğini, belirteçler ile ölçülen objektif mesafelerin ise oldukça alâkasız olduğunu savunur. Öte yandan, dinî sınır belirteçlerinin sosyal olarak güçlü olabileceğini de savunur. Din ve âyinler, diğer birçok kimlik işaretlerine nazaran sosyal değişimlere daha dirençlidir, din etnik girişimciler tarafından başarılı bir şekilde kullanılmıştır ve dinî semboller insanların tarihini onaylamakta daha çok işe yarar diye devam eder (1994: 11-12). Yani Hamf için din, toplumun nasıl harekete geçtiği ya da politize olduğu konusunda çok etkilidir; bunun nedeni dinin çocukluktaki sosyalleşme sürecine kadar uzanmasıdır. Onun ritüelleri günü, yılı ve bütün üyeler arasında duygusal bir bağ yaratan hayat aşamalarını şekillendirir ve belirler. Genellikle yetkilileri ve farklı seviyelerdeki örgütsel biçimleri bir hayli çoktur, ayrıca etnik ve dilsel olan topluluklardan daha iyi kurulmuşlardır (1994: 15).

Öte yandan, Hamf dinî ritüellerin “mobilizasyon için bir araç” olduğunu iddia eder (1994: 16). Teoloji bir grubun ekonomik ve siyasi menfaatlerini meşrulaştırmak için kullanılabilir. Bu bağlamda Hamf, dinin etnisite için etkili bir destek gibi işlediğini söyler. Hamf dinin etnisiteyi desteklemek için nasıl araçsallaştırıldığı konusuna vurgu yapmakta oldukça haklıdır. Öte yandan o, çoğu grubun dinî kimlik

ve motivasyondan ziyade ekonomik ve siyasi amaçlarının olduğunu varsayar. Böyle olunca da Hamf, sonuç olarak dinî etnisitenin temeli olmasındansa, siyasetle ilişkisinin kesilmesi (bağdaştırma, evrenselcilik, asimilasyon, düzenleme ve benzeri yollarla) gereken bir şey olarak görür (1994: 16-17).

Benzer bir yaklaşım Mol'un de (1976) içinde bulunduğu bir grup içerisinde de hâkimdir; bu grup, dinin kimliği bir başka karmaşık gerçekliğe daha düzenli bir yorum getirerek kutsallaştırdığını söyler. Bu gruplar bireylerin derin, belki de etnik, endişelerine ilâhî açıklama ve gerekçelendirme getirmek için dine başvururlar. Mol, dinin kimliği psikolojik tatmin ve duygusal güvenliği sağlama yöntemleri ile koruduğunu söyleyerek devam eder. Fakat, Mol'a göre din, zaten orada var olan diğer kimlikleri muhafaza eder. Onların yapılandırılmasında ya da dönüşümünde temel rolü oynayan bir yapı değildir.

Ancak bu sorunlu bir varsayımdır. Winter (1996), Prell'in (1989: 188) çalışmasını örnek verir. Prell, Minyak (Yahudi dua cemaati) üzerine yaptığı çalışmada görmüştür ki, cemaat üyeleri, Tanrı'yla kişisel bir bağları olmasa da, dua vasıtası ile kendilerini "aşkın bir İsrail halkı" unsuruna bağlamaktadır. Winter (1996: 243), etnik grupların kutsallaştırıldığı yerlerde, dinin bazı formlarının grubun varlığının devam ettirebilmesi için önemli olabileceğini söyler. Etnik kimliği korumak için dine ihtiyaç vardır. Fakat kuşkusuz söz konusu etnik grubun dinî bilinci için bunun sonuçlarını analiz etmek yerinde olacaktır. Smith'e (1999: 336-8) göre dinî seçim mitleri önemlidir çünkü bunlar dışarıya karşı seçilmişlere ahlâki bir üstünlük verir ve o topluluğa ruhsal özgürleşme vaad eden özel bir kadere sahip olduğuna dair bir fikir sağlarlar. Smith, etnik bir süreç olarak görülebilmemesine karşılık, bu tarz mitlerin sınır çizmeye yardım etmek üzere kullanıldıklarında, kendi içlerine doğru çevrilebileceklerini ve kendi ruhsal kaynaklarına daha ciddi bir biçimde itimat etmeye zorlanacaklarını ileri sürer.

Chong (1998) bu tarz gözlemleri muhafazakâr Evanjelik Protestanlığın Amerika'daki ikinci nesli Koreli Amerikalılar için yapar, "Kilisenin dinî ve etnik bakış açısı, geri dönülemez bir şekilde etnik kimliği ve bilinci desteklemesi ve güçlendirmesiyle ilgilidir" der (1998: 275). İnsanlar Amerika toplumu içerisindeki yerlerini anlamaya çalıştıklarında meşrulaştırma aşağıdan yukarıya yapılır. Ayrıca, Protestanlık ve Kore değerleri arasındaki ilişki dinî liderler tarafından kür-

süden yayımlanır. Son tahlilde, Chong Kore-Amerikan kimliğinde çok fazla dinî temelli içerik olduğunu kabul eder. Öte yandan, Chong'un odak noktası din ve etnisitenin karşılıklı olarak koşullandırılmasındansa, dinin etnik kimlikleri kuvvetlendirmesi, desteklemesi, sürdürmesi, meşrulaştırması ve kutsallaştırması üzerinedir. Din etnisite ile çok sıkı ilişkilidir ve etnisite ondan şekillenir, fakat etnisite temel kategoridir.

Bu fikirlere genellikle Kuzey İrlanda'daki dinî kimliklerin analiz edilmesinde başvurulur. Örneğin Bruce' (1994: 22; 1986: 264), sembolik Evanjelik kültürün Ulster Protestanlarının etnik kimliğinde oynadığı rolün altını çizer ve bu sayede sayısız inançlı kişi üzerinde politik olarak etkili olduğunu söyler. Din, grup aidiyetini tanımlar, tarihte geniş rol oynar, grup faydalarını meşrulaştırır ve radikal bir şekilde grubu geleneksel düşmanlarından ayırır (1994: 25). Hattâ Bruce, dinin Kuzey İrlanda siyasetinde Protestanlar için anlaşmazlık nedeni olacak kadar baskın bir tema olduğunu söyler. Öte yandan, Bruce'un da (1995, 1996) tartıştığı gibi bu biraz yanıltıcı olabilir, şöyle ki sekülerleşme, dinin etnik grup kimlik işareti olduğu anlaşmazlık ve değişim durumları haricinde, olayların normal seyridir. Bruce'a göre "önemli olan bireyin dindarlığı değil, belirli bir din ile tanımlanan etnik gruplarla olan birleşimleridir" (1996: 122). Bu sebeple, Bruce'un çalışmaları Evanjelizmin özünün etnik kimliği desteklemesinin ayrıntılarını vermesi açısından faydalı iken, sonuçta, sorunun asıl kökleri ve analizin nihai bölümü dinî olmaktan ziyade etniktir.

Brewer (1998) ile Brewer ve Higgins'in (1999) Protestanlar arasındaki dinî anti-Katolik çalışmaları etnik bir destek olarak tanımlanabilir. Brewer anti-Katolikliğin sosyolojik bir süreç olarak değerlendirilmesi gerektiğini iddia eder. Sınırları çizmek için kaynakları sağladığını, Protestanların siyasi duruşlarını rasyonelleştirdiğini ve haklı çıkardığını ve tehdit zamanlarında birliği sağladığını söyler. Brewer'in çalışması Katolik karşıtlığının her bir değişkeninin nasıl özel teolojik pozisyonları siyasi fikirlerle ve Katoliklerle ilişkiyle (eksikliğiyle) iç içe geçtiğini özetlerken hiçbir şekilde teolojiyi göz ardı etmemektedir. O dinî anti-Katolikliğin *özünün* sosyal ve siyasi güçle nasıl ilişkili olduğunu irdeler. Bununla beraber, Brewer'a göre anti-Katoliklik "hedefleri çabuklaştıran, destek kaynağı formu ve maddi menfaat sağlayan bir kaynaktır" (1998: 1). Brewer Protestanlar anti-

Katolikler, çünkü onlar gücü ve daha üstün bir kimliği devam ettirmek isterler, iddiasında bulunuyor gibidir. Bu birçok durum için doğru olabilir, fakat bu dünya üzerindeki yerlerini anlamlandırmaya çalışan insanlar tarafından dinin aşağıdan/temelden yukarıya doğru kullanım yollarını yakalamadığını söyler. Flanagan Brewer'a şöyle cevap veriyor:

...(t)eoloji, etkilediği sosyal özellikler, kimlikler ve sınırlara göre ele alınır. Bu sosyolojinin kimlik meseleleri ve postmodern benlikle uğraşırken yüzleştiği anlama sorunlarını çözmek için teolojiye mecbur kaldığı diğer yaklaşımlardan ayrılmaktadır. (2000: 234)

Kuşkusuz, Bruce Brewer'in iddia ettiği gibi, din etnisiteyi genellikle destekler ve meşrulaştırılır; iktidarı haklılaştırır. Ancak, onun kimlik üzerinde başka hangi biçimlerde iş gördüğünü de sormamız gerekiyor.

Bu açıklamalar dinî ana etnik işaretleyici olarak görenlerden daha ileri giderler. Onlar temel dinî bedeni etnik kimliğin kemikleri üzerine koyarlar. Onlar düzgün bir şekilde dinin nasıl bir güç kaynağı olarak işlediğini, nasıl dinî sembollerin kimliği meşrulaştırdığını ve etnik girişimcilerin nasıl dinî anlamlardan faydalanmaya baktıklarını kabul ederler. Bu gözlemler eğer biz din ve etnisite arasında var olan ilişki ile ilgili tartışmaları bir adım öteye götürürsek çok önemlidirler. Birçok durumda, din bu tarz meşrulaştırma ve kutsallaştırma rollerini oynar. Fakat sonuç olarak, bunlar yardımcı rollerdir. Dine etnisitenin desteği gibi davranarak, dinin çoğu kez etnisitenin oluşumunda ve gücü çoğaltmada oynadığı rolün önemini azaltıyorlar.

Etnisitenin Temeli Olarak Din

Banton “etnik içeriğin zaman ve mekân içerisinde değişebileceğini ve içinde bulunduğu sosyal ortamdan kolaylıkla ayrılamayacağını” söyler (2000: 482). Doğru bir şekilde işaret ediyor ki, eğer daha geniş bir tanıma başvurulursa birçok anlaşmazlık etnik olarak sınıflandırılabilirdi, fakat örneğin komşuluk, sınıf, ırk, din ve siyasi çıkarları temel alan sosyal ilişkilerin çok boyutlu yapısını takdir etmeksizin yapılan bir etnik sınıflandırma bizim olay ya da ilişki analizlerimize bir katkı sağlamaz.

Ruanne ve Todd'un (2005) bu yaklaşımı yankılayan tutumları, etnisitenin içeriğini incelemek için alternatif kavramsal bir çerçeve

oluşturur. Bu yazarlar, etnisitenin pratik faydalı bir kategori olduğunu, fakat bunun çoğunlukla diğer temel içeriklerle içinin doldurulması gereken zayıf bir kategori olduğunu iddia ederler. Grup algısı her zaman paylaşılan soy veya akrabalık üzerine kurulmaz diye de devam ederler. Etnik kategori dinî veya dilsel içeriklerle tamamlanabilir. Ayrıca, “bu isimler diğer kategorilerin (daha derin) etnisite kategorisinin (yüzeysel) işaretçilerine dönüşmediklerini tartışmaktadırlar. Bunun yerine, etnik kategorinin hissedilen ihtiyacını, talep edilen ‘insan’ çeşidini ve buna bağlı değerleri kısmen inşa etmektedirler” (s. 6). Dahası, Ruane ve Todd etnisitenin içeriğinin mânâ ve işlev olarak zamanla değişebileceğini savunurlar.

Bu argümanlar dinî kimlik analizlerinde son derece önemlidir. Belli bir dinin içeriği, belli bir etnik grubun kendisi üzerinde nasıl düşüneceği ve onun değerlerinin ne olduğu konusunda ciddi bir etkiye sahip olabilir. Bu yalnızca bir grubun kendisini nasıl düşündüğünü anlamak için değil, aynı zamanda onun diğer gruplarla ilişkilerini ve kendi grup üyelerinin davranışlarının temelini anlamak için de önemlidir. Başka bir deyişle dinî fikir ve değerler kimlik ve davranışları düzenlemeye yardım ettiğinde bu, ortak akrabalığa ve belli milli veya siyasi ideallere dayanan kimlik ve davranışlardan farklıdır.

Dinî içerik kimliklere değişik yollardan ilham verir. İlk olarak, din genellikle kutsal bir duyguyu çağrıştırır. Bu kimliğin muhalif olan yapısına güçlü bir boyut katabilir. Dinî tarihe sahip bir toplumda, iyi ve kötü hakkında olan dinî inançların devreye girmesi muhtemeldir. Bu, toplum içerisindeki bazı grupların diğerlerine nazaran neden daha fazla muhalif olduğunu açıklamaya yardım edebilir. Din, ruhani durumları ve olayları açıklamak ve meşrulaştırmak için kaynaklar sağlayabilir. Kutsala yapılan referans başka kaynaklardan sağlanması zor olan ideolojik bir kesinlik oluşturabilir. Fakat elbetteki bu, insanların zaten orada var olan sınırları meşrulaştırmak için dinî kullanması gibi tek yönlü basit bir ilişki değildir; dinî inançlar kendi başlarına kısmen sınırları oluşturabilirler.

İkinci olarak, dinler kimliğin karakterini etkileyecek belirli ideolojik telakkiler oluştururlar; ve belirli doktrinsel öğreti ve ahlâki yönelimlere sahiptirler. Kültürel ve tarihsel bağlamla harmanlanmış dinî olarak bilgilendirilmiş içerikler gündelik hayatın sağduyu anlayışının içine sızabilirler (Mitchell, 2004). Örneğin Evanjelizmin cinsel ahlâk ile ilgili kaygıları vardır ve bireysellik üzerine vurgu yapar (Martin,

1999: 40-2). Bu ahlâk ve bireysellik tasavvurları Evanjelizm kimliklerinin, örneğin Koreli Amerikalı, Nijeryalı, Venezuelalı ve Kuzey İrlandalı gibi, işlemleştirilmesini önemli ölçüde etkilerler. Onlar diğer gruplar hakkında, iş hakkında, kamu hukuku ve buna benzer alanlar hakkında varsayımlar ile ilgili bilgi verirler. Benzer şekilde, İslâm'ın içinde de İslâmi değerler ve toplum şablonu oluşturmak için var olan bir yasal kurallar bütünü vardır. Kısaca, dinler sosyal dünyayı yorumlamak ve iyi hayatın anlamını tanımlamak için özel ideolojik tasavvurlar önerirler.

Bu ideolojik kavramlar dindar olmadıkları halde hâlâ dinî cemaatlerle ilişkisini devam ettiren kişilerin bile içine işleyebilir. Kimlikler seküler görüldüğünde bile onların oluşumundaki kaynakların önemini araştırmaya değer, çünkü üzeri örtülü dinî içerikler kimliğin işleyişini kısmen koşullandırır. Örneğin Protestan bireyseliğinin kavramları, ismen Protestan olanların benlik algısı hakkında bilgi verebilir. Mitchell'in (2005) mülâkat yaptığı dinî pratikleri yerine getirmeyen Protestan bir kadın kendi Protestanlığının ona özgürlük sunan, seçme ve düşünme hakkı veren, "bir yaşam tarzı" ve "kişisel bir tercih" olduğunu söylemiştir. Ayrıca, bunu, Katolik okullarının doktrinleri ve "sıkı"lığı nedeniyle dinleri bakımından daha fazla suçluluk ve baskıya maruz kaldıklarını ileri sürdüğü Katolik muadillerine karşıt bir biçimde sunmaktadır. Yani belirli dinî tasavvurlar kendilerini dindar olarak tanımlamayan kişiler için bile bazı etnik kategorileri doldurmak üzere kullanılabilir.

Dinî olarak belirlenmiş sınırların kurumsal boyutları da ayrıca önemlidir. Dinlere genellikle kendi nüfuzlarını yaymak için güçlü kurumlar eşlik eder. Bu etki çoğu zaman eğitim sisteminin içine kadar genişler ve bu nedenle toplumsal kimliğin aktarımı için önemli bir kurum haline gelebilir. Kiliseler insanların siyasi deneyimlerine anlam vermenin yanı sıra liderlik de sağlamaya çalışırlar. Kriz anlarında koruma ve rehberlik sunarlar ve genellikle seküler devlete karşı ahlâk ve adalet için çekinmeden konuşurlar (Casanova, 1994). Bu, dinî olarak tanımlanan gruplara güçlü kurumsal bir dayanak noktası, sosyalleşme kurumu, örgütlenme ve liderlik verir.

Ayrıca din, toplum için çok etkili bir kolaylaştırıcı unsur olabilir. Ritüeller toplumların hayalî grup mefhumunu sahnelemeleri için anahtar yoldur. Diğer organizasyonların bu kadar geniş bir spektruma sahip halka düzenli iletişimi kolaylaştıracak bir forum sağlayabilecekle-

rini düşünmek zor. Kiliseden kaynaklanan diğer aktiviteler sosyal eylem ve siyasi hareketlenmeyi artırabilir. İnanç temelli gönüllü kuruluşlar Avrupa toplumlarında sosyal bakım çalışmalarının çoğunu sağlamaktadırlar. İnsanlar kiliseleri araçsal olarak kullandıkları zaman bile, meselâ basitçe bir toplantı yeri sağlamak veya kültürel kimlik oluşturmak için, insanların sürekli dinî normlar, semboller ve mesajlarla temasa geçmesi gibi beklenmeyen dinî sonuçları olabilir.

Din sosyal sınırlara temel içerikler sağlayabilecek birçok belirli özelliğe sahiptir. Elbette ki, bütün toplumlar ya da kimlikler dinî temellere sahip değildir, ama ciddi bir din varlığı ya da tarihi olan toplumlarda din, benlik ve ötekinin sınıflandırılmasının türetildiği bir kültürel birikim oluşturabilir. Dinî kültürler çok farklı değerlerden, hayat tarzlarından, davranış şekillerinden hatıra ve ritüellerden beslenen zengin bir kültürel veri sağlar (Ruane ve Todd, yakında çıkacak). En dindar için, din bütün bu hususlarda önemli olabilir. Öte yandan biri dinî pratikleri yapmasa ya da Tanrı'ya inanmasa bile, dinin yine de gündelik hayatın birçok alanına ulaşması mümkündür. Çoğunlukla, dinin daha derin bir etnik farklılığı işaret ettiği zeminlerde görünür ve aslında bu tarz fazladan bazı roller oynar.

Bunun gibi, dini kavramsallaştırmak zaman içerisindeki etnik kimlik değişimlerinin dinamiklerini yakalamak için temel bir etnik içerik sağlamak adına da önemlidir. Etnik kimlik dinî değişimlerle yeniden şekillendirilebilir ve bu da onun anlamını ve işlevini değiştirebilir. Belirli bir etnik kimlik içerisinde kan bağı ve akrabalık daha az önemliyken onun dinî boyutu daha fazla önem kazanabilir, ya da tam tersi de olabilir. Başka bir deyişle, din etnisiteyi etkileyebilir, etnisitenin dini etkilediği gibi. Aralarındaki ilişki dinin basitçe etnisiteyi desteklediği yerlerde doğrusal olmaktan ziyade çok yönlü olabilir. Bu etnik değişimleri olduğu gibi dinî değişimleri açıklamak için de önemlidir.

Bu ikna edici örnekler kimliğin dinî boyutlarının zaman içerisinde nasıl yükselip alçaldığını açıklığa kavuşturmak için yardımcı olurlar. Sırp milliyetçiliğini tartışan Sells 1989'da "Sırp Golgothası"nın bu milli hikâyeye yeni ateşli efsanevi dinî içerikler enjekte edilmesi ve "Sırp Kudüs"le ilgili olarak yeni dinî bir dilin oluşması biçiminde tanımlar (2003: 312-13). Anlaşmazlık durumlarında dinî ayrışmanın benzer dinamikleri Hırvat Katolikleri arasında da görüldü. Kurumlar ve Katoliklik sembolleri yalnızca kan dökmeyi meşrulaştırmadı, ayrı-

ca anlaşmazlık durumlarında kefarete ve kurbanı anlamak için de bir çerçeve sağladı.

Sell, dinî mitolojinin milliyetçi aktörler tarafından, kendi kendisini gerçekleştirmede, araçsallaştırıldığına altını çizer. Sells, dinî figürlerin “suç ortaklığı”ndan, sembollerin “işe koşulması”ndan ve dinî olarak saf bir dinî alan yaratma “projesi”nden bahseder. Bunların ötekini reddederek içe doğru dinî topluluklar ve maneviyat oluşturma çabası olduğunu da söyler. Ayrıca, “militanlar bir kez bu efsaneler adına kan döktüklerinde artık ona bağımlı olurlar...bir kez sembollerin, ritüellerin ve mitlerin gücü araçsallaştırıldığında, bu güç kontrol edilemez bir hale gelir, onu manipüle ederek başlayanlar kendilerini onun kölesi olarak bulurlar” (2003: 315). Yani Sell’in analizleri aynı zamanda dinin kendi başına etnisiteyi nasıl oluşturduğunu ve bir kez uyandırıldığında artık dinin kendisinin temel olarak belirgin duruma geldiğini vurgular. Din asıl gösterilen olur. Bu, sosyal ve siyasi anlaşmazlıkların dini nasıl yeniden oluşturup maneviyatın canlanmasına sebep olabileceğine dair mükemmel bir içgörü sağlar.

Aynı şekilde Raj (2000: 548), 1990’lardan itibaren İngiltere’deki üniversitelerde büyüyen Hint cemaatlerine dikkat çeker. İlk olarak, etnik aktörler onlara verilen Asyalı, Müslüman ve siyahî kimliklerinin yerine Hindu kategorisini hedeflemişlerdi. Dinî kimliğin önceliğine başvuruldu ve kimlik politikasıyla bağlantı kuruldu; fakat ilk olarak Hinduizmin dinî fikirlerine bağlan(ıl)madı. Aksine, Hinduizmin daha kültürel bir versiyonu vurgulandı. Öte yandan, insanlar “Hindu ne demektir?” sorusunu tanımlamaya başladıklarında etnik sınırların dinî unsurları daha belirgin olarak oluşmaya başladı. Aktörler, kendilerini Hinduizm yerine Hindutva’ya (Hindu milliyetçiliği) referansla açıklamaya ve meşrulaştırmaya başladılar. Cemaat programları kendi amaçlarını dine daha fazla önem vererek, Hindu birlikteliğini destekleyerek, Hindu yaşam tarzının ebedi propagandasını yaparak ve Hindutva felsefesinin önemini altını çizerek yeniden tanımlamaya başladılar.

Raj, bu vurguların Güney Asya Hindu milliyetçilik hareketi söylemi ile örtüştüğüne dikkat çeker; onlar ayrıca Britanya’da aynı zamanda meydana gelen bazı anahtar olaylarla da ilişkili olabilirler. Yani Hindu kimliğinin dinî unsurlarının yeniden yükselişi sosyal katalizatörler ve siyasi paralelliklere sahiptir. Öte yandan, Hinduizmin ilk başta kendini anlama için anlamlı bir kategori olarak kullanıldığı ger-

çeği, kimliğin dinî tasavvurunun ya da bir yaşam tarzı olan dharma-
nın, insanlara zaten tanıdık olduğu mânâsına geliyordu. Din sosyal
olarak üstü örtülü bir şekilde önemli olmaya ve değişen sosyal du-
rumlara cevap vermeye devam etti. Bunun gibi Raj da “dinî uyanışın
kimlik siyasetini de içerdiğini” söyler (2000: 550).

Dinî kimlik bileşenlerinin uyanışı etnik girişimcilerin geçişi kolay-
laştırması olmadan, bireysel düzeyde olduğu gibi grup düzeyinde de
gerçekleşir. Meselâ Chong (1998: 266-8) , kendi katılımcılarının ilk
başta Kore-Amerikan Evanjelik Kilisesi’ne sosyal ve kültürel sebep-
lerden ötürü katıldıkları halde (sosyal ilişkileri devam ettirmek ve
kültürü ve dini ayakta tutmak için), sonrasında yeni keşfedilmiş katı-
lımlarının dinî dönüşüm ve yenilenmelere neden olduğunu fark et-
miştir. Etnisitenin dinî içeriği, etnik kimlik ile ilgili kişisel mücadele
zamanlarında yeniden aktive olur. Bundan sonra, dinî kimlik kendi
başına bir hal alır ve Chong’un katılımcılarının eylemleri Evanjelizm-
den ve Kore kültüründen aynı anda etkilenir. Etnik kategorinin anla-
mı değişmiştir.

Bu örnekler bireylerin veya grupların etnik kimliği desteklemek
için dini bilinçli bir şekilde nasıl araçsallaştırdıklarının örnekleridir.
Bundan sonra kimliğin dinî unsurları yenilenebilir ve kendilerine ait
bir hayat sürebilirler. Ayrıca bireylerin kendilerini anlamalarında di-
nin “dolaylı yoldan anlama” şeklinin bilinçsiz bir şekilde yeniden et-
kin olduğu durumlar da vardır. Bilinçli olarak oluşmazlar, fakat dinî
inançlar ve pratikler kişilerin gözler önüne serilmiş biyografilerini el
yordamı ile aramaları gibi kendiliğinden yüzeye çıkabilirler.

Jim’in hikâyesi (Mitchell, 2005) dinî kimliğin bilinçsizce yeniden
etkin olma dinamikleri hakkında aydınlanmaya yardım eder. Bu üstü
örtülü dinî inanç içeriğinin göze çarpan kısmı, seküler etnik grup
kimliği olabilir. Jim (takma adı) kiliseye gitmeyen genç Protestan va-
tanperver bir Belfastlı’dır. Babasının ise bir Pentecostalist olduğunu
fakat sorun çıkaran ve hiçbir zaman ciddi bağlılık göstermeyen biri
olduğunu söyler. Kendisini zaman içerisinde politik ve dinî anlamda
daha ılımlı biri olmuş olarak tarif eder. Jim cemaatine daha büyük/
geniş bir bağlılığın yanısıra sınıf meseleleri ile daha ilişkilidir; dinî
kimliği ise ikinci planda gelmektedir. Öte yandan siyasi krizler anın-
da, 1998’de Hayırlı Cuma Antlaşması (Good Friday Agreement) ar-
dından yaşanan Protestan kaybı gibi, kimliğin dinî boyutları devreye
girdi. Jim şu anda Katoliklerle çalışıyor ve onları arkadaş olarak gö-

rüyorsa bile, siyasi kaybın, kendi tabiri ile, içindeki anti-Katolikliği tetikleyici unsurları bir kez daha nasıl provoke ettiğini anlatıyor. Dinî pratikleri yerine getiren bir Protestan olmadığı halde ve Katoliklikle kurduğu yeni ilişkisine rağmen, siyasi korkular yeniden kendisi ve öteki hakkındaki dinî fikirlere başvurmasına neden oluyor. Kendisini geleneksel dinî kategoriye giderken buluyor, Katolik kilisesinin ve Katolik çalışma arkadaşlarının daha günahkâr dürtüleri olduğundan şüphe ediyor. Neden doğru ya da yanlış dinî prensipler olduğuna ve aralarında anlaşma olmadığına inandığını da merak ediyor.

Jim'in sadık Protestan kimliği görünüşte seküler olmasına ve görünür bir dindarlık göstermesine rağmen, kimliği en azından kısmi olarak dinî kaynaklardan oluşmuştur. Gerçekten kimliğin dinî boyutların üzeri örtülü olabilir ve belirli durumlara cevap olarak yeniden tetiklenebilir. Sosyal ve siyasi tecrübeler kişilerin dinî yolculuklarını etkileyebilir. Dinî fikirlere âşinalık, dinî kurumlarla iletişim ve dinî etkinliklere katılım olan yerlerde, ne sebeple olursa olsun, din insanların bilincinde kalır ve dış ve iç faktörlere cevap verirken rehabilite edilebilir. Kimliğin bu dinî unsurları en çok mücadele zamanlarında anlam kazanır, fakat bu, dinin yalnızca daha derin bir kategoriye destek çıktığı anlamına gelmez. Bunun yerine, bu mücadelenin anlamının ve sosyal ilişkilerin anlamının inşa edilmesine yardım eder.

Bu fikirler topluma yeniden konulduğunda, kendilerine ait mantığı devam ettirirler ve basitçe sosyal ilişkilere işaret etmektense sosyal ilişkilerin örüntülerini yeniden üretirler. Bu önemlidir çünkü bu tarz dinî kaynaklardan oluşan kimlik –örneğin Protestan kimliği, özgürlük fikirleri, bireysellik ve benzeri– özel bir kimliktir. Bu tarz dinî ilhama sahip tasavvurlar sosyal ilişkilerde ve siyasi müzakerelerde önemli bir rol oynar. Onların temellerini anlamak demek, Kuzey İrlanda'daki Protestanları neyin harekete geçirdiğini yavaş yavaş anlamaya başlamak demektir. Bunu etnik sembolizme veya desteğe indirgemek ise Protestanların kendisini nasıl gördüğünü ve onlarla kendi terimleri üzerinden nasıl iletişim kurulacağını yanlış anlamak demektir. Yani dinî temel önemlidir.

Bu hadiseler hareketsiz dinî fikirlerin sosyal ve politik durumlara cevap anlarında nasıl canlanabildiklerini gösteriyor. Son örnek ise, din ve etnisite arasındaki iki yönlü ilişkiyi kimliğe dair temel olarak dinî öncelikli yaklaşımın etnik kategoriye biçimlendireceği gibi bir durumu anahatlarıyla ele alacak. Yirmi muhafazakâr Evanjelik Pro-

testanla Kuzey İrlanda'da yaptığımız röportaj, anayasal sorundan ve Britanya ile olan yakınlıktan, Protestan inancı ve “ahlâki değerleri”nde kökleşmiş bir kimliğe doğru bir değişiklik olduğunu göstermiştir (Ayrıca bkz. Ganiel, 2004; Mitchell and Tilley, 2004). Britanya ile süregelen birlik tam olarak birleşik İrlanda kadar kötü bir seçenek olarak yorumlanmaktaydı. Britanya, hukuku Evanjelikler için zarar verici olan hazcı bir toplum olarak tanımlanmaktaydı. Birleşik bir İrlanda, Katolik kilisesinin gücünün düşüşe geçişi ve tüketiciliğin yükselişi ile beraber daha zayıf bir tehdit unsuru olarak görülmüştür. Aslında, görüşmecilerin çoğu İrlanda Cumhuriyeti'nde Evanjelizmi geliştirecek yeni imkânlar üzerine yoğunlaşmıştı.

Birçok durumda, Evanjelikler kendi dinî kimliklerine dönüyorlardı. Görüşmecilerin çoğu gösterdi ki, biz şu anda “ahir zaman”dayız ve Anlaşma bu son anların göstergesi olabilir. Bazıları siyasete olan ilgiyi kaybettiklerini ve ruhların kurtarılmasına, Evanjelizme ve din değiştirmeye yoğunlaştıklarını söyledi. İçlerinden biri, Anlaşmanın geçmesinin ahir zamana yaklaşırken ona zamanın önemini gösterdiğini ve o önceki siyasi faaliyetlerindense artık güzel haberleri yaymaya odaklanmasını sağladığını söyledi.

Bu durumlarda Protestan kimliğinin dinî unsurları daha güçlü olurken siyasal, bölgesel, ulusal boyutları zayıflıyor. Din, Kuzey İrlanda da Protestanlığın siyasi üstünlüğünü destekleyen basit bir araç olmuyor, aksine etnik kimlik yeniden şekillendiriliyor ve din bunda aktif bir rol oynuyor.

Sonuç olarak din, sıklıkla etnik yapının özünü oluşturur. Bazen gruplar ya da bireyler etnik kimliği canlandırmak için dinî kaynakları kullanır ve birçok durumda bu kimliğin dinî boyutlarını da etkinleştirir. Bu durumlarda kimlik din ile birlikte etnik içerik ile de şekillendirilir. Diğer durumlarda gizli din ya da “dolaylı din”, sosyal ve siyasal değişikliklere karşılık olarak farkında olmadan bireyler tarafından yeniden canlandırılabilir. Bazen çocuklukta öğrenilmiş dinî düşünceler hayatlarının sonraki zamanlarında bir anlam ifade ediyor gibi görülebilir ve bireysel çaba ile kendilerini ve sosyal ilişkilerini anlamak için başvurulabilir. Bir kez yeniden alevlendiğinde, kimliği saptamanın dinî boyutları daha baskın olabilir, ikincil olarak aynen kalabilir ya da yeniden ortadan kalkabilir. Bazı durumlarda etkili olabilir bazılarında ise olmaz. Burada önemli olan nokta dinî etkinleştirmenin bir dizi örneğinin olması değil, aslında dinî ve etnik kimlik arasında çift

tarafli dinamik bir ilişki türünün olmasıdır. Her biri diğeri içerisindeki değişiklikleri devreye sokabilir.

Sonuç

Bu makalede, belli etnik kimlik saptamalarında tahmin edilenden daha fazla dinî nedensellik ve içerik olabileceği iddia edildi. Kimliğin öncelikle etnik olduğu varsayılan durumlarda, görünenden daha derine, dinî altyapılarına, ifadelerine ve çıkarımlarına bakmak gerekir. Sıklıkla, din ve etnik temelli kimliklerde iki yönlü birbirini bilgilendiren ve birbiri içindeki değişimleri provoke eden karmaşık bir ilişki mevcuttur. Toplumsal bir yapı olarak din, kişilerin ve grupların ona anlam verdiği kadarıyla anlam kazanır. Dinin aktif bir kimlik kategorisi olduğunu söyleyerek, dinin kendi başına değişimleri etkilediğini ya da davranışları belirlediğini söylemiş olmuyoruz. Bu, daha ziyade, kişiler ve grupların özdeşleşmeler inşa etmek üzere temel dinî içeriklere sıklıkla başvurduklarını iddia etmektir.

Bu önemli bir nokta çünkü dinî özdeşleşmeler, etnik kan bağı ve akrabalığa dayanan özdeşleşmelerden farklı bir çeşittir. Dinin önemli bir özelliği bir kutsal duygusu uyandırmasıdır. Bu zaten muhalif olan kimliğin yapısına güçlü bir boyut katabilir. Dinin sahip olduğu kurumlar ve ritüel pratikler toplumsal örgütlenme ve siyasi mobilizasyonun artmasını sağlayabilir. İnsanlar kiliseyi araç olarak kullandıklarında bile, bir toplantı yeri sağlamak ya da kültürel kimliğin teşviki için, bu beklenmedik dinî sonuçlara sebebiyet verebilir. Benzer şekilde, seküler görünen kimliklerde bile, yapının kaynaklarına vurgu yapmayı denemeye değer, çünkü üstü örtülü dinî içerik kısmen bir kimliğin işleyiş yolunu belirler. Dahası, dinî kimliğin diğer kimliklerin altında yatan gizli boyutları varolmasına rağmen, dinin geri gelme ve yeniden yüzeye çıkma potansiyeli de vardır. Kimlik anlaşmazlıkları ve diğer sosyal anlaşmazlıklar dinin yeniden etkinliğini tetikleyebilirken, din kendine özgü bir hal alabilir. Sosyal hayatta dinin devam eden bir görünürlüğü ve kimliğin müzakere edilmiş doğası üzerine yapılan vurgunun artması, modern toplumalarda din ve etnisite arasındaki ilişkiyi açıklığa kavuşturmak, teorik ve ampirik olarak, iddialı yeni bir araştırma alanı olmayı vaat ediyor.

Kaynakça

- Baber, Z. (2004) ‘“Race”, Religion and Riots: The Racialisation of Communal Identity and Conflict in India’, *Sociology* 38(4): 701-18.
- Banton, M. (2000) ‘Ethnic Conflict’, *Sociology* 34(3): 481-98.
- Barth, F. (1969) *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: Bergen.
- Berger, P. L. (ed.) (2000) *The Desecularization of the World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Centre.
- Brewer, J. (1998) *Anti-Catholicism in Northern Ireland 1600-1998*. London: Macmillan.
- Brewer, J. and G. Higgins (1999) ‘Understanding Anti-Catholicism in Northern Ireland’, *Sociology* 33(2): 235-55.
- Bruce, S. (1986) *God Save Ulster: The Religion and Politics of Paisleyism*. Oxford: Clarendon Press.
- Bruce, S. (1994) *The Edge of the Union: The Ulster Loyalist Political Vision*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (1995) *Religion in Modern Britain*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (1996) *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. (2001) *Fundamentalism*. Oxford: Polity Press.
- Bruce, S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chong, K.H. (1998) ‘What it Means to be Christian: The Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary Among Second-Generation Korean Americans’, *Sociology of Religion* 59(3): 259-86.
- Coakley, J. (2002) ‘Religion and Nationalism in the First World’, in D. Conversi (ed.) *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*, pp. 206-25. London: Routledge.
- Collins, P. J. and S. Coleman (2004) ‘Ambiguous Attachments: Religion, Identity and Nation’, in P.J. Collins and S. Coleman (eds) *Religion, Identity and Change: Perspectives on Global Transformations*, pp. 1-25. Aldershot: Ashgate.
- Connor, W. (1972) ‘The Politics of Ethno-nationalism’, *Journal of International Affairs* 27(1): 1-21.

- Connor, W. (1994) *Ethno-nationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- Davie, G. (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Davie, G. (2000a) 'Religion in Modern Britain: Changing Sociological Assumptions', *Sociology* 34(1): 113-28.
- Davie, G. (2000b) *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.
- Davie, G. (2002) *Europe: The Exceptional Case*. London: DLT.
- Demerath, N. J. III (2000) 'The Rise of Cultural Religion in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden', *Social Compass* 47(1): 127-39.
- Demerath, N. J. III (2001) *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Durkheim, E. (1915) *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Free Press.
- Fishman, J. A. (ed.) (1999) *Handbook of Language and Ethnic Identity*. Oxford: Oxford University Press.
- Flanagan, K. (2000) 'Sociology and Religious Difference: Limits of Understanding Anti-Catholicism in Northern Ireland', *Studies* 89(355): 234-42.
- Ganiel, G. (2004) 'Ulster Will Fight: Civil Society and the Politics of Traditional Evangelicalism', paper presented at the conference, '*Northern Ireland: A Civil or Uncivil Society?*', September, Bristol University.
- Gans, H. J. (1979) 'Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America', *Ethnic and Racial Studies* 2(1): 1-20.
- Gans, H. J. (1994) 'Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Generation', *Ethnic and Racial Studies* 17(4): 577-92.
- Hamf, T. (1994) 'The Sacred Marker: Religion, Communalism and Nationalism', *Social Compass* 41(1): 9-20.
- Hastings, A. (1997) *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hervieu-Léger, D. (2000) *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Horowitz, D. L. (1985) *Ethnic Groups in Conflict*. Berkeley: University of California Press.

- Hunt, S. (2002) ‘“Neither Here nor There”: The Construction of Identities and Boundary Maintenance of West African Pentecostals’, *Sociology* 36(1): 147-69.
- Jacobson, J. (1998) ‘Religion and Ethnicity: Dual and Alternative Sources of Identity Among Young British Pakistanis’, *Ethnic and Racial Studies* 20(1): 238-56.
- Jurgensmeyer, M. (1993) *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press.
- Keddie, N. (1998) ‘The New Religious Politics: Where, When, and Why do “Fundamentalisms” Appear?’, *Comparative Studies in Society and History* 40(4): 696-723.
- Martin, D. (1999) ‘The Evangelical Protestant Upsurge and its Political Implications’, P.L. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* içinde, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center/Grand Rapids, MI: W.G. Eerdmans.
- Marty, M. E. (1997) ‘Cultural Foundations of Ethnonationalism: The Role of Religion’, W.A. Van Horne (ed.) *Global Convulsions: Race, Ethnicity and Nationalism at the End of the Twentieth Century* içinde, pp. 115–30. Albany: State University of New York Press.
- McGarry, J. and B. O’Leary (1995) *Explaining Northern Ireland*. Oxford: Blackwell.
- Mitchell, C. (2004) ‘Is Northern Ireland Abnormal? An Extension of the Sociological Debate in Modern Britain’, *Sociology* 38(2): 237-54.
- Mitchell, C. (2005) ‘Behind the Ethnic Marker: Religion and Social Identification in Northern Ireland’, *Sociology of Religion* 66(1): 1-22.
- Mitchell, C. and J. Tilley (2004) ‘The Moral Minority: Evangelical Protestants in Northern Ireland and Their Political Behaviour’, *Political Studies* 52(4): 585-602.
- Mol, H. (1976) *Identity and the Sacred*. Oxford: Blackwell.
- Nash, M. (1989) *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prell, R. (1989) *Prayer and Community: The Havurah in American Judaism*. Detroit: Wayne State University Press.
- Raj, D. S. (2000) ‘“Who the Hell Do You Think You Are?”: Promoting Religious Identity Among Young Hindus in Britain’, *Ethnic and Racial Studies* 23(3): 535-58.
- Ruane, J. and J. Todd (2005) ‘The Roots of Intense Ethnic Conflict May Not Always be Ethnic: Categories, Communities and Path Dependence’, *Archives Europeenes de Sociologies* 45(2): 209-32.

- Ruane, J. and J. Todd (forthcoming) *Dynamics of Conflict and Transition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sells, M. (2003) 'Crosses of Blood: Sacred Space, Religion and Violence in Bosnia-Hercegovina', *Sociology of Religion* 64(3): 309-32.
- Shils, E. and M. Young (1953) 'The Meaning of the Coronation', *Sociological Review* 1(1): 63-81.
- Smith, A.D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.
- Smith, A.D. (1999) 'Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals', *Nations and Nationalism* 5(3): 331-55.
- Wilson, B. (1979) *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Winter, J.A. (1996) 'Symbolic Ethnicity or Religion Among Jews in the United States: A Test of Gansian Hypotheses', *Review of Religious Research* 37(3): 233-47.

YAZARLAR HAKKINDA

Edward W. Said

Yirminci yüzyılın çığır açıcı kitaplar listesinin başında gösterilen *Orientalism*'in gür sesli yazarı, ABD kamuoyunda Filistinli bir aktivist, Filistin davasının yılmaz savunucusu, eleştirel bir kültür ve edebiyat teorisyeni, Columbia University'nin efsane Karşılaştırmalı Edebiyat profesörü ve entelektüel. Said'in Batı'nın Doğu temsillerindeki iktidar ekonomisini ayrıntılı bir biçimde irdelediği bu çok yankı bulan eseri, bugün "postkolonyal teori" olarak anılan disiplinin öncüsü olarak görülmektedir (Said, bu terime yönelik oldukça eleştirel bir tutuma sahip olsa da). Eser, Şarkiyatçılığı, Batı'yı türdeş ve bütünlüklü bir kültürel kimlik olarak kuran bir söylem olarak ele aldığından günümüzdeki kimlik, çokkültürcülük ve demokrasi tartışmalarına eleştirel bir müdahale anlamı da taşımaktadır. 2003'te vefat eden Said'in eserlerinin büyük bir bölümü dilimize tercüme edilmiştir. Bu eserlerden konumuzla daha doğrudan ilgili olanları şunlardır:

Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı, çev: Tuncay Birkan, Ayrıntı Yayınları, 1995.

Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları, çev: Berna Ülner, Metis Yay., 1999.

Kış Ruhu, çev: Tuncay Birkan, Metis Yayınları, 2000.

Kültür ve Emperyalizm, çev: Necmiye Alpay, Hil Yayınları, 2004.

Hümanizm ve Demokratik Eleştiri, çev: Osman Akınhay, Agora Kit., 2005.

Paralellikler ve Paradokslar, (Daniel Barenboim’le birlikte), çev: Osman Akinhay, Agora Kitaplığı, 2006.

Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem, çev: Ferit Burak Aydar, Metis Yay., 2009.

Kültür ve Direniş, Agora Kitaplığı, 2009.

Joseph Conrad ve Otobiyografide Kurmaca, çev: Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, 2010.

Oryantalizm: Tartışma Metinleri, editör: Aytaç Yıldız, Doğu Batı Yay., 2007.

Stuart Hall

Postkolonyal çalışmalar, kültürel çalışmalar, ırk ve cinsiyetle ilgili meselelerde çağdaş Fransız düşüncesinden yararlanan yeni teorik yaklaşımlarıyla Britanya Kültürel Çalışmalar Okulu’nun öncü düşünürlerinden biri olmuştur. Çalışma konuları, kültürel kimlik, “ırk” ve etnisite; Gramsci’nin kuramı ve “hegemonya”nın yeni kültürel-politik yorumları; ırksal önyargılar ve medya bağlantısı; popüler kültür ve göstergebilim vd. Open University’de Emeritus Profesör’dür. İlgili çalışmaları:

“Cultural Studies: Two Paradigms”, *Media, Culture and Society*, vol. 2, 1980.

“The Question of Cultural Identity”, Hall, David Held, Anthony McGrew, eds, *Modernity and Its Futures* içinde. Cambridge: Polity Press, 1992.

Questions of Cultural Identity, (ed. Paul du Gay’le birlikte), Sage, 1996.

Yeni Zamanlar: 1990’larda Politikanın Değişen Çehresi, (Martin Jacques’la birlikte), çev: Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları.

“Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler”, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, çev: Gülcan Seçkin & Ümit Hüsrev Yolsal, Bilim ve Sanat Yayınları.

“Yerel ve Küresel: Küreselleşme ve Etniklik”, çev: Hakan Tuncel, *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, Bilim ve Sanat Yayınları.

“Kültürel Kimlik ve Diaspora”, *Kimlik*, çev: İrem Sağlamer, Sarmal Yayınevi.

Homi Bhabha

Edward Said ve Gayatri Spivak’la birlikte postkolonyal teorinin “kutsal üçlü”sünden biri olarak kabul edilir. Çalışmaları, ulus, milliyetçilik, kimlik, kültürel etkileşim, sömürgecilik söylemi, modernlik gibi alanlarda toplanmaktadır. Eserlerini çevreleyen anahtar terimler ise: “melezlik/melezleşme”, “müphemlik”, “taklitçilik”, “farklılık” biçimi.

minde sıralanabilir. Bhabha, Frantz Fanon'un çalışmalarına getirdiği yeni yorumlarla olduğu gibi, postyapısalcı felsefenin ana temalarını kıvrak bir zekâyla temellük ederek kültürel teoriye yaptığı özgün katkılarla, ana akım çokkültürcülük ve liberalizmi sorgulayan, dinamik ve çok katmanlı bir (melez) kültür anlayışının başlıca isimlerinden biri haline gelmiştir.

Nation and Narration (ed.), Routledge, 1990.

The Location of: Culture, Routledge, 1994.

Edward Said Continuing the Conversation, ile birlikte ed. W. J. T. Mitchell, 2005 (*Edward Said ile Konuşmaya Devam*, çev. Hayrullah Doğan Koç Üniversitesi Yayınları, 2012).

Nancy Fraser

Eleştirel Teori ve postyapısalcı felsefeyi birleştirmeye yönelik tutumuyla ve adalet sorununu liberal adalet ve Marksist ekonomizmin ötesinde yeniden düşünmeye ya da güncellemeye yönelik entelektüel çabasıyla tanınmış feminist düşünür. Çalışmaları, feminist teori, kamusal alan, modernite ve postmodernite, adalet teorisi, yurttaşlık alanlarında toplanan Fraser, New York'ta New School for Social Research'ta felsefe ve siyasal bilimler profesörü olarak görev yapmaktadır.

Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory, University of Minnesota Press and Polity Press, 1989.

Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition, Routledge, 1997.

Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange, (Axel Honneth'le birlikte), Verso, 2003

İhtiyaçlar Mücadelesi, çev: Aykut Kılıç, Agora Kitaplığı, 2006.

Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World, Columbia University Press and Polity Press, 2008.

Çatışan Feminizmler: Felsefî Fikir Alışverişi, (S. Benhabib, J. Butler ve D. Cornell'le birlikte), çev: Feride Evren Sezer, Metis Yayınları, 2008.

Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis, Verso, 2013.

Axel Honneth

Eleştirel Teori'nin yeni kuşak düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Honneth'in uzmanlık alanı, sosyal ve siyasal felsefe, etik ve sosyal teoridir. Honneth'in bu alanlarda getirmiş olduğu kayda değer katkı, Hegelci felsefeyi yeniden yorumlama çabasının ürünü olan "tanınma teorisi"dir. Honneth, tanınma'yı, Batı siyasal düşüncesindeki kökenleriyle birlikte analiz ederek, sosyal ve siyasal felsefenin temel sorun-sallarından biri olarak gündeme getirmiştir. Honneth'in kuramında, tanınma, ahlâki ve hukuki bir boyut taşımakla birlikte, siyasal bir sorundur; bunun gibi, onun felsefi antropolojisinin ve sosyal ontolojisinin temel kavramıdır. Başka bir deyişle, Honneth, "tanınma"yı geniş bir felsefi projenin –felsefi antropoloji, sosyal ontoloji, etik, siyasal kuram– anahtar kavramı/grameri olarak düşünmektedir.

The I in We: Studies in the Theory of Recognition, Polity Press, 2012.

The Pathologies of Individual Freedom: Hegel's Social Theory, Princeton University Press, 2010.

Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory, Columbia University Press, 2009.

Reification: A New Look at an Old Idea, Oxford University Press, 2008.

Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory, Polity Press, 2007.

Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange, (Nancy Fraser'la birlikte), Verso Press, 2003.

The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts, MIT Press, 1996.

The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy, State University of New York Press, 1995.

The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory, MIT Press, 1991.

Cornell West

Amerikalı düşünür, yazar, aktivist ve –hem 60'ların Yeni Sol hareketleri hem de eski solun sosyalist ve komünist partilerinden gelen yazar ve entelektüellerin oluşturduğu Yeni Amerika Hareketi'nin bir devamı olarak görülen– Amerika'nın Demokratik Sosyalistleri'nin ünlü bir üyesi. Çalışmalarının büyük bir bölümü, ırk, cinsiyet ve sınıfın Amerikan toplumundaki rolünün araştırılmasına hasredilmiş olan

West'in fikirleri, Siyah Hristiyanlığı, Marksizm, neo-pragmatizm ve aşkıncılık gibi birbirinden farklı kaynaklardan teşekkül etmiştir. 60'ların Sivil Haklar Hareketi'nin yakın bir tanığı olan West, Princeton'daki African-American Studies'te ve New York'taki Union Theological'daki Religious Philosophy and Christian Studies'te profesördür. Entelektüel çabasının anafikri, bir kitabının başlığındaki gibi, "Avrupamerkezcilik ve (ana akım özcü ve liberal) çokkültürcülüğün ötesine geçmek" biçiminde tanımlanabilir.

Beyond Eurocentrism and Multiculturalism: Prophetic Reflections, Notes on Race and Power in America, Common Courage Press, 1993.

Race Matters, Vintage Books, 1993.

Alberto Melucci

Toplumsal hareketler ve kolektif kimlik konularında önde gelen teorisyenlerden biri olan Melucci, Milan Üniversitesi'nde sosyoloji profesörü olarak görev yapmış, kültür sosyolojisi ve psikoloji disiplinlerine önemli katkılarda bulunmuştur.

Nomads of Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society, Hutchinson, 1989.

Challenging Codes: Collective Action in the Information Age, Cambridge University Press, 1996.

Oyuncu Benlik: Çağımız Toplumunda Birey ve İnsan, çev: Başak Kıcıır, Sel Yayıncılık.

"Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması", *Yeni Sosyal Hareketler: Teorik Açılımlar*, yay. haz.: Kenan Çayır, Kaknüs Yayınları.

Bhikhu Parekh

Britanya'da çokkültürcülük ve kimlik konularında akademik ve kamusal çabalarıyla en tanınmış yazarlardan biri olan Parekh, London School of Economics'ten 1966'da doktora derecesi aldı. Çalışma alanı, siyasal teori olan Parekh, çokkültürcülük, kültürel farklılık, kimlik, ırkçılık üzerine yazdığı eserlerin yanı sıra Irksal Eşitlik Komisyonu'nda çalıştı ve "Parekh Raporu" olarak anılan ve Birleşik Krallık'taki çokkültürcülük tartışmalarında önemli bir dönüm noktası sayılan raporun hazırlanmasına katkı sundu.

Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse, Sage, 1989.

The Future of Multi-Ethnic Britain: Report of the Commission on the Future of Multi-Ethnic Britain, Profile Books, 2000.

(*Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori*, çev: Bilge Tanrıseven, Phoneix Yayınları).

A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World, Palgrave Macmillan, 2008.

Craig Calhoun

Kolektif kimlik, toplumsal hareketler ve toplumsal muhalefet, milliyetçilik ve etnisite, kozmopolitanizm, kamusal alan konuları başta olmak üzere, sosyal ve siyasal teorinin anlaşılmasına kayda değer katkılarda bulunmuş bir sosyal bilimcidir. New York University'de Eylül 2012'ye kadar sosyoloji profesörü olarak görev yapan Calhoun, şu anda London School of Economics and Political Science'in yöneticisidir.

Neither Gods nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China, University of California Press, 1994.

Critical Social Theory: Culture History and the Challenge of Difference, Blackwell, 1995.

(*Milliyetçilik*, çev: Bilgen Sütçüoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2012).

Nations Matter: Culture, History and Cosmopolitan Dream, Routledge, 2007.

The Roots of Radicalism: Tradition, The Public Sphere and Early Nineteenth-Century Social Movements, The University of Chicago Press, 2012.

Cosmopolitanism and Belonging: From European Integration to Global Hopes and Fears, Routledge.

Philip Gleason

Notre Dame Üniversitesi tarih bölümünde uzun bir süre görev yapan Gleason, 1996'daki emekliliğinin ardından aynı üniversitede Emeritus Profesör olarak görev almıştır. Çalışma alanları, Amerikan entelektüel tarihi, göç, etnik tarih ve Amerikan Katolikliği'nin tarihidir.

Contending with Modernity: Catholic Higher Education in the 20th Century. The Conservative Reformers: German-American Catholics and the Social Order.

Catholicism in America, and Keeping the Faith: Language and Ethnicity in 20th Century America.

Diana Fuss

Doktora derecesini Princeton Üniversitesi İngilizce ve Göstergebilim disiplinlerinden almıştır ve aynı üniversitede İngilizce profesörüdür. Çalışma alanları, Amerikan Edebiyatı, Feminizm ve Cinsiyet Çalışmaları, Edebiyat Teorisi'dir. Fuss'un çalışmalarında kimlik/kimlik politikası, bu meseleyi ele alırken kullandığı psikanalizin özdeşleşme teorisi, yine kimliğe yönelik tartışmalarda sıklıkla karşımıza çıkan ve âdeta kronik bir gerilimi ortaya koyan özcülük-inşacılık gerilimiyle baş etme çabası merkezî bir yer almaktadır. Fuss'un kendi terimleriyle söylersek, çalışmaları, "kimlik politikasını yeniden politikleştirerek", kimliği politik bir kategori olarak kurtarmaya odaklanmıştır. Fuss, bu minvalde, özellikle özcülük-inşacılık gerilimine müdahale eder. Buna göre, özcülük ve inşacılık, karşıt olmaktan ziyade birbirine bağımlı olarak görülmelidir. Söz konusu gerilimin iki tarafı, birbirine yarışan hakikatlerden ziyade, Foucaultcu bir anlamda, söylemsel stratejilerdir. Fuss, bu noktada, 'özcülük versus inşacılık' biçiminde bir akıl yürütmenin ve özcülüğü farklılığa karşı bir biçimde konumlandırmanın özcülüğün kendi içindeki farklılıkları görmeyi engellediğini ve en önemlisi farklı türden "özcülük"leri yanlış bir biçimde türdeşleştirmeye hizmet ettiğini ileri sürer. Gayatri Spivak'ın çok dikkat çeken "stratejik özcülük" terimine yakın bir ruhla, özcülüğün "tutuculuğu ya da radikalliğinin, onu *kimin* kullandığı, nasıl harekete geçirildiği ve etkilerinin/sonuçlarının nerede toplandığına ciddi bir biçimde bağımlı olduğu"nu iddia eder.

Essentially Speaking, Routledge, 1989.

Identification Papers, Routledge, 1995.

The Sense of an Interior: Four Writers and the Rooms that Shaped Them, Routledge, 2004.

Rogers Brubaker

California Üniversitesi'nde sosyoloji profesörüdür. Sosyal kuram, göç, yurttaşlık, milliyetçilik ve etnisite konularında uzmanlaşmıştır. Max Weber'de rasyonellik fikri üzerine kaleme aldığı ilk kitabının

ardından yurttaşlık, milliyetçilik ve etnisiteyle ilgili şu kitapları yazmıştır:

(*Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, çev: Vahide Pekel, Dost Kitabevi, 2010).

Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe, Cambridge University Press, 1996.

Ethnicity without Groups, Harvard University Press, 2004.

Frederick Cooper

New York Üniversitesi'nde tarih profesörüdür. Çalışmaları, sosyal bilimler ve kolonyal durum, kölelik, kölelik bağlamında ırk ve emek, sömürgeleşme ve sömürgeleşme süreçleri hakkındadır.

Decolonisation and African Society: the Labour Question in French and British Africa, Cambridge University Press, 1996.

Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History, University of California Press, 2005.

Tracey Seding

Kuzey Colorada Üniversitesi'nde İngilizce bölümü profesörlerinden ve aynı üniversitenin Kadın Çalışmaları programı yöneticilerindendir. Çalışma konuları, 16. ve 17. yüzyıl İngiliz edebiyatı, Shakespeare, edebiyat kuramı, feminizm ve psikanalizdir.

Epistemology of the Crossdresser: Sexual Politics in Early Modern England, State University of New York, 1995.

Kevin Robins

Robins'in çalışma sahası, ulus-aşırı kültürel çalışmalar ve medya politikası, Avrupa kültürü ve kimliği, Avrupa, Türkiye ve Balkanlar'da göç ve göçmen kültürler ve kent kültürüdür.

Kimlik Mekânları: Küresel Medya, Elektronik Ortamlar ve Kültürel Sınırlar, (David Morley ile birlikte), çev: Emrehan Zeybekoğlu, Ayrıntı Yay., 1997.

İmaj: Görmenin Kültür ve Politikası, çev: Nurçay Türkoğlu, Ayrıntı Yayınları, 1999.

The Challenge of Transcultural Diversities: Cultural Policy and Cultural Diversity, Council of Europe Publishing, 2006.

Allison Weir

Batı Sydney Üniversitesi'nde siyasal ve sosyal düşünce doktora programında dersler vermektedir. Çalışma sahası feminist teori, eleştirel kuram, sosyal ve siyasal felsefe, 19. ve 20. yüzyıl kıta Avrupası felsefi olan Weir –özellikle faillik ve özgürlük, iktidar ve dayanışma açısından– bireysel ve kolektif kimlik kuramlarıyla ilgilenmektedir.

Identities and Freedom, Oxford University Press, 2013.

Sacrificial Logics: Feminist Theory and the Critique of Identity, New York and London: Routledge, 1996.

Costas Douzinas

Britanya Eleştirel Hukuk Çalışmaları akımının üyelerindendir. Birkbeck Institute for the Humanities, Londra Üniversitesi'nde hukuk profesörü olan Douzinas'ın çalışmaları, insan hakları, kozmopolitizm ve eleştirel hukuk çalışmalarında odaklanmıştır.

Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism, Routledge Cavendish, 2007.

The End of Human Rights, Hart, 2000.

Politics, Postmodernity and Critical Legal Studies: The Legality of the Contingent, Routledge, 1994.

Muhammad Kamal

University of Melbourne Asia Institute Arabic and Islamic Studies'te öğretim üyesidir. Uzmanlığı, Molla Sadra ve Doğu varoluşçuluğu, Hegel, Heidegger ve Batı varoluşçuluğu, modern İslâm düşüncesi üzerinedir.

The Philosophy of Mulla Sadra and Martin Heidegger: From Essence to Being, ICAS Press, 2010.

Mulla Sadra's Transcendent Philosophy, Ashgate Publishing Limited, 2006.

Essential Dictionary of Islamic Thought, (ortak yazar), Seaview Publisher, 2001.

Towards Hegel's Anthropology, Karachi University Press, 1992.

Hegel's Metalogic, A Critical Study of Hegel's Logic, A Foreword by Prof. Manzur Ahmed, Royal Book Co., 1989.

Claire Mitchell

Queen’s University Belfast’da Sosyoloji, Sosyal Politika ve Sosyal Hizmetler bölümünde öğretim üyesidir. Çalışmaları, din, kimlik, politika, Evanjelizm ve Kuzey İrlanda toplumu üzerine yoğunlaşmıştır.

Religion, Identity and Politics in Northern Ireland: Boundaries of Belonging and Belief, Ashgate, 2006.



Modern insanın benlik saplantısı ile iktidarların, aslında kendi benliklerine hapsolmuş ve içe kapanmış bireyler üzerinde tatbik ettikleri politikalar bir ironiyi de gözler önüne serer: Bir yanda "ben kimim", ne istiyorum, neyi değerli ve önemli buluyorum, hayat benim için ne anlam ifade ediyor gibi daha çok kişisel arzu ve idealleri dile getiren bir kendini tanımlama ve keşfetme ihtiyacı, insanları, gene kendi benlikleri merkezinde daha çok yüzeysel psikolojik okumalara ve arayışlara yöneltirken, diğer yanda hayatın farklı alanlarına hükmeden egemen otoriteler, kimliklerin doğmasına yol açan aidiyet hissi etrafında inanç ve bağlılıkların, anlam ve değer dünyasına yönelik olguların nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir benlik anlatısı geliştirirler ve özellikle medya aracılığıyla bu söylemsel pratiklerin yaygınlık kazanmasına çalışırlar.

Kapitalist dünyaya özgü bu durumda, siyasi, ekonomik ve toplumsal gruplar var olmak için süreklilik arz eden bir gerilime ve çatışmaya ihtiyaç duyarlar; çünkü grup içi bağlılıkları, dayanışmayı ancak bu şekilde canlı tutabilirler. Böylece söylem siyasetlerinin ve algı yönetimlerinin pratikleri altında şaşkına dönen ve ezilen yığınlar yeniden kendi yalnızlıklarına dönerler ve bireysel anlam arayışı umutsuzca sürüp gider.

Kimlik siyaseti ve kimlik politikaları üzerindeki tartışmaların bu denli çok olması tamamen modernliğe özgüdür. Bu yüzden, sözde kapsayıcı ve kuşatıcı birer söylem iddiasıyla sunulan ve ayrıştırılan milli, dini, siyasi, kültürel vb. kimliklerin, bireyin toplumsal, kamusal, kişisel alandaki taleplerini ve ihtiyaçlarını ne ölçüde karşıladığı büyük bir soru işaretidir. Ve bu minvalde kişisel benliğin sürekliliğinin, aynılığının, özdeşliğinin nasıl olduğu ve olması gerektiği ile aidiyetlerinin, bağlılıklarının nasıl ve ne şekilde sağlandığı ve bunlar üzerinde otorite kurma biçimleri etrafındaki tartışmalar hararetle devam etmektedir...

Homi Bhabha, Edward Said, Stuart Hall, Nancy Fraser, Craig Calhoun, Alberto Melucci, Bhikhu Parekh, Costas Douzinas, Kevin Robins ve diğer düşünürlerin bu sahadaki gözden kaçırılmayacak katkıları Türkçede ilk kez yankı bulmaktadır.

ISBN 978-605-5063-08-5

