

KİMLİK İNŞASI

NURİ BİLGİN

AŞINAKİTAPLAR

Kimlik İnşası

Nuri BİLGİN

İZMİR-2007

AŞİNA KİTAPLAR

Aşina Kitaplar © 2007

Nuri Bilgin
Kimlik İnşası

Yayın Hakları Aşina Kitaplar-Turmaks Yayıncılık Ltd Şti.'ne aittir.
İzin alınmadan kullanılamaz.

Refik Belendir Sokak 46/3 Y. Ayrancı Ankara
Tel: 0 312 441 99 41 Faks: 0 312 440 10 35
www.asinakitaplar.com
asinakitaplar@gmaii.com

Editör:	Mehmet Kemaloğlu
Kapak Tasarım:	Mustafa Alibaşoğlu
Kapak Resmi:	Dört yüzlü Babil Tanrısı
Dizgi ve Sayfa Tasarım:	Songül Kalender
Baskı ve Cilt:	HYB Basım Yayın Tel: (0 312) 395 39 10

ISBN: 978-9944-963-17-6

Aşina
Felsefe
Grubu

ÖZGEÇMİŞ

İlköğretimini doğum yeri Sandıklı'da yaptıktan sonra, Akşehir İlköğretmen Okulu ve Ankara Yüksek Öğretmen Okulu kanalından geçerek lisans eğitimini 1969'da Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Psikoloji Kürsüsü'nde tamamlayan yazar, mezuniyetini müteakiben bir yıl Adana-Kozan Lisesi'nde felsefe öğretmeni olarak çalışmıştır. Ardından Milli Eğitim Bakanlığı adına 1416 sayılı yasa çerçevesinde burslu olarak Fransa'ya gönderilen yazar, Strasbourg Üniversitesi'nde dört yıl süreyle araştırma asistanı olarak yanında çalıştığı Abraham A. Moles'in danışmanlığında sosyal psikoloji alanında doktora eğitimini tamamlamıştır.

1976 yılında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Davranış Bilimleri Bölümü'nde doktor asistan olarak akademik hayata atılan yazar, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü'nde 1981'de doçent, 1988'de profesör olmuştur. Halen aynı fakültede öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Doktora tezinden itibaren insan-eşya ilişkileri, kişilerarası iletişim ve kitle iletişim olgularıyla ilgilenen yazar, son yirmi yıldır siyaset psikolojisi alanına yönelmiş ve bu alanda özellikle "kimlik" kavramı etrafında eklemlenen kişisel ve kolektif kimlikler, yer kimliği ve kentsel yurttaşlık, cumhuriyet ve yurttaşlık, demokrasi ve katılımcılık üzerinde odaklaşmıştır. Geleneksel olarak, bu kavramların, siyaset felsefesi, sosyal teori, kamu yönetimi ve siyaset bilimleri gibi alanlarda ele alındığını ve bu nedenle, söz konusu kavramların işaret ettiği olgulara yaklaşımda normatif bakışların ağırlıklı olduğu görüşünü taşıyan Bilgin, bunun yeterli olmadığını ve sosyal bilimlerin de devreye girmesi gerektiğini düşünmektedir. Bilgin bu perspektiften hareketle, çeşitli insan gruplarının bu olgulara ilişkin "sosyal temsilleri" ve pratikleri üzerinde çalışmalarını sürdürmektedir.

4 Özgeçmiş

Nuri Bilgin'in kitle iletişimi ve medya; içerik analizi; yaşam kalitesi; kimlik arayışı ve sorunları; cumhuriyet ve demokrasi; yurttaşlık ve çokkimliklilik; kentte birlikte yaşamak ve kentsel yurttaşlık; politik kültür ve cumhuriyetçi demokrasi; çoğulculuk ve kent yönetimi; önyargı ve stereotipler, bilişsel çelişki, sosyal temsiller, vb. konularında yazılmış, Türkçe ve yabancı dillerde (Fransızca ve İngilizce) yayınlanmış, çeşitli yazıları bulunmaktadır. Yazarın belli başlı eserleri arasında *Eşya Sistemleri ve İnsan - Eşya İlişkileri* (1983; Ege Üniv. Yayınları), *Eşya ve İnsan,* (1991, Gündoğan Yayınları), *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu* (1994, Ege Yayıncılık), *Kolektif Kimlik* (1995, Sistem Yayıncılık), *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar* (1995, Sistem Yayıncılık), *İnsan İlişkileri ve Kimlik* (1996, Sistem Yayıncılık), *Sosyal Psikoloji Sözlüğü: Kavramlar Yaklaşımlar* (2003, Bağlam Yayınları), *Cumhuriyeti Anlamak* (2004, TERİG Yayınları), *Siyaset ve İnsan; Siyaset Psikolojisi Yazıları* (2005, Bağlam Yayınları), *İçerik Analizi* (2006, Siyasal Yayınevi) ile editörlüğünü yaptığı *Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik* (1997, Bağlam Yayınları), *Demokrasi, Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* (1999, Ege Üniv. Yayınları), vb. sayılabilir.

ÖNSÖZ

Kimlik kavramı, kendi cazibesi altında kaybolan ilginç kavramlardan biri. Zihnimizi aydınlattığı kadar da karıştırıyor; açıkladığı kadar da cevapsız bırakıyor, çözdüğü kadar da sorun getiriyor. Çelişkili, paradoksal, değişken, çok yönlü, karmaşık bir olgular yumağı.

Her şeyden önce, kimlik olgularının bir dil berraklığı içinde ele alınmamasından veya tartışmalarda aynı dili konuşmamaktan kaynaklanan sorunlar olduğu görülüyor. Bu sorunlar, Babilleşme ve Balkanlaşma olarak da ifade edilebilir. Mitolojiye göre, Babil Asma bahçelerinin farklı katlarında çalışanlar, uzun yıllar süren inşa çalışmaları sırasında birbirlerinden kopmuşlar, dillerini unutmuş ve birbirilerinin dilini anlamamaya başlamışlardır. Babil Çorbası veya Babilleşme olarak adlandırılan bu durum, kısaca insanların birbirleriyle anlaşamamaları durumudur.

Anlaşmazlık, insanların bölünüp parçalanmaları ve yeryüzüne dağılmalarıyla sonuçlanmıştır. Bu metaforun farklı kültürlerde farklı versiyonlarına işaret edilir. Güney İtalya kültüründeki Gufia efsanesi (Camileri) bunun bir örneğidir: Antik dönemde bölgede yaşayan Gufia adında iki başlı bir canavar varmış, bir tür 'yaratık' Golyat. İki kafası farklı diller konuşuyormuş ve aralarında da anlaşamıyorlarmış. İki kafa tartışmaya başladığı ve anlaşamadığı günlerde canavar Gufia, sinir krizine girer ve önüne gelen her şeyi yıkıp geçermiş ve canlıları öldürürmüş. Âşık Paşa'nın Garipname'sinde XIII. Yüzyıl Anadolu'sunun çok-kültürlülüğünü yansıtan bir öyküye göre Türkçe, Arapça, Farsça, Ermenice konuşan ve yerde bir akçe bulan bir grup insan, bu bir akçeye neyin alınacağı konusunda hararetle tartışır; her biri bu bir akçeye kendi diliyle bir şey ister. Bir türlü anlaşamazlar ve kavgaya tutuşurlar. Çok dil bilen bilge biri, bu bir dirheme hepsinin de muradının yerine getirilebileceğini söyler ve kavga sona erer. Zira hepsi de kendi dillerinde aynı şeyi, yani 'üzüm' istemektedirler *("Dili ayruk ille dilek bir idi .../Çün bir idi istedügi dördinün/Merhemi bir yerdeyidi dördinün").*

Buna paralel olarak fikirler alanında bir Balkanlaşma söz konusu; hemen her konuda fikirler piyasasında büyük bir fikir arz ve talebi var. Bu durum, insanlık tarihinde yepyeni bir durum. 2000'li yılların ilk beş yılında bilişsel piyasada dolaşan enformasyon miktarının, Gutenberg'den bu yana olandan daha fazla olduğu hesaplanıyor (Bronner). Enformasyon çokluğu, paradoksal olarak enformasyon yokluğuna benzer bir çaresizlik içinde bırakıyor insanı. Bu tür bir ortamda fikirler, muteberlik kazanamıyor. Yeni fikirlere karşı bir sağırlık, bağışıklık ya da duyarsızlık (iletişim metaforuyla *mitridatizasyon*) oluşuyor. Her konuda binlerce enformasyonla karşılaşan insan, bilişsel dünyasını (tutum, fikir, bilgi, haber, inanç, vb) örgütleyemiyor. Dolayısıyla, bilişi, eylemine rehberlik etmekten uzak kalıyor.

Tuhaf bir durumdayız. Genelde yol bulamadığımız zaman, ne gözümüze görünen bir yol vardır, ne de bizi yönlendirecek bir bilgi, bir ipucu. Oysa içinde bulunduğumuz durumun güçlüğü bunun tam tersi: Önümüzde pek çok yol, elimizde pek çok ipucu var.

Bu durum karşısında, doğrusal bir hat üzerinde akıl yürüterek bir apaçıklığa ulaşmak mümkün değil. Moscovici'nin (şair Archiloque'tan esinlenerek) kullandığı bir metafor bu duruma uygun düşüyor. Bu metafor, bir toplum yaşamının temel dokusunu oluşturan temel sorunlar karşısında araştırmacıların tavırlarını, *tilki* ve *kirpi* tavırlarına benzetmeye dayanmaktadır. Tilki tavrı, belirli bir sorunu incelemeye başladığında adım adım bir kavrama ve betimleme çabası gösteren, sosyal alanın bütün pistlerini yoklayan, çelişik ve düzensiz kavramları ve olayları kombine etmeye çalışan, ustalık gerektiren ince yöntemleri manipüle eden araştırmacı tavrıdır. Kirpi ise, belirli bir paradigmayı benimsemiş, sınırlarını çizmiş ve sonuçtan emin olarak top haline gelen, dikenlerini, oklarını dışa uzatan, kendi görüşünü, vardığı sonucu bozan şeylere, görüş ve eleştirilere karşı savunma pozisyonunda duran, bulgularını kendi dalı içersinde kalarak, yani belirli bir tek esas nedene bağlayarak açıklamaya ve her şeyi otoritesi bilinen bir teoriler sistemine oturtmaya çalışan araştırmacının tavrıdır; örneğin sosyal olguların nedeni olarak, ister sosyal veya ekonomik, ister psikolojik veya politik nedenler gösterme anlayışı söz konusu olsun, bir kirpi tavrıyla karşı karşıyayız demektir. Birinci halde 'bir keşif pratiği'nin, ikinci halde ise 'gerçekliğin tanımı'nın söz konusu olduğunu belirten Moscovici'nin bakışında, araştırmacılar, tilki gibi başlayıp kirpi gibi bitirmeyi hedeflerler. Ancak incelenen olgu, tek bir paradigmaya sığmayacak kadar karmaşık olması ve araştırmacının da tek bir modele hapsolmak istememesi halinde gerilim devam etmektedir.

Kimlik sorunları, büyük ölçüde, azınlıklar, marjinal kesimler, çeşitli türden topluluklar yanı sıra birey-grup, birey-toplum ve gruplar arası ilişkilerde gözlenen kimlik süreçleri, yaşantıları ve çatışmalarla ilgilidir. Bu bakımdan, benim bu ülkenin bir aydını olarak ilgilendiğim genel sorunlar kadar, yaşamım boyunca farklı dünyalarda ve çoğu kez iki şey arasında yer almış bir insan olarak kişisel düzlemde yaşadığım, üstelik açık seçik veya belirsiz bir tarzda pek çok insan tarafından da paylaşıldığına inandığım sorunlarla yakından ilişkilidir. Bu anlamda kitap çoğu insan gibi, benim de sürekli kafa yorduğum kalıcı veya geçici somut sorunlar konusunda yaşadığım entelektüel serüvenin minyatür bir kopyası. Bunu, kitap boyunca ve yeri geldikçe, çeşitli araştırma ve inceleme bulgularını ülke ve toplum sorunlarıyla ilişkilendirme ve değerlendirme çabamda görmek mümkündür.

Son yıllarda toplumumuzu ve dünyamızı sarsan olayları anlamak, çoğu insan gibi benim için de önemli bir sorun olmuştur. Olayların saydam olduğu ve dünyanın kendisini bize dolayımsız olarak aynen yansıttığı yönündeki illüzyonlarımız bir yana bırakılırsa, bunun ne denli sancılı bir uğraş olduğu açıkça görülür. Benim konumumda olan insanlar, zamanla, başlangıçta belki de sadece kendileri için bir anlayış geliştirmek üzere gösterdikleri çabaları sürdürmek ve bu anlayışı başkaları için de anlamlı olabilecek bir tarzda iletmek zorunluluğunu hissetmektedirler. Burada önce geniş anlamda bir okuma ve ardından da bir yazma uğraşı, bir başka deyişle anlamak ve paylaşmak söz konusudur.

Anlamak, dış dünyada olan biten şeyleri anlamlı biçimler halinde örgütlemek, uyaranlar yığını içersinde anlamı olan biçimler ayırt etmek demektir. Bu perspektifte anlam, şeylerin bizatihi özelliği değil, bizim şeylerle aramızda kurduğumuz ilişkidir. Bu böyle olduğu ölçüde, olayların saydamlığı bir illüzyondur. Dünya bizim gördüğümüz şey de olsa onu görmeyi öğrenmek gerekmektedir (Merleau Ponty).

Algılarımız, her şeyden önce, kendimizdeki veya etrafımızdaki şeylerin anlamlandırılması ve dolayısıyla tanınmasıdır; bu algı ile, yeni şeyler daha önceden sahip olduğumuz bir takım algı öğelerine göre şekillenir. Kendimize veya kim olduğumuza ilişkin sorularımız da, kendimizi, aynı şekilde, repertuarımızdaki mevcut bilgilere göre çözmeyi içerir. Üstelik bu şifre çözme işlemi, rasyonel bir akıl yürütmeyle yansız bir şekilde yapılmaz; ihtiyaç ve beklentilerimizin, alışkanlık ve yaşantılarımızın, geçmiş ve gelecek tahayyülümüzün, inanç ve mitoslarımızın, içinde yer aldığımız grupların norm ve kurallarının, çağın havası ve değerler sisteminin, vs. izlerini taşır.

Kitap insan ilişkilerinde yaşanan kimlik sorunlarının çeşitli yanlarına işaret ederek, okuyucunun kendini sorgulamasına ve kendine bakmasına bir vesile olmayı istemektedir. Çünkü zaman zaman kendimizi elimize alıp bakabilmenin, kendimizle gerektiğinde "gırgır" geçebilmenin önemine ve gereğine inanıyorum. Çoğumuz hemen her gün aynı aynalara bakıyoruz. Aynaların çeşitlenmesi, insanın özgürleşmesinin önemli bir koşuludur. Pek çok şey gibi insan olmanın da, -iyi ki- farklı tarzları mümkündür. İnsan koşulu, tasavvur edebileceğimizden çok daha fazla ve çok daha türlü gerçekliklerden oluşuyor. Aynalarla barışık olmak ve aynalar karşısında cesur olmak, kolay değilse de, olgunlaşmamızın ve özerkliğimizin gereği.

Kitap, arkasında yatan zihinsel emek bir yana, tek başına ve birden yazılmadı. Kitabın ortaya çıkış sürecinde, pek çok kişinin farklı düzlemlerde katkı ve desteklerini gördüm: Kimlik konusundaki deneysel çalışmaların taranmasında Mert Teközel ve A. Selim Bilgin; kolektif bellek konusundaki kaynakların taranmasında ise Ebru Tezcan ve Gökçen Başaran ile Oya Paker başta olmak üzere pek çok kişi emek verdi. Her birine ayrı ayrı teşekkür ederim. Bunun yanı sıra, kitabın yazım sürecinde yükümü omuzlayarak hafifleten aileme ve fakülte çalışanlarına, entelektüel ilgi ve moral desteklerinden dolayı da dostlarıma gönülden teşekkür ederim. Nihayet hastalıklarımla birlikte geçen son on yılı aşkın bir süre boyunca beni ayakta tutan doktorlarıma ve organ naklinin bütün zorluklarını taşımamı sağlayan Doç. Dr. Hüseyin Töz ile ciddi kalp sorunlarımı büyük bir empatiyle yüklenen Prof. Dr. İsa Durmaz'a şükran duygularımı belirtmek isterim

Yararlı olması ve sabırla okunması dileğiyle.

Bornova

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ 11

I. KISIM: KİMLİĞİN YÜKSELİŞİ

I. 1. Kimlik Tutkusu 17
I. 2. Prag Öğrencisi ya da Görüntüsüne Sahip Olmak 27
I. 3. Şato ya da Dışlanma Sancısı 30

II. KISIM: KİMLİK İNŞASI

II. 1. Kimlik İnşası: Antropolojik Perspektif 35
II. 2. Kimlik İnşası: Modernlik Perspektifi 45
II. 3. Özsel Kimlikten Kurgusal Kimliğe 59
a. Sağduyu Nedenselliği ve İnşacı Nedensellik 59
b. Kimlik İnşasında Diğerleri 68
c. Sosyal Damgaların Gücü 72
II. 4. Kişisel Gelişim Sürecinde Kimliğin İnşası 78
a. Benlik Gelişimi: Kendini Eline Alıp Bakabilme 79
b. Aynaların Vazgeçilemezliği: Ayna Ben 83
c. Sosyalleşme: Kimlik Duygusunun Kazanılması 87
d. Kendini Kavrayış Olarak Kimliğin Oluşumu 93

III. KISIM: ÖTEKİNİN İCADI VE İNŞASI

III. 1. Sosyal Karşılaştırma 110
III. 2. Kimliğe Açılan Kapı: Kategoriler 120
a. Önyargı ve Stereotipler 127
b. Kendini Kategorilendirme, Prototipiklik ve Metakontrast 151
c. Farklılığın Dayanılmaz Çekiciliği 161

III.3. Kimliğin Zorunlu Fazlası: Ötekiler 165
a. Günah Keçisi Olarak Öteki 166
b. Ötekinin Farklı Çehreleri.....176

IV. KISIM: KOLEKTİF BELLEK VE ULUSAL KİMLİK

IV.1. Bellekte Kimlik ve Kimlikte Bellek 211
a. Kişisel Kimlik ve Otobiyografik Bellek.....213
b. Belleğin Sosyal Çerçeveleri.....218
c. Kolektif Bellek İnşası 236
IV.2. Siyasal Toplulukta Ötekilerin Konumu: Ulusal Kimliğin İnşası 257
a. Ulusun Kavramsallaştırılması 257
b. Entegrasyon ve Kültürler 265
c. Grup Bağlılığı Olarak Ulusal Duygu 269
d. Yurttaşlık ve Laiklik.....288
e. Kültürlerarasılık.....292

BİTİRMEK İÇİN 300
Kaynakça 315

GİRİŞ

Kimlik kavramının yazarlara, bakış açılarına ve analiz düzeylerine göre farklı tanımları yapılmıştır ve yapılmaktadır. Kendi payıma kimliği, *bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlaması* olarak tanımlıyorum. Bu ifadede kimlik, bir resim ve bir adres olarak nitelenmektedir. Zira tanımlamanın birinci kısmı, kişi veya grubun kendi gözündeki resmine, ikinci kısmı ise diğer kişiler veya gruplar arasındaki yerine işaret etmektedir. Burada sözü edilen resim, dıştan bir fotoğraf gibi 'objektif' olarak çekilmiş veya bizim aynaya bakarak kendi hakkımızda oluşturduğumuz bir imaj değildir; bir yandan bizim olduğumuza inandığımız kişiye (veya grup), diğer yandan diğerlerinin bize yüklediği kişiye (veya gruba) ait imajlar arası gerilimin ürünüdür; yani diğerleriyle etkileşim içersinde oluşan bir resimdir. Adrese gelince, bu adres, geometrik veya coğrafî bir mekân üstünde, koordinatlar sistemi dâhilinde saptanmış bir yere değil, psiko-sosyal bir yere işaret etmektedir. Kişi veya grubun adresi, kendisini, kimlere yakın veya uzak görmesiyle ilgilidir. Kişi veya grubun kime karşı, kime rakip veya düşman, kimle birlikte veya kime dost olduğunun üzerine yansıdığı bir çekme-itme, sempati - antipati alanındaki konumudur.

Bireysel düzeyde kimlik, benlik *(self)*[1] kavramına gönderir ve farklı araştırmacılar tarafından farklı yönlerde kavramlaştırılır. Günümüz psikoloji araştırmalarında hakim bir konumda bulunan bilişsel (kognitif) yaklaşımdan hareket eden yazarlar benliği, bir ağ, bir şema veya bir prototip olarak ele alırlar. Birinci halde benlik, kendisiyle ilgili enformasyon ağını birbiriyle bütünleştiren semantik ve biografik nitelikli bir çekirdek yapı olarak kavramlaştırılır. Bu yapı benlikle ilgili özelliklerin örgütlenmesinde ve enformasyonların işlenmesinde etkilidir.

İkinci halde benlik, bir kişinin kendisi hakkında sahip olduğu enformasyonları gruplandırıp örgütleyen bir şema olarak tanımlanır. Kişinin

geçmiş yaşantılarından edindiği bu şema, onun yeni enformasyonları alması ve işlemesini yönlendiren zihinsel bir temsildir. Ağ ve şema kavramları arasındaki fark, şema kavramının 'benlik şemaları' gibi çoğul bir kullanımla, benlik veya kimliğin farklı yönlerini, türlerini veya durumlara özgü değişimlerini kavramayı sağlayan bir özellik taşımasıdır. Benliğin bir prototip olarak tanımlanması durumunda, kişinin benliği, farklı durum ve koşullarda kendisi hakkında sahip olduğu görüş, duygu ve inançların, imaj ve temsillerin aynı kategori altında toplanmasını sağlayan bir prototip söz konusudur. Bir kişinin benlik prototipi, yeni enformasyonların alınmasında önemli bir rol oynar. Biografik bellekte depolanmış benlik bilgileri, yeni enformasyonların alınmasını (algısal seçicilik) ve işlenmesini yönlendirir (benliğe referans etkisi).

Fenomenolojik yaklaşımlar, benlik veya kimliği, kişinin belirli bir bağlamda kendisinin algıladığı veya hissettiği tarzda ele alıp incelemeye çalışırlar. Burada, herkesin kimliğine veya kim olduğuna ilişkin cevabı, kendi kişisel deneyimlerinden hareketle en iyi kendisinin verebileceği varsayımı temel alınır. Kişinin sosyal ve fiziksel çevresi ve kendisi hakkındaki sübjektif tanımları, kısaca kendi kendisini betimlemesine önem verilir.

Bazı sosyal psikologlar (Vallerand, vb) W. James'in klasik ayrımını bugün de geçerli görür. Bu ayrım benliği bir 'içerik' veya 'süreç' olarak ele almaya dayanır. İçerik olarak benlik, kişinin kendine baktığında kendinde bulduğu ya da algıladığı özellikleri (kişilik çizgileri, vücudu, yetenekleri, vb) kapsar. Bu özellikler, kişinin resmini, öyküsünü, kendi hakkındaki anlatısını oluşturur. "Benliği oluşturucu enformasyonların miktarı, büyük boyutlardadır; fiziksel görünüş, demografik nitelikte özellikler, her çeşit eğilim, sayılamaz kadar çok sayıda oto-biyografik anılar, tüm bunlar (bir bellek yapısı olarak) benlikte kaydedilmiştir. Ancak bilişsel ekonomi nedeniyle benlik, kendisi hakkındaki enformasyonların tümünü içermez. Muhtemelen, diğerlerinden farklılaşmayı sağlayan nitelikleri içerir" (Kihlstrom ve ark.,1988). Lipiansky (1992), bu terminolojik karışıklığı şu şekilde aşmaya çalışmıştır: Benlik bilinci, bizzat kişiye gönderen ya da bir kişiyle ilgili tüm bilinç içeriklerini kapsar; bu içerikler son derece çeşitlidir ve her an değişir.

Süreç olarak benlik, bu özellikleri algılayan, gören, bilen, değerlendiren, sunan, eyleyen kişiye, yani özne Ben'e (I, Je) tekabül eder. Bu özne, kişinin öyküsünü (otobiyografi) anlatan, anlatısını inşa eden öznedir.

Tıpkı tutumlarda olduğu gibi benlik veya kişisel kimliğin de, bilişsel, duygusal ve davranışsal ögeleri ayırt edilebilir. Bilişsel veya düşünsel öge, kişinin kendisi hakkındaki bilgi ve düşünceler bütününe, duygusal öğe kendinden hoşnutluk veya hoşnutsuzluğu, kendi hakkındaki olumlu ve olumsuz duygular bütününe, davranışsal öğe ise kendini diğerlerine yansıtma ve ortaya koyma davranışlarının bütününe tekabül eder. Bu durumda benlik veya kişisel kimliğin üç öğesi ya da bileşeni, a) benlik kavramı, b) öz-saygı ve c) kendini sunma olarak nitelendirilebilir.

Sosyal kimlik, kimliğin kişiler arası düzeydeki ifadesidir. Sosyal kimlik, benliğimizin, belirli bir sosyal gruba ait olduğumuz hakkındaki bilgi veya bilincimize dayanan kısmıdır (Tajfel, 1981). Bu bilinç veya bilgiler, söz konusu gruba aidiyete ilişkin bir takım duygular ve değer atıflarıyla birlikte bulunur. İleriki bölümlerde detaylı olarak ele alacağımız üzere bu yaklaşımda sosyal kimlik, bireylerin kendilerini bir grubun üyesi olarak kategorilendirmesiyle ilişkilidir.

Sosyal kimlik, insanlar arası etkileşim içinde sergilenen bir rol olarak da görülebilir. Nitekim Goffman'da (1963) sosyal kimlik, kişiler arası etkileşimde bir kişinin sosyal kategorisini öne çıkararak ve bir sosyal statüye bağlı davranışlar göstererek sunduğu görüntü/yüz gibi kavramlaştırılır. Goffman'a göre kişinin diğerleriyle ilişkisinde ortaya koyduğu rol, onlar tarafından bir imaj olarak algılanır. Sosyal kimlik, kişinin gerçekte sahip olduğu kategori ve özellikleri yansıtan bir kimlik (reel sosyal kimlik) veya kişinin kendi durumuna, varlığına ilişkin sübjektif duygularını ve izlenimlerini yansıtan bir kimlik de *(identité pour soi)* olabilir.

Kolektif kimlik, sosyal kimliğin topluluklar düzeyindeki ifadesi olarak nitelendirilebilir. Bu kimlik sınırları belli bir alanda belli bir kültürel topluluk tarafından taşınan kimlik olarak sınırlandırılabilir (veya genişletilebilir); bu anlamda etnik, dinsel ve ulusal kimlikler bunun versiyonlarındandır. Kolektif kimlikte genellikle bir farklılaşma eğilimi vardır, çünkü diğerine karşıtlık içinde, bir kontrast ve di-ğerlerinden fark olarak tanımlanır ve bu nedenle belirli bir alanda *(territory)* kök salmış bir takım grupların (genelde etnik topluluklar) diğer gruplardan farklarını ortaya koyma, vurgulama talebi olarak nitelendirilebilir. Kolektif kimlik birbirinden farklı boyutlar içerir. Bunlar arasıda güvenlik duygusu verme, harekete itme, objektif ve sübjektif özellikleri birleştirme, süreklilik sağlama, dönüştürme, vb. vardır (Berque, 1978).

Lipiansky'e[2] göre kolektif kimlik çeşitli temsillerin bir sistemi içinde kavranır. Bu temsiller içinde bir takım negatif nitelikler (kaçınılacak şeyler) ve pozitif nitelikler bulunur; pozitif nitelikler çoğu kez, etnosantrist tutumlar üreten defansif bir çekirdek oluştururlar (bunun dış tehlike karşısında uyanması, defansif niteliğinin bir göstergesidir). Bu tutumlar ve yanlar, oldukça tutarlı bir fikirler sistemi veya ideoloji içeren bir söylemde ifade edilir.

Lipiansky (1978) bu ideolojik söylem ile bireysel veya sosyal bi-linç arasında büyük ölçüde tekabüliyet olduğu görüşündedir. İdeoloji, sosyo-ekonomik çıkarlar veya politik hesapla ilgili bir mistifikasyon ira-desine indirgenemez; yine bu ideoloji, bir öznenin, yanlış algıladığı bir obje karşısındaki hatası gibi açıklanamaz. Birey, ideolojik söylemde sadece sosyal baskı nedeniyle değil, aynı zamanda onda kendini anlamlandırabildiği, kimliğini çerçevelediği bir form bulduğu için kendini tanır, yani "bir yanda ideoloji üretimi, öte yanda ideolojinin pasif bir tüketimi yoktur; genel bir sosyal pratik söz konusudur. Söylem, bu pratik içinde sağduyuya bir şekil verir; anlaşılabilir kolektif bir biçim sağlar; bireyin ken-dini gördüğü bir ayna meydana getirir; bireyin kimliği bu söylemde bir şekil bulur ve bu şekil ona imge biçiminde geri gönderilir" (s. 63).

Kolektif kimlik, belirli bir durumu değil, bir süreci yansıtır. Bir topluluğun kimliği, diğer topluluklarla ilişki içerisinde ve zamanla değişir. Hiçbir topluluk, tek başına ve zaman-mekân dışı bir tözsel kimliğe sahip değildir. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi, nasıl ki bireysel kimliklerin oluşumu ancak kişiler arası ilişkiler bağlamında mümkünse, kolektif kimliklerin oluşumu da gruplar arası ilişkiler bağlamında söz konusu olabilir.

Bireysel veya kolektif kimlik ihtiyacı, bir kişi veya grubun kendisinde duyduğu ve doyurmaya çalıştığı bir ihtiyaç olmaktan ziyade, toplumsal yapı ve örgütlenmelerle, çevresel norm ve değerlerle, dünyanın ve çağın havasıyla ilişkili olarak gelişen ve yaşanan bir ihtiyaçtır. Kimliklerin bu bağlamsal özelliği, birey ve grupların kimliklerinde bir değişkenlik olarak yansırken, öte yandan kimliklerde bir çeşitlenmeye yol açmakta ve kimlikler bir çoklu-birlik[3] olarak görünmektedir.

Bu saptama, kimlik olgusuna, hem günümüz dünya koşullarında, hem de tarihsel bir perspektiften bakma gereğine işaret etmektedir. Zira kimlikçi dalganın yükselişini hazırlayan süreçler, bir anda ortaya çıkıp etkilerini icra eden türden süreçler değildir. Dünyayı derinden etkileyen bu sü-

reçler, daha sonraki sayfalarda, 'kimlik inşası' adı altında antropoloji ve modernleşme perspektiflerinden ele alıp irdelenecektir.

Ancak öncelikle konu etrafında bir ufuk turu yaparak kimlik kavram ve olgularını kavramaya çalışacağız. Zira son birkaç on yılda yaygınlaşan bu kavram, her derde deva bir formül, her analize uygun bir araç, her şeyi nitelendiren bir etiket gibi görülüp kullanılıyor. Bir kimlik enflasyonu doğuyor. İçine her şeyin konabildiği ve ne konursa onu ifade eden bir 'valiz kavram' gibi görülmesi, onu aydınlatıcı ve açıklayıcı olmaktan çıkararak belirsiz bir nebülöz durumuna sokuyor. Bu nedenle, söz konusu sorunsalın kavranması, kimlik labirentinde bir yolculuk gerektiriyor.

DİPNOTLAR

1. İngilizce *self* ya da Fransızca *soi* sözcüğü Türkçede, benlik, kendilik, nefs gibi terimlerle karşılanmaktadır.
2. Lipiansky, E. M. (1978): Groupe et identité, *Identités Collectives et Relations Inter Culturelles* (ed. Guy Michaud), Editions Complexe, Bruxelles, s. 59-61
3. Çoklu – birlik *(unitas multiplex)* terimi Graumann tarafından önerilmiştir. Bkz. Graumann, C. G. (1983): On multiple identities, *International Social Science Journal*, vol. 35, n. 2, pp. 309-322

I. KİMLİĞİN YÜKSELİŞİ

I. I. Kimlik Tutkusu

"Maddi olarak gerçekleştirmek mümkün olsaydı, bir insanı toplumda, hemcinsleri tarafından fark edilmeden yaşamaya mecbur etmekten daha zalimce bir ceza bulunamazdı"

W. James

Dünyamız giderek çok vitesli bir yaşama alanına dönüşüyor. Kimileri, daha özgür olma adına, miras olarak aldıklarından ve mevcut kurumlardan bağını koparmak isterken kimileri, kendini bir mirasçı gibi görüyor. Birinci halde geleceğe yönelmiş, kişisel projelerinin peşine düşmüş, verili olandan sıyrılmak isteyen bir insan, ikinci halde ise belleğine gömülmüş, ata buyruklarını düstur edinmiş ve yaşamı bir kader gibi gören bir insan portresi var önümüzde.

Dünyanın özellikle ekonomik refaha ulaşmış bölgelerinde, toplumsal kaygılar yerine kişisel yönelişler ağırlık kazanıyor. Serbest piyasa ekonomisinin yaygınlaşmasıyla gelişen küreselleşme treninin hızı, bu toplumların ritmini büyük ölçüde belirliyor. Dünyanın geri kalan kısmı da bu viteste gitmeye zorlanıyor. Ancak, çoğu kez aynı toplum içinde olmak üzere, dünyanın pek çok bölgesinde bu trene binmek istemeyen veya trenin hızına ayak uyduramayanlar da var ve bunlar, yönlerini aksi istikamete çeviriyor. Geçmişin mirası olan köken aidiyetlerine kapanıyor. Birinciler kendilerini icat etmeyle, kişisel kimliklerini inşa etmeye çalışırken, ikincilerse din veya etnik kökenden beslenen kolektif kimliklerine sarılıyor. Yüksek viteste giden trene binenler ve binemeyenler (ya da binmeyenler) arası uçurum büyüyor. Zaman zaman da

sürekli gerilim üretiyor. Bu, oyuna dâhil olanlar ile hariçte kalanlar arası gerilim.

Modern toplumların vitrinleri, ekranları ve sahneleri, her türden galiplerin görüntü ve söylemleriyle dolu. Hemen hepsinin önüne yeni sıfatı eklenmiş zenginler, artistler, yıldızlar, sporcular, showmen'ler, mankenler, maceracılar, playboylar, vb., rekabet, tüketim ve seyir ekseninde dönen bir dünyada, insanların özlem ve düşlerini, toplumsal muhayyileyi işgal ediyor. Batı modernliğinin temel tipleri Hamlet, Don Quichotte, Don Juan gibi kahramanlar kadükleşmiş ve yerlerini tüketim toplumunun birbiri ardı sıra ve kolaylıkla ikame edilebilir yeni figürleri, yeni yıldızları almakta. Çağın havası, dehalara değil, yeteneklilere uygun.[4]

Ve bu bağlamda kimlik kavramının yükselişine tanık oluyoruz: Kimlik, geçtiğimiz yüzyılın ikinci yarısında yükselen kavramlardan biri. Sosyal bilimler alanında, tıpkı bir zamanlar sınıf kavramının oynadığı role benzer bir şekilde, bazı yazarlar tarafından temel bir analiz aracı olarak kullanılıyor. ABD'nin sosyo-kültürel bağlamı içinde gelişen kimlik terminolojisi,[5] tüm dünyaya ihraç edilerek medyatik, siyasal ve sosyal vokabülere nüfuz ediyor.[6] Günümüzde kimlik kavramı, milliyetçilik, göç, din, cinsiyet araştırmaları ve etnisite araştırmalarında neredeyse vazgeçilemez bir hale gelmiş durumda.

ABD dışında da dünyanın pek çok bölgesinde, evrenselci değerlere karşı farklı değerlere sarılış, küreselleşme süreçlerine karşı yöresel oluşumlarla direniş hareketleri gözleniyor.

1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılışını XX.yüzyılın erken sonu olarak niteleyen Guillebaud (1995), entelektüel dünyanın bu gelişmeyi sevinçle karşıladığını, ama umduğunu bulamadığını ustalıkla betimler: "Özgürlük cini"nin tiranlıkları, goulag'ları yıktığı; Kant'ın "bireylerin global toplumu 'nun veya Arendt'in "evrensel ölçekte eşgüdümlü uygarlığı"nın ufukta belirdiği; yüzyılın ikinci büyük totaliterliğinin kansız bir şekilde sona erdiği; tarihin sonuna, barış dünyasına gelindiği düşünülmüştü. Ama aslında sadece yüzyıl ölmüştür; her yanda hayaletler zuhur etmiş, milliyetler, küçük grup kavgaları, savaşkan yönelimler; eski haritalar, eski sınırlar masaya konmuş; okul kitaplarında olmayan Moldavya, Bosna, Çeçenya gibi yeni isimler duyulmaya ve menteşelerinden kurtulan dünya birleştiğinden daha hızlı parçalanmaya başlamış, tekbiçimlilik ütopyasına karşı fark fetişizmi belirmiş, "Monteskieu'nün tatlı ticareti, küreselleşmesine ve piyasa rasyonelliğine dönüşmesine rağmen", tutkuları ve aidiyetleri biti-

rememiş; dünya, Batının ürünlerini, patentlerini arzularken, daha alttan alta mafya ve mezhepler çoğalmış, belirsizlik yaygınlaşmış, entellektüeller, "mutluluk tacirleri değil, felaket tellâlları haline gelmiş", kutuplarını, merkezlerini, jandarmalarını, tutarlılıklarını yitiren gezegenimiz, "serseri bir gemi gibi yönetilemez olmuş", her yanda, yerel özerk şiddetler; bölgesel kavgaların, etnik temizliklerin ve cezasız katliamların tekrar eden günlük gerçekliği hâkim olmuştur...

Kimlikçi dalganın giderek yükselişinde, açıklayıcı bir temel neden bulmak mümkün değildir. Ancak bu yükselişin bir takım koşullarla ilişkisini kurmak makul görünmektedir. Bu perspektifte şu tür oluşumlara dikkat çekilebilir:[7]

a) Toplumdan Sosyal Sisteme Geçiş: Bugün topluma ilişkin gözlemlerimiz, büyük ölçüde mekanik bir toplum modeline doğru gittiğimizi ya da toplumun artık bir sosyal sisteme dönüştüğünü göstermektedir. Toplum bir makina gibi ve insanlar ise az ya da çok geniş bir alanda yayılmış bir yığının ögeleri gibi kavramsallaştırılmaktadır. İnsan, esas olarak bu sosyal alanı kaplayan şebekeler sisteminin fonksiyonel bir aleti olarak, kısmen de bu alanın serbest bir atomu gibi düşünülmektedir. Ancak, insanın kendi kendini yönetmesi olgusu, davranışlarında o kadar az yansımaktadır ki, bu olguya ilişkin net bilinci tamamen kaybolmuştur. "İnsanlar kendi bileşik eylemlerinin sonucu olan sosyal durumu veya dünyayı, sadece bir veri gibi algılamaktadırlar" (Dupuy). Sosyal sistemin işleticisi kendisi ile kullanıcısı kendisi arasındaki ilişki tamamıyla gevşemiştir; tüm varoluşsal anlamını, tüm değerlerini yitirmiştir. İnsanın kolektif bir eyleme veya bir bütüne katılma kapasitesi, kendi eylemleri ile bu eylemlerin onun yaşamsal dünyasındaki sonuçları arasında bir bağ kurma yeteneğine bağlıdır; eğer bu korelasyon zayıf, belirsiz ise, eyleme yönelik motivasyonu kaybolmaktadır; bu, sosyal nedenselliğin gevşemesi olgusudur ve bir bakıma post-modern dünyanın oluşumunu ve öznenin ölümünü de açıklamaktadır (Moles). Bu bağlamda karizmatik ilişki ya da ortak-yaşamsal birliktelik ihtiyacı cemaatçi arayışlar doğurmaktadır. Çünkü karizma ya da ortak-yaşamsal ilişki, yakın düzene ait, doğrudan yüzyüze ilişkilerde yaşanan, birbiriyle temas halindeki varlıklar arasında söz konusu olan bir mekanizmadır. Geçissiz bir ilişkidir. A'nın B ile ve ardından B'nin C ile sıcak iletişimi, A ile C arasında zorunlu olarak herhangi bir sıcak ilişkiyi içermez; bu ilişki yereldir. Oysa sosyal sistemde insanlar, genel olarak birbirinden soyutlanmıştır ve bu koşullarda ortak-yaşamsal ilişki zorunlu bir fazlalık gibidir.

İçinde bulunduğumuz çağı, daha sonra değineceğimiz gibi, 'sıvı modernlik' çağı olarak niteleyen Bauman (2005), bireyler arası gevşeyen ve zayıflayan bağlar nedeniyle, insani etkileşimleri betimlemek için yapı kavramı yerine 'ağ' kavramının ikame edilmesini, çağın havasına daha uygun bulumaktadır. Geleneksel toplumlarda ve ardından ilk modernlik dönemi toplumlarında, sosyal yapıları, insanları kolayca çözülemeyecek bağlarla birbirine bağlamak için varken, ağlar, bağlamaya yaradığı kadar koparmaya da yaramaktadır.[8]

Bazı yazarlar bu yöndeki gelişmeleri, 'toplumun sonu' adıyla dile getirmektedir. Thatcher'ın, başbakan iken ortaya attığı 'Toplum yok; erkekler ve kadınlar var, onların aileleri var[9] "sözünün ardından İngiliz sosyologlarının tartışmalarını hatırlatan De La Vega,[10] günümüzde pek çok sosyologun da (Touraine, Urry, Appadurai, vb) bu görüşe katıldığını belirtiyor. Bu çerçevede çeşitli argümanlar öne sürülüyor: Toplum kavramı (ve bununla ilişkili olarak sosyal yapı, ülke, ulus, sosyal bünye, vb), çağdaş dünyayı anlamada yetersiz kalıyor, artık yeni bir metafor gerekli; ulus odaklı bir kavram olan toplum, dünyanın geri kalan kısmından az çok bağımsız ülkeler bağlamında (Urry'e göre 1920'lerin ABD'si, Touraine'e göre 1950'li yılların endüstri toplumları) anlamlıydı, ama tüm dünyayı kat eden ilişkiler ve ulusal sınırları aşan etkileşimler giderek daha belirleyici bir nitelik kazanıyor, toplumsal kurumlar çöküş süreci *(desinstitutionnalisation)* yaşıyor; dünyayı kateden kültürel koridorlar ve göç akımları, uluötesi topluluklar yaratıyor; kişiler arası katı bağların yerini sıvı, akışkan bağlar alıyor; dünyayı anlamada, 'akışkanlık' *(fluidite)* metaforu daha uygun görünüyor vb.

Kuşkusuz, dünya değişiyor, bugünün dünyası, dünün dünyasından farklılaşıyor, modernlik yeni aşamalara giriyor. Ancak, tüm bunların 'toplumun sonu' anlamına gelip gelmediği hususu, tartışmaya açık bir konu durumunda.

b) Modernleşmenin Başarısızlığı veya Laneti: Modernleşme, ulus-devletlerin kuruluşundan itibaren tüm dünyada temel bir politika olarak izlenmiştir. Kimi ülkeler yavaş, kimileri ise çok hızlı bir şekilde modernleşme sürecine girmişlerdir. Her ne pahasına olursa olsun bir an önce modernleşmeye çalışan ülkelerde, belirli bir çaba ya da illüzyon döneminin ardından beklenmedik tepkiler yükselmeye başlamıştır. Sonuçta bazı ülkelerde modernleşmenin başarısızlığı, bazılarında ise kontrolsüz bir modernleşmenin laneti denilebilecek bir durum ortaya çıkmıştır. Bu ülke-

lerde toplumsal değerlerin parçalanması, insanları bir arada tutan sosyal bağın gevşemesi ve sapmaların artması sonucunda kontrolsüz bir anomi belirmiştir. Bu durum bir yandan insanların korkularını pekiştirirken, diğer yandan yeni korkulara ve tepkilere yol açmaktadır. Sistemin içi ve dışı sürekli değişkenlik göstermekte, yeni "içler" ve "dışlar" belirmektedir.

Bu yeni tepkiler arasında en dikkate değer olanı, evrenselcilik ve farkçılık gerilimini yansıtmakta ve bu gerilim etnik milliyetçilik, anti-laik hareketler, Batı düşmanlığı gibi biçimler almaktadır. Sonuç olarak toplumumuzda cemaatçi geri çekilişler ve yeni cemaatler etrafında yenidünyalar kurma eğilimleri belirmektedir.

Bu bağlamda cemaatler, modernleşme projelerinin başarısızlığı ve bazı alanlarda da aşırılığı nedeniyle sistem dışı kalanların temel bazı ihtiyaçlarına cevap vermektedir. Entegrist hareketleri sadece çeşitli koşulların peşinden getirdiği bedava nitelikli olgular gibi görmek doğru değil. Bu tür hareketler psiko-sosyal bir işlev taşıyor ve bir şeylere cevap oluşturuyor: Gelişmelerin veya olan bitenin içinde (in'ler) ve dışında kalanlar (out'lar) arasındaki çatışmada, dışlanmışların tepkisi. Bu anlamdadır ki bu tür hareketler ülkelere göre modernleşmenin başarısızlığı veya laneti biçiminde okunabilir. Kolektif kimlik arayışları yoksulların, marjinallerin, aşağı kesimlerin, periferide bulunanların, dışlanmışların kendi fakirlik ve dışlanma durumlarına abartılı biçimler alabilen bir cevabı gibi görünmektedir. Kuşkusuz, dünya üzerinde bazı toplumların (genelde Doğu dünyası) kolektif kimlik arayışlarını, henüz yeterince modernleşme sürecinden etkilenmemiş olmaları ve aslında cemaatçi tarzda yaşamaları dolayısıyla, modernleşmeye direnç biçiminde değerlendirmek mümkündür. Bunlarda Nancy[11] anlamında, cemaatin toplumun üstüne değil, toplumun cemaatin üstüne geldiği söylenebilir. Ama bu durumda bile kültürler arası etkileşim ve Batı kültürünün kendini dayatması çerçevesinde bir iç-dış çatışması görmek abartılı olmayacaktır.

c) Küreselleşmenin etkileri: Toplumdan sosyal sisteme geçiş sürecini tamamlayan ve modernleşme süreciyle de az çok ilgili bir başka gelişme de küreselleşme olgusudur. Bazı yazarların XVII. yy. sanayi devrimi kadar önemli saydığı küreselleşme sürecinde, birtakım köklü dönüşümler ortaya çıkmakta; dünya teknolojik, ekonomik ve kültürel planda değişerek globalleşmekte ve ulusal sınırlar, pratikteki işlevini yitirmeye başlamaktadır. Tarihleri, kültürel mirasları, değerleri ve hatta geleceğe ilişkin tasarımları farklı ülkeler, aynı kalıbın içine girmiş görünmektedirler. Bu

model, dünyayı fethedici bir güce sahip Amerikan modelidir. Küreselleşme standartlaştırıcı, tekbiçimleştirici etkisiyle ulusal kimlikleri sarsmakta ve kültürel referansları, toplumlara özgü özdeşleşme modellerini silmektedir. Ayrıca, ekonominin ağırlığı artmakta ve piyasa en önemli barometre rolünü oynamaktadır.

Ancak küreselleşmenin ekonomik boyutuna eşlik edecek, onu evcilleştirecek ya da dengeleyecek örgütlenmelerin bulunmaması nedeniyle, siyasal ve kültürel planında bir takım kopmalar ortaya çıkmaktadır. Ekonomi küreselleşirken kültürler yerelleşiyor veya bölgeselleşiyor.

Sosyal psikolojik açıdan bakıldığında, *politikada, insan ölçeğiyle ilgili sınırlar bulunduğu söylenebilir.* Yaklaşık son 25 yıldan bu yana, insanların makro sorunlar konusunda siyasetten genel bir kopması ya da istifası dikkati çekiyor; seçimlere katılım oranının düşmesi ve siyasal partilere, sendikalara ilginin azalması bunun bir göstergesidir. Politika, ulusal ölçekten yerel ölçeğe doğru kayıyor ve insanların ilgisi, daha ziyade günlük yaşam çevrelerinde olan bitene yöneliyor. Son zamanların demokratik ideali olan "katılım", esas olarak yerel ölçekte işliyor. Hal böyleyken siyasetin ve demokrasinin küresel ölçekte işlemesi çok daha problemli görünüyor. Makro-politika, katılım boyutunda gittikçe zayıflarken insandan uzaklaşıyor ya da küçük alanlara hapsoluyor.

Sosyal psikolojik planda ikinci önemli husus, insan psikolojisinin göreceli stabilitesidir. Ulusal sınırların silinmesiyle *insanlar özgür monadlar olarak varolmuyor.* Geleneksel yapıların hızla çözülmesinin sonuçlarına ilişkin mevcut veriler dahi, regresyon hareketlerine büyük bir dönüş olacağını göstermeye yeterlidir. Küresel yurttaşlık, küresel toplum, insanın kendini affektif olarak güvende hissedeceği bir çerçeve olamayacak kadar devasa bir yayılım, hatları ve sınırları belirsiz bir bütündür. İnsan daha küçük ve ara çerçevelere ihtiyaç duymaktadır. Ulus – devlet çerçevesinin sorgulanması, bu ihtiyacı karşılıksız, insanı da boşlukta bırakıyor. 1970'li yıllarda sorunlar henüz siyasal platforma taşınmadan önce sosyal bilimler alanında, fenomenolojik açıdan yapılan araştırmaların (Moles, Hall, vb) sonuçlan, insanın, çevresini iç içe geçmiş kabuklar içinde düzenlediğini ve bunun genel bir varoluş tarzı olduğunu ortaya koymuştur. İnsanın tek dış tabakalı büyük bir kürenin merkezinde, örneğin ara tabakaları kaldırılmış bir soğan kabuğunun ortasında boşlukta yaşaması mümkün görünmemektedir.

Üçüncü olarak, sosyal psikolojik gözlemler büyük boyutlu etnik, dinsel ve ulusal kolektif kimliklerin de 'komünoter duyguları ve ihtiyacı" ye-

terince doyuramadığını göstermektedir. Bunun en büyük nedeni söz konusu grupların büyüklüğüdür. İnsanlar, büyük topluluklarla günlük yaşamları bakımından işlevsel ilişkiler kuramamakta, onlarda kendisine rehber olacak bir referans sistemi veya özdeşleşme modeli bulamamaktadır. Cemaatimsi grupların karşı durulması zor olan cazibesinin temelinde, modern toplumlardaki belirsizlikten ve farksızlaşmaktan kurtulma, koruyucu ve güven verici bir çerçeve (yuva fikri) bulma, moral planda rehberlik edecek bir referans sistemi arama gibi güdülerin önemli bir rol oynadığı düşünülürse, nitelikleri ne olursa olsun, büyük topluluklar bu ihtiyaçlara cevap verememektedir. Bu nedenle insanlar daha yaklaşılabilir, ulaşılabilir, dokunulabilir gerçekliği olan grupları ya da küçük cemaatleri tercih etmektedir. Örneğin, bir büyük kente göç edenlerin hemşehrilerinin yerleştiği semtlerde kök salmaya çalışması, bu ihtiyacın somut bir göstergesi sayılabilir. Cemaatimsi grupların ulus-devlet içinde de varlığını sürdürmeleri bu temele dayanmaktadır. Küreselleşme süreci hızlandıkça, insanlar bireyler halinde global insanlığın bir atomu olarak varolmak yerine, önemi ve etkinliği abartılı olarak artmış aşiretlerin, kabilelerin, tarikatların içersinde tutunmaya çalışıyor.

d) Psikolojik nedenler: Küreselleşmeye karşı insanın sınırlılığından kaynaklanan dirençlerin, paralelinde bir başka psikolojik nedenler kategorisi daha bulunuyor. Bunlar, *güvensizlik ve belirsizlik ortamlarında insanın psikolojik ihtiyaçları*yla ilgilidir. Bunlardan birincisine "çoğunluk etkisi" denebilir. İnsan tek başınayken, "sosyal dünyanın deşifre edilmesinde, donatımsızdır; şeylerin objektif bir görüşüne sahip olmak için, diğerlerine dayanmaya ihtiyacı vardır. Belirsizlik durumunda, ideal olan şey, durumun kolektif bir tanımına varmak, sosyal bir gerçeklik yaratmaktır. Burada hatanın ancak bireysel, hakikatin de ancak sosyal olabileceği, kolektif olarak yanılmanın mümkün olamayacağı düşüncesi vardır" (Rouquette, 1987).

Herkesin aynı bir görüşe katılması, bir çoğunluk etkisi yaratır; herkes kendini aynı şeyi düşünmek zorunda hisseder ve etki, sosyal bir zorlama veya baskı gibi hissettirmeden gerçekleşir; hatta bu onun etkililiğinin kaynağıdır; hiç bir görünür zorlama, hiçbir açık seçik baskı yoktur. Birileriyle birlikte olmanın rahatlatıcı bir yanı vardır. Sosyal etki araştırmalarında algısal apaçıklığa rağmen diğerlerine uyan denekler bu tür bir tavrı sergilemektedirler. İnsanlar, tek başına haklı olmaktansa, pek çok kişiyle birlikte yanılmayı tercih etmektedirler. Çünkü soyutlanma korkusu, hakikati savunmaktan daha büyük bir ağırlık taşımaktadır.

Cemaatimsi topluluklarda yer almanın pratik bir nedeni daha var. Bu neden, toplumsal olaylarda grupların meşruiyet kıstası rolünü oynamalarıdır. Rouquette'in deyişiyle "günümüzde kolektif tarzda varolmak ve medyatik iletişime katılmak önem taşıyor; artık iktidarın ve karşı-iktidarın gözünde, davanın meşruluğu, (bu dava ardında) toplanmanın gücüne bağlı algılanıyor; artık düşünülmüyor, sayılıyor". Güç ilişkileri, hakikat ve ilerlemeyi garanti ediyormuş gibi, argümanlardan daha önemli görülüyor. "Zafer, kanıtlama yerine geçiyor, süreklilik ise doğruluğu gösteriyor. Başarısızlık, mobilize edilemediği anlamına geliyor... Yurttaşlar da bu düşünceyi kabul ediyor ve sayı yasasına maruz kalıyorlar". Rouquette, bağlanmanın psikolojisini irdelerken gruplara katılma eğilimini, etkili olmak isteğine, "bağlanmamayı" ise özgür kalma isteğine dayandırıyor. O'na göre "tüm tarih boyunca ve özellikle de modern toplumlarda, özgürlük ve etkililik birbirini dışlamaktadır. Artık giderek daha fazla oranda tipler, kategoriler, bütünler ile düşünülmektedir".

Bu bağlamda demokrasi, artık eskiden olduğu gibi, karşıt siyasal sistemler (komünizm, faşizm) tarafından tehdit edilmiyor; bazen iç ve bazen de dış yıkıcı hareketler tarafından tehdit ediliyor; bunlar toplumun siyaset dışı tabakalarından, örneğin etnik ve dinsel aidiyet duygularından besleniyorlar. Bu sorunlara, sadece politik değil, sosyolojik ve psikolojik düzlemde de cevaplar bulmak gerekiyor.

e) Komünizmin Çöküşü: Entegrist dalganın yükselişinde komünizmin çöküşü ve bunun sonucunda meydana gelen ideolojik boşluk önemli bir neden olarak sayılabilir. Çeşitli entelektüel çevrelerde, faşizm ve komünizm gibi birleştirici ve totalleştirici ideolojilerin yıkılışının, entegrist dalganın yükselişinin tarihsel koşulunu hazırladığı ve böylelikle bölme ve ayırma iradesi taşıyan bazı yeni milliyetçi ve dinsel akımlara elverişli bir ortam sağladığı düşüncesi dile getirilmektedir.

Hemen hemen tüm 20. yüzyıl boyunca tüm dünyada, bağımsızlık hareketlerinin ufkunu, yoksul kesimlerin kurtuluş umutlarını ve entelektüel çevrelerin devrimci idealini oluşturan sosyalist dünya görüşü, büyük kitleleri harekete geçirme gücüne sahipti. Sosyal adalet ve dayanışma değerlerini, eşitlikçi ve bir bakıma da eşitleştirici bir anlayışı yücelten bir ideolojinin silinmeye doğru gitmesi ve buna paralel olarak, serbest piyasa ekonomisinin ve liberal değerlerin yükselişi, büyük bir kırılma noktası oluşturmuştur. Ekonomik veya kültürel olarak sosyal hiyerarşinin alt sıralarında yer alan kesimler, yeni dünya düzeni karşısında, ideolojik planda, ufuksuz kalmışlardır.

Bu koşullardan başka dünya konjonktüründe gözlenen ekonomik, siyasal veya kültürel başka ilgili değişiklikler de bulmak mümkündür. Zira kimlik ihtiyacı bir yanıyla evrensel genel bir ihtiyaç gibi görünmekle birlikte, bu ihtiyacın, bireylerin hayatında belirli geçiş dönemlerinde (örneğin ergenlik çağı), toplumların hayatında da büyük dönüşümler sırasında daha çok hissedilmesi, konjonktürel faktörlerin de önemli olduğunu göstermektedir. Kimlik ihtiyacının konjonktüre bağlı yanları, kimlik dalgalarının yükselişinde, küresel veya bölgesel koşullardaki değişiklikleri dikkate alma gereğini ortaya koymaktadır.

Dünyanın genel konjonktürünü etkileyen koşulların dışında, kimlikle doğrudan ilgili ve 'kimliksel' olarak nitelenen ihtiyaç, arzu veya gereklerden de söz edilebilir. Bunlar özetle aşağıdaki şekilde ifade edilebilir (Lipiansky, 1992, s. 143-156):

– *Varoluşsal gerek:* Bu ihtiyaç diğerlerinin gözünde var olduğunu, bulunduğu yerde bir yerinin olduğunu hissetmeyi ifade eder; diğerleri tarafından görülmek, dinlenmek, dikkat edilmek, ilgi görmek ihtiyacı olarak kendini gösterir. Bazı hallerde negatif bir kimliğin bile tercih edilebilir olmasının temelinde bu gerek yatar: *'Beni görmezlikten gelmeyin; bana kızın, eleştirin; ama hiç olmazsa fark ettiğinizi gösterin"* tarzı konuşmalar, bunu yansıtır.

– *Bütünleşme gereği:* Bu ihtiyaç, bir grubun üyesi olarak görülmeyi, bir topluluğun parçası olduğunu ve orada bir yere sahip olduğunu hissetmeyi ifade eder. Kısaca dâhil olma arzusunu gösterir: *"Ben dışarıda kalmak istemiyorum, onların aralarında olmak, onlar tarafından kabul görmek istiyorum"* tarzı konuşmalar, entegrasyon ihtiyacını yansıtır. Diğerleriyle mesafesiz, yan yana olmayı içeren bu arzu bazen, grup içinde erime (füzyon) kendini diğerleriyle 'tek' ya da 'bir' olmuş gibi görmeye kadar varabilir.

– *Takdir edilme gereği:* Kimlik ihtiyacının bu boyutu, diğerleri tarafından değer verilmeyi, takdir edilmeyi ifade eder. Burada, diğerleri için bir kıymet ifade etme, yani diğerlerinin kişiye tuttuğu aynada, olumlu bir imaj ya da görüntüye sahip olma arzusu söz konusudur: *"Bana bir kıymet verilsin isterim... Onlarla konuşurken, sanki hiçbir değerim yokmuş gibi hissettim"* tarzı konuşmalar bu gereği yansıtır. Kişinin bu boyuttaki yeri, küçümsenme ile hayranlık duyulma arasında farklı noktalarda olabilir. Bu gerek nedeniyle, başkalarına yansıyan görüntümüzü ayarlamaya, kendimizi 'sosyal olarak arzulanan' bir görüntü altında sunmaya çalışırız.[12]

– *Kontrol etme gereği:* Bu ihtiyaç, insanın kendisi ve çevresi üzerinde belirli bir denetleme gücü ve olanağına sahip olma arzusudur. Bu arzu onun, kendini özerk ve özgür bir özne olarak hissetmesiyle ilgilidir. Bu yerine gelmediğinde, kişinin diğerleri arasında bir aktör olmaktan çok seyirci olması, yani olan bitene maruz kalması söz konusudur: *"Kendimi hiç kendimleymiş gibi hissetmiyorum.. Başkaları konuşuyor, ben kaçıyorum"* tarzı konuşmalar bu ihtiyacı yansıtır.

– *Bireyleşme veya farklılaşma gereği:* Bu ihtiyaç, kişinin kendisini tekil, tek, biricik bir birey gibi görme arzusunu ifade eder. Bu arzu diğerlerinin içinde, kendi bireyselliğinde *(individualite)* algılanma, birey olma *(individuation)* eğilimini yansıtır. Burada kendi kendini apayrı bir varlık gibi hissetme söz konusudur: *"Başına buyruk olmakla suçlanıyorum. Eğer ben kendim olarak varolacaksam, kendi fikrimi savunmak gerekmez mi?"* tarzı konuşmalar bu ihtiyacı yansıtır.

Yukarıdaki ihtiyaç kategorilerine yakından bakıldığında dikkati çeken paradoksal bir yan var. Kimlik ihtiyacı, bazı boyutlarında diğer insanlara benzemeyi, bazı boyutlarında ise onlardan farklılaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kimlik kavramı, benzerlik ile farklılık kutupları arasında diyalektik bir tarzda kendini göstermektedir. Her ne kadar kimlik, genellikle farklılık arayışını çağrıştırsa da, benzerlik arayışı, son derece temeldir. İnsan, 'hemcinsleri'yle benzerliğini, bir takım kişileri model alarak, onlarla özdeşleşmelerle sağlamaktadır.

Kitabın bundan sonraki bölümlerinde, zaman zaman bu boyutlar üzerine tekrar gelinecektir.

I. 2. Prag Öğrencisi ya da Görüntüsüne Sahip Olmak

"Ben görünmez bir insanım... Bir insanın tözüne sahibim,
liflerden ve sıvılardan, etten ve kemiktenim ve
hatta aklımın olduğu bile söylenebilir..
Ben basit bir nedenden dolayı görünmezim,
insanlar beni görmeyi reddettiği için"

R. Ellison

Sinema tarihinde kilometre taşı olmuş filmlerden biri Alman Ekspresyonist Ekolünün bir ürünü olan Prag Öğrencisi *(Der Student von Prag)* adlı filmdir. Alfred Musset'nin bir şiiri ve Edgar Allen Poe'nun bir öyküsünden hareketle defalarca sahnelenen ve 1913 versiyonunda, senaryosu Hans Heinz Ewers tarafından yazılıp Stellan Rye tarafından yönetilen film, sinema tarihinde *'doppelganger'* geleneği içersinde yer almakta, yani insanın ikizi sorununu işlemektedir.

Bu filmde yoksul, ama rahat bir yaşamın düşünü kuran ve geleceğe ilişkin tutkuları olan bir öğrencinin yaşamı anlatılır.

Öğrenci, bir gün Prag dışında bir meyhanede bir içki âlemine katılır; aynı anda çevrede, yüksek sosyetenin gönlünce eğlendiği bir av partisi yapılmaktadır. Av partisine katılan grubu yöneten ve ipleri elinde tutan biri vardır; avı istediği yöne çekmekte ve avcıların hareketlerini istediği gibi yönetmektedir. Bu adam onlara benzemektedir: Uzun boylu, eldivenli, bastonlu, hafif göbekli, yüzyılın başında moda olan keçi sakallı biri; bu adam Şeytandır. Bir ara, gruptaki zengin kadınlardan birinin yolunu şaşırtır ve öğrenciyle karşılaştırır. Öğrenci, yıldırım aşkıyla kadına vurulur, ama zengin kadın ondan kaçar. Evine dönen öğrenci, cinsel bir biçim alan tutkusunu ve doyumsuzluğunu yaşar. İşte o anda, öğrencinin sadece kitaplar ve bir boy aynası bulunan odasında Şeytan görünür. Öğrenciye, aynada görülen imgesi karşılığında, bir külçe altın önerir. Pazarlık yapılır ve anlaşma sağlanır. Şeytan, aynadaki görüntüyü tıpkı bir gravür veya bir karbon kağıdı gibi söker, katlar, cebine atar ve gider. Öğrenci para sayesinde büyük sükse yapar, yüksek sosyeteye katılır. Aynaların önünden geçerken biraz sakınır, ama başlangıçta kendini görememek onu fazla rahatsız etmemektedir. Bir gün kendini etten ve kemikten karşısında görür: Bu, onun görüntüsünü taşıyan eşidir; Şeytan tarafından ortalığa çıkarıl-

mıştır. Her yerde öğrenciyi izlemekte ve öğrenci, birlikte görülmelerinden korkmaktadır. Giderek sorunlar artmaya başlar. Öğrenci, kendi çiftinden kaçmak için sosyeteye gitmediğinde, çifti yerini almakta ve onun adına birtakım işler çevirmekte veya işlerini karıştırmaktadır. Bir gün bir düelloya davet edilir. Şafak vakti, özür dilemek için vuruşma yerine gittiğinde, çiftinin daha önce davranıp karşısındakini öldürdüğünü görür. Öğrenci saklanmaya başlar. Ancak onun çifti, sanki satılmış olmanın intikamını almak istercesine onu kovalamaya devam eder. Her yerde onunla karşılaşır. Artık ne toplum yaşamı ne de varoluş olanaksızdır. Bu umutsuzluk içinde, kendine içtenlikle yaklaşan bir kadının aşkını geri çevirir ve görüntüsünü öldürmeyi tasarlamaya başlar.

Çiftinin onu odasına kadar izlediği bir akşam kavga başlar. Öğrenci, kavganın belirli bir anında çiftini, çıktığı ayna önünde görür ve geçmişin özlemiyle görüntüsüne ateş eder. Ayna kırılır ve çifti bir fantazma haline dönüşerek kaybolur. Fakat aynı anda öğrenci yıkılır, ölen odur. Çünkü kendi imgesini öldürürken, bizzat, kendini yok etmektedir. Yerde acıyla kıvranırken kırık ayna parçalarından birini alır ve bakar, yeniden kendini görebilmektedir; ölmeden az önce, kendi normal imgesini bulmuştur, canıyla ödeyerek.

Bu filmin ele aldığı tema, kültür tarihinde kökü çok eskilere kadar uzanan ve 'pek çok ülkenin tanışık olduğu bir düşünce' ya da figüre gönderir. İnsanın ikizi figürünü eski Mısıra kadar götüren Borges (1996), Pythagoras'taki 'dost insanın ikinci beni'ni, Stevenson'ın 'Ticonderoga'sını, ressam Rosetti'nin 'Kendileriyle nasıl karşılaştıklarına dair' adlı tablosunu aynı gelenek içinde yerleştirir; ayrıca bu temanın Hawthorne, Dostoyevski, Alfred de Musset, James, Kleist, Chesterton ve Hearn'ın eserlerini de bu çerçevede ele alır. Daha yakın ve tanınmış örnekler arasında ise, E. A. Poe'nun 'vicdanı ölünce kendi de ölen kahraman'ın öyküsünü ve O. Wilde'ın, 'portresini bıçaklayınca kendi de ölen' bir insanı anlattığı *Dorian Gray'in Portresi* adlı öyküsünü zikreder.

Prag Öğrencisi, bizi doğrudan kimlik sorunsalına götürmektedir. Zira bir yanıyla bu öykü, diğerleri önünde görünmenin ve olumlu bir görüntüye sahip olmanın önemini vurgulamaktadır. Sosyal olarak fark edilmek, diğerlerinin gözünde az çok muteber bir yere sahip olmak, kısacası 'adam yerine konmak' insanın temel ihtiyaçları arasında sayılabilir. Bu ihtiyaç, 'olmak istediğimiz insan' olduğumuzun diğer insanlar tarafından onaylanmasıdır. Paul Ricoeur'ün[13] deyişiyle 'diğerinin arzusunun arzusu' olma özlemidir.

Prag Öğrencisi'nde öykünün düğümü, insanla görüntüsü arasındaki ilişkide yansıyan karmaşık bir varoluş sorunudur; bir başka deyişle olduğumuz veya olmak istediğimiz kişiyle bizim adımıza ortalıkta olan kişi veya görüntü arasındaki sorunsaldır. Öğrenci, kendine hem benzemeyen hem de benzeyen, ama her halükarda kendine uymayan görüntüsünden rahatsızdır. Burada çıkış yolu, görüntüsüyle kendini birleştirmek, sahiplendiği bir görüntüye sahip olmaktır. Çünkü kendine uymayan bir görüntüye sahip olmak, bir bakıma görüntüsü olmamak ve hatta sosyal olarak var olmamak anlamına gelmektedir. Eylemlerimiz, etrafımızdaki kişilerde bir imge oluşturmakta ve bu imge, diğerleri tarafından kaba çizgilerinde dondurularak alıkonmaktadır; bizim sosyal varoluşumuzun anlamı, bu imgede vücut bulmaktadır.

Öğrencinin aynadaki imgesiyle ilişkisi, bizim dünyayla ilişkimizi anlatır. Görüntünün sadakati, dünyayla aramızda bir tekabüliyetin olmasının göstergesidir. Bu imgeden yoksun olmak, dünyanın matlaşması ya da saydamlığını yitirmesi demektir; bu ise eylemlerimizi denetleyememiz ya da eylemlerimizin bizden kopup bağımsız bir varlık kazanması demektir. Bu durumda herhangi bir kimlik taşımak olanaksızdır. İnsan kendi kendine bir başkası haline gelmiş ve dolayısıyla, sözcüğün dolu anlamında kendi kendine yabancılaşmıştır.

I. 3. Şato ya da Dışlanma Sancısı

'Beni kara diye yerme
Mevlam yaratmış hor görme
Ala göze siyah sürme
Çekilir kara değil mi?

Karacaoğlan

Kimlik sorunsalı açısından üzerinde durulması gereken bir diğer konu da önyargılar ve ayrımcılıktır.

Önyargılar ve ayrımcılık, çok uzun zamandan beri sosyal psikologların önemli ilgi alanlarından biri olmuştur. 1920'li yıllarda İngiliz ve Fransızların siyahlara karşı davranışlarını inceleyen La Pierre, 1930'lu yıllarda da Amerikalıların Çinlilere karşı davranışları üstünde odaklaşmıştır. Çünkü anketlere göre ortalama Amerikalılar, Çinliler hakkında olumsuz önyargılar taşımaktadır. Araştırmasında, genç bir Çinli çiftle birlikte ABD içinde 16 000 kilometre yol kateden La Pierre, uğradıkları kentlerde, otel ve restoran sahiplerinin kendilerine karşı muamelelerini kaydetmiştir. Grup, genelde iyi muamele görmüştür. Demek ki önyargılar, her zaman ayrımcı davranışlara dönüşmemektedir. Ancak bazı kentlerde, farklı davranışlara da muhatap olmuşlardır. Örneğin Kaliforniyada bir kentte, otel sahibi onlara oda vermeyi reddetmiştir. Ama aynı kentte başka bir otelde yer bulmuşlardır.

Bundan 6 ay sonra daha önce geçtikleri kentlerdeki otel ve restoranlara bir soru formu göndererek, "Çinlileri müşteri olarak kabul edip etmedikleri'ni sormuştur. Gelen cevapların % 90'ı kabul etmeyeceklerini belirtmişlerdir. Bu sonuçlardan hareketle La Pierre, önyargıların otomatik olarak ayrımcılığa yol açacağı yönündeki düşüncelerin doğru olmadığı sonucuna varmıştır. Demek ki ayrımcılık olmadan önyargılar var olabilmektedir; ancak bunun tersi de mümkündür; önyargısız ayrımcılık da olabilir.

Nitekim Kafka'nın Şato adlı romanı bunu göstermektedir.

Şato romanı, 1900'ların başında Çekoslovakya'da, tıpkı Dava romanında olduğu gibi, K. olarak nitelenen roman kahramanının, gizli, irrasyonel bir otoriteyle ilişkisinin öyküsüdür. Öyküye göre K. bir tepenin üstünde inşa edilmiş olan ve alt tarafında bir köy bulunan bir şatoya kadastrocu olarak atanır. Ancak şatodakilerle temas kuramadan köydeki bir

handa konaklar. Kendisini çağıranlarla temasa geçmeye çalışırsa da bir türlü başaramaz. Tıpkı Sisiphos mitosunda olduğu gibi, her çabasında hüsrana uğramakta ve şatodakilere ulaşma yönündeki tüm çabaları sonuçsuz kalmaktadır.

Şatoya kabul edilmeyen, köyde kendisine bir yer bulamayan ve evine de dönemeyen, istenmeyen kadastrocu K'nin öyküsü, insanı sarmalayan sosyal evrenin, yabancı olanlara karşı geçirmezliğini yansıtmaktadır. Burada yabancı, farklı olmak, sosyal bir yaraya yol açmakta, insanı diğerleriyle ilişkisinde çıkışı olmayan bir labirente sokmaktadır.

K. köylüler için yabancı bir kişidir. Ona "Siz ne şatodansınız, ne de köydensiniz, bir hiçsiniz" denmektedir. Han sahibi ona oda vermeyi reddederken 'size karşı değilim, ama şatodakiler bundan rahatsız olurlar' demektedir. Kuşkusuz bu bir bahane de olabilir. Han sahibi, kendi düşündüğü ve yaptığı şeyi, bu şey genel kamusal vicdan açısından meşru olmadığı ölçüde, başkalarına yükleyebilir.

Yabancı uzakta olduğunda eğlendiren, hoşgörülen; yakınımızda olduğunda ise rahatsızlık veren biridir. "Egzotik bir yabancıdan daha rahatlatıcı" (Tap), komşu yabancıdansa daha rahatsız edici hiç bir şey yoktur. Yabancı, yaklaşmamalıdır. Nitekim Bogardus tarzı 'sosyal mesafe ölçekleri', yabancıyla aynı ülkede, aynı kentte, aynı sokakta, aynı evde birliktelik, hatta evlenme durumlarında farklı görüldüğünü ortaya koymaktadır. Yabancıya karşı duyulan olumsuz duyguların kökenini, çocuksu kaygılara dayandıran Tap'a (1988, s. 224) göre, çocuk sekizinci aydan itibaren yabancı kaygısıyla tanışır: Annesiyle arasına giren dış şeyleri, varlığına karşı bir tehdit kaynağı gibi algılar. Yetişkinlikte de, duruma, toplumsal değerlere, yetişme tarzına, vb. bağlı olarak farklı derecelerde olmak üzere, yabancı karşısında endişe, pişmanlık, küçümseme, kin gibi çeşitli duygular hissedilir.

Yabancılık zor bir durumdur. Diğerlerinin gözünde bir bakıma tuhaf olmaktır. Jean Daniel (2005), Paul Ricoeur'le söyleşisinde[14] "yabancıda tuhaf olanın, onun ben olmaması' olduğuna işaret eder. Daniel'e göre, bazen bir hayranlıkla, bazen tiksintiyle karşılanan yabancı, insana eksikliğini anımsatır. *"Tam olmak için diğeri eksiktir"*. Ancak bu her zaman bir zenginlik vaadi de değildir. Nitekim sosyal psikolojik araştırmalara göre cinsler arası ilişkilerde, benzerlik, farklılıktan daha büyük bir çekim kaynağı oluşturmaktadır. Çiftler arasında farklılıklar bir süre tamamlayıcılık olarak yaşanmakla birlikte, daha sonra uyuşmazlık olarak hissedilmek-

tedir. Paul Ricoeur'e göre ise "yabancı, bir tür boş yerdir. Neye ait olduğumuzu biliriz, ama diğerlerinin kendi yerlerinde kim olduklarını bilmeyiz. Ondan geriye bir şok yoluyla, kendimizi yabancı hissederiz "Başlangıçta, kim olduğumuzu, daha doğrusu neye ait olduğumuzu, nerede yer aldığımızı, (örneğin bir sınıfta, bir ailede, bir ulusta, vs) bildiğimizi sanırız. Yabancı, bir meçhuldür. Sözlükte "bizim yerimizden olmayan, bir başka ulustan, başka ülkeden olan" tanımı var. Yabancı, bir boş yerdir. Bu nedenle Ricoeur, bir bakıma yerimizden çıkarak, kendimizde kendi yabancılığımızı keşfetmek gerektiğini söylüyor

Ricoeur'ün kastettiği sembolik olarak yabancı olmak, kolay değildir. Diğerleriyle kıyas, çoğu kez kendi içinde 'uzun bir yol katederek', kendi kimliğini sorgulamaktan çok, bir kimlik onayıyla sonuçlanmaktadır. Bu anlamda Ricoeur'ün önerisi etik bir ideal gibi görünüyor. Nitekim Daniel de 'günlük yaşamda yabancılığın, bir tür tehdit gibi yaşandığını, sivil çatışmaların arttığını, insanların fark içinde farklar bulduğunu, bir etnik grupta, bir dinde bile bunun böyle olduğunu vurguluyor. Sanki yakın olan, yabancıdan daha yabancı olmaktadır. Ricoeur bu esrarlı durumu 'çağdaş politik yaşamda, cemaatler ne kadar küçük ise, azınlıkları da o kadar tehditkârlar' şeklinde ifade etmektedir. Burada küçük farkların, aşırı büyütülmesi söz konusudur; sanki ölçek küçüldükçe, farklılıklar önem kazanmakta ve sembolik olarak yüklenmektedir.

İnsanın türlülüğü, çoğulluğu aşılmaz bir olgu gibi görülebilir mi? Bu konuda ihtiyatlı olmak daha doğru. Hiç bir toplumda bu türlülük, mutlak olmadığı gibi, birbiri içinde kaynaşmalar ve homojenleşme yönündeki eğilimler de türlülük kadar, somut bir olgu niteliğinde. Pratikte, bu türlülük çoğu kez çatışma kaynağı olarak işlemektedir. İnsanın kendini kökenleriyle birlikte ortaya koyması, bir kimlik iddiasında bulunması, daha sonraki bölümlerde de değineceğimiz üzere, hemen ardından 'ben-ben değil' ayrımını doğuruyor, dışta kalan hemen her şey yabancı hale geliyor ve ben-değil olarak dışlanıyor. Zira Daniel'in de işaret ettiği gibi, Ben olmayanın, ya ben haline gelmesini diliyoruz, ya da kaybolmasını. "Dinler de yabancılığın belirli bir düzeyini ortadan kaldırmak isterler, çünkü aynı inanç veya mutlak altında, bu inanç olmadığı takdirde uyuşmazlıklar (incompatibilites) haline dönüşebilecek farklılıkların çoğulluğunu toplarlar. Bu ilişkinin derinleştirilmesi için ödenecek bedel, yani bir inanca ait olmanın ifade ettiği kapanma ilkesinin ötesine geçmek ve ötekini bulmak, çok pahalıdır". Nitekim dinler, farklara, sınırlara, yani redde, dışlamaya

büyük bir güç vermişler, girdikleri sitelere bir tür ırkçılık, dışlama, reddetme biçimini de getirmişlerdir"[15] (Daniel, 2005).

Şato romanında, K'nın apayrı bir kimlik talebi ve iddiası yoktur. Aksine köylüler ve Şatodakiler tarafından negatif bir kimlik içine hapsedilmekte; farklılığı, ayrımlığı, yabancılığı nedeniyle dışlanmakta; ayrımcılık kurbanı olmaktadır.

Üstelik burada olduğu gibi, çoğu toplumlarda dışlananlar, kökten bir farklılıktan dolayı değil, yabancı olmaktan, daha genel bir deyişle, aynı gruptan olmamaktan dolayı dışlanmaktadır. Benzerlik dâhil olmaya sağlamadığı gibi, dışlananların bu yöndeki talebi de bir ağırlık taşımamaktadır. Shakespeare'in Venedik Taciri'nde Schylock'un monologu bunun iyi bir örneğidir: "Ben bir Yahudi'yim. Yahudi'nin gözleri yok mu? Yahudi'nin elleri, organları, orantıları, duyuları, şefkati, tutkuları yok mu? Bir Hristiyan'la aynı nimetlerle beslenmedi mi, aynı silahlarla yaralanmadı mı, aynı hastalıklara yakalanıp aynı yollardan iyileşmedi mi, aynı yazla ısınıp aynı kışla üşümedi mi? Bize bir şey saplasanız, kanımız akmıyor mu? Bizi gıdıkladığınızda gülmüyor muyuz? Bizi zehirlerseniz ölmüyor muyuz?"

Benzerlik ile uyuşmazlık ilişkisi, oldukça karmaşık bir niteliktedir. Bu konuya III. Kısımda 'Ötekinin farklı çehreleri'ni gözden geçirirken yeniden döneceğiz.

Çoğu kimlik talebinde, talepte bulunan kişi veya topluluklar, kendi farklılıklarını öne çıkarırken; ayrımcılık durumunda, aynı kişi veya topluluklar farklılıklarında kalmaya zorlanmaktadır. Birinci halde 'ben/biz, sizden farklıyım' söylemi; ikinci halde ise 'sen/siz, bizden farklısınız' söylemi hâkim olmaktadır. Bu iki yan, diyalektik bir biçimde işlemektedir. 1960'lı yıllarda eşitlik talebi taşıyan toplumsal protestoların önemli bir kısmı günümüzde farklılık talebi ile öne çıkmaktadır.

DİPNOTLAR

4. E. Morin'in formülü: *Tüketim toplumu dehaları reddeder, yetenekleri kullanır.*
5. C. Halpern (2004), Faut-il en finir avec l'identité? *Sciences Humaines*, n. 151, juillet 2004, p. 12-16
6. ABD'de 1960'ların sonunda, Afro-Amerikan azınlıklar kendini ortaya koymaya başlamış ve onların ardından diğer azınlıklar da kendi özgüllüklerinde tanınma peşine düşmüştür. Ve kurumsal planda da üniversitelerde *Afro-American studies* (başlangıçta *black studies*), *women's ve gays studies, chicano studies, jewish studies* gibi kürsüler doğmuştur. Azınlık kimliği, bu alanlarda, temel veri sayılmıştır.
7. Kimlikçi dalganın yükseliş koşullarıyla ilgili bu kısım, büyük ölçüde *Kolektif Kimlik* adlı kitabımdan alınmıştır.

8. Zygmunt Bauman: Vivre dans la modernite liquide, *Sciences Humaines*, n-168, nov. 2005, s 34- 37
9. "There is no such thing as society: there are individual and women, and there are families"
10. X. De La Vega: Où est passée la société? Cherche société désespérément, *Sciences Humaines*, n. 165, nov. 2005, s. 30-33
11. J.L. Nancy (1986): *La Communauté Desoeuvrée* ed. C. Bourgois, Paris ve J.L. Nancy (1989): L'histoire finie, *Revue des Sciences Humaines: Penser la Communauté*, n. 213, s. 75-96.
12. Kendini uyarlama *(self-monitoring)* olarak ifade edilen bu boyut, kimlik ya da benliğin davranışsal boyutudur. Öz-saygı kavramıyla ifade edilen olumlu bir imaja sahip olma arzusu ise, kimliğin duygusal yanını oluşturur.
13. Varoluşçu fenomenolojinin kurucuları arasında sayılan ve 1970'li yıllarda marksist ve yapısalcı akımların gölgesinde kalan Paul Ricoeur, kimlikle ilgili tartışmalarda daha çok 'narratif kimlik' kavramıyla tanınmaktadır. P. Ricoeur: *Parcours de la Reconnaissance*, ed. Stock, 2004, Paris
14. P. Ricoeur et J. Daniel: L'Etrangeté de l'Etranger, Les Débats de l'Observateur, *Nouvel Observateur*, 30 juin - 6 juillet 2005
15. Aynı söyleşi de Ricoeur de dinsel şiddetin kaynağını burada görmektedir. Dine savaşı getiren şey, politika tarafından saptırılması, kapanma yoluna gitmesidir.

II. KİMLİK İNŞASI

"Günümüz insanının Ben'i, sınırları belirsiz pek çok taşraya sahiptir"

Meyerson

Sağduyu düşüncesi ya da popüler anlayış kimliği doğal bir veri gibi görür. Kimliğin bir madde, bir nesne gibi bir öze sahip olduğunu düşünür. Ancak etnik ve cinsel kimlikler gibi, doğal olduğu düşünülenler de dâhil olmak üzere hiçbir kimliğin ontolojik özsel bir gerçekliği yoktur, tüm kimlikler bir inşa ürünüdür. Kişiler veya gruplar arası ilişkilerde inşa ve hatta icat edilir. Kimliklerin koşullara bağlı, yapay, ilişkisel, karışık, kurgusal olarak şekilde nitelenmesi, Bayart'ın (1996, s. 101) da işaret ettiği gibi, onların etkililiğini reddetmek anlamına gelmez; örneğin "ortak etnik bir aidiyete inancın kökeninin yapaylığına ne kadar inanıyorsak, bu inancın işlevsel etkililiğini de o kadar kabul etmeliyiz".

Bu bölümde kimlik inşa etkinliği, farklı perspektiflerden (antropolojik, modernlik) irdelenecek ve inşa sürecinin çeşitli yanları ele alınacaktır.

II. 1. Kimlik İnşası: Antropolojik Perspektif

"Irk terimi, her tür gerçeğin dışında, bizim zihinsel jimnastiğimizin ürünüdür. Beynimizin bir kurgusu olarak vardır; ırklar bizdedir, dışımızda değil"

J. Finot (1905)

Kolektif kimlikler, daima gruplar arası ilişkiler bağlamında ve karşıtlıklar tarzında inşa edilmektedir. İnsan gruplarının birbirini karşıt kategoriler halinde tasnif etmesi, kuşkusuz yeni bir olgu değildir.

Bu konudaki çalışmaları değerlendiren Jahoda'ya[16] (2005) göre, antik Yunan ve Roma'da, diğer komşu halklar 'barbar' olarak görülürken, uzak halklar 'humanoid yaratıklar' sayılmıştır. Örneğin Greklerde, tanıdıkları en esmer kişiler olan Nil vadisindeki Nubialar saygıyla anılırken, kuzeyin beyaz derili halkları barbar sayılmıştır. Antik dönemdeki kölelik pratiklerinin ırklara göre farklılık göstermesi de (Malay, 1991) bunun bir örneğidir.

Coğrafi keşifler çağı, kölelik pratiklerinin zirvesi olmuştur. Cornaton'a (1993) göre, bu dönemle birlikte yeni kıtalarda keşfettikleri yerlilerin doğasını sorgulamaya başlayan Batı toplumlarının düşünce dünyasında yeni bir sorun belirmiştir: "Yerlilerin bir ruhu var mıdır?" veya "onlar da bizim gibi Tanrı'nın çocukları mıdır; onların doğası bizimkiyle aynı mıdır?" vb. Ancak Batılılar yerlilerde gözledikleri farklılıkları bir zemine oturtma gayreti içinde, bu farklılıkları, hem kültüre bağlamışlardır, hem de yerlilerin doğasına. Fark kültürden geliyorsa, yerlileri uygarlaştırmak ve Hristiyanlaştırmak için bu kültürün yıkılması; doğalarından geliyorsa, bu koca çocukların eğitilmesi (Cizvitlerin görüşü) ve hatta korunması gerektiği yönlerinde argümanlar ortaya atılmıştır. Bu egzotik farklılığın keşfinden uzunca bir süre sonra, sömürgeciliğin mantığı, Batı'nın hâkim kültürünü bir "uygarlık" olarak konumlamış ve yeryüzündeki insanların uygar olanlar ve olmayanlar şeklinde sınıflandırılması, zenci köle ticaretine meşruiyet sağlamıştır; "uygar olmayan" zencilerin, doğanın kötü bir ürünü, insanın hayvanî yanı olduğu inancı etrafında gelişen ideoloji, pratikte, zencileri, salt olgu veya araç konumuna indirgemiştir.

Jahoda'ya göre Ortaçağ boyunca, halklar arasındaki ayrım çizgisi dinler olmuştur. Biz ve onları ayrımı din ekseninde kavramlaştırılınca, Hristiyan–Payen, Hristiyan-Müslüman karşıtlıkları kurulmuştur. Avrupalı Hristiyanın gözünde siyah Hristiyanlar, aralarında Bulgarlar, Türkler ve Slavlar'ın da (köle anlamına gelen esclave sözcüğü, Slav'ın türevi) bulunduğu çok sayıdaki beyaz köle gruplarına kıyasla, daha az çok kabul görmüştür. XV. Yüzyıl öncesinde Afrikalı yöneticiler, Avrupada belirli bir saygınlıkla karşılanmaktadır. Ancak Batı Afrikalı halkların Portekizliler tarafından ele geçirilip köle olarak satılmasıyla birlikte durum değişmiş ve Siyahlara karşı olumsuz stereotipler giderek artmıştır (Jahoda, 2005, s. 51).

Diğer halkları tehdit kaynağı olarak gören Hristiyan Batılı'nın gözünde ötekinin temel imajı, kötü, ahlaksız biridir. Cinsel ahlaksızlığın her çeşidi ve yamyamlığın atfedildiği öteki halklar, insandan çok hayvana yak-

laştırılır. Jahoda'nın verdiği bir örneğe göre, V. yüzyılda Aziz Jerome, çocukluk yıllarında Galya'da karşılaştığı Britanyalı bir halk olan Attakotileri[17] yamyam gibi betimlemektedir: *Attakotiler, koyun, domuz veya sığır sürüleri görünce, en lezzetli yiyecek saydıkları çobanların 'popo'larını ve kadınların memelerini yemeyi tercih ediyorlardı. İskoçyalılarda, monogami yoktur, istediklerinde istedikleriyle yatmaktadırlar; Persler, Medler, Hintliler ve Etiyopyalılar, anneleri ve büyük anneleriyle, kızlarıyla ve yeğenleriyle yatmaktadırlar.*

Avrupa'da dinin, yaklaşık 1500 yıllık bir dönem boyunca kimliğin kalbi olarak işlediğine işaret eden Jahoda, XVIII. Yüzyılda beliren milliyetçilik veya ırkçılık kavramlarına tekabül eden bir 'dincilik' kavramının bulunmamasını da şaşırtıcı bulur. Ancak, gruplar arası kırılma noktası olarak son derece etkili olduğunu da kaydeder.

Bu gözlemler, nereden bakıldığına bağlı olarak Biz ve Onların renginin değişmesine karşılık, diğerlerine, başkalarına veya Ötekilere karşı tutumlarda, etnosantrik bir bakışın, yani kendi topluluğunu merkeze alan bir perspektifin hâkim olduğunu göstermektedir. Ortak çizgileri 'yabancıdan kuşkulanma' ve 'kabilecilik' *(tribalisme)* olan bu perspektif, insanlık tarihinde çok eskilere kadar uzanmaktadır.

Bu tutum büyük ölçüde, daha sonra gözden geçireceğimiz üzere, dünyayı kategorilendirmenin sonucudur. Levi-Strauss (1968), kolektif kimliklerin, fark ve karşıtlık tarzında gözlendiğine, herkesin kendini, diğerlerinden farklı özgül bir bireysellik olarak sunduğuna işaret eder. O'na göre, insan grupları arasında mesafe nedeniyle farklılıklar vardır; ama bunun kadar önemli bir başka farklılık kaynağı, karşı olma, ayırt edilme, kendisi olma arzusudur. Kültürlerin ve kimliklerin çeşitliliği doğal bir olgu değildir; etnosantrizm hem ilkel, hem de modern toplumlarda gözlenen çok yaygın bir tutumdur; sağlam psikolojik temelleri vardır. Her yerde ve her çağda, her kültür insanlığın özünü kendisinin canlandırdığını *(incarnation)* iddia etmiş ve diğer halkları aşağılamıştır (vahşi, barbar nitelemeleri); bazı ilkel kabileler, "insanlar" anlamına gelen bir isim taşımakta ve "insanlık, kabilenin, lengüistik grubun ve bazen bir köyün sınırlarında sona ermektedir" (s. 21).

Kimlik sorunları etrafında birbirine eklemlenen tartışmalarda, en çok referansta bulunulan kavramlardan biri de, kültür kavramıdır. Zira günümüzde kimlik kavramının arka planı ve kimliklerin inşa süreçleri, her şeyden önce kültür anlayışlarında yansımaktadır. Bu nedenle kültür kavramı-

nın ve kültüre ilişkin anlayışların gözden geçirilmesi de, ayrıca önem taşımaktadır.

İnsan, çoğu kez bir 'kültür inşa eden hayvan' *(a culture building animal)* olarak nitelendirilmiştir ve bu, kültürün, insanın evrensel bir özelliği olması demektir (Abou, 1981). Kültür kavramı, sosyal bilimlerin en çok kullandığı, ama tanımında büyük farklılıklar gözlenen bir kavramdır. En genel kapsamlı kullanılışında, doğaya ait olmayan tüm insanî olguları ifade ederken, dar kapsamlı kullanılışında, toplumsal yaşamda ekonomik, siyasal, hukuksal, dinsel olandan geri kalan alanı belirtiyor (Morin). Kimlik tartışmalarında kültür kavramı, genel olarak etnologların, antropologların anlayışına yakın bir anlamda kullanılıyor. 'İnsanın doğa üstüne eklediği her şeyi' kapsayan kültür, bir insan topluluğunun kullandığı teknikler, bina ve yapılar, giyim ve beslenme, sanat etkinlikleri ve semboller, düşünce ve davranış tarzlarının örgütlenmiş bir sistemini ifade ediyor; kültür bu toplulukta, sonradan kazanılmış davranış biçimlerinin bir bütününü (Mauss) belirtiyor. Söz konusu kültür, insanların bir topluluğa aidiyetini ifade eden, "komünoter aidiyeti sabitleyen" (Grosser, 2003) inançların işaret ettiği ya da bir toplulukta paylaşılmış ortak değerler bütününe gönderen kültürdür. Teknik terimiyle bu bir yakın düzen ürünüdür; yüz yüze, sıcak ve dolayımsız ilişkilerde yaşanır.

Kültür, sosyal bilimlerin en uzun ömürlü ilgi alanlarından birisi olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Dünyada koloniyalizmin gelişme sürecinde Beyaz Avrupalı için sömürgeleştirilmiş topraklarda yaşayanların düşünce ve davranışları, gelenek ve görenekleri, yaşam tarzları, kısacası kültürleri önemli bir merak konusu olmuştur. Kuşkusuz bu merak 'saf' bir bilme isteğinin çok ötesindedir. Bir yandan kültür kavramının tarihselliğini, öte yandan bu merakın boyutlarını anlamak için, Batı dünyasının kültüre yaklaşımındaki değişimleri gözden geçirmek uygun olacaktır.

1/Batılı bilim adamlarının uzak kültürlere ilişkin ilk çalışmaları dikkate alındığında, bu alanda ilk hâkim paradigmanın Uygar İnsan - İlkel insan veya Modern zihniyet – İlkel zihniyet dikotomisi olduğu söylenebilir. Nitekim hepimizce bilinen bu anlayış, ilkel zihniyeti akıl ve mantığın kurallarına uymayan bir düşünce tarzı olarak kavramlaştırmaktadır.

Bu dönemde antropolojiye hâkim olan akımlar, Avrupa kültürlerini, kültürler hiyerarşisinin en üst basamağına koyan ve evrimcilik ve yayılımcılık (diffüzyonizm):[18] akımlarıdır. XIX. yüzyıl sonlarına doğru parlayan ve temsilcileri arasında Lewis Morgan, Edward B. Tylor, James Frazer,

Paul Broca gibi isimler bulunan evrimci antropoloji, evrim kavramlarını ve yasalarını kültürlere uyguluyor ve bir tür sosyal Darwinizm yapıyordu. Lewis Morgan'ın Arkaik Toplum adlı eseri "Toplumlar, bir ilk vahşi durumdan itibaren gelişmiştir; başlangıçta cinsel serbesti, yasasızlık var, ardından barbarlık ve nihayet uygarlık aşamaları gelir" görüşünü temel almıştır. Temsilcileri arasında Frederich Ratzel, Leo Frobenius, G. Elliot Smith gibi isimler bulunan yayılımcılık ise kültürler arası karşılaştırmalar yoluyla, uygarlık aidiyetlerini saptamaya çaba harcıyor ve kültürlerin tek biçimli olarak değişmediği, birbiriyle temaslarla ve eşitsiz bir biçimde değiştiğini öne sürüyor, ancak, evrimcilik gibi o da, Batı uygarlığını gelişimin zirvesine koyuyordu.

Sosyal psikolojinin gelişimi çerçevesinde, toplumlar arası (intersocietal) bir bakışa sahip etnolojik yaklaşımın değerine işaret eden Beauvois'ya[19] (1999) göre, XIX. yüzyıl sonu Batı düşüncesi, kültür-doğa tartışması ekseninde şekillenmiştir: Bu çerçevede gelenek ve göreneklerin coğrafi değişkenliğine tekabül eden psikolojik farklılıklar aranmıştır. Antikiteden itibaren (Hipokrates'in iklimler teorisi) Batı düşüncesini cezp eden bu anlayış, 19 yy. ortalarında Almanya'da Lazarus ve Steinthal'in öncülüğünde 'Halkların Psikolojisi'ne (Völkerpsychologie) yol açmıştır. Bu bakış, Batı kültürünün o zaman ki büyük kavramlarının (örneğin uygarlık kavramı), büyük dogmalarının, bilimsel anlayışa eşlik eden şemaların (biyolojik evrim şeması, bireysel tarihin, türün tarihini röprodüksiyonu gibi) etkisinden kurtulamamıştır. Farklı isimler altında (halklar psikolojisi, antropososyoloji, psikolojik antropoloji, kültürel morfoloji, vb.) ve bazen de şüpheli ideolojilerin ya da kısaca ırkçılığın hizmetinde olarak, kültürler arası psikolojik değişkenlik analizleri yapılmıştır. Teorik yönelimi ne olursa olsun, olgular düzeyinde bu araştırma çizgisi, çoğu kez doğuştancı ideolojinin rengini taşımıştır; 'halklar onu oluşturan insanların genetik olarak olduğu şeyden başka bir şey olamazlar"; bu ırkçı bir görüştür. Alimane etütlerle, halklar ve ırklar, mertebelendirilmiştir. Ve bu ideolojik yakınlaşmalar, bu araştırma çizgisini, sosyal bilimler nezdinde gözden düşürmüştür (Beauvois, 1999; s. 7-9).

2/İkinci aşama yüzyılın başında Amerika'da Alman kökenli antropolog Franz Boas'la birlikte doğan kültürel antropoloji dönemi ve bu alanda, özellikle 1930'lu yıllarda hâkim olan kültüralizm akımıdır. Kültürün ırk ve biyolojiden daha belirleyici olduğu görüşünü savunan, potlach kavramını geliştiren ve 1938'e kadar yaklaşık 40 yıl boyunca New York Kolombiya Üniversitesinde çalışan Boas, Alfred Kroeber ve Robert Lowie

yanı sıra, yüzyılın önemli antropologlarından Ruth Benedict ve Margaret Mead'in hocası olmuştur.[20] Esas olarak kültürel modeller üzerinde duran Benedict çeşitli kültürler arası farkları incelemiş ve Nietzsche'nin *Apolloncular - Dionizoscular* şeklindeki tipolojisini kültürlere uygulamıştır.[21] Mead ise okyanusta bazı adalardaki kültürleri incelemiş ve kadın ve erkek rollerine göre kültür tipolojileri kurmuştur. İnceleme konusu olarak sanayileşmiş ülkeler ile bu kültürler arasındaki farklılıkları ve ulusal karakterleri karşılaştırmayı seçmiştir.

Kültürün insan kişiliğini belirlediği şeklinde gelişen ve psikanalizden de etkilenen yeni paradigma, Temel Kişilik *(basic personality)* kavramı altında Abraham Kardiner ve Ralph Linton'la birlikte zirvesine ulaşmıştır. Temel kişilik kavramı, pattern kavramıyla birlikte kültüralist akımın sembol kavramlarından olmuştur. Kültüralizm akımı, kültürün insan davranışları ve kişiliği üzerindeki etkilerinin araştırılması yönünde büyük bir ilgi uyandırmıştır. Ulusal karakterin bir versiyonu gibi görünen temel kişilik kavramıyla Kardiner, antropoloji ile psikanalizi bağdaştırmaya çalışmıştır. Temel kişilik kavramı, belirli bir toplumun üyelerinin ortak kişilik yapısını ifade etmektedir. Temel kişilik, aile ortamının, eğitimin ve sosyal çevrenin etkisiyle bireylerde benzer tutumlar, inançlar, değerler, eğilimler, duygular, vb. oluşmasına dayanmaktadır. Kardiner'e göre temel kişilik dört temel ögeden oluşur: 1) Düşünce teknikleri; yani bireyin gerçekliği düşünme tarzı, 2) Güvenlik sistemleri; bireylerin çevresel engellenmelerin yarattığı kaygılarla başa çıkmak için başvurduğu savunma sistemleri, 3) Geniş anlamda üst-ben; diğerlerinin takdir ve sevgisini kazanma arzusuna dayalı super-ego söz konusu, 4) Dinsel tutumlar. Kardiner'e göre bu dört temel kişilik ögesi, kurumlarla ilişkilidir; bir yandan, 'birincil kurumlar' denen bazı kurumlar tarafından üretilirler, öte yandan 'ikincil kurumlar' denilen bazı kurumları üretirler.

Kardiner'e (1939) göre, temel kişiliği belirleyen esas faktör kültürel çerçevedir. Kültürel çerçevenin ana unsurları arasında, aile organizasyonu, ailede verilen temel bakım ve terbiye, cinsel yasaklar, beslenme tarzları gibi birincil kurumlar yer almakta ve bunlar ana-babaya ilişkin temel tutumları meydana getirmekte ve bunlar da, dinler, mitler, efsaneler, düşünce teknikleri, iletişim tarzları ve stilleri gibi ikincil kurumlarda yansıyan sembolik projeksiyonlar vasıtasıyla her topluma özgü kişilik tipini belirlemektedir, yani kısaca ifade edilirse, bir toplumun özgül kişilik tipi, onun kültürü tarafından şekillendirilmektedir.

Bu kısa açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, kültüralist akım bir yanıyla, kültüre, insan kişiliği ve davranışları üstünde belirleyici bir rol yüklemektedir. Kuşkusuz, kültürün rolü çok önemli olsa da, global toplumun işleyişini tümüyle kapsaması söz konusu değildir. İkinci olarak, topluma özgü kalıcı bir kültür tasarımıyla, nispeten kapalı bir kültür anlayışı geliştirmektedir. Kültürel örüntü *(pattern)* kavramı, kültürün çeşitli yanlarının ahenkli ve tutarlı bir bütün içinde bütünleşmesini ifade etmektedir. Toplumlar arası etkileşimleri ve karışımları dikkate almayan bu anlayış 'her topluma kendi kültürü' görüşünü besleyerek, bir bakıma 'cemaatçi' arayışlara dayanak oluşturmaktadır. Ancak kültüralist akım, her ne kadar her bir kültürü kendi içinde bir bütün gibi anlamanın gerektiği fikrini taşısa da, Beauvois'nın işaret ettiği ve yukarda da belirtildiği üzere, genel bir psikoloji olma iddiasındaki psikanalizle kurduğu alışverişin etkisiyle, insan doğasının evrensel yanlarına yönelimi daha baskın olmuştur.

Sosyal bilimlerin tarihi açısından konumuzla ilgili bir diğer gelişme, sosyolojide 1910'lu ve 1920'li yıllarda Şikago Ekolünün gelişmesidir. Bu yıllarda farklı kaynaklardan gelen göç hareketleri ve demografik patlamalar nedeniyle bir sosyal laboratuar görüntüsü arz eden Şikago'da, gettolaşmaya doğru giden gruplar arası ilişkilerin incelenmesi önemli bir inceleme alanı olmuştur. Göçmenlerin bütünleştirilmesi, hatta asimilasyonu, Şikago Ekolünün önemli bir kaygı konusudur. Beaud ve Noiriel (2003), Şikago Ekolünün başlıca temsilcilerinden Thomas ve Zinaniecki'nin, Polonyalı göçmenlerle ilgili olarak iki önemli ögeyi vurguladığına işaret ederler: Öncelikle, asimilasyon için göçmenlerin yeni ülkelerinde, kolektif bir yaşamı yeniden kurması imkânı önemlidir. "Gerçek asimilasyona götüren ilk etap, paradoksal olarak, göçmenin terk ettiği ortamın, yerel toplumsal hareketlerin canlandırılmasından hareketle, yeni ülkede tekrar kurulmasından geçer. Bu bağlamda, cemaatçi bağların güçlendirilmesinin asimilasyona engel oluşturmamasının nedeni, bu kavramın, bir kültürel durumdan (Polonyalılık) diğerine (Amerikalılık) geçme olmasıyla açıklanabilir" (s. 18). Ekolün çalışmalarının devamında göçmen, ilk aşamada kendi kökensel ulusal kimliğini keşfeder ve yalıtılmışlıktan çıkarak kolektif bir yaşama geçer; ikinci aşamada yeni ulusal kimliğine doğru evrilmesini sağlayan başat toplumsal normlara (giyinme, beslenme, vb) uyar. Beaud ve Noiriel, W. I. Thomas başkanlığında hazırlanan eserin son bölümünde, "her etnik cemaatin kültürel mirasıyla, hatıralarıyla ve tarihiyle barışmasının, tüm asimilasyon politikalarının hem temel hedefi, hem de aracı" olarak görüldüğünü belirtirler.

Şikago Ekolü (bir bakıma Simmel'den esinlenerek), çağdaş insanın yeni tipini, marjinal insan, yani 'modernliğin tipik figürü durumundaki köksüz ve melez birey' olarak betimlemiş ve kentlerin bu insanlar için imtiyazlı bir yer olduğunu, ırklar arasındaki farklılıkların biyolojik temelli ya da doğal olmayıp inşa edilmiş olduğunu tezini geliştirmiştir. Sosyal psikoloji teorisyenlerinden Herbert Mead'de de rastladığımız bu görüş 1940'lı yıllarda Merton'un 'kendini gerçekleştiren kehanet' kavramında en belirgin ifadelerinden birini bulmuştur.

3/Antropoloji, İngiltere'de aynı dönemde ve özellikle de 1920'li yıllardan itibaren Malinowski'yle birlikte fonksiyonalist bir yönelim almıştır. Kültürleri günün ihtiyaçları (grup dayanışmasını korumak, çatışmaları çözmek, vb) açısından anlamayı hedefleyen bu ekolün kültüre yaklaşımdaki temel paradigması, bir kültürün çeşitli ögelerinin (kurumlar, modeller, mitoslar, inanç ve değerler, davranış örüntüleri, vb) işlevsel bir bütün oluşturduğu görüşüdür. 1940-1950 yılları, aralarındaki farklılıklar bir yana bırakılırsa, Edward Evans-Pritchard, Radcliffe Brown, Max Gluckman gibi isimlerin çalışmalarıyla fonksiyonalist sosyal antropolojinin en parlak yılları olmuştur.

Ancak kültürel antropologların görüşleri 1950'li ve hatta 1960'lı yıllarda da, feminizm ve ırkçılıkla mücadele hareketleriyle bağdaştırılarak oldukça geniş kitlelere yayılmıştır.[22]

4/1950'li yıllar, Avrupa'da ve özellikle Fransa'da Levi-Strauss'un çalışmalarıyla birlikte, antropolojide yapısalcı ekolün de oldukça etkili olduğu görülmüştür. Levi-Strauss, kültürel mitlerin incelenmesi sayesinde, tüm kültürlerde sosyal hayatın temelinde bulunan zaman dışı ve değişmez sabitlere ulaşmayı hedeflemiştir.[23] 1951'de Unesco'nun isteği üzerine *Race et Histoire* (Irk ve Tarih) adlı kitabını yazan Levi-Strauss, Unesco'nun bir bakıma sözcüsü olmuş ve 1960'ların düşünce dünyasının ve dekolonizasyon söyleminin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Levi-Strauss, kitabında insan grupları arasındaki farkların, siyah, sarı ve beyazların anatomik veya fizyolojik yapısından gelmeyip, coğrafi, tarihî ve sosyolojik kaynaklı olduğu tezini işlemiştir. Bu görüş yakın yıllarda, etnisite, ırk ve milliyetçilik gibi kategorilerin sosyal inşalar olduğunu vurgulayan Jahoda gibi pek çok yazar tarafından da desteklenmiştir.

1970'li yıllarda kimlik seminerlerinde Levi-Strauss (1977), narsisik bir bireyin promosyonunu yansıtan kimlik kavramının yükselişini kaygıyla

karşılamıştır. Kimlik kavramının, uygarlığın, birkaç yüzyılıyla sınırlı bir durumunun yansıması olabileceğini ve eğer bu böyleyse, 'kulaklarımızı şişiren kimlik krizi' sözünün de başka bir anlam yükleneceğini ifade etmiştir.

Batı düşüncesinde, Batı-dışı bazen evrenselci, bazen de farkçı perspektiften, ancak çoğu zaman, ne yazıktır ki sömürgeciliğin gereklerine göre şekillenmiştir. Hussein'in (1992) analizine göre Avrupa'da feodalizm ve mutlakiyetçilik yıkıldıktan sonra, hümanizmin ilkeleri, 1789 Devrimi'nin sağladığı yeni perspektiflerle beslenen mali ve endüstriyel kapitalizmin gerekleri tarafından yavaş yavaş bir kenara itilmiştir. Bu noktadan itibaren endüstrileşmenin müthiş ilerlemeleriyle güçlenen bir dünya hegemonyası perspektifi doğmuştur. Avrupa, diğer toplumlara evrensel İnsan mesajını götürmek yerine, bu toplumların kolonizasyonunun gereklerine göre seçilmiş evrensel kısmi özelliklerin bir bütününü götürmeye çalışmıştır. Bu dönemden itibaren, Avrupa'nın bazı büyük beyinleri, nesilden nesile, 1789'un ruhuna ihanete karşı direnmiş olsalar da, tarihin akışını değiştirememişlerdir.

Başlangıçta kültürler arasında aşılmaz sınırlar gören farkçı sağ, büyük ölçüde sömürgeci girişimin yanındadır. Fransa'nın gücünü arttırma, prestij sağlama peşindedir. Bunun teorisyenlerine göre, her halk, etki alanını genişletme arzusu duyar ve bu meşrudur (Mareşal Bugeaud, "Bizim esir veya yaralı askerlerimizin başını kesen yabancılara karşı duyulan saçma bir filantropi yerine, her zaman, Fransız çıkarlarını tercih ederim" diyordu). Aydınlanma Çağı boyunca, filozoflar, beyaz derili olmayan insanların kaderi üstünde kendi kendilerini sorgularken, bir Thomas Paine dışında Londra ve New York'taki entellek-tüeller ırkçı bir tutum içindedir. Ancak bu durum, Fransa'da Napoleon'un köleliği yeniden getirmesiyle ve ABD'inde iç savaş sonucu köleliğin or-tadan kaldırılmasıyla tersine dönmüştür (Vermorel, 1991).

Guillebaud'nun (1992) belirttiğine göre, asimilasyoncu tutku (R. Kipling'in deyişiyle "beyaz adamın yükü") üstün adamların uygarlaştırma misyonu şeklinde ifade edilmiştir. Burada sömürgeci projeyi sol hazırlamıştır: Evrensel değerler adına, aşağı uluslara bazı şeyleri kabul ettirmek, dayatmak gerekmektedir. Condorcet, "kolonizasyon sayesinde, haydut ve eşkiya yatakları, vatandaş kolonileri haline gelecek ve bu koloniler, Afrika ve Asya'da Avrupa'nın aklını, özgürlük ve ilkelerini yayacaktır" derken, J. Ferry, "üstün ırklar, aşağı ırklara karşı, onla-

rı uygarlaştırma hakkına ve ödevine sahiptir" demektedir. Kolonileştirici hümanizma, bu durumda, farkların kaygısını hiç taşımamıştır. Kolonilere giden valiler "İnsan Hakları Deklarasyonu"nu afişlere koyarken, J. Ferry'nin laik öğretmenleri Bantulu köylülere okuma-yazma öğretmeye girişmişlerdir.

Dekolonizasyonla birlikte, ideolojik peyzaj karışırken II. Dünya Savaşı sonrasında da Batı muzafferliğinden, hatta evrensel projeden fazla bir şey kalmamıştır. Avrupa ulusları, iki dünya savaşı, Hiroşima ve sömürgeci baskılar nedeniyle gözden düşmüşler ve felsefi planda diskalifiye olmuşlardır. Crespo'nun (1992) deyişiyle, "emperyalizmi nedeniyle Avrupa, pek çok toplumun zihninde, sahiplendiği evrensel değerleri kötü bir duruma sokmuştur". Üstelik tarihin iki büyük totaliterliğini doğurmuştur. Sonuçta, Avrupalılar vicdan rahatsızlığı içinde kıvranmışlar; sanatçılar, entellektüeller, sinemacılar, yazarlar bu temayı işlemişlerdir: Uygar ülkeler bir bakıma kendilerinden şüphe etmişlerdir.

Bu yıllar, yükselen sosyalist düşüncenin (örneğin Frankfurt Ekolü) de etkisiyle, faşizme karşı demokratik arayışların yaygınlaştığı ve bu çerçevede azınlıklara yönelik tutum ve davranışların sorgulandığı yıllar olmuştur. Entelektüel hayata damgasını vuran bu anlayışa paralel olarak, 1960'lı yıllarda Amerika'da siyahlar ve Avrupa'da göçmen işçilere yönelik ayrımcılıkla mücadele hızlanmış ve "herkese eşit hak" talepleri, sosyal hareketlerin ana teması olmuştur. Amerika'da uygulamaya konan 'pozitif ayrımcılık' politikaları da esas olarak eşitliği restore etme yolu olarak temellendirilmiştir.

Eşitlik ilkesine yönelik uygulamalar, azınlıkların ve marjinal grupların topluma entegrasyonu sorununu gündeme getirmiştir. Bunun doğal sonucu olarak kültürlenme (acculturation) ve melezlik kavramları, sosyal bilimlerin araştırma alanları arasında yerlerini almıştır. Yine bu sorunla ilişkili olarak modernleşme teorileri, ekonomik kalkınma ve sosyal gelişme alanlarında hakim paradigma haline gelmiştir.

Bu bilimsel ve entelektüel manzara, 1970'li yıllarda da devam etmiş, ancak 1980'li yıllardan itibaren ve değişmeye başlamıştır.

II. 2. Kimlik İnşası: Modernlik Perspektifi

"Bu Ben, var olmadığı kadar da zorunludur;
söz gelimi, tıpkı bir yüzüğün ağırlık merkezi gibi".

P. Valery

Kimlik, pek çok araştırmacının da vurguladığı gibi her şeyi ve herkesi nitelemez; belirli bir tarihte ortaya çıkmıştır ve belirli bir sürece işaret etmektedir.

Kimlik kavramı, tarihsiz, geçmişi olmayan tarihsiz bir kavram değilse, onu, belirli bir tarihsel bağlama oturtmak gerekir. Kimlik olgusunun tarihsel-sosyal bağlamdan bağımsız evrensel antropolojik bir geçerliği bulunmadığını belirten Gauchet'nin (2002, b) düşüncesi de, kimliğin tarihte yerleştirilmesi gerektiği şeklindedir. 1960'lardan itibaren azınlıkların yükselişi ve bireyleşmenin önem kazanması, üzerinde en çok durulan hususlar olarak dikkati çekmektedir.[24]

Kimlikler bir inşa ürünü olarak nitelendirildiğinde bu inşa, geçmişe ait her şey silinerek boş bir levha üzerinde bireysel aktörlerin keyfi taleplerine göre gerçekleştirilen bir etkinlik değildir. Kimlik olgusu, tarihsel bir nitelik taşır. Kimliklerin, bireylerin öznelliğiyle ilgili boyutlara sahip olması bunun aksini göstermez, zira bizzat bireyin kendisi de tarihsel bir inşa olarak görülebilir; zaman ve mekâna aşkın, "her türlü sosyal ve tarihsel bağlamdan bağımsız evrensel antropolojik bir geçerliğinden"[25] söz edilemez. Bu perspektifte, çeşitli yazarlar kimliği modernliğin bir ürünü olarak görmektedir.

Ibanes'in (1989) belirttiği üzere, insanın en genel biçimde kendi kendini tanımlaması, bizim çağımızda ve modern toplumda, insanın rasyonel nitelikli eylemlerinden hareketle kendi kendini belirleme kapasitesine sahip bir insan gibi görmekten geçmektedir. Burada, bilişsel etkinlikleri vasıtasıyla kendi kendini yöneten bir insan temsili söz konusudur; benliğe grupsal aidiyetlerin ve aidiyet grubunun diğer üyelerine referansın dışında, 'kendini bir insan' olarak temsil etme boyutunun eklenmesi, insanda tarihsel-sosyal olarak inşa edilmiş bir ihtiyacı, özerkliğini ortaya koyma ihtiyacını varsaymaktadır. Bu çerçevede ideoloji-pratik (praxis) ilişkisini ele aldığımızda şöyle denebilir: Bireyler, davranışlarıyla inançlarının (geniş anlamda ideoloji) tutarlılığını veya eklemlenmesini, bir takım kıstaslara göre değerlendirirler. Davranışların meşruiye-

tini temellendirmeye yarayan bu kıstaslar, bireylerin sorumluluk alanının dar veya geniş olmasında doğrudan etkilidir. Determinist bir kıstas seçildiğinde, bireylerin birtakım davranışları yapmaması mümkün görülmediğinden, davranışların meşruiyeti dış belirlemelerin veya sosyal baskıların varlığına dayandırılmaktadır; bu tür bir temsile sahip olan bireyler kendilerini davranışlarından sorumlu saymamakta ve ideoloji-pratik tutarlılığı sorununu yaşamamaktadır; inançlarına, tutumlarına, kanaatlerine, değerlerine ve ilkelerine aykırı davrandıklarında bilişsel bir çelişki hissetmemektedirler. Bu durum büyük ölçüde araçsal aklın öne çıkması demektir. Aksine, davranışların, bireyin kendi değer ve inanç sistemlerinden, yani bizzat kendinden kaynaklandığı davranışların bireyin kendi kararlarının sonucu olduğu bir meşruiyet kıstası olarak alındığında bireysel sorumluluk ortaya çıkmaktadır; burada insanın kendi davranışlarını "zorunluluk"tan muaf sayması, determinizm dışı tutması söz konusudur ve ancak bu koşulda ideoloji-davranış tutarlılığı aranmaktadır. Bu kıstas, belirli bir sosyal psikoloji anlayışının da odak noktasıdır; bu yaklaşım, varoldukları biçimiyle, ancak bireyin onlara uyguladığı anlamlar sayesinde var olan psiko-sosyal olguları temel almaktadır; geniş bir anlamda sosyal ve bilişsel süreçler (temsiller, ideolojiler, inanç sistemleri, atıflar, şemalar, vb.) üstünde odaklaşan bu tür bir sosyal psikoloji, entersübjektifliğin bilimidir; bu perspektifte sosyal dünya, tamamen olmasa da büyük ölçüde, bireyin algılama-inşa etme tarzının; birey ise, kısmen kendi hakkında ürettiği bilginin sonucudur. Kuşkusuz eylemlerimizin, davranışlarımızın çoğu, bizim maruz kaldığımız etkilere bağlıdır; ama bunun gerçek olup olmaması o kadar önemli değildir. Pratik ve bilişsel nitelikli sosyal etkinliklerle geçen yüzyıllar boyunca inşa edilmiş bireyler olarak, eylemlerimizin kendi kararımızın sonucu olduğuna ve düşüncelerimize göre davrandığımıza inanma eğilimindeyiz. Kendi kendimizi özerk olmaya muktedir olarak algıladığımız ölçüde "insan" sayıyoruz. Bunun sonucu olarak özerklik alanımızı, gerçekliği bozma pahasına, olabildiğince geniş görmeye ve genişletmeye meylediyoruz.

Domenach (1995) modernliği, şu şekilde analiz etmektedir: Modernlik, çağını sevme ve kutsama iradesine dayalı bir dizi estetik, felsefi ve politik anlamlar taşır; zaman ve mekanın sınırlamadığı bir bütünsellik arayışıdır. Onun için hiçbir şey kutsal değildir, ne kiliselerin ya da sarayların, ne maddenin ne de doğanın eşiğinde durur. Hiç bir şey bilimin, tekniğin veya sanatın araştırmasına kapalı değildir; her şey incelenip araştırılabi-

lir. Tabusu, oto-sansürü yoktur. Sınırlandırılamaz, bu nedenle tanımlanmaya uygun değildir. "Modernlik, hareket + belirsizliktir" (Balandier); hareket belirsizliği; belirsizlik hareketi doğurur. Modernlik, holist ve dıştan belirlenen toplumun sonunun ve dolayısıyla "toplumun kendi kendine tesisinin" (Castoriadis) ifadesidir. Modernlik, hem çok biçimli (polymorphe) ve hem de çok anlamlı (polysemique) bir kavramdır. Farklı yazarlara göre farklı bazı yanlar taşıyor: 'Modernlik, her şeyden önce bireyin sosyal bütünsellikten (totalite) sıyrılarak toplumu bir gözlem alanı olarak almasıdır. İkinci olarak ise, bu alanın çeşitli alt alanlara bölünmesi ve her birinin bu alanda uzmanlaşmak üzere bir sosyal bilim dalı tarafından ele alınmasıdır. Modernlik, toplumun, sabit, değişmez, dokunulamaz olmaktan çıkmasıdır, dolayısıyla toplumu büyük bir gözlem ve gözetleme kulesiyle kuşatan ve toplumun öz-bilinci haline gelen sosyal bilimlerin doğuşundan ayrılamaz' (Domenach); 'modernliğin gücü bir şeylere karşı (eskiler-modernler gibi) olmaktan değil, bir şeyleri göstermekten gelir; modernlik, çoğu kez görüntülere indirgenen bir yeni 'yeni' arayışına indirgenemez. Derinliğine işleyen bir kültür, bir toplum hareketidir. Bu anlamda, yüzeysel hareketlere göre şekillenen modernizmden kesinlikle ayrılır. Domenach'ın ifadesiyle modernlik, yaklaşık iki yüzyıllık tarihinde paradoksal gelişmeler göstermiştir: yenilik ve taklit, bireyciliğin yükselişi ve cemaatin geri dönüşü, liberalizm ve sosyalizm... (Domenach, 1995)

İdeal biçimiyle modernlik fikri, Touraine'e (1992) göre, "insanın yaptığı şey olduğu; bilim, teknoloji veya yönetim tarafından gittikçe daha etkili kılınmış üretim; yasayla düzenlenmiş toplum organizasyonu ile hem çıkar tarafından ve hem de tüm zorlamalardan kurtulma iradesi tarafından güdülenmiş kişisel yaşam arasında gittikçe daha sıkı tekabüliyetin olması gerektiği iddiasıdır"; bu anlayışa göre, 'insan eylemiyle dünyanın düzeni arasındaki tekabüliyeti oluşturan; bilimi ve uygulamalarını yönlendiren; sosyal yaşamın bireysel veya kolektif ihtiyaçlara uyumunu sağlayan; keyfiliğin ve şiddetin yerine hukuk devletini ve piyasayı koyan' (Touraine, 1991) hep akıldır. İnsanlık aklın yasalarına uyarsa, hem özgürlüğe, hem refaha, hem mutluluğa doğru ilerler. Modernlik, yaygın anlayışında dünyanın kutsallığından arındırılmasını veya rasyonalizasyonu ifade eder. Ancak modernleşmede dünyaya egemenliği sağlayan araçsal aklın ilerleyişinin ötesinde, özgürlük ve yaratma olarak kavramsallaştırılmış insani özne vardır. Modernleşmede tıpkı Rönesans ve Reform gibi, Akıl ile Özne'nin, rasyonelleş(tir)me ve özneleş(tir)menin birlikte ortaya çıkması söz konusudur (Touraine, 1992).

Modernliği, insanın dünya ve toplum karşısında belirli bir duruşuyla ilişkilendiren bu anlayış, Foucault'da[26] da gözlenmektedir. Zira Foucault, modernliği, tarihin belirli bir dönemi olarak görmekten ziyade, 'aktüalite' ya da içinde bulunulan zamanla belirli bir ilişki tarzı olarak görme yanlısıdır. Bu ilişki tarzı, bir görme, hissetme ve eylemde bulunma tarzıdır. Fakat modernlik sadece anla değil, insanın kendisiyle kurması gereken bir ilişki tarzının da ifadesidir. Bu tarzda bir çileci (ascetique) yan vardır. İnsanın, kendisini zamanın akış anlarında olduğu gibi kabul etmesi değil, kendisini karmaşık ve katı bir şekilde oluşturma konusu gibi ele almasıdır.

Taylor (1998), modern kimliğin oluşumunu Saint Auguistinos, Descartes ve Montaigne'e kadar uzanan 'içsellik' fikriyle ilişkilendirir. Modern kimliğin üç temelinden biri olan bu fikir, insanın kendisini 'derinliği olan bir Ben' gibi tahayyül etmesi ya da düşünmesidir. Ancak bu fikri, diğer iki temelle birlikte değerlendirmek anlamak gerekir. Protestan etiğinin gelişmesiyle birlikte günlük, gündelik olağan yaşamın önem kazanması ve çalışma yaşamında maddi değerlerin yüceltilmesi bunun ikinci temelini oluşturur. Taylor üçüncü faktör olarak, toplumun giderek daha dünyevi bir nitelik kazanması (sekülarizasyon) olgusunu vurgular

Taylor bir başka eserinde,[27] çağdaş bireyin kimliksel bunalımında temel neden olarak, geleneksel toplumun bireyi sarmalayan sosyal çerçevelerinin yıkılışını öne sürer: Modern özgürlük, herkese kendi rolünü veren/tahsis eden kutsal bir gücün tanımladığı normlar ve değerler hiyerarşisini gözden düşürmüştür. Çağdaş birey, özerk bir tarzda kendini tanımlamaya çalışmakta ve sıradan zevklere öncelik vermektedir. Bunun riski, kendini illüzyonlarla avutmaktır, zira kendimizi bazen bir karşıtlık, bazen aynılık yoluyla daima bizim için önemli olan kişilerle dialog içinde tanımlarız ve bu yüzden insani varoluşun, kişiyi diğerine bağlayan bağın dışında bir anlamı yoktur (Taylor, 1994).

Kimliği modernlikle ilişkilendiren yazarlardan Kaufmann'a[28] göre "somut olarak özel bir birey gibi yaşamakla birlikte geleneksel topluluğa entegre olan birey, bugünkü anlamda, kimlik sorunu yaşamıyordu. Kimliklerin yükselişi, toplumun bireyselleşmesi sonucunda topluluğun çözülmesinden kaynaklanmıştır" (s. 17). Bu demektir ki, kimlik olgusu, içsel olarak modernliğe ve bireyselleşmeye bağlıdır. Bireysel kimlik duygusu 19. yy.da yavaş yavaş yayılmıştır; ama 20 yy.'ın ilk yarısında keskin bir kimlik sorunu görülmemektedir. Bu ilk modernliktir. Ve henüz kimlik devrimi yoktur.

Yazar, bireylerin geleneğin çerçevelerinden bağımsızlaşmasının sadece onların iradelerinin bir sonucu olmadığını, çeşitli yollardan, örneğin "nüfus kayıtları" vasıtasıyla toplumu düzenleme çabasına giren,[29] yönetimi altındaki kişileri tanımak, saymak ve denetlemek isteyen Devletin ve hukuk sisteminin de bunda büyük bir rol oynadığına işaret etmektedir. Bu ilk modernlik çağında kimlikler daima üstten, yani kurumlardan gelmektedir.

Kaufmann'a[30] göre yönetimin yönettiklerini tanıma, kim olduklarını teşhis etme ihtiyacı iki planda ilerlemiştir. Bunlardan birincisi cephede ölen askerlere takılan metal, karton plakalar, suçlulara vurulan damgalar ve 18. yüzyıl sonlarına doğru, kendi topluluklarını terk ederek köy, kasaba veya kentler arasında dolaşan, serseri, gezgin veya göçebelerin taşıması zorunlu belgeler; işçilere yer değiştirdiklerinde veya yeni bir işe başvurduklarında sorulan 'işçi vesikaları' vs;[31] ikincisi ise nüfus kayıtları ve nüfus cüzdanlarıdır (kimlik kartları). Nüfus kayıtları Fransa'da öncelikle vaftiz törenleriyle ilgili olarak kilise teşkilatı içinde başlamış ve çeşitli etaplardan geçerek 18. yy. sonlarında yurttaşların nüfus durumlarının saptanması yasal bir mevzuata bağlanmıştır. Özetlenirse, kişilerin kimlik bellekleri birkaç satırda yoğunlaştırarak kaydeden vesikaları biriktirme ve merkezileştirme süreci, yavaş yavaş gerçekleşmiştir. Diğer Avrupa ülkelerinde de benzeri süreçler yaşanmıştır. Zaman içinde, vaftiz tarihlerinin yerini doğum tarihi ve yeri ile adres kaydı almış ve fiziksel özelliklerin saptanmasına ağırlık verilmiştir. Bunlara daha sonra, kimlik fotoğrafları ve kimlik numaraları eklenmiştir. Kaufmann'a göre, nüfus (kimlik) kaydı, kamu yönetimi tarafından saklanan bir bellek iken; nüfus cüzdanı ya da kimlik kartı, bir insanın iddia ettiği kişi olduğunu belgeleyen ve kişiye yapışık, bir bakıma kişinin ikizi olan bir dokümandır (s. 20).

Osmanlı İmparatorluğunda nüfus kaydı nispeten daha geç başlamıştır. Demir'in (2000) verdiği bilgilere göre, Osmanlı tebasına ilişkin kimlik bilgileri, önceleri, "daha ziyade vergi ve askerlik ihtiyaçları çerçevesinde daha çok sayısal bir veri olarak" dikkate alınmış, ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren kimlik bilgilerine ihtiyaç duyulmaya başlanmıştır. Demir'in değerlendirmesine göre, bu ihtiyaçta bir takım sebepler rol oynamıştır:[32]

- Osmanlı tebasındaki gayrimüslimlerin, bazı olanaklardan yararlanmak için kolayca yabancı tabiyetine geçmelerinin fark edilmesi. (1869 tarihli Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnamesi buna bir önlem olarak tasarlanmıştır)

- Balkanlar'da azınlık gruplarının kristalize olmaya başlaması ve hak taleplerinde sayısal verilerin önem kazanması
- Tanzimatla birlikte yerel meclislerin tesisi ve seçmen listelerinin oluşturulmasına gerek duyulması
- Osmanlı toprakları dâhilinde seyahatleri sınırlandıran Mürur Nizamnamesinin yarattığı sıkıntılar

21 Haziran 1909'da Hüseyin Hilmi Paşa kabinesi, tüm bu gerekleri karşılamak üzere Sicil-i Nüfus Kanunu'nu hazırlayıp meclise göndermiş ve bu kanun 1914 yılında yasalaşmıştır. Yasa, her Osmanlı'nın düzenli nüfus kaydının tutulmasını ve her birine bir Hüviyet Cüzdanı verilmesini öngörmüştür.

Yeniden konumuza dönersek, modernliğin tarihinde, 1960'lar bir dönemeçtir. Bireyler artık merkez haline gelmiştir, kendi yaşamlarına bir anlam vermek onların işidir. Bu ikinci modernite'dir. Bunun karakteristiği, bireylerin refleksivitesidir; bireyler her şeyi sorgulamakta, sormaktadır ve aynı zamanda kendileri olmayı istemektedirler. Bu iki gerek aslında çatışmalıdır. Kaufmann'a göre bu noktada kimlik devreye girerek parçaları yapıştırmaktadır; refleksivite kesinlikleri yıktığında, kırdığında, eylem için zorunlu öz-saygıyı korumak için, kimlik devreye girerek anlam inşa etmektedir; bireyi tekilleştirmekte ve birleştirmektedir; belirli bir bağlama entegre olmuş sembolik bir evren yaratarak, biyografik bellekte bir süreklilik sağlamaktadır. Kısacası "yaşama anlam veren küçük bir müzik yaratmaktadır" (s. 79). Kimlik çağıyla birlikte disipline dayalı sosyalleşmenin yerini, kendini gerçekleştirme talepleri almıştır. Başlangıçta az çok, düşsel (öforik) bir iklim içindedir bireyler; yaşamın hafifliği ön plandadır, gelecek bir dizi vaatle gülümsemektedir, bireyin egosu, bir keyif halinde dünyayı temaşa etmektedir. Ancak bunların bir bedeli olacaktır. Kurumsal destekten yoksun kalan özerk birey, bir eğretilik ve belirsizlikle karşı karşıyadır.[33] Bir yanıyla psişik bir özgürleşme, öbür yanıyla kendini güvende hissetmeme, 'özgürlük korkusu' (Fromm) dinamikleri işlemektedir. Ve kaygılar yavaş yavaş ön plana gelmekte ve pek çok insan 'kendisi olmaktan yorgun'[34] düşmüş görünmektedir.

Kimlik devrimi, hayatın anlamını kişisel olarak inşa etme sürecinde öznelliğin ön plana geçmesiyle nitelenen bir yeni oluşum olarak tanımlanmaktadır. Fakat özne olmak oldukça zordur. Bunun için geleceğe dönük olarak kimliği inşa edilen bir şey, bir proje gibi görmek gerekir. Oy-

sa kimlik çağında, sıklıkla gözlendiği üzere, çoğu insan hayatın anlamını geçmişte aramakta ve kimliği inşa edilecek bir şey gibi değil, aranarak bulunacak bir şey gibi görmektedirler. Burada kimlik, "bir kişinin kaybettiği veya kaybettiğini sandığı ve aradığı, bulamadığında ise bir früstrasyon yaşadığı bir nesne (obje)" (Laing, 1991)[35] şeklini almaktadır. Bu sonuçsuz arama uğraşı, arayıp da bulamama, Sisiphos Mitosundaki gibi 'neticesi olmayan bir çabaya' mahkûm olma durumu, bireyleri bir boşluk, bir bunalım içine sürüklemekte ve bazı gençlerin ekstremist ideolojik gruplara girerek özerkliklerini terk ettikleri ve rahatladıkları görülmektedir. Chouvier'e göre "Militanlığa giriş, en tipik biçimlerinde bir kimlik rönesansı"dır (1980, s. 251); yeni gruba katılma militan açısından, sembolik olarak kabuk ya da deri değiştirme ve ardından da isim değiştirmeyle sonuçlanır. İdeolojik gruplar, militanlara ikincil bir psişik yapılanma sağlar. Militanın gücü 'bir kimlik keşfetmenin sarhoşluğu'ndan *(Debray)* kaynaklanır. Bu kimlik, aidiyet grubunun kanaat *(doxa)* yapısı etrafında ve yerleşik kültürel çerçevesinde örgütlenen 'ideolojik benlik'tir. Militan, bu benlikte, bir tür koruyucu zırha bürünür, grup içinde ve sayesinde yaşama, umut etme ve sevme nedeni bulur; böylece hem kendi kendisiyle, hem de diğerleriyle ilişkisini düzenleyici bir ilkeye sarılır. Ancak militan, kendi gücünü abartır ve sürekli olarak 'ideallik' adına yapması gerekenleri yerine getirme çabasına girer. Militanın sürekli özveride bulunması, kendini 'davaya adaması' ve 'unutması', bir süre sonra onun kendi benliğini inkar etme duygusu içinde bocalamasına yol açar. Grup kanaati tarafından sürekli çekilen militan, bu baskı ve kişisel arzuları arasında çekiştirilir: Sonuçta depresyon ve şüphenin karakterize ettiği derin bir kimlik krizine girer (Chouvier, 1980, s. 253).

Kimlik früstrasyonlarının, bir regresyona, yani bireyselleşmenin tam da aksi yöndeki bir tercihe doğru götürmesi, etnik veya dinsel nitelikli kolektif aidiyetlere sarılma sonucunu doğurmaktadır. Bu temeldeki siyasal kimlik talepleri, burada söz konusu edilen ve modernliğe bağlanan kimlik devriminin mantığından uzak görünmektedir. Gauchet'nin[37] ifadesiyle 'gerçek öznellik, insanı tanımlayan aidiyetlere karşı, onu belirli bir yere ve belirli bir ortama bağlayan olumsal (contingent) verilere karşı, kendisinde bir şeyler bulmasıdır". Oysa bunun aksi yönündeki kimlik arayışları, miras alınan kolektif özellikleri canlandırarak insanı tam da aksi yöne götürmekte, biyolojiden veya gelenekten gelen şeylerin peşine düşürerek hayatın yeni bir anlamını yaratmaktan uzaklaştırmaktadır (Kaufmann, 2004; s. 83)

Sosyolojizm yapmaktan kaçınarak bireyin -belirli ölçüde- bir inşa ürünü, sosyal üretim sonucu[38] oluştuğu söylenebilir. Bu görüşü taşıyan yazarlardan Kaufmann, kimliğin, köklü ve geniş bir tarihsel eğilimle, yani bireyin kendini ortaya koymasıyla *(affirmation)* bağlantılı olduğunu savunur. Ona göre (2004), kimlik, tarihsel ve içrel olarak modernliğe bağlıdır. Geleneksel toplulukta bütünleşmiş (entegre) durumdaki birey, bugünkü anlamda kimlik sorunu çıkarmıyordu, yaşamıyordu, eğer şimdi kimlikler çağına girmişsek, bu, kimliklerin kendi kendine işlememesinden, her biçime girebilen *(proteiforme)* bir özellik taşımalarından ve inşa edilmeleri gerektiğindendir. Bireysel kimlik duygusu 19 yy.da yavaş yavaş yayılmaya başlamış ve romantizm, bunun en canlı tezahürlerinden biri olmuştur. Ancak bu ilk modernitedir ve burada kimlik sorunu çok keskin bir tarzda ortaya çıkmamıştır; çünkü kimlikler yukardan gelmekte, tahsis edilmektedir. 20. yy.ın ilk yarısı bu konuda bir değişiklik getirmemiştir. 1960'lı yıllar, gerçek bir dönemeç olmuştur. Bu yeni dönemde artık özneler, kendi kendini inşa etmek zorunluluğuyla karşı karşıya kalmıştır.

Cusset,[39] modernliğin bu iki dönemini şu şekilde betimlemektedir:

- Birinci etap, emansipasyon etabıdır. Bireyselleşme sosyal süreci, esas olarak bireylerin aile veya köy toplumundan yavaş yavaş bağımsızlaşması hareketidir. Bunun mümkün olabilmesi için bazı yapısal değişiklikler gerekmiştir. Örneğin, kişiler arası etkileşimlerin akçeli bir nitelik kazanması, coğrafi hareketlilik, okuryazarlığın artması, kadınların çalışma hayatına katılması, vb. Bu bağımsızlaşma total bir kopma değildir, bağımlılığın anlamının kökten değişmesi ve daha az inhisarcı, daha kişisel hale gelmesi gibi anlaşılmalıdır. Bu emansipasyon süreci sona ermemiştir.
- İkinci etap, farklılaşma etabıdır. 1960'larda başlayan bu etap, yazarlara göre ileri, geç veya refleksif modernite olarak nitelenmektedir. Bu nitelemelerden de anlaşılacağı üzere, birinci etaptan kopuk olmayıp onu uzatan, hatta derinleştiren bir dönem olarak görülmektedir. Geleneksel aidiyet biçimlerinin gerilemesi, normatif modellerin veya sosyal pratiklerin gözden geçirilmesi ve revizyonu, sosyal rollerin sorgulanması özellikler göstermektedir. Burada birey, kurumlar ve gelenek tarafından taşınmamaktadır.

Özetlersek, birinci modernitenin karakteristik süreci, özgürleşme (emansipasyon) süreci iken, ikincisininki farklılaşma sürecidir ve bu süreç

sonunda, kaygan (fluide) ve çok kimlikli bir birey çıkmaktadır. Burada sosyal bağ, miras alınan ve tartışılmaz bir bağ değil, seçilen bir bağdır, her an yeniden gözden geçirilebilir, sorgulanabilir bir bağdır.

Modernliğin gelişiminde Fransız Devrimini, Ansiklopedistleri, Aydınlanma Çağını, sekülerleşmeyi, bireyin yükselişinin ve bununla paradoksal olarak Devlet'in doğuşunun rolünü vurgulayan Domenach'a (1995) göre, modernliğin serüveninde üç dönüm noktası vardır. Birincisi modern ideallerin (ilerleme, rasyonellik, liberalizm) politik ve sosyal gerçeklikte somutlaştığı Fransız Devrimi, ikincisi kolektif tutkuların (milliyetçilik, faşizm, anti-semitizm, sosyalizm, sosyal hristiyanlık) ve kitlelerin, bilinçaltının, yer altı faaliyetlerinin yükselişi karşısında modern XIX. yy. sonu ve üçüncüsü 1960'larda başlayan, kitle ideolojilerinin düşüşü, özel olanın kamusal olan karşısında zaferi ve ayrıca hümanizmin radikal eleştirisiyle nitelenebilecek ve henüz sona ermemiş olan yeni dönemdir.

Bauman ve Giddens gibi sosyologlar da, modernliğin yeni bir çağında olduğumuzdan söz etmektedir. Baumann,[40] ikinci modernliğe 'sıvı modernlik' adını vermektedir. Ona göre ilk döneminde modernlik, bireysel yaşamları kalıba sokan kurumları ortadan kaldırmadığı gibi, işletme, bürokrasi, sosyal sınıflar gibi yeni kurumlar da yaratmıştı. Yeni dönem, eskiden kalan kurumları ortadan kaldırmış ve bireyleri, daha bağımsız kılmıştır. Bauman, katı maddelerden farklı olarak sıvıların, partikülleri arasındaki bağların zayıflığı yüzünden, dış baskılar karşısında biçimlerini koruyamamaları olgusunu temel alarak sıvılık metaforunu kullanmaktadır. Sıvı modernliğin en karakteristik özelliği, insanların birbiriyle zayıf bağlantılı tarzdaki birlikte varoluşudur. Kişiler arası sosyal bağlar eğreti ve narin olduğundan, değişimlerden de kolay etkilenmektedir. Bu durum, onları, angajman gerektiren uzun vadeli planlar yapmaktan alıkoymaktadır. Aşk ve sevgi ilişkileri de yaşamın sıvılığı yönünde değişmektedir. Bir yandan istikrarsız bir dünyada insanlar, eskisinden daha çok sağlam/onurlu/ özverili bir ilişki ihtiyacı duyarken, öte yandan koşulsuz angajmandan da korkuyor. Partönerlerden her biri, oyun teorisinde 'tutuklular ikilemi' (çelişen motivasyonlu takas durum) olarak nitelenen bir etkileşim mantığı içinde, karşıdakine güvenmek yerine, onun kendini 'ortada bırakma', 'istismar etme' ihtimaline karşı önlem almaktadır; iki kişiden her biri istediğinde çekip giden ilk kendi olmak istediğinde, sevgi planında güç bir durum söz konusudur. Hem sağlam bir ilişki, hem de her an ilişkiyi koparmada özgür olma isteği,

hem gerçek, derin, kalıcı bir ilişki yaşamak, ama istendiği anda gözden geçirilmeye uygun bir ilişki, insanları bir ikilem karşısında bırakıyor. Pek çok trajedinin kökeninde bu çelişkiyi gören Bauman'a (2005) göre 10 yıl kadar önce, evliliklerin ortalama süresi 7 yıl iken, 2 yıldan bu yana ortalama süre 18 ay olarak hesaplanıyor.

Modernliğin ikinci dönemini irdeleyen Beck[41] (2005) 'risk toplumu'ndan söz etmektedir. Ona göre önümüzdeki yıllarda bireyselleşmeyi artırıcı yönde etkisi olacak bir takım sosyal ve teknolojik yenilikler olacaktır. Çalışma zamanını yeniden düzenleme tarzlarının ortaya çıkması, iş pazarının esnekleştirilmesi, yeni medya ve enformasyon araçlarının belirmesi bu yöndeki gelişmeler.

Bu varsayım doğruysa, Marksist sınıfsız toplumla alakası olmayan, bir 'sınıflar sonrası toplum', geleneksizleştirilmiş, bireyselleştirilmiş bir toplum ve bazı eşitsizlikler bu toplumun özellikleriyle örtüşecektir.:

- Politik partiler, sendikalar, hükümetler, sosyal servisler gibi sosyal kurumlar, kaybolmaya mahkûm bir sosyal gerçekliğin gardiyanları haline gelecektir. Varoluşun ögeleri olan sınıf, aile, meslek, kadın, erkek gibi ögeler yavaş yavaş gerçekliklerini yitirirken ve geleceği belirleme gücünü kaybederken, bir yandan bunlara karşı (sapkın gelişmeler kınanmakla birlikte, 'ihtisaslaşmış kurumlar'da saklanmaya) korunmaya çalışılacaktır. Sendikal formasyonlarda sınıf bilincinin gerilemesinden yakınılıyor ve katılımcı demokrasiye sadık olma çağrıları yapılıyor. Yani, kurumlar içinde vücut bulmuş, fakat yeni dünyayı anlamayan sanayi toplumundan ayrılan bir başka toplum doğuyor.
- Sosyal olarak farklı sınıflar, somut kimliklerini yitiriyor ve bununla birlikte, bir sosyal gruptan diğerine geçişi ifade eden sosyal mobilite fikri de. Oysa bu fikir XX. yüzyılın sonlarına kadar sınıf kimliğini tesis edici bir fikirdi.

Cusset bireyin ikinci dönemde 'kendi kendini icat etme', mirasını, aidiyetlerini, kimliğini ve moralini seçme gibi riskli bir görevle karşı karşıya olduğunu belirtir. Bu bir özgürlük, ama aynı zamanda bir bağımsızlaşma veya mutluluk mecburiyetidir. Ancak bu özgürlüğün bir fiyatı vardır: Mümkünler alanı genişledikçe, riskler de çoğalır; ayrıca sosyal gruplar arasında geleneksel karşıtlıkların hallettiği çatışmalar, artık bireye kalır. Bunun sonucunda, modernitenin tipik bir depresyon biçimi olan ve Ehrenberg'in "kendi olma yorgunluğu" dediği bir bunalım biçimi ortaya çıkar.

Ehrenberg (2000) *La Fatigue d'Etre Soi* (Kendi Olma Yorgunluğu) adlı kitabında, bireyin özerklik gereğini taşıyamadığını, özerkliğin onu sosyal kural ve normlardan bağımsızlaştırmak yerine acılara ve depresyona sürüklediğini vurgulamaktadır. Geleneksel eğitimin öngördüğü, eğiticiler tarafından eğitilme, terbiye olma, kendini denetleme ve disipline sokma gerekleri yerine, kendi sorumluluğunu bizzat kendi üstlenerek kendini yaratma anlayışına (*self made man* anlayışı) geçilmesi, bireyi bir eğretilik, kırılganlık, kolayca yaralanabilirlik içine sokmaktadır. Kendini disiplinle ayarlamak, insana sorumluluk yüklemezken, bireyin özerklikle tanımlanması, onu kendinden ve eylemlerinden sorumlu hale getirmektedir. Bu durumda bireylerde hata, kusur sayılan şey, bir sosyal kuralı çiğnemek değil, tek başına eyleme geçememe, inisyatif alamamadır. Kurumsal ve çevresel destekten yoksun kalan bireyler, bir yetersizlik duygusu geliştirmekte ve nevrotik çatışmalara düşmektedir. Zira depresyon, kendi kimliğini kendi belirleme güçlüğünün en belirgin sonuçlarındandır.

Burada, bir bakıma Elias'ın[42] ifadesiyle "insanın kendi kendini, biz'siz bir ben"*(I, Je)* olarak tanımlaması söz konusudur; bireyler giderek, devlet öncesi doğmuş koruyucu cemaatlerden veya dar gruplardan sıyrılmakta ve geniş bir tercih imkânına kavuşmaktadır; kaderleri hakkında özgürce karar verebildikleri gibi, üstelik de vermek zorundadırlar, yani özerk olma imkânına sahip olmanın yanı sıra, özerk olma mecburiyetleri de vardır. Esasen Elias'a göre birey kavramında olgusal gerçeklikle postüla iç içe bulunmaktadır: birey terimi, dünyanın her yerinde her bir kişinin kendi yaşamını yöneten özerk bir varlık olduğu olgusunu ve olma mecburiyetini ifade etmekte ve aynı zamanda her bir kişinin bazı bakımlardan diğerlerinden farklı olduğu ve olması gerektiğini belirtmektedir. Günümüzün gelişmiş toplumları da, insanları birbirinden farklılaştıran şeyleri ve 'ben' olarak kimliklerini yüceltmektedir. Çağdaş değerler sisteminde, 'ben'in kimliği', 'biz'in kimliği'nden üstün tutulmaktadır.

Bireyselleşmenin gelişim ve yükselişinin 'olumsuz' sonuçları, Ehrenberg'te daha ziyade kişisel planda kalırken, Sennett'te sosyal bağ ve medeni ilişkiler *(civisme)* planında yansımaktadır. Sennett'e[43] göre bir kriz yaşanmaktadır: Günümüzde "her bireyin egosu, onun temel yükü haline gelmiştir; dünyayı tanımak yerine kendini tanımak bir amaç, kendisinde bir erek olarak görülüyor. İmpersonel ilişkiler yerine kişilere takılıp kal-

mak, toplumu rasyonel bir şekilde kavramamızı engelleyen bir filtre gibi... Cemaati, bireylerin karşılıklı olarak kendilerini ortaya koydukları, ifşa ettikleri bir ortam gibi görmeye ve bir kentte olması beklenen türden ilişkileri, yani tanıdık olmayan kişilerle ilişkileri önemsiz görmeye götürür. Tuhaf bir şekilde, bu psikolojik vizyon, başkalarına saygı gibi kişiliğimizin bazı temel biçimlerinin gelişimini de engeller. Ayrıca, insan ben'inin, utanılacak/korkunç şeylerin bir müzesi olduğu dikkate alınırsa, bireyler arası medeni ilişkilerin, insanların küçük arzularını, düşkünlüklerini ve kıskançlıklarını unutması halinde mümkün olabileceğini anlamamızı engeller".

Sennett'e[44] (1996) göre "günümüzde kişi dışı yaşantı anlamsız ve toplumsal karmaşıklık da baş edilemez bir tehdit gibi görünüyor. Benliğe ilişkin bir şeyler anlatan, benliği tanımlamaya, geliştirmeye ya da değiştirmeye yardımcı olan deneyim ise tersine vazgeçilmez bir ilgi alanı haline gelmektedir. Mahrem bir toplumda, yapısal olarak ne denli kişi dışı olursa olsun, tüm fenomenler bir anlam kazanabilmek için kişilik sorununa dönüştürülür" (s. 285). Aynı şekilde her şeyi kendine göre tartan, zihninde kendi isteklerine, çıkarlarına odaklanan bir insan, gerçekliği yanlı olarak kavrar. "Kendisinin gerçekliğe uygunluğundan çok, gerçekliğin içinde kendisi için ne bulunduğuna bakar" (s. 287). Bu bir narsisizmdir ve Sennett' (1996) narsisizmi, "modern çağların Protestan ahlakı" olarak niteler (s. 426); zira Protestan ahlakının temelinde bulunan ve ritüel ya da harcama planında sosyalliği yok eden dünyevi çilecilik (ascetism) gibi, narsisizmde de 'ne hissediyorum' takıntısı vardır; her ikisi de diğer insanlara, benliğinin değeri olduğunu gösterme peşindedir. Benliğin tatminini aramayı ifade eden, ama aynı zamanda bu tatmini engelleyen narsisizm, mahremiyetin despotluğunu yaşayan günümüz toplumlarının dayandığı iki büyük ilkeden (diğeri 'yıkıcı cemaat') biridir. Despotluğu 'gündelik hayatta, zorlama olmaksızın tek bir doğruluk standardına inanılması' olarak tanımlayan Sennett, mahremiyet merkezli bir toplumun 'yaşamın dolaysız şartlarına en yakın olanı yücelttiğini öne sürer. Zira mahremiyet, toplumun psikolojik terimlerle ölçülmesini ifade eder.

Son yılların psikoloji vokabülerinde benlik kavramıyla ilgili terimlerdeki artış, dikkat çekici boyutlardadır. Konuyla ilgili İngilizce terimler[45] büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Bu çeşitlenme ve zenginlik, modern toplumlarda Ben merkezli düşünce etkinliğinin yoğunluğunun bir göstergesi sayılabilir.

Sennett'in analizine göre, modern psikoloji ve özellikle de psikanaliz, ben'in iç süreçlerinin anlaşılmasının, insanlara bu tür kötülüklerden kurtulma imkânı vereceği inancını içerir. Böyle olursa, arzularımızın sınırlarının ötesinde bir sosyal hayata daha rasyonel olarak ve dolu dolu katılabiliriz. Ama insanlar tarihte hiçbir zaman görülmediği oranda, kendi kişisel geçmişleri ve özel duyguları/heyecanları için tutkuya kapılmıştır. Bu tür tutku, bir özgürleşme değil, bir tuzaktır. Toplumun mahremci *(intimist)* bir vizyonu doğmuştur: Mahremiyet merkezli bir görüş. Her şey bu ilkenin otoritesine tabi hale gelince toplum yaşamı geri çekilmiştir.

Modern bireyin serüveninin ifadesi sayılabilecek bu gelişmeler ne ölçüde, dünyanın genel durumunu yansıtmaktadır? Burada tarihsel bir olgu söz konusuysa, her olgu gibi zamansal-mekansal bir çerçeveye bağlı olması gerekir. Gerçekten de modern birey anlayışının bir tarihi vardır. Bu anlayış, genel olarak XV. yüzyıla kadar uzanmaktadır. Rönesansla birlikte, insanın dünyada yaşama ve kendini tasarlama tarzında bir değişiklik ortaya çıkmaktadır. Birey, kaderi üzerinde belirleyici bir rol oynayan geleneksel güçlerden sıyrılmaya, 'Ben' demeye başlamaktadır. Daha önceki toplumlarda (ilkel, antik, ortaçağ, vb), doğumundan itibaren bir ilişkiler dokusu tarafından sarmalanan ve tüm varoluşu sosyal grubu (aile, aşiret, klan, kast, etnik grup, vb) tarafından belirlenen insan, kendisini aşan ereklere tabi olarak yaşamaktadır. İnsanın bu konumunu değiştirerek birey haline dönüşümü aşamalı bir şekilde gerçekleşmiştir (Dumont, 1983). İlk olarak, dünyaya (mevcut düzene) kıyasla bir kopma hareketi (hristiyanlık) şeklinde başlamış ve uzun süren bir 'kuluçka' döneminden sonra İnsan Hakları düşüncesi (Hobbes, Locke, vb) ve Aydınlanma felsefesi içersinde gelişmiştir. Bireyselciliğin tarihinde, insanları cemaatlerin hâkimiyetinden kurtaran sekülerleşmenin de önemli bir yeri olduğu genellikle kabul edilmektedir.

Dubois ve Beauvois (2002), geniş ve dar anlamda bireyselcilik ayrımı yapmaktadırlar. Onlara göre geniş anlamda bireyselcilik, ideolojik düzlemde, insanî varlığı, kişiyi bir birey gibi gören bir özne modelidir; bu modelde birey, diğerlerinden, sosyalden farklılaşmış bir bütün (ünite) olarak ortaya çıkar, bizzat kendi varlığında özerklik (veya kendi kendine yeterlik), kişisel gelişim, vb değerleri taşır, tüm değerlerin temelidir.

Dar anlamda bireyselcilik, geniş anlamda bireyselciliğin, toplumun temelleri düzeyindeki bir sonucudur (eğer tersi değilse). XVII. yy. da J. Loc-

ke gibi İngiliz filozofları tarafından ortaya konmuş bu bireyselcilik, tercihen, kolektif amaçlardan daha değerli gördüğü bireysel amaçların ve mutluluğun gerçekleştirilmesine öncelik verir. Çoğu kez bu konuya eğilen yazarlar, bu farkı gözden kaçırmakta ve geniş anlamda bireyselciliğin nitelikleri arasında dar anlamda bireyselciliğe de yer vermektedirler. Yazarlar ayrıca 'sosyal düzenin ve siyasal iktidarın meşrulaştırılması konusuna ilişkin moral teori' olarak tanımladıkları *felsefi bireyselcilik* ile zamanın ideolojik ambiyansında kolektif ve bireysel gerçeklik karşıtlığına dayanan birtakım görüşler bütünü olarak beliren *doksolojik bireyselciliği* ayırdederler. Beauvois (1994) Batı toplumlarındaki aktüel doksolojik bireyselciliğin, liberal bireyselcilik olduğunu ve bu bireyselcilikte bireyin emekçi, asker, hasta, öğrenci, taraftar, vb değil, özü itibariyle bir seçmen-tüketici olduğunu öne sürmektedir.

Günümüzde evrensel bir model olarak sunulan bireysellik, kişiyi, Batı dünyasında tarihin belirli bir döneminden itibaren içine soktuğumuz bir kalıp gibi nitelendirilebilir. Dolayısıyla bu kalıba girip birey haline gelen kişi, her şeyden önce egosu ve benlik bilinci tarafından karakterize edilen bir bütündür. Tarihsel, biyolojik, psikolojik ve sosyal bagajını kendine özgü bir tarzda bütünleştiren apayrı bir birimdir. Bireyselci düşüncede, birey empirik bir özne gibi veya insan türünün bireysel bir örneklemi gibi değil, kendisinde insanlığın yüksek değerlerini taşıyan 'moral, özerk, bağımsız bir varlık' gibi düşünülür.

Bu anlamda birey, bir kurgudur, sosyal olarak inşa edilmiştir. Her inşa gibi, bireyselliğin inşasında da belirli özellikler öne çıkarılmıştır, bu özelliklerden en temel olan üçü tekillik, özerklik, içsellik olarak sıralanabilir. Bu özellikler, daha yakından ele alındığında 'liberal birey' kurgusuna tekabül etmektedir. Zira kendini biricik, tekil, farklı olarak görmekte, özerk ve bağımsız olduğuna inanmakta, dolayısıyla kendi kendine yeterli olduğu inancını taşımakta ve olayların nedenlerinin kendi içinde olduğuna inanma eğilimi taşımaktadır. Modern toplumların değerler sisteminde, bireysel sorumluluk esastır ve insanın dünyayı kendisinin şekillendirdiğine inanması, kısacası kendisi de inşa edilen bir varlık olarak dünyasını inşa etmesi söz konusudur.

II. 3. Özsel Kimlikten Kurgusal Kimliğe

"Etnik kimliğe aşırı yatırım, sahip olunan anlamlı diğer kimliklerin bir tek kimliğe indirgenmesine ve dolayısıyla bireyin gerçek kimliğinin yok edilmesine götürür"

G. Devereux

Sosyal psikoloji literatüründe, önce benlik (self, soi), ardından kimlik (identity) kavramları altında, çoğu kez de eş zamanlı olarak her iki kavram altında ele alınan olgulara yönelik araştırmalar, bu kavramların son derece tartışmalı olduklarını gösterir.

Kimliğin niteliği, kapsamı ve içeriği boyutundaki çalışmalar, örneğin bunun bir atıf mı (Bem), bir kişilik çizgisi mi (Allport), bilişsel şemalar bütünü mü (Markus) olduğu tarzındaki sorular etrafında devam etmektedir. Sosyal psikologlar, kimliğin farklı düzeyleriyle de ilgilenmektedir; örneğin, birey ve grup kimliği, bireysel veya sosyal kimlik, kişisel veya kolektif kimlikler üstünde durmaktadırlar. Ancak, bunlardan önce, kimliğin insanî bir 'sabit' olup olmadığı hususunun açıkça ortaya konması gerekir. Özselci (essentialist) anlayışlar, kimliği, bir tözün ifadesi gibi görme eğilimindeyken, inşacı yaklaşımlar, kimliğin tözsel bir gerçekliğinin olmadığı ve bir inşa ürünü olduğunu öne sürmektedir. Günümüzde sosyal bilimler alanında genellikle kimliğin kültürel -tarihsel- sosyal bir inşa olduğu fikrinde uzlaşmaktadırlar. Bunun durumsal bir inşa mı, yoksa değişmez ya da en azından istikrarlı bir inşa mı olduğu sorununu bir yana bırakarak, inşa fikri üstünde odaklaşalım.

II. 3. a. Sağduyu Nedenselliği ve İnşacı Nedensellik

"Tüm genellemeler hatalıdır, bu dahil"

A. Chase

Sosyal gerçekliklerin ve dolayısıyla kimliklerin inşa ürünü oldukları iddiası, bunların ciddiye alınmaması gereken eğreti, suni, havai şeyler oldukları anlamını taşımaz. İnşacı yaklaşım,[46] bireylerin kendilerinden önce mevcut bir dünyaya uymaktan ziyade, bu dünyanın oluşumuna sürekli ve aktif bir biçimde katkıda bulunduklarını savunan bir yaklaşımdır. Bu

yaklaşımın temel sayıltısı şudur: İster sokaktaki insanın isterse laboratuvardaki uzmanın olsun, teorilerimiz şeylerin veya 'doğa'nın bir yansıması değil, bu şeyler veya doğa hakkındaki bir kurgumuzun ürünüdür. Bazıları bu inşa sürecinin dil, entersübjektivite veya müzakereyle değişim (exchange) tarafından yönlendirildiğini, diğer bazıları ise şeylerle veya doğayla olan sosyal ilişkiler tarafından yönlendirildiğini savunmaktadırlar... Bu akıma bağlı yazarlar, sosyal inşacılığın genel ve net bir tanımını yapmaktan kaçınmakla birlikte bazı kabullere dayandıkları söylenebilir. Örneğin;

- Dünyayı ve kendimizi anlattığımız ifadeler, ifadelerin nesneleri/konuları tarafından dikte edilmezler.
- Dünyayı ve kendimizi anlamamızı sağlayan terimler ve formlar insan eliyle yapılmış sosyal kurgulardır (social artifact), insanlar arasında kültürel ve tarihsel olarak konumlanmış takasların ürünleridir.
- Dünyanın veya benliğin ifadesinin zaman içinde güçlenmesi, ifadenin nesnel geçerliliğine değil; fakat sosyal süreçteki değişikliklere dayanır, vb.

Bu akımın önde gelen temsilcilerinden Berger ve Luckman'a (1967) göre toplum inşa edilen bir gerçekliktir. Bu gerçeklik gündelik bilgi içinde inşa edilir. Beşerî bir olgu olan toplum veya sosyal gerçeklik aynı zamanda diyalektik bir olgudur. Öyle ki, insan, bir insan ürününden farklı bir şey olarak deneyimleyeceği dünyayı yaratmaya muktedirdir. Bireyler gerçekliğin inşasında aktiftir. Sosyal dünya bireyler tarafından eylemsiz bir şekilde emilip içe alınmaz; aksine bireyler tarafından eylemli bir şekilde sahiplenilir.

Searle,[47] beşeri bilimlerin (tarih, ekonomi, sosyoloji, vb) hepsinin de kendi tarzlarında, araştırma konularının objektif gerçekliğini bir veri olarak kabul etmelerini eleştirerek şu tür bir analiz yapmaktadır: Gerçekliğini insanlardan alan sosyal olgular, fizik ve kimya gibi bilim dallarından farklı olgularla uğraşırlar. Gerçek (reel) dünyanın objektif olaylar denen bazı parçaları, insanlar üzerinde anlaştıkları için olgudur, bir bakıma bazı şeyler, biz inandığımız için vardırlar; örneğin, para, hükümetler, evlilikler, vb. Ancak bunlarla ilgili pek çok olgu, kişilerin tercihleriyle, değerlendirmeleriyle veya moral tutumlarıyla ilgisiz olmaları anlamında, objektif olgular sayılabilir, ama bunların objektifliği, sözgelimi hidrojen atomlarının tek elektronunun olması veya Everest Dağı tepesinde kar ve buz bulunması gibi olgularınkinden farklıdır. İlk grup olgular 'kurumsal' (beşeri ku-

rumlar olmadan var olamazlar), ikinci grup ise 'kurumsal olmayan' ya da 'brüt' olgular olarak da nitelenebilir (Searle, 1995). Sennett de (1979) eşitlik veya cemaat anlayışlarının mitselliğine ilişkin analizinde benzer görüşler öne sürer; ona göre sosyal bilim, aktörlerin kendi koşulları hakkındaki söylemlerini ve görünüşlerin düzenini aşmalı ve böylece olgularla inançlar arasındaki mesafeyi göstermelidir, ancak şunu da unutmamalı ki, son tahlilde, kolektif inançlar, bizzat olgulardır.

Kültürel olgularda, kolektif niyetlilik devreye girer ve bazı olgulara (işlevin, olguların salt fiziksel karakteristikleri sayesinde oluşmadığı olgular) kolektif olarak işlevler yüklenir: Banknotlardan katedrallere, Ulus-Devletlerden futbol maçlarına kadar pek çok olgu, altlarında yatan fiziksel gerçekliğin fiziksel özelliklerini aşarlar.

İnsan algılarının gerçekliği nasıl oluşturduğu ya da nasıl bizzat gerçeğin kendisi haline geldiği konusunda, bir başlangıç olarak, algı ve gerçeklik etkileşimini temel alabiliriz. Moles (1993), Belirsizin Bilimleri'nde, sistem teorisi çerçevesinde geliştirilen modelleme çalışmalarından bazı örnekler vermektedir.

Bu örneklerden biri 'şeker stoklarının tükenmesi ve şeker krizi' örneğidir (Moles, 1993, s. 151). İhtiyaç duyduğu malzemeyi tedarik etme imkânları sınırlı ve temel geçim kaynaklarından biri meyva reçeli yapmak olan bir küçük yerleşim yeri düşünelim. Bu küçük kentte halk, en çok şekere ihtiyaç duymakta ve alışverişini bir süpermarketten yapmakta olsun. Yerel bir aksilik sonucunda, bu kentin ticaret merkezini besleyen şeker depolarından biri, ani çıkan bir yangında yanmış olsun. Bunun sonucunda, bazı mağazalar, şeker sağlamada sıkıntı çekecektir.

Ama en önemlisi, bu yangının ardından kentte yayılan kıtlık söylentileridir. Zira insanlar, bir şeyin "şuyuu ile vukuu'nun aynı olduğunu kanıtlarcasına, mağazalara koşarak, evlerinde yedeklemek üzere ihtiyaçlarından fazla şeker satın alır ve depolarda şeker tükenir.

Reçel yapma mevsimi olduğunda, insanlarda bir 'eksiklik algısı ve ardından bir yokluk endişesi' başlar; herkeste bir şeker kaygısı ve saplantısı belirir. Bu fikir, 'hiçbir zaman gidilmeyen büyük dükkanlara gidip marjinal arayışlara ve biraz şekeri olan esnafta da fiyat yükseltmeye yol açar. Sonuçta şeker talebi büyük boyutlara yükselir ve bir yokluğun başlamasına neden olur; bu yokluğun rasyonel bir temeli yoktur; zira kentteki hemen herkes tarafından satın alınmış ve yedeğe konmuş şeker miktarı, onların olası tüketim miktarından daha fazladır" (s. 151).

Moles'ün zikrettiği ikinci örnek Fransa'da 1976 yılında yaşanan ve yine yokluk algısına dayanan Maden Suları Krizi (s. 152-153), üçüncü bir örnek ise Brezilya'da kahve üretimiyle ünlü Mato Grosso bölgesinde yaşanan bir don olayının ardından kahve üretiminin azalmasının yol açtığı gelişmelerin sonucunda beliren 'Kahve Boykotu'dur (s. 154). Bu örneklerin hepsinde, insanların mikro-psikolojik düzeydeki algılarının bile gerçekliği nasıl etkileyip dönüştürdüğü görülmektedir.

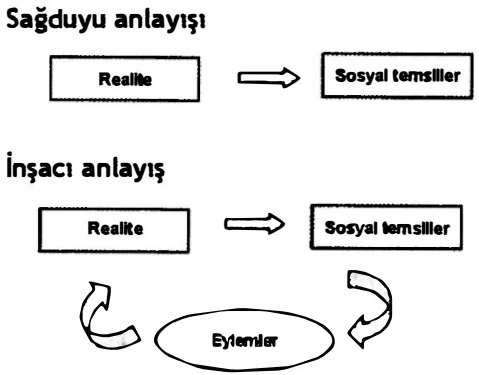
Sosyal gerçekliğin gündelik bilgi içinde, önceki nesillerin bilgilerini aktaran dil vasıtasıyla ve kişiler arası konuşmalar vasıtasıyla inşa edildiği görüşü Cartagena Saatleri adlı öyküde yansımaktadır. Günlük yaşamda insanların birbiriyle ilişkisi aynalarla ilişkiyi, hatta aynaların biriyle ilişkisini andırıyor. Bu olgu, Cartegana Saatleri öyküsünün de özünü oluşturuyor.

Öyküye göre, Cartagena adlı kentin kalesinden her gün öğle vakti bir top atılır ve top sesini duyan kent sakinleri, saatlerini 12.00'ye ayarlarlar. Bir gün kente bir yolcu gelir ve bu yerel âdeti öğrenir; olayı bir kaç gün izleyen yolcu, top atışlarının kendi saatine göre 12.00'de değil, 12.30'da gerçekleştiğini fark eder. Gecikmenin nedenini merak ederek kalenin kumandanını görmeye gider. Kumandana top atış saatini nasıl ayarladığını sorar. Subay ona, her sabah bir askeri kendi saatiyle birlikte kente gönderdiğini, kentteki ünlü bir saatçi ustasının dükkânının vitrinindeki duvar saatine baktırdığını ve kendi saatini buna göre ayarlattırdığını söyler.

Yolcu bu kez de saatçiye gider ve ona, doğru saati nasıl ayarladığını ya da saatinin kesinliğinin kaynağının ne olduğunu sorar. Usta ona, iftiharla şöyle der: "Saatim hep doğrudur, çünkü onu, her gün top atışına göre ayarlıyorum. Yıllardır benim saatim, top atışından ne geri kaldı, ne ileri gitti".

Cartagena Saatleri öyküsü, birbirimize tuttuğumuz aynaların vazgeçilmez olmakla birlikte, ne denli eğreti olabileceğini de ortaya koymaktadır. İnsanın gerçeklik hakkındaki sosyal ve zihinsel temsilleri de bir bakıma bu öyküdeki gibi üretilmektedir..

Nasreddin Hoca'nın bir öyküsünde de aynı mekanizma vardır. Nasreddin Hoca bir gün, akşamüzeri hava kararmaktayken, 'başına bir şeyler geleceği' endişesi içinde dolaşmaktadır. Uzaktan kendisine doğru yol alan bir grup atlı görür. İçini bir sıkıntı kaplar. Bunlar kimdir? Niyetleri nedir? Hayal gücü çalışmaya başlar. Kendisine bir kötülük yapabilecekleri fikrine kapılır. Kendini esir alınmış ve hatta esir pazarın-



Şekil 1: *Sağduyu anlayışı ve inşacı anlayışa göre gerçeklik ile sosyal temsillerimizin ilişkisi*

da satışa çıkarılmış gibi görmeye başlar. Korku içinde hızla kaçmaya başlar.

Bu garip davranışı görerek meraka kapılan atlı grubu da atlarını mahmuzlayıp onun peşine takılır. Nasreddin Hoca bir mezarlığın duvarını tırmanıp aşar, ama acelesinden dolayı ayağı takılır ve yeni açılmış bir çukura düşer. Çukurun başına gelen atlılar sorar: "Hayrola. Bu çukurda ne yapıyorsun? Seni koşarken gördük ve 'belki de bir yardımımız olabilir' diyerek peşine düştük".

Hoca yanıldığını anlamıştır. Sıkıntı içinde cevap verir: "Bilmek mi istiyorsunuz? Ben sizin yüzünüzden burdayım, siz de benim yüzümden".

Burada temsillerin, düşüncelerin gerçeği etkilemesini yansıtan bir süreç işlemiştir. Hoca, atlıları; atlılar da Hocayı algılayışlarına uygun olarak davranmışlardır.

Bu örnekler, Şekil 1'de gösterildiği üzere, farklı bir nedensellik anlayışına işaret etmektedir. Günlük yaşamımızda, hepimiz, dünya hakkındaki imaj, temsil veya tasavvurlarımızın bu dünyayı yansıttığını düşünürüz. Bu, hepimizin içinde yer aldığı sağduyu düşüncesinin ya da sosyal düşüncenin bir özelliğidir. Ancak inşacı anlayışta, dünyaya ya da gerçekliğe ilişkin temsillerimiz, gerçekliğin insan zihnindeki basit bir yansıma-

sı değildirler. Sosyal gerçeklik bir yandan temsillerimizi etkilerken, bir yandan da eylemlerimiz vasıtasıyla, bizzat bu gerçeklik hakkındaki temsillerimiz tarafından az ya da çok şekillendirilmektedir. Özetle burada etkileyenin aynı zamanda etkilediği tarafından etkilendiği, bir başka deyişle nedenin sonuç, sonucun da neden olduğu döngüsel bir nedensellik söz konusudur. Sosyal dünyaya ilişkin temsil veya tasavvurlarımız, dünyanın olaylarıdır, ama dünyanın olayları bizim sosyal dünyaya ilişkin temsillerimizin ürünlerinin yansıması olabilirler (Moscovici, 1986). Temsiller sabit bir sistem değildir; objektif gerçekliğin organizasyonuyla sınırlı değildirler. Duygusal sosyal düzenlemeler, temsillerin karakteristik sürecini etkileyebilirler.

Bu olguya değişik bir örnek analiz Girard'dan verilebilir. Girard ilk çalışmalarından birinde,[48] Stendhal'in XIX. yüzyıl Restoration dönemi Fransa'sını anlatan Kırmızı ve Siyah romanını analiz eder. Romanda akıllı ve yetenekli olduğu kadar, yükselme hırsıyla da dolu Julien Sorel adlı bir gencin yaşamı etrafında, yükselen burjuvazi ile asiller arasındaki ilişkiler anlatılır.

Romanın adındaki 'Kırmızı' askerlerin üniformasını, 'Siyah' ise din adamlarının cüppesini ifade etmektedir. Monsieur de Renal'in belediye başkanlığını yaptığı Verrieres köyünde yaşayan Julien Sorel, belediye başkanının evine, çocuklarının eğitimini üstlenerek 'yatılı öğretmen' (precepteur) olarak girer. Evin hanımı Madame de Renal, aşkı tatmamış ve yaşamından bunalan bir kadındır, çevresindeki zenginlerin yaşamına özenmektedir (Bir tür Bovarizm durumu yaşamakta olduğu söylenebilir). Bu duygular içinde, Julien Sorel'e kapılır ve olaylar gelişir...

Girard'ın analizi romanın bu ilk kısmıyla ilgilidir. Toplumun temelinde, insanların birbiri üstündeki çekimini, yani insanları birbirine yaklaştıran mimesis (taklit) ilkesini gören Girard, roman kahramanlarından Valenod ve De Renal'i birbirini çeken ve birbirine öykünen bir çift (mimetik çift) olarak ele alır.

Gerçekten de, Fransız Devrimi sonrası, gittikçe yükselen burjuvazi ile giderek fakirleşen aristokrasi arasında bu tür bir ilişki vardır. Burjuva Valenod, ilke olarak ortadan kaldırılmış olan, asillerin imtiyazlarına imrenirken ve De Renal'e özenirken, De Renal ise, asillerin kaybettiği gücü ele geçiren zengin burjuvalar ve dolayısıyla Valenod gibi olmak istemektedir. De Renal ve Valenod birbirinin çiftidir, birbirinin gölgesidir.

İkisi de birbirini karşılıklı olarak taklit etmektedirler; her biri diğerini, cezbeden, büyüleyen bir model durumundadır. De Renal, Valenod'nun onu kıskandığını, kendi evlerine öğretmen olarak aldıkları Julien'de gözü olduğunu düşünmektedir ve bunu karısına da söyler. Gerçekten de bir süre sonra öğreniyoruz ki, Valenod, Julien'in babasının evine gitmektedir. Bu durumu Girard şu şekilde sorgular: Stendhal, aslında Julien'i hiç umuruna takmayan gerçek Valenod ile De Renal'in hayalindeki Valenod'yu mu karıştırıyor? Fakat romancı, şeytani zekâsını hemen fark ederiz. Zira De Renal'in, daha önce davranıp Julien'in babasının evine gittiğini öğreniriz.

Alışılmış şemasında, aşk ikili (binaire) bir ilişkidir, nesne, özneyi çeker, cezbeder; bu, özne ve nesne arasında doğru bir çizgiyle ifade edilen bir ilişkidir. Bu durumun, aşkın gerçeğini yansıtmadığını öne süren Girard'ın teorisinde aşk ya da arzu ilişkisi üçlüdür; özne (S) ve yöneldiği nesne (O) arasında bir aracı (M: mediateur) vardır. Bu üçüncü bir kişidir. Bu ilişkide özne, M'nin istediği bir O'yu ister. M, özne için bir modeldir; özne O'yu isterken aslında M'yi düşünmektedir.[49] Bu durumda arzu/aşk ilişkisi, doğru çizgiyle değil, bir üçgenle temsil edilir.

Bunu yaratıcı hata konusunda kullanan Dupuy'le[50] birlikte, Girard'ın romanda gördüğü mekanizmayı çözümleyelim: A ve B karşılıklı olarak birbirlerini taklit etmektedirler. A, kendi arzusunun nesnesi hedefi olan B'nin ne istediğini sorgulamaktadır; rastlantısal küçük bir olay/haber üzerine, B'nin O'yu arzuladığı kanaatine varmaktadır.[51] Ondan daha önce davranıp O'ya koşmakta ve böylece kendi alter egosu durumundaki B'ye de rekabetin konusunu ifşa etmiş olmaktadır. Bundan sonra B de, taklit ettiği A'nın arzusunu kendi de gösterince, baştaki illüzyon, gerçekliğe dönüşmektedir. Öyleyse ilk düş gören, demek ki düş görmemekteydi, nitekim şu anda kanıtı vardır.

Çocukların artık kendileri için başa çıkılması zor bir hale geldiklerini ve genç papaz adayı, latinceye vakıf ve üstelik de liberal olmayan Julien Sorel'i evlerine 'yatılı öğretmen' olarak almayı öneren Monsieur de Renal: "Bu birkaç bakımdan iyi olacak.... Valenod, faytonuna iki tane 'norman' cinsi at almakla övünüyor, ama özel öğretmeni yok" demektedir[52] (s. 19)... Daha sonra üstünlüğünü koruması gerektiğini vurgulayarak ekler: "Eğer ben çok iyi latince bilen bu çocuğu almazsam, bu fikir Valenod'nun da aklına gelebilir ve onu benden alabilir. Sonra çocuklarının eğitmeninden kibirle bahseder" (mealen) (s. 21).

Bu analizde, eşzamanlı olarak, nesne (Objet), arzunun yaratıcısı ve arzulanan şeydir. Buradaki birişik hiyerarşi, doğrusal nedensellik yerine, döngüsel nedensellik anlayışı içermektedir.

Döngüsel nedensellik, literatürde Pigmalion Mitosu ya da Kendi Kendini Gerçekleştiren Kehanet kavramlarıyla ele alınan olgulara işaret etmektedir.

Ovidius tarafından anlatılan Pigmalion mitosu, kendini gerçekleştiren kehanet olgusunu aydınlatmak için kullanılmaktadır. Öyküye göre Pigmalion, Kıbrıslı bir heykeltraştır. Kötü anıları nedeniyle kadınlardan nefret eden Pigmalion, ölünceye kadar evlenmemeye yemin etmiştir.

Günlerden bir gün, bir kadın heykeli yapmaya karar verir. Büyük emekler sonunda, o zamana kadar yapılmış, fildişinden, en güzel kadın heykelini yapar. Heykel bakmaya doyulamayacak kadar güzel olmuştur ve Pigmalion sürekli heykelini seyreder, onu okşar, onunla oynar, konuşur ve nihayet heykeline âşık olur. Aşk tanrıçası Venus'a yalvarır; heykeline can vermesini diler. Ve bir gün evine dönüp heykelini öptüğünde heykelinin canlandığını görür.

Pigmalion mitosu,[53] insanların gerçekleşmesini arzu ettikleri veya gerçek olarak algıladıkları bir şeyin, er veya geç gerçekleşeceğini belirten bir mitostur. Kimlik inşası açısından baktığımızda, benlik veya kimliğin kişiler arası etkileşime bağlılığını, belirli bir öngörünün, salt ortaya atılmış olması dolayısıyla gerçekleşmesini ifade etmektedir. Pigmalion etkisi, bir diğer kişi hakkında hatalı görüşleri bulunan bir kişinin, kendi hatalı görüşlerini doğrulayacak şekilde davranması ve hedef kişinin de buna uygun davranışlar göstermesi şeklinde de tanımlanabilir; önce algılayan, hedef bir kişinin özellikleri hakkında bir takım beklentiler oluşturmakta, ardından bu beklentilere göre davranmakta ve nihayet hedef, algılayanın davranışlarına göre ve onun ilk beklentilerini doğrulayacak şekilde kendi davranışlarını ayarlamaktadır.[54]

Burada, bir şey hakkındaki imaj ve temsillerimizin, bizzat o şeyi algılamada etkili olduğu ve bir süre sonra o şeyin algıladığımız haliyle gerçeklik kazandığı şeklinde devresel bir nedensellik (bkz. Şekil-1) örgüsü söz konusudur. Örneğin kendisi hakkında negatif bir benlik imajına sahip olan bir genç kız, kendisinin sıkıcı bir insan olduğunu, hiç kimsenin ondan hoşlanmadığını, vb. düşündüğünde, bu düşüncelerine uygun davranışlar ortaya koymakta, diğerlerine asık suratla karşılık vermekte ve bu nedenle de diğerleri tarafından aranılıp sorulmamaktadır. Burada genç kı-

zın diğerlerinden ilgi görmemesi, kendisinin bizatihi özelliklerinden ziyade, kendi hakkındaki imajı ve düşünceleridir.

Bu olguya pek çok örnek verilebilir. Bunun bir örneği, diğerlerinin bizim hakkımızdaki beklentilerine uygun davranma eğilimi göstermemizde bulunabilir. Bunun, eğitim alanında yakından bilinen örneklerinden birisi öğretmenlerin öğrenciler hakkındaki beklentilerinin, öğrencilerin başarı ya da başarısızlıklarını etkilemesidir. Bir diğer örnek stereotipler alanından verilebilir. Gruplar arası ilişkiler yakından incelendiğinde, grupların birbiri hakkındaki önyargı ve stereotiplerinin, objektif bir gerçekliğe tekabül etmediği, diğer grubun davranışlarındaki bazı olumsuzlukların da, bir bakıma, bizzat bu stereotiplerin sonucu olduğu söylenebilir. Bu tür durumlarda stereotipler, kendi gerçekliklerini yaratmaktadırlar.

Pigmalion etkisi ya da kendini gerçekleştiren kehanet olguları, 1960'lı yıllarda, sembolik etkileşimcilik denilen bir perspektiften yola çıkan birtakım sosyal bilimcilerin de (Becker, Goffman, Hugues) dikkatini çekmiştir. Sapkın davranışların nedenini bireylerin kişisel özellikleri veya çevrenin özelliklerinden ziyade, sosyal ilişkilerde arayan bu yazarlar, toplum kurallarının ve normlarının dışına çıkan her türlü davra-nışı sapkın davranışlar çerçevesinde ele alıp sapma alanını genişletmiş, alkolizm ve akıl hastalıklarını bu kapsama sokmuşlardır. Xiberras'a göre (1993), etiketleme *(labelling)* teorisi olarak adlandırılan bu etkileşimci yaklaşımda tek yönlü olarak tanımlanan grup normu, bir sosyal grubun beklentisine uygun her türlü davranış veya durumu kapsayacak şekilde ge-nişletilmiştir. Norma uymayan (bu norm, sapkın normu da olabilir) ve grupta yabancı haline gelen kişi, *"outsider"* terimiyle nitelendirilmiştir. *Outsider*, grubun "yabancı" olarak nitelediği kişidir. Bu etiketleme onu, diğerlerinden ayrı bir evrene sokar ve bu evrenden diğerlerine baktığında o da, yabancılar görür. *Outsider*'lar. normallere göre sapkın, sapkınlara göre normaldir; burada bir çift bakış vardır. Madem ki, sosyal gerçeklikte bir-birinden farklı normlara sahip heterojen gruplar vardır, öyleyse herkes bir dış grup açısından outsider konumundadır. Bu anlamda outsider, kişinin kendi edimlerinin niteliğinden ziyade, diğerinin bakışının, tepkisinin so-nucunda yüklendiği bir niteliktir.

Etiketleme teorisi çerçevesinde yapılan araştırmalarda da, G.H. Mead'den alınan iki kavram dikkati çekmektedir: *Kariyer ve benlik* (Xiberras, 1993). Kariyer, bireyin sapma dünyasına girişini ifade eder; benlik

ise sapkın (veya normal) kişinin sahip olduğu temsili. Kariyer, bireyin sapma dünyasındaki durumuna değil, katettiği sürece, yörüngeye gönderir; bireyin sosyal normları çiğnemeye başlayış anından itibaren fırsatlara bağlı bir sapmadan bir yaşam tarzı olarak sapma aşamasına geçişini ve nihayet gizli sapmadan açık bir handikap, sosyal bir damga olarak sapmaya geçişini kapsayan bir süreci belirtir. Bu üçüncü aşamada sapkın, sosyal olarak etiketlenir ve diğerlerinin gözündeki imgesi, kimliği değişir; sapkın, üstündeki örtü kaldırıldığı andan itibaren normallerle eski ilişkilerini sürdüremez; dolayısıyla normaller grubundan dışlanır, meşru sayılan etkinliklerden uzaklaşır. Bu durumda sapkın için tek açık yol kalır: Meşru olmayan etkinliklerde bulunmak. Kısacası, detaylı olarak daha sonra ele alacağımız Pygmalion etkisi gözlenir. Sapkın, diğerlerinin (normaller) kendine gönderdiği, yansıttığı imgeye yavaş yavaş uymaya başlar. Yeni kimliğini bir yara olarak taşır ve yaşar.

Bu nokta, Palo Alto Ekolü'nün ve Goffman'ın yaklaşımında da önemli bir yer tutar. Goffman, *Stigmate* (1975) adlı kitabında bu konuya eğilerek bireyi gözden düşürücü nitelikleri bir damga *(stigmate)* olarak tanımlamıştır. Damga, bir kişi veya grubun toplumda diğerleri gibi kabulünü engelleyen bir işarettir. Goffman, analizini sosyal kategorizasyona dayandırmıştır. Gerek damgalanma, gerekse kategorilendirme süreçleri, aşağıdaki sayfalarda daha yakından ele alıp incelenecektir.

Yukarıdaki örneklerin işaret ettiği olgu ve süreçler uzun yıllardan beri sosyal psikologlar tarafından incelenmektedir. Bu alanda elde edilen temel bulgulara yakından bakalım.

II. 3. b. Kimlik İnşasında Diğerleri

"Ben bu çiçek, bu gök, bu iskemleyim. Ben bu kalıntılar, bu rüzgâr, bu sıcak idim. Beni kılık değiştirmelerimin ardında tanımıyor musun? Beni kedi sanıyorsun, çünkü kendini insan"

Mevlana

Kim olduğumuza nasıl karar veririz? "Siz kimsiniz?" sorusuna Nuri Bilgin olarak cevap vermem gerekirse, şöyle bir liste oluşturabilirim: "Profesör, araştırmacı, yazar, baba, koca, uzun boylu, orijinal, yabancılara açık, esprili, dost canlısı, Afyonlu, Türk, Müslüman, çalışmayı seven, ud çalan, türkü seven, vb". Bu liste, insanın kendi kendini tanımlamasının

çeşitli tipleri olduğunu gösteriyor. Martinot'dan[55] hareketle bu listede üç tip öğe ya da üç tarz ayırt edebiliriz:

1) Bazıları 'ayna ben' ögeleri; yani diğerlerinin bana yansıttığı özellikler; dost canlısı, espirili gibi. Kendimi espirili olarak tanımlamam için benim hakkımda diğerlerinin bu imajı bana yansıtması gerek. Bir kişinin benlik ya da kimliği, demek ki diğerlerinin yansıttığı imajlarda kök salar.[56] Burada ben, kendimi tanımlamak için diğerlerini kullanıyor, diğerlerinden yararlanıyorum.

2) Kendini tanımlamanın ve diğerlerinden yararlanmanın ikinci bir tarzı var; kendimi diğerleriyle karşılaştırmak. Kişilere kim oldukları sorulduğunda, oldukça sıklıkla, kendilerini diğerlerinden farklı kılan yanlarını belirtmektedirler. Atıf teorisyenlerinin[57] belirttiği farklılıklar daha bilgilendirici sayılmaktadır. Ben her zaman Afyon'da yaşıyor olsaydım ve aynı soru bana orada sorulsaydı, "Afyonluyum" dememin olasılığı zayıf olurdu; çünkü oradakilere (Afyonlulara) "Afyonluyum" demek (tıpkı "insanım" demek gibi) fazla bir bilgi vermez. Nitekim Türklük ve Müslümanlık gibi tanımlar da, yabancı ülkelere gidildiğinde daha çok kullanılmaktadır. Bu demektir ki, kimlik, diğerleriyle kontrast durumunda olunduğunda veya diğerleriyle kontrast içindeki özellikler üstünden ortaya konmaktadır.[58] Bu husus, kişinin demografik özellikleri kadar, kişilik özellikleri ve fiziksel görünüşü planında da geçerlidir.

3) Kendimizi diğerleri üzerinden tanımlamanın bir diğer yolu, grup aidiyetlerini dile getirmektir. Burada tek bir birey olarak tekil özelliklerimizi değil, ait olduğumuz grubu öne çıkarmak söz konusudur. Ancak grup aidiyetinin, diğer grupların varlığında, yani gruplar arası bir bağlamda ortaya konması nedeniyle, burada da farklılaştırma mantığı geçerlidir. Bu durumda, farklılık bireyin değil, grubun özelliklerine göndermektedir.

4) Kendimize ilişkin tanımlarımız, bir sosyal statüyle ilişkili olarak yüklendiğimiz, oynadığımız ve zamanla ciddiye aldığımız rollerden de kaynaklanabilir; örneğin profesör, yönetici, atölye şefi, ana/baba rolleri gibi. Durumumuzdaki kalıcı değişikliklerden kaynaklanan rollerimiz olduğu gibi (örneğin kalp veya böbrek nakli olma, dul veya boşanmış olma, vejateryen olma gibi), belirli bir durum nedeniyle yüklendiğimiz geçici rollerimiz de olabilir (örneğin araştırma bittiğinde sona eren araştırmacı rolü, bir görevle sınırlı temsilci rolü gibi).

Kim olduğumu belirtmek için kendi hakkımda oluşturduğum listedeki nitelemeler, her şeyden önce, bir sosyal bağlamda, yani diğerleriyle etki-

leşim içinde oluşan özelliklerdir. Bir doğal duruma değil, kültürel duruma tekabül ederler. Hiç birisinin tözsel bir gerçekliği yoktur. Eğer olsaydı, ne kazanılmaları, ne de değiştirilmeleri söz konusu olabilirdi. Sosyal olarak inşa edilmişlerdir. Bu inşanın nasıl gerçekleştiğini görmek için bir araştırma örneğini ele alalım.

Kenneth ve Mamie Clark, 3-7 yaş arası çocukların 'Irksal benlik bilinci' adıyla 1947'de yayınladıkları çalışmalarında, çocuklara 4 bebek göstermişlerdir; 2'si beyaz, ikisi siyah.

Ve ardından çocuklara bir dizi soru sormuşlardır:

1. *Bana, birlikte oynamak istediğin bebeği ver*
2. *Bana yaramaz olmayan cici bebeği ver*
3. *Bana çirkin bebeği ver*
4. *Bana rengi güzel olan bebeği ver*
5. *Bana, beyaz bir çocuğa benzeyen bebeği ver*
6. *Bana renkli çocuğa benzeyen bebeği ver*
7. *Bana bir zenci çocuğa benzeyen bebeği ver*
8. *Bana, sana benzeyen bebeği ver*

Sonuçlara göre 3 yaşından itibaren bebeklerin % 75'i, bebekleri, renklerine göre ayırdedebiliyor (5. ve 6. soru). 4 yaşındakilerin %66'sı kendilerini siyah bebeğe benzetmekle birlikte (8. soru), % 76'sı beyaz bebekle oynamayı tercih ediyor, % 76'sı bu bebeği 'cici' buluyor, %72'si bunun güzel bir rengi olduğunu söylüyor (4. soru). Çocukların sadece %25'i beyaz bebeği çirkin olarak gösterirken, %55 siyah bebeği çirkin buluyor. 5 yaşına gelince sonuçlar daha da belirginleşiyor: Bunların %78'i siyah bebeği, %11'i beyaz bebeği çirkin buluyor. Çalışma sırasında Zenci çocukların şu tür konuşmaları duyuluyor:

"- (5 yaşında zenci çocuk): Siyah bebeğe benziyorum, çünkü yüzüm yandı"

"- (7 yaşında zenci çocuk): Beyaz bebek, güzel rengi olan bebek. Ayakları, elleri, kulakları, dirsekleri, dizleri ve saçları temiz"

"- (7 yaşında zenci çocuk): Ben beyazım, ama siyah görünüyorum, çünkü yazın bronzlaştım"[59].

Croizet ve Martinot'nun belirttiğine göre[60], bu sonuçlar sosyal psikoloji dışında, 1954 yılında Yüksek Mahkeme tarafından da bir davadaki

kararı doğrulamak için kullanılır. Bu karara göre ırkçı ayrım, Amerikan anayasasına aykırıdır, çünkü anayasa ilkesi durumundaki, 'herkesin eşitliği' ilkesini garanti etmemektedir. Allport, Cook, Katz ve Newcomb'dan oluşan bir heyet, siyah çocukların, en erken yaşlardan itibaren bir aşağılık duygusu hissettiklerini, gelişimlerini etkileyecek bir benlik değersizliği yaşadıklarını (oysa o zamana kadar aksi inanç yaygındır) belirtir. Buna göre ABD'nin 1896'dan bu yana kurucu ilkesi olan, ayrı, fakat eşit ilkesi, eğitim sisteminde yürümemektedir ve yasa karşısında herkesin eşitliği yoktur. Bu karar, siyah azınlığın ve daha sonra da diğer stigmatlı grupların haklarının tanınmasında çok etkili olmuştur.

Ayrımcılık, insanların sosyal konumları ve rolleri, duygusal ve bilişsel dünyaları, davranış ve eylemleri yanı sıra, kişilikleri üstünde de etkili olarak, bir bakıma değiştirilmesi zor bir kadere dönüşebilir. Zira olumsuz bir şekilde etiketlenmek, damgalı olmak, değersizleştirilmiş bir hüviyete bürünmek, sosyal piramitte alt basamaklara doğru itilmek ve diğerlerinden aşağı bir kimliğe sahip olmak demektir. Aynı zamanda sosyal piramitte aşağılara doğru itilmektir.

Olumlu bir öz-saygıya sahip olmak, kendinin değerli olduğuna inanmak, diğerlerince beğenildiği duygusu taşımak, hemen hemen tüm insanlar için önemli bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın doyurulması, sosyal piramitte, en azından çok aşağılarda bulunmamaya bağlı olduğundan damgalı kişi veya gruplar için öz-saygılarını yükseltmek veya korumak güçleşir. Damgalı olmak, diğerlerinden olumsuz tepkiler almayı içerdiği ölçüde, öz-saygıyı düşürür. Diğerlerinin aynasındaki görüntü olumsuz çizgilerle bezenir.

Burada özellikle, insanın takdir ettiklerinden aldığı mesaj ve imajların önemini vurgulayan Croizet ve Martinot'ya göre, çocuklukta, aile önemlidir; zira çocuklar, 10 yaş öncesi ana-babanın kanaatlerini, 10 yaşından itibaren de arkadaşlarının görüşlerini içselleştirir. Bu demektir ki, çocukluk ve ergenlik döneminde, bireyin kendi hakkında inşa ettiği imajı, büyük ölçüde, referans grubu tarafından belirlenir.

Ayrımcılığın yaygın olduğu toplumlarda, çocuk veya ergen gençlerin, kendi aidiyet gruplarına yönelmeleri bununla açıklanabilir. Geniş toplumdan kendisi hakkında olumlu mesajlar alamayan gençler, destek bulma ve olumlu tepkiler alma olasılığının yüksek olduğu aidiyet grubuna yönelmekte ve böylece öz-saygısını yükseltebilmektedir. Cemaatçiliğin ve gettolaşmanın, dışlanan gruplarda yaygın olması, bu noktayla ilişkilidir.

II. 3. c. Sosyal Damgaların Gücü

"Sadece terzim basiretle davranıyor;
her seferinde ölçülerimi alıyor, oysa başkaları daha önce
aldıkları ölçüleri saklıyor ve onların doğru olmasını bekliyor"

Bernard Shaw

Bu analizler, sosyal inşanın kendini gösterdiği ve açıkça gözlendiği bir olguya işaret ediyor: Önyargıların hedefi konumundaki gruplar, bir süre sonra önyargıları 'destekler' yönde davranmaktadır. Bu nasıl olmaktadır?

Bu, damgalanma *(stigmatizasyon)* olgusudur. Nedir damga (stigmat)? Damga, kızgın demirle veya kesici bir aletle yapılan bir iz, görünür nitelikte bedensel bir izdir. Ansiklopedik bilgilere göre, bazı toplumlarda çok eski zamanlardan bu yana damgalama âdeti vardır. Damgalamanın daha ziyade esirlere, kölelere, vahşilere, haydutlara, canilere, hırsızlara, cüzzamlılara ve daha sonraları, hayvan sürülerine uygulandığı bilinmektedir. Her iki durumda da temel amaç, damgalananın kolayca tanınabilir ve görünür olmasını sağlamaktır. Kuşkusuz, hayvanlar söz konusu olduğunda, sürülerin kime ait olduğunun saptanması amaçlanırken, insanlar söz konusu olduğunda, daha ziyade, onların görünür kılınarak diğerlerinin onlardan sakınmalarının sağlanması hedeflenmektedir. Damgalılar, lanetlenmiş kişilerdir. Damgalama olgusunda, 'kişinin toplumda aşağı, düşük mertebesini görünür kılan fiziksel işaretlerin, vücudu, bir sosyal temsile dönüşümünü' (Moscovici, 2002) görmekteyiz.[61]

Sosyal psikologlar damgalanma olgusunu, esas olarak önyargılar ve stereotipler bağlamında ele almaktadır. Croizet ve Leyens'e[62] (2003) göre farklı damgalar ayırt edilebilir: Bazı damgalar, görünür (ırkçı bir toplumda Mağripli olmak) iken; bazıları görünmez (maçist bir ortamda homo olmak); bazıları denetlenebilir gibi algılanırken (obezite) bazısı denetlenemez gibi (genetik geri zekâlılık) algılanır; kişisel sorumluluk konusu olan (sarhoşluk sonucu oluşan bir kazadan sakat kalma) veya olmayan damgalardan (alkolik bir babanın sakat çocuğu olma) söz edilebilir. Dolayısıyla, damgayı olumsuz kişilik özelliklerine ve stereotiplere bağlanan ve kişilerin statüsünü alçaltan, onları özel bir grup haline sokan bir özelliktir. Bunun sonucu, kötü şöhretli 'onlar' ve normal olan 'biz' ayrımı doğmaktadır.

Psikoloji tarihinde, sosyal etiketlerin gücüne ilk dikkati çeken sosyal psikologlardan biri Rosenthal olmuştur. 1950'li yıllarda itibaren Rosenthal, önce, deneylerde 'deneyciden kaynaklanan (bilinçdışı) yanlılıklar' konusuna dikkati çekerek, deneycinin bir sonucu öngörmesinin, yani bir beklenti taşımasının, öngördüğü sonuca, az çok yol açtığını vurgulamıştır. Rosenthal, daha sonra öğretmenlerin de, öğrencinin başarısına ilişkin beklentilerinin benzer bir sonuca yol açtığını öne sürmüştür.

Bir beklentinin, kendini gerçekleştirici yönde etkili olması için, bir şeylerin, normal öğretmen-öğrenci etkileşimini bozması gerekir. Croiset ve Claire, bunu şu şekilde analiz etmektedir:[63]

Okuldaki öğretmen-öğrenci etkileşiminde bir takım etaplar vardır:

1. Öğretmen, öğrencinin kapasiteleri konusunda bir beklentiye sahiptir
2. Öğretmen bu beklentiye uygun hareket eder
3. Öğrenci, öğretmenin davranışını yorumlar
4. Öğrenci, öğretmenin davranışına bu yorum temelinde, cevap verir
5. Öğretmen öğrencinin davranışını yorumlar
6. Öğrenci kendi davranışını yorumlar

Analizi gözden geçirmeye devam edelim: Bu etkileşimde, bir beklentinin gerçekleşmesi 3 koşula bağlıdır: Birincisi, öğretmenin öğrenci hakkında hatalı beklentilere sahip olması gerekir; örneğin öğretmen, küçük Ahmet'i, gerçekte olduğundan daha az yetenekli olarak görür. İkincisi, bu beklentilerin davranışlarını etkilemesi gerekir; öğretmen, Ahmet'e karşı normaldekinden daha az gülümser. Üçüncüsü, Küçük Ahmet'in, öğretmenin hatalı beklentilerini doğrular yönde davranması gerekir; örneğin öğretmene veya derse ilgi duymaması gibi.

Bu analiz, öğretmenlerin, öğrenciler hakkındaki beklentilerinin nasıl oluştuğunu ve bu beklentilere göre nasıl davrandıklarını da dikkate almalıdır: Öğretmen, öğrencinin fiziksel görünüşü, sosyal sınıfı, tipi, eski performansları, etnik kökeni, sözlü ifadesi, vb. hususlardan hareketle bir beklenti geliştirebilir. Bunların bir kısmı bireyselleştirici enformasyonlar (öğrencinin efektif davranışıyla ilgili olanlar; okul dosyasının içeriği gibi), bir kısmı da stereotipik (öğrencinin aidiyet gruplarına ve bu gruplara bağlanan stereotiplere ilişkin) enformasyonlardır. Sosyal psikologlar, stereotiplerin davranışlarımıza etkisi konusunda uzun zamandan beri hem fi-

kirdirler; bu yargılar, biz bunlarla hem fikir olmasak da, bilinçli veya bilinçaltı bir şekilde, bizi etkilemektedir. Acaba, sadece aidiyet kategorisinin bilinmesi etkili mi? Örneğin, Küçük Ahmet'in aşağı veya yukarı bir gruptan gelmesi, işçi veya doktor çocuğu olması durumu, onun ilk başarısız notunun yorumlanmasında etkilidir. Sosyal alanda bazı davranış düzenlilikleri, diğerlerinden daha 'mantıksal' görünmektedir. Olumsuz stereotipli gruplar (fakirler, yabancılar), istatistiksel olarak diğerlerinden daha az başarılı olduklarından veya okulda daha çok güçlük çektiklerinden, bu güçlüklerin bir kısmının, öğretmenin bu sosyal kategoriye ilişkin beklentisinden kaynaklandığını düşünmek mümkündür.

Bu nasıl mümkün olmaktadır: Rosenthal'in 'dört faktör teorisi' adını taşıyan ilk görüşü, bu davranışların, öğretmen ile az yetenekli algılanan öğrenciler arası etkileşimin dört yanını vurgular:64

- Öğretmenin yarattığı iklim/ambiyans: Öğretmenler daha az onay veriyorlar, daha mesafeli duruyorlar fiziksel olarak, gözlerine daha az bakıyorlar, daha az sıcaklar ve söz aldıklarında daha az destek veriyorlar
- Öğretmenin öğrenciye ayırdığı zaman ve dikkat: Bu öğrenciler, öğrenmek için daha az fırsat/imkan buluyorlar, daha az soru soruluyor onlara ve daha basit içerikli şeyler öğretiliyor
- Öğrenciye kendini ifade etme için verdiği fırsatlar: Öğretmenler, 'iyi' öğrenciler başarısız oldukları veya takıldıklarında daha ısrarlı, sebatkar oluyor, onlara yardım ediyor, soruları tekrarlıyor, daha fazla zaman veriyor, daha çok tahtaya kaldırıyor; vb.
- Ödül ve ceza dağıtımı: Zayıf görülen öğrenciler, hatalarında daha çok eleştiriliyor ve başarılarında daha az ödül alıyor. Bu beklentiler, genelde algılanmıyor, incelikli bir şekilde cereyan ediyor. Ama video kaydıyla, saptanabiliyor. Örneğin bir öğretmen 'Mustafa acele et, sen de başarabilirsin' diyor veya 'Zeynep, oldukça yavaş gidiyorsun, etrafında olan bitene bakma' diyor.

Olumsuz bir önyargının davranışlara dönüşmesinde, beklenti ile davranış arası bağı besleyen psikolojik süreçler de etkilidir. Örneğin öğretmenlerin kendi kontrolünün zayıf olduğu durumlardan kaçmaları (Cooper Hipotezi), sınıfta (diğerlerinin gözü önünde) zayıf öğrenciler yerine, başarılı öğrencilerle etkileşime girmelerine yol açmaktadır; örneğin bu nedenledir ki öğretmenlerin çoğu, alt sınıflardan çok, üst sınıflarla daha çok ça-

lışmaktadır. Öğretmenler, kötü öğrencilerin devreye girmesini caydırıcı bir rol oynamaktadır.[65]

Pigmalion etkisi, genel popülasyondan çok damgalı gruplarda daha çok gözlenmektedir.[66] Gerçekten de, bazı sosyal gruplardan gelen öğrenciler (ABD'de siyahlar, fakirler, matematikte kızlar) Pigmalion etkisinin hedefleri durumundalar. Alt sosyo-ekonomik kesimlerden gelenlerin, soyut şeyler ve tahsil için daha az yetenekli oldukları yolunda kanaatler var, siyahların yaygın stereotiplerinden biri onların aptallığı ve cehaleti; kızların duyarlılığı, matematik ve doğa bilimleri yeteneklerinin azlığı da yaygın inanışlardan. Bu tür ünlerin yayılışı sonucu, bu kişiler, kendi aralarında ve aynı stereotipi paylaşan yetişkinlerle daha çok etkileşime giriyor. Dolayısıyla stereotipi onaylayan, pekiştiren yönde baskı uygulayan, sürekli tekrar eden eşzamanlı gözlemci eleştirilerine hedef oluyorlar. Örneğin, olumsuz beklentilere, kızlar erkeklerden, siyahlar beyazlardan, fakirler zenginlerden daha çok konu oluyorlar.

Pratik gözlemler damgalı grupların üyelerinin, kendileri için riskli konulardan daha sıklıkla uzaklaştıklarını gösteriyor. Bu davranış tarzı, Pigmalion Etkisinin işlemesinde, sadece stereotiplerin değil, bunlara pasifçe uyan insanların da sorumluluğu olduğunu destekler niteliktedir. Bazı yazarlar (Croizet ve Martinot, 2003; Croizet ve Claire, 2003; Desert ve Leyens, 2003), damgalı grupların başarısız oldukları veya başarısız olmaları beklenen alanlardan kopmalarını, öz-saygılarını koruma ihtiyacıyla ilişkilendirirler ve seçici uzaklaşma, kopma (dezangajman) stratejilerinin işlediğini öne sürerler. Bu strateji öz-saygısını korumak isteyen damgalı grubun, bazı alanlardan çekilmesini ifade eden basit bir stratejidir. Bu strateji, çeşitli koşullara bağlı olarak devreye girer:[67]

1. İlgi alanının benliğimiz/kimliğimiz için önem derecesi, bir başka deyişle merkeziliği önemli bir etmendir: Örneğin "Eğer bilgisayar mühendisliğini yücelten kişi, bu alanda yeteneksiz ise, psikolojik olarak zor bir durumdadır. Ama bu alana değer vermiyorsa, bu alanda başarılı veya yetenekli olup olmamasının önemi yoktur". Bazan da aynı alan içinde özel başarı konuları seçilerek öz-saygının korunması sağlanabilir. Örneğin bir ev kadını 'iyi börek', bir diğeri 'iyi içli köfte' yapmakla sivrilebilir.
2. İkinci etmen damgalı kişilerin özdeşleşme alanları ve grup aidiyetidir. İnsanların başarılı olmak istedikleri, model aldıkları alan-

ların neler olduğu, salt kişisel bir tercih değildir. Bu tercihler büyük ölçüde aidiyet grubuna, grubun toplumda nelerden yoksun tutulduğuna ve ona verilen rollere bağlıdır. Toplumda, yapısal, ekonomik ve psiko-sosyal koşulların sonucu olarak bazı alanlar, belirli grupların tekelinde gibidir. Örneğin bazı akademik dallarda kadın-erkek akademisyen dağılımının dengesizliği bununla ilişkilendirilebilir.

3. İnsanların başarılı olmak istedikleri alanlar, yani özdeşleşme alanları sabit değildir, zaman içinde değişebilir. İnsanları, öz-saygıları tehdit altına girdiğinde, tehdit alanıyla ilgili kimliksel manipülasyonlar yapabilir, örneğin gelecek vaad etmeyen alanlardan uzaklaşır, başka bir alana yönelebilirler. Matemetikte başarısız öğrenci, 'hayatta sadece matematik yok' deyip başka alana yönelmesi, derslerde başarılı olamayanların spor veya müzikle, hatta 'sapkın davranışlarla' popüler olma yolunu seçmesi gibi.
4. Kötü şöhret, insanı, ilgilendiği alanlardan uzaklaştırıcı bir etkide bulunur. Kuşkusuz bir toplumda statüleri ne olursa olsun, herkes, bazı alanlardan uzaklaşır, ama damgalılar, zayıf sosyal statüleri nedeniyle, başarısız oldukları alanlardan daha çok kaçma eğilimindedirler. Üstelik bu alanlar çoğu kez toplumun yücelttiği alanlardır: Okul, mesleki ortam gibi. Damgalılar tanındıkları zaman, kötü şöhretleri nedeniyle öz saygıları yaralanmaktadır. Bu kötü şöhret doğrudan performansları üstüne yansımakta ve damgasızlardan daha az başarılı olmaktadır. Ve başarısızlık durumları tekrarladığında ya da sürdüğü takdirde, 'Psikolojik Kopma', kurtarıcı bir savunma yolu olmaktadır. Bazı hallerde, damgalı kişi, kendisi doğrudan bir başarısızlık yaşamasa da, arkadaşlarının yaşadıkları başarısızlıkları kendisine de mal ederek, kopma stratejisine başvurabilmektedir.
5. Belirli bir alandaki başarısızlığı karşılamanın bir başka yolu da, bu alanı değersizleştirmekten ziyade, kendi davranış veya yaptıkları hakkındaki olumsuz tepkileri veya geri bildirimleri sorgulamaktır. Örneğin okulda başarısız notlar alan öğrencinin 'Önemli olan, okulda değil, hayatta başarılı olmak ' (okulu değersizleştirme) demek yerine, "Okul önemli, ama aldığım notlar, benim gerçek düzeyimi yansıtmıyor") (notları/sınavları sorgulama) demesi gibi.

Croiset ve Claire (2003), psikolojik kopmanın, kişilerin benliğini, özsaygısını koruyucu olduğunu, ancak hem kişi, hem de grup için bir takım olumsuz sonuçlarının bulunduğunu öne sürerler. Bu olumsuz etkilerin en önemlisi, insanların motivasyonlarını düşürmesidir. Şöyle ki bir alana ilişkin motivasyonumuz, esas olarak, bu alana atfettiğimiz değere ve bu alanda beklenen başarı olasılığına bağlı olduğundan, bu alanı değersizleştirme durumunda, bu alanda, başarılı olacak yeteneklere sahip kişilerin de, motivasyonları azalacaktır. Bunu eğitim alanına taşırsak, okul ortamında Pigmalion etkisinin işlemesinde en önemli nokta, öğretmen beklentilerinden ziyade, öğrencilerin, stereotipler doğrultusunda hareket etmeleridir.[68] Bu açıklamaya göre, belirli bir dalda başarısız bir geçmişi olan öğrenciler, bu alanda zayıf bir benlik kavramı geliştirerek bu alandan kopmaktadır. Bu olgunun en yaygın örneği, matematik derslerinden soğuyan öğrencilerde gözlenmektedir.

Farklı görüşteki sosyal psikologların görüşlerini değerlendiren Croizet ve Claire'e göre Pigmalion etkisi vardır, ama derecesi demografik ve psikolojik değişkenlere göre değişmektedir. Analizde sosyal bağlamın dikkate alınması gerekir. Örneğin damgalı gruplar hakkındaki olumsuz yargıların, genel toplumda da yönetim organları, öğretmenler, ana babalar, arkadaşlar gibi pek çok kişi tarafından paylaşılıyor olması önemli bir husustur. Damgalı gruba mensup bir çocuk, bunlarla sürekli olarak yüz yüze gelir, karşılaşır ve bunların etkileri uzun süreli izler bırakır (Goffman, 1963). Demek ki bu grupların mensupları, "tekrar eden ve sistematik bir muameleye maruzdurlar ve bu muamelenin, tekrarı ve tutarlılığı nedeniyle, stereotipleşmiş beklentiyi doğrulayacak yönde bir baskı yaşarlar. Bu diakronik ve senkronik birikim etkisi, Pigmalion olgusunun temel bir özelliğidir" (Croizet ve Claire).[69] Yani, belirli bir andaki etki küçük de olsa, zaman içinde artan, birikimli bir etkiye sahiptir. Ayrıca bu mekanizma, beklenti sahibinin, beklenti konusu kişi veya gruptan hiyerarşik olarak daha üst bir konumda bulunması, yani kontrol gücünü elinde tutması halinde daha iyi işlemektedir. Zira güç sahipleri, diğerleri hakkında bireyselleştirici enformasyonlardan ziyade stereotiplere daha çok başvurma eğilimindedir. Ve zayıf olanların bunlara karşı direnme gücü azdır.[70]

Pigmalion olgularında, örneğin okul başarısızlıklarında neden ve sonuç, öğrenci ve öğretmen etkisi birbirine karıştırılmaktadır. ABD'de siyahların, sınavlarda beyazlardan daha kötü not almaları olgusunu inceleyen bazı araştırmacılara[71] göre, bunun nedeni, siyahlar hakkındaki yay-

gın olumsuz yargılardır. Daha somut bir deyişle, siyahlar haklarındaki stereotiplerin tehdit edici etkisi altındadırlar.[72] Siyahlar, kendilerinin daha az akıllı görüldüğünün farkındadır. Bu düşünceyi taşıyan bir siyah öğrenci, beyaz öğretmenler önünde sınava girdiğinde, başarısız olarak bu yargıyı doğrulayacağı endişesi, yani kendilerini suçlayanlara desteklemiş olacağı kaygısı içindedir. Ve bu da onun başarı düzeyini düşürmektedir. Nitekim sınavı yapan öğretmen, siyah olduğunda, siyah öğrenciler başarısız olma korkusundan sıyrılmakta ve başarı düzeyleri yükselmektedir. Bu son durumda beyaz ve siyah öğrencilerin başarı oranları arasında bir farklılık görülmemektedir.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa, Pigmalion Etkisi'nin gerçek olması, bir kişi veya grup hakkındaki hatalı yargıların gerçek haline dönüşmesinden değil, daha ziyade bu kişi veya grupların buna uygun olarak davranmalarından ileri gelmektedir. Bu etki, damgalılar, stereotipleri gerektiği şekilde karşılayamadıkları takdirde meydana gelmektedir. Her halükarda, damgalanma, bazı kişi veya grupların kimliklerinin inşasında ve bazı koşullarda etkili olan bir olgu olarak görünmektedir.

II. 4. Kişisel Gelişim Sürecinde Kimliğin İnşası

İnsan ikiyüzlü Janus gibidir: İçine doğru döndüğünde,
kendini özerk, bağımsız, biricik bir bütün gibi;
dışına baktığında ise doğal ve sosyal çevresinin
bağımlı bir parçası gibi görür.

P. Tap

Kimlik kavramı, psikolojik düzeyde, bir kişinin kendini o kişi olarak tanımlaması olarak nitelendirilebilir. Burada kimlik, kendimiz hakkında sahip olduğumuz çeşitli temsilleri (görüşler, tanımlar, imajlar, bilgiler, vs) kapsamaktadır. Dolayısıyla kimlik insanın kendini kavrayışının bir ifadesidir.

Kendinin bilincine varmak, belirli bir anda aniden ortaya çıkan veya miras alınan değişmez bir kavrayış değil, insanın gelişim süreci boyunca diğerleriyle etkileşim içinde öğrenilen, geliştirilen bir kavrayıştır.

II. 4. a. Benlik Gelişimi: Kendini Eline Alıp Bakabilme

"Hiç kimse, kendimizi kandırmaktan daha kolayca kandırılamaz"

E. Bulwer-Lytton

Bu perspektif, çeşitli yazarların yanısıra G. H. Mead (1934) tarafından, benlik gelişimi terimleriyle ortaya konmuştur. Psikolojinin önemli teorisyenlerinden biri olan Mead, benliğin gelişimini, bireyin kendisi için bir obje olma kapasitesinin gelişimi olarak görmüştür. Ona göre birey, diğerinin rolünü alabildiği ölçüde, kendine, diğeri açısından cevap vermeye ve dolayısıyla, kendisi için bir obje olmaya doğru gider.

Mead'in *'Mind, Me and Society'* adlı klasik eserinde sergilediği görüşlerini Quere'nin (1987) yorumuyla aktaralım: Mead'in teorisinde, çocuk, doğum anında tepkisel bir sisteme sahiptir. Bu 'tepkisel ben' aşamasıdır. Sinir sisteminin olgunlaşmasıyla birlikte, ikinci aşamada çocuk, diğer insanların davranışlarından oluşan sosyal uyaranların düzenli uyarmaları sonucu, sembolleştirme ve imajinasyon kapasitesine ulaşır. Bu ise 'özne-ben' aşamasıdır. Tepkisel ben aşamasında diğerlerinin davranışı, çocuğun dolayımsız tepkisini çağıran bir uyaran iken, bu "özne-ben" aşamasında çocuk, onları bir rol biçiminde kavrar, yani davranışlardaki bir düzenlilik olarak ayırdeder. Diğerlerinin davranışını tanır ve önceden kestirir. Çocuk, diğerinin rolünü zihinsel planda kurabildiği, durumu önceden kestirebildiği andan itibaren psikolojik olarak tekilleşir. Hem diğerinin davranışını önceden kestirebilmesini sağlayacak işaretleri kavrar, hem de kendi ileteceği bir işaretin diğerlerinde uyandıracağı tepkiyi zihinsel olarak kafasında canlandırır. Dil gelişimiyle birlikte göstergeden sembole geçer ve davranışa giderek daha çok hakim olur. Büyüdükçe, diğer insanların davranışına ilişkin şemaları karmaşıklaşıp gelişir ve çocuk, kendisi için bir obje haline gelerek kendini zihinsel olarak tanır.[73] Gözlemler, Mead'in teorisini doğrulamaktadır.

Yaşamın ilk haftalarında çocuk, deneyimlerini genelleştirmeye yeterli bir dile sahip değildir; ana-babasını birer bütün gibi değil, parça parça tanır. Serbest oyun (play) aşamasında çocuk, etrafındakilerin rollerini alarak eğlenir, asker, polis, doktor, hırsız, ana, baba rollerini öğrenir. Kendine dıştan bakmaya başlar; diğerlerinin kendine ve bir-

birlerine gösterdikleri tutumları zihninde örgütler. Kurallı oyun (game) aşamasında, çocuk öğrendiği rolleri bir bütün içine yerleştirir. Bir oyunda, pek çok rolü birlikte ilişkilendirir. Örneğin bir futbol oyununda kaleci rolünü alır. Rolleri sembolik olarak kavramıştır ve sadece duruma göre değil, diğerlerinin beklentilerine göre hareket eder. Bu tür bir oyunda, "diğeri" çocuğun örgütlediği tutumlar bütünüdür ve ona benliğinin birliğini sağlayan örgütlenmiş bir grup gibi düşünülebilir. Çocuk, bu aşamada sosyal grubunu, kendi davranışlarını yöneten normların, tutumların, amaçların örgütlenmiş bir topluluğu olarak algılar. Grubun tutumları, onun benliğinin bir parçası haline gelir.

Her benliğin, sosyal gruba veya sürece katılım içinde oluşması, tüm bireylerde özdeş benlikler yaratamaz. Her bireyin benliği, özgül bir nitelik taşır; çünkü herkes sosyal süreci farklı bir açıdan kavrar.

Mead'in teorisinde kişilik, doğumda var olan bir veri değil; bir fetih gibi düşünülmüştür. Başlangıçta var olan şey, geliştirilebilir bir sinirsel yapıdır ve bu yapı, sosyal çevre içersinde ya da sosyal temas sayesinde gelişir. Gelişme veya olgunlaşma zorunlu değildir. İnsanın, dünyada varoluş aşamasından itibaren dünyayı temsil ediş ve dünyada kendini temsil ediş aşamaları diğerleriyle ilişki temeline oturmaktadır. İnsanın öz-algısı, diğerlerinin bizi algılayışı tarafından belirlenmekte ve diğerlerinin bizi algılayışına ilişkin algımız, kendi benlik algımıza bağlı olarak şekillenmektedir.

Benliğin gelişimi iletişim açısından da önem taşımaktadır. Mead'e göre iletişim için insanın, kendi eyleminin karşısındaki insanda yaratacağı cevabı kestirebilmesi gerekir. Bu ise, karşıdakinin rolünü almakla veya kendini diğerinin açısından algılamakla mümkündür. "Jestlerle konuşma" da jestin iletişimsel rolünü vurgulayan Mead, kavga eden iki köpek örneğini vermektedir; köpekler, kavga sırasında birbirinin etrafında dönerek bir "açık nokta" aramakta ve tıpkı sözlü konuşmada olduğu gibi, her hareketleri rakiplerinin bir önceki hareketine cevap oluşturmaktadır. Bu hareketler veya jestler parçası oldukları global davranışın sembolleridir. Jestin anlamı karşıdakinde uyandırdığı cevaptır. İnsanlar arası iletişimin özü önceden görebilmeye dayanmaktadır.[74]

Her birey, diğeriyle etkileşiminde anlamlı semboller vasıtasıyla, kendi davranışının diğerinde uyandıracağı tepkiyi tahmin eder ve kendi davranışlarını düşünerek kontrol edebilir. Böylece kendisiyle eylemleri arasına diğer insanın perspektifi girer. Bu perspektifi benimseyen

birey, akıllı davranışlar yapar; burada kendi üstüne düşünücü bir benlik söz konusudur. Bu sayede her birey, karşılıklı davranış beklentileri ve davranışların normalliğini veya geçerliğini tanıma kuralları geliştirir. Mead'e göre "partönerimin" tepkilerini veya benim tarafımdan gösterilmesini istediği davranışları kestirebildiğimde, onun rolünü, tutumunu, perspektifini almış olurum; yani kendi davranışlarımı onun açısından düşünmüş, benden bekledikleri şeyler açısından kavramış olurum. Diğerinin benden beklediklerini içleştirerek onun benim hakkımdaki imgesini anlarım ve "ben"im şekillenir. Benim "ben" olmam, diğerinin tutumunu almam demektir; ona ilişkin beklentilerime dayanarak onun benim davranışıma tepkilerini kestirmem demektir. Bu kompetansa ulaşınca, toplumumun bir başka üyesiyle belirli bir ilişkiye girer ve böylece bir "sosyal benlik" kazanırım. Sosyal benliğin tam olması, tek tek şu veya bu kişilerin değil, genel bir diğerinin (genelleştirilmiş diğeri veya bir aidiyet topluluğu) rolünü aldığımda gerçekleşir. Mead, örnek olarak bir beyzbol ekibini verir: Ekip üyeleri birbirinden belirli davranış beklentileri içindedir; beraber oynayabilmeleri için, her oyuncunun diğerlerinin rolünü alması, dolayısıyla onların yapacaklarını öngörmesi ve kendisinden neler beklediklerini kestirebilmesi gerekir. Bu beklentiler, belirli koşullarda herkesin davranışına ilişkin beklentisinde haklı olması anlamında bir temele oturduğundan etkileşimler istikrarlıdır. Gerçekte beklentiler, basit tahminler değildir; karşılıklı davranış kestirimleri ve beklentiler, kişilerarasılık ve bir geçerlik talebi içerir, yani beklenti ve kestirimler meşru olarak tanımlanır, nitelenir. Partönerler, bu beklentilerinin haklı olduğu inancındadır; her durumda bir başka davranışı değil, bu davranışı meşru, haklı görürler. Böylece etkileşimler ve sosyal ilişkiler tesadüfiliğe ve keyfiliğe bağlı kalamazlar.

Bir aktör, eylemini genel norm veya değerlerle nasıl ilişkilendirir? Moral bir karar gerektiren çatışmalı bir durumda yargısını nasıl verir? Burada Mead, "rasyonalist" bir bakış açısı benimser. O'na göre moral sorunlar, rasyonellik ve hakikat kriterlerine göre incelenebilir. Moral sorunlar sosyal sorunlardır ve aktör, bazı değerleri arasında veya kendi değerleriyle diğerlerinin değerleri arasında bir çatışma deneyimi yaşadığında ortaya çıkarlar. Aktör, bu durumdan değerlerini değiştirerek veya kişiliğini yeniden yapılandırarak çıkabilir. *Oyleyse "benliğin sosyal gelişimi", diğer insanların değerlerini ve çıkarlarını dikkate almakla mümkündür* Dikkate alınan değerler ve çıkarlar ne kadar geniş ise o kadar rasyoneldir: Burada dikkate almak, onlara uymak, onları kabul etmek anlamında

değil; onları geçerlik talebiyle rasyonel olarak gözden geçirmek anlamındadır.

Mead'in yukarda özetlediğimiz düşünceleri, benlik kavramının kişilerarası ilişki içinde oluştuğunu, korunduğunu veya değiştiğini ortaya koymaktadır.

"Bu düşünce yüzyılın başından beri, psikolog ve sosyologların ortak görüşü olmuştur. Benlik kavramımız, bizim mutlak değerimizden çok, diğerlerinin bizim hakkımızda düşündüklerinden çıkardığımız şeylere bağlıdır" (Newcomb ve ark., 1970). Kendi hakkımızdaki düşüncemizin önemli bir kısmı sosyal etkileşimin bir ürünüdür. Cooley'in ustalıkla ifade ettiği gibi, "çoğu durumda, sosyal referans, bizim benliğimizin bir diğer zihin tarafından değerlendirilme tarzına ilişkin imajiner bir fikir biçimindedir ve öz-saygımız, bu diğer zihne atfettiğimiz yargıya ilişkin tutumumuz tarafından belirlenir. Bu tipte bir sosyal ben, yansıma-ben veya ayna-ben olarak isimlendirilebilir. Biz aynada nasıl yüzümüzü, siluetimizi ve elbisemizi görüyorsak, bunlar bize ait olduklarından onlarla ilgileniyorsak ve onların, olmasını arzu ettiğimiz gibi olup olmamalarına göre, kendimizi mutlu veya mutsuz hissediyorsak, aynı şekilde, bu diğer zihinden hayali olarak, kendi dış görünüşümüz, varolma biçimimiz, amaçlarımız, eylemlerimiz, karekterimiz ve dostlarımız hakkında algılar ediniriz ve bu algılardan az ya da çok bir tarzda etkileniriz. Bu tipte bir benlik kavramı belli başlı üç öge içerir: Bu diğeri için bizim dış görünüşümüzün neyi ifade ettiği hakkındaki düşüncemiz, bu görünüş hakkında onun yargısına ilişkin fikrimiz ve benliğimize ilişkin duygularımızdır" (Newcomb ve ark., 1970).

Öz-imgemizin içerdiği ve ne tür bir insan olduğumuza ilişkin bilincimiz, karşılaştığımız her kişi ve yaşadığımız her yaşantı içinde onaylanıp onaylanmamasına bağlı olarak pekişir veya değişir. Benlik kavramımızın oluşmasında, çoğu kez bir fasit daire, bir çıkmaz var gibidir; bir yandan kim olduğumuza ilişkin algımız, diğerlerinin bizi algılayışlarından etkilenmektedir; öte yandan diğerlerinin bizi nasıl algıladığına ilişkin algımız, zaten kendisi de diğerlerinin etkisi altında oluşmuş bulunan öz-imgemize bağlı görünmektedir; bu "kendi kendini gerçekleştiren kehanet" ya da "Pygmalion etkisi" olgularında ifadesini bulan kapalı bir devrenin var olabileceğini göstermektedir. Benlik kavramımız tahkik ve destek ihtiyacındadır ve bu bakımdan benliğimizin onaylanması büyük önem taşımaktadır. Bateson ekolü mensuplarının, kişilerarası iletişimde mesajların bir

benlik doğrulaması içerdiği yönündeki görüşleri (Watzlawick ve ark., 1972) buna işaret etmektedir; kişilerarası iletişimin belirli koşullarda tedavi edici bir yanı olduğu görülmektedir. İnsanlar, diğer insanlarla ilişkilerinde, çoğu kez diğerlerinden bekledikleri tepkilere yol açabilecek türde davranışlar yapmakta ve bu beklentileri gerçekleştiğinde ilişki, benliği onaylayıcı bir işlev görmüş olmaktadır. Burada, diğerlerinin onayı, bireyin benliğinden geçerek bir tür iç desteğe dönüşmektedir. Diğerleriyle etkileşimimiz, kendimize ilişkin duygularımızı ve öz-saygımızı etkilemektedir. Bu anlamda, benlik algısı, temel bir filtre mekanizması olarak işlemektedir (Myers, 1980); bu mekanizma, davranışımızda ve dünyaya ilişkin algılarımızda önemli bir rol oynamaktadır. Benlik kavramının gelişiminin önemli bir kısmı, toplumun formel kurumlarına ve örgütlerine katılım sayesinde öğrenilen rollere bağlıdır. İç değerlilik duygumuz, sosyal rollerin yerine getirilmesiyle ilgilidir.

Benlik gelişiminde önemini sürekli vurguladığımız, kendine dıştan bakabilme olgusu, aslında kendini bir resim olarak görebilme şeklinde de ifade edilebilir. Bu bizi ayna deneyimine götürmektedir. Bu deneyim, bir yandan kelimenin dar anlamında çocuğun kendini aynada görerek tanımasını, öte yandan geniş anlamda, kendini, diğerlerinin ona karşı gösterdiği tepkilerde ve ilettikleri mesajlarda kavramasını kapsamaktadır.

II. 4. b. Aynaların Vazgeçilemezliği: Ayna Ben

"Biz hem yüz, hem de aynayız"

Mevlana

Ayna deneyimi ya da ayna aşaması kimliğin oluşmasında temel bir aşamadır. Çocuğun aynada yansıyan imgesini ilişkilerin durumuyla karşılaştıran Zazzo (1960), kopyasında kendini görmenin, kimliğin oluşumunda zorunlu bir koşul olduğunu vurgulamıştır. Zazzo'nun araştırmalarına göre, çocuk iki yaşına doğru, aynadaki imgesini tanıyabilir. Bu yaşa gelen çocuk, kendisi hakkında iki tür duygusal deneyime sahiptir; bir yandan kendi vücudunun bir iç deneyimine (organları, heyecanları, dokunma duyuları), öte yandan aynada kendi imgesinin bir dış görünüşüne sahiptir. Çocuk bu iki deneyim arasında ilişki kurabildiği anda, bir kimlik duygusu kazanır. Kimlik duygusu, çocuğun kendini obje haline sokma ve kendileme mekanizmasının sonucudur. Kendini objeleştirme, çocuğun

kendisi için görünür hale gelme sürecini ifade eder; bu süreç eşyalar, oyuncaklar ve benzeri şeylerin mekânında çocuğun bizzat kendisinin bir obje, bir şey haline gelmesi demektir. Burada bireyin dış dünyanın objeleriyle kendini algılaması ile arasındaki paralellikleri konusunda ele alacağımız bir koşul söz konusudur: Algı konusu olan zaman içinde bazı değişmez özellikler göstermesi, diğer objelere göre mekân içinde konumlanması, yani tutarlı ve sabit olması koşulu. Çocuğun aynada kendini tanıması da aynı koşulları içerir. Kendileme süreci ise çocuğun, kendine ilişkin görüntüyü sahiplenmesini vücuduyla ilgili deneyimi ile bu görüntüyü ilişkilendirmesini ifade eder. Zazzo'ya göre, çocuğun "ben" (Je, I) sözcüğünü konuşmasına, söylemine sokarak kullanması, işte bu ilişkilendirme anında başlar. Diğerlerinin kendine benzer olarak görülmesi, bunun tersi bir süreçle, çocuğun kendi dışındakilere kendi öz içselliğini atfetmesi vasıtasıyla gerçekleşir. Zazzo'ya göre aynadaki görüntü ile ikizin yansıttığı görüntü birbirine karşıttır. Ayna aşamasında, kimlik kazanımı kendisiyle görüntü arasında bir tekabüliyet kurmaya dayanırken ikizi ile ilişkide, ondan kopmaya dayanır. Yani birinci halde kopyasıyla özdeşleşme, ikinci halde ise kopyasından kurtulma, çiftinden farklılaşma söz konusudur.

Daha somutça ifade edersek, birinci halde, benim egemen olduğum, bana bağımlı bir görüntü vardır; örneğin, sakal traşı olmak üzere aynanın karşısına geçiyorum; önümdeki görüntü, ben traş olmakla ilgili jestleri yaptıkça değişiyor; yüzüme köpük sürüyorum, ardından jiletle yavaş yavaş köpükleri kaldırıyorum, sakalım yok oluyor, vs. Görüntüm, benim varlığıma, orada olmama bağlı; beni taklit ediyor, hareketlerimi tekrarlıyor ve ben, kendi yüzüm üzerinde oynadıkça görüntü değişiyor. Bir resim çizer gibi, görüntümü şekillendiriyorum. Oysa ikinci halde, benim egemen olmadığım bir görüntü(m) var karşımda. Prag Öğrencisi'nin sorunsalı bir ikizler sorunsalıdır. Bazı yazarlar, örneğin Rogozinski (1989) bu sorunsalı Naziler-Yahudiler ilişkisi bağlamında kurmaya çalışmıştır: Almanları seçkin ve seçilmiş bir halk olarak görme iddiasındaki Hitler için Yahudiler "seçilmiş halk" olma inançları nedeniyle yok edilmesi gereken bir kopyadır; Alman'ın çifti, dublörü, ikizidir.

Bir başkasının, bir dış gücün, bir gizil otoritenin bizim görüntümüzü ele geçirmesi, bizden satın alması veya koparması, yabancılaşmanın temelidir. Davranışlarımız, eylemlerimiz, jestlerimiz, dış görünüşümüzle, cephe görüntümüzle ilgili işaretlerimiz ortaya kondukları andan itibaren dışımıza çıkmaktadır. Goffman'ın (1963) deyişiyle, "dış sosyal görünüş-

ler, belirli ölçüde kurumsallaşma göstermektedir". Bireyin oynadığı rol ile diğerlerinin rol beklentileri, bir sosyal norma dönüştüğünde, rol dışı davranışlar, bizim rolümüze indirgenmiş bir aktör olarak, bu rol dışı davranışlarda tanınmamamız, varolmamamız anlamına gelmektedir. Rolü bırakma veya oyunu terketme imkânı, sadece yalnız veya diğerlerinin gözünden uzak olduğumuz zamanlara özgü kalmaktadır; kaldı ki, bu anlarda, diğerlerinin nezdinde, rolümüzde vücut bulmuş olarak var olmaya devam ediyoruz; görüntümüz varlığını sürdürüyor. Kendimizle ve dünyayla ilişkimizin saydamlığı kırıldığında, yani bu ilişkideki görüntümüz bize uymadığında, bu ilişki bizi yansıtmadığında, yaşamımız anlamını yitiriyor.

Kimlik veya benliğin bir görüntü olarak kavramlaştırılması, kısaca ayna benlik veya ayna kimlik olarak adlandırılabilir. Daha sonra tekrar değineceğimiz Coooley'in teorisinde merkezi bir konumda bulunan ayna benlik kavramı, benliğin oluşumunu diğerleriyle etkileşime bağlayarak sosyal benliğe göndermektedir. Zira ayna benlik kavramı, Jodelet'nin (1994) ifadesiyle üç öğeyi bütünleştirir:[75] 1) Diğerlerine sunduğumuz imaj, 2) Diğerlerinin bizim hakkımızdaki yargısı, 3) Bundan doğan pozitif veya negatif duygular. Diğerlerine sunduğumuz imaj, yakın çevre, ailevi ortam veya dostluk grupları gibi kendimizi ait hissettiğimiz ve 'biz' olarak adlandırdığımız birincil gruplarda gelişir.

Sosyal psikolojide küçük gruplara ilişkin çalışmalar, üyeler arasındaki iletişimlerin bloke olmasının, kişiler arası ilişkilerin daha olumlu, daha sosyalleşmiş bir hale gelmesine ve grubun bütünleşmesine bir engel oluşturduğu temelinde birleşir. Bir grubun oluşumu ve grup dinamiği, grup içi iletişimlerin otantikliği ile ilişkili görünür. Bu bakış açısı, Lewin'in ifade ettiği varsayımlara dayanır.

Birinci varsayım, grup içi bütünleşmenin kalıcı ve grup yaratıcılığının sürekli olmasını, üyeler arası iletişimlerin açık, güvenli ve uygun olmasına bağlar. İkinci varsayım, diğer bir insanla uygun bir iletişime girme, onunla psikolojik olarak buluşma ve diyaloga girme kapasitesinin doğuştan olmayıp, öğrenmeyle kazanıldığını öngörür. Burada başkasına kendini açma otantik bir iletişime zemin hazırlar. Üçüncü varsayıma göre, insan iletişiminin temel yasalarını, ön gereklerini ve belli başlı ögelerini keşfedebilmek, bu iletişimin otantikliğini ve geçerliğini anlayabilmek, insanın diğerine ilişkin derin tutumlarını ve diğeriyle iletişimdeki alışılmış tarzlarını sorgulamak gereklidir. Bu açıdan bakıldığında in-

san ilişkileri sabit bir veri değildir; insan, gelişimine elverişli bir ortamda kendi kendini aşmayı, diğer insanlarla daha otantik ilişkilere götüren iletişim tarzlarını öğrenebilir.

İnsanlar arası iletişimi tıkayan veya saptıran etmenlerden biri, bireyin kendine ilişkin imgesi ile diğerlerinin ona ilişkin imgeleri arasındaki fark ya da mesafedir. Bunun aşılabilmesi, bireyin serbest ifade ortamında kendi benliğini objeleştirmesini gerektirir. Bu nedenle, iletişim gruplarında herkes "ben kendime göre kimim?" sorusuyla işe başlar. Böylelikle insanın otomatik ben'inin bilincine varması ve ardından dış gereklere göre "olmayı istediği" ben'in, yani ideal ben'in bilincine varması hedeflenir; bir bakıma "olmak" ile "görünmek" arasındaki mesafe aşılmak ya da bu mesafenin büyümesine engel olunmak istenir. Benliğin objeleştirilmesi, "bireyin kendisi hakkında dışa yansıtmak istediği imgenin ve gerçekte diğerlerine sunduğu imgenin ötesinde otantik ben arayışında benliğini keşfetme sürecine dayanır" (Mailhiot, 1968); ancak bu sadece kendine ilişkin bir farkındalık değildir; bireyi, gittikçe diğerlerine benzer kılmak için onun farklılıklarını tesviye ederek ve kişiliksizleştirerek diğerleri açısından kabul edilebilir kılmayı amaçlayan konformist baskılara tepki olarak bireyin kendini kabulüdür. Bu anlamda kendini kabul, bireyin kendisinde bir fark olarak mevcut olan yanını kabulü olduğundan, diğerinin karşısında otantik olmak, kendi açısından otantik olmak demektir; kişilerarası otantiklik, kişinin kendi kendine otantikliğini temel alır. Bu gerçekleştiği takdirde, birey, diğerine ilişkin algılarının, seçilmiş ve yanlı olabileceğini kavrayabilir ve yeni bir bakışla bakabilir.

Otantikliğin kazanılmasında, önemi vurgulanan bir diğer etmen saydamlıktır. Diğerine kendiliğindenlikle açılmayı ifade eden saydamlık, bireyin düşündüklerini ve hissettiklerini söze dökmesi, benliğini dışa vurması demektir. Saydamlık, bireyin kendi üstüne kapanmak, klişe ve önyargılara sarılmak ve diğerine güvensizce yaklaşmak yerine, kendi maskelerini bırakmayı ve savunucu ya da saldırgan bir iletişime girmemeyi gerektirir; kendi mitoslarından ve stereotiplerinden sıyrılmayı, pozisyonlarını değiştirebilmeyi gerektirir. Saydamlık, empatinin gelişimini hazırlar. Kendini diğerinin yerine koyabilme, diğerinin bakış açısından bakabilme kapasitesi olarak empati, bireyin kendine ve diğerine ilişkin imgelerinin farkındalığına katkıda bulunur. Bu ise insanın, kendini ve diğerini bir kitlenin herhangi bir parçası olarak görmeye, kitle içinde eriyip yok olmaya, bireylik yitimine (de-individuation) karşı direnebilmesinin psikolojik koşuludur.

II. 4. c. Sosyalleşme: Kimlik Duygusunun Kazanılması

"Çocuk, önce çevresinin tarzlarını özümser ve sonra diğer insanlar vasıtasıyla kendi kendinin bilincine vararak onlara karşı kendi Ben'ini koyar"

Wallon

Kimlik oluşumu ve buna bağlı olarak bireysellik veya benlik duygusunun oluşumu, gelişim psikolojisinin önemli bir araştırma alanıdır. Burada, bu konuda odaklaşan gelişim psikologlarının yaptıkları araştırma ve inceleme sonuçları ele alınmayacaktır. G. H. Mead'in görüşleri yukarıda kısaca özetlenmiştir. Ancak konuya kısaca tekrar değinmek gerekirse, kimliğin oluşumu, ilk çocukluk yıllarından itibaren diğer bilişsel ve entellektüel gelişim aşamalarıyla ilişki içinde sürekli ve aşamalı bir şekilde gerçekleşir. Başlangıçta, nispeten yalın olan benlik algıları, zamanla karmaşıklaşır ve farklılaşır. Kimlik duygusunu oluşturan ögelerden bir kısmı (vücut, cinsiyet, görünüş) erken yaşlarda, bir kısmı daha sonraki yaşlarda ortaya çıkar; bazı araştırmalar (L' Ecuyer, 1986) bunun yaşlılık döneminde de devam ettiğini göstermiştir. Aile içindeki etkileşimler çerçevesinde, kendine güven, öz-saygı, öz-değerlilik duygusu gibi bazı kimlik boyutları olumlu veya olumsuz bir yönde gelişmeye başlar. Çocuk, ilk referans sistemlerini ve özdeşleşme modellerini ailede ve yakın çevresinde bulur.

Özdeşleşme kavramı, psikoanalitik teoriden sosyal öğrenme teorilerine kadar çok çeşitli psikolojik yaklaşımlarda önemli bir yere sahiptir. Kavramın birbirinden farklı çeşitli tanımları bulunmakla birlikte, esasta bir model alma süreci söz konusudur. Özdeşleşme, çocuğun, belirli bir modelin basit tepkilerinden ziyade davranış tarzını, özel bir koşullanma veya öğrenme olmaksızın kendiliğinden taklit ederek kendine örnek alması sürecidir. Lipiansky'e göre özdeşleşme mekanizmaları, sadece çocuğun etrafındaki bir takım modelleri pasifçe alması şeklinde ve tek yönlü olarak işlemez (1992, s. 33); çocuğun çevresi de, onu kendi değer sistemlerine ve kültürel konumlarına göre belirli bir modelle özdeşleştirmeye çalışır; ona bir "isim" verilir, belirli imgeler ve sembollerle özdeşleştirilir, sosyal olarak bir "yer"e konumlanır, bazı hallerde birtakım "lakaplar" verilir; kişisel yetenekleri, erdemleri, becerileri, zevkleri konusunda değerlendirilir; ana-babasının mesleği, fakir veya zengin, köylü veya kentli, yerli veya yabancı, sosyal konumunun alçak veya yüksek, azınlık veya çoğunluk gru-

bunun üyesi oluşu, milliyeti, dini ve mezhebi öğretilir. Çocuk, böylece yavaş yavaş aidiyet gruplarını, yani katıldığı 'biz'leri içleştirir; bu 'biz'ler, iktidar, prestij ve servet ilişkilerinde ve birtakım olayları, deneyimleri, modelleri ve temsilleri grubun belleğine işleyen bir tarihte birbirlerine göre yerleşirler. Ancak aidiyet grupları aynı zamanda, bu 'biz'i, sosyal tanınma, yükselme, yücelme veya değiştirme amacıyla bir rekabete, bir kimlik projesine oturtmaya çalışan kolektif veya bireysel stratejilerle de *(strategies identitaires)* ilişkilidir (Lipiansky, 1992).

Kuşkusuz, özdeşleşme süreci, sadece aidiyet gruplarıyla değil, referans gruplarıyla ilişkide de söz konusudur. Ancak referans gruplarının etkisi, aidiyet grupları kadar geçmişe veya tarihe göndermeksizin, daha ziyade özlemler, idealler ve gelecek projeler düzleminde ortaya çıkar.

Özdeşleşme alanı, çocukluktan itibaren yıllar geçtikçe, aileden okula, arkadaş çevresine ve diğer aidiyet ve referans gruplarına doğru genişler. Ergenlik dönemi, psikoloji literatüründe, kimlik duygusunun oluşumunda önemli bir dönem olarak nitelendirilmiştir; kuşkusuz bu önem, kısmen ergenlik döneminde yaşanan fizyolojik, cinsel, duygusal, zihinsel, vb. değişikliklerden kaynaklanmakla birlikte, modern toplumlarda ergenlik çağında, toplumun çocuğa yönelik çeşitli taleplerinin (mesleki, entellektüel, sosyal, kültürel talepler) devreye girmesi de etkilidir. Mussen'e (1986) göre ergenlikte, geleceğe ilişkin özlemleri ve geçmiş edimleri ile bağ kurarak kendisi hakkında düşünme, kendisinin gözlemcisi olma, kendisi ile diğerleri arasında karşılaştırma eğilimi oldukça belirginleşir, üstelik, kimliğin oluşumu, gerçeklik kadar, hipotetik durumları ve mümkünleri de dikkate alma yeteneğini ve başkasının rolünü alma becerisini, çeşitli şeylere diğerinin açısından bakabilme kapasitesini içeren formel işlemsel bir düşünceye büyük ölçüde bağımlıdır ve bu, ergenin zihinsel düzeyinin, zekasının bir karakteristiğidir. Ergenlik dönemi, Erikson'un betimlediği psiko-sosyal gelişim sürecinin beşinci dönemi olarak, kimlik oluşumunun önemli bir aşamasıdır. Çocukluk dönemini geride bırakarak geçmişini ve geleceğini, yaşamının anlamını, kim olduğunu araştırmaya ve sorgulamaya başlayan ergen için kimlik sorunu, hayati bir nitelik taşır. Erikson'un modelinde kimlik kargaşası duygusuyla nitelendirilen ergenlik döneminin bu karakteristiği (ergenlerin kararsız kimlik statüsünde bulunmaları), emprik araştırmalar tarafından da desteklenmektedir (Varan, 1990).

Kimliği "ardışık sosyalleşmelerin ürünü" olarak gören Dubar[76] kimlikte, bireyin sosyal kategorilere aidiyeti yanı sıra, yaşam öyküsünün birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bu önemli bir husustur. Zira, çoğu kez kimliğin, belirli bir gruba aidiyete indirgenerek dondurulduğu, bir bakıma tarih dışı kılındığı, sabit bir kategori sayıldığı görülmektedir. Oysa her kimlik, geçmişin izlerini taşımakta, kişisel ve kolektif bellek tesis edilmektedir.

Sosyalleşmeyi, Mead'in doğrultusunda, gerçekliğin sosyal inşası gibi kavramsallaştıran yazarlardan Berger ve Luckman (1966), birincil ve ikincil sosyalleşme ayrımını getirmişlerdir. Yazarlara göre sosyalleşme, bireylerin, hem kültürel ve sembolik bir evren ve hem de dünyaya ilişkin bir bilgi niteliğindeki (fenomenolojik anlamda) yaşanan dünyada yer almalarıdır. Çocuk yaşadığı sosyal dünyayı, çeşitli dünyalar arasında mümkün bir dünya olarak değil, mümkün ve mevcut tek dünya olarak algılayıp özümser. Çocuk burada, kendine önceden hazırlanıp verilmiş ve bir kategori rezervi, bir apaçıklık gibi işleyen temel bir bilgiyi kullanır. Bu kategoriler sayesinde, dünyayı algılama şemalarını programlar, dış dünyayı bir dil ve bilişsel bir aygıt içinde konumlar, daha sonra tanınacak şeyleri kavramaya yarayacak bir yapı oluşturur. Başlangıçta dolayımsız olarak elde edilen bu bilgi, bir benliğin ve bir dünyanın sübjektif olarak sahiplenilmesini ve sosyal olarak tanımlanmış davranış tiplerinin pekiştirilmesini, yani önceden tanımlanmış tipik davranış modellerinin ve yaşanılan durumları tanımlamaya yarayan kodların kazanılmasını içerir. Böylece, ortak bir durum çerçevesinde hem Ben, hem Diğeri açısından anlamlı model ve kodlar elde edilir. Bu aşama, bir bakıma komünoter ve etnik nitelikli kimlik belirleme sürecidir. Birincil sosyalleşme sürecinde bu temel bilgi, önce konuşma, sonra okuma ve yazma dilinin öğreniminde somutlaşır; okul bazı bilgileri meşrulaştırarak bilgilerin sosyal dağılımında belirleyici bir rol oynar. Ancak sosyalleşme, asla tam olarak başarılamaz ve asla tam ve bitmiş değildir; ikincil bir sosyalleşmeye yer vardır. İkincil sosyalleşme, uzmanlaşmış alt-dünyaların (örneğin mesleki bilgiler) içleştirilmesi, iş bölümünde doğrudan veya dolaylı olarak kök salmış rollerin ve özgül bilgilerin kazanılmasıdır; bu özgül bilgiler, birincil sosyalleşmenin bilgilerinden farklıdır, formel bir programda elde edilirler, kendilerine özgü bir sembolik evren oluştururlar ve bir dünya görüşü içerirler; bir uzmanlık alanına göre inşa edilir ve tanımlanırlar. İkincil sosyalleşme, birinciden kopma ya da Hall'in deyişiyle "göbek bağını kesme" yoluyla gerçekleşir. Çocuk ana-

babasının sunduğu hazır dünyanın, aslında cahillerin veya alt sınıfların dünyası olduğu fikrine doğru kayar. İlk çocukluk yıllarında içleştirdiği blok gerçeklikten kopmaya çalışırken bazı şoklar yaşar. İkincil sosyalleşme sürecinde yaşanan bu şoklar, onun kimliğini yıkma ve yeniden şekillendirme çabalarının bir ifadesidir. Berger ve Luckman'a göre, bu sürecin başarılı olması bazı koşullara bağlıdır. Ama bu koşulların bir araya gelmesi her zaman kolay değildir; birincil ve ikincil sosyalleşmenin içerikleri arasındaki fark büyük olduğunda, kimliğin total bir değişimi ve çocuğun, bir başkası haline gelmesi söz konusu olur ve bu durum genellikle sancılı bir şekilde yaşanır.

Sosyalleşmeyi sadece sosyal düzenin yeniden üretimi olarak değil, sosyal değişme açısından da ele almayı sağlayan bu yaklaşım, özgül dünyalar ve kimliklerin inşasına ağırlık vermektedir. Bu yaklaşımda kimlik, toplumun yarattığı kimlik tiplerinin bir kişinin bilincinde yansımasını ifade eden kognitif nitelikli bir temsildir; sübjektif olarak sosyal değişme, bu kimliklerin dönüşümünü, yani bireyler tarafından inşa edilmiş dünyaların ve bu dünyalardan kaynaklanan pratiklerin değiştirilmesini ifade eder. Yeni sosyal ilişkilerin ortaya çıkmasıyla yönlendirilmiş sosyal aktörler ve kimlikler, ancak ikincil sosyalleşme sayesinde mümkün olabilir.

Genetik açıdan kimlik duygusunun gelişimi, "çocuğun kendi edimlerinin özerk aktörü, edimlerinin sonuçlarının ve anlamının bilincinde olan, orijinal bir geçmişe ve benlik projesine sahip bir özne olarak temsilini içerir" (Malrieu, 1986); çocuk veya ergen bu duyguyu, kendisinin özdeşleştiği modellere referans yoluyla kazanmaya başlar. Adı, sülalesi, sınıfı, okulu, arkadaş çevresi, müzik veya spor grubu, milliyeti vasıtasıyla birtakım kurumlara katılır ve bir dış kimlik edinir. Ancak, bu katılımlar Malrieu'nün deyişiyle onun "kimliğinin yeterli bir koşulu değildir"; çocuk, onlar tarafından sahip olunmadığı ölçüde ve her birindeki konumundan hareketle kimliğini algılayıp objeleştirdiği, angajmanlarının her birinde kimliği için bir anlam bulduğu ölçüde özne haline gelir". Bu, bir bakıma bireysel kimlik ile sosyal veya dış kimliklerin birbirini etkilemesi, yapılandırması olgusudur. Ergenlik çağı, dış bir kimlikten sıyrılma çabalarının ortaya çıktığı bir dönem olarak da nitelendirilebilir. Ergenlik çağı, benlik idealinin (psikanalitik terimiyle 'ideal ben'in), yani ergenlerin ne olmak istedikleri konusundaki fikirlerinin geliştiği bir dönemdir. Bu fikirler, çoğu kez soyut olarak düşünüldüğünden toplumun gerekleri zorunlu olarak bir engel gibi hissedilir. Kuşkusuz bu çatışma, gelenek-

sel toplumlardan ziyade modern toplumları karakterize eden bir olgudur. Geleneksel toplumlarda benlik idealinin inşası büyük ölçüde geçiş ritleri tarafından yönlendirilir; buna karşılık modern toplumlarda, benlik idealinin inşası, ergenin kendisini bireysel ve sosyal hedeflere, geçmişe ve geleceğe göre konumlama zorluğu nedeniyle çatışmalı bir niteliğe bürünür; ergen topluma katılma ile karşı çıkma, uyma ile değiştirme arasında gider gelir. "Yetişkinde olduğu gibi ergende de kimlik kazanma, çeşitli engellerden oluşan bir sosyal labirentte yol bulmaya benzer. Labirentin karmaşıklığı, büyük ölçüde, benlik ideali ile gerçeklik arasındaki mesafeye bağlı olarak artar. Ergen, mevcut durumu değiştirmeye yönelik projeler kurmaya, çocuktan daha çok eğilimlidir; bu, kişiselleşmenin, bireysel bir kimlik arayışının itici bir gücüdür. Ancak, kişiselleşme sadece militanların ve bir inanç için mücadele edenlerin karakteristiği değildir. Bunlar, pratikleri/davranışları kişisel ve sosyal bir yeniden yapılandırma hedefi gütmediğinde veya kendi örgütleri karşısında tutkusal veya bürokratik bir bağımlılık ve doyumsuzluk karışımıyla davrandıklarında, kendi angajmanlarında yabancılaşabilirler" (Tap, 1993); bu açıdan, eleştirel ayırt etme kapasitesi, referans çerçevelerini yeniden oluşturma girişimleri ve bir benlik idealinin oluşturulması, ergenin, çocuksu özdeşleşmelerden sıyrılmasının önemli bir koşuludur.

Kimlik oluşumu konusundaki araştırma sonuçlarını değerlendiren Mussen'e (1986) göre kimlik oluşumunun ne zaman ve nasıl kazanıldığı, bazılarının bireysel bir kimliğe niçin ulaşamadıkları konusunda henüz yeterli bir bilgiye sahip değiliz. Ancak kimlik duygusu bir kez kazanıldığında birey ile dünya arasında bir vasıta rolü oynar; olayları ölçen ve değerlendiren bir mekanizma gibi işler. Böylece, bireyin motivasyonlarının, tutumlarının ve tepkilerinin belirlenmesinde hayati bir işlev görür. Mussen'den iki araştırma örneği verelim. Emprik nitelikli birinci araştırma örneğinde bir grup genç, yoğun klinik görüşmeler sonunda iki kategoride sınıflandırılır: "Kimlik kazanımında başarılı olanlar ve dağınık bir kimliğe sahip olanlar ya da 'kapalı' kimlikleri olanlar. İki grup karşılaştırıldığında birinci kategoridekilerin daha iyi uyum gösterdiği, öz-takdirlerinin, strese direnç düzeylerinin ve sevgi belirtme kapasitelerinin daha yüksek olduğu; düşmanlık ve heyecansal sıkıntı düzeylerinin ise daha düşük olduğu gözlenmiştir. İkinci örnekte, kimliğin çeşitli yanlarının, davranışın tutarlılığını nasıl pekiştirdiği incelenir. Sonuçlara göre, dostluğu bireysel kimliklerinin önemli bir yanı olarak görenler, hem diğerleriyle ilişkilerinde, hem de tartışmalarda oldukça istikrarlı bir dü-

zeyde dostça davranabilmektedirler. Mussen ve arkadaşlarının yaptıkları boylamsal araştırmalara göre, kimlik duygusu sosyal ve politik inançlar üstünde etkili görünmektedir; örneğin orta yaştan liberaller, aynı yaş ve sosyal düzeydeki muhafazakârlara kıyasla daha bağımsız, birbirlerinin kimliğini, düşüncelerini ve motivasyonlarını kabule daha hazır, yenilikçi ve konvansiyonel olmayan bir düşünme eğilimine sahip, felsefi konulara daha ilgili, objektifliklerinden gurur duyan, daha başkaldırıcı kişiler olarak belirmiştir, vb. Erken yaşlarda kazanılan ve uzun dönemler boyunca istikrarlı görünen bu tür özellikler, kimliğin çeşitli yanlarını oluştururlar ve bireyin farklı politik görüşler yelpazesini algılamasını ve aralarında kendi kimlik duygusuna uygun olanları tercih etmesini sağlayan bir filtre meydana getirirler. Kısacası, bireyin politik anlayışı ve dünya görüşüyle kimlik duygusu arasında bir korelasyon bulunur. Mussen'in yaptığı bir yorum da şudur: Gelişmiş bir kimlik duygusu, benliği pekiştirme ve sürdürme etkisine sahiptir. İnsanların çoğu, uzun dönemler boyunca uzanan ve kimlik duygularının göstergesi olan bir takım istikrarlı kişilik organizasyonlarını korumaya çalışırlar; yani bireyin kimliğinde, bir süreklilik arama eğilimi vardır. Ancak, yine de ergenlik ile yetişkinlik dönemleri arasında kimlik açısından bazı değişmeler görülür. Değişme özellikle, benlik kavramlarını tatminkâr ve ödüllendirici bulmayanlarda gözlenir. Bununla birlikte, kimlik değişimlerinin, kişisel uyumsuzluklar tarafından güdülendiği söylenemez; sosyo-ekonomik koşullarda meydana gelen değişiklikler de etkili görünmektedir. Luria'nın bir araştırmasında (Mussen, 1986), *sosyal yapıdaki değişmelerle kimlik değişiklikleri arasındaki ilişki* incelenir. Sovyetler Birliği'nin Orta-Asya Bölgesi'ndeki ücra köylerde yaşayan az çok eğitim görmüş olan ve okuma yazma bilmeyen iki grubun *"kendinizde gördüğünüz yetersizlikler nelerdir? Kendinizde neleri değiştirmek istersiniz?"* sorularına cevaplarının karşılaştırıldığı bu araştırmanın sonuçlarına göre; okuma yazma bilmeyen ve geleneksel bir yaşam tarzı sürdüren gruptakiler, parasızlık, elbise ve benzeri maddi konulardaki eksikliklerini dile getirirler. Buna karşılık az çok eğitim görmüş olan kolektif çiftliklerde çalışanlar, davranışsal özellikleri bakımından kendi üzerlerinde düşünür ve kendilerini diğerleriyle karşılaştırırlar. Bunlar entellektüel yetersizliklerinden, anlayış, bellek veya akıl yürütme konularındaki eksikliklerinden söz ederler. Dolayısıyla kimlik duygusundaki değişiklikleri mutlaka olumsuz bir yönde yorumlamamak gerekir. Kaldı ki, olumlu kimlik değişmelerinin bazı bilinen örnekleri de vardır: Hugo'nun roman kahramanı Jean Valjean ve Gandhi gibi.

II. 4. d. Kendini Kavrayış Olarak Kimliğin Oluşumu

"Hayatım boyunca şu çocuksu oyunu oynadım.
Sabit bir noktadan, annemden, eşimden, dostumdan,
coşkulu, mutlu, güçlü, neşeli ayrılırım; özgür olduğuma,
bilinmeyen yerler keşfettiğime, serbestçe düşündüğüme inanırım.
Sonra birden korkuya kapılırım ve kendimi güvende hissetmek
ve teselli etmek için yerime dönerim"

Pages

Bireyin kendini bilişsel olarak kavrayışı, özü itibariyle, tüm diğer bilişsel kavrayışları yöneten süreçlerden farklı değildir (Codol, 1986). Daha önce değindiğimiz gibi, kategorizasyon süreci, bireyin çeşitli objeleri tanımasını ve adlandırmasını içerir; bunun için bireyin belirli bir objenin, bir yandan benzerliklerini ve farklılıklarını belirleyebilmesi ve öte yandan bu objenin değişmez bazı özellikler göstermesi, yani zaman içinde sabit ve tutarlı olması gerekir. Benzerlik ve farklılıkların belirlenmesi ya da kategorizasyonu süreci, bir bakıma objelerden gelen enformasyonlara bağlı olmakla birlikte, bireyin bu enformasyonları seçerek, basitleştirerek ve kendine yontarak alması, kısacası enformasyonları dönüştürmesi söz konusudur. Birey, çoğu kez kendisi için anlamlı olan, yani önceki deneyimlerine, sosyal etkilere göre kendisi için bir anlam ifade eden ve daha önce tanıdığı şeylerle ilişkilendirdiği enformasyonları alma eğilimindedir.

Kategoriler, bireyin çevresindeki objelere atfettiği ve onun için anlamlı olan karakteristikler bütünü olarak düşünülebilir; bu anlamda kategoriler, objelere ilişkin tanımlar içerirler. Ama her birey, kendi kişisel deneyiminden ve sosyal normlardan hareketle, objelerin niteliklerine bir takım değerler yükleyerek, onları nötr olmaktan uzaklaştırır.

Kategorizasyon ve anlamlandırma, ancak fiziksel ve sosyal bir çevrede mümkündür (Codol, 1986); birey aynı objelerin hemen hemen değişmez karakteristiklere sahip olması sayesinde onları tanıyabilir. Burada objelerin değişmezliği bireylerin kategorizasyon sisteminin tutarlılığının temel koşuludur. Ancak bu sayede birey, objeler, kişiler ve olaylar hakkında öngörüde bulunabilir. Demek ki bir objenin bilişsel kavranışı bir objenin, diğer objelere kıyasla özgül yanlarının belirlenmesini; belirli bir tutarlılık ve süreklilik göstermesini ve ayrıca birey tarafından olumlu veya olumsuz olarak değerlendirilmesini içermektedir. Bu süreç, benlik imgesi

konusuna da uygulanabilir. Burada obje, bireyin kendi kendisine atfettiği nitelikler, çizgiler ve karakteristiklerin organizasyonu olarak benliktir (Marais, 1986).

Codol'a göre (1986), burada da yukarıdaki üç koşulu bulmaktayız:

1. *Koşul:* Benlik imgesinden söz edebilmek, Mead'in (1934) de ısrarla vurguladığı gibi bireyin kendi kendini bir obje olarak almasını ve bu objenin, onu diğerlerinden ayırdeden karakteristiklere sahip olarak algılamasını gerektirir. Burada bireyin farklılık duygusu ön plandadır ve benlik, biricik bir obje olarak tanımlanmaktadır; benlik imgesi, birey ile bireyin kendisini ifade ettiğini varsaydığı bir objeyle özdeşleşmesidir. Benlik duygusu, bireyin "bu benim; şu ben değilim" demesine dayanır; öyleyse bu bir farklılık duygusudur ve zorunlu olarak diğer bireylere referansla hissedilir ve yaşanır.

Bir şeyi diğerine kıyasla kavramak, daha sonra da değineceğimiz üzere, çok daha kolay ve anlamlıdır. Bu, bilişsel açıdan olduğu kadar (Osgood, Moles), motivasyonel açıdan da geçerlidir.

2. *Koşul:* Benlik imgesi, bireyin zaman içinde kendi kendisine özdeş olduğu, aynı kaldığı ve bir olduğu duygusunu gerektirir ve bu açıdan, bir tutarlılık ve değişmezlik gösterir. Burada benlik imgesinde, bireyin kendisiyle özdeşliği vurgulanmaktadır; dolayısıyla, benliğin birliği ve sürekliliği, kimliğin iki anlam ögesini oluşturmaktadır.

"İnsanın, kendisinin bilincine varma yeteneğini en iyi gösteren şey, aynılığın sürekliliğine ilişkin günbegün deneyimidir. Biliyorum ki ben bugün, üniversiteyi bitirdiğim zamandakiyle aynı kişiyim. Kuşkusuz, kişiliğimin bazı yönleri değişmiş olabilir ama ben bundan 8 yıl öncekiyle aynı organizmayım. Aynılığın sürekliliği kavramı, benlikle ilgili teorik modellerin çoğunda yavaş yavaş merkezi bir yere sahip olmuştur... Yaşam boyunca aynı kişi olma duygusu, tüm kendi kendimizi anlama girişimlerinde zorunlu olarak var olan bir temadır" (Rogers, 1981).

Zaman içinde aynılık-farklılık sorunu, düşünce tarihinin önemli önemli bir temasıdır. Halpern'in[77] incelemesine göre Presokratik filozoflar (Parmenides, Heraklitos, vb), aynı ile diğeri sorusuyla sürekli uğraşmıştır. Bu, değişim ile aynılığın (identite) bağdaştırılması sorunudur. Parmenides'e göre değişimi düşünmek zordur, zira eğer A, artık olduğu gibi değilse, A yine de A mı dır? Heraklitos için, aksine, her şey harekettir. (Aynı nehirde iki kez yıkanılamaz) Burada insan kimliği sorununu aşan ve

çok genel bir kapsamda düşünülmüş bir kimlik anlayışı vardır. Theseus Gemisi gizemi bunun bir örneğidir. Atinalı sofistlere göre, Pire ve Delos arasında, tahtaları bir bir değiştirilen gemi, limana nihayet demir attığında, hala daha aynı gemi midir? Veya birey Sokrates, hayatı boyunca, tüm değişiklikleri yaşadıkça, aynı kalır mı?

Halpern, bu çerçevede Locke ve Hume gibi düşünürlerin bireysel kimlik sorununu ele alışında şu tür bir soruna işaret eder: Zaman içinde ben'in birliği nasıl düşünülmeli; *ben 20 yıl önceki ben miyim?* Ona göre Locke, kişisel kimlik/aynılık sorununu, bellekle çözmeyi önermiştir. *Eğer ben 20 yıl önceki kişiysem, bu, belleğimde, bilincimin değişik anlarının anılarının bulunması sayesindedir.*

Saussure'ün aynılık kavramı hakkında verdiği örnek de ünlüdür: Cenevre-Paris 2045 trenini ele alalım. Bizim için, bu tren bugün ve yarın aynıdır; 24 saat arayla ikisinin aynı olduğunu söyleriz. Ama aslında vagonları, kondüktörü, yolcuları değişmiştir. Saussure'e göre bu, trenleri, kalkış saatlerine, parkuruna ve diğer trenlerden farklılaştıran şeylere göre tanımlamamızdandır. Bu yanılgımız, bir bakıma genelleştirme ihtiyacımızın bir sonucudur. Oysa birincide Saussure, ikincide öğrencileri vardır.

İnsan ilişkilerinde bütünleşme-farklılaşma terimleriyle ifade edilebilecek diyalektik bir yan var. *Kimlik, hem kendisi ile diğeri arasında bir farklılaşma içerir, hem de kendisiyle diğerleri arasındaki özdeşleşmelerden hareketle inşa edilir.* Gerek psiko-analitik yaklaşımlarda, gerekse sosyal öğrenme teorilerinde önemli bir kavram olan özdeşleşme oldukça karmaşık birtakım mekanizmalara sahiptir ve kişisel kimlik gibi farklılık duygusu boyutu içeren bir olguda da etkili olması şaşırtıcı değildir. Narsis mitosunun yorumunda da değindiğimiz gibi, içe yansıtma ve dışa yansıtma yoluyla, kendinde diğeriyle veya diğerinde kendiyle özdeşleşmek mümkündür.

Kişisel kimlikte kendi kendisiyle zaman ve mekânda aynı olma ve değişme boyutlarının çelişkisi de diğer algı objelerinden farklı bir özellik taşır. Bireyin zamanda, mekanda ve çeşitli durumlarda aynılığı, ontolojik bir oto-korelasyon ya da tözsel olarak aynılık şeklinde yorumlanamaz; çünkü defalarca belirttiğimiz üzere, kimlik, bir töze değil, bilince, temsile, imgeye, duyguya gönderir. Lipiansky'nin yorumuyla, kimlik, evrimsel bir süreç olarak alındığında, "değişimde süreklilik"ten söz edilebilir; benim yıllar öncesi ve bugün aynı kişi olmam, sürekli bir biçimde mevcut anda geçmişimi toplayarak ve kendi öz-değişmelerimi özetleyerek kendi gele-

neğimde yürümemi ifade eder. Bu perspektifte kimlik, benlik duygusunun dengesini (homeostazi) sağlayan düzenleyici bir süreç gibi görünür (Lipiansky, 1992); bir yanda birlik, bütünleşme ve değişmezlik, öte yanda türlülük ve değişebilirlik birbirlerini dengelerler. Aynı denge, zaman içinde oldukça istikrarlı görünen benlik temsili ile günlük etkileşimlere bağlı bulunan benlik algısı ve duygusunun dalgalanmaları arasında da görülür.

Böylece benlik imgesinde bir yandan farklılık duygusu, öte yandan tutarlılık ve süreklilik duygusu bir araya gelir; bu iki olgunun benlik imgesinde sıkıdan sıkıya bağlı olması nedeniyle, kimlik kavramı ikisini birden içerir. Bu husus, Erikson (1960) tarafından da vurgulanmıştır. Erikson'a göre kimlik, bir bilinç (belirli bir koşulda farklılığı ifade eder) ve bir süreç olarak (değişik koşullarda aynılığı ifade eder) tanımlanabilir. Bilinç olarak, bireyin kendi spesifikliği hakkındaki duygusuna gönderir; süreç olarak ise, bireyin yaşantılarının sürekliliğini sağlama yönündeki bilinç dışı çabasını ve bir grubun idealleriyle dayanışmasını içerir. Kimlik hem iç ve dış grup arası, hem de birey ve grubu arası çatışmada/karşılaşmada ortaya çıkar; bir aynalar ilişkisi oluşur; bu ilişki sürecinde, birey, diğerlerinin onu yargılama tarzıyla kendini tanıyışı ışığında kendini değerlendirir ve diğerlerinin onu yargılama tarzını, kendini değerlendirişinin ışığında değerlendirir. Green'in (1977) kimlik tanımı da buna işaret eder: "Kimlik terimi altında birçok fikir birleşir. Kimlik, zamanın akışında özne veya objeyi etkileyebilecek değişikliklerin dışında kalan sabit işaret noktalarının korunması ve sürekliliği kavramına bağlıdır. İkinci olarak kimlik, ayırdetme gücü için zorunlu bütünselleştirici tutarlılığı, birliği ve ayrılmış bir durumda varoluşu sağlayan bir sınırlandırmaya da uygundur. Nihayet, kimlik iki öge arasında mümkün ilişkilerden biridir ve ancak bu ilişki sayesinde iki öge arasında var olan ve onları özdeş olarak tanımayı sağlayan mutlak benzerlik saptanabilir. Bu üç özellik birlikte giderler; değişmezlik, birlik ve aynı olanın tanınması" (Codol, 1986'dan alıntı).

3. *Koşul:* Tüm obje temsilleri gibi benlik imgesi de objesine belirli bir değer atfını içerir; bu değer, genelde, benliğin olumlu bir şekilde görülmesi yönündedir. Olumlu değerlendirme bireyin kendine sosyal veya kişisel arzulanırlığı yüksek nitelikleri atfetmesi ("ben iyiyim, akıllıyım, sabırlıyım, hoşgörülüyüm" gibi) yanı sıra, kendini sosyal ve maddi çevresi üzerinde, bir güç sahibi olarak görmesiyle de ilgili olabilir. Olumlu bir benlik imgesi, güç ve özerklik duygusuyla, genelde sıkı sıkıya ilişkilidir.

Kendini olumlu değerlendirme, Descartes'tan bu yana, kendini zorunlu hissetmeyle de ilişkilendirilmiştir. "*Descartes, Discours de la Methode*'un IV. Bölümünde, kendi öz varoluşunun kesinliğini, şüphe etme kapasitesinde bulduğunu anlatır; tüm etkinlikler bir özne gerektirir ve eğer bu özne düşünme etkinliğini objeleştirebilirse, bu sayede kendisini kendi etkinliğinin zorunlu kaynağı olarak inşa eder... Tüm akıl yürütme durumları, bizi bir "sen"den veya bir "o"ndan farklı olarak kendi benimizin bilincine varmaya götürür. Bizim kendi kanaatimiz, üzerinde kendine dönüşük (refleksif) düşünme etkinliğimizi gerçekleştirebileceğimiz bir objedir ve bu kritik etkinlikte bulunurken, içinde yer aldığımız çevreye indirgenemez bir bütünsel varlık olarak bizzat kendimizin bilincine varırız" (Pieraut-Le Boniec, 1986). Bu bakış açısı, Lacan'ın özne-söylem ilişkileri yorumunda da görülür: "Özneye konuşulmaz. Özne kendinden konuşur ve bu noktada kendini kavrar" (Dor, 1985).

Bilincin oluşumunda kendini bir obje olarak ele alma kapasitesi, daha önce de vurguladığımız gibi, önemli bir noktadır. Genetik bir perspektifte, Wallon'un (1959) işaret ettiği üzere, benlik bilincinin oluşumunda ben-diğeri ilişkisi önem taşımakta ve bu ilişki ben ve diğeri arası farklılaşma sürecinde katedilen gelişim evrelerine göre değişmektedir. Wallon'dan sonra Lacan, ayna aşamasını, 'kimlik arayışını oluşturan' en önemli an olarak nitelemiştir; O'na göre çocuk, aynadaki görüntüsünü, çoğu kez, bir tür hayranlıkla ve zevkle seyretmektedir; bu görüntü, "ben'in *(Je, I)* diğeriyle özdeşleşmenin diyalektiğinde objeleşmeden önce temel bir biçime girdiği sembolik bir matristir". Çocuk, bu biçim vasıtasıyla, bireyselliğini ve bedensel birliğini keşfeder ve yavaş yavaş kendini tanımayı ve dolayısıyla özdeşleşmeyi öğrenir. Bu düşüncelerin kaynağı, Kojev'in ve daha sonra Lacan'ın vurguladığı üzere Hegel'e kadar götürülebilir.

Ayna aşaması bundan daha önce de belirttiğimiz gibi, çocuğun psişik gelişiminde önemli bir evredir. 'Ben' (ego), imajiner temsil değerini diğeri sayesinde ve diğerinin bakışında bulur. Ayna aşaması, bu diyalektiği başlatan süreçtir. Çocuğun görüntüsel imgesiyle özdeşleşmesi, diğerinin (Anne) bunu tanımasıyla/kabulüyle desteklendiği ölçüde mümkündür; çocuk kendi öz imgesinde, diğeri onu böyle tanıdığı için kendini tanır, yani diğerinin gözünde, bu imgenin kendine ait olduğunun tasdikini bulur. Ayna aşamasında gerçekleşen bu temel özdeşleşme, Hegel'in bilincin diyalektiği kavramına gönderir.

Çerçeve – 1: Efendi ve Köle Diyalektiği

Hegel, Efendi ve Köle Diyalektiği adlı eserinde, karşılıklı tanımanın bütünsel bir analizini yapar. Başlangıçta, insan, ancak yaşayan hayvan statüsünde insandır. Bu haliyle ancak bir ihtiyaç varlığıdır. Kimliğini kazanması için, arzunun varlığı, yani arzulayan bilinç ya da kendilik/benlik bilinci haline gelmesi gerekir. Yaşayan hayvan kendilik bilincine ulaşmak için, yaşayan hayvan olarak diğerini yok etme mecburiyetindedir, zira kendilik bilincinin ortaya çıkışı, diğerinde kendini tanıyabilmeyi gerektirir. Fakat tersine, bunu yapabilmesi için, diğerinin de onda (kendilik bilinci) kendini tanıyabilmesi gerekir... Zorunlu olarak birinin diğerinde arzulayan bir başka bilinç bulması gereklidir. Burada kaçınılmaz olarak ölümüne bir mücadele başlar ve bu kavgada her biri, diğerinde arzulayan bir bilinç bulabilmek için, yaşayan hayvan olarak diğerini yok etmeyi arzular. Kojev'in (1991) yorumuyla "insanın gerçekten insan olması için, hayvandan özsel olarak ayrılması için, onda, insani Arzunun, hayvani Arzuyu yenmesi gereklidir. Oysa her Arzu, bir değerin arzusudur. Hayvanın bütün arzuları, son çözümlemede onun hayatını koruma isteğinin sonuçlarıdır. O halde insani arzu, bu korunma Arzusunu yenmek durumundadır. Başka bir deyişle, insan (hayvani yaşamını) insani Arzusunun sonucu olarak tehlikeye atarsa, insan olarak 'kendini ortaya koyar'. Bu tehlikede ve bu tehlike aracılığıyladır ki, insan gerçekliği, gerçeklik olarak kendini yaratır ve açımlar".

Bu ölüm savaşının bir tek çıkış noktası vardır: Madem ki, taraflardan biri boyun eğmek zorundadır, öyleyse işi prestij savaşına döndürmek gerekir. Bir diğer deyişle ölüm savaşı, bir kölelik ilişkisini kurmaktan başka bir uç noktaya sahip değildir. Savaşanlardan biri, yaşayan hayvan olarak ölümden çekindiğini ve kendilik bilinci olarak tanınmaktan vazgeçtiğini diğerine göstererek savaşı bırakır. Efendi. bu şekilde köle tarafından tanınır ve onun tarafından tanındığını kendi kendine bilir. Bu andan itibaren, süreç, kölece bilincin diyalektiğine girerek tersine döner.

Efendinin köle tarafından tanınması tek yönlüdür. Bu nedenle, etkisizdir. Efendi, köle tarafından kendilik bilinci olarak tanınmıştır, ama kölede kendilik bilinci olarak hiç bulunmaz. Yani Efendi, kendilik bilinci olmayan bir bilinç tarafından kendilik bilinci olarak tanınmıştır. Benzer fakat tersine nedenlerden ötürü, köle Efendi'de kendini tanımaz. Oysa, bilinç olarak, köle de tanınmak ister; korku o'nu bundan vazgeçirir, ama otantik bir kendilik bilinci olma isteği yok olmaz; demek ki köle kendisinde-kendisi için bir bilinçtir, yani gelişmesi, sahte bilinç aşamasında durmuş bir bilinçtir. Bu kendinde kendi için bilinç, bu kendinde kendisi içini objektif olarak

kendisi için konumlamamıştır ve bu kendinde kendisi içini sübjektif olarak kendinde ortaya koymamıştır. Köle için, tanınma, hizmet etmesiyle gerçekleşir. Gerçekten de Efendi'nin arzusu, arzulayan bilinç olarak değil, kölece bilinç olarak tanınan bir bilinç vasıtasıyla tatmin olur. Bu nedenle, Efendi'nin arzusu, kölenin bilincine yabancılaşmıştır. Sadece köle, Efendi tarafından arzulanan objeye insani bir biçim verebilir. Bu böyleyse, köle objektifliğe sübjektif bir anlam verir ve dolayısıyla, aynı zamanda kendi öz sübjektifliğine objektif bir anlam verir. Bu koşullarda, kendisi için kendinde ve kendinde kendisi için haline gelir. Oysa, bizzat buradan, otantik olarak kendilik bilincine ulaşır.

Sonuç olarak, her biri, diğeri ona karşıt bilinç olarak var olduğu için kendilik bilinci olarak vardır. Birey, ancak diğerinin vasıtasıyla kendilik bilinci olarak kendini tanır. Ancak, kendilik bilinci olarak var olmak için, arzulayan bilinç olarak diğerini inkar etmek gerekir. Arzulayan öznenin bilinçlenmesi, tanınmak isteyen bir başka arzulayan bilince karşı olduğu ölçüde anlam taşır.

Kaynak: Kojev, 1991; Dor, 1985.

Yukarda özetlediğimiz ve bu konuda daha önceki bölümlerde gözden geçirdiğimiz (Mead, Zazzo, vb.) düşünceler kimliğin oluşumunda aynayla ve diğerleriyle ilişkinin önemini göstermektedir. Aynayla ilişki, çocukluk yıllarında çocuğun aynada yansıyan görüntüsüyle, daha sonraki yıllarda ise diğer insanların bireye ilişkin değerlendirmelerinde yansıyan görüntüyle ilişki biçimini almaktadır.

Bu ilişki büyük ölçüde, bir imgeyle özdeşleşme ilişkisidir; ayna aşaması Ben'in *(Je, I)* fonksiyonunun oluşturucusu olarak, insanın bir imgeyi üstlendiğinde, kendini bir geştalt olarak oluşturduğunda meydana gelen bir dönüşümün ifadesidir. Aynanın önüne geçtiğimde, aynanın yüzeyindeki görüntüden kendime ve kendimden ise bu imgeye varabiliyorum.[78]

İnsanın imgesiyle özdeşleşmesi, eski çağlardan beri önemli bir kaygı konusu olmuştur. Bu kaygının en belirgin işareti Narsis Mitosudur.

Narsis mitosunun klasik versiyonunda, Narsis, çocukluğundan beri bir aynada kendi görüntüsünü hiç görmemiştir; Kâhin Tiresias, Narsis'in kendi yüzünü görmediği sürece yaşayacağını söylediğinden ana-babası (Lephisos ırmağı ve Liriopa adlı Nympha) onu yansıtıcı yüzeylerden uzak tutmuştur. Bir gün, Nympha Echos'un aşkını geri çeviren Narsis, tanrıların gazabını üstüne çekmiş ve başı boş bir gezgin gibi dolaşmaya mah-

kûm edilmiştir. Susuz bir durumda oradan oraya dolaşan Narsis, bir su kaynağında su içmek isterken, kendi yüzünü görüp âşık olur ve ölür. Bu klasik versiyonda, Mc Luhan'a[79] göre öykünün odak noktası, insanın (Narsis) kendisinin bir başka malzemeden yapılmış uzantısı (sudaki uzantı, imaj, resim) karşısında duyduğu hayranlıktır; bu uzantının cazibesidir.

Buna karşılık Baudrillard'dan aktardığımız Pausanius'a ait olan Narsis mitosunun diğer versiyonunda, bir ikiz figürü vardır. Narsis suyun yüzeyinde kendi yüzünü ve bir bakıma kendi yüzünde ikizinin yüzünü görür. Burada kendine aşkı diğerinin aşkıyla karışır; bir tür ego-alter, ben-diğeri ilişkisi vardır; Narsis diğerinde kendini, kendinde diğerini sever. Bu anlamda kendi kendini sevme olarak narsisizm, kişilerarası ilişkilere gönderir.

Aynı bir mitosun iki versiyonu arasındaki farklılık, bir bakıma Descartes ile Hegel arası farklılığı ortaya koymaktadır. Descartes'ın anlayışında, öznenin, kendi eyleminin aktörü olarak kendi bilincine varması sözkonusudur; burada, kimlik duygusu özne-ben'le *(Je, I)* ilişkilidir; Erikson'un deyişiyle (1972) "tutarlı bir kimliğe sahip olduğum bir deneyim evreninin merkezi olduğumu hissetmem; düşündüğümü ve gördüğümü ifade edebileceğimi hissetmem söz konusudur"; bu, ben'in *(Je, I)* vücuduna, kişiliğine ve rollerine ilişkin algısıdır; oysa Ego'da psiko-sosyal bir yan vardır; çünkü sosyal ilişkiler içersinde oluşur; bedeninin veya kendinin bilincine varan veya dış bir çevre karşısındaki izole bir ben değil, sosyal modeller, değerler ve normlarla etkileşim içindeki bir ben sözkonusudur.

Narsis mitosunun ikinci versiyonunda, bireyin benlik kavramı diğerlerinin tepkilerine göre şekillenir. "Toplum, insanlara kendi imgelerini veya kendilerine uyan etiketleri keşfettikleri bir ayna tutar" (Gergen ve Gergen, 1981); bu sosyal ayna, özellikle bireyin kendi kapasitesi, kompetansı ve kalitesine ilişkin algılarının bir sonucu olan öz-saygıyı şekillendirir.

Diğerlerinin aynasında yansıyan görüntü, kuşkusuz, her zaman olumlu değildir. Erikson (1968, 1972) insanlarda bir mesafe koyma ihtiyacından söz etmektedir; bu ihtiyaç, insanın kendisi için tehdit edici görünenleri dışlama ve hatta yok etme eğilimlerini ifade etmektedir. Bu ihtiyacın güçlenmesi, mahremiyet ve dayanışma alanını güçlendirmeye; tanıdıklar ve yabancılar arasındaki küçük farkları fanatikçe abartmaya yol açmaktadır. Dolayısıyla, aynaların manipülasyonu yönünde genel bir eğilimden söz edilebilir. Ancak, bu her zaman mümkün değildir; özellikle negatif bir kolektif kimlik kavramı söz konusu olduğunda. Psiko-sosyal kimlik her za-

man pozitif nitelikler içermez; bireyin kaçınması gereken negatif nitelikler de içerir; kolektif kimlik, bu olumlu ve olumsuz yanların gerilim yeri, çatışma yeridir. Bu çift kutupluluk, kültürel kimlikler arası ilişkilerde etkilidir; sömürülen, hâkim olunan bir azınlığa mensup birey, başat grubun pozitif kimliğini ulaşılamaz ideal bir model gibi görür ve başat grubun ona gönderdiği negatif kimlik ile kendi grubunun negatif kimlik ögelerini çakıştırır. Başat grubun bu negatif kimliği azınlığa yüklemesi ve işlemesi, hem onun hâkimiyetini meşrulaştırır, hem de kendi negatif kimliğinin projeksiyonunu sağlar. Diğerine yansıtılan bu negatif kimlik, diğer uluslar karşısında kendi ulusal kimliğini veya diğer kolektif kimliklere karşı kendi kolektif kimliğini saflaştırma, birleştirme ve rahatlama imkânı verir[80] ve ulusal/kolektif kimlik, bastırılmış veya kötü görünen ögelerinden sıyrılır (Mitscherlich, 1969). Negatif kimliğe karşı azınlık gruplarının tepkileri, bazen saldırgan tutumlara yol açar. Nitekim Amerikalı zencilerde, beyazlara ait olan şeylerin toptan reddi ve ayrılıkçılık yönünde gözlenen bazı tepkiler, bu çerçevede değerlendirilmiştir (Klineberg, 1978): Örneğin, bazı zencilerin sadece kendi kontrollerinde olan kafeler, restoranlar istemesi, genç bir zenci çocuğun "bu, beyazların kitabı" diyerek elindeki cebir kitabını atması gibi tepkiler.

Kimlik, çeşitli ögelerin bir bütünü olduğu kadar, bu ögelerden her biri için de kimlikten söz edilebilir. Son zamanlarda giderek önemli bir kaygı konusu haline gelen vücut ya da beden imajı, kimliğin önemli bir bileşeni ve hatta başlı başına bir kimlik olmuştur. Bunun temel bir nedeni, pek çok insan açısından kimlik göstergelerinin daha ziyade vücutta toplanmasıdır. İnsanlar hakkındaki izlenimlerimizin oluşumunda, yani diğerinin, Ötekinin algısında bu tür işaretler, etrafımızdaki dekorla birlikte görüntümüz sanılandan çok daha etkili olmaktadır.

Jodelet'nin (1994), bir uçak kazası, gökdelen yangını, gemi batışı, trenin raydan çıkışı gibi konuları işleyen katastrof filmleriyle ilgili betimlemesi hepimizin aşina olduğu durumların resmini çiziyor. Tüm bu filmlerdeki ortak şemaya göre, filmin başında, felaket öncesinde muhtemel kurbanlar takdim edilir, yaptıkları işler, boş zaman uğraşları, zevkleri, eğilimleri, diğerleriyle mevcut veya yeni gelişen ilişkileri (aşk, dostluk veya çalışma arkadaşlıkları), felaketin geleceği yerin atmosferi, aktörlerin heyecanları, huyları, kişilikleri yansıtılır. Ve her birinin psikolojik veya moral özelliklerini, sosyal statülerini yansıtan fiziksel özellikleri resmedilir. Tüm bunlar bir dekor ve 'iklim' oluşturduğu gibi, felaket sırasında kişilerin başına gelecekler hakkında da bazı ipuçları verir. Bu tür filmlerin tiryakisi olanlar,

kimin nasıl davranacağını (diğerlerine yardım etme, kendi başının çaresine bakma, korkma, kaçma, aktif veya pasif olma, liderlik etme, vb) önceden kestirebilir (Bu tahminler, psikolojik senaryolar kavramıyla da bağdaşmaktadır). Film yapımcıları, ne yaptıklarını iyi bilmektedir. Tıpkı günlük yaşamda etrafımızda olan biteni nasıl yorumluyorsak filmi seyrederken de aktif olarak filmin akışına katılıyoruz. Günlük hayatta kullandığımız ipuçlarını kullanıyoruz: Elbiseler, giyim tarzları, yüz ifadeleri, jestler, tavırlar, karakterler, niyetler, yetenekler, vb (1994, s. 51).

Yalın bir ifadeyle, vücudun bir dili vardır; hatta vücudun bir gösterge sistemi olması anlamında bir dil olduğu da söylenebilir. Vücut dili, doğal değildir; algılanan vücut sosyal olarak kodlanmıştır; vücut Batı kültüründe, Bourdieu (1979) anlamında bir *habitus*'un[81] alanıdır, yani kültürün yatırım alanıdır, vücudumuz, bilincimizin öncesinde ve ötesinde kültür tarafından ele geçirilmiştir. İnsanın, kendi vücudunu, kültürün dolayımıyla sahiplendiğini belirten Tap'ın analizi (1988; s. 188-190), tarih boyunca insan vücudunun, mitolojilere, dinlere, ideolojilere ve dönemlere göre farklı şekillerde kavramlaştırıldığını göstermektedir: Bu çerçevede, bedeni *bir mikrokozmos olarak* (beden-ruh düalizminde, bedenin, sıyrılınması gereken dünyanın bir parçası gibi anlaşılması) veya *insan psikolojisinin aynası olarak* bakan (vücut yapılarının analizinden karakter analizi çıkaran morfopsikolojik teoriler); bedeni *insanın ifadesi* sayan (anlamlarla yüklü vücudun konuşan bir şey gibi görülmesi) veya *sahip ya da hakim olunan* bir şey olarak gören (günümüz tıp, eğitim ve bilim ortamlarında, vücudun özen, bakım gösterilen bir değer olarak yüceltilmesi) anlayışlara varıncaya dek bir dizi anlayışa işaret edilebilir.

Sosyal psikoloji açısından, özellikle vücudun sosyal anlamları önem taşıyor. Jodelet (1994), diğerleri hakkındaki ipuçlarının sosyal karşılaştırmada ve dolayısıyla kendimiz ve diğerlerinin kimliğinin kavranışında da önemli rol oynadığını belirtiyor. Çünkü kimlik/benlik kavramımız, diğerleriyle etkileşim içinde oluştuğu ölçüde, bu etkileşimlerde devrede olan izlenimler, kestirimler, kategoriler, hepsi de az ya da çok oranda dışa yansıyan göstergeler temelinde şekillenmektedir. Hemen her şey, diğeri hakkındaki hipotetik inşalarımıza malzeme olmaktadır. Öte yandan sosyal karşılaştırma teorisinin genel bir kabulü dikkate alınırsa, insanlar "kendilerini kıyasladıkları diğerlerinin görüşüne yaklaşmak veya onları kendi görüşlerine yaklaştırmak isterler". Böylece bir 'tekbiçimlileşme' etkisi doğar. Jodelet'ye (1994, s. 52) göre bu teori insanın kendi bedenini değerlendirmesine de uygundur: İnsan bedeni, hem estetik normlara ve sağlıklı-

yaşam gereklerine tabi olması bakımından, hem de fiziksel, entelektüel, sosyal etkinlikler planında bazı performans normlarına tabi olması nedeniyle, insanın öz-takdirinin ayrıcalıklı ve sürekli bir konusudur. Vücut göstergeleri sosyal olarak kodlanmıştır. Sosyal normların etkisi bazen öylesine güçlüdür ki, ayna, boy ölçü aleti veya tartı gibi objektif değerlendirme araçları yararsız kalmaktadır. Zira bunlar sadece silueti, kiloyu, boyu gösterse de, kendisinde bir değer oluşturmamaktadır. Önemli olan diğerlerinin görüşüdür.

İmaj uygarlığının ve benlik teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte, insanın görüntüsü önemli bir kaygı konusu ve insan vücudu da bir yatırım alanı haline gelmiştir. Çeşitli sosyal bilimlerin yanısıra, söylemler, metinler, imajlar ve anlamları konu alan semiotik veya semioloji gibi nispeten daha yeni olan bazı disiplinler insan vücudunu, özel bir inceleme konusu olarak seçmiştir. Semiotik, vücudun bir gösterge, metin, söylem, imaj, anlam objesi haline dönüşmesini ele almaya ve 'vücut figürleri' tipolojisi oluşturmaya çalışmıştır.[82]

Bu bakış açısında, basitleştirirsek, tensel ve anlamsal vücutlar ayırdedilmektedir. Fontanille (2005) bir eylemin öznesi olarak insanda *Soma* ve *Sema* adları altında ikili bir kimlikten söz eder. Birincisi, bir hacim olarak mekânda yer kaplayan, maddi içtepilerin kayıt yeri olan, duyumsal-devimsel nitelikli etten-kemikten vücuttur (buna *beden* diyelim). İkincisi anlam planında oluşan, sürekli olarak dilde inşa edilen vücuttur. Fontanille'e göre, birincisi, eylemde bulunan (fail) Ben'in tözü (substrat), ikincisi ise onun Benliğinin taşıyıcısıdır (s. 22). Konuşma (edimi) sırasında Ben, sözcükleri sıralayan, eklemlendiren, kekeleyen somut bireye tekabül eder; bu aynı zamanda, söylemin koordinatlarının işaret noktası, söylemin referans merkezidir. Kısaca Ben, Ego'nun andaki baskı ve gerilimlerine tabi referansı ve salt duyumsal yanıdır. Benlik ise, Ego'nun söylem esnasında ve söylemle şekillenen, oluşan kısmıdır. Bu kimlik, Ricoeur[83] tarzında, iki şekilde inşa edilir (s. 23); bir yandan tekrarla, benzerlikle, geçici kimlikleri sürekli bir araya getirerek inşa olur (Soi-idem), öte yandan aynı bir yönü sürdürerek ve koruyarak inşa edilir (Soi-ipse). Bu analiz, kimlik inşasının bazı yönlerini aydınlatmanın ötesinde, kişisel veya kolektif kimliğe nazaran çok daha tensel gibi görünen vücut kimliğinin bile basit fiziksel özelliklere indirgenemediğini ve bir inşa ürünü olduğunu göstermektedir.

DİPNOTLAR

16. G. Jahoda (2005): Des origines de l'antagonisme envers les 'Autres', in *L'Autre, Regards Psychosociaux*, PUG, Grenoble, s. 49-72 (originali: On the origins of antagonism towards 'The Others', *Zeitschrift fur Ethnologie*, 127 (2002)
17. Atakoti ya da Attakotiler, MS. IV. Yüzyılda Roma döneminde İskoçya'dan gelerek Büyük Britanyayı işgal eden kabilelerden biridir
18. R. Meyran (2003), Antropologie: L'avènement des cultures, in *Sciences Humaines*, n. 143, nov.2003, s. 24- 26
19. J.L. Beauvois (1999): Les composantes collectives de la personne, in *La Construction Sociale de la Personne* (ed. J. L. Beauvois, N. Dubois ve W. Doise), PUG, Grenoble, s. 5-18
20. S. Teixido (2003), Franz Boas; le pere de l'anthropologie culturelle, in *Sciences Humaines*, n. 138, mai..2003, s. 44-46
21. Ruth Benedict bu tipolojiyi II. Dünya Savaşı sonrası, *Krizantem ve Kılıç* adıyla Türkçeye çevrilen kitabında ve Japon kültürünü analizde kullanmıştır
22. Bkz. *Sciences Humaines*, özel sayı, 2001,
23. R. Meyran , a.g.e., s. 26
24. C. Halpern: Faut-il en finir avec l'identité, *Sciences Humaines* n. 151, juillet 2004, p. 12-16
25. M. Gauchet (2002): *La Democratie contre elle-meme*, ed. Gallimard, Paris s. 256
26. M. Foucault (1993): Qu'est-ce que les Lumieres, *Magazine Litteraires*, n. 309, 1993, s. 67
27. Ch. Taylor (1994): *Multiculturalisme, Difference et Democratie*, ed. Aubier, 1994
28. J. C. Kaufmann: *L'Invention de Soi*, Armand Colin, Paris, 2004
29. M. Gauchet: Les deux sources du processus d'individualisation, *Debat*, n. 19, 2002
30. J. C. Kaufmann, (2004), age., s. 19-20
31. Fransa'yla ilgili bir kaç tarih vermek gerekirse şunlar not edilebilir: Kilise tarafından vaftiz kayıtlarının tutulmaya başlanması, XIV. yüzyıl; bu uygulamanın genelleşmesi 1539; mülki idareler tarafından tutulacak medeni nüfus kayıtlarına geçiş, 1792; kızgın demirle damgalamanın yasaklanışı 1832; çingenelerin ve diğer göçebelerin antropometrik kimlik karnesi taşıma mecburiyetinin ihdas edilmesi, 1912; sabıka kaydının tesis edilmesi 1850; Yahudilere, ayrımcı bir anlayışla 'Yahudi' mansiyonu taşıyan özel kimlik kartı taşıma mecburuyetinin konması, 1940; genel kimlik kartı uygulaması 1940'ların başı, vb
32. Fevzi Demir: Osmanlı kimliği üzerine Osmanlı'nın son tartışması: Osmanlının hüviyet cüzdanı nasıl olmalı?, *Kebikeç*, sayı 10, 2000, s. 239-254
33. A. Ehrenberg: *L'Individu Incertain*, Pluriel, Hachette, 1995
34. A. Ehrenberg: *La Fatigue d'Etre Soi*, ed. Poches Odile Jacob, 1998
35. Kaufmann age'den alıntı, s. 83
36. B. Cyrulnik (1996): Angoisse, salaire de la liberte, *Nouvelle Observateur*, s. 13, 1996
37. M. Gauchet, 1998; s. 90
38. Kaufman, age., ve ayrıca Bkz. Beauvois, J.L.: *Les Illusions Liberales, Individualisme et Pouvoir Social*, ed. Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2005
39. P. Y. Cusset: Avant-Propos, *Individualisme et Lien Social, Revue de Problemes Politiques et Sociaux*, n. 911, avril 2005, s. 5-10
40. Z. *Bauman:* Vivre dans la modernite liquide, *Sciences Humaines*, n-168, nov. 2005, s 34- 37
41. U. Beck: *La Societe du Risque. Sur La Voie d'une Autre Modernite*, Flammarion, coll. Champs, 2003)
42. N. Elias: *La Société des Individus*, ed. Pocket, coll. Agora, 1997, s. 34
43. R. Sennett: *Les Tyrannies de l'Intimite*, Seuil, coll. Couleur des Idees, 1979 (s. 11-13 ve 273-276)

44. R. Sennett: *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul. 1996
45. Örneğin self-concept, self-acceptance, self-assessment, self-competence, self-awareness, self-esteem, self-evaluation, self-definition, self-effacement, self-existence, self-identitiy, self-improvement, self-enhancement, self-presentation, self-monitoring, self-knowledge, self-image, self-reflexivity, self-realisation, vb.
46. N. Bilgin: *Sosyal Psikoloji Kavramlar ve Yaklaşımlar Sözlüğü*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 168-170
47. J.R. Searle: *The Costruction of Social Reality*, Free Press, 1995, New York
48. R.Girard: *Mensonge Romantique et Verite Romantique*, editions Grasset, Paris, 1961
49. Edebi bir eserde, M. açıklanmazsa 'romantik yalan', açıklanırsa 'romanesk hakikat' söz konusudur. M, özneyle arasında bir rekabet olduğunda yakına, olmadığında ise uzağa konumlanır. Girard, analizine Don Kişot ile Sanço Panza arasında geçen bir konuşmayla başlar. Don Kişot, Amadis De Gaule (aracı) gibi yapmak, onun gibi olmak istemektedir, ama romanda Amadis De Gaule, dış (externe) bir aracıdır, uzakta konumlanmıştır. Oysa Kırmızı ve Siyah'ta M de O'yu isteyen bir iç aracıdır (mediateur interne) ve bu nedenle Öznenin rakibi, engel modelidir.
50. J. P. Dupuy: Paradoxes de l'erreur créatrice, *Prospective et Santé*, n. 21, printemps 82, s. 31-38
51. Flaubert'in komplo anlayışı için zikrettiği Schiller'in sözü buraya da uygun düşmektedir: "Bölük pörçük konuşmalar, tesadüfe bağlı karşılaşmalar, muhayyilesi olan insanın gözünde en açık seçik kanıtlara dönüşür, eğer gönlünde onu yakan bir ateş varsa".
52. Stendhal: *Le Rouge et le Noir*, Le Livre de Poche, 1958 baskısı
53. N. Bilgin, age., s. 292-294
54. Sosyolojik literatürde "kendi kendini gerçekleştiren kehanet" *(self-fulfilling prophecy)* olarak adlandırılan bu mekanizma, sosyal olguların, insanlardan bağımsız ya da objektif bir gerçekliğinin bulunup bulunmadığı tartışmalarında anahtar bir kavram niteliği taşımaktadır. Kendini gerçekleştiren kehanet kavramı, ilk kez 1948 yılında yazdığı bir makaleyle Merton tarafından ortaya atılmıştır. Merton bu kavramı, başlangıçta hatalı olan bir durum tanımının yeni bir davranışa yol açması ve bu davranışın başlangıçtaki yanlış tanım veya yargıyı doğru hale getirmesi olarak tanımlamıştır. Bu kavram, çeşitli sosyal durumların analizinde kullanılmıştır, örneğin borsa endekslerindeki dalgalanmalar veya dünyadaki silahlanma yarışındaki tırmanmalar gibi
55. D. Martinot: Le Soi; *Les Approches Psychosociales*, ed. PUG, 1995, Grenoble
56. Bu, Cooley'in 'ayna ben'ine tekabül eder.
57. Örneğin Jones ve Davis, Uyuşan Çıkarsamalar Teorisi olarak bilinen atıf teorilerinde, belirli bir davranışın, sonuçları itibariyle sosyal olarak arzulanırlığının yüksek, yani herkes tarafından yapılan türden bir davranış olması halinde kişi hakkında bilgilendirici olmadığını; tercih edilen bir davranışın o davranışı yapan kişinin tekil özellikleri, niyeti ve kişisel eğilimleri hakkında bilgi vermesi için, aynı koşullardaki başka kişilerce de yapılan türden bir davranış olmaması, kişinin başka seçenekleri ve kapasitesi varken yapılması gerektiğini belirtmektedirler.
58. Bu gözlem, geştalt psikolojisinin algısal ilkeleriyle de örtüşmektedir.
59. J. C. Croizet et D. Martinot: Stigmatisation et estime de soi, in *Mauvaises Reputations* (Ed. Croizet ve Leyens), Armand Colin, Paris, 2003, ss. 25-59 'den alıntı.
60. Croizet ve Martinot, a.g.e.
61. Moscovici, S. (2002): Pensée stigmatique et pensée symbolique. Deux formes elemantaires de la pensée sociale, in *Les Formes de la Pensée Sociale* (ed. C. Garnier), PUF, Paris, s. 21-54

62. J. C. Croizet ve J. P. Leyens: Introduction; *Mauvaises Reputations*, age., s. 13
63. J. C. Croiset ve Th. Claire: Les enseignants contribuent-ils aux inegalites sociales?, in *Mauvaises Reputations*, age., ss. 145-174 , (s. 153)
64. J. C. Croiset ve Th. Claire: Les enseignants contribuent-ils aux inegalites sociales?, in *Mauvaises Reputations*, age., s. 145-174, Bkz. R. Rosenthal: *On the social pschology of the self-fulfilling prophecy: Further evidence for Pygmalion effect and their mediating mecanismes*, New York, MSS Modular Publications, 1974
65. J. C. Croiset ve Th. Claire: Les enseignants contribuent-ils aux inegalites sociales, age, s. 158
66. Daha sonra yapılan bazı araştırmalar, Pigmalion Etkisi'nin okul başarısındaki etkisinin kısmi olduğu yönünde sonuçlar vermiştir. Bkz. L. Jussim, J. Eccles ve S. Madon (1992): Social perception, social stereotypes and teacher expectations: Accuracy and the quest for the powerful self-fulfilling prophecy, in *Advances in Experimental Social Psychology* (ed. M. P. Zanna), vol. 28, San Diego, Academic Press, ss. 281-388
67. J. C. Croizet et D. Martinot: Stigmatisation et estime de soi, age., s. 25-59; J. C. Croiset ve Th. Claire: Les enseignants contribuent-ils aux inegalites sociales, age, s. 168-169; M. Desert ve J. P. Leyens: L'affirmation de soi et du groupe chez les personnes stigmatisees, in *Mauvaises Reputations*, age., s. 235-255
68. Bu görüş Jussim, Madon ve Eccles (1997) tarafından deneysel olarak test edilmiştir.
69. Croizet ve Claire, age., s. 175
70. Croiset ve Claire, bunun öğretmenler için de söz konusu olduğu görüşündedir ; zira ideolojik görüşleri ne olursa olsun, öğretmenler de öğrencilerin performansları konusunda, durumdan ziyade içsel atıflara (öğrencinin dispozisyonu, kapasitesi, yetenekleri) meyillidir; bu güç dengesizliği, öğrencinin, öğretmen beklentilerini çürütme olanağını zayıflatmaktadır; üstelik benlik imajlarını inşaa sürecindeki çocuklarda, bu olumsuz beklentilere karşı direnme kaynakları da oldukça zayıftır (age., s... 173)
71. D.M.Marx ve P.A.Goff: Clearing the air. The effect of experimenter race on target's test performance and subjective experience, in *British Journal of Psychology*, v. XLIV, no: 4, 2005, s. 645-657
72. Steele (1997) tarafından ortaya atılan bu görüş 'tehdit edici stereotip teorisi' *(stereotype threat theory)* olarak anılmaktadır.
73. Mead'in vurguladığı 'kendini bir obje olarak kavrama' yetisi, ilginç bir şekilde insanlık tarihi açısından moderniteye geçişin ayırdedici özelliği olan 'refleksif düşünce' kapasitesi ile örtüşmektedir. Her ikisinde de, kendine dışardan bakabilme, kendi dışında çıkabilme (bootstrapping olgusu), desantrasyon esastır.
74. Quere'ye (1987) göre Mead'in görüşleri, demokrasiyi, insanlar arası ilişki ve iletişim planında ele almakta ve kişiler arası gerçek iletişimin demokratik bir toplumu gerektirdiğini vurgulamaktadır. Eğer insani iletişim mükemmellik derecesinde geliştirilebilirse, bireyin, toplulukla bilinçli olarak uyandırdığı tepkinin aynısını kendisinde taşıdığı bir demokrasiye ulaşılabilir. Demokrasinin ideali, iletişimin idealiyle çakışmaktadır. Demokrasi, her insanın tüm diğerlerinin bakış açısını benimseme kapasitesi üstüne dayanan rasyonel bir söyleme, evrensel bir söyleme izin veren ve benlik oluşumunun bütünüyle geliştiği, yani "diğeri"inin perspektifini kabul ederek kendi davranışını ayarlayabilen rasyonel bireylerden oluşan bir topluluğun organizasyon biçimini gerektirir. İletişim bu tür bir ideale sahiptir. Çünkü sosyal işbirliği, iletişimi gerektirir ve iletişim, vasıta olarak anlamlı semboller kullanır; dolayısıyla diğer insanların tutum veya perspektifinin kabul edilmesi sürecine dayanır.
75. D. Jodelet: Le corps, la personne et autrui, in *Psychologie Sociale des Relations à Autrui* (ed. S. Moscovici), Nathan Universite, Paris, 1994, s. 41- 68
76. Dubar, C. (1991): *La Socialisation*, ed. Armand Colin, Paris, s.7

77. C. Halpern: Faut-il en finir avec l'identité, *Sciences Humaines* n. 151, juillet 2004, p. 12-16
78. Ancak bunu kollektif kimlik düzeyine aktardığımızda, bir sorunla karşılaşırız. Kollektif kimliğin inşası söz konusu olduğunda, aynanın önünde kim vardır? Hiç kimse ya da kurgusal bir topluluk. Ama bu topluluğun sınırları ve dış hatları belirsizdir; bir geştalt yoktur. Kollektif kimlik arayışında, aynanın önündekini düşlemek, tasarlamak ve üretmek gerekir. Bu nedenle, ulusu, ulusallaştırma eylemi ve komüniteyi komüniteleştirme eylemi olarak anlamak mümkündür.
79. M. McLuhan: *Pour Comprendre les Media*, 1968, ed. Seuil, Paris
80. Batılı ülkelerin, insan hakları adına diğer toplumlara müdahaleleri, psikolojik planda, bu açıdan da yorumlanabilir.
81. Bourdieu'nün sosyal olguları analizindeki temel araçlardan biri olan Habitus kavramı, günlük yaşamda kişilerin davranışlarını, bu kişilerin bilincine varmadığı bir şekilde etkileyen bir tür sosyal bilinçdışı olarak tanımlanabilir. Çeşitli konulardaki sosyal alışkanlıklar bütününü ifade eden habitus, bu alanlarda yapılması ve yapılmaması, söylenmesi ve söylenmemesi gerekenleri göstermektedir. Vücut bu alanlardan biridir. P. Bourdieu (1979); *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, eds. Minuit, Paris ve Remarques provisoires sur la perception sociale du corps, *Actes de la Recherche*, n. 14, 1977, s. 51-54
82. Bkz. J. Fontanille: *Soma et Sema: Figures du Corps*, ed. Maisonneuve & Larose, Paris, 2005
83. P. Ricoeur. *Soi-meme, comme un Autre*, editions Seuil, Paris, 1990

III. ÖTEKİNİN İCADI VE İNŞASI

"Sözlükler, politik mitolojiyle irileşir"

P. Bourdieu

Kimlik, insanın kendini tanımlaması ve konumlaması olarak ele alındığında, bir birey veya gruba ilişkin bir resim ve bir adres ifade ettiğini belirtmiştik. Bundan önceki bölümlerde, insanın kendini nasıl kavradığı ve kim olduğu hakkındaki tanımlarını nasıl oluşturduğu konusunda odaklaştık. Bu bölümde kimliğin inşası, birey veya grupların sosyal ilişkiler bağlamında kendini konumlaması açısından ele alınmaya çalışılacaktır. Kuşkusuz, kimlik kavramımızda, bu iki yan içiçe bulunmakta ve genellikle, resmimiz adresimize, adresimiz de resmimize ilişkin yanlar içermektedir. Ancak adres fikri otomatik olarak bir koordinatlar sistemini varsaydığından, kimliğin konumlama boyutu, esas olarak diğer kişi veya gruplarla ilişkiler zeminine oturmaktadır.

Buradaki adres fikri, sabit ve herkes için aynı mesafede olan bir adresi ifade etmiyor. Bazı kişi veya gruplara yakın, diğerlerine uzak olduğumuz bir yerde duruyoruz ve üstelik sabit, hareketsiz bir tarzda da kalmıyoruz. Dolayısıyla diğerlerine olan mesafemiz, zaman içinde değişiyor. Diğerleriyle tümden bütünleşme ve kökten farklılaşma uçları arasında gidip gelen ilişkilerimiz, farklı düzeylerde yaşanıyor. Diğerleri, dost veya düşman, benzer veya farklı, tanıdık veya yabancı, müttefik veya hasım, ortak veya rakip, yanımızda veya karşımızda, sıcak veya soğuk, yakın veya uzak olarak dünyamızda yer alıyor.

Her halükarda kimliğimizi inşa etmek için diğerlerine ihtiyaç duyuyoruz. Bu ihtiyacın anlamı ve çeşitli yanları, bundan sonraki incelememizde ele alınacaktır.

III. 1. Sosyal Karşılaştırma

"Bir şeyden diğerine dolaşan gönlüm,
onu okşayanlara bağlanıyor, özdeşleşiyor"

Rousseau

Kişiler arası ilişkilerin gözlemi, insanda iki temel eğilimin varlığını göstermektedir. İnsanlar, diğerleriyle ilişkilerinde, bir yandan onlara benzemek, onlarla bütünleşmek, onlar gibi olmak, onlardan geri veya aşağı kalmamak yönünde çaba göstermektedir; diğer yandan ise onlardan farklılaşmak, onlarla aynı olmamak, onlardan daha önde, ileri veya üstün olmak isteği taşımaktadır. Tüm bunlar, gruplar içinde cereyan etmektedir.

İnsanın belirli bir andaki duygu ve talepleri ister diğerleriyle benzeşme, isterse diğerlerinden ayrışma yönünde olsun, her şeyden önce kendini onlarla karşılaştırması gerekir. Monteil'e (1993) göre, insanın kendini anlaması, yani benlik kavrayışı için diğerleriyle karşılaştırmaya gitmesi gerektiği fikri, düşünce tarihinde Aristoteles'e (Nicomaque Etiği) kadar uzanmaktadır. Kendini diğerleriyle kıyaslama, yani sosyal karşılaştırma, daha sonra tekrar tekrar değineceğimiz üzere, hem zihinsel, hem de motivasyonel bir temele dayanan zorunlu ve hatta evrensel bir insanî özellik gibi görünmektedir. Bazı yazarlara göre sosyal etkileşimin hemen hemen kaçınılmaz bir öğesidir. Bu nedenle, sosyal karşılaştırma olgu ve süreçleri, uzun zamandan beri sosyal psikologların üzerinde çalıştığı bir alan olarak gelişmiştir.

Bu alanda ilk teorik çalışmalar, 1950'li yıllarda Festinger tarafından ortaya konmuştur. Festinger (1954), bu çerçevede şu tür sorulara cevap aramıştır: Niçin insanlar diğer insanlarla karşılaştırmaya giderler? Kimlerle karşılaştırma yapılır? Sosyal karşılaştırmanın kişiler açısından sonuçları nelerdir?

Festinger'in temel varsayımına göre bireyler kendileri hakkında bir kanaate varmak için görüşlerini, değerlerini, yeteneklerini veya duygularını değerlendirme ihtiyacı hissederler. Bu ihtiyaç objektif yollardan giderilemediğinde, kendilerini diğerleriyle karşılaştırarak bir fikre varmaya çalışırlar. Demek ki Festinger'in hareket noktası, insanların görüş ve yeteneklerini değerlendirme güdüsüne sahip oldukları, bunun için diğer insanların görüş ve yetenekleriyle kendilerininkileri karşılaştırdıkları varsayımıdır. Festinger insanların karşılaştırma için daha ziyade kendilerine benzer

olanları seçtiklerini öne sürer. Bu anlayışta insan, öz-değerlendirme ihtiyacına sahip bir varlık olarak kavramsallaştırılır. Günlük yaşamımızda, değerlendirmemize esas olacak objektif ölçütler genellikle bulunamadığından, referans noktası olarak diğer insanları ve özellikle de bize benzer olanları seçeceğimiz öngörülür; sözgelimi muhafazakâr bir partiye oy veriyorsak, politik görüşlerimizi liberal veya sosyal demokrat biri yerine, muhafazakâr görüşlü bir başkasıyla tartışırız; ortalama düzeyde bir satranç oyuncusu isek, bir satranç şampiyonu veya bir acemi yerine kendi ayarımızda (belki bizden biraz daha iyi) bir oyuncuyla oynamak isteriz.

Sosyal karşılaştırma, sosyal bağlanma sürecinin önemli işlevlerinden biri sayılmış ve grupların oluşumunun açıklanmasında anahtar bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu anlamda, "kimlik ile aidiyet arasında kişisel ve kültürel bir denge sağladığı" (Leyens, 1979) vurgulanmıştır. Bu nokta sosyal karşılaştırma teorisinde daha sonraki yıllarda önem kazanan 'benlik doğrulaması', 'benlik değerini yüceltme' *(self-enhancement)* ya da 'öz-geçerlik ihtiyacı' kavramlarıyla ilişkilidir. Bu yeni teorik versiyona göre, insanlar kendilerini objektif olarak değerlendirmek isterler, ama aynı zamanda iyi/doğru/üstün olduklarını da keşfetmek isterler.

Goethals ve Darley (1987) öz-geçerliliğin sağlanması ihtiyacının sosyal karşılaştırma olgularındaki rolünü, karşılaştırma yoluyla elde edilen enformasyonların saptırılmasına ve atıflardaki yanlılıklara *(self-serving biais)* ilişkin araştırma bulgularıyla desteklemektedir; grup ortamlarında yüz saklamak *(face saving)*, benlik sunumunu ayarlamak, sosyal karşılaştırmadan kaçınmak vb. olgular da aynı şeye işaret etmektedir. Ortamın, kişinin öz-saygısına zarar verebildiği ve cephe görüntüsünü veya "yüzünü kaybetme" olasılığının yüksek olduğu ve üstelik yeni yetenekler edinmesine imkân vermediği bazı durumlarda, insanlar aktif olarak sosyal karşılaştırmadan kaçınma yoluna gidebilir; yine aynı şekilde, kişilik çizgileri hakkında olumsuz, tehditkâr enformasyonlar alanlar, kendilerinden daha "kötü" durumdakilerle karşılaştırma yapmayı tercih edebilir. Gerek sosyal karşılaştırmadan kaçınma, gerekse aşağı doğru karşılaştırma eğilimi, özsaygıyı koruma ihtiyacının varlığına bağlanabilir.

Bu konuyla ilgili olarak Wills (1981) insanların iyi olma duygularını, kendilerinden daha kötü olan kimselerle karşılaştırma yaparak sürdürebileceklerini ileri süren bir yaklaşım geliştirmiştir; buna göre aşağı doğru karşılaştırma isteği bireyin iyi olma duygusu tehdit edildiğinde harekete

geçer. Diğerlerini küçümseme ve hatta zarar vermeye çalışma veya sadece kendini daha aşağıdakilerle kıyaslama tarzında somutlaşabilir.

Sosyal karşılaştırma teorisi, insanların öz-değerlendirme, öz-geçerlik, öz-onay ya da öz–saygı gibi güdülerle ilişkili bir sosyal bağlanma süreci içinde gruplar oluşturduklarını varsayar. Toplumun, "benzerlik ilkesi"ne göre kendi kendini küçük gruplar düzeyinde parçalayacağını ve benzer görüş ve yetenekteki insanların aynı bir grup içinde toplanacağını öngörür. Bu durumda, her grup, üyeleri arasındaki yetenek ve değerlilik düzeylerinin az çok benzer oluşu nedeniyle, destekleyici bir ortama sahip olacak ve diğer gruplarla farklılığını ya da karşılaştırılamazlığını a priori olarak sağlayacaktır.

Sosyal karşılaştırma teorisi, Festinger'in ilk çalışmalarından bu yana geçen yaklaşık 40 yıl boyunca farklı yönlerde ilerleyip gelişmekle birlikte, bir bütün olarak ele alındığında, "benzerlik" arayışı üstünde odaklaştığı söylenebilir. Ancak bu teorinin, ilgilendiği psiko-sosyal olguları bütünde tüketmediği de açıktır. Sosyal karşılaştırmada insanın kendisiyle diğerleri arasında sadece benzerlik arayışını hedeflediği görüşü, gruplara öncelik ve ayrıcalık tanıyan bir bakış açısını yansıtır. Sanki insan bir şeylere kıyasla "hep geç kalmış", "treni kaçırmış" ve "yetişmeye çalışan" bir varlık olarak kavramsallaştırılır. Böyle olunca da, sosyal karşılaştırmanın, "eksik insan"ın başka "eksik insanlar" bularak rahatlayacağı varsayılır. Oysa sosyal karşılaştırma süreçlerinin, insanın kendisiyle diğerleri arasındaki farkların aranışına ve hatta inşasına hizmet ettiğini gösteren gözlemler vardır. Örneğin yarışma ve rekabet durumları, özellikle farklılık ideolojisinin yüceltildiği koşullarda, sosyal karşılaştırmanın bu yanını daha çok öne çıkarır. Bu açıdan, sosyal karşılaştırma, "ben, diğerlerinden eksik değilim"den ziyade, "ben, diğerlerinden daha fazlayım" demenin bir yolu gibi görünür.

Yetenek ve kişisel özelliklerimiz konusunda her zaman 'gerçeğin tarafsız izleyicileri' olmayışımız (Arrowood, 1993), hiçbir zaman kendimizin dürüst bir değerlendirmesine ihtiyaç duymadığımız anlamına gelmemektedir. Yeni kuramsal yaklaşımda, bireylerin her zaman yanlı karşılaştırmalar yaptığı iddiası değil, karşılaştırmanın cereyan ettiği duruma ve bağlama (Wood, 1996); sosyal karşılaştırmayla ulaşılmak istenen hedefe (Wood & Taylor, 1991) göre farklı karşılaştırmalar yaptıkları iddiası söz konusudur; dolayısıyla yeni anlayışta, hedef ve durum yönelimli bir perspektif hâkimdir.

İkinci olarak, Festinger'de karşılaştırma, kişinin kendi kapasitesi (yetenek, istidat, vs) hakkında bir değerlendirme vasıtası iken, yeni araştırmalar sosyal karşılaştırma ile benlik/kimlik ilişkisi, karşılaştırma durumları ve stratejileri üstünde odaklaşmaktadır. Bu çerçevede bağlamsal faktörler, karşılaştırma durumlarındaki duygusal tepkiler ve benlik değerlendirmeleri dikkate alınmaktadır. Örneğin, karşılaştırma durumları, öz-saygıyı azaltıcı veya yükseltici etkilerine bağlı olarak kişilerin kendine ilişkin algılarını değiştirmektedir. Bu yöndeki bulgular, benlik kavramımızın, sosyal bağlama duyarlılığını yansıtmaktadır.

... Neden ve niçin karşılaştırma

Sosyal karşılaştırma, durum ve olaylara bağlı bir etkinlik, bedava bir zihinsel çaba değildir. Bir motivasyon ağından beslenir ve bir takım amaçlarla yapılır. Nitekim pek çok araştırmacı, karşılaştırmanın temelinde çeşitli güdüler aramakta ve özellikle üç temel güdü üzerinde uzlaşmaktadırlar:[84] Kendini değerlendirme *(self-evaluation)*, kendini geliştirme *(self-improvement)* ve benlik değerini yüceltme.

Kendini değerlendirme güdüsü: Festinger'in önemle vurguladığı bu güdü, insanların, görüş ve yeteneklerinin değerini bilme eğilimini ifade etmektedir. Çünkü doğru bir değerlendirmenin en azından pratik bir işlevi vardır. Doğru bir değerlendirme, çoğu kez, kendine benzerleriyle yapılan karşılaştırmalara dayanır. Çünkü en çok bilgi veren karşılaştırmalar, karşılaştırılan boyut bakımından kişinin kendisine benzer olan diğerleriyle yaptığı karşılaştırmalardır.

Oysa diğer bazı araştırmacılara göre bireyin belirli bir konuda sosyal karşılaştırmadan ne bekleyebileceği, o konuda zaten ne bildiğine ve neyi yapabildiğine bağlıdır, yani karşılaştırmaya girdiği boyuta aşinalık düzeyine göre kişi, kendisine benzer ya da kendisinden çok farklı kişilerle karşılaştırmaya girebilmektedir. Örneğin bireylerin çok iyi bilmedikleri bir konuda sınava girdiklerinde ve yalnızca kendi aldıkları puan söylendiğinde, kendi düzeyleri hakkında bir fikre varmak için en yüksek ve en düşük puanları merak ettikleri; hâkim oldukları bir konuda ise çoğu zaman sadece kendilerine yakın puan alması muhtemel kişilerin puanlarını merak ettikleri gözlenmiştir. I. durumda en yüksek ve en düşük puanların bilinmesi o konudaki mümkün performansın genişliğini göstermesi bakımından önemli bir bilgi olarak görülmektedir. Oysa II. durumda, kişiler mümkün performansın sınırlarını bildikleri için kendilerine yakın değerdeki kişilerin performansını öğrenmeyi daha anlamlı bulunmaktadır.

Kendini geliştirme güdüsü: Bu güdü, insanların. kendilerini geliştirme temelinde karşılaştırmalar yapmalarını ifade etmektedir. Bu güdü, özellikle yukarı doğru karşılaştırmalarda, yani bireyin kendisini kendinden daha iyi ya da daha başarılı kişilerle karşılaştırmasında söz konusu olmaktadır. Literatürde başarı yönelimi yüksek olanların, A tipi bireylerin, çalışkan ve yarışmacı bireylerin daha çok yukarı doğru karşılaştırmaları tercih ettiklerine ilişkin bulgular vardır.

Benlik değerini arttırma güdüsü: Bu güdü insanların, kendilerini daha iyi hissetmek üzere yaptıkları karşılaştırmaları ifade etmektedir. Bu güdü, özellikle şu tür durumlarda söz konusudur: Aşağı doğru karşılaştırmalar, yani kişinin kendisini kendinden daha kötü ya da başarısız diğerleriyle karşılaştırması; benzer ya da yatay karşılaştırmalar, yani şanssız bir durumdaki kişinin kendisini aynı derecede şanssız diğerleriyle karşılaştırması ya da Coates & Winston'un (1983) deyişiyle "sefiller birliği"; karşılaştırmadan kaçınma, yani sahip olduğu yeteneğin belirgin bir şekilde düşük olduğuna inanan bir kişinin kendinden başarılı görünen kişilerle karşılaştırmaya girmekten kaçınması, vb.

Bazı olgular, sosyal çevresi bakımından tekilliği olan bir kişi gibi algılanmamanın, insanlarda psikolojik ve sosyal sorunlar yarattığını, insanların genellikle elverişli sosyal ortamlarda bireyleşme eğilimi gösterdiğini ve aşırı benzerliğin kişileri rahatsız düşündürtmektedir. Sanki bireyler arasında algılanan benzerliğin fazla olması, onları bundan kurtulmaya doğru itmektedir.

Çeşitli formel gruplarda uyma yönündeki baskılara rağmen, sosyal farklılaşmanın varlığı, onun güçlü psiko-sosyal temellere dayandığını düşündürmektedir. Tekil, sosyal olarak görünür olmak, "normlar bakımından diğerlerinden farklılaşmayı" (Monteil, 1989) gerektirir. Var olmak, bir bakıma normdan ayrılmak, farklı olmak demektir. Sosyal farklılaşma, diğer insanlarla ilişkiye girmede, mevcut normatif gereklerin dışında bir tarz arayışına bağlıdır. Sosyal yaşam daima, bireyin diğer insanlara referansını içerir. Bu referans bireyin kimliği üzerinde bir tehdit oluşturduğunda, farklılaşma arayışı başlar. Kimliğin yeniden inşası ya da restorasyonu, farklılık yaratmayla ve heterojenliğin pekiştirilmesiyle gerçekleştirilir. Farklılaşma arayışına girenler, genelde kendi üstlerindeki kişiler tarafından yadsınanlar ve sosyal karşılaştırmada altta bulunanlardır (Lemaine, 1979); ancak buradaki altta veya üstte oluş, kıyaslama kıstaslarına bağlı olduğundan, sosyal mertebelenmeyle paralellik göstermeyebilir.

Aebischer ve Oberle'nin (1990) belirttikleri üzere, kişisel farklılık ve biriciklik arayışı, bireyin benlik algısı diğerlerinin ona ilişkin algısına indirgendiği zaman ortaya çıkan bireylik yitimi ile bireyleşme arasında bir denge arayışı üstüne oturtulabilir. Bir tür silinme ya da görülmeme duygusu yaşayan birey, kendi etrafındakilerle ve grup üyeleriyle aşırı benzerlikten ve anonimlikten bir çıkış yolu arayacaktır. Bu durumda, biriciklik kavramı, bireyin kendisi ile diğerleri arasında bir fark oluşturma güdüsünü belirtir; bu motivasyonla yüklenen bireyler, diğerlerinin yapmadığı veya yapmakta zorlandığı etkinliklere yönelmektedir (Fromkin, 1970). Kişisel teklik duyguları düşük olanlar, belirli bir doyumsuzluk hissetmekte, ancak bu teklik duygusu, aşırı hale geldiğinde ve belirsiz ya da düşman görünen ortamlarda, insanın kendisini kolayca avlanabilir gibi hissetmesine yol açmaktadır.

... Karşılaştırma Stratejileri

Bazı sosyal psikolojik araştırmalar, sosyal farklılaşmanın kişilere ve durumlara göre türlü stratejiler yoluyla sağlandığını (Lemaine, 1979; Codol, 1984, 1986, 1987) ve farklı biçimlerde gerçekleştiğini ortaya koymuşlardır.

Örneğin kişiler tarafından içselleştirilen rekabet, kişiler arası farklılaşmayı zorunlu kılabilir veya bir engel haline dönüştürebilir. Ancak, farkın üstünlük veya aşağılık duygusu duymakla ilgili oluşuna göre, bireyin davranışları değişmektedir. Üstünlük duygusu durumunda, bireylerin daha geniş bir farklılaşma özgürlüğü hissettikleri (Monteil, 1989); oto-kinetik etki deneyi farklı düzeydeki din adamlarıyla tekrarlandığında, gençlerin tekbiçimlileşmeye daha çabuk gittikleri ve saygınlığı olan yaşlı deneklerin daha geç ve güç birleştikleri (Sampson, 1964), üst sosyo-ekonomik düzeydeki kişilerin kendilerini "özne" olarak tanımlayan bir dil pratiğine sahip oldukları (Deschamps, 1980) gözlenmektedir.

Sosyal farklılaşma, aşağılık duygusu duyma durumunda, daha zor olmakla birlikte, çeşitli yollardan sağlanabilir. Yukarda değindiğimiz aşağı doğru ya da "savunucu" karşılaştırma, bir anlamda, kendini altta/zayıf hissedenlerin başvurduğu bir yol olarak nitelendirilebilir. Yine, bu durumdakilerin sosyal karşılaştırmadan kaçınmaları ve hatta "sosyal karşılaştırmadan kaçınmayı sağlayan grup normları"na (Goethals ve Darley, 1987) sığınmaları, bir başka çıkış yolu sayılabilir; belki de, zayıf olanlara bu imkânı tanımak ve grup içi dayanışmayı pekiştirmek için bazı gruplar, karşılaştırmadan kaçınma normları geliştirir; özellikle çok farklı görüş ve ye-

tenekteki insanları bir araya getiren heterojen gruplarda sosyal karşılaştırma, güçlülerin lehine, zayıfların aleyhine işleyecektir; dolayısıyla grup, iç tutarlılığını sağlamak için sosyal karşılaştırmanın olumsuz etkilerini sınırlandıran birtakım engeller ve kurallar geliştirecektir. Örneğin "aile toplantıları, görüş karşılaştırmalarının husumet ve aşağılama gibi nahoş sonuçlar doğurduğu canlı birer örnektirler. Bu yüzden bu tür ortamlarda genellikle, ülke ve dünya sorunlarını tartışmaktan özenle kaçınılır" (Goethals ve Darley, 1987).

Monteil (1989), okul ortamında aşağılık duygusu hissedenlerin, pozitif benlik imgelerini koruyabilmek için bazı stratejiler geliştirdiklerini ileri sürmüştür: Örneğin durumu terk etmek; rakiplerine yetişmeye ve hatta onları geçmeye çalışmak; diğerleriyle karşılaştırmaya gitmemek ve kendini kendisiyle kıyaslamak; yeni karşılaştırma ölçütleri bularak 'kendini karşılaştırılamaz kılmak' gibi. Özellikle bu sonuncu strateji, farklılaşmanın ince ve etkili bir yolu gibi görünmektedir. Çünkü bu, belirli bir durumda, kazanamayacaklarını anlayan kişilerin hiç olmazsa kaybetmemelerini ve üstelik de yeni kıstaslar sayesinde öz-değerlendirme ihtiyaçlarını doyurmayı sağlar; derslerinde başarılı olamayan öğrencilerin diğer sosyal etkinliklerle ve sosyal ilişkiler planında sivrilmeye çalışmaları bu noktaya bağlanarak yorumlanabilir. Sosyal orijinallik kavramı üzerinde çalışan Lemaine (1979), karşılaştırılamazlık stratejisini inceleyen bir deney gerçekleştirmiştir. Deneyde belirli sayıda çocuk "çadır kurma" rekabeti içine sokulur. Çocuklar iki gruba ayrılır; birinci gruba çadır kurma işi için gerekli tüm teçhizat verilir ve avantajlı kılınırken ikinci gruba bazı şeyler (örneğin ipler) verilmeyerek eksikli/engelli (handikap) kılınır. Sonuçlara göre, avantajlı gruptakiler kendi gruplarına daha sıkı sarılır; eksikli grupta, bağlılığın zayıf, liderin istikrarsız, organizasyonun bozuk olduğu görülür; ancak eksikli grup, diğer grubun kendi çalışmalarını görmesini engelleme eğilimine girip grubun kapısını dışa kapatır ve başlangıçtaki ölçütlerden başka bir ölçüt arayıp ve farklı bir şey yapıp (örneğin çadır etrafına bir bahçe yapma gibi) avantajlı gruptan farklılaşmaya çalışır. Demek ki engelli grup sosyal değerlilik koşullarını yeniden yaratma ve kendisini farklılaştırıcı etkinliklere girme eğilimi taşır; ölçülemez olana sığınıp sosyal görünürlüğünü sağlar. Monteil'e (1989) göre, sosyal farklılaşma bazen oportünist biçimler almakla birlikte, çoğu kez kendisinde bir değer olarak istenir; bu, özellikle, tekillik duygusunun, benlik imgesi bakımından merkezi olması halinde gözlenir. Burada benzer kılıcı davranışlar, kendiliğinde değerli olduğu için değil, psikolojik olarak rahatsız edici durumlardan (tehditkâr

çevre, dışlanma, vb.) kaçınmak için istenir ve yapılır. Bu anlamda, farklılaşma ve farksızlaşma, amaçları bakımından simetrik değildir; farklılaşma iyi bir benlik imgesi oluşturma bakımından zorunlu iken farksızlaşma daha ziyade korunma stratejisiyle ilgili görünmektedir.

Sosyal farklılaşma, bireyin, kendini diğerlerine bağlayan benzerliği rahatlatıcı bir durum olarak değil, değersizleştirici bir durum olarak gördüğü zaman yöneldiği bir süreçtir. Codol ve arkadaşlarının (1980) yaptığı bir araştırma bu soruna eğilmektedir. Deneyde, kişiler arası benzerlik derecesinin objektif olarak ölçülebildiği bir durum yaratılır ve deneklerden benzerlik algıları sorulur. Sonuçlara göre, objektif benzerlik ile algılanan benzerlik düzeyleri arasında şöyle bir ilişki görülür: Objektif benzerlik yüksek olduğunda algılanan benzerlik azalır, buna karşılık objektif benzerlik zayıf olduğunda algılanan benzerlikte zayıf olur. Yani benzerlik arttıkça, deneklerin bunu kabullenmesi zorlaşır. Bu demektir ki, bireyin grup içinde algıladığı benzerlik, kendini bu grubun içine sokup sokmamasına bağlıdır; benzerleriyle birlikte olan birey, bu bütün içindeki benzerliği azaltma eğilimindedir. Codol'un yaptığı bir başka araştırma (1984, a), aynı sonuca işaret etmektedir. Araştırmada 53 itfaiyeci ve defin işleriyle uğraşan 43 mezarlık görevlisine bir soru formu verilir ve grup üyeleri arasındaki benzerlik düzeyleri sorulur. Sonuçlara göre, herhangi bir bireyin kendisi de dahil olmak üzere kendi grubunun üyeleri arasında algıladığı benzerlik, kendisi dahil olmadığında algıladığı benzerlikten daha düşüktür; ayrıca her iki grubun üyelerinin, diğer grup üyeleri arasında algıladığı benzerlik, kendi grubunda algıladığı benzerlikten daha yüksektir. Demek ki, insanın kendisiyle diğeri arasında yüksek bir benzerlik bulmaktan kaçınma ve kendini farklı olarak konumlama eğilimi vardır.

Yine bu çerçevede yapılan bir başka deneyde (Codol, 1984, b) benzerlik ve farklılık algılarının yönü araştırılmıştır. Burada, bir öğrenci örneklemine "bir kişi olarak diğerlerinden farklı (veya benzer) olduğunuzu düşünüyor musunuz?" ve "diğerlerinin kişisel olarak sizden farklı (veya benzer) olduğunu düşünüyor musunuz?" tarzı sorular yöneltilir. Sonuçlar; karşılaştırma modelinin etkili olduğunu göstermektedir; daha açıkçası benzeme konusunda herkes kendinin diğerlerine benzemesinden ziyade diğerlerinin ona benzediğini ve diğerlerinin ondan farklı olmasından ziyade kendisinin diğerlerinden farklı olduğunu düşünmektedir. Oberle ve Aebischer'in (1990) terimleriyle ifade edilirse, bu karşılaştırma oyununda, "benzer olmamak için sadece farklı olmak değil, biricik olmak da gerek.

Bir birey kendisiyle diğerleri arasındaki benzerliği, eğer bu benzerlik ona referansla tanımlanır, yani bireyin kendisi model olursa, daha kolay kabulleniyor. Ayrıca fark, bireyin kendi farkını, yani kişisel biricikliğini ortaya koymayı sağladığında ve aktif, kişiselleştirilmiş bir farklılaşma sürecine gönderdiğinde, daha çok yüceltiliyor". Bu sonuçlar, farklılaşma ve farksızlaşma olguları arasında bir simetri bulunmadığını göstermektedir. Her birey diğerlerinden farklılaşırken diğerleri ona benzemektedir. Ayrıca her birey, diğerlerinden, diğerlerinin kendi aralarında farklılaştıklarından daha çok farklılaşmaktadır; diğerlerini kendimize göre anlatırken, kendimizi bir model olarak sunmakta, ama kendimizi diğerlerinin modellerinden ayırmaktayız; kendimizi diğerleriyle kıyaslanamaz, ama diğerlerini kendi aralarında kıyaslanabilir saymaktayız.

Özetle, insanlarda bir farklılaşma eğilimi vardır, ancak bu eğilim sınırsız değildir. Çünkü sosyal düzen, insanların sonsuza dek farklılaşmalarını, kendi bütünlüğü açısından tehlikeli görür ve genelde benzerlik yönünde bir baskı uygular. Okul ve aile gibi "eğitim kurumları, bireylere hem benzeme (normlara ve grup üyelerine saygı) ve hem de farklılaşma (özerk olma, tekilleşme, aile ortamını terk edebilme) zorunluluğunu algılattırır. Büyümek, gelişmek, kendini gerçekleştirmek, bu iki gereği birlikte yerine getirmeyi gerektirir" (Monteil, 1989). Her şeyden önce, bu ikili gereğin nedenine işaret edelim. Bireyler tekilleştiklerinde sosyal olarak görünür bir hale gelir ve dikkat çekerler. Ama farklılaşmanın derecesi önemlidir; belirli bir eşikten itibaren farklılık, bir sapma olarak algılanır ve bu durumda grup normlarından isteyerek sapan bireye karşı dışlayıcı bir tavra girilir.

... *Primus Inter Pares*

Bu iki gereğin eşzamanlı olarak yerine getirilmesi mümkün müdür? Benzeme ve farklılaşma süreçleri eşzamanlı olarak işleyebilir mi? Codol'un P. I. P. Etkisi adıyla tanınan araştırmaları, soruna yeni bir bakış açısı getirmektedir. Bu araştırmalardan birinde (1979) bir grup deneğe, aynı iş, bazen işbirliği, bazen de rekabet üstünde merkezileşmiş olarak verilir; yani bazen biri, bazen da diğeri, norm olur. Deneklerin duruma göre, partnerlerine kıyasla kendilerini bazen daha işbirlikçi, bazen da daha rekabetçi olarak niteledikleri gözlenir. Burada iki olgu önemlidir: Bir yandan bireyler, kendileri hakkında iyi bir görüntü vermek için, referans noktasının normlarına uyduklarını vurgular; bu uyum, sosyal olarak zorunlu olmakla birlikte, orijinalliği ve tekilliği yok eder. Öte yandan farklılıklarını

korumak, ama bunu, normlara uygunluklarını azaltmadan başarmak isterler. Bu durumda, tek seçenek normlara diğerlerinden çok daha fazla oranda uymaktır. Bu olgu "benzerleri arasında en iyi olmak" *(Primus Inter Pares)* ya da P.I.P. Etkisi veya "Benliğin Üst Uyumu" olarak adlandırılır.**85**

İçinde yaşadığımız sosyal ortamlar, genelde normlara bağlanmış ortamlardır; yani neyin, ne zaman ve nasıl yapılacağı hakkında birtakım kuralların hüküm sürdüğü ve sosyal onayın koşullarının belirlendiği ortamlardır. Hepimiz bu kuralların öngördüğü tutum ve davranışları sergilediğimiz ölçüde kabul görürüz. Neyin norm olduğu gruplara göre değişir; örneğin bir lise sınıfında iyi notlar almak (çalışkan olmak), bir üniversitenin öğretim üyeleri grubunda araştırma ve yayın yapmak, iş adamları grubunda müteşebbis olmak, bir sanatkârlar grubunda yaratıcı olmak norm olabilir. Bu gruplarda, diğerlerinin olumlu geri bildirimleri, normalde, söz konusu norma uygun olmaya bağlıdır. Eğer birey "bu marka imgeleri"nden yararlanmak istiyorsa, durumun ve grubun ona dayattığı normlara uymak zorundadır. Böylesi bir durumda benlik-imgesinin zedelenmemesi kolay değildir; çünkü hoşa gitme, onay alma arzusu ile tekilliğini koruma, farklılaşma arzusu arasında bir çatışma vardır. Ancak benliğin daha üst bir uyumu sayesinde, iki arzu eşzamanlı olarak doyurulabilir; söz gelişi bir yabancı dili bilenler arasında, o dili en iyi bilmek veya en çok sayıda dil bilmek; çalışkanlar arasında en çalışkan, yaratıcı insanlar arasında en yaratıcı olmak bu çatışmanın mümkün çözüm yollarından biridir. S.S.C.B.'de ekonomik planlamanın ilk dönemlerinde ortaya çıkan Stakhanovizm'in, verimi yükseltilmek istenen işçiler için böyle bir model sunduğu söylenebilir. Günlük yaşamda, çeşitli kurumlarda gözlenen "gayretkeşlikler", "işgüzarlıklar" ve "kraldan çok kralcı olmalar" aynı çerçevede değerlendirilebilir. Ordu, şirketler ve dinsel cemaatler, P. I. P. etkisinin gözlenmesine uygun ortamlardır; bu tür ortamlarda P. I. P. etkisi, normdan sapmaksızın ve dışlanma riskine girmeksizin farklılaşmayı sağlar. Bazı azınlık gruplarının durumu da buna yaklaşmaktadır. Karaçaylar üzerinde yapılan bir araştırmada (Meşe, 1991), kolektif kimliğin kişisel kimliklere nazaran fazla başat olması ve üstelik Karaçay Türklerinin kendilerini genel Türk toplumundan "Türk değerlerine, kültürüne, geleneklerine" daha çok sahip olma bakımından farklılaştırmaları, P. I. P. etkisinin önemli bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Bu tür bir olgunun Çerkezlerde ve Yörüklerde de mevcut olduğunu gözlemek mümkündür.

Toparlarsak, kendini diğerleriyle kıyaslama, hangi yönde ve hangi motivasyonla yapılırsa yapılsın, kimlik inşasını sağlayan en önemli süreçlerinden biridir. Bu bölümde ele aldığımız şekliyle sosyal karşılaştırma, bireysel farklılaşma olguları üstünde odaklaştığından, esas olarak kişisel kimliğin oluşumunu hazırlayan bir etkinlik olarak görünmektedir. Ancak konu, gruplar arası düzeye aktarıldığında, sosyal karşılaştırmaların kolektif kimliğin inşasının da temel bir süreci olduğu açıkça görülmektedir.

III. 2. Kimliğe Açılan Kapı: Kategoriler

"Bir vokabüler, sözcüklerdir; ama aynı zamanda düşüncelerdir, bir mantık, bir felsefe, hatta bir metafiziktir; onu kabul eden, onunla mücadele etmek için bile olsa, kendi içinden yüklenmiş, saldırıya uğramıştır"

H. Massis

Kategoriler oluşturmak, nitelikleri ortak veya benzer olan şeyleri bir araya koymak demektir. Bu nitelikler, şeylerin görünen objektif nitelikleri olmayabilir; çeşitli şeyler, yararlılıkları, işlevsellikleri, görünme sıklıkları, değerleri gibi farklı açılardan aynı veya ayrı kategorilere konabilir. Kategorilendirme "insanın, çevresini kategoriler (insan, eşya, olay grupları) halinde düzenlemeye yönelik psikolojik süreçlerdir" (Tajfel, 1972). Söz konusu kategoriler, bireyin eylemleri ve niyetleri veya tutumları bakımından birbiriyle eşdeğerli veya birbirine benzer gördüğü insan, eşya ve olay grupları ya da bunların belirli niteliklerini kapsayan gruplardır.

Bu haliyle bilişsel bir nitelik taşıyan kategorilendirme, temel insani bir etkinliktir. Çeşitli yazarlara göre, kategorilendirme süreçleri hayati bir önem taşırlar; çünkü pratik bir rol oynarlar, çevreyi bölümlemeyi ve bir açıdan benzer, bir başka açıdan farklı görülen öğeleri toplamayı sağlarlar. Böylece anlamlı, açıklanabilir ve öngörülebilir bir dünyanın bilişsel olarak inşasını kolaylaştırırlar. Kategorilendirmenin rolü, çevreyi sistematikleştirmektir ve sistematikleştirme, basitleştirmeyle mümkündür. Bu süreçte insan, çevresinden gelen enformasyonları ayıklar, süzgeçten geçirir, uyaranlar arasındaki bazı benzerlikleri abartıp bazı farklılıkları da görmezden gelerek gerçekliği basitleştirir (Fiske ve Taylor, 1991).

Kategorilendirme, insana çevre değişikliklerıyle başa çıkma imkânı verir; yaşam olaylarının anında tanınmasını ve bir düzen içine konmasını sağlar; bu, bir bilişsel tasarruf imkânıdır. Bu sayede bireyler, çeşitli şeylerle yeniden karşılaştığında onları tanır ve her seferinde yeniden öğrenmek zorunda kalmaz. Objeler ve özellikleri, belleğe depolanıp kullanılabilir ve hareketli bir tarzda tutulur ve yeni bir objeyle karşılaşıldığında kıyas noktası işlevi görürler. "Bireyin çevre üstüne eylemleri ve çevreden gelen enformasyonun bütünleştirilmesi gerektiğinde değiştirilebilir nitelikte bilişsel karşılama yapılarının varlığına bağlıdır; bu yapılar bilişsel şemalardır" (Monteil, 1989).

Kategorilendirme, her türlü olaydan bağımsız olarak dil pratiğimizin de sürekli bir özelliğidir. Ampirik dünyayı betimleme, büyük ölçüde dilin tasnif işlevine dayanır; karşılaştığımız her yeni uyaranla ilgili olarak sorduğumuz "bu nedir/kimdir?" soruları bir tasnif cevabı ister; yani bu yeni şey ya da kişi hangi kategoriye girer? sorusunun cevabını. Bu en kolay, en kısa yoldur; bizi yeni şeyler arama ve hatta bu şey ya da kişinin nasıl bir şey ya da kişi olduğunu araştırma çabasından kurtarır. Bu şeyle (kişiyle) kategorinin diğer öğeleri arasındaki benzerliklerden hareketle, bir başka deyişle çıkarım yoluyla cevap buluruz. Benzerlikleri öne çıkarıp farklılıkları dikkate almayız. Bu gözlemler, bizim, çeşitli nesneleri, olayları, durumları ve insanları onların tekil, kişisel özelliklerinden hareketle değil, ait oldukları kategori hakkında bildiklerimizden hareketle değerlendirdiğimizi gösterir. Bunun altında "eğer, bu kişiler aynı kategoriye aitseler, hepsi de benzerdirler" fikri vardır; bunun sonucunda "birini tanıdın mı, hepsini tanırsın"a varılır.

Kategoriler arası farkın abartılması, algıda uyaran grupların arasındaki kontrastın belirginleştirilmesiyle paraleldir. Örneğin, elimizde beyazlığı (veya aydınlık düzeyi) soldan sağa doğru giderek azalan bir gri zemin düşünelim. Bu zeminde iki çember çizelim. Deneklere sorulduğunda, her bir çemberin içindeki alanı gerçektekinden daha homojen olarak algılamaktadırlar. Buna karşılık iki çember arası farkı ise olduğundan daha fazla bulmaktadırlar(Doise, 2003, s.254).[86]

Bu Tajfel'in ilk çalışmalarının da bir örneğidir. Algısal kontrast alanındaki çalışmalarında da, çeşitli nesneler, farklı kategoriler halinde gruplandırıldığında, yukardaki örneğe benzer bir şekilde, aynı kategorideki nesneler, birbirinden fiziksel olarak farklı da olsalar, benzer olarak algılanmaktadır. Buna karşılık, bu kategorinin diğer kategoriyle farkı abartılmak-

tadır; yani kategorilendirmenin, farklılaştırıcı etkisi söz konusudur. Deneysel bir çalışmasında Tajfel, deneklere farklı uzunlukta 8 çizgiyi tek tek gösterir ve her birinin uzunluğunu tahmin etmelerini söyler. Deney koşulunda, çizgileri gösterirken, kısa olan 4 tanesini A, uzun olanları da B etiketiyle sunar. Tahminlere bakıldığında görülür ki, A etiketli çizgiler, birbirlerine, gerçekte olduklarından daha yakın uzunlukta tahmin edilmiştir; B etiketli çizgiler arası benzerlik için de aynı şey söz konusudur. Üstelik A ve B etiketli iki çizgi kategorisi arasındaki fark da olduğundan daha büyük görülmüştür. Demek ki denekler, aynı kategorideki çizgiler arası farkı azaltırken, farklı kategoridekiler arası farkı büyütmüşlerdir.

... Kategorilendirmede bilişten duyguya

Tajfel'in deney sonuçları, stereotiplerle yapılan alan çalışmaları tarafından da desteklenmektedir. Billig,[87] insanları, basitçe, Fransız/Alman, beyaz/siyah, kadın/erkek olarak etiketlendirmenin, onlar hakkındaki yargılarımızı etkilediğini, aynı adı taşıyanların birbirine, gerçektekinden daha benzer, ayrı ad taşıyanların da gerçektekinden daha farklı algılandığını belirtmektedir. Örneğin insanlar, Almanların birbirine çok benzer ve Fransızlardan çok farklı olduklarına inanmaktadır. Aynı inançlar, kadın-erkek ve beyaz-siyah kategorileri arasındaki kıyaslamalarda da söz konusu olmaktadır. Billig, A ve B çizgileri arasındaki benzerlik veya farkların abartılmasının rahatsız edici olmadığını, ancak konu insanlar olduğunda bunun tehlikeli sonuçlar doğurabileceğine işaret etmektedir (Billig, 2003, s. 466). Zira bunlar günlük düşünceye, yani sağduyuya stereotipler halinde nüfuz etmekte ve insanlar, düşünmeksizin, sağduyudaki bu kalıplara göre tepkide bulunabilmektedirler. Kristeva, yabancı teriminin nötr olmadığını, aleyhte ve hatta tehditkar bir takım yüklerle dolu olduğunu; dolayısıyla kendilerinin yabancılara karşı açık olduğuna inanan insanların bile, nihai olarak, 'yabancı' diye etiketlenen kişiyi, bir *"outsider"* olarak göreceğini belirtir (Billig, s. 466'dan alıntı).

Yapılan bazı deneylerde de grup içi benzerliklerin güçlendirilmesi ile ile gruplar arası farkın güçlendirilmesi birlikte görülmektedir (Doise, Deschamps ve Meyer, 1978).[88]

Deschamps ve Doise'ın[89] İsviçre'de üç farklı dil grubundan oluşan bir örneklem üzerinde yaptıkları bir araştırma, kategorilendirmenin, grup içi ve gruplar arası algıdaki etkisini ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere İsviçre'de Almanca, Fransızca ve İtalyanca konuşan üç topluluk vardır *(German-Swiss, French-Swiss; Italian-Swiss)* bunlardan son ikisi Latin kö-

kenli, ekonomik olarak daha pasif ve ayrıca azınlık konumundadır. Latin kökenliler, Germanik kökenlilerden pek çok bakımdan ayrılmaktadırlar.

Araştırmacılar, kategorilendirmenin bu gruplar arasında nasıl bir etkisi olacağını test etmek üzere Cenevre'de bir okulda 14 yaş civarında bir örneklem üzerinde çalışır. Araştırmada çocuklar, 3 dil grubundan insanların betimlenmesinin istendiği bir soru formunu (8 dereceli 16 sıfat çiftinden oluşan bir ölçek) cevaplarlar. İki deney düzeni hazırlanır. Birincisinde, betimlenmesi/tanımlanması istenen gruplar, söz konusu üç dil grubudur. İkincisinde ise bu gruplardan sadece ikisi alınır ve bunlara Almanya Almanları *(German from Germany)*, Fransa Fransızları *(French from France)* veya İtalya İtalyanları *(Italians from Italy)* gibi bir dış grup eklenir. Araştırma 1974 sonunda İsviçre'de yapılan yabancılar hakkındaki büyük referandumdan hemen sonra gerçekleştirildiği için, soruların hazırlanmasında oldukça hassas davranılır, örneğin 16 sıfat çifti arasında 'değer yargısı' içeren sıfatlara yer verilmez. Çocuklardan kendilerine verilen üç grubun adlarının ilk harfini ölçeklerdeki derecelerin üstüne yerleştirmeleri istenir.

Sonuçlar genel olarak beklenen yönde çıkmıştır. İlk koşulda üç dil grubu belirli ölçüde farklılaşmaktadır, ancak Latin gruplar arası fark düşüktür. Çocuklara bir dış grup verildiğinde Alman kökenliler ile Fransız veya İtalyan kökenli İsviçreliler arasındaki farklar azalmaktadır (Fransız ve İtalyan kökenliler arasındaki fark zaten düşük olduğundan anlamlı bir değişme görülmemektedir).

... Çapraz kategorilendirme ve birlikte değişim

Kategorilendirmenin farklılaştırıcı etkisi genel ya da zorunlu bir olgu mudur? Literatürdeki bazı araştırmalar, kategori etkisini hafifleten veya bu etkinin bağlama/koşullara göre değişebileceğine işaret etmektedir.

Sosyal psikolojik araştırmalar, birden fazla kritere göre insanların kategorilendirilmesi halinde, aralarındaki kontrastların göreceli olarak azaldığını ortaya koymaktadır. Belirli bir sosyal alanda, kategoriler arttıkça ve buna bağlı olarak çoklu kategori aidiyetleri meydana geldikçe, kontrastlarda bir azalma görülmektedir. Örneğin cinsiyet bakımından ayrı kategorilerde yer alan kadın ve erkekler, kentli-köylü kategorilerine ayrıldıklarında, bazı kategorilerde birlikte bulunurlar.

Bu noktadan hareket eden Doise ve Deschamps[90] (1979), Cenevre'de bir okulda kız ve erkek çocuklarla bir araştırma düzenler. Araştır-

maya aldıkları çocukları, yarı yarıya kız ve erkek karışık olmak üzere, 'kırmızı' ve 'beyaz' gruplara ayırırlar. Böylece mavi ve kırmızı gruplarda yer alan çocukların yarısı, bir başka kritere (cinsiyet) göre farklı bir gruptan olmaktadır. Basit kategorilendirme durumunda, yani kız-erkek şeklinde bir ayrım olduğunda, kız çocukları, kendi grup-içi benzerliklerini olduğu gibi, erkeklerden farklarını da olduğundan daha fazla görürler. Bu doğrultuda, çapraz kategorilendirme durumunda da, her grupta, kişilerin yarısıyla benzerlik, diğer yarısıyla ise farklılık görülmesi gerekir. Ama bu bir gerilim kaynağıdır: Bir kişi, kendisiyle aynı gruptan olanların bir kısmından kendini nasıl farklılaştıracaktır? Deneye basit kategorilendirme koşulunda yarı yarıya erkek ve kızlardan oluşan 12 kişilik 5 grup (toplam 30 kız+30 erkek); çapraz kategorilendirme koşulunda da yine aynı sayıda çocuk katılır; ancak burada, her bir grupta 3 kız mavi ve 3 kız kırmızı olarak adlandırılır; erkekler de yine aynı şekilde ayrılır. Deney düzeninde bir büyük masanın bir köşesine 6 erkek, onlara köşegen konumda da 6 kız oturtulur; ama kızların ve erkeklerin 3'ü mavi, 3'ü kırmızıdır. Deney sırasında çocuklar iki kez ve tek tek çeşitli başarı oyunları (bulmacalar, desen tamamlama, vs) oynadıktan sonra, her bir çocuğa grup arkadaşlarının 'kaç oyunda başarılı oldukları' sorularak not vermesi istenir. Bunun için her çocuk, üzerinde 12 ismin yer aldığı bir soru kâğıdını doldurur. Soru kâğıdında basit kategorilendirme durumunda, herhangi bir grupta 12 erkek adı varsa, bunların ikisi yerine iki kız çocuğu konur; 12 kız varsa 2 erkek ikame edilir. Çapraz kategorilendirme durumunda da aynı şey yapılır, yani iki kız veya erkek çocuk adı değiştirilir.

Sonuçlara göre, renklere ayrılmadan, bir masanın bir yanında 12 kız, öbür yanında 12 erkek çocuğun yer aldığı basit kategorilendirme koşulunda çalışan çocuklarda, kendi grubuna ve öteki bir gruba verilen notlar büyük oranda farklılaşır, ama bu fark çapraz kategorilendirme durumunda, ne cinsler, ne de renkler arasında görülmez. Demek ki çapraz kategorilendirme, kategorilendirmenin farklılaştırıcı etkisini ortadan kaldırmaktadır.[91]

Doise'a[92] (2003) göre, her birey hayatta pek çok aidiyet kategorisinin kesişme noktalarında yer almaktadır. Ancak aynı bir aidiyeti paylaştığımız biriyle beraberken, çoğu kez, diğer kimlikler önemsizleşmekte ve dolayısıyla çaprazlamanın etkisi silinmektedir; bireysel karşılaşmalarda, kolektif olarak karşılaşmalara kıyasla, birbiriyle tek tek karşılaşan kişiler daha bağımsız hareket etmektedirler.

Görüldüğü üzere, Doise ve Deschamps, daha sonraki çalışmalarında, kategorilendirmenin farklılaştırıcı etkisine ilişkin görüşlerini kısmen değiştirerek, bu modelin işlemediği durumlara işaret etmektedirler. Çapraz kategorilendirmeden başka, Deschamps'ın 'birlikte değişim' *(covariation)* modeli de bu yöndedir: Bazı durumlarda, grup içi farklılaşma ve gruplararası farklılaşma birlikte görülebilmektedirler. Bu konuya, daha sonra 'kendini kategorilendirme' bölümünde tekrar döneceğiz.

Kategorilendirmenin grup içi benzerliği artırıcı etkisinin bir başka istisnası, 'uyuz keçi etkisi' *(brebis galeuse)* konusunda yapılan çalışmalardan gelmektedir. Uyuz keçi etkisi terimi, gruplar arası ilişkiler bağlamında, eş zamanlı olarak iç grubun, sosyal olarak arzulanır üyeleri yüceltilirken sosyal olarak itici, antipatik (ya da arzu edilmeyen) üyelerinin ('uyuz keçi') aşağılanması olgusunu belirtmek için kullanılmıştır (Marques, Yzerbyt, Leyens). Antipatik grup üyeleri, grubun kimliğini, tıpkı dış grup üyeleri gibi olumsuz olarak etkilemektedir ve bu nedenle, tıpkı dış grup üyeleri gibi, olumsuz olarak yargılanmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında, grup içi benzerliğin her zaman yüksek olduğu veya korunduğu söylenemez; bazı durumlarda grup içi farklılaşmalar açıkça görülmektedir.

Deschamps, kimlik tanımının bireysel veya kolektif yanlarından hangisinin vurgulanacağının ve ortaya konacağının gruplar arası ilişki bağlamına bağlı olduğu görüşündedir. Burada temel fikir, gruplar arası güç ilişkisi, grup üyelerinin kimlik tanımlarını etkiler. Bir grubun diğeriyle ilişkisinde hâkim konumda olan grup, kimliğin bireysel terimlerle ifadesine; tabi konumda olan ise kolektif terimlerle ifadesine uygun bir ortama sahiptir. Lorenzi-Cioldi,[93] Deschamps'ın açtığı yolda ilerleyerek, koleksiyon tarzı gruplar ve katışık *(agregat)* gruplar ayrımını geliştirir. Hâkim gruplar, daha ziyade kişisel özelliklerinde tanımlanmış bireylerin bir koleksiyonu gibidir; buna karşılık tabi gruplar, daha ziyade grubun nitelikleriyle tanımlanmış ve birbirinden büyük bir farklılaşma göstermeyen bireylerin bütünüdür.

Daha saygın, daha yüksek, daha prestijli bir konumdaki hâkim grubun üyeleri, daha düşük statüdeki tabi grubun üyelerini birbirine benzeştirme, yani dış-grubu homojenleştirme eğilimindedir. Buna karşılık tabi grubun üyeleri, iç ve dış grubu, aynı oranda homojenleştirirler. Ayrıca grupların üyeleri, erkeksi ve kadınsı imajlar taşıma bakımından da ayrılırlar. Özerklik ve bağımsızlık gibi özelliklerin erkeksi özellikler sayıl-

dığı dikkate alınırsa, hâkim grup üyeleri daha erkeksi *(masculin)* bir şekilde görülmektedir.

Doise (2003), iç-gruba ve dış-gruba ilişkin enformasyonların ele alınış ve işlenişinde bir simetriklik bulunmadığını; örneğin grup içi hakkında spesifik kategoriler kullanılırken, öteki gruplar hakkında genel kategorilerle yetinildiğini öne sürmektedir.

İç-grubun heterojenliği, sosyal karşılaştırma bakımından da ödüllendiricidir. Bu durum, 'insanların kendi görüşlerini paylaşanların sayısının paylaşmayanlarınkinden daha çok olduğuna inanmalarını ifade eden literatürde 'sahte konsensüs yanlılığı' *(false consensus bias)* olarak adlandırılan bir olguyla ilişkilidir. Bu olgu, yani 'bireylerin kendi görüşlerinin başkaları tarafından paylaşılma düzeyini abartma eğilimleri' *("çoğu kişi benim gibi düşünüyor")*, bizi onaylayan veya bize katılanların çeşitliliği halinde daha çok işe yaramaktadır; bir başka deyişle farklı farklı insanlar tarafından onaylanmak, aynı tip insanlar tarafından desteklenmekten daha çok işlevseldir. Aidiyet grubunun farklı farklı kişilerden oluştuğuna inanç, fikirlerimizin doğruluğunu artırıcı bir etkide bulunur.

Dış grubun daha basit olarak algılanması, bazı sosyal psikologlar tarafından bilişsel bir perspektifte açıklanmıştır. Bu konuda çeşitli bilgi-işlem süreçlerini vurgulayan Linville ve Fischer (1998) aidiyet grubuna aşinalık ya da *yakınlık (familiarity)* düzeyimizin daha fazla oluşuna dikkat çekmiştir. Aidiyet gurubuna daha çok yakın olmamız nedeniyle, iç grubun zihnimizdeki temsili, dış grubunkinden daha ayrıntılıdır ve bu dış grubu daha homojen olarak algılamamıza yol açar.

İkinci bir açıklama, dış grubu tanıma vasıtamızın prototipik niteliğine dayandırılmıştır. Bu görüşü savunan Park ve Hastie'ye (1987) göre genellikle dış-gruplar, önce onlara ilişkin prototiplerin öğrenilmesi yoluyla tanınırlar. Bir grubun prototipik özellikleri öğrenildikten sonra tanınması, bu grubun algısal çeşitliliğini azaltıcı bir faktördür.**94**

Ancak bazı araştırmaların bu asimetri durumunun tersine çevrilebileceğini gösterdiğini; örneğin olumlu özellikler konusunda iç-grup hakkında da genel kategorilere başvurulurken, öteki gruplar için daha spesifikleştirme ihtiyacı duyulmakta, ötekilerde, 'iyiler' ve 'kötüler' ayrımına gidilmektedir. Buna karşılık olumsuz özellikler söz konusu olduğunda dış grup hakkındaki enformasyonlar genel kategorilerle, aidiyet grubu hakkındakiler ise spesifik kategorilerle ele alınıp işlenmektedir.

Bu yorumlar, atıf alanındaki çalışmaların katkılarıyla nüanslandırılabilir. Atıf alanındaki çeşitli araştırma sonuçları, bir insanın (aktör) sosyal grubunun ya da kategorisel aidiyetinin, atıf süreçlerinde büyük bir etkisi olduğunu saptamışlardır. Hewstone ve Jaspars'ın[95] (1990) ortaya koydukları gibi, iç grubu ve dış grubu algılamadaki farklılık, 'aktör-gözlemci farkı'na (Jones ve Nisbett) benzemektedir. Şöyle ki birey kendi aidiyet grubundaki bir kişinin davranışıyla ilgili açıklama yaptığında, farklı bir durumdadır: Gözlediği davranış hakkında daha çok veriye sahiptir; daha detaylı bir değerlendirme için gerekli öğeler vardır; empati kurma şansı yüksektir; bu açıklamada, kendisi için kullandığı terimlere benzer terimlerle analiz etme eğilimindedir. Dolayısıyla dış grup üyelerine kıyasla, iç grup üyelerinin pozitif davranışlarını daha çok dispozisyonel ve daha az durumsal atıflarla açıklayacaktır. Ancak negatif davranışlarda –benlik saygısını koruma güdüsüyle- bunun tersini yapacaktır.

Tajfel'in klasik modelinden sapmalar konusunda, çapraz kategorilendirme, birlikte değişim, grup içi 'uyuz keçi' ayrımı, koleksiyon ve katışık gruplar ayrımı adları altında zikrettiğimiz olguların dışında, kategorilendirmenin farklı bir tipi olan *kategori prototipikliği* zikredilebilir. Bu konuya, stereotiplerden sonra tekrar döneceğiz.

III. 2. a. Önyargı ve Stereotipler

"Mitolojik alçak sular dönemindeyiz"

E. Morin

İnsanlar, tek tek izole bireyler olarak değil gruplar içinde yaşarlar. Grup içinde sosyalleşir ve şekillenirler. Burada kapalı bir tek grup değil çeşitli gruplar söz konusudur. İnsanın, ilişkileri çerçevesinde sosyalleşmesi ve kimliğinin şekillenmesi tek bir grup içinde ve kapalı bir ortamda gerçekleşmez. *Hiçbirimiz sadece bir tek gruba ait değiliz;* üstelik aidiyet gruplarımızın dışında referans gruplarımız da vardır. Bu durumda bizi az veya çok etkileyen çeşitli sosyal bütünlerin varlığı ve bunların bazılarının içinde, bazılarının dışında yer almamız söz konusudur. "Bu grupların varlığı, her birimizin zihninde her an ve sürekli olarak mevcut değil. Günlük yaşamda, çeşitli sosyal kategorilerin ve grupların kendilerini zihnimize dayatma gücünden uzak olduğu çok sayıda türlü durumlar vardır" (Aebischer ve Oberle, 1990). İçinde yaşadığımız bir semt, bir kent veya bir ülke-

nin farklı sosyo-demografik kesimler barındırdığı, nüfusun heterojen bir yapı gösterdiği ve farklı kökenlerden insanların bir arada yaşadığı sosyolojik bir dengesinden söz edilebilir. En azından kentleşme sürecinin belirli bir aşamasına kadar ilerlemiş toplumlarda büyük kentler, çeşitli sosyal kesimleri ve çeşitli yerlerden gelmiş nüfus gruplarını barındırır; bu heterojen nüfus, caddelerde, meydanlarda, parklarda, eğlence yerlerinde, mağazalarda ve hizmet kurumlarında bir araya gelir. Örneğin İzmir gibi bir kentte, genç, yaşlı; kadın, erkek; müteahhit, inşaat işçisi, banka müdürü, tütün üreticisi, midyeci, piyangocu, boyacı, profesör, öğrenci, şoför, kabzımal, Bergamalı, Afyonlu, Laz, Çingene, Amerikalı, Çerkes, Kürt, Arnavut, vb. zaman zaman aynı mekânları paylaşır. Bir olay, bir kıvılcım bu insanlarda bazı tutum ve davranışları ortaya çıkararak sosyal barışı bozabilir; örneğin bir terör olayı, bir patlama, bir kamyonun sokakta bir çocuğu ezmesi veya bir gecekondunun belediye kararıyla yıkılması, o ana dek günlük yaşamda gizli kalmış, bilinçaltı, gizil veya bastırılmış bazı eğilimleri su yüzüne çıkarabilir; bu eğilimler gruplar arası farklılaşma davranışlarına, önyargı ve stereotiplere ve hatta ayrımcılığa kadar varan çeşitli oluşumlara yol açabilir. Bir anda herkes, birtakım dış grupların varlığının farkına varır; gruplar arası kontrastlar belirginleşir; dış gruplar ilgili insanların zihninde daha "önemli" bir niteliğe bürünür. Dış grup çeşitli özellikler yüklenerek inşa edilir ve dış grubun varlığıyla diyalektik bir ilişki içinde iç grup oluşturulup tanımlanır. Her iki grubun üyelerine birtakım özellikler atfedilir ve bu iki grup, iki farklı kategori olarak algılanır. İki grup arası mesafe büyütülür; iki grubun üyeleri birbirinden tamamen farklı, aynı grubun üyeleri ise benzer olarak algılanır. Sosyal psikoloji terimleriyle, bir yandan kategoriler arası (inter-categoriel) farklılaşma, öte yandan kategori içi *(intra-categoriel)* benzeşme abartılır; kuşkusuz aslında ne iki kategorinin insanları arasında kesin bir farklılık, ne de aynı kategoriden olanlar arasında kesin bir benzerlik/homojenlik vardır.

Bu tür abartmalar, özellikle aşina olmadığımız, belirsizlik ve korku yaratan durumlarda açıkça görülür. Bu durumlarda sıkça karşılaşılan rivayetler, karşıt gruplar arasındaki mesafeyi artırarak gerilim kaynağı olurlar. Rivayet olaylarında "muteber", arzulanır ve gerçek gibi görünen birtakım enformasyonlar, bazı sosyal gruplara aleyhine döndürülür. Farklılıktan korku, değişme kaygısı ve endişeyi azaltma güdüleriyle, yoruma açık bir malzemeye duygusal ve "rasyonel" bir tutarlılık getirme çabasına girilir ve bu çaba içersinde insanların fantazmları mitlere ve kolektif bir hezeyana dönüşür. İnsanlar kendilerini dahil ettikleri bir iç-grup *(in-group)* ve karşı-

larında bir dış-grup *(out-group)* ya da "biz" ve "onlar" kategorileri yaratırlar. İç ve dış gruplar birbirinden kesin hatlarla ayrılıp farklı nitelikler yüklenirler. Bu, *sosyal kategorilendirme* işlemidir.

Bu durumda insanları gruplar halinde tasnif etmek demek, onlara çeşitli özellikler atfetmek, bir takım olumlu veya olumsuz nitelikler yüklemek demektir. Gruplar kendilerini tanımlayan özellikleri bir kez yüklendiğinde, bu gruplara mensup bireyler de toptan ve peşinen aynı özellikleri yüklenmiş olmaktadırlar. Bu nedenle sosyal psikologlar, gruplara ilişkin önyargı ve stereotipleri (kalıp yargıları), kategorilendirmenin doğrudan bir sonucu olarak görmektedirler.[96] Önyargılar, genelde, bir gruba karşı yüklenen olumsuz dogmatik yargılardır. Bu gruptan olanlar, kendi yaptıkları veya özellikleri nedeniyle değil, aidiyetleri nedeniyle olumsuz bir yargının hedefi olurlar. Örneğin Kafka'nın Dava adlı kitabında, romanın kahramanı olan K, ne olduğunu bilmediği bir suçtan dolayı yargılanır ve mahkûm edilir. Önyargı, bir diğer terimle peşin hüküm, belirli bir grup hakkında hiç bir kanıt veya tanıklık olmadan, önceden oluşturulmuş bir yargı olarak, bu gruba karşı olumsuz davranma eğiliminin ifadesidir.[97]

Aynı şekilde stereotipler de çeşitli gruplar hakkında sahip olduğumuz kaba fikirler, kanaatler, imajlardır; günlük sohbetlerde, kitle iletişim araçlarında, edebiyat ve sanat ürünlerinde, vb geliştirilen ve iletilen 'hikmet-i kendinden menkul' genel iddialar veya yorumlardır; sosyal psikoloji terimiyle, 'zımnî teoriler'dir. Gruplara yüklenen olumlu veya olumsuz imajlardır. Lipman (1922) tarafından 'kafamızdaki imajlar' olarak tanımlanan stereotipler, geniş anlamda çeşitli eşyalar (araba modelleri), yerler (kentler, kafeler), olay veya durumlar (terör, moda defilesi, grev), kültür-sanat eserleri (müzik türleri, filmler, gazeteler) veya kişilere atfedilen özellikler bütünü olarak kullanılmaktadır. Bu özellikler lehte veya aleyhte olabildikleri gibi, aynı bir kişi veya grup, bir konuda olumlu, bir başkasında olumsuz stereotiplerin hedefi olabilmektedir. İşte bunun mizahi bir örneği:

Cennet veya cehennem neresi?

Cennet, öyle bir yerdir ki
Fransızlar aşçıdır,
İtalyanlar sevgilidir,
İngilizler polistir

Almanlar mekanisyendir
Ve her şey
İsviçreliler tarafından düzenlenmiştir

Cehennem öyle bir yerdir ki
İngilizler aşçıdır
İsviçreliler sevgilidir
Almanlar polistir
Fransızlar mekanisyendir
Ve her şey
İtalyanlar tarafından düzenlenmiştir

Stereotipler ve önyargılar, her ikisi de, bilişsel evrenimizin ögeleridir; insanın gerçekliğe ilişkin sosyal ve zihinsel temsillerinin bir biçimidirler. Çoğu kez birbirine karıştırılarak biri diğerinin yerine kullanılan bu iki kavramdan stereotip daha çok zihinsel temsiller ve algılar düzeyinde yer alan bir bakış çerçevesi, bir tür lens gibi işlerken, önyargı, bunun hemen ardından oluşan *değerlendirme ve yargı oluşturma düzeyinde* yer almaktadır.

... Önyargı ve stereotipler: Kimlik inşasının tuğlaları mı?

Önyargı ve stereotipler, kolektif kimlik inşasında önemli bir rol oynarlar. Çünkü yöneldikleri bir dış grubun tüm üyelerine yapıştırılan damga ve etiketler olarak, bu grubun bizim gözümüzdeki anlamını tayin ederler. Bir grup insana baktığımızda birbirinden farklı bireyler veya tek tek kişiler görmek yerine, hepsi de aynı renge, aynı sese, aynı özelliklere sahip, birbirinin kopyası olan, biri diğerini yansıtan insanlar görme sonucunu doğururlar. Bu tavır genelleştiğinde, sosyal hayatı, farklı önyargı ve stereotiplerin yapıştırıldığı grupların sahnesi veya aktörleri topluluklar olan bir oyun sahnesi gibi görmeye götürür. Toplum farklı gruplardan oluşur, ama grupların her biri kendi içinde homojendir. Bu demektir ki önyargı ve stereotipler, her bir grubun kendi içinde paylaştığı ortak hakikatleri ifade ederler. Belirli bir gruptan olmak, bu grubun önyargı ve stereotiplerini paylaşmak, örneğin gruptaki diğer kişilerin sevdiklerini sevmek, sevmediklerini sevmemek anlamını taşır. Stereotipler, dış grubu olumsuzlayıp aidiyet grubunu yücelterek bireylere bir tür farklılık duygusu, yani bir kolektif kimlik duygusu kazandırır.

Önyargı ve stereotiplerin sosyal farklılaşmayı inşa edici bir işlev görmeleri, etnolojik bulgularla da desteklenmiştir. Örneğin Eskimolar, Kızıl-

derililer ve Antik Yunan'da da etnosantrizm olguları görülür. Çeşitli ilkel toplumlarda türeyiş mitleri ve destanları, iç-dış grup farklılaşmasını işleyen figür ve motifler taşır. Kendi etnik grubu dışındaki tüm kültürlerin reddiyle karakterize edilen ve gerçek bir kültürel heterofobi olarak tanımlanan birincil etnosantrizm ile diğer bir kültürün reddinden ziyade kendi kültürünün abartılı bir şekilde yüceltilmesini ve kendi kültürünün merkeze konmasını (bireysel plandaki egosantrizm veya Derrida'nın logosantrizmi gibi) içeren ikincil etnosantrizm şeklinde bir tipleme yapan Cornaton'a (1993) göre, tüm toplumlarda her iki etnosantrizmin de bulunduğu gözlenir. Hemen her kültürde etnosantrik bir çekirdek ve bazı dış gruplara karşı önyargılar vardır.

Bu nokta Aydınlanmacı ve Volkgeist'çi antropoloji anlayışlarının farklılaştığı hususlardan biridir. Aydınlanmacı anlayış, önyargı ve stereotipleri, insanlığın bütünleşmesini engelleyen şeyler olarak görür; toplumlara yönelik önyargıların mutlaka yok edilmesi gerektiği görüşünü taşır. Buna karşılık, Fransız Karşı-Devrimcileri ve Alman Romantikleri, önyargıları, halkların kültürel hazinesi olarak görürler ve önyargılara sempatiyle yaklaşırlar. Örneğin farkçı düşüncelerin felsefi kökenlerini ortaya koyan filozoflardan Herder bu düşüncededir. Ona göre önyargı zamanında iyidir; çünkü insanı mutlu kılar. Halkları, kendi merkezlerine getirir, onları kökenlerine sağlam bir şekilde bağlar; onların öz karakterine göre daha verimli, canlı ve dolayısıyla onları kendi eğilimlerinde ve amaçlarında daha mutlu kılar. Önyargılarla en dolu, en cahil ulus, bu açıdan çoğu kez öndedir; yabancı ülkelere umut dolu seyahatler ve göç arzuları, bir hastalıktır, ölüm korkusudur (Finkielkrault, 1987).[98] Levi-Strauss (1951) önyargı ve stereotipleri kültürün bir parçası olarak görür ve etnosantrik özellikleri dolayısıyla farklılaştırıcı bir işlev gördüklerine işaret eder. Farklılık ve kimlik birlikte gittiği ölçüde, kültürü etnosantrik izlerden tümüyle temizlememek gerektiğini vurgular. Fakat daha ölçülü bir yaklaşım sergiler. "İnsanlar arasında, onların türlülüğü tehlikeye düşmeden, eşitlik ve kardeşliğin hüküm süreceği düşünü kuruyoruz. Ama eğer insanlık, sadece geçmişte yarattığı değerlerin kısır tüketicisi haline gelmek ve sadece değersiz eserler, kaba ve geçici yenilikler yapabilecek bir duruma girmek istemiyorsa, tüm gerçek yaratmaların, diğer bazı değerlere karşı belirli bir sağırlığı gerektirdiğini yeniden öğrenmelidir" (Levi-Strauss, 1951).

Etnosantrizm, önyargı ve stereotiplerin hem içeriği, hem de derecesi önemlidir. Psiko-sosyal olguların logaritmik analizlerinin genelde ortaya

koyduğu gibi, aynı kavramla ifade edilen bir olgu, farklı logaritmik ölçeklerde farklı olgulara gönderir. Bir bakıma *"ölçek, olguyu yaratır"* (Moles, 1993). Dolayısıyla bir yanda tüm diğer kültürlere hoşgörüsüzlüğü, öte yanda kültürel göreceliliği koyup manikeist bir ayrıma gitmek doğru değildir. Kültürel planda, ne mutlak farklılık, ne de mutlak özdeşlik mümkündür; üstelik bunlar mümkün olmadıkları gibi, arzulanır bir nitelikte de değildir.

Önyargı ve stereotipler, gruplar arası çıkar farklılıkları ve kaynak paylaşımıyla da yakından ilişkilidir. Burada bu konuda yapılan araştırmalar, ele alınmayacaktır.[99] Ancak Klineberg'in (1967) verdiği bir örnek (Schrieke, 1936'dan alıntıladığı bir örnek), bunların pratik amaçlara hizmet edişini, konjonktürel bir nitelik taşıdıklarını ve etnik grupların gerçek özelliklerini yansıtmadıklarını gösteriyor: Kaliforniya'ya göç eden Çinliler hakkında çeşitli dönemlerde dile getirilen ifadelere bakıldığında, görülüyor ki; Çinli göçmenlere ihtiyaç duyulan ilk göç yıllarında, Çinliler, "yeni vatandaşlarımızın en takdir edileni", "en çalışkan ve en olgun vatandaşlar", "Kaliforniya'ya gelen göçmenlerin en iyileri", "uysal, tutumlu, zararsız, yasalara saygılı, her konuda becerikli" şeklinde betimlemeler söz konusudur; o yıllarda diğer bölgelerden gelen göçmenler "hemen zengin olmak isteyen; sabırsız; basit işlerde (hizmetçilik, ev işleri, puro ve ayakkabı/çizme fabrikalarında işçilik) çalışmak istemeyen" kişilerdir; bu, "altına hücum" dönemidir. Ancak daha sonraki yıllarda, Çinlilerin çalıştığı sektörlerde de rekabet başlamış ve Çinlilerin betimlenmesi değişmiştir: Çinliler, "farklı bir halk, asimilasyonları imkânsız"; "kendi yasalarını ve geleneklerini koruyan, yerleşmeyen, altını ülkelerine götüren" kişiler olarak nitelendirilmiştir. Çinlilerin "klan ruhu" taşıdığı; beyaz işçilerin iş bulmasını engellediği; tehlikeli, suça eğilimli, yalancı, zihinsel ve moral olarak aşağı insanlar oldukları; gizli cemiyetler kurarak afyon kaçakçılığı yaptıkları, uyuşturucu kullanımını yaydıkları, Çin mahallelerinin kumar ve fuhuş yuvası olduğu şeklinde stereotipler belirmiştir. Aynı etnik gruba ilişkin stereotiplerdeki bu kökten değişikliğin, Kaliforniya'nın sosyo-ekonomik koşullarındaki değişiklikten kaynaklandığı açıktır (Klineberg, 1967).

Önyargı ve stereotipler, çeşitli faktörlere bağlanarak açıklanmıştır. Önyargı ve stereotipleri, insanın kaygılarını azaltmaya yönelik savunma mekanizmaları gibi gören psikanalitik yaklaşım ile bunları engellenme *(frustrasyon)* yaşantılarına bağlayan engellenme-saldırganlık varsayımı bir yana bırakılırsa, 1970'li yıllara kadar biyolojik temelli açıklama yakla-

şımları hakim olmuş ve insandaki saldırganlık dürtüleri öne çıkarılmıştır. Bu çerçevede, insanın tabiatı icabı şiddete meylettiği, saldırgan olduğu, önyargılar taşıdığı öne sürülmüş, yani irrasyonellik hayvanlardan insanlara aktarılıyordu. Bu bakışı kan ve bağırsak *(head and blood)* perspektifi olarak niteleyen Tajfel, önyargıları, karmakarışık bir dünyayı kategorize ederek basitleştirme ve ona zihinsel olarak hâkim olma çabasına bağlamış, dolayısıyla bilişsel bir temele oturtmuştur.[100] Burada önyargılar, insanın dünyayı anlamlandırma, aşina kılma ve uyaranları öbekler içine oturtup kolayca işleme eğiliminin, kısacası kategorilendirmenin bir sonucudur. Demek ki Tajfel'e göre kategorilendirmenin temel işlevi (-ki buna, daha sonra başka işlevler de ekleyecektir) çevreyi düzenleme ve yapılandırmaya yönelik bilişsel işlevidir. İnsan, çevresinden aldığı uyaran veya enformasyonları, kolayca tanımasını sağlayacak şekilde belirli kıstaslara göre gruplandırır, basitleştirir ve bir kategori sistemi oluşturur; yeni enformasyonlar bu kategorilere göre seçilir, ayıklanır, gruplandırılır, düzenlenir; kategori sistemimiz çevre içinde yön bulmamızı ve kendimizi konumlamamızı sağlar.

Uyaranlar tasnif edilirken, yukarıda da vurguladığımız üzere, benzer olanlar bir araya konur, fakat kategoriler bir kez oluştuktan sonra, çoğu kez aynı bir kategori içindeki öğeleri arasındaki farklar silinirken, farklı kategorilerin öğeleri arasındaki farklar abartılır. Örneğin, söz konusu kategoriler Türkler ve Avrupalılar ise, hem Avrupalılar, hem de Türkler kendi içlerinde homojen sayılır, birbirlerinden ise olabildiğince farklılaştırılır. Sonuç olarak her grubun dünyayı algılayış ve temsilinde önyargılarla dolu bir yanlılık ortaya çıkar.

Önyargı ve stereotipler, dünyayı tasnif temeline oturtulduğunda, birer zihinsel kestirme gibi görünürler. Zira yeni karşılaşılan her uyaranı (kişi, nesne, olay veya durum), hiçbir hazır klişeye sokmadan tek tek ele almak, "uzun uzadıya kafa yormak" yerine hemen anında etiketlemek kısa yoldan gitmek demektir, "aşina olunmayanı aşina olunana indirgemek"tir, "fazla kafa yormadan" el altındaki bir gruba dahil etmektir.

... Sosyal aynalar olarak önyargı ve stereotipler

Bireyler, etraflarındaki insanları nasıl kategorilendirir ve ne tür kategoriler kullanırlar? Türk toplumunda rasgele yöntemle seçilen bir örneklemin kendilerine sunulan ve 32 kategori içeren bir listede, hangi kategorileri daha önemli veya önemsiz gördükleri sorulduğunda şu sonuçlar elde edilmiştir (Bilgin ve Mutlu, 1993).

En *önemli bulunan kategoriler* önem basamaklarına göre şöyledir:

- Dürüst olanlar - dürüst olmayanlar,
- Kültürlüler - kültürsüzler,
- Yalan söyleyenler - yalan söylemeyenler;
- Yurtsever olanlar-yurtsever olmayanlar;
- Mantıklılar - mantıksızlar,
- İyiler - kötüler,
- Yardımseverler-benciller.

En önemsiz bulunanlar ise şöyledir:

- Şişmanlar - zayıflar,
- Müslümanlar - Müslüman olmayanlar,
- Zenginler - fakirler,
- Şanslılar - şanssızlar,
- Türkler - Türk olmayanlar,
- Evliler - bekârlar.

Bu listelerde dikkati çeken şey, önemli veya önemsiz bulunan kategorilerin, göreceli çeşitliliğidir. Her iki grupta da birbiriyle nitelik bakımından benzer ögeler bulunuyor. Bu durum, tek tek her bir kategoriye atfedilen önem derecesinin, araştırmanın yapıldığı ortamla ve toplumun içinde bulunduğu genel havayla, toplumsal iklimle ilişkili olmasıyla açıklanabilir. Örneğin Müslüman veya Türk olup olmama, araştırmanın yurtiçinde yapılmış olmasına bağlanabilir. Bu tür kategoriler, 'Öteki'leriyle aynı ortamda bulunma durumunda önem kazanır. Yurtdışındaki kişisel gözlemlerim yanı sıra, etnik veya dinsel köktenci hareketlerin yurtdışında daha çok gelişmesi olgusu, bu görüşü destekliyor. Dürüstlük, yardımseverlik gibi kategorilerin önemi de toplumun içinde bulunduğu genel etik anlayışla ve toplumda, Gauchet'nin[101] betimlediği anlamda, yaygın kişilik tipiyle ilişkili görünüyor.

Ancak daha önemli bir husus var. Araştırma sonuçlarına göre,[102] insanlar, birbirlerini esas olarak dört grup kategoriye göre değerlendiriyor: Bunlar, *moral değerlendirme* (etik tartma) kategorileri (dürüst, namuslu, iyi, kötü, vb), *betimleme kategorileri* (kadın-erkek, aydın-halk, şişman-zayıf, beden işi yapanlar-kafa işi yapanlar, gençler-yaşlılar gibi dış görünüşün, herkesçe gözlenen özelliklerin tarifi), *toplum düzeniyle ilgili kategoriler* (suçlu-suçsuz, sağcı-solcu, milliyetçiler- milliyetçi olmayanlar gi-

bi toplum düzenine ve ideolojik bir söyleme gönderen değerlendirme kategorileri) ve *sosyo-demografik özellik kategorileri* (kentli-köylü, zengin-fakir, geleneksel-modern, evli-bekar gibi) olarak sıralanabilir. Bu dört grup kendi aralarında ikişer ikişer birleştirilebilir, birinci ve üçüncü gruptaki kategoriler yargılayıcı, değerlendirici ya da tartıcı bir perspektife dayanıyor; ikinci ve dördüncü kategoriler ise daha ziyade resmetme, tarif etme veya betimleme perspektifini yansıtıyor. Araştırma verilerine göre insanlar, bu dört gruptan değerlendirici olanları daha önemli buluyor. Bu demektir ki insanların birbirini kategorileştirmeleri, basit bir bilgi-işlem etkinliği değildir. Bilme veya tanıma amacından çok, belirli motivasyonlara göre işler. Araştırmaya katılanlara, çift kutuplu kategorilerde (dürüst-dürüst değil, iyi-kötü, masum-suçlu, vb) kendilerini hangi yana koydukları sorulduğunda, değerlendirme kategorilerinde olumlu tarafa koydukları saptanmıştır. Bu bulgu, kategorilendirmenin, "kendini yüceltme" gibi motivasyonel bir işlevi daha olduğunu gösterir.

Kategorilendirmenin konusu dış gruplar (diğer uluslar veya milliyetlerden insanlar) olduğunda, farklı yargı kriterleri devreye girmektedir. Toplumumuzda yapılan bir araştırmada (Bilgin ve Aksoy, 1993), en çok ve en az sevilen ülkeler/uluslar ile sevilme ve sevilmeme nedenleri araştırılmıştır. Sonuçlar her şeyden önce, insanların çekme ve itme duygularında, konjonktürel olayların ve medyanın büyük ölçüde etkisinde kaldıklarını göstermektedir. Ülkelerin sevilme nedenleri arasında insanların kişisel özellikleri (zekâ, dürüstlük, cesur, kültürlülük, vb.) ve söz konusu ülkenin kalkınmışlığı, gelişmişliği, performansı en önemli nedenler olarak gösterilmiştir; diğer nedenler arasında benzerlik (dil, din, köken benzerliği); ülkeler arası ilişkiler (dostluk); mağduriyet, ezilmişlik durumları; söz konusu ülkenin iç politikası; ideolojik nedenler bulunuyor. Sevilmeme nedenleri arasında ülkeler arası (Türkiye ile söz konusu ülke arası) ilişkiler ilk sırada gelmektedir; bunu söz konusu ülke insanlarına atfedilen kişisel özellikler (adi, kaba, hain, tembel, soğuk, v.b) ve diğer nedenler izlemektedir.

Sevilen ve sevilmeyen ülke tercihleri konusundaki faktör analizi sonuçlarına göre ülkeler arasında bazı gruplanmalar ortaya çıkmıştır. Sanki insanlar, belirli ülkelere aynı tavrı taşımakta, yani insanların kafasında bazı ülkeler birbiriyle benzer olarak algılanmaktadır. Analiz sonuçlarına göre, İsviçre, Avusturya, Belçika, Danimarka gibi ülkeler birlikte gruplandırılmaktadır; örneklemdeki insanların bunlardan birine veya diğerine kar-

şı aynı tarzda yaklaşmaktadır; bunlar, mütevazı, kendi halinde yaşayan ve dünyada fazla etkili görünmeyen, müdaheleci olmayan ülkeler olma paydasında birleştirilebilir. İkinci grup ülkeler, İslami tercih kriterine göre gruplandırılmış gibi görünmektedir; bunlar bir yandan Irak, İran, Suudi Arabistan, Libya, Suriye gibi İslam ülkeleri ile bunların karşıtları olarak algılanan Amerika, İngiltere, Fransa ve İtalya gibi ülkelerdir. Üçüncü grup, genel olarak Türk Dünyası ve karşıtları ekseninde bir araya getirilmektedir; bu grupta bir yandan Türkmenler, Azeriler, Kazaklar, Özbekler ile Japonlar ve Bosna Hersekliler, diğer yandan Sırplar, Bulgarlar, İranlılar, Iraklılar, Ruslar vardır. Dördüncü gruptaki ülkeler, demirperde ülkeleri ve karşıtları ekseninde bir araya gelmiş gibi görünmektedir. Bu ülkelere (Arnavutluk, Rusya, Çekoslavakya, Macaristan, Ermenistan gibi ülkeler) olumsuz tepki verenler, bunların karşıtı konumundaki Amerika, Suudi Arabistan, Pakistan gibi ülkelere olumlu tepki göstermektedirler.**103** Bu araştırmanın daha geniş ölçekli bir replikasyonu Harlak ve Meşe (1993) tarafından Aydın'dan 221 ve İzmir'den 273 kişiyle gerçekleştirilmiş ve 44 farklı ulusa karşı tutumlar incelenerek, sevme ve sevmeme nedenleri üstünde durulmuştur. Sonuçlara göre, sevme nedenleri arasında en önemlisi, bu ülke insanlarının kişisel özellikleridir. Bundan sonra ikinci derecede ve oldukça alt düzeyde bu ülkenin genel başarısı, gelişmişliği ile söz konusu ülkenin kültürü ve iç politikası, üçüncü sırada 'bize benzerlik' (kültürel, kökensel, vb. açılardan benzerlik veya yakınlık) nedeni belirtilmektedir. Sevilmeme nedenlerinin en önemlisi ise, söz konusu bir ülkenin Türkiye ve dünya ülkeleriyle ilişkileridir. Bunun ardından ikinci sırada 'kişisel özellikler' gelmektedir. Diğer sevme ve sevmeme nedenleri nispeten önemsiz görünmektedir. Bu araştırmada da ülke gruplanmalarında benzer yargı kriterleri saptanmıştır. Ancak birinci gruptaki ülke yelpazesi daha geniş bulunmuş ve ancak ilk araştırmada bu grupta yer alan karşıt ülkeler, ikinci araştırmada ayrı bir grup oluşturmuştur: Bunlar somut olarak belirtirsek, dünya politikasında etkili bir rol oynayan ABD, Fransa, İngiltere ve Almanya'dır. Bu dört ülkeden birini seven diğerlerini de sevmekte veya birini sevmeyen diğerlerini de sevmemektedir. Görüldüğü üzere, gerek değerlendirme veya yargı kriterleri, gerekse ülke gruplanmaları bakımından her iki araştırma da büyük ölçüde benzer sonuçlar vermektedir.

Bir başka araştırmada (Harlak, 2000), göreceli olarak dışa kapalı ya da dış etkilere maruz kalma düzeyi düşük bir yerleşim yerinden (Kiraz) ve aksi özellikleri gösteren bir başka yerleşim yerinden (Kuşadası) oluşturu-

lan bir örneklem grubunun turistlere karşı tutumları incelenmiştir. Bu bağlamda, diğer ülke insanlarına karşı ne tür değerlendirme kriterleri kullanıldığına da bakılmıştır. Kirazlılar diğer milliyetlerden insanları, sırasıyla, bunların davranış özellikleri (canayakın, yardımsever, vb), kişilik çizgileri (*"Japonları severim, çünkü çalışkandırlar"*), ülke özellikleri (gelişmişlik, demokratiklik, vb) ve (biraz daha az oranda) Türkiyeyle ilişkileri (*"Yunanlıları sevmem, çünkü Türklere düşmandır"*) açılarından algılamaktadır. Kuşadası sakinlerinde de yine ilk sırada insanların davranış ve kişilik özellikleri gelmektedir. Bunun yanı sıra yaşam tarzları[104] (tatil alışkanlıkları, eğlenmeyi sevme, çok harcama/alışveriş etme) ve ülke özellikleri önemli birer neden oluşturmaktadır.[105]

Bu araştırma, sosyal kimlik teorisinin öngörmüş olduğu sonuçlara az çok benzer bazı sonuçlar ortaya koymaktadır. Her iki yerleşim yerindeki insanların (Türkler), yabancı ülke insanları ile Türkler hakkında kullandıkları sıfatlar farklılaşmaktadır. Her ikisinde de Türkler, en çok misafirperver, iyi, yardımsever, sıcakkanlı ve sevecen gibi olumlu sıfatlarla nitelenirken, insanların yarısında Türkler hakkında tembel, diğer yarısında da çalışkan sıfatının kullanıldığı; Kuşadası insanlarının ise, Kirazlıların dikkate almadığı bir sıfatı, 'cahil' nitelemesini kullandıkları gözlenmektedir. Bir bütün olarak bakıldığında, Türkler kendileri hakkında genelde olumlu sıfatlar kullanmaktadır.[106]

Kategorilendirmenin motivasyonel yanı, başka yazarlar tarafından da ortaya konmuştur. Örneğin Billig ve arkadaşları (1989), kategorilendirme yaklaşımını *düşüncenin bürokratik modeli* olarak nitelendirirler. Burada kategorilendirmeyi, algılanan uyaranları düzenlemenin bir yolu olarak gören algısal bir model söz konusudur ve bu anlayış, onu bir basitleştirme ve çarpıtma kaynağı olarak görmeyi içerir. Onlara göre bu yaklaşım, biraz karikatürize edildiğinde bir yana düşünen insan, öte yana karmaşık, ehlileştirilmemiş vahşi uyaran dünyası konabilir. İnsan, uyaranı bir kategori veya şemaya kapatmak için tuzak kuran bir avcı gibidir. Orijinal uyaranlar dünyasının karmaşıklığı azaldıkça, vahşi olan evcilleşecek ve orijinal uyaranlar bir şema içinde hatırlanacaktır. Dolayısıyla düşünme, aşina olunmayanın, güven verici aşina kategoriler içinde kapatılması sürecidir. Bu yaklaşımdan çıkan kişi imgesi, bir bürokrattır ve kategorilendirmenin işlevleri tartışılırken kullanılan terimler, düşüncenin bürokratik modelini andırır. Bürokratik sistemde, her talep, yazıyla doldurulan bir form şeklinde bir basamaktan (büro, düzey) diğerine iletilir ve daha sonra kayıt/si-

cil bölümünde biriktirilir. Bürokrat, resmi prosedürleri nasıl savunursa, kategorilendirme teorisyenleri de örgüt, düzen, yönetim, etkililik vb. şeylere sıkıca sarılırlar. Bu metaforda, düşünme, enformasyonun düzenli dosyalar içinde biriktirilmesi şeklinde ele alınır; düşünmenin bilgi-işlem modelinde temel bilişsel süreçlerini tasnif etmekte kullanılan dosyalarla, modern bürokratın bürokratik işler için kullandığı dosyalar aynı türdendir. Bilişsel sosyal psikolojinin "kategorize eden kişi" imgesi, Weber'in bürokrat imgesine uygun düşer. Billig, bütün insanların bürokrat olmadıkları gibi, esasen tüm bürokratlar da her zaman bürokrat olma zorunda olmadıklarını, dolayısıyla bürokratik tarzın genel bir düşünce modeli olamayacağını savunur. İyi bir bürokrat, bazı kendine özgü durumları ya da bir durumun özel niteliklerini genel kuralların dışında ele alma, kuralları pratikte katı bir şekilde uygulamama, dolayısıyla "ayrıştırma" becerilerine de sahiptir; "gerçekte Weber'in tasarladığından daha kurnaz, daha tembel veya daha satın alınabilir olan bürokratın bu yanları, düşüncenin esnek ve yaratıcı yanlarına işaret eder" ve bu gözlem, bilişsel sosyal psikologların çoğu kez gözden kaçırmış oldukları bazı bilişsel olguları anlamamıza yardımcı olabilir (Billig ve ark., 1989).

Bu düşünceler, insanın sadece kategorilendirme yapmadığını aynı zamanda belirli bir uyaranın kategoriden farklılıklarını da belirleyerek "ayrıştırma" yaptığını ortaya koyar. Billig, bir başka yazısında (1981), bu konuya eğilerek diyalektik bir bakışla kategorilendirmeye karşı bir süreç olarak niteler farklılaştırmayı. Kategorilendirme, özel bir uyaranı genel bir kategori içine yerleştirme ve diğer uyaranlarla gruplama süreci, ayrıştırma ise, belirli bir uyaranı genel bir kategoriden ayırma veya onun özel bir durumu olarak alma sürecidir. Billig'e göre bu süreçler, yaygın görüşün aksine hem hoşgörülü, *hem de önyargılı kişilerde gözlenebilir.*

Bu önemli bir noktadır; çünkü Adorno'dan bu yana otoriter kişilerin önyargılı ve katı bir bilişsel stile sahip oldukları, istisnaları kaale almadıkları, sınıflayıcı ifadeler kullandıkları varsayılmıştır. Billig, bunu yetersiz bularak eleştirir: Hipotetik bir otoriterin şematik modelinde, otoriter kişi bütün X'lerin Y'lerden farklı olduğuna inanma ihtiyacında olsun. Bu kişi, U1 ve U2 uyaranlarını farklı görüyorsa, bu farkları büyütecektir; bunlardan birinci uyaran (a) ve (b), ikinci uyaran ise (b) ve (c) özelliklerine sahip olsun; örneğin a siyah deri, c beyaz deri ve b de Hristiyan olmak olsun. Otoriter kişimiz bu örnekte b'ye daha az önem vererek ve U1 ve U2'yi kategorize etmek için a/c boyutunu seçecektir; farkları abartabilmek için

bazı bilişsel stratejiler izleyecektir. Burada en basit strateji, bir tür bilişsel kural olabilir; örneğin a'ya (veya c'ye) sahip olmak, bir uyaranın tüm diğer özelliklerini etkiler. Bu a'nın yanındaki b'yi, c'nin yanındaki b'den ayırmayı sağlar; yani beyaz insanın Hristiyanlığı, zencinin Hristiyanlığından farklılaştırılır; daha makbul kılınır. Böylece dindar Hristiyan kategorisi bölünmeye çalışılır ve kaba kategoriler yerine ince ayrımlar yapılır; zenci ve beyazın aynı İncili okuması, aynı kiliseye gitmesi, aynı tanrıya tapması, a-c farklılığında aynı anlama gelmez.

... Öz-saygı ihtiyacı ve yanlılıklar

Bu gözlem ve düşünceler kategorilendirmede, önyargıda ve stereotiplerde motivasyonun rolünün son derece önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Bunların sosyal etkileşimdeki işlevleri, kategorizasyonu salt bilişsel açıdan değerlendirmenin doğru olmadığını gösterir; gruplar arası ilişkiler motivasyonel faktörler dikkate alınmadan ve sadece bilişsel önermelerden yola çıkıldığında anlaşılmaz. Bilişsel sosyal psikolojide ayrıştırma süreçlerinin hoşgörü, önyargı ve bireyselleşme olgularıyla ilişkisinin yeterince incelenmemesi, kategorilendirmeyi de yeterince anlamamamız sonucunu doğurur.

Nitekim Tajfel de, daha sonraki yıllarda kimlik teorisinde, kategorilendirmeye bilişsel işlevi dışında, ikinci bir işlev daha yüklemiştir: Bireyin üyesi olduğu gruba pozitif bir imaj kazandırma ve bunu koruma. Bu ikinci işlev, *bireyin toplum içindeki yerini oluşturma ve tanımlama anlamında bir kimlik işlevidir.* Kategorilendirme sayesinde birey, diğerlerinden farklılığını ve hatta daha iyi olduğunu sağlama, pozitif bir sosyal kimlik oluşturma, bir başka deyişle öz-saygısını yükseltme peşindedir. Bunun bir yolu dış gruplar aleyhine, bireyin aidiyet veya referans gruplarını yüceltmesi ve gruplar arası bir sosyal karşılaştırmaya girmesidir. Burada kategorilendirme, bireylerin öz-değerlendirmelerine dayalı bir sosyal kimlik yaklaşımına bağlanıyor; nitekim Tajfel ve Turner (1978, 1981, 1986) daha sonraki çalışmalarında bu nokta üzerinde odaklaşmışlardır.

Bu yaklaşım, sosyal karşılaştırmayı, grup içi veya kişiler arası çerçevenin dışına taşırarak, gruplar arası düzeyde ele alır. Tajfel ve Turner'in (1978) temel aksiyomları şu şekilde özetlenebilir:

a) Bireyler, öz-saygılarını korumak veya yükseltmek isterler; pozitif bir benlik imgesine ulaşmaya çalışırlar.

b) Sosyal gruplar veya kategoriler ve bunlara aidiyetler, birtakım pozitif veya negatif 'anlam yüklerine', yan-anlamlara (konotasyon) bağlanır; değer yargıları yüklenir. Söz konusu değerlendirmeler sosyal olarak paylaşılma ve grup içinde veya gruplar arasında yayılma eğilimi gösterir. Bireylerin sosyal kimliği, bu tür değerlendirmelere ya da yan-anlamlara göre, pozitif veya negatif nitelikler taşır.

c) Kendi grubunu değerlendirme, sosyal karşılaştırma yoluyla diğer gruplara göre yapılır. Aidiyet grubu ile bir başka grup arasında farkın birincinin lehine büyük olması yüksek bir prestij sağlarken negatif fark düşük prestij sağlar.

Öz-saygı, kişisel veya kolektif kimliğin duygusal (affektif) ögesi olarak ya da kimlik imajımız hakkında yaptığımız bir değerlendirme ('iyi-kötü) olarak tanımlanabilir. Öz-saygı, bir bakıma kendi değerimiz veya ben'in değerine ilişkin bilincimizdir; kişisel değer duygusudur, kendi değerini görme, kendini sevdirme ve kendini onaylatma eğilimidir, 'kendini ortaya koyma, dolayısıyla 'kendisi için oy verme' (Tap), kendi değerine inanma tavrıdır. İnsanın ideal benlik veya kimliği ile gerçek (reel) benlik veya kimliğinin birbirine yakın olmasıdır. Kişisel boyutunda öz-saygının yüksekliği, kolayca öfkelenmeme, kaygıya kapılmama, diğerlerinin önünde kolayca cesaretini kaybetmeme, kendi fiziğinden, bedeninden, yaptığı işten hoşnut olma, diğerlerinin kendisini anladığına veya kendisinden memnun olduğuna inanma, iyimser olma, kendine güvenme, kolektif işlerden hoşlanma gibi duygularda yansımaktadır.

Öz-saygının önemi çok uzun zamandan beri fark edilmiştir. Felsefi düşünceleri bir yana bırakırsak, XIX. Yüzyıl sonunda W. James (1890), öz-saygıyı, insanın başarılarının beklentilerine/iddialarına oranı olarak tanımlayarak, günümüz sosyal psikolojisindekine yakın bir anlamda kullanmıştır. Ayna benlik kavramını ortaya atan ve çocuğun çok erken yaşta, kendi hareketlerine bağlı olarak diğerlerinin değişimini fark ettiğini ve anababası üzerindeki kontrol gücünü keşfettiğini; "tıpkı bir el veya oyuncağını yaptığı tarzda, onların davranışlarını da 'kendi malı' bir araç gibi sahiplenip kullandığını" öne süren Cooley (1902)[107] için de aynı şey söylenebilir.[108] Hemen onların ardından, melankolinin analizinde 'aşk hayatında, sevilmemek öz-saygıyı düşürür, sevilmek ise yükseltir" diyerek öz-saygı konusuna eğilen Freud'ü (1916) anmak gerekir (Bolognini ve Plancherel, 1998). Ancak, yine de konuya yönelik ilgi, bazı dönemlerde

daha çok öne çıkmaktadır; örneğin geçen yüzyılın son çeyreğinde, psikologlar, pedagoglar ve ruh sağlığı uzmanları, konuya büyük ilgi duymuşlardır. Harter[109] (1998) bu ilgiyi, öz-saygının azalması/düşmesi ile çocuk ve gençlerin karşılaştıkları depresyon, intihar, çocuk ve ergen suçluluğu, okulda öğrenme güçlükleri, erken hamilelik gibi pek çok problem arasındaki bağlantıya dayandırmaktadır.

Bu değerlendirme, kendimize özgü nitelikleri konu aldığında, *kişisel öz-saygıyı*, grubumuzun niteliklerine ilişkin olduğunda ise *kolektif öz-saygıyı* belirtir. Ancak kişisel öz-saygımız çoğu kez aidiyet veya referans gruplarımızın imajından etkilenir. Bu durum, Pigmalion etkisi konusunda gözden geçirdiğimiz *"Irksal Benlik Bilinci"* başlıklı klasik araştırmada (Clark ve Clark, 1947) öyküsü anlatılan siyah çocukların siyah ve beyaz oyuncak bebeklere karşı tutumlarında açıkça yansımaktadır. Siyah çocukların öz-saygılarında, kişisel ve kolektif öz-saygıları iç içe geçmiş görünmektedir. İnsanın öz-saygı ihtiyacı, evrensel bir olgu olmasa da (zira bazı kültürlerde bunun önemli olmadığı yönünde gözlemler var), modern toplumlarda oldukça yaygın bir ihtiyaç olarak belirmektedir. Bu konuda ortaya atılan ünlü bir açıklama, literatürde 'öz-saygının terör yönetimi teorisi' *(terror management theory of self-esteem)* adıyla anılmaktadır. Greenberg ve arkadaşlarının çeşitli araştırmalarla savundukları bu teoriye göre, insanlar, kendilerini hayatta mevcut çeşitli kaygı kaynaklarından (özellikle ölüm korkusu) korumak için yüksek bir öz-saygı düzeyine sahip olmak isterler. İnsan, yaşamını değerli görme, varlığını haklılaştırma, bu dünyanın bir anlamı olduğuna ve orada, kendisinin de bir yeri olduğuna inanma ihtiyacındadır. Bu inanç, kaygılara karşı bir kalkan olmakta ve ona çeşitli sorunlar karşısında direnme gücü vermektedir.

Greenberg'in teorik yaklaşımını temel almasa da, pek çok araştırma, öz-saygı ile fiziksel ve ruhsal sağlığımız arasında bir korelasyon bulunduğuna işaret etmektedir. Kanserliler, depresyonlular, AİDS hastaları, işsizler gibi çeşitli gruplarda yapılan araştırmalarda, öz-saygının düşüklüğü dikkati çekmektedir.

Entelektüel tartışmalarda sıklıkla savunulduğu gibi, etnik gruplar arasında öz-saygı farklılığı var mıdır?[110] Araştırmalar, bu yaygın kanaati desteklememektedir. Gruplar arası öz-saygı karşılaştırmalarının çoğu, ABD'de etnik gruplar arasında yürütülmektedir. Literatürde mevcut bu tür araştırmaları gözden geçirmenin yanı sıra kendisi de Afro-amerikalılar, Çerkezler ve Beyazlar arası karşılaştırmalar yapan Harter (1998),

farklı etnik gruplardan çocuklar arasında öz-saygı bakımından anlamlı bir fark olmadığını öne sürmektedir ve bu bulguları Cooley'in teorik çerçevesinden hareketle açıklamaktadır. Şöyle ki, her birey kendisi için anlamlı olan kişilerin tutumlarını içselleştirir. Öz-saygının içinde geliştiği bağlam ana-baba, kız ve erkek kardeşler ve ailenin içinde yer aldığı topluluğu/etnik veya dinsel cemaati kapsar; çocuklar kendileri için birer referans grubu olan bu bunların kanaatlerini benimser, kendine entegre eder; nitekim araştırmalara konu olan etnik grupların çoğunda, bir kişinin öz-saygısı ile etrafındakilerin tutumları arasındaki ilişki, nispeten daha güçlüdür; dolayısıyla bu tür ortamlarda çocuklar, güçlü bir öz-saygı desteği bulmaktadırlar ve beyazlardan gelen ırkçı mesajlarla kolayca başa çıkabilmektedirler. Öz-saygının kişiler arası etkileşimle oluştuğu dikkate alınırsa, bu sonuç son derece anlaşılır bir niteliktedir. Yakınlarının kişiye tuttuğu ayna, pozitif bir görüntü sunduğunda, öz-saygı yükselmektedir.

Ayrıca öz-saygı her kültürel grupta aynı temellere oturmamaktadır. Örneğin okuldaki başarı düzeyi, Beyaz çocukların öz-saygısını olumlu veya olumsuz (+ veya – yönde) etkilerken, Afrika kökenlilerinkini etkilememektedir (Harter, 1998, s. 68–69). Buna ilaveten, her kültürün yüksek öz-saygıya, aynı önemi verip vermediğinin de tartışılır olduğunu belirtmek gerekir.

Tajfel, sosyal kimlik teorisinin daha sonraki versionlarında bireylerin kendileri veya grupları hakkında olumlu bir imaj oluşturma ve bunu koruma eğilimini, kimlik inşasının önemli bir yanı olarak niteler. Bu eğilim nedeniyledir ki, sosyal karşılaştırmalarda, daha önce gözden geçirdiğimiz gibi, kendimizin güçlü olduğu alanları veya konulan seçeriz; benlik imajımız bozulduğunda ya karşılaştırmalardan kaçarız ya da kendimizden daha zayıf olanları seçme yoluna gideriz. Pek çok sosyal psikolog yanı sıra, daha önce, sosyal karşılaştırma konusunu işlerken gözden geçirdiğimiz Wills (1981) ile Goethals ve Darley'in (1987) görüşleri de bunu desteklemektedir.

Bu alandaki literatür bulgularını değerlendiren Martinot'ya (1995) göre:[111]

- İşadamlarının % 90'ı kendilerini orta düzeyde bir işadamından daha üstün görmektedir
- Büyük okullardan mezunların % 70'i, kendilerinin ortalamadan daha yüksek bir yönetim kapasitesine sahip olduğunu düşünmektedir (kendilerini ortalamadan aşağıda görenlerin oranı sadece % 2 civarında)

- Öğrencilere insanların sadece % 1'lik kesiminin, diğerlerini yönetme kapasitesine sahip olduğu bilgisi verilip kendilerini nasıl gördükleri sorulduğunda, öğrencilerin % 25'i, kendilerini bu %1'lik gruba koymaktadır.
- Lise öğretmenlerinin % 90'ı kendilerini diğer meslektaşlarından daha üstün görmektedir.

İnsanlar kendileri söz konusu olduğunda her zaman objektif, tutkulardan uzak ve rahat değiller. Aslında, çoğu kez bunun tersi görülür. Kendi kendimizi koruma eğilimimiz güçlüdür. Benlik kavramımız, konusunda taraflıyız; örneğin kendimizi betimlememiz veya tarif etmemiz istendiğinde, belirttiğimiz sıfat listesini olumlu bir tarzda yönlendiriyoruz; iyi çizgilerden başlama, bir kötünün ardından onu dengeleyici bir olumlu ekleme gibi, diğerleriyle kıyaslarımızda da *kendimizden hoşlanma yanlılığı* gösteriyoruz, örneğin, başarılarımızdan, başarısızlıklarımıza kıyasla daha çok sorumlu olduğumuzu düşünüyoruz.

Martinot'nun özetlediği bu durum, üniversite öğrencileri arasında yaptığımız denemelerde de doğrulanmaktadır. Öğrencilerin yıllara göre % 70'ler etrafında değişen büyük grubu, kendilerini diğerlerinden daha akıllı ve yetenekli görmektedirler.

Bazı araştırmacılar öz-saygının 'global' veya 'çok-boyutlu' olup olmadığı konusuna eğilmektedirler. Vallerand ve Ark[112] (1991), benlik imajını sosyal, fiziksel, bilişsel ve genel yanlara ayıran Harter'ın ölçeğiyle yaptıkları bir araştırmada bu konuya eğilmişlerdir. Araştırmada biri 'çok yetenekli' diğeri 'vasat' iki öğrenci grubu alınmış ve bunlara Harter ölçeği uygulanmıştır. Global öz-saygı varsayımı doğruysa, yetenekliler grubu 4 boyutta da diğerlerinden farklılaşacaktır; ikinci varsayım doğruysa, sadece okul başarısı anlamında tanımlanan bilişsel boyutta bir farklılaşma olacaktır. Sonuçlara göre iki grup ölçeklerden üç boyutta yaklaşık aynı puanları almış, sadece bilişsel boyutta farklılaşmıştır. Bu sonuçlar, ikinci varsayımı desteklemektedir.

Bu perspektif, kimlik sorunları yaşayan kişilerin negatif bir benlik imajı geliştirmekten nasıl kurtulduklarını veya düşük statülü grupların kendilerini nasıl koruduklarını anlamamıza ışık tutmaktadır. Her hangi bir alanda düşük öz-saygılı biri, başka alanlara yönelerek benlik imajını koruma imkânına kavuşmaktadır.

Benliğin, çeşitli süreçleri kontrol ettiğini belirten Valerand ve Losier[113] (1994), çeşitli yazarlar tarafından dikkat çekilen 5 süreç saptamak-

tadırlar. Bunlardan biri insanın kendisini tanımasına yönelik 'benlik değerlendirme' sürecidir: Bu süreç 'doğru/gerçekçi bilgi edinmeyi hedeflediğinden dolayı, genelde objektif bir tutumu yansıtır. İkincisi kendi hakkımızda gerçekçi enformasyonlar aramak yerine, lehimize olanları almamızda yansıdığı gibi, kendimiz hakkındaki pozitif imajımızı onaylayıcı yönde davranmamızı ifade eden 'öz-saygıyı yükseltme' veya 'benlik artırma' sürecidir. Benlik artırma, bir sektörde yaralanan öz-saygıyı, bir başkasında telafi etme şeklinde de görülebilmektedir. Üçüncüsü, imajımız tehdit altına girdiğinde, örneğin bir başarısızlık durumunda, öz-saygımızı zedelenmekten koruma yönünde tepkiler (özür bulma, mazeret gösterme, diğerlerinin ters davranışını öne sürme, sorumluluğu başkalarına yükleme) geliştirmemizi ifade eden 'benlik koruma' sürecidir. İkinci ve üçüncü süreçler birbirine sıkıdan bağlıdır. Dördüncüsü, geçmişten bu yana yaşadığımız çeşitli olaylar ve deneyimler içerisinde kendi hakkımızda tutarlı bir görüşe sahip olma ihtiyacımızı ifade eden 'tutarlı benlik görüşü sağlama' sürecidir; bu süreç nedeniyledir ki, kendi hakkımızdaki algımızı değiştirmek çok zordur. Beşincisi, diğerlerine kendi hakkımızdaki gerçek algımıza tekabül eden bir imaj veya diğerlerine istediğimiz yönde bir imaj yansıtma ihtiyacımızı ifade eden 'benlik sunumu' sürecidir.

Düşünce, duygu ve davranışlarımızı etkileyen bu süreçlerden ilki kısmen veya dolaylı olarak, diğerleri ise doğrudan olmak üzere öz-saygımızı yükseltme veya koruma amacına yönelik süreçler olarak görünmektedir. Zira içerdikleri veya yol açtıkları yanlılıklar, öz-algımızı, öz-değerlendirmemizi ve öz-saygımızı olumlu yönde geliştirme gibi bir ereksellik taşımaktadır. Bu süreçler, benliğin idamesini sağlamaya yöneliktir; James'in[114] deyimiyle *"benlik, kendi gerçekliğini garanti altına alır, kâh açılarak, kâh kapanarak"*.

Öz-saygıyı korumanın önemi, Ömer Seyfettin'in *Diyet* adlı öyküsünde son derece ustalıkla anlatılmıştır. Bu hikâyenin kahramanı olan Koca Ali, insanlar tarafından sevilen, kimseye gönül borcu olmayan, 'eyvallah etmeyen', ekmeğini taştan çıkaran, alnının teriyle kazanan bir demirci ustasıdır. Bir gün, iftiraya uğrar ve hırsızlıkla suçlanır, bütün kanıtlar aleyhindedir. Sol kolunun kesilmesine karar verilir. Koca Ali'nin kolu kafasından çok değerlidir. Kolunun diyetini vererek kesilmesini engelleyebilir, ama verecek parası yoktur. Onu seven kent halkı ve sipahilerin aracılığıyla, kentin en büyük zengini ve 70 yaşını aşmış olan kasap Hacı Mehmet, bir koşulla, onun kolu için diyet vermeyi kabul eder: Ölünceye kadar, ona bedava hizmetçilik, çıraklık etmesi koşulu. Koca Ali kabul eder, kasap

dükkânında çalışmaya başlar, ama Hacı Mehmet titiz, huysuz, çekilmez biridir. Her şeyi ona yaptırır. Sabahın kör karanlığından akşama kadar köle gibi çalıştırır; ona devamlı emirler vererek mandıradan o gün satılacak koyunları getirtme, kestirme, yüzdürme, parçalatma, sattırma ve geceleri dükkânı baştan aşağı yıkatma, ormandan odun kestirme, suyunu taşıtma, evin bahçesindeki lağım kuyusunu temizletme gibi her şeyi yaptırır. Karşılığında yalnız bulgur çorbası. Koca Ali bu kadar sıkıntıya yıllarca göğüs gerebilecektir, ama Hacı Kasap'ın ikide bir "Kolunun diyetini ben verdim. Yoksa çolak kalacaktın!... demesine ve "Aklında tut, benim tutsağımsın!" der gibi verdiği diyeti hatırlatmasına dayanamaz". Bir hafta dayanır buna ve en sonunda satırla kolunu kesip atar Hacı Kasap'ın önüne ve çekip gider.

Bu öyküde Koca Ali'yi rahatsız eden şey köle gibi çalışması değil, aşağılanmasıdır. Gördüğü muameleyi kendine yakıştıramayan demirci ustası, bir öz-saygı sorunu yaşamıştır. Çünkü bu muamele, olduğuna inandığı kişiye uymuyor, Hacı Kasap'ın aynası, onu (olduğuna inandığı kişiyi) göstermiyor. Bu nedenle, öz-saygısını korumak için, büyük bir bedel ödemekten kaçınmıyor.

Bu konuda, Turner'ın (1981) analizi de öz-saygı ihtiyacını vurgulamaktadır. Turner, Tajfel'in "kişiler arası davranış" ve "gruplar arası davranış" şeklindeki ayrımını şöyle formüle etmiştir; kendini ve diğerlerini ayırt etmeyi ifade eden kişiler arası davranış, kişisel kimlik süreciyle; grupların ayrımcılığını ifade eden gruplar arası davranış ise sosyal kimlik süreciyle ilişkilidir. Diğer gruplara kıyasla kendi grubunu daha olumlu görme eğilimine yol açan şey pozitif bir kimlik (bireysel veya sosyal) ihtiyacı değil, bir öz-saygı veya pozitif bir öz-değerlendirme ihtiyacıdır; bireylerin grup sayesinde yüceldiği, bir başka deyişle bireylerin pozitif bir farka ulaşmasının yolunun aidiyet grubu lehine sonuçlanan gruplar arası kıyaslamadan geçtiği varsayılır.

Grup aidiyetinin, insanın yargılarında bir yanlılığa yol açtığını gösteren pek çok emprik araştırma vardır. Örneğin iç-grubun (ait olduğumuz grup) ve dış-grubun başarı ve başarısızlıklarını (tıpkı kendimizin ve başkalarınınkilerde olduğu gibi) farklı şekilde açıklarız. İç-grubun başarıları, grubun kalitesine, başarısızlıkları ise durumu, şanssızlığa veya benzeri dış faktörlere yüklenir. Dış-gruplar söz konusu olduğunda ise bunun tersi bir eğilim görülür.

İslam ve Hewstone[115] (1993) tarafından Bengladeş'te yapılan bir araştırmada, bir çoğunluk grubun (Müslümanlar) ve bir azınlık grubun

(Hindular) birbirlerinin olumlu ve olumsuz davranışlarını nasıl açıkladıklarına bakılmıştır. Sonuçlar, açıklamalarda genel olarak grup yanlılığının olduğunu ortaya koymuştur. Örneğin Müslümanlar açıklamalarında hem kendi gruplarını yüceltme, hem de Hinduları gözden düşürme eğilimi göstermişlerdir.

Günlük yaşamımızda, çoğu kez, diğer grupları onlar hakkında taşıdığımız önyargı ve stereotipler doğrultusunda görme eğilimi taşırız. Hewstone'a[116] göre (2003) bu yönde pek çok veri vardır. Esasen grup taraftgirliği, gruplar hakkındaki stereotipleri korumayı sağladığı gibi, stereotipler de grup tarafgirliğini 'haklılaştırarak' pekiştirir. Örneğin 'biz akıllıyız' ve 'onlar aptaldır' stereotipleri, bizim başarımızı, onlarınsa başarısızlıklarını açıklamaya elverişlidir.

Bazı yazarlar, gruplar arası farklılaşmanın duygusal planda da işlediğini iddia etmektedir. Örneğin Smith (1993) gruplar arası ilişkilerde farklı sonuçlar doğurabilecek beş ana duygusal durum ayırt etmiştir. Bunlara, korku, tiksinme, küçümseme, öfke ve kıskançlık duygularıdır. Smith'e göre, korku ve kıskançlık daha çok düşük statülü gruplar için daha tipik duygular iken, öfke ve kınama yüksek statülü başat grupların inteliği gibi görünmektedir.[117] Sosyal kimlik teorisinin heyecansal plandaki yansımalarının ortaya konması kuşkusuz, önem taşır; ancak Brown (2000), şimdiki haliyle Smith'in modelinin, daha fazla çalışma yapılmasını gerektirdiğine işaret etmektedir.

Bununla ilişkili olarak Demoulin ve arkadaşları,[118] gruplar arasında benzerlik ve farklılık arayışında gözlenen özel bir olguya eğilmişlerdir: Öteki gruptaki insanları, insanlıktan çıkarma, insan olma özelliklerini silme (deshumanisation). Grup içinde benzerliği, diğer gruplarla ise farklılığı artırmanın en etkili ve yaygın yollarından biri, her gruba bir öz atfetmektir. Bu sayede aynı öze sahip insanlar birbirine benzer kılınırken, farklı özdekilerden de ayrılır. Tarih boyunca yaşanmış çeşitli dışlama/ayırt etme olgularını gözden geçiren araştırmacılar, kendi grubumuza daha insani bir öz atfedip atfetmediğimiz konusunu ele alırlar. Onlara göre, ırkçı literatüre bakılırsa, ırkçılar kendi gruplarına bir saflık *(pureté)* atfederler. Melezlikten nefret ederler. Söz konusu araştırmacılar, Fransızca ve İspanyolca konuşan çeşitli gruplarda insanın ya da insan olmanın özelliklerini saptarlar: Bellek, akıl yürütme, duygular ve dil/iletişim en başta gelen özelliklerdir. İlginçtir ki, insanî özellikler arasında duygular sıklıkla belirtilirken, heyecanlar nadiren belirtilmiştir. Bir başka tamamlayıcı araştır-

maya göre ise duygular (mutluluk, dinginlik, utanma, vb) insanlara atfedilirken, heyecanlar (öfke, tiksinti, korku, zevk, vb) hayvanların bir özelliği olarak görülmektedir. Buradan hareketle, iç ve dış gruplara duygu ve heyecanların ne ölçüde atfedildiğini karşılaştıran araştırmacılar, sonuçta duyguların kendine (aidiyet grubu), heyecanlarınsa ötekilere (dış grup) daha sıklıkla yüklendiğini saptamışlardır.

Tekrarlarsak, Tajfel ve Turner'ın yaklaşımına göre bireyler pozitif bir sosyal kimliğe sahip olmaya çalışacaktır. Bu, büyük ölçüde, gruplar arası sosyal karşılaştırmaya dayandığından, bireyler aidiyet gruplarını dış gruplardan pozitif olarak farklı algılamaya meyledecektir; eğer sosyal kimlik tatminkâr değilse ya gruplarını terk edecek veya gruplarını daha pozitif bulmaya çalışacaklardır.

Tajfel ve Turner, sosyal kimliği, bireyin kendini ait saydığı sosyal kategorilerden doğan bir benlik imgesi olarak yorumlarlar. Burada, benlik bilincinden ziyade öz-onay ya da öz-saygıyı vurgulayan bir kimlik anlayışı vardır. Benliğin onaylanması veya öz-saygının yükseltilmesinde ise gruplar arası karşılaştırma öne çıkarılıyor. Bu, birtakım faktörlere bağlanır. İlk olarak, bireylerin bir gruba aidiyetlerini benlik kavramlarının bir yanı olarak içleştirmeleri, ardından sosyal durumun gruplar arası karşılaştırmaya uygun olması gerekir; *sosyal karşılaştırmaya uygunluk bir yandan grupların benzer ve yakın olmasına bağlıyken, öte yandan bu gruplara birtakım anlamlı sıfatların/değer yargılarının atfedilebilmesine bağlıdır.* Benzerlik ve yakınlık, sosyal karşılaştırmanın birey için anlamlı olmasını; seçenek nitelik veya değerlerin varlığı ise bireyin kendi işine gelen boyutlarda karşılaştırma yapma imkânını sağlar.

Sosyal kimlik perspektifinde ve gruplar arası karşılaştırma çerçevesinde ulusal aidiyet grubunun konumlanması konusunda Teközel ve Bilgin tarafından yapılan bir araştırma , karşılaştırma boyutlarının hedef gruplara göre değişkenliğini ortaya koymaktadır. Bu araştırmada[119] Türk toplumundan bir grup insana kendilerini çeşitli milliyetlerden insanlarla 29 boyutta ya da açıdan karşılaştırmaları söylenmiştir. Çalışmanın ilk adımında Türklerin Avrupa ülkelerinden bazılarıyla, örneğin Fransa, Almanya, İngiltere, İtalya ve İsviçrelilerle kendini karşılaştırması istenmiştir. Karşılaştırma boyutları arasında *akıllılık, çağdaşlık, sabırlılık, yurtseverlik, birbirine bağlılık, duygusallık, misafirperverlik, geleneklere bağlılık, eli açıklık, uzak görüşlülük, özgürlük, bağımsızlık, dürüstlük, kibarlık, kültürlülük* gibi özellikler yer almaktadır.

Sosyal kimlik teorisinin temel varsayımlarına göre, Türklerin kendi gruplarına olumlu nitelikler yüklemesi ve kendilerini diğerlerinden daha iyi görmesi beklenmiştir. Ancak sonuçlar, bu öngörüyü desteklememiştir. Türkler kendilerini genel olarak daha alt düzeylerde konumlamıştır. Bilindiği üzere, sosyal karşılaştırma stratejilerinden birisi, "avantajsız olduğumuza inandığımız kıyas boyutlarının değerini düşürme" stratejisidir. Bu stratejinin izlenmesi durumunda, Türklerin, kendilerini aşağı buldukları özelliklerin değerini düşürmesi gerekecektir. Bunun bir etkisi olup olmadığın test etmek üzere, katılımcılara, 29 boyuttan her birini ne ölçüde önemli buldukları sorulmuştur. Sonuçlara göre, en önemli gördükleri 5 boyut , "Özgürlük", "Kültürlülük", "Çalışkanlık", "Akılılık" ve "Dürüstlük"; en önemsiz görülen 5 özellik ise "Gösteriş merakı", "Bencillik", "Rahatına düşkünlük", "Bonkörlük/Eli açıklık" ve "Dine bağlılık" olmuştur.

Ancak, sonuçlara yakından bakıldığında Türklerin kendilerini 3 boyutta, Avrupalılardan daha 'üstün' buldukları görülmüştür. Bunlar "Samimilik", "Yardımseverlik" ve "Konukseverlik" boyutlardır. Bu durumda ait olunan grubu, bazı bakımlardan öne çıkararak bir telafi yolu bulmanın söz konusu olduğu düşünülebilir. Fakat bunun söz konusu olması halinde, kendi grubunun sahip olduğuna inanılan özelliklere önem verilmesi de gerekir. Oysa bunlar en çok önem verilen özellikler arasında yer almamakta, 'önemlilik' sıralamasında samimilik 12., yardımseverlik 15. ve konukseverlik 17. sırada bulunmaktadır. Bu sonuç, önceki sayfalarda 'özsaygı ihtiyacı' konusunda tartıştığımız, öz-saygının 'global' veya 'çok-boyutlu' olup olmadığı konusuyla ilişkilendirilebilir. Vallerand ve Ark'nın (1991) öz-saygının çok-boyutlu olduğu yönünde vardıkları sonuç, kendini diğerlerinden bazı bakımlardan üstün, bazı bakımlardan aşağı görmenin mümkün olduğunu göstermektedir.

Ayrıca Türklerin Avrupalılara kıyasla kendilerini pek çok bakımdan daha aşağı düzeylerde konumlamaları, toplumumuzun kendine özgü dinamikleriyle de ilişkilidir. Bu noktada Türk toplumunun kültürel özelliklerinden ziyade, Batıyla ilişkilerinin tarihini ve temel yönelimlerini dikkate almak uygun olacaktır. Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde ortaya çıkan ve Cumhuriyetle birlikte gelişerek sosyal düşüncede modernleşmenin çekirdek bir temasına dönüşen 'Batılılaşma' hedefi, insanların zihinlerinde köksalmış gibi görünmektedir. Bu çekirdek temanın, Markova anlamında 'temel temata'[120] niteliği taşıdığı söylenebilir. Üstelik ya-

kından bakıldığında toplumumuzda Batılılaşmanın tarihi "Türkleşme"nin ya da 'Türkçülüğün' tarihinden daha eskidir.[121] Batılılık çoğumuzun öykündüğü, ulaşmayı arzuladığı, bir parçası olmaya çalıştığı bir dünyayı temsil ediyor.[122] Osmanlı elitleri, uzun yüzyıllar boyunca Türklük bilinci taşımamış; Avrupalılar tarafından çok daha önceleri, örneğin İtalyada XII., Portekizde XV. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanan Türk sözcüğü,[123] Osmanlıların ancak son zamanlarında, 19. yy.da yayılmaya başlamıştır.

Bu durum, farklı statülü grupların birbiri için bir tehdit kaynağı oluşturup oluşturmamasıyla da ilişkilendirilebilir. Grup betimlemeleri, basitçe kişinin dış grupla karşı karşıya geldiğinde, aidiyet grubunu daha olumlu görmesini içermediğini belirten Van Knippenberg[124] (1984), gruplar arası statü farklarına dikkat çekmektedir. Sıklıkla raslanmasa da, aidiyet grubundan daha yüksek statülü bir dış grup, tehdit kaynağı oluşturmadığı zaman, grup tarafgirliği ortaya çıkmayabilir. Bir başka deyişle, dış gruba ilişkin temsillerimiz, kendi grubumuzun statüsü açısından tehditkâr görünmediğinde olumlu da olabilmektedir.

Çok önemli olmasalar da, üç boyutta aidiyet grubunun daha 'üstün' bulunması dikkate alınması gereken bir sonuçtur. Zira bu sonuç, aidiyet grubunu Avrupa karşısında total bir 'aşağılama' ya da 'alçaltma'nın söz konusu olmadığını göstermektedir.

Araştırmanın bir sonraki aşamasında, aynı karşılaştırmalar İran, Irak, Suudi Arabistan, Mısır, Filistin gibi ülkelerle yapıldığında durum farklılaşmıştır. Bu ülkelerin herhangi bir özelliği Türklerden daha üstün bulunmadığı gibi, pek çok özellikleri de (9 özellik), Türklerden aşağı görülmüştür. Bu ikinci grup ülkelerle karşılaştırmalar, sosyal kimlik teorisinin öngörülerine uygundur. Bu ülkelerle karşılaştırma, nispeten, Türk insanının kendinden memnuniyetini artırıcı, kendi hakkında olumlu bir imaj edinmesini veya bu imajı pekiştirmesini sağlayıcı, özetle öz-saygısını artırıcı yönde gerçekleşmiştir.

Ve nihayet aynı karşılaştırmalar üçüncü bir grup ülkeyle daha yapılmıştır. Bunlar Bulgarlar, Ermeniler, Sırplar gibi o yıllarda 'sevilmeyen' ve "düşman" olarak görülen (Bilgin ve Aksoy, 1993) milliyetlerdir. Bu milliyetlerle yapılan karşılaştırmalarda, Türklerin üstün bulunduğu özellik sayısı (14 boyut) daha da artmıştır. Ancak genelde Türklerin kendini üstün bulduğu boyut sayısının göreceli azlığı, toplam boyut sayısının yarısı sınırında bulunması (ikinci grupta 29'da 9; üçüncü grupta 29'da 14), güçlü bir diskriminasyon eğiliminin bulunmadığını düşündürtmektedir.

Aynı konuda, Mlicki ve Ellemers (1996) tarafından yapılan bir başka araştırmada sosyal kimlik ve benlik kategorizasyonu teorisi çerçevesinde ortaya atılan bazı görüşler test edilmiştir.[125] Bu görüşlerden biri, kendilerini bir grup üyesi olarak tanımlayanların, kendi gruplarını diğer gruplardan daha olumlu yönde değerlendirmelerini öngörür. İkincisi, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bir sosyal kimlikler sisteminde, kişiler bu kimliklerden herhangi biriyle özdeşleşebilirler, ama aynı durumda (önemde) iki kimlik olamaz.

Bu araştırma Polonyalı ve Hollandalılar üzerinde yapılmıştır. Sonuçlar sosyal kimlik ve kategorizasyon süreçlerinin varsayımlarından farklı yönde çıkmıştır. Bu iki gruptan Polonyalılar, Hollandalılardan daha olumsuz bir kimliğe sahiptirler; yani kendilerini tanımlamak için seçtikleri stereotipik kelimeler olumsuzdur. Buna rağmen Hollandalılardan daha güçlü bir sosyal kimliğe sahip görünmektedirler. Ayrıca bu negatif stereotipik özellikleri dışsal nedenlere değil, kendilerine atfetmektedirler.[126] Polonyalılar kendilerini hem güçlü bir şekilde Polonyalı olarak, hem de güçlü bir şekilde Avrupalı olarak tanımlamaktadırlar.

Negatif kimliğe sahip olanlar, kendilerini hiyerarşik olarak bir üst kapsayıcı kimlikle tanımlayabilirler. Ancak Turner'ın ortaya attığı bu görüşe ters olarak Polonyalılar hem Polonyalı hem de Avrupalı kimliğiyle özdeşleşmişlerdir. Ayrıca, negatif kimliklerini telafi etmek için olumlu olan, ama Polonyalılara has stereotipik özellikler arasında yer almayan başka boyutlar seçme yoluna gitmemektedirler.

Polonyalılar kendilerini Avrupalı olarak tanımlamakta ve ileride Avrupa'ya dâhil edilmeye de çok isteklidirler. Bir yandan da olumsuz bile olsa kendileri ve diğer gruplar arasında ayırt ediciliği vurgulamak için olumsuz da olsa stereotipik özelliklerine bağlı kalmaktadırlar.

Yazarlara göre bu eğilimler, Polonya'nın kimliğinin 200 senelik bir geçmiş boyunca tehlike altında kalmasından gelen bir miras olabilir. Zira bu geçmiş nedeniyle, farklı bir ulus olarak ayırt ediciliği vurgulamaları önem taşımaktadır ve bu yüzden başkalarıyla olumlu tanımlamalar paylaşmak yerine, ayırt edici olumsuz tanımlamaları korumayı tercih etmektedirler.

Burada Teközel ve Bilgin'in araştırmasındaki gibi, negatif kimliği telafi edici bir yol olan, 'başka boyutlar seçme' ('misafirseverlik, yardımseverlik, samimilik') söz konusu değildir. Araştırmada bu husus test edilmiş olmakla birlikte, Polonyalıların kendilerinden daha düşük gördükleri başka

ülkelerle karşılaştırması yapılmamıştır; zira bu tür bir karşılaştırma da, negatif kimlik ögelerini telafi yolu olabilir. Bu olasılıkların dışında, yazarların Polonyanın geçmişine ilişkin yorumları anlamlı görünmektedir.[127]

Öte yandan seçenekler arasında bir telafi yolu bulunmadığında, negatif kimlik, var olmakla eş anlamlı hale gelebilir ve bu durumlarda tek çıkış yolu olarak tercih edilebilir. Bu durum, hem kolektif kimlik açısından olduğu gibi, kişisel kimlik açısından da söz konusu olabilir. Negatif bir kimlik imajının içselleştirilmesi "kişinin çevresinde, kendisi hakkında başka yansımalar bulunmamasından ve bilinçaltı bir şekilde, bir hiç olmaktansa ötekiler tarafından kabul edilmiş bir negatif kimliği tercih etmesinden kaynaklanabilir" (Lipiansky, 1992, s. 194).

Bağımsızlıkları sürekli tehdit altında olan ülkelere özgü bir 'halet-i ruhiye'den söz edilebilir. Milan Kundera kendisiyle yapılan bir röportajda, şu görüşü savunuyordu: AB projesi Doğu Avrupa ülkeleri için çok önemlidir. Doğu Avrupa'nın temel sorunu, Sovyetler tarafından işgal edilmiş olmak değil, Batı tarafından dikkate alınmamaktır. Bir Rus, İngiliz veya Fransız vatandaşı, varlığının her an ortadan kalkabileceği kaygısı taşımaz, uluslarının bekası sorununu aklına getirmez. Milli marşlarında buna değinilmez. Ama Doğu Avrupanın pek çok ülkesi bu kaygıyla yaşar.

Kundera'nın bu görüşü, bu ülkeler için Avrupalı olma ve aynı zamanda kimliğini korumanın ne kadar hayatî bir duygu olduğunu gösterir. Bu duygu, farklı bir tarihe sahip olsa da, Türk toplumuna, en azından bazı katmanlarına uygun düşmektedir.

III. 2. b. Kendini Kategorilendirme, Prototipiklik ve Metakontrast

"Diğerlerinin hataları gözümüzün önündedir, kendimizinkiler ise arkamızda"

Seneka

Genel olarak bireyler, gruplar hakkında, kategorilendirmenin sonucunda oluşan sosyal bölümlenmelere göre temsiller geliştirirler; ayrıca kişileri, kategorilere ait veya ait değil tarzında ayırt etmenin dışında, aynı bir kategoriye aidiyet bakımından da farklılaştırırlar. Daha somut bir deyişle, söz konusu bir kategoriyi bazı kişilerin diğer başka kişilerden daha iyi yansıttığını ya da temsil ettiğini düşünürler. Bu demektir ki, aynı bir ka-

tegori içinde gruplandırılan kişiler arasında farklılıklar vardır. Bu husus, grup içi homojenlikten farklı bir model getiren prototipiklik modelidir.

Prototip kavramı, 1970'li yıllarda kategorilerin oluşumu ve yapısı hakkında Rosch tarafından geliştirilmiştir. Ona göre 'doğal' kategoriler, klasik Aristocu anlayıştaki gibi, tümüyle benzer ögelerin bir araya toplanmasından oluşmaz. Bir kategorinin oluşması için ögeler arası benzerliğin, bütünler arası benzerlikten daha fazla olması yeterlidir. Öyleyse kategoriler farklılaşmış bir içyapıya sahiptir,[128] yani kategori içinde yer alan öğeler, aynı derecede tipik değildir. Örneğin, kuş kategorisi içinde, küçücük ispeçe kuşları Amerikalılara göre, devekuşlarından daha 'kuş' gibi görülür. Bir kategorinin prototipi vardır ve prototip, kategorinin iyi bir örneğidir. Prototiple belirli bir benzerlik düzeyi, kategoriye aidiyet için yeterlidir. Rosch, mobilyalar, renkler, meyveler, sebzeler, arabalar, kuşlar, oyuncaklar ve elbiseler gibi günlük yaşamdan alınmış sıradan şeyler üzerinde çalışmıştır. Her bir kategoriye giren öğeleri, örneğin çeşitli elbiseleri, insanların farklı zamanda adlandırıp kategorilendirdiklerini saptamıştır; bu durum, kategorinin bazı ögelerinin hemen anında tanınan tipik ögeler, diğerlerinin ise daha tartışmalı olduğunun işaretidir.

Kategoriler, kapsama derecelerine göre de farklılaşırlar. Örneğin, dalmaçyalı, köpek, hayvan kategorileri, kapsamları giderek genişleyen kategorilerdir. Bu sıralanmada, alt ve üst basamaktakilere kıyasla, ortadakiler dikkatimizi daha çok çeker. Bir başka deyişle, algımız, dalmaçyalı veya hayvandan çok, temel düzey olan 'köpek üstünde' yoğunlaşır (ancak Turner'ın teorisinde, kategorilerin uygunluğu bağlama göre işlediğinden, temel bir düzey yoktur).

Doise'dan (2003) ev mobilyaları alanından bir örnekle üç düzey şu şekilde somutlaştırılabilir. En üst düzeyde mobilyalar kategorisi, en alt düzeyde mutfak masaları kategorisi varsa, orta ya da 'temel düzeyde' 'masalar' kategorisi yer alır (veya mobilyalar – lambalar- büro lambaları veya mobilyalar, sandalyeler, 'cafe' sandalyeleri); burada en genel ve soyut olan 'mobilyalar', en dar kapsamlı ve en somut olan ise mutfak masalarıdır; orta düzeyde yer alan 'masalar' kategorisi en yararlı kategoridir; zira bunlar "hem nitelik veya özellik bakımından en zengin tanıma sahiptirler, hem de diğer temel kategorilerden netlikle farklılaşmışlardır" (Doise, 2003; s. 262)

Turner, 'öz- kategorilendirme teorisi'nde (Turner, 1985, Turner ve ark. 1987), prototip kavramını grupların oluşumunu analizde kullanmış-

tır. Bir bireyin kendini kategorilendirmesi, bir benlik (ve dolayısıyla kimlik) kategorisi veya kategorileri oluşturmasını ifade eder. Rosch perspektifinde baktığımızda, benlik kategorilerinin, kapsamları aynı değildir; farklı soyutluk düzeylerinde yer alırlar. Örneğin kendimi koyduğum iki kategoriden 'bilim adamı', 'sosyal psikolog'dan daha geniş kapsamlı, daha soyuttur. Daha soyut olan diğerini içerir, ama tersi mümkün değildir.

Kişisel kimlik (biricik bir birey olmak) ile sosyal kimlik (bir sosyal grubun üyesi olmak) arasında, daha az ya da daha çok soyut başka kategoriler olabilir.

Teorik amaçla, üç düzey ayırt edilebilir.

1. Kişiler arası düzey: Alt soyutlama düzeyi/Kişisel kimlik söz konusu. Burada benlik, bireysel bir kişi olarak anlaşılır
2. Gruplar arası düzey: Orta soyutluk düzeyi/Sosyal kimlik söz konusu. Benlik, burada, bir sosyal grubun üyesi olarak anlaşılır.
3. Türler arası düzey: Üst soyutlama düzeyi/Burada benlik, bir insan olarak anlaşılır.

Bu benlik kategorileri, spesifik özellikler değil, insanların sınıflandırılma ve karşılaştırılma düzeyi ile tanımlanıyor. Aynı bir özellik, örneğin diğerkamlık, bireysel kimliğin veya belirli bir sosyal kategorinin veya insanoğlunun bir özelliği olarak işleyebilir ve bu, bağlama göre gerçekleşir. Düzeyler arasında gidip gelmeler görülür. Bu, kişisel kimlik ile sosyal kimlik arası çatışmadan kaynaklanır. Birey, bazen kişisel, bazen sosyal kimliğe doğru kayar. Sosyal kimliğe doğru kayma halinde, diğer grup üyeleriyle benzeşme söz konusudur. Bu, tekil, kişisel özelliklerinden sıyrılma, grubun stereotipine tabi olma ve kendini grubuyla birlikte öteki gruplardan ve üyelerinden farklılaştırma anlamını taşır. Teoriye göre bu süreç, grup davranışını mümkün kılar ve grup özelliklerini üretir. Denilebilir ki, belirli bir bağlamda, 'ben' ile 'biz' arası mesafe küçüldükçe, tekillikler silinir ve kolektif kimlik başat hale gelir. Bu durumda, bir grup insan (veya kümenin öğeleri) arası farklar, aynı karşılaştırma bağlamında, bu insanlar (veya küme) ile diğer gruplar arası farklardan daha az olduğunda, bu insanlar bir grup olarak algılanır. Bu metakontrast ilkesidir. Karşılaştırmalarda, farklar arası farkın, kontrastlar arası kontrastın işe karışması nedeniyle bu ilke, metakontrast ilkesi olarak anılır. Bu ilke nedeniyle, kategorilendirmede, benzerlik veya farklardan çok, göreceli benzerlik ve farklar önemlidir.

Örneğin bir ağaç, karşılaştırma bağlamına göre, bir 'bitki' veya bir 'ağaç' veya bir 'çalı' olarak algılanır. Eğer bu bağlamda, ağaçlar (meşe,

palamut, vb) arasındaki farklar, ağaçlar ile çalılar arası farklardan daha küçükse; burada ağaç-çalı ayrımı, ağaç ile çalının birer bitki olarak paylaştıkları benzerliklerden daha net ve belirgin hale gelir. Ağacımız 'bitki' olarak değil, 'ağaç' olarak kategorilendirilir. Ama karşılaştırma bağlamında hayvanlar varsa, bitki tipleri arası farklar, bitkiler ile hayvanlar arası farklardan daha az önemli ise, ağacımız, 'bitki' olarak görülür. Ağacımız, tasnif ortamında, meşeler arası farklar, meşe ile kavak arası farklardan daha az önemli görüldüğünde, ise 'meşe' sınıfına yerleştirilir.

Bireyler söz konusu ise, bir bireyin, örneğin "Türk" olarak tasnif edilmesi için, önerilen kıyas bağlamında, çeşitli Türkler (Ahmet, Mehmet, Hüseyin, vs) arası farkların, Türkler ile Yunanlılar arası farklardan daha az olması gerekir. Bir başka deyişle, 'Türkler ile Yunanlılar arasında algılanan ortalama fark' ile 'Türkler arasında algılanan ortalama fark' birbirine oranlandığında, bu oran ne kadar büyükse Türklerin ulusal kimlikleriyle algılanma olasılığı, o kadar büyük olacaktır. Bir ülkeden yurtdışına çalışmaya giden insanlar arasında hemşerilik duygusunun güçlenmesi ve ülkelerinin ulusal kimliğine daha çok sarılma eğiliminin artması, meta-kontrast ilkesiyle yakından ilgilidir. Aynı ülke içinde farklı etnik veya dinsel kökenden insanların bütünleşme sorunları da bu hususla ilişkilendirilebilir.

Oakes, Halsam ve Turner'a[129] (1996) göre karşılaştırma bağlamındaki değişimler, aidiyet grupları ve dış gruplar arası ilişkilerde de değişiklikler yaratır; kategori içi yapıyı etkilerler; burada prototipiklik önem kazanır. Bu durumda bir grubun üyeleri arasındaki göreceli prototipikliği tanımlamak için metakontrast ilkesi kullanılabilir. "Genel olarak, bir grubun bir üyesi ne kadar çok bir diğer grubun üyesinden farklılaşırsa, kendi grubununkilerden o kadar az farklılaşır (yani bu kişi, kendi grubunun üyelerinin aralarında paylaştığı ve diğerleriyle paylaşmadığı şeyleri o kadar çok sembolize eder) ve bu birey, grubun prototipi olarak o kadar çok algılanır".

Oakes, Halsam ve Turner'a (1996, s. 115) göre; grupların davranışları, benlik anlayışında ve diğerleriyle ilişkinin niteliğinde bir değişikliği hem yansıtır, hem bu değişiklik sayesinde mümkün olur. Önemli olan bireylerin bir noktada birleşmeye giden kanaati değil, gruplar arası etkileşimdir. Bu grubun üyeleri belirli ayırt edici özelliklere göre hareket ederler ve bu özellikler, normda vücut bulur; norm grubun önemli (pertinent) konulardaki ortak yanını ve diğer gruplardan farklılaşma tarzını yansıtır. Grup normları ve grupta paylaşılan stereotipler vb özellikler, grubun ken-

dini diğerleriyle karşılaştırmasındaki farklılıkları gösterir. Daha özellikli olarak ifade edilirse, belirli bir bağlamda normatif gibi algılanan pozisyon, bu bağlamdaki en prototipik pozisyondur; yani metakontrast ilkesine uygun anlamda, iç grup üyelerinin ortalama pozisyonundan en az, diğer gruplarınkinden en çok farklı pozisyondur. Elbette ki iç grup üyelerininkinden en az farklı pozisyon, ortalama pozisyondur, ama bu pozisyon diğer grubunkinden en farklı pozisyon olmayabilir.[130] Bu olgu, grubun kendini tanımladığı, kıyas bağlamına bağlıdır. Şöyle ki;

Genelde, prototipik pozisyon,

a) kıyas bağlamında ortalama, medyan[131] durumdaysa
b) iç grup, önemli konularla ilişkili yargılarda ortalama pozisyondaysa, genelde ortalamayla çakışmaya doğru gider. Örneğin, ılımlı sol görüşteki öğrenciler, sağlarında ve sollarında başka öğrenci gruplarının varlığı durumunda, öğrenci politikalarında ortalama pozisyonda algılandıkları sürece, gruptaki ortalama pozisyon/anlayış, grupta en prototipik olacaktır.

Buna karşılık,

a) iç grubun cevapları, kıyas bağlamında, grubun tepkilerinin uca doğru kayması
b) veya gruplar arası ilişkide, ılımlı görüşleri en aşırı uçta gibi gösteren bir karşılaştırma değişikliğinin olması yüzünden uç bir pozisyondaysa, prototipik pozisyon ortalamadan uzaklaşır: Örneğin gruptaki bireysel görüşler, sola doğru kayarsa veya karşılaştırma bağlamı (bir kurum, üniversite veya mediko-sosyal hizmetler merkezi benzeri bir kurum), aşırı muhafazakârların hâkimiyetine geçerse, ılımlı sol grupta daha sol bir pozisyon prototipik hale gelecektir. Çünkü ortalama pozisyon, ılımlı olanlar ile onların sağı arasındaki farkı temsil etmeyecektir.

Oakes ve arkadaşlarının verdiği bir başka örnek de şudur: Bir komünist partide, üyeler ne kadar çok prototipik komünist olarak algılanmak isterlerse, izledikleri politikalarda, daha muhafazakâr ve kapitalist olan partilerin üyelerinden o kadar çok ayrılmalı, fakat diğer komünistlerden farklılaşacak ölçüde aşırı solda olmamalıdırlar. Kuşkusuz prototipiklik, hem gruplar arası, hem de grup içi karşılaştırmalara bağlıdır; bu nedenle, içersinde yargıların ifade edildiği gruplar arası kıyas bağlamı değiştikçe, gruplar arası kıyas da değişir. Örneğin, prototipik komünist, faşistlerin de bulunduğu bir kıyaslama bağlamında, Troçkistlerin veya liberal de-

mokratların yer aldığı bir kıyaslama bağlamındaki prototipik komünistten farklıdır.

Özetle kendini kategorilendirme teorisi, grup polarizasyonunu,[132] kıyas bağlamında uca kaymış grup normuna uyma gibi açıklamaktadır. Prototipiklik kavramı ise, belirli bir grup için ve belirli bir kıyas bağlamında, en normatif pozisyonu karakterize etmeyi sağlamaktadır; bu pozisyon, en büyük metakontrast sağlayan, daha açık bir deyişle grup içi en yüksek benzerlikleri ve grup dışı en büyük farkları ifade eden pozisyondur. Bu pozisyon, kutba kayma durumunda, grubun en prototipik pozisyonu haline gelir ve buna paralel olarak en çok görüş birliğine varılan, en normatif pozisyon olur. Bu sonuç, bir ülkede çeşitli gruplar arası gerilimlerin tırmandığı durumlarda, her bir gruptaki aşırı uca kayma eğilimlerini anlamamızı sağlamaktadır.

Salazar (1996), sosyal kimlik teorisi ile öz-kategorilendirme teorisini ulusal kimliğe uygulamıştır:[133] Latin Amerikalılar, kendi ait oldukları ülkeden daha olumlu değerlendiriyorlar Latin Amerika'yı. İstisnası Brezilyalılar; onlarda ulus-üstü için bu yanlılık görülmüyor. Demek ki, Güney Amerika'da, genel olarak, daha güçlü ve yaygın birliklerle kıyaslar hâkimdir; ama zaten büyük bir ülke olan Brezilya farklıdır; Brezilya'da devlet yanlılığı görülüyor. Benzeri sonuçlar, Avrupa'da da elde edilmiştir: "On yıl kadar önce bazı gruplar (İtalyan, Portekiz, İspanyol, Yunanlılar), Avrupa'ya kıyasla kendilerini daha aşağı görüyordu. AB'nin gelişmesiyle, bu yargılar, Afrikalı ülkelere kaymıştır. Örneğin Fransa'daki yabancı düşmanlığı, daha önce İtalyanlara karşı işlerken, son zamanlarda Kuzey Afrikalı göçmenlere (veya Müslüman göçmenlere) karşı gelişmektedir. Salazar, Latin Amerikanla ilgili olarak, ulus-üstü bütünlerin abartılı değerlendirilmesi hakkında bazı düşünceler önerir;

- Ulusal kimlik elde etme/kazanmanın altındaki motivasyon, bir aşkınlık ihtiyacıdır (tıpkı ahiren inancı veya Allah'a inanma gibi, ama milliyetçilikte bu, sekiler nitelikli)
- Milliyetçiliklerde, farkların ve benzerliklerin algısı, alansal (teritoryalite) boyutlarda 'hayali cemaatlerden hareketle yapılır, özellikle etnisite ve kültür boyutlarında. Ulusal kimlikler durumunda, benlik kategorilerinin hiyerarşisi, en somuttan en genele doğru iç içe daireler biçiminde olur, Parisli /Fransız/Avrupalı gibi (Korsikalı bir ayrılıkçı ise şu sırayı izleyebilir: Korsikalı ayrılıkçı/Fransız değil/Avrupalı gibi).

- Ulusal kimlikler söz konusu olduğunda kıyas süreçleri, metakontrastlardan hareketle yapılır. Dar ve homojen kategorilerde kıyaslar, daha istikrarlı ve sağlamdır; ulusal ve ulus üstü kategorilerde ise daha yaygın ve güçlü.

Kendini kategorilendirme, bir bakıma, belirli bir zaman-mekan çerçevesinde bireylerin kendi kendilerini ve diğerlerinin onları, bir biçim (Geştalt) halinde algılamasıdır. Geştaltçı psikologların ortaya koydukları algı ilkelerinden bir kısmı grupların algılanmasında da geçerli görünmektedir; göreceli olarak birbirine benzer olanlar, zaman ve mekanda yakın olanlar, veya diğerleriyle kontrast (fon-figür ilişkisi) gösterenler vb. bir araya toplanıp birleştirilmekte; etrafları bir sınırla çevrilerek kapatılmakta; bir biçim oluşturulmaktadır. Asgari düzeyde bir psikoloji formasyonu olanların bile yakından tanıdığı bu işlemde, objelerin objektif aynılığı veya benzerliği zorunlu değildir. Pek çok bakımdan farklı olan ögeler (üçgenler, kareler, daireler, vb.), bir tek açıdan benzerlikleri (örneğin yakınlık) nedeniyle bir biçim halinde algılanabilir. Aynı şekilde, bireyler, yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, sosyal sınıfları, bölgeleri, vs. dikkate alınmaksızın aynı grup içine alınarak bir prototipe sokulur.

Bu olgu grup içi bağlılığı pekiştirir. Ancak, Turner'ın ifadesiyle "etnosantrizm ve grup bağlılığı bir paranın iki yüzü gibidir"; grup bağlılığı, aynı iç gruba ait olmaktan dolayı paylaşılmış değerler üstüne temellenir. Grup bağlılığı, iç grup üyelerinin birbirini karşılıklı çekimine gönderirken, etnosantrizm iç grup üyelerinin kendilerinde algıladığı değerleri dış grupların değerleriyle karşılaştırıp yüceltmesine gönderir.

Gruplar arası karşılaştırma ve sosyal prototipe katılmanın ardından, bireyler grupla özdeşleşme, grup değerlerini içleştirme ve hatta grupta erime sürecine girer; kişisel kimliklerinden sıyrılma çabaları içinde sosyal kimliğe bürünür, sosyal kimlikle örtünür, söz gelimi örnek bir sporcu, örnek bir partizan gibi, prototipi kendinde teşahhüs ettiren kişilere dönüşür.

Moscovici ve Doise'a (1992) göre, Tajfel'in özellikle gruplar arası ilişkileri açıklamak üzere ortaya attığı kimlik teorisini, öğrencisi olan Turner, "hemen hemen tüm psişik ve sosyal olgulara yayarak yeniden formüle etmiştir" (s. 227). Müzakere konusu bir sorun üzerinde tartışmaya katılanlar, diğerlerinin görüşleriyle karşılaşırlar ve bazılarıyla aynı görüşte olduklarını, aynı grupta yer aldıklarını fark ederler. Bu keşif onların birbiriyle özdeşleşmesini pekiştirir; benzer olan yanlarını vurgulama eğilimlerini,

onları birleştiren kategori özelliklerini belirginleştirme ve sergileme eğilimini güçlendirir. "Fakat onları birbirine yaklaştıran bu süreç boyunca, diğerlerinden ya da bir başka kategoride yer alanlardan ayırt eden niteliklerde yoğunluk kazanır. Bu, onların kimliklerini açıkça ifade etmelerini tek yoludur; ne olmadıklarına veya olmak istemediklerine kıyasla ne olduklarını ancak bu yoldan ortaya koyabilirler. Bu süreç içinde, kişisel ve heterojen yanlar eriyip buharlaşır; grubun yargıları, tutumları ve nitelikleri gerçekte olduğundan daha uçta ve daha tipik olarak algılanır" (s. 227). Kısacası, bir gruba ait olanların kimliği, bir diğer grubun kimliğiyle rölyef haline sokulur.

Turner'ın kişiler arası ve gruplar arası davranışları ayırması ve kimliği, pozitif benlik imgesi ihtiyacına dayandırması, kişisel kimlik ile sosyal kimlik arasında bir kutuplaşma yaratır. Bir yanda kişinin diğer gruplardan farklılaştırdığı bir gruba aidiyeti ve bu grup içinde kendini diğer üyelere benzetme, tekillikleri silme eğilimi, öte yanda kendini diğer grup üyelerinden ayırt etme eğilimi karşıt kutupları oluşturuyor. Zira, Monteil'in (1989) işaret ettiği gibi, eğer pozitif kimlik arayışı, gruplar arası karşılaştırmaya ve diğerine referansa götürüyorsa, herhangi bir anda kişisel kimlik duygusunun yüksek olması sosyal kimliğe duyulan ihtiyacı azaltacaktır veya tersine sosyal kimlik duygusunun yüksekliği kişisel kimliğe duyulan ihtiyacın düzeyini düşürecektir; çünkü her iki halde de pozitif bir benlik imgesi sağlanmış durumdadır. Bir başka deyişle bireyler arası fark sağlanmışsa, gruplar arası farklılık aranmayacaktır (veya tersi). Daha sonra meta-kontrast kavramı etrafındaki analizde görüleceği gibi, ben-biz özdeşleşmesi arttıkça, kişisel kimlik arayışında bir azalma gözlenmesi de bu yorumu desteklemektedir

Kategorilendirme bölümünde, gruplar arası farklılaştırmanın, grup içi homojenleştirmeyle birlikte görüldüğü yönünde sonuçlara işaret eden daha önceki bazı çalışmalara değinmiştik.[134] Fakat bunun dışına taşan durumları ortaya koyan bazı çalışmaların da bulunduğunu (çapraz kategorilendirme, birlikte değişim, grup içi farklılaşma, vb.) belirtmiştik. Burada aynı tartışmaya tekrar dönerek bazı hususların altını çizebiliriz. Bu çalışmalar, kabaca bir kaç düzeyde birden tekillik arayışının mümkün olduğunu, yani bireylerin hem grup içinde, hem gruplar arasında farklılaştırmaya gidebileceklerini öne sürmektedirler.

Örneğin Zavalloni ve Louis- Guerin[135] farklılaştırma *(particularisation)* yönündeki eğilimlere işaret etmişlerdir; aidiyet grubuna hem olumlu,

hem de olumsuz nitelikli özellikler atfedilebildiğini, bunların bireysel nitelikli olabildiğini; birden çok kimliksel prototipin bulunabileceğini belirtmişlerdir. Kişisel kimlik ve grup, geştaltçı anlamda bir figür-fon ilişkisi gösterebiliyor; bu durumlarda zımni referanslar temelinde bir takım prototip imajlar ortaya çıkıyor; zımni referanslar da prototipik figürlere dönüşebiliyor.

Bu alanda en çok emek veren sosyal psikologlardan Deschamps'a dönersek, birlikte değişim hipotezi, Tajfel'in klasik modelini çürütmekten çok bazı nüanslar getirmektedir. Deschamps (1984), gruplar arası ve bireyler arası farkın birlikte değişim gösterdiği durumlara işaret etmiştir; çevre, bireylere kutuplaştırılarak sunulduğunda, ben-diğeri farklılaşması ve grup lehine değerlendirmeler görülmekte; ama bunun tersine ben ve diğeri arası farklılık büyütüldüğünde, gruplar arası fark da büyümektedir. Bu sonuçlar farklılaşmanın dinamikleriyle yorumlanabilir. Grubu içerisinde diğerlerinden farklılaşmaya çalışan birey, temel motivasyonunda tekillik arayışı içindedir. Bu motivasyonu taşıyan birey, öteki gruplardan da kendini farklılaştırma eğiliminde olacaktır; zira bir düzeyden diğerine geçtiğinde kendisiyle tutarlı olması, aynı yönde davranmasıyla mümkün olacaktır. Ancak birey ve grubunun içinde yer aldıkları ortam bir çatışma ortamına doğru gittiğinde, Tajfel'in modeline dönülmektedir. Zira her grupta prototipik pozisyonun uca kayması nedeniyle bu durumlarda, metakontrast ilkesi işlerlik kazanmaktadır.

Bu durum, örneğin, kimlik siyaseti güden bazı azınlık grup üyelerinde gözlenen bir olgunun ifadesi sayılabilir. Azınlığın militan veya aktivist üyeleri, çoğunluk grubuna karşı farklılıklarını vurgularken kendi grupları içinde bir fark görmemektedir. Zira dış-grupları (en azından birini) düşmanca gördükleri ve ötekileştirdikleri için, bir kutuplaşma psikolojisi içinde bulunmakta ve bu ruh hali, iç ve dışı kontrastlı bir şekilde algılamaktadırlar.

İkinci olarak bu tavır, akrabalık veya hemşehrilik duygularında da gözlenmektedir. Bu olgu, öncekiyle benzer dinamiklerden kaynaklanmaktadır. Yakından bakıldığında hemşehrilik, kendi 'memleketi'ni terk etme ve büyük bir kentte demirlemeye çalışma durumunda söz konusu olmaktadır. Hemşehrilik, kendisinde hissedilen bir duygu olmaktan çok, bütünleşilemeyen ve dolayısıyla gerilimli ilişkilerin yaşandığı bir kent ortamında önem kazanan bir duygu ve yaşantıdır. Kentin içine nüfuz edilemeyen dünyasında, kurgulanan bir 'biz' adına, ötekileri eleştirmek, bir kimlik inşası sağlamaktadır. Ötekilere karşı tepkiler, günlük yaşamın içinde, en ba-

sit olaylara kadar yayılabilmektedir. Örneğin kusurlu bir harekette bulunan yabancı biri hakkında konuşurken, 'zaten bizden böyle adam çıkmaz' tarzı bir söylem üretilmektedir.

Aynı eğilim, gruplar arası farkın belirgin olduğu durumlarda da gözlenmektedir. Örneğin Ravaud, Beaufils ve Paicheler (1986) bir araştırmalarında karma bir sınıf alırlar; fiziksel özürlüler ve sağlamlar. Sınıftakilere, hem kendi kendilerini, hem de genel olarak özürlüleri ve genel olarak sağlamları betimletirler. Sonuçlara göre genel olarak özürlülerin ve genel olarak sağlamların betimlenmeleri birbirinden farklılaşır. Ancak hem özürlülerin kendi kendilerini betimlemeleri birbirlerinden farklı değildir, hem de sağlamların kendilerini betimlemeleri de birbirine benzer niteliktedir. Yazarların bu sonuçlara ilişkin yorumuna göre, gruplar birbirinden farklılaştırılırken bireysel bir tekillik arayışı görülmemiştir.

Görüldüğü üzere, grup içini homojenleştirme ve dış gruplarla kontrastları büyütme eğilimi, gruplar arası ilişkilerin dinamiklerine ve içinde bulundukları bağlamın özelliklerine göre değerlendirilmek zorundadır.

Bilişsel sosyal psikolojideki benlik araştırmaları kimlik sorununu genellikle sadece birey veya birey-grup ilişkileri düzeyinde almaktadır. Bu çerçevede elde edilen sonuçlar, daha az sorunsal görünmektedir. Buna karşılık, aynı sorun, gruplar arası ilişki düzeyinde ele alındığında, ilişki kavramı ilgi odağı haline gelmekte ve sorun, daha kontrastlı, kabartmalı bir manzara göstermektedir. Gerçekte, birey hiçbir zaman yalnız olmadığı gibi, bir grup da yalnız değildir. Diğer gruplar tarafından çerçevelenmiş bir durumda bulunur. Grup dinamikleri, daima diğer grupların da yer aldığı bir ortamda işler; bir grup daima diğerlerine göre, diğerlerine rağmen, diğerleri vasıtasıyla veya sayesinde, diğerleriyle birlikte içinde bulunduğu varoluş koşulları içersinde kendini algılar, tanımlar, konumlar, değerlendirir, karar verir, karşılaştırır ve hareket eder. Öyleyse bireyin hangi grup içinde ve hangi gruplarla ilişki içinde olduğu önemlidir.

Avrupa'daki göçmen işçiler konusunda da daha önce işaret ettiğimiz üzere, içinde yer aldığı yeni toplumla kontrast içinde bulunanlar, örneğin Almanya'da çalışan bir Türk işçisi, kendi toplumundakine kıyasla kendini daha farklı algılar; Avrupa'ya gitmeden önce refah toplumunun düşünü kurarken, gidişinden belli bir süre sonra, "kuru fasulyenin nimetlerini" keşfeder; hemşerilerini ve yurttaşlarını arar, onlarla yakınlaşmaya, yakın oturmaya çalışır. Dışarıdan biraz da pejoratif bir anlamda 'getto' olarak nitelendirdiğimiz semtlerde, köyünü, ortamını, yuvasını kurmaya, farklı

bir mekânı kendilemeye, tanıdık bir yaşam alanı kurmaya çaba harcar. Tarih yabancı bir toplumda yaşamak zorunda kalmış azınlık grupların hemen her zaman 'getto modeli 'ni izlediklerini gösteren örneklerle doludur. Kategorilendirmenin benzeştirici ve farklılaştırıcı etkilerine uygun olarak, grup içi benzerlikler abartılır; örneğin bir Afyonlu kendini bir Çorumluya Türkiye'dekinden daha benzer algılar; "biz Türkler" denilen bir iç grup yaratılarak grup içine konanlar birbiriyle neredeyse özdeşleştirilir. En küçük bir benzerlik (örneğin sosis değil sucuk sevme, çayı aynı şekilde hazırlama, kasket giyme, vb.) bile bir yaklaşma nedeni olur. Burada "biz" olarak kategorilendirilenlerin totolojik bir benzerliği söz konusudur. Buna karşılık, diğerleri (Almanlar) bir dış grup olarak nitelendirilip, bir yandan onların kendi içlerindeki farklılıklar azaltılıp benzerlikler büyütülür (örneğin bir Protestan papazla bir dazlak aynı kategoriye konur); öte yandan iç grupla (Türkler) farklılıkları büyültülüp benzerlikleri silinir. Burada en küçük bir farklılık (örneğin birinin sosis, birinin sucuk yemesi), uzaklaşma nedeni olur.

III. 2. c. Farklılığın Dayanılmaz Çekiciliği

"Nazizm kendini meşrulaştırmak için farklar icat eder"

E. Todd

Benzeştirme ve farklılaştırma olguları, her zaman bu kadar yalın değildir; bazı durumlarda karmaşık bir görüntü gösterir; söz gelimi bireylerin sosyal sınıfları, kentleri ve partileriyle ilişkilerinde karmaşık ilişkiler görülür.

Geçmiş yıllarda komünistlerle sosyalistler arasındaki çatışmalara işaret eden Moscovici ve Doise'a göre (1992), (iç-dış grup nitelemeleri çerçevesinde) insanlar benzerlikleri arttıkça farklılaşmaya çalışırlar; örneğin bir zamanlar komünistler, sağ görüştekilere kıyasla sosyal demokratlara; Katolikler ise Yahudilere veya ateistlere kıyasla Protestanlara daha şiddetle tepki göstermişlerdir (s. 214). "Sanki, yakınımıza sevgimizin altında, kendimizden nefretin bir versiyonu olan büyük benzerliklerden bir nefret yatıyor" (s. 215). Bu anlamda, karşımızdakilere atfettiğimiz niteliklerin bizzat kendimizde sevmediğimiz nitelikler olduğunu hissettiğimizde içinde bulunduğumuz saklanma ve sağırlık durumu, anlaşmayı imkânsız kılar; Moscovici ve Doise, Fransa'da aşırı sağcı Ulusal Cephe Partisi nin, özel-

likle göçmenlerin yoğun olduğu yerlerde taraftar topladığını, fakat sorunun asıl ilginç yanının, bu taraftar kesiminin aslında yüzyıl önce buraya gelmiş göçmenler olduğunu belirterek, bu paradoksal olgunun ancak yukarıdaki varsayıma dayanılarak açıklanabileceğini vurgularlar (s. 215). Buralardaki nüfus, ne kadar kozmopolit olursa olsun, yabancılarla ne kadar çok deneyimi olursa olsun, aniden onlara karşı tahammülsüz olabiliyor; bu bir bakıma, Fransızlardan daha çok Fransız, kraldan daha çok kralcı olma tavrıdır. Bu insanlar, kendilerine benzeyenlere düşmanca bir tavra sahiptir. Bir zamanlar kendilerinin olan bir görüntüyü kendilerine yansıtan bir aynada görüp sevmedikleri şey, kendi görüntüleri değil mi? Belki de diğer yerli halkın, onları yeni gelenlerle özdeşleştireceği ve onlar hakkında yanılmış olduklarını düşünüp düşmanlık göstereceklerinden duyulan bir korku vardır. Bunlar, sanki Fransız kimliklerini kaybetme korkusu içinde, daha "alafranga" olma gayreti içine girerler. Burada, yabancı düşmanlığının önemli bir boyutu görülür: Kimliğini kaybetme kaygısı.[136]

Moscovici ve Doise, bir grubun tek başına veya diğer gruplarla birlikte alınmasının, sosyo-kognitif çatışmanın derecesini etkilediği görüşündedirler; onlara göre bir grup tek başına ele alındığında bu grupta çatışma ve etki birbirine bağlıdır; aynı kişiler arasında gerçekleşirler ve aynı kolektif eylemi hedeflerler. Fakat diğer gruplarla ilişki içindeki bir grupta, bu iki süreç birbirinden ayrılmıştır; burada dışa yönelmiş çatışma birimi gibi olmayanlarla tartışmaları ve antagonizmaları pekiştirir; oysa karşılıklı etki, daha güçlü konformite sağlamaya yönelik olarak grup üyeleri arasında cereyan eder ve yoğunlaşır. "Bu iki faktörden her birinin yayılabileceği (biri içerde biri dışarıda) iki alan oluşur; çatışmalar dış alana kaydırılırken, özdeşlikler içerde bulunur; konformite kendimize bağlanır, çatışma diğerine" (s. 216). Kategorizasyon konusunda gözden geçirdiğimiz bulgular, bunun "aklın bir çatlağı" değil, mantıksal bir sonuç olduğunu gösterir. Kategorilerle düşünmek, hem kategoriyi monolitik bir şekilde algılamayı ve manikeist bir tarzda karşıt kategoriler kurmayı içerir; hemen bir kategori içinde kalıba sokulup paketlenir.

Grup kararları söz konusunu olduğunda, kutba kayma artar, zira gruplar arası çatışma durumu, bireylerin katılımını artırıcı ve onları diğer gruplardan ayırt edici bir etkide bulunarak konsensüsün, her grupta diğer gruptakinden olabildiğince farklı olmasına, yani kutba doğru kaymasına yol açar. Nitekim önceki bölümlerde, metakontrast ilkesi çerçevesindeki analizimi de bu olguya işaret etmişti. Bu süreci ne durdurabilir? Pek çok

araştırmacının farklı terimlerle işaret ettiği gibi, Moscovici ve Doise da aynı noktayı vurgular: Gerçeğin (reel) sınırları. Bu konuyu daha sonra ele alacağız.

Doise'ın (1969) bir araştırmasını temel alarak şu tür bir saptamada bulunabiliriz; toplumumuzdan rastgele seçilmiş bir örneklemden, kendilerini bir Türk olarak tanımlamalarını isteyip cevapları kaydedelim. Yine benzeri bir örnekleme, önce bir başka ulustan (Yunanlı, Arap) insan grubunu düşünüp sonra kendilerini bir Türk olarak tanımlamalarını isteyelim. İki koşulda verilen cevaplar karşılaştırıldığında, belirgin farklılıklar görülecektir. İstanbul gecekondulu ve şehirli grupların gruplar arası davranış ortamında kendileri ve birbirleri ile ilgili algı ve değerlendirmelerinin incelendiği bir araştırmada, grupların girdikleri karşılaştırma ortamları içersinde üstün olduklarını algıladıkları çeşitli boyutları ön plana getirdikleri görülmüştür (Arkonaç, 1989); Ermenilerin ve Türklerin kendilerini ve birbirlerini nasıl algıladıklarına ilişkin bir araştırmanın bulguları da benzer sonuçlar vermiştir (Ayvalıoğlu, 1992). Bir yandan, grubun kendini üstün gördüğü boyutlardaki yeri, diğer grupların aynı boyutlardaki yerine (derecesine) göre daha da yükselebilmekte; öte yandan ise tersine grubun kendini diğer gruba kıyasla altta gördüğü boyutlardaki yeri daha alta konulmaktadır; daha somut bir deyişle grup olumlu veya olumsuz saydığı boyutlarda diğer grupla arasındaki mesafeyi açar; "biz onlardan daha dürüstüz" veya "biz onlara kıyasla, kendi çıkarımızı daha az düşünürüz" tarzı ifadeler bu iki stratejinin günlük versiyonları olarak nitelendirilebilir. Belirli bir grubun üyelerinin zihninde, bir başka grubu rakip veya karşıt olarak var kılmak bir bakıma bu grubun kimliğini karşıt gruplara bağımlı kılmak demektir. Bu durumda, grup içi görüşlerin varyansı daralarak kutba kayma eğilimi güçlenmektedir; Moscovici ve Doise'ın (1992) terimleriyle buradan "ideolojik bir sonuç çıkar; aşağı gruplar daha aşağı, üstün gruplar daha üstün algılanır" (s. 220).[137]

Özetle gruplar arası ilişkiler, onların sosyal ve hatta zihinsel kimliklerini pekiştirme işlevine sahiptir. Grupların birbiriyle farklarını abartmaları ve uçlara kaymaları bu işlevle açıklanabilir. Ancak pratikte, gruplar arası güç ilişkileri bu eğilimi sınırlandırır; grupları kompromiye zorlar; "güçlünün nedeni, her zaman en iyisidir" (özellikle bu bir şiddet değil, bir nedense) özdeyişine uygun olarak, olumsuz karşı düşünceler bastırılarak uyma yoluna girilir. Sonuçta gerçeklik ilkesi çoğu kez, son sözü söyler. Ancak gruplar arası ilişkilerin niteliği, grupların niteliğine de bağlıdır. Sosyal psikoloji literatüründe çeşitli grup tipleri ayırt edilmektedir. Bunlar arasında

en yaygını açık ve kapalı gruplar ayrımıdır. Moscovici ve Doise, bu ayrımı Bergson'a dayandırarak ele alırlar (s. 222-224): Bergson, *Ahlak ve Dinin İki Kaynağı* adlı ünlü kitabında, kapalı ve açık toplumlar ayrımını getirir. O'na göre, kapalı toplumlar, insanları birtakım özel mecburiyetler ve kurallar etrafında toplar ve sapmaya izin vermeksizin bir düşünüş ve davranış tarzı aşılar; inançlara ve ayırt edici bir kişilik tipine bağlılığı dayatır; bazı bireyleri bir araya getirmeye, işbirliğine sokmaya çalışırken diğer bazılarını düşman veya yabancı olarak nitelendirip dışlamaya meyleder. Açık toplumlar, bireylerin karşılıklı çekimine ve izlenecek idealleri yaratma kapasitelerine dayanır; aziz veya vatandaş gibi herkesin kendini görebileceği evrensel kapsamlı modeller önerirler. Birincilerde, insan, bir kabilenin üyesidir ve ikincilerde ise insan türündendir. Yani Bergson'a göre kapalı toplumlar, aileler, kabileler, kiliseler ve sonuçta uluslardır. Büyük veya küçük hepsi de aynı otoriter hiyerarşiye, aynı zihinsel stereotipe, aynı dinsel inanca doğru yönelirler; hatta kendi öz toplumunun değerlerini tüm başkalarınınkinden üstün ya da biricik görmeyi içeren bir etnosantrizme yönelirler. Düşmanlıklarını, komşulara, diğer ailelere ve kabilelere, vb. kanalize ederler; övgü ve tercih içe, hakaret ve yerme dışa yöneltilir; Bergson, iki zıt özdeyişle karikatürize edilmiş tepki yönelimlerini şöyle ifade eder "*homo homini deus* ve *homo homini lupus* özdeyişleri (kapalı toplumlarda) kolayca bağdaştırılır". *Homo homini deus* deyince kendi grubundan olanlar, aksini deyince dış gruplar düşünülmektedir. Bireylere bir özerklik ve evrensel değerler atfeden açık toplumlarda ise bireyler, kabilevî temsillerden koparak bir insani topluluğa aidiyetlerini vurgularlar.

Kısacası, kapalı ve açık gruplarda insan ilişkileri farklıdır. Kapalılarda, dışlama ve ayrımcılık, açıklarda kontrat ve kabul edilme ilişkisi vardır.[138] Moscovici ve Doise'a göre, kapalıların ardında, herhangi bir biçimde, "seçilmiş halk" olma duygusu vardır ve bu duygu uluslara, ailelere, vb. taşınır; bu duygu, sosyal kimliğin simetriğidir. Üstünlüklerine inanan bu grupların her üyesi, bu kimliğe ait oluşunu, dolayısıyla üstünlüğünü sübjektif olarak ilan edebildiğinden, bu kimlik popülerlik kazanır. Oysa açık gruplar, herkesin kendi gücüne göre haklarının ve çıkarlarının dengesine, bu hak ve çıkarların temsillerinin ve toplumun uyuşabilirliğine dayanır. Öz bir deyişle kapalı gruplar farklı dünyalarda, açıklar ise aynı dünyada yaşarlar. Kapalı toplumun denklemi, içeriyle işbirliği, dışarıyla rekabettir; benzerleri arasında kalmak, toplum halinde yaşamanın koşulu gibidir; tüm koşullarda, benzerlerinin lehine, diğerlerinin aleyhine bir tavır hâkimdir ve bunun yol açabileceği bir haksızlık dikkate alınmaz.

III. 3. Kimliğin Zorunlu Fazlası: Ötekiler

"Sadece yüzeysel insanlar, kendi kendilerini tek başına tanıyabilirler"

O. Wilde

"Eşitlikçi sistemler, reel farkları reddetmede parlıyorsa, eşitsizlikçi modeller, var olmayan farkları algılamada parlarlar"

E. Todd

İnsan zihni, çeşitli uyaran ve olguları, bizatihi kendi özelliklerinde kavramaktan ziyade karşıtlarıyla birlikte değerlendirerek daha kolay kavramaktadır. Örneğin bir insanın zekâsını, doğrudan kavrama ve ifade etmek yerine, çok akıllı ve çok aptal kutupları arasında tartarak değerlendirmeyi tercih etmektedir. Bu görüş, Osgood ve Moles kaynaklı anlam ölçeklerinin[139] gizil postülasıdır. Sanki dünyanın çeşitli nesneleri, olayları ve durumları olduğu gibi insanlara da atfedilen herhangi bir özellik, ancak karşıtı ile birlikte alındığında daha kolay algılanabilir, kavranabilir ve yargılanabilir olmaktadır. Güzellik çirkinlikle, aktiflik pasiflikle, iyilik kötülükle karşıt kutuplu sıfatlar halinde ortaya konduğunda, zihinsel bir biçime sokulması daha kolaylaşmaktadır. Yargı konusu insanın kendisi veya grubu olduğunda da durum değişmemekte, bir başkasına, bir diğerine gerek duyulmaktadır. Nasıl ki burası başka yere, şimdi ya da şu an başka zamana karşıt olarak varsa, ben, ben olmayana, biz de biz olmayana karşıt olarak kurgulanmaktadır.

Derrida'nın (1967) bakış açısında da buna benzer bir yan vardır; kolektif kimliğin oluşması, daima "onlar"a karşı "biz"in yaratılmasını gerektirir. Burada insan topluluklarında sosyal bağın tesisi, oluşturucu bir dış alanın belirlenmesine bağlıdır. Nasıl ki "iç" "dış"a göre veya "dış" sayesinde varolabiliyorsa, "biz" de "onlar" sayesinde varolabiliyor. "Biz"in yaratılması, "onlar'ın icadını gerektiriyor.

Burada kimliğin, bir birey veya grubun kendini diğerleri üzerinden tanımlamasından ve dolayısıyla diğerlerinin var olduğu bir alanda konumlamasından kaynaklandığı açıkça görülüyor. Kimlik, bu tanımlama ve konumlamaya eşlik ettiği kadar bunların sonucu da olan bir bilinç ve duyguyu ifade ediyor. Örneğin kolektif kimlik, belirli bir insan grubunun, bir topluluğun diğerlerinden farklı olarak kendine özgü niteliklere

sahip olduğu ve bir tekillik taşıdığı yönündeki bilinci ve aidiyet duygusunu belirtiyor.

Huntington[140] (2004) kimlik olgularını bu çerçevede analiz eden yazarlardan. Goebbels'in 'Nefret etmek ne harika' ve Malraux'nun ".. düşmanlarla savaşmak ne teselli" sözlerini zikreden Huntington insanların kendilerini tanımlamak için ötekine, hatta düşmana ihtiyaçları olduğunu ve 20. yüzyılın iki büyük zekası olan bu iki kişinin, bastırılan, ama yaygın bir insan ihtiyacını dile getirdiklerini belirtiyor. Ona göre Einstein da insanın doğuştan, nefret ve yıkıma karşı güçlü bir istekle dolu olduğunu söylemiş ve ayrıca insanda bir yandan koruyup bütünleşmeyi, öte yandan zarar verip öldürmeyi hedefleyen iki temel güdü olduğu fikriyle Freud de bunu onaylamıştır. Yine ona göre 'Akıl, düşman kavramının yaratıcısıdır. Düşman grup, psikolojik olarak belirli bir mesafede tutulduğunda, bağlılığı artırarak ve yaptığımız karşılaştırmalarla kendimizi iyi hissetmemizi sağlayarak, bize destek ve rahatlık sağlar' diyen Vamık Volkan da bu fikirdedir. Huntington'un zikrettiği bir amprik araştırmada, insanların rakiplerine (Amerikalılar vs Japonlar) karşı avantajlı olmak için somut kazanımlarından bile vazgeçebilecekleri sonucuna ulaşılıyor. İnsanlar, "şimdikinden daha iyi, fakat rakipleri kadar iyi olamamaktansa, şimdikinden daha kötü, fakat rakiplerinden daha iyi olmayı" tercih ediyorlar. Grup dışındakileri yenmek, gerçek kazanımlardan daha önemli görülüyor.

III. 3. a. Günah Keçisi Olarak Öteki

"Yabancılardan nefret, bir ülkede var olabilecek tüm sosyal gerilimler için bir boşalma tahtasıdır"

J. Hiernaux

Daha önceki bir yazımda ortaya koyduğum gibi, pek çok kişi veya grup açısından 'Düşmanın vazgeçilemezliği' söz konusudur.[141] Bu durum sadece kimlik inşası bakımından değil, bir topluluğun veya toplumun mevcut durumunu koruması, yeni sorunlarla başa çıkması bakımından da işlevsel bir özelliktedir. 'Düşmanın vazgeçilemezliği' başlıklı yazımdan bazı pasajları buraya aktarmak konumuz açısından oldukça uygun görünüyor.

Toplumun önemli sorunlarına rasyonel çözümler bulunamadığında, suçlanacak birisinin, bir sorumlunun bulunması son derece önemlidir.

Geleneksel toplumlar, hem toplumsal, hem de bireysel düzeyde bunun tecrübesini yüzyıllar boyunca yaşamıştır. Kadere, feleğe karşı lanet okuyan türküler, ağıtlar ("Kahpe felek, sana nettim neyledim...") bunun göstergesidir Kıtlık, hastalık, felaket dönemlerinde, hiç bir şey bir "müsebbip"ten, bir günah keçisinden ya da şamar oğlanından daha değerli değildir, özellikle bizden olmayan veya bize benzemeyen biri.

Behrman bir piyesinde Son Musevi adlı bir öykü yazmaktan dolayı ülkesinden sürgün edilen bir Alman yazardan söz eder. Sürgün yazar kitabında, bir ülkenin durumunu öyküler. Bu ülkede yöneticiler, halka bir vaatte bulunur: "Tüm Yahudiler yok edilince Altın Çağ'a ulaşacağız". Mükemmel bir şekilde işleyen bir kıyım mekanizmasıyla, biri hariç, tüm Yahudiler yok edilir. Ancak bu sıralarda, Propaganda Bakanının odasında gizli bir toplantı vardır. Bakan son derece akıllı ve tecrübeli bir politikacıdır. Konseye bir ikilem sunar; "Ülkenin en kıymetli insanı, hayatta kalmış bu tek Yahudi'dir. Eğer bu adam ölürse, politikamız iflas edecektir; Altın Çağ'a ulaşamayışımızın hiçbir özrü kalmayacaktır; Yahudilere karşı kampanya ve program sona erecek, "günah keçisi" olmayacaktır. Öyleyse bu adamı koruma altına almalıyız".

Konsey paniğe kapılır ve bir heyet gönderme kararı alır. Bu heyet, intihar etmek üzere olan Yahudi'yi kurtarır; bir yandan ona yaşamını sürdürmesi için geniş olanaklar sağlarken, öte yandan propagandalarını sürdürürler.

Tarih boyunca çeşitli toplumların, başa çıkamadıkları bazı felaketleri veya maruz kaldıkları yenilgileri, günah keçileri arayarak açıklamaya çalışmaları bilinen bir olgudur. Şamar oğlanı bulma mekanizması, gruplar arası düşmanlık ilişkilerinde früstrasyonlardan kaynaklanan saldırganlıkları da açıklayabilir. Beklenmedik veya alışılmadık früstrasyonlar, belirli koşullarda diğer gruplara yönelik bir düşmanlık veya saldırganlık meydana getirebilir. Bunun tarihte pek çok örneği vardır (Dreyfus Davası'nın ardından Fransa'da anti-semit dalganın yükselişi, vb). Hemen her toplum, karşılaştığı yeni sorunları, kendi normal işleyişi içinde çözemediği zaman, dış mihrakları, yabancı parmağını. kökü dışarıda karanlık güçleri vb. dile getirerek, önyargıların, düşmanlığın hedefi olacak bir günah keçisi yaratmaya çalışmaktadır.

Adorno ve arkadaşlarına göre, ön yargılar, bu dünyaya belirli bir bakış tarzıyla, birtakım motivasyonlarla ve kişilik çizgileriyle birlikte bulunmaktadır. Önyargılı kişiler, diğer insanlara onların kişisel özgül nitelikle-

rinden ziyade, onların sosyal rollerini ve etnik grubunu betimleyen hazır klişelerle bakarlar. Farklı insanlar, milliyetler ve etnik gruplar hakkında katı ve kapalı kanaatleri vardır. Diğer gruplardan, katı bir şekilde söz ederler. Çocukluklarında ana babalarına karşı hissettikleri çift yönlü duygularını ifade edememeleri nedeniyle zihinlerinde bir klikleşme oluşur; bu duygular iyi ve kötü olarak ikiye ayrılır. Olumlu yanlar ana babaya bağlı kalır, olumsuz ve düşmanca duygular ise başka hedeflere, örneğin azınlıklara veya sosyal normlardan sapanlara yöneltilir. Sonuçta, ana baba ve benzeri figürler, (öğretmenler, politik liderler, vb.), tüm erdemleri somutlaştıran semboller olarak algılanırken diğer bazıları da tüm kötülüklerin sembolü haline gelir. İyi ve kötünün psikolojik klişeleri oluşur. Burada temel düşünce tarzı, psikolojik baskı mekanizmasına bağlıdır. Bireyin sahip olduğunu inkâr ettiği, utandığı tüm istekler, diğerlerine yüklenmektedir. Önyargılı kişinin bu şekilde oluşturduğu dünya temsiline göre, dünyada yasak ve tehlikeli işleri daima diğerleri yapar; kendisi bu tür işlerden arınmıştır. Böylece dış gruplar, "günah keçisi" haline gelerek, önyargılı kişilerin duygularıyla bezenirler; "şamar oğlanına" dönüşüp olumsuzlukları yüklenirler.

Şamar oğlanı arayışı, komplo zihniyetinden beslenerek ilerlemektedir. Nitekim günlük yaşamda karşılaşılan zorlukların ardından "komplo teorileri" üretilmesinin ardından bu komplonun bir failine işaret edilmektedir.

Günlük yaşamda, zaman zaman, insanların (bizim veya başkaları tarafından), gizli bir hesabın peşinde olmak, karanlık işler çevirmek ve gizli bir planı gerçekleştirmeye çalışmakla suçlandığına tanık olunmaktadır. Biraz dikkatle düşünürsek tüm bu durumlarda bazı ortak çizgiler olduğunu görebiliriz; örneğin suçlamanın ortaya çıkış koşulları, suçlanan hedefin (birey veya gruplar) özellikleri, komplonun yönelik olduğu şeylerin niteliği ve komplo teorisi üreten zihniyetin ana çizgileri konusunda bazı düzenlilikler bulunabilir. Komplo teorilerinin iyi bilinen ve bu özelliklere uygun en büyük çaptaki örneklerinden birisi ABD'de Senatör McCarty ve arkadaşları tarafından yürütülen kampanyadır.

Moscovici (1987), komplonun bir düşünce sistemi ve bir eylem yöntemi olarak XX. yüzyılda ortaya çıktığını belirterek, komplo zihniyetini *(conspiracy mentality)* betimlemeye çalışmıştır. O'na göre, bir grubu (çoğu kez azınlık) komplo hazırlamak ve yapmakla suçlamak, "en iyi savunma hücumdur" sözüne benzeyen bir anlayışla bu gruba saldırmak, kendini korumanın bir yöntemidir; bu yöntemde, bir azınlık komployla ve

yabancılarla işbirliği yapmakla ve yaşamın herhangi bir sorunu veya bir krizin müsebbibi olmakla suçlanır. Böylece, bir yandan diğer insanların kafasındaki "fail" arama çabası durdurulmaya, öte yandan kendini temize çıkarmaya çalışılır. Komplo zihniyetinin ardında bir tür suçlama ve soruşturma hezeyanı vardır. Bu hezeyan insanların, mahkûm ettikleri her kim ise, onu yargılama gücüne sahip olduklarını hayal etmelerini sağlar. Kendi hakları konusunda kendinden emin bir şekilde ısrar eden her insan, parti veya grubun böyle bir eğilimi vardır.

Moscovici'ye göre, komplo anlayışı, insanları, şeyleri ve eylemleri zıt kutuplu iki sınıfa ayırır; sosyal, ulusal olan her şeye karşı sosyal olmayan, ulusal olmayan bir şey konumlanır. Bir tarafta hukuki, normal, yerli, öte yanda hukuk dışı, anormal ve yabancı. Bu karşıt kutuplar iki ayrı evrene aittir; birincisi gece ve karanlık dünya; ikincisi gün ışığı, açıklık ve aydınlık dünya. İki evren arasında ortak hiçbir şey yoktur; bunlar arasında kurulacak her türlü bağlantı, kirlenmeye, lekelenmeye, hatta enfeksiyona yol açar.

Moscovici, komplo anlayışını, *Moralities* denilen bir tiyatro türüyle ilişkilendirir. Bu tür piyesler, entrika üzerine kurulur; bir takım zıt karakterler ve gizli niyetler işlenir. Oyunun ilk anları, bir masumiyet ve düzen durumu betimler; kurumlar oturmuştur, sosyal ilişkiler ahenklidir; sade ve dürüst insanlar görevlerini, işlerini hakkıyla yapmaktadırlar. Neredeyse kusursuz bir düzen vardır. Sonra yabancılar veya kötü insanlar sahneye çıkar ve bir çatışma, düzensizlik ve çöküş dönemi başlar. "Kötüler", kirli emelleri uğruna toplumun değerlerini, törelerini sarsar, alaya alır ve zarar verirler; bunlar, "iyi" gibi davranırlarsa, hukuka saygı ve düzene riayet gösterirlerse, çalışkan ve uyumlu görünürlerse, bu, sadece bir maskedir; fırsat kollamakta, hazırlıklarını tamamlamakta, kötülük tohumları etmektedirler aslında. Onlar, oyun yönetmeni gibi rolleri dağıtırlar, perde arkasında tertipledikleri bir planı işlerler. Görüntüler yanıltıcıdır, yüzler maskedir, sözler yalandır, kişisel ilişkiler sahtedir. Bu insanların maskesi altında şeytani bir varlık yatar.

Bu tür bir temsil politik alanda da görülebilir. Komplo zihniyeti, bireyleri bir komplo ağı içinde birbirine bağlar ve onları aynı bir tözün farklı biçimler almış taşıyıcıları olarak görür. Yani bireyler, görülmez bir gövdenin görülen ögeleridir; mason birey masonluk; Yahudi, siyonizm anlamına gelir; kişiler arasında ayrım yapılmaz; aksine bireyler ortak bir tözü biçimlendirmek için eritilir. Böylece bireyden gruba doğru hareket edilerek

grup bir bütün olarak görülür ve üyelerine herhangi bir bağımsızlık tanınmaz. Moscovici'nin deyişiyle, "komplo zihniyeti", bireylerin veya grupların hem kendileri, hem de başka bir şey olduklarını varsayar. Onların, kendilerini eşzamanlı olarak bir kalıpta veya karşıt kalıpta gösterebileceklerini düşünür. Bazı insanların iyi, dürüst bir işçi, aile babası, bilim adamı, partinin sadık üyesi ve aynı zamanda kötü, sahtekar, fesat, gizli ajan, hain olabileceğini kabul eder. Komplo zihniyetine göre, her şey mümkündür, hiçbir şey imkansız değildir.

Günah keçisi motifi, tarih boyunca, çeşitli kolektif kıyımların ortak bir özelliği gibi görünür. *"Le Bouc Emissaire"* (Günah keçisi veya şamar oğlanı) adlı kitabında, mitsel-ritüel toplumlardan itibaren pek çok kıyım olayını ve öyküsünü gözden geçiren Girard'a (1982) göre, günah keçisi anlayışı, kriz fikriyle bağlantılıdır; bir toplumda, tüm insanlar aynı şeyi arzuladığında, büyük çapta bir mimetizm meydana geldiğinde ve bu arzular gerçekleşmediğinde, nihayet grubun tüm üyeleri, ortak arzularından vazgeçme konusunda anlaşamazlarsa ve bir kurban feda ederek kolektif katarsise varamazlarsa, toplumun iç dayanışması çatlar ve sosyal birliği bozulur. Mitolojilerde, örneğin Ödip mitosunda, bir kurban vererek krizden çıkmayı öngören bir toplum yasası anlayışı vardır; bir kişi feda edilerek tüm diğerleri kurtulur.

Girard (2004, a), teorisinin özünü şu şekilde açıklar: İnsanların arzusu, taklit esaslıdır (mimetiktir), yani diğerlerinin de istediği şeylere bir öykünme içerir.[142] (Çünkü onun deyimiyle (2004, b) *'insanlar mimetik olarak konumlanmış ve tarihlenmiş varlıklardır'*). Bir toplulukta herkes bir diğerinin istediğini (yiyecek, toprak, iktidar, sevgi, bilgi, anlam, vs) ister. Ama bu durum, rekabet ve düşmanlığa yol açan bir durumdur. Diğerinin arzusu ne kadar yoğunsa, benimki de öyle olacağından bu tırmanmada, öyle bir an gelir ki diğerinin arzusu, arzunun yöneldiği nesneden, yani bizzat objeden daha önemli hale gelir. Bu durum, I. Kısımda gözden geçirdiğimiz, Stendhal'in *Kırmızı ve Siyah* adlı romanında, asiller (De Renal) ile burjuvalar (Valenod) arasındaki birbirini taklit etme durumudur. Rakip olma, bu süreçte, kişisel bir çatışmaya dönüşür ve açık bir şiddet halini alır. İnsan çatışması esas olarak, rakipliğin ürünüdür. Hayvanlarda rakiplik çatışması, örneğin cinsel rakiplik, bir hâkimiyet ilişkisinin kurulmasıyla sona erer; zayıf hayvan güçlü olana boyun eğer ve az çok istikrarlı bir hiyerarşi oluşur. Ama insanlar kendiliğinden boyun eğmezler. Kendi türleri içinde, bitip tükenmez şiddete başvururlar. İntikam

veya öç alma yoluna giderler ve birbirini taklitle bunu kolektif hale dönüştürürler, yani insani şiddet bulaşıcıdır. Bir topluluk içinde, yakın kişilerin temasıyla yayılır. Bu bir krizdir (mimetik kriz) ve bir katliamla sonuçlanabilir. Evrim açısından bu, elverişli bir özellik değildir. Bazı paleo-antropologlara göre bazı insan grupları bu sebeple yok olmuş olabilir. Eğer bu intikam devresini ya da şiddet krizini durdurma mekanizması olmasaydı, türün bekası mümkün olmazdı. İnsanlar, buna 'temellendirici öldürme' mekanizmasını icat ederek bir çözüm bulmuşlardır.[143] Düşmanlık, tüm rakip arzuların hamili olan aynı ve bir tek kurban üstüne kaydırılarak, öç objesi paylaşılır. Topluluk içi çatışmalar durdurulur. Ona göre tüm ritlerin kökeninde bu kurban verme mekanizması vardır. İncilde betimlenen günah keçisi öyküsü bunun en ünlü örneğidir; eski Yunandaki *pharmakos* mitosu da böyledir. Sitenin başına bir felaket geldiğinde, insan veya hayvan, bu iş için tahsis edilmiş, ayrılmış bir kurban verilir (Girard, 2004, b).

Girard'ın söz ettiği pharmakos mitosu, günah keçisinin antik versiyonudur. *Dictionnaire International des Termes Litteraires'e göre pharmakos* ya da eski Yunanca karşılığıyla *pharmakon*, çare, uyuşturucu, filtre, sihirli iksir ve zehir anlamlarında kullanılmıştır; buna göre hem zehir, hem de panzehirdir. Terim pharmakos olarak geniş anlamda kullanıldığında, sitedeki şiddeti kontrol altına alabilmek için, kendi üstüne çekerek kanalize etmeyi sağlayan ve 'bir seremoni sırasında idam edilecek savaş esiri ya da ölüm mahkûmunu belirtir. Bu mahkûm, Girard anlamında bir kurbandır, günah keçisidir. Terimin birbiriyle çelişkili gibi görünen iki anlamı, aslında birbiriyle ilişkilidir. Tıpkı Girard'ın *Violence et Sacree* adlı kitabında belirttiği gibi, tanrıların talep ettiği söylenerek ayinsel (rituel) bir çerçevede verilen kurban veya sunulan adak, toplum içindeki gerilimlere çare olmaktadır. Kurban kutsal bir ayin sırasında verildiğinden, kutsallığa bürünmektedir. MÖ. V. yüzyılda, bir felaket anında kurban edilmek üzere site tarafından saklanan ve masrafları karşılanan pharmakos biçiminde insan kurban etme usulü, âdet haline gelerek kalıcılık kazanmıştır. Kriz anlarında, hatalardan, günahlardan sorumlu biri, yani zehir tayin belirlenmekte ve dışarı atılarak, dışlanarak, yok edilerek zehre panzehir olmakta, barışı, uzlaşmayı, çözümü sağlamaktadır.

Dictionnaire International des Termes Litteraires'e göre, 'günah keçisi' pharmakon'un İncildeki versiyonudur. Öyküye göre İsrail'in oğullarından Aron, adak/kurban *(expiation)* olacak iki keçi *(bouc)* ve yakılmak *(holocauste)* üzere de bir oğlak seçer. İki keçiden kurayla belirlenen

biri, kurban edilmek üzere Tanrıya (Yahve) sunulur. Seçilen keçi, sembolik olarak tüm günahları yüklenir ve elçi *(emissaire)* olarak çöle doğru gönderilir. Topluluk, bunu her yıl tekrar ederek kendini temizler, iç dayanışmasını pekiştirir.

Tarihteki pek çok kıyım olayı bu perspektiften yorumlanabilir. Girard'ın (1982) çözümlediği tarihsel olgulardan biri, XIV. yüzyıl ortalarında Fransız şairi Guillaume de Michaut'nun *Jugement du Roy de Navarre* adlı kitabında anlattığı felaketlerle ilgilidir; şairin anlattığına göre gökte birtakım işaretler vardır; taşlar yağmur gibi yağar; insanları öldürür; yıldırımlar şehirleri harabeye çevirir; pek çok insan ölür; bu ölümlerin bir kısmı Yahudilerin ve onların Hristiyanlar arasındaki suç ortaklarının eseridir; nehirleri ve su kaynaklarını zehirleyerek bunu yapmışlardır. Ama ilahi adalet buna son verir; halka suçluları gösterir ve halk Yahudilerle suç ortaklarını toptan halleder, vs. Öykünün gerçek dışı yanları ortadadır; ama pek çok diğer tarihsel kaynak, bu tür olayların (Yahudi kıyımı) yaşandığını doğrulamıştır. Olayların cereyan ettiği zaman, veba salgınlarının başlangıç yılları olarak düşünülebilir; bu yıllarda, veba salgınının şiddetiyle ve Yahudilerin sulara zehir kattığı fısıltılarıyla gözü dönmüş kalabalıkların kolektif saldırganlıkları vardır.

Ortaçağ toplulukları, vebadan öylesine ürkmektedirler ki, adını bile anmamaktadırlar; olabildiğince uzun zaman vebadan söz etmezler ve gerekli önlemleri de almazlar. Çaresizlikleri öylesine büyüktür ki, hakikati itiraf etmek, durumla başa çıkmaktan ziyade normal hayata benzeyen her şeyden vazgeçmek ve toplumu dağıtıcı etkilere teslim olmakla eş anlamlıdır. Bu durumda halkın tümü bu tür bir körlüğe gönüllü katılır. Bu umutsuzca apaçıklığı inkâr etme isteği, günah keçisi aramaya elverişli bir ortam yaratır. Aynı şey La Fontaine'in *Vebalı Hayvanlar* fablında da vardır; burada da kolektif bir görmezlikten gelme söz konusudur; veba, tanrının bir cezası olarak yorumlanır. Felaketten kurtulmanın yolu, suçluyu keşfetmek ve cezalandırmak ya da kutsallığa feda etmektir. Topluluk (hayvanlar) ağır bir kriz durumuna (veba salgını) girdiğinde, normal düzen bozulduğunda (hayvanlar yemeden içmeden kesilmiş, hayattan zevk almamakta), kurban arayışı başlamaktadır. Suçlunun saptanmasında, diğerlerinden daha suçlu birini aramak yerine, kurban olmaya uygun birinin aranması yoluna gidilmekte ve gözler, kurbanlık işaretleri veya özellikleri taşıyanlara çevrilmektedir. Girard'ın teorisinde, genellikle, zayıflık, farklılık, marjinallik, fiziksel özürlülük gibi şeyler kurbanlık işaretleridir. Fablda

ise eşek, diğerlerinden daha güçsüz, sefil bir hayvan olarak sunulmaktadır ve üstelik herkes onu, bu şekilde tanımakta ve en "elverişli kurban" olarak algılamaktadır. Burada, topluluğun, şiddetin hedefi konusunda sözbirliği etmesi söz konusudur. Yukarıda da vurguladığımız üzere, günah keçisi, arkaik toplumlarda, bir başkasının yerine kurban edilen biridir, yani bir ikamedir. Bir şefin günah işlediğinde, günahlarından arınması ve affedilmesi için seçilmiş bir kurbandır ve bu anlamda adalet sisteminin bir gereğidir.

Girard, diğer bazı günah keçisi bulma olaylarını; örneğin kalabalıklar tarafından doğrudan ortaya konan şiddet hareketlerini (kara veba salgınları sırasında Yahudi katliamları) veya biçimlerinde yasal, fakat aşırı tahrik olmuş bir kamuoyunun teşvik ettiği kolektif rezonanslı şiddet hareketlerini (büyücü avı türündeki kıyımlar) dikkate alarak, kıyım olaylarında birtakım ana-çizgiler ayırt eder: Toplumda krizin gerçek olması; şiddetin gerçek olması; kurbanların onlara atfedilen suçlar nedeniyle değil, krizle çağrışımlı olabilecek bir yakınlık ve "kurban işaretleri" nedeniyle seçilmiş olması; krizin sorumluluğunun kurbanların üzerine atılması ve bunlar üzerinde eylemde bulunarak "kirlettikleri" topluluktan ihraç edilmeleri, kovulmaları veya katledilmeleri. Kriz dönemleri, bir yandan normal kurumların zayıflamasını, öte yandan kalabalıkların oluşmasını kolaylaştırıcı dönemlerdir; bu dönemlerde kendiliğinden bir araya gelen popüler topluluklar, zayıflayan kurumların yerini alabilir veya onları etkileyebilirler. Şiddetin hedefi olan kişi veya topluluklar, günah keçileridir. Günah keçisi terimi, eş zamanlı olarak, kurbanların suçsuzluğunu, onları hedef alan kolektif bir kutup oluşmasını ve bu kutup oluşturan insanların kolektif erekselliğini ifade eder. Kıyımın olduğu her seferinde, kıyımı yapanların yaşadıkları krizi açıklama ve krizden kurtulma yolu hep aynıdır: Suçluları ya da krizin sorumlularını bulmak.

Girard'ın (2004, b) teorisinde, günah keçisi bulma ve kurban verme, sanıldığı gibi arkaik, bedava bir davranış olmayıp sosyal bağı güçlendirir; topluluk içinde barışı tesis edici bir rol oynar.[144] Kurban seçilip adak verilmesi, huzur ve refahı getirir. Toplumun idamesini sağlar. Öyleyse arkaik toplumlar haklıdır: Yukarıda ortaya konduğu üzere ritüel kurban, işlevsel bir kökene sahiptir. Ritlerin temelsiz, tamamen sembolik ve saf icatlar sanılsa da böyle değildir. Rit, temel beşeri jesttir. Ona göre, bir kurbanı öldürme jesti, en esaslı uygarlaştırıcı jesttir: Bir toplumda ne kadar çok kurban uygulaması varsa, şiddet de o kadar azalır. Fakat bunun için kur-

ban vermenin etkililiğine inanmak, örneğin bunu Tanrıların istediğine inanmak gerekir. Kurban verme antropolojik evrensel bir mekanizmadır. Hepimiz şu küçük jestimizi hatırlayalım: Öfkelendiğimizde, masanın kenarına veya bir köpeğe bir tekme atmak, vb. (veya kültürümüzdeki örneğiyle, eşeğini dövemeyenin semerini dövmesi). Girard bunun uygun bir davranış olmadığını, ama komşunun boğazını sıkmaktan daha iyi olduğunu belirtir. Onun anlayışında kurban ritleri *(rites sacrificiels)*, bu spontan jestin uzlaşmalı bir tekrarıdır. Kurban, gelişi güzel seçilmez: Hayvan kurban etme, evcilleştirmenin mevcut olduğu toplumlarda var. Genelde, insanlara yakın veya insana ait olan hayvanlar kurban edilir, çünkü onlar insan kurbanın sembolik ikameleridir. İnsan kurban da, topluluğun her bir üyesinde mevcut olan kötülüğün sembolik ikizidir. Bu nedenle adak kurban, kendini ölüme mahkum eden topluluk tarafından önce, entegre edilir. Böylece basit öfke jestinden kurban vermeye ve intikama ulaşılabilir.

Girard, Hristiyanlığı da bu açıdan yorumlar. Ona göre, Hristiyanlık, kurban olgusunun üstündeki perdeyi kaldırmıştır. İsa'nın çilesi, bir ölüme göndermenin, bir başka deyişle kurban vermenin öyküsüdür. İncil'de olayın iki yanına işaret edilir. Kalabalık İsa'nın suçluluğuna inanır ve onu mahkûm ettirirken, havariler onun masumiyetini bilmektedir. Eğer onlar da kitlenin görüşüne katılsalardı Hristiyanlık var olmazdı. Zira Hristiyanlığın temel tebliği şudur: Kurban, bir aldatmadır, bir ikamedir. İsa'nın çilesi konusunda, hepimiz suçluyuz, hepimiz günah işledik. Hristiyan uygarlığı, bir topluluğun masum bir insanı kurban edebileceğini düşünebilmektedir. Girard kurban mekanizmasına modern çağdan da örnekler verir.

Kuşkusuz zamanla bunun yerine hukuki bir sistem yerleşmiş ve kurbandan vazgeçilmiştir. Bu sistemde suç, yasa tarafından cezalandırılır ve kişisel olarak intikam almanın gereği yoktur. Hukuk sistemimiz daha rasyoneldir, gerçek suçluyu bulmak ister, ikame suçluyu değil. Ama yargılarında daima kurbansal bir yan vardır, zira adalet, daima bir suçluya gerek duymaktadır. Hukuk sistemimiz böyle olsa da, toplumların kriz anlarında, bir kurban aranması olgusu varlığını sürdürmektedir. Girard'a (1982) göre bu tür mitoslar, kahramanları değiştirilir, yer ve tarihleri belirtilmez ise ve kabaca bir makyajı yapılıp anlatılırsa, kolayca çağdaş olgular olarak algılanacaktır. Aşk cinayetleri de bu perspektiften yorumlanabilir. Ona göre (2004, b) bu cinayetlerde bir dizi eylem birbirini tetikler. Ama adalet bir kişiyi mahkûm eder. İşlenen suçların gerçekliği tamamen dikkate alı-

namaz, çünkü bir argümandan diğerine, adalet, tüm etkililiğini kaybeder. Bazı hareketleri cezalandırıp diğer bazılarını cezalandırmamaktan kaçınılamaz. İyi bir dava, bir suçlunun cezalandırılması ve bir kurbanın tanınmasıyla sona eren davadır.

Bazen bir grup veya topluluk, bazen reel veya muhayyel bir kişi olan günah keçisi, ötekinin özel bir türüdür. Arkaik veya geleneksel toplumlarda, köleler, mahkûmlar, savaş esirleri, modern toplumlarda ise, fiziksel veya zihinsel özürlüler, marjinal toplum kesimleri, toplum düzeninden sapanlar uygun günah keçisi tipleridir ve toplumla entegre olup olmama düzeylerine ya da rekabet, soğukluk, kırgınlık, hasımlık, düşmanlık ilişkilerine göre farklı öteki portreleri çizmektedirler.

Günah keçisi teorisine genellik kazandıran husus, günah keçisi aramanın, insan psikolojisiyle ilişkili olmasıdır. Nitekim Joffe,[145] Batı Dışında Ötekileştirme süreçlerinin ve modelinin bulunduğuna işaretle, bu modeli Batı iktidarı ve hâkimiyetine bağlayan kültür teorisyenlerini eleştirmiştir. Ona göre tüm dünyada kadınlar, farklı derecelerde de olsa yadsınır. Bunun aşırı versiyonları, örneğin Afrika'da AIDS krizinin ardından beliren temsillerde gözlenir. Kentli Zombiyalı delikanlı ergenlerin temsillerinde AIDS, Batıya, Tanrıya ve yerli genç kızlara bağlanmıştır. Erkeklerde AIDS'in Batıya ve Tanrı'ya bağlı olarak temsil edilmesi, onlara kimliksel korunma sağlarken; kadın kimliği korumasız kalır; kadınlar, toplumdaki alt statülerine uygun olarak, bu hastalığın taşıyıcısı olarak damgalanır. Erkekler suçsuzdur, hastalığın yayılmasının aktörleri, kadınlardır.

Joffe, Batı dışı toplumlarda günah keçisi arayışına, risk konusunda da bir örnek verir. Hong-Kong'ta tavukları kıran bir salgın karşısında, benzeri bir ötekileştirme görülür; 2001'deki kuş gribi salgını, Hog-Kong'lu kadınlar tarafından Çinlilere ve Hong-Kong'taki bazı uygunsuz etkinliklere yüklenir.

Artan tehdit dönemleri, hem Batıda hem Batı dışında korku ve kaygıları karşılamaya yönelik savunmalara yol açar. Ötekileştirme, psikanalitik araştırmalarla derinleştirilmesi gereken evrensel bir süreçtir. Bir krizin sorumluluğunu başkalarına yansıtmanın psikolojik dinamikleri incelenmelidir. Bunlar, bireysel psişelerde "ötekileştirme"nin temel motiflerine gönderir. Bu motifler ise, günah keçisi arama gibi daha sosyal nitelikli bir süreci aydınlatabilir (Joffe, 2005: 105).

III. 3. b. Ötekinin Farklı Çehreleri

"Nazizm farkın, komünizm ise evrenselin patolojisidir"

Furet

Diğeri, öteki, yabancı, başkası gibi sözcükler insanî çeşitliliği gösterir. Bu terimler ben veya bizden farklı olan veya farklı olarak tanımlanmış birileri (bir kişi veya grup) olabilir. Ötekilik veya başkalık, bir kişi veya gruba atfedilen bir özelliktir.

Jodelet'ye (2005) göre, diğerinden *(autre)* genel olarak söz etmek, onun nasıl inşa edildiğini, neden böyle olduğunu, hangi biçimler altında göründüğünü, sosyal ortamda hangi konumlarda bulunduğunu anlatmıyor; bunu anlamak için, bir kişi veya grubun ötekilik konumuna sokulma sürecine, bunun sonuçlarına, dolayısıyla ortaya çıkış bağlamına, etkileşim halindeki aktörlerin tipleri ve ilişkilerine bakmak gerekir. Jodelet, bu sorularla ilgili olarak öncelikle, iç ve dış ötekilik kavramlarını ayırt eder. Dış veya dıştaki ötekilik, "belirli bir grubun kendi ölçütlerine (ulusal, toplulukla ilişkili veya teknik-sosyal gelişmenin bir aşaması) göre mekân veya zamanda, uzak ve hatta 'egzotik' bulunan halkları ve gruplarla ilgilidir". Buna karşılık iç ötekilik "fiziksel veya bedensel bir fark (ten rengi, ırk, özürlülük, cins, vb), âdetler (yaşam tarzı, cinsellik biçimleri, vb) veya bir gruba aidiyet (ulusal, etnik dinsel, topluluksal, vb.) planındaki bir farkı vurgulanmış, aynı bir sosyal veya kültürel grubun içinde ayırt edilmiş ve bir rahatsızlık ya da tehdit kaynağı olarak görülebilen gruplarla ilgilidir" (s. 26). İçteki ötekilik, ötekinin hem sosyal temsil düzeyinde inşa edilmesi, hem de pratikte, dışlanması süreçleriyle gerçekleşir. Jodelet'nin analizi çerçevesinde, ötekileştirme, farkın dışa atıldığı sembolik ve maddi bir inşa, hatta icat biçimidir.

Burada, bu kitabın ilk bölümlerinde ele aldığımız, önyargılar ile ayrımcılığın birlikteliğini görmekteyiz; diğerinin, sosyal temsiller düzeyinde belirli bir farkla damgalanması ve ayrıca ayrımcılığa maruz kalması, dışlanması halinde ötekileştirilmesi söz konusu olmaktadır. Kuşkusuz ötekiyle ilişkiler farklı derecelerde ve biçimlerde cereyan etmektedir. Aynı bir toplulukta biz ile onlar arasındaki ilişkiler, topluluğun kimliğine, bu kimlikle biz ve onlar'ın ilişkisine, biz ile onlar arası benzerlik ve farklılıklara, kolektif bellekteki konumlarına göre farklılaşmaktadır.

Kişisel veya kolektif olsun, tüm kimlikler, bir başkalık/ötekilik *(alterite)*, yani kendi olmayanı, kendinden farklı olanı gerektiriyor. Bu başkası

kimdir? Bir niteliği var mıdır? Ben veya bize nazaran neyi ifade eder? Radikal bir farkı mı, yoksa benzerliği mi ifade eder? Bir başka deyişle bir alter midir, yoksa bir alter ego mu?

Alter ile Alter Ego, sosyal ilişkilerde Diğeri'ni tanımlamanın iki tarzıdır[146] (Moscovici, 1984). Birincisi ben veya bizden tümüyle farklı bir diğeri, Öteki, ikincisi ben veya bize benzeyen bir Diğeri, psikanalitik anlamda bir "başka ben"dir. Bunlardan her biri farklı olgulara gönderir; bir bakıma çeşitli araştırma yaklaşımları ve teoriler, bu "alter"i kavramsallaştırma tarzlarına göre farklılaşırlar. Gruplara ilişkin araştırmaların çoğu, onu bir "alter ego" olarak, azınlıkları konu alan araştırmalar ise "alter" olarak ele alırlar. Bunlar, sosyal alanda diğerini algılamanın iki tarzıdır.

Diğeri veya ötekini, kabaca, 'ben olmayan' olarak tanımlamak, yeterince açıklık sağlamamaktadır. Ötekinin farklı çehrelerini ayırt etmek için, onu bağlamına oturtmak gerekir (Jodelet, 2005). Bunun için ben veya biz ile ötekinin ne tür bir ilişki içinde olduğunun belirtilmesi gerekir. Örneğin benzer-farklı, yerli-yabancı, yakın-uzak, dost-düşman, normal-sapkın, azınlık-çoğunluk ve benzeri çiftlerde, ötekinin konumu aynı değildir.[147] Bu terimlerden her biri diğerine göre tanımlanmakta ve aralarında diyalektik bir ilişki bulunmaktadır.

Fakat kimlik araştırmalarında farklılığı, genel olarak ötekilik düzeyinde, ele almak daha çekici görünmektedir. Örneğin Sanchez – Mazas ve Licata (2005), ötekiliği, radikal anlamda total bir başkalık olarak alır; yazarlara göre ötekilik, benimle ortak özellikleri paylaşmayan biri, tümüyle Öteki, hatta bazen insan değil gibi (yani insan özelliklerine sahip değil gibi) görmeyi içerir. Tanımı gereği bu Diğeri, tüm aşina kılmalara direnir. Burada öteki, ben'in mutlak inkârıdır ve bir bağ kurma fikrini reddeder. Bu anlamında ötekileştirme kadar, öteki olarak kalma isteği de, birlikte yaşama siyaseti bakımından sorunludur. Bu konuya daha sonra değineceğiz.

Neden öteki, tanımı gereği, zorunlu olarak olumsuzlanır? Bu soruya diğerlerini ötekileştirme ve dolayısıyla ötekilere olumsuz özellikler atfetmenin işlevleri açısından bakarak çeşitli cevaplar aramayacağız:

...Kimlik inşa işlevi

İlk olarak bunu, sosyal etki araştırmalarında gözlenen özel bir durumla ilişkilendirmek mümkündür. Paicheler'e (1985) göre etki deneylerinde,

etki kaynağıyla benzer görüşlere sahip olmakla birlikte, farklı bir sosyal evrene ait olduklarını düşünen bazı deneklerde bir tür gizleme eğilimi görülmektedir. Oysa etkilenmemek veya farklılaşmak bu kişiler için çok önemlidir; bu paradoksal durum, sadece görünüştedir. Burada, en tamamlanmış şekli ırkçılık olan ideolojik farklılaşma mekanizmasının temelini yakalamaktayız; zira gerçekte, insanlar en kolay karıştırılma olasılığı olanlardan en çok farklılaşmayı isterler. Farksızlaşma, bir tür kimlik kaybı anlamını taşır; arkaik bir yutulma, içerilme ve dolayısıyla yok edilme endişesine gönderir ve kendi öz bütünselliğimizi tehdit eder. Farklı olmakla birlikte, bize çok benzeyen ve yakınımızda bulunan bu kişiler, "onlar her yerdeler" duygusuyla karşılanırlar. İşte tam bu anda, farklılaşma arzusu en belirgindir ve buna götüren tüm araçlar makbul görünür; tüm fantazmlar açığa çıkar. Paicheler'e göre, Yahudiler'in Germenliklerini talep ettikleri ve nüfusun diğer kısmından çok az farklı oldukları Almanya'da ayrımcılığın, en sistematik ve en etkili anti-semit düzeyine çıkması bu görüşü desteklemektedir.

Delamarre'a[148] (1996) göre, fark ve benzerliği eklemlendirmek güçtür Kimlik antropolojisi açısından, her insanda aynı bir duygusal madde vardır (s. 23); burada fark, bunun yönüne ve üstünde odaklaştığı nesnelerden kaynaklanır. Bir doğa benzerliği vardır. Ama diğerine benim duygu ve yargılarımı atfetmek, zamanla onun sevdiğini sevdiğimi ve aynı şeylerden nefret ettiğimizi gösterir ve öteki benim benzerim *(semblable)* haline gelir. Ancak, insanların benzerliği çevrelerindeki duygu ve yargıları özümsemeleri sonucunda giderek artabilir ve bir anonimliğe dönüşebilir. Bu kendi ritleri, alışkanlıkları ve hatta dogmaları olan bir cemaat, bir "çekirdek veya klan"dır.

Benzerlik *(similitude)* ötekini bilmenin, diğeri hakkındaki tüm bilgilerin koşuludur. Ama bilgi kaynağı olması, insanlar arasında her zaman bir ahenk getirmemektedir. Zira daha önce Girard'ın Stendhal analizinde gördüğümüz gibi, benzerlik, pratikte bazı sorunlara yol açabilir. Delamarre'a (1996) göre benzerlik uyuşmazlığı önleyemediği gibi bazen da yaratıyor. "Sanki diğeri/öteki, düşmanım haline gelmek için benim benzerim olmaya ihtiyaç duyuyor". Bu şaşırtıcı olgu, tüm taklit durumlarında bir rekabet olmasıyla ilgilidir. "Sezar, İskender'in zafer arzularını kendi arzusu haline getirmişti... Eğer diğeri gibi zaferi seversem, taklit durumunda diğeri benim rakibim haline gelir" (Delamarre, 1996, s. 25). Burada iki kişi arasındaki çatışma, onların farkından değil, benzerliğinden kaynaklanır.

Martens'in (1982) deyişiyle, "burada diğeri/öteki paradoksu vardır: Ötekilik *(alterite)*, her şeyden önce, asgari bir benzerlik gerektirir; çünkü bu benzerlik, farklılaşırken kendini tanımak, onda kendini bulmak için zorunludur. Bu farklılık ya da ötekilik, bizim 'negatif garantimiz' işlevindedir ve bizim kendimizi muhafaza edebilmemiz için, onun 'kendi yerinde' durması gerekir. Kimlik, pozitif yanın 'olaydan sonra ve alttan/geriden' ortaya çıktığı birtakım ayırt edici karşıtlıklar sayesinde kendini ayakta tutar. Yani öteki bizim koruyucu duvarlarımızdır; eğer o, farklılıkları birbirine karıştırarak yok olursa, tüm koordinatlarımız parçalanır ve deliliğe kayarız. Bu perspektifte, her birimizin kimliği için, hiçbir şey, kendi yerinde ziyaret edilen egzotik bir yabancıdan daha güven verici değildir; aksine, hiçbir şey, bu yabancının, bizim giysilerimize bürünmesi, bize yakın komşu olması, binlerce örnek olarak çoğalıp yayılması, ekonomimizin bir halkası haline gelmesi, kadınlarımızı ve yemeğimizi paylaşması, kısacası yaşam tarzımıza asimile olması ve ayrıca her türlü içtenliği yalanlayan sembolik bir dışsallığı (folklor, mutfak, din) bilerek korumaya çalışacak ölçüde bize meydan okuması kadar da tahammül edilemez değildir. Psişik ekonomi ve dolayısıyla kaygı ekonomisi bakımından, bu düzeyde, her şey sanki sadece total bir asimilasyona (bu ise yok oluşun bir biçimidir) veya mesafelerin katı bir şekilde korunmasına tahammül edilebilirmiş gibi cereyan etmektedir. Bunlardan birinin veya diğerinin başarısızlığı halinde, bize teorik olarak sadece elimine etmek kalmaktadır".[149] Öteki ilke olarak, 'biz'e şu veya bu ölçüde 'karşıt' bir konumda olmak zorunda olduğundan, biz'in yüceltilmesi onun alçaltılmasını içermektedir.

AB - Türkiye ilişkilerini, bazı yanlarında, bu perspektiften okumak mümkündür. Türk toplumunun Batılılaşma ve/veya modernleşme çabaları, Avrupa ülkeleri için ötekilikten çıkma çabası olarak görüldüğünde, kolektif bilinçaltında bir rahatsızlık yaratmaktadır. E. Said'in, İslam ülkelerinde Batının oryantalizmine tekabül eden bir Batıcılık *(Occidentalism)* bulunmadığı yönündeki gözlemleri, burada anlamını bulmaktadır. Türk toplumundaki yaygın Batı anlayışında bir ötekilik yoktur. Batı ile Doğu ve dolayısıyla AB ile Türkiye arasındaki 'tanınma' ilişkisi simetrik ya da karşılıklı değildir. Hegelci paradigmadan bakarsak, Delamarre'ın analiziyle, bu ilişki 'polemik bir tarzda cereyan eder: İki taraftan her ikisi de, yani her bir öz-bilinç, öz-bilinç olma imtiyazını elinde tutmayı ve diğerini tanımadan tanınmayı ister.[150] Bu salt iktidar ilişkisinin kaynağıdır" (1996, s. 30). AB – Türkiye ilişkilerinde pek çok sorunun kaynağı burada yatmaktadır. Öteki'nin, ötekiliğe hapsolması, tehlikeli bir suçlunun hapse kon-

masında duyulan rahatlığa benzer bir güven duygusunun anahtarıdır. Öteki, farklı renkleriyle, sesleriyle, arada bir yaklaşılarak egzotizm ihtiyacımızın doyurulduğu bir uğrak yeri, bir 'başka yer' olarak kalmalıdır. Bu sosyal düşünce açısından, Ötekinin doğal bir özelliği ya da özü olduğuna göre, onu kendi yerinde tutmak gerekir.

... Yansıtmayla rahatlama ya da kimlik yüceltme işlevi

Belirli bir grubun, diğer bazı dış grupları ötekileştirmesi, grup üyelerinde bir arınma, rahatlama ve kendini beğenme duygularına yol açar. Bu çoğu kez, önyargı ve stereotipler vasıtasıyla yapılmaktadır.

Gruplar arası ilişkilerde önyargı ve stereotiplerin devreye girmesi, oldukça yaygın bir durumdur. Burada önemli olan, zayıf veya güçlü konumda, azınlık veya çoğunlukta olmaktan çok, gerçek veya hayali bir karşı grubun görülme biçimidir. Küçük ya da büyük, azınlık veya çoğunluk olsun, her grup kendi kimliğini tesis etme sürecinde, ötekisi'ne karşı bu tarzda yaklaşmaktadır. Ötekine yüklenen özellikler, Biz'in onda görmek istediği özelliklerdir. Bu süreç Edward Said'in (1997) dile getirdiği yansıtma (projeksiyon) süreciyle yakından ilişkilidir. Ona göre, Doğu, bizzat Batı tarafından inşa edilmiş, Batının ters çevrilmiş ayna görüntüsüdür. Doğu, Doğuluların statüsünü alçaltan Avrupa kültürünün lensi içinden görülmüş ve Avrupa kimliğinin üstünlüğüne hizmet eden bir Doğu anlayışı gelişmiştir. Ötekinin nasıl temsil edildiğine bakarak, öteki hakkında fazla bir şey öğrenemeyiz, ama temsilin sahibi hakkında bilgi ediniriz. Öyleyse toplumumuzda, Batılı hakkında düşündüklerimiz, aslında bizi yansıtır; onların bizi temsili de bizden çok onları yansıtır.

Sosyal kimliklerin, diğer gruplarla kendi lehimize karşılaştırmalar yaparak inşa edilişi, Batı kültüründe Antik dönemden bu yana, sürekli gözlenmektedir. Kaldı ki tarihe yakından bakıldığında, her ülkenin 'yeminli düşmanları'nın bulunduğu görülmektedir. Her ülke, kimliğini, kendi yarattığı bir öteki üzerinden inşa ederek yüceltmekte ve kendimizde görmek istemediğimiz her şey bu 'öteki'ne yüklenmektedir. Örneğin yakın tarihimize kadar Avurupa'da pek çok ülke, Osmanlı ve/veya Türkler'de, elverişli bir Öteki görmüştür. Türk'ün Ötekilik konumu, neredeyse değişmezlik gösterirken, ona yüklenen özellikler, ihtiyaçlara ve konjonktüre göre değişmiştir.[151]

Avrupanın pek çok bölgesinde Türk imajı, Haçlı seferleri öncesinde, Bizans İmparatorluğunun sürekli güç ve toprak kaybıyla birlikte başlamıştır. Kula'nın[152] belirttiğine göre, Bizans İmparatoru Aleksios Komne-

nos'un Flandre Kontu'na yazdığı mektup, başlangıç noktası sayılabilir. Bu mektupta imparator, 'Hristiyan çocuk ve gençlerin vaftiz taşları üzerinde sünnet edildiklerini, bu taşlar üzerine işemeye zorlandıklarını, ... karşı koyanların acımasızca öldürüldüklerini, namuslu kız ve kadınların soyulup kirletildiklerini, ... Peçeneklerin ve Türkler'in Sodomik günah işlediklerini, kutsal yerleri kirlettiklerini', vb. öne sürmektedir (Kula, 1992, s. 32)

XI. Yüzyıl sonunda "Türklerin dinsiz, hoşgörüsüz, kaba, hoyrat, vicdansız, yıkıcı, ahlaksız, günahkâr oldukları" yönünde bir imaj oluşmaya başlamıştır.

Portekiz tarih ve tarihçiliğinde Osmanlı imgesini inceleyen Özbaran'a[153] göre, İstanbul'un 1453'te Fatih tarafından fethinden sonra Papa Calixtus'un 'Hristiyanları Osmanlıların ilerlemesine karşı birleşmeye çağırdığı" tebliğlerle birlikte Türk tanımı, Portekiz literatürüne girmiştir. Ancak daha sonraki yüzyılda Portekiz, Kızıldeniz'de, Basra Körfezinde ve Hint Okyanusunda egemenlik mücadelesine giriştiği Osmanlılar ve Türkler hakkında hatalı yargılara sahiptir. Osmanlı yönetimi kendini 'Rum' kimliğiyle nitelendirirken, Portekizli tarihçilerin pek çoğu, 'Osmanlı', 'rumî', 'Türk ve 'müslüman'ı birbirine karıştırmıştır.

Batı dünyasıyla ilişkilerimizde 1088'den bu yana uzun bir tarih dilimi boyunca Türk imajının evrimini gözden geçiren Burçoğlu-Kuran (1999), 9 farklı dönem ayırt etmekte ve bunların çoğunda olumsuz bir Türk imajı görüldüğünü belirtmektedir.[154] XI. yüzyılda Türklerin Anadolu'ya girişlerinden sonra 'Hristiyanlık tehlikede' diyen Bizans imparatorunun provakatif mektubuyla, Avrupa'da Türkler hakkında ilk imajlar oluşmaya başlamıştır.

Bu yazılı kanalın ardından sözel iletişim kanalı ve ardından da görsel kanallar işlemiştir. XV. yy. da İstanbul'un fethi sonrasında, Türkler, "Avrupa'nın kötü talihi" olarak nitelendirilmiştir.

İslam dininin evrensel bir din olarak algılanmasıyla birlikte ise Hristiyanlık için tehdit olarak görülmesi artmıştır: Pek çok resimde 'Türkler, Tanrının püsküllü kırbacı' (Avrupa halklarını cezalandırmak için Tanrı tarafından gönderilmiş bir kırbaç) tiplemesi vardır.

Ancak 1454, Alman bölgesinde derebeylerinin eleştirildiği oyunlarda Türkler, 'adil hükümdar' olarak temsil edilmiştir: Bunda Haçlı Seferlerine katılmak istemeyenlerden alınan yüksek vergilerden duyulan genel hoşnutsuzluk etkili olmuştur.

Ama Avrupa'daki yaygın imaj "katliamlar, mezalim yapan Türk" imajıdır. Nitekim Avrupa panayırlarında ateş edilen kuklalar Türk olarak resmedilmiştir.[155] 17–19. yy. da 'Şehvetli Türk' imajı belirmiştir. İslamın dünyevi zevklere düşkünlüğünü vurgulamaya yönelik olan bu imaj, daha ziyade Alman Hristiyanlığı için geçerlidir. Alman kimliği, baskıcı ve zorlayıcı *(compulsive)* bir toplum yapısı etrafında biçimlenmiş olması, Katoliklerin kadınlara sert yasaklar getirmesi ve cinselliğin katı bir şekilde bastırılmış olması, Almanları, kendi grup kimliklerinden cinselliği dışlamaya yöneltmiştir. Tüm bu kötü yanlar, Ötekine yansıtılmıştır.[156] Türklerle ilgili olumsuzluk, Alman Aydınlanması'na kadar değişmemiştir. T.C'nin kuruluşundan sonra Türk imgesi yenilenmeye çalışılmış, Cumhuriyet hem içerde, hem dışarıda, yeni bir imaj yansıtmaya çaba harcamış, fakat Avrupa, kabullenici değil, dışlayıcı bir tepki göstermiştir.[157]

Ancak, ülkeler düzeyinde Öteki'nin imajı, tek tip ve monolitik bir temsil olmaktan çok, toplumsal katmanlara göre farklılaşmaktadır. İngiliz tarihçisi Yapp'a göre[158] 15. ve 18. yüzyıllar arasında Avrupalılar Türk'ün sadece bir değil, iki imgesini yaratmışlardır; biri iyi, biri kötü. Bunlardan kötü olanı, geniş kitleler arasında yayılırken, iyi olanı Osmanlıları yakından tanıyan kişiler ve uzmanlar çevresiyle sınırlı kalmıştır.[159] Kötü imajında Türkler *"vahşi, ayartıcı ve kana susamış kafir"* olarak betimlenmiştir; iyi imaj, Osmanlılarda doğuştan bir aristokrat sınıfının bulunmamasıyla ilgilidir. Ancak Özbaran'a göre bu olumlu yan, Türkler hakkındaki olumsuzluğun yükünü hafifletememiş, hatta "aristokrasinin, özel mülkiyet ve girişimin olmaması" bazı düşünürlerce (Machiavelli, Bodin, Bacon) bir eksiklik olarak da yorumlanmıştır. İngiltere'de Türk'ün ötekileştirilmesinde 1603'te *Türk (Osmanlı) Tarihi* adlı eserini yayınlayan tarihçi Knolles, önemli bir paya sahiptir: Türkleri 'Hristiyanlar için yeryüzünün en dehşet verici insanları' olarak nitelemiş; Türklerin barbar, acımasız ve hain, dinlerinin sahte, hükümdarlarının despot olduğunu iddia etmiştir (Özbaran, 2004; s. 74).

Kula'nın (1992), 'dönemin Avurupası ve Almanyası'nın Türklere ilişkin bakışını en belirleyici ve iz bırakıcı biçimde etkileyen, Türklerin değerlendirmesini boyutlandıran' bir kişi olarak nitelediği (ve 1436'da Türklerin Transilvanya'ya girmeleri sırasında esir düşerek 22 yıl Bergama-Sakız civarında 22 yıl tutsaklık yaşadığını belirttiği) Georg von Ungarn'ın (1422-1502) *"Türken-Tractatus"* (Türklere İlişkin Deneme) adlı kitabında da görülüyor. Kula'nın özetleyişine göre, Georg'un kitabında, Türkler hakkında bir takım bilgiler verildikten sonra, Türklerin akıllılıkları, temiz-

liğe düşkünlükleri, kadınların namusluluğu, padişahın sadeliği, hoşgörüsü ve alçakgönüllülüğü gibi nispeten olumlu yanları işleniyor; ancak aynı kitapta onlara şeytanî bir görev yükleniyor ve oldukça olumsuz ifadeler kullanılıyor; örneğin "Her türlü kötülüğü akıl etmede Türklerin üstüne yoktur, ... Ruh dinginliği ve düşünsel bilgi bakımından son derece cahildirler. Yedi serbest sanattan hiç biri okullarda okutulmaz, öbür bilimlerin tümü (Türklere) o denli yabancı ki, bu bilimlerin adlarını bile bilmezler"... "Dinlerini düşünce ve gerekçelerle değil, kılıç ve silahlarla savunurlar" (1992, s. 127).

Öte yandan bu imaj, özellikle kısa ve orta vadede oldukça istikrarlı bir yapı gösterse de, uzun vadede siyasal ilişkilere göre değişiklik göstermektedir. Bunun bir örneği Türk - Fransız ilişkilerinde yaşanmıştır. Ortaçağ boyunca, Türklere ilişkin olumsuz imajlar, XVI. yy. dan itibaren Osmanlılar ile Fransızlar arasında kurulan siyasal ve ekonomik ilişkilere paralel olarak gelişmiştir.[160] Elbette ki bu gelişmeler, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ölçeğinde büyük bir güç haline gelmesiyle[161] de yakından ilişkilidir. Çünkü bu güçlülük konumu, neredeyse otomatik olarak diğerlerinin merak ve ilgisini uyandıran ve mevcut algı şemalarının sorgulanmasını gerektiren bir konumdur. Böyle de olsa, XVII. yüzyılda Fransız toplumunun Türklere bakışında olumlu yönde bir takım değişikliklerin ortaya çıktığını kabul etmek gerekir. Bu dönemde Fransız kamuoyunun Doğu'yla ilgili haberlere ilgisine işaret eden Arıkan'ın[162] (2006) bu döneme ilişkin değerlendirmesi de bu yöndedir; "Moliere'in ünlü *Bourgeois Gentilhomme* (Kibarlık Budalası, 1670)'undaki Türk tipleri, Du Verdier'nin Osmanlı tarihi üzerindeki araştırmaları, Ricaut'nun ünlü eserinin Fransızca'ya çevrilmesi, bu ilginin belli başlı kaynakları olarak görünmektedir". XVII. yy.da Doğu'ya pek çok Fransız seyyahının geldiğini, bunların yazılarının[163] büyük bir okuyucu kitlesi bulduğunu belirten Arıkan (2006), yine bu yüzyılda konusunu Osmanlı tarihinden alan pek çok trajedinin yazıldığını not etmektedir: Örneğin Mairet'nin *Soliman ou mort de Mustapha* (1630), Dalibary'nin *Le Soliman* (1937), Scudery'nin *Ibrahim ou Illustre bassa* (1642), Desmares'nin *Roxelane* (1943), Manon'un *Tamerlan ou la Mort de Bajazet* (1647) ve Racine'in *Bajazet* (1672) adlı eserleri gibi.

Arıkan'ın analizleri, Osmanlı-Fransız ilişkilerinin 16. ve 17. yy. daki gelişimini analiz eden tarihçilerin önde gelenlerinden biri olan Rouillard'ın[164] görüşleriyle bazı paralellikler içermektedir. Rouillard Türklere karşı Fransa'da, sosyal kesimlere göre farklılaşan tutumlar olduğuna işa-

ret etmektedir. "Fransız elçilerinin sürekliliği ve 1535'den itibaren diplomatik görevlilerin Bab-ı Ali de ikamet etmesi, Konstantinople'ü yakın bir yer haline getirmiş" (s. 642) ve Türkler hakkındaki kamusal merakı gösteren egzotik haberlerde bir artış gözlenmiştir. Doğuya (Levant) gelen seyyahların eserlerinden çoğu birden fazla baskı yapmış, hatta biri 9 ve bir diğeri 15 kez basılmıştır. Gezi yazılarında, Türklerin sivil ve askeri disiplini ve ahlaki değerlerine yönelik bir hayranlık hâkimdir.

Ve bunlar, Rouillard'a göre akıllı okuyucunun kendi değerlerini yeniden gözden geçirmesini ve dinsel kurum ve inançları sorgulamasını da beraberinde getirmiş, ancak belge veya tanıklıklara dayanmayan yaygın muhayyilede *(imaginative literature)*, 'Kaba Türk' ve 'Âşık Türk' (aşk düşkünü Türk) imajı kendini korumuştur. 1660'dan önce yazılmış on beş Türk trajedisi, genellikle Sultan'ın zalimliği, kıskançlığı ve şehvet düşkünlüğü nedeniyle ölen kurban hikâyeleriyle sonlanmaktadır. Bunlarda, tarihi olaylara ya da Türk geleneklerine imalar, Türkçe sözcükler kullanımı yanı sıra Yeniçerilerin korku salan gücü, iple boğulmuş dört dilsizin hikâyesi gibi temalar sıklıkla kullanılmakta ve izleyici/okuyucuya Türkiye'de olduğunu hissettirecek şiddetli, tutkulu portreler eklenmektedir (s. 644).

Sonuç olarak Rouillard, "Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl Fransa'sının gözünde Türk'ün, Doğu'nun başlıca sembolü haline geldiğini; Fransız entelektüel ufku genişledikçe ve Türk'e dair bilgi arttıkça, Fransız edebiyatının gerçek Doğu egzotizmiyle zenginleştiğini" (s. 645) belirtmektedir.

Osmanlı'ya ilginin boyutlarını gösteren bir başka kaynak daha var. Arıkan'ın[165] (2002), Atkinson'dan aktardığına göre, "Fransa'da 1480–1610 arasında, Türkiye ile doğrudan ilgili 80 kitap basılmıştır; yeni keşfedilmesine ve yeni bir merak konusu olmasına rağmen Amerika ülkelerini konu alan kitap sayısı 40'ı geçmemektedir; Gölner'den aktardığına göre ise, XVI. Yüzyıl boyunca tüm Avrupa'da Türkiye ve Türkleri konu alan yayın sayısı 3000'e yaklaşmaktadır.

Bununla birlikte, Osmanlı İmparatorluğunun bu yüzyıldan itibaren Batı dünyası karşısında sürekli güç kaybı ve savaşlar, bu havayı tersine çevirmiş ve Batı'nın kendine karşı sürekli savaştığı 'düşman' olarak geleneksel 'öteki' konumunu almıştır.

Kuşkusuz Batı'nın, Batı-dışıyla ilişkisinde izlediği her tutumun tersi de söz konusudur. Bu konuda tek boyutlu analizlerden kaçınmak gerekir. Todorov (1982, s. 232), ötekiyle ilişkilerin her biri farklı bir boyutta gelişen

çeşitli tipleri olduğunu öne sürer. Bir başka deyişle Ötekilik, üç eksende ya da planda ele alınabilir:

1. *Değerler planı* (aksioloji): Bu düzlemde Ötekiler, normatif açıdan değerlendirilerek 'iyi' veya 'kötü' olarak yargılanır. Değer yargıları, Ötekine karşı çekim duygularına yol açar. Ötekiler sevilir veya aksine onlardan nefret edilir.
2. *Davranış veya eylemler planı* (prakseoloji): Bu düzlemde ötekilerle araya konan mesafe önemlidir. Ötekine yakın veya uzak olunabilir; ötekine ilgisiz olma söz konusu değilse, ya ona doğru gidilir, onun değerleri, tarzları benimsenir ya da tam tersine, ona kendi değerlerimiz dayatılır ve asimilasyon yoluna gidilir. Bir başka deyişle ona tabi veya egemen olma uçları arasında farklı konumlarda bulunulabilir.
3. *Bilgi veya tanıma planı* (epistemoloji): Bu düzlemde Ötekinin kimliğini tanımak ve onun hakkında az veya çok bilgi sahibi olmak söz konusudur.

Bu ilişki planları, birbirini dışlamaz; birden fazla ilişki planı birlikte bulunabilir. Biri diğerini destekleyici bir rol oynayabilir. Örneğin asimilasyoncu bir politika, değerler planındaki yargılarla desteklenebilir. Kendini ötekilerden daha 'lâyık', üstün, iyi veya haklı görmek, ötekilere karşı eylemlerimizin de rengini belirler. Todorov'a göre Batı, güç merkezi olarak, Ötekiyle ilişkisinde, özellikle XVI. yüzyıldan itibaren asimilasyoncu bir yaklaşım izlemiştir.

... Meşruluk sağlama işlevi

Ötekileştirmenin işlevlerinden biri de, kendimizi ötekine yönelik duygu, düşünce ve eylemlerimizde haklı görmemizi sağlamasıdır. Özellikle hem etik, hem de demokratik değerler açısından bu işlev büyük önem taşır. Zira bu değerler nedeniyle, güçlü olmak ve istediğini yapabilmek yeterli olmamakta, aynı zamanda haklı olmak istenmektedir.

Daha önceki bölümlerde de vurgulandığı üzere, pozitif bir kimlik duygusu kazanmanın en kolay yolu, diğer grupların statüsünü alçaltarak kendisininkini yükseltmekten geçmektedir. Diğer grupları damgalayarak, onları belirli işlerden uzak tutmak ve dışlamak, kendine 'tahsis edilmiş alanlar' yaratarak başat bir kimlik kazanmayı sağlamaktadır. Bu, 'demokratik değerlerin en çok hayata geçirildiği' Batı toplumlarında da değişmemektedir.

Joffe'a göre (2005) ötekiler, 'Batı kültürünün rasyonel ikliminde tabularla çevrilmiş ve yeraltında saklanmış niteliklerle de yüklenmiştir. Bu özellikler doğaüstünden içgüdüsele kadar uzanırlar; ancak bu niteliklerin uyandırdığı hayranlık, Batı toplumunun merkezi değerlerinin çekirdeğinin tersi olduğu için, ötekinin değersizleştirilmesine katkıda bulunurlar'.[166] Öteki gruplar, Batı toplumlarında, bazı alanlarda, örneğin, müzik, sinema, spor, dans gibi serbest zaman uğraşlarında ve eğlence sanayisinde, takdir edilen bir konumda bulunsa ve bir takım kalitelerle yüklense de, bunlar Batının üstünlük duygusunu tehdit etmemektedir. Çünkü ötekinin kalite alanları, Batı kültürünün merkezi değerler alanı dışındadır. Hatta demokratik ideal bile, Batının başat kimliğini koruma kaygısından kopuk görünmemektedir. Staerkli'ye (2005) göre, demokratik ideal, Batı ile dünyanın gerisi arasında ayrıma da hizmet etmektedir. Demokratik olmayan ülkelerin vatandaşları, bağımlı, boyun eğmiş ve zayıf kişiler olarak etiketlenirken, demokratik ülkelerdekiler özgür ve özerk bireyler olarak nitelenmektedir.

Bazı yazarlar (Licata ve Klein, 2005), sömürgeci – sömürülen ilişkilerinde de sömürülen diğerini ötekileştirmenin, sömürü eylemini pozitifleştirdiğini ve eski kolonicilerin sosyal kimliğini garanti altına aldığını öne sürmüştür.

Öteki sorununu Amerika'nın keşfi ve fethi bağlamında irdeleyen Todorov[167] (1991), İspanyolların Meksika'daki ilk zamanlarını, bir tür sömürgecilik öncesi dönem, 'kölecilik' (esclavagisme) dönemi sayar. Bu dönemin karakteristiği, yerlilerin radikal bir tarzda ötekileştirilmesidir. Bu işlem, yerlilerin hayvan veya nesne statüsüne indirgenmesi şeklinde gerçekleştirilmiştir. Todorov'un belirttiğine göre, bu aşamada "Yerliler, insandan daha aşağı, alt bir şey olarak görülmüştür: bedenleri, geride kalan yerlileri ve hatta köpekleri beslemek için kullanılmış, vücutlarından, İspanyol savaşçıların yaralarını iyileştirdiğine inanılan yağ elde etmek için öldürülmüşlerdir" (1982, s. 222); bu, Meksika yerlilerinin kasaplık hayvanlarla bir tutulmaları, bir hayvan-öteki, nesne-öteki konumuna indirgenmesi demektir.

Aslında buna benzer küçültmeler, Hristiyanların, İslamın yayılmasıyla birlikte, aynı coğrafyalarda karşı karşıya gelmeleri sırasında da yaşanmıştır. Zira sonu Haçlı Seferlerine kadar giden bu gerilimli süreçte, iki uygarlığın karşılaşması uygarlık-barbarlık kutuplaşması yaratılırken insan olma, Hristiyan olmayla bir tutulmuştur. Daha sonraki yüzyıllarda ortaçağda

Müslümanların yanı sıra Türkler göz önüne gelmesiyle birlikte, Türkler hakkındaki önyargı ve sorgulamalar canlılık kazanmış ve Türkler, insan eti yediklerine inanılan İskitlerle ilişkilendirilmiştir.[168] Bu dönem, Avrupa'nın Türkleri, uygarlık - vahşilik, insanlık – hayvanlık, üstünlük – aşağılık terimleriyle tartıştığı bir dönem olmuştur.

İtalya'da faşist dönemde çıkan *La Difesa della Razza*'yı inceleyen Volpatao ve Cantone (2005), derginin sömürge halkları ve benzerlerini (çeşitli halklar, örneğin melezler, siyahlar, düşman uluslar) ötekileştirdiğini ve hedef politikaya uygun bir şekilde meşrusuzlaştırdığını *(delegitimation)* saptamıştır. Aynı şekilde Oren ve Bar-Tal (2005) İsrail-Filistin sorununu analizlerinde, çatışmanın esasını, bir grubu, (insanlığın dayandığı temel ilkeleri çiğnediği iddiasıyla) insana uygun norm ve değerlere göre davranılması gereken bir ortamdan dışlayan bir kategorilendirmede bulurlar. Burada da meşrusuzlaştırma süreci, çatışmanın çözümüne bir engel oluşturmaktadır. Genel bir deyişle, sömürmenin meşrulaştırılması ve sömürülen halkların bir bakıma sömürülmeye 'müstahak' görülmesi için, bu halkların ötekilik konumunun korunması ve sürdürülmesi gerekmektedir.

Ötekini meşrusuzlaştırma, otomatik olarak kendini meşrulaştırmayı sağlar. Bunun tarihsel örneklerinden biri, 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'nın büyük başkentlerinde 'insan zooları'nın kurulmasıdır *(human zoo)*. İngiliz ve Fransız birlikleri Güney Asya'da ve Afrikanın çeşitli bölgelerinde kolonizasyon programı yürütürken, bu ülkeler kendi halkları arasında uyanması olası tepkileri önlemeye yönelik programlar uygulamıştır. Örneğin Razac'ın (2002) belirttiğine göre, Fransa Dahomey'de savaşırken, 1891'de Paris'te *Jardin Zoologique d'Acclimatation*'da, parmaklıklar arkasında 'ucube' görünümlü ve 'dev anası' bir 'zenci kadın' günlerce teşhir edilmiştir (Aynı 'teşhir' daha sonra Londra'da yapılmıştır).[169] Bu teşhir, otantik yaşam biçimlerini sergileme adına yapılmaktaydı; ama aslında belirli bir ideolojik ve politik duruma hizmet eden bir teşhir söz konusuydu. Yerlilerin/zencilerin vahşiliğini kanıtlamak, sömürgeci amaçlara hizmet ediyordu; zira seyredenlerle ortak özellikler ve kültürel bağlam siliniyor ve böylece kendisiyle ancak ve ancak savaşçı ilişkiler kurulabilecek bir 'öteki' yaratılıyordu.

3 Ekim 2005 öncesi, çeşitli Avrupa ülkelerinde bazı siyasal aktörlerin Türkiye'ye karşı imtiyazlı ortaklık önerilerinde buna benzer bir yan görmek abartma olmayacaktır. Zira burada da kendinden ayırma, kendinden saymama eğilimi; diğerinin (Türkiye) yabancı olarak kalmasını isteme,

onu yabancı kılan özelliklerinde hapsetme eğilimi söz konusudur. Muhakkak ki yeni Avrupa kimliğinin tesisinde de, dünya ülkelerinin bazıları 'öteki' konumuna sokularak, karşıtlık yoluyla kimlik tesisi yoluna gidilecektir (Sanchez-Mazas). Avrupa Birliği üyeleri, kendi dışlarında bir öteki veya ötekiler icat ederek onları 'kendi fantazmlarının objesi' (Joffe) konumuna sokacaktır. Bu nokta, demokratik idealler ile psiko-sosyal gereklerin uyuşmadığı noktalardan biridir. Üstelik kültürler arası bir karışımın en çok gözlendiği bir alan olan Avrupa toplumlarında, bu toplumların idealleri dikkate alındığında, 'Ötekileştirme' çabaları, 'garip' (!) görünmektedir. Bir mizahi taşlama, tam da bu durumu yansıtmaktadır:

Peygamberin İsa Yahudi,
Araban Japon malı,
Pizzan, İtalyan iken
Kuskusun Cezayir'den.
Demokrasin Yunandan
Kahven Brezilyadan
Saatin İsviçre malı
Radyon ise Kore'den.
Tatillerin Türkiye'de
Tunus'ta veya Fas'ta.
Rakamların Arap
Yazın Latin
Ve sen komşuna
"Yabancı" diye ters bakıyorsun.

... Sosyal Düzeni Koruma İşlevi

Otekileştirmenin, bir diğer işlevi mevcut düzenin korunmasıdır. Özellikle sorunların can alıcı bir hale geldiğinde gerektiğinde kullanılacak bir günah keçisine, el altında her an kullanılmaya hazır duran bir Ötekine sahip olma, yukarda ortaya konduğu üzere, sosyal düzenin korunması bakımından büyük önem taşımaktadır. Günah keçisinin, sürekliliği, ona değişmez özellikler atfetme yoluyla sağlanmakta, yani bu tanımlama yoluyla, Ötekinin ötekiliği garanti altına alınmaktadır. Bunun kimi kaba, kimi incelikli çeşitli yolları mevcuttur. Bundan önceki bölümlerde ele aldığımız önyargılar ve stereotipler üretme, bunların en çok bilinen yollarındandır. Bir insan grubuna, sözel etiketler biçiminde basitleştirilmiş özellikler atfet-

me süreci olarak stereotipleme, "psikolojikleştirme" *(psychologisation)* denilen daha incelikli bir başka olguyla ilişkilendirilebilir:

Bu olgu, insanların çeşitli sosyal davranışları, muarızlarının psikolojik karakteristiklerine bağlayarak açıklama eğilimini ifade eder. Günlük yaşamda, gerçekten de, insanlarda bu tür bir eğilim gözlenir. Heider'dan bu yana naif psikoloji alanında yapılan çalışmalar, ortalama insanın *(lay man)*, diğer insanların davranışlarını açıklamaya giriştiğinde durumun/ortamın ve uyaran/işin özellikleri yanı sıra aktörün (davranışı yapan diğeri) kişisel özelliklerine atıfta bulunduğunu göstermiştir. Hatta bu üç atıf odağından, ilk ikisine kıyasla üçüncüsünün ağırlık taşıdığı öne sürülebilir; ortalama insanın diğerleri hakkında zımni *(implicite)* kişilik teorileri geliştirmesi, bunu destekleyici bir olgu olarak görülebilir. Heider'ın, insan'ı kaynakların prototipi olarak kavramsallaştırması da bu noktaya bağlanabilir. Ortalama insanın psikolojisinde, belirli bir davranışı bu davranışın aktörünün kişisel özelliklerine bağlama, gerektiğinde sorumluyu belirlemeyi de sağlar. Heider bunu Fauconnet'den bir alıntıyla açıklar: "Doğa olgularını birbirine bağlayan nedensellikten farklı olarak, insana özgü bir nedensellik vardır. İnsan bir bakıma, eylemlerini oluşturan maddi hareketlerin veya en azından eylemlerinin moral değerinin ilk nedenidir. Onlara değerini veren şey, kişinin kendisidir; değerin sahibi, yaratıcısı insandır... Şiddete dayalı bir suç işlendiğinde ilk şüphe edilenler sertlikleriyle tanınan, nefret edilen, tiksinti uyandıran, ahlaksız davranışlar yapmaları beklenen insanlardır. Bu şekilde 'kötü' görülen insanlar, eğer aksini gösteren güçlü kanıtlar yoksa en hafif ve yetersiz kanıtlar kullanılarak suçlanır ve tutuklanırlar. Aksine, eğer suç zanlısına iyi gözle bakılıyorsa, onun suçluluğu konusunda çürütülmesi imkânsız kanıtlar istenir". İnsanın, ilk neden olarak görülmesi, Jaspars ve Hewstone'nun (1984) deyişiyle, işimize gelir, sosyal ve psikolojik bir işlev görür; davranışın (veya bu davranışın sonucunun) daha kolayca ve daha meşrulaştırılabilir bir şekilde ortadan kaldırılabilmesini içerir, bu sayede sonuçların kaynağı "yok edilebilir". Fauconnet'nin, sorunu hukuk ve yasalar açısından analizi, böylece Heider'da ortalama insanın düşünce tarzını açıklayıcı bir perspektife dönüşür. Naif psikolog olarak insan, diğerlerinin davranışlarının anlamını ve etkisini, bu davranışların içeriğinden ziyade davranışları yapan aktörlerin kişiliğine veya tekil öyküsüne bağlar, psikolojikleştirici yorumlar getirir.

Atıf süreçleriyle ilgilenen sosyal psikologların çoğunda psikolojikleştirmeyi, bireylerin sosyal gerçekliği kavramasında bir mantıksal eksiklik, acele yapılmış bir çıkarsama, bir yanılgı gibi görme eğilimi vardır. Ancak,

özellikle çoğunluk-azınlık ilişkilerine uygulandığında, çoğunluğun azınlığı psikolojikleştirmesi bireysel bir hata olmaktan ziyade, kolektif bir strateji aracı gibi görülür. Psikolojikleştirme, sosyal ve ideolojik olan şeyleri, normatif ve sosyal bir bağlamda bu şeylerin sadece, psikolojik öğesine indirgeyerek psiko-sosyal bir işlev görür. Deneysel ortamda gerçekleştirdiği çeşitli araştırmalardan hareketle Papastamou'nun (1989) ulaştığı sonuçlara göre, psikolojikleştirme normatif olarak belirlenmiş olarak, davranışlar ve/veya çatışmalı söylemler ile bunların özneleri arasında tek yönlü nedensel bir bağ kurar; sosyal anlamını özellikle etki ve ikna süreçlerinde oynadığı engelleyici rolünde bulur. Psikolojikleştirme, seçici bir eylemdir; azınlık etkisini en derin noktalarına kadar bertaraf eder; fakat ne çoğunluk etkisini, ne liderlerin potansiyel etkisini ve ne de güçlü bir şekilde mertebelendirilmiş azınlık etkilerini azaltır. Sanılanın aksine psikolojikleştirme, bireyselleştirmeyle eş anlamlı değildir. Değişime direnç sağlayıcı etkisini, diferansiyel veya klinik psikolojinin ilkelerinden almaz; aksine sosyal olgulara göndererek, grupsal veya kültüralist bir psikoloji yönünde işleyerek işlevselleşir.

Psikolojikleştirmenin, ancak belirli koşullar yerine geldiğinde işlemesi de, onun değişime karşı bir direnç stratejisi olduğunu gösterir. Onun, "sosyal kontrolün gizli yüzü rolünü oynayabilmesi, yani yeniliğin yayılmasını engellemesi, konformizmin korunmasına veya tek biçimliliğin pekiştirilmesine katkıda bulunabilmesi için, ikna edici mesajın ideolojik içeriğiyle mesaj sahibinin özellikleri arasında bir tekabüliyet kurarak devreye girmesi gerekir" (Papastamou, 1989). Bir başka deyişle, mesaj ile vericisinin özellikleri arasında nedensel bir bağ kurulması önemlidir. Psikolojikleştirme yapan grup, böyle yaparak çatışmayı çözmenin yolunu belirler; böylece "eğer azınlık, çoğunluktan farklı düşünüyorsa, çoğunluğun 'objektiflik'ine karşı pozisyonlar alıyorsa, bu, onların diğerlerinden farklı olmasındandır" mesajı verilir; dolayısıyla muarızların kişisel psikoloji üstünde odaklaşılır ve muarızlar, tekilleştirilerek farklı bir cins olarak tanımlanır. Azınlık üyeleri homojenleştirilmiş, farksızlaştırılmış bir psişik yapı içine hapsedilerek, yani azınlık, üyelerine aşkın hale getirilerek, tutarlı ve görüş birliği yapmış gibi algılanır; üstelik bu tutarlılık ve görüş birliği, azınlık psikolojisinin sonucu gibi kavranır.

Bu kolektif strateji, azınlık görüşlerini objektif verilere veya ilkelere göre içeriğinde çürütmeye çalışmaktan daha etkili görünür (Mugny ve Perez, 1989). Karşı görüşü reddetme, grupta bir geçerlilik sağlama sürecinin ortaya çıkmasına ve karşı görüşü geçersiz göstermeye çalışırken bu

eyleme angaje olmaya yol açtığından, görünüşte açık bir dirence rağmen, zaman içinde karşı görüşten etkilenmeyle sonuçlanabilir. Yani bir görüşü çürütmek için "kafa yormak", paradoksal olarak ondan etkilenmeye yol açabilir. Oysa, psikolojikleştirmede, azınlık imgemizde, bilişsel yanlara kıyasla ilişkisel yanlar öne çıkar; azınlık ve çoğunluktan hangisiyle özdeşleşildiği gibi gizil bir sorgulama, bireyleri, çatışma konusu olan "obje"ye bakmaktan uzaklaştırır; azınlık görüşünün bağımsızlığı ve özerkliği peşinen reddedilerek, bu görüş azınlığın psikolojik özelliklerine bağlanır ve bu noktada önyargılar ve stereotipler devreye girer. Kuşkusuz çoğunluk üyelerinde gözlenen bu mekanizma, azınlık üyelerinde de gözlenebilir. Veya daha genel olarak, gruplar arası ilişkilerde işleyebilir.

Yabancılara veya genel olarak Öteki'ne atfedilen olumsuz özellikler, bu özelliklerin durumsal değil, içsel olduğunun belirtilmesiyle, yani bir bakıma özselleştirilmesiyle daha da pekiştirilmektedir. Özselleştirme ya da pekiştirme işlemi, 'psikolojikleştirme', 'biyolojikleştirme', 'doğallaştırma' gibi yollardan yapılmakta ve Öteki, sahip olduğu olumsuz özelliği bir alınyazısı gibi taşımaktadır. Çingeneleri (gitans) ele aldıkları araştırmalarında Chulvi ve Perez[170] (2003), 'ontolojikleştirme' kavramını öne sürmektedir. Araştırmacılara göre, çingeneler 'insanlık dışı' sayılarak, ayrı bir varlık türü gibi konumlanmaktadır.

Sosyal psikolojik açıdan baktığımızda, özselleştirme, kişisel özelliklerin silinerek kategorik özelliğin öne çıkması, yani bir gruba aidiyetin vurgulanmasıyla başlamakta ve bu vurguyla birlikte stereotip kullanımı artmaktadır. Böylece kişiler, 'kişiselliklerini yitirmekte' (depersonalizasyon) ve diğer grup üyeleriyle aynı sabit özellikleri yüklenmektedir. Özselleştirme, diğerinin kategorilendirilmesiyle başlamakla birlikte, grubun sosyal piramitteki yeriyle de ilgilidir (Lorenzi-Cioldi ve Buschini, 2005):[171] *Bir grubun bütünsel, homojen, farksız algılanması ve sonuçta özselleştirilmesi, piramidin aşağısındaki gruplara daha çok uygulanmaktadır.* Nitekim Öteki ya da Ötekiler de çoğu kez, sosyal statüsü bakımından zayıf ya da düşük gruplar arasından çıkmaktadır.

Leyens ve Yzerbyt'e[172] göre, özselleştirmenin ve keyfiliğinin en iyi örneklerinden birisi Valladolid Davası'dır.[173] 1550 yılında İspanya'nın Valladolid kentinde cereyan eden ve Papa tarafından gönderilen bir heyetin huzurunda, iki İspanyol din adamının karşıt görüşleri savunduğu bu davada, Amerikan yerlilerinin bir ruhunun olup olmadığı, dolayısıyla insan olup olmadıkları tartışılmıştır.

Bazı yazarlar (Yzerbyt, Rocher ve Schadron, 1997)[174] grupların algısal olarak özselleştirilmeleri üzerinde durmaktadır. İnsanlar, kategorizasyon sürecinde çevrelerine bir anlam verme eğilimindedirler. Algı sürecinde, insanları, olayları veya şeyleri gözlemek ve saptamakla yetinmeyip, öngörülerde bulunmalarını sağlayacak açıklamalar aramaktadır. Sosyal yargılanabilirlik teorisi perspektifinde, bir kişinin bir kategoriye dâhil edilerek algılanması, eğer bu kategoriye bir anlam ya da psikolojik öz vererek haklılaştırılabiliyorsa, geçerli olmaktadır. Bu nedenle grubun, durumsal faktörleri ihmal etmeyi sağlayan özselci bir tanımı aranmaktadır. Bir başka deyişle, insanlar çeşitli kişileri kategorize ettiklerinde, algıları, değiştirilemez bir imaj üzerinde odaklaşmakta ve bu andan itibaren grup, algılayanlar açısından sabitleşmekte, üyelerinin gerçek doğasını yansıtan ve onu meşrulaştıran bir öz kazanmaktadır. Bu öz sayesinde algılayanlar, gruptakilerin davranışları hakkında öngörülerde bulunabilmektedirler. Burada sosyal kategori, 'doğal kategori' haline gelmektedir.[175]

Söz konusu yazarlar, özsel bir niteliğe sahip olarak algılanan grubun 5 özelliği bulunduğunu öne sürmektedirler:

1. Grup, tüm üyelere aynı ölçüde uygulanan merkezi bir nitelik etrafında tanımlanır ve bu toplu tanımlama, gruba aidiyetin bozulamayacağı *(inalterabilite)* duygusu uyandırır
2. Gruba yüklenen diğer nitelikler, bu merkezi nitelik etrafında tutarlı bir bütün oluşturur ve bu da grubun nevi şahsına münhasır bir grup olarak algılanmasını pekiştirir
3. Bu durumda grup dıştan nüfuz edilemez *(impermeabilite)* görünür, yani diğer gruplara karşı sınırlandırılmıştır ve üstelik bireysel olarak da istekle terk edilemez
4. Gruba aidiyet teşhis rolü sağlar, yani grup özellikleri, üyelerin her birini niteler sayılır
5. Grup etiketi dışlayıcıdır, başka tasnif kriterlerinin kullanılmasına izin vermez, özellikle de daha kişisel, daha bireysel kriterlerin *(personolojik kriterler)* kullanımını engeller.

Demoulin ve arkadaşlarının (2005) daha önce işaret ettiğimiz araştırmaları, gruplar arası ilişkilerde özselleştirme ve gayri insanileştirme olgularına işaret etmekteydi: Biz'im duygularımızın, onlarınsa heyecanlarının olması.[176] Üstelik bu eğilim, grupların sosyal statüsünden bağımsızdır, yani statüsü hem yüksek, hem de düşük gruplarda görülür. Ayrıca bu eği-

lim, hem bir kişinin kendisini, kendi aidiyet grubundan farklılaştırması, yani grubun ortalama tipinden daha iyi olduğunu görmeyi belirten PIP etkisi konusunda söz konusu değildir; hem de öteki gruptan belirli bir kişiye (tekil kişi) karşı da görülmemektedir (Hedefin tekilleştirilmesi durumunda, stereotiplerin de azaldığını hatırlamak gerekir).

Bu olgular, gerçek yaşamda tüm gruplar arası ilişkilerde görülmese de nadir değildir. Bu ekibin yaptığı bir araştırmada, Belçika ile Türkiye arasında oynanacak önemli bir milli maç öncesi, Belçikalı öğrencilere, takımlarının kazanması veya kaybetmesi halinde Belçikalıların ve Türklerin 'maçtan hemen sonra' ve 'üç gün sonra' neler hissedeceği sorulur. Cevaplar her iki grubun da galibiyette pozitif, mağlubiyette ise negatif duygu ve heyecanlar hissedeceği yönündedir. Buraya kadar sonuçlar benzerdir; ancak üç gün sonrası için verilen cevaplar, Belçikalılarda heyecanların, Türklerde ise duyguların kaybolacağı yönündedir. Yani iç gruba heyecanların, dış gruba ise duyguların atfedilmesi anlıktır, geçicidir.

Yazarlara göre (Demoulin ve ark. 2005, s. 91) bu durum, günlük yaşamda meydana gelen ve medyaya yansıyan kazalarda da görülür. Kazanın kurbanlarının ve yakınlarının üzüntülerinin zamanla hafifleyeceğini düşünürüz ve yas tutmayız. Böylece kazazedelere duygular atfedip onlarla empati kurmaktan, dolayısıyla etkilenmekten kurtuluruz. Duyguların tekelini elinde tutmak, psişik olarak rahatlatıcıdır. Hatta bu yüzden, ötekiler bizim gibi duygularını gösterdikçe, daha çok itilmektedir.

Sosyal bir kategori ya da grubun doğallaştırılarak algılanması, yani bireylerin bir 'öz'e sahip bir grup gibi görülmesi, onlara ilişkin aşırı yargıları bile 'haklılaştırabilmektedir'. Örneğin, kötü koşullarda yaşayan bir grubun kaderi, bu öze dayalı yargılarla 'normal' sayılabilmektedir. Öyleyse özselleştirme farklılıklara açıklama getirerek kimliğin inşasına, yani grubun ayırt edilmesine hizmet etmekten başka, kendimizi, grubumuzu ve durumu korumayı da sağlamaktadır.

Demoulin ve arkadaşları da başlangıçta, kendi grubunu yüceltme eğilimine bağladıkları, özselleştirmenin daha geniş bir anlamı olduğu fikrine varmışlardır. Özselleştirme öteki gruplarla empati kurmamayı, dayanışmaya girmemeyi sağlamaktadır.

Bu bir bakıma adil dünya inancıdır. Bu dünyada herkes layık olduğunu bulur. Ötekiler de kaderlerini hak etmişlerdir, onlar için özel bir şey yapmaya gerek yoktur.

Ötekileştirmenin mevcut düzeni koruyucu etkisi, demek ki günah keçisi yaratmaktan başka, adil dünya inancını koruma yoluyla da sağlanmaktadır. Bu, özellikle ötekini doğrudan hedef alarak kötülemek yerine, daha incelikli bir şekilde adlandırarak ötekileştirme durumlarında görülmektedir. İncelikli bir tanımlama yolu, iyi 'yurttaş' tanımlama ve Batı değerlerini temsil etmeyen bir Öteki'ni belirleme veya adlandırmadır (Staerkli, Gren, 2005). Bu tür ayrımlar grup içi düzeyde, grup normlarını haklılaştırmayı, gruplar arası düzeyde, fakir-zengin ülkeler arası yapısal eşitsizlikleri meşrulaştırmayı sağlamaktadır. Batı toplumlarındaki sıradan insanların, Asya, Afrika ve Güney Amerika ülkelerindeki eşitsizlikler, katliamlar, insan hakları ihlalleri, doğal afetler, büyük kazalar gibi sansasyonel olaylara ilgisinde, bu *psikolojik konfor arayışının* da payı var; felaketin başkalarının evinde ortaya çıktığını görmek, kendimizi, kendi evimizde rahatlatmayı sağlarken, 'adil dünya inancını da koruyarak güvenlik hissini artırmaktadır' (Bilgin, 1996). Kötülüklerin, toplum dışına atılması sayesinde, toplumun kirli öğelerinden sıyrılınmakta ve bu sayede Avrupalı'nın olumlu kimlik duygusu pekişmektedir.[177]

Batı toplumlarının basın yayın organlarını, içerik analizi teknikleriyle irdeleyen pek çok araştırma, bu tutumun oldukça yaygın olduğunu göstermektedir.

Brookes (1995).[178] İngilizlerin Afrika hakkındaki temsillerini incelediği bir araştırmada, *Guardian ve Daily Telegraph* gazetelerinin vizyonlarını karşılaştırmıştır. Bu gazetelerden biri sol, diğeri sağ eğilimli olarak tanınmaktadır. Ancak gazetelerin ideolojik tavırlarındaki farklılık, Afrika'ya ilişkin temsillerinde yansımamıştır. Her ikisi de Afrikalılar konusunda İngiliz toplumundaki yaygın stereotipleri taşımakta ve bu özellikleri doğallaştırıcı Afrikalı temsillerini işlemektedir. Her iki gazete de Afrika'ya Batı gözünden bakmaktadır. Gazetelerde Afrika ülkelerinden söz eden yazıların çoğu (%60), savaşlar veya iç çatışmaları konu almaktadır. İkinci önemli haber konusu olarak AİDS ve insan haklarının ihlalleri gelmektedir. Dolayısıyla Afrika'ya referansların büyük bir kısmı, olumsuz çağrışımlar taşımaktadır. Aynı şekilde yazı başlıkları da, aynı olumsuzluğu barındıran metaforlar içermektedir. Örneğin, Afrikalıların birbiriyle müzakere etmekten aciz oldukları, sürekli olarak birbirlerini öldürdükleri, kontrol edilemez ve aşırı şiddete meyilli oldukları tarzındaki nitelemeler, pek çok yazının başlığında yer almaktadır.

Aynı doğrultuda sosyal psikologlar tarafından içerik analizi yöntemiyle yapılan bir araştırmada[179] (Gardikiotis ve ark. 2004) İngiliz basınında çoğunluk ve azınlıkların temsili irdelenmiştir. Bu araştırmada, İngiliz basınından beş gazetenin *(The Guardian, The Independent, The Daily Telegraph, The Daily Mail ve The Times)* beş yıllık bir dönem boyunca tüm manşetleri ele alınıp incelenmiştir.

Analiz, çeşitli sosyal psikolojik araştırmalar doğrultusunda, çoğunluk ve azınlık konumlarının temsiline ilişkin 4 teorik boyut üstüne kurulmuştur:

1. Azınlık ve çoğunluk konumları (statü), medyada ne sıklıkta temsil edilmektedir? Ya da yazıya konu olan veya mesajı veren kaynak (verici) hangi konumdadır (azınlık veya çoğunluk konumları). Sıklık, mesajın tekrarı ile ikna başarısı arasında bir ilişki kurulması halinde anlamlı bir boyuttur.
2. Azınlık ve çoğunluk nasıl nitelendirilmekte, hangi sıfatlar kullanılmaktadır? Nitelemede kullanılan 'büyük' veya 'küçük' gibi sıfatlar, sosyal mutabakat ya da konsensüs derecesini belirtir; 'iyi' ve 'kötü' gibi sıfatlar ise duruma ilişkin değer yargılarını taşır. Bunlar, okuyucuya, mesajın vericisi veya mesajda konu olan kişilerin 'ne kadar güvenilir, ne kadar görüşlerinden emin, ne kadar konuya bağlı ya da angaje oldukları' hususlarında bilgi verir ve okuyucu bunlardan hareketle, söz konusu kişilerin davranış stilleri hakkında bir fikre varır.
3. Azınlık ve çoğunluk gruplarıyla ilişkilendirilen konular nelerdir? Konuların türü/niteliği, sosyal etki bakımından önemlidir; örneğin azınlık veya çoğunluğun, siyasal, ekonomik, sosyal nitelikli belirli konularla ilişkilendirilmesi, vb.
4. Azınlık ve çoğunluklarla ilişkilendirilen sosyal grup üyelikleri ya da bir başka deyişle bunlara yüklenen sosyal kimlikler ne kadar önemlidir? Bu boyut, sosyal kimlik ile sosyal etki arasındaki ilişki nedeniyle konmuştur.

Uygulamada, öncelikle, gazetenin başlıklarında 'azınlık' veya 'çoğunluk' sözcüklerinin bulunup bulunmadığına bakılmış ve buna göre bir kodlama sistemi geliştirilmiştir.

Analiz sonuçlarına göre, kullanılan sıfatlara bakıldığında;

- Çoğunluk başlıklarındaki sıfatlar özellikle kimlik ve fikir birliği sıfatlarıdır; azınlık başlıklarına eşlik edenler ise etnisite-ırk ve değerlendirici sıfatlardır
- Konsensüs düzeyiyle ilgili sıfat sayısı azınlık başlıklarında 8 (toplam azınlık sıfatlarının % 9'u), çoğunluk başlıklarında 70'dir (toplamın %30'u). Demek ki, azınlıktan çok çoğunluk terimini içeren başlıklar, kaynağın büyüklüğü hakkında bir fikir vermektedir. Azınlık sıfatları, 'küçük' ve türevleri şeklindedir; yani bir bakıma büyük azınlık yoktur. Çoğunluk başlıkları ise daha ziyade 'büyüklük' bildiren sıfatlardır.
- Çoğunluk kimlik sıfatlarının çoğu (%83), siyasal kişi veya grupları belirtmektedir.
- 'Ses' sıfatlarının tümü ya 'sessiz' veya 'sakin' çoğunlukla ilgilidir.
- Değerlendirme sıfatlarının %84'ü çoğunluk hakkında olumlu bir imaj çizerken (ahlaklı, terbiyeli, sağduyulu, vb), sadece %10'u olumsuz (kaba, moron, vb) yöndedir.
- Ele alınan konuların dağılımında, siyaset % 34, sosyal % 24, uluslar arası % 15 ve ekonomi % 11 oranında yer almaktadır. Çoğunluk başlıklarında en çok siyaset (%41), azınlık başlıklarında ise sosyal (%35) önde gelmektedir.

Bu veriler nasıl yorumlanabilir. Araştırmacılara göre, çoğunluğun azınlıktan daha sıklıkla temsil edilmesi zaten beklenen bir durumdur ve bu, *azınlığın görünme sıklığı bakımından gerçekten de daha farklı varlıklar olduğunu* belirtir. Bu tutum, medya şirketlerinin, kendilerini nüfusun çoğunluğuna göre ayarlama ihtiyacı duymalarına bağlanabilir. Bu bağlamda çoğunluk görüşlerinin daha yaygın olması ve olumlu bir şekilde değerlendirilmesi şaşırtıcı değildir.

Çoğunluk başlıklarının önemli siyasal grupları tanımlaması ve onların fikir birliğinde olmalarına atıfta bulunması; azınlığın başlıklarının ise etnik köken – ırk ve değer yargılarına göndermesi dikkate değer bir bulgudur. Genel olarak çoğunluklar siyasal gruplar iken, azınlıklar etnik gruplardır. Değerlendirme sıfatları bakımından da çoğunluklar daha olumlu bir şekilde nitelendirilmiştir

Çoğunluk başlıkları içeriklerinde siyasetle çok, sosyal ve uluslararası konularla az ilgilidir. Azınlık başlıklarında ağırlıklı içerik sosyaldir. Kategorilerdeki bu farklılık, gazetelerin, azınlık görüşlerine, sadece toplumun genelini ilgilendiren konularda daha duyarlı olduğunu gösterir, vb.

Benzeri bir içerik analizi çalışmasında Alver[180] (2003), Avusturya basınından iki gazetenin 1998–2002 yılları arasında beş yıllık yayınlarındaki yabancı temsillerini irdelemiştir (toplam 6575 haber, röportaj, rapor ve yorum yazıları). Bu gazeteler de farklı ideolojik eğilimindedir: Muhafazakâr eğilimli *'Die Presse'* ve sol liberal eğilimli *'Der Stardart'* gazeteleridir.

Analiz sonuçlarına göre, *Der Standard* ve *Die Presse* gazeteleri, "yabancı olarak gördükleri göçmen işçileri, savaş göçmenlerini ve siyasi sığınmacıları, negatif olaylarla gündeme getirmekte ve açık veya gizli şekilde Avusturya'nın siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel yapısı için bir tehdit oluşturduğuna" işaret etmektedir. Yabancılar arasında suçluluk oranı, Avusturya ortalamasından düşük olduğu halde, yabancının anlam halesi, suçluluk rengiyle boyanmakta ve olumsuz çağrışımlara sokulmaktadır. Daha sonra siyasetçilerin söylemlerini ele alıp analiz eden Alver, "basın ile politikacıların yabancılar konusuna yaklaşımlarının pek farklı olmadığına, hatta birbirini desteklediğine" (s. 317) işaret etmektedir. Basın ve siyasetçilerin, yabancılara ilişkin söylemlerinde ayrımcılık, ayrımcılığı haklılaştırma, suçlayıcı nedensellik zincirleri kurma, acıma gibi ortak çizgiler bulunmaktadır. Ayrıca suçlama veya günah keçisi yaratma, komplo teorisi üretme, tutarsız delillerle abartmalara girişme, önyargıları haklılaştırma tavırları gözlenmektedir.

Toparlarsak, bu bölümün başında sorduğumuz 'Ötekinin neden zorunlu olarak olumsuzlandığı' sorusuna karşılık olarak birbiriyle içi içe geçmiş bir durumda bulunan çeşitli cevap öğeleri saptamış bulunmaktayız:

– *Kimliksel işlev:* Ötekileştirme, her şeyden önce kimliğimizi tanımlamayı ve korumayı sağlamaktadır. Zira öteki, negatif tanımlama yoluyla (ne olmadığımızı belirtmek) yoluyla, yani bir şeye karşıt olarak kimliğimizi kavramamızı ve hissetmemizi kolaylaştırmaktadır. Diğerleriyle kontrastımızı artırmak, farksızlaşma kaygımızı gidermekte ve kimlik kaybını önlemektedir.

– *Yansıtmayla rahatlama ya da kimlik yüceltme işlevi:* Kendi kötülüklerimizden arınma, ötekinin varlığının önemli bir işlevidir. Ötekine projeksiyon mekanizmasıyla yüklenen olumsuz nitelikler, her şeyden önce, bu niteliklerin bizim dışımızda konumlanmasını, dolayısıyla kendimizi rahatlatmayı sağlamaktadır. Bu mekanizma Adorno'nun otoriter kişilerinin başkalarına yönelik suçlamalarında ve sansasyon gazetelerine karşı eleştirilerinde de gözlenen mekanizmaya benzemektedir. Öteki, yansıttığı ya

da bizim gözümüzde temsil ettiği nitelikler vasıtasıyla kendimizden memnuniyetimize katkıda bulunmaktadır.

– *Ötekini meşruiyet dışına atarak meşruluk kazanma,* ötekileştirmenin bir diğer önemli işlevidir. Bu sayede, diğerlerine karşı olumsuz ve hatta düşmanca yaklaşımımız, bir 'kötülüğe düşmanlık' ifade ettiğinden, sağduyu bakımından haklılık kazanmaktadır. Geçmiş olayları, farklı yönde yorumlayarak kolektif belleğin, kimliğimize uygun bir yönde işlemesi mümkün olmaktadır.

– *Sosyal düzeni koruma işlevi:* Ötekileştirme, mevcut sosyal düzeni bizatihi kendi özelliklerinde beğenmekten ziyade, bu düzenin 'kötülükleri'ni ötekilere yükleyerek korumayı sağlamaktadır. Bunun ilk yolu ya da tarzı el altında bir 'günah keçisi' bulundurma ve bu ötekini doğallaştırma, psikolojikleştirme ve özselleştirmeye tabi tutmaktır. Bunlar, sosyal düzeni tehdit eden davranışları, bu düzeni koruyacak tarzda açıklamayı mümkün kılmaktadır. Bunun ikinci yolu ise, adil dünya inancını korumaktır. Ötekilerin 'kötülük'lerini ve başlarına gelen felaketleri görmek, kendi grup veya toplumumuzdaki eşitsizlikleri, haksızlıkları, felaketleri, yoklukları göz ardı etmeyi ve 'halimize şükretmeyi' sağlamaktadır. Dünyamız, 'kötülerin, başlarına gelene müstahak oldukları' ya da 'hakettiklerini buldukları' bir adil dünya düzenine sahip olarak görülmektedir, vb.

... Batı ve İçdenetimlilik

Batı, diğerleriyle ilişkisinde kendisi için önemli olan değerlerin şampiyonluğunu sürekli elinde tutmaktadır. Avrupalıların kendi dışındakilerle ilişkisinde, yabancılara en açık ve en alçak gönüllü olanlarda gözlenen, 'diğer ülke insanlarını yüceltme' tavrı bunu yansıtmaktadır. Örneğin ülkemize gelen ve Türk insanından hoşlanan turistlerin belirttikleri nedenler arasında en çok 'misafirseverlik', 'sıcakkanlılık', 'dayanışma', 'yardımseverlik' gibi özellikler bulunur. Bunlar, Batı için merkezi değerler değildir. Nitekim Batıyı tesis edici rasyonellik, özgür ve özerk özneler olmak ve bununla bağlantılı özellikler, Batı dışındakilere genel olarak atfedilmeyen özelliklerdir. Nedir bu özellikler? Beauvois (2005), liberal birey tipinin 'iç denetimlilik' üzerinde inşa edildiğini öne sürmüştür.

Bu noktayı aydınlatalım. Bilindiği üzere, günlük yaşamımızda kendi davranışımızı ve diğer insanların davranışlarını açıklamaya çalışma gibi bir eğilimimiz vardır. Bunu yaparken söz konusu davranışa bir neden veya nedenler buluruz. Bu bir nedensellik atfıdır, yani bir davranışı (sonuç) bir nedene bağlama işlemidir. Heider'dan bu yana sosyal psikolojinin

önemli bir araştırma konusu olan atıf olguları, sağduyu psikolojisinin anahtar bir kavramıdır.[181] Heider bizim insanları anlama veya açıklamada, onların güdülerine, duygularına, inançlarına ve benzeri özelliklerine odaklandığımızı belirtir ve insanı naif bir psikolog olarak görür. Hepimiz günlük yaşamımızda, kendimizin veya diğerlerinin davranışlarını açıklamaya çalışan psikologlara benzeriz; davranış analizi için gerekli teknik kavramlara ve birikime sahip olmayışımız, bizi analiz yapmaktan alıkoymaz. Davranışların açıklanmasında çaba, kişilik özelliği, zekâ ve yetenek gibi kişinin kendinde bulunan içsel özellikler veya şans, koşullar, yapılan işin kolay veya zor olması, başkalarının destek veya engelleri, ortam veya durumun özellikleri gibi kişinin dışında bulunan dışsal özellikler kullanılır. İçinde yaşadığımız toplumlarda, davranışları açıklamada, içsel atıflar yapma yönünde güçlü bir eğilim bulunur.[182] Heider bunu, 'kişiye atıf' ve 'duruma atıf' terimleriyle ifade eder ve kişilere yüklemenin daha doğru görüldüğüne işaret eder. Bunu Durkheim'ın öğrencisi olan Fauconnet 'den (1928) hareketle temellendirir: Bir davranışın nedeninin kişi olarak görülmesi, sosyal psikolojik açıdan elverişlidir.[183] Zira bir hareket veya davranış uygun olmadığında, önlenmesi için kişi üstünde etkide bulunmak (telkin, ceza, hapis, vs) mümkündür; oysa davranışın nedeni, durum veya koşullar olduğunda, bunları değiştirmek çok daha zordur. Bu, toplumun düzenini korumanın da en basit yoludur. Suçu kişiye yüklemek, suçun kaynağını ortadan kaldırmayı mümkün kıldığından, genelde suç kişilerde aranır.

Beauvois (1994), aynı hususu, siyasal bir projeyle, 'bireyin ve *Amerikan demokratik idealinin üretimi'yle ilişkilendirir.*[184] Ona göre insanlar, yaptıkları veya başlarına gelen şeyler ile diğerlerinin yaptıkları veya başlarına gelen şeyler hakkında kişiye atıf yapmayı öğrenmişlerdir. Bu öğrenme, Batı toplumları düzeyinde uzun bir sosyal-tarihsel gelişim sürecinin, kişisel düzeyde ise sosyalleşme sürecinin bir ürünüdür.

Beauvois (2005, s. 273) başyapıt niteliğindeki bir eserinde, bu düşünce tarzına 18. yy. dan bir örnek verir. 1770'lere doğru ansiklopedist Diderot ile din adamı Thomas arasında, Fransız toplumunun gündemini dolduran büyük bir tartışma cereyan eder. Tartışma konusu 'kadınların doğası'dır. Diderot daha stilli ve kaliteli bir söylem ortaya koymakla birlikte, aslında her ikisi de erkek merkezli (fallosantrik) bir görüştedir. Kadınlarda tüm kötülüklerin kaynağı kadın cinsel organıdır *(uterus).* Zamanın kültürlü kadınlarından Louise d'Epinay tartışmaya katılarak her ikisini de eleştirir ve onlarda ortak olan bir hatadan söz eder. *'Bu baylar, ka-*

dınların içine kondukları koşul ile onların sözde ezeli psikolojik doğalarını birbirine karıştırıyorlar"; kadınların kaderlerini ve dertlerini aldıkları eğitimleri ve çeşitli kurumlardaki yerleri, onların kadınlık organlarından çok daha iyi açıklar.

İki erkek tartışmacının analizlerindeki hatayı, bazı günümüz sosyal psikologlarının 'temel hata' olarak adlandırdığı hatadır: "Kişilerin içinde bulundukları durumun özellik ve doğurgularını, bu kişilerin doğasına atfetmek." Beauvois'ya göre bu hata Batının günlük ince psikolojisinin gerçek bir rutinidir. Herkes bunu günde en az 10 - 15 kez yapar. Zamanla azalmamıştır, modern düşüncenin, rasyonelliğin ve zekânın ilerlemesiyle düzelmemiştir. Aksine bu ilerlemeler, sosyal düşüncenin, cahilliklerine adapte olmuştur. Louise d'Epinay'den 2,5 asır sonra da durum değişmemiştir: Bugün de etrafımızda sıklıkla duyarız: *Kadınlar, çok sıcak, çok duygusal, çok somut varlıklardır, uykuları hafiftir, dinlemeye yatkındırlar.* Aynı şekilde işyerlerinde işçiler hakkında "O işçi, işinin hakkını verir; doğuştan yatkın, her türlü zorluğa direnen bir yapıda. Dakiklik onun tabiatında var" veya bir şube şefi hakkında "İnsanlarla temas kurma, onun kanında, gerçek bir örgütleyici tabiatı var..." veyahut da ana-baba çocuğu hakkında "benim çocuğun kesin bir özerklik duygusu var", "öğrenme arzusu onun hamurunda var" gibi sözler duyulur (Beauvois, s. 274).

Demek ki Batının özgür ülkelerinin, özgürlüklerine duyarlı insanları, sanılanın aksine, 'dış zorlayıcı güçleri ya da davranışlarını engelleyen dışsal şeyleri' daha iyi algılamıyorlar. İnsanlar, yaptıkları şeylerin ve başlarına gelenlerin nedenini kendilerinde bulmayı öğrenmiştir. Örneğin bir deneyde, 'kim gelecekte şef olacak?' diye kura çekilerek bir kişi belirlendiğinde, diğer kişilerde, hemen anında, bu kişiyi, dinamik, otoriter, organize biri gibi görme eğilimi beliriyor. Bu eğilim modern Batı toplumlarına daha özgü görünüyor. Zira, bu toplumlarda kadınların davranışlarını, kadın kavramı veya annelik içgüdüsü gibi şeyleri kullanarak açıklama yapma eğilimi çok yaygındır; kadınların, yaptıkları şeyleri yapmalarının nedeni olarak kadınsı bazı nitelikleri yüklenir; "bir kadın, şefkatli olmalı, teselli etmeli, vs", oysa bir erkek "lider gibi davranmayı sever, haklı olmak ister, yarışmacıdır, vs". "Kişilerin nedensel açıklamadaki ağırlığı, liberal toplumların tipik bir özelliği ve bu eğilim, sosyal hiyerarşide yükseldikçe daha da artıyor. Üstelik bu tür davrananlar "iyi" insanlar sayılıyor; içsellik, bu toplumda, balığın suda yaşadığı gibi yaşamaya uygun. Örneğin, ekonomik nedenlerle işten çıkarıldıklarını söylemektense, firmanın güç-

lüklerini öngöremediklerini söylemeyi öğreniyorlar... Amerikan liberal demokrasi modelinin gereğidir" (Beauvois, 1994).

Beauvois'ya (2005, s. 277) göre temel hatanın sosyal düzenin işleyişi ve istikrarıyla ilgili iki avantajlı sonucu vardır. İlk olarak, bu düşünce tarzı insanlara, bulundukları konumda rahat oldukları, zira onların doğalarına uygun düştüğü duygusunu verir;[185] böylece ezeli işçiler, ezeli ustalar, ezeli çocuklar, ezeli göçmenler, ezeli kadınlar, ezeli kocalar olacaktır. Bunların "kişilikleri ve derin arzuları böyle olduğuna göre, yaptıklarından bir başka şey yapmaları, bulundukları konumdan bir başka konumda bulunmaları zorlama olacaktır". İnsanlar, olmaları gereken yerdedirler ve doğaları da orada olmalarına uygundur, başka yerde değil. Kişisel olarak her biri şu duyguyu duyacaktır: "Ben, yaptığımı yapmak için yaratılmışım". Bunun ikinci bir sonucu daha vardır: *Sosyal hayatın iyi yapılmış olduğu sonucu* (s. 278) Bu nedenledir ki, en iyilerimiz, kendi doğalarına en uygun düşen pozisyonlara gelirler. Harikulade sıcak ve sadık, dinleyici, her zaman hizmete hazır ve dinleyici olan kadınlar *(gerçek kadınlar)* için evlilik, onların anne veya eş olarak kendilerini gerçekleştirmelerine en uygun yerdir.[186]

Batı toplumlarında, temel hatanın ve içsellik normunun yaygınlığı, bunların yüceltilmesi ve teşvikiyle yakından ilgilidir. Beauvois'dan (2005, s. 280) iki örnek verelim. Diyelim ki işyerinde bir denetim görevlisi atölyeye gelerek iki işçiye sorsun: Neden geri dönüp tekrar tekrar somunları sıkıyorsunuz? Birincisinin *"Ben biraz mükemmeliyetçiyim; kontrol etmeyi severim"* (davranışının anlamını kendi içinde bulur); ikincisi ise *"Bir tek somun unutmak bile azarlanmamız için yeterli"* desin. Bunlardan ikisi de doğruyu söylüyor veya yanılıyor olabilirler. Bunu asla bilemeyiz ve kaldı ki, sosyal düşünce açısından hakikat değeri, bir kıstas değildir. Ama fazla yanılma riski olmadan diyebiliriz ki, denetçi ikinci işçiden ziyade, birincinin cevabından memnun olacaktır, çünkü onun davranışını anlamlandırma tarzı, sosyal olarak daha kabul edilebilir niteliktedir; hatta terfi ve ödüllerde bu işçi hatırlanacaktır. İkinci örneğimizde, bir baba saat gece 10'da çocuklarının odasına girsin ve ansiklopedinin başındaki çocuklarına *"Neden hala ansiklopediye dalmış vaziyettesiniz?"* diye sorsun. Birincisi *"Çünkü işimi tamamlamadım, beni Pazar günü çalışmaya zorlayabilirsin"*, ikincisi *"Çünkü ben ozon tabakasındaki delik sorununu çok ilginç buluyorum"* desin. Burada da baba, bizden daha fazla şey bilmez çocuklarının temel motifleri konusunda. Ama ikincinin cevabını tercih edecektir. Çünkü bu çocuğunun kendi davranışına ver-

diği anlam, sosyal olarak daha arzulanır bir niteliktedir. Muhtemelen bu, öğretmenin de anlayışıdır. Sosyal düşüncemiz, bizi, davranışlarına içsel açıklamalar veya anlamlar getiren kişileri tercihe zorluyor; bunlar, motivasyonlarla, kişilik özellikleriyle, kapasite ve yeteneklerle ilgili açıklamalardır.

Beavois'nın (2005, s. 281) fikrine göre, sosyal düşünce bizi aynı performanstaki kişiler arasında içsel anlamlar veren yönünde ideolojik bir tarafgirliğe götürdüğü gibi, aynı zamanda onların hayatını kolaylaştırma ve yararlı kılma yönündeki yanlılıkları da daha çok hoş görmeye, yani bir sosyal ayrımcılığa götürmektedir.[187] Nitekim içseller daha yüksek not veya ücret alırlar, hatta nadiren de olsa, bazen daha sempatik bile bulunurlar. Demek ki insanların yaşamları boyunca yaptıkları ve başlarına geleni açıklamada, iyi anlamlar vermeyi öğrenmeleri söz konusudur. Buna karşı gidenler, 'aptal' veya 'göçmen' gibi görülürler. Öğretmenler de öğrencilerine bu tür yanlılıkları aşılarlar ve bunlar 'bireyselci düşüncemizin tikleri' haline gelirler

İçsellik özelliği ya da normu Crawford ve Joffe gibi yazarlarda, tüm öteki kategorilerinin temel bir özelliği olarak belirtilen 'kendini kontrol ya da öz-denetim' şeklinde adlandırılmıştır. Joffe'a (2005:99) göre Batıda, öz-denetimin yüceltilmesinin bir tarihi vardır. Erken Orta-Çağ'dan bu yana öz-denetim eksikliği bir tabu olarak görülmüştür.[188] Denetimsiz davrandığına inanılan kişiler Protestan mutedillik *(moderation)* etiğine aykırı bulunmuştur.[189] Bu görüşe aykırı gibi görünen, bazı norm-dışı davranışların, örneğin tüketimci eğilimin yüceltilmesi, aslında tüketim kültürünün içsel bir yanıdır. Bu, genel şemayı bozmaz. Ötekiler, bedene, kadere, hatta zihne ilişkin bir kontrol yokluğu etrafında inşa edilmiştir (Joffe, 2005:100).

Ötekilik mutlak bir durum mudur? Yani, bazı gruplar, ebedi ötekiler olarak nitelenebilir mi? Bazı araştırmalar Ötekinin inşasında ya da ötekine yaklaşımlarda, bağlamın da etkili olduğunu göstermektedir. Bu demektir ki, duruma, koşullara ya da kısaca bağlama aşkın bir ötekilik durumu söz konusu değildir. Bağlamsal temsiller üzerinde çalışan bazı sosyal psikologlar, bu fikri savunmaktadır. Yeni Zelanda'da Maoriler üzerinde çalışan Wetherell ve Potter (1992),[190] öteki kişi ve grupların durum ve koşullara aşkın tek bir temsilinin olmadığını, bağlama göre değişen çeşitli temsillerinin olduğu görüşünü savunmuşlardır. İnsanları aktif bir rolde konuşturarak, onların söylemlerinde, çeşitli imaj ve metaforlar etrafın-

da öbeklenen tasvir, tanım ve tariflerin, figür ve resimlerin bir bütününü ifade eden 'yorumsal repertuarlar'ı saptamaya çalışmışlardır. Örneğin Maorilerle ilgili olarak, kültürün iki anlayışını saptamışlardır: Nesilleri kateden gelenekler, ritüeller ve değerleri kapsayan bir 'miras olarak kültür' ve gençler arasında gelişen bir 'terapi olarak kültür' anlayışları. Bu iki anlayıştan biri veya diğeri, bağlama göre öne çıkmaktadır. Birincisi, mesafeli olarak Maoriler hakkında konuşurken, diğeri ise gençlerin sapkın davranışlarından söz ederken. Birinci halde Maori kültürü, Yeni Zelanda kültürünün bir parçası gibi anlaşılırken, ikinci halde, sorunlu bir toplum kesiminin, gençlerin kültürü gibi görülmektedir.

Bu bakış açısından yapılan bir başka çalışmada, Verkuyten ve Mason[191] (1995), etnik kategorilerin ortaya çıkmasında bağlamın rolünü ortaya koymuşlardır. Araştırmada Hollandalı ve göçmen çocuklara, 'okulumdaki öğrenciler birbirinden farklıdır' ve 'birlikte oyun oynamaktan hoşlandığınız çocuklar ve bunun nedenleri' gibi iki konuda bir serbest metin yazdırılmıştır. Bu iki konu, farklı referantlar (göndermede bulunulan konular) içermektedir. Dolayısıyla, bunların çocuklarda farklı bakış açılarına yol açması beklenmektedir. Sonuçlara göre, birinci konuda, çocukların büyük çoğunluğu (%81), yazılarında etnik terimler kullanırken, ikinci konuda daha ziyade çocukların davranışları, eğitim tarzları, tanıdıklık gibi özellikler üstünde durulmakta ve çok az bir kısmı (%14) etnik terimler kullanmaktadır.

Bu tür araştırmalar, kategorilerin sabit olmadığını ve Öteki(ler) sorunu(nu) daha incelikli olarak görmemiz gerektiğini göstermektedir. Bağlamsal etki, kendimize ilişkin kategorilerde de gözlenmektedir. Kişi veya grupların, yabancı bir ülkeye gittiklerinde kendilerini sunma tarzlarındaki değişiklikler de bunu desteklemektedir. Ötekinin algı alanımızda bulunup bulunmaması ve bulunma tarzları kategorilerin harekete geçmesinde etkili olmaktadır. Bu değişkenlik, stereotiplerle mücadele ve eğitim açısından umut verici olmakla birlikte, çatışma ortamlarında olumsuz sonuçlara da yol açabilmektedir. Üstelik, dünya konjonktüründeki değişmeler, çoğu kez, Batı toplumlarını 'rahatsız eden' olayları izlediğinden, medyada olayların işlenişi, yabancıların aleyhine gelişmekte ve 'prototip ötekiler' belirmektedir; örneğin 11 Eylül olaylarının ardından Müslümanların prototip Öteki olarak öne çıkması gibi.

DİPNOTLAR

84. Bu kısım *Sosyal Psikolojiye Giriş* (2000, ed. N. Bilgin, Ege Üniv. Yayınları, İzmir) kitabında Teközel ve Bilgin tarafından hazırlanan 'Aşağı doğru karşılaştırma süreçleri' (s. 160–162) başlıklı Çerçeve VI/3'ten alınmıştır.
85. *Primus Inter Pares* ya da kısaca PIP etkisi, berzerleri arasında en iyi olma arayışını ya da benliğin üst uyumunu ifade etmektedir. Bkz. Codol, J. P. (1976): On the so-called 'superior conformity of the self' behaviour: Twenty experimental investigations, *European Developments in Social Psychology*, Cambridge University Press, v. 1, s. 314-337
86. W. Doise: Les relations entre groupes, *La Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), PUF, Paris, 2003, s. 253–274
87. M. Billig: Racisme, prejuge et discrimination, *La Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), PUF, Paris, 2003, s. 449-471
88. W. Doise, J.C. Deschamps ve G. Meyer (1978): The accentuation of intercategory similarities, in *Differentiation between Social Groups* (ed. Tajfel, H.), London: Academic Pres, s. 159-168
89. J.C. Deschamps ve W. Doise (1978): Crossed category memberships in intergroup relations, in *Differentiation between Social Groups* (ed. Tajfel, H.), London: Academic Pres, s. 141-158
90. J.C. Deschamps, ve W. Doise (1979): Effet du croisement des appartenances categorielles, in *Experiences entre Groupes* (ed. W. Doise), Mouton, Paris
91. Siyasi jargonla belirtirsek, 'Ötekileştirme' düzeyi düşüyor.
92. W. Doise: Les relations entre groupes, *La Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), age., s. 257
93. F. Lorenzi-Cioldi: *Individus Dominants et Groupes Domines. Images Masculines et Feminines*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1988
94. Bilişsel nitelikli açıklamalar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Teközel, M. (2007): *İnşa Etkinliği Olarak Sosyal Karşılaştırma*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, Doktora tezi
95. M. Hewstone, ve J. M. F. Jaspars: Relations intergroupes et processus d'attribution, in *L'Attribution. Causalite et Explication au Quotidien*, ed. Delachaux et Niestle, Neuchatel, 1990
96. Önyargı ve stereotipler konusunda bkz. Bilgin, N.: *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1996
97. Bu eğilim davranışa dönüştüğünde, ayrımcılık (diskriminasyon) söz konusudur. Önyargı ve ayrımcılık, birlikte görüldüğü gibi, biri olmadan diğeri de görülebilir.
98. Kuşkusuz, bu görüşler, pek çok açıdan günümüzün değerleriyle ve gerçekleriyle bağdaşmamaktadır. Avrupa Birliği gibi ulus-üstü birliklerin hayata geçirilmesi ve uluslararası barışın sağlanması, tarih boyunca oluşmuş ve kültürlerin derinliklerine nüfuz etmiş, önyargıların gözden geçirilmesini ve ulusal tarih kitaplarının yeniden yazılmasını gerektirmektedir.
99. Bu konuda bkz. Bilgin, N.: *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, age.
100. Bkz. Billig, 2002/b
101. Bkz. II. 2. Kimlik İnşası: Modernlik Perspektifi
102. Teknik deyimiyle dört faktör bulunmuştur.
103. Sonuçlar, günümüzün uluslararası ilişkileri planında değil, 1990'ların başlarındaki politik bağlam çerçevesinde anlaşılmalıdır.
104. Kirazlıların, yabancı ülke insanlarıyla doğrudan temasları olmadığı ve onları gözleme imkanları bulunmadığından, onların yaşam tarzlarını dikkate almamaları, anlaşılır bir olgudur.

105. H. Harlak: *Önyargılar, Psiko-Sosyal Bir İnceleme*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 2000,
106. Bu araştırma, sosyal kimlik teorisinde öngörülen 'iç-grup yanlılığı' (kendi grubuna taraftarlık) olgusunu, genelde desteklemekle birlikte, bazı kişiler tarafından Türkler hakkında tembel, cahil, menfaatçi, kolay yoldan zengin olmaya istekli gibi nitelemelerin de kullanıldığını kaydetmek gerekir.
107. C. Horton Cooley (1998): Nature humaine et ordre social; la signification du "Je", *Estime de Soi; perspectives developmentales* (ed. M. Bolognini ve Y. Preteur), Delachaux ve Niestle, Lausanne, s. 33-45
108. Genel olarak James ve Cooley, öz-saygı konusundaki ilk ve öncü teorisyenler olarak kabul edilmektedir.
109. Harter, S. (1998): Comprendre l'estime de soi de l'enfant et de l'adolescent; considerations historiques, theoriques et methodologiques, *Estime de Soi; perspectives developmentales* (ed. M. Bolognini ve Y. Preteur), Delachaux ve Niestle, Lausanne, s. 57-81
110. Bu soruyu doğru bir şekilde anlamak gerek; daha açıkçası, bu soru, "belirli bir toplumda farklı etnik veya dinsel grupların imajları bakımından bir fark var mıdır" sorusundan farklıdır. Çünkü bu ikinci soruya 'hayır' demek mümkün olmadığı gibi, diyen de yoktur. Entellektüeller arasındaki yaygın kanaat, bu karışıklıktan kaynaklanmaktadır.
111. D. Martinot: *Le Soi; Les Approches Psychosociales*, ed. PUG, 1995, Grenoble
112. R. J. Vallerand, Pelletier, L. G. ve F. Gagne (1991): On the multidimensional versus unidimensional perspective of self-esteem, *Social Behavior and Personality*, n. 19, s. 121-132
113. R. J. Vallerand ve G. F. Losier (1994): Le soi en psychologie sociale, in *Les Fondements de la Psychologie Sociale* (ed. R. J. Vallerand), Gaetan Morin, Montreal, s. 123-192
114. W. James: Pretentions et reussites, in *Estime de Soi; perspectives developmentales* (ed. M. Bolognini ve Y. Preteur), Delachaux ve Niestle, Lausanne, s. 47-55
115. M.R. Islam & Hewstone, M. (1993). Dimensions of contact as predictors of intergroup anxiety, perceived out-group variability, and out-group attitude: An integrative model, *Personality & Social Psychology Bulletin*, n. 19/ 6, s. 700-710
116. M. Hewstone (2003): La theorie de l'attribution, *Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), ed. PUF, Paris, s. 311-333
117. R. Brown (2000). Social identity theory: past achievements, current problems and future challenges. *European Journal of Social Psychology*, n. 30, s. 745-778.
118. S. Demoulin, Leyens, J-P., Vaes, J., Paladino, P. M. ve B. P. Cortes (2005): Le cas de l'infra-humanisation, in *L' Autre; Regards Psycho-Sociaux* (ed. M. Sanchez – Mazas ve L. Licata), PUG, Grenoble, s.73-93
119. M. Teközel ve N. Bilgin (1998): Sosyal kimlik perspektifi, stereotipler ve sosyal karşılaştırma, *X. Ulusal Psikoloji Kongresi.*
120. Sosyal temsiller araştırmalarının önemli bir kavramı olan ve Ivan Markova tarafından geliştirilen temel tematalar, kültürel olarak paylaşılmış anlayışlar, imajlar ve temel kategorilerdir. Bunlar kültür içersinde nesilden nesile kolektif bellek vasıtasıyla nakledilirler. Bkz. Markova, I.: Des themata de base des representations sociales du SIDA, in *Les Formes de la Pensée Sociale*, PUF, Paris, s. 55-78; Moscovici, S. and Vignaux, G. (2001). The concept of themata (translated by G. Duveen). In G. Duveen (ed.), *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, p. 156-183. New York. Un. Pres: New York.
121. Bu konuda pek çok tarihçinin yanı sıra Bernard Lewis'in de işaret ettiği aynı yöndeki tespitleri hatırlanabilir. Osmanlı İmparatorluğu'nda halkın kendisine Türk demediği, kendisini Türk olarak görmediğine işaret eden Lewis'e göre 'Türk ve Türkiye sözcükleri Avrupa'da en azından 12. yüzyıldan beri kullanılagelmiştir, ama Türkiye'de Türkler tarafından kullanılmamıştır" (B. Lewis: *The Multiple Identities of Middle East*, Weidenfeld & Nicolson, Londra, 1998; aynı şekilde H. İnalcık da 'Osmanlı İmparatorluğu'nun bir Türk İmparatorluğu olmadığını, Avrupalıların Osmanlı İmparatorluğu için Türkiye Osmanlılar için

Türk demelerini bir çarpıtma olarak görmektedir, vb; bir başka çarpıcı örnek İngilterede 'Türk' imajının gelişimini irdeleyen Özbaran'ın ele aldığı, tarihçi Richard Knolles'tan verilebilir: Knolles Balkanlarda Osmanlılarla gelen değişimi analizinde 'Bizim Türk dediklerimiz... Müslüman kimlikle çağrılmak istiyor".... "Türk olarak çağrılmayı sitemle karşılıyor ve onur kırıcı buluyorlar" demiştir (S. Özbaran (2004): *Bir Osmanlı Kimliği; 14. -17. Yüzyıllarda Rum/Rumî Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 74)

122. Türk toplumunun Batıya bakışı, kuşkusuz, araştırmanın yapıldığı yıllardan bu yana, AB sürecinde yaşanan gelişmelere paralel olarak değişiklikler göstermektedir. Kaldı ki, toplumun, tüm kesimlerinin bir blok halinde aynı tutum ve düşüncelere sahip olduğu da söylenemez.
123. S. Özbaran (2004): *Bir Osmanlı Kimliği, 14. -17. Yüzyıllarda Rum/Rumî Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 79
124. A. Van Knippenberg: Intergroup differences in group perceptions, in The Social Dimension, *European Developpements in Social Psychology* (ed. H. Tajfel), vol. 2, Cambridge University Press, 1984, s. 560-578
125. P.P Mlicki ve N. Ellemers (1996): Being different or being better? National stereotypes and identifications of Polish and Dutch students. *European Journal of Social Psychology*, n. 26, s. 97-114.
126. Bu bulgu Hewstone'un (1990) öne sürdüğü grupların negatif özelliklerini kontrollerinde olmayan dışsal nedenlere atfetme eğiliminde oldukları görüşüne ters bir bulgudur.
127. Statüleri farklı grupların ilişkisi ve statü farklılığının, duygusal, algısal ve davranışsal sonuçları ile bunlarla başa çıkmada başvurulan stratejiler konusunda Bkz. Ellemers, N. ve M. Barreto (2001): The impact of relative group status: Affective, perceptual and behavioral consequences, age., s. 324-343
128. Bu tanım siyasal bir topluluk olarak ulusun kavramlaştırılmasında, etnisite dışında ulusun tesisini mümkün kılar. Bir ulus, Roschvari bir kategoridir .
129. Oakes, P.Halsam, S. A. ve J. C. Turner (1999): Construction de l'identite à partir du contexte, in *L'Identite Sociale* (ed. J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Paez ve S. Worchel), PUG, 1999, Grenoble s. 103-
130. Örneğin, grup içi bir görüş yelpazesinde, en sağdakiler, grubun sağında yer alan bir dış gruba daha yakın; soldakiler ise en uzak noktada olacaktır. Dolayısıyla, bazı koşullarda, grubun prototipik pozisyonu, yani grubu ayırt edici pozisyon, diğer gruplarınkinden farklı olmak zorunda olduğu içindir ki, ortalama pozisyondan farklı olabilir.
131. Medyan pozisyon: Grup üyelerinin en çok toplandığı pozisyondur
132. Grup polarizasyonu, bir grupta etkileşimler (örneğin bir tartışma) sırasında, grup üyelerinin pozisyon ortalamasının, bir pozisyonun ekstremine doğru gitmesi eğilimi olarak tanımlanabilir.
133. J.M. Salazar (1999): L'identité nationale et supra-nationale, *L'Identite Sociale*, (ed. J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Paez ve S. Worchel), PUG, 1999, Grenoble
134. Örneğin, Doise, 1977; Doise, Deschamps ve Meyer, 1978; Doise ve Deschamps, 1979, vs.
135. M. Zavalloni ve C. Louis – Guerin (1984): *Identité Social et Conscience: Introduction à l'Ego-Ecologie*, ed. P:U.M., Montreal
136. Avrupa toplumlarında nüfusun önemli bir kısmının Türkiye'nin AB'ye girişinden karşı duyduğu rahatsızlık, bu noktayla ilişkilendirilebilir.
137. Moscovici ve Doise bu sonuçların, Rabbie ve Visser (1972) ile Shinner ve Stephenson'un (1981) ampirik araştırmaları tarafından desteklendiğini belirtirler.
138. Moscovici ve Doise'ın kapalı grup tanımları, dinsel veya etnik nitelikle holist cemaatlere, açık gruplar yurttaşlık temelinde bütünleşmiş topluluklara uygun düşmektedir.

139. Bkz. N. Bilgin: Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar, genişletilmiş II. Basım, Ege Ün. Ed. Fak. Yay., 1999, İzmir
140. S.P. Huntington (2004): *Biz Kimiz?*, CSA, İstanbul, s.24
141. N. Bilgin: Düşmanın vazgeçilemezliği, in Siyaset ve İnsan, age.
142. Girard'a göre her zaman olmasa da çoğu kez, kanaatlerimiz veya kanılarımızın pek çoğu, bir çoğunluk kanaatinin, özel tarihsel bir iklimin mimetik ürünüdür. "Bilinçli olarak yapılan, sistematik ve simetrik muhalefetler, çoğu kez mimetizmden kaçınmak için yapılan çabalardır, dolayısıyla onlar da mimetiktir. Ortak yanlışa karşı çıkma kaygısıyla yapılan bu çabalar, sonunda aynı şeyin ters imajı olurlar. Yani kaçınmak istedikleri şeye katkıda bulunurlar". Fransız entellektüellerinin çeşitli dönemlerde, Stalinizme, Maoizme, faşizme kapılışlarını mimetizmde hapsolmanın örnekleri sayan Girard, entellektüellerin çoğu kez, kitlelerden daha az uzak görüşlü olduğunu, ayırt edilme arzularının, onları moda saçmalıklara ittiğini öne sürer. "Oysa halk, hiç değilse çoğu kez, modanın, sağduyudan nefret ettiğini bilir". Günümüzde, medyatik evrenimizde, herkes, başkaları tarafından yazılmış bir piyesten roller seçiyor. Bu piyes bir süre afiş işlevi görüyor ve herkes onu basında, TV'de ve monden konuşmalarda bilinçli olarak oynuyor. Sonra bir gün, kısa bir süre sonra, mimetik olan, yani stereotipik bir başka şeye geçilir. Repertuar, sürekli değişir, ama daima bir repertuar vardır. Bkz. R. Girard: Les ruses du desir, Nouvel Observateur, 1-7 juillet 2004, s.54-55
143. Bu mekanizma hakkında bkz: R. Girard, Violence et Sacré, editions Grasset, Paris, 1972
144. Bir dış düşman bulmanın toplum içi dayanışmayı sağladığı ve koruduğu yönündeki sağduyu inancı, bu temele oturmaktadır. Pek çok ülkede politik mercilerin bu yolu sezgisel olarak sıkça uyguladığı da bir vakıadır.
145. H. Joffe: "L'Autre" et la construction identitaire entre dynamiques psychiques et dynamiques sociales, in Autre, Regards Psycho-Sociaux, M. Sanchez – Mazas ve L. Licata, 2005, PUG, s. 95-116
146. Bkz. Alter Ego kavramı: N. Bilgin: Sosyal Psikolojide Kavramlar ve Yaklaşımlar Sözlüğü, Bağlam Yay., İstanbul, 2003
147. Jodelet'ye göre Fransızca'da 'ben olmayan'ı ifade etmede iki terim vardır: Autrui, aynı bir bütünde yer alma, aynı grubu paylaşma, yakın olma durumundaki diğerini, autre ise çeşitli aidiyetlerden kaynaklanan farklılık veya sosyal olarak uzaklık durumundaki diğerini ifade etmektedir (2005, s. 30).
148. B. Delamarre: Autrui, ed. Ellipses, Paris, 1996
149. Paicheler, 1985'den alıntı.
150. Ancak bu salt tahakküm arayışında bir çelişki vardır. Öteki, iradeden yoksun mu olacak, yoksa bir iradeye sahip mi olacaktır? Çelişki "Ötekinin iradesini inkar ederek benim iradem karşısında bir şeye dönüşmesi arzusu çelişkilidir... Diğerini özgürlük ve bilinçten yoksun kıldığımda, onun beni tanımasının bir değeri yoktur. Gücün derdi, efendinin, köleleri tarafından tıpkı özgür insanlarmış gibi tanınmak istemesindedir" (Delamarre, 1996, s. 32)
151. Bu olumsuz tavrın tezahürleri için Bkz. Kortantamer, T.: *Ermeni Dosyası*, Ege Ün. Ed. Fak. TERİG Yayını, 2002, İzmir; Bilgin, N: Ermeni soykırım iddiaları ve tarihin inşası, *Türkiye Günlüğü*, 2002; Burçoğlu-Kuran, N. (ed.): *Representations of the "Other/s" in the Mediterranean World and Their Impact on the Region, The Isis Pres*, Istanbul, 2005; Burçoğlu-Kuran, N. (ed.): *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990 s*, The Isis Pres, Istanbul, 2000
152. O. B. Kula: *Alman Kültüründe Türk İmgesi*, Gündoğan Yayınları, 1992, Ankara
153. S. Özbaran (2004): *Bir Osmanlı Kimliği; 14. -17. Yüzyıllarda Rum/Rumî Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004
154. N. Burçoğlu-Kuran: The image of the Turk in Europe from IIth to 20th century, *Marmara Journal of European Studies* 7/1-2. 1999, s. 187-201; ayrıca çeşitli örnekler için bkz. Bur-

çoğlu-Kuran, N. (ed.): Representations of the "Other/s" in the *Mediterranean World and Their Impact on the Region*, The Isis Pres, Istanbul, 2005

155. Bazı eski kitaplarda Türklerin fuarlarda 'yumruk atılan hacıyatmazlar' şeklinde temsil edildiği resimler mevcuttur. *Tete de Turc* (Türk kafası) deyimi bu yumruklanan hacıyatmazlardan kaynaklanmaktadır.
156. Bu yansıtma mekanizması Adorno'nun (Otoriterlerin, kendi duygularını azınlıklara, suçlulara yansıtması fikri) ve Edvard Said'in de (yukarda değinilen 'oryantalizm' analizi) üzerinde durduğu mekanizmadır.
157. AB sürecinde 'Avrupa'nın parçasıyız' mesajı, Avrupa kimliğindeki ötekilik konumumuzla çelişmekte ve bir bakıma bilinçaltı dirençleri tetiklemektedir.
158. S. Özbaran (2004): *Bir Osmanlı Kimliği; 14. -17. Yüzyıllarda Rum/Rumî Aidiyet ve İmgeleri,* age, s. 71'den alıntı.
159. Bu ikili temsil, az çok bugün için de geçerlidir. Türkiyeyi yakından tanıyanlar (örneğin turist olarak gelmiş olanlar) ve uzmanlar Türkiye'ye karşı daha az önyargılı ve anlayışla yaklaşırken, diğerleri olumsuz önyargılarının penceresinden bakmaktadırlar. Ayrıca, Türkiye'nin AB üyeliği konusunda, çeşitli gruplar tarafından ortaya sürülen lehte ve aleyhte argümanlar karşılaştırıldığında, lehte argümanların daha ziyade rasyonel bir nitelik taşıdığı ve uzman bakışını yansıttığı, uzun vadeli bir projeye bağlı olduğu gözlenmektedir. Buna karşılık aleyhte argümanların, kültür/din/yaşam tarzıyla ilgili klişe yargılardan, bilinçdışı kaygı ve korkulardan, egosantrik ya da Avrupa merkezli bir zihniyetten beslendikleri dikkati çekmektedir. Bunlardan biri teknik, akademik, enformatif düşünceye, diğeri günlük sosyal ve temsilî düşünceye göndermektedir. Dolayısıyla temsilî düşünceyle hareket eden geniş kitlelere, yani ülke kamuoylarına, 'Türkiye'nin AB'ye girişi' konusunda ne düşündükleri sorulduğunda, -kamuoyları daha önceden büyük bir kampanyayla hazırlanmadığı takdirde, oylarının olumsuz olma ihtimali son derece yüksektir.
160. Bkz. Arıkan, Z. (2002): XVI. Yüzyılda Osmanlı-Fransız ilişkileri, XIV. *Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, 9-13 Eylül 2002, Ankara, II. Cilt, I. Kısım, s. 43-57
161. Osmanlı İmparatorluğu'nun bir dünya gücü haline gelmesinin doğrudan tanıklarından ve Avrupalıları Türk tehdidine karşı birleşmeye çağıranlardan biri olan Busbecq'in 1581-1583 tarihli mektupları, bunun en açık göstergelerindendir. Bkz. O. C. de Busbecq: Türk Mektupları, Doğan Kitap, 2005, İstanbul
162. Arıkan, Z. (2006): XVII yüzyılda Fransa'da Türk görüntüsü: Racine ve Bajazet, in J. Racine: *Bayazıt* (çev. B. Sabuncu), Mitos yayınları, 2006, İst., s. 16-32
163. Örneğin Antoine Gailland'ın 1672-73 günlüğü; bkz: *İstanbul'a Ait Günlük Anılar*, (çev. N. S. Örik), Ankara, 1973 ve *İzmir Gezisi: Antoine Galland'ın Bir Elyazması* (1678), ed. F. Bauden, İzmir Kent Kitaplığı, 2003
164. Clarence D. Rouillard (1938): *The Turk in French History, Thought and Litterature* (1520–1670), Paris
165. Z Arıkan (2002): Fransız seyahatnameleri ve tarihin aynasında İzmir, *İzmir Kolokyumu*, Büyük Şehir Belediyesi Kent Kitaplığı, s. 16-36
166. H. Joffe: "L'Autre" et la construction identitaire entre dynamiques psychiques et dynamiques sociales, in *Autre, Regards Psycho-Sociaux* (M. Sanchez – Mazas ve L. Licata), 2005, PUG, s. 95-116
167. T. Todorov, 1991: *La Conquete de l'Amerique: La Question de l'Autre*, Seuil, coll. Points, Paris
168. C.D. Rouillard (1938): *The Turk in French History,* Tought and Literature, Paris, 1938
169. O. Razac: Le Zoo Televisé, *Nouvel Observateur*. 6-12 Haziran 2002, s. 62-64
170. B. Chulvi ve J. A. Perez: (2003): Ontologisation versus discrimination d'une minorite ethnique, *Nouvelle Revue de Psychologie Sociale*, n. 2 (1), s. 6-15, 2003

171. F. Lorenzi-Cioldi ve F. Buschini: Vaut-il mieux etre une femme qualifiée ou etre qualifié de femme? Effets paradoxaux de la categorisation dans la discrimination positive, in *Autre*, age., s. 279- 292
172. J-P. Leyens ve V. Yzerbyt (1997): *La Psychologie Sociale*, ed. Mardaga, Bruxelles, s. 306
173. Bu davanın cereyan ettiği bağlam (keşifler çağı) hakkında Bkz. Bölüm II. 1. Antropolojik Perspektif
174. V. Yzerbyt, Rocher, S. ve G. Schadron (1997): Streotypes as explanation: the role of subjective essentialistic view of group perception, in The social Pschology of Streotyping and Group Life, Oxford: Blackwell,
175. Bu dönüştürme işlemi, bir sosyal kategorinin, görünür veya fiziksel özelliklere dayanması halinde daha kolaylaşmaktadır. Örneğin kadınların çocuklarına karşı ilgisi, şefkati, duyarlılığı, çoğu kez ve kolaylıkla, onların 'annelik güdüsü'yle, yani biyolojik, doğal bir eğilimle açıklanmaktadır.
176. Duygular daha rafine, gelişmiş, ince iken, heyecanlar daha ilkel, brüt, kaba bir özelliktedir.
177. Dışa yansıtma mekanizması, zaman zaman siyasal amaçlara da hizmet etmektedir. 'Kimlik İnşası: Antropolojik perspektif' adlı bölümde değindiğimiz gibi, Afrika halklarının aşağılanması, bu ülkelere müdahaleyi de meşrulaştırmaktadır. Batı'nın 19. yüzyıl boyunca azınlıkları koruma adına sürekli olarak Osmanlı İmparatorluğunun içişlerine müdahaleleri de aynı çerçevede değerlendirilebilir.
178. H.J. Brookes (1995): Suit, tie and a touch of juju- the ideological construction of Africa: a critical discourse analysis of news on Africa in the British pres, *Discourse and Society*, n. 6, s. 461-494
179. A. Gardikiotis, R. Martin ve M. Hewstone (2004): The representation of majorities and minorities in the British pres: a content analytic approach, *European Journal of Social Psychology*, n. 34, s. 637-646
180. F. Alver: *Basında Yabancı Tasarımı ve Yabancı Düşmanlığı*, Der Yayınları, İstanbul, 2003
181. Bir kişinin davranışının bu gibi gizil özelliklere bağlanmazsa, hareketlerinin çoğunun anlaşılmaz kalacağını öne süren Heider, bunu aydınlatmak üzere La Fontaine 'in ünlü karga ve tilki öyküsünü (fabl) analiz eder. Bu öyküyü ihtiyaç, neden ve güç gibi kavramları kullanmadan anlamak imkânsızdır. Yakın yıllarda, Schank ve Abelson (1977) tarafından yapılan bir çalışmada, bir bilgisayarın, öyküleri bir başka dille ifade edebilmesi için ve bunlar hakkında sorulan sorulara cevap verebilmesi için, bilgisayarın belleğine, basit birtakım durumlara, eylemlere ve Heider 'ın önerdiği türde nedensel bağlantılara göre ifade edilmiş bilgiler yerleştirmek gerekmiştir. (J. Jaspars ve M. Hewstone: La theorie de l'attribution, in La *Psychologie Sociale*, (ed. S. Moscovici), I.ere edition, 1984, Paris
182. Burada başkalarının davranışlarını açıklama söz konusudur. Zira genel olarak kendi davranışlarımızı ve diğer insanların davranışlarını açıklamada farklı bir eğilimimiz vardır. Kendi başarılarımızı yetenek veya çalışmamıza, başkasının başarısını işin kolaylığına veya şans gibi faktörlere bağlarız. Başarısızlıkların veya hataların açıklanmasında ise tam tersi bir tutum izleriz.
183. Bu anlayış, sosyal bilimler alanında 'metodolojik bireyselcilik' olarak adlandırılan yaklaşım da ilişkilendirilebilir. Bu yaklaşım, sosyal olguları, bireylerin niyetli eylemleriyle açıklanabilecek olgular olarak görür.
184. J. L. Beauvois: 'Bireyin ve (Amerikan) Demokratik İdealinin Üretimi', in *La Psychologie et la Politique, Connexions*, n. 64, 1994/2.
185. Yani, insanlar, bu konumları işgal etmek ve oradaki işlevlerini yerine getirmek üzere öğrenme sürecinden geçmiş olduklarını düşünmemektedirler.
186. Beauvois, bu stereotiplerin geçtiği iddialarına katılmaz. Ona göre bunlar, daha incelikli bir şekilde ortaya konmaktadır. Sosyal düşünce bunları, kadın veya çocuğun çerçevelerinin imajı olarak korumakta ve bunlar, yargılarımızda ve değerlendirmelerimizde, kişisel kana-

atlerden daha etkili olmaktadır... Bunu görmek için "kadınların politik yaşama neler katabilecekleri konusunda bir tartışmayı" yeniden dinlemek yeterli olacaktır.... Bu şemalara sığmayan kadınlar, erkekler, çocuklar da vardır, ama onlardan bireysel olarak söz edilmektedir.

187. Burada, Pigmalion etkisi konusunda gözden geçirdiğimiz öğretmen davranışları da hatırlanabilir. Öğretmenlerin, eşit performanslı iki öğrenciden, işini severek yaptığını söyleyenlere daha çok yardım etmesi beklenir. Fakat bu tür ayrımcılıkların nedeni, gruplar arası ayrımcılıktan farklı olarak, benimsediğimiz içsellik modelidir.

188. N. Elias, '*Civilisation des Moeurs*' adlı kitabında, çağlar boyunca, bedene ilişkin kuralların değiştiğini ve beden üstündeki kontrolün arttığına işaret eder. Bu süreçte, ne zaman, nerede, nasıl cinsel ilişkiye girildiği, tuvalete gidildiği gibi bedenle ilgili davranışlar sıkı sıkıya düzenlenmiş; insanlar bedensel planda daha bastırıcı hale gelmiş, tiksinti eşikleri değişmiş ve bu çerçevede bedene ilişkin utanma ve tiksinti duyguları artmış, insanlar "içgüdüsel" kısımlarını giydirmeye, örtmeye yönelmiş; onlardan istenen düzen ve tertip düzeyi yükselmiş ve kendini sınırlandırma merkezi bir soruna dönüşmüştür. Bu gelişme, hem dinsel hem de sekiüler güçlerce desteklenmiştir. Özetle, Batı uygarlığı insanın içdürtülerinin evcilleştirilmesi sürecinin ürünüdür (N. Elias (1973): *Civilisation des Moeurs*, ed. Calmann-Levy, Paris, 1973)

189. Tasavvuf kültüründe ve kıtlık toplumlarında da nefse hâkimiyet kavramı önemli bir yere sahiptir. Ancak bunların, Protestan etiğindeki anlamından farklı bir anlam taşıdığını düşünüyorum.

190. M. Wetherell ve J. Potter (1992): *Mapping the Language of Racism*, NY, Harvester Wheatsheaf1992

191. Verkuyten, M. ve K. Massoıı (1995): Etnic categorization among children in multi-ethnic schools in the Netherlands, *Journal of Community and Applied Social Pschology*, n. 4, s. 167-179

IV. KISIM: KOLEKTİF BELLEK VE ULUSAL KİMLİK

IV. 1. Bellekte Kimlik ve Kimlikte Bellek

"Günümüzde geçmiş, kimliğin en emin sığınağıdır'

Lepeltier

Bellek, kısaca, insanın bilincinde iz bırakan şeyleri saklama ve hatırlama yeteneğidir. İnsan bu yetenek sayesinde birikim sağlar ve gelişir. Geçmişin bilinci, bireyler için olduğu kadar, toplumlar için de söz konusudur ve bu anlamda kişisel, bireysel kimliğin yanı sıra ortak veya kolektif bellekten de söz edilir.

İnsan belleği, sinir sisteminin bir işlevi olmakla birlikte, alışkanlıklarda, gelenek ve göreneklerde, yapılarda ve anıtlarda, müze ve kitaplıklarda, şarkı ve resimlerde, atasözleri ve deyişlerde, araç-gereç ve eşyalarda vücut bulur. Tüm bunlar birer 'kültür konservesi'dir (Moreno). Teknolojik gelişmeler boyunca yeni araçların icadı, insanın bellek melekesinin bu araçlarda dışa doğru uzantılar bularak genişlemesine yol açmış ve bellek, daha vasıtalı bir nitelik kazanmıştır. Bu dönüşüm, bedensel pratiklerden ve ritüellerden yazılı kaydetme pratiğine (Connarton, 1999) ya da 'kayıtlı bellek' aşamasına geçiştir. Kuşkusuz kayıt pratikleri, salt yazıdan ibaret olmadığı ölçüde, hiç kayıtsız bir kültürden söz etmek de mümkün değil-

dir; ancak söz ve ritüellerin, işaret taşları ve resimlerin sağladığı kayıt imkânı ile yazı ve uzantılarının sağladığı kayıt imkânı arasında çok büyük bir fark vardır. Yazılı kayıtla birlikte bellek, zamanda ve mekânda kolayca taşınabilir bir hale gelmiş; 'burada ve şimdi'den olduğu gibi, tek tek kişilerden de bağımsız bir nitelik kazanmıştır.[192] Oysa sözlü (oral) iletişim döneminde kültürün temel iletim vasıtasının ve kanalının söz olması dolayısıyla bireysel bellek kapasitesi daha önemlidir.

Geleneklerin, bilgilerin, yapma ve yaşama tarzlarının ağızdan ağza aktarıldığı bu dönemde, kehanet veya keramet sahibi yaşlı bilgelerin sosyal statü ve saygınlığı yüksektir. Bugün bile Afrika'da, bir yaşlı kişinin ölümü, bir kitaplığın yanmasına benzetilmektedir.[193] Birey, grup veya topluluk belleği sayesinde var olur. Miladı kendisi olan kişi ve gruplar, kültürün sıfır noktasındadır. Belleksiz bir kişi veya toplum, tarihsiz ve kimliksiz bir varlığa dönüşür. Aile bireylerinin, ana-evinde, anılarında, ev eşyalarında var olması gibi, bir toplum veya ulus da, bellek işaretlerinde kendini tanır.

Belleğin çeşitli biçimleri vardır: Connarton,[194] kişisel, bilişsel ve alışkanlıkla ilgili bellekler ayırır (s. 38): Kişisel bellek, bir kişinin yaşam öyküsündeki olayları ve yaşantılarını hatırlamasını kapsar; bilişsel bellek sözcüklerin anlamlarını, şiirleri, şarkıları, bir kentin planını, matematik denklemlerini hatırlamamızla ilgilidir; alışkanlık belleği ise çeşitli iş veya becerileri (bisiklete binmek, yazı yazmak, el sallamak, vb.) hatırlamamızı sağlayan performans belleğidir. Benzer şekilde Misztal[195] da, bazı eylemlerin nasıl yapılacağını hatırlamamızı sağlayan bellek, şeyleri anlamlandırmamızda devreye giren semantik bellek, sözcüklerin anlamını veya şiir mısralarını hatırlamamızı sağlayan bilişsel bellek, belirli bir şeyi yeniden yapma kapasitemize gönderen, kod ve kuralların başarılı ve inandırıcı bir şekilde yerine getirilmesini sağlayan alışkanlık belleği, kültürel pratiklerde vücut bulan ve kurumsallaştırılan kültürel bellek, hayatımızı başkalarına ve kendimize anlatma biçimimizi ifade eden otobiyografik bellek gibi farklı bellek türleri ayırt eder. Burada kişisel ve kolektif kimlikte önemli bir rol oynayan otobiyografik bellekler üzerinde durulacaktır.

IV. 1. a. Kişisel Kimlik ve Otobiyografik Bellek

"Kişisel yaşamımızın tarihçileri olarak, geçmişi dönüştürerek anı haklılaştırıyoruz"

Wixon ve Laird

Bir kişinin kendi geçmiş yaşantılarına referansını sağlayan otobiyografik bellek, "kendimize ilişkin enformasyonların belleği" veya "bireyin yaşamında karşılaştığı olaylara ilişkin kişisel deneyimleri"ni ifade eder. Çeşitli yazarlar, bunun iki temel ögesi ya da bileşeni bulunduğunu kabul ederler (Monteil, 1993, s. 27): Semantik ve epizodik öğeler. Semantik öğeler, kişinin kendi yaşamıyla ilgili olgulardan (örneğin yıldönümü tarihleri, çalıştığı veya yaşadığı yer, arkadaşların isimleri gibi) ve kendine ilişkin bilgilerden (örneğin fiziksel nitelikler, kişilik özellikleri, sevilen veya sevilmeyen şeyler gibi); epizodik öğeler ise kişisel anılar ve bunları kapsayan üst yapılardan oluşur. Genel olarak otobiyografik belleğin, bir takım özellikleri olan bilgilerden, daha somut bir deyişle kendimize ve yaşamımıza ilişkin bilgilerden oluştuğu söylenebilir (Conway). Bunlar birbirleriyle bağlantılı ve etkileşim halinde bulunurlar

Kişisel kimliğimiz hakkındaki düşüncelerimiz, çeşitli yer ve zamanlardaki yaşantılarımızın birbirine eklemlendiği bir öykü biçiminde şekillenir. Fraisse'in (1967) deyişiyle, "insan kendi hakkında bir öykü üreterek kişiliğinin birliğini" sağlar. Sınavlardaki başarı veya başarısızlıklarım, okul veya askerlik arkadaşlıklarım, özel ilişki ve dostluklarım, ilk işime giriş ve çıkışım, geçmişte bugün için veya bugünlerde gelecek için kurduğum projelerim, dün katıldığım iş toplantısı veya çocuğumun yaş günü kutlaması, acemiliklerim veya atlattığım badireler, sağlık veya geçim sorunlarım, vb., hepsi de bu öykünün içine yerleşir. Bütün bunlar, ben'im etrafımda birbirine bağlanıyor. Bu öykünün her diliminde ortak olan Ben'im. Ama bu Ben, hep aynı Ben mi? Ben 30 yıl, 20 yıl, 10 yıl önceki, geçen yıl ki, hatta dünkü Ben miyim? Bütün bunlara bakıldığında ben Bir miyim, Çok muyum? Aynı mı kalıyorum, değişiyor muyum? Zaman içinde Ben'in birliği nasıl sağlanır? Bu sorular bizi, kimlik ve bellek ilişkilerine gönderir.

Kişisel kimliği analitik bir açıdan ele alan Lipiansky'nin (1992) işaret ettiği bazı boyutlar bu sorunla ilgilidir:[196]

a) Kimlik duygusu zamansal bir boyut içerir: Benlik bilincinin ve kendine ilişkin bilginin zamansal boyutu olan bu duygu, bireye gerçek-

lik kategorilerini kontrol imkanı sağlayan senkronik bir yapının (bilinç alanı) varlığına gönderir. Benlik, bir zaman ufkunun kavranması ve kucaklanmasıyla süreklilik duygusundan itibaren örgütlenir. "Birisi olmak, bir geçmişi olmak" demektir ve aynı zamanda mevcut anı değerlendirmek ve projeler oluşturmak demektir.

b) Kişisel kimlik, bir birlik veya tutarlılık duygusu içerir: Benliğin zamansal organizasyonu, bireyin farklı zamanlar boyunca aynı kişi olduğu, bir olduğu duygusunu yaratır. Zaman içinde süreklilik ve aynı oluş duyguları birbirini pekiştirir.

Kişisel kimliğin algılanmasında, genel olarak bir süreklilik ve tutarlılık hâkim görünüyor. Zaman içinde geçirilen değişiklikler, periferik ya da ikinci derecede görülüp, esasta, kendi kendisiyle aynılık algılanıyor; bu zamansal oto-korelasyonu ifade eden kendi kendine özdeş kalma duygusu.[197]

Bireysel kimlik ya da benlik, insanın kendine ilişkin temsillerinin bir bütünü gibi görülebilir. Bu temsillerin bazıları, istikrarlı ve kalıcı iken, diğer bazıları duruma özgü ve değişkendir. Sosyal psikolojide 'kokteyl partisi olgusu' *(coctail party phenomenon)* denilen bir olguyu örnek verelim. Bir kokteyle gittiğimizde, salonda dolaşırken bazen, bazı insanların bizden söz ettiklerini hemen anında fark ettiğimiz olur. Veya kalabalık ve gürültülü bir ortamda, diğerlerininkine kıyasla kendi adımızın telaffuz edilmesini daha çok fark ederiz. Bu olgu, çok sayıda enformasyon arasında kendimizle ilgili olanlara daha duyarlı olduğumuzu, yani uyaranlar karşısında 'seçici algı'mız olduğunu gösteren sayısız olaydan biridir. Kimliğimizle ilgili uyaranları daha çabuk yakaladığımız gibi,[198] bunları daha farklı bir şekilde işleriz.[199] "Zihinsel yaşamda eşitlikçilik yoktur" (Holyoak ve Gordon, 1992, s. 169); anlamlı *(salient)*, tanıdık veya prototipik varlıklar, sıradan olan varlıkları etrafında örgütlediğimiz referans noktaları olarak işlemektedir.

Bilgi işleme süreçlerimizde etkili olan kimlik kavramımız, belleğimizde de etkili olmaktadır. Bu çok yönlü etkisi dolayısıyla Greenwald (1980) benlikte, totaliter bir nitelik görmektedir.[200] Zira benlik veya ego, çevresel değişiklikler karşısında iç-psişik istikrarını koruma ve kimlik yönetimini sağlama amacıyla kendi geçmişini üretmek ve sürekli gözden geçirmek için –tarihçilerin onaylamayacağı türden- bir takım bilişsel yanlılıklar, çarpıtmalar yapmaktadır; Ego'nun totaliterliği, Orwell'in 'enformasyonun totaliter kontrolu' fikrine dayanır ve bu nedenle söz konusu çarpıtmalar, aslında politik totaliter sistemlerin özellikleridir. Bunlar:

- *Kendine odaklanma:* Benliğin kendini merkeze alması, geçmişin, baş oyuncu veya temel karakterin benlik tarafından oynandığı bir tiyatro oyunu gibi hatırlanması demektir. Ego, ben-merkezli bir tarihçidir. Olayların kodlanması ve işlenmesi, kişinin olay sırasında bulunduğu yere göre yapılır
- *İyiye yetkinlik ya da kendini yüceltme:* Burada ego, kendi kendini öven bir tarihçi gibidir. Olumlu sonuçların kaynağında kendini görürken, olumsuz sonuçlarda kendini dışta tutar. Olumlu, fakat raslantısal olayları bile kendi üstüne alır. Benliğin hizmetinde ve benliği savunan bir tutumla hareket eder. Yarım kalan işlerin bellekte iz bıraktığını öngören Zeigarnik etkisinin istisnaları bu noktada gözlenmiştir: Başarılan işler ve tamamlanmış işler, başarısız olunmuş ve yarım kalan işlerden daha iyi hatırlanır.
- *Bilişsel muhafazakarlık:* Ego, kendini haklılaştıran bir tarihçi gibidir. Bilişsel muhafazakarlık, mevcut bilgi yapılarını (örneğin algı yapıları, şemalar/kategoriler ve anılar) koruma eğilimidir. Bunun için yeni bilgiler, eski yargıları onaylama, tasdik etmeyi sağlayacak şekilde yönetilir; bu, seçici bellek olgusudur. Ayrıca anıların yeniden yazılması yoluna gidilir; örneğin yeni karşılaşılan şeyler konusunda anılar üretilir, "zaten biliyordum", "zaten ben bunu her zaman düşünmüştüm" tarzında geçmiş inşa edilir.

Piolat ve ark. (1993, s. 30), Greenwald'ın tanımladığı benliği 3 metaforla betimler: İlk olarak bu benlik, başıboş enformasyonları yönlendiren bir kontrol kulesine benzer, teknik bir rol oynar. İkinci olarak en az çabayla iş görmeyi ve biliş-davranış tutarlılığını sağlayan bir vekilharca benzer ve nihayet her şeye muktedir bir gücün hizmetindeki politik büroya benzer ve ideolojik bir rol oynar.

Tüm bu gözlemler, benlik veya kimlik kavramımızın, bellekte örgütleyici bir rol oynadığını gösteriyor. Benliğimizle ilgili enformasyonlar, bu nedenle, bellekte ayrıcalıklı bir şekilde işlenmektedir. Örneğin, kendimizle ilgili enformasyonlardan hatırladıklarımız, diğer obje ve kişilere ilişkin olanlardan daha çok sayıdadır.[201] Geçmişi hatırlamamız, seçicilik gösteriyor; geçmişi hatırlamamız istendiğinde, bugünkü imajımıza ya da benlik kavramımızla bağdaşan şeyler hatırlıyoruz. Örneğin Sovyet Bloğunun dağılmasından sonra ideoloji değiştirenlerin çoğunun, başlangıç ideolojilerini yeni düşüncelerine göre revize ederek hatırladıkları görülmüştür.

Çeşitli kişilerin yaşam öykülerini inceleyen Demaziere ve Dubar (1997), bu öykülerde bir benlik tanımının inşa edildiğini saptarlar; bu tanım rastgele veya bedava bir tanım değildir, hem bireyce kabul edilebilir, hem de onu çerçeveleyen ve kategorize ederek sosyal olarak demirleyen kurumlar tarafından geçerlenmiş bir tanımdır.[202]

Kişilerin kendileri hakkındaki görüşlerinin (benlik kavramları veya kimlik tanımları), bellekteki etkisi, laboratuvar deneylerinde de açıkça ortaya konmuştur. Bu deneyler, benliği bilişsel bir yapı, bir prototip olarak ele alan bir hareket noktası taşırlar. Rogers ve arkadaşlarının (1977) klasik bir çalışmasında,[203] bir grup deneğe, ilk önce, bir dizi kişilik niteliği ardı sıra sunulur. Sonra denekler dört gruba ayrılarak, grubuna göre bu sözcüklerin 'büyük harfle yazılıp yazılmadıkları', 'önerilen bir cümleyle bütünleşip bütünleşmedikleri', 'bir başka sözcükle kafiyeli olup olmadıkları' ve "kendilerini tanımlayıp tanımlamadıkları' sorulur. Nihayet, tümüne birden, hatırladıkları sıfatları belirtmeleri söylenir. Sonuçlar, son grubun, yani sıfatların kendiyle ilgisinin sorulduğu grubun, diğer ilk üç gruptan daha fazla sayıda sıfat hatırladığını ortaya koyar.

Demek ki kendimize referansı olan nitelikler, belleğimizde, başkalarını niteleyenlerden daha iyi saklanmaktadır. Bu bir bellek yanlılığıdır. Bu yanlılık, atıf olaylarındaki aktör ve gözlemci farkıyla, yani insanların kendilerinin ve başkalarının davranışlarını açıklamada gösterdikleri yanlılıklarla da paralellik göstermektedir. Başkalarının davranışını açıklarken, onun içinde bulunduğu koşulları ve bağlamı dikkate almaksızın, daha ziyade, kişisel özelliklerini öne çıkarma eğilimi gösteririz; buna karşılık kendi davranışımızı açıklarken, çevresel koşulları, içinde bulunduğumuz durumun özelliklerini, benzer durumlardaki davranışlarımızı dikkate alırız ve çoğu kez kendi davranışımızı duruma/dış koşullara bir tepki olarak açıklarız. Başkası hakkında 'o şöyle bir adam olduğu için bunu yapmıştır' derken, kendi hakkımızda 'şu şu nedenlerden dolayı bunu böyle yaptım' tarzı bir açıklama yoluna gideriz.

Yine benliğimizin etkisiyle, seçici unutma gösteriyoruz. Bu da hepimizin günlük yaşamında yakından tanıdığı bir olgudur. Herkesin başarılı olduğu bir sınavda başarısızlığımızı hatırlamak istemiyoruz. Bunun gibi, hiç kimse herkesin önünde azarlanmasına yol açan kötü kaza veya kabahatleri, talihsizlikleri hatırlamaktan hoşlanmıyor. Bu tür olayların hatırlayarak, olay anlarında yaşanan duygu ve heyecanları tekrar yaşamaktan kaçınıyoruz.

Kimlik kavramımızın süreklilik ve istikrarlılık gösterdiği kadar, koşullardan da etkilenmesi söz konusudur. Bu kimliğin içinde bulunulan durumla etkileşim içinde şekillendirilip inşa edilmesi demektir. Bu, kimlik kavramımızın koşullara, durumlara, zamana, yaptığımız işlere ve etkileşimde bulunduğumuz insanlara göre, kendimiz hakkında birbirinden farklı temsiller, imajlar içermesine yol açacaktır. Ancak bu durum, insanlarda, istikrarsızlık/eğretilik duygularına yol açmamaktadır. Kendi geçmişimize ilişkin belleğimizi ifade eden otobiyografik bellek konusundaki araştırmalar da bunu desteklemektedir. Martinot (1995) bu çalışmalardan hareketle, kişisel tarihimizi sürekli olarak yeniden yazdığımızı öne sürmektedir.[204] Bu araştırmalar, insanların benlik imajlarıyla tutarlı bir kimlik kavramı taşıyabilme eğilimi gösterdiklerini vurgulamaktadır.

Bu alanda ortaya atılmış görüşlerden biri Ross ve Conway modelidir.[205] Bu modele göre, bireyler kendi geçmişlerini hatırladıklarında aslında aktüel bilgi ve inançlarından hareketle geçmiş bilgilerini ve inançlarını değerlendirir. Kendisi için anlamlı bir geçmiş olayı hafızasında canlandıran birey, bunu, kendisi hakkındaki aktüel bilgilerinden itibaren yapar. *Eğer zaman içinde değişmediğini düşünüyorsa,* aktüel bilgisinin, olayın geçmiş bilgisinin doğru bir temsili olduğunu düşünecektir. Bu durumda, geçmiş anısının hatırlanmasını, aktüel bilgisine dayandıracaktır. Buna karşılık, *geçmişinin aktüel halinden farklı olduğunu düşünüyorsa,* bu durumda, aktüel bilgisi, geçmişteki durumuna ilişkin düşüncesine uygun olmak için, yeniden inşa yoluyla değişecektir. Aktüel düşüncesini, geçmişi hakkındaki bilgisinin bir temsili sayacaktır. Bu model, bireyin, kendi benlik kavramının istikrarlı olduğuna inanması ve bu istikrarın gerçek olması halinde, anıların hatırlanmasının gerçekliğe uygun olacağını; aksi halde (benliğinin değiştiğine inanma veya bilgisinin değişmesi) anıların hatırlanmasının bozulacağını (deforme edileceğini) öngörmektedir.

Bu iki araştırmacının tasarladığı bir deneyde, eğitim yeteneklerinin geliştirilmesiyle ilgili geleneksel bir programın etkilerinin karşılaştırılması amaçlanır. Pek çok üniversite öğrencilerine, bu tür programlar önermektedir.

Deneyde bir grup öğrenci, not tutma ve etüt yeteneğini geliştirme kursuna katılıyor. İkinci bir grup ise kontrol grubu olarak alınıyor. Tüm denekler araştırmadan önce ve sonra yeteneklerini değerlendiriyorlar. İki

grubun da, beklenebileceği gibi, performansları arasında fark yoktur. Ancak deneklere programın sonunda, başlangıçtaki beceri düzeylerini hatırlamaları söylenir. Kendi ifadelerine göre;

1. Programa katılan denekler, beceri düzeylerinin, aslında başlangıçta belirtmiş oldukları düzeyden daha düşük olduğunu belirtirler
2. Kontrol grubunda ise anlamlı bir farklılaşma görülmez

Demek ki programa katılanlar, geçmişe ilişkin algılarını deforme ederek, mevcut andaki değişim beklentileriyle bağdaştırma eğilimi göstermektedirler: "Eskiden o kadar kötü bir öğrenciydim ki..." tarzı ifadeler görülür. Üstelik birkaç ay sonra, sömestrin sonunda, araştırmacılar, deneklerle iletişime geçerler ve final notlarını sorarlar. Deney grubundakiler ikinci bir yanlılık yaparak gerçekliğe kıyasla notlarını yükseltirler. Yani denekler, hem yardım programına katılımlarını haklılaştırırlar (kendi ilk ustalıklarını düşürerek), hem de benliklerini yüceltirler.

Aslında bu programlar pek etkili değillerdir, ama programlara katılanlar, sübjektif olarak, çok yararlandıklarını söylemektedir. Gerçeklik ile kişinin düşüncesi arasında fark vardır ve psikolojik olarak kişi, bu farkı azaltmak zorundadır. Değişmeyi umduğu için, algılarını seçici bir hatırlamayla revize etmektedir.

IV.I. b. Belleğin Sosyal Çerçeveleri

"Kullandığımız dil sadece sözlerimizin değil, düşüncelerimizin de kaynağıdır"

W. Johnson

Kimlik inşasının gruplar düzeyindeki temel süreçlerinden biri kolektif bellek oluşturmaktır. Genelde tüm gruplar, grup kimliğinin inşasında, ortak bir geçmişin vurgulanması ve bunun belirli bir tarzda kurgulanması yoluna gitmektedirler. Bu, esas itibariyle kolektif kimliğin gereklerine uygun bir geçmiş icat etme, bir kolektif bellek yaratma, bir tarih yazma etkinliğidir.

Kolektif kimlikte geçmişe dönük bir yan vardır; çünkü kolektif kimlik, birtakım semboller, anılar, sanat eserleri, töreler, alışkanlıklar, değerler, inançlar ve bilgilerle yüklü bir gelenekten, geçmişin mirasından, kısacası kolektif bellekten hareketle inşa edilir.

Ulusal, etnik veya dinsel toplulukların, kolektif kimliklerine süreklilik ve derinlik sağlayan bir geçmişe ihtiyaçları, tarihle oynamanın yanı sıra gelenekler icat ederek bizzat bu tarihi oluşturma etkinliğinde de görülebilir. 'İcat edilmiş gelenek', Hobsbawm ve Ranger[206] (2006) tarafından 'alenen veya zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normları aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi' olarak tanımlanır; onlara göre bu pratikler her yerde kendilerine uygun bir tarihsel geçmişle bağlantı içine girerek bir süreklilik oluşturmaya yönelirler (s. 2). Bu husus, daha sonra üzerinde duracağımız, belleğin 'kimlik tanımlama işlevi'ne tekabül etmektedir. İnsan toplulukları kendilerini ortak geçmişte tanır, bu geçmişi belleğine işler, ritüel törenlerle anar ve yorumlar. Dolayısıyla kolektif kimliğin inşasında *"sosyal imajinerin kolektif belleği şekillendirmesi"* (Lapierre, 1993) söz konusudur; sosyal imajiner, kuşaktan kuşağa süzülerek aktarılan bellek ögelerini, kolektif kimliği temellendirici değerler ve anlamlarla yükler; tarihsel olayları, anıları, sembol, mit veya efsaneye, bu olayların aktörlerini ise kahramanlara, sembol 'şahsiyetler'e dönüştürür. Bu dönüştürme işleminde yazarlar, sanatçılar, entellektüeller ve iletişim araçları katalizör rolü oynarlar.

Bellek inşası, kimliğin vazgeçilmez bir ayağıdır. Herkes, geçmişini tanıma ihtiyacındadır. "Zira kimlikleri, tümüyle olmasa da, buna bağlıdır. Belleksiz birey kimliğini yitirip, kendisi olmaktan çıktığı gibi, ortak belleksiz halk da yoktur". Kendisini halk olarak tanımak için, onun ayırt edilmesini sağlayacak bir takım geçmiş başarılar ve zulümler seçmek zorundadır (Todorov, 2004).[207]

Kimlik, aidiyet, tarih ve ideoloji olguları, bellek vasıtasıyla birbirine bağlanır. Bu çerçevede Petard (1999) geçmiş, an ve geleceği birleştiren belleğin dinamik karakterinin 3 açıdan ele alınabileceğini öne sürer:

1/Mevcut andan geçmişe giden perspektif: Birey ve grupların hatırlama tarzları, bellekte canlandırmaları, anın geçmişte devreye girişi, anıların inşası gibi hususlar bu şekilde incelenebilir. Örneğin bir grup, tarihsel bir geçmiş yaratabilir veya tarihinin bazı kısımlarını silebilir. Orwell'in kitabı 1984, bunun iyi bir örneğidir; yazar insanların, totaliter baskı altında, tarihlerinin yeniden yazılmasından duydukları endişeyi dile getirmektedir. Ayrıca resmi tarihten kaynaklanan unutma mekanizmaları veya aktüel kimlik arayışlarına göre geçmişin yeniden okunması bu açıdan incelenebilir.

2/Geçmişten ana bakan perspektif: Burada, geçmişin andaki etkisi, izleri, belirsiz anıları incelenir. Bazen de geçmişin bellekte kalan, anı besleyen ve kimliğe hizmet eden kalıntıları ele alınır. Örneğin bu olgular, diaspora veya kökünden kopma durumlarında belirir. Göçmen topluluklarında gözlenen, cemaat ritüellerine (dinsel bayramlar, Çin Noel'i), beslenme veya giyim törelerine bağlılık, onlara, global toplumun asimilasyon süreci içinde kendi kimliklerini koruma imkanı vermektedir.

3/Geçmiş ile anın çatışmalarına odaklaşan perspektif: Burada, gelenek ile yenilik arası çatışmalar, anın ilerlemelerini engelleyen geçmişin durağanlıkları ele alınır.

İlk iki perspektif, bellek ile kimlik ilişkisinin iki farklı yanını ifade etmektedir. Bellek, zaman içersinde kimliğin affirmasyonunu sağlar. Bireysel planda, insanın kendini süreklilik içinde hissetmesini mümkün kılar, kolektif planda da grubun tarihsel varoluşunu ortaya koyarak grup üyeleri arası bağı perçinleyen bir bağ oluşturur.

Zamansal boyut, gruplar ve mekânları arasındaki bağ üstünde etkilidir (Stokols ve Jacobi, 1984). Bu yazarlara göre gruplar sadece aktiviteler, ortak hedefler ve ortak amaçlarla bağlanmaz, üstelik geçmiş, andaki ve gelecek olaylarla da bağlanırlar. Çevre, hem grubun pratiklerinde biçimlenen gruba özgü bir mekâna/yere göndermesi ve hem de grubu tarihine bağlayan sembolik bir bağ olması nedeniyle, belirleyici bir rol oynar.

Kimliğin ifadesi mekânsal plana taşındığında durum farklıdır (Jodelet, 1993). Mekan, cemaat veya toplulukların yaşamıyla veya topluluklar arası ilişkilerle ilişkilendirildiğinde, insanın kendisi olanla diğerleri olan arasındaki sınırları yönetme biçimini temsil eder. İnsanın mekanla ilişkilerinin dinamiği, mekanın farklı noktaları veya bölgelerini birbirinden ayırmaya dayanır. Yer kimliği *(place identity)* kavramı, insanın mekansal yaşam çerçevesinin (ev, sokak, mahalle, köy, kent, vs) ayırt edici özelliklerini ifade etmektedir; bu özellikler, belirli bir yerin objektif özelliklerinden ziyade, bireyler tarafından algılanan nitelikleriyle ilgilidir. Bu anlamda bir yerin kimliği, o yere bireyler tarafından atfedilen ve o yeri diğerlerinden ayırt eden özelliklerin ve anlamların bir bütünüdür.[208]

İnsan, mekan üzerinde, bir molekül veya kristal gibi sadece bir hacim işgal etmekle kalmaz, aynı zamanda bir etki bölgesine, kendine özgü bir alana, bir eylem alanına sahiptir (Moles, 1978). Yaşadığımız mekanlar, sadece tüketilen bir miktar, bir hacim veya alan değil, aynı zamanda bi-

reylerin kök saldığı, demir attığı bir adrestir. Köylü tarlasında, hasta yatağında, tutuklu hücresinde, işçi işinde, geçici ve geri vermek üzere de olsa, bir kişisel alan düzenler. Bu alan, diğerlerinin alanlarına, çevre dekoruna ve etrafa diyalektik bir karşıtlık içindedir. Buradaki özgül alan *(territory)* fikri, zamana ve yere, uygarlıklara ve hatta rejimlere göre değişken özellikler gösterse de evrensel bir durumu ifade etmektedir. Bu alanın yitirilmesi, gerçek ve dolayımsız bir yabancılaşma demektir. Bu alana müdahaleller, varlığımıza yönelik bir tehdit olarak algılanır. Alansallık çalışmaları, kişisel mekânda diğerinin varlığının ifade ettiği tehdidin kimliksel boyutunu göstermiştir.

Aynı şey gruplar, topluluklar planında da geçerlidir. Farklı grupların aynı yere sahiplenmesi ve kimlik iddiasında bulunması durumunda yaşanan çatışmaların en belirgin örnekleri Kudüs ve Saray Bosna kentleridir.

Bu çatışma, yaşanan mekânların, kolektif kimlik ve bellek inşasındaki önemini yansıtır. Bir grubun yaşadığı mekândaki bazı yerler, kimlik ve bellek mekânlarıdır. Bu husus üzerinde duralım.[209]

Tüm insani etkileşimler, mekânda cereyan eder ve tüm insan grupları, kendilerini mekânsal bir çerçevede inşa ederler. Bir topluluğun üyeleri, birbirleriyle karşılaştıkları ölçüde kendilerini bir topluluk olarak algılarlar. Moles'e (1997) göre mekândaki karşılaşmalar sayesinde, ortak değerler, ritler, kitaplar, yaşam tarzları, topluluğun bir özü *(essence)* gibi değil, mevcudiyeti *(existence)* gibi görünür. Bunlar araçlar, kökler ve vesilelerdir; 'komünote' veya cemaat duygusunun demir attığı somut öğelerdir. Topluluk, çoğu kez sosyal alanda dağılmış insanlardan her birinin bakışını çevirdiği imajiner yerdir. Bu topluluğu coğrafi mekânda yerleştirdiğimiz zaman ortaya getto, Yahudi mahallesi, tapınak çıkar. Biz reel veya imajiner olsun, mekânı, işaretlerle, davranışlarla kendimize mal ederiz, kendileriz *(appropriation)*. *"Buralar bizden sorulur" veya "her horoz kendi çöplüğünde öter"* sözleri, mekânın sahiplenilişini ve damgalanışını yansıtmaktadır.

Cemaat veya topluluğun, dar anlamda bir kimlik olması zorunlu değildir; bu noktada bir tür kök-kimlik ile ilişki-kimlik ayrımı yapılabilir. Kök-kimlik, ontolojik bir yere, kökenlere kapanmaya göndermektedir, ilişki-kimlik ise bir iletişim durumuna. İdeal tipinde cemaat, bu iki kimliğin örtüşmesini ifade etmektedir. Topluluk-mekân ilişkisi mevcut topluluklar açısından ele alındığında, birbirinden az çok netlikle ayrılmış farklı durumlar ya da tipler söz konusudur. Bunlardan birincisi toplulu-

ğun salt kendine ait bir yerde kök salmasıdır ve bu durum, bir topluluğun, diğerlerinden uzakta ya da onların dolayımsız algı alanı dışında ("gözüm görmesin") olmasını ifade ettiği ölçüde, en az çatışmalı durum olarak nitelenebilir.

İkincisi, belirli bir topluluğun diğerleriyle mekânda komşuluk durumudur. Burada iki veya daha fazla topluluğun aynı bir terituvarı paylaşması söz konusudur. Belirli bir ülkede alt kültür grubunu oluşturan ve birbirine yakın konumlanan topluluklar bu durumdadır; örneğin bir metropol alanda yer alan etnik veya kültürel gettolar tarzındaki mahalleler: Chinatown, veya Mardinliler Mahallesi, Çorumlular Mahallesi gibi.

Bu bağlamda topluluk, bir çekirdek etrafında yerleşir; bu, cami ya da külliye, tekke veya dergâh, pazaryeri veya okul olabilir, örneğin camiden itibaren 200 metrelik bir reyonda oturmak tercih edilir. Bu tür bir hesap, bazı Anadolu kasabalarında nüfusa nazaran oldukça çok sayıda cami bulunmasını anlamamıza katkıda bulunabilir. Çekirdek nokta konumundaki camiler, belki de, 'cami cemaati'nin ibadet ihtiyacından ziyade, yaşamını anlamlandırma ve düzenleme ihtiyacına hitap etmektedir. Bu tür yerler, topluluk açısından Nora anlamında, bir tür "bellek yerleri"dir *(lieux de memoire)*. Bellek yerleri topluluğun geçmişinin tanığı olmanın ötesinde, bu geçmişin yaşanan anda yeniden anlamlandırılışının ve yeniden kullanımının da bir yansıması olmakta, kısacası 'ikinci dereceden tarih' oluşturarak kolektif kimliğin inşasına katkıda bulunmaktadır.

Olay veya kişilerin birer anı olarak saklanması için, kendi dışında bir yerde veya nesnede işaretlenmesi gerekir; anılar, 'havada kalmaz', daima bir yerlerde sabitlenir, kişilerde teşahhus eder, şeylerde vücut bulur, nesnelerde tecessüm eder. Bunların hepsi de birer bellek yeridir, ancak geçici, eğreti, ölümlü olan şeylere kıyasla zamanda sürekliliği olan şeyler, bellek mekânı olmaya daha uygundurlar. Tüm kültürler, kendi varlığını koruma eğilimi içinde, istikrar, süreklilik, kalıcılık, dayanıklılık, sağlamlık gibi çeşitli yanları olan bir değer öbeğine sahip olmuştur. "Çilekeş mezhepler, başıboş dolaşan "gezginler", bohemler, bazı mistik tekkeler ve yağmacı göçebeler gibi marjinal grupların dışında tüm uygarlıklar, en azından saklanıp korunan kıymetli taşlara, mücevherlere, bozulmayan madenlere, aşınmayan ve değerini yitirmeyen şeylere, ayrı bir önem vermişlerdir" (Bilgin, 1976).

Anıların saklanmasında, bellek mekanı olmaya daha elverişli olmaları nedeniyle, belirli yerler, anıtlar ve bu yerlerde oluşan lokal âdetler, tören-

ler veya ritüeller seçilir. Bunlar olayların anılara konu olan yerleri sabitler, hem de olayların takvimini. Fakat bu hatıraların (yerler, âdetler, zamanlar) belirsiz kalmaması için ifade edilmesi, dile dökülmesi gerekir.

Hatıraların kaydedilmesi çeşitli yollardan yapılır. Groshens (1980) bir anı ve hatta bellek mekânının, tarihçilerin anlatılarında, epik veya efsanevî popüler öykülerde ifade edilmesinin önemini vurgulayarak bunu bir örnek üzerinden açar. İlk önceleri Gutenberg, Goethe, Metternich ve Kleber'in heykelleriyle, Rohan Şatosu, Rhin Sarayı, XIV. yüzyıldan kalma katedraliyle, çeşitli anıtlarıyla ve Alman-Fransız savaşlarının öyküsüyle belleğime kaydettiğim Strasbourg kentini farklı bir perspektiften görmemi sağlayan bu örnek olay analizi, konumuz açısından da anlamlı. Fransa'nın Almanya'ya sınır bölgesinde bulunan Strasbourg, M.S. 855 ile 1687 yılları arasında Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'na dâhildir.

Groshens, kentin tarihine ait bir olayı 4 kayıt planında ele alır:

- *Olayın bilimsel anlatıda kaydedilmesi:* Tarihçilerin (Dollinger, 1978) anlattığına göre 1332 yılında, Strasbourg korporasyonları, uzun yıllar süren bir dizi çatışma sonunda kentin yönetimini elinde tutan eşrafı devirerek kent dışına sürer ve yerel iktidarı ele geçirir. Ve ancak iki yıl sonra bu soylu grubun kente dönmesine izin verir. Ancak işbaşındaki rejime bağlı kalacaklarına and içme şartıyla. Bu tarihten 1789 Fransız Devrimine kadar, her yıl ocak ayının başında Strasbourg burjuvazisi katedral önünde toplanarak bağlılık yeminini tekrar eder. Bu anlatı, imparatorluğun oldukça uzak (dolayısıyla merkezî iktidarın çok az hissedildiği) bir noktasında bulunan bir yörede, orta sınıftan esnaf ve zanaatkâr grubunun, yerel yönetime el koymasının öyküsüdür.
- *Olayın popüler anlatı düzeyinde kaydedilmesi:* Olayla ilgili geleneksel öyküler, tarihçinin anlatısına benzemektedir ve tarihçi ile popüler belleğin birbirine paralelliği söylenebilir.
- *Olayın anma töreni düzeyinde kaydedilmesi:* Bu olay sırasında gerçekleşen siyasal tercih, törensel olarak tekrarlanan bir yeminle belleğe işlenmektedir.
- *Olayın yerel düzeyde ve takvim çerçevesinde kaydedilmesi:* Yemin töreni, her yıl seçimlerin ardından ocak ayının ilk pazartesi günü, katedralin önünde yapılmaktadır.

Burada Groshens'ın deyimiyle bir 'bellek iskelesi' ya da çatısı vardır. Bu yapıdan hareketle Strasbourg popüler öykülerini veya inançlarını anlamlandırmak mümkün olmaktadır; örneğin Belediye yönetiminin merkezî iktidara nazaran bağımsız bir hareket tarzının olması, orta sınıfla işbirliğinin sürekliliği, Strasbourg esnaf ve zanaatkârlarının ve belediyedeki temsilcilerinin aklıselim sahibi olarak tanınması, hatta bana göre burjuva sosyal kimliğinin çok güçlü olması ve yabancı bir insanın kendini hem içerde, hem dışarıda hissetmesi gibi hususlar, bu çerçevede açıklık kazanmaktadır.

Bu analiz, olayın başlangıcında, belirli bir tercihte bulunan bir grup insanın, ant içme/içirme yönündeki talebinin, Strasbourg kültürüne ve muhayyilesinin tesisinde nasıl yer ettiğini göstermektedir. Ancak Groshens'a göre, olayın anlamlarının yüzyıllar boyunca canlı tutulması için, anıların yeniden harekete geçirilmesi *(reactivation)* gerekir. Bu iki boyut içerir. Birinci olarak, mademki olay, bir öyküyle ifade edilir, öyleyse bu öykünün anlatıcıları olmalıdır, aksi halde, anma törenleri mekanik tekrarlar şekline bürünür. İkinci olarak, törenler içersinde anıların yeniden uyandırılması, güncelleştirilmesi söz konusudur, zira anlatıcılar, öykülerini kendi eğilimleri doğrultusunda kurarlar. Bu eğilimler, büyük ölçüde onların aidiyet gruplarınınkilerden kaynaklanır. Dolayısıyla "kolektif bellek üstüne temellenmiş bir grubun kimliği, bir seferinde şekillenip kalmış bir gerçeklik değildir" (Groshens, 1980; s. 151). Anılar, bir takım değişimler ve farklı anlatılar arasındaki çelişkiler alanıdır; bu değişimler ve çelişkiler içerisinde grup, kendi kimliğini veya imajını müzakere ederek şekillendirir. Bunda olgusal değişimlerden çok diğer gruplarla ilişkiler etkilidir. Grup kimliği bir portre değil, iç ve dış gruplar arası bir müzakere konusudur.

Bu örnekten de anlaşılacağı üzere, bellek yeri kavramı, basitçe mekanda salt bir noktayla sınırlı kalmamaktadır. Genel olarak bellek yerleri, hatırlanan yerler veya belleğin çalıştığı yerler olarak tanımlanabilir (Lepeltier, 2004). Nora bellek yerlerini, ikinci anlamda almaktadır. 1982 ile 1992 yılları arasında yayınlanan dev eserinde Nora, ilk olarak Fransa'daki önemli semboller (milli marş, bayrak, vs.), anıtlar (şehitler mezarlığı, Meçhul Asker Anıtı, vs), anma günleri (kurtuluş günü) ve bazı eserler (Larousse, Lavisse, vs.) üzerinde durmaktadır; ikinci olarak eski kutsal yerler, manastırlar, ülke sınırlarının değişiklikleri, büyük müzeler (Versailles), medeni kanun gibi figürleri ele almakta ve nihayet gelenekleri, armaları, ülke özelliklerini (Fransız mutfağı, kibarlık, vs) irdelemektedir. Bellek yer-

leri, bir ülkenin tarihini, geçmişi boyunca nasıl inşa ettiğini ve kolektif belleğine işlediğini yansıtmaktadır.

Ulusal kimlikler, aşina olduğumuz şeyler (kamu binası önünde dalgalanan bayrak gibi) vasıtasıyla sürekli hatırlatılır (Billig, 2002). Hatırlatma, McClintock'un belirttiği 'bayrak, uçak logoları, marşlar, milli çiçekler, mutfaklar ve mimariler, takım sporları gibi fetiş nesnelerin görünür kılınması ve ritüellere sokulmasıyla gerçekleştirilir (Erol Işık, 2006). Esasen bu mantık doğrultusunda, hemen her şey, Barthes anlamında bir göstergeye veya bir mitosa dönüşerek ulusal kimlik inşasına malzeme olabilir. Barthes (1957), bir haftalık magazin dergisinde 'Fransız bayrağını selamlayan ve Fransız üniforması taşıyan siyahî asker' fotoğrafını analizinde, bu resmin Fransa'nın emperyal gücünü gösterdiğini ve bu gücün bir mitosu olduğunu belirtir.

Kimlik hatırlatıcıların, yaşamın çeşitli alanlarına yayılması, *çerçeveleme etkisi* yaratmayı amaçlayan çok eski bir pratiktir. Hristiyanlığın yayılışı sırasında, yol boyunca haçların veya haçlı yapıların serpiştirilmesi, bunları gören kişilere, bir Hristiyan evreninde bulunduklarını işaret etmekteydi; işaretlerin gönderdiği gücün, her yerde hazır ve nazır olması, inançlarının paylaşıldığını, yalnız olmadıklarını ve güçlü olduklarını hissettirmeye yönelikti. Çerçeveleme etkisi ulusal kimliklerin inşasında da aynı şekilde kullanılmakta ve etkili olmaktadır. Medya ve tüketim ekseninde dönen günümüz dünyasında, "ulusal kimliğin gündelik yaşamda çeşitli öznellikler içinde sürekli inşasını sağlayan popüler kültürel formlar" (Erol Işık, 2006), bu hatırlatıcılar arasında ön planda gelmektedir. Ancak, bu hatırlatıcılar ya da çerçeveleme mekanizması, ulusal bağlılığın oluşumuna katkıda bulunduğu gibi, bu bağı aynı zamanda korumakta ve beslemektedir.

Ülke veya büyük topluluklar için söz konusu olan bu durum, daha küçük gruplar için de geçerlidir. Örneğin aile, aile üyeleri açısından her şeyden önce, bir bellek yeridir; aile büyüklerinin anlattıkları anılar, ailenin inançları, alışkanlıkları, pratikleri, başkalarına açılmayan sırları, özel eşyaları, dile getirilmeyen şeyleri, hepsi de bellek olarak nitelendirilebilir. Aile bu kültürü miras bırakmaktadır. "Günümüz ailesi, artık bir mülk veya statü mirası sağlamıyor; ailevi bir kültür ve bellek mirası sağlıyor; bu mirasta, duygusal bağları öne çıkararak herkes kendine uygun geleni alıyor. Aile bağının tesis edici, sembolik aktarımı, örneğin, çoğu kez fazla kıymeti veya önemi olmayan, fakat bağlı olunan eşyaların muhafazasından hareketle yapılıyor".**210**

Eşyaların arkasında bir insan öyküsü bulunduğu ölçüde eşya bir bellektir. Bu perspektiften bakıldığında, Mortain'le[211] birlikte denilebilir ki, mobilyalar, mücevherler, tencere ve tabaklar, çatal-kaşık takımı, elbiseler, kitaplar, fotoğraflar gibi anlamsız veya kıymetli olsun, nesiller arasında geçen eşyalar, diğer hediyeler gibi bir hediye değildir. Bunlar, belirli akrabalık bağlarıyla ilgili görevlerin ifadesi olan mecburi armağanlardır. Bunlar, nesiller arası tolerans ve dinleme ilerlediği ölçüde, her bir aile üyesinin değerlerine saygı içinde örülürler. Gençler çoğu kez, büyük ana-babalarını, çok güç şartlarda yaşadıkları için model olarak dile getirirler. Bununla, kendi yaşantılarına, anlayışlarına uyarladıkları bir 'yeni-bellek' imal ederler (Mortain, 2002). Bu bellek, sahiplenilen eşyalara kadar yayılarak vücut bulur. Dostoyevski'nin mahkûmu, zindanda geçen yıllarını tenceresinin aşınmasında kavrar. Ne kadar önemsiz gibi görünse de, bu mahkûm için, tencere, bizzat bu zindan hayatının öyküsüdür; bir işaret olmadan işlemesi imkânsız olan mahkûmun belleği, bir bakıma tencereye transfer olmuştur.

Belleğin salt zihinsel nitelikli bir etkinlik olmadığı yönündeki görüşler, sosyal bilimler tarihinde yeni değildir. Sosyal psikologlar, belleğin yapısı ve işleyişinin bir takım psiko-sosyal faktörlere bağlı olduğunu, oldukça uzun bir zamandan beri bilmektedirler (Bartlett, 1932). Laboratuvar çalışmalarında deneysel olarak kanıtladığı üzere, geçmiş yaşantıların hatırlanmasında, zaman geçtikçe bozulma artmaktadır; bu, sadece unutmanın etkisiyle bazı öğelerin silinmesinden dolayı değil, bunun yanı sıra yaşantıların anlamının yeniden yapılandırılması nedeniyledir; bu demektir ki tıpkı algılamadaki gibi, tüm detaylar anlamlı bir öğe etrafında yeniden örgütlenmektedir.[212] Daha sistematik bir şekilde ifade edilirse, burada üç bellek ilkesi ya da süreci söz konusudur:

1. *Sosyal özümseme:* Aktarılan malzemenin farklı yanları veya detayları, grubun mevcut bir kültürel zenginliğine tekabül ettiğinde doğrudan benimsenir, aksi halde spesifik olarak yeniden oluşturulur.
2. *Basitleştirme ve şekillendirme:* Objenin temsilinin merkezi biçiminden kopup ayrılan detaylar, ya dışlanıp atılır veya basitleştirilir ve grubun kalıcı eğilimlerine göre yeniden şekillendirilir. Böylece obje, tanınabilir bir biçim alır ve grup, objeye mantıksal ve tutarlı bir biçim vererek rasyonalizasyon yapar.
3. *Sosyal inşa:* Bu son süreçte malzeme, yeni kültürel öğe olarak özümsenmekle kalmaz, üstelik grupta yeni bir biçim alarak grubun 'sosyal şema'sının tesis edici bir öğesi haline gelir.

Remembering'te belleğin inşacı yanını vurgulayan Bartlett (1932) belleğin bireysel işleyişini anlamak için, daha sonra semantik belleğin alanındaki bilişsel psikoloji modellerinde önem kazanacak olan şema kavramını şema kavramını önerir. Deneysel çalışmalarında, deneklere, çeşitli objeleri çağrıştıran desenler, fotoğraflar, düzensiz figürler, geometrik şekiller sunar. Farklı zaman aralıklarında onlara gördüklerinin desenini çizmelerini veya betimlemelerini söyler. Desenlerde, ilk aşamadan itibaren sosyal alışkanlıkların ve kişisel yorumların etkisi ortaya çıkar. Zaman geçtikçe bozulma/başkalaşma artar, bu sadece unutmanın etkisiyle bazı öğelerin silinmesinden dolayı değildir, buna ek olarak yeniden anlam yapılandırılması görülür. Gestalt psikolojisinin algılama için öngördüğü şekilde, bellekte de detaylar anlamlı bir öğe etrafında yeniden örgütlenir.

Kültürel özellikleri belirgin bir desen, bir metin veya bir imaj, bir gruptan diğerine nakledildiğinde, alıcı grupça benimsenen ve bu gruptaki geleneksel tekniklerle, konvansiyonlarla bağdaşacak hale gele gelene kadar bir dönüşüm sürecinden geçer. Örneğin bir çalışmada, bir oryantal maskenin İngilizlere ardışık grafik temsilleri çizdirilmiş ve ardışık röprodüksiyonlarda, maskenin oryantal özelliklerini yavaş yavaş yitirdiği ve Batı tipi bir figür halini aldığı (kişinin 'kültürünün şeması'na göre dönüştüğü) görülmüştür.

Demek ki anlamlandırma sürecinde, kültür de devrededir. Stoetzel (1963), Bartlett'in Afrika'dan Londra'ya gelip giden bir grup Swazi (Güney Afrika'dan) ile yaptığı etütlerin bellek araştırmaları tarihi bakımından önemli olduğunu söyler. Bu çalışmada, ülkelerine dönüşte Swaziler'e Londra'da neler gördükleri sorulmuş ve zihinlerinde en çok sabitlenmiş imajlardan birinin, kavşakta trafiği eli havada yönlendiren polis görevlisi olduğu görülmüştür. Bu imajdaki elin havaya kalkması, onlar için bir dostluk selamı anlamında ve önemli, dolayısıyla anlam yüklü bir jest olduğundan bellekte tutulmuştur.

İkinci olarak Bartlett "Bantuların belleğinin müthiş güçlü olduğu" yönündeki yaygın kanaatleri irdeler. Basit bir deneyle bunun böyle olmadığını gösterir. 12 yaşında bir Bantulu çocuğa 25 kelimelik bir mesajı, iki kez tekrar ettikten sonra köyün öbür ucuna götürmesini söyler. Çocuk bunu 3 eksikle yerine getirir. Ona göre, bunu bir İngiliz çocuğu da yapabilir. Ancak hayvan söz konusu olduğunda belleğin gücü ortaya çıkmaktadır. Bantulu bir çoban, bir yıl aradan sonra 9 kez gerçekleşen bir hayvan satışında, satıcının adını, fiyatları ve hayvanların deri rengini hatasız bir şekilde hatırlar.

Bartlett, üçüncü olarak belleğin içeriğinden ziyade anıların sunulma biçimiyle ilgilenir. Ona göre her anı aynı tarzda sunulmaz. Bazı anılar (örneğin Zoulous'larda savaşla ilgili anılar; Svaziler'de hayvanla, evlilikle, çocuklarla ilgili anılar) abartılı bir şekilde, tutkuyla sunulur. Bunlar söz konusu alanlara ilişkin güçlü bir sosyal ilginin bulunduğu kültürlerdir. Bazı anılar ise soğuk, ilgisizce, heyecansız, yapılandırmadan, detay dolu, hatırlanır ve bunlar, bir Avrupalı gözlemci için asıl sorunla ilgisizdir, anlamsız gibidir.

Tüm bu araştırmalar anılar bakımından anlamın önemli olduğunu ve bu anlamın, kültür tarafından sağlandığına işaret etmektedir.

Bartlett, anıların hatırlanmasını da sosyal etkenlerle ilişkilendirir. Bu ilgi iki noktada gözlenir:

1. Belleğin malzemesi ya da içeriği, grubun kültürüne göre yönlendirilir; kültürel yanlılıklar bireyin çevresinde algıladığı şeyi sabitler ve mevcut ana bağlantılandırmak üzere geçmişinden neleri alacağını belirler. Bu çerçeve, belleğin inşa çabasının üzerinde işleyeceği temeldir.
2. Hatırlananların ifade tarzında bu etki görülür. Örneğin, bir dinleyici grubunun önünde anılarını anlatan kişi, yani anlatıcı hatırlayışını belirli bir biçimde inşa eder; dinleyicilerin beklentilerine göre ayarlanan bu biçimler, anlatıcı ile grup arası güç ilişkilerini devreye sokar.

Belleği, tarihsel ve sosyo-kültürel yanlarıyla ele alan bu yaklaşım, Durkheim'ın öğrencilerinden ve Bartlett'in çağdaşı Halbwacs'ın yaklaşımına paraleldir. Her ikisi de anılarda, sosyal faktörlerin etkisiyle bir yeniden inşanın söz konusu olduğunu öne sürmüşlerdir.

Halbwacs[213] 1920'li yıllardan itibaren, belleğin sosyal çerçevelerine dikkat çekmiştir. Belleği, zihinde imajların muhafaza edilmesi olarak gören anlayışa karşı çıkan yazara göre, geçmiş hakkındaki bilgimiz, saklanmış değildir, yeniden inşa edilmiştir. *"Geçmişin bireysel belleklerde, sanki birey sayısı kadar kopya halinde, aynen saklandığı fikrinden vazgeçmek gerekir"* (1952, s. 279). Geçmiş yaşantılardan hatırlanan şeyler, anlam yüklü olanlardır ve bu anlam, algısal öğeleri anlamlı bir bütünde toplama işlemi, yani basit bir entelektüel işlev değildir. Olayların tartışılmaz mutlak, evrensel bir anlamı yoktur. Olayların veya yaşananların anlamı, bir grup insan tarafından paylaşılır ve insanlar, bu grubun üye-

leri olarak olayları bu tarzda anlarlar. Bu açıdan bakıldığında kolektif bellek, grup kimliğinin göstergesi olduğu kadar da önemli bir kaynağıdır. *"Her kişi, her tarihsel olay, sosyal belleğe girdiği andan itibaren, bir kavrama, bir sembole, bir derse dönüşür"* (Halbwacs, 1952, s. 296). Anılar, çoğu kez bir takım lokalizasyonlarla sabitlenir.[214] Bu bakımdan mekânın önemi büyüktür. Grup belleği, Halbwacs'ın deyişiyle bir takım yasalara tabidir. Örneğin bazı şeylerin bir araya toplanması (konsantrasyon yasası) veya tam tersine bölünerek dağıtılması (parçalara ayırma yasası) ve nihayet aynı şeylerin iki farklı şekilde konumlanması (düalite yasası) gibi (Halbwacs, 1941).

Halbwacs'ın kolektif belleği analizinde *'şimdici'* bir boyut vardır. Örneğin ona göre "Hristiyan kolektif belleği, her çağda, İsa'nın yaşamının detayları hakkında, Hristiyanlığın çağdaş gereklerine, özlemlerine, ihtiyaçlarına göre anılar benimsemiştir". Yani geçmişe ait her şey saklanmamakta, mevcut an için bir anlamı olanlar alıkonmaktadır.

Bu bakış, bir tarih anlayışının da ifadesidir. Tarihe bakışta, yaşanan anın ağırlığının artması, anın kendi kendine gönderilmesi, onu ne geçmişin, ne de geleceğin aydınlatması; aksine anın geçmişe bakışı yönlendirmesi, 'şimdicilik' *(presentisme)* denen bir tarih anlayışını tanımlamaktadır. Ve bu anlayış, daha sonra göreceğimiz üzere, kolektif belleğin kimlik inşasının gereklerine göre şekillendirilmesinin ayırt edici bir özelliğidir.

Bununla birlikte geçmiş ile an arasındaki örtüşme, çift yönlü bir etkileşimin sonucu da olabilir. Connarton'un ifadesiyle "Şimdiki zamanı, çeşitli geçmiş yaşantılarımızdan hangisiyle bağlantısını kurabilirsek ona göre yaşarız. Bu durumda, geçmişi günümüzden süzüp çıkarmak güçtür: Bu hem bugünün faktörlerinin geçmişe ilişkin anılarımızı etkilemesi (ya da çarpıtması) yüzünden, hem de geçmiş etmenlerin günümüzle ilgili deneyimlerimizi etkileme veya çarpıtmasından ileri gelir. Bu süreç, yaşantımızın en ince noktalarına ve günlük ayrıntılarına dek uzanır" (1999, s. 9).

Sosyal temsiller teorisinde Moscovici'nin (1984) vurguladığı bir husus bellek konusuna da aktarılabilir. Sıradan insanı, ortalama insanı, kısacası sağduyu insanını rasyonel bir insan modeli temelinde bir bilgi-işlem makinesi gibi görenler ve örneğin bilim adamıyla karşılaştıran yazarlar, bu insanda gözledikleri eksiklikler, hatalar veya yanlışlar karşısında, bilgi işlemede yetersiz, hatalı bir insanla karşı karşıya olduğumuz sonucuna varmaktadırlar. Moscovici bu yorumun, ancak insana atfedilen 'doğru bilgi-

işleme motivasyonu' çerçevesinde geçerli olabileceğini, ama aslında böyle bir insan bulunmadığını belirtmektedir.

Aynı şekilde, belleğin de olayları, geçmişi aynen koruma gibi özsel bir işlevinin bulunmadığı, *belleğin seçiciliğinin bir eksiklikten çok kişinin ve grubunun ihtiyaçlarına hizmet eden bir özellik olduğu*, 'doğru' olmak gibi bir misyon taşımadığı öne sürülebilir. Ve bu durumda, örneğin Ricoeur'ün (2000) deyişiyle bir 'hakikat gereğine tabi' olan tarihçinin çalışması, bellek çalışmasından net bir şekilde ayrılır. Kolektif bellek, grup norm ve gereklerine, ihtiyaç ve beklentilerine göre tarihi araçsallaştırarak hareket ederken 'tarihçi gibi, bir bilim alanının metodolojisine uyma' kaygısı taşımamaktadır.[215] Onun erekselliği, 'doğru olmak' değil, grup için 'işlevsel', 'işe yarar' olmaktır.[216]

Bu fark, psikoloji perspektifinden de doğrulanmaktadır. Monteil'e göre, otobiyografik belleğin, bir kişi veya grubun geçmiş yaşantılarını kapsaması, bazı biyograf ve tarihçileri, insan belleğini bir arşiv zemini gibi görmeye sevk etmiştir; ancak öyküsel inşadan farklı olarak "tarihsel ve biyografik inşa, olguların kontrolüne tabidir. İnsan belleğinin yanılabilirliğine ilişkin bilincimiz, tanıkların hatıralarını diğer belgesel kaynaklara göre tahkik etmeye, gözden geçirmeye ve sahiciliklerini kontrol etmeye mecbur etmektedir" (Monteil, 1993, s. 26). Tarihçiler, geçmişin açık seçik ve doğru bir belgesine bağımlıdırlar ve bunun bellekte saklanmasıyla ilgilenmezler.

Kolektif bellek ve tarih, geçmişe bakan iki penceredir. Ve pek çok tarihçinin (Ricoeur, Noiriel, Liauzu, vb) vurguladığı üzere, 'tarih ve bellek ilişkileri' gölgeli, tartışmalı, riskli bir nitelik taşımaktadır. Bunun önemli bir nedeni, pek çok araştırmacının ortaya koyduğu ve aşağıda gözden geçireceğimiz üzere, bizzat belleğin sosyal dinamikleriyle ilgilidir. Tarihçinin çalışması, 'bir hakikat gereğine tabi' iken tarihe kolektif bellek üzerinden bakma teşebbüsleri, 'kolektif kimliğin gereklerine tabi' bir tarih çalışması olarak belirmektedir. Kolektif bellek, inşa edilmeye çalışılan kimliğe bir tarihsel töz verme, bir derinlik kazandırma işlevi görmekte ve topluluk üyelerinde aynı bir kaderi paylaşma duygusu uyandırmaktadır. Noiriel'in deyişiyle 'tarih ile belleği karıştırmamak gerekir: Kolektif bellek, bireysel belleklerin sadık bir 'yansıması' değildir. Bireyselden kolektife geçiş, geçmişin bazı yanlarını, diğer yanları aleyhine öne çıkaran bir ayıklama işlemi gerektirir. Bu işlem, aidiyet grupları adına konuşan insanlar tarafından gerçekleştirilir. Bu kişilere 'bellek müteşebbisleri' de denilebilir.[217]

"Tarihi kurma işi, toplumsal belleğe bağımlı değildir" (Connarton, 1999; s. 25), çünkü kolektif bellek açısından bir olayın varlığı, hatırlanmaya bağlı olduğu halde, tarihçi için böyle değildir, "tarihçinin, tümüyle unutulmuş bir olayı ortaya çıkarma olanağı vardır". Ayrıca temel bir yaklaşım farkı vardır. Örneğin "tarihçi, yakın tarihin bir sorunu üzerinde çalışıyorsa, bulguları arasına doğrudan doğruya o sorun hakkında ilk elden hazır bir yanıtı almışsa bile söz konusu yanıtın bulgu sayılabilmesi için, onu sorgulama gereği duyar"; bu bilginin bir görgü tanığından veya bizzat olayın aktörlerinden gelmiş olması bile, bu ihtiyacı ortadan kaldırmaz, çünkü "anlatılanı olduğu gibi kabul etmek tarihçinin tarih pratiği ile uyuşmaz" (Connarton, s. 27)

Ricoeur'ün ünlü formülüne göre, *tarih bir anlatıdır*, ancak tarihin anlatısal (narrative) oluşu, dolayımsız, doğrudan, naklen bir anlatma olan günlük dilinkinden farklıdır; tarih, olaylara yaklaşımını belirleyen bir bilimsellik adına dolayımlı ve oluşturulmuş bir anlatı ortaya koyar.

Tarihin inşasının, olayları bir anlatı içine sokma etkinliği oluşunun en tipik örneklerinden biri, Rönesans anlatısıdır. Ortaçağın sonu ve antik çağın dönüşünü simgeleyen ve yeniden doğuş anlamına gelen Rönesans, bir inşa ürünüdür. Nitekim yaşandığı dönemde kimse ondan söz etmemektedir; kimse Avrupa'ya yavaş yavaş yayılan yeniliklere, gelişmelere bir yeniden doğuş, geçmişten kopuş olarak bakmamaktadır. Rönesans kavramı yüzyıllar sonra 1840'ta tarihçi Michelet tarafından icat edilmiştir. Pek çok çalışmaya konu olan bu olağanüstü parlak dönem, belli bir coğrafyada (Avrupa), belli bir çağda (XVI. Yüzyıl) konumlanmıştır; Akdeniz ve Doğu kültürlerinden farklı bir kültür olarak kurgulanmıştır.

Ricoeur, tarihi 'zamanda-insanların bilimi' olarak niteleyen Marc Bloch perspektifinde 'entegral geçmiş' kavramını bırakarak tarihin yeniden yaşatılamayacağı, ancak yeniden tesis edilebileceği, Annales Ekolünün tutkusu olan global ya da total tarih fikrinin, Kant anlamında düzenleyici bir fikir olabileceği görüşündedir;[218] tarihçinin entegrasyon çabası asla sınıra ulaşmaz, giderek karmaşıklaşır ve giderek daha genişler. Tarih bilinçlerin iletişiminin bir sektörüdür; ama biri konuşurken diğerinin cevapladığı dialog sektöründen farklı olarak ve total bir entersübjektifliğin karışmasından ziyade, tarihsel doküman ve izlerin dikkate alındığı metodolojik bir aşamanın devreye girdiği bir sektördür. Burada Ricoeur, Annales'den uzaklaşarak, Foucault ve de Certeau gibi, tarihçilerin söylemi-

nin bir entrikalaştırma (mise en intrigue), bir bir öykü inşası olduğunu, tarihçinin de tarihinin bulunduğunu, ancak tarihçinin çalışmasının, tüm tarihçilerce kontrol edilebilen, geçerlenebilir, özel işlemlerden oluştuğunu savunmaktadır. Tarihçinin çalışması, bu noktada hakikat görevine tabidir ve kolektif bellek müteşebbislerininkinden ayrılır. Ricoeur için tarihsel kavrayış, özel bir yetkinliğe (kompetans) dayanır: Anlatılan bir öyküyü izleme yetkinliği. Bu süreçte tarihçi anlatılacak olayları ve eylemleri ayıklar ve düzenler ve bunların, olayı bir tarihe dönüştüren kombinezonunu ortaya koyar; olay ve tarihi böylece birbirine bağlar; olay basit bir ortaya çıkma, cereyan eden bir şey değildir, anlatısal bir ögedir, bileşendir; bir tarihin ilerlemesine katkıda bulunmayan hiçbir şey olay olamaz.[219]

Moscovici'nin sosyal temsiller teorisi, sosyal psikologların belleğe yaklaşımlarını besleyen temel kaynaklardandır. De Rosa ve Mormino,[220] bu konuda onun şu görüşünü temel saymaktadırlar: Bireylerin fikir ve tutumlarını temellendirmek veya davranışlarını adapte etmek için referansta bulundukları gerçeklik, sosyal olarak inşa edilmiştir. Bu şu noktada çok açıktır: Bireyler geçmişlerini kendilerine temsil etmek istediklerinde, tanımı icabı, bunu algılayamazlar. Dolayısıyla, bu temsilleri oluşturmak için diğerlerine ihtiyaçları vardır, zira bu geçmiş, daima sosyal olarak oluşturulmuştur. Üstelik bu yeniden inşa 'az çok uzak bir geçmişte bir kere de yapılmamıştır. Hatırlama etkinliği, özel bir sosyal çevrede yer alır ve bu çerçevenin özellikleri, hem hatırlama biçimini, hem de anıların içeriğini etkiler. Öyleyse, sosyal değişme, yani belleğin sosyal çerçevelerinin değişmesi, bireylerin hatıralarını yeniden inşa etmelerinde devreye giren konvansiyon ve yöntemleri dönüştürür. Kolektif bellek "hâlâ daha canlı olan veya grubun bilincinde yaşama şansı olan şeyleri alıkoyar" (Halbwacs). Bu Bartlett'in de görüşüne paraleldir: "Hem birey, hem de grup için, geçmiş, mevcut çıkarlara göre yeniden yapılır, inşa edilir ve her iki halde de bazı detaylar veya olaylar, tepkide bulunma tarzlarını etkileyerek belirleyici bir rol oynarlar" (Bartlett). Yani geçmişin temsilleri, ana ilişkin sosyal işlevler görmek üzere sürekli olarak oynanır. Bu işlevler arasında kimliksel işlevler en önemlileridir. Ve bu da, Licata ve Klein'ın işaret ettikleri gibi, Tajfel'e gönderir. De Rosa ve Mormino, bellek araştırmalarında Tajfel'in, sosyal nedensellik, sosyal farklılaştırma ve sosyal haklılaştırma şeklinde ifade ettiği sosyal kimlik işlevlerinin ve aynı doğrultuda Turner'ın kendini kategorilendirme teorisinin ikinci bir kaynak oluşturduğunu belirtmektedirler.

Nitekim belleğimizin oluşumu ve işleyişinde, kimlik süreçleri sürekli olarak devrededir. W. L. Randall (1999) çeşitli yazarlara dayanarak, otobiyografik bellek ile benlik bilgisi (kavramı) arasındaki ilişkiyi vurgular (s. 226): Çeşitli nedenlerle otobiyografik bellek bozulduğunda, bir iç öykü ihtiyacı duyarız ve 'sürekli kendimizi oluşturur, sürekli kim olduğumuzu, nereden geldiğimizi, nereye gidiyor olabileceğimizi kendimize anlatır ve prova ederiz' (Eakin, 1985'ten); bu bir öykü ve bu öyküyle, çok çeşitli yaşantılarımızı birbirine bağlayarak tutarlı bir şekle sokmaya çalışırız. Bu ifade süreci vasıtasıyla 'hikâyenin bütünü anlatısal sınırlamalara maruz kalır, yaşanırken hayatı oluşturan olaylar akışından başka bir şey haline gelir' (Polonoff, 1987'den).

Hepimiz 'hayatım roman' duygusu içinde hayatımızı öyküleştiririz. Randall'ın belirttiği gibi, "bellek dış hikayemizin bir kaydı değil, içeride geçmişimizden alıp işlediğimiz incidir.. 'Olayların değil, hikâyelerin bir koleksiyonudur (Schank, 1990'dan). Hiçbir zaman ham olayları alarak benlik duygumuzun içine dokunmadan tıkmayız. Yalnızca (çeşitli nedenlerle) seçtiğimiz olayları alırız. Daha sonra bunları kurgu, karakterizasyon ve türleştirmenin bir bileşimine göre dönüştürür, böylece deneyimler haline getiririz. Bu şekilde onları oluştururuz" (Randall, 1999; s. 228).[221]

Bazı durumlarda kültürün içinde paket halinde hazır bekleyen hayat hikâyelerini kendimize uyarlar veya bunların içine girip yerleşiriz. Freud'un bir fantazm olarak analiz ettiği aile romanı kavramı, çeşitli nedenlerden dolayı ümitsizliğe kapılmış çocuklara, bir geçmiş, anlatacakları bir öykü sunar. Bettelheim'ın[222] çocuk masallarını analizi de aynı fikre dayanır. Kemalettin Tuğcu'nun öykülerinde *(Yetim Ali, Yetimler Güzeli, Ana Kucağı, Bir Garip Kızcağız, Bu Çocuk Kimin?, Satılan Çocuk, Sokaktan Gelen Çocuk,* vb.) yakından tanıdığımız öksüz çocukların öyküsü, acılara gömülü vaziyette kıyıda köşede kalmış çocuklara bir teselli sunar. Bu teselli çoğu kez, gizlenmiş, el konmuş bir mirasın veya kucak açacak bir zengin ailenin er geç ortaya çıkacağını müjdeler. Bu hikâye, işsizlerde veya başına bir dert gelip yaşamı değişenlerde, *"ben böyle olmamalıydım"* biçimini alır; bunun ardından düzülen öyküler, "gerçekliği, bir yandan daha kabul edilebilecek bir hayat icat ederek düzeltir, öte yandan kaderin kaçınılmaz niteliğini ve olumsallığını hafifleterek daha tahammül edilebilir kılar" (De Gaulejac, 2002).[223] Aile bireyleri, aynı olayları, farklı bir hikâye içinde işlerler. Oscar Lewis'in antropolojik romanı *Sanchez'in Çocukları*'nda başarılı bir ör-

neğini gördüğümüz bu paralel hikâyeler, aynı olayların, nasıl farklı bir doku içine yerleştirildiğini ve farklı yönlerde anlamlandırıldığını gösterir.

Birey ve grupların benlik ya da kimlik kavramı, bilişsel bir yapı gibi tanımlandığında, kimlik kavramımızın, enformasyon alınması ve işlenmesindeki etkisi açıkça anlaşılır. *'Kendine referans etkisi'* (yani benliğimizle ilgili olanların daha iyi hatırlanması) nedeniyle bellek, kimliğe doğrudan eklemlenmektedir. Otobiyografik bellek konusunda belirtildiği üzere, kimliğimizle uyumumuz büyük oranda "hatırladıklarımız"ın benliğimizle çatışmamasına bağlıdır. "Bu nedenle çoğumuz ihtiyaç duyduğumuz bu tutarlığı sağlamak adına anılarımıza öyküler ekler, öyküler çıkarır, öyküleri unuturuz. Bu yönüyle yaşamlarımız 'anlatı'ya benzer" (Başaran, 2006). Kendi içinde tutarlı başlayan, gelişen ve biten bir "akortsuz uyum", bir "kaos içinde düzen arayışı".[224] Belleğimiz, kişisel anlatımıza uyumlu malzemeyi aktarmak ve oluşturmak üzere tarafımızdan yapılandırılır. Ancak "bir yaşamın anlatısı birbiriyle bağlantılı anlatılar dizisinin bir parçasıdır; bu anlatı kişilerin kimliklerini edindikleri grupların öyküsü içinde gömülüdür" (Connarton, 1999; s. 38). Bir başka deyişle, yaşam öykümüz, tek başına yazdığımız bir öykü değildir; bu öykünün şekillenişinde ve yazılışında diğerleri de devrededir. Ayrıca yaşamı Ricoeur anlamında bir anlatı olarak alan Auge'nin belirttiği gibi, aynı anda birkaç anlatıda birden yaşarız. "Bu anlatılardan her birinde farklı bir roldeyiz ve en iyi rol her zaman bizim değildir; bazı anlatıları daha yakın sıcak buluruz. Bu anlatıları halen içinde yer aldığımız anlatıya uyarlamak üzere yorumlamak, yeniden biçimlendirmek isteği duyarız" (1998, s. 113); "bu anlatılar 'ister yazılmış, ister yazılmamış olsun, her iki durumda da belleğin ve unutmanın ürünüdür, gelecek beklentisinin geçmişin yorumlanması üzerinde yarattığı gerilimi yansıtan bir birleştirme ve yeniden birleştirme çabasının ürünüdür" (s. 117).

Ama her halükârda bellekte bir seçicilik vardır. 'Anımsamak ya da unutmak, tıpkı bir bahçıvanın yaptığı gibi, ayıklamak ve budamak demektir. Anılar bitkilere benzer. Bazılarından kurtulunursa diğerleri gelişebilir, çiçek açar".[225] Hatırlamak ya da unutmak, bizi "şimdi" ilgilendirenleri ayıklamak, diğerlerini budamaktır.

Bireysel belleğin yedi kusur ya da günahından söz eden Schacter de,[226] Halbwacs'ın çizgisinde yer almaktadır: Schacter, anıların zamanla eskimesi *(transcience),* detayların kaybedilmesi *(absent-mindedness),* belirli isim veya yerlerin unutulmasına yol açan bir bloke olma *(blocking),* anıların zaman ve mekânda hatalı bir şekilde atfedilmesi *(misattributi-*

on), anıların dış telkinlere göre çarpıtılması *(suggestibility)*, kendimize yontarak yanlı bir şekilde hatırlamamız *(bias)* ve bazı anıların da tüm çabalarımıza rağmen unutulmayıp var olmaya devam etmeleri gibi hususlar saymaktadır.

Kolektif belleğin bozulma süreçlerini ortaya koyan bir başka yazar Schudson'dur. Ona göre bozulma süreçlerine, zaman içinde anılarla aramızdaki mesafenin artması (distanciation), bastırma, sansür veya üstünü örtme yoluyla geçmişin, yaşadığımız anın gereklerine göre kullanılması ya da araçsallaştırılması (instrumentalization), yaşantıları öyküleştirerek anlatılaştırma (narrativization), bellek ögelerinin tanıdık, aşina kılınması ve anıtlar, ritüeller yoluyla gelenekselleştirme (cognitivization and conventionalization)[227] örnek verilebilir. Schudson, bu süreçleri bellekte bozulmanın kaçınılmazlığı perspektifinde değerlendirmektedir.

Ancak belleğe doğru bilgi saklama gibi bir ereksellik yüklenmezse, bu süreçleri bir eksiklik veya bozukluk olarak görmek yerine, belleğin bir özelliği, bir parçası gibi görmek de mümkündür.[228] Bellek ile unutmayı karşı kutuplara koymayı gereksiz gören Huyssen'e[229] (1999) göre, 'şimdi ile geçmiş arasında seçici ve sürekli olarak değişen bir diyalog söz konusu'dur; 'şimdimiz kaçınılmaz olarak neyi ve nasıl anımsadığımız' üstünde etkilidir. Öyleyse "tamamen saf ve eksiksiz ve aşkın bir bellek olabilirmiş gibi, yanlış bir inanca kapılıp yakınacağımız yerde bu süreci anlamamız önemlidir" (s. 178).

Auge, aslında unutmanın, anıların yitirilmesi olarak değil, belleğin bir bileşeni olarak alınabileceğini ve unutmanın bu tarzda konumlandığında anlamının değişeceğini belirtir (1999, s. 37) ve bu durumda tıpkı ölüm ile yaşam çifti gibi, bellek ve unutma çifti de birbirine yakınlaşır; unutmak belleğin canlı gücüdür; "(çocukluğumuzun) bütün imgelerini muhafaza etmek zorunda kalsaydık, belleğimiz çok çabuk 'doyum'a ulaşırdı. Ama ilginç olan geriye kalanlardır. Ve geriye kalanlar (anılar ya da izler) unutma yoluyla meydana gelen bir erozyonun sonucudur" (s. 57). "Anılar tıpkı kıyı çizgisinin deniz tarafından şekillendirilmesi gibi, unutma yoluyla şekillendirilmiştir" (s. 59). Hatırlama etkinliği, bir yeniden üretim, bir kopyalama etkinliği değil, bir üretim etkinliğidir. Bellek kendisi, bizi, geçmiş bir olayın başlangıç durumuna götürmez. Zira "geçmiş belleğin içinde yalın bir şekilde bulunmaz, anı haline gelmesi için dile getirilmesi gerekir. Bir olayı yaşamak ile onu bir temsil biçiminde anımsamak arasında bir yarığın oluşması kaçınılmazdır (Huyssen, 1999, s. 13).

IV. 1. c. Kolektif Bellek İnşası

"(Partinin sloganına göre)
Kim ki geçmişi kontrol etmektedir, geleceği de eder;
şimdiyi kontrol eden de geçmişin kontrolünü elinde tutar"

G. Orwell

Kolektif bellek önemli bir kimlik öğesi ve faktörüdür. Aile, etnik grup ya da ulus gibi, kolektif kimliklerin üzerinde kurulduğu gruplar, Misztal'in (2003) deyişiyle "hatırlanması ve unutulması gerekenler konusunda bizi sosyalleştiren temel bellek grupları ya da toplulukları"dır *(mnemonic community)*; zira bunlar grubun geçmişini tanımlayarak, yeni üyelere grubun kolektif kimliğini kazandırır. "Her grubun hatırladıkları belirli bir bilişsel yanlılık taşır. Tipik olarak, bu tür bir yanlılık, grup ve grubun kimliği hakkında bazı gerekli doğruları ifade eder ve grubun belleğine duygusal bir ton ve biçim verir (Misztal, 2003, s. 15).

Kolektif belleği, Halbwacs perspektifinden, 'geçmişe ilişkin ve bir grubun üyelerinin ortak kimliğini temel alan bir takım paylaşılmış temsiller bütünü' olarak tanımlayan Licata ve Klein[230] (2005), kolektif belleğin, kolektif kimlikle ilgili üç işlevini ayırt etmektedir (s. 244–245):

1. *Kimlik tanımlama:* İlk olarak bir grubun kendini tanımlayabilmesi için geçmişe referans zorunlu görünüyor. Grubun geçmişi ve anı anasında bir devamlılık duygusu elde etmeyi veya bunu korumayı sağlar bu referans "Biz kimiz ve nereden geliyoruz?" sorusuna cevap vermeyi sağlar. Etnik veya ulusal, büyük gruplar (Smith, 1991), genellikle, kimliklerini temellendiren bir takım köken mitleri geliştirir. Bu mitler bazen popüler inançlardan kaynaklanır, bazen de objektif olma iddiasındaki bir tarihten; uluslar, bir takım gelenekler icat ederler, varlıklarını çok uzak bir geçmişte demirlemek için (Hobsbawm ve Ranger, 1983; Morelli, 1995). Ayrıca Bar-Tal'in dediği gibi (1990), bireylerin diğerleriyle paylaştıklarını bildikleri grup inançları grubun sınırlarını tanımlamayı ve üyeleri üye olmayanlardan ayırmayı sağlar. Geçmişin belirli bir versiyonuna konsensüel katılma, bir kategorizasyon kriteri sağlayarak grup kimliğini tanımlama rolünü oynayabilir. Bunu yaparken, ortak bir geçmişe referans, grup kohezyonunu pekiştirmeye katkıda bulunur.
2. *Kimlik yüceltme:* İkinci olarak kolektif bellek, kimliği tanımlamakla kalmaz, bu kimliğin pozitif olmasını da sağlar. Kimlik teorisyen-

lerinin öngördüğü pozitif kimlik duygusu ve pozitif farklılaştırma, gruplar arası kıyasla olur ve bu noktada geçmiş çok elverişlidir. Zira prestijli bir geçmişe referans (ve diğerlerinin geçmişinde karanlık kısımlar olması), şu andaki grubu yüceltmek için uygun bir yoldur. Bir grubun geçmişindeki değersiz veya olumsuz epizodların ortaya çıkarılması, kimlik için bir tehdit oluşturur ve bu kimliği taşıyanlarda bir rahatsızlık yaratır (Branscombe ve ark, 1999). Pozitif kimlik oluşturma amacı, sosyal yaratıcılığı, tarihi yeniden yazmaya götürür (Baumeister ve Hastings, 1997).

3. *Grubu haklılaştırma*: Kolektif bellek, grubu meşrulaştırır. Örneğin zamanın Sırp otoriteleri, 1990'larda Kosovalılara karşı yaptıkları kötü muameleleri haklılaştırmak için, Sırpların bu toprakların kontrolünü kaybettiği 1389 Kosova Savaşını hatırlatmışlardır. Bu durumda grup kendini bir kurban olarak sunmakta ve eylemini, uzak geçmişteki konumuna –ki bu konum, şeylerin doğal düzeninin ifadesi sayılır- meşru bir dönüş olarak takdim etmektedir. Ayrıca grup, geçmişte bir dış gruba karşı yaptıklarını haklılaştırmak için de kolektif belleğini ayarlayabilir; örneğin gruplar geçmişlerini, pozitif kimlik ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde güzelleştirebilirler. Bu durumda grubu haklılaştırma işlevi, pozitif farklılaştırma işlevine sıkıdan bağlıdır.

Bu işlevler birbirini dışlamazlar, geçmişin yeniden inşası pek çok işlevi yerine getirebilir: Örneğin Kosova savaşı, Sırp kimliğini tanımlama, Müslüman Kosovalılardan olumlu yönde farklılaşma ve Kosovalılara karşı yapılanları haklılaştırma gibi üç işlevi yerine getirecek şekilde meşrulaştırılabilir.

Geçmişin yeniden inşası, geçmiş, grup kimliğinin bir parçası olduğu ölçüde, total bir değişme olamaz. Geçmişin pek çok öğesi korunabilir; yeni öğelere direnebilir veya yeniden işlevselleştirilebilir. Schwartz'ın[231] (1991) yaptığı bir çalışmada, Amerikalıların 1865 ve 1920 yılları arasında George Washington'a ilişkin kolektif belleklerinin değişimi incelenmiştir. Araştırma, kolektif bellekte değişimlerin yanı sıra sürekliliği de ortaya koymaktadır.

Washington, 1800–1865 yılları arasında mesafeli, nazik, kusursuz, erdem sahibi bir adam olarak hatırlanmakta ve toplumun her kesiminde saygı görmektedir. Bu dönemde Washington'a ait anılar, demokratik olmayan, askeri ve sivil bir lider ortaya koymaktadır.

Fakat 1865'ten itibaren önce endüstri devrimini, ardından reform çağını ve nihayet Amerika'nın bir dünya gücü olarak ortaya çıktığı I.Dünya Savaşını kapsayan dönemde, yani 1865–1920 arası dönemde, Washington'ın demokratikleştirildiği görülmektedir. 1865 sonrasında Amerikalılar Washington'ı artık kusurları olan sıradan biri gibi hatırlamaya başlamışlardır. 1920'lerde Washington, bir işadamı ve endüstrinin kaptanı olarak görülmüştür. 1920'lerin sonları ve 1930'ların başlarında ise bir yandan alaycı bir şekilde Washington'ın kirli çamaşırları ortaya dökülmeye başlanmış, öte yandan Washington olağanüstü doğum günü törenleriyle anılmaya başlanmıştır. Böylece Washington'ın 'bizden'liği vurgulanırken, çağın önemli değerleri olan endüstrileşme ve demokratikleşme çabalarında bir sembol olarak yüceltilmeye başlamıştır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra ise, pek çok biyografi yazarının Washington hakkında daha detay konularda yazmaya yöneldikleri görülmüştür.

Ancak Washington'ın kolektif bellekteki temsilinin zaman içindeki bu değişimlerine karşın, orijinal, aristokratik imajı korunmuştur. Demek ki geçmişin figürleri günün anlayışına göre şekillendirildiği ve yenilendiği gibi, yeni imaj veya temsillerin eskileri de tümüyle silmemektedir. Bu durumda eski ve yeni temsiller yan yana birlikte bulunmaktadır. Fakat yeni temsiller, sonraki nesillerin Washington'ı demokratikleştirmesine sınırlar getirmektedir. Schwartz'a göre, bu veriler Durkheim ve Shils'in kolektif belleklerin toplumdaki değişikliklerden daha uzun süre yaşadığı yolundaki düşüncelerini, kısmen desteklemektedir.

Schwartz**232** aynı problem çerçevesinde yaptığı bir başka araştırmada Çin Komünist Rejimi'nin Kültürel Devrim'den önceki (1949-1965), devrim sırasındaki (1966-1976) ve sonrasındaki (1977-1980'ler) Konfüçyüs temsillerini irdelemiştir. Bu araştırmanın da temel sorunsalı, yine geçmişin kolektif bellekteki değişimi ve sürekliliğidir. Schwartz'a (1997) göre bazı hallerde tarihsel olaylar ve figürler tümüyle çarpıtılamayacak kadar sağlam olabilir ve bu durumlarda geçmiş, yeni temsillere karşı direnir. Örneğin Çin'in geçmişi yeniden inşaya büyük direnç göstermiştir ve bu direnç, otoriterlik, göreneksellik, bilişsel katılık, otoriteye boyun eğicilik ve gelenekçilik sendromunun bir parçasıdır (Yang, 1987). Çinlilerin Konfüçyüs'e duyduğu saygı, onun yaşam ve öğretilerini yeniden oluşturmaya izin vermemiştir. Bir kültür ne kadar az gelenekselse, geçmiş o kadar az yorumlanabilirdir. Bu yüzden, geleneğin zayıf olduğu bir toplumda ortaya çıkan Amerikan kahramanları, yeniden inşanın minimum tanımı-

nı karşılarken, geleneğe gömülü bir toplumda ortaya çıkan Konfüçyüs, bunu yapamaz. Geçmişin yeniden inşa edilebilmesi için, moral duyguların "değişime karşı olmaması" (Durkheim) gerekir. Moral duyguların gücü esnekliklerini engeller. Artık esnek olamazlar. Schwartz, Durkheim'ın bu görüşü temelinde, Çinlilerin de bilincinin esnek olmayıp, büyük bir istikrarlılık gösterdiklerini vurgular. Konfüçyüs'e gösterilen hürmet resmi olarak askıya alınsa bile, onun kolektif muhayyiledeki yeri, köklüdür; elbette ki bu temel çekirdek, nesilden nesile Konfüçyüs imajlarındaki bazı değişimleri engellemez

Schwartz'a göre hem modernite, hem de gelenek yönünde çekilen bir toplum için kritik miras yararlıdır. Çünkü bu gerilim dağıldığında ve dolayısıyla toplum yalnızca bir yöne çekildiğinde, Kültürel Devrim sırasında olduğu gibi, geçmişten uzağa çekildiğinde, kritik miras terk edilir ve geleneğin yönlendirici geçmiş zamanı kaybedilir. Konfüçyüs'ün varsayılan karakteri ve öğretileri Çin'in değişen koşul ve ihtiyaçlarına uygun olmadığı için, asla o kadar uzun süre putlaştırılamazdı. Bu durumda eski ve yeni öğelerin birlikte görülmesi beklenen bir sonuçtur. İnsanların geçmişi yeniden inşa biçimleri "kendi geleneklerinin deneyimleri ile sınırlıdır." Bugünkü Çinliler de, Konfüçyüs'ü, eskisi gibi bilmeye ve saygı göstermeye devam etmektedir; şimdi de, "Çin toplumsal davranışı' Konfüçyüs üstüne temellenmektedir. Çin, teknolojik olarak geliştikçe ve Batı etkisine daha açık hale geldikçe geçmişin, özellikle de Konfüçyüs'ün referans alınmasının azalması gerekir. Konfüçyüs, hala Çinlilerin kalplerinde önemli bir yerde olmasına rağmen (Wei-ming, 1991), kentsel-endüstriyel toplumda, geleneksel Çin tarım toplumundaki kadar hürmet göremez. Bu, Çin ilerlemeciliğinin durumudur (bu kısmen Türkiye için de geçerlidir). Çin ekonomisi Ortodoks sosyalizmden uzaklaştıkça, hükümet milliyetçiliği gerekli bir ideolojik destek kaynağı olarak görmektedir. "Eskiye dönüş" ve büyük anıtlara ve tapınaklara yeni ilgi, ulusçu hassasiyeti uyandırmaktadır. Nitekim 'Değişen Çin Toplumu'nu işleyen yayınlarda, en büyük tema "büyük geri dönüş" temasıdır ve en büyük moral referans kaynağı da Konfüçyüs modelidir. Çinli yöneticiler de Konfüçyüs'ün, Çin'in en yüce varlığı olmakla kalmayıp dünyaya verilmiş en büyük hediye olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle, değişimlerin, tümüyle yöneticilerin bir manipülasyonu olduğunu söylemek doğru değildir. Kolektif bellek üzerinden geçmişin kurgulanması, normatif entellektüel polemiklerde[233] sıklıkla dile getirildiği gibi bir yalan, bir uydurma değildir. Kolektif bellekteki geçmişin, yanlılıklar, hatalar, boşluklar içermesi, yani tarihçinin geçmişi-

ne uymaması başka, bu geçmişin 'yalan' veya 'kandırmaca' olarak nitelenmesi başka şeydir. Burada kaçınılması gereken şey, kolektif kimliğin öyküsünü, tarihin anlatısına ikame etmemektir.

Tüm bu hususlar kayda alınarak denilebilir ki, genelde, bilinçli bir şekilde olmasa da, kolektif belleğin grubun ihtiyaçlarına ya da grup kimliğinin gereklerine göre şekillendirildiğini, Türkiye Cumhuriyeti dahil, pek çok ülkenin yakın tarihinde görmek mümkündür. Avrupa ülkelerinin 20. Yüzyıl boyunca yaşadıkları birbirinden çok farklı dönemler, zorunlu olarak her birinin geçmişinin, bugünün değerleri açısından 'leke' veya 'yara'larla dolu olmasına yol açmıştır. Hemen her ülke, -bugün, bellek çalışması talep eden aksi yöndeki evrensel değerlerin rüzgârına rağmen-, kolektif belleklerini, genel olarak 'takdim edilebilir' bir şekilde düzenlemişlerdir.

Örneğin, İspanya, uzun bir Franko dönemi yaşamış olmasına rağmen, ulusal bir utanma duygusu yaşamamıştır.[234] Marias'a (2006) göre, II. Dünya Savaşı sonrasında İspanyolların çoğu, sessizce/sakin bir şekilde frankocu olmaktan vazgeçmiş, savaş sırasında yaptıkları konusunda moral planda hesap verme gereği hissetmemiştir; bunu yapmak isteyenler de 'kurgusal biografi'ler icad etmişlerdir. İspanyollar Caudillo'nun (İspanyolca, yüzbaşı; Franco'nun 1936'da aldığı titr) ölümünden 30 yıl sonra, diktatörün envanteri yapılmamıştır.

İnsanlarda, Franco'nun yatağında, 1975'te tüm iktidara sahip olarak öldüğünü unutma eğilimi gözlenmektedir. Bu, Frankoyla geçen 40 yıllık döneme ilişkin bir sessizlik paktıdır. İspanyolların çoğu için Franko, tam bir meçhul kişidir. Onun uzun diktatörlük dönemi hakkında inanılmaz bir cehalet vardır. "Ölümünden hemen 6 ay sonra, bize çok eskilerde kalmış, çok uzak görünüyordu. Unutma arzusu çok güçlüydü ve toplum politikadan daha ilerdeydi ve bu nedenlerle, Franko dönemi hemen 'geçmiş', hatta uzak geçmiş haline dönüşmüştür. 30 yaşından küçükler için Franko, hemen hemen tarih öncesine aittir; büyüklerin anlattığı anekdotlara inanmıyor, kurgusal, komik, inanılmaz görüyorlar.[235] İnsanlarda, Franko döneminin bir bütün olarak kötü ve mahkûm edilebilir olduğu yönünde reel ve derin bir bilinç yoktur. Bu konuda tek tük makale yazılmakta, ama ülke genel olarak utanç duymamaktadır.

İspanyolların Franco dönemine ilişkin tutumları, geçmişi taşımanın zor olduğu bir durumda, travmalardan kurtulma çabalarının bir örneğidir. Aynı durum II. Dünya Savaşı sırasındaki Vichy rejiminin (1940-1944) ob-

sesyonundan kurtulamayan ve ulusal bellek krizi yaşayan Fransa için de söz konusudur. Bilindiği üzere II. Dünya Savaşında Fransa gibi güçlü bir sömürgeci devlet Alman orduları karşısında kısa bir sürede yıkılmış ve işgal edilmiş, politik ve ekonomik elitleri Cumhuriyetin ilke ve değerlerini inkâr etmiş, Nazilerle işbirliği yaparak bir takım uygulamalara girişmiş (örneğin 1942'de Fransız polisinin, Nazilerin Yahudi avı operasyonlarında görev alması), III. Reich'ın Avrupası içinde yer almak isteyen Petain hükümeti işgalcilerle Devlet olarak işbirliğine gitmiş, karşı çıkanları milisleri vasıtasıyla tutuklatarak bir tür iç savaş süreci yaşatmıştır. Binlerce insanın Naziler tarafından idam edildiği veya toptan katledildiği bu dönem savaş sonrasında, genel olarak sessizlikle karşılanmış, Fransız tarihinde basit bir parantez olarak nitelenmiştir.

Rousso'nun *"Le Syndrome de Vichy"*[236] adlı kitabı, savaş sonrasında 1950'li yıllardaki aşırı unutkanlıktan 1980'lerdeki 'aşırı bellek tazeleme' ya da anma evresine geçen Fransa'nın bellek krizinin ustalıklı bir resmini çizmektedir. Kitap Vichy rejiminin savaş sonrasında farklı sosyal bellekler (çeşitli kuşakların, politik grupların ve toplum kesimlerinin bellekleri) tarafından sürekli olarak nasıl yeniden yorumlandığını ortaya koymaktadır.

Bilindiği üzere XX. Yüzyıl başlarında dünyadaki önemli koloniyal güçlerden biri olan Fransa, II. Dünya Savaşı'nda çok kısa bir zamanda Almanlar'a karşı yenilmiş ve toprakları işgal edilmiştir. Bunun da ötesinde Fransa'nın, siyasal ve ekonomik elitleri ülkenin temel ilke ve değerlerine sırt çevirmiş, Vichy'de kurulan hükümet III. Reich'ın Avrupasında yer alabilmek için Devlet olarak işbirlikçi bir politika izlemiş, hatta Yahudilerin tutuklanması ve toplama kamplarına götürülmesi gibi Nazi projelerini hayata geçirmeyi kendine 'vazife edinmiş', binlerce vatandaşının Naziler tarafından infaz veya katledilmesine göz yummuş ve üstelik milisleri vasıtasıyla, işbirlikçi politikasına karşı çıkan Fransızlara karşı savaş açmıştır.

Savaş sonrasında şehitleri anma törenleri, toplu kayıpların olduğu birkaç yerle sınırlı kalmış ve esas olarak direnişçi ve asker kayıplar öne çıkarılmıştır. Rousseau'ya göre Fransız toplumunun kolektif belleğinde önce De Gaulle'cülerin belleği temel alınmış ve direniş tarihine hâkim olmuştur. Buna daha sonra buna komünistlerin belleği eklenmiştir.[237] Her iki bellekte de, topyekûn olarak işgalcilere karşı direnen bir Fransa resmi çizilmiştir. Vichy rejimi, Fransa tarihinde küçük bir parantez olarak sunulmuştur.

Rousso, Vichy Sendromunu çeşitli aşamalara ayırır: 1944-1954 arası 'tamamlanmamış yas' aşamasıdır; bu dönemde Fransa, iç savaşın yaralarını sarmış ve sorumluların çok az bir kısmı yargılanmıştır. 1954-1971 arası, 'bastırma aşaması'dır; bu dönemde Vichy önemsizleştirilmiş ve 'direnişçilik' öyküsü ve ideolojisi irdelenmiştir. 1971-1974 arası 'kırılan ayna aşaması'dır; De Gaulle'ün iktidardan ayrılması, 1968 olaylarının etkisi ve direnişçi olmayan Pompidou'nun başkan olması ile kolektif bellek, ilk kez, sinemada kırılmış ve bazı tarihçiler (örneğin R. Paxton) Vichy rejiminin ikili oyununu ve olayların öbür yüzünü ortaya koymaya başlamışlardır. 1970'lerin ortalarından itibaren 'obsesyon aşaması'na girilmiştir. Dünyada boyutları yen fark edilen Yahudi soykırımı, gündemin ilk sıralarına gelmiş ve Shoah (İbranice katastrof, felaket) terimi yaygınlaşmıştır. Savaş sırasında yaşananlarla ilgili yayınlar, kültür ve sanat eserleri arttıkça, tüm dünyada olduğu gibi, Fransa'da da bir bilinç uyanması başlamış ve çeşitli ülkelerdeki Nazi işbirlikçileri tek tek bulunarak yargılanmıştır.

Petain başkanlığındaki Fransız hükümetine ev sahipliği yapmış olan Vichy'de yapılan monografik bir araştırma kentlilerin geçmiş utancını ve yarasını araştırmıştır. Vichy'liler, son yıllarda tarihlerini yeniden inşa etmeye ve olayların farklı bir versiyonunu üretmeye koyulmuştur. Bunun için, bir zamanlar Vichy kentine gelen Napolyon III'ün büstü dikilmiş, sokakların adları değiştirilmiştir. Kentte Petain dönemi sessizlikle karşılanarak kentin yenilenmesi, restorasyonlar ve mimari düzenlemeler yapılması da aynı amaca yöneliktir.

Vichy döneminin utancı gibi, savaşta kaybetmek de Fransızlar için ağır bir cezaya mal olmuştur. Finkielkraut bu cezayı, marjinal ulusların kaderini içeriden yaşamak; gücü veya misyonu dolayısıyla değil, zayıflığı nedeniyle sevilmek; perişanlıkta Sildavya (Tenten'in hayali ülkesi) ile birleşmek. Bu bir mütevazilik travmasıdır (s. 113). Fransız ideolojisi bu sorunu, S. Weil'ın yorumuyla, bellek değiştirerek aşmıştır: "Vichy, mütarekeyi kabulden ziyade, birey veya azınlık haklarına karşı uyguladığı baskı politikası boyutunda kınanmış ve belleğe yeniden işlenmiştir" (Burrin). Fransa'nın kolektif belleğinde, yenildikleri Almanlarla işbirliği yapmak öne çıkmıştır. Çünkü galip Almanlarla işbirliği, galip Nazilerle işbirliğinden ve onun ideolojik savaşına katkı yapmaktan daha az yaralayıcıdır. Nitekim Rousso'da (1987) Almanlara yenilmek ile Nazilerle işbirliği yapmak arasındaki ayrıma dikkati çekmektedir: Fransızların geç-

mişleriyle barışmasının zorluğu, savaşta yenilmek, hatta işgal edilmekten ziyade (-ki bunlar da vicdanlarda iz bırakmıştır), Vichy hükümetinin Naziler yönündeki uygulamaları[238] ve iç savaştır. (Bu, bir bakıma Fransa'nın Polonya gibi ülkelerle karşılaştırılması ya da Avrupa'daki diğer Nazi işbirlikçisi olan Belçika, Hollanda ve Danimarka gibi ülkeler arasında yer almasıdır).

Finkielkraut'un analizini sürdürelim: Savaş sırasında ve hatta sonrasında, ulus kaygısı, Yahudilerin durumuna ilişkin kaygıyı ikinci plana atmıştı. Elbette ki Nazilerin kıyım planları tümüyle bilinmiyordu, ama müttefik devletler, onları merkezi bir sorun olarak da görmemişti. Roosvelt, Jew Deal'ın adamı gibi görünmemeye çalışıyordu. Londra radyosu 1943'ten itibaren anti-Yahudi uygulamalara karşı sessiz kalmıştı (oysa daha önce bu uygulamaları kınamıştı). Dünyanın, Yahudileri kurtarmak için savaştığı görüntüsü vermemeye çalışıyorlardı. 'Kendi haline bırakma' tavrı hâkimdi. *"1940 ile 1945 arasında biricik olan şey bu ilgisizlikti"* (Levinas'tan alıntı). Artık, kolektif bellek, bu ilgisizliği telafi etmek istiyor ve bunu, insan haklarını ulusun üstüne yerleştirerek yapıyor (s. 114).

Geçmiş utancının kent ölçeğinde bilinen ikinci bir örneği, Dallas kentiyle ilgilidir. Dallaslılar da Kennedy'nin öldürüldüğü kent imajından rahatsızlık duymakta ve sürekli olarak medyatik bir taciz altında bulunmaktadır (Pennebaker ve Polakoff, 1990).

Aynı bir kent veya yerde, farklı kolektif bellekler bulunabilir. Petard'a (1999), mevcut bellekler, bazen anın ideolojilerine göre, yeni bir toplum belleği yaratmak isteyen ve bunun için kolektif bellekleri birleştirmeye çalışan kurumlarla çatışır. Örneğin Fransa'da II. Dünya Savaşı sonrası iki kolektif bellek çatışmıştır: De Gaulle'cülerin ve komünistlerin bellekleri, Fransızların ortak bir bellek etrafında birleşmeleri konusunda farklı taleplerde bulunmuştur. Savaş sonrası yapılacak kutlama törenleri, Vichy dönemi ve 1939'un unutulmasına dayalı bir yeniden tarih yazımı hususunda, bu iki bellek arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Biri De Gaulle'ü öne çıkarırken, Fransız Komünist Partisi'nin pasifliğini vurgulamış, diğeri ise Komünist Partisini öne çıkarmış ve Alman-Rus anlaşmasını göz ardı etmiştir, vb.[239] Geçmişin birlikte anılması *(commemoration)* "her şeyden önce, geçmişin tiyatrosunu anda oynamaktır" (Namer) ve ulusal kimlik için utanç verici anıları silmek, boşaltmaktır. Dolayısıyla geçmişi anma pratikleri, belirli bir unutma pratiği içerir. Tüm bunların temel taşıyıcı vasıtaları, okul ve medyadır.

Kolektif belleğin sosyal gereklere tabi olmasının pek çok örneğinden bir başkası Licata ve Klein (2005) tarafından araştırılmıştır. Bu çalışmada, Belçika'nın eski kolonisi Kongo'da yaptıklarının bellekte yer alışı, Belçikalılar ve Belçikada yaşayan Kongolulardan oluşan sınırlı bir örneklemde incelenmiştir. Kişilerle yapılan görüşmelerde dört konuşma teması bulunmuştur:

1. Sömürgeleştirmenin ilk dönemlerinde Kongo'da yapılanlara referansta bulunan, yani modernleşme, maddi gelişme ve kalkınma planında yapılanları (tren yolu, hastane) dile getiren konuşmalar.
2. Sömürü etkinliklerini dile getiren ve özellikle kral II. Leopold'ün yaptıklarını eleştiren konuşmalar,
3. Sömürgecilere karşı olumlu yaklaşımda bulunan Kongoluların, kolonizasyonun ardından eski kabile savaşlarının sona ermesini dile getiren ve sömürge dönemini barış dönemi olarak niteleyen konuşmalar,
4. Sömürge Kongolulara karşı Belçikalıların kendilerini aklayıcı yaklaşımları: Bu konuşmalar, Belçika'nın sömürge döneminde Kongolulara karşı iyi, hatta nazik davrandığını, paternalist ve eğitici bir yaklaşımının olduğunu, bazı şeylerin gerektiği için zorlandığını dile getirmektedir.

Eski sömürgecilerin yaklaşımı, sömürge döneminde yapılanları sıradanlaştırma, önemsizleştirme (minimizasyon), reddetme/inkâr etme stratejileri etrafında dönmektedir. Hem geçmişi meşrulaştırma ve hem de pozitif kimlik duygusunu koruma çabası görülmektedir. Eski sömürgeleştirilmiş olanlar ise ötekilikten çıkma yönünde bir çaba göstermektedir. Bunun için, mağduriyetlerini kabul ettirmek,[240] haksız olarak tahakküm edilmiş grup olarak tanınmayı istemektedirler.

Bu sonuçlara göre kolektif bellek, iki grupta da benzer, fakat karşıt işlevler görmektedir. Daha açık bir deyişle, bir grup geçmişi meşrulaştırırken, ikinci grup bunun tam da aksini iddia etmektedir.

Her iki halde de kolektif bellek kimlik inşasında merkezi bir konumda bulunuyor. Ancak birinci halde Ötekileştirme aracı, ikincisinde Ötekini tanımanın vektörü olarak işlemektedir.

Ermeni soykırım iddiaları da, on yıllar boyunca aralıklı olarak gündeme getiriliş tarzları ve karşı tezlere karşı izlediği politikalar itibariyle, bellek üzerinden bir kolektif kimlik inşasını düşündürtmektedir. Zira bu iddi-

alar, 1915 olaylarını, tarihçinin çalışma zeminini oluşturan olgusal plandan olabildiğince uzak tutmaya, olayları kolektif bellek üzerinden yorumlamaya, dolayısıyla gerçeklik illüzyonu yaratan bir mitos haline dönüştürmeye yönelik çabalarla desteklenmektedir. Gerek Türklerin ötekileştirilmesi (teknik terimiyle, Ermeniler için bir alterite'nin tesis edilmesi), gerekse 1915'te yaşanan trajik olayların kolektif belleğe işlenme tarzı, bir Ermeni kolektif kimliğinin payandaları olarak kullanılmaktadır. Bu yaklaşım, Ermenistan'da yaşayanlardan ziyade diaspora açısından büyük önem taşıdığından, Ermeni diasporası bir bakıma kolektif kimlik inşasının müteahhitleri, kolektif bellek müteşebbisleri gibi görünmektedir. Burada kolektif belleğin tesisi ve yönlendirilmesi 'soykırım kurbanı' figürü ekseninde gerçekleştirilmektedir. Bir sosyal travmaya dönüşmüş ortak acılar, Öteki'ne karşı parlak bir zaferin veya başarılı bir bağımsızlık savaşının yokluğunda başvurulabilecek en önemli referans kaynağıdır. Hatta bu figürün işlenmesi, pek çok bakımdan çok daha kazançlı bir etkinlik olarak görünmektedir. Zira her kıyım mitosu, bir zulmün anlatısıdır.[241] Hepsinde de mitsel bir kıyıcı figürü vardır, karşısında ise mağdur, mazlum, masum halklar. Mitos, Barthes'ın deyimiyle, bir şeyden söz ederken, bir başka şeyden söz eden ve onda doğallaşan ikinci bir anlamlar sistemidir (1963). Kolektif temsilleri yapılandıran ve bireyin toplumuna bakışını saptıran mitoslarda, bir şey kendini maskeleyip masum bir meta-dil üretmekte ve doğaya dönüşmektedir. Böylece olgu ve kanaatleri reddetmeksizin, doğa gibi kendini dayatmakta ve "bir tür ideolojizm yapmaktadır" (Mesnard, 2004)

1915 Olayları bir mitosa dönüştüğünde, bu mitos, söz konusu olayların dışında başka şeylerden, örneğin Türklerin kıyıcılığından söz etmekte ve bunu bir bakıma onların doğası, özü olarak sunmaktadır. Zalim ile ilişkinin belleğe işlenişi, doğal olarak, zalim ve mazlum prototipleri ya da temsilleri üzerinden yapılacak ve her fırsatta kendini gösterecektir. Yeghiçheyan (1980), 1915 olaylarının ardından, dünyanın çeşitli bölgelerine yayılan ve yeni bir yerde bir aile kuran Ermenilerin çocuklarını, psikanalitik bir yorumla radikal bir kastrasyona maruz kalmış çocuklar olarak nitelemektedir. Özellikle annelerinin kendileri için imkânsız hale gelmiş benlik ideallerini gerçekleştirmekle yükümlü kılınan bu çocuklar ürkütücü, ezici imago'lar[242] taşımaktadır. Annenin aşırı yatırımına uğrayan –özellikle erkek- çocuk, bir fetiş çocuğa dönüşmekte ve kendisini hadım edilmiş olarak kabul etmektedir. Bu en olağan savunma yoludur. Diaspora yaşantısında Ermeni kimliğinin dil üzerinden dışa vurumu da sorunlu gö-

rünmektedir. Zira bulunulan ülkeye ve koşullara bağlı olarak farklı tutumlar oluşmaktadır: Ermeni dilini inkâr etme, fosilleştirme (yeni nesillere köken dili ve kültürü aktaramama), farkı/kimliği koruyup dili terk etme, kökenlere dönerek dilin promosyonunu sağlama, vb.

Burada betimlendiği haliyle *diaspora yaşantısı, özel bir psiko-sosyal evrendir.* Kendine özgü dinamikleri içinde dıştan her tür müdahaleye kapalı bir anlatı ekseninde işleyen bir evrendir. Bu evrende, sürekli beslenen ve biçimlendirilen acılar ve hatıralar, ancak bir büyük travmaya maruz kalmış, iğdiş veya hadım edilmiş olma ve dolayısıyla ilk günah örüntüsü çerçevesinde anlam kazanmaktadır.

Gruplar arası ilişkilerde mağdur olmak, avantajlıdır, kimsenin karşı çıkamadığı bir takım meşru haklar içerir. Bu, mağdurların meşru gücüdür. Mağdur durumu tescil edilen kişi veya grup, sürekli alacaklıdır; mağduriyet oyunu sürdüğü sürece, alacakları da asla bitmez. Bu nedenle gruplar arası çatışmalarda, mağdur olmayanlar da dahil herkeste kendini mağdur grup, mağdur cemaat, mağdur azınlık konumunda gösterme eğilimi vardır. Bunlar konumları tescil edildiğinde, sürekli yeni taleplerde bulunma imkanına sahip olurlar.[243] Nitekim dünya üzerinde çeşitli "uluslar, gruplar, hepsi de özel muamele talep ediyor; birbirinden çok farklı gruplar kurban rolünü oynuyor; kendilerine bir diyet borcumuzun bulunduğu, bir takım ayrıcalıkları borçlu olduğumuz gruplar olarak sahneye çıkıyorlar"[244] Mağduriyet konumu, kıyım mitosunun barındırdığı kıyıcı figürü ve kıyas için belirlenmiş bir Öteki'nin varlığıyla birlikte ele alındığında, 'günah keçisi arayışı' teorisinin (Rene Girard) ortaya koyduğu üzere, mevcut sıkıntıları, zayıflıkları, krizleri hafifletmeye de yaramaktadır; suçlanacak birinin, bir sorumlunun bulunması sorunlarla psikolojik planda başa çıkmayı sağlamakta; gelecek endişesini ve belirsizliği azaltmaktadır.[245]

Üstelik bu tür bir söylem, Osmanlı İmparatorluğu döneminde olan bitenler konusunda, hem Batının emperyalist güçlerinin ve hem de Ermenilerin payını ve sorumluluğunu unutturuyor. Batı toplumlarının suç ortaklığıyla bir Türkofobi ve Ermenofili yayılmaya çalışılıyor. Dünyanın her yerinde mahkemeler kuruluyor, deklarasyonlar yapılıyor ve Türklerin suçluluğu ilan edilip mahkûmiyetleri kayda geçiriliyor. Bu Türkofobi, dünya ülkelerindeki kendini demokrat-ilerici gören güçlerin masum-mazlum-mağdur olanın yanında yer alma refleksiyle entelektüel çevrelerden de destek buluyor. Konu hakkında yakın bir uzmanlığı bu-

lunmayan, ama kamuoyunu oluşturan büyük insan kitlesi için, Ermeni tezinin yanında olmak, daha meşru, daha etik, hatta 'çağın havası'na uygunluğu nedeniyle de zihinsel planda daha 'ödüllendirici' görünüyor. Guillebaud'nun (1995, s. 81) deyişiyle, yeni bir 'kurban retoriği' gelişiyor dünyada: İnsancıl iyiliksever retorik, demagojiye dönüşüyor ve "iyiye el koyuyor", bir iyilik pazarı ve bu pazarda kurbanlar adına konuşma yarışı doğuyor. Kurban, ontolojik olarak iyiyle karışınca, kurnazlığı öğrenen Devletler de 'iyiliksever' rolünü oynuyor. Dünyanın çeşitli köşelerinde acı çeken insanlar, sadece şu veya bu devletlerin tebası olmazdan önce, insanlığın acı çeken bir parçası sayılarak müdahale *(ingerence)* hakkı tesis ediliyor ve yardımlarda, müdahalelerde stratejik arayışlar gözleniyor Guillebaud'nun ifadesiyle "iyiyi Batıya yollama ideolojisi" işliyor. Bu gerçek bir insancıl eylemden çok, onun görüntüsü *(simulacre)*. Batı'nın Batı-dışıyla ilişkilerinin, daha önce de değindiğimiz 'değerleri araçsallaştırma' tavrının bir başka yönü var burada: Meşruiyeti sürekli elinde tutma. İnsan hakları veya demokratik haklar gibi kavramlar da ideoloji tarafından ele geçiriliyor, amaçlarında saptırılıyor. İnsan hakları Batı'nın az gelişmiş ülkelere müdahale edişlerinin bir numaralı manivelası haline gelmiş görünüyor (Kıray, 2001; s. 295).

Kurbanla birlikte kurbanın yanında yer alanlar da mistik bir kutsallığa ya da kutsal bir dokunulmazlığa bürünüyor. Sosyal temsillerde geçmişin mağduru veya ezileni olarak yer edinmek, hem 'ezilen'in, hem de 'ezilenciler'in geçmişteki davranışlarının sorgulanmasını engellerken, andaki haksızlıklarının, günahlarının da üstünü örtüyor.

Bu bağlamda, Türk toplumundan bellek görevi talebi, simetrik olarak Ermeni toplumundan istenmemektedir. 1890'lardan I. Dünya Savaşına kadar uzanan dönemde hareket tarzlarını gittikçe sertleştiren Ermeni örgütlerinin faaliyetleri bir masumiyet perdesiyle örtüldüğü gibi, Azerbaycan topraklarının Ermenistan tarafından işgali de önemsenmemektedir. Etrafındaki *mağduriyet halesi* nedeniyle, Ermeni diasporası dünya kamuoyu nezdinde güçlü bir konumda bulunmakta ve alternatif perspektif arayışlarını kilitleyebilmektedir. Çünkü geçmişin, anın gereklerine göre sürekli olarak yeniden kurgulanması, bir çatışma mantığı içersinde işlemektedir. Komşuların, diğerlerinin, Ötekilerin, tanımları gereği olumsuz önyargı ve stereotiplerle bezendiği, 'günahların, suçların hep onlar tarafından işlendiği fikriyle örülmüş bir bellek dokusu, barışı veya birlikte varoluşu değil, çatışmaları beslemektedir.

1915 olayları konusunda, Türk toplumunun kolektif belleği de kimlik inşasının gereklerine göre işlemekte ve bir başka açıdan sorunlu görünmektedir. Her şeyden önce, bu dönemde yaşananların, sıradanlaştırılması, sanki bir asayiş sorunu imiş gibi ele alınması ya da savaşlar içinde bir savaş, başkaldırılar arasında bir başkaldırıymış gibi bakılması doğru görünmüyor (kaldı ki politik açıdan 'isabetli' de değil).

Bu mesafeli duruş, esasen, tümüyle Türk toplumuna özgü de değil. Batı dünyasında da, tehcir, katliam, toplu kıyım gibi olaylar, sosyal bilimlerin kirli konularından sayıldığından uzunca bir süre el atılmamıştır. Ancak, Osmanlı topraklarında 1915 olaylarının öncesinde veya sonrasında ölen/öldürülen herkes, kökenleri ne olursa olsun Osmanlı vatandaşıdırlar. Bir toplumun vatandaşlarının başına gelenlerden doğrudan sorumluluğu vardır; problem çıkaranlar (ayaklananlar, ihanet edenler, bağımsızlık arayanlar, vb), sanki bir dış varlık (entite) gibi görülemezler. Dolayısıyla, Türk toplumunun bellek görevini, Batı dünyasının zaman zaman seslendirdiği yönde değil, bu mantığı öncül alan bir yönde yapması daha doğru görünmektedir.

Geçmişin okunması konusunda farklı anlayışlara sahip iki tarafın, bellek görevlerini yaparken, birlikte varoluşlarını engellemeyecek bir tutum izlemeleri, muhakkak ki son derece önemlidir. Bir tarafın 'yüreğini hafifletecek' yaklaşım, diğer tarafınkine yük getirdiğinde, yeni bir çatışma tohumu ekilmiş olacaktır. Bu durum, Çerçeve 1'de Ohannes ve Mehmet'in ilişkilerinde sembolik olarak gösterilmiştir.

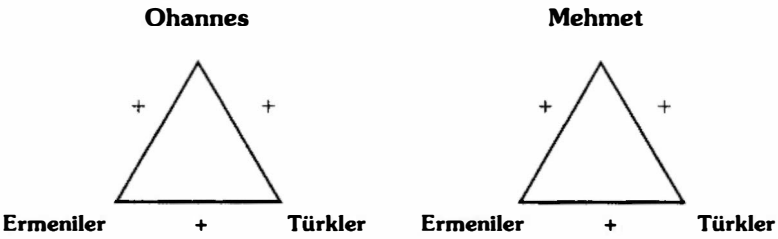
Çerçeve – 2: Ohannes ve Mehmet'in Halleri

Siyaset, hiç kuşkusuz ülkeler veya toplumlar arasında cereyan eden olaylara indirgenemeyecek kadar çok boyutlu ve karmaşıktır. 1915'in trajik olayları etrafındaki tartışmaların şu ya da bu yönde yürütülmesi ve sonuçlandırılması bireyler için de son derece hayati bir önemdedir.

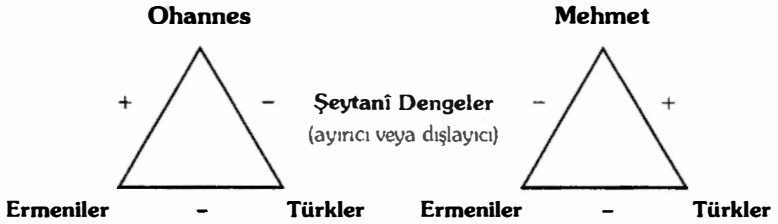
İnsanlar bu olaylardan çok çeşitli bakımlardan etkilenebilir. Bu etkilenmenin ihmal edilemeyecek bir boyutu, bilişsel tutarlılık ve dengelerimizle ilgilidir. 1960'lı yılların başlarında, 'bilişsel tutarlılık' *(cognitive consistency)* teorileri olarak tanınan bazı sosyal psikolojik teoriler (Heider: Denge *(balance)* Teorisi; Tannenbaum: Uygunluk *(congruity)* Teorisi; Festinger: Bilişsel Çelişki *(cognitive dissonance)* Teorisi), insanların zihinsel planda çelişkilerden kaçma ve tutarlılık arama eğiliminde olduğunu var-

saymaktadır. Bunlara göre insanlar, davranışları, duyguları ve fikirleri arasında bir tutarlılık, bir denge sağlamaya, örneğin fikirleri ile hareketlerinin uyuşmasına çaba harcamakta veya satın aldığı arabasını aynı zamanda sevmekte ve ayrıca bir arkadaşının da onu beğenmesini arzulamaktadır.

Burada Heider'ın denge teorisi çerçevesinde, kökensel aidiyetleri farklı T.C. vatandaşı iki kişinin, tipik bir Türk Ermenisi ile tipik bir Türk'ün durumunu irdeleyebiliriz. Bunlar Ohannes ve Mehmet olsun. Her ikisi için de birbirleriyle ve kökensel topluluklarıyla ilgili duyguları bakımından dengeli durum, Ohannes ve Mehmet'ten her birinin hem kendisinin, hem diğerinin grubuna sempati duyması, şu şekilde ifade edilebilir.



Bu şekillerde, Ohannes ve Mehmet'in her ikisi de zihinsel planda bir denge durumundadır: O/M+E, O/M+T, E+T durumları. (1970'lerin hemen başında Fransa'da benim ve Ohannes'in içinde bulunduğu karma arkadaşlık grubumuzun somut durumu aynen böyleydi) Bu denge Türklerin Ermenileri hainlikle, Ermenilerin ise Türkleri soykırımla suçlaması halinde bozulur.



Bu durumda Ermeniler ile Türkler arası ilişki olumsuz bir nitelik (–) alır. Ohannes'in olduğu gibi, Mehmet'in de sevdiği iki grup birbirine düşmanlık içindedir; tıpkı sevdiğimiz iki kişinin birbirini sevmemesi ve bizim bundan rahatsız olmamız gibi bir durum söz konusudur ve bunu gidermek için her ikisi de dengeyi kurma çabasına girecektir. Burada her ikisi için de bir

"şeytani denge" durumu mümkündür: Yukarıdaki üçgenlerde görüldüğü üzere Ohannes'in Türklere karşı, Mehmet'in de Ermenilere karşı görüşünü/duygularını olumludan olumsuza çevirmesi. Bunlardan biri, ayırıcıdır; Ohannes Türkleri sevmekten vazgeçer (Hem Ohannes, hem de Ermeniler, Türklere karşı olumsuz duygular beslemektedir: O+E, E-T, O-T); ikincisi ise dışlayıcıdır ve Mehmet Ermenilere karşı duygularını olumsuz yönde değiştirmiştir (M+T, T-E, M-E).

Bu tür bir durum etik olarak arzu edilir olmasa da, birbirinden uzakta olan kişiler için, örneğin Ohannes'in San Fransisco'da yaşaması halinde fazla sorun yaratmayabilir; nitekim Ermeni diasporası bunu isteyebilir; ama bu, Ohannes'in İstanbul'da yaşaması halinde sorunludur. Birlikte yaşamak isteyen veya yaşama mecburiyetinde olan gruplar için psikolojik olarak tek arzu edilebilir denge durumu, başlangıçtaki durumdur.

Bu analiz,[246] Türkler ile Ermeniler arası ilişkilerin ve dolayısıyla iki grubun birbirine bakışının mutlaka olumluya çevrilmesi gerektiğini göstermektedir. Bunun için her ikisinin de geçmişi farklı bir perspektiften okumaya çalışmaları, kolektif belleklerini yeniden oluşturmaları ve tarihlerini yeniden inşa etmeleri en makul yol olacaktır. AB'nin Sorbonne ve Bologna Konferanslarının ardından Prag Zirvesi'nde, üye ülkelerin, birbirine düşmanlık öyküleri içeren tarih kitaplarını yeniden yazma kararına varmaları, bunun en canlı kanıtıdır.

(Kaynak: 'N. Bilgin: Kolektif kimliğin inşasında tarihin araçsallaştırılması, *Türk-Ermeni İlişkilerinde Yeni Yaklaşımlar*, Uluslararası Sempozyum, 15-17 Mart, İstanbul

---

Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş sürecini izleyen yakın tarihimizi inceleyen pek çok tarihçinin, günümüz değerleri açısından bu döneme yönelik eleştirileri bilinmektedir. Bunları burada tekrarlamayı gerekli bulmuyorum. Ama özetle belirtilirse, cumhuriyetin 'azınlık' gruplara yönelik politikaları, eleştirilerin odak noktasında bulunuyor. Güneş-Dil Teorisinden Varlık Vergisi'ne kadar bir takım görüş ve uygulamalar, yurttaşlık anlayışındaki etnik yöne sapmalar ve benzeri olgular, özellikle dile getiriliyor. Bunlar, bundan sonraki bölümde ortaya konduğu üzere, 'yurttaşlığı soydaşlığa üstün tutan' Cumhuriyetçi anlayışla uyuşmuyor. Ancak bu tür olguların, cumhuriyetin temel felsefesinin bir sonucu gibi değil, konjonktürel/pragmatik kaymalar olarak görülmesi ve bunlarla, bir başka türlü değil, bu nitelikleriyle hesaplaşılması gerektiği açıktır. Burada olaylara siyaset teorisinin normatif perspektifi yerine sosyal bilimlerin emprik perspektifinden bakarak, bir hususa işaret etmekte yarar var.

Bu hususla ilgili olarak kayda alınması gereken ilk hareket noktası şu; devrim veya yasalar, reel duruma ilişkin yeni bir düzenleme getirdiklerinde, toplumsal dinamiklerle ters düşmeleri ve bu dinamiklerin sürekli olarak iktidar alanlarını korumaya çalışmaları kaçınılmazdır. Bununla ilişkili bir başka nokta da, yeni düzenlemenin bu tür oluşumlardan pratik yararlar sağlaması olabilir; örneğin ortak olduğu kadar da köklü (kökü derinlerde) bir geçmişin tesis edilmesi, farklı yönde işleyen kimlik anlayışlarıyla konjonktürel olarak örtüşebilir. 1930'lu yılların gazetelerinde tefrika edilen romanları (Mete, vb) konu alan analizinde Başaran (2004), 'bellek yönetiminin popüler formu' olarak nitelediği bu romanların kolektif belleğe sürekli malzeme aktardığını öne sürmektedir. Bu malzeme, genel olarak, Grosser'in terimleriyle 'birinci kültür' yönündedir. 1960'lı yıllara kadar uzanan dönemde geniş kitlelere ulaşan A. Ziya Kozanoğlu'nun romanları (Kızıltuğ, Kolsuz Kahraman, Malkoçoğlu, Kubilay Hanın Gelini, vb) veya Nihal Atsız'ın romanları (Bozkurtların Ölümü, Bozkurtlar Diriliyor, vb) aynı yönde işlemektedir. Kolektif belleğe etnosantrik yönde malzeme aktarımının bir boyutu, resmi tarih üretme gerekleri ise, ikinci boyutu -Cumhuriyetin ilke olarak yetinmemesi gereken, ama kaçınılmaz olarak işlerliğini koruyan - komünoter kültürün yansımalarıdır. Zira Türk toplumunun dinamikleri, dönemin gerekleri (kolektif kimlik yönünde resmi tarih yazımı) ve basının yapısı değiştiğinde de, bu tür ürünlerin sürmesi ve yaygınlığını koruması, bu yoruma işaret etmektedir. Nitekim 1960'lı yıllar, kitap olarak basıldıkları gibi, gazetelerde de tefrika halinde yayınlanan çizgi romanların altın dönemi olmuştur. 'At, avrat, silah' ideolojisi ekseninde örgütlenen Karaoğlan, Karamurat, Malkoçoğlu, Tarkan gibi çizgi öyküler, büyük ölçüde etnik temelli 'Türklük' temasını işlemiştir.[247] Öykülerde resmedilen Ötekiler, güncel ihtiyaçlara cevap veren bir kimlik inşasının yapı taşı olmaya uygun bir nitelik taşımamaktadır: Viking Prensesi Anita (T), Büyücü Goşha (T), Venedikli Şövalye Giovanni (KM), Macar Derebeyi Zoltan (MO), İşkodra Valisi Antonyo (KM), Samara Şeyhi, vs. Tüm bunlar resmi tarihin kahramanları olmaktan ziyade, insanlığın zulüm, barbarlık, talan, işkence, iktidar hırsı, şehvet düşkünlüğü, haksızlık, şeytana satılmışlık gibi tutku ve özelliklerle bezenmiş ortak kötü anlayışının fantazmatik yerel versiyonlarıdır. Bu hususu, daha sonra, birinci ve ikinci kültürün gerilimi olarak gelecek bölümde tekrar ele alacağız.

Üçüncü husus, yurttaşlık anlayışındaki sapmalarla ilgili. Bir toplumun anayasal düzeyde yurttaşlığı kavramsallaştırma tarzı, pratikte insanlar tarafından kavranış ve yaşanış tarzıyla örtüşmüyor. Bu durum, sadece Tür-

kiye gibi demokratikleşme sorunları yaşayan ülkelerde değil, Batı Avrupanın gelişmiş demokrasilerinde de gözleniyor. 1998 yılında İtalya, İngiltere, Fransa, İspanya gibi bir dizi Avrupa ülkesinde yapılan alan çalışmaları, liberal/cumhuriyetçi/inşacı yurttaşlık anlayışının yanı sıra, kültürel gelenek ve miraslar temelinde vücut bulan yurttaşlık anlayışının oldukça yaygın olduğunu ortaya koymaktadır (Duchesne, 1998; Bier ve Rouet); 1998; Brechon, 1998; Neveu, 1998).

Batı ülkelerine kıyasla ulus-devlet kurma süreci çok daha yakın yıllara rastlayan Türkiye'nin, bir yandan kimlik inşasının gereklerine, öte yandan ardı sıra yaşadığı I. Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'nın yaralarını sarma çabası içinde, resmi tarih üretmesi istisnai bir durum değildir. Ondan bunun tersini beklemek, yani diğerlerinin yapamadığını veya yapmadığını beklemek, kolektif belleğin kimlik inşasındaki işlevlerini kullanmaması anlamına gelecektir. Resmi tarih üretimine, hemen her ulusta rastlanması, bunun 'bedava' bir etkinlik olmadığının en büyük kanıtıdır. Özellikle kuruluş dönemlerinde görülen bu üretim 'motive' edilmiş bir etkinliktir, yani amaçlı ve ödüllendiricidir. Doğuş halindeki bir toplumda (in status nascendi), grup içi dayanışma ve bağlılığın tesis edilmesi, grupla özdeşleşmelerden geçer. Özdeşleşmenin dinamikleri konusundaki sosyal psikolojik veriler, özdeşleşmenin, grup statüsünden etkilendiğini göstermektedir (Ellemers ve Baretto, 2001). Grup statüsü yükseldikçe, yani grubun, grup üyelerinin algılarına göre toplum içindeki konumu yükseldikçe, özdeşleşme ve angajman yönündeki eğilim güçlenmektedir.; aksi durumda, özdeşleşmeye karşı bir direnç görülmektedir. Damgalanma konusunda (bkz. II. Kısım, 3. Bölüm: Sosyal Damgaların Gücü) gözden geçirdiğimiz verilerin de, düşük grup statüsünün insanlar üstündeki olumsuz etkilerine işaret ettiğini hatırlayalım. Grubun 'parlak bir geçmişe sahip', güncel olarak başarılı ve gelecek vaad eden bir grup gibi algılanması, gruptan elde edilen doyumlu ve dolayısıyla memnuniyet düzeyini de yükseltmektedir. Ellemers ve Baretto'ya (2001) göre pek çok araştırma bulgusu, -grubun önemi sabit kalmak koşuluyla-, yüksek statülü grup üyelerinin, düşük statülü olanlarınkinden 'daha olumlu duygular (memnun, rahat, mutlu) bildirdikleri'ni göstermektedir. Bu araştırmacılara göre, grup üyelerinin gözünde grup statüsünün yüksekliği, özdeşleşme ve memnuniyetten başka, öz-saygı düzeyinde de yansımaktadır. Bu konuda genellemeden kaçınarak denilebilir ki, yüksek statülü bir grubun üyeleri, kendilerini diğer grupların üyeleriyle karşılaştırmaya girdiklerinde, kendi lehlerinde

bir sonuca varma olasılıkları daha yüksektir. Kaldı ki literatürde mevcut pek çok veri ve bulgu, grup statüsünün yüksekliğinin, burada ele almayacağımız, algısal, psikolojik, atıfsal, davranışsal, vb. sonuçları olduğunu ortaya koymaktadır (Ellemers ve Baretto, 2001). Bu saptamalar, bir ulusun algılanan statüsünü artırmaya yönelik bir etkinlik olarak nitelenebileceğimiz resmi tarih yazma etkinliğinin kolektif kimlik inşası planında ne denli ödüllendirici olduğunu göstermektedir.

Kuşkusuz bu kimlik inşa dönemi sonsuz olamaz; Türk toplumunun bugün, yüceltilmiş *(sublimé) veya bastırılmış (refoulé)* bir geçmişe kuruluş yıllarındaki ölçüde ihtiyacı yoktur. Bu ihtiyaç, çeşitli alanlarda toplumun kaydettiği başarılara bağlı olarak azalacaktır. Kaldı ki hatalarına karşıdan bakabilecek bir birikime, olgunluğa ve hatta bilgeliğe sahip olmak da önemlidir ve Türk toplumu, bu düzeyden çok da uzakta değildir.

Ancak bunun siyasal bir dayatmanın veya oyunun parçası gibi algılanması halinde, bir savunma refleksinin uyanacağı da açıktır. Bellek görevinin, peşinen deklare edilmiş bir 'soykırım' yargısının kabulü olarak tanımlanması, Makyavelik bir oyun olarak görülecektir. Osmanlının son döneminden itibaren, yakın tarihimizdeki olaylarla ilgili olarak, Türk toplumunun yanı sıra da bu olaylarda yer alan aktörlerin ya da toplulukların da (örneğin; Ermeni, Rum, Rus, İngiliz, Fransız, Amerikan, vb) bellek görevi vardır. Tarihsel olaylar, sadece bir grup insanın tek başına oynadığı ve diğerlerinin seyrettiği bir tiyatro oyununun epizodları olarak görülemez.

İlk adım olarak, tarihte cereyan eden tüm katliamlar veya toplu kıyımların, 'soykırım'dan ayrılması gerekir. Katliam bir tarih kavramıyken, soykırım bir hukuk kavramıdır. Bellek görevi açısından, hukukun karara bağlamadığı tüm olayları, brüt çıplaklıklarında ele alıp kavramak daha uygun.

Kaldı ki katliam *(massacre)* teriminin dahi kullanımı, belirli kıstaslara bağlı görünüyor. Semelin'in (2005) analizi, iki aşama ayırt ediyor katliamlarda:[248] Öncelikle katliama götüren rasyonel kararlar silsilesi, sonra da bireylerin öldürme çılgınlığına ve irrasyonel uçlara kaydıkları bir eyleme geçiş aşaması. Buna göre katliamlar insanların deliliğine atfedilemez; bu pratiklerin rasyonel yanları ve eylemlerin faillerinin politik amaçları vardır. İrrasyonellik bunun ardından gelmektedir. Auschwitz'e kadar uzanan süreçte paranoid öğeler öne çıkmakta, failler, bu özel bağlamda hezeyana kapılmış gibi davranmakta ve çifte kişilikler (iyi aile babalarının ca-

nilikleri) görülmektedir. Semelin bir Matruşka (iç içe geçen Rus Bebekleri) mantığı içinde üçüncü bir süreç ya da olgu daha ayırt eder. Rasyonel - irrasyonel, normal - patolojik karşıtlıklarının ötesinde imajiner/muhayyel bir öğe vardır. Katliamları anlamak için zamanda geri gitmek ve insanların kültürel temsillerine bakmak gerekir. Zira katliamlar belirli bir -zihinsel temsil sürecinin ürünüdür; bu süreç, diğerini marjinalleştiren, aşağılayan, alçaltan, hatta yok ettiren bir vizyon oluşturur.

Semelin, katliamlarda modernliğin çeşitli özelliklerinin (sanayileşme, Taylorizm, insanın araçsallaştırılması, ırkçı milliyetçi görüşler, Sosyal Darvinci teoriler, vb) etkili olduğunu savunan yazarları (George Mosse, Enzo Traversa, vb) kısmen haklı bulmakla birlikte, asıl etkenin kolektif temsiller olduğunu belirtir. Ona göre ideoloji (kolektif temsiller), insanların eylemlerini meşrulaştıran bir çerçeve, bir haklılaştırmalar repertuarı oluşturur. İdeoloji ile muhayyile birbirine eklemlenir. Toplumdaki entelektüeller bir takım 'anlam çerçeveleri' yaratır; 'kimlik müteşebbisleri olarak kriz zamanında düşman figürleri oluştururlar. Buna propagandanın ve rivayetlerin de etkisi eklenince, toplumda heyecan dalgası yayılır. Katliamın, grup konformizmi, otoriteye itaat, ideoloji, sertleşme gibi genel ve duruma göre doğaçlama ortaya çıkan öğeleri vardır. Eyleme geçişte, 'her şeyin mümkün olduğu' bir 'dünya dışına' kayma görülür ve sonradan bu eylemlere haklı nedenler bulunur. Semelin, katliamlara karışmayanların, reddedenlerin daha özerk ve diğerinin acısına daha duyarlı kişiler olduklarını kaydeder.

1980'lerden bu yana giderek artan oranda ve hemen her yerde 'bellek görevi'nden söz ediliyor.[249] Kavramın açık bir tanımı yok. Vigne'nin (1997) ifade ettiği gibi, neyin hatırlanması gerektiğini belirtmiyor; naif bir yaklaşımla, anıların pek çok unutma, transfer, bastırma ve zaman aşımı (forclusion) içinde toplumun siyasal ve medenî (civique) ihtiyaçlarına göre sürekli olarak yeniden kalıba sokulduğunu, biçimlendirildiğini dikkate almıyor, bir veri olduğunu var sayıyor.[250] 'Bellek görevi' fikri, II. Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkmış ve savaş sonrası doğmuş olan ve hiçbir şey hatırlamayan nesillere yüklenen bir görevdir.[251] Finkielkaut'a göre bunun anlamı Nazi soykırımını, sadece tarihin objektifliğine bırakmayı kabul etmemek ve yaşamadığımız bir olayın çağdaşları olarak kalmaktır. Bellek görevinde, önce geçmişin uzmanlarının halkın zihnini, yükünden boşaltmak yerine kendi bilgileriyle sürekli beslemesi söz konusudur. İkinci olarak, bazı olaylar konusunda, etik tarafsızlık, olaylardan kopma veya mesafe koyma söz konusu olamaz. Örneğin Auschwitz karşısında Spino-

za'nın ünlü ilkesi[252] uygulanamaz ve duygularından kaçınılamaz. Bu durumda şu soru sorulmaktadır: İnsan tarihini dolduran pek çok başka acı olaylar var iken, niçin sadece "Auschwitz için gözyaşı dökülüyor? Bu geçmişi, günümüzün üstüne asmak ve onun, onu yaşayanlar için ifade ettiği bunaltıcı özelliğini muhafaza etmek niye?" (s. 90).

Finkielkraut bunu şu şekilde cevaplar: Bunun cevabı, sistematik ceset imalatı karşısındaki sessiz tiksintidedir. Bu olayda barbarlık, sanayinin ve bürokrasinin biçimlerinde cereyan etmiştir.. Cereyan eden şey, kırmızı ve grinin, şölensel coşku şiddeti ile günlük monotonluğun evliliğidir. İnsanî banallik, insanlık dışı olanın hamili olmuştur. Yönetim, şiddeti görev edinmiştir. Teknik kompetans, soğuk ve kolay bir şekilde, kıyım çılgınlığının hizmetine girmiştir. Ve Yahudiler, bunun kurbanı olmuştur. Bu katliam, Avrupa'nın en gelişmiş devletlerinden biri tarafından yapılmıştır. Uygarlığımız, uygarlığımızın silahlarıyla öldürmüştür. Nasıl çevirelim ki sayfayı?.. Yahudilerin yok edilmesinin bizi bu denli meşgul etmesi, olayın esrarını anlayamamamızdan ve yaşadığımız dünyayı ondan tümüyle muaf tutamayışımızdandır. Furet'nin deyişiyle "Auschwitz, kendimiz hakkında sonu gelmez bir ürperti duygusunu besliyor". Batı hümanizminin ve ilerleme fikrinin bundan aldığı yaralar, kısa zamanda iyileşmemeli (s. 91). Teknik ve endüstriyel modern uygarlıkta bir fay meydana gelmiştir ve bellek görevi bizim çatlağı kapatmamızı yasaklamaktadır.

Finkielkraut, bu kafa meşguliyetini, militanların tutkulu takıntısından *(obnubilation)* ayırır. Ona göre bunlar aşırı bellek takıntılıdır *(hipermnezik)*, fanatikleşmiştir: Pesimizm içinde gayet sıcaklardır; ne iyi sürprizlerden, ne kötü karşılaşmalardan çekinirler. Onlarda hiçbir fay yoktur. Entelektüel ve duygusal zırhları, deliksizdir. Travmatik geçmiş, onların güvenliklerinin ebedi dayanağıdır. Daha önce olmamış, hiçbir şey olamaz, yeni, otomatik olarak eskiler arasında tasnif olur; bilinmeyen şey, kısa zamanda kendini deşifre eden tanıdık bir şeydir. Bunlar için her şey *'deja-vu, deja-vecu, deja-souffert'*dir (daha önceden gördüm, yaşadım, acı çektim). Geleneğin bilgisi ve acı deneyimi, olayı boğar ve gelecek üstünde hâkim olur. Anlamak için, anlamış olmak yeter. Bu takıntılı bellek, cezp ettiklerini başkalarının yerine koyma çabasından esirgeyen tembel bir bellektir. Bu tembel bellek, aynı zamanda unutkan bir bellektir. Zira an'ı unutmaktadır. Woody Allen'in Deconstructing Harry filminde betimlediği ve PIP etkisini yansıtan 'en' Yahudiler (Jewish with a vengeance)

kipa takarlar, ama bunu Yahudi kimliklerini afişe etmekten ziyade kendileri gibi düşünmeyen ve kipasız Yahudileri Judaizmden dışlamak için yaparlar. Bu siyaha boyayıcılar, hasımlarının argümanlarıyla hiçbir zaman karşılaşmazlar. Tek başlarına karar verirler. Zihinleri, bir başkasının haklı olabilme ihtimaline kapalıdır. Onlar için siyasal alan, görünüşte bile, tartışmalar içermez; siyaset onların temsil ettikleri iyi ilke ile dünyanın sonsuz kötülüğü arasında radikal bir çatışmadır. Finkielkraut'un bu betimlemesi, varlık nedenini ve yaşamlarının anlamını, travmalarda bulmuş pek çok diaspora militanına uygun düştüğü gibi başkalarının travmaları üzerinden siyaset yapan ve mahkumiyet kararı veren parlamentoların yaklaşımını da anımsatmaktadır.[253] Bu düşüncelerden hareketle diyebiliriz ki anıtlarıyla, ritüelleriyle ve anma törenleriyle travmalar, bazı grupların resmi belleğidir.

Bu örneklerde de görüldüğü üzere, *belleğin sosyal kullanımı, bazen grup içi, bazen de gruplar arası ilişkiler açısından yapılmaktadır.* Bu önemli bir ayrımdır, çünkü doğurguları farklıdır. Licata ve Klein (2005, s. 246) literatürde iki kavram ayırt eder: Kökensel bellek (Viaud'dan) ve emsal bellek (Todorov'dan). Bunlardan ilki, kimlik tanımlamada kullanılır, ikincisi ise daha ziyade dıştan empoze edilir ve travma yaratan bir olaya gönderir. Örneğin azınlıklar, kendilerini kurban göstererek ve çoğunluğun zulüm veya baskıcı rolünü hatırlatarak, çoğunluğun kimlik duygusunu sorgular: Fransa'yı, kendilerini terk etmekle suçlayan Harki'lerin (Cezayir savaşı sırasında Fransız üniforması taşıyan Cezayirliler) talepleri bu niteliktedir; Amerikalı Afrikalılar, kendilerinin köleleştirilmesi ve tehciri konusunda aynı yönde suçlamalar getirmektedir.[254] Diaspora Ermenileri'nin belleği kullanımı da 'emsal bellek' yönündedir.

Licata ve Klein'a (2005) göre bellek, sadece, kimlik teşekkülünün ve korunmasının faktörlerinden biri değil, onun tözüdür. Bu açıdan grubun otobiyografisine tekabül eder ve bu otobiyografi, ancak bir öykü/anlatı biçiminde olabilir;[255] yıllar içinde tutarlılık sağlama bir yana, grubun deneyimine bir anlam verir (Lasszlo, Ehmann ve Imre, 2002).[256]

Bu husus tarih ve bellek arası gerilimin kaynağıdır. Bir toplumun geçmişi hakkında kolektif belleğinde işlediği öykü, en azından bu belleği taşıyanların gözünde, 'tarih' formunu alıyor, tarihe ikame oluyor. Esasen 'resmi tarih' denilen şey de, bir tür kolektif bellek olarak görülebilir. Zira bu tarih, toplumun geçmişini görmek istediği tarzda bir söylem üstüne kuruluyor. Ancak kolektif belleğin tarihi 'saptırma'sının tek örneği, resmi tarih değil. Bu etki çok daha yaygındır. Nora'nın 'Günü-

müzde tarih, kolektif belleklerin baskısı altında yazılıyor" sözü bu olgunun açık bir ifadesidir. Bunun paralelinde, bölgesel, cemaatsel, mesleki, vb. bellekler çoğalıyor ve ulusal bellek geriliyor. Çünkü herkes, kendine özgü bir kimlik peşine düştüğünde, kimlik inşasının gereklerine uygun bir geçmişe sahip olmak, ulusal bellekten koparak kendisi için bir geçmiş yaratmak gerekiyor.

IV. 2. Siyasal Toplulukta Ötekilerin Konumu: Ulusal Kimliğin İnşası

"Hiç kimsenin yazamayacağı kitaplar arasında en imkânsız olanları, uluslar ve ulusal karakterler hakkındaki kitaplardır"

J. Barzun

Bir toplumun farklı olanı kavrayış biçimi, siyasal örgütlenmesinde de yansır. Farklı olanı (öteki, başkası, diğeri, yabancı) kendimizden tamamen farklı, tümüyle apayrı, bir başkasıyla bütünleşmesi imkansız, yani radikal bir öteki olarak görmek ile bizimle ortak özellikler taşıyan veya herhangi bir bakımdan benzer olan, bütünleşme kapasitesine sahip bir öteki olarak görmenin siyasal örgütlenme tarzındaki yansımaları aynı değildir.

İkinci olarak farklılıkların bir arada yaşama modeli de önemlidir. Bu yaşama, yan yana, bitişiklik, komşuluk, tarzında olabilir veya iç içelik, karışma tarzında olabilir. Bunlardan birinin veya diğerinin tercih edilmesine bağlı olarak farklı örgütlenme biçimleri doğar.

IV. 2. a. Ulusun Kavramsallaştırılması

"Halkların zoolojisi yoktur"

Husserl

Yukarda belirtilen hususlar, siyasal topluluğun, yani ulusun kavramlaştırılmasında, iki farklı modele gönderir. Ancak bu sorun, daha genelde, bir kavramın oluşturulmasında izlenen farklı yaklaşımlarla da ilgilidir.

Bunu Kintzler'in (1996)[257] analiziyle şu şekilde açabiliriz. Çeşitli genel fikirler gibi halk kavramı da, ya birleştirme yöntemiyle ya da soyutla-

ma yöntemiyle oluşturulabilir: Birinci halde, etnik, ırksal veya kültürel bir anlayışla, bir takım gözlenebilir özelliklerden (davranışlar, ritler, alışkanlıklar, töreler, inançlar) hareketle bazı insanlar birleştirilir: Camiye gidenler veya camiye gitmeyenler, çok eşliler veya tek eşliler, falanca bölgede oturanlar veya oturmayanlar, bir tarikatın (ya da bir etnik grubun) üyesi olanlar veya olmayanlar, et yiyenler veya ot yiyenler, beyazlar veya siyahlar, vb. *Bu tarz birleştirmeler daima bir dışlama varsayarlar.* Bu tür bir kavram oluşturma, uzun bir dönem boyunca, ırkçı kategorilendirmelerin temeli olmuştur. Burada, kendi kendimize oluşturmadığımız bir dış ilkeye, tartışmasız kabul edilen ve inanılan bir şeye göre toplanılır, meşruiyet sorunu yoktur. *Ulus, bir soy, bir boy veya bir renk topluluğudur.*

İkincisi, politik birleştirme tarzıdır. Burada halk kavramı, olgusal cevaplara göre veya inançlara dayandırılarak doğrulanmaz. İnsanların bir halk olarak toplanması, doğal bir veri gibi düşünülmez. Bu düşünce tarzı, köklerden kopmayı, geçmişe sırt dönmeyi istemez, sadece onları temel veri olarak almamayı içerir. *Ulus, bir soy, boy veya renk topluluğu değildir.* Kintzler'e (1996) göre politik toplanmada, halk, kendini, temellendirilmesi gerekli bir inşa olarak temsil eder. Bu temeller konusunda, bir geleneğe veya kutsal bir güce değil, kendine hesap vermek durumundadır. Politik, inşacı yaklaşımda, hiç kimse, bir aidiyet zorunluluğuna tabi değildir ve hiç bir cemaat, kendi dünya görüşü adına hüküm süremez.

Bu analize göre iki anlayıştan birincisi, kendi kendini sunan bir şeye gönderdiğinden her türlü entegrasyon fikrini dışlar; zira eğer bir başkası kendini sunarsa, başkası olarak sunacaktır; burada iki şey mümkün; bu başkası ya dışlanır, ya benzer kılınarak yutulur. Irk, kan, dinsel veya etnik aidiyet terimleriyle düşünüldüğünde hedef, dışarıda genişleme, içerde tek biçimlileşmedir.

Bu iki kavramlaştırma tarzı, teorik bir kurgu olmayıp, bir takım tarihsel olguların da ifadesidir ve daha açık bir deyişle 19. yy. dan itibaren Avrupa'da beliren iki ulus anlayışına tekabül etmektedir. Bunlar kontrata ve kolektif ruha dayalı ulus anlayışlarıdır.[258] Bunlara cumhuriyetçi ulus ve cemaatçi ulus anlayışları da denebilir. Kabaca belirtilirse, kontrata dayalı ulus *(nation-contrat)*, yasa önünde eşit vatandaşların iradi katılımıyla serbestçe oluşan ulus anlayışını; kolektif ruha dayalı ulus *(nation-genie)* ise, bir tarihin ürünü, anıların ve geleneklerin tezahürü olan ulus anlayışını ifade etmektedir.[259]

Bu iki anlayıştan birincisi, Aydınlanma felsefesinin devrimci söyleminde ifadesini bulduğundan "devrimci ulus anlayışı" olarak da nitelendirilmiştir. Burada ulus yurttaşlar topluluğu olarak tanımlanmakta, tarihsel veya kültürel topluluk (etni) biçimlerinden ayırt edilmektedir. Bazı yorumculara göre Herder'in Volkgeist kavramına dayanan ikinci anlayış ise romantik felsefede ifadesini bulmuştur.

Renaut'nun (1991) incelemesine dayanarak bu anlayışları şu şekilde özetleyebiliriz. Kontrata dayalı ulus anlayışı, Sieyes'in "ortak bir yasa altında yaşayan ortaklar birliği" olarak tanımladığı bir ulusa gönderir. Bu ulus, hakları ve görevleri bakımından eşit olan ve bu eşitliği karşılıklı olarak kabul eden insanlardan oluşur; kısacası ulus, sosyal kontratın ilkelerine katılma üzerine temellenmiş ve özgür bir ortaklıkta iradi bir birleşmeyi içerir. Bu anlayışın ideal-tipinden hareketle Renaut, kontrata dayalı ulus tipinin mantıksal bazı karakteristiklerini ortaya koymaktadır. Bence bunlardan üçü özellikle önemlidir:

- İlk olarak, buradaki ulus anlayışında inşacı bir perspektif hâkimdir; ait olunan bir bütünden ziyade, sözleşmesel bir bağdan itibaren, inşa edilen bir yapı söz konusudur. Ulus, iktidarı genel iradeye devretme kararını veren ve sözleşmeye katılan insanların bütünüdür. Politik olarak, bu ulus fikrinin ufku, İnsan Hakları Deklarasyonu'nda yazılı ve kamu önünde açıklanmış ilkelere iradi katılım tarafından tanımlanmış demokratik topluluktur. Dolayısıyla, bu mantığa göre, dünyada pek çok politik rejim olduğu için pek çok ulus vardır; uluslar arası fark politiktir, olgusaldır, ama doğal, yani aşılamaz değildir.
- İkinci olarak, milliyet doğal bir belirleme değildir, bir ulusun üyesi olarak doğulmaz; ulusa mensubiyet, demokratik topluluğa veya sosyal kontrata iradi bir katılım edimiyle gerçekleşir. Böylece, milliyet, vatandaşlıkta emilir/erir. (Nitekim Oktay'ın (1995) belirttiği üzere, Fransa'da 1793'te Fransız Musevileri hakkında çıkarılan bir yasanın gerekçesinde şöyle denmektedir: *"Musevi'ye, Musevi olması dolayısıyla hiçbir şey, Fransız yurttaşı olması dolayısıyla her şey"*.
- Üçüncü olarak, bu anlayışın yol açtığı dinamik, kozmopolitizme elverişlidir; mademki bu ulusun ilkeleri, hukuki anlamında bir hümanizmin ilkeleridir (insan hakları), öyleyse demokratik topluluğun (komünote) tüm halklara genişlemesiyle bu ulus diğerlerinden fark-

lı olarak var olmayacaktır; bu ulus kozmopolitizmin ve sürekli barışın ufkunda ve kendi kendinin ortadan kayboluşu temelinde düşünülmelidir.

Kontrata dayalı ulus anlayışının karşıtı olan ve "romantik ulus" olarak da adlandırılan ikinci anlayışta ulus, tarihin ürünü, "topluluğun kolektif ruhunun ifadesi" (Joseph de Maistre) olarak kavramsallaştırılır. Burada özgür ortaklık fikrinin yerini kapsayıcı bütünsellik; geleceğe açık inşa fikrinin yerini, geçmişte kök salmış gelenek; düşünülmüş katılım fikrinin yerini, yaşayan bir ırk ve dil topluluğuna mensup oluşun organik doğal bağları fikri alır.

Bu iki ulus tipi ayrımı oldukça genel bir ayrımdır. Huntington da (2004) genellikle iki tür ulusçuluğun ve ulusal kimliğin varlığının kabul edildiğine işaretle, bunları Fransız ve Alman, medeni ve etnik, politik ve kültürel, devrimci ve kabileci, liberal ve bütünsel, rasyonel-işbirlikçi ve organik-mistik, yurtseverlik ve ulusçuluk terimleriyle adlandırmaktadır.

İnşacı ulus (ya da Fransız cumhuriyetçi ve Amerikan liberal ulus anlayışı ya da cumhuriyetçi liberal ulus anlayışı) ve *cemaatçi ulus* (kolektif ruha dayalı) olarak da adlandırabileceğimiz bu iki tarz, ulus ve devletin birbirine öncelikleri bakımından da farklılaşırlar. Cemaatçiler *'Önce ulus, sonra devlet olmalı'* anlayışındadır; zira bu anlayışta, devlet, kendi dışında bir töz olarak zaten var olan bir varlık'a (entite), bir ırk topluluğuna ya da etnik gruba dayanır. Kontrata dayalı ulus ise, ulusu, siyasal örgütlenmenin bir sonucu olarak görür; sanıldığının aksine Avrupa uluslarının kuruluş süreci, bu şemaya daha uygundur. Örneğin İtalyan ulusu, İtalya Birliği'nin ve devletin kurulmasından sonra yaratılmıştır (Mazzini) ve "Fransızlar, cumhuriyetin icadı" (*Sciences Humaines*, n. 144, 2003) sayılmaktadır.

ABD'inde Amerikalılık, doğal bir süreç içinde kendiliğinden ortaya çıkmamıştır. Chicago Ekolü'nün çalışmalarında da yansıdığı üzere, farklı kökenden gelen insanların bir takım norm ve değerler etrafında bütünleştirilmesi, 20. yy. başlarında önemli bir sorun olmuştur. Amerikan Basın Organizasyonu yöneticilerinden Kellor'un 'Amerikanlaştırma'nın nasıl yapılacağı'na ilişkin 1915 tarihli söylemi bunun pek çok göstergesinden biridir. Stuart Ewen'in (1983) naklettiğine göre, Kellor, Amerika'nın idealleri, kurumları, yasası, düzeni ve refahı, henüz tüm göçmenlere satılmadığını, Amerikan yaşam tarzları ve ürünlerinin, ülkede yaşayan herkes tarafından satın alınmadığını belirtmekte ve Amerikanlaştırmanın gereğine

işaret etmektedir. Ayrıca bunun için en etkili yol olarak, ulus düzeyinde reklâm yapmayı önermektedir.

Bu programı değerlendiren Paicheler (1996, s. 95), 20. yy. başında ABD'de siyasetçilerin, iş adamlarının ve onlarla bağlantılı olarak çalışan reklâmcıların programını şu şekilde özetlemektedir: Ortak davranışları benimsetme yoluyla farklılıkları silmek, homojenleştirmek, tekillikleri ortadan kaldırmak. Bunlar ABD'de dönemin sosyal psikoloji teori ve pratikleriyle de büyük bir paralellik göstermektedir. Tüm bilgiler, etrafında sağlam bir konsensüs bulunan üniter bir toplum projesi etrafında eklemlenmektedir. 1910'lardan itibaren kullanılan incelikli teknikler, davranışları ölçme, sınıflandırma, repertuarlaştırma, mertebelendirme ve homojenleştirme yönünde ustalıkla işletilmiştir.

Huntington'da bu sürecin bir başka boyutuna işaret etmektedir: Amerikan ulusal kimliği, Jefferson tarafından tanımlanan 'Amerikan Ruhu' (veya doktrini) etrafında inşa edilmiştir (Huntington, 2004).[260] Bu inşada, aynı bayrak altında yapılan savaşların da büyük bir payı vardır. Huntington'a göre Fransızlar, Hollandalılar, İspanyollar, Prusyalılar, Almanlar ve İtalyanlar savaş potasında ulusal kimliklerini biçimlendirip belirginleştirmiştir. Çeşitli halklar, kendilerini diğer gruplardan ayrıştırmak için verdikleri savaşlarla ulusal kimlik duygularını geliştirmişlerdir.

Ulus-devletler, genelde, inşacı bir perspektiften hareket ederek, coğrafi sınırları içersinde, politik, sosyal, kültürel, tarihsel, mitsel ve dinsel bir bütün gerçekleştirmeye çalışmıştır. Bu perspektifte, Devlet, ulusun ve toplumun birlik ilkesi olarak görülmüş ve "ulusal kültürle eşleşmiş Ulusal-Devlet" modeli çerçevesinde modernlik ile ulusal-devlet tekabüliyeti kurulmuştur (Touraine, 1992): Uzunca bir dönem dünyaya egemen olan modernlik anlayışı çerçevesinde rasyonellik, ekonomik alanın özerkliği ve ulusal devletin yaratılması ilkelerine dayanmaktadır; modernlerin iddiasıyla, bu-rada kültürel, ekonomik ve siyasi ilkeler birbirine bağlanmaktadır. Köy topluluklarından kent topluluklarına, ardından ulusal devlete geçiş olgusu ile ekonomik mübadelelerin sınırlarının genişlemesi ve giderek ekonomik, siyasi ve kültürel bakımlardan açık ve birleşik bir mekânın yaratılması, yani ekonomik ve kültürel olarak birbirinden farklı bölgelere aynı kuralların dayatılmasıyla ulusal mekânın birliğinin sağlanması olguları birlikte gerçekleşmiştir.

Milliyete girişi, ilke olarak iradeye bağlayan ve yurttaşlığı soydaşlığa üstün tutan cumhuriyetçi ulus anlayışı bir ulusa dahil olmayı, sonradan

edinilebilir özelliklere dayandırması, farklılıklar bağlamında 'ulus inşası'nı mümkün kılmaktadır. Burada grubu nitelendiren şeyler, o grubun soy kütüğünden kaynaklanmayıp o topraklarda belirli bir süre yaşamakla, inanç ve değerlerle, yaşam tarzlarıyla, dil ve kültürle ilgili olmaktadır. Bu tür özellikler sonradan kazanılabilirler.

Bu model, yukarıda işaret ettiğimiz politik kontratın bireysel nitelikli oluşuna uygun olarak, özü itibariyle bireysel bir modeldir, yani gruplara, cemaatlere dayanan bir model (komünotarist model) değildir, kişilere, bireylere dayanır. Bu modelde her insan, mensup olduğu cemaatten bağımsız olarak kendisinde değerlidir. Bir başka deyişle, insan cemaati nedeniyle değil, kendiliğinde değerlidir; örneğin, bir insan Boşnak, Kürt veya Sünni olduğu için değil, kendiliğinde değerlidir. Burada temel bir eşitlik ilkesi söz konusudur. Herkes kendi farklılıklarını/özelliklerini korur; ama bu farklılıkların hiç biri, onun haklarından yararlanması ve görevlerini yapmasında dikkate alınmaz. Cumhuriyet, ancak özgür bireylerin topluluk haklarını tanır; bireyi, cemaatinde yer alıp almayacağı veya ne ölçüde bağlı olacağı konusunda serbest bırakır; fakat gettolaşmaya karşıdır. Herkesin kendi köşesine çekilmesini; aşiret veya tarikatın yaşam tarzına hapsolmayı, kısacası kimliksel kapanmayı sakıncalı bulur.

İnşacı model, açık bir modeldir. Toplumda norm gücündeki adetlerin, törelerin, insani alışkanlıkların sosyal entegrasyonu engellememesini, dışlama ve kapanma nedeni haline gelmemesini gözetir. İnşacı ulus modelinin dıştan katılmaya açıklığı, insan toplulukları arasında aşılamaz farklar gören ırkçılık anlayışlarıyla ters düşmesinde de belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki burada söz konusu olan *farkçı ırkçılık*, Taguieff'in (1987) önemle vurguladığı gibi ikili bir mantıkla işlemektedir; *eşitsizlikçi ve farkçı mantıklar*. Bunlardan eşitsizlikçi olanı dışlamaya yöneliktir, farkçı olanı ise ilişkiyi koparıcı, ayırıcıdır; ezmekten ziyade ayırmaktan yanadır.

İleriki bölümlerde tekrar ele alacağımız ırkçılığın bu iki boyutluluğu, pek çok yazarın ortak gözlemidir. Örneğin Finkielkraut'un deyişiyle, ırkçılık aynı bir ad altında, farklı şeyleri birleştirir. Birincisi, aynı bir değerler ölçeği üzerinde, tüm ulusları birleştirir; ikincisi varoluş tarzlarının emsalsizliğini, karşılaştırılamazlığını savunur; birincisi zihniyetleri mertebelendirir, ikincisi ise insan türünün birliğini zerrelere bölüp parçalar; birincisi tüm farklılıkları aşağılığa dönüştürür, çevirir, ikincisi farkların aşılamaz,

dönüştürülemez, mutlak niteliğini vurgular; birincisi sınıflandırır, ikincisi ayırır. Bunlardan birincisi apartheid'in mantığıdır, ikincisi ise ayrılıkçı hareketlerin.

Wolkgeistçı anlayış kendi kendine dayandığından, dıştan katılımı engeller; azınlıklara ya da başka etnik kökenden gelenlere kapıları kapatır; üstelik pek çok etnik ayrılıkçı harekette ve kimlik siyaseti güden cemaatçi akımlarda görüldüğü üzere, bir üst paydada birleşmeyi de imkânsız görür; bu tür hareketler, kendilerinin 'kendilerinden başka bir şey olamayacakları' iddiasıyla, hem genel insanlık paydasında birleşmeyi reddedecektir ("insan olunamaz"), hem de diğerleriyle bir ulus çatısı altında birleşmeyi.

Bu iki anlayış, başta da belirttiğimiz gibi, Ötekilik'in biri olağan, öbürü radikal iki biçimi gibi de düşünülebilir. Olağan ötekilik durumunda, ben veya biz ile diğerleri arasındaki fark, aynı çizgide (continuum) veya yelpazede yer alan iki insan arasındaki farka benzer; bir tür derece farkı gibi aşılabilir; ortaklıklar kurulabilir. Radikal ötekilik durumunda ise ben veya biz ile diğeri arasında ortak hiçbir şey yoktur; zira ontolojik bir fark vardır. Radikal farklılık, bir grubun üyelerini, 'insan-değil', insanlık dışı görmeye kadar varabilmektedir. İnsan haklarının giderek evrensel bir nitelik kazandığı günümüz dünyasında, radikal ötekilik'in meşrulaştırılmasının imkânı yoksa da, kimlik siyaseti güden hareketler, en sert biçimlerinde gizil olarak bu anlayışı taşımaktadır. Bu hareketler, kimlik politikalarını, kendilerine radikal olarak öteki muamelesi yapıldığı iddialarına dayandırmaktadır. Zira mağduriyet duygularının bir anlam veya haklılık kazanması, ancak bu koşulda mümkün görünmektedir. Dolayısıyla psiko-sosyal gerçeklikte, gruplar arası ilişkiler, savaş ve çatışma, ırkçılık ve fanatik hoşgörüsüzlük durumları dışında, olağan ötekilik üzerinden işlemektedir. Bu durumda, belirli bir toplumdaki tüm sorunlu gruplar arası ilişkilere (etnik veya dinsel azınlıklarla, marjinal gruplarla, norm dışı veya sapkın olanlarla, kadınlar, çocuklar, akıl hastaları, yaşlılar, homoseksüeller, suçlular ve benzerleriyle ilişkiler) radikal Öteki paradigmasıyla yaklaşmak, doğru görünmemektedir.

Öte yandan önceki bölümlerde, özselleştirme konusunda ortaya konduğu üzere, radikal ötekilik, özsel bir farklılık ifade etmektedir. Ve bu farklılık, ötekileştirilen bir grubun üyelerini, bilinçli bir şekilde yapılmasa da, insanlık dışına itmeye kadar varmaktadır. Bu durumda, her-

kes kendi kaderine hapsolmakta ve dünyanın mevcut durumu haklılık kazanmaktadır. Unutulmamalı ki, bu tür bir eğilim, çoğunluğu kıyasla daha olumsuz bir durumdaki azınlık gruplarının aleyhine işlemektedir. Özselleştirme, ötekileri dışlamak kadar, kendini de onlardan ayırmak demektir. Avrupa ülkelerindeki şoven partiler, yabancı işçilere 'siz bizden farklısınız' demektedirler. AB içinde Türkiye'ye karşı olanların söylemi de buna benzemektedir. Birbirini özselleştiren iki grup arasında bir ortak dil bulmak ve iletişim kurmak mümkün değildir. Radikal ötekileştirmenin, ayırmak dışında bir siyasal projenin parçası olması da çok zor görünmektedir.

İnsanın kendini diğerlerinden ayırarak benliğine sarılmasının ve ötekine bakışının farklı yolları vardır. Rousseau'nun öz-sevgi (amour de soi) kavramı, bireyi doğal olarak kendisinden kaygılanmaya sevk eden bir duygudur, bu duygu bireyin kendi hayatını bir amaç olarak görmesinin kaynağıdır; pozitif bir duygudur.[261] Bu durumda Diğerinin/Ötekinin yeri nedir?

Bu hususta Delamarre şu değerlendirmeyi yapar (1996, s. 33): Rousseau'da öz-sevgi tek etmen değildir, acıma/merhamet duygusuyla dengelenir. Merhamet benzerimin acı çekişini görmekten doğal bir tiksintidir ve üstelik acı çekenle özdeşleşmeyi de içerir. Bu duygu, sadece kendi acımla veya zevkimle doğrudan ilgilenmemi öneren bir egoist düşünce gelişimiyle kırılır (Öz-sevginin, benlik sevgisi tarafından baştan çıkarılması). Bu egoizm iki yoldan kırılabilir: Önce, merhamet duygusu içinde, diğeriyle karşılıklılık ilişkisine girmemi sağlayacak tarzda düşünme, ötekini kendime benzer olarak görmem dolayısıyla acı çektiğini anlama ve 'kendime yapılmasını istemediğim şeyi başkasına yapmama' noktasına gelmektir. Ve daha sonra öz-sevgiyi diğerine yaymak, genişletmek ve onu, karşılıklılık normu devreye girmeden kendim gibi sevmektir. Bu noktada, acıdan hoşlanmama ilişkisi aşıldığından merhamet de aşılmış olur. Dolayımsız duyular düzeninden akıl düzenine, bir başka deyişle merhametten tüm insanlara yönelik olan saygıya geçilmiş olur.

Bu bir anlamda, sadece yakınlarından, karşılaştıklarımdan kaygı duymayı ifade eden yakın düzenden uzak düzene geçiştir.[262] Köy veya kabilenin ötesine geçmektir. Cemaatçiliğin yakın düzeninden cumhuriyetçiliğin uzak düzenine geçiştir. Ve bu anlayışta ilke olarak, öteki ya da ötekilik söz konusu değildir.

IV. 2. b. Entegrasyon ve Kültürler

"İddiam şu: Eğer farkın avukatları, aynı zamanda eşitlik ve tanınmayı talep ediyorlarsa, imkânsızı istiyorlar demektir"

L. Dumont

Bir toplum farklı kültürleri veya gelenekleri barındırdığı zaman, bunları birlikte düşünmenin üç tarzı vardır (Costa-Lascoux, 1994);

- Birinci tarzda, farklı kültürler ya bir yerlere yerleştirilir ve aralarında ilişki olmaz *(insertion)*,
- İkinci tarzda içlerinden birisinde özümsenir ve silinirler *(assimilation)*
- Üçüncü tarzda ise birbirleriyle bir bütün içinde bütünleşirler *(integration)*.

Bu demektir ki, farklı kültürler hem kendilerini korumak, hem de bir arada yaşamak istediklerinde, entegrasyondan başka bir yol yoktur. *Entegrasyon, ulusun kontrat esasında politik bir topluluk olarak kavramsallaştırılması halinde anlamlıdır.* Çünkü bu tarz, zaten ve ancak entegrasyon yoluyla meydana gelebilmektedir. Bu anlamda hiç kimse, politik bir topluluğun doğal üyesi değildir; ama herkes üye haline gelebilir[263] Basitleştirmek amacıyla içinde, et ve ot yiyenlerin olduğu bir toplum düşünelim. Eğer et veya ot yeme, pek çok hayvan türündeki gibi, doğal ve değiştirilemez bir özellik gibi alınırsa ve bu özelliğe dayalı bir sosyal örgütlenmeye gidilirse, bir gruptan diğerine geçiş kapalıdır. Bu iki gruptan her biri, örneğin et yiyenleri bir araya toplayan grup, zaten 'et yeme' özelliği üzerinden tesis edildiğinden, ot yiyen biri bu grupta yer alamaz. Ancak sosyal örgütlenmeyi, iradi bir tercihe dayandırdığımızda, durum değişir. Zira bu temelde tesis edilen bir grup veya toplulukta ne et, ne de ot yiyenler doğal üyedir; ama ikisi de bu topluluğa mensup olabilir. Bu anlayış, çağımızın en önemli sorunlarından biri olan kültürel çeşitliliğin hayata geçirilmesine en uygun model olarak görünmektedir. Çünkü bu tarz, hem kökenlerin inkârını gerektirmemekte, hem de kökene bağlı olmayan siyasal bir çerçeve çizmektedir. Bu çerçevede kalınarak, hem tekil bir şey, hem de yurttaş olmak mümkündür. Herkes, kendisi olmaktan vazgeçmeksizin bir üst kimlikte birleşebilmektedir.[264] Geleneksiz, töresiz bir toplum yoktur. Her toplum bir

takım inançlar ve değerler sistemini barındırır. Bunlar geçmişin, tarihin köhne kalıntıları değil, toplumun yaşamı bakımından anlamlı ve işlevsel normlar bütünüdür. Entegrasyon ve dolayısıyla inşacı yaklaşım, normların varlığını aykırı bir durum olarak görmez. Entegrasyon, bir bakıma geleneklerin entegrasyonudur; dolayısıyla entegrasyon fikri, geleneklerle değil, gelenekçilikle karşıtlık içerir.[265]

Modern toplumlarda, bireyciliğin yol açtığı olumsuzluklar, sosyal bağın tesisi ve pekiştirilmesi yönündeki arayışları besliyor. Gelenek ve miras konusunu yeniden ve dikkatle gözden geçirmeyi zorunlu gören Guillebaud (1995), bunu, gerçekliğin bir talebi olarak niteliyor; geçmişle ilişki, hiçbir geriletici kader anlayışı içermez; gelecek ile geçmiş arasında, evet ve hayır şeklinde bir seçim yapmak zorunluluğu yoktur. Ona göre, çağdaş aptallıklar, informatiğin ikili (binaire) diliyle yakından ilgilidir. Söz konusu olan şey, geleneği restore etmek değil, onunla barışmaktır; geriye dönmek değil, bellekle yeniden bağlarımızı kurmaktır. Moderniteyi geriletmek değil, bir anlamda geleneği modernleştirmektir; yeni geleneklerin promosyonudur (Guillebaud, 1995).

Sözleşmeye dayalı ulus anlayışı, geleneklerle olduğu gibi, ulusal kimliği, bir 'kültür alanı' (kulturkreis) olarak gören anlayışlarla da hatalı bir karşıtlık içine sokulmaktadır. Burada hata, iki ayrı varlık alanını birbirine seçenek olarak konumlamaktır. Bir kültür alanının ya da coğrafyasının ifadesi olan kimlik -buna ifade kolaylığı açısından 'kültürel millî kimlik' veya 'kültürel topluluk olarak ulus kimliği' veya 'topluluk kültürü' denebilir-, bir devletin sınırlarıyla çakışmak zorunda değildir. Bu sınırlardan daha geniş bir coğrafyaya yayılmış olabilir. Veya daha dar olabilir ve bu durumda yayıldığı alanda mevcut farklı etnisite ve dillerin yaşama alanına tekabül eden mikro-kozmos'ları çerçeveleyen boşluklar oluşturur. Üstelik kültürlerin pratikte en azından temas noktalarında iç içe geçişi nedeniyle, aynı coğrafyayı ya da bunun bazı bölgelerini sahiplenen birden çok kültürel topluluk olabilir. Bu tür durumlarda, ulusu bir kültür alanına indirgemenin, siyasal açıdan sorunsal olduğu açıktır.

Kuşkusuz siyasal topluluğun öncesinde/ötesinde bir kültür alanı mevcut ve bunu görmezden gelmek mümkün değildir. Ama bir telif yolu bulmak gerekli. 20. yüzyıl başlarında Mauss'un (1913) tanımı temel alınarak ulus, bir 'uygarlık veya kültür alanı' içinde düşünülebilir. Bu alan, birden çok ulusun içine yerleştiği moral bir alandır ve bu alan içindeki her bir ulusal kültür, bunun özel bir biçimini oluşturur. Mauss'un bu perspektifi, Bal-

kanlardan Doğu Türkistan'a kadar geniş bir coğrafyaya yayılan ve bazı yazarların Türk 'milli kimliği'ni dayandırdıkları bir kültür alanını, çeşitli ulusal kimlik veya kültürler olarak düşünmenin mümkün yollarından birinin anahtarını sunmaktadır. Zira buradan hareketle, Türkiye Cumhuriyeti'nin yurttaşlık temelli ulus anlayışı ve ulusal kimliği, hem daha geniş bir kültür alanıyla ve bu alandaki diğer ulusal kültürlerle (Azeri, Özbek, Türkmen, vb) eklemlendirilebilir ve hem de kendine özgü bir biçim olarak ayırt edilebilir.

Öte yandan siyasal topluluk olarak ulus, bir başka kültürel zemine de sahiptir. Ancak bu zemin, farklı bir kültür katmanıdır. Cemaat *(community)* esasındaki bir kültürel topluluğun kültürü, teknik anlamda 'yakın düzen' kültürü, siyasal topluluğunki 'uzak düzen' kültürüdür. Birinci halde yakın ve sıcak temasta olunan önemliyken, ikincisinde uzak ögeleri de kapsayan bir yapılanma, farklı ögeleri kucaklayan bir üst yapılanma öne çıkar. Somut olarak ifade edersek, bir kent ölçeğinde, birinci halde, bilinç alanım esas olarak komşum, sokağım veya mahallemle sınırlıdır. İkinci halde ise kentin diğer mahalleleri ve hatta ilişkide olduğu tüm bölge bilinç alanımda yer alır. Biraz abartmayla, biri kabilenin, diğeri büyük kentin kültürü olarak nitelenebilir. Grosser'in (2003) terimleriyle ifade edersek, birincisi etnolog ve antropologların kültürüdür, daha önce de vurguladığım anlamda, topluluk aidiyetini yansıtan inançların işaret ettiği 'birincil' kültürdür. Günlük hayatta tüm canlılığında hissettiğimiz, dolayımsız kültürdür. Diğeri, 18. yüzyılda ortaya çıkan ve daha ziyade Aydınlanma'ya bağlanan iradi temelli kültür, yani 'Ötekiler'le etkileşime girdiğimizde, birinci kültürle aramıza mesafe koymamızı, onu sorgulamamızı ve başka aidiyet kültürlerine de değer vermeyi sağlayan kültür anlayışıdır. Burada yakın düzenden uzak düzene geçebilmek söz konusudur ve bu, dünyayı, birinci kültürün sınırları dışında da görebilmeyi içermektedir. Toplumun kolektif belleğinde yerleşmiş ve yakın düzene dayalı topluluk kültürünün yaşaması için, işleri oluruna bırakmak yeterliyken, uzak düzene dayalı kültürün yaşaması, ancak irade ve çaba yoluyla mümkün olabilmektedir. Çünkü birincisi sosyal normlarla korunurken, ikincisi hukuk düzeninden beslenmektedir. Topluluk kültürü, sürekli olarak kendini yansıtan ürünler ortaya koyarken, aynı zamanda bu ürünlerden de beslenmektedir.

Geçiş dönemleri, iki kültürün birbirinden ayrışmasına uygun bir zemin hazırlamaktadır. Veya devrim anlarında olduğu gibi, tüm dünyanın

insan hak ve özgürlükleriyle ilgili bazı değerler etrafında birleşmeye doğru gittiği bir bağlamda da ikisi arasındaki gerilimler artabilir. Örneğin birinci kültür 'namus' ve 'onur' ilkeleri ekseninde 'töre' gereklerini yüceltirken, ikincisi, bunları bir cinayet sayarak bastırma eğilimindedir. Birinci kültür çerçevesinde insanın kendini bir mirasçı gibi düşünmesi söz konusuyken, ikincisinde ise bir proje tutkunu olarak görmesi söz konusudur.

Miras ve proje metaforları, cazip olmakla birlikte, bu metaforlar, insanın bir özgürlük alanının bulunması halinde anlamlıdır. Toplumsal tercih ve amaçların, yasa ve yönetmeliklerin ötesinde bir nitelik taşıyan bu alanın genişlik veya darlığı, toplumun sahip olduğu imkânlara bağlıdır. Pek çok toplumun kendi kaderinin veya durumunun aktörü olmaktan oldukça uzak olduğu dünyamızda, toplumsal *(societal)* tercihlere bağlı alan giderek daralmaktadır. Türkiye gibi ülkelerde aktüalitenin ağırlığı, miras-proje tartışmasını 'temelsiz' bir hale sokmaktadır. En azından, XX. Yüzyılın ikinci yarısının canlı tanığı olan benim kuşağım için Hegel'in sözü isabetli görünüyor: *"Sabah gazetesi, modern insanın duasıdır"*. Her sabah gazete sayfalarını dolduran hükümet bunalımları, işçi ve öğrenci protestoları etrafında gelişen şiddet hareketleri ve çatışmalar, anarşi ve terör olayları, askeri müdahale haber veya söylentileri, demokrasi dalgalanmaları, komşu ülkelerle gerilimler, Avrupa ve Amerika'yla ilişkilerde yaşanan iniş çıkışlar, gündelik yaşamı aksatan kentsel hizmet ve alt-yapı sorunları, vb. ile geçen yarım yüzyılı aşkın bir zaman dilimi, günlük yaşam sorunlarının her şeyin önüne geçmesi demektir. Böylesi varoluş koşullan, ne geleneği korumayı, ne de proje geliştirmeyi mümkün kılıyor. İnsanın gününü nasıl geçireceği, kafasını nelere yoracağı, sabah gazeteleri tarafından dayatılıyor.

Ancak teorik planda, analizimize devam edersek, iki kültür anlayışı, diyalektik bir durumda bulunmaktadır. Toplumun geleneksel kurumları yanı sıra, insanların zihinlerinde ve günlük yaşamında kök salmış olan birinci kültür, köklü reform hareketleri sonucunda kendisine eklenen, bazı alanlarda da ikame olması istenen ikinci kültürden sürekli olarak rövanşını alma peşindedir. Nitekim anayasa ve temel esaslar planında ikinci kültürü koruma gayretine rağmen, uygulamaları yönlendiren yasa ve kurallar planında birinci kültürün, zaman zaman öne çıkması kaçınılmaz bir durumdur.

IV. 2. c. Grup Bağlılığı Olarak Ulusal Duygu

"Naifçe, küresel ağları (ve dolayısıyla ulusların yok olmasını) savunmak, bizi aşırı bir kabileciliğe; ticaret yerine savaşa, bağımsızlık yerine zorunlu aidiyetlere götürür".

Gauchet

Bu durum, ikinci bir çatışma alanına kapı açmaktadır: Kendi grubu ile diğer grupları aynı şekilde görmeme, her gruba aynı duygularla yaklaşmama, birisi için gösterilen özen ve özveriyi diğerlerinden esirgeme, vb. Bu olgular, siyasal platformda milliyetçilik, vatanseverlik terimleriyle tartışılan konulardan kopuk değil. Tüm bunlar, kimlik çalışmaları çerçevesinde nasıl analiz edilebilir?

Kolektif kimliğin dayandığı grup aidiyeti, özdeşleşme ve bağlanma şeklinde kendini göstermektedir. Rasyonel temelli örgüt veya dernek üyelikleri bir yana bırakılırsa, bu durum, küçük veya büyük, pek çok grup aidiyeti konusunda geçerlidir; günlük yaşamımızda karizmatik bağlarla bağlandığımız küçük gruplardan ulusal topluluğa kadar kimliğimiz açısından anlamlı tüm gruplarda, grup bağlılığı önemli bir kimlik boyutudur. Grup bağlılığı, tüm tarih boyunca, ilkelden geleneksele ve modern toplumlara kadar sürekli gözlenen bir olgu gibi görünmektedir. Bu olgu özellikle kendi grubundan olanlar ile yabancıları ayırma tarzında kendini göstermektedir. Jahoda'nın (2005) analizine göre, en eski çağlardan itibaren, yabancıya karşı tavırlar *(antagonizma)* 'doğal' ve Darwinizm'in ilk etkisi sırasında 'içgüdüsel' sayılmış, I. Dünya Savaşı sonlarından itibaren ise aşırı bir çevrecilikle *(environmentalism)* çevrenin etkisine bağlanmış ve genel olarak 'sosyal öğrenme' (Bandura) temelli açıklamalar benimsenmiştir. Ancak her seferinde, iç gruba duygusal bağların istikrarlı varlığıyla karşılaşılmıştır. Bu tür olguları salt 'sosyal öğrenme' üzerinden açıklamak zordur (s. 70).

'Kimlik Tutkusu' başlıklı ilk bölümde, kimlik arayışının yükseliş nedenleri konusunda belirttiğimiz gibi, küreselleşmenin yaygınlaşmasıyla farkçı ve cemaatçi arayışların artması, bir bakıma insanın 'tutunma' ihtiyacını yansıtmaktadır. Geleneksel yapıların hızla çözülmesinin sonuçlarına ilişkin mevcut veriler, ulusal aidiyetin zayıflaması halinde, regresyon hareketlerine büyük bir dönüş olacağına işaret etmektedir. Küresel topluluk, insanın affektif olarak kendini güvende hissedeceği bir çerçeve olamaya-

cak ve başa çıkılamayacak kadar devasa büyüklükte bir 'ucube varlık' *(monstrum)*, bir aparat, hatları ve sınırları belirsiz bir yayılım gibi algılanmaktadır. Bu durumda, aile, mahalle, etnik veya dinsel gruplar, koruyucu ve güven verici bir çerçeve (yuva fikri) olarak önem kazanmaktadır. Bu tür cemaat yapılarına kıyasla farklı özellikler taşımakla birlikte uluslar da, insana moral planda rehberlik edecek bir referans sistemi olarak işlevselliğini korumaktadır (bu saptama, herhangi bir ideolojik görüşü işaret etmemektedir). Ulusal aidiyet, mantıksal olmasa da, çoğu insan tarafından, psiko-sosyal bir gereklilik gibi hissedilmektedir.

İnsanın dünyadaki varoluş tarzı bağlanma temeline oturmaktadır. Nuttin (1994)**266** ve ekibinin yaptığı bir dizi çalışma 'benlik objelerine bağlılık' olarak adlandırılabilecek ilginç bir olguya işaret etmektedir: Kendi evrenimizin parçası olan bazı şeyler, başkalarınınkine nazaran daha çekici bulunuyor. Bu şeyler kendisinde affektif olarak nötr olan bir uyaran veya herhangi bir şey (bir yüz, bir ses, bir renk, koku, sembol, dokunulabilir bir uyaran, bir isim, bir dil, bir şey hakkındaki kanaat, bir kişi, bir grup) olabilir. Nuttin şöyle diyor: "Fark ettim ki etrafımdaki arabaların plakalarından benim adımın harflerini içerenler, benim duygularımı okşuyor. Doğum tarihimin rakamları da öyle" (s. 12). Bu olgu, onun harf ve rakamlarının, böyle olmayanlara kıyasla, diferansiyel duygusal bir eşiği daha kolayca aştığını mı gösteriyor? Normalde bir şeyin çekici olmasında çeşitli faktörler olabilir: Örneğin;

1. Bu şeyi (obje) elde etmek için harcanan çaba veya masraf
2. Bir başka şey yerine belirli bir şeyi tercih etme davranışının sübjektif özgür tercih durumunda yapılmış
3. Bu şeyin bir özelliğinin iktidar, sosyal başarı, zevk, acıyı azaltma, vb. bakımlardan bir artı değer sağlaması

Ancak, bir insanın isminde bulunan harfler, bunlarla doğrudan bağlı görünmüyor. Nuttin kendi kişisel deneyiminin diğerleri için de geçerli olup olmadığını görmek için bir araştırma tasarlar. Louvain'de felemenkçe eğitim yapılan bir ilkokulda 38 kız öğrenci alınır ve onlardan harf çiftlerinden oluşan bir listede, en çekici harf çiftlerini işaretlemeleri istenir. Listede öz-sevgi harfleri, yani 'isim harfleri' *(NL; name letter)* ve diğer harfler vardır; ancak 'doldurma/kamuflaj harfleri olarak, felemenkçede çok nadir olan Q, X, Y ve Z kullanılmaz. Araştırma sonuçları Nuttin'i destekleyen bir yöndedir. LN dışı harfli çiftler elenmektedir. Buna 'öz-sevgi

harfleri etkisi' ya da kısaca LAP Etkisi *(L'effet lettres d'amour propre)* adını verir (s. 24).

Daha sonra aynı deney Leuven Üniversitesinde ekonomi okuyan 96 öğrenciyle tekrarlanır. Deney için tüm tedbirler alınır; katılanlar ve hatta yardımcılar, listenin kodunu çözememektedir. Sonuçlar LAP etkisinin varlığını göstermektedir.

Bu bir narsisizm kabarması mıdır? Narsisizmde kendi öz niteliklerini aşırı değerlendirme söz konusu (Webster); burada da, kişinin ismi (önad) gibi varlığa ait bir şey, bir nitelik diğerlerinden farklı muamele görüyor. Bu nitelik ya da harfler, Nuttin'in deyimiyle 'affektif benliğin partikülleri, öz-sevginin semptom partikülleridir ve insanın kendi benliğine karşı bilinçli bilişsel tepkilerinden farklı tepkilere yol açmaktadırlar. *Homo alphabeticus*, harfler arasında bir ayrımcılık yapmaktadır (1994, s. 25)

Nuttin öz-sevgi etkisinin evrensel olduğunu düşünür, ama bunu başka kültürlerde test etmek zordur. Üstelik bazı yazarlar (Markus ve Kitayama, 1991) Ben-Diğeri karşıtlığının (dikotomi), Doğu kültürlerinde (örneğin Japonya) biraz farklı olduğunu, oryantal benliğin, Batıdakinden daha çok oranda, bir 'biz' içinde[267] karşılıklı bağımlılık sistemi içinde olduklarını öne sürmüşlerdir.

Batı dünyası, kendi bilişsel veya ideolojik inşalarını evrensel gibi görme eğilimi taşımaktadır. Bu dünyanın kişi veya birey anlayışı, onu, 'potansiyelini, tarihsel, biyolojik, spiritüel, psikolojik ve sosyal kazanımlarını kendine özgü ve hatta apayrı bir tarzda bütünleştiren' bir bütün; "psikolojik, moral ve hukuksal bir birleştirme ve bütünleştirme yeri" (Beauvois, 1992; s. 15) olarak görmektedir. Ona göre literatürde mevcut pek çok araştırma, toplumlar/kültürler arası farklılıklara işaret etmektedir; örneğin Benedict'in gözlemleri, Japon kültüründeki kişi anlayışının (kendilerini farklı, bağlantısız, bağımsız ve önceden tanımlanmış grup öbeklerinde, ilişki çemberlerinde temsil etme) Batının kişiyi birlik ve bütünlük olarak kavramlaştırmasından farkını ortaya koyarken; Schweder ve Bourne'un (1982) araştırması, Hintliler ve Amerikalıların kendilerini psikolojik olarak aynı şekilde tasvir etmediğini göstermektedir. Amerikalılar kendilerinin bir takım kişisel niteliklerini vurgularken *('Ben dikkatli biriyim')*, Hintliler çoğu kez normatif sosyal davranışlarını *('Onun bayram gününde, ... yapacağım")* öne çıkarmaktadır.

Aynı şekilde kültürel ve kültürler arası psikoloji alanında çalışan bazı sosyal psikologlar da, literatürde hâkim benlik anlayışlarının, Batı top-

lumlarına özgü bazı yanları olduğuna işaret etmişlerdir. Bu çerçevede örneğin 'bireycilik ideolojisi taşıdığı", "diğerlerinden farklılığa ağırlık verildiği", "başkasına zıtlık" esasında tanımlandığı, aslında benliğin "kişinin kültürel açıdan paylaşılan modeli" olduğu, dünyanın Batı dışında kalan kültürlerinin pek çoğunda "ilişkisel bir benlik anlayışı"nın bulunduğu ve "benliğin ilişkisel tarzda tanımlanması" gerektiği, vb. hususlar vurgulanmıştır. Bu alanda öncü bir rol oynayan ve "ilişkisel benlik-ayrışmış benlik" tiplerini ayırt eden Kağıtçıbaşı'ya (1998) göre, bu iki benlik anlayışı arasındaki "temel ayrım kendi-içerikli, bireyci, ayrışmış, bağımsız benliğin diğer kişilerden kesin sınırlarla ayrılmış olması, buna karşılık ilişkisel, (karşılıklı) bağımlı benliğin akışkan sınırları olması"dır ve bu ayrım "hem benlik algısı, hem de sosyal algı için geçerli"dir.

Nuttin, Tayland, Bulgaristan ve Macaristan'ı da kapsayan 13 ülkede bir araştırma yürütür. Sonuçlara göre LAP etkisi geneldir; 13 dilde de görülür, en belirgin oldukları ülkeler ise Bulgaristan, Norveç ve Finlandiya'dır.

Burada kritik nokta ele alınan şeyin, *kişinin benliğinin bir parçası olmasıdır*. Nuttin'in ekibinden G. Sedek Polonyada 374 çocukla (1989'da) bir çalışma yürütür. Çalışma öncesinde çocukların, Rusça, İngilizce, Almanca, Fransızca ve Lehçe şeklinde sıralanan 5 dil arasındaki çoktan aza tercihleri sorulur; en az sevilen dil Rusçadır. Araştırmada LN olarak hem kril alfabesi (Rus alfabesi), hem de latin alfabesinde yazılı isim harfleri kullanılır. Lehce (latin alfabesi) kullanma durumunda LAP etkisi açıkça görülür. Ancak bu etki kril alfabesi durumunda çok zayıftır. Bu sonuç, çocuk için Rusça yazılan isminin, kendinin bir parçası gibi görülmemiş olmasına bağlanabilir; Rusça harfler, çocuk için söz konusu yıllarda negatif değerlendirme evreninin bir parçası olarak nitelendirilebilir. Bunu destekleyen bir sonuç var. Aynı araştırma Tayland'da yapıldığında hem ana dilde, hem ikinci dil olan İngilizce'de LAP etkisi görülmüştür.

Öte yandan ulus adının baş harfiyle (W: Belçika'da Wallon'lar için) yapılan bazı deneylerde bu etki görülmüyor. Çünkü ulus harflerinin benlik/kimlik partikülü gibi görülmesi ve bunun kontrollü deney koşullarında tekrarlanması mümkün görünmüyor.

Deneyler, tüm faktörler eşit olmak üzere, *benliğe aidiyet etkisi*nin, bir başka faktörün etkisinden daha fazla olduğunu gösteriyor. Ama bu sonuçların genelleştirilmesi şu an için zor görünüyor. Bizzat kendisinde affektif olarak nötr olan bir uyaran veya herhangi bir şey, bir yüz, bir ses,

bir renk, bir koku, bir sembol, dokunulabilir bir uyaran, bir isim, bir dil, bir kanaat, bir grup, benim olduğunda, benim üstümde farklı etkilerde mi bulunuyor? Bir çocuğun benim çocuğum olması, onun sesinin tüm seslerden daha çekici olmasına yeter sebep mi? Örneğin ulus aidiyetinin affektif bir etkisi var mı? Tüm bu sorular özdeş deney koşullarında tekrar edilebilir şeylere dayanmadığından kanıtlanamıyor.

İnsanın fenomenolojik dünyası, yaşam öğelerini birbiriyle eşdeğer sayma esasında düzenlenmemiştir; evimiz, köyümüz, kasabamız veya kentimiz, üstüne konduğumuz herhangi bir mekân parçası değildir.[268] Bunlar, basit birer adres, birer barınak değil, kök saldığımız yaşam alanlarıdır. Ailemizi komşu-akraba ilişki ağımız, arkadaş - dost grubumuz, benzerleriyle kolayca ikame edilebilir gruplar değildir. Fenomenolojik dünyamız, bir perspektif dünyasıdır. Merkezinde kendimizin yer aldığı bu dünyada, algı ve yargılarımızı fiziğin kurallarından çok psikolojik eğilim ve ihtiyaçlar yönlendirir. Codol'un (1992) yaptığı bir araştırma, kişiler arasındaki fiziksel mesafenin takdirinde, bakış yönüne göre bir farklılık olduğunu göstermiştir. Araştırma 'bir kişinin bir başkasına olan uzaklığının, bu başkasının bu kişiye uzaklığından farklı görüldüğünü' ortaya koymuştur. Ben ve diğer bir kişi arasındaki mesafe, hangimizin merkeze alındığına, yani referans noktası olarak seçildiğine bağlı olarak yakın veya uzak görünmektedir. Zira diğerlerinin bana ne kadar uzak olduğuna ilişkin tahminimde (referans noktası ben kendimim), kişisel mekânımda ötekilerin varlığı söz konusu oluyor ve bir yoğunluk hissiyle savunma tepkisine giriyorum ve onların yakın durduğuna hükmediyorum. Benim diğerlerine uzaklığım sorulduğunda ise onların mekânında bulunuyor ve bir rahatsızlık veya yoğunluk algılamıyorum. Bu sonuçlar, ihtiyat kaydıyla, benlik kavramımın parçası olan şeylere de yayılabilir. Çünkü bulunduğum yeri özelleştirmem, sahiplenmem, 'burası' noktasını kimliğimin demirlediği bir yaşam alanına dönüştürmem söz konusu. Kent planında grup kültürünü taşıması ve yansıtılması bakımından birincil kimlik mekânı mahalledir. Kuşkusuz burada mahalle, büyük kentlerdeki gibi, yüzbinlerce kişinin yaşadığı anonim mekândan ziyade, mekândaki ögelere aşinalığın belirlediği psikolojik mahalledir; sanayi bölgesine dönüşmemiş veya arabaların egemenliğine girmemiş büyük bir sokak niteliğindeki mahalledir. Bu haliyle mahalle, pek çok insan açısından Beringuier'in (1980) deyimiyle 'çeyrek ömür' demektir; üstelik çoğu kez, kimlik ögelerinin filizlendiği yaşamın ilk çeyreğidir ve bu nedenle mahalle değiştirmek, kent değiştirmek anlamına gelmektedir. Bu yaşam alanı, bilişsel evrenime, tanıdık ve 'be-

nim' olan öğeler sunuyor. Ve bunlar daha önce de değindiğimiz gibi, geçici veya kalıcı referans noktaları oluşturuyor: Genellikle yaşanan yer referans noktası olarak alınıyor (Holyoak ve Gordon, 1992).[269] Bu anlamdadır ki, evimi, sokağımı, mahallemi, grubumu, herhangi bir şey algılar gibi algılamıyor ve yaşamıyorum.

Grup bağlılığı, örgüt ve yönetim psikolojisi, grup dinamikleri ve liderlik, mekân ve çevre psikolojisi, çocuk ve ergen psikolojisi gibi pek çok alanda yapılan araştırmalarda. önemi test edilmiş bir faktördür. Sosyal bağın oluşumu ve kimlik inşası gibi konularda da anahtar bir konumdadır.

Cameron (2004) tarafından yapılan bir araştırma,[270] grup bağlılığının, kimlik açısından yapısal bir önemde olduğunu göstermiştir. Araştırmacı, sosyal kimliğin üç temel faktörüne işaret etmektedir:

- Merkezilik *(centrality)*: Bu boyut, kişinin kendini, sıklıkla, bir grubun üyesi olarak düşünmesini, kafasında bu fikrin var olmasını, grup üyesi olmayı benlik imajının bir parçası, kimliğinin bir göstergesi gibi görmeyi ifade etmektedir.
- İç-grup bağlılığı *(ingroup ties)*: Bu boyut, kişinin aidiyet grubuna karşı güçlü bir bağlılık hissetmesini, grupta kendini 'kendi yerinde' gibi hissetmesini, diğer grup üyeleriyle ortak noktalarının olmasını ifade etmektedir.
- İç-grup hoşnutluğu *(ingroup affect)*: Bu üçüncü boyut ya da faktör ise grup üyesi olmaktan memnunluğu, kendini grupta düşünmekten rahatlık duymayı ifade etmektedir.

Aynı konuyla ilgili başka araştırmaları da gözden geçiren Cameron,[271] psikometrik yöntemlerle gerekli analizleri yaptıktan sonra, bu üç faktörün, kimlikte, ağırlıklı bir rol oynadığı sonucunu varmıştır.

Pratik gözlemlerimiz de bu sonucu desteklemektedir. Herbirimizin yaşamında, bizim için anlamlı olan gruplardan ayrıldığımızda hissettiğimiz sıkıntılar veya bu gruplar tehdit altındayken göze aldığımız fedakârlıklar bunun en somut göstergesidir.

Birbiriyle ilişkili olarak yapılan üç deneyde Van Vugt ve Hart[272] (2004), grupla özdeşleşme, grupta kalmaya ilişkin algılanan risk, gruba sadakat ve fedakârlık gibi olgular arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Sonuçlara göre, öncelikle grupla özdeşleşmenin kendini tekil bir birey gibi görmekle ters orantılı, aksine grubun bir üyesi gibi görmek ile doğ-

ru orantılı olduğu saptanmıştır; ayrıca üyelerin gruba yatırımı ve grupla özdeşleşmenin de birbiriyle ilişkili olduğu bulunmuştur; nihayet, yüksek özdeşleşme kuranların, gruptan çıkmak kalmaktan daha avantajlı iken dahi grupta kalma eğiliminde oldukları gözlenmiştir; bu üyeler, grubun başarısızlıklarını dış etmenlere atfederek, grubu savunucu bir tutum sergilemişlerdir. Bu sonuçlara bakıldığında, grupların dağılma tehlikesi içine düşmeleri halinde, grupla özdeşleşme ve gruba bağlılığın, bir başka deyişle sosyal kimliğin, bir tür sosyal harç/tutkal işlevi gördüğü söylenebilir. Grup içi bağlılık (cohesion) ile grup odaklı vizyon (dünyaya kendi grubunu merkeze alarak bakma) arası ilişki, Turner'ın (1987) dikkat çektiği konulardan biridir. Ancak o bunu afektif planda değil, bilişsel planda temellendirir. Grup üyeleri kendilerini belirli bir prototipe göre algılar ve gerçekte olduklarından daha benzer görürler, birbirlerine uyarlar; kendilerini ortak bir kimlikle çerçeveler, kapatırlar. Bu durum grup içi bağı artırır. Dolayısıyla grup içi bağlılık ve etnosantrizm aynı bir paranın iki yüzü gibidir; çünkü grup üyelerinin, dış gruplara kıyasla kendi değerlerini daha benzer görmeleri grup bağlılığına yol açarken, grup içinde aynı değerleri paylaştıklarını görmeleri ise aralarındaki çekimi artırır.

Tüm bu veriler, gruba bağlılığı yüksek olan grup üyelerinin gruplarına yönelik tehditlerden rahatsızlık duymasını ve tepki göstermesini anlaşılır kılmaktadır. Bu olgu, 'grup tarafgirliği', 'aidiyet grubunu yüceltme', 'özsaygıyı koruma' gibi sosyal kimlik teorisinin ortaya koyduğu diğer olgularla birleştiğinde, grubun kişiler üstünde ne denli etkili olabileceği açıklık kazanmaktadır. Kuşkusuz, kişinin kendini gruba bağlı hissetmemesi veya kendi grubuna fazla önem vermemesi halinde, grubu yüceltme ve kayırma eğilimi zayıflamaktadır. Ancak bu durumlarda genellikle, kişilerin üyesi olmadıkları bir başka gruba bağlandığı, yani aidiyet grubunun yerine referans grubunu ikame ettiği görülmektedir.

Bu hususlar, entelektüel dünyamızı meşgul eden bazı sorunları tartışmamıza zemin sağlayabilir. Daha önce de değindiğimiz üzere, önyargı ve stereotipler konusunda, 1960'lı yıllarda hâkim olan ve insanı doğası itibariyle saldırgan ve önyargılı sayan biyolojik temelli açıklamaları çürüten Tajfel'in, stereotiplerin oluşumu ve kategorilendirme konusunda – önceki bölümlerde incelenen- görüşleri hareket noktası olarak alınabilir. Tajfel, önyargıları, dış dünyaya zihnen hâkim olma, kişi-olay ve şeyleri anlamlandırma çabamızın bir sonucu saymıştı. Buna ek ola-

rak, öz-saygımızı yükseltmek ve korumak motivasyonuyla, diğer gruplara nazaran kendi grubunu yüceltme eğiliminde olduğumuzu öne sürmüştü. Billig (2002), Tajfel'in görüşlerini irdelediği bir yazısında, bu görüşün, zamanında bir ileri adım olduğunu, ama bugün için bazı olguları, örneğin aşırı önyargı biçimlerini açıklamadığını belirtir. Örneğin "Almanlar, II. Dünya Savaşı sırasında, dünyayı anlamak ve benlik duygularını korumak için sistematik olarak Yahudileri katlettiler" denemez. Buna benzer örnekler olarak, Sivas'ta Madımak Otelinin ve Aydınların Yakılması veya Hrant Dink'in öldürülmesi gibi olaylar gösterilebilir. Billig bu tür davranış ve olaylar için 'fanatik hoşgörüsüzlük'/'softalık' *(bigotry)* terimini kullanır. Bunlarda, heyecanlar, duygular ve güdüler daha büyük bir ağırlıktadır. Kognitif bakış, bu tür olayları açıklamada yetersizdir. Ama insan ilişkilerinde pek çok olayı anlamamızı sağlamaktadır; dolayısıyla bu yaklaşımdan vazgeçemeyiz, çünkü bu 'küvetin suyuyla birlikte bebeği de dışarı atmak olur'. Öyleyse önyargının farklı düzeyleri ayırt edilmelidir. Billig, Tajfel'in analiz ettiği 'kişisellikten çıkarma' *(depersonnalisation)* ve 'insanlıktan çıkarma' *(deshumanization)* kavramlarını da farklı bir şekilde yorumlar. Tajfel, ikinciyi birincinin uç bir biçimi saymıştır, yani aralarında bir derece farkı görmüştür. Billig, bu fikir doğrultusunda, diğerlerini/ötekileri görmenin iki uç karşıt tarzını gösteren bir 'süreklilik çizgisi' (continuum) oluşturur, bu çizginin bir ucunda insanları 'tekil kişiler gibi görme' (kişiselleştirme) tavrı, diğer ucunda ise 'kişisellikten çıkarma' (gayri kişiselleştirme) tavrı yer alır. Billig, önyargı ve fanatik hoşgörüsüzlüğü de bu çizgi üstünde yerleştirir. Bu ayrımlarda, sosyal kimlik teorisinin çerçevesi içinde bulunuyoruz. Ancak Billig, bu teorinin, insanı, gayri kişiselleştirmeden gayri insanileştirmeye götüren faktörleri ele almadığını ve bunu açıklamada yetersiz kaldığını belirtmektedir.

Grup tarafgirliği, süreklilik çizgisinin iki ucu arasındaki bulunduğumuz yere göre farklı anlamlar taşıyor. Çizgi dışına kayıldığında, daha da farklı bir anlama bürünüyor. Billig'in şeması ulusal/komünoter duyarlılık ile faşizm farkına da bir kıstas getiriyor.

Modern toplumlarda, en olumsuz hallerinde bunlardan biri etik, diğeri hukukla karşılanır. Daha doğrusu, aidiyet grubuna bağlılık, bir duyarlılık olarak kaldığında genel olarak bir sorun oluşturmuyor, 'vicdanları rahatsız edecek düzey'e geldiğinde ise etiğin duvarına çarpıyor ve eğitim yoluyla düzeltilmesi yoluna gidiliyor. Oysa faşist davranışlar, etikten başka hukukun da yaptırımına uğruyor. Birinciler günlük yaşamın dokusu

içinde erirken, ikinciler otları saran bir yalaz gibi şiddet hareketlerinde alevleniyor. Bu perspektiften bakıldığında, örneğin bazı provokatif olayların arkasından toplumumuzda zaman zaman gözlendiği gibi, bayrak asma veya ışık söndürme gibi tepkilerde, faşizmin veya şovenizmin damgasını bulmak doğru görünmüyor. Zira bu mantık sürdürüldüğünde, 'grup sevgisi' renginin, kokusunun veya izinin bulunduğu her şey şoven milliyetçilik ve hatta faşizm suçlamasına hedef olabilir. Bir millî maçta, söz gelimi Türkiye-İngiltere veya Türkiye-Yunanistan futbol maçında Türk takımının bir gol kaydetmesinden hoşnutluk duyan birine nasıl bakacağız. Kuşkusuz bu olay karşısında farklı tutumlar mümkündür: Futbol maçlarıyla hiç ilgilenmeme, gol haberini gülümsemeyle karşılama, sessizce sevinme, bulunduğu yerde ayağa fırlayıp sevincini yüksek sesle dışa vurma, sokağa çıkma, arabasıyla klakson çalarak şehir turuna çıkma ve daha uç bir takım fanatik tepkiler. Bunlara 'ya hep ya hiç' mantığıyla bakılamaz. Bu mantık zorunlu olarak totalitarizme götürür. Tümüyle onaylamak Adorno anlamında, tümünü yasaklamak ise Rokeach anlamında bir totaliterliktir. Dolayısıyla, sosyal olguların pek çoğunda olduğu gibi, burada da önemli olan 'ölçü'dür. Demokratliği, ulusal duyarlılığı, empatiyi, grup bağlılığını, öz-sevgiyi, fedakârlığı, erdemi, davranışların veya eylemlerin ölçüsüyle ilişkilendirmek, daha makul görünmektedir. Ölçülülük ve ılımlılık, ortakyaşamsallık bakımından *(conviviality)* önemli özelliklerdir. Kimlik arayışları ve göstergeleri de, bir uca veya öbür uca kaydığında meşruiyetleri gölgelenmektedir.

Öte yandan ulusal duyarlılığı yansıtan tüm düşünce ve eylemleri, toptan faşizan bir 'milliyetçilik' ya da 'ırkçılık' gibi görmek, paradoksal olarak bu tür bir milliyetçilik anlayışını olağanlaştırıyor ve 'meşrulaştırılabilir' kılıyor. Çünkü bu anlayış en olağan halinde 'grup bağlılığı = milliyetçilik = ırkçılık' denklemini kuruyor. İnsanların kendi gruplarını, yurtlarını sevme ve ona bağlanma duygularından rahatsız olma tavrı, rasyonel ve kozmopolit bir insan kurgusuna dayanıyor ve üstelik siyaseten de tartışmalı bir tavır gibi görünüyor.

Bu demek değildir ki, ulusal duyarlılıklar, istismar edilmiyor. İktidardakiler veya elinde güç olanlar, ulusal duyguları tarih boyunca pek çok kez manipüle etmiştir ve etmektedir. Üstelik ulus kimliğinin inşa ürünü olması, her alanda insan müdahelelerine sürekli açık olması demektir. Bu müdaheleler ya da inşa etkinlikleri, kriz veya çatışma dönemleri dışında, günlük yaşamın içinde vücut bularak kendilerini bir 'habitus'un, varoluş

tarzının parçası haline getirmektedir (Billig, 2002). Üstelik kolektif davranışların daima aile, kabile, mahalle, köy, kent, bölge, işyeri, dernekler, etnik topluluk, dinsel cemaat, ülke, kültür alanı gibi çerçeveler içinde cereyan ettiği düşünülürse, bu davranışları konu alan sosyal bilimlerin, temel kolektif davranış çerçevelerinden biri olan ulus çerçevesini dikkate alması bir zorunluluktur (Bernard, 1978).

Grup bağlılığının anti-demokratik bir özellik olarak görülmesinin kaynağı, büyük ölçüde Adorno ve arkadaşlarının (1950) geliştirdikleri Otoriter Kişilik modelidir. Günah Keçisi Olarak Öteki adlı bölümde (III. 3. a) belirtildiği üzere, Adorno, otoriter kişilerin, önyargılı ve katı bir bilişsel stile sahip olduklarını, klişelerle düşündüklerini ve etnosantrik olduklarını öne sürmüştü. Bu sonuca nasıl varmıştı? Araştırmanın ilk aşamasında Yahudilere karşı önyargıları belirlemeyi amaçlayan bir anti-semitizm tutum ölçeği oluşturan Adorno, daha sonra bunun Zenciler ve Filipinliler gibi başka gruplara karşı önyargılarla ilişkisini irdelemiştir. Sonuçta çeşitli gruplara karşı önyargılar arasında bir paralellik bulmuştur. Adorno ve arkadaşlarının bu sonuçlara ilişkin yorumuna göre önyargı, belirli bir grupla özgül ilişkilerden değil, genel bir zihinsel yapıdan ileri gelmektedir; bu zihinsel yapı, etnosantrizmdir. Bundan sonraki adımda, etnosantrizmin faşizmle ilişkilendirilmiş, bir bakıma 'etnosantrizm = faşizm' denklemi kurulmuştur. Zira anti-demokratik tutumları ölçtüğünü öne sürdüğü tutum ölçeğine, F-Skalası, daha açık bir deyişle 'Faşizm Ölçeği' adı verilmiştir.

Bu çalışma, bilimsel çevrelerden entelektüel çevrelere ve günlük düşünce alanına yayıldığında, hatalı bir takım çıkarımlara ve genellemelere yol açtığı görülmektedir. Her şeyden önce, bir kişinin demokratik veya anti-demokratik oluşu 'ya o, ya bu' tarzında iki seçenekten birine girmesi anlamına gelmez, çünkü bu bir ölçek yargısı olduğuna göre, bir düzey, bir derece ifade eder. Fakat bir kişinin F-ölçeğindeki bazı davranışları göstermesi (örneğin etnosantrik bazı cevaplar vermesi), uzmanlık alanı dışındaki kişilerin söyleminde, o kişinin kategorik olarak anti-demokratik, yani faşist olarak nitelenmesiyle sonuçlanmaktadır. İkinci olarak, yukarıdaki denklemin geçerliliği tartışmalıdır. Anti-demokratik olduğu varsayılan kişilerin, ölçekte etno-santrik duygu ve düşünce seçeneklerini işaretlemesi neyi gösterir? Adorno ve arkadaşlarının kavramsallaştırması çerçevesinde, faşist ya da anti-demokratik kişilerde etnosantrik düşüncelerin olduğunu gösterir. Ama bunun tersini iddia etme imkânını vermez. Bir baş-

ka deyişle, etnosantrik düşünceli kişilerin faşist olduğunu göstermez. Kurulan denklem bir sayıltıya dayanıyor. Faşizm ile etnosantrizm eşdeğerli sayılıyor. Oysa bu iki terimin içermeli bir tarzda düşünülmesi daha doğru görünüyor. Anti-demokratik olma, etnosantrikliği içerebilir, ama tersinden bir eşitlik kurulamaz.

Yukarda 'ön-yargı ve stereotipler' bölümünde, öz-saygı ihtiyacının önemine değinmiş ve bunu aydınlatmak için Ömer Seyfettin'in Diyet adlı öyküsü üstünde durmuştuk. Bu ihtiyaç, insanların benlik imajlarına göre kabarır; kim oldukları konusunda belleklerinde demir atmış temsillere göre önem kazanır. İnsanlar, kendileri için bir geçmiş inşa eden ve anlatan (otobiyografik bellek) gruplara ait oldukları ölçüde, bu geçmişe bakış tarzları davranışlarına yansır.

Bu durum geçmişleriyle projeleri arasında sıkışan toplumların çıkmazıdır. Örneğin, tıpkı Türkler gibi, sabit bir fikir haline gelen ihtişamlı bir geçmişin taşıyıcısı olan Müslüman Araplar da, modern dünyanın meydan okuyuşları karşısında bir kimlik krizi yaşamaktadır; "Arap ülkeleri, geçmişleri tarafından en çok çağrılan ülkelerdendir" (Morabia, 1980). Bir proje olarak geleceğe yansıtılacak ideal geçmişte arandığında, bu geçmişin bir 'altın çağ' olarak kurgulanması kaçınılmaz olmaktadır. Bu kurgu, bazı boyutlarda belirginleşmektedir. Morabia'ya göre bu kurguda, eşitlikçi ve toplulukçu bir ilk İslam temsili öne çıkarılmakta; Arap ülkeleri tarih boyunca parçalanmış bir durumda oldukları halde, 'yüzyıllar boyu bir ve bütün bir topluluk oldukları' duygusu gelişmekte; tarih boyunca ortaya çıkan hizipler ve bölünmelerin, dini içerden sabote etmek isteyen 'kâfir'lerin komplosu olduğuna inanılmakta, insanlığın ve İslamın altın çağı, Hz. Muhammet dönemine (VII. Yüzyıl) konumlanmaktadır, vb.

Sami Nair (1996), Arap ülkelerinde elit tabaka ile halk arasındaki gerilimi bu çerçevede irdelemiştir. Bu ülkelerde modernlik projesi, genelde Batılılaştırma şeklinde yaşanmıştır. Yönetici kesimler, yüzeysel bir yaklaşımla, modernleşmeyi, Batının kültürel modellerinin, üretim tekniklerinin, politik kurumlarının basit mekanik bir şekilde alınıp üste konması şeklinde gerçekleştirmek istemişlerdir; Müslüman-Arap elitler, hangi ideolojiden olurlarsa olsunlar, Batı ethos'una birden sarılıp, onu yüzeysel bir şekilde ülkelerinin koşullarına uydurmaya çalışmışlar, ancak geliştirdikleri kültürel temsil sistemi, toplumlarının derin ihtiyaçlarına uygun düşmediğinden halkın benlik imajı arayışına cevap verememişlerdir. Sami Nair'e göre, buna tepki olarak beliren 'temel kimliklere dönüş' ve 'kutsala yeni-

den sarılma', dışlanmış halk kesimleri tarafından bir otantiklik arayışı olarak yaşanmıştır; köktenci hareketler ise, modernlik karşısında kesinlikle geleneği savunarak kendi kendisinden memnun total bir benlik imajının dirilişi olarak belirmiştir.

Bu analiz bazı bakımlardan ve özellikle son yıllarda Türkiye için de geçerlidir: Nair'in analizi, toplumumuzdaki medyatik söylemlere, hâkim görüşlere hassasiyetle bakmayı telkin ediyor. Ülkemiz elit-aydın tabakasının söylemi, büyük ölçüde Müslüman-Arap elitlerin tavrını yansıtıyor, topluma üstten, hatta dışardan bakışı yansıtıyor; ayıplayıcı, aşağılayıcı, yol gösterişinde bile yaralayıcı bir bakış. Fikir piyasasına, tartışma programlarına hâkim olan bu elit-aydın tabaka, kendine benzemeyen aydınları, ya resmi ideolojiye bağlayarak veya gelenekçiliğe göndererek dışlayıcı, benzeyenleri ise sınıflayıcı tavır içinde. Avrupa Birliği, faşizme karşı mücadele, demokratik haklar, kimliklerin tanınması gibi tüm toplumu ilgilendiren sorunlar, gerçekleştirilecek birer proje olmaktan çok, müzakere edilemez ve gri tonları olmayan birer mitos halinde.

Oysa normal olarak çoğu gruplarda görüldüğü üzere, Türk toplumunda da pek çok insanda, grup bağlılığı önemli bir kimlik bileşenidir; bir başka deyişle pek çok insan kendini bu toplumun inanç ve değerlerine, geçmişine ve hatıralarına, ideal ve projelerine bağlı hissetmektedir. Bu insanların, bazı Avrupa ülkelerinden Türk toplumuna karşı yöneltilen olumsuz mesajları, bir benlik saldırısı, bir kimlik tehdidi gibi algılaması olağan bir sonuçtur. Tüm sosyal kimlik araştırmaları, bunun böyle olacağını kestirmemizi sağlayacak verilerle dolu. Haklı veya haksız olarak, tarihleriyle, geçmişlerinin parlak dönemleriyle gururlanan ve bunu kolektif kimliklerinin tesis edici bir öğesi gibi gören insanlar, sürekli yenilenen negatif mesajlar karşısında mutlaka bir öz-saygı sorunu yaşayacaktır. Türk toplumu, son yıllarda daha yoğun olmak üzere, Batı dünyasıyla ilişkilerinde derin bir benlik sorunu yaşıyor. Olmak istediği adına pek çok şeyden vazgeçiyor, fakat olduğuna inandığı şey kabul görmedikçe bocalıyor, diğerlerinin ona ilişkin tasavvurları ve bu tasavvurlara dayalı muamelelerine isyan hissi duyuyor. Bu bir bakıma Prag Öğrencisi'ndeki görüntüsü Şeytan tarafından bozulan gencin çıkmazı. Kendisine tutulan aynada kendini değil, başka birini görüyor. Dürüst olduğuna inanırken 'gayri samimi' davrandığı, merhametli olduğunu düşünürken gaddar, mazlum olduğunu kanısındayken zalim görüntüsü yansıtılıyor. Buradaki öz-saygı karalanması veya benlik imajı zedelenmesi durumu, psikolojik olarak taşınması zor bir du-

rumdur. Grup bağlılığı hissedenler için, ızdırap vericidir. Buna karşı gösterilen tepkiler, konversiyon histerisindeki gibi, herhangi bir olay vesilesiyle (Danimarka'da yayınlanan karikatürler, Mersin'de bayrak yakılması, vb), dışa vurulduğunda, bunları, faşizan milliyetçi patlamalar gibi değil, öz-saygı aşağılanmasına karşı spontan tepkiler olarak anlamak, daha doğru görünüyor. İnsanların oldukları gibi olmalarından şikâyet etmek, totalitarizme açık bir kapı bırakıyor. Bu saptama, insana, topluma veya yaşama ilişkin bir yenilik projesi üretmeyi, bir değişim talebinde bulunmayı yadsımak anlamına gelmiyor, sadece insanların verili dünyasını dikkate almayı, bir sapkınlık olarak görmek yerine, olumsuz yanlarında aşma/değiştirme fikrini öne çıkarıyor. Yaşamın katıksız bir ideolojik puritanizmle görülemeyeceği fikrini vurguluyor.

İnsanların verili dünyalarının üstüne çıkmalarını, "ideali tasarlayıp 'reel'e eklemeleri"ni (Durkheim) arzulamak,[273] insanların somut gerçekliklerini, kolektif kök salmalarını inkâr etmeyi gerektirmiyor. Seçeneğimiz, iki uçtan birinde yer almak değil; ara renkler, çatışma durumları hariç, ortak-yaşamsallığa (conviviality) ve siyasetin pratiğine çok daha uygun görünüyor. Bu saptama, kör fanatizm dışında kalan, günlük yaşamın içindeki ön-yargıları meşrulaştırma ve sorunsuz görme gibi bir sonuç doğurmaz. Fanatizm, elbette ki günlük önyargılarda elverişli bir gelişme zemini bulabilir. Ve bu yargılar ayrımcılığa da (Kafka) yol açabilir. Ancak Robert Paxton'un[274] işaret ettiği gibi, her olayda faşizmin bir minimum'unu arayarak genelleştirmek, onun doğasını bozmaktadır. Hatta frekansı artan her şey gibi, faşizmin de olağanlaşmasına, 'herkesin yaptığı şey'e dönüşmesine kapı açmaktadır Hemen herkesin veya her eylemin, puritence, 'günahkâr' veya 'faşist' olarak görülmesi, bunları 'meşru olmayan'ın alanından 'meşru olan'ın alanına kaydırıyor ve demokratik değerlerin kadükleşmesi riskini içeriyor.

Etnosantrizm, açıklamaları ne olursa olsun, kendini dışa vurma biçimleri ya da pratik sonuçları her zaman aynı değildir (Taguieff, 1987); her zaman saldırganlık, zulüm, dışlama veya savaşla sonuçlanmaz; bazen de bir kaçınma tepkisinde somutlaşabilir. "Etnosantrizmden ırkçılığa geçişin en kesin kriteri, olgusal, bedensel, kültürel farkların açıkça biyolojik olarak yorumlanmasıdır" (s. 84) ve bununla bağlantılı olarak, ırklar arasında aşılmaz engeller görmektir. Bu perspektife göre, her etnosantrik 'tutum', ırkçılıkla özdeşleştirilemez. "Maksimalist bir karşı ırkçılık, minimal bir ters etkiyle, ancak ve ancak bir 'büyücü avına yol açabilir" (s. 77).

Billig ve arkadaşlarının[275] (1988) ortaya attığı 'ideolojik dilemmalar' kavramı, modern demokratik Batı ülkelerinde, Ötekileştirme olgularını anlamada, önemli bir çerçeve çizmektedir. Billig'e[276] (2003) göre, ırkçılık hem pratikte (uygulamada), hem de söylem düzeyinde çok ustalıklı bir şekilde bulunmaktadır. Genelde 'önyargıyı' yeren, 'tolerans'ı yücelten günümüz toplumları, ırkçılığın açıkça ifade edilmesini kabul etmemektedir. Fakat bu toplumlarda paylaşılan inançlarda, Billig ve arkadaşlarının 'ideolojik dilemmalar' adını verdikleri çelişkili temalar görülmektedir. Örneğin Batı Avrupa ülkelerinde oldukça önemli oranda göçmen işçi vardır. Hükümetlerin de, bunların refahını yükseltmekle ve gruplar arasında ahenkli ilişkiler geliştirmek ile yükümlü bir takım servisler veya kurumlar kurdukları ve resmi söylemlerinde önyargılara karşı bir görüş sergiledikleri görülür. Ama aynı hükümetler, bir başka yandan, resmi kurumların göçmen işçilere karşı ayrımcı uygulamalarına izin verir; hatta göç ve yurttaşlık gibi konularda ayrımcı yasalar çıkarırlar. Polisin, bu kesimlere karşı tacizkar davranışlarına ve ekonomik plandaki ayrımcılığa karşı, fazla bir önlem de almazlar. Daha da ötesi, bazen aynı hükümetler, hamasetle kendi kültürlerine ve yaşam tarzlarına methiye düzerler ve 'milliyetçi nutuklar' atarlar; bu, Billig'in deyişiyle 'iç-grubun üstünlüğünün ustalıkla vurgulanması'dır. Demek ki 'ideoloji, önyargıları taşıyan, ifade eden ve aynı zamanda da eleştiren temalar sağlamakla bir ikilem yansıtmaktadır. Bu temaların önyargı yanlısı olanı kadar önyargı karşıtı olanları da sağduyu *(commun sens)* düşüncesinin bir parçasıdır. Bu durumda, insanlar tutumlarını doğrudan göstermezler. Bunları görmek için, çoğunluk üyelerinin kendi içlerinde yaşayan "Ötekiler' hakkında nasıl konuştuklarına bakmak gerekir.

II. Dünya Savaşı'nın ardından yürütülen anti-rasist kampanyaların sonucunda, aşağılanıp bir utanç ideolojisi haline sokulan ırkçılığın modern biçimleri, ancak dolaylı yoldan yakalanabilir. XIX. yüzyılda organisist teorilerde, kafatası, diş yapısı ve benzeri antropometrik ölçümlerle bilimci bir iddiayla ortaya çıkan ırkçılık, yerini çok daha ince, üstü örtülü veya giydirilmiş ideolojilere bırakmış durumdadır. Tüm karşı kampanyalara, bilimsel karşıt-kanıtlara ve enformasyonlara rağmen, ırkçılık varlığını sürdürüyor. Çünkü ırkçılık kaynağını, etnik grupların bio-fizyolojik yapısından başka yerde buluyor; bu nedenle ırkçılığı, ırk kavramından hareketle tanımlamak ve tartışmak mümkün değildir; "ırkçılığın var olabilmek için ırka ihtiyacı yoktur" (Policar, 1993). 1950'li yıllarda anti-rasizmin zaferini ilan eden çevreler, bugün kuşku içindedir. Pek çok ünlü çağdaş genetik-

çinin, bilimsel otoritelerini kullanarak "ırk" kavramının tehlikeli ve yararsız olduğunu iddia etmesinin boşuna olduğu fikri ağırlık kazanıyor (Ferreol, 1990).

Nedir ırkçılık? Memmi'nin (1968) deyişiyle, bir toplumda bazı kesimlerin gerçek veya hayali farkları, sahip oldukları imtiyazları veya bir gruba yönelik saldırılarını meşrulaştırmak için kendi lehine ve kurbanın aleyhine olmak üzere, genelleştirilmiş ve kesin bir biçimde yüceltilmesidir; bu tanım, gerçek veya hayali bir fark kavramını, suçlama ediminin sağladığı psiko-sosyal veya ekonomik bir çıkar ya da kazanç kavramını ve durumdan yararlananların vicdan rahatlığını sağlayan bir meşruiyet anlayışını içerir. Irkçılık, Touraine'in (1993) deyişiyle, bir halkın eyleminden ve iradesinden bağımsız ve doğal nedenlerle aşağı olarak temsilidir; bu aşağılık durumu, kendini bazı evrensel değerlerle veya üstün bir kültürle özdeşleştiren ırkçı tarafından bir tehdit olarak yaşanır ve ırkçı, bu halkı dışlama önlemleriyle kendi toplumunu bu tehditten korumaya çalışır. Bu haliyle ırkçılığın üç boyutu söz konusudur: Birincisi bir sosyal grubun doğallaştırılması, ikincisi kültürel tehdidin var olduğu iddiasının ve ayrımcılığın belirmesi, üçüncüsü ise koruma önlemlerinin istenmesidir.

Cornaton'un (1993) tanımına göre ırkçılık, bir birey veya grubun, ya elindeki imkânları almak (ekonomik çıkar), ya onu sosyal veya psişik bozuklukların sorumlusu kılmak (politik çıkar, psikolojik yarar) için aşağılayıcı bir kanaatle dışlanmasıdır; ırkçılık, bir ırka olmasa da, bir topluluğa (halk, ulus, din) gönderir ve bu topluluk adına, bir birey veya grup diğerlerinden farklı bir muameleye maruz kalır. Irkçılık bir yandan birtakım ideoloji ve doktrinler bütünü olarak tanımlanabilir; öte yandan kaynakları, sosyal gerçekliği ve tezahürleri bakımından ele alınıp tanımlanabilir (Wieviorka, 1993); analitik olarak ırkçılık konjonktüre, işin içinde rol oynayan bireylere ve dikkate alınan deneyimlere göre değişen iki temel mantığın kombinezonu olarak düşünülebilir. Bunlardan biri, eşitsizlikçi ırkçılığın mantığıdır ve ırk olarak dikkate alınan bir grubun çeşitli şekillerde aşağılanmasıdır. Diğeri, farkçı ırkçılığın mantığıdır ve hedef gruba toplumda herhangi bir yer tanımayan bu ırkçılık, bir dışlama, reddetme, mesafeli tutma ve hatta yok etme iradesine tekabül eder. Teorik olarak birbirinden ayrı olan bu mantık, tarihsel pratik içinde, hiçbir zaman birbirinden tamamen ayrı olmamıştır. Dolayısıyla Taguieff'in (1990) yaptığı gibi, farklı ırkçılık tiplerinin ayırt edilmesi gerekir; örneğin önyargı olarak ırkçılık, davranış olarak ırkçılık ve ideoloji olarak ırkçılık gibi. Nitekim günlük yaşam-

da farklı tarzda nitelenen ve konumlanan 'cahil', 'saldırgan', 'eğitimsiz', 'aptal', 'çılgın/deli' ırkçı tipleri (Taguieff, 1987), sağduyu düşüncesinde temel motivasyonları bakımından farklılaştırılmaktadır.

Özetle ırkçılık, çağın havası doğrultusunda görüntü ve tarz değiştirmektedir; çağdaş ırkçılık biçimleri, kendini doğrudan ortaya koyan *'eski usül ırkçılık'*tan farklıdır. Çağdaş ırkçı, ırkçı bir düşünceyle davranmadığını, özgürlüğü korumak için böyle düşündüğünü, örneğin siyahlara siyah oldukları için değil, gerçekte onlar daha 'suça yatkın', saldırgan oldukları için davrandığı gibi davrandığını öne sürer (Billig, 2003, s. 469).

İdeolojik dilemmalar, bir toplumda çoğunluk üyelerinin, gazetecilerin ve siyasetçilerin söylemlerinde gözlenmektedir. Bunlarda ayrımcı görüşler, hem öne sürülür, hem inkâr edilir. Van Dijk (1987, 1992), Potter ve Wetherell (1987) gibi yazarlar yanı sıra kendisinin de yaptığı çalışmalar sonucunda Billig, çağdaş ırkçılarda 'kendini sunma' stratejisi ayırt eder. Çağdaş ırkçı, söylemlerinde, önce kendini sunar, sonra ayrımcı tutumunu sergiler. Kendini sunma stratejisi, aynı zamanda bir retorik veya kendini haklılaştırma stratejisidir. Konuşmacı, kendine yönelecek eleştirilere önceden önlem alır; "Yabancılarla birlikte olmaktan kişisel olarak çok hoşlanıyorum'la başlayan söylemin devamında yabancılara karşı söylenebilecek her şeyi söyler (Billig, 2003, s. 470). Kendinin veya grubunun kabul edilebilir ve sosyal açıdan 'düzgün' bir görüntüsünü çizmek, sanki daha sonra Ötekiler hakkında söylenebilecek olan her türlü önyargılı ifadelere bir 'inandırıcılık' ya da 'muteberlik' kazandırmaktadır.[277] Böylece 'biz'deki arzu edilmeyen özellikler, içimizdeki yabancılara yüklenmektedir.

Toparlarsak, topluluk kültürüne bağlılık, birbirinden çok farklı derece ve tarzlarda kendini gösterebilmekte ve buna göre de anlamı, işlevleri ve sonuçları değişmektedir. Her topluluk, bir anlamlar dünyasını paylaşma, geçmişten süzülerek gelen bir kolektif bellek taşıma, bir inanç ve değerler sistemini bağlanma ve nihayet geleceğe yönelik ortak projelere katılma gibi esaslar etrafında kurulur. Bu eksende gelişen topluluk kültürüne bağlılığın çeşitli tezahürleri, birbiriyle aynı değildir. Bunların hepsini toptan fanatiklik ve hoşgörüsüzlük olarak nitelemek, antropo-sosyolojik olguları, ideoloji ve siyaset zeminine indirgemekten öte bir anlam taşımaz. Yurttaşlık temeline oturan ve giderek daha büyük ölçüde evrensel değerlere uygunluğu aranan ulusal kültür ile topluluk kültürleri, aralarında geçirgenlik bulunan iki varoluş katmanı gibi düşünmek mümkün olduğu kadar da geçerli bir 'politika' olarak görünüyor.

Topluluk kültürü ile ulusal kültür katmanları arası çatışmalı durumlar, eğitim ve sosyalizasyon süreçleri sayesinde azaltılabilir; esasen bu durumlar, insanın yaşam alanlarının bütününde oldukça sınırlıdır. Genelde iki kültür alanı, birbirine ikame edilebilir nitelikte olmadığı gibi, bu yönde bir iddiaları da yoktur. Aksine birbirlerini tamamlayıcılık ilişkisi içinde oldukları da söylenebilir.

Topluluk kültürünü tehdit eden asıl güç, çok daha gizil ve derin bir tarzda etkisini gösteren ve tüm dünyayı sarmalayarak 'talan' eden medyatik-tüketimci kültürdür. Bu bir mozayik kültür, bir kitle kültürüdür. Topluluk kültürleri, müzikten sinemaya, giyim kuşamdan beslenme tarzlarına, teknik uygarlığın günlük yaşama birbiri ardı sıra aktardığı eşya ve gadjetlerden bilimsel yöntem ve projelere kadar hemen her alana yayılan bu kültüre karşı etkili savunma araçlarından yoksundur.[278] Hemen her şeyi ele geçiren bu kültürün yayılması karşısında topluluk kültürleri bir 'ersatz', bir kalıntı, folklorik bir tüketim alanı durumuna indirgenmektedir.[279] Sadece ilkel toplumlarda, kültür, bir etni veya halkla örtüşmektedir; ancak Abou'nun (1994) belirttiği gibi, bu örtüşme durumunda, kültürel kimlik sorunu da yaşanmamaktadır; çünkü kimlik sorunu, ırk, dil ve kültürün homojenliğinde değil, diğer kültürlerle temas ve çatışma halinde ortaya çıkmaktadır.

Günümüzde, kültürü kendi bütünlüğünde ve hakikiliğinde yakalamak imkânı hemen hiç kalmamıştır. Girard'ın "Etnologların işi zordur. Modern Batı toplumuyla en küçük temasta, 'kültürleri', cam gibi parçalanmaktadır' sözü buna işaret etmektedir (1982, s. 95). Moles'in doğa için söylediği deyimi, hayıflansak bile, genel olarak topluluk kültürleri için de –bazıları için şimdiden, bazıları için de yakın bir gelecekte- söylemek riski vardır: *"Kültür bir hatadır"*. Batı-dışı kültürler, birer hetero-kültürdür.[280]

Poirier'nin (1978, s. 48-50) analizine göre, hetero-kültür durumunda;

- İç ve dış olmak üzere iki ayrı kaynaktan beslenen ülke kültürleri, iki farklı model arasında kalmaktadır
- Bu çoklu kültür durumu, çelişkileri büyütmekte ve kültürel ikilik, teknik - ekonomik çerçeveden, sosyal örgütlenmeye, dinsel düşünce ve estetik alana kadar yayılmaktadır
- İki karşıt model eşzamanlı olarak yüceltilmekte veya eleştirilmekte, ama kaçınılmaz olarak görülmektedir

- Bu duruma karşı tepkiler oluşmakta ve bunlar farklı bilinç düzeylerinde (bilinç üstü, bilinç, bilinçaltı, bilinç dışı) yansımaktadır
- İki model arasında bocalayan kültür, bazı gerçekleri inkâr ederek görünüşü kurtarma yollarına başvurmaktadır
- Ülkenin derinden Batılılaşan entelektüel elit tabakası, medya vasıtasıyla çeşitli tepkiler göstermektedir.

Fronty ve Caussade (1980) çeşitli bölgelerde insanların heterokültür durumuna tepkilerinde üç tip ayırt etmektedir. Bunlar, köken veya yerli kültürün değer ve normlarına sadakatin pekiştirilmesi, yeni veya ikinci kültüre açılarak –en azından görünüşte- bir uzlaşmanın *(compromis)* sağlanması ve nihayet köken kültürden uzaklaşılarak yeni kültürü benimseme.

Heterokültür durumu, esas olarak, kitle iletişimi sayesinde oluşur ve yayılır. Burada kültürel modellerin yayılması, tekniğin hazırladığı zemin üzerinde gerçekleşir.

Günümüzde ulusal kontrat fikri, katışıksız homojen bir kültürel bağlamda değil, söz konusu bu heterokültür bağlamında gündeme gelmektedir. Dolayısıyla, yerli kültüre bir seçenek değil, bir bakıma çıkış yolu sağlamaktadır. Ulusal kontrat fikri, bir ticari anlaşma veya mukaveleden farklıdır. Bunu, yurttaşlık fikri etrafında sosyal bağı tesis eden sembolik bir fikir olarak almak daha doğru görünmektedir. Yurttaşlık sorunu, basit bir yasal veya anayasal sorun değildir; bireyin topluluk içinde yer alma tarzı ve politik iktidarla ilişki tarzını da içerir. Canivez'in[281] (1995) işaret ettiği üzere Devlet ile toplum arasında karşıtlık gören, yani Devleti topluma dışsal ve ona dayatılan bir güç gibi gören anlayış bir yana bırakılırsa, *yurttaşlık belirli bir yaşama, düşünme ve inanma biçimine katılmayı içerir.* Ulusal kimliği, siyasal topluluğun birliğini, ulusun devamlılığını ve geleneği vurgulayan bu anlayışta Devlet, bir ulusal fikrin (idée) somutlaşmasıdır. Devlete değerini ve kimliğini veren şey, geçmişin büyük olaylarına referans ve temel geleneklerin mirasıdır. Bu açıdan, insan, işçi/emekçi/tüketici/köken niteliğiyle yurttaş değildir; belirli bir kültüre (yaşam ve düşünme biçimine) katılımıyla yurttaştır; bu nedenledir ki, bu bakış açısı, birey-toplum ilişkilerini salt hukuki bir zemine indirgememektedir.

Kaldı ki, yurttaşlığın tesisi, bir kimlik inşası ve sözcüğün dolu anlamında bir sembolik kurgu olarak da sosyal bağın temelini oluşturabilir[282] Bunu Lacan tarafından anlatılan bir öyküyle somutlaştırabiliriz. Öyküye gö-

re, ölümünün yaklaştığını hisseden bir yaşlı Arap, vasiyetnamesinde mirasını üç oğlu arasında paylaştırır; büyük çocuk mirasın yarısını, ikinci çocuk 1/4'ünü ve en küçük olan da 1/6'sını alacaktır. Babalarının ölümünden sonra çocuklar miras paylaşımı için bir araya geldiklerinde, mirasın 11 deve olduğunu görürler ve bir türlü paylaşamazlar. Nihayet mahallin kadısına başvururlar. Kadı bir süre düşündükten sonra şöyle der: "Çadırımdaki deveyi alın, eğer Allah isterse, onu, nasılsa bana hemen geri verirsiniz". Gerçekten de hesap kolaylaşmıştır; büyük çocuk 6, ikincisi 3 ve üçüncüsü 2 deveyi alır. 11 deve paylaşılmıştır ve 12. deve yine kadıya kalır. Burada 12. deve, yani sembolik deve, hem fazlalıktır, hem de zorunludur; çünkü sosyal barış onun sayesinde kurulur. Bilindiği üzere, yapısalcı bakışta, semboller, uzlaşma yoluyla (konvansiyon sonucu) oluşturuldukları gibi, uzlaşmaları da oluştururlar. Somutlaştırırsak, *bir sosyal kontrat, irade veya sembol olarak yurttaşlık*, nihai analizde kolektif iradenin, sosyal kontratın belirtisi veya sonucu olarak görülebileceği gibi, bir uzlaşmanın kaynağı olarak da görülebilir. Semboller "sosyal bağdan sonra gelmezlerse, ondan önce gelir ve onu üretirler; yani sosyal sembolü değil, sembol sosyali üretir... Sosyal bağ, ya insanların bilinçli iradelerinin ürünüdür, ya da bir yapıdır, yani tarihin dışında tesis edilmiş, yani oluşumundan, gerçekleşmesinden önce var olan bir bütünselliktir" (Dupuy, 1992; s. 236). Bu iki yan birlikte düşünülebilir ve liberal düşünürler tarafından ortaya atılmış çeşitli oto-organizasyon teorileri[283] bunun mümkün olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte yurttaşlık basit bir hukuk ilişkisinin ötesinde bir anlam taşıdığı ölçüde, birleştirici ve bütünleştiricidir.[284] Cumhuriyetçi liberal yurttaşlık anlayışı, topluluğa entegrasyonun belirli bir tarzını öne çıkarır. Yurttaşlar, topluluğa, onun geleneksel değerlerini ve tarihini benimseyerek entegre olur. Ancak Canivez'in (1995) belirttiği gibi, hiçbir siyasal topluluk, -her toplulukta hâkim gelenekler olsa da- bir tek geleneğe dayanmaz. Öyleyse topluluğun kültürüne entegrasyon, bu geleneklerin birlikte varolması veya bazılarının çok biçimli bir kültür olarak birbirinde kaynaşması imkanını sağlayan ilke ve değerlere katılımı varsayar. Ve bu, entegrasyonun sınırlarını da tanımlar. Örneğin katı bir dinsel entegrizm ile laik devletin ilkeleri arasında antagonizma vardır. Entegrizm, geleneğini sürdürebilmek için, her türden meşru siyasal güçten vazgeçmek zorundadır. Oysa Devlet tüm dinleri aynı düzleme koyar ve bunlara, bireyin kişisel tercihine bağlı olma statüsü verir; yani onlara, aralarında diyaloga girmeyi ya da en azından pasifik bir birlikte varoluşu dayatır (Canivez, 1995).

IV. 2. d. Yurttaşlıktan Laikliğe

"Farkçı görüşler, çoğulcu doktrinlerde, 'hoşgörü övgülerinde' ve farklara mutlak saygı methiyelerinde kendini yüceltir, bu farklar sonsuza kadar icat veya deşifre edilecek bile olsalar"

Taguieff

Entegrasyonu, ulus ile cumhuriyet arasındaki metro hattı olarak niteleyen Perrier'ye (1996) göre entegrasyon, kişinin mahrem yanına, kültsel ve kültürel derin yanına ve inançlarına gönderen asimilasyondan (latince *"similis"*; benzer'den gelmekte) farklıdır. Organize bir topluma ahenkli katılımı ifade eden entegrasyon (latince *"integrare"*, *"integratio"*: tam/bütün kılma), her şeyden önce kamusal alana gönderir. Kamusal alan, yasalar ve teamüller (usages) tarafından tanımlanır. Entegrasyon kavramını tanımlamak için kontrat fikri de ele alınabilir. Kamusal yaşamın günlük akışında ifadesini bulacak bir ortak bir yaşam kontratı, bireyin ulusa entegrasyonunu sağlar. Bu anlamda *entegrasyon, bir cumhuriyet paktıdır*. Asgari bir değerler manzumesine katılmayı içeren kontrat fikri, karşılıklı mecburiyetler içerir. Bireyler, entegrasyon isteklerini belirtir, kamu güçleri de ona bir takım hizmetler sunmaya angaje olur. Bu anlamda entegrasyon, bir süreçtir. Kamusal alan, eşitlik, dolayısıyla farksızlık temelinde işler; örneğin cumhuriyetin okulu, Finkielkrault'un deyişiyle, *farklılıkları, vestiyerde bırakmayı talep eder*.

Schnapper[285] "somut kök salmaların ve özel aidiyetlerin yurttaşlık fikri ve kurumlarıyla aşılması", farklı grupları birlikte yaşatabilecek siyasal bir örgütlenmenin, bugüne kadar ki tek dayanağı olduğunu öne sürer. Bu aşma, bireylerin bir yanının yadsınması anlamında olmayıp, özel alan - kamusal alan ayrımı vasıtasıyla bir düzenleme getirme anlamındadır. Elbette ki, "somut insanlar çok türlüdür ve eşit değildir; sivil toplum, güç, zenginlik, yetkinlik ve kolektif yaşama katılım düzeyleri bakımından eşit olmayan gruplardan oluşur" (Schnapper, 1994). "Bu, köklerden kopmayı gerektirmez, onların dolayımsız bir şey, bir veri gibi alınmamasını, kamusal alanda temellendirici öğe *(element fondateur)* yerine konmamasını vurgular" (Kintzler, 1996:120). Dolayısıyla, ne etnik veya dinsel cemaatler, ne de sosyal sınıf farklılıkları dikkate alınır. Hiç kimse bir gruba ait olmaya mecbur değildir ve hiç bir grup da, kendi dünya görüşü adına kamusal alanda hüküm süremez.

Habermas, entegrasyon olgusunu, Kantçı ve Rousseaucu bakışa bağlar: "Dahil etme, ayrım gözetilenleri eşit görmeye ve marjinalleşmişleri, soydaş bir toplumun tektipliğine sokmadan, benimsemeye hazır bir siyasi düzen ile sağlanır. Bunun için gönüllülük ilkesi önemlidir" (1999, s. 47); herhangi bir kişinin bir devletin yurttaşı olması için, açık veya zımnen onay vermesi yeterlidir. Habermas, günümüzde karşı karşıya kaldığımız koşullarda, iletişim – kuramsal cumhuriyetçilik yaklaşımının, etno-milliyetçi ya da cemaatçi ulus anlayışından daha uygun olduğu kanaatindedir.

Kaldı ki etnik temelli kimlik siyaseti, ulusun inşası bakımından ileri bir aşamayı temsil etmemektedir. Billig (2002, s. 168), kimlik siyasetlerinin 'karşıt-anlatılar ve yeni eleştirel mekânlar ve sosyal pratikler yaratma mücadelesi' olduğu veya 'yeni anlatıların eski vatansever anlatıları ortadan kaldıracağı yönündeki görüşleri kuşkuyla karşılar; zira bu siyasetler, esas olarak 'milletliği' kabul etmektedirler. Bu demektir ki, mücadelenin konusu ulus olgusu değil, ulus çerçevesindeki iktidar mücadelesidir.

Renksiz ya da cemaatlerin rengini taşımayan bir kamusal alanın oluşturulması,[286] yurttaşlık ve laikliğin ortak paydası olarak yorumlanabilir.[287] Zira teorik planda her ikisi de farklılıkların belirli bir tarzda birlikte varoluşuna ve tüm özgürlüklerin birlikte mümkün kılınmasına göndermektedir. Laikliği tesis etmenin gereklerinden biri de, herhangi bir dinsel cemaate ait olmayanların, cemaatçi bir yapılanma içinde yer bulamamaları olgusudur. Bu husus, Kintzler'in (1998, 2004)[288] laik olmayan bir yapılanmaya itiraz noktalarından biridir ve konumuz açısından oldukça önemlidir. Bu analizi gözden geçirelim. Ona göre, 'Fransız tipi' laiklik, tüm aidiyet zorunluluklarına temelden yabancı minimal bir siyasal anlayışa dayanan farklı bir düşünce tarzı içerir. "Tolerans ve laikliğin birbiriyle bağdaşması, şu üç koşulun sağlanmasına bağlıdır":

1) Hiç kimse, bir başka din yerine belirli bir dini kabul etmek zorunda değildir.
2) Hiç kimse, hiçbir din yerine bir dini kabul etmeye mecbur değildir,
3) Hiç kimse bir dini kabul etmek yerine, hiçbir dini kabul etmemeye mecbur tutulamaz.

Bu anlayış, özgürlüklerin birlikte varoluşunun ortak bir hukuk tarafından düzenlenmesini varsayar. Kintzler için, buradan çıkan sonuç şudur: İnançla ilgili şeyler, özel alanda kalmalı ve yasanın sessizliği lehinde bir sivil özgürlükten yararlanmalıdır. Ona göre genelde, tolerans ilkesi, yetersiz kalıyor, çünkü bu üç önermeden birincisiyle karıştırılıyor. Bu tür bir ka-

rışıklık, siyasal topluluğun dinsel olguyla ilişkili olarak düşünülmesini varsayıyor; normal olmak, bir dine sahip olmak/bir dinden olmaktır ve tolerans, farklı dinlerin birlikte var olmalarını sağlamakla yetinmektir. Bu durumda ikinci önerme sorun yaratır. İnançsızlar, bir cemaat oluşturmadıkları için, sosyal bağa bir tehdit gibi görünürler. Bu durumda temel bir soru öne sürülmelidir: *Siyasal topluluk, sivil din dahil, dine hiçbir referans vermeden düşünülebilir mi?*

Burada siyasal topluluk ile genel olarak toplumu birbirinden ayırmak gerekir. Çünkü modern toplum, siyasal organizasyonunda, ilkelerinde ve çarklarında 'ateist' ya da 'din-dışı' olmakla birlikte, bu toplumu oluşturan bireyler ateist değildir; bu, Gauchet'nin (1988 a, b) terimiyle "içinde yaşadığımız dünyanın bir sırrı"dır. İnanan insanların modernlik içindeki yeri sorgulanabilir, ama sanılanın ve söylenenin aksine, modern-likte hiçbir şey onları dışlamamaktadır. Batı toplumlarının dinsel belleği yok olmamaktadır. Din, sosyal dayanışmayı ve kişiler arası bağı oluşturan temel bir harç olmaya devam etmektedir.[289] "Modern site, Weber'in düşündüğü kadar kutsallıktan çıkmış değildir; dinsel kortejler, seremoniler, ... moral ekonominin önemli anları olmaya devam etmektedir" (Bayart, 1996, s. 234).

Kutsallığın terk edilmesinin, zorunlu olarak daha insani bir dünyaya götürmediğini öne süren Levy de (1997) benzer bir saptamada bulunmaktadır. Ona göre son 50 yıl aklın, duygular ve inançlar üstündeki zaferi ve ilerlemeye doğru giden bir toplum umuduyla geçti. Kutsallıktan çıkış (desenchantement), insanı, anlamdan yoksun ve parçalayıcı tekniklerin hizmetinde basit bir araç haline sokabilir. Bu noktada Adorno ve Horkheimer, bizzat rasyonellik kavramını eleştirirlerken, Habermas, Touraine ve Morin gibi yazarlar, farklı rasyonellik biçimlerinin tanımlanabileceğini, modernlik ve rasyonelliğin, birer baskı ve yabancılaşma kaynağına dönüşmesinin zorunlu olmadığı görüşündedirler.

Bilim ve teknolojinin ilerlemesiyle dinsel veya din dışı inançlar kaybolmuyor. Bazı inançlar yok olurken bazıları doğuyor. Üstelik "çağdaş inançların bazıları, bizzat bilimden ve bilimsel yeniliklerden doğuyor. Klonlama üstündeki yeni araştırmalar, yeni fantasmatik inançları besliyor"[290] (Halpern, 2004). Ayrıca, enformasyon bollaşması, 'enformasyon çokluğu = enformasyon yokluğu" çerçevesinde, hem işe yarayacak ana kaynakların seçimini, hem de her bir enformasyonun tahkikini zorlaştırıyor. Halpern'in gözlemine göre, dinsel inançlar da eskisinden daha az değil. Batı Avrupa'da dinsel aidiyette bir gerileme var, ama inançlar devam ediyor. Dinsel kurumların ağırlığı azalıyor, ama bireyler kendi inanç sistemlerini 'kuruyorlar' (bri-

colage) ve daha az ortodoks olan ezoterik ve spiritüalist inançlar daha çok sükse yapıyor. Bazılarına (Molenat, 2004)[291] göre, alakart (à la carte) dinler gelişiyor. Modernite, inançları daha az canlı yapmıyor.

Din, laiklik ve modernlik arasında teorik veya kavramsal bir analiz çerçevesinde bulunacak ilişkilerin niteliği ne olursa olsun, pratikte, günlük düşünce bunları birlikte yaşatmanın ve sürdürmenin, birbirinden çok farklı yollarını bulabilmektedir.[292]

Gauchet'ye göre, "modern insan, sınırların insanıdır". Modernliğin kökeninde insanın mutlaklık iddiasını gören düşünce geleneği yanılmakta-dır; modern dünyanın içinde bu tür eğilimler vardır, ama bu dünyanın gerçeğini oluşturmazlar. Geleceğe dönük bir toplum, belleksiz olmayıp aksine tarihi yaratır. Oysa tarihsel süreklilikte ve gelenek tarafından meşrulaştırıldıkları duygusunda yaşayan toplumlar, yücelttikleri, kutsadıkları geçmişi bilmeme yönüne gidebilirler; çünkü onların anlayışlarında geçmiş aynıdır. Geleceğin toplumu geçmişle ilgilenen bir toplumdur. Demokratik liberal toplumlarda, hem sivil toplum ile devlet arası ayrımın derinleşmesi, hem de toplumun devlet tarafından üstlenilmesinde bir artış vardır. Klasik liberalizmin aralarında bir çelişki gördüğü sivil toplum ve devlet, gerçekte birbirini tamamlayıcıdır ve bu, günümüzün ideolojik vebası olan politikacı liberalizmi hemen hemen bir hiç düzeyine indirger. Buradaki "üstlenme" terimini, totalitarizm dışında anlamak; liberalleştirme ve devletleştirmenin birlikte bulunduğu sosyal sigorta olgusundaki gibi kamusal müdahale alanının genişlemesi anlamında anlamak gerekmektedir. Gauchet'ye göre bireylerin hareketliliği ya da bireylerin "monadik" özerkliği, kamu garantisinin bir fonksiyonudur.

Kintzler'in analizi, siyasal topluluk ya da ulusla ilgilidir. Yukarda belirttiğimiz üç önermeye dönecek olursak, "tolerans, elbette, ikinci önermeyi de kabul edecek tarzda genişleyebilir, fakat bunu, ancak dış bir biçimde yapabilir. Burada inanma ve inanmama özgürlüğü, gözlenebilir farklı pozisyonları dikkate almanın sonucudur; örneğin, inanmayanlar var oldukları ve sayıca yeterince çok oldukları içindir ki onların da özgürlüğü sağlanır. Bu bir ilke özgürlüğü değil, uygulanmasının efektif koşullarına bağımlı bir bitiştirme *(juxtaposition)* özgürlüğüdür. Cemaatlerin varlığı, özgürlüklerin organizasyonunu temellendirici hale gelir; dolayısıyla tüm tolerans fikrinin ufkunda, aidiyet mecburiyeti bulunur. Böyle olunca sorun daha netleşir: Siyasal birlik, var olan cemaatlere dayanmadan oluşturulabilir mi?"

Kintzler'e göre "Laiklik, böyle tesis edilmemiştir. Çünkü her şeyden önce, laiklik tüm resmi dinlerle uyuşmaz olduğu için (oysa tolerans için durum böyle değildir) ve ayrıca (daha sonra) tüm aidiyet mecburiyetlerine yabancı olduğu için, bu böyledir. Fakat asıl fark, düşünce tarzıyla ilgilidir: Laiklik kavramı, bu üç önermeyi, onların işleyişinin mümkün olma koşulu olarak beliren a priori bir alan yaratarak yerine getirir. Laikliğin sorunu, insanları oldukları gibi var kılmak değil, düşünülebilecek tüm özgürlükleri birlikte var kılmaktır". Yazarımıza göre "burada altta yatan siyasal düşünce, reel cemaatlerin toplanması değil, cemaatin hakkına önceliği olan bireyin hakkıdır. İnançsız kişi örneğini ele alalım; laik bir devlette, o tek olsa da, ve tüm diğerleri bir tek ve aynı dinden olsa da, hatta o var olmasa da, onun özgürlüğü sağlanmış olacaktır. Özgürlüğün dayanma noktası, mümkün olmasıdır; bir tek bireyin ezilmesi, tüm topluluğun ezilmiş olması için yeterlidir".[293]

Laiklikle ilgili bu analiz, etnik topluluklar planına da uyarlanabilir. Nasıl ki din temelli bir toplum yapılanması, dinsel cemaati olmayanlar için sorunluysa, etnik temelli bir siyasal toplum yapılanması da kültürlerin karışması veya melezlenmesi durumunda sorunlu görünmektedir. Çok-kültürcülüğün kültür anlayışı, kültürlerin karışması durumunda, yetersiz kalmaktadır. Zira temel varsayımlarında, sanki kültürlerin, tekil ve total bütünlükler (entite) gibi ve her insanın bir tek kültürü ve dolayısıyla bir tek aidiyeti varmış gibi görülmesi sayıltılarına dayanmakta ve bunlar, pratikte sorun yaratmaktadır. Hemen belirtmekte yarar var.

IV. 2. e. Kültürlerarasılık

"Başkasına yer bırakmadan tek başına
var olmak isteyen hiçbir kültür,
varlığını sürdüremez"

M. Gandhi

"Barbar, kendini insanlığında, yani kendine en az benzeyenle paylaştığı insanlıkta tanımayan insandır"

Taguieff

Cemaatçi anlayış, ister dinsel, isterse etnik temelli olsun, özgürlükleri sınırlandırıcı bir yan taşır; çünkü inanmama veya ait olmama özgürlüğünü ilkesel olarak temellendiremez. Onlara ancak tolerans gösterilebilir;

bu tolerans ilkesel değil, pratik bir razı oluştur. Kintzler'in (1998) belirttiği gibi, özgürlükleri temellendiren şey, cemaatlerin varlığı haline geldiğinde, insanlar için zımnen de olsa bir aidiyet mecburiyeti doğar. Yurttaşlık modeli, tüm etnik aidiyetlere yabancı olduğu için, melezler özel bir sorun oluşturmaz. Bu modelde bireyin hakkının, cemaat hakkına önceliği vardır. İnançsız kişi gibi, melez kişi de, siyasal toplumda tek olsa da, hatta o var olmasa da, onun özgürlüğü sağlanmalı, mümkün olmalıdır. Siyasal topluluk olarak ulus, herkesin cemaat halinde yaşamasını, yani bir aidiyet mecburiyeti içeremez. Oysa etnik temelli cemaatçi bir toplum yapılanmasında, belirli bir cemaate ait olmayanların, örneğin melezlerin yeri yoktur.[294]

Cumhuriyetçi/liberal yurttaşlık modeli, insanların kökenleriyle ilgilenmediği ölçüde, melezlere, marjinallere, tüm taraftakilere açıktır. Üstelik bu bir hoş görme veya katlanma bakışı da değildir. Teknik bir ifadeyle, cumhuriyetçi anlayış, ne karışma/melezlik sevgisi *(mixophilia)*, ne de karışma fobisi *(mixophobia)*[295] içerir. Tanımı gereği, her yurttaş kökeninden bağımsız olarak siyasal topluluğun üyesidir. Oysa melezlik, tanımı gereği cemaatçilikle, kültürel kapanmayla karşıtlık içerir. Melezliğin, küreselleşme sürecinin yol açtığı sonuçlardan biri olması da bunun bir kanıtıdır (Teixido, 2005).[296] Coğrafi hareketliliğin ve kültürler, ülkeler, bölgeler arası geçişlerin ve yer değiştirmelerin giderek arttığı bir dünyada, osmos olayları da daha sık görülmekte ve melezlenme eğilimi artmaktadır. Elbette ki melezlenme, başat bir kültürün diğerleri üstündeki hâkimiyeti anlamına gelmediği gibi, bir tekbiçimlileşme anlamına da gelmemektedir. Ancak, tekbiçimlileşmeye karşı direnmenin tek ve mümkün yolunun kültürel geri çekilmeler, kendi üstüne kapanmalar olmadığı da açıktır ve bu bakımdan melezlik, dünyanın kültürel zenginliğine gerçek bir katkı anlamına gelmektedir. Melezlik, kökensel kimliklerin ötesinde bir kimlik edinmeyi, ilişkisel bir kimlik inşasını gerektirir. "Melezlikte, hem kendimi tanımayı öğrenmek, hem de ötekini öğrenmeyi öğrenmek söz konusudur. Öteki, aynı olanın, tekbiçimliliğin karşıtını içermesi dolayısıyla, benim kimliğim zorunluluklar, ihtiyaçlar, durumlar ve bağlamların zoruyla kabul ettiklerimin bir bütünü olacaktır" (Caron, 2000).[297]

Melezlik, çok-kültürcü değil, kültürler arası bir durumdur. Çok-kültürcülük, iç içe yaşamamaya dayalı bir türlülük, mesafeli bir farklılık içerir. Farklı olan uzakta tutularak sorun olmaktan çıkarılır. "Karışma korkusu, fark talebidir" (Taguieff, 1987, s. 345); bu fobiyi taşıyanların ta-

hayyülünde, asimilasyon bir hatadır; etnik topluluklar arası yakın ilişki ve temaslar zararlıdır. Çok-kültürcülük gibi farklılığın bir savunması olmayan kültürler arasılık, ortak 'insan özü ile çeşitlendirici farklılıklar' çiftinin ayrılmazlığı üstüne odaklaşmaktadır:[298] buna göre, eğer her birey, kendisini ayırt eden şeyin ötesinde, insan türünün ortak yapısına katılırsa, herkes insan olarak muamele görmeyi; ya da Kant'ın dediği gibi, vasıta veya obje olarak değil, amaç veya özne olarak görülmeyi hak eder. Bu, moralin temelidir. Bu ilke, insan hakları deklarasyonunun da temelidir; kültürlerin birbiriyle etkileşim içinde olduğu ve dolayısıyla geçirgenliğini öngördüğü için, radikal bir Öteki sorununa yol açmamaktadır. Burada psikanalizin 'yabancı' anlayışına benzer bir vizyon söz konusudur. Psikanalitik teorinin temel kavramlarından "bilinçdışı', insanın kendini irdelemesi ve kendi kendine nüfuz etmesinde önemli bir katkı sağlamıştır. Çünkü insanın bilincine yabancı olanı bilinçaltında, yani kendinde keşfetmesiyle birlikte, Ötekilere bakışı da değişmek durumundadır. Eğer 'yabancı bendeyse, hepimiz yabancıyız demektir ve ben yabancı isem, yabancı yok demektir" (Kristeva, 1991; s. 284).[299] Bu perspektif, ulusların, hükümetlerin, kültürlerin, ekonomilerin ötesine geçen bir insan anlayışına kadar uzanmaktadır.

Yabancıya bakış ya da ayrımcılık olgularını analizde Moscovici (2002), damga ve sembol kavramlarından hareketle iki düşünce tarzı ayırt eder. Bunlardan biri damgalayıcı düşünce *(pensée stigmatique)*, ikincisi ise sembolik düşüncedir. Damga, daha önce (II. Kısım, 3. bölüm) gözden geçirdiğimiz üzere, sosyal olarak lanetlenmişliğin işaretidir. Damgalanma süreci, acı verici, ızdıraplı, aşağılayıcıdır ve yaraladığı kişinin, 'insan olma niteliğini tümüyle veya kısmen yadsıyıcıdır.'[300] Damgalayıcı düşünce, yabancıyı, farklı olanı ayırıcı, koparıcı bir düşünce tarzıdır. Yabancı veya farklı olan damgalanarak zihnimizde tanımlanıp aşina kılınır ve reddedilir. Damgalamanın bazı biçimleri tarihte kalmış olmakla birlikte, modernlikte de sürmektedir. Modernlik, kişilerin hiyerarşik bir düzende yerlerinin sabitlenmesi esasından, damgalarla sosyal konumların saptanması sistemine geçiş süreci olarak da görülebilir.

Moscovici, sembol kavramını, bir şeyin veya bir işaretin işareti olarak değil, Platondaki gibi, ikiye bölünmüş bir nesne olarak alır: Biz diğerinin (ötekinin) diğeriyiz (ötekisiyiz) ve dolayısıyla öbür yarımızın peşindeyiz. Herkes tamamlayıcı parçasını arar. Platon'un bu fikri, bir ağırlama, konukseverlik fikri içerir. Yabancı, misafirdir. Bu temelde sembolik düşünce,

birleştirici, ittifak arayan *(alliance)* bir düşünce tarzıdır. Burada da yabancının, farklı olanın zihinsel olarak tanınması ve aşina kılınması, ama öncekinin aksine pozitif olarak tanımlama söz konusudur.

Kültürler arası anlayış, sadece her *kültürün meşruluğu* görüşünü taşımakla (ve dolayısıyla herkesin *farkının saygınlığı duygusunu* haklılaştırmakla) kalmaz. Bunun ötesinde her kültürün bir 'durum' içinde görülmesini ister; bu, "kültürel biçimlerin diğer gerçekliklerle ilişkisinin gösterilmesini gerektirdiği ölçüde, en azından ilke olarak, onların 'tuhaf' görünmesini de önleyici bir hüviyet taşımaktadır. Tuhaflık, psikolojik bakımdan büyük ölçüde bir algı sorunudur; algılananın daima bir zemin üstünde ya da geştaltçı terimlerle bir fon-figür ilişkisinde algılandığı düşünülürse, tuhaf görülen şey, algısal zeminde göz batan, diğerlerinden farklılaşan şeydir. Bu demektir ki herkesin birbirine benzediği bir grup zemininde, dıştan gelen veya farklı olan 'tuhaf' olarak algılanır; bu grup zemini zaten 'alacalı' (karışık renkli) olduğunda, dıştan gelenin kontrast içine gireceği bir zemin söz konusu olamaz. Cemaatçi kimlik siyasetleri, genel olarak, grup içini homojenleştirme eğilimleri nedeniyle, 'farklının tuhaflığı'nı önleme kapasitesinde değildir. Gruplar arası ilişkilerde ilkeler vazetmek, sorunların çözümünde, çoğu kez yeterli olmamaktadır.

Cemaatçi (komünotarist) siyaset, örneğin etnik kimlik siyaseti, toplumdaki farklılaşmayı etnisite boyutuna indirgeyici bir görüntü çiziyor. İnsanları bir tek grubun üyesi gibi düşünüyor. Oysa hepimiz gerçekte pek çok grubun üyesiyiz, Mouffe'un deyişiyle 'çoğul ve çelişkili özneleriz' ve kimliğimizi bir tek grubun tüketmesi, varlığımızın tek bir gruba hapsedilmesi mümkün değildir. Bir ülkede yaşayan farklı etnik kökenden insanlar, bir tek boyuttaki farklılıkları üzerinden radikal bir ölçüde ayrışmazlar. Nitekim çapraz kategorilendirme konusunda gözden geçirdiğimiz araştırmalar (Doise ve Deschamps, 1979, vb) bu insanların diğer aidiyet veya bağlanma tarzlarının da etkili olduğunu, kişiler veya gruplar arası kontrastları hafiflettiğini ortaya koymuştu.

Fransa'da çok-kültürlü *(pluri-culturel)* bir ulusun siyasal birliği konusunda kurulan bir komisyon raporunda şöyle denmektedir: "Fark hakkı eğer kültürel topululuklar *(communautés culturelles)* söz konusuysa geçerli bir kavramdır; ama eğer bu fark kurumlarda vücut buluyorsa geçerli değildir; zira bu durum, ulusal anayasanın ortak bir yurttaşlık ve değerler topluluğuna dayanmasını öngören ilkeye temelden aykırıdır.

Fransız halkını, birbirinden ayrı kategoriler halinde düşünmek demek olan toplulukçuluk *(communautarisme)*, cumhuriyetçi yurttaşlığa aykırıdır" (Marceron, 1998, s. 9). Komisyon raporunun devamında şu fikir işlenmektedir: "Buna karşılık, topluluklar lehindeki girişimler ve yapılar, zorunlu olarak toplulukçu değildir; farklı topluluklara aidiyeti veya ortak bağları olan kişiler arasında sosyallik ve dayanışma ağları mevcut olabilir; ancak, bunların ulusa mensup olma duygusuna karşı olmaması veya bu duygunun ortaya çıkmasını ve derinleşmesini engellememesi gerekir. Ayrıca bunların, sosyal ve mesleki hareketliliğin ve uyumun çağdaş biçimleriyle uyuşmama ihtimali göz önüne alınmalıdır. "Toplulukçu psikolojik tekli-aidiyet, bütünleşmeye engeldir" (s. 10). Ne eleştirel düşünceye, ne de bireysel düşünce özgürlüğüne uygundur. Bu koşullar dâhilinde, dayanışma ağlarının gelişmesi bütünleşmeye katkıda bulunur ve bu nedenle de yetkililer tarafından yardım ve teşvik görmeleri sağlanmalıdır.

Kültürler arası perspektif, bazı kimlik arayışlarının ortak paydasındaki 'tanınma' talebini besleyen psiko-sosyal ihtiyaçları karşılamaya uygundur.[301] Bu husus, tanınma filozoflarından Honneth'in görüşüyle ilişkilendirerek açılabilir. Frankfurt Ekolü adıyla ünlü *Institut für Sozialforschung*'un direktörü ve Habermas'ın halefi olan Axel Honneth[302] tanınmayı politik anlamından daha geniş bir anlamda ele alır. Geliştirdiği sosyal teoride Honneth (2000),[303] modern toplumlarda, üç tanınma alanı (sfer) ile bunlara tekabül eden ve toplumu temellendiren 3 ilke ayırt eder:

Birinci alan, mahremiyet alanıdır. Burada tüm dostluk, aşk ve aile ilişkilerinin temelindeki güçlü affektif duyguları belirten 'sevgi ilkesi' ön plandadır. Sevgi deneyimi sayesinde her insan, kendine güven kazanır. Burada Honneth, kişisel kimliğin ve özerkliğin inşasında anneyle ilişkinin önemini vurgulayan psikolojik bağlanma (attachement) teorilerine dayanır.

İkinci tanınma alanı, üretim alanıdır. Burada tanınma, insanın kendine saygı duyabilmesi ve bunu koruyabilmesi için işiyle, emek ve çabasıyla, topluma yararlı olduğunu hissetmesini ifade eder. Bu alanda 'dayanışma ilkesi' ön plandadır.

Üçüncü alan hukuk alanıdır. Burada tanınma, herkesin, kendine saygısını geliştirebilmesi için, diğer insanlarla aynı haklara sahip olduğunu hissetmesini ifade eder. Hukuksal ilişkiler alanında tanınma, 'eşitlik ilkesi'ni gerektirir.

Honneth'e göre tanınma sorunu genel olarak, tanınmama, 'adam yerine konmama' duygularıyla başlar, ama tüm tanınma talepleri haklı değildir. İddiaların, çiğnenmiş onur duygularının, izzet-nefis yaralarının, aşağılanma *(humiliation)* ve nefret edilme duygularının bir temeli olup olmadığına bakılması gerekir. Ama esas olarak tanınmanın pozitif ilkeleri önemlidir; zira bu normatif ilkeler, her insanın meşru beklentilerini belirleyen ilkelerdir.

Honneth, teorisinin pek çok kimlik olgusu yanı sıra Fransadaki banliyö ayaklanmaları tarzındaki ve temellerinde derin hayal kırıklıkları bulunan olaylara uygulanabileceği görüşündedir. Eşit haklara sahip olmak (III. Ilke) yetmiyor bu kesimlere; sorunları sosyal görünürlükle ilgili ve ikinci ilkenin yetersiz işleyişinden kaynaklanıyor. Bu insanlar görünür olmama veya gereksiz oldukları duygusunu yaşıyorlar sürekli. Bir sorunlu grup olarak veya sadece istatistiksel gruplar olarak görüldüklerini hissediyorlar. Toplumdaki diğer insanlar tarafından pozitif değeri olmayan biri gibi muamele görme duygusu, bu sosyal çatışmanın motivasyonlarından biri.

Bu tür olaylarda basit bir 'kimlik' tanıma talebinden farklı bir yan görünmektedir. *Prag Öğrencisi* sorunsalının analizinde vurguladığımız gibi, 'adam yerine konmak' insanın temel ihtiyaçlarındandır ve 'olmak istediğimiz insan' olduğumuzun diğer insanlarca kabulünü yansıtan tüm göstergeler, tanınma argümanlarıdır. Tanınma ihtiyacı, bir gruba dahil olarak grup içinde bir yer bulma, grupla özdeşleşerek grubun başarılarına ortak olma, olumlu grup niteliklerini sahiplenme, yalnızlıktan kurtulma, diğerleriyle kişiselleştirilmiş, ayrıcalıklı yakın ilişkiler geliştirme gibi çeşitli psikolojik ihtiyaçlar biçiminde kendini gösterebilmektedir.

Moscovici[304] (1979, s. 223) azınlıkların psikolojisinde iki kavramı birbiriyle ilişkilendirir. Bunlar çekim *(attirance)* ve görünürlüktür *(visibilité)* ya da sempati ve hayranlıktır. Pek çok sosyal ilişkinin temelinde yer alan bu iki kavram birlikte ele alınmalıdır. Ona göre cesur, eksantrik, yetkin, yaratıcı, bağımsız kişilere ilgi duyar, fakat onlardan rahatsızlık da duyarız. Bunların bazen zayıf noktaları göründüğünde ise, onlara sempati gösteririz, kendimizle benzerliklerini görürüz. Toplumda bazı insanlar, değişmeyi, yargılamayı veya yargılanmayı istemezler. İçe yöneliktirler, sadece kendilerine benzeyenlerle ilişki kurar, çekim ve sempati ararlar; başarılı oldukları takdirde dışa açılırlar.

Moscovici, çekim ile görünürlük, sempati ile hayranlık arasında ters ilişki bulur. Çekim ve sempati daha ziyade uyumun, görünürlük ve hayranlık ise değişimin dinamiğidir. Azınlıklar bazı hallerde ya da bazı azınlıklar uyum arar, sosyal onay ve sempati ihtiyacı duyarlar; bazı azınlıklar ise bağımsızlık ve sosyal tanınma ihtiyacı duyarlar. Bazılarının düşüncesinin aksine, her şey ne salt çekim ve sempati işidir, ne de salt görünürlük ve sosyal tanınma işi. Toplum ikisinin karışımıdır.

Daha önce pek çok kez vurguladığım gibi,[305] tanınma temelli kimlik talepleri, çoğu kez 'oyuna dâhil olamayanların kendilerini içine alan bir dünya kurma arzuları'nı ifade etmektedir. Kriz dönemlerinde, dışlanmışlar ve umutlarını yitirmiş olanlar gerçekten bir kapana sıkışmaktadır. Durumlarını nasıl açıklayacaklardır? Toplumsal dayanışma mekanizmaları onları sarıp sarmalamadığı takdirde, kolaylıkla, mazlum ve mağdur psikolojisine girmektedirler. Durumlarını kendilerine bağlı nedenlere değil, dış nedenlere yüklemek ve birilerinin onlara haksızlık etmiş olduğunu düşünmek en 'normal' açıklama yolu olacaktır. Adil bir dünya veya toplum düşleyeceklerdir. Yaşadıkları toplumun, şu veya bu kurallar sistemine göre meşrulaştırılması mümkün değildir; inandırıcı olacak tek şey, onları topluma dahil etmektir. İnsanın kendisini içine almayan bir toplumu haklı görmesi, en azından uzun süreli olarak mümkün olmadığından, bu dünyada yer bulamayanlar, kendilerine bir başka dünya kurma yoluna gidecektir. Fransadaki banliyö olayları, sistemin dışladığı, kendi hallerine bıraktığı, "gidişata ayak uyduramayan", "oyuna dâhil olamayan", yoksul, işsiz, dar gelirli ve üstelik göçmen konumundaki insanların, kendi dışlanmışlık ve yoksulluk durumlarına karşı gösterdikleri abartılı bir tepki olarak anlaşılabilir.[306]

Honneth, olayın antropolojik bir boyutunun da bulunduğunu, zira insan olarak kimliğimizi geliştirmemizin tanınma ihtiyacının giderilmesine bağlı olduğunu belirtir. Ama tanınma ilkeleri ve yolları tarihsel değişime açıktır; örneğin modern-öncesi toplumlarda, insanların kendilerini bir 'dikey onur' *(honneur vertical)* anlayışıyla tanıdıklarını öne sürer, yani başka tanınma ilke ve fikirleri söz konusudur. Ona göre toplumların tarihinde tanınma boyutunda gelişme sadece hukuk planında vardır, sosyal hak taleplerinin kabulünde bir gelişme söz konusudur. Ayrıca tanınma koşullarının sağlandığı bir toplum tahayyül edilip edilemeyeceği konusunda şunu söyler: "Bu, vazgeçemeyeceğimiz, düzenleyici bir fikirdir; ama tanınma mücadelelerinin biteceği bir toplum düşünmüyorum. Her zaman kişiliğimizin bir yanının saygıyla karşılanmadığını düşünebiliriz".

Honneth'in tanınma ihtiyacını, farkla ilgili politik taleplerden daha geniş bir konu olarak kavramlaştırması ve diğer insanlarla ilişkilerimizin tümünde tanınma beklentilerinin bulunduğunu öne sürmesi, sosyal psikolojik açıdan daha uygun görünüyor. Örneğin çeşitli sosyal grupların toplumdaki yerlerini iyileştirmek için verdikleri mücadele (Bourdieu), işyerlerinde yaşanan ve giderek büyük bir sorun haline gelen 'moral taciz' *(mobbing)* davranışlarına karşı kişisel veya örgütlü eylemler, sosyal destek kaybında yaşanan sıkıntılar gibi çeşitli olgular, tanınma ihtiyacının salt politik bir çerçeveye sıkıştırılamayacağını göstermektedir.

Bitirmek İçin...

"Şeyleri yanlış adlandırmak,
insanın acılarına acı katmaktır"

A. Camus

Kimlik labirentindeki yolculuğumuz, bir noktada durmak zorunda. Kimlikle ilişkili olguların spiral bir tarzda birbirine eklemlendiği bir yolun sonunun olması da zaten mümkün değil. Buraya kadar katettiğimiz yolda, kimlik olgularının son derece karmaşık ve çok yüzlü olduğunu; büyük bir çeşitlilik ve değişkenlik gösterdiğini görmüş bulunuyoruz. Sosyal kimlik teorisi de dâhil, tüm teorik modeller, bu çeşitlilik ve değişkenlik karşısında eksik kalmakta; sosyal olguların karmaşıklığı, teorik çerçevelerden taşmaktadır.

Her şeyden önce, kitabın önsözünde de belirtildiği ve kitap boyunca da görüldüğü üzere, kimlik sorunlarını ele alan araştırmacı ve yazarlarda dil düzeyinde belirsizlik ve karışıklık gözleniyor. Bu durum, kimlik olgularının karmaşıklığı yanı sıra, uzmanlık alanlarının, benimsenen paradigmaların ve perspektiflerin farklılığıyla da ilgili. Öte yandan yoğun bir bilgi üretimi ve parçalanması söz konusu ve bu da, okuyucu ve araştırmacıların başını döndürüyor.

Kimlik sorunları konusunda yukarıdaki boyutlarla da ilgili bir başka 'kafa karışıklığı', uluslar arası ilişkilerin dinamiğinden kaynaklanıyor. Kimlik literatürü gözden geçirildiğinde, iki ana damar gözleniyor. Bunlardan biri bireysel kimlik olgularıyla ilgili: Bireyleşme, modernlik, modern insanın sıkıntıları, birey-toplum ilişkileri, benlik imajı ve sunumu, homoseksüeller, AIDS'liler, özürlüler, aile içi şiddet ve taciz kurbanları, yabancı ve göçmenlerin uyumu, işsizler, evsizler ve çeşitli marjinal grupların kimlik sorunları, vb. İkinci damar azınlık çoğunluk ilişkileri, etnisite, etnik kimlik, azınlık hakları, cemaat hakları, kültürel çoğulculuk, vb. İlginç olan o ki, kimlik literatürü hemen hemen tümüyle, Batı ülkeleri tarafından üretilmekle birlikte, iki ana yayın grubundan birinciler, Batı toplumlarına, ikincisi Batı-dışı dünyanın toplumlarına odaklaşıyor. Birinci grup yayınlar, sorunlu kişi veya grupların topluma uyumu ve entegrasyonu (hatta asimilasyonu) yönünde işlerken, ikinciler aksi yönde etkide bulunuyor. Bir başka deyişle, içerisi için bütünleşme, dışarısı için farklılaşma telkini yapılıyor. Batıda bütünleşme, Batı-dışında ayrışma. Batı-dışına yönelik öneri-

ler, önlemler, reçeteler, formüller, siyasal politikalar, farkçılık eksenli bir kimlik siyasetinin öğeleri olarak beliriyor. İdeolojik peyzajda, zamanla her şey bir başka şekle, hatta karşıtına dönüşebiliyor. Kimlik konusundaki literatür, özellikle üç büyük dönüşüm geçirmiş görünüyor (Taguieff, 1987): Irk kavramından etni ve kültüre; eşitsizlik kavramından farka; farklılaşma korkusundan farklılaşma sevgisine (heterophilia). Fakat paradoksal olan şu ki, Batı-dışı mikro-milliyetçiliğin ürünü küçük ülkeler bir yana bırakılırsa çoğu ülke, sosyolojik olarak Batı ülkelerindekinden çok daha çok-kültürlü bir yapıya sahip. ABD ile Brezilya, Almanya ile İran, İngiltere ile Hindistan, Fransa ile Türkiye gibi ülkeler karşılaştırıldığında, bu çiftlerden demokrasi ve insan haklarının başlıca temsilcileri olan birinci ülkeler, geçmişteki durumları ne olursa olsun, bugün itibariyle, farklılıkları eritmiş, tekbiçimli ve standart bir yaşam tarzını hâkim kılmış ve ayrışma tehditi yaşamayan ülkeler olarak belirmektedir (örneğin Gana'da 34 farklı dil grubu, 200 geleneksel eyalet/devlet; Kamerun'da 20 etnik grup ve 100 civarında dil grubu; Zaire'de 4 büyük farklı dil, 400 akraba dil grubu ve 60 etnik grup bulunduğu kaydediliyor. (Abou, 1996) Bütün ülkelere çok-kültürcü olmaları yönündeki telkinler veya dayatmalar son derece alakasız görünüyor; üstelik bu tüm Afrika ülkelerinde çoğu kez İngilizce veya Fransızca'nın resmi dil olarak alındığı da biliniyor.) Türkiye ve benzeri ülkelerin entelektüel dünyası bu yanlı Batı literatüründen besleniyor. Bu durumun yarattığı çıkmaz, iç içe yaşadığımız sorunları, sorunların kendisinden kalkarak değil, Batının normatif gözüyle görerek düşünmemizde somutlaşıyor. Bu teorik peyzaj, pratikle daha da karışıyor. İdeolojik dilemmalar kavramıyla işaret ettiğimiz üzere, kamusal söylemlerde eşitlikçi ve 'hümanist' bir dil kullanılması, pratikteki dışlayıcılığı ve ayrımcılığı engellemiyor.

Bu gözlemler, kimlik peyzajının ne denli karmaşık ve dopdolu olduğunu yansıtıyor. Resmin içinde kaybolmamak gerçekten güç. Pek çok veri topladık yol boyunca:

Bireysel veya sosyal, tüm kimlikler inşa edilmiştir. Bu nedenle kimlikler, esnek bir özellik göstermektedir.

Kimliklerin, bir inşa ürünü olmaları, özsel gerçekliklerinin olmaması demektir; kimlikler, tarihsel ve psiko-sosyal süreçlere bağımlıdırlar.

Sosyal dünyamızda cereyan eden olayları kapsayan sosyal gerçeklik, büyük ölçüde insanların bu gerçekliğe ilişkin temsillerinin bir ürünüdür. Ama onlar bu olayları, kendi dışlarında apayrı gerçeklikleri varmış gibi

görürler. Bu anlamda kimlikler, sağduyu düşüncesi tarafından bir öz gibi algılanırlar. Kolektif inançların hatalı olması, pratikte çok da fazla etkili olmamakta, zira "herkesin aynı anda aynı hatayı yapması, kolektif yanlışı, sosyal gerçekliğe dönüştürmektedir" (Sennett, 1979).

Kimlikler, basit birer etiket değildir. İnsanların kimlik görüşlerine, zamana ve ortama göre değişen psiko-sosyal yatırımları vardır. Bu yatırımların önemine göre, kimlikler de az ya da çok önem taşırlar.

İnsanlar, çevresel türlülük ve karmaşıklıkla başa çıkabilmek için çeşitli durumları, olayları, şeyleri ve insanları kategorilendirmektedirler. Bu bilişsel çaba, gruplar arası kontrastı belirginleştirmekte ve kimlik oluşumuna zemin hazırlamaktadır.

Kimlik, insanların enformasyonları alma ve işleme süreçlerinde etkilidir. Bu nedenle kimlikler insanla dış dünya arasında bir filtre niteliğindedir.

İnsanların kendilerine ilişkin değerlendirmelerinde, durum ve koşulların da etkisi görülmektedir. Bu yanıyla kimlik, kendimize ilişkin görüşümüzdeki değişimleri yansıtan olgusal bir özellik ve değişkenlik göstermektedir.

İnsanlar, kendileri hakkında olumlu bir görüşe sahip olma ve bunu koruma eğilimindedirler. Bu eğilim bireysel ve kolektif düzeyde bir öz-saygı arayışı olarak belirir ve kimliğin duygusal yanını ifade eder. Bu yanıyla kimlik, istikrarlı bir özellik göstermektedir.

Kimlik, diğerlerine karşı duygu ve davranışlarımızı, inanç ve tutumlarımızı etkiler. Bu yönüyle kimlikler, bir pusula niteliğindedir.

Bir grup aidiyeti temelinde oluşan kolektif kimlikler, grup üyeleri arasında bağlanma ve bütünleşmeye yol açmaktadır. Bu özellikteki kimlikler, bir takım insanları bir arada tutan bir sosyal bağ ya da çimento niteliğindedir.

Kolektif kimlikler, belirli bir gruba dâhil olmayı öne çıkarırken diğer gruplara mensup olan insanları dışta bırakır. Bir iç gruba karşılık, pek çok dış grup yaratır. Bu yanıyla kolektif kimlikler, hem dışlayıcı bir özelliktedir, hem de dışlanma nedenidir.

Aidiyet grubu ile dış grupların farklılaştırılması, genelde kendi grubumuzun olumlu, diğerlerinin olumsuz özellikler yüklenmesi yoluyla yapılmaktadır (istisnaları eksik değil). Bu anlamda kimlikler, diğerlerinin 'ötekileştirilmesi', hatta bir 'Öteki'nin icat edilmesi üzerinden inşa edilmektedir.

Ötekinin icadı ya da ötekileştirme, kimlik arayışlarının 'zayıf' yanını oluşturmaktadır. Zira kimliğin Öteki üzerinden tanımlanması negatif bir tanımlama yoludur ve kimliklerin anlamlılığı (pertinence), diğerinin 'Öteki' olarak kalması ya da tutulması ölçüsünde geçerliğini korumaktadır.

Ötekilik ya da farklılık, mantıksal olarak karşıtlık içermediği ölçüde, dışlama sebebi olmayabilir. Diğerlerinin bizden farklı yanı, lanetlenmişliği gösteren ve onları ayırıcı, koparıcı bir damga gibi değil, onları tanımamızı ve ağırlamamızı, onlara kapımızı açmamızı sağlayan bir işaret (tessera hospitalis), tamamlayıcı parçamız gibi de görülebilir (Moscovici).

Öz-saygının korunması, diğerleriyle ilişkimizi, bazen benzerlik, bazen de farklılık arayışına yol açmaktadır. Bu anlamda kimlikler, sosyal karşılaştırma üzerinden inşa edilmektedir.

İnsanlar, kimliklerini istendik yönde şekillendirmek ve korumak için, geçmişleriyle sürekli 'oynayarak' tarihlerini yeniden yazmaktadırlar. Bu anlamda kimlikler, bellek üzerinden inşa edilmektedir.

Modern toplumda insanlar, kendileri hakkında birbirinden farklı ve çeşitli kimlik tanımlarına sahiptir. Ve bunları da farklı şekillerde anlamlandırırlar. Modern bireyin bu çoklu-kimlik yapısı, kolektif kimliğin gerekleriyle çatışmaktadır. Demek ki bir insanın bireysel kimlik duygusu, kolektif kimliğinden etkilenmekle birlikte, çoğu kez ikisi arasında diyalektik bir ilişki görülmektedir. Bunlardan biri öne çıktığında diğeri gerilemektedir.

Kimlik sorunları, insanları geniş bir okyanusta kaybolma veya bir adaya hapsolma seçenekleri arasında farklı noktalarda bırakıyor. *Kimliksel belirsizlik kadar kimliksel kapanma* da kendi olumsuzluklarına sahip; her ikisi de bazı soruları cevaplarken bazı yeni sorulara yol açıyor.

Tarihsel perspektifte kimlik tutkusunun yükselişi, modernlikle ilişkili görünüyor. Ayırt edici özelliğini, insanın kendini belirleyen yapılardan bağımsız, özerk bir özne haline gelişinde bulan modernlik, kişisel kimlik açısından hiç kuşkusuz temel bir önemdedir. Ancak, günümüzdeki kimlik arayışlarının çoğunda insanların, yaşamlarının yönünü ve anlamını geçmişte aradıkları, "kimliği inşa edilecek bir şey gibi değil, aranarak bulunacak bir şey gibi gördükleri"; sağduyu düşüncesinin kavrayışına paralel olarak özsel bir kimlik kurgusu taşıdıkları gözlenmektedir. Bu yanıyla kimlik arayışları, paradoksal bir özellik göstermektedir.

Aynı şekilde ilkesel olarak bir takım sosyal kurumlardan veya siyasal bağlardan sıyrılıp özgürleşme talebi olarak kendini sunan kimlik arayışları, pratikte daha radikal, daha sınırlandırıcı grup veya topluluklara katılma biçiminde somutlaşmaktadır. Bu anlamda bazı kolektif kimliklerin rasyonel olarak yürütülen kimlik stratejileriyle insanları manipüle ettikleri, kimlikleri araçsallaştırdıkları (Eski Yugoslavya ve Rwanda çatışmaları) 'kimliklerin reaksiyoner ve öldürücü davalara hizmet ettikleri ve kâbusa dönüştükleri" (Bayart, 1996) gözlenmektedir.

İnsanın kendini koruma ve tanıtma aracı olarak olumlu bir işlev gören kimlikler, paradoksal olarak, aynı zamanda saldırganlık, hâkimiyet ve manipülasyon araçlarıdırlar. Bu yanıyla kimlikler bir hapistir (Camilleri). Hapis kimlik, hem içeridekileri kapatır, hem de yabancılara, farklı olanlara kapıyı kapatır. Kimlikler ne kadar özsel görülürse o kadar kapatıcı ve dışlayıcıdır. Sosyal ilişkileri sahteleştirerek manipülasyona zemin hazırlar. Negatif stereotiplerle Ötekinin tözsel olarak aşağılanması, ona saldırıları da meşrulaştırır.

Kimlik kavramının, psiko-sosyal çerçeveyi aşan siyasal bir anlamının olması, onu sürekli bir biçimde bilimsel çerçevenin dışına sürüklüyor. Bu nedenle bazı yazarlar (Malrieu, Lipiansky, vb) kimlik kavramının ideolojik bir niteliği olduğunu açıkça belirtiyorlar: Ne zaman ki bir kişi veya grup içsel olarak zayıfladığını hissediyor ve içsel çelişkilerinden kaynaklanan tıkanmalar yaşıyor, hemen kimlik kavramına sarılıyor. Kavram, bu duygunun yol açtığı kaygı ve gerilimler karşısında bir birlik, bir grup olma tepkisini simgeliyor ve bir savunma refleksini yansıtıyor.

Kimlik, bir nebülöz gibi genişlerken kavramsal açıklık kazanamıyor. Pek çok ideolojinin bağlandığı kimlik kavramının giderek netleşmek yerine belirsizleşmesi, her şeyi ifade eden sihirli bir sözcüğe, her şeyin içine konduğu bir valiz kavrama dönüşmesi ve bir bakıma tıpkı 'sınıf' kavramı gibi 'sosyal bilimleri teslim alması', bazı araştırmacıları (Grosser, Broubaker, Dupin), kimlik kavramından vazgeçilebileceği fikrine götürüyor (Halpern, 2004, a). Üstelik pratikte de kimlik politikaları, bazı sorunları çözerken, başlangıçta öngörülmemiş başka sorunlar doğuruyor. Kültürel farklar adına yürütülen politikalar, entegrasyon sorunlarına çözüm getiremiyor. Tekil olana odaklanmak, çoğul olanın göz ardı edilmesiyle sonuçlanıyor. Örneğin, ABD'de, kendilerinin Amerikalı değil de, yerli, 'cajun', Meksikalı, Çinli, vb olduklarını söyleyenlerin sayısı bir anda patlayış gösteriyor. Hollanda ve bazı Avrupa ülkelerinde, eğitim sisteminde yürütülen

'okullarda etnik gruplara göre ayrı sınıflar' uygulaması, azınlık kültürlerinin çok-kültürcü promosyonundan ziyade, ayrımcılıkla sonuçlanıyor.

Son 50 yıldan bu yana, bir yandan kimlik taleplerinde, öte yandan da kimliğe ilişkin medya ve sosyal bilim söylemlerinde büyük bir artış gözleniyor; ama inşacı açıdan baktığımızda bunlardan hangisinin neden, hangisinin sonuç olduğunu söylemek zor görünüyor; kimliğin fazla talep olduğu için dile getirildiği söylenebileceği gibi, fazla dile getirildiği için talebin oluştuğu da söylenebilir. Genel olarak baştan beri vurguladığımız üzere, inşacı açıdan *kimlik, neden olduğu kadar da sonuçtur*. Bir takım olayların nedeni olduğu kadar, bu olayların sonucu olarak da görülebilir.

Dünyaya aidiyet grubu perspektifinden bakma, tüm tarih boyunca görülmekle birlikte, bunun kendini gösterme biçimleri sürekli değişmiştir. Bu ister bir evrimin, ister sosyal öğrenmenin sonucu olarak görülsün, sonuç olarak, bir inşa ürünüdür ve inşa ürünü olması, gruplar arasında ayrımcılığa gitmeme, aidiyet kimliğine gömülüp kalmama yönündeki gelişmelere kapıyı açık bırakmaktadır. Tarih bu tür konularda ne rehavete kapılmamızı, ne de karamsarlığa kapılmamızı haklı gösteriyor, etik temelli ve insan hakları planındaki gelişmeler, 'biyolojinin kader olmadığı'nı göstermektedir (Jahoda).

Siyasetin pratiği açısından önemli olan, yurttaşlık ile kimlik taleplerini bağdaştırmaktır. Farklılık ve evrensellik, vazgeçemeyeceğimiz iki olgu. Hata, 'bunlardan birini dışlayarak diğerinin yanında yer almak'la başlıyor (Taguieff). Ayrıca, pratikte çoğu kez rastlandığı gibi, bunların ölçüsü de önemli. Uç biçimlerinde ya da bozulduklarında, *farkçılık faşizme, evrenselcilik ise emperyalizme götürüyor*. Cumhuriyetçi yurttaşlık modeli, daima entegrasyon zemininde yükselmiştir. Bunda öncelikle, zorunlu eğitim, okul, askerlik hizmeti, yaygın istihdam ve kentleşme politikası, sosyal piramitte dikey yükselme yollarının açılması, vakıflar, sendikalar, demokratik kitle örgütleri gibi çeşitli hizmet ve kurumların etkinlikleri önemli bir rol oynamıştır. Ve bunların rolü sona ermemiştir. Ancak tarih, ortak bellek, gelenekler, din, dil, inanç ve değerler de, sosyal bağın oluşması ve korunmasında birleştirici birer harç olarak entegrasyona katkıda bulunmuşlardır. Bunlar, insanların diğerlerine karşı kapanmasını ve onları dışlamasını meşrulaştırma aracı olmadıkları ölçüde, hepsi de kimlik inşa edici birer faktördür. Bugün de, entegrasyon mekanizmalarının harekete geçirilip canlı tutulması, önemini korumaktadır.

Toplumun her kesiminden gelen insanların dikey hareketliliğini ve katılımını sağlayarak dışlama ve ayrımcılığı önleyecek 'akıllı' bir cumhuriyetin, kendi temel ilkeleri çerçevesinde, farklılıkları barındırma yollarını bulabilmesi beklenir. On yıllardır ülkemizde uygulanan ve ABD'deki pozitif ayrımcılık uygulamalarından temelde farklı olan 'kalkınmada öncelikli yöreler' uygulaması, bunun, akıllıca bir örneğidir. Kentsel yurttaşlık, işletme yurttaşlığı gibi yeni gelişen kavramlar da, cumhuriyetçi/liberal yurttaşlık modeli doğrultusunda atılmış adımlar sayılabilir. Burada müzakere konusu olan şey, yasa önünde eşitlikle yetinmeyip, toplumsal bünyede hakkaniyeti sağlamaktır. Cumhuriyette kent merkezleri ile varoşlar arası bütünleşmeyi, dışlanmış kesimlerin istihdam imkânlarını çoğaltmayı, kadınların siyasete katılımını artırmayı hedefleyen politikalara kapı açıktır. Dışlanmışları, serbest piyasa koşullarına bırakmayıp dâhil etme kanalları tesis etmek mümkündür. Entegrasyon, yurttaşlığın yatay politikayla ilgili yanlarının, yani kişiler arası ilişkileri düzenleyen medenî yönünün *(civisme)* geliştirilmesi halinde sağlanabilir. Eşitsizlikleri telafi etmek, katılımı artırmak, sosyal bağı pekiştirmek, farklılıkları entegre ederek bir arada yaşatabilecek yeni bir *modus vivendi* bulmak bakımlarından, bireysel veya kolektif egolara odaklı kimlik siyasetlerine kıyasla, uzun vadede çok daha umut verici görünmektedir.

DİPNOTLAR

192. Bu dönüşüm, canlı olarak dinlenen bir müzik konserinin, kaset/plak veya CD'lere taşınması; veya görsel bir peyzajın fotoğrafa, filme veya kameraya aktarılması sürecine benzer bir takım imkanlar sağlamaktadır. Kültür ürünlerinin kaydı, belirli bir anda cereyan eden bir olayı veya ortaya konan bir ürünü, dünden bugüne, bugünden yarına olduğu gibi, buradan bir başka yere iletmeyi mümkün kılmaktadır.
193. G. Roche (2002). Memoire, in *Education Civique Aujourd'hui* (ed. G. Roche), ESF, Paris, s. 97-98.
194. P. Connarton: *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1999 (Orijinali: How Societies Remember. 1992, Cambridge University Pres)
195. B.A Misztal (2003): *Theories of Social Remembering*, Open University Press, England.
196. Diğer boyutlar için bkz. N. Bilgin: *Kişilerarası İlişki ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1996 veya Lipiansky, E. M. (1992): *Identite et Communication*, P.U.F., coll. Psychologie Sociale, Paris
197. Aslında bu süreklilik ihtiyacı, gruplar için de geçerlidir. "İdeolojik iklimi ne olursa olsun, her toplum geçmişle bir süreklilik duygusu ister ve dayanıklı anıları bu sürekliliği sağlar. Eğer geçmiş hakkındaki inançlar, toplumdaki değişimlerden daha uzun süre yaşamazsa, o zaman toplumun birlik ve sürekliliği temelden çürüyecektir". Schwartz, B. (1991). Social change and collective memory: The democratization of George Washington, *American Sociological Review*, 56, 2, 221–236.
198. Örneğin Nuttin'e (1985) göre insanlar, kendi adlarında bulunan harflere diğer harflerden daha çok duyarlılık gösterebilmektedir.

199. Örneğin kimliğimizle ilgili enformasyonları daha hızlı bir şekilde işliyoruz. Kendimizin veya bir başkasının yetenekleri hakkındaki sorulardan, kendimizle ilgili olanı daha hızlı cevaplıyoruz. Kimliğimiz hakkında, mevcut bir takım şemalarımızın olması, enformasyonların daha hızlı bir şekilde işlenmesini mümkün kılıyor.
200. A.G. Greenwald (1980): The totalitarian ego. Fabrication and revision of personal history, *American Psychologist*, n. 35, s. 603-618
201. Bu olgu, sosyal psikologlar (Greenwald, Rogers, vb) tarafından 'Benliğe Referans Etkisi' olarak adlandırılmaktadır
202. D. Demaziere ve C. Dubar (1997): *Analyser les Entretiens Biographiques. L'Exemple des Recits d'Insertion*, ed. Nathan, Paris, 1997
203. T.B Rogers, Kuiper, N. A. ve W. S. Kirker (1977): Self-reference and the encoding of personal information, *Journal of Personality and Social Pschology*, n. 35, s. 677–688
204. D. Martinot (1995): *Le Soi. L'Approche Psychosociales*, age.
205. M. Ross ve M. Conway (1986): Remembering one's own past: The construction of personal histories, in *Handbook of Motivation and Cognition*, Guilford, NewYork, s. 122-144
206. E. Hobsbawm ve T. Ranger (2006): *Geleneğin İcadı*, Agora Kitaplığı, İstanbul (orijinal basım: 1983)
207. T. Todorov'un "Du bon et du mavais usage de la memoire" (Belleğin iyi ve kötü kullanımları), *Le Monde Diplomatique: 'Maniere de Voir/* 76', sayı.7–8. 2004
208. Bkz. N. Bilgin (2005): Yer kimliği: 'Burası' noktasının inşası, *Siyaset ve İnsan*, age., s. 265-272
209. Bu hususun daha geniş bir incelemesi için Bkz. N. Bilgin: Cemaatte mekan, mekanda cemaat, in Siyaset ve İnsan, age., s. 156-170. Buradaki bazı pasajlar söz konusu yazıdan alınmıştır. Bu kısımda birbirinin eş anlamlısı olan komünüte, topluluk ve cemaat terimlerinden her biri, çağrışımları dikkate alınarak yerine göre kullanılmıştır.
210. M. Segalen: Familles: De quoi heritons-nous?, in *Familles Permanences et Metamorphoses* (ed. J. F.Dortier) , eds. Sciences Humaines, Paris, s. 157- 164
211. B. Mortain (2002): Parenté: Des biens et des liens, in *Familles Permanences et Metamorphoses* (ed. J. F.Dortier), eds. Sciences Humaines, Paris, s. 189- 197
212. Postman ve Murphy'nin çeşitli milliyetlere eklenen sıfatların hatırlanmasında stereotiplerin devreye girdiğini; Şeril'in hatırlamanın, ego'nun implikasyonuna bağlı olduğunu; Thorndike'ın ve daha sonra da Freud'ün hoş yaşantıların bellekte iz bıraktığını gösteren çalışmaları hepsi de belleğin seçiciliğine işaret etmektedir ve bu seçicilik de kişisel olduğu kadar sosyal/kültürel faktörler de devreye girmektedir.
213. M. Halbwachs (1925): *Les Cadres Sociaux de la Memoire*, Alcan, Paris; II. baskı PUF, Paris, 1952
214. M. Halbwacs (1941): *Topographie Legendaire des Evangiles en Terre Sainte : Etude de memoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1941
215. Bu kaygı, tarihçilik yapmayı kişisel bir angajman olarak gören Duby gibi bir tarihçide bile ön plandadır. Iogna-Prat'ın değerlendirmesine göre, "Tarihçi mesleği ve metot üzerinde sık sık kafa yoran Duby, "hem kendi zamanında, hem de geçmişte nasıl olunabilir ya da kendi zamanında olmaksızın geçmişe nasıl soru sorulabilir?" sorusunu tarihçiliğin merkezine koymaktadır" (Iogna-Prat, D.: La presence de l'histoire. *Sciences Humaines*, n. 175, 2006. s. 58-62)
216. Tarih ve tarih yazımının sorunları konusunda bkz: S. Özbaran: *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997; M. Bloch (orijinal: 1941): *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Gece yayınları, 1997; P. Ricoeur: *Histoire et Verite*, Seuil, 1955, coll. Esprit, Paris; P. Veyne: *Comment On Ecrit l'Histoire*, Seuil, 1971; G. Duby; *Dames du XII Siecle*, Paris, Gallimard, 1996, yeni basım etc.

217. Gérard Noiriel: Histoire, mémoire, engagement civique, *Hommes et Migration*, janvier-février 2004, Paris

218. P. Ricoeur: *Histoire et Verite*, Le Seuil, coll. Esprit, Paris, 1955

219. P. Ricoeur: *Temps et Recit*, Le Seuil, Paris, tome 1: *L'Intrigue et Le Recit Historique*, 1981, t. 2: *La Configuration dans le Recit de Fiction*, 1984, t. 3: *Le Temps Raconte*, 1985; ayrıca: P. Ricoeur: *Soi Meme Comme Un Autre*, Le Seuil, Paris, 1990

220. A. S. De Rosa ve C. Mormino (2002): Au confluent de la memoire sociale: Etude sur l'identite nationale et europeenne, in S. Laurens et N. Roussiau, age, p. 119-138

221. W. L. Randall: *Bizi 'Biz' Yapan Hikayeler*, Ayrıntı Yayınları, İst., 1999

222. B. Bettelheim (1999): *Psychanalyse des Contes des Fees*, ed. Poche, Paris,

223. V. de Gaulejac (2002): Histoires de vie: Heritage familial et trajectoire sociale, in *Familles Permanences et Metamorphoses* (ed. J. F.Dortier), eds. Sciences Humaines, Paris, s. 199-206

224. P. Ricoeur, *Time and Narrative*, Chicago University Press, Chicago, 1988, s.32

225. M. Augé, *Unutma Biçimleri*, Om Yayınları, İstanbul, 1999, s.47

226. Bkz: D. Schacter, *The Seven Sins of Memory, How The Mind Forgets and Remembers*, Houghton Mifflin Company, NY, 2001

227. M. Schudson: Dynamics of distortion in collective memory, *Memory Distortion How Minds, Brains and Societies Reconstruct the Past*, D. Schacter (ed.), Harvard University Press, 2000, s. 346-364

228. Kolektif belleğe günlük düşüncenin bir parçası gibi bakılırsa ve Moscovici'nin yukarda değinilen kaydı (belleğin doğru bilgi saklama görevinde olmaması) temel alınırsa, kolektif bellekteki 'saptırma'ları dikkatle nitelemek gerek. Burada (tıpkı pek çok ülkenin resmi tarihinde geçmişlerini sunuşlarında olduğu gibi), tarihin yanlı bir anlatısı söz konusu. Bunları, bir yalandan çok yanlılık; aldatma veya kandırmacadan çok öz-saygı kaygısı, bilinçli bir çarpıtmadan ziyade belleğin ereksel liğinin, niyetli işleyişinin ürünleri gibi görmek daha doğru gibi görünüyor. Burada sorun, kolektif belleğin anlatısındaki ötekileştirmelerden ve bu anlatıyı tarihe dayatmaktan ve hatta tarih bilimine ikame etmekten kaynaklanıyor. Bu görüş, daha aşağıdaki sayfalarda gözden geçireceğimiz üzere, Schwartz'ın Konfüçyüs'ün kolektif bellekte temsilinin Çin'li yöneticilerin manipülasyonuna indirgenemeyeceği yönündeki görüxşleriyle de paralellik göstermektedir.

229. A. Huyssen (1999): *Alacakaranlık Anıları, Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, ed. Metis, İstanbul.

230. L. Licata ve O. Klein: Regards croisés sur un passé commun: ancien colonisés et anciens coloniaux face à l'action belge au Congo, Autre, age., s. 241-277

231. B. Schwartz (1991): Social Change and Collective Memory: The Democratization of George Washington, American Sociological Review, n. 56/2, 1991, s. 221–236.

232. B. Schwartz (1997): Conficius and the Cultural Revolution: A Study in Collective Memory. *International Journal of Politics, Culture and Society*, n.11, 2, 1997

233. Bu polemiklerde Türkiye Cumhuriyeti, hem kuruluş yıllarındaki ulusal kimliği oluşturmaya yönelik uygulamalar çerçevesinde şekillendirilen Türk kolektif /ulusal belleğinden hareketle eleştirilmekte, hem de başka kolektif belleklerin (örneğin şu andaki haliyle Ermeni, Pontus, Süryani soykırım iddiaları) öyküleri veri alınarak eleştirilmektedir.

234. J. Marias (2006): Le deni de Franco, *Les Debats de l'OBS*: 19/25. Janvier.

235. Kötü şeyler anlatılması da unutma arzusunu kamçılıyor: *"Nasıl böyle şeyler yapmış olabiliriz ki..."*

236. H. Rousso (1987): *Le Syndrome de Vichy. 1945-198...*, Le Seuil, Paris, 1987
237. Çünkü direniş *(Resistance)* De Gaulle'ün 1940 Haziranında Londra'dan direniş çağrışı yapmasıyla başlamıştır. Komünistlerin direnişe geçmesi, Almanların Sovyetler Birliğini işgali üzerine daha sonra ortaya çıkmıştır.
238. Rousso'nun belirttiğine göre Vichy rejimi şunlardan sorumludur: 135000 kişinin mahkum edilmesi, 70000 kişinin göz altına alınması, 35000 devlet memurunun işine son verilmesi ve 76000 Yahudi'nin toplama kamplarına gönderilmesi (bunların, %97'si kadarı ölmüştür)
239. Savaş sonrası yürütülen bellek inşa etkinliği, kimlik inşası bakımından önemli bir dönemin içerisinde yer alır. Nitekim Nora, *Les Lieux de Memoire* adlı eserinin cumhuriyet bölümünde, 1789 Devriminden II. Dünya Savaşı sırasındaki direniş temasının belleğe işlenişine kadar geçen süreyi, Fransa'da en çok bellek stratejisi izlenen bir dönem olarak nitelemiştir.
240. Kurban konumu, bazıları için rahatsız edici olabiliyor; zira grubun acizliğini, olayları kontrol edemeyişini gösteriyor (Ruggiero ve Taylor, 1997).
241. Bir mitos, özel bir öykü tipidir. Masallardan, tarihsel öykülerden ve efsanelerden farklı olan bu öykü tipinde, anlatılan kahramanları, onları dile getiren toplumlar tarafından gerçek olarak görülür. "Mitoslar, bu toplumların 'pragmatik şartı' nı oluşturur. Mitoslarda, insanın kaygıları, psikolojik ve sosyolojik olarak ve sembolleşir. Böylece insan, köken, amaç, vasıta veya koşulların temsilleri kendini yansıtır ve böylece haklı veya haksız, yerli veya yersiz olarak var oluşsal kaygısını hafifletir. Kaygılar konuşulduğu ve sözü edildiği için, dayanılabilir hale gelir, hafifler" (July, 2004). Kitle kültürü içindeki çağdaş mitolojiyi irdeleyen Barthes, mitosu. bir dil olarak ele alır. Bu dil, tekrarın anonim söylemidir, kendini bilmeyen, kendinin farkında olmayan kapalı bir söylemdir. Dıştan nüfuz edilememesi, değiştirilememesi dolayısıyla da, yaratıcı veya özgürleştirici olmayan bir söylemdir.
242. Jung tarafından ortaya atılan *imago* (imaj sözcüğünün Latincesi) terimi, bir insanın çocukluk yıllarında ana babası hakkında oluşturduğu bilinçdışı temsil veya kişi prototipleri anlamındadır. Imago, Spitteler'in 20. yüzyıl başında yayınlanan romanının da adıdır. Jung'un okuduğu ve ilham aldığı bu romanın kahramanı olan şair, kendi arzularına uygun, fantazmlarını ve rüyalarını dolduracak Imago adlı bir kadın tahayyül eder. Kadın, şairin mutsuz aşkı konformist burjuvazinin yerini tutmaktadır. Bu, esin ve ıstırap kaynağı bir kadındır. (Rodinesco ve Plon, *Dictionnaire de la Psychoanalyse*).
243. Bkz. N. Bilgin: *Siyaset ve İnsan*, Bağlam Yayınları, 1997, İstanbul kitabında "Kurban veya mağdur psikolojisi" (s. 253-254) ve "Mağdur Cemaatler Oyunu" (s. 255-257) başlıklı yazılar.
244. Bruckner, P. *La Tentation de l'Innocence*, ed. Grasset, 1995, Paris
245. Bilgin, N.: Düşmanın vazgeçilemezliği ya da günah keçisi arayışı, *Siyaset ve İnsan*, Bağlam Yayınları, 2005, s. 273-280
246. Bu analiz daha önce 'Türk-Ermeni İlişkilerinde Yeni Yaklaşımlar' adlı Uluslararası Sempozyuma (15-17 Mart 2006/ İstanbul) 'Kolektif Kimliğin İnşasında Tarihin Araçsallaştırılması' başlıklı bildirimde sunulmuştur.
247. Bilgin, N. (1979): Çizgi romanlarda yapı ve ideoloji, *Çocuk ve Kitle İletişimi*, I. P. S. A. G., İzmir, s. 85-92
248. J. Semelin: *Purifier et Detruire, Usages Politiques des Massacres et Genocides*, Seuil, 2005
249. Hemen her yerde bellek görevine çağrıların artmasını değerlendiren Licata ve Klein'a göre, bu olgu o kadar sarsıcı oldu ki, Novick ve Todorov gibi bazı yazarlar 'bellek istismarı'nı vurgulamış, Ferenczi ve Ricoeur gibi bazı yazarlar da 'bellek görevi'ni 'unutma görevi' ile ılımlılaştırmıştır; Licata ve Klein (2005), age. Öte yandan Primo Levi gibi önemli bir yazar da 'bellek görevi'nden farklı olarak 'hakikat görevi'nden söz etmiştir (P. Levi: *Le Devoir de Memoire*, ed. Mille et Une Nuits, Paris, 1995). Bu tür değerlendirmeler, bellek görevine doğru bir şekilde yaklaşmak bakımından önem taşımaktadır.
250. E. Vigne: *L'Essai*, Ministre des Affaires Etrangeres, ADPF, Paris, 1997, s. 106

251. A. Finkielkraut: *L'Ingratitude. Conversation sur Notre Temps*, Gallimard. 2000

252. Spinoza'nın ilkesi: İnsan eylemleri alaya alınamaz, onlara üzülünemez, onlar lanetlenemez, sadece anlaşılabilir

253. Fransız parlamentosunun 1915 olaylarını bir soykırım olarak tescilleyip aksini söyleyenleri cezalandırmayı öngören yasa önerisi, genellikle 'özgürlükler' adına eleştirilmiştir. Ancak bu türden herhangi bir karar, dinamik bir tarih anlayışına da ters düşüyor. Yukarda Ricoeur'ün görüşlerini aktarırken belirtildiği üzere, entegral tarihin mümkün olmadığı ya da tarihçinin entegrasyon çabasının bir sınırının olamayacağı saptaması, tarihsel araştırmanın önünü açık bırakır. Nihai bir anlatı, nihai bir entrika yoktur; bu nedenle tarihte, hiçbir konuda son söz söylenemez. Duby'nin Ortaçağ Kadınları gibi daha az polemik bir konudaki çalışmaları sonucunda vardığı fikir de bu (G. Duby; *Dames du XIISiecle*, age.) Kendisiyle Ege Üniversitesinde yapılan söyleşide (*Amour Courtois* Konferansı) yüzünü, jestlerini, danslarını hiç göremediği bu kadınların, sadece değişken, oynak, belirsiz gölgelerini fark ettiğini belirtmiş ve tarihçinin çalışmasını, geçmişin izlerini, tanıklıkları adım adım izleyerek tarihsel matrisin, geçmişin ızgarasının boşluklarını doldurma çabası olarak nitelendirmiştir.

254. 1915 tecbiri konusunda Ermeniler de benzer suçlamalar getirmektedir. Her seferinde, suçlanan grubun iradesine bağlı olmayan bir geçmişe dönüş istenmektedir. Bu, 'grubun, kurban durumunun tanınmasını istemesi'ni ifade eden 'bellek görevi' talebidir; bu da yine çoğunluk belleğinde unutulmuş olan olayların hatırlanmasıyla geçmişin yeniden inşa edilmesi anlamına gelmektedir.

255. Bu öyküye farklı kesimlerin perspektifini dahil etmek önemlidir.

256. J. Laszlo, Ehmann, B. ve O. Imre (2002): Les representations sociales de l'histoire: La narration populaire historique et l'identite nationale, in Laurenss ve N. Roussiau, age. s. 21-32

257. C. Kintzler (1996): *La République en Question*, ed. Minerve, Paris

258. Samuel P. Huntington: *Biz Kimiz? Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı*, (ed. CSA, İstanbul, 2004

259. Ulus tipleri konusunda Bkz. Crowley, J. (1991): Ethnicite, nation et contrat social, *Theories du Nationalisme*, Kime, Paris, s. 178-218; Taguieff, P. A. (1991): Le nationalisme des nationalistes, age. s.47-124 ; Gellner, E. (1991): Le nationalisme et les deux formes de la cohesion dans les societes complexes, age, s. 233-255 ; Hobsbawm, E. (1993): Milletler ve Milliyetçilik, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul;

260. Bunlara en son örnek Avrupa Birliği'nin kuruluşundan sonra Avrupalılık'ı icat ve inşa etme projesidir. C. W. de Wenden (1998) bunu şu şekilde seslendiriyor: "Avrupa için en önemli işlerden birisi, yurttaşlıktır... Avrupa Birliği bir kez kurulduktan sonra, Avrupalıları icad etmek gerekir. Avrupa yurttaşlığı, henüz daha Avrupa halkını (Avrupalı halkı) doğurmadı" (Kaynak: B. Bier ve B. Rouoet: Politique et Citoyennete, in *Agora*, 1998, n. 12)

261. Öz-sevgi (amour de soi) ve benlik sevgisi ya da izzet-i nefis (amour propre) kavramları için bkz. N. Bilgin: *Sosyal Psikolojide Kavramlar ve Yaklaşımlar Sözlüğü*, Bağlam Yayınları, 2005, İstanbul

262. Kuşkusuz burada bir ikilem vardır. Tek tek insanlar yerine genel insan kurgusu öne çıkmaktadır. Siyasal teorinin çözmesi gereken bu sorun, cumhuriyet ile farklılıkların, genel hukuk düzeni ile cemaatlerin, insanlık sevgisi ile somut kişilere yönelik sevginin bağdaştırılması sorunudur.

263. Bu niteliğiyle siyasal toplum, Derrida'nın anlamı bizzat şeylerdeki ("choses mêmes" kavramı) anlam olarak alan anlayışlara ve dolayısıyla, bir etnik grupla politika arası tekabüliyet kuran, objektif bir hakikate, değişmez bir kimliğe atıfta bulunan kökensel kimliklere, ulaşılamazlıkları bakımından yönelttiği eleştirilerin dışındadır.

264. Bazı çevrelerde yurttaşlık ile somut insan (emprik olarak karşımızda bulunan şu veya bu kişi) arasında hatalı bir karşıtlık kurmaktadır. Kanaatimce, Balibar'ın (1987) analizi, bu kar-

şıtlığın özünde hatalı olduğunu gösteren iyi bir örnektir. Biliyoruz ki tarihsel perspektifte baktığımızda, ortaçağ teolojisinden modern siyaset felsefesine geçişte, insanın kavramsallaştırılmasında kuldan tebaya, tebadan özneye doğru bir evrim görülmektedir. Balibar'ın (1987) belirttiği üzere bu evrimde öncelikle Tanrı'nın kulu olan bir insan anlayışından, Prens'in tebasına (subjectus), yani bir prensin otoritesine boyun eğmiş birey (ortaçağ politik teolojisindeki karşılığıyla subditus) anlayışına geçilmektedir. Burada insan, özerk bir özne (subjectum) değil, tabi olandır (subjectus). Tüm insanların teba olarak doğdukları anlayışı vardır. Tarihsel ve mantıksal olarak başlangıçta varolan bu tür bir insandan sonra yurttaş gelmektedir. Hak ve ödevleriyle tanımlanmış olan yurttaş, tebadan sonra gelmekte ve tebanın boyun eğme durumuna son vermektedir. Bu anlayışta teba, başlangıç insanı değildir ve burada insanlar teba olarak değil, özgür ve haklar bakımından eşit doğarlar. Bu anlayış değişikliği, teba olarak insanın ilkselliğini ortadan kaldırır; çünkü başlangıçta, kökende varolan teba değil, insandır. (bkz. Balibar, E. (1987): Citoyen sujet, *Confrontations*, n. 20, s. 23-47)

265. Kontrat temelli bir örgütlenme fikri iyi anlaşılmalıdır. Eşitler arası bir müzakereyi ifade eden kontrat, tarafların ayırt edici özelliklerinin kontratta etkili olması halinde tartışmalı hale gelir. Dolayısıyla cumhuriyetçi liberal ulus anlayışı geleneklerle değil 'gelenekçilik'le, cemaatlerle değil 'cemaatçilik'le karşıtlık içerir. Kaldı ki, pek çok bakımdan gelenekçilik geleneklere; cemaatçilik de cemaatlere karşı bir niteliktedir.
266. J. M. Nuttin: Lettres d'amour propre: Consequences affectives de la pure appartenance à soi, in *Psychologie Sociale des Relations à Autrui* (ed. S. Moscovici), Nathan Universite, Paris, 1994, s. 11-38; ve ayrıca J. M. Nuttin: Affective consequences of mere ownership: The name letter effect in twelve European languages, *European Journal of Social Psychology*, n. 17, s. 381-402, 1987
267. H. R. Markus ve S. Kitayama (1991): Culture and self: implications for cognition, emotion and motivation, *Psychological Review*, 98 (2), s. 224-253
268. İnsan-mekan ilişkileri konusunda, daha detaylı bir analiz için bkz: N. Bilgin (2005): Mekanda cemaat, cemaatte mekan, *Siyaset ve İnsan* içinde, age., ve *Sosyal Psikoloji Kavramlar ve Yaklaşımlar Sözlüğü*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2004
269. Holyoak ve Gordon'un bulduğu ilginç verilerden biri, öz-denetim düzeyi düştükçe, benliğe referansın artmasıdır Bu veri, ihtiyat kaydıyla, insan ilişkilerinde eğitimin önemini gösteren bir bulgu olarak yorumlanabilir.
270. Cameron, J. E. (2004): A three-factor model of social identity, *Self and Identity*, n. 3, s. 239-262
271. Cameron çeşitli araştırmaların faktör yapılarını, 3 çeşit grupta 5 farklı örneklemde irdeliyor. Kendisinin ve diğer başka araştırmacıların ölçeklerini uyguluyor. Sonuçta en büyük faktör yükünü kendi faktörlerinin aldığını saptıyor.
272. Van Vugt, M. ve C. M. Hart (2004). Social identity as social glue: The origins of group loyalty, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 86, No. 4, s. 585-598.
273. Bunun Durkheim'da 'Cumhuriyet fikri'nin özünü oluşturduğunu unutmamak gerekir.
274. Paxton, faşizmi, özgürlüğün, ulusu birleştirme, saflaştırma ve büyütme amacına yönelik otoriter yöntemler lehine terkedilmesi (hepsi de yurttaşların onayıyla) olarak tanımlar; otoriter ve totaliter rejimlerden ayırır (Bu nedenle Vichy hükümetini faşist olarak nitelemediği gibi, Stalin'i de Hitler'den ayırır); anti-semitizmi tek başına faşizmin ayırt edici özelliği olarak görmez, vs. Robert O. Paxton: Le fascisme, au-dela des stereotypes, *Sciences Humaines*, n.155, dec. 2004, s. 26-28.
275. M. Billig, Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. ve A. R. Radley (1988): *Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday Thinking*, Londres, Sage
276. M. Billig (2003): Racisme, prejuge et discrimination, *Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), PUF, Paris, 2003, s. 449-471

277. Van Dijk Batı Avrupa ülkelerinde çoğunluğun sıradan insanlarının söylemleri ile siyasetçilerin ve gazetecilerin söylemlerini karşılaştırmıştır. Birbiriyle çarpıcı bir benzerlik gösteren bu söylemler, ırkçılığa karşı bir deklarasyonla başlayarak ırkçı temaları işlemektedir. Örneğin bu söylemlerde sıklıkla 'ben ırkçı değilim ama...' veya 'ben yabancılara karşı değilim fakat...' şeklinde ifadeler kullanılmaktadır. Sanki önyargısının olmadığını, yabancılara düşmanca duygular taşımadığını, ırkçılığa karşı olduğunu söylemek, ırkçılık yapmaya, yabancı düşmanı fikirlerini belirtmeye zemin hazırlamaktadır. Bu hazırlıktan sonra yabancıların, göçmen işçilerin davranış tarzları, yaşama biçimleri, toplumla ilişki ve temasları ustalıkla eleştirilmektedir. Kullanılan retorik ne kadar 'siyaseten doğru' gibi görünse de, bu retoriğin sonucu, yabancı veya göçmen işçinin 'değersizleştirilmesi', 'aşağılanması' veya 'olumsuzlanması' olmaktadır. T. A. Van Dijk: *Communicating Racism*, Newbury Park, Sage Publications, 1987; Discourse and the denial of racism, in *Discourse and Society*, n. 3, s. 87-118

278. Kültürel endüstri ürünlerinin (müzik parçaları, sinema filmleri, TV dizi ve programları, video oyunları, kitap ve dergiler, vb) ABD'nin dış ticaret gelirlerinde silah sanayiinden sonra ikinci sırayı aldığını hatırlamak gerek.

279. Bu durumu, içinde yaşadığımız kültür veya kültürler için tahayyül etmek zor gelebilir. Ama bunun için Amerikan Kızılderililerinin, Avustralya yerlilerinin kültürlerinin nasıl eridiğini ve bir tüketim objesine dönüştüğünü anımsamak yeterli olabilir.

280. Bu konuda bkz. J. Poirier (1978): Alienation culturelle et heteroculture, in *Identites Collectives et Relations Inter Culturelles*, ed. Complexe, Bruxelles, s. 45-58 ve N. Bilgin: *Eşya ve İnsan*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991

281. P. Canivez (1995): *Eduquer le Citoyen?*, ed. Haitier, Paris

282. Bu olgu, "insanların bir durumu reel olarak tanımlamaları halinde, bu tür durumların, sonuçlarında reel olacaklarını" öngören *Thomas teoremi* (1923) olarak uzun zamandan beri bilinen bir mekanizmaya dayanmaktadır. Kitabın ilk bölümlerinde ele aldığımız inşacı yaklaşım ve sosyal temsiller teorisi çerçevesindeki analizlerde bunu desteklenmektedir. Sosyal dünyaya ilişkin imaj ve temsillerimiz, hem sosyal çevremizin birer parçasıdırlar, hem de bu çevrede cereyan eden olayları etkilerler. İçinde yaşadığımız durumların objektif yapılarını unutmaksızın, imajlar, izlenimler ve temsillerin, sosyal gerçekliğin tesis edici ögeleri olduğunu kabul etmek makul bir görüştür.

283. "Totalitenin üst bir noktadan kendi gerçekleşmesini yönlendirmeden gerçekleştiği hareket içinde meydana geldiği bir totalizasyon süreci" tasarlayan teoriler. Buna ilişkin tartışmalar için bkz; Mauss'un "toplumun sembolik kökeni"ne ilişkin analizi, Girard'ın mimetik ve adaksal biçimleri analizi, Dupuy'un oto-organizasyon örneklerinin analizi, vb.

284. Örneğin cumhuriyetçi liberal yurttaşlık anlayışının basit bir sözleşme gibi anlaşılması, Alman romantiklerinin eleştirilerine dayanır. Siyasal topluluk, kuşkusuz kamusal şeye katılan bireylerin yemininden oluşmaz. Salt sözleşmeci ve iradeci anlayış, gelenekten veya tarihten geleni, zaten var olanı kavramaya acizdir. Toplumlar sadece bir kontrat eseri değildir; aynı zamanda bir tarihten kaynaklanırlar. Nitekim bu tepkilere bir cevap olarak milliyetler ilkesi öne sürülmüştür. Bu ilkeyle, halkın tanımlanmasında, bir coğrafya ve tarihten oluşan maddi ve entellektüel mirasa da yer verilmiştir. Tıpkı çocukluğun yetişkinliğe önce olduğu gibi, bunların da yurttaşlığa önce oldukları vurgulanmıştır. Ancak bu meşru itiraz, patolojik ve sapkın bir hal aldığında milliyetler ilkesinden katı milliyetçiliğe götürmektedir.

285. D. Schnapper (1994): *La Communauté des Citoyens. Sur l'Idée Moderne de la Nation*, Gallimard, NRF, Paris

286. Siyasal topluluğun, cemaatlere dayandırılması, toplumsal aktörlerin çeşitli renklere göre gruplandırılması ve adlandırılması anlamını taşır. Bu tür bir adlandırma ya da cemaatlerin 'kimliksel ayrımı', ayrımcılığa zemin hazırlamaktadır. Kamusal alanın bir topluluk veya cemaatin rengini taşıması, bu cemaat mensuplarının, birey veya tekil kişiler olarak değil, kategori olarak algılanmaları sonucunu doğuracaktır. Yukarıda, kategorilendirme bölümünde

gözden geçirdiğimiz gibi, Tajfel doğrultusunda yapılan araştırmalar, adlandırma veya etiketlendirmenin, sanıldığı kadar masum olmadığını göstermektedir.

287. Bu analiz daha önce *Demokrasi Platformu* dergisinde yayınlanmıştır. bkz. Bilgin, N.: Cumhuriyetçi yurttaşlık modeli ve yeni meydan okuyuşlar, *Demokrasi Platformu*, n. 5, s. 1-18

288. C. Kintzler (2004): Tolerance, laicite et école, *Nouvel Observateur*; Kintzler, C. (1998): Tolerans ve laiklik; modern cumhuriyet kavramı üzerine düşünceler, *Demokrasi Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* (ed. N. Bilgin), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, s. 85-105

289. Cumhuriyet fikrinin önemli temsilcilerinden Durkheim'ın sosyalin tesisinde dine verdiği önem hatırlanırsa, bunda şaşılacak bir yan yoktur. Bkz. E. Durkheim (1912): *Les Formes Elemantaires de la Vie Religieuse*, PUF, V. baskı, Paris, 1968; E. Durkheim: *Textes, II. Religion, Morale, Anomie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975; aynı önem, Durkheim sosyolojisinin ülkemizdeki başlıca temsilcisi sayılan Z. Gökalp'te de görülür. Bkz. Z. Gökalp: Dinin içtimai vazifeleri, *İslam Mecmuası* III, n. 34, 1915

290. C. Halpern: Ce que les croyances ont à nous dire, *Sciences Humaines. Les Nouveaux Visages de la Croyance*, n.149, Mayıs-2004, s.20-22

291. X. Molenat: Les religions à la carte, *Sciences Humaines. Les Nouveaux Visages de la* Croyance, n.149, s. 22-23

292. K.O. Paker (2005) *Günlük Düşüncede Modernlik, Din ve Laiklik*, Vadi Yayınları, Ankara

293. Kintzler bundan bazı sonuçlar çıkarır; "bir toplum ancak hoşgörülü olabilir, ama sadece siyasal birlik laik olabilir. Bir siyasal topluluğun temeli, dinsel referanslardan veya sosyal ya da cemaatçi bir bağa referanstan bağımsız olarak düşünülebileceğinden, sivil din, laikliğe doğrudan aykırıdır, zira sivil din, dinlere, bu dinler kendi yasalarını hüküm kılmak istedikleri ölçüde karşıdır. Herkesin cemaat halinde yaşamasını, aynı zamanda cemaat değiştirmesini veya her tür cemaatten uzak kalmasını sağlayan bu topluluk biçimi, aidiyet mecburiyeti içeremez"... "Laiklik zaten mevcut taraflar varsaymadığı içindir ki, laik kontrat veya anlaşma yoktur. Laiklik 'açık', 'kapalı' veya 'çoğul' olamaz; onun statüsü, her türden olgusal çoğulluğun ötesindedir. Olağan anlamında bir düşünce akımı da değildir. 'Katolikler' der gibi 'laikler' denemez. Laik entegrizın olamaz.

294. Buradaki düşünceler, melezliğin bir övgüsünü içermemektedir (ne de yergisini). Nasıl ki laiklikle ilgili analizde de ateistleri öne çıkaran bir yan yoksa, burada da, melezleri yücelten bir yan yoktur. Elbette ki her topluluk, kendi dinsel inançlarını, kültürel norm ve değerlerini koruma gibi bir ereksellik taşır. Ancak siyasal düzlemde, farklılıkları bir arada yaşatacak, özgürlükleri mümkün kılacak ve koruyacak bir sistemin tesis edilmesi gereklidir. Laiklik ve yurttaşlık bu gerekleri karşılayan iki ilke olarak görülmelidir.

295. Melezlik fobisini en iyi ifade eden sözlerden biri (Dr. Berillon'dan): "Araplar diyor ki, 'Tanrı beyazı yaratmıştır, Tanrı siyahı yaratmıştır; Şeytan ise melezi (veya katırı) "şeklindedir.

296. S. Teixido (2005): Le metissage, *Sciences Humaines*, n. 160, mai. 2005, s. 48-49

297. J. Caron (2000): Une approche métissée de la francophonie: Identité et hybridité, Konferans: 22 Mart 2000, Ege Ün. Ed. Fak. Bornova)

298. J. Demorgon: Multiculturel ou interculturel? Pratiques de Formation, *Analyses*, n. 37-38, 1999. s. 13-26

299. Kristeva, J.: Étrangers à nous-mêmes, Folio, Gallimard, Paris, 1991

300. Moscovici, Aristo'nun barbarlar (Hellen dünyasında yabancı) hakkındaki sözlerinin bu durumu çok iyi ifade ettiğini belirtir: "Barbarların, insana benzeyen (veya insanî) sadece ayaklarıdır". Bkz. S. Moscovici: Pensée stigmatique et pensée symbolique, *Les Formes de la Pensée Sociale*, age.

301. Tanınma kavramı, tarihsel olarak, genelde Hegel'in Efendi-Köle diyalektiğine kadar götürülmektedir. Burada kavram, bir kendilik/benlik bilincinin, doğal bir varoluşunun olmadığını, bunun olabilmesi için bir başkası tarafından tanınması gerektiğini ifade etmektedir.
302. Emmanuel Renaut, yakın yıllarda kavramı yeni baştan ele alıp geliştiren iki teorisyenden biri olarak görür Honneth'i (diğeri Taylor). Bkz. E. Renaut: La reconnaissance au coeur du social, *Sciences Humaines*, n. 172, s. 34 – 37
303. A. Honneth (2006): Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance, *Sciences Humaines*, n. 172, s. 38-40 Ayrıca Bkz. Honneth, A. (2000): *La Lutte pour la Reconnaissance*, ed. Le Cerf, Paris, 2000
304. S. Moscovici: *La Psychologie des Minorites Actives*, PUF, 1979; bu kitap 1976'da İngilizce olarak yayınlanmıştır: *Social Influence and Social Change*, New York, Academic Pres, 1976
305. Bkz. N. Bilgin: *Siyaset ve İnsan*, age.
306. 1990'lı yılların başlarında bir yılbaşı gecesi Taksim Meydanı'nda toplanan kalabalıkların, soğuk ve yağmurlu bir gecede, mutlu, rahat, keyifli insanların otel salonunun pencerelerinden yansıyan ışıltılı görüntülerine karşı galeyana gelmeleri ve ardından patlayan şiddet eylemleri bu türden tepkilerin toplumumuzdaki ilk örneklerindendir.

Kaynakça

Abou, S (1994): *Identité Culturelle*, ed. Anthropos, coll. Plurielle, Paris

Adorno, T. W. ve ark. (1950): *The Authoritarian Personality*, Harper and Row, New York

Alver, F.: *Basında Yabancı Tasarımı ve Yabancı Düşmanlığı*, Der Yayınları, İstanbul, 2003

Arıkan, Z. (2002): XVI. Yüzyılda Osmanlı-Fransız ilişkileri, *XIV. Türk Tarih Kongresi Bildirileri*, 9-13 Eylül 2002, Ankara, II. Cilt, I. Kısım, s. 43-57

Arıkan, Z. (2006): XVII yüzyılda Fransa'da Türk görüntüsü: Racine ve Bajazet, in J. Racine: *Bayazıt* (çev. B. Sabuncu), Mitos yayınları, 2006, İst., s. 16-32

Arıkan, Z.: (2002): Fransız seyahatnameleri ve tarihin aynasında İzmir, *İzmir Kolokyumu*, Büyük Şehir Belediyesi Kent Kitaplığı, s. 16-36

Arkonaç, S. (1989): *İstanbul Şehirli ve İstanbul Gecekondulu Grupların Birbirlerine Dair Sosyal Kimlik Algıları ve Sosyal Değişme Eğilimleri*, İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi.

Arrowood, A.J. (1993). Social comparison: Contemporary theory and research (book reviews), *Psychological Record*, n. 43 (2), s. 331-332

Augé, M.: *Unutma Biçimleri*, Om Yayınları, İstanbul, 1999

Ayvalıoğlu, F.Ş. (1992): *Ermenilerin ve Türklerin Kendilerini ve Birbirlerini Nasıl Algıladıkları ile İlgili Bir Araştırma*, İstanbul Univ., Yüksek lisans Tezi

Balibar, E. (1987): Citoyen sujet, *Confrontations*, n. 20, s. 23-47

Barthes, R. (1963): *Mythologies*, editions Seuil, Paris, 1963

Bartlett, F. C. (1995): *Remembering*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995

Başaran, G. (2004): *Türk Ulusal Kimliğinin İnşa Döneminde Bellek Yönetiminin Popüler Formu: Tarihi Romanlar*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, İzmir, 2004

Başaran, G. (2006): Toplumsal hatırlatma ve unutturma; kolektif belleğin inşası, basılmamış araştırma, Ege Ün. İletişim Fak., İzmir, 2006

Bauden, F. (ed): *İzmir Gezisi: Antoine Galland'ın Bir Elyazması* (1678), İzmir Kent Kitaplığı, 2003

Bauman, Z. (2005): Vivre dans la modernite liquide, *Sciences Humaines*, n-168, nov. 2005, s 34- 37

Baumann, Z. (2001): *Bireyselleşmiş Toplum*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Beauvois, J. L. (1999): Les composantes collectives de la personne, in *La Construction Sociale de la Personne* (ed. J. L. Beauvois, N. Dubois ve W. Doise), PUG, Grenoble, s. 5-18

Beauvois, J. L. (1994): 'Bireyin ve (Amerikan) Demokratik İdealinin Üretimi', in *La Psychologie et la Politique*, *Connexions*, n. 64, 1994/2.

Beauvois, J. L. (2005): *Les Illusions Liberales, Individualisme et Pouvoir Social*, ed. Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2005

Beck, U. (2003): *La Société du Risque. Sur La Voie d'une Autre Modernite*, Flammarion, coll. Champs, 2003

Becker, S. H. (1985): *Outsiders*, ed. A. M. Metaille, Paris

Berger, P. ve T. Luckmann (1966): *Social Construction of Reality*, Double Day, New York, 1966

Beringuier, C (1980): Identité collective et le quartier en ville, in *Identites Collectives et Changements Sociaux* (ed. P. Tap), Privat, Toulouse, s. 179-185

Berque, J. (1978): Identites collectives et sujets de l'histoire, *Identites Collectives et Relations Inter-Culturelles* (ed. Michaud, G.) Eds. Complexe, Bruxelles, s. 11-18

Bettelheim, B. (1999): *Psychanalyse des Contes des Fees*, ed. Poche, Paris,

Bier, B. ve B. Rouoet (1998): Politique et Citoyennete, in *Agora*, 1998, n. 12

Bilgin, N. (1979): Çizgi romanlarda yapı ve ideoloji, *Çocuk ve Kitle İletişimi*, I. P. S. A. G., İzmir, s. 85-92

Bilgin: *Eşya ve İnsan*, Gündoğan Yayınları, Ankara, 1991,

Bilgin, N. (1994): *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, Ege Yayınevi, İzmir.

Bilgin, N. (1996): *İnsan İlişkileri ve Kimlik*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1996

Bilgin, N. (1999): *Sosyal Psikolojide Yöntem ve Pratik Çalışmalar*, genişletilmiş II. Basım, Ege Ün. Ed. Fak. Yay., 1999, İzmir

Bilgin, N. (2003): *Sosyal Psikoloji Kavramlar ve Yaklaşımlar Sözlüğü*, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2003, s. 168-170

Bilgin, N. (2005): *Siyaset ve İnsan*, Bağlam Yayınları, İstanbul

Bilgin, N. (2006): Cumhuriyetçi yurttaşlık modeli ve yeni meydan okuyuşlar, *Demokrasi Platformu*, n. 5, s. 1- 18

Billig, M. (1985). Prejudice, categorization and particularization: from a perceptual to a rhetorical approach, *European Journal of Social Psychology*, Vol 15, s. 79-103.

Billig, M. (2003): Racisme, prejuge et discrimination, *Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), PUF, Paris, 2003, s. 449-471

Billig, M., Condor, S., Edwards, D., Gane, M., Middleton, D. ve A. R. Radley (1988): *Ideological Dilemmas: A Social Psychology of Everyday* Thinking, London, Sage Publications

Billig, M. (2002a): *Banal Milliyetçilik*, Gelenek Yayınevi, İstanbul, 2002

Billig, M. (2002b): Henri Tajfel's 'Cognitive aspects of prejudice' and the psychology of bigotry, *British Journal of Social Psychology*, v. 41/2, 2002, s. 171-188

Bloch, M. (1997): *Tarihin Savunusu ya da Tarihçilik Mesleği*, Gece yayınları, İstanbul, 1997

Borges, J. L. (1996): *Düşsel Varlıklar Kitabı*, II. Baskı, Mitos Yayınları, İstanbul

Bourdieu, P. (1977): Remarques provisoires sur la perception sociale du corps, *Actes de la Recherche*, n. 14, 1977, s. 51-54

Bourdieu, P. (1979): *La Distinction. Critique Sociale du Jugement*, eds. Minuit, Paris

Brechon, P. (1998): Les Jeunes et La Politique en Europe et en France, in *AGORA: Jeunes en Europe: Politique et citoyenneté*, 1998, N. 12, s. 11-22

Brookes, H. J. (1995): Suit, tie and a touch of juju- the ideological construction of Africa: a critical discourse analysis of news on Africa in the British pres, *Discourse and Society*, n. 6, s. 461-494

Bruckner, P. (1995): *La Tentation de l'Innocence*, ed. Grasset, 1995, Paris

Burçoğlu-Kuran, N. (ed.): *Representations of the "Other/s" in the Mediterranean World and Their Impact on the Region*, The Isis Pres, İstanbul, 2005;

Burçoğlu-Kuran, N. (ed.): *The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990* s, The Isis Pres, İstanbul, 2000

Burçoğlu-Kuran, N. (1999): The image of the Turk in Europe from IIth to 20th century, *Marmara Journal of European Studies* 7/1-2. 1999, s. 187-201

Busbecq, O. C. de (2005): *Turk Mektupları*, Doğan Kitap, 2005, İstanbul

Cameron, J. E. (2004): A three-factor model of social identity, *Self and Identity*, n. 3, s. 239-262

Camilleri, A. (2003) : Le destin de Babel, *Courrier International*, hors-serie: Culture, mars/avril-mai-2003, s.11-13

Camilleri, C. (1993): Communautes et lien social, *Integration et Exclusion*, P.U.L., Lille, s. 429-440

Canivez, P. (1995): *Eduquer le Citoyen*?, ed. Haitier, Paris

Caron J. (2000): Une approche métissée de la francophonie: Identité et hybridité, Konferans: 22 Mart 2000, Ege Un. Ed. Fak. Bornova)

Chouvier, B. (1980): Le paradoxe de l'identité militante, *Identites Collectives et Changements Sociaux*, ed. P. Tap, Privat, Toulouse,

Chulvi, B. ve J. A. Perez: (2003): Ontologisation versus discrimination d'une minorite ethnique, *Nouvelle Revue de Psychologie Sociale*, n. 2 (1), s. 6-15, 2003

Coates, D. ve Winston, T. (1983). Counteracting the durance of depression: Peer support groups for victims, *Journal of Social Issues*, n. 39, s. 169-194

Codol, J. P. (1976): On the so-called 'superior conformity of the self' behaviour: Twenty experimental investigations, *European Developments in Social Psychology*, Cambridge University Press, v. 1, s. 314-337

Codol, J. P. (1980): La quete de similitude et de la differenciation sociale, *Identité Individuelle et Personalisation* (ed. P. Tap), ed. Privat, Toulouse

Codol, J. P. (1984): Asymetrie de la similitude perçue entre des personnes diversement stereotypees, *Cahiers de Psychologie Cognitive*, n. 4, s. 605-610

Codol, J.P (1984a): La perception de la similitude interpersonnelle, *Anne Psychologique*, c.84, s.43-56

Codol, J.P (1984b): Social differenciation and non-differenciation, *The Social Dimension*, c.1, Cambridge Univ. Press

Codol, J. P. (1987): Comparability and incomparability between oneself and others: means of differentiaiton and comparison reference points, *Cahiers de Psychologie Cognitive/European Bulletin of Cognitive Psychology*, n. 7, s. 87-105

Codol, J. P. (1992): L'estimation de distances physiques entre personnes : Suis-je aussi loin de vous que vous l'etes de moi, *Le Soi. Recherches dans le Champ de la Cognition Sociale* (eds. M. Piolat, M. C. Hurtig ve M. F. Pichevin), Delachaux Niestle, Lausanne, s. 189-204

Connarton, P. (1999): *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Aynntı Yayınları, İstanbul, 1999

Cooley, C. H.: Nature humaine et ordre social; la signification du "Je", *Estime de Soi; perspectives developmentales* (ed. M. Bolognini ve Y. Preteur), Delachaux ve Niestle, Lausanne, s. 33-45

Cornaton, M. (1993): Du prejuge au racisme, *Le Croquant*, n. 13, s. 31-62

Costa-Lascoux, J. (1993): L'immigration au gre des politiques, *Integration et Exclusion*, P.U.L., Lille, s. 59-78

Crespo, E. B. (1992): Le double visage de l'Europe, *Courrier de l'Unesco*, Juillet-aout, s. 11-12.

Croizet, J. C. ve D. Martinot: Stigmatisation et estime de soi, in *Mauvaises Reputations* (Ed. Croizet ve Leyens), Armand Colin, Paris, 2003, ss. 25-59 'den alıntı.

Croizet, J. C. ve Th. Claire: Les enseignants contribuent-ils aux inegalites sociales?, in *Mauvaises Reputations*, age., s. 145-174, Bkz. R. Rosenthal: *On the social pschology of the self-fulfilling prophecy: Further evidence for Pygmalion effect and their mediating mecanismes*, New York, MSS Modular Publications, 1974

Crowley, J. (1991): Ethnicite, nation et contrat social, *Theories du Nationalisme*, ed. Kime, Paris, s. 178-218.

Cusset, P. Y.: Avant-Propos, Individualisme et Lien Social, *Revue de Problemes Politiques et Sociaux*, n. 911, avril 2005, s. 5-10

Cyrulnik, B. (1996): Angoisse, salaire de la liberte, *Le Nouvelle Observateur*, s. 13, 1996

Daniel, J. (1992): Notre ennemi; l'autre, *Le Nouvel Observateur*, 23/29.1.92, s. 44-45

De La Vega, X.: Où est passée la société? Cherche société désespérément, *Sciences Humaines*, n. 165, nov. 2005, s. 30-33

Delamarre, B.: *Autrui*, ed. Ellipses, Paris, 1996

Delannoi, G. (1991, a): La theorie de la nation et ses ambivalences, *Theories du Nationalisme*, ed. Kime, Paris, s. 9-14.

Delannoi, G. (1991, b): Nations et lumieres, des philosophies de la nation avant le nationalisme, *Theories du Nationalisme*, ed. Kime, Paris, s. 15-28

Delannoi, G. (1992): L'hydre jamais terrassee, *Nouvel Observateur*, 23/29.1.92.

Demaziere, D. ve C. Dubar (1997): *Analyser les Entretiens Biographiques. L'Exemple des Recits d'Insertion*, ed. Nathan, Paris, 1997

Demir, F.: Osmanlı kimliği üzerine Osmanlı'nın son tartışması: Osmanlının hüviyet cüzdanı nasıl olmalı?, *Kebikeç*, sayı 10, 2000, s. 239-254

Demorgon, J.: Multiculturel ou interculturel? *Pratiques de Formation, Analyses*, n. 37-38, 1999. s. 13-26

Demoulin, S., Leyens, J-P., Vaes, J., Paladino, P. M. ve B. P. Cortes (2005): Le cas de l'infra-humanisation, in *L' Autre; Regards Psycho-Sociaux* (ed. M. Sanchez – Mazas ve L. Licata), PUG, Grenoble, s.73-93

Deschamps, J. C. ve W. Doise (1978): Crossed category memberships in intergroup relations, in *Differentiation between Social Groups* (ed. Tajfel, H.), London: Academic Pres, s. 141-158;

Deschamps, J. C. ve W. Doise (1979): Effet du croisement des appartenances categorielles, in *Experiences entre Groupes* (ed. W. Doise), Mouton, Paris

Descombes, V. (1989): A propos de la "critique du sujet" et de la critique de cette critique, *Confrontations*, n. 20, s. 115-129

Desert, M. ve J. P. Leyens: L'affirmation de soi et du groupe chez les personnes stigmatisees. in *Mauvaises Reputations*, age., s. 235-255

Doise, W., Deschamps, J. C. ve G. Meyer (1978): The accentuation of intercategory similarities, in *Differentiation between Social Groups* (ed. Tajfel, H.), London: Academic Pres, s. 159-168

Doise, W., Clemence, A. & F. Lorenzi-Cioldi: *Representations Sociales et Analyses de Donnees*, PUG., 1992, Grenoble

Doise, W.: Les relations entre groupes, *La Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), PUF, Paris, 2003. s. 253–274

Domenach, J. M.: *Approches de la Modernité*, ed. Ellipses, 1995, Paris

Dommange, T. (1993): Le miroir identitaire, *Lignes*, n. 18, s. 137-149.

Dor, J. (1985): Introduction a la Lecture de Lacan, ed. Denoel, coll. Espace Analytique, Paris.

Duby, G.: *Dames du XII Siecle*; tome 1: *Heloise, Alienor, Iseut et Quelques Autres*, Paris, Gallimard, 1995

Duchesne. S.: Jeunes, citoyenneté, Europe; quelques remarques à propos des representations ordinaires de la citoyenneté en France, in *AGORA*: 1998, N. 12: *Jeunes en Europe: Politique et citoyenneté*, s. 69-79,

Dumont, L. (1983): Essai sur l'Individualisme, ed. Seuil. Paris

Dupuy, J. P. (1982): Paradoxes de l'erreur créatrice, *Prospective et Santé*, n. 21, printemps 82, s. 31-38

Durkheim, E. (1912): *Les Formes Elemantaires de la Vie Religieuse*, PUF, V. baskı, Paris, 1968

Durkheim, E. (1975): *Textes, II. Religion, Morale, Anomie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1975;

Ehrenberg, A. (1995): *L'individu Incertain*, Pluriel, Hachette, Paris, 1995

Ehrenberg, A. (1998): *La Fatigue d'Etre Soi*, ed. Poches Odile Jacob, Paris, 1998

Elias, N. (1997): *La société des Individus*, ed. Pocket, coll. Agora, 1997, s. 34

Ellemers, N. ve M. Barreto (2001): The impact of relative group status: Affective, perceptual and behavioral consequences, *Blackwell Handbook of Social Psychology: Intergroup Process* (ed. R. Brown ve S. L. Gaertner), Blackwell Publ., s. 324-343

Erikson, E. (1960): *Enfance et Societe*, ed. Delachaux Niestle, Lausanne

Erikson, E. (1972): *Adolescence et Crise. La Quete de l'Identité*, ed. Flammarion, Paris, 1972

Erol Işık, N. (2006): Milliyetçilik, popüler kültür ve Kurtlar Vadisi, *Doğu Batı*, n. 38, s. 227-247

Ewen, S. (1983): *Consciences sous Influence*, ed. Aubier, Paris

Ferreol, G. (1990): En quete d'identité, *Sociétés*, 12/90, s. 3-14.

Festinger, L. (1954). A theory of social comparison processes, *Human Relations*, n. 7, s. 117-140.

Finkielkraut, A. (2000): *L'Ingratitude. Conversation sur Notre Temps*, ed. Gallimard, Paris, 2000

Fiske, S. T. ve S. E. Taylor (1991): *Social Cognition*, Reading, Addison-Vesley, 1991

Fontanille, J. (2005): *Soma et Sema; Figures du Corps*, ed. Maisonneuve & Larose, Paris, 2005

Foucault, M. (1993): Qu'est-ce que les Lumieres, *Magazine Litteraires*, n. 309, 1993, s. 67

Fraisse, P. (1967): *La Psychologie du Temps*, PUF, Paris

Fronty, C. ve G. Caussade (1980) : Ideologie, acculturation et conflits sociaux, in *Identites Collectives et Changements Sociaux* (ed. P. Tap), Privat, Toulouse, s. 267-272

Gailland, A. (1973): *İstanbul'a Ait Günlük Anılar*, (çev. N. S. Örik), Ankara, 1973

Gardikiotis, A., Martin, R. ve M. Hewstone (2004): The representation of majorities and minorities in the British pres: a content analytic approach, *European Journal of Social Psychology*, n. 34, s. 637-646

Gauchet, M. (1985): *Le Desenchantement du Monde*, ed. Gallimard, Bibl. des Sciences Humaines, Paris

Gauchet, M. (1988, a): La religion de la sortie de la religion, *Un Monde Desenchante?*, ed. Cerf/Theses, Paris, s. 95-100

Gauchet, M. (1988, b): Un credo democratique, *Un Monde Desenchante?*, ed. Cerf/Theses, Paris, s. 101-104

Gauchet, M. (2002 a): *La Democratie contre elle-meme*, ed. Gallimard, Paris

Gauchet, M. (2002 b): Les deux sources du processus d'individualisation, *Debat*, n. 19, 2002

Gaulejac, V. de (2002): Histoires de vie: Heritage familial et trajectoire sociale, in *Familles Permanences et Metamorphoses* (ed. J. F. Dortier), eds. Sciences Humaines, Paris, s. 199- 206

Gellner, E. (1987): Le nationalisme et les deux formes de la cohesion dans les societes complexes, fr. çev. (1991), *Theories du Nationalisme*, ed. Kime, Paris, s. 233-255.

Girard, R. (2004, a): Les ruses du desir, *Nouvel Observateur*, 1-7 juillet 2004, s. 54-55

Girard, R. (2004 b): Le christianisme est-il une science humaine? *Sciences Humaines*, n.152, 2004, s. 50-53

Girard, R. (1972): *Violence et Sacré*, editions Grasset, Paris, 1972

Girard, R. (1961): *Mensonge Romantique et Verite Romantique*, editions Grasset, Paris, 1961

Goffman, E. (1963): *Stigma/*(fran. çev.) Stigmate, 1975, ed. Minuit, Paris

Goffman, E. (1981): *Engagement, La Nouvelle Communication*, Seuil-Points, Paris, s. 267-278

Greenwald, A. G. (1980): The totalitarian ego. Fabrication and revision of personal history, *American Psychologist*, n. 35, s. 603-618

Gökalp, Z.(1915): Dinin içtimaî vazifeleri, *İslam Mecmuası III*, , n. 34, 1915

Graumann, C. G. (1983): On multiple identities, *International Social Science Journal*, vol. 35, n. 2, pp. 309–322

Groshens, M. C. (1980): Production d'identité et memoire collective, *Identites Collectives et Changements Sociaux* (ed. P. Tap), Privat, Toulouse, s.148-152

Guillebaud, J. C. (1992): Les aventures de l'homme absolu, *Nouvel Observateur*, 23/29. 1. 92.

Guillebaud, J. C. (1995): *La Trahison des Lumieres, Enquete sur le desarroi contemporain*, Essai/Seuil, Paris, 1995

Habermas, J. (1999): *Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak, Siyaset Kuramı Yazıları*, YKY Yayınevi, İstanbul

Halbwachs, M. (1950): *La Memoire Collective*, Presses Universitaires de France, 1950 (posthume eser), Paris

Halbwachs, M. (1925): *Les Cadres Sociaux de la Memoire*, Alcan, Paris, 1925, II. b. PUF, 1952

Halbwacs, M. (1941): *Topographie Legendaire des Evangiles en Terre Sainte: Etude de memoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris, 1941

Halpern, C. (2004, a): Faut-il en finir avec l'identité? *Sciences Humaines*, n. 151, juillet 2004, p. 12-16

Halpern, C. (2004, b): Ce que les croyances ont à nous dire, *Sciences Humaines*. Les Nouveaux Visages de la Croyance, n.149, Mayıs-2004, s.20-22

Harlak, H. (2000): *Önyargılar, Psiko-Sosyal Bir İnceleme*, Sistem Yayıncılık, İstanbul

Harre, R. (2002): L'expression du moi, in *Les Formes de la Pensée Sociale* (ed. C. Garnier), PUF, Paris, s. 189-211

Harter, S.: Comprendre l'estime de soi de l'enfant et de l'adolescent; considerations historiques, theoriques et methodologiques, *Estime de Soi; perspectives developmentales* (ed. M. Bolognini ve Y. Preteur), Delachaux ve Niestle, Lausanne, s. 57-81

Hewstone, M. (2003): La theorie de l'attribution, *Psychologie Sociale* (ed. S. Moscovici), ed. PUF, Paris, s. 311-333

Hewstone, M. Islam, M. R. ve Judd, C. M. (1993): Models of crossed categorisation and intergroup relations, *Journal of Personality and Social Psychology*, 64, n. 5, s. 779-793

Hewstone, M. ve J. M. F. Jaspars (1990): Relations intergroupes et processus d'attribution, in *L'Attribution. Causalite et Explication au Quotidien*, ed. Delachaux et Niestle, Neuchatel, 1990

Hobsbawm, E. ve T. Ranger (2006): *Geleneğin İcadı*, Agora Kitaplığı, İstanbul

Hobsbawm, E. (1993): *Milletler ve Milliyetçilik*, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul

Holyoak, K. J. ve P. C. Gordon (1992): Le points de reference sociaux, *in Le Soi. Recherches dans le Champ de la Cognition Sociale* (eds. M. Piolat, M. C. Hurtig ve M. F. Pichevin), Delachaux Niestle, Lausanne, s. 169-187

Honneth, A. (2000): *La Lutte pour la Reconnaissance*, ed. Le Cerf, Paris, 2000

Honneth, A. (2006): Les conflits sociaux sont des luttes pour la reconnaissance, *Sciences Humaines*, n. 172, s. 38-40

Huntington, S. P. (2004): *Biz Kimiz? Amerika'nın Ulusal Kimlik Arayışı*, (ed. CSA, İstanbul, 2004

Hussein, M. (1992): Les multiples de l'homme, *Courrier de l'Unesco*, Juillet-aout, s. 20-25.

Huyssen, A. (1999): *Alacakaranlık Anıları, Bellek Yitimi Kültüründe Zamanı Belirlemek*, ed. Metis, İstanbul, 1999

Iogna-Prat, D. (2006): La presence de l'histoire, *Sciences Humaines*, n. 175, 2006, s. 58-62

Islam, M.R. & Hewstone, M. (1993). Dimensions of contact as predictors of intergroup anxiety, perceived out-group variability, and out-group attitude: An integrative model, *Personality & Social Psychology Bulletin*, n. 19/ 6, s. 700-710

Jahoda, G. (2005): Des origines de l'antagonisme envers les 'Autres', in *L'Autre, Regards Psychosociaux*, PUG, Grenoble, s. 49-72 (originali: On the origins of antagonism towards 'The Others', Zeitschrift für Ethnologie, 127 (2002))

James, W. (1998): Pretentions et reussites, in *Estime de Soi; perspectives developmentales* (ed. M. Bolognini ve Y. Preteur), Delachaux ve Niestle, Lausanne, s. 47-55

Jaspars, J. ve M. Hewstone (1984): La theorie de l'attribution, in *La Psychologie Sociale*, (ed. S. Moscovici), I.ere edition, 1984, Paris

Jodelet, D.: Formes et figures de l'alterité, in *Autre, Regards Psycho-Sociaux* (M. Sanchez – Mazas ve L. Licata), 2005, PUG, s. 23-47

Jodelet, D. (1994): Le corps, la personne et autrui, in *Psychologie Sociale des Relations à Autrui* (ed. S. Moscovici), Nathan Universite, Paris, 1994, s. 41- 68

Joffe, H.: "L'Autre" et la construction identitaire entre dynamiques psychiques et dynamiques sociales, in *Autre, Regards Psycho-Sociaux* (M. Sanchez – Mazas ve L. Licata), 2005, PUG, s. 95-116

Joly, M. (2004): Le mythe est une parole choisie par l'histoire, *Mythologie d'Aujourd'hui, Le Nouvel Obs.* H.S., 2004, s. 4-7

Jussim, L., Eccles, J. ve S. Madon (1992): Social perception, social stereotypes and teacher expectations: Accuracy and the quest for the powerful self-fulfilling

prophecy, in *Advances in Experimental Social Psychology* (ed. M. P. Zanna), vol. 28, San Diego, Academic Press, ss. 281-388

Kağıtçıbaşı, Ç. (1998): *Kültürel Psikoloji*, Evrim Yayınevi, İstanbul, 1998

Kağıtçıbaşı, Ç. (1996): Özerk-ilişkisel benlik: Yeni bir sentez. *Türk Psikoloji Dergisi*, 11, Sayı:37, 1996, s.36-44.

Kaufmann, J. C. (2004): *L'Invention de Soi*, Armand Colin, Paris, 2004

Kıray, M. (2001): *Hayatımda Hiç Arkaya Bakmadım*, Bağlam Yayınları, İstanbul

Kenz D. el ve ark (2005): *Le Massacre, Objet d'Histoire*, ed. Folio-Histoire, Gallimard, 2005

Kintzler, C. (1996): *La République en Question*, ed. Minerve, Paris

Kintzler, C. (1998): Tolerans ve laiklik; modern cumhuriyet kavramı üzerine düşünceler, *Demokrasi Kimlik ve Yurttaşlık Bağlamında Cumhuriyet* (ed. N. Bilgin), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, s. 85-105

Kintzler, C. (2004): Tolerance, laicité et école, *Nouvel Observateur*

Kojev, A. (1991): *Giriş olarak, Hegel'i Okumak* (Der. ve çev. T. Bumin), Ara Yayınları, İstanbul, s. 25-50

Kortantamer, T. (2002): *Ermeni Dosyası*, Ege Ün. Ed. Fak. TERİG Yayını, İzmir, 2002

Kristeva, J. (1991): *Étrangers à nous-mêmes*, Folio, Gallimard, Paris, 1991

Kula, O. B. (1992): *Alman Kültüründe Türk İmgesi*, Gündoğan Yayınları, 1992, Ankara

Lacan, J. (1949): Le stade du miroir comme formation de la fonction du Je, *Ecrits*, I, Seuil, yeni baskı, 1966, s. 89-97

Lapierre, J. W. (1993): Trois idees sur l'identite collective, *Le Croquant*, n.13, s.139-142.

Laszlo, J., Ehmann, B. ve O. Imre (2002): Les representations sociales de l'histoire: La narration populaire historique et l'identite nationale, in *La Memoire Sociale: Identites et Representations Sociales* (S. Laurens ve N. Roussiau), P.U.R., Rennes, s. 21-32

Le Goff, J. (1988): *Histoire et Memoire,* Gallimard, Paris, 1988

Lepeltier, T. (2004): De l'histoire nationale aux lieux de memoire, Sci. Humaines. Aout-septembre 2004, s.46-48

Levi-Strauss, C. (1968): *Race et Histoire*, ed. Gonthier, Paris

Levi-Strauss, C. (1977): *Identite, Seminaire*, ed. Grasset, Paris

Levy, A. (1997): *Les Sciences Cliniques et Les Organisations Sociales*, ed. PUF, Paris

Leyens, J-P ve V. Yzerbyt (1997): *La Psychologie Sociale*, ed. Mardaga, Bruxelles, s. 306

Licata, L. ve O. Klein (2005): Regards croisés sur un passé commun: ancien colonisés et anciens coloniaux face à l'action belge au Congo, in *L'Autre, Regards Psychosociaux*, PUG, Grenoble, s. 241-277

Linville, P.W. ve Fischer, W.F. (1998). Group variability and covariation: Effects on intergroup judgment and behavior. C. Sedikides, J. Schopler & C.A. Insko (Eds),

Intergroup Cognition and Intergroup Behavior, s. 123-150, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum

Lipiansky, E. M. (1978): Groupe et identite, *Identites Collectives et Relations Inter Culturelles*, ed. Complexe, Bruxelles, s. 59-61

Lipiansky, E. M. (1980): L'Identite national comme representation, *Identites Collectives et Changements Sociaux*, ed. P. Tap, Privat, Toulouse, s. 59-61.

Lipiansky, E. M. (1992): *Identite et Communication*, P.U.F, coll. Psychologie Sociale, Paris

Lorenzi-Cioldi, F. ve F. Buschini (2005): Vaut-il mieux etre une femme qualifiée ou etre qualifié de femme? Effets paradoxaux de la categorisation dans la discrimination positive, in *L'Autre, Regards Psychosociaux*, PUG, Grenoble, s. 279-308

Lorenzi-Cioldi, F.: *Individus Dominants et Groupes Domines. Images Masculines et Feminines*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 1988

Malay, H. (1991): *Çağlar Boyu Kölelik*, Gündoğan Yayınları, Ankara

Malrieu, P. (1980): Genese des conduites d'identité, *Identité Individuelle et Personalisation* (ed. P. Tap), ed. Privat, Toulouse

Manceron, M. (1998): *Penser Autrement une France Une et Diverse*, ed. Cercle de Condorcet de Paris, cahier no : 6, Paris

Marias, J.: Le deni de Franco, *Les Debats de l'OBS*: 19/25. Janvier. 2006

Markova, I.: Des thêmata de base des representations sociales du SIDA, in *Les Formes de la Pensée Sociale*, PUF, Paris, s. 55-78.

Markus, H. R. ve S. Kitayama (1991): Culture and self: implications for cognition, emotion and motivation, *Psychological Review*, 98 (2), s. 224-253

Martinot, D. (1995): *Le Soi; Les Approches Psychosociales*, ed. PUG, 1995, Grenoble

Marx, D. M. ve P. A. Goff (2005): Clearing the air. The effect of experimenter race on target's test performance and subjective experience, in *British Journal of Social Psychology*, v. XLIV, no: 4, 2005, s. 645-657

Mauss, M. (1969): Note sur la notion de civilisation, *L'Année Sociologique*, n. 12,

McLuhan, M. (1968): *Pour Comprendre les Media*, editions Seuil, Paris

Mead, G.H. (1934): *L'Esprit Le Soi et La Societe*, Paris, PUF., Fran. çeviri, 1963

Memmi, A. (1968): *L'Homme Dominé*, edition Gallimard, Paris.

Mesnard, P. (2004) : Mythologies reloaded, *Mythologies d'Aujourd'hui, N.Obs.* Hors Serie, juillet/aout 2004, s. 10-11, Paris

Meyran, R. (2003), Antropologie: L'avenement des cultures, in *Sciences Humaines*, n. 143, nov.2003, s. 24- 26

Misztal, B. A. (2003): *Theories of Social Remembering*, Open University Press, England.

Mlicki, P. P. ve N. Ellemers (1996): Being different or being better? National stereotypes and identifications of Polish and Dutch students, *European Journal of Social Psychology*, n. 26, s. 97-114

Molenat, X. (2004): Les religions à la carte, *Sciences Humaines*. Les Nouveaux Visages de la Croyance, n.149, s. 22-23

Moles, A. A.: *Belirsizin Bilimleri*, çev. N. Bilgin, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993

Monteil, J. M. (1989): *Eduquer et Former. Perspectives Psychosociales*, ed. PUG, Grenoble

Monteil, , J. M. (1993): *Soi et Le Contexte*, ed. Armand Colin, Paris

Morabia, A. (1980): İdentité arabo-musulmane à la croisée des chemins, *Identites Collectives et Changements Sociaux*, Privat, Toulouse, s. 137-141

Mortain, B. (2002): Parenté: Des biens et des liens, in *Familles Permanences et Metamorphoses* (ed. J. F.Dortier) , eds. Sciences Humaines, Paris, s. 189- 197

Moscovici, S. (1988): *La Machine a Faire des Dieux*, ed. Fayard, Paris

Moscovici, S. (1992): Le retour de la pensee magique, *Bulletin de Psychologie*, 1991-92, s. 301-323

Moscovici, S. (ed): *La Psychologie Sociale*, Presse Universitaire de France, 1984, Paris

Moscovici, S. ve Vignaux, G. (2001). The concept of themata, in *Social Representations: Explorations in Social Psychology*, (ed. G. Duveen), s. 156–183, New York. Un. Press: New York.

Moscovici, S. ve M. Hewstone (1984): De la science au sens commun, *Psychologie Sociale* (ed.Moscovici), P.U.F., s. 539-564

Moscovici, S. ve W. Doise (1992): *Dissensions et Consensus*, ed. PUF, Paris

Moscovici, S.: *La Psychologie des Minorites Actives*, PUF, 1979 (*Social Influence and Social Change*, New York, Academic Pres, 1976)

Mouffe, C. (1992) (ed): *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Communitiy*, London, Verso

Mouffe, C. (1994): *Le Politique et Ses Enjeux*, Eds. La Decouverte/Maus, Paris

Mussen, P. (1980): La formation de l'identité, *Identité Individuelle et Personalisation* (ed. P. Tap), ed. Privat, Toulouse

Nancy, J. L. (1986): *La Communaute Desoeuvree*, ed. C. Bourgois, Paris

Nancy, J. L. (1989): L'histoire finie. *Revue des Sciences Humaines; Penser La Communaute*, n. 213, s. 75-96

Neveu, C. ve ark (1998): Pour une anthropologie de la citoyennete (İngiltere- Fransa), in AGORA Jeunes en Europe: Politique et citoyenneté, N. 12, s. 43-51

Noiriel, G. (2004): Histoire, mémoire, engagement civique, *Hommes et Migration*, janvier-février 2004, Paris

Nuttin, J. M. (1994): Lettres d'amour propre: Consequences affectives de la pure appartenance à soi, in *Psychologie Sociale des Relations à Autrui* (ed. S. Moscovici), Nathan Universite, Paris, 1994, s. 11-38

Nuttin, J. M. (1987): Affective consequences of mere ownership: The name letter effect in twelve European languages, *European Journal of Social Psychology*, n. 17, s. 381-402, 1987

Oakes, P., Halsam, S. A. ve J. C. Turner (1999): Construction de l'identite à partir du contexte, in *L'Identite Sociale* (ed. J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Paez ve S. Worchel), PUG, Grenoble, 1999

Oktay, C. (1995): "Fransız Halkının Unsuru Korsika Halkı" ifadesinin anayasal olanaksızlığı konusunda bir not, *İ. Ü. Siyasal Bilgiler Fak. Dergisi*, no: 10 (Ocak)

Özbaran, S. (2004): *Bir Osmanlı Kimliği; 14. -17. Yüzyıllarda Rum/Rumî Aidiyet ve İmgeleri*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2004

Özbaran, S. (1997): *Tarih, Tarihçi ve Toplum*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul

Paicheler, G. (1985): *Psychologie des Influences Sociales*, Delachaux Niestle, Neuchatel

Paker, K. O. (2005) *Günlük Düşüncede Modernlik, Din ve Laiklik*. Ankara: Vadi Yayınları.

Park, B. ve Hastie, R. (1987). Perception of variability in category development: Intance versus abstraction based stereotypes, *Journal of Personality and Social Psychology*, n. 53, s. 621-635.

Paxton, R. O. (2004): Le fascisme, au-dela des stereotypes, *Sciences Humaines*, n.155, dec. 2004, s. 26-28.

Pierrot-Le Bonniec, G. (1986): Le sentiment de la necessite logique, *Identite Individuelle et Personnalisation*, Privat, s.167-169

Poirier, J. (1978): Alienation culturelle et heteroculture, *Identites Collectives et Relations Inter Culturelles* (ed. Guy Michaud), Editions Complexe, Bruxelles, s. 45-58

Policar, A. (1993): Racisme et antiracisme, *Integration et Exclusion*, P.U.L., Lille, s. 23-58

Randall, W. L. (1999): *Bizi 'Biz' Yapan Hikayeler*, Ayrıntı Yayınları, İst., 1999

Ravaud, J. F., Beaufils B. ve H. Paicheler (1986): Handicap et integration scolaire, *Sciences Sociales et Santé*, n. _, s.167-194

Razac, O. (2002): Le Zoo Televisé, *Nouvel Observateur*, 6-12 Haziran 2002, s. 62-64

Renaut, A. (1991): Logiques de la nation, *Theories du Nationalisme*, ed. Kime, Paris, s. 29-46.

Renaut, E.: La reconnaissance au coeur du social, *Sciences Humaines*, n. 172, s. 34 – 37

Ricoeur, P. et J. Daniel (2005): L'Etrangeté de l'etranger, *Les Debats de l'Observateur, Nouvel Observateur.*/30 juin - 6 juillet 2005

Ricoeur, P. (1955): *Histoire et Verité*, Seuil, 1955, coll. Esprit, Paris;

Ricoeur, P. (2000): *La Mémoire, l'Histoire*, l'Oubli, editions Seuil, 2000

Ricoeur, P. (2004): *Parcours de la Reconnaissance*, ed. Stock, 2004, Paris

Ricoeur, P. (1990): *Soi-meme, comme un Autre*, editions Seuil, Paris, 1990

Ricoeur, P.: *Temps et Recit*, Le Seuil, Paris, tome 1: *L'Intrigue et Le Recit Historique*, 1981, t. 2: *La Configuration dans le Recit de Fiction*, 1984, t. 3: *Le Temps Raconte*, 1985

Roche, G. (2002). Memoire, in *Education Civique Aujourd'hui* (ed. G. Roche), ESF, Paris, s. 97-98.

Rogers, T. B., Kuiper, N. A. ve W. S. Kirker (1977): Self-reference and the encoding of personal information, *Journal of Personality and Social Pschology*, n. 35, s. 677–688

Rosa, A. S. de ve C. Mormino (2002): Au confluent de la memoire sociale: Etude sur l'identite nationale et europeenne, in *La Memoire Sociale: Identites et Representations Sociales* (S. Laurens ve N. Roussiau), P.U.R., Rennes, p. 119-138

Rosch, E.: Principles of categorization, in *Cognition and Categorization* (eds. E. Rosch ve B. B. Lloyd), Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1978

Ross, M. ve M. Conway (1986): Remembering one's own past: The construction of personal histories, in *Handbook of Motivation and Cognition*, Guilford, NewYork, s. 122-144

Rouillard, C. D. (1938): *The Turk in French History, Thought and Litterature (1520–1670)*, Paris

Rousso, H. (1987): *Le Syndrome de Vichy. 1945-198...*, Le Seuil, Paris, 1987

Salazar, J. M. (1999): L'identité nationale et supra-nationale, *L'Identite Sociale*, (ed. J. C. Deschamps, J. F. Morales, D. Paez ve S. Worchel), PUG, 1999, Grenoble

Schacter, D. (2001): *The Seven Sins of Memory, How The Mind Forgets and Remembers*, Houghton Mifflin Company, NY, 2001

Schnapper, D. (1994): *La Communauté des Citoyens. Sur l'Idée Moderne de la Nation*, Gallimard, NRF, Paris

Schudson, M. (2000): Dynamics of distortion in collective memory, Memory Distortion How Minds, *Brains and Societies Reconstruct the Past*, D. Schacter (ed.), Harvard University Press, 2000, s. 346-364

Schwartz, B. (1991): Social change and collective memory: The Democratization of George Washington, *American Sociological Review*, n. 56/2, 1991, s. 221–236.

Schwartz, B. (1997): Conficius and the Cultural Revolution: A Study in Collective Memory. International Journal of politics, *Culture and Society*, n.11, 2, 1997

Searle, J. R. (1995): *The Costruction of Social Reality*, Free Press, 1995, New York

Segalen, M. (2002): Familles: De quoi heritons-nous?, in *Familles Permanences et Metamorphoses* (ed. J. F.Dortier), eds. Sciences Humaines, Paris, s. 157- 164

Semelin, J. (2005): *Purifier et Detruire, Usages Politiques des Massacres et Genocides*, Seuil, Paris, 2005

Sennett, R. (1979): *Les Tyrannies de l'Intimite*, Seuil, coll. Couleur des Idees, Paris, 1979

Sennett, R. (1996): *Kamusal İnsanın Çöküşü*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996

Simmel, G. (1908): Digressions sur l'etranger, *L'Ecole de Chicago* (ed. Grafmayer ve Joseph), 1984, Aubier-Montaigne, Paris

Stendhal: *Le Rouge et le Noir*, Le Livre de Poche, 1958 baskısı

Taguieff, P. A. (1987): *La Force du Prejuge. Essai sur le Racisme et ses Doubles*, ed. Gallimard, Tell, Paris

Taguieff, P. A. (1991): Le nationalisme des nationalistes, *Theories du Nationalisme*, ed. Kime, Paris, s, 47-124.

Taguieff, P. A. (1993): Comment peut-on etre anti-raciste? *Esprit*, 4.93, s.36-48

Tajfel, H. (1978): *Differenciation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, Academic Press, London

Tajfel, H. (1981): *Human Groups and Social Categories*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981

Tajfel, H. (1982): *Social Identity and Intergroups Relations*, Cambridge : Cambridge University Press, 1982

Tajfel, H. ve J. C. Turner (1986): The social identity theory of intergroup behavior, in *Psychology of Intergroup Relations* (S. Worchel & W. G. Austin), Nelson Hall, Chicago

Tap, P. (1979): Introduction, *Identites Collectives et Changements Sociaux*, ed. Privat, Toulouse, s. 11–18

Tap, P. (1988): *La Societe Pygmalion*, ed. Dunod, Bordas, Paris

Taylor, C (1998): *Les Sources de Moi. La Formation de l'Identite Moderne*, ed. Seuil, Paris

Taylor, C. (1994): *Multiculturalisme, Difference et Democratie*, ed. Aubier, 1994

Teixido, S., (2003), Franz Boas; le pere de l'anthropologie culturelle, in *Sciences Humaines*, n. 138, mai..2003, s. 44-46

Teixido, S. (2005): Le metissage, *Sciences Humaines*, n. 160, mai.2005, s. 48-49

Teközel, M. ve N. Bilgin (1995): Sosyal kimlik perspektifi, stereotipler ve sosyal karşilaştirma, Ulusal Psikoloji Kongresi'ne sunulmuş bildiri

Teközel, M. ve N. Bilgin (2000): Aşağı doğru karşılaştırma süreçleri, *Sosyal Psikolojiye* Giriş (ed. N. Bilgin), Ege Üniv. Yayınlan, İzmir, s. 160–162

Todorov, T. (1982): *Face a l'Extreme*, ed. Seuil, Paris

Todorov, T. (1991): *La Conquete de l'Amerique: La Question de l'Autre*, Seuil, coll. Points, Paris

Todorov, T.: Du bon et du mauvais usage de la memoire, *Le Monde Diplomatique: 'Maniere de Voir/76'*, sayı.7-8. 2004

Touraine, A. (1979): Les deux faces de *l'identite, Identites Collectives et Changements Sociaux*, ed. Privat,Toulouse, s. 19-26

Touraine, A. (1992): *Critique de la Modernite*, ed. Fayard, Paris

Turner, J. C. (1987): *Rediscovering the Social Group*, Basic Blackwell, Oxford, 1987

Turner, J. C. (1981): Toward a cognitive redefinition of the social group, *Cahiers de Psychologie Cognitive*, n.1, s. 93-118

Vallerand, R. J. ve G. F. Losier (1994): Le soi en psychologie sociale, in *Les Fondements de la Psychologie Sociale* (ed. R. J. Vallerand), Gaetan Morin, Montreal, s. 123-192

Vallerand, R. J., Pelletier, L. G. ve F. Gagne (1991): On the multidimensional versus unidimensional perspective of self-esteem, *Social Behavior and Personality*, n. 19, s. 121-132

Van Dijk, T. A. (1987): Communicating Racism, Newbury Park, Sage Publications, 1987; Discourse and the denial of racism, in *Discourse and Society*, n. 3, s. 87-118

Van Knippenberg, A. (1984): Intergroup differences in group perceptions, in The Social Dimension, European Developpements in *Social Psychology* (ed. H. Tajfel), vol. 2, Cambridge University Press, 1984, s. 560-578

Van Vugt, M. ve C. M. Hart (2004): Social identity as social glue: The origins of group loyalty, *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol. 86, No. 4, s. 585-598.

Verkuyten, M. ve K. Masson (1995): Etnic categorization among children in multi-ethnic schools in the Netherlands, *Journal of Community and Applied Social Pschology*, n. 4, s. 167-179

Vermorel, C. I. (1991): Un autre regard sur l'histoire, *L'Ecole Liberatrice*, n. 31, Juin 91, s. 13-20.

Veyne, P. (1971): *Comment On Ecrit l'Histoire?*, Seuil, Paris, 1971

Vigne, E. (1997): *L'Essai*, Ministre des Affaires Etrangeres, ADPF, Paris, 1997, s. 106

Wallon, H. (1959): Le role de l'autre dans la conscience du Moi, *Enfance*, n.34

Wetherell, M. ve J. Potter (1992): *Mapping the Language of Racism*, NY, Harvester Wheatsheaf, 1992

Wieviorka, M. (1993): Introduction, *Racisme et Modernite*, eds. La Decouverte, Paris, s. 7-20

Wills, T. A. (1981): Downward comparison principles in social psychology, *Psychological Bulletin*, 90 (2), 245-271

Wood, J.V. (1996): What is social comparison and how should we study it?,. *Personality and Social Psychology Bulletin*, Vol. 22 (5), s. 520-538

Wood, J. V. ve Taylor, K. L. (1991): Serving self-relevant goals through social comparison, in *Social Comparison: Contemporary Theory and Research* (ed: J. Suls & T. A. Wills) s. 23-49,. Hillsdale, NJ: Erlbaum

Xiberras, M. (1993): *Les Theories de l'Exclusion*, ed. Meridiens Klincksieck, Paris

Yeghicheyan, V. (1980): Conflits d'identité dans la minorité arménienne en diaspora, *Identites Collectives et Changements Sociaux*, ed. Privat, Toulouse, s. 105-109

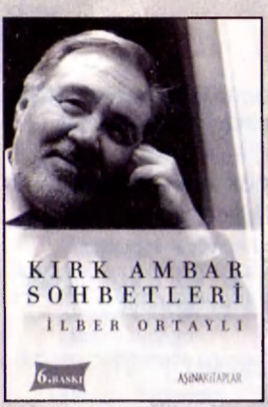
Yzerbyt, V., Rocher, S. ve G. Schadron (1997): Streotypes as explanation: the role of subjective essentialistic view of group perception, in *The social Pschology of Streotyping and Group Life*, Oxford: Blackwell,

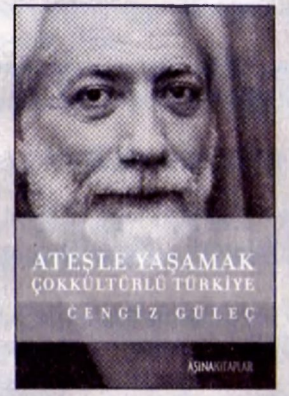
Zavalloni, M. ve C. Louis – Guerin (1984): *Identité Social et Conscience: Introduction à l'Ego-Ecologie*, ed. P: U.M., Montreal

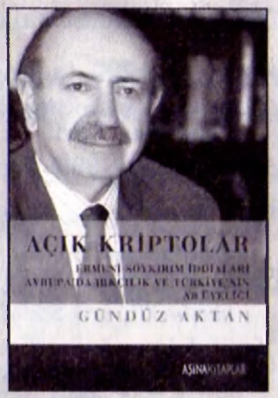
Zazzo, R. (1960): *Les Jumeaux, le Couple et la Personne*, PUF., Paris

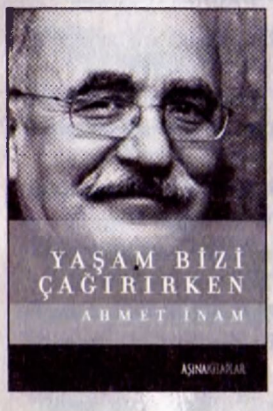
Zazzo, R. (1986): Les dialectiques originelles de l'identite, *Identite Individuelle et Personalisation* (ed.Tap), Privat, Toulouse

AŞİNAKİTAPLAR

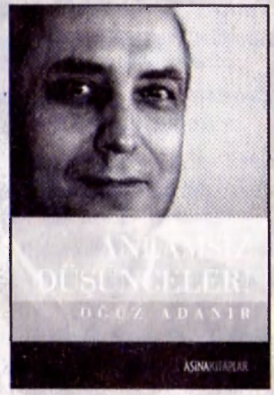












AŞİNAKİTAPLAR

AŞİNAKİTAPLAR



ESKİ DÜNYA
SEYAHATNAMESİ
İLBER ORTAYLI

9.75

AŞİNAKİTAPLAR



İNSAN KISIM KISIM
TOPLUMLAR, ZİHNİYETLER, KİMLİKLER
EROL GÖKA

AŞİNA



YÜZLER VE İZLER
HİLMİ YAVUZ

AŞİNAKİTAPLAR



ANILARIM...
AĞZIMI HAYIR'A
AÇTIĞIM DAVALARIM...
SENİH ÖZAY

AŞİNAKİTAPLAR



BATIDAN DOĞUYA
HOLLYWOOD'DAN
YEŞİLÇAM'A MELODRAM
DİLEK TUNALI

AŞİNA

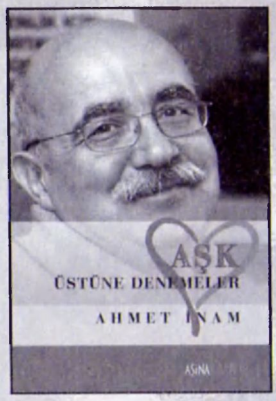


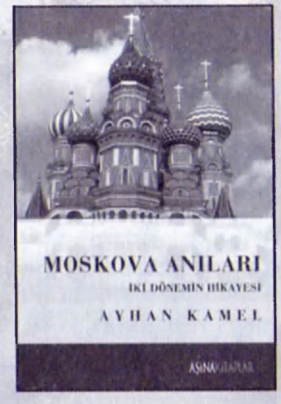
TÜRK
TİYATROSUNUN
ANTROPOLOJİSİ
ASLIHAN ÜNLÜ

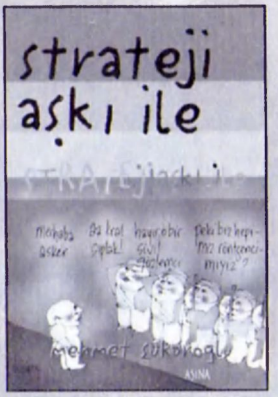
AŞİNAKİTAPLAR

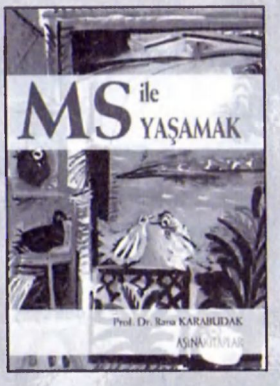
AŞİNAKİTAPLAR

AŞİNAKİTAPLAR











AŞİNAKİTAPLAR



"Kimlik İnşası" son zamanlarda kimlik sorunları konusunda yazılmış en kapsamlı kitaplardan birisi.

Kişisel, sosyal, mesleki, cinsel, kolektif, etnik, dinsel, kültürel, ulusal, ulus-üstü ... Kimlikler, kısacası 'kimlik' nedir? Kim olduğumuz sorusuna verdiğimiz cevaplar neyi ifade ediyor? Bu cevaplar, taş veya topraklar, bina veya anıtlar gibi insanın dışında ve ondan bağımsız bir nesneyi betimleyip anlatan ifadeler midir? Bir başka deyişle, kimliklerin özsel bir gerçekliği var mıdır?

Veya bu cevaplar, kim olduğumuz hakkında verdiğimiz cevapları anlatan ifadeler midir? Yani kimlikler, kişisel-sosyal, kültürel-tarihsel bir icat ve inşa ürünü müdürler? Kimlikler aynada yansıyan görüntülerimiz midir? Yoksa gösterdiği tarafından gösterilen birer ayna mıdır?

"Kimlik İnşası" sizleri tüm bu sorular etrafında örülen bir yolculuğa davet ediyor ve bu yolculukta günümüz Türk toplumunu derinden saran bazı can alıcı sorunların cevabını arıyor.

Bilgin, kitabında Aydınlanma'nın şeklî ve kuru cumhuriyet yorumunu, töresiz, antropolojisiz bir cumhuriyet fikrini aşmanın cumhuriyet fikrini, topluluk ve duygularla (aidiyet duygusu teritoryal eğilim) birleştirmenin; ulusal kontrat fikriyle etnoloji ve psikolojiyi bağdaştırmanın; cumhuriyetin cemaatçiliğe düşmeden cemaatlerle birlikte var oluşunun ve bir bakıma olgularla söylemleri bağdaştırarak siyasal şizofreniden çıkmanın yollarını arıyor.